niin&näin

filosofinen aikakauslehti

3/97

niin&näin
filosofinen aikakauslehti 3/97

TOIMITUKSEN OSOITE *niin & näin* PL 730 33101 Tampere *niin & näin* INTERNETISSÄ http://www.netn.fi/

TOIMITUSKUNTA
Mikko Lahtinen, päätoimittaja
puh. (k.) 03-223 0120, sähköposti ptmila@uta.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, fituto@uta.fi
Kimmo Jylhämö, 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, Pekka Ruoho, Esa Saarinen, Mika Saavalainen, Mika Saranpää, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo, Tommi Wallenius, Erkki Vettenniemi, Matti Vilkka, 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 OSOITEASIAT
Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh. (k.) 03-362 3185

ILMOITUSASIAT Kimmo Jylhämö, 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 Jylhämö, kimmo.jylhamo@uta.fi
WWW-SIVUT Samuli Kaarre, samuli.kaarre@uta.fi
ISSN 1237-1645
4. vuosikerta
PAINOPAIKKA Vammalan Kirjapaino Oy.

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Tuomo Aho, dosentti, tutkija, filosofian laitos, Helsingin yliopisto.
Lilli Alanen, prof., Upsalan yliopisto.
Zygmunt Bauman, ks. s. 44.
Pekka Elo, filosofian ja elämänkatsomustiedon ylitarkastaja, opetushallitus.
Pascal Engel, ks. s. 34-.
Leila Haaparanta, dosentti, teoreettisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto.
Sara Heinämaa, FT, tutkija, Helsingin yliopisto.
Arto Jokinen, FM, taideaineiden laitos, Tamperen yliopisto.
Aki Järvinen, fil.yo., Tampereen yliopisto.
Riikka Jokinen, YTM, assistentti, yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.
Gervin Klinger, tutkija, Freie Universität, Berlin.
Tuomo Kokkonen, YTL, assistentti, yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.
Päivi Kosonen, FM, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.
Marjo Kylmänen, FM, vs. assistentti, Taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.
Mikko Lahtinen, YL, FL, tutkija, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.
Kaisa Luoma, fil.yo, Tampere.
Ville Lähde, fil. yo., päätoimittaja, Tampere.
Olli Löytty, FM, kustannustoimittaja, Tampere.
Melissus, ks. takakansi.
Miia Mustonen, fil. yo., Helsingin yliopisto.
Ari Peuhu, tutkija, filosofian laitos, Helsingin yliopisto.
Pekka Pihlanto, laskentatoimen professori, Turun kauppakorkeakoulu.
Sami Pihlström, FT, tutkija, Helsingin yliopisto, filosofian laitos.
Eila Rantonen, FM, taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.
Lauri Rauhala, prof. emer., Helsinki.
Jonathan Rée, luennoitsija, Middlesex University.
Mika Saranpää, FL, Kokkola.
Jyrki Siukonen, päätoimittaja, taiteilija, Helsinki.
Heikki Suominen, HM, tutkija, terveystieteen laitos, Tampereen yliopisto.
Riitta Särkiniemi, fil. yo., Tamperen yliopisto.
Tuukka Tomperi, päätoiminen filosofian tuntiopettaja, Tampere.
Jarkko S. Tuusvuori, FL, Naantali.
Juha Varto, FT, tutkimusjohtaja, Vantaan ammattikorkeakoulu.
Tere Vadén, FT, Turku.

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomennoksia. *niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsikirjoitukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää *kirjoittajat*-palstalla. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle levykkeellä (3,5", 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 väliotsikoinnin 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, julkaisun 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 alaotsikoineen, kustantaja, kustantajan kotipaikka, ilmestymisvuosi ja sivumäärä (käännöskirjoista myös alkuperäinen nimi ja ilmestymisvuosi sekä suomentajan nimi). Esim. Kaj Ilmonen (toim.), Kestävyyskoe: kirjoituksia 90-luvun Suomesta. Vastapaino, Tampere 1993. 320 s. tai Gilles Deleuze & Félix Guattari, Mitä filosofia on? (Qu'est-ce que la philosophie, 1991). Suomentanut Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993. 225 s.

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

2 Pääkirjoitus
3 niin vai näin

Feminismi ja filosofia

6 Lilli Alanen, *Pohjoismaiden naiset filosofiassa: sisä- vai ulkopuolella?*
9 Leila Haaparanta, *Feministisen politiikan mahdollisuuden ehdoista*
14 Eila Rantonen, *Muukalaisnaiset materiana eli huomioita geosukupuolipolitiikasta*
18 Päivi Kosonen, *Hyvä Luce Irigaray / Madame le Professeur*
21 Sara Heinämaa, *Pinnan liikettä. Luce Irigarayn ajatus naisellisesta tyylistä*
26 Marjo Kylmänen, *Suomenkielistä naistutkimuksen ja filosofian kirjallisuutta*

Opettamisen filosofia

27 Pekka Elo, *Filosofia reaalikokeessa ja muuta*
28 Miia Mustonen, *Filosofia yo-tehtävien vastauksia*

Filosofian kansakunnat

30 Tuukka Tomperi, *Saksa, Ranska, Englanti – prologi*
31 Jonathan Rée, *Kääntäjän paluu*
34 Pascal Engel, *Voiko analyyttinen filosofia olla ranskalaista?*
37 Gervin Klinger, *Mestariajattelijoita vailla valtiota. Saksalaisia filosofeja vuosina 1945-48*
40 Jarkko S. Tuusvuori, *Mannermainen / analyyttinen – epilogi*

Kirjaimista ja taiteista

42 Jyrki Siukonen, *Taiteen aakkonen. H:n muotoinen veistos ja muita ongelmia*

Zygmunt Baumanin haastattelu

44 Riikka Jokinen ja Tuomo Kokkonen, *Aikalaiskeskustelun postmoderni luotain*

Naturalismista

49 Ari Peuhu, *Naturalismin manifesti*

Fenomenologian historiaa

56 Juha Varto, *Adolf Reinach 1883-1917. Eräs varhainen fenomenologi*

K i r j a t

60 Oiva Kuisma: *Proclus' Defence of Homer*
Anneli Luhtala, *On the Origin of Syntactical Description in Stoic Logic* (Tuomo Aho)
61 Päivi Kosonen (toim.), *Naissubjekti ja postmoderni* (Arto Jokinen)
62 Tuija Pulkkinen, *The Postmodern and Political Agency* (Kaisa Luoma)
63 Panu Raatikainen (toim.): *Ajattelu, kieli, merkitys. Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia* (Sami Pihlström)
65 Giorgio Colli: *Filosofian synty* (Mika Saranpää)
66 Jussi Kotkavirta (toim.): *Luonnon luonto. Filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä ja kokemisesta* (Ville Lähde)
68 Anu Koivunen ja Marianne Liljeström (toim.): *Avainsanat* (Marjo Kylmänen)
69 Kai Mikkonen, Ilkka Mäyrä ja Timo Siivonen: *Koneihminen – kirjoituksia kulttuurista ja fiktiosta koneen aikakaudella* (Aki järvinen)
70 Jouko Kajanoja: *Kommunikatiivinen yhteiskunta. Puheenvuoro hyvinvointivaltiosta* (Heikki Suominen)
71 Valeri Savtsuk: *Veri ja kulttuuri* (Tere Vadén)

PÄÄKIRJOITUS

Italialaisen Antonio Gramscin (1891-1937) *Vankilavihkot* (joista on käännetty kaksi valikoimaa suomeksi: kust. Kansankulttuuri 1979 ja 1982) ovat ehtymätön ideaaitta myös filosofiasta kiinnostuneelle. Eivät siksi, että Gramsci esittäisi niissä filosofisen järjestelmän tai maailmanselityksen, vaan samasta syystä kuin Machiavellin *Ruhtinas*: Gramsci tarjoaa lukijalleen välineitä, joilla arvioida filosofista järjenkäyttöä suhteessa jokapäiväiseen elämään ja arkiajatteluun tai – ymmärrykseen eli *senso comuneen*. Hän innostaa lukijansa kysymään, mikä näiden kahden ymmärryksen lajin suhde on ja millaiseksi se voisi muodostua. Niiden välille ei voi vetää ehdotonta rajaa. Myös arkiajatteluun sisältyy filosofisia ja tieteellisiä aineksia, ja filosofiaan ja tieteeseen aineksia arkiajattelusta. Olennainen ero onkin siinä, että arkiajattelua luonnehtii vaistonvaraisuus ja 'spontaanisuus', kun taas filosofian ja tieteen kriteeriksi Gramsci määrittää yhtäaikaa kriittisen ja itsekriittisen analyysin. Sen kohteena on juuri spontaani ja vaistonvarainen arkiajattelu. Mutta koska filosofiakin sisältää arkiajattelun aineksia,kysymys on myös itsekritiikistä.

Ajatuksellaan kriittisyyden ja itsekriittisyyden kiinteästä sidoksesta Gramsci nostaa uudessa valossa esille filosofian ja arkiajattelun suhteen. Myös filosofi elää arjessa, on 'arki-ihminen'. Gramscin näkökulmasta katsottuna filosofia ei voikaan tarjota valmiita tai puhtaita totuuksia epäkriittiselle arki-ihmiselle. Sen sijaan filosofi(a)n tulee esittää arkiajattelun *solidaarista kritiikkiä*, joka on tässä tapauksessa myös filosofin jatkuvaa itsekritiikkiä. Filosofi ja arki-ihminen ovat samassa veneessä ja samassa ruumiissa. Mutta juuri siksi heidän suhteensa *voi* olla solidaarinen. *Demokraattiselle filosofille* — kuten Gramsci solidaarista filosofiaan kutsuu — arki-ihmiset ovat kanssaihmisiä. He elävät samassa maailmassa ja samoissa 'spontaania' arkiymmärrystä muokkaavissa yhteiskunnallisissa käytännöissä kuin filosofitkin. Filosofilla on kuitenkin koulutuksensa suomia välineitä, joilla hän voi tarkastella kriittisesti ja analyyttisesti näitä käytäntöjä; ja jokainen ihminen on filosofi heti kun hänen suhteensa käytäntöihin muuttuu kriittiseksi ja analyyttiseksi — siis myös itsekriittiseksi.

Gramscille onkin selvää, että solidaarisen kritiikin ja itsekritiikin ilmapiirin kehkeytyminen edellyttää filosofian ja arkiajattelun suhdetta organisoivia *tietoisia* ratkaisuja:

> "Tätä filosofia voidaan nimittää 'demokraattiseksi filosofiksi', koska hän on tietoinen siitä, että hänen persoonallisuutensa ei rajoitu vain hänen fyysiseen persoonaansa, vaan se määrittyy aktiivisessa sosiaalisessa suhteessa siihen kulttuuriseen ympäristöön, jota hänen toimintansa muokkaa. Kuulostaa lähinnä vitsiltä, jos 'ajattelija' väittää olevansa tyytyväinen ajatteluunsa, kun se on 'subjektiivisesti' eli abstraktissa mielessä vapaata: Ajattelun ja tieteen vapaus voi ainoastaan toteutua tieteen ja elämän välisessä aktiivisessa yhteydessä. Kyse on opettajan ja oppilaan, filosofin ja kulttuurisen ympäristön välisestä suhteesta, jossa kehkeytyvät ne kysymykset, jotka on ehdottomasti ratkaistava." (Gramsci, "Johdatusta filosofian opiskeluun", sit. teoksesta *Mitä on valistus?,* Vastapaino 1995, s. 210-211.)

Kuten Genevieve Lloyd vakuuttavasti osoittaa ensi vuonna myös suomeksi ilmestyvässä teoksessaan *The Man of Reason* (Routledge, 1993), filosofian historian klassikkojen ajattelu on perustunut kaikesta 'kriittisyydestään' ja 'syvällisyydestään' huolimatta enimmäkseen spontaanille arkiymmärrykselle miehisestä ('male') ja naisisesta ('female'). Tässä mielessä esimerkiksi Hegel oli tavallinen arki-ihminen, joka filosofiassaan uusinsi arkiajattelunsa spontaaneja, so. tuolloisesta saksalaisesta ja eurooppalaisesta kulttuurista ja sukupuolijärjestelmästä kumpuavia miehisiä ajattelumalleja. Sovinistisen filosofian kritiikki ja itsekritiikki onkin käynyt mahdolliseksi vasta feministisen filosofian myötä. Kyse ei kuitenkaan ole vain akateemisesta kritiikistä, vaan myös arjen sukupuolijärjestelmien poliittisesta kritiikistä, joka kuitenkin tarvitsee laatunsa takeeksi feministisen filosofian harjoittamaa solidaarista kritiikkiä.

Filosofin tulee valita tietoisesti puolensa ja positionsa yhteiskunnallisissa kamppailuissa, mutta samaan aikaan pitää huoli siitä, että hänen teesinsä ovat teoreettisesti mahdollisimman korkealuokkaisia. Sekä propaganda että arvovapaaseen tieteeseen vetoava teoria ovat heikkoa filosofiaa. Tässä kohtaa myös feministisen filosofian ja ylipäätään akateemisen filosofian on esitettävä itsekriittisiä kysymyksiä. Esimerkiksi: Miten ottaa kantaa filosofiassa tinkimättä ajattelunsa teoreettisesta tasosta? Mikä on akateemisen feministisen filosofian suhde ihmisten arkiajatteluun? Millaisia sukupuolen suhteen spontaaneja ja reflektoimattomia aineksia sisältyy filosofien teoriaan ja käytäntöön, vaikka nykyään jopa miesfilosofit pitävät itseään feministeinä (ks. Lilli Alasen kirjoitus tässä numerossa)? Millaisia spontaaneja ja reflektoimattomia aineksia itse feministiseen filosofiaan sisältyy? Ja lopuksi Gramsciin viitaten: Millainen olisi *demokraattinen feministifilosofi*?

Ilmeisesti hän ei ainakaan olisi tyypillinen yliopistointellektuelli, jolla ei ole organisoitunutta solidaarista suhdetta arki-ihmisten jokapäiväiseen elämään. Yleisöluentosarjan, 'maallikoille' suunnatun filosofiatapahtuman tai edes feministisen filosofian konferenssin järjestäminen ei riitä. Ellei sitten kokoontuminen ole osa laajempaa ja pysyväisemmin organisoitunutta yhteiskuntakriittistä muutosliikettä. Muussa tapauksessa tapahtuma vain uusintaa nyky-yhteiskunnan privatisoituneisuudessaan ja yksilökeskeisyydessään hampaatonta arkikäytäntöä: puhujat ja kuulijat saapuvat paikalle, kuulijat omaksuvat esitelmistä mitä omaksuvat ja lopulta kukin hiippailee yksikseen takaisin kotiinsa tai tutkijankammioonsa.

Mikko Lahtinen

VIELÄ KERRAN MIELESTÄ

niin & näin -lehden palstoilla käyty keskustelu "mieli"-sanan käytöstä näyttää lupaavan alun jälkeen luiskahtaneen sivuteille. Viime numerossa (2/97) pohdittiin jo enemmän Daniel Dennettin etunimeä ja sitä onko *Kalevalan* kieli arkaaista vai ei sen sijaan että olisi puhuttu itse asiasta, "tajunnan" ja "mielen" suhteesta.

Pois minusta se, että haluaisin torpedoida iloisesti rönsyävää debattia. Kaiken uhallakin muistuttaisin silti lyhyesti ongelman ytimestä, semminkin kun siihen ei vielä tähän mennessä ole esitetty mitään kunnon ratkaisua. Kuten väittelyn käynnistäneessä puheenvuorossani (niin *& näin* 3/96) totesin, "mieli"-sana on viime vuosina syrjäyttänyt kokonaan "tajunnan" filosofisesta kielenkäytöstä. En ole kyennyt löytämään tälle mitään asiallisia perusteita. Ilmeinen syy "mielen" voittokululle on, että sitä on mekaanisesti ruvettu käyttämään englannin *mind*-sanan vastineena.

Kielen kehityksessähän on irrationaalisia piirteitä, ja tapahtunut voitaisiin ehkä hyväksyä olan kohautuksella — jos ei olisi niin, että "mielen" käyttäminen *mindin* vastineena tuo suomenkieliseen filosofiseen terminologiaan pahaa sekaannusta. Olen törmännyt tähän ongelmaan jo monasti suomentaessani filosofisia tekstejä tai lukiessani muiden käännöksiä. "Mielellä" näet on suomessa jo aikaisempi tarkoite, sama mikä ilmaistaan kreikaksi *noema,* saksaksi *Sinn* ja englanniksi *sense,* so. "merkitys" (ja nimenomaan merkityksen subjektiivinen komponentti).

Esitin jo ensimmäisessä puheenvuorossani esimerkkejä näin syntyvästä terminologisesta sotkusta, ja niitä olisi helppo poimia lisää vaikka kuinka paljon. Niinpä työpöydälläni olevista papereista käsiini osuu Suomen Filosofisen Yhdistyksen jäsenkirje, jossa puhutaan tulevasta kollokviosta nimellä *Kategoriat, modaliteetti ja mieli.* En ole soittanut yhdistyksen sihteerille, joten minulle on toistaiseksi jäänyt epäselväksi, tarkoitetaanko "mielellä" tässä "tajuntaa" vai "merkitystä" (noemaa).

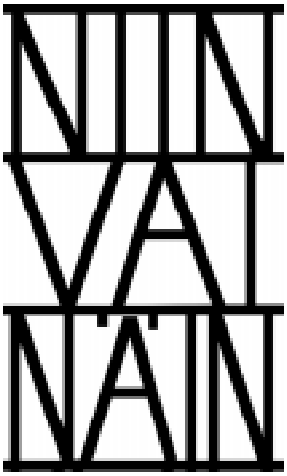
Lisäongelmia tuo myös se, että englannin *mind* on käsitteenä varsin epämääräinen. Sitähän käytetään paitsi substantiivina, myös verbinä, jolloin sillä jo on toinen merkitys (*to mind* — "välittää jostakin"). Ja mitä substantiivimuotoon taas tulee, niin kävin pari viikkoa sitten läpi Helsingin yliopiston kirjaston hyllyllä olleet englanninkieliset filosofian ja psykologian sanakirjat, joita oli yhteensä puolisen tusinaa. Yhdestäkään ei löytynyt sanan *mind* määritelmää! Esimerkiksi *mind-body-problem* oli useimmissa sitävastoin kelpuutettu hakusanaksi.

Tiedustelin vielä Jukka Heiskasen kantaa, joka tätä kirjoittaessani on saanut valmiiksi Svante Nordinin laajan ruotsinkielisen filosofianhistorian suomennostyön. Hän kertoi käyttäneensä "mieli"-sanaa "tajunnan" vastineena vain silloin, kun kyseessä ovat olleet englanninkieliset filosofian klassikot Locke, Hume jne. Muilla kielillä kirjoittaneiden filosofien yhteydessä hän sen sijaan ei ole puhunut "mielestä". Heiskasen tekemä ratkaisu onkin sikäli perusteltu, että uuden ajan filosofia sai jo varhain kansallisia erityispiirteitä kun alettiin luopua latinan käytöstä ja terminologia sai eri maissa erilaisia painotuksia. Mitä esimerkiksi Lockeen tulee, niin hän on "tyypillisen eglantilainen" juuri siinä että hän käyttää *mindiä* varsin monimielisesti eikä koskaan määrittele sitä kunnolla. Tästä voi pian vakuuttua selaamalla hänen pääteostaan *An Essay Concerning Human Understanding.* Toisinaan *mindin* synonyymina esiintyy Lockella *soul* (esim. Bk. I, ch. II), mikä viittaa siihen että kyseessä on metafyysiseen (ja tietysti teologiseenkin) substanssiproblematiikkaan liittyvä käsite. Toisinaan taas *mind* tuntuu tarkoittavan kokemuksellisia seikkoja, etenkin tietoisuutta (vrt. Bk. I, ch. I).

Olen Heiskasen kanssa samaa mieltä siinä, että juuri Locken kaltaista klassikkoa suomennettaessa mind voidaan kääntää "mieleksi", koska suomenkielinen vastine tässä tapauksessa on yhtä lailla epämääräinen kuin alkuperäinen englantilainenkin termi ja jättää leveän "pelivaran" eri suuntiin. Mutta on ongelmallista, jos tämä epämääräinen käyttö leviää kaikkiin filosofian klassikkojen suomennoksiin.

Yksi esimerkki. Kuinka perusteltua on suomentaa Descartesin mens-termi "mieleksi", kuten *niin & näin*-lehdessä äskettäin tehtiin? Päälle päätteeksi tässä vielä nojauduttiin Descartesin alkuperäistekstin sijasta englanninnokseen! (*niin & näin* 4/96, s. 10 ja s.17, huomautus 1.) Descartesin mukaan *mens*in olemus on ajattelua, so. se ei koostu mistään muusta kuin ajattelusta. Juuri tästä syystä suomensin itse myös "tajunnaksi" Spinozan *mens*-termin, joka on lähellä kartesiolaista. Spinozahan määritteli *mensin* "ajattelevaksi olioksi" (*res cogitans;* vrt. *Etiikka* II määr. 3). Locke sen sijaan kiisti jyrkästi juuri tämän kartesiolaisen teesin ja korosti, että ajattelu ei subjektissa aina ole aktuaalista (Bk. I ch. I 17 ja ed.). *Mind* pystyy Lockella ajattelemaan vasta kun se on saanut aistivaikutelmia (23 ja ed.). Tämä kartesiolaisen ja lockelaisen tajuntatermin välinen ero häviäisi täysin, jos ne molemmat suomennettaisiin yksioikoisesti "mieleksi".

Tuntuu myös oudolta kuulla puhuttavan Aristoteleen, Platonin jne. "mielen filosofiasta". Halutaanko tällä vihjaista että he olisivat olleet jonkinlaisia lockelaisia empiristejä jo ennen Lockea? Esimerkkejä voisi luetella enemmänkin, mutta tyydyn nyt päättämään



Kirjeitä lukijoilta

puheenvuoroni siihen toivomukseen, että "mieltä" käytettäisiin suomenkielisessä filosofisessa keskustelussa mielekkäämmin kuin tähän asti.

Vesa Oittinen

ASIANA MIELEN JA TAJUNNAN KÄSITTEET

Leila Haaparanta syrjähtää pois keskustelumme aiheesta ja ryhtyy tekemään filosofiaa *Kalevalasta* (*niin & näin* 2/97). Kirjassani *Tajunnan itsepuolustus* (Yliopistopaino, 2. painos 1996) väitin, ettei ole tarpeellista eikä selkeää käyttää sanaa mieli kokemuksen kokonaisuuden nimenä tajunnan asemasta ja siten sotkea suomen kieleen vakiintunutta selkeää käsitejakoa. Mieli on merkitsevyyden elementti. Objekteilla, asioilla ja ilmiöillä on jokin mieli, jonka avulla ne ymmärretään joksikin. Tajunta on mieliä jostakin eli mielien kokonaisuus. Vesa Oittinen tarttui tähän ja toi käsityksiini yhtyen asian tämän lehden palstoille.

Tietenkin *Kalevala* voidaan nähdä filosofisena runoelmana, kuten esimerkiksi *Bhagavad-Gita.* Se esittää symbolisella tavalla elämänfilosofiaa. Mielenkiintoisen yrityksen tähän suuntaan on tehnyt Pekka Ervast kirjassaan *Kalevalan avain* (1939). *Kalevalan* filosofisella analyysilla — niin mielenkiintoista kuin se onkin — ei kuitenkaan ole mitään tekemistä siinä keskustelussa, jossa pohditaan, miten käsitteitä mieli ja tajunta olisi nykyisessä filosofiassa ja psykologiassa käytettävä. Käsitteiden rajaukset ovat tietenkin sopimusluontoisia. Tein suomalaiseen filosofiseen traditioon nojautuen oman ehdotukseni. Myös Vesa Oittinen käsitteli itse asiaa. Sitä toivoisi toisiltakin tähän keskusteluun osallistujilta.

Lauri Rauhala

ANALYYTTINEN KOMMENTTI MATTI LUOMALLE

Haluan oikaista muutaman väärinkäsityksen dosentti Matti Luoman tämän lehden edellisessä numerossa (2/97) julkaisemassa vastineessa "Analyysia ja metafysiikkaa", jonka kohteena oli numerossa 1/97 ilmestynyt kirjoitukseni "Analyyttinen filosofia ja metafysiikka Suomessa".

Ensinnäkin mielestäni on outoa, että kontribuutiotani nimitetään "apologia analyticaksi", että sitä pidetään analyyttinen vs. ei-analyyttinen filosofia -rintamalinjalla selvästi analyyttiselle puolelle asettuvana ja että minun väitetään keskustelevan vain "omieni", "aateveljien" (so. analyyttisten filosofien) kanssa, joilta saan "kauniin kiitoksen". Olen nimenomaan koettanut problematisoida käsitystä analyyttisesta filosofiasta yhtenäisenä koulukuntana ja selväpiirteisesti erottuvana filosofian harjoittamisen muotona. Tähän liittyen puhuin edellisessä kirjoituksessani mm. G.H. von Wrightiin ja Hilary Putnamiin viitaten "jälkianalyyttisesta" filosofiasta. Ei ole mitään sellaista yksiselitteistä sisältöä ilmaisulle "analyyttinen filosofia", jonka nojalla esimerkiksi oma pragmatismia ja realismin ongelmaa käsittelevä työni olisi analyyttista filosofiaa. En pidä itseäni analyyttisena filosofina, mutten myöskään katso kuuluvani mihinkään "rintamalinjan" toisella puolella sijaitsevaan analyyttisen filosofian vastustajien leiriin. Koetin myös em. puheenvuorossani esittää joitakin varauksia dosentti Juha Sihvolan aiemmin *Kanava*-lehdessä julkaisemaan analyyttisen filosofian puolustukseen.

Toiseksi Luoma väittää, että "huitaisen" hänen 35 vuoden takaisen suomalaisfilosofian virantäyttö- ym. kuvioista esittämät väitteensä "kuvitelmiksi". En lainkaan käsitellyt kirjoituksessani näitä asioita — ennen kaikkea siksi, etten 35 vuotta sitten ollut vielä syntynyt eikä minulla siksi ole tuon ajan suomalaisesta filosofiasta ja sen mahdollisista väärinkäytöksistä omia muistikuvia (enkä myöskään ole tällaisia kysymyksiä tutkinut). Väitin "kuvitelmaksi" ajatusta siitä, että *nykyään* voisi vallita jokin yhtenäinen analyyttisen filosofian koulukunta. Tämän väitteen yritin esittää filosofian sisäisenä pikemmin kuin sosiologisena väitteenä. On (meta)filosofisia syitä siihen, että analyyttinen filosofia tuollaisena koulukuntana on hajonnut. Väitteeni koski siis analyyttisen filosofian nykyistä jälkianalyyttistä hajaannusta.

Kaikkein vaikeinta minun on ymmärtää Luoman syytöstä, jonka mukaan "yksioikoisesti jakelen tuomioitani siitä, kuka on kelvollinen sanomaan mitä ja missä". Tällaista tuomioiden jakelua pyrin kirjoituksessani painokkaasti vastustamaan. Totesin muun muassa, etten mielestäni ole kompetentti arvioimaan esimerkiksi Deleuzen tai monien muiden postmodernistien ajattelua, että filosofian traditioiden sekoittuminen tekee filosofian harjoittamisesta meidän aikanamme yhä vaativampaa ja että tämän vuoksi meidän on jatkuvasti oltava huolissamme siitä, ettei filosofinen ajattelumme ole riittävän monipuolista ja avarakatseista. Suosittelin, että "intellektuaalisen nöyryyden" tulisi kuulua perushyveisiimme. Tällaisen nöyryyden hengessä olen (ainakin toistaiseksi) pidättäytynyt yrityksestä arvioida esimerkiksi Luoman omia, minulle melko vieraita perinteitä edustavia filosofisia näkemyksiä.

Minun osaltani keskustelu analyyttisestä filosofiasta Suomessa voidaan tältä osin päättää tähän, ellei erityistä syytä sen jatkamiseen ilmene. Nämä rivit kirjoitin ennen kaikkea siksi, ettei minua virheellisesti sekoitettaisi sen fiktiivisen "apologia analytican" kirjoittajaan, jota Luoma vastustaa.

Sami Pihlström

TAJUNNASTA, KEHOLLISUUDESTA JA METODOLOGIASTA

Professori Lauri Rauhala on kritisoinut voimakkaasti mielen ja tietokoneen rinnastamiseen perustuvaa mielen filosofiaa (*niin&näin* 1/97) ja katsoo, että tajunnan ("mielen") ja kehon (esim. aivojen) problematiikkatyypit ovat perusluonteisesti erilaiset. Tutkija Vesa Talvitie on puolestaan astunut puolustamaan mielen filosofiaa (*niin&näin* 2/97). Itse koen Rauhalan esittämän holistisen ihmiskäsityksen hyvin hyödylliseksi ihmisen tarkastelun perusviitekehykseksi. Sen mukaan ihminen on samanaikaisesti olemassa tajunnallisuudessa, kehollisuudessa ja situationaalisuudessa. Näistä jokainen edustaa erityistä, mutta samalla kahteen muuhun kiinteästi sidoksissa olevaa olemismuotoa, jota ei voi ajatella muista irralliseksi.

Samoja ilmiöitä (esimerkiksi ihmistä) voidaan tarkastella (ja tarkastellaankin) hyvin erilaisista tieteellisistä ja muistakin lähtökohdista. Näyttää siltä, että tutkijan on hyvin vaikea muuttaa kerran omaksumaansa lähestymistapaa jonkun toisen "vastapuoleksi" koettavan tahon esittämien argumenttien johdosta, vaikka niissä olisi jotakin tarjottavaakin omalle ajattelulle. On hyvin ymmärrettävää, että tyypillinen "amerikkalainen aivotutkija" ei voi hyväksyä elämyksellistä tasoa eli tajunnallisuutta eri dimensioksi kuin kehollisuutta edustavia aivoja. Voidaan Rauhalan terminologiaa käyttäen sanoa, että tällaisella aivotutkijalla ei ole (vielä) maailmankuvassaan (siis tajunnallisuudessaan) sellaisia horisontteja, joihin suhteuttaen hän voisi ymmärtää ja hyväksyä kyseisen asian.

Sellaiselle henkilölle, joka on oivaltanut ihmisen holistisena oliona, on outo ajatus rinnastaa tietokone ohjelmineen ihmiseen: se on toivottoman mekaaninen ja sellaisena alkeellinen metafora, mutta jos joku saa siitä lisäystä ihmistä koskevaan ymmärrykseensä, niin hyvä on.

Siltä varalta, että esimerkiksi aivotutkija haluaisi valaistusta kehollisuuden ja tajunnan/tajunnallisuuden problematiikka-alueiden väliseen eroon (jota halua tosin yleisesti ottaen epäilen), esitän seuraavan esimerkin: kun aivotutkija tekee havaintoja ihmisen aivoista tulostaen vaikkapa aivosähkökäyriä, hän työskentelee ihmisen kehollisuuden alueella. Hän on kuitenkin samalla tutkimusvälineineen kyseisen koehenkilön situaatiossa, vaikuttaen sitä kautta häneen. Kun aivotutkija tekee tutkittavalle henkilölle kysymyksiä, esittää kuvia tai muita ärsykkeitä ja tarkkailee, mitä aivoissa samanaikaisesti tapahtuu, hän tulee samalla astuneeksi henkilön tajunnallisuuden alueelle. Koehenkilön vastaukset tai tämän suorittamat valinnat ovat keskeisesti juuri tajunnan tuotosta siitä huolimatta, että aivotutkija mieltää koko ajan askartelevansa aivojen problematiikan kimpussa (ja niin hän tekeekin, mutta ei tule ajatelleeksi, että hän joutuu "käymään" tutkittavan henkilön tajunnan sisältöjen puolella voidakseen tulkita aivoista saamiaan sähköisiä havaintoja).

Tällä tavalla määritellen tajunta ja tajunnallisuus osoittautuvat omaksi loppumattoman rikkaaksi tutkimuskohteekseen, jonka sisältöjä voidaan tutkia myös itsenäisesti, välittämättä siitä, minkä näköistä aivosähkökäyrää tajunnallinen (ajattelu)toiminta kulloinkin tuottaa. Todettakoon myös, että esimerkiksi muotoillessaan tutkimushypoteesejaan, tulkitessaan tutkimushavaintojaan aivotutkija operoi keskeisesti oman tajuntansa alueella. Hän tavallaan ymmärtääkin olevansa tajunnan (ajattelun) puolella, sillä hänen mieleensä ei yleensä edes juolahda mitata samalla omia aivokäyriään, vaan hän keskittyy siihen, mitä hänen tajuntansa sisältää ja tuottaa.

Viimeksimainituissa on tavallaan kysymys "introspektiivisista raporteista" (jos ne raportoidaan), joita ei Talvitien viittaamien auktoriteettien tapaan pidetä tieteessä todistusvoimaisina. Tarkentaen on todettava, että positivistinen, objektivistinen (luonnontieteellinen tai luonnontiedelähtöinen) tutkija ei pidä niitä tieteellisinä. Näin siitäkin huolimatta, että suurinkin tieteellinen oivallus, joka on sittemmin asianmukaisesti oikeaksi todistettu, on alkuvaiheessaan ollut yhden (tai muutaman) tiedemiehen tajunnan tuotetta – tai pikemminkin tajunnan, aivojen ja situationaalisuuden yhteispelin tulosta.

Sensijaan subjektivistinen tai "ankara" tiede (Juha Varto) hyväksyy periaatteessa yksittäisen subjektiivisenkin idean tieteelliseksi

havainnoksi. Tällainen tiede siis näkee tajunnan tai kokemuksellisuuden tutkimisen hyvin perustelluksi. Jokapäiväisessä elämässä, perhe-elämässä, talouselämässä, politiikassa, kaikessa inhimillisessä toiminnassa — me hyväksymme (joudumme hyväksymään) kokemuksellisuuden toimintamme lähtökohdaksi. Harvoin meillä on mahdollisuuksia odottaa "objektiivisen tieteellisen totuuden" valkenemista päätöksentekomme ja toimintamme perustaksi. Toisaalta, jos me haluamme tieteessä tutkia vain viimeksimainitun tyyppisiä totuuksia, joudumme voimakkaasti karsimaan tutkimuskohteita, nimenomaan inhimillisen dimension suunnassa.

Subjektivistinen tiede on tietenkin määritelmän mukaan subjektiivista, mutta samalla se on inhimillistä, sillä ihminen on mm. subjektiivisen maailmankuvansa ansiosta subjektiivinen olio: hän ei pääse tajuntansa, situationaalisuutensa eikä kehollisuutensa kahleista eroon – ei siinäkään tapauksessa, että hän vannoo rationaalisuuden, objektiivisuuden ja faktojen nimiin.

Lähestymistapoja tai metodologioita on siis erilaisia. Suuri osa ns. tieteellisestä debatista lienee peräisin juuri metodologisista ja metodisista mielipide-eroavuuksista: jokaisella on maailmankuvassaan juuri hänelle ominainen, hänen ymmärtämänsä ja siten hyväksymänsä metodologinen ymmärrys, jonka valossa hän arvioi tiedettä ja maailmaa yleensäkin. Voimme pitäytyä puhdasoppisesti omassa totuudessamme tai sitten voimme pyrkiä avaamaan maailmankuvaamme uusia horisontteja, jotka ovat peräisin metodologiabarrikaadin toiselta puolelta. Jos tieteellinen tai filosofinen keskustelu johtaa viimeksimainittuun suuntaan, niin hyvä on.

Pekka Pihlanto

RAUHALAKIN RUOTUUN!

Vesa Talvitien arviointi (*niin & näin* 2/97) artikkelistani (*niin & näin* 1/97) on minulle sen kapeassa näkemyksellisyydessään vaikeasti ymmärrettävää. Hän olettaa amerikkalaisen aivotutkijan tekevän minulle joitakin kysymyksiä. Juuri niihinhän yritin kirjoitelmassani tilan sallimissa puitteissa perustellen vastata. Toistoon ei siksi ole aihetta. Yksityiskohtaisempia perusteluita löytyy muista, laajemmista esityksistäni.

Hänen sanontansa, "ei ole tarpeen, että jokainen tutkija tarjoaa oman ratkaisunsa" (ns. mielen filosofiaan), tarkoittanee, että on pysyttävä ruodussa. Olisi filosofisen ajattelun vapauden karkeaa loukkaamista vaatia, että sen jälkeen kun esimerkiksi Daniel Dennett ja Patricia Churchland ovat analysoineet "mielen filosofiaa", toisten (mm. minun) on vaiettava.

Millä oikeutuksella vain ko. neurofilosofien käsitykset edustaisivat "nykypsykologiaa ja -filosofiaa" ja olisivat yksinomaisesti "yleisesti käytössä"? Fenomenologinen traditio, johon minä liityn, on puheena olevien ongelmien analyysissa yhtä ajankohtainen ja varmasti yhtä adekvaatti kuin neurofilosofien perusratkaisutkin. Kuvitelma, että ihmistutkimuksessa riittäisi yhdentyyppinen metodologia ja tieteen yksi kieli, on loogisen empirismin haamun kummittelua. Näistä utopioista on yleensä luovuttu. Neurofilosofia näyttää kuitenkin ottavan askeleen taaksepäin.

Outo on Talvitien näkemys, että "tajunnan tai kokemuksellisuuden tutkimukselle on vaikea nähdä perusteita". Maailmankuvan konstituution ymmärtäminen on olennaisen tärkeä niin tutkimuksessa kuin sovelluksessakin. Ei edes neurofilosofiaa tehdä ilman tajunnan merkitysoperaatioita. Subjektiivisen maailmankuvan konstituution ongelma on keskeinen kaikessa ihmistyössä. Tämä riittää minulle tajunnan tutkimustarpeen perusteeksi.

Vesa Talvitie odottaa perusteluita myös sille, etten käytä "nykyaikaisia käsitteitä representaatio ja informaation prosessointi". Olen käyttänyt ilmaisua 'mielellinen edustus' representaation sijasta, koska haluan painottaa tajunnan analyysissa edustusten noemaattista (mielellistä) luonnetta. Representaa-tiolla voidaan eri yhteyksissä tarkoittaa myös informaation fyysistä puolta. Mielien (noemojen) keskinäistä yhteen kietoutumis-ta oman mielellisyytensä ohjannassa olen tarkastellut nimenomaan jatkuvana prosessina. Koska mielien prosessoinnissa on kyseessä aivan eri logiikka kuin aivofysiologisessa prosessoinnissa, pitää niistä puhua eri tason ilmiöinä ja eri kielillä. Tässä on asian ydin.

Olen kutsunut ihmis-käsitystäni monopluralis-tiseksi. Se tekee ymmärrettäväksi, miten ihminen on kokonaisuus (monos), mutta ei homogeenisella tavalla, vaan eri olemuspuolien (pluralis) yhdelmänä. Puheena olevassa artikkelissa analysoin pääasiallisesti tajuntaa. Ihmisen filosofiaa yleensä analysoidessani olen koettanut paljastaa olemuspuolien vastavuoroisen yhteen kietoutuneisuuden struktuurin (erityisesti jo 1970-luvulla ilmestyneissä kirjoissani). Dualisti en siksi katso olevani.

Tajuttoman, tajuisen, tiedostamattoman ja tietoisen käsitteiden "lanseeraaminen" ei tarkoita sitä, että ne "olisivat ratkaisu mielenfilosofian ongelmiin". Ne ovat käsitteitä, joiden avulla ko. asiayhteyksiä on periaatteessa mahdollista analysoida. Mitään "nurkkakuntaista" niihin ei sisälly. Päinvastoin ne juuri edustavat filosofian ikuisuusongelman, kokemuksellisuuden, analyysin yleistä perustarpeistoa. Arvelen, että niitä tarvitaan ja käytetään vielä pitkään senkin jälkeen, kun Dennettin tietokoneen ja aivojen nurkkafilosofia ei ole enää muodikasta.

Lauri Rauhala

Lilli Alanen

Pohjoismaiden NAISET filosofiassa: sisä- vai ulko-puolella?*

Tilastojen asemasta mukanani on kuva, jonka haluan teille esitellä. Se on New Yorker *-lehden naisnumerosta. Kuva esittää neljää miestä mukavasti istumassa kokouspöydän ympärillä. Yksi heistä (kokouksen puheenjohtaja, luulisin) kysyy retorisen kysymyksen: "Eihän täällä ole ketään, joka ei olisi feministi?". Halusin näyttää sen teille, koska se kuvaa aika tarkasti tilannetta myös Helsingin yliopiston filosofian laitoksella, kuten luullakseni myös muilla Suomen filosofian laitoksilla — ja yleisemminkin Skandinaviassa, jossa lähes poikkeuksetta naisilla ei ole vakituisia korkeita opetusvirkoja.*

Alkuhuomautus

Koska minulla ei ollut mahdollisuutta muokata noin puolitoista vuotta sitten kirjoittamaani tekstiä uudelleen, todettakoon, että vaikkei tilanne ole yleisesti katsoen muuttunut, tuli Ruotsin opetusministeriön perustamista naisille tarkoitetuista viroista kaksi filosofiaan. Toinen on filosofian historian professuuri Upsalan yliopistossa, jonka itse, työttömänä tutkijana, olen ottanut kiitollisena vastaan. Toinen on määräaikainen tutkijanvirka Tukholman yliopistossa. Siihen nimitettiin Åsa Wikforss Columbia Universitystä. Edelleen todettakoon, että sekä Norjan että Ruotsin yliopistolaki edellyttää naisten edustusta asiantuntijaryhmässä, mikäli hakijoiden joukossa on yksikin nainen. Norjassa myös suositellaan virkanimityksissä naisen asettamista etusijalle yhtä pätevien hakijoiden joukossa. Suomessa ei ole toistaiseksi tapahtunut mitään muutoksia tähän

suuntaan.

Päinvastoin, Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian uutta apulaisprofessoria valittaessa neljän asiantuntijan joukkoon ei pidetty tarpeellisena kutsua ainuttakaan naista, vaikka hakijoiden joukossa oli nainen, ja vaikka kansainvälisesti pätevistä naisasiantuntijoista ei suinkaan ole puute. Pitäisikö Suomessakin opetusministeriön ryhtyä erityisiin järjestelyihin asioiden korjaamiseksi? Helsingissä, kuten muissakin Suomen yliopistoissa harjoitetaan tätä nykyä uusien aloitteiden palkitsemispolitiikkaa kovin innokkaasti. Mitä jos laitoksia palkittaisiin tasa-arvon edistämisestä? Rohkenisiko Suomessa yksikään yliopisto tai yliopistollinen johtoelin (filosofeista puhumattakaan) osoittaa luovuutta tällaisen vanhan ideaan — konkreettisen tasa-arvon — toteuttamisessa.

* * *

Tilastojen asemasta mukanani on kuva, jonka haluan teille esitellä. Se on *New Yorker* -lehden naisnumerosta. Kuva esittää neljää miestä mukavasti istumassa kokouspöydän ympärillä. Yksi heistä (kokouksen puheenjohtaja, luulisin) kysyy retorisen kysymyksen: "Eihän täällä ole ketään, joka ei olisi feministi?". Halusin näyttää sen teille, koska se kuvaa aika tarkasti tilannetta myös Helsingin yliopiston filosofian laitoksella, kuten luullakseni myös muilla Suomen filosofian laitoksilla — ja yleisemminkin Skandinaviassa, jossa lähes poikkeuksetta naisilla ei ole vakituisia korkeita opetusvirkoja. Poikkeuksia tietääkseni ovat Tromssan yliopisto, jossa Hjørdis Nerheim nimitettiin professoriksi kaksi vuotta sitten, ja Bergen, jossa apulaisprofessoreita ovat Vigdis Sogne Moller ja Paola de Cuzzani Solbakk, sekä Oslo, jossa Else Viestad nimitettiin vuonna 1995 apulaisprofessoriksi. Tanskassa, jossa uusimpien tilastojen mukaan vain kaksi prosenttia yliopistotasoisesta opetushenkilöstöstä on naisia, on vain yksi vierailevа filosofian naisprofessori, Robin Schott, ja hänkin on Köpenhaminan yliopiston naistutkimuskeskuksessa. Ruotsin tilanne ei ole juurikaan parempi. Saamieni tietojen mukaan siellä ei ole yhtään naista vakituisessa opetusvirassa millään filosofian laitoksella. Tromssan Nerheim on Norjan ensimmäinen naisprofessori filosofiassa ja on tällä hetkellä (keväällä 1996) myös Pohjoismaiden ainoa naispuolinen filosofian professori. Tosin ensimmäinen nainen, jolla oli filosofian professorinvirka oli Raili Kauppi (k. 1995) Tampereen yliopistossa. Tällä hetkellä Suomen yliopistoissa ei ole muita vakituiseen opetusvirkaan nimitettyjä naisfilosofeja kuin Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttila. Hän toimii lehtorina Helsingin kauppakorkeakoulussa. Helsingin yliopiston filosofian laitoksella yksi naisfilosofi kuuluu vakinaiseen henkilöstöön, nimittäin amanuenssi, VTL Terhi Pursiainen, joka opintojen ohjaamisen rinnalla kantaa harteillaan käytännön vastuun filosofian laitoksen hallinnosta.

Kuten kuvassakin, miespuolisia feministejä sen sijaan on riittämiin. Jos esimerkiksi Helsingin yliopiston filosofian laitoksen johtomiehiä (jotka esittelemäni kuvan mukaisesti ovat feministejä tai pitävät tärkeänä sellaisena esiintymistä) muistutetaan tästä naisopiskelijoiden ja tutkijoiden kannalta surkeasta tilanteesta, he puolustautuvat mieluusti viittaamalla toisaalta siihen, että nimenomaan Suomessa on ollut Pohjoismaiden ensimmäinen naispuolinen filosofian tohtori ja professori (Kauppi Tampereella), ja toisaalta siihen, että tilanne laitoksellamme, jossa peräti kolme naista on eri aikoina nimitetty assistenteiksi, on paljon parempi kuin monella muulla laitoksella. Itse olin 70-luvun loppupuolelta lähtien ruotsinkielisellä puolella professori Ingmar Pörnin assistenttina, Leila Haaparanta oli 80-luvun lopussa ja 90-luvun alussa teoreettisen filosofian professorin, Ilkka Niiniluodon assistenttina, ja Heta Häyry on Timo Airaksisen, käytännöllisen filosofian professorin assistentti. Meillä kaikilla kolmella on ollut mahdollisuus myös erota assistentin tehtävästämme siirtyäksemme itsenäisempään, joskin väliaikaiseen asemaan Suomen Akatemian tutkijoiksi. Syynä siihen, että tilallemme ei ole otettu naisia, ei uskoakseni suinkaan ole ollut pätevien naishakijoiden puute. Vakavinta ei ole se, että päteviä naisehdokkaita olisi sivuutettu, vaan se, että tilanteen epäoikeudenmukaisuutta ei ole edes otettu huomioon tai tunnustettu. Vallassa olevat johtomiehet kun ovat kaikki feministejä...

Näyttää siltä, että Suomen Akatemia on ollut yliopistoja tehokkaampi tasa-arvopolitiikan puolustamisessa ja toteuttamisessa. Saamme myös kiittää Suomen Akatemiaa tämän tapaamisen avokätisestä tukemisesta.

Teitä muista Skandinavian maista tulevia saattaa hämmästyttää, että suomalaiset naisfilosofit löytävät yhä valittamisen aihetta, vaikka he ovat näkyvämmin esillä ja heitä on enemmän akateemisilla paikoilla kuin muissa Skandinavian maissa. Kun kuitenkin otetaan huomioon, että naispuolisten filosofian tohtorien määrä Suomessa on jatkuvassa kasvussa, on jossakin mielessä vieläkin hätkähdyttävämpää, ettei naisfilosofeilla ole suomalaisissa yliopistoissa yhtään vakinaista korkeaa virkaa. Tämä tarkoittaa, ettei naisia ole siellä, missä tehdään tulevaisuutta koskevia päätöksiä ja suunnitelmia. Meidän kai pitäisi kuitenkin olla kiitollisia siitä, ettei korkeissa virka-asemissa olevien joukossa ole ketään, joka ei olisi feministi — ja tyytyä odottamaan hyvässä uskossa kaikkea hyvää, mitä meidän puolestamme mutta meiltä kysymättä päätetään, niin kuin me saamme myös tyynesti odottaa tasa-arvon toteutumista, jonka puolesta he sanovat työskentelevänsä...

En kuitenkaan itse luottaisi liikaa näihin odotuksiin. Vuonna 1992 naisfilosofien kansainvälisen järjestön (*International Association of Women Philosophers - Internazionale Assoziation von Filosophinnen*) kokouksessa Amsterdamissa jotkut olivat laskeneet, että mikäli naisfilosofien määrä tietyn saksalaisen yliopiston filosofian laitoksella kasvaisi nykyistä tahtia, naisten tasavertainen edustus (50-50 prosenttia, mikä on tasa-arvolain virallinen tavoite) saavutettaisiin arviolta 11 406 vuoden kuluttua.[1] Luojan kiitos me emme työskentele siinä yliopistossa!

Tilanne antaa kuitenkin täälläkin aihetta syvään huoleen. EU:n komission tilastoista selviää, että Ruotsi ja Suomi sijoittuvat unionin takapajuisimpien maiden joukkoon, kun katsotaan naisten edustusta korkeimmissa akateemisissa viroissa. Kuten epäilemättä tiedättekin, tästä on myös valitettu Ruotsin hallitukselle, minkä seurauksena Ruotsin opetusministeriö on hiljattain perustanut kolmisenkymmentä yliopistovirkaa (joista noin puolet on professuureja) myönnettäviksi ensisijaisesti päteville naishakijoille. Tasa-arvofeminismin näkökulmasta tällainen toimenpide on epätoivoinen ja ehdottomasti valitettava. Me emme halua naisille varattuja virkoja, vaan ha-

luamme tulla avoimessa kilpailussa tasavertaisesti huomioon otetuiksi. Mutta mikä takaa, että näin tulee koskaan käymään? Koska akateemisia virkanimityksiä hoitavat lautakunnat ja asiantuntijat, samoin kuin filosofian laitosten johtoelinten jäsenet ovat miltei poikkeuksetta miehiä (vrt. tilannetta esim. Helsingin yliopiston filosofian laitoksella), valitettava joskaan ei hämmästyttävä tosiasia on, että he (myös silloin kun väittävät olevansa feministejä) kerta toisensa jälkeen tulevat loukanneeksi ja laiminlyöneeksi vähemmistön tai — siinä liian usein toistuvassa tilanteessa, jossa heidän joukossaan ei ole yhtään naista — poissuljettujen ja ulkopuolisten etujen puolustamisen tai edes noteeraamisen.

Kiitos aloitteellisen göteborgilaisen naisryhmän, Pohjoismaiden naisfilosofien ei onneksi enää tarvitse odottaa (tuhansia tai yksiätoistatuhansia vuosia) kunniaa tulla tasavertaisesti edustetuksi akateemisissa piireissä saadakseen filosofeina äänensä kuuluviin. Keväällä 1991 Ulla Holm, Annika Persson ja Eva Mark tekivät aloitteen perustaakseen Pohjoismaiden naisfilosofien verkoston. Se ei ole varattu yksin feministeille, vaikka useimmat meistä ehkä feministejä ovat, vaan kaikille Pohjoismaissa toimiville naisille, jotka ovat kiinnostuneita filosofiasta ja filosofisesta tutkimuksesta. Aloite perustui siihen yksinkertaiseen havaintoon, että tuolloin virallisessa *Pohjoismaisessa filosofimatrikkelissa* mainituista 399:sta filosofista vain kymmenen prosenttia oli naisia. He perustelivat verkoston luomista seuraavasti: "Halusimme luoda foorumin, jolla naisfilosofit voivat toimia asiantuntijoina, kriitikkoina, yleisönä ja yhteistyökumppaneina toinen toisilleen. Mahdollisuus osallistua tällaiseen forumiin on mielestämme luovan ajattelun ehto, mutta sitä ei ole ennen ollut pohjoismaisten fiosofian alalla toimivien naisten ulottuvilla."[2]

Heidän ponnistelunsa johti vuonna 1992 ensimmäiseen yksinomaan naisille tarkoitettuun tapaamiseen Göteborgissa. Se kokosi yhteen 40 osallistujaa kaikista Pohjoismaista! Toinen tapaaminen järjestettiin Bergenissä 1993. Nyt Suomessa järjestettävä kokous poikkeaa edeltäjistään kahdessa suhteessa. Ensiksikin, vaikka kaikki kutsutut puhujat ovat naisia, kokouksemme on avoin kaikille aiheesta kiinnostuneille. Olemme hyvin iloisia siitä, että osallistujien joukossa on miespuolisia jatko-opiskelijoita. Samoin toivotamme ne (tosin harvalukuiset) miespuoliset kollegat, jotka ovat rohjenneet ilmaantua paikalle, tervetulleiksi joukkoomme. Tapahtuman järjestelytoimikunta on pitänyt tärkeänä myös vierailevien puhujien kutsumista Pohjoismaiden ulkopuolelta. Meillä on täten ilo ja kunnia saada kuuluisaksi vieraaksemme professori Naomi Scheman Minnesotan yliopistosta. Toivotan hänet, samoin kuin Salvör Nordalin Calgaryn yliopistosta, sekä muut kaukaiset vieraamme, lämpimästi tervetulleeksi Helsinkiin.

Kuten tulemme näkemään, tämä ei ole vain naisten tapaaminen tai naisverkoston kehittämistilaisuus, vaan ensisijaisesti filosofiaa käsittelevä konferenssi. Ruumiista, erosta ja ihmettelystä on tullut filosofisen tutkimuksen mielenkiinnon kohteita paljolti juuri naisfilosofien ja feministiajattelijoiden tekemän työn ansiosta. Tämä osoittaa, kuten toivoakseni tulemme täälläkin näkemään, että filosofian laitosten ulkopuolella olemisen ei välttämättä tarvitse olla heikkoutta, vaan päinvastoin, se voi joskus olla voiman ja vitaalisuuden lähde. Huomattava osa kaikkein kiinnostavimmasta, perustavanlaatuisesta, uudesta filosofian parissa tehdystä työstä tehdään tällä hetkellä naistutkimuksen laitoksilla ja instituuteissa. En kuitenkaan usko, että Pohjoismaiden naisten tulisi silti alistua filosofian laitosten marginaaleissa olemiseen. Päinvastoin, luovan filosofisen ajattelun tulevaisuuden kannalta on olennaista, että naisten tieteellinen työ ja kiinnostuksen kohteet pääsevät yhdistymään akateemisiin koulukuntiin ja kehittymään niiden sisällä. Ei vain siksi, että ne toisivat uutta elämää ja vitaalisuutta instituutioihin, joita ovat hallinneet liian pitkään yksinomaan miehiset mielenkiinnon kohteet, ja joiden rutiinistandardit usein estävät uutta elämää ja uusia ideoita kukoistamasta.

Englanninkielestä
suomentanut
Marjo Kylmänen

Viitteet

* Tässä julkaistava teksti on alun perin kirjoitettu avauspuheenvuoroksi kolmanteen pohjoismaiseen Naiset filosofiassa -symposiumiin Body, Difference and Wonder — Ethical and Epistemological Perspectives. Symposium pidettiin Helsingin yliopistossa 3.-5. toukokuuta 1996.

1. Tietoni perustuu Elin Svennebyn käsikirjoitukseen *Også kvinner, Glaukon! Frihet og likestilling i et filosofihistorisk kvinneperspektiv med saerlig intresse for Edith Stein og Hannah Arendt*. (Tromssa 1995)
2. Proceedings of Nordic Symposium for Women in Philosophy. *Nordic Women in Philosophy*, no. 1, Göteborg 1992, s. 1.

Leila Haaparanta

FEMINISTISEN POLITIIKAN MAHDOLLISUUDEN EHDOISTA*

Jos naiseus on jokin yhdistävä ominaisuus, kuinka tärkeä tekijä se on feministisen poliittisen toiminnan kannalta? Jos naisidentiteetti, toimiva subjekti, puretaan, miten käy feministisen politiikan? Näitä kysymyksiä pohtivat naisfilosofit unohtavat moraalisen identiteetin ja feministisen politiikan yhteyden, joka on tämän politiikan mahdollisuuden ehto.

Johdanto

Poliittinen naisliike on valistuksen lapsi. Se radikalisoi modernin järjellisyyden, vapauden ja tasa-arvon vaatimukset ulottamalla ne koskemaan ihmisiä sukupuoleen katsomatta. Tätä ajattelua vahvisti marxismi, joka yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta vaatiessaan vaati sitä myös naisille. Friedrich Nietzschekin kirjoitti teoksessaan *Jenseits von Gut und Böse*, että naisliikkeessä haaveiltiin yhtäläisistä oikeuksista, yhtäläisestä kasvatuksesta ja yhtäläisistä vaatimuksista ja velvoituksista. Hän kuitenkin piti tällaisia pyrkimyksiä paradoksaalisina: "Ranskan vallankumouksesta lähtien on naisen vaikutus Euroopassa *vähentynyt* sitä mukaa kuin hän on saanut lisää oikeuksia ja vaatimuksia; ja 'naisemansipaatio', sikäli kuin sitä vaativat ja ajavat naiset itse (eivätkä vain miespuoliset latteapäät), sovittautuu niinmuodoin kaikkein naisellisimpien vaistojen heikontumisen ja tylsentymisen merkilliseksi oireeksi. Tässä liikkeessä on *tyhmyyttä*, melkein maskuliinista tyhmyyttä, jota hyvinluontuneen naisen — joka on aina älykäs nainen — täytyisi mitä syvimmin hävetä."[1] Nykyisin monet postmodernismin ja feminismin liittoa puoltavat feministit pitävät modernia järkeä naisten alistajana ja kirjoittavat samaan tapaan kuin Nietzsche.

Jo varhain, erityisesti vasemmistolaisessa naisliikkeessä, kysyttiin, voiko naiseus olla perustava ominaisuus, joka yhdistää enemmän tai edes yhtä paljon kuin esimerkiksi sosiaalinen tausta tai luokka-asema. Sama kysymys on noussut uudelleen esiin 1990-luvulla varsinkin amerikkalaisessa naistutkimuksessa. Linda Nicholson kirjoittaa vuonna 1990 ilmestyneen teoksen *Feminism / Postmodernism* alussa, että 1960-luvun jälkipuoliskolta 1980-luvun puoleenväliin feministisen teorian analyyseilla oli taipumus heijastaa Pohjois-Amerikan ja läntisen Euroopan valkoisten ja keskiluokkaisten naisten näkemyksiä. Poliittisten liikkeiden toimijoiden erilaisista yhteisistä piirteistä naiseus tuskin voi olla vahvin yhdistävä tekijä; taustaltaan ja luokka-asemaltaan keskiluokkaiset feministit ovat kuitenkin usein näin olettaneet. Vaikka sukupuoli ei olisikaan vahvin henkilön identiteettiä konstituoiva piirre, tämä seikka ei käsittääkseni voi uhata poliittisen naisliikkeen olemassaoloa.

On kuitenkin toinen, feministisen politiikan kannalta hankalampi ongelma. Viimeaikaisessa naistutkimuksessa on kysytty, onko naiseus edes mitään todellista, onko naisia olemassakaan. Kysymyksen herätti aikanaan Simone de Beauvoir, mutta se on otettu uudelleen tarkastelun kohteeksi erityisesti poststrukturalismista tai postmodernismista vaikutteita saaneessa feminismissä. Judith Butler esimerkiksi toteaa teoksensa *Gender Trouble* alussa, että feministinen teoria on yleensä olettanut olevaksi jonkin naisidentiteetin, naiseussubstanssin tai essentiaalisen naiseuden, jota naisten kategoria ilmentää ja joka on feististen poliittisten tavoitteiden asettaja ja poliittisen toiminnan subjekti. Butlerin mukaan naisidentiteetti on regulatiivinen ideaali, joka tukee heteroseksuaalisuuden normia, ja psykoanalyyttisen teorian eri versiot, myös ne, joihin monet feministit, esimerkiksi Julia Kristeva, ovat nojautuneet, vain avustavat tätä säätelyprosessia. Jos sukupuoli-identiteetti ei ole alkuperäinen eikä todellinen, vaan vallan tuote, joka voidaan purkaa, jos siis voidaan osoittaa, että yhtenäistä sukupuolista subjektia ei olekaan, miten silloin käy feministisen politiikan? Butler pyrkii näyttämään, että subjektin, tekijän, hävittäminen ei hävitä poliittista toimintaa. Hän korostaa, että vaikka diskurssien ulkopuolista minää, tekojen takana olevaa tekijää, ei oletetakaan, feministinen politiikka on kuitenkin mahdollista; hänen mukaansa tekijä konstruoituu vaihtelevasti teoissa ja tekojen kautta.[2] Butler kritisoi osuvasti feminismin muotoja, jotka nojaavat eri tavoin ja eriasteisesti psykoanalyyttisiin teorioihin, "psykoanalyyttiseen narratiiviin". Vähemmän selväksi tulee kuitenkin se, mitä feministinen politiikka Butlerin mukaan tavoittelee ja mitkä ovat sen toimintatavat ja onnistumisen kriteerit. Butler tukeutuu ilmeisesti amerikkalaiseen politiikkakäsitykseen, joka ei ole kovin lä-

hellä tähänastisen elämänsä pohjoismaisessa hyvinvointivaltiossa eläneen naisen politiikkakäsitystä. Olisi tärkeää pohtia myös, miten Yhdysvalloissa vahvat filosofiset suuntaukset, kuten pragmatismi, ovat muovanneet amerikkalaista poliittista ajattelua ja sitä kautta Butlerinkin feministisen politiikan luonnetta koskevia taustaoletuksia. Tässä kirjoituksessa tyydyn kuitenkin vain esittämään tämän keskeisen kysymyksen.

Feministisen politiikan kannalta viimeaikaisessa keskustelussa on siis noussut esiin kaksi teemaa: Ensinnäkin, jos naiseus on jokin yhdistävä ominaisuus, kuinka tärkeä yhdistävä ominaisuus se on poliittisen toiminnan kannalta? Toiseksi, jos mies-nainen-dikotomia on konstruktio, joka voidaan ja joka pitää purkaa, ja jos naisidentiteetti puretaan, miten käy feministisen poliittisen toiminnan toimijan identiteetin hävitessä?

Yritän tässä kirjoituksessa tarkastella jälkimmäistä ongelmaa erilaisten filosofisten näkemysten kannalta. Esittelen ensin sekä filosofian klassikkojen essentialismia että feministifilosofien essentialismin kritiikkejä. Esitän myös joitakin huomioita feminismin suhteista analyyttiseen perinteeseen, fenomenologiaan ja postmoderniin ajatteluun. Lopuksi tarkastelen moraalisen identiteetin merkitystä feministisessä politiikassa ja näytän muutamia valistusta kritisoivien feinistisen näkemysten ongelmakohtia.

Essentialismi ja eksistentialismi

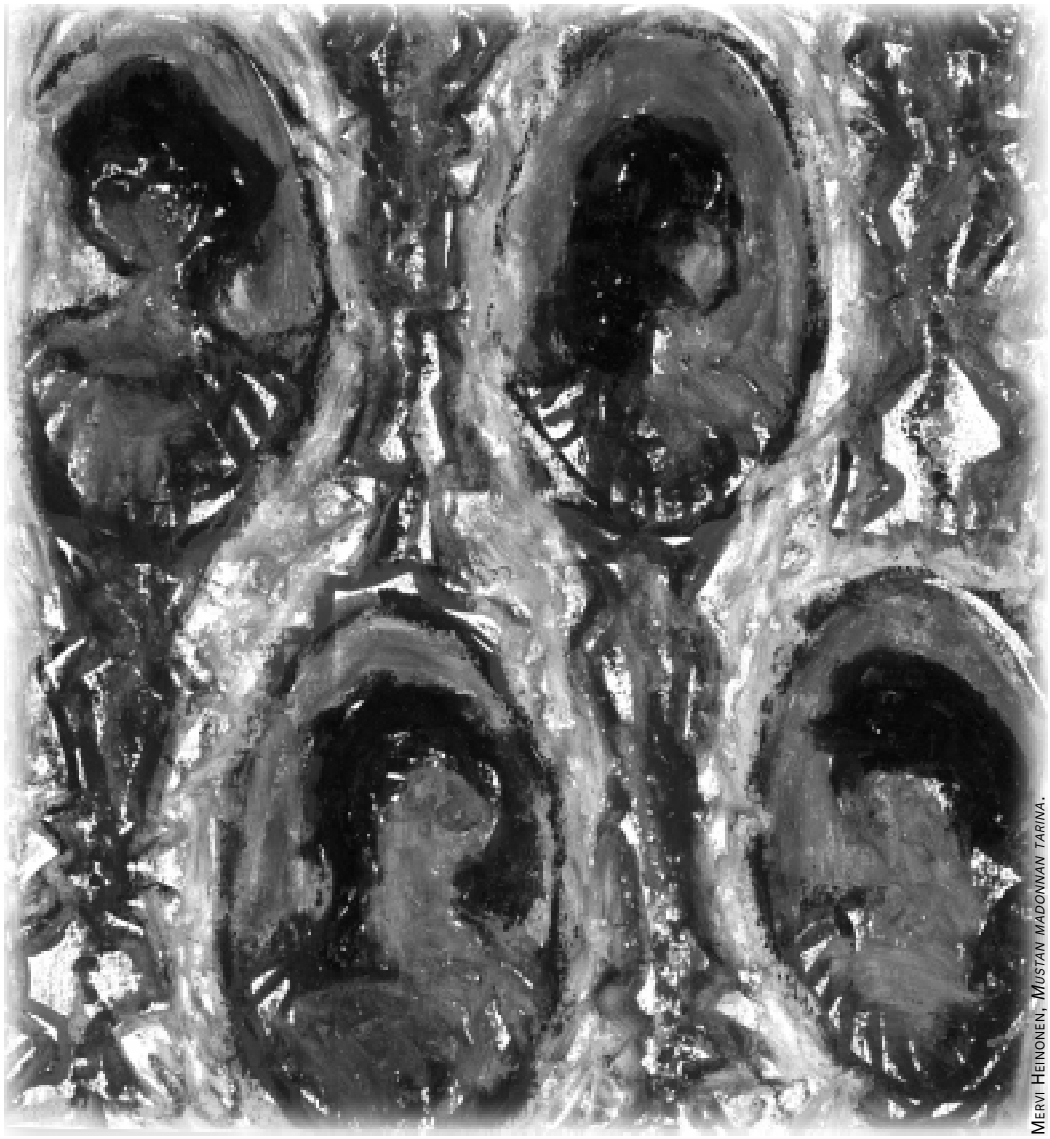
Filosofianhistoriallisen naistutkimuksen kritiikin pääkohteita on ollut filosofian klassikoiden kirjoituksissa eri muodoissaan esiintynyt essentialistinen oppi. Platon ja Aristoteles olettivat, että ihmisen olemuksellinen ominaisuus on rationaalisuus ja ihminen on sitä enemmän ihminen, mitä paremmin rationaalinen sielun osa hallitsee irrationaalisia haluja. Aristoteelisen, vajavuusteoriaksi nimetyn teorian mukaan nainen pyrkii miehen tavoin toteuttamaan ihmisen olemusta, mutta hän ei onnistu siinä samassa määrin kuin mies ja on siksi vajavainen mies. Vajavuusteorioiden lisäksi filosofian historiassa on kannatettu olemusteorioita, joiden mukaan naisilla ja miehillä on eri olemukset ja erilaisina nainen ja mies täydentävät toisiaan. Kun toimitin kahden naisfilosofin kanssa kirjan *Nainen, järki ja ihmisarvo: Esseitä filosofian klassikoiden naiskäsityksistä* (1986), otimme kirjan johdannossa esimerkiksi Erik Ahlmanin sukupuolirakkautta koskevan kirjoituksen, jossa näkyi sekä romantiikan että Schopenhauerin ja Nietzschen filosofian vaikutus. Ahlmanin mukaan miehessä on miehinen tahto, joka on aktiivinen, ja naisessa on naisen tahto, joka on passiivinen. Tästä Ahlman olettaa seuraavan, että miehen pyrkimyksenä on korostaa omaa persoonallisuuttaan ja luoda arvoja, kun taas nainen tahtoo mukautua, tukea miehen persoonallisuutta ja lisätä miehen itseluottamusta. Nainen ei hänen mukaansa tahdo luoda arvoja eikä olla oma itsensä, vaan hän haluaa sulattaa oman persoonallisuutensa miehen persoonallisuuteen. Miehen ja naisen kollektiivipersoonallisuudessa mies on johtaja, koska hän haluaa olla johtaja, ja nainen on palvelija, koska hän haluaa olla palvelija.[3]

Filosofian klassikkojen naiskäsityksiä tarkastelleessa teoksessa otettiin esitetyt näkemykset vakavasti. Lähtökohtana kirjoituksissa oli se, että tutkitut filosofit ovat olleet vaikutusvaltaisia henkilöitä, jotka ovat sekä tiedollisesti että moraalisesti vastuussa väitteistään. Kirjan artikkelit asettivat valistuksen hengessä klassikoiden väitteet ja argumentit kriittisen tarkastelun kohteiksi. Tällaisessa filosofianhistoriallisessa tutkimuksessa sitoudutaan argumentaation pelisääntöihin, joiden jotkut feministit katsovat edustavan miehistä rationaalisuutta. Se, että kuvatun kaltaiseen hankkeeseen ylipäänsä ryhdytään, paljastaa kuitenkin tärkeän seikan naisiin kohdistuvasta vallankäytöstä: miesfilosofit ovat kautta historian esittäneet naista koskevia käsityksiä, joilla sekä miehet että naiset ovat ajatelleet olevan jotakin painoa. Ilmaukset “Aristoteleen naiskäsitys” ja “Hannah Arendtin mieskäsitys” eivät toimi kielessä samalla tavalla: jos naisfilosofilla sattuisikin olemaan miestä koskevia systemaattisia näkemyksiä, niillä ei ajatella olevan merkitystä miesten yhteiskunnallisen aseman kannalta, vaan ne typistyvät yhden ihmisen mielipiteiksi, joiden mahdollisesta oikeutuksesta ei tarvitse välittää.

Feministinen olemusajattelun kritiikki nousee eksistentialismista, erityisesti Simone de Beauvoirin ajattelusta; tosin on epäselvää, kuinka hyvin eksistentialistin leima sopii Beauvoiriin.[4] Hänen tunnettu lauseensa, jonka mukaan naiseksi ei synnytä, vaan naiseksi tullaan, kuitenkin kiistää eksistentialistisen filosofian hengessä, että ihmisen olemus edeltäisi hänen olemassaoloaan. Jos ei ihmisellä - eikä naisella - ole lukkoon lyötyä olemusta, jonka mukainen hän välttämättä on ja jonka mukainen hänen pitää olla, silloin hän voi itse rakentaa oman yksilöolemuksensa. Eksistentialismi radikalisoi modernin individualismin ja näytti tekevän tilaa feministiselle yhteiskuntakritiikille.

Identiteetin purkaminen

Varsinkin angloamerikkalaisessa, analyyttisen perinteen valta-alueeseen kuuluvassa feministisessä filosofiassa on erityisesti Beauvoirin ajattelun vaikutuksesta — olipa tätä sitten tulkittu oikein tai ei — kannatettu ns. sex-gender-teoriaa, joka on myös suunnattu essentialismia vastaan. Sara Heinämaa tarkastelee tämän teorian eri muotoja artikkelissaan “Woman - Nature, Product, Style? — Rethinking the Foundations of Feminist Philosophy of Science”. Sen mukaan erotetaan toisistaan biologinen sukupuoli (sex) ja sosiaalinen sukupuoli (gender), joista edellinen on luonnollinen, anatomis-fysiologisiin ominaisuuksiin perustuva ja jälkimmäinen yhteiskunnan ja kulttuurin luonnollisen sukupuolen perustalle rakentama. Biologinen sukupuoli ja ruumis ymmärretään tässä teoriassa



MERVI HEINONEN, *MUSTAN MADONNAN TARINA*.

"annetuiksi", luonnon tosiseikoiksi, kun taas sosiaalisen sukupuolen oletetaan määräytyvän yhteiskunnasta ja kulttuurista, joihin feministinen politiikka voi vaikuttaa. Tässä teoriassa ei kiistetä sukupuoli-identiteetin olemassaoloa, mutta se ei ole myöskään essentialistinen teoria siinä mielessä, että siinä uskottaisiin naisten ja miesten tai ihmisten ylihistoriallisiin ja muuttumattomiin olemuksiin.

Sex-gender-teoriaa on kritisoitu erityisesti siksi, että se kantaa mukanaan sielu-ruumis- ja luonto-kulttuuri-erotteluja, joita feministisessä filosofiassa on kyseenalaistettu. Judith Butler esittää Foucault'n genealogiasta lähtevissä tutkimuksissaan, että sex-gender-erottelu ei ole todellinen vaan että biologisena pidetty sukupuoliero on sosiaalisena pidetyn erottelun tuote. Myös Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologiaan pohjautuva naistutkimus, erityisesti Sara Heinämaan tutkimus *Ele, tyyli ja sukupuoli*, problematisoi biologisen sukupuolen ja luonnollisen ruumiin käsitettä ja pyrkii näyttämään, että sukupuolieron merkityksen lähteenä on eletty ruumis; tämä ei kuitenkaan tarkoita essentialismin paluuta, sillä sukupuoli ei tule ymmärretyksi substanssiksi tai ominaisuudeksi, joka oliolla joko on tai ei ole, vaan olemisen tavaksi tai avoimeksi ja muuttuvaksi tyylilliseksi rakenteeksi, jota ei ole ruumiinliikkeistä ja teoista irrallaan.

Ruumiinfenomenologinen teoria, jonka Heinämaa esittää, ei pyri hävittämään naisidentiteettiä vaan ymmärtämään naiseuden merkityksen alkuperän uudella tavalla. Siksi se ei myöskään horjuta feministisen politiikan perustaa.

Sen sijaan feministit, jotka korostavat feminismin yhteyttä postmoderniin ajatteluun ja Foucault'n genealogiaan, kuten Nancy Fraser, Linda Nicholson, Jane Flax ja Judith Butler teokseen *Feminism / Postmodernism* kirjoittamissaan artikkeleissa, näyttävät murtavan feministisen politiikan mahdollisuuden ehtoja. Fraser ja Nicholson korostavat artikkelissaan "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism" oman ajattelunsa yhteyksiä toisaalta Lyotardin postmodernismiin ja toisaalta Rortyn jälkianalyyttiseen filosofiaan. He luonnehtivat postmodernismia luopumiseksi universaalin teoreettisen perustan etsimisestä ja — Lyotardia seuraten — läntisen sivilisaation nykytilaksi, jossa sekä systemaattiset epistemologiat ja moraaliteoriat että suuret historianfilosofiset kertomukset, kuten valistuksen, Hegelin tai Marxin kertomukset, ovat menettäneet uskottavuutensa. Tästä seuraa heidän mukaansa, että yhteiskuntakritiikki muuttuu paikalliseksi ja pragmaattisemmaksi; kritiikkiä ei "johdeta" universaalisista periaatteista tai teorioista.

Artikkelissaan "Postmodernism and Gender Relations" Jane Flax luettelee useita valistuksen tunnusmerkkejä: valistusajattelu olettaa olevaksi pysyvän, koherentin ja järjellisen itsen ja käsittää vapauden "niiden lakien noudattamiseksi, jotka vastaavat oikean järjenkäytön välttämättömiä tuloksia"; tällä tavoin yksilön autonomian oletetaan toteutuvan parhaalla mahdollisella tavalla. Flax esittää myös, että valistuksen ajattelun mukaan tieto on neutraalia ja sillä on yhteiskunnassa hyviä vaikutuksia, ja että tiede on oikean järjenkäytön malliesimerkki. Vaikka hän pitää postmodernia ajattelua feminismin parhaana liittolaisena, hän kuitenkin ilmoittaa ymmärtävänsä, että naiset saattavat kaivata valistuksen esittämää autonomisen, järjellisen ja vapaan yksilön statusta, joka ei ole ollut heidän ulottuvillaan.

Judith Butler puolestaan korostaa Luce Irigarayn ajatuksiin nojautuen artikkelissaan "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse", että valistuksen autonominen subjekti edellyttää hierarkkisia suhteita ja valtaa ja on siksi maskuliininen konstruktio. Genealogisella tutkimuksellaan Butler yrittää purkaa sex-gender-erottelun ja siis osoittaa, ettei ole olemassa alkuperäistä seksuaalisuutta, luonnollista sukupuolta eikä luonnollista ruumista, jonka "päälle" sosiaalinen sukupuoli olisi rakennettu. Butler painottaa, että valta, joka rakentaa sosiaalisen su-

kupuolen, myös tuottaa biologisen sukupuolieron. Hän kritisoi "substanssin metafysiikkaa", joka olettaa sukupuoli-identiteetin olemassaolon, ja tuo tilalle performatiivisen sukupuoliteoriansa, jonka mukaan sukupuoli on tekojen tyylillinen piirre. Tekojen "taakse" hän ei postuloi subjektia, tekijää. Näin ollen hän ei myöskään oleta subjekteja, jotka tekevät feminististä politiikkaa.

Analyyttisen metodin mahdollisuudet ja rajat

Filosofinen käsite- ja argumentaatioanalyysi ei ole ollut suuressa suosiossa feministien keskuudessa. Kuitenkin filosofi, jonka filosofianharjoitus rajoittuu näiden välineiden käyttöön, tulee toimissaan aika ajoin lähelle sitä, mitä postmoderni ajattelija filosofilta odottaa. Analyyttisessa perinteessä, jo sen varhaisvaiheen logiikan ideaalikielessä, hylättiin essentiaalisten ja aksidentaalisten ominaisuuksien välinen erottelu, joka kuului traditionaaliseen aristoteeliseen logiikkaan. Toiseksi tässä perinteessä filosofin on oletettu voivan sanoa hyvin vähän, ainakaan filosofi ei voi esittää apriorisia maailmaa koskevia teorioita eikä näin ollen myöskään naista koskevia essentiaalisia väitteitä. Väite, jonka mukaan naisella olisi jokin ylihistoriallinen ja välttämätön olemus, olisi ollut varhaisten analyyttisten opinkappaleiden mukaan mieletön. Analyyttinen feministifilosofi olisi ensimmäisenä kysymässä, mitä puhuja tai kirjoittaja tarkoittaa sanalla "nainen". Erityistieteiden analyyttinen filosofi on tietenkin antanut kertoa naisista yhtä ja toista, mutta nämä väitteet eivät koske sitä, mikä on naisille loogisesti mahdollista; sen sijaan niillä nainen voidaan kyllä sitoa biologiaansa. Analyyttisen filosofiakäsityksen edellä esitellyt puolet näyttävät sopivan postmodernismiin yllättävän hyvin; analyytikko voi käsite- ja argumentaatioanalyyttisine välineineen esittää yhteiskuntakritiikkiä esittämättä mitään suurta universaalia teoriaa, johon kritiikki perustuu.

Näistä yhteyksistä huolimatta ajattelutavoissa on merkittäviä eroja. Yhteydet paljastavat kuitenkin jotakin siitä, miksi postmoderni ajattelu on saanut otteen entisillä analyyttisen filosofian valta-alueilla. Subjekti oli siirtynyt siellä marginaaliseksi filosofisen kiinnostuksen kohteeksi jo ennen kuin postmodernismi ryhtyi sitä hävittämään. Analyyttisella ajattelulla, sellaisena kuin sitä on edellä kuvattu, on kuitenkin ollut postmodernille feminismille vieraita sitoumuksia: postmoderni feminismi hylkää filosofisten ja erityistieteellisten väitteiden välisen erottelun, jonka tosin myöhempi analyyttinen perinne on itsekin kyseenalaistanut. Feministit ovat myös pitäneet analyyttisia välineitä valistuksen järjen ilmentyminä ja kritisoineet välineen ja välineellä manipuloitavan kohteen välistä erottelua. Vaikka analyyttinen perinne ei ole etsinyt yhtenäistä teoriaa, sen filosofianharjoitus on perustunut yhteisten työkalujen käyttöön ja se on olettanut analyyttiset välineet universaalisesti päteviksi, minkä ajatuksen postmoderni feminismi hylkää.

Analyyttisella metodilla on kuitenkin postmodernin feminismin kannalta ainakin yksi hyväksyttävä rooli. Feministi voi osoittaa sanan "nainen" käytössä virheitä tai hän voi osoittaa esitetyt naista koskevat väitteet oikean argumentaation pelisääntöjä rikkoviksi, ilman että hän edes itse hyväksyy pelisääntöjä; riittää, että henkilö, jolle hän kritiikkinsä suuntaa, hyväksyy säännöt. Kritiikki ei ehkä muuta mitään kritisoidun ajattelutavoissa, mutta saa hänet tuntemaan olonsa jossain määrin epämukavaksi. Tämä feministin strategia on tuskin tehottomampi kuin ne ehdotetut strategiat, joita seuraavaksi tarkastelen.

Identiteetin puolesta

Judith Butler on siis huolestunut siitä, että feministinen politiikka olisi mahdotonta, jos subjektia ei olisi, jos ei olisi naisidentiteettiä, joka on tekojen aikaansaaja. Tästä syystä hän yrittää muotoilla uuden näkemyksen, joka turvaisi politiikan mahdollisuuden. Huoli siitä, miten feministisen politiikan käy, on paljastava. Se, että Butler rajoittuu tarkastelemaan ja kritisoimaan sukupuoli- ja nimenomaan naisidentiteetin käsitettä, estää häntä näkemästä, millaisen identiteetin varassa feministinen politiikka itse asiassa lepää. Ennen kuin käsittelen tätä asiaa, mainitsen kuitenkin joitakin postmodernin feminismin ongelmakohtia.

Linda Nicholson esittää, että valistusajattelu on länsimaista ja siis vierasta esimerkiksi kehitysmaiden kulttuureille. Ei ole kovin uskottavaa, että väite, jonka mukaan suuret kertomukset ovat kuolleet ja universaalin moraalin oletus romahtanut, olisi yhtään läheisempi Afrikan ja Aasian naisille; pikemminkin ajattelisi, että valistuksen ihanteet voisivat olla heille ajankohtaisempia. Poststrukturalismin tai postmodernismin ja feminismin yhteyttä etsivien naistutkijoiden politiikkaehdotukset jäävät epämääräisiksi erityisesti siksi, että heidän politiikkakäsityksensä jää vieraaksi. Irigaray esimerkiksi ehdottaa, että naisten pitäisi ottaa rooli, joka heille on annettu ja viedä se äärimmilleen; hän kirjoittaa teoksessaan *Ce Sexe qui n'en est pas un*, että leikkimällä jäljittelyllä nainen voi yrittää paljastaa riistonsa paikan ja että tämä strategia tarkoittaa feminiinisen roolin omaksumista harkitusti.[5] Mielenkiintoinen tässä yhteydessä on puhe harkinnasta tai jäljittelemisen tarkoitukselisuudesta. Jos naisen rooli on, kuten myös postmodernit feministit kirjoittavat, ymmärretty sellaisen olennon rooliksi, joka ei osoita erityistä harkintaa, kuinka nainen voi onnistua edes näyttämään, että on kyse harkitusta teosta? Pikemminkin on luultavaa, että yritys harkitusti jäljitellä feminiinistä roolia vain vahvistaa tätä roolia. Postmodernit feministit eivät painota poliittista toimintaa, jolla naisliike tuo esiin yhteiskunnallisia, esimerkiksi palkkausta tai koulutusta koskevia vaatimuksia. Tuskin he kuitenkaan näissä kysymyksissä suosittelisivat perinteisen roolin leikkivää omaksumista.

Jos pohdimme, mitä feministisen politiikka on ja mitkä ovat sen mahdollisuuden ehdot, meidän pitää myös palata uudelleen naisten identiteettiä koskevaan ongelmaan. Postmoderni ajattelu on jatkanut Nietzschen jalanjäljissä asettuessaan "moraalisen kauden" moraalia vastaan.[6] Kuiten-

kin feministisen politiikan ehtona on moraalinen identiteetti, joka on modernin identiteetin jäänne, eikä feministisessä kirjallisuudessa ole toistaiseksi esitetty sellaista uskottavaa politiikkavaihtoehtoa, joka katkaisisi tämän, vaikkakin ohuen, siteen moderniin ajatteluun ja valistukseen. Tarkoittamani moraalinen identiteetti ei suinkaan sisällä kaikkia niitä tunnusmerkkejä, joilla Jane Flax luonnehtii valistusta, mutta se sisältää jotain Nietzschen mainitsemasta listasta, johon tavoiteltuina arvoina kuuluivat yhtäläiset oikeudet, yhtäläinen kasvatus sekä yhtäläiset vaatimukset ja velvoitukset. Feministisen poliittisen toimijan identiteettiä konstituoivat nämä arvostukset. Tämän lisäksi hänen identiteettinsä perustana on tieto, että hän on sukupuoleltaan naiseksi luokiteltu ihminen, ja kokemus, että tämän luokittelun vuoksi hän ei ole tasa-arvoinen miehiksi luokiteltujen ihmisten kanssa. Toiset omaa asemaa, esimerkiksi luokka-asemaa tai rotua, koskevat kokemukset voivat tietenkin olla painavampia poliittisen toiminnan käynnistäjiä, mutta tämä ei poista kuvaamani identiteetin merkitystä. Moraalinen identiteetti on todellinen siinä mielessä, että se on aktuaalinen eli toimintaan vaikuttava. Se ei ole luonnollinen, mutta sen omaksuminen ei kuitenkaan ole mikään leikki.

Viitteet

* Olen hyvin kiitollinen dosentti Sara Heinämaalle ja FM Johanna Oksalalle monista feminismiä koskevista keskusteluista ja Sara Heinämaalle myös tätä kirjoitusta koskevista hyödyllisistä kommenteista.

1. JGB 238 ja 239.
2. Vrt. Pulkkinen 1993 ja Pulkkinen 1996, joissa esitellään ja jonkin verran myös kritisoidaan Butlerin näkemyksiä.
3. Ks. Alanen et al. 1986, s. 7-8.
4. Ks. Heinämaa 1996a, s. 132-153, jossa osoitetaan Beauvoirin ajattelun ja Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologian yhteyksiä.
5. Ks. Irigaray 1985, s. 76.
6. Ks. Haaparanta 1988.

Kirjallisuus

Lilli Alanen, Leila Haaparanta ja Terhi Lumme (toim.), *Nainen, järki ja ihmisarvo: Esseitä filosofian klassikoiden naiskäsityksistä*. WSOY, Helsinki 1986.

Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York and London 1990.

Leila Haaparanta, "A Note on Nietzsche's Moral Argument". *The Philosophical Quarterly* 38, October 1988, s. 490-495.

Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, transl. by C. Porter with C. Burke. Cornell University Press, Ithaca, New York 1985. (Ilm. alunperin ranskaksi 1977.)

Sara Heinämaa, *Ele, tyyli ja sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle* (1996a). Gaudeamus, Helsinki 1996.

Sara Heinämaa, Woman - Nature, Product, Style? Rethinking the Foundations of Feminist Philosophy of Science (1996b). Teoksessa L.H. Nelson and J.Nelson (toim.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1996, s. 289-308.

Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (JGB). Teoksessa F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, toim. K. Schlechta. Carl Hauser Verlag, München 1954 - 1956, osa II, s. 563-759. Ilm. alunperin 1886. Suom. J.A. Hollo, Otava, Helsinki 1984, 1. painos 1966.

Linda Nicholson (toim.), *Feminism / Postmodernism*. Routledge, New York and London 1990.

Tuija Pulkkinen, "Keinotekoista seksiä"? Luonto, luonnottomuus ja radikaali sukupuolipolitiikka. *Tiede ja edistys* 18:4, 1993, s. 298-313.

Tuija Pulkkinen, *The Postmodern and Political Agency*. Hakapaino, Helsinki 1996.

Eila Rantonen

MUUKALAISNAISET MATERIANA eli huomioita geosukupuoli-politiikasta

PAUL GAUGUIN, *ANNA THE JAVANESA*.

Naiseuden samastamista luontoon ja aineen maailmaan on pidetty keskeisenä osoituksena miehisestä ajattelusta. Kulttuurissamme naiseus on edustanut karkeimmillaan passiivista lihallisuutta, kun taas mieheyttä on luonnehtinut älyllinen aktiivisuus. Tätä henki/aine -jakoa on jäljitetty aina kristillisestä ajattelusta antiikin naiskäsityksiin. Tästä tunnettu esimerkki on aristotelinen tapa liittää naiseus sielun irrationaalisiin osiin eli kasvi- ja eläinsielun alueelle kuuluvaksi.[1] Etenkin ranskalaisessa filosofiassa on korostettu maailman hahmottamista feminiinisen ja maskuliinisen vastakkaispareilla. Tätä on pidetty länsimaisen ajattelun fallosentrismille ja logosentrismille ominaisena.[2]

Naiseuden materialisointia (huom. mater-materia) ei ole kuitenkaan ollut tapana yhdistää länsimaiseen etnosentrismiin. Myös feministisessä filosofiassa on yleensä sivuutettu se, että miehinen järki/ naisellinen luonto -jako on sisältänyt usein länsi/ei-länsi -vastakkainasettelun. Kuitenkin jälkikolonialismin tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota siihen, että länsimainen kulttuuri on esittänyt itsensä edustamassa *tietoa*, kun taas ei-länsimaisten kulttuurien edustajat on mielletty *luonnoksi* eli miehistä valvontaa vaativaksi "feminiiniseksi" ruumiillisuudeksi.

Kolonialismiin sisältyviä binariteetteja, jotka muistuttavat mies/nais -jakoja, ovat muun muassa aktiivisuus/passiivisuus, rationaalisuus/irrationaalisuus, valo/pimeys ja puhdas/epäpuhdas. Näistä edellisiä eli maskuliinisuuteen liitettyjä ominaisuuksia on edustanut länsi, kun taas jälkimmäiset eli "naiselliset" attribuutit ovat luonnehtineet ei-länsimaisia "primitiivejä".[3] Kun länsimaisesta miehestä tehtiin kirkkaan järjen edusmies, muut hänestä poikkeavat eli valkoinen nainen sekä ei-valkoinen mies ja nainen, sysättiin luonnon ja ruumiin pimeälle puolelle.

Kosmologinen esimerkki naiseuden ja luonnon samastamisesta on naiseuden mieltäminen maaemoksi, Luonto-Äidiksi. Tunnetusti kansallisissa mytologioissa nainen on Suomi-neidon, Äiti-Venäjän ja Sveamamman tavoin symboloinut kokonaisia kansakuntia. Kansakuntien ja mantereiden kuvastoon on tarttunut myös maailmanpoliittisia hierarkioita ja rodullistavia projektioita, kuten eri maanosien hierarkkinen naisellistaminen. Renessanssista lähtien ei-eurooppalaiset naiset on esitetty euroop-

palaisten naisten alamaisina. Länsimaisessa maalaustaiteessa Eurooppa on esiintynyt kuningattarena, jolla on kädessään maailmanvaltaa symboloiva valtikka. Ei-eurooppalaiset naiset ja naisellistetut mantereet on puolestaan usein kuvattu polvillaan Euroopan kuningattaren edessä, osoituksena maailman vallanjaosta. Esimerkiksi nais-Aasia, nais-Amerikka ja nais-Afrikka on esitetty laskemassa maanosiensa hyödykkeitä, kuten tupakkaa, mausteita, jalokivia ja norsunluuta, Euroopan kuningattaren jalkojen juureen. Tähän on voitu liittää myös muita siirtomaa-ajan symboleja: nais-Afrikka saattoi esimerkiksi kantaa orjan kahleita.[4] Nykyään kolmannen maailman naiset usein näkevät maailmanvaltaa symboloivan Euroopan kuningattaren paikalla länsimaisen feministin, joka pyrkii korokkeeltaan "emansipoimaan" muiden maanosien naisia!

Mantereiden naisellistamiseen kuuluu myös 1600- ja 1700-luvuilla yleinen tapa nimittää siirtomaa-alueita "valloitettaviksi naisiksi" ja "neitseelliseksi maaperäksi". Tuolloin saatettiin kuvitella, että koskematon ei-Eurooppa uinui kuin viaton neitsyt, tabula rasa, ennen kuin valkoinen eurooppalainen mies herätti ja omisti "hänet" kokenein ottein. Tällaisia puhetapoja on nimitetty myös "symboliseksi raiskaukseksi". Uuden ajan tieteen maskuliinista retoriikkaa kuvastaa myös Francis Baconin ajatus luonnosta ja naisesta valloitettavina alueina.[5]

Varsinkin Orientti eli itä on yleistetty länsimaissa naisellisen sensuelliksi maanosaksi. Tämä näkyy kuvauksissa eurooppalaisista miesseikkailijoista saapumassa eroottisiin keitaisiin, joissa käyvät toteen haaveet miehisestä omnipotenssista. Kuitenkaan nämä seesamit eivät todellisuudessa auenneet eurooppalaisille, koska haaremi oli kielletty ja pyhä tila, johon vierailla ei ollut sisäänpääsyä.[6] Länsimaisissa representaatioissa vieraiden kulttuurien miehet on usein "naisellistettu" fyysisesti "vaarattomiksi", kuten orientalismissa, jossa aasialaismiehet on usein esitetty hennoiksi ja passiivisiksi.

Viehtymys Orientin erotisointiin kertoo stereotyyppisestä ajattelusta, jossa mielikuvat on "tyypillistetty" tai "olemuksellistettu". Näissä stereotyyppisissä tihentymissä joitakin ilmiön osa-alueita tai ominaisuuksia on yleistetty, fetissoitu ja yksinkertaistettu näennäisiksi "kokonaisuuksiksi".[7] Kuvaava esimerkki on juuri eroottisuuden leimaaminen kokonaisen maanosan tunnuspiirteeksi.

Peitetyt ja paljastetut muukalaisnaiset

Toiseuden eli yhteisöä ja minuutta uhkaavan erilaisuuden luokittelut ilmenevät eri kulttuureissa ja yhteisöissä etenkin seksuaalisuuden rajoina. On syytä korostaa myös länsimaisten seksuaalisuuskäsitysten ja rotuajattelun yhteyksiä. Esimerkiksi 1800-luvun lopulla vieraiden kansojen erilaisia ja "vapaiksi" luonnehdittuja seksitapoja pidettiin sivistyksen vastakohtana. Tätä perusteltiin muun muassa freudilaisella näkemyksellä, jonka mukaan sivilisaatio syntyy seksuaalisuuden tukahduttamisesta. Freud antoi ymmärtää, ettei sivistymättömillä "primitiiveillä" ole seksuaalisuuden estottomuuden takia neurooseja. Myös Freudin tunnetussa käsityksessä naisesta "pimeänä mantereena" heijastuu siirtomaa-ajan metaforiikka. Tämä kielikuva tekee naisen seksuaalisuudesta arvoituksellisen paikan. Ilmaus on lainattu viktoriaanisista teksteistä, joiden käsitys mustasta ja pelottavasta Afrikasta on siirtynyt psykoanalyysin retoriikkaan. Siinä sekä naiset että ei-länsimaiset ihmiset edustavat Toiseutta: siinä missä länsimaiset naiset muodostavat psykoanalyysin sisäisen arvoituksen, "primitiiviset" ei-länsimaiset kulttuurit muodostavat psykoanalyysin ulkoisen arvoituksen eli tuntemattoman toiseuden, jota vasten voidaan peilata länsimaisia seksuaalisuuskäsityksiä.[8]

Muukalaisen ruumiista on muodostunut sekä länsimaisten seksifantasioiden ja seksitabujen käsittelyareena että geopoliittisten valtarakenteiden leikkauspinta. Juuri kolonialismi on nähty eroottiseksi projektiksi, jossa eläimellisen ja vaarallisen seksuaalisuuden myytit käyvät eurooppalaisten vaihtamista hyödykkeistä.[9] Seksismin, kolonialismin ja rasismin puhetavoille onkin yhteistä sekä naisten että muukalaisten eläimellistäminen ja lapsellistaminen, millä on oikeutettu heidän fyysinen holhoamisensa.[10] Tähän on vaikuttanut myös luonnontieteissä ja filosofiassa, kuten kartesiolaisuudessa, luotu ajatus persoonattomasta ja esineellistetystä ruumiista, jota voitiin tutkia tieteen etäisellä, kylmällä katseella. Tämän on katsottu vahvistaneen myös käsityksiä orjista ja siirtomaa-asukkaista erirotuisina fyysisinä objekteina.[11]

Vieraaseen kansaan, rotuun tai etniseen ryhmään kuuluvan naisen ruumiista tuleekin usein tarkkailun areena ja kulttuurinen taistelukenttä. Tälle valvonnalle on ollut ominaista muukalaisnaisen ruumiin peittäminen, pukeminen, paljastaminen ja kesyttäminen. Väkisin pukeminen on näkyvä osoitus sukupuolittuneesta poliittisesta suhteesta.[12] Kuvaavaa on, että monissa Länsi-Afrikan maissa lähetyssaarnaajat halusivat peittää naisten rinnat, kun taas Pohjois-Afrikassa eurooppalaiset halusivat repiä islamilaisnaisilta hunnut pois! Vielä nyky-Ranskassa on haluttu kieltää islamilaisnaisilta hunnun käyttö. Suomessa taas vastustusta on herättänyt romanipuvun käyttö.

Muukalaisten erotisointiin ja primitivisointiin on kytkeytynyt usein sukupuolijakoja, joissa muukalaismiehet ovat edustaneet vaarallista seksuaalisuutta ja demonista vihamielisyyttä, kun taas muukalaisnaiset eksoottista aistillisuutta. Kolonialistisella ajalla ei-länsimaiset "alkuasukasmiehet" oli tapana esittää paikallisiksi hirviöiksi, jotka samalla edustivat seksuaalista uhkaa valkoiselle naiselle. Tätä asetelmaa on kutsuttu "kaunotar/hirviö"-tarustoksi, jota on suosittu seikkailukertomuksissa.[13]

Nimitän edellä havainnollistamiani sukupuolen kuvauksiin ankkuroituvia maailmanpoliittisia ja nationalistisia rakenteita *geosukupuolipolitiikaksi*. Sen käytännöissä muukalaiset ovat joutuneet edustamaan sukupuolensa kautta poliittisia valtarakenteita. Kyseessä on siten sukupuolen ja seksuaalisuuden maailmanpolitisointi. Tätä kuvastaa esimerkiksi siirtomaa-ajalla tapahtunut rotujakojen myytillistäminen ja estetisoiminen länsivaltoja vahvistaviksi kertomuksiksi ja taidemuodoiksi. Geosukupuolipolitiikan jälkiä löytyy myös poliittisesta retoriikasta.

Maukkaat muukalaisnaiset

Jälkikolonialismin tutkijat ovat puhuneet siirtomaavalta-ajattelun tuottamasta "valkoisesta katseesta" tai "optisesta" kolonialismista analysoidessaan tilanteita, joissa länsimaalaiset ovat hallinneet kameroillaan ei-länsimaisten ihmisten kehoa.[14] Esineellistävien katsomistapojen taustalla on eurooppalainen "primitiivin" kuvasto, jota ovat pohjustaneet 1700- ja 1800-lukujen rotuopit. Primitiivit ovat saaneet havainnollistaa länsimaisten ihmisten tukahdutettua tiedostamatonta ja seksuaalisuuden rajoja.

Etenkin 1800-luvun lopun antropologit ja etnografit tal-

lensivat herkeämättä vieraiden kulttuurien seksitapoja. Alkuasukasnaisten alastomuudella herkuteltiin, kun heidät "riisuttiin" länsimaisten kameroiden eteen. 1800-luvun lopun länsimaisia lehtiä, kuten kansa- ja maantieteellistä *National Geographic*-julkaisua kuvittivat paljasrintaiset alkuasukasnaiset, jotka esitettiin usein viettelevissä poseerauksissa. Myös taiteilijoita inspiroivat eksoottisten maiden aistilliset alkuasukkaat, tunnettuna esimerkkinä ranskalaisen Paul Gauguinin 1890-luvulla kuvaamat tahitilaisnaiset. On nurinkurista, että samoihin aikoihin eurooppalaisten ja amerikkalaisten naisten alastonkuvauksia sääteli kireä sensuuri. 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun etnografisia valokuvia on tästä syystä pidetty länsimaisen pornografian korvikkeina eli *etnografisena pornografiana*.[15]

Maanosien erotisointia käytetään nykyään etenkin matkailun kuvastossa. Turistikohteita on usein luonnehdittu "naisellisiksi" paratiiseiksi. Muun muassa Karibiaa kuvataan matkailumainonnassa maanpäälliseksi nautintoja ja rentoutumista tarjoavaksi naiselliseksi lomaparatiisiksi. Karkeimmillaan Karibian kuvaukset tuovat mieleen prostituution: turisti on "asiakas" ostamassa "nais-Karibialta" palveluja.[16]

Eläin- ja luontosymboliikan ohella eksotisointiin on kuulunut erirotuisten "aineellistaminen" ruoaksi ja juomaksi, esimerkkinä vaikkapa neekerisuukko- ja lakritsituotteet.[17] Varsinkin suklaa on perinteinen länsimaisissa mainoksissa hyödynnetty mustan ihonvärin symboli. Eipä ihme, että Miss Suomi Lola Odusogaa haviteltiin valintansa jälkeen suklaamainoksiin.

Muina esimerkkeinä ei-länsimaisten naisten aineellistamisesta mainittakoon "pippuriset" latinalaisamerikkalaisnaiset, jotka samastetaan Etelä-Amerikan tulisiin mausteisiin. Samoin mainonnassa hyödynnetään Etelä-Amerikan symbolina intohimoista naista, joka edustaa maanosansa tuliperäistä luontoa ja trooppista lämpöä. Myös monet länsimaiset etniset vähemmistöt on "aineellistettu". Muun muassa Yhdysvaltain mustia naisia on kutsuttu "kuumaksi kaakaoksi" ("hot choco") tai ruskeaksi sokeriksi ("Brown Sugar"), jolla tarkoitetaan löyhämoraalista naista. Etniset vähemmistöt ovat luoneet näille omia ironisia vastanimityksiään kuten yhdysvaltalainen mustien naisten rapbändi "Sal'n'Pepa". Tätä voisi kutsua Gayatri Spivakin tavoin "strategiseksi essentialismiksi".[18]

Nimitän tätä muukalaisen "herkullisuutta" korostavaa traditiota länsimaiseksi *metaforiseksi kannibalismiksi*. Tämä on käänteiskuva länsimaiselle kuvalle ei-länsimaisista ihmisistä kannibaaleina. Ilmiönä länsimainen metaforinen kannibalismi on huomattavasti laajempi kuin harvinaisissa kulttuureissa aikoinaan harjoitettu ihmissyönti!

Toisaalta nykymedioissa myös hämmennetään vanhoja rotustereotyyppejä ja naismyyttejä. Suomalaisena esimerkkinä mainittakoon vaikkapa Ahlströmin Bruno-suodatinpussimainos, jossa Miss Suomi Lola Odusoga poseeraa kansallispuutamme koivua vasten. Kansallispukuista Odusogaa ja Bruno-suodatinpussia yhdistää kuvateksti "Valkaisematon suomalainen". Odusoga symboloi Ahlströmin mainoksessa monikulttuurista nyky-Suomea, vaikkakin perinteiseksi Suomi-neidoksi pukeutuneena. Kansalliseen stereotyyppiin on kuvassa yhdistetty luonnonsuojeluaiheen ohella rasismin vastaisuus, jossa "muukalainen" edustaakin "meikäläistä", supisuomalaista naiskauneutta. Samalla tumma Suomi-neito on irroninen vastine perinteiselle vaalealle Suomi-neidolle.

Toiseus ja länsimaiset monologit

Jos sukupuolen tutkimuksessa otetaan huomioon etniset ja kansalliset erot sekä globaalit valtarakenteet, käsityksemme sukupuoli-ideologioista muuttuvat radikaalisti. Sen myötä myös monet länsimaisen naistutkimuksen perusoletukset joutuvat kriittiseen valoon. Ei-länsimaisia ja länsimaisia etnisiä vähemmistöjä edustavia naisia on mielestäni materialisoitu ja yliseksuaalistettu kulttuurissamme vielä enemmän kuin länsimaisia sisariaan. Tämä juontaa juurensa kulttuurissamme yhä vaikuttavaan kolonialistiseen ajatteluun ja sen tuottamaan rasismiin. Ei-länsimaiset naiset sekä etnisiä vähemmistöjä edustavat naiset ovat puolestaan luoneet näille esineellistäville esitystavoille omia vastakatseitaan[19].

Kyse ei tietenkään aina ole ykstotisesta vastakkainasettelusta länsi/kolmas maailma, vaikka olenkin edellä painottanut tätä asetelmaa. Kulttuurierot ovat väistämättä muovanneet sukupuoli-ideologioita erilaisiksi. Länsimaisen katseen sijasta voidaan myös puhua erilaisista nationalistisista katseista, jotka ovat naulinneet vieraita kansoja "toisiksi", olipa kyse sitten naapurimaan asukkaista tai toisella puolen maailmaa elävistä kansoista. Myös etnisten vähemmistöjen tapa määritellä kulttuurisia enemmistöjä sisältää "toiseksi" tekemistä ja demonisointia.

Ranskalaisessa filosofiassa Toiseudella on tarkoitettu käsityskykymme ulkopuolelle jäävää, hallitsematonta muukalaisuutta. Esimerkiksi Emmanuel Levinas on kutsunut länsimaista tapaa häätää toiseus näköpiiristään "ontologiseksi imperialismiksi" eli väkivallaksi vierautta kohtaan. Länsimaiselle ajattelulle on ollut ominaista erojen hävitys eli vierauden kieltäminen, neutralisoiminen ja sulautus, mitä Levinas on nimittänyt samuuden ontologiaksi ja samuuden imperialismiksi. Tämän poliittisena seurauksena on ollut pyrkimys ulottaa länsimainen samuus väkipakolla kaikkialle, missä identiteettimme on uhattuna.[20] Myös länsimaista naistutkimusta on arvosteltu länsimaisen "samuuden" väkisin markkinoinnista.

Siinä missä miesfilosofit (myös Levinas) ovat usein juuttuneet pohtimaan Toiseuden kohtaamista sukupuolineutraalina abstraktiona, naiset ovat analysoineet esimerkiksi naisen Toiseksi tekemiseen kytkeytyviä väkivaltaisia syrjintäkäytäntöjä. Kolonialismin tutkijat ovat taas purkaneet Toiseuden pelkoon sisältyviä roturajoja. Mutta ei-länsimaisten naisten "toiseksi" jähmettämistä ovat uusintaneet myös muukalaisuutta tutkineet naisfilosofit. Esimerkiksi Julia Kristeva esineellistää ei-länsimaisia naisia teoksessaan *Des Chinoises* (1974), jossa häntä kiehtoo erityisesti kysymys: "Kuka minä olen?" Tällöin "kasvottomiksi", "hiljaisiksi" ja "nimettömiksi" kuvatut kiinalaisnaiset joutuvat edustamaan Kristevalle vain hänen oman minuutensa

tuntematonta “toiseutta”.[21] Samoin eri medioissa ei-länsimaiset naiset on mykistetty maiseman osiksi. Etenkin uutisoinnissa kolmannen maailman naisia on ollut tapana kuvata pelkiksi uhreiksi, tapahtumien kärsiviksi ja passiivisiksi todistajiksi - kuin osaksi maanosiensa ikuista ja muuttumatonta luonnonjärjestystä.[22]

Jos muukalaisuus rajataan vain torjuttuun minuuteen, syntyy helposti “länsimainen narsistinen kehä”, jossa vierasmaalaiset edustavat pelkkiä itsetuntemuksen välikappaleita. Tämä on ollut tyypillistä kuvauksille, joissa länsimaiset päähenkilöt käyvät eksoottisilla seuduilla omaa autistista yksinpuheluaan - näkemättä ja kuulematta mitä ympärillä tapahtuu. Sama taipumus (miehisiin) monologeihin on heijastunut länsimaisessa filosofiassa, jossa sukupuoli on - “vieraiden” kulttuurien ohella - pitkään ollut pelkkä pimeä manner.

Viitteet

1. Antiikin naiskäsityksistä esim. Lilli Alasen “Naisen asema valtiossa Platonin ja Aristoteleen mukaan”, teoksessa *Nainen, järki ja ihmisarvo. Esseitä filosofian klassikoiden naiskäsityksistä.* Toim. Lilli Alanen, Leila Haaparanta ja Terhi Lumme. Porvoo, Helsinki ja Juva: WSOY, 1985.
2. Esim. Jacques Derrida, Luce Irigaray ja Hélène Cixous viittaavat logosentrismin ja fallosentrismin mies/nais -binariteetteihin. Esim. Hélène Cixousin teos *Newly Born Woman* (1987). - Tosin nais/mies -kahtiajaot ovat yleisiä myös ei-länsimaisissa kulttuureissa (esim. yin/yang -dikotomia). Derrida kyllä viittaa logosentrismin ja etnosentrismin yhteyksiin, mikä on usein unohdettu. Ks. Young 1990, 18.
3. Esim. Edward Saïd on korostanut länsi/itä -kahtiajakoon sisältyviä binariteetteja teoksessaan *Orientalism* (1978). Ks. myös Shohat & Stam 1994, 138-140. Tunnettu esimerkki on brittien siirtomaa-aikainen “herrasmiesoppi”, jossa valkoista miestä luonnehdittiin kyvyiltään luontaiseksi johtajaksi.
4. Pieterse 1992, 18-20. Pietersen esimerkkeinä ovat Cesare Ripan “Iconologia” (1593) sekä 1700-luvun eurooppalaiset maalaukset ja kirjojen kansikuvat. - Mainittakoon myös William Blaken (1757-1827) maalaus “Afrikka ja Amerikka tukevat Eurooppaa”. “”
5. Esim. Shohat & Stam 1994, 141. Esim. Evelyn Fox Keller käsittelee Baconia teoksessaan *Tieteen sisarpuoli.* (Alk. *Reflections on Gender and Science,* 1985. Suom. Pia Sivenius). T:re: Vastapaino, 1988, 11, 35-47.
6. Esim. Shohat & Stam 1994, 156, 164.
7. Hall 1992, 278.
8. Doane 1991, 209-212. Esimerkiksi eurooppalaisessa rotuopeissa sairaus, rotu ja seksuaalisuus usein yhdistettiin toisiinsa. Juutalaiset ja afrikkalaiset luokiteltiin 1800-luvulla “valkoisia” taipuvaisemmiksi mielisairauksiin ja seksuaalisiin poikkeavuuksiin eli degeneraatioon. Ks. Sander Gilman, *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness.* Cornell University Press, Ithaca and London, 1985.
9. Beverley Skeggs viittaa tähän artikkelissaan “Kahden minuutin miehet” eli miten sukupuoli, 'rotu' ja seksuaalisuus kyseenalaistetaan.” Suom. Martti Lahti. *Sähköiho. Kone\media\ruumis.* Toim. Erkki Huhtamo ja Martti Lahti. Vastapaino, Tampere, 144. Aiheesta laajemmin esim. Young 1995.
10. Esimerkiksi siirtomaiden “alkuasukkaita” kuvattiin petoeläimiksi. Natsipropagandassa juutalaisia nimitettiin käärmeiksi ja rotiksi. Lapsellistamisesta taas mainittakoon, että vielä v. 1988 brasilialaisille intiaaneille oli määritelty laissa lasten status, millä oikeutettin heidän holhoamisensa. Shohat & Stam 1994, 140.
11. Goldberg 1993, 50.
12. Kanneh 1995, 347.
13. Pieterse 1992, 86, 94. Kaunotar/hirviö -tarusto näkyy esim. Hollywood-elokuvissa, kuten “King Kong” -elokuvassa, jossa muukalaisuuden seksuaalinen uhka sekä rotupolitiikka on heijastettu gorillahirviöön. Esim. Snead 1994, 7-36.
14. Esim. Hall 1992, 279.
15. Pieterse 1992, 35, 94, 181. Myös Torgovnik 1990, 8-9, 18-22, 28, 111-116. - Käsittelen muukalaisnaisten seksuaalistamista laajemmin artikkelissani Rantonen 1997.
16. Turismin ja prostituution metaforiikasta Carole Boyce Davies mainitsee esimerkkinä kuvaukset George Bushin ja Francois Mitterandin yhteisestä Karibian lomasta Persianlahden sodan jälkeen. Ks. Carol Boyce Davies, *Black Women, Writing and Identity. Migrations of the subject.* Routledge, London, 1994, 24.
17. Pieterse 1992, 193, 208. Suomalaisten “neekerisuukkojen” nimi lienee peräsin saksalaisista Negerküsse-suklaakakuista. Vrt. myös kohu Fazerin lakritsipatukoiden rasismista.
18. Esim. Spivak 1987, 205.
19. Esim. bell hooksin artikkeli “Mustat naiskatsojat ja vastakatse.” *Kuva ja vastakuvat. Sukupuolen esittämisen ja katseen politiikkaa.* Toim. ja suom. Leena-Maija Rossi. Gaudeamus, Helsinki, 1995. - Kolmannen maailman naiset ovat voineet nimetä itsensä “kolmannen maailman naisiksi” halutessaan arvostella länsimaisia valtarakenteita - tietäen silti, että itse käsite “kolmannen maailman nainen” yksinkertaistaa maailman rakenteen lännen mittapuun mukaiseksi. Ks. Mohanty 1991 sekä Ahokas, Pirjo ja Rantonen, Eila 1996. “Feminismin muukalaiset. Rodun ja etnisyyden haasteet.” *Naissubjekti ja postmoderni.* Toim. Päivi Kosonen. Gaudeamus, Helsinki, 73-77.
20. Esim. teoksessaan *Totalité et infini* (1961). Tästä esim. Young 1990, 13-17. Ks. myös Antti Pönnin esipuhe teoksessa *Emmanuel Levinas. Etiikka ja äärettömyys.* H:ki, Gaudeamus, 1996.
21. Kristevaa on tästä arvostellut etenkin Gayatri Spivak, jonka mukaan länsimainen valtafeminismi painottaa liikaa individualismia ja itse-identiteettiä. Ks. Spivak 1987, 136-141.
22. Snead 1994, 3.

Kirjallisuus

Doane, Mary Ann 1991. *Femme Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis.* Routledge, London & New York

Goldberg, David 1993. *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Meaning.* Basil Blackwell Ltd, Oxford UK & Cambridge USA.

Hall, Stuart 1992. *Kulttuurin ja politiikan murroksia.* Toim. Juha Koivisto, Mikko Lehtonen, Timo Uusitupa ja Lawrence Grossberg. Vastapaino, Tampere.

Kanneh, Kadiatu 1995. “Feminism and the Colonial Body.” *Post-Colonial Studies Reader.* Ed. by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. Routledge, London & New York.

Mohanty, Chandra Talpade 1991. “Introduction. Cartographies of Struggle Third World Women and the Politics of Feminism.” *Third World Women and the Politics of Feminism.* Ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo and Lourdes Torres. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Pieterse, Jan 1992. *White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture.* (Alk. *Wit over Zwart. Beelden van Afrika en Zwarten in de Westerse Populaire Cultur,* 1990). Yale University Press, New Haven and London.

Rantonen, Eila 1997. “Musta Venus. Rotu ja huoruus.” *Kurtisaaneista kunnian naisiin. Raportteja huora-akatemiasta.*” Toim. Taava Koskinen. Yliopistopaino, Helsinki. Ilm. syksyllä 1997.

Shohat, Ella & Stam, Robert 1994. *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media.* Routledge, London & New York.

Snead, James 1994. *White Screens, Black Images. Hollywood from the Dark Side.* Ed. by Colin MacCabe and Cornel West. Routledge, New York & London.

Spivak, Gayatri 1987. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics.* Methuen, New York.

Torgovnik, Marianne 1990. *Gone Primitive. Savage Intellects, Modern Lives.* The University of Chicago Press, Chicago and London.

Young, Robert J.C. 1995. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race.* Routledge, London & New York.

Young, Robert 1990. *White Mythologies. Writing History and the West.* Routledge, London & New York.

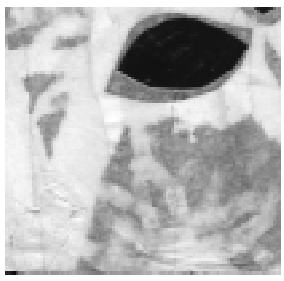
Tämä kirje Luce Irigaraylle on saanut inspiraationsa Irigarayn suomennoskokoelmasta *Sukupuolieron etiikka*. Suom. Pia Sivenius, Gaudeamus, 1996.

HYVÄ LUCE IRIGARAY,

Ensimmäiseksi haluan kiittää hyvistä ajatuksista, joita olet kirjoissasi antanut minulle. Tai ehkä olisi oikeampaa sanoa, että sinä olet avannut minulle elämäni käännekohdissa uusia polkuja ja ennen kulkemattomia suuntia. Kaikkein tärkein suunta, jota kohti olet viittonut, on elollisen ja elämän hoivaaminen ja viljeleminen. Kysyt kerran ohimennen, "Onko meidän kaadettava puu ennen kuin olemme hoitaneet sitä?". Kysymys ei ole tällaisenaan mahtunut vähän aikaa sitten ilmestyneeseen esseittesi suomennoskokoelmaan, *Sukupuolieron etiikka*, mutta on se sieltäkin luettavissa monesta kirjoituksesta. Kysymys on moniselitteinen ja avautuu varmaan sinulle, länsimaisen filosofisen tradition tuntijalle, eri tavalla kuin minulle, joka luen mieluummin kaunokirjallisuutta kuin yliopistofilosofiaa, tuota teoreettista tyhjäkäyntipuhetta, jota sinä hyvin voisit kutsua "talvehtivaksi" puheeksi.

Puun kaatamiseen ja hoitamiseen liittyvä kysymys on tärkein kysymys, jonka olen tämänhetkisistä feministisistä filosofisista teksteistä lukenut. Mitä kysymys oikein pitää sisällään? Kun ensimmäisen kerran törmäsin siihen muutama vuosi sitten, johduin miettimään sitä teoreettisen kirjoittamisen tapaa, jota feministit ovat pitkään harrastaneet ja jota itsekin olen harrastanut, ja jota kutsutaan "dekonstruktiiviseksi lukutavaksi". Yhdysvaltalainen Nancy K. Miller on kirjoittanut "kriittisistä terminaattoreista". Suomeksi puhuisin repivästä lukemisesta, ajattelutavasta jossa toiselta raastetaan myös elinvoimaiset oksat yksi toisensa jälkeen. Tätä tehdään tasa-arvon, puhtauden ja oikeuden nimissä.

Joka tapauksessa kysymyksesi kirkasti minulle jotakin, jonka tulkitsen liittyvän kysymykseen naisellisen elämästä ja kuolemasta. Tulin ajatelleeksi - ajattelen, sinun tapaasi - että meidän naisten tulisi vihdoin voida puhua itsestämme naisina, hoivata naista ja naisellista itsessämme, viljellä naiselliseen liittyviä asioita, eikä käyttää aikaamme miehisen kaatamiseen ja repimiseen. Emmekö sitä paitsi siten itse ole tuottamassa taas uutta katkosta naisperintöön?



Repimiseen olen kuitenkin itsekin päätynyt. Olen järkeillyt: kun ensin kaadan, alan sitten istuttaa uusia puita. Mutta kun olen vain kaatanut, ei istuttamiselle ole jäänyt aikaa. Sinun ajatustesi kanssa on ollut jotenkin samoin. Aina kun olen lukenut kirjojasi ja ajatuksiasi, olen tuntenut *selvästi ja varmasti* uusien istutusten - uusien kukkien ja taimien - tarpeen. Sinulta olen saanutkin näitä taimia. Mutta kun olen pannut kirjasi syrjään, ovat kaikki istutettavat kukat ja taimet jääneet pöydälle. Olen aina joko unohtanut ne tai lykännyt koko viljelyn tuonnemmaksi. Olen ajatellut järkevästi: puhdistan ensin maaperän, sitten palaan hakemaan taimet, joi-

MADAME LE PROFESSEUR,

Je vous remercie des idées que j'ai trouvées dans vos livres. Ou, peut-être vaudrait-il mieux dire que vous m'avez montré de nouvelles voies dans les moments décisifs de ma vie. La voie la plus importante vers laquelle vous m'avez dirigée est le respect de la vie et des vivants. Dans votre texte vous posez la question de savoir "s'il faut toujours couper l'arbre avant que nous l'ayons soigné". On ne peut pas trouver cette formulation dans la traduction finnoise récente de vos essais, mais il est possible de la pressentir dans plusieurs textes. La question, bien que rhétorique, est ambiquë, et elle veut certainement signifier pour vous, qui connaissez la tradition philosophique, des choses que je n'arrive pas à comprendre. D'autant plus que j'aime mieux lire les belles lettres que la philosophie universitaire, ce jargon théorique que vous appeleriez un discours "hivernant".

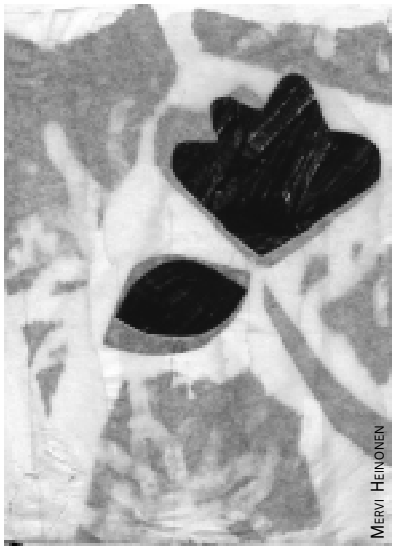
Cette question est la plus importante de toutes celles que j'ai lues dans les textes philosophiques féministes ou autres. Qu'est-ce qu'elle implique? Quand je la découvris il y a quelques années, je me suis vouée à penser à cette tendance de l'écriture théorique, dont les féministes aussi se sont occupées et dont je me suis occupée, et qu'on appelle "la déconstruction". Nancy K. Miller, féministe américaine, a écrit sur les "terminateurs critiques", mais je préférerais parler de la lecture déchirante. C'est une façon de lire et de penser où l'on détache de l'autre les parties vivantes, l'une après l'autre. Cela se fait au nom de l'égalité, de l'ordre, et de la justice.

Votre question m'a éclairci un aspect que je crois être lié de près à la question de la féminité. En tout cas il m'arriva de penser - tout en vous suivant - que nous les femmes devrions parler de nous-mêmes en tant que femmes, protéger et cultiver la féminínité en nous, et ne pas gaspiller notre temps à détruire l'autre. Outre le gaspillage de forces et de talent, nous autres féministes sommes en train de produire une coupure de plus dans la tradition féminine.

Or, j'ai souvent fini par arracher. J'ai raisonné: je coupe d'abord, après je planterai. Mais comme je n'ai fait que couper, je n'ai pas eu le temps de reboiser. La même chose m'est arrivée avec vos idées. Après la lecture de vos livres j'ai senti clairement qu'il nous fallait nécessairement de nouvelles plantations: des idées-fleurs, des pousses. Mais quand j'ai mis votre livre de côté, tout ce qui y était vivant est resté sur la table, comme auparavant. Soit j'ai oublié les plantes soit j'ai remis la tâche de cultiver à plus tard. Ainsi ai-je philosophé:

ta ryhdyn hoitamaan.

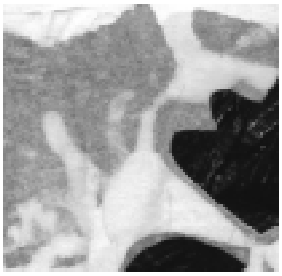
Nyt huomaan, että sokea kohtani on nimenomaan tässä "järkeilyssä" ja unohduksessa ja muuhun ryhtymisessä. Miksi aina unohdan ajatuksesi? Tai miksi muistan ne niin hämärästi ja epäselvästi, etten voi kertoa niistä kenellekään? Toki muistan "naisen kahdet huulet", "naispuheen" ja "istukkatalouden", mutta epämääräisesti, niin etten vakuuta ketään. Vika voi olla minussakin, mutta yhtä hyvin siinä, että ajatuksesi jäävät niin helposti toisten alle. Sanasi sekottuvat toisten sanoihin, niiden sävyt ja värit haalistuvat, kauhtuvat, menettävät sen lumon, joka niiden välittömään kohtaamiseen liittyy. Asiat, joista puhut näyttävät pienenkin etäisyyden päästä samoilta, joista kaikki muutkin puhuvat. Sanat näyttävät samoilta: tyhjiltä ja merkityksettömiltä, loppuunkalutuilta, kuolleilta.



Ehkä sinun erityisyydessäsi - tyylissäsi? - on jokin kiusallinen kohta, jota minun olisi syytä miettiä. Liittyykö se naisellisen kohtaamiseen? Jotakin lykkään toistuvasti tuonnemmaksi, tulevaisuuteen. Pois pois, nyt tartun tärkeään naisasiaan: naisten oikeuksiin ja tasa-arvoon. Mutta järjestyksen ylläpitämistä Naistutkimuksesta on pahimmillaan maassamme tullut muutenkin. Elävän nitistämistä.

Mutta ethän sinä kehota kaatamaan ja sitten istuttamaan, vaan aivan päinvastoin: olemaan kaatamatta ja hoivaamaan puuta, joka kasvaa tai on vasta idullaan, vaikka vain mikroskooppisen pienellä alulla. Sinä kehotat huomaamaan tällaiset taimet ja idut, olemaan valppaana niiden suhteen, ihmettelemään ja hämmästelemään niitä. Ihastelemaan. Rakastamaan. Tätä minä sinussa nyt rakastan. Sinussa-itsessäni: naisellisuutta sinussa- minussa idullaan. Eikä tämä nyt enää ole utopia saati atopia, eikä tämä tuleminen ole paikaton, ajaton. Se on tässä. Toivottavasti et pahastu, jos kutsun suhtautumistapaasi "koomiseksi".

Muistatko Tsehovin *Kirsikkapuiston* lopun? Viimeisessä näytöksessä kuullaan, kuinka kirveellä hakataan puita. Anja kiirehtii välittämään äitinsä viestin: "Äiti pyytää, etteivät hakkaisi puutarhaa ennen kuin hän on lähtenyt". Tilanne on traaginen, mutta Tsehov kirjoittaa komediaa. Hän kirjoittaa henkilöidensä pyrkimyksestä tasapainoon, ja sitä kautta tragedia saa nenilleen. Kyse ei ole henkiinjäämisestä "talvehtimisena" (henkilöt eivät vanhaa Firsiä lukuunottamatta jää odottamaan mitään, vaan lähtevät pois) eikä Nietzschen "enemmän elämisestä" (tuskaa ei sentimentalisoida) vaan yksinkertaisesti elämisestä. Eikö tässä ole kyse siitä mistä sinäkin haaveilet, "aistimellisesta transsendenssista", ajasta ja tilasta "jossa jumalat voisivat elää keskuudessamme".



Ehkä sinä ja Tsehov katsotte kaatamista eri näkökulmista. (Tiedän, ettet pidä näkemismetaforista, mutta tässä asiassa "näkeminen" sopii paremmin sinuun kuin Tsehoviin, jonka näytelmässä kirveeniskut kuulee.) Sinulle "hoivattavat

je défriche après quoi je cultiverai.

Ce n'est que maintenant que je perçois que ce raisonnement et cet oubli et ce renvoi m'ont paralysées. Est-il d'ailleurs possible que je continue à oublier vos pensées? Et que je me les rappelle si vaguement qu'il m'est impossible de les référer. Je me souviens "du sexe qui n'en est pas un", "le parler-femme" et "l'ordre maternelle", mais si mal que je n'arrive à convaincre personne. C'est certainement de ma faute aussi, mais il y a d'autres défauts ailleurs, peut-être dus au fait que vos pensées sont si facilement recouvertes par celles des autres. Vos mots mélangent à d'autres mots, les couleurs pâlissent perdant leur magie. Les sujets que vous traitez me semblent être identiques à ceux des autres. Même les mots paraissent vides, usés, morts.

Je me demande s'il y a quelque chose dans la singularité de vos textes - votre style? - qui me dérange et qui mériterait d'être pensé. Est-ce que c'est liée à la feminité? En tout cas je remets cette question à plus tard: pas maintenant, je n'ai pas le temps. Non, je vais m'occuper des sujets plus importants: la justice, l'égalité des femmes. Je vais me concentrer sur l'ordre. Etouffer ce qui vit encore.

Or, vous ne nous demandez pas de couper, mais au contraire de ne pas couper et de soigner l'arbre qui pousse, ou qui est en germe, quelque infime qu'il soit. Vous nous encouragez à reconnaitre les plantes et à les admirer. Les aimer. C'est ceci que j'aime maintenant en vous. En vous-moi: la féminité en vous-moi en germe. Et ce n'est ni une utopie ni une atopie; ce devenir est spatial et temporel. Il est ici. J'espère que je ne vous blesse pas en appelant votre attitude "comique".

Vous vous rappelez de la fin de *La cerisaie* de Tchekhov? Dans le dernier acte de la pièce on entend la coupure des arbres. Anja se dépêche de communiquer le message de sa mère: "Maman demande qu'ils ne coupent pas le jardin avant qu'elle soit partie". La situation est loin de la comédie, mais ce qui compte c'est l'attitude de Tchekhov. Il décrit des personnages à la quête d'un équilibre ce qui gâche la tragédie. Il ne s'agit pas de l'hibernation des personnages (qui n'attendent plus rien mais s'en vont, sauf vieux Firs), et ils ne vivent pas non plus davantage (la douleur n'est ni sentimentalisée ni scandalisée), mais il s'agit simplement de la vie. Je me demande s'il y a quelque chose dans Tchekhov dont vous rêvez, de "la transcendence sensuelle", du temps et du lieu "où les Dieux pourraient vivre avec nous".

Il me semble que vous et Tchekhov considerez la situation sous des angles différents. Pour vous "les arbres à soigner" - parmi lesquels

puut” - niiden joukossa naisellisuus - ovat olemassa, mutteivät ilmeisestikään epäilyksettä, vai miten kysymysmerkkisi (“Onko meidän?”) pitäisi tulkita? Toisaalta vakuutat hoivattavien puiden olemassaoloa, toisaalta kysyt niiden perään, viittaat niihin “tulevina”, tulemisen tilassa olevina: “Onko meidän aina kaadettava puu, ennen kuin olemme hoitaneet sitä?” Kysymys avautuu toisaalta nykyhetkeen, toisaalta tulevaisuuteen.

Tsehov on Coletten ohella kirjailija, jolle elämä ja rakkaus (sisarellisena?) yhdessäelämisenä ovat tärkeitä kysymyksiä. Kuten sinullekin. Tsehovilta ja Colettelta olen löytänyt joitakin vastausehdotuksia kysymyksiin, jotka sinä esität tulevaisuuden kysymyksinä ja joskus - kuten puunkaatoasiassa - jotenkin kohtalokkaan traagisesta näkökulmasta. Luulen, että naisellisuuden eri puolien käsittelijänä Colette voisi kiinnostaa sinua. Häntäkin kiinnosti kysymys “minän” ja “naisellisen” yhdistämisestä. Ja kysyihän Virginia Woolfkin, miten nainen voisi sanoa “minä”, mutta toisin kuin Colette, hänkin korosti tämän kysymyksen traagisia aspekteja. Ajattelen Antigonea.

Miksi Sinäkin kirjoitat niin paljon Antigonesta? Siksikö, että Antigonen kohtalo oli niin traaginen? Mutta mihin tragedian esimerkillistävä toistaminen johtaa, ellei uusiin tragedioihin? Antigoneen on kasautunut jonkinlaista pelottavaa elävänä hautaamisen voimaa. Hänen nimissään tulee helposti toistaneeksi hänen kohtaloaan, hänen tragediaansa. Tämä voi olla banaalia, mutten voi olla ajattelemtta Woolfia. Jos on totta, kuten väität - ja kuten uskon - että sukupuoliero ja sen mukana elävä subjekti on “aikakautemme kysymys”, joka jätetään hämärän peittoon tässä tietellis-teknisessä maailmassa, jossa me elämme, niin miten ihmeessä pystyynhaudattu Antigone voisi meitä auttaa?

Ehkä olet väärässä, kun väität, ettei “elävää subjektia” olisi länsimaissa lainkaan kirjoitettu. Totta on, että elävän subjektin (elämän ylipäätään) todennäköisyys näyttää käyvän yhä pienemmäksi. Ajattelen nyt taas meitä ihmistieteiden piirissä kirjoittavia ihmisiä, joille puute, kuolema ja hajoaminen ovat tekemisen - kirjoittamisen ja argumentoinnin - lähtökohtia pikemminkin kuin ihmettelyn ja/tai tutkimisen arvoisia asioita. Tai ehkä olenkin nostalgikko, joka naiivisti haikailee “eheän itsen” perään. Mutta voisiko olla mahdollista, että me etsimme elävää subjektia ja sukupuolieroa - miehen ja naisen elävää kohtaamista - vääristä paikoista. Emme huomaa kun kohtaamme elävän subjektin, tai kun kohtaamme toisen, toisessa-itsessämme. Minussa-sinussa? Minkä arvon annamme tälle kohtaamiselle? Mikä arvo tälle erolle annetaan?

Meistä - sinusta ja minusta - puhuessani tulee myös paljon eroja vastaan. Me tulemme eri paikoista ja kuitenkin samoista paikoista. Osittain eri kulttuureista, osittain samasta kulttuurista. Mikä on meidän kohtaamisemme todennäköisyys? Pelkään, ettet koskaan ehdi vastata kirjeeseeni.

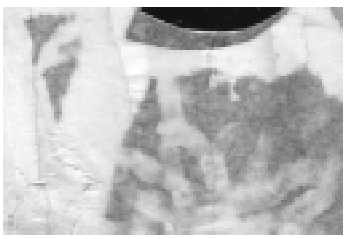
Ystävällisin terveisin,
Päivi Kosonen

l’arbre de la feminité - existent, mais leur existence n’est pas une évidence, ou comment il faudrait interpréter le point d’interrogation, la formulation de votre question. D’une part vous parlez de l’existence des arbres à soigner, d’autre part vous vous demandez s’ils existent, écrivant en plus du devenir.

Tchekhov et Colette sont deux écrivains pour qui la vie est la question la plus importante. Comme pour vous d’ailleurs. Or, j’ai trouvé dans leurs textes quelques “réponses” aux questions que vous considérez comme des questions de l’avenir, et que vous considérez parfois d’un point de vue fatal et tragique, c’est-à-dire sans rire et sans humour. Mais c’est surtout Colette qui pourrait vous intéresser en tant qu’auteur qui décrit les aspects différents de la féminité. Et elle aussi s’intéressait à l’union du “moi” et de la féminité. Vous vous souvenez mieux peut-être de Virginia Woolf qui traitait également cette question dans ses essais et ses romans (comment dire “moi” en tant que femme), mais malheureusement elle aussi se contentait de souligner les aspects tragiques de cette question. Ce qui me fait penser à Antigone.

Pourquoi est-ce que vous aussi vous écrivez tant sur Antigone? Est-ce parce que son destin était si tragique? Mais est-il possible que la répétition exemplaire d’une tragedie régénère autre chose que les nouvelles tragedies? Il y a dans *Antigone* quelque chose d’effrayant. Et sous le nom d’Antigone on risque de reproduire son destin, sa tragédie. Pensez à Woolf. Mais s’il est vrai, comme vous dites, que la question de la différence sexuelle et du sujet vivant est le problème de notre ère, dominée par l’ideologie scientifique et technique, comment est-ce qu’*Antigone* pourrait nous y aider?

Néanmoins, je trouve contrairement à vous que le sujet vivant est abordé chez nous. Il est vrai que la probabilité du sujet vivant (et de vie) se réduit. Je pense à nous, nous autres humanistes auxquels le vide, la mort et la fragmentation sont devenus ces derniers temps les points de départs de la pensée et de l’écriture au lieu d’être les sujets à penser, sur quoi s’étonner. Et si nous cherchons les sujets vivants dans les lieus où il n’y en aura pas. Nous ne remarquons pas quand nous rencontrons des vivants, et quand nous trouvons l’autre, l’autre-moi. Dans moi-toi? Quelle valeur attribuons-nous à cela? A quelle valeur est-elle attribuée?



Mais quand je parle de nous, de vous et de moi, je tombe sur des différences. Quelle est la probabilité de notre rencontre? Dans l’attente du plaisir d’avoir une réponse de votre part, je vous prie d’agréer, Madame Le Professeur, mes sentiments dévoués.

Päivi Kosonen

Sara Heinämaa

Pinnan liikettä

Luce Irigarayn ajatus naisellisesta tyylistä

KUVA: MERVI HEINONEN, *ESINEEN HENKI JA LUMO*

*Luce Irigarayn työ tunnetaan parhaiten naisen kielestä – sekä niistä liikkeistä ja kosketuksista, joiden avulla Irigaray kuvaa tätä kieltä: kaksinkertaisesti hyväilevistä huulista, toisiaan vasten painautuvista käsistä, nesteiden liikkeistä ja limakalvoista. Erityisesti 1970-luvulla julkaissut esseet "Ce sexe qui n'en est pas un" ja "Quand nos lèvres se parlent" (1977) hahmottelevat tätä omaperäistä kirjoittamisen ja puhumisen tapaa, jonka Irigaray sanoo kuuluvan naiselle (*écriture feminine, parler femme*).*

Tarkoitukseni on tutkia tässä artikkelissa, mitä Irigaray tarkoittaa naisen kielellä - puheella ja kirjoituksella. Lähestyn ajatusta eri kautta kuin mitä tulkinnoissa on tähän asti ollut tapana. En keskity huulten ja limakalvojen kuvastoon enkä pohdi äidin ja tyttären suhdetta.[1] Kiinnitän tulkintani kytkökseen, jonka Irigaray tekee naiskielen ja *naisellisen tyylin* välille, ja kysyn mikä on tämä tyyli. Pohdin naisen tyylin erityispiirteitä ja tutkin samalla, mihin kaikkialle se ulottuu. Pyrin osoittamaan, että Irigarayn ajatus on radikaalimpi kuin mitä tähänastiset tulkinnat ovat esittäneet. Kyse ei ole vain ajattelemisen ja kirjoittamisen vaikutuksista, vaan kokonaisesta olemisen ja tulemisen tavasta.

Lähtökohtanani on Irigaran vuonna 1974 antama haastattelu, jossa hän luonnehtii naisen kirjoitusta erityiseksi tyyliksi:

Tämä naisen "tyyli" eli "kirjoitus" sytyttää tuleen fetissi-sanat, erisnimet, omat nimet, oikein muodostetut rakenteet. Tämä "tyyli" ei aseta näkemistä etusijalle vaan vie jokaisen hahmon takaisin syntymään, joka myös *tuntuu*. Siellä se tulee uudelleen kosketuksiin itsensä kanssa, mutta ei koskaan muodosta, ei muodosta itsestään minkäänlaista ykseyttä. *Samanaikaisuus* on sille "ominainaista" - om(in)aisuus joka ei koskaan pysähdy mahdolliseen identiteetiin itsessä, olipa identiteetti minkämuotoinen tahansa. Se on aina *nestemäistä*, eikä koskaan unohda niitä nesteiden piirteitä, joita on vaikea idealisoida: sitä kahden äärimmäisen läheisen välistä hankausta, joka synnyttää liikevoimaa. Naisen "tyyli" vastustaa kaikkia vakiintuneita muotoja, hahmoja, ideoita ja käsitteitä ja saa ne räjähtämään. Tämä ei merkitse, että naisella ei olisi lainkaan tyyliä, niin kuin sellainen diskurssiivisuus uskottelee, joka ei kykene ajattelemaan

> tätä tyyliä. Mutta naisen "tyyliä" ei voi kannattaa teesinä eikä sitä voi asettaa objektiksi (1975:76).

Irigaray tarkentaa, että perinteisen katsantotavan mukaan feminiininen tyyli ei lainkaan ole tyyli (1975:76). Naisen tyyli käsitetään tyylittömyydeksi, hänen kirjoituksensa ymmärretään kirjoituksen puutteeksi, eikä hänen puheestaan tavoiteta mitään mieltä. Irigaray sanoo tämän johtuvan siitä, että naisellinen ilmaisu ei noudata teesin eikä objektin asettamisen muotoja.

Jotta voisimme ymmärtää, mitä Irigaray tarkoittaa naiskielellä ja naisellisella tyylillä, meidän on kysyttävä, mitä ovat ne muodot, joita naisen tyyli pakenee? Mitä Irigaray tarkoittaa sanoessaan, että naisen tyyli ei asetu teesien ja objektien järjestykseen?

Teesi ja objekti

Arkikeskustelussa "teesi" tarkoittaa yleensä jonkinlaista väitettä; "objekti" taas käsitetään tavallisesti esineeksi tai kappaleeksi. Arkimerkitysten lisäksi teesin ja objektin käsitteillä on erityiset tekniset merkityksensä filosofian fenomenologisessa perinteessä. Irigarayn ajattelu kytkeytyy tähän perinteeseen sen eksistentialistisen ja eettisen käänteen kautta - Martin Heideggerin, Maurice Merleau-Pontyn, Emmanuel Levinasin ja Simone de Beauvoirin kritiikin kautta.

Tutkin seuraavassa, miltä Irigarayn naisen tyylin ajatus näyttää, jos yhteys fenomenologiaan otetaan vakavasti. Selvitän aluksi teesin, teettisen aktin ja objektin ideoita Husserlin fenomenologiassa. Pohdin tämän jälkeen, miten Irigarayn feminiininen ja sen erilaiset luonnehdinnat suhteutuvat Husserlin käsitteistöön. Selvitän lopuksi oman tulkintani suhdetta aikaisempiin Irigaray-tutkimuksiin.

Perustan esitykseni niihin ajatuksellisiin ja käsitteellisiin yhteyksiin, jotka löydän Irigarayn ja Husserlin tekstien väliltä. Tämä jäljitys on työlästä, sillä Irigaray ei viittaa suoraan Husserliin, eivätkä viittaukset eksistentialisteihinkaan ole systemaattisia.[2] Vuonna 1996 ilmestyneessä *Man and world* -lehden haastattelussa Irigaray kuitenkin selvittää oman ajattelunsa suhdetta fenomenologiseen perinteeseen ja kuvaa yhteyden olennaiseksi:

> Tietynlainen turvautuminen, paluu fenomenologiseen menetelmään näyttää välttämättömältä, jotta luonnolliset, ruumiilliset, aistimelliset realiteetit saataisiin sisälle järjen maailmaan, josta ne on poistettu (1996:351).

Husserl määrittelee fenomenologian metodisesti sanomalla, että se tulee mahdolliseksi, kun *teesi* keskeytetään tai peruutetaan (*Aufhebung der Thesis*).[3] Hän luonnehtii fenomenologista askelta myös sanomalla, että fenomenologi pidättäytyy *asettamasta objektia* (*Gegenstand, setzen*).[4] (Husserl [1913] 1950 §30:64-66.) Husserlin ideana oli, että fenomenologi ottaa erityisen asenteen maailmaan. Hän hylkää jokapäiväisen asennoitumisen, jossa maailma, sen erilaiset oliot ja arvot edellytetään läsnäoleviksi, käsilläoleviksi ja voimassaoleviksi. Fenomenologi ei kiellä maailman olemassaoloa, mutta hän pidättäytyy ottamasta siihen kantaa. *Teettisyys* ja *objektin asettaminen* ovat nimiä sille luonnolliselle asenteelle, jonka fenomenologi hylkää.

Husserl luonnehtii teesiä kaksijakoisella tavalla. Yhtäältä hän sanoo, me kohtaamme maailman läsnäolevana ja otamme sen vastaan sellaisena (Husserl [1913] 1950 §29:63). Me edellytämme olioiden ja maailman läsnäoloa ja sitoudumme siihen. Toisaalta hän luonnehtii asennettamme aktiivisemmaksi ja perustavanlaatuisemmaksi sanoessaan meidän *asettavan* oliot ja maailman (läsnä)oleviksi ja reaalisiksi. Olioiden läsnäolo ja todellisuus riippuu siis omasta aktiivisuudestamme. Kokemuksen perustana on toisin sanoen tietoisuuden aktiivisuus, sen kyky muodostaa merkityksiä. Fenomenologin tehtävänä on tuoda esille tämä aktiivisuus, tarkemmin sanottuna tutkia, miten maailma saa tietoisuudelta merkityksensä - käsilläolevana, mahdollisena ja nautittavana.

Yksittäiset ajallis-paikalliset oliot eivät ole kokemuksemme ainoita kohteita. Niiden lisäksi me kohtaamme myös eideettisiä objekteja eli olemuksia, arvoja, tosiasioita sekä maailman olioiden kokonaisuutena. Husserl nimittää *yleiseksi teesiksi* (*die Generalthesis*) maailman yleistä edellyttämistä. Me emme sitoudu toiminnassamme vain yksittäisten olioiden läsnäoloon, vaan edellytämme maailman ylipäätään, ajallis-paikallisena jatkumona. Kaikki näennäisen ja todellisen epäileminen ja kieltäminen nojaa tähän asenteeseen: "maailma on todellisuutena aina läsnä, se on korkeintaan tässä tai tuolla 'toisin' kuin otaksuin - -" (Husserl [1913] 1950:63).[5]

Husserlin *Ideen*-teoksen ensimmäinen osa sisältää vahvan käsityksen kokemusten hierarkiasta. Hänen mukaansa kaikki kokemukset edellyttävät eräänlaista kantauskomusta (*Urglaube, Urdoxa*), joka asettaa objektin olemaan todellisena ja varmana ([1913] 1950 §104:259). Tämä tapahtuu havainnossa ja muistamisessa. Objekti ilmenee näissä perusakteissa yksikantaan; sen oleminen on "modifioimatonta" todellisuutta. Se on pelkästään läsnä tai käsillä (*vorhanden, daseiend*) - ei vielä mahdollisena niin kuin ehdotuksessa, ei todennäköisenä kuten oletuksessa, eikä arvokkaana tai haluttavana niin kuin tahdonakteissa. (Husserl [1913] 1950 §103:256-257.)

Kaikki tiedolliset asenteet, olettamuksista epäilyyn ja väittämiseen, nojaavat Husserlin mukaan kantauskomuksen perustaan. Myös arvottavat ja tunteenomaiset asenteet sekä tahdonaktit edellyttävät objektin yksinkertaista läsnä- tai käsilläoloa. Korkeamman tason aktien tehtävänä on lisätä objektin olemiseen uusia merkityskerroksia. Pelkästä käsillä- ja läsnäolosta päästään näin asteittain mahdollisena, kyseenalaisena, käyttökelpoisena, arvokkaana, haluttavana ja rakastettavana olemiseen. Monimutkaisten aktisarjojen ansiosta voimme kohdata materiaalisten kappaleiden lisäksi myös välineitä ja arvoja. (Husserl [1913] 1950, erit. §95:237-239, §103-104:256-257 ja §117:287-291.)

Husserl siis väittää *Ideen*-teoksen ensimmäisessä osassa, että kaikkiin kokemuksiin sisältyy eräänlainen kantauskomus. Jokaisesta kokemuksesta löytyy toisin sanoen doksinen, teettinen kerros. Tämä väite joutuu kritiikin kohteeksi fenomenologian myöhemmissä tulkinnoissa. Maurice Merleau-Ponty ja Emmanuel Levinas asettavat sen kyseenalaiseksi kuvatessaan minän ruumiillista suhdetta toiseen. Molemmat argumentoivat, että kaikki kokemus ei ole luonteeltaan teettistä ja että teettiset asenteet edellyttävät toisenlaista sidosta maailmaan. Todellisuutta ei kohdata ensisijassa manipuloitavana kappaleena vaan ilmaisevana eleenä ja puhuvina kasvoina.[6] (Merleau-Ponty [1945] 1993:279, 490-491; Levinas [1961] 1971:127-137.)

Tulen seuraavassa osoittamaan, miten Irigarayn "feminiininen" kytkeytyy tähän kritiikkiin. Näytän, että Irigaray seuraa Merleau-Pontya ja Levinasia ja pyrkii kuvaamaan sitä, mikä jää teettisen tavoittamattomiin.[7] Mutta hän poikkeaa heistä siinä, että näkee tämän tavoittamattoman sukupuolittuneena.[8]

Elementtien laatu

Kuten edellä näimme, Irigaray luonnehtii feminiinistä erottamalla sen teettisestä. Toistan vielä lainaamani kappaleen lopun alkuperäisessä ranskankielisessä muodossa, koska se on tulkintani kannalta ratkaiseva: “mais son ‘style’ ne peut se soutenir comme thèse, ne peut faire l’objet d’un position” (1977:76). Feminiininen ei siis Irigarayn mukaan asetu teesiksi eikä objektiksi. Tällä luonnehdinnalla on kauaskantoisia seuraamuksia. Kun suhteutamme sen fenomenologiseen käsitteistöön, voimme nähdä, miksi Irigaray kuvaa feminiinistä myös kosketeltavaksi ja nestemäiseksi.

Feminiinisen jääminen teettisen, objektifioivan, asenteen tavoittamattomiin merkitsee ensinnäkin, että feminiininen on luonteeltaan sellaisella tavalla epästabiili, että sitä ei voi ajatella *uskomuksen kohteeksi*. Sen oleminen ei muistuta materiaalisten kappaleiden olemista, feminiininen ei yksinkertaisesti ole käsillä eikä läsnä. Siihen ei voi tarttua eikä kiinnittää edes katsetta. Tällaisena se muistuttaa virtaavia nesteitä, jotka eivät koskaan ole pelkästään tässä ja nyt vaan aina jo toisaalla, vasta tulemassa.

Tärkeää on kuitenkin huomata, että kyse ei ole pelkästään uskomisesta. Feminiininen ei Irigaray luonnehdinnan mukaan asetu myöskään niiden asenteiden kohteeksi, jotka *edellyttävät* uskomista. Jos siis esimerkiksi havaitseminen, muistaminen, arvostaminen, nauttiminen ja rakastaminen ovat perustaltaan teettisiä, ne eivät voi tavoittaa feminiinistä. Se pakenee kaikkea kokemusta, joka edellyttää pysyvää, kiinteää kohdetta.

Tämä on nähdäkseni Irigarayn nesteisiin ja limaan viittaavien kuvausten filosofinen sisältö. Hän sanoo, että feminiinisellä ei nesteen tavoin ole pysyvää, lopullista muotoa (1974:284) ja että naisen puhekin on nestemäistä (1977:107, 109). Tarkoituksena ei ole kehittää psykologista teoriaa eikä esittää utopistista ohjelmaa, vaan kuvata erityistä kokemuksen kerrosta, olemisen tapaa, joka ei palaudu teettiseen.

Nesteisiin ja limaan viittaavat feminiinisyyden kuvaukset toistuvat läpi Irigarayn tuotannon *Speculum*-teoksesta aina myöhempiin etiikkaa koskeviin esseisiin saakka. Ne nousevat esiin sekä psykoanalyysin että filosofian kritiikeissä. Molemmat perinteet syyllistyvät Irigarayn mukaan samaan virheeseen: ne yrittävät käsittää feminiinistä kiinteiden kappaleiden mallin kautta. Tämä on Irigarayn mukaan mahdotonta. Feminiinistä ei voi ajatella olioksi, johon voisi tarttua käsin tai jollakin välineellä, jonka ympäri voisi kiertää tai jota voisi tarkastella eri “puolilta”. Aina jää jotakin yli. Feminiininen ei ole manipuoloitava kappale eikä työstettävää massaa vaan pinnan liikettä, joka pakenee otetta ja käsittelyä (Irigaray 1984:108).[9]

Myös “naisen puheessa” on Irigarayn mukaan kyse pikemminkin liikkeestä kuin merkityksen ykseydestä. Hänen puheensa on ennen muuta ilmavirran ja äänen rytmistä muuntelua. Se, mitä “nainen sanoo”, on siksi vuolasta (*fluent*), aaltoilevaa, häilyvää (*fluctuant*), epämääräistä (*flouant*) (Irigaray 1977:110-111; 1984:131).

Voimme ymmärtää nämä kuvaukset kahdella eri tavalla riippuen siitä, miten keskeiseksi käsitämme uskomusten aseman kokemuksen rakentumisessa. Ensinnäkin voimme seurata *Ideen*-teoksen Husserlia ja pitää kiinni siitä, että kaikki kokemus edellyttää teettistä kerrosta. Tällöin Irigarayn kuvaama feminiininen ei lainkaan olisi kokemuksen piirissä.

Toinen vaihtoehto on hylätä Husserlin käsitys kantauskomuksesta ja ajatella Merleau-Pontyn ja Levinasin tavoin, että uskomukset ja niihin pohjautuvat muut kokemukset perustuvat toisenlaiselle, rakenteeltaan erilaiselle asenteelle. Merleau-Ponty käsittää tämän asenteen affektiiviseksi havainnoksi (*perception*); Levinas puolestaan ymmärtää kokemuksen ei-teettisen perustan nauttimiseksi (*jouissance*). Näiden asenteiden kohteet - jos sellaisista voidaan puhua - eivät järjestäydy objekteiksi vaan ilmenevät pelkästään kvaliteetteina, *elementteinä* (élément): vetenä, ilmana, maana, valona. Minän toiminta ei niissä ole samalla lailla aktiivista, konstitutiivista kuin teettisissä akteissa. Se liikuttuu ja nauttii elementtien laadusta, ei muodosta niitä.

Merleau-Ponty antaa valaisevan kuvauksen elementin erityisluonteesta keskenjääneen myöhäisteoksensa *L’visible et l’invisible* lopussa. Siinä hän luonnehtii lihaksi nimeämäänsä elementtiä seuraavasti:

> Liha ei ole materiaa, eikä henkeä tai mieltä (*esprit*). Se ei ole substanssi. Tarvitsemme vanhan elementtitermin viitataksemme siihen - siinä merkityksessä, jossa sitä käytettiin puhuttaessa ilmasta, maasta ja tulesta, toisin sanoen yleisen olevan (*chose générale*) merkityksessä, puolitiessä ajallis-paikallisten yksilöiden ja olemusten välillä, eräänlaisena lihaksi tulleena periaatteena, joka tuo olemisen tyylin (*un style d’être*) kaikkialla, missä tapaa katkelman sellaisesta (1964:184, vrt. 193).

Merleau-Pontyn kuvaus painottaa elementin keskeneräistä luonnetta: elementti ei ole yksittäinen kappale, mutta se ei ole myöskään eideettinen olio, olemus. Sitä voi katsella ja kosketella, mutta sitä ei voi nähdä niin kuin esineen voi nähdä. Elementtiä ei voi tavoittaa edes eideettisellä intuitiolla, sillä se on loputtomasti muuntuva, jatkuva ja keskeneräinen. Samankaltainen luonnehdinta löytyy Levinaksen *Totalité et infini* -teoksesta:

> Purjehtija, joka käyttää hyväkseen merta ja ilmavirtaa, hallitsee näitä elementtejä, mutta ei muuta niitä esineiksi (*choses*). Elementit säilyttävät epämääräisyytensä huolimatta niiden lakien tarkkuudesta, jotka kattavat ne ja jotka voi oppia ja tietää. Elementillä ei ole muotoja, jotka sisältäisivät sen. Sisältöä ilman muotoa. Tai paremminkin sillä on vain yksi puoli (*côté*): meren tai pellon pinta, tuulen suunta. Se alusta (*milieu*), jossa pinta muodostuu, ei koostu kappaleista. Se levittäytyy/ilmenee (*déployer*) omassa ulottuvuudessaan - syvyydessä, eikä tätä syvyyttä voi muuttaa leveydeksi tai pituudeksi johon elementti ylettyisi. Tosin myös esine näyttäytyy vain yhdeltä puolelta, mutta me voimme kiertää sen ympäri, ja kääntöpuoli

on samanarvoinen kuin etupuoli. Kaikki näkökulmat ovat samanarvoisia. Mutta elementin syvyys jatkuu, se katoaa maahan ja taivaalle. "Mikään ei lopu, eikä mikään ala." ([1961] 1971:138).

Levinas tarkentaa edelleen sanomalla, että itse asiassa elementillä ei ole edes etupuolta eikä pintaa (*face*). Sitä ei voi lähestyä (*aborder*) eri suunnista. Elementin luonteeseen sopivia asenteita ovat oleilu, nauttiminen, nautinto ja leikki: elementtiä ei käsitellä, siinä kylvetään (*baigner*) ([1961] 1971:138).

Hyväily ja painautuminen

Näiden luonnehdintojen valossa minusta näyttää siltä, että Irigarayn feminiininen toimii *elementtinä* Merleau-Pontyn ja Levinaksen tarkoittamassa mielessä.[10] Se ei ilmene esineenä vaan väliaineena, johon esineet asettuvat ja jossa ne toimivat, jossa me käsittelemme niitä. Se toimii eräänlaisena ympäristönä, jossa subjekti ja objekti, akti ja kohde voivat jäsentyä, erottua. (Vrt. Irigaray 1984:107, 173.)

Tämä tekee ymmärrettäväksi, miksi naisen "tyyliä" ei voi kannattaa teesinä eikä asettaa objektiksi, ja miksi Irigaray vertaa sitä limaan ja nesteisiin. Elementtinä feminiininen toteuttaa erilaista olemisen tapaa kuin teettisten aktiemme kohteet: se ei ole läsnä eikä käsillä, mutta silti se on koettavissa. Sen kokeminen edellyttää kuitenkin erityistä asennetta, ei havaitsemista eikä uskomista, vaan jotakin mikä edeltää molempia. (Irigaray 1987:69-70, 191-193.)

Irigaray itse kuvaa vaadittavaa asennetta muun muassa erityislaatuiseksi kosketukseksi, eräänlaiseksi hyväilyksi (*caresse*). Tämä liike seuraa pintaa, se palaa mieluummin takaisin kuin pyrkii kiertämään ympäri tai tarttumaan kiinni. Se on vaatimaton, vähäinen ele - varsinaista hyväilyäkin elementaarisempi: "Kaikkea hyväilyä edeltävä hyväily, joka avaa toiselle mahdollisen tilan hengittää, hedelmöittyä ja synnyttää" (Irigaray 1984:190-191; vrt. 1987:71).

Irigaray kuvaa suhdetta feminiiniseen myös viittaamalla toisiaan vasten painautuviin huuliin ja käsiin. Tämäkin teema kulkee läpi hänen tuotantonsa, mutta vasta *Éthique*-teos tuo selvästi esille huulten ja käsien filosofisen merkityksen. Siinä Irigaray painottaa, että asenne, jossa feminiininen toteutuu, on passiivisempi kuin ne asenteet, jotka paljastavat todellisuuden käsilläolevana. Se on jopa passiivisempi kuin lempeä hyväily, joka seuraa ihon pintaa varmana päämäärästään. Feminiinisen koskettaminen ei ole haltuunottamista vaan tunnustelua, hapuilua ja kuulostelua: "Ei aktiivinen, ei passiivinen eikä puolipassiivinen. Aina passiivista passiivisempi ja kuitenkin aktiivinen" (1984:151).

Vaikka Irigaray sanoo, että feminiininen elementti ilmenee ennen muuta kosketuksessa, hän ei sido sitä mihinkään aistiin tai havainnon muotoon. Myös katse voi olla hyväilevä ja avata tilan muodostumiselle: "katseet kohtaavat eräänlaisessa näkemisen hiljaisuudessa, näkemistä edeltävässä ja seuraavassa leposijassa, uusien maisemien ja valojen varastossa, keskeytyksessä, jossa silmät muodostavat jälleen kehyksen, taustan, näköpiirin" (1984:153). Katsominen ei siksi ole vääränlainen asenne suhteessa feminiiniseen, niin kuin jotkut tulkitsijat ovat esittäneet (Allen [1982] 1993; Butler 1989). Ongelma on pikemminkin siinä, että katsominen käsitetään teettisesti: päämäärätietoiseksi, kohdentuvaksi näkemiseksi, ei tunnustelevaksi eikä ihmetteleväksi avautumiseksi.

Naisellinen elementti ilmenee siis tietynlaisissa eleissä ja asenteissa. Se ei näyttäydy kokonaisuutena vaan vajaana, vasta tulevana, jatkuvana. Se ei ole eleiden ja asenteiden tuote eikä aikaansaannos, vaan enemmänkin niiden paikka, ympäristö tai väliaine. Elementissä oleilu - elementin ja oleilun erottamaton kokonaisuus - muodostaa alustan teettisille akteille ja niiden objekteille.[11]

Tämän ajatuksen voi käsittää kahdella tavalla. Yhtäältä Irigarayn kuvaukset viittaavat siihen suuntaan, että feminiinisen ja maskuliinisen ero osuisi yhteen elementaarisen ja teettisen eron kanssa. Irigaray nimittäin luonnehtii tarttuvaa elettä ja objektivoivaa asennetta toisinaan maskuliiniseksi ja kuvaa sitä tilaa tai väliainetta feminiiniseksi, jossa tämä asenne tulee mahdolliseksi (1984:99-100). Nämä luonnehdinnat johtavat ajattelemaan, että teettinen taso on maskuliininen - akteineen ja objekteineen - ja että se edellyttää oleilua feminiinisessä elementaarisessa.

Toisaalta Irigarayn kuvaus sallii ajatella naisellisen elementin rinnalle myös elementaarisen maskuliinisuuden, naisellisesta elementistä erottuvan toisenlaisen olemisen tyylin, joka ei sekään asettuisi teettisen järjestykseen. Tällöin maskuliininen ei samastu teettiseen eikä feminiininen elementaariseen. Irigarayn kuvaus sanoo pikemminkin, että sukupuoliero ilmenee jo elementtien tasolla, eikä siksi vasta olioiden - esineiden, välineiden, tavaroiden, elimien ja elimistöjen - tasolla.

Jälkimmäinen tulkinta on nähdäkseni kestävämpi. Se noudattaa Irigarayn pyrkimystä ajatella sukupuoliero kahden *subjektin välisenä suhteena*. Niin kauan kun pyrimme selvittämään sukupuolten suhteita olioiden kautta, olemme kiinni yhden subjektin järjestyksessä. Toinen sukupuoli voi tällöin näyttäytyä ainoastaan subjektin objektina tai hänen tekojensa ja aikaansaannostensa materiaalisena perustana.[12] Kun tavoitteena sen sijaan on ajatella kaksi subjektia, sekä miehinen että naisellinen, ei ajattelu voi lähteä liikkeelle objekteista eikä subjektin ja objektin suhteesta. Sukupuoli on siksi ensin ajateltava elementaarisen tasolla - ja tutkittava elementaarisen suhdetta subjektin ja objektin eroon.

Nostalgian ja utopian tällä puolen

Irigarayn kuvaukset naisellisesta on yleensä tulkittu psykologisiksi tai utopistisiksi. Irigarayn on väitetty kuvaavan naisten keskinäistä psyykkistä ja symbolista järjestelmää, joka ei ole voinut toteutua Isän lain alaisuudessa. Huomio on tällöin keskitetty joko menneeseen tai tulevaan. Tulkitsijat ovat pyrkineet ratkaisemaan, merkitsevätkö kaksinkertaiset huulet, limakalvot ja nesteet menetettyä yhteyttä äitiin ja äidilliseen vai viittavatko ne ihannetilaan, joka on mahdoton niin kauan kun fallosentrinen järjestys on voimassa.

Molemmat tulkintaehdotukset johtavat nähdäkseni harhaan. Irigaray ei kuvaa menetettyä symbioottista yhteyttä, mutta hän ei myöskään tavoittele ihannetilaa. Hänen ajattelunsa ei ole sen paremmin nostalgista kuin utopististakaan (sanan tavanomaisessa merkityksessä). Käsillä olleen ja käsille

tulevan, menetetyn ja tavoiteltavan sijasta Irigaray pyrkii ajattelemaan avautuvaa keskeneräistä olemista. Kuvaus koskee erityistä tulemisen tapaa, olemisen tyyliä, joka ilmenee tässä ja nyt, mutta ei ole kokonaan käsillä. (Irigaray 1984:139.)

Vain muutamat tulkitsijat ovat kiinnittäneet huomiota tyylin käsitteeseen Irigarayn tuotannossa ja pyrkineet valottamaan naisen kielen tematiikkaa sen kautta. Näitä tulkintoja yhdistää kuitenkin rajoittava ennakko-oletus, jonka mukaan Irigarayn lähtökohtana on Jacques Derridan ajatus naisesta tyylinä ja kirjoituksena.[13] Esimerkiksi Toril Moi (1985), Naomi Schor ([1989] 1994), Ellen Mortensen (1994) ja Elisabeth Weed (1994) esittävät, että Irigarayn kirjoitukset feminiinisestä tyylistä ovat Derridan työn kriittisiä kehitelmiä.

Derrida-lähtöiset tulkinnat tekee ongelmallisiksi Irigarayn kuvauksen positiivisuus. Irigarayn luonnehdinnat ovat selvästi konstruktiivisia. Kaksinkertaiset huulet, limakalvot ja hyväilevät kädet eivät toimi pelkästään - eivätkä ensisijassa - epäkäsitteinä, jotka purkavat filosofisten tekstien ja ajattelurakennelmien ykseyttä. Ne muodostavat oman positiivisen kokonaisuutensa. Feminiininen elementti toimii Irigarayn kuvauksissa ympäristönä, jossa naissubjekti ja hänen objektinsa voivat muodostua.

Sukupuolieroa, naisen ja miehen välistä eroa, ei Irigarayn mukaan vielä ole - se on saatava aikaan, ajateltava ja elettävä (1984:15, 21; 1987:121, 135). Derridan kannalta väite on ongelmallinen, sillä hän näkee sukupuolieron fallogosentrismin tuotteena, ei puuttuvana vaan hajoavana (Derrida [1972] 1982:76; [1973] 1979:138).

Elisabeth Weed nostaa esille nämä erot, mutta tulkitsee ne "derridalaisten" ja "ei-derridalaisten" ajatusliikkeiden väliseksi jännitteeksi Irigarayn työssä. Hän sanoo, että vaikka Irigarayn ajattelu ylittää Derridan hankkeen rajat, se jää niihin kiinni (1994:86). Toril Moi tulkitsee jännitteen kriittisemmin. Hänen mukaansa Irigaray epäonnistuu derridalaisessa dekonstruktiossa, ja tämä johtuu siitä, ettei hän "voi vastustaa kiusausta" kuvata feminiinistä positiivisesti (1985:139, ks. myös 142).

Näiden tulkintojen lähtökohtana on oletus, että Irigarayn kuvaukset pyrkivät perimmältään noudattamaan Derridan dekonstruktiivista startegiaa. Tulkitsijat päätyvät kuitenkin toteamaan, että Irigarayn ajattelu ei ole uskollista Derridan projektille, vaan poikkeaa dekonstruktiivisesta liikkeestä. Osa heistä ymmärtää poikkeaman epäonnistumiseksi, toiset näkevät sen positiivisemmin: dekonstruktion omaperäisenä kehitelmänä. Minusta näyttää, että Irigarayn suhde dekonstruktioon on kompleksisempi ja varautuneempi kuin mitä tällaiset tulkinnat antavat ymmärtää.[14] Irigaray ei pelkästään "pakota Derridan ajattelua sen rajoille" - pakottaako lainkaan? Hän paneutuu myös Derridan ajattelun taustaan. Hän kytkeytyy siihen fenomenologiseen hankkeeseen, jota Derrida purkaa, ja tutkii sukupuolieron mahdollisuutta tässä purettavassa perustassa.

Kyse ei siis ole Derridan käsitteiden tai epä-käsitteiden soveltamisesta vaan niiden alustasta ja sukupuolieron ajattelemisesta jo siellä.

* * *

Kiitokset Levinas-lukupiirille valaisevista ja oivaltavista keskusteluista sekä Leila Haaparannalle, Marke Europaeukselle ja Martina Reuterille arvokkaista kommenteista.

Viitteet

1. Tuore suomenkielinen esittely näistä teemoista ja niitä käsittelevästä kirjallisuudesta löytyy Eva-Maria Korsisaaren lisensiaatintyöstä *Erojen etiikkaa ja välitilojen filosofiaa* (1997).
2. Tämä "viittaamattomuus" luonnehtii Irigarayn kirjoitusta ylipäätään. *Speculum*-teoksessa Irigaray antaa käytännölleen eräänlaisen perustelun. Hän päättää teoksensa viittaamalla feminiinisen (kirjoituksen) omalaatuiseen asemaan: "Tarkat viittaukset, alaviitteet ja pilkutukset, jotka ilmaisevat lainausta, on yleensä poistettu. Nainen toimii teorianmuodostuksessa yhtä aikaa sekä ulkopuolena, joka tukee kaikkea systematiikkaa, että (jälleen kerran) hiljaisena maternaalisena maaperänä, joka ravitsee kaikkia perustoja. Hän ei tämän vuoksi mukaudu teorian koodittamaan toimintatapaan" (1974:458).
3. Leila Haaparannan artikkeli "Edmund Husserlin uusi tiede" (1989) on hyvä johdatus Husserlin ajatteluun.
4. Objektin asettaminen ja asetus (*setzung*) on käännetty englanniksi position-termin johdannaisilla. Tämän merkitys sekoittuu feministisessä keskustelussa toisinaan position-sanan yhteiskuntatieteelliseen merkitykseen, ajatukseen sosiaalisesta, taloudellisesta ja/tai historiallisesta asemasta (myös *positionality*). Esimerkiksi Toril Moi kritisoi Irigarayn naisellisen tyylin ajatusta sillä perusteella, että Irigaray kieltäytyy määrittämästä tämän naisellisuuden *historiallista ja yhteiskunnallista asemaa* (1985:142-143, 147-149).
5. Yleistä teesiä ei pidä ymmärtää eksplisiittiseksi kannanotoksi. Husserl sanoo, ettei se "rajoitu mihinkään erityiseen aktiin, olemassoloa koskevaan jäsentyneeseen predikatiiviseen arvostelmaan" ([1913] 1950 §30:63). Se kuuluu kaikkiin havaintoihin, niin hämäriin kuin selviinkin, kaikkeen kokemukseen, oli se ajateltua tai ei. Luonnollinen asenne ei siis palaudu eksplisiittisiin olemassaoloa koskeviin väitteisiin, vaan päinvastoin tällaiset väitteet nojaavat luonnolliseen asenteeseen. Kyse on siis jonkilaisesta vakaumuksesta tai sitoumuksesta, joka saa eksplisiittisen ilmauksen sellaisissa predikatioissa kuin "Tämä *on*..." ja "Asianlaita *on* näin".
6. Molempien kritiikki kohdistuu *Logische Untersuchungen* -teokseen sekä *Ideen*-teoksen ensimmäiseen osaan. Merleau-Ponty kuitenkin väittää, että Husserl asettaa itse varhaiset käsityksensä kyseenalaisiksi julkaisemattomissa käsikirjoituksissaan. Vastaavasti myös Levinaksen käsitys Husserlista muuttuu vähemmän jyrkäksi hänen perehdyttyään Husserlin käsikirjoituksiin. Käsikirjoitukset antavat julkaistuja töitä paremman kuvan erityisesti siitä, miten Husserl käsitti intersubjektiivisuuden ja minän ja toisen välisen suhteen. Ks. näistä teemoista Zahavi 1996a, 1996b. Merleau-Pontyn havainnon fenomenologiasta ks. Heinämaa 1996a, Levinasin kasvokkaisuuden etiikasta ks. Europaeus 1997.
7. Ajatus esi-teettisestä on tärkeä myös Julia Kristevan työn kannalta. Kristeva nimittäin määrittelee keskeisen käsitteensä *semioottinen* kahdella tavalla, yhtäältä suhteessa Lacanin symbolisen käsitteeseen ja toisaalta suhteessa Husserlin teettisen käsitteeseen. Semioottinen on Kristevan ajattelussa jotakin, mikä edeltää teesiä. (Kristeva [1974] 1984:erit. 50-51; vrt. [1975] 1977:157-161.)
8. Tässä Irigarayn ajattelu kytkeytyy Simone de Beauvoirin fenomenologiseen kysymykseen sukupuolen reaalisuudesta ja merkityksestä (Heinämaa 1996a, 1996b, 1997a, 1997b).
9. Nesteet ja kaasut voidaan tietenkin esittää kiinteiden kappaleiden järjestelminä. Fenomenologi kuitenkin huomauttaa, että tällainen kuvaus on eräänlainen abstraktio, joka ei kuvaa nesteitä ja kaasuja sellaisina kuin koemme ne - kylpiessämme vedessä ja hengittäessämme ilmaa (Levinas [1961] 1971:139).
10. Irigaray esittää myös vahvaa kritiikkiä sekä Meleau-Pontya että Levinasia vastaan (Irigaray 1984, [1990] 1991). Marke Europaeus selvittää Levinas-tutkimuksessaan (1997) Irigarayn Levinas-kritiikkiä. Hänen mukaansa Irigaray poikkeaa Levinasista ennen muuta siinä, ettei käsitä eettistä viime kädessä aistimellisen ylittämiseksi vaan ajattelee sitä jo aistimellisen yhteydessä, aistimellisess*a*. Ks. Irigarayn Levinas-kritiikistä myös Chanter 1995.
11. Jos feminiininen elementaarinen muodostaa perustan teesille, se muodostaa perustan myös Husserlin kuvaamalle fenomenologiselle asenteelle, teesin keskeyttämiselle.

12 Olen kiitollinen tästä muotoilusta Marke Europaeukselle.

13 Derrida esittää tämän ajatuksensa Nietzschen kirjoitusta käsittelevässä tekstissään *Éperons: Les Styles de Nietzsche* (1973).

14 Irigaray arvostelee dekonstruktiivista ajattelua eksplisiittisesti

siitä, ettei se tarjoa autonomian mahdollisuutta (Europaeus 1996:116).

Kirjallisuus

Allen, Jeffrey [1982] 1993: "Through the wild region: An essay in phenomenological feminism", teoksessa Keith Hoeller (toim.): *Merleau-Ponty and Psychology*, New Jersey: Humanities Press.

Butler, Judith 1989: "Sexual ideology and phenomenological description: A feminist critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*, teoksessa Jeffner Allen ja Iris Marion Young (toim.): *Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Chanter, Tina 1995: *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, New York, London: Routledge.

Derrida, Jacques [1972] 1982: *Margins of Philosophy*, käänt. Alan Bass, Brigton, Sussex: Harvester.

— [1972] 1979: *Spurs: Nietzsche's Styles / Éperons: Les Styles de Nietzsche*, Chicago, London: The University of Chicago Press.

Europaeus, Marke 1997: *Emmanuel Levinasin etiikan genealogia*, pro gradu -työ Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian laitokselle.

Haaparanta, Leila 1989: "Edmund Husserlin uusi tiede", *Tiede&edistys*, 3. numero, s.203-211.

Heinämaa, Sara 1996a: *Ele, tyyli ja sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*, Helsinki: Gaudeamus.

— 1996b: "Woman - nature, product, style? Rethinking the foundations of feminist philosophy of science", teoksessa Lynn Hankinson Nelson ja Jack Nelson (toim.): *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

— 1997a: "Ero ja etäisyys: Luce Irigaray ja filosofisen itsekritiikin perinne", teoksessa Sara Heinämaa, Martina Reuter ja Kirsi Saarikangas (toim.): *Ruumin kuvia: subjektin ja sukupuolen muunnelmia*, Helsinki: Gaudemus.

— 1997b: "What is a woman? Butler and Beauvoir on the foundations of the sexual difference", *Hypatia*, 12. vuosikerta, 1. numero, s.20-39.

Husserl, Edmund [1913] 1950: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Husserliana, Band III*, toim. Walter Biemel, Haag: Martinus Nijhoff.

Irigaray, Luce 1974: *Speculum de l'autre femme*, Paris: Minuit.

— 1977: *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Minuit.

— 1987: *Sexes et parentés*, Paris: Minuit.

— [1990] 1991: "Questions to Emmanuel Levinas", teoksessa *The Irigaray Reader*, toim. Margaret Whitford, Oxford: Basil Blackwell.

— 1996: "Thinking life as relation: an interview with Luce Irigaray", *Man and World*, 29. vuosikerta, 4. numero, s.343-360.

Korsisaari, Eva-Maria 1997: *Erojen etiikkaa ja välitilojen filosofiaa eli Luce Irigaray matkaseurana tulevaisuuteen*, lisensiaatintyö Helsingin yliopiston yleisen kirjallisuustieteen laitokselle.

Kristeva, Julia [1974] 1984: *Revolution in Poetic Language*, käänt. Margaret Waller, New York: Columbia University Press.

— [1975] 1977: "D'une udentité l'autre", teoksessa *Polylogue*, Paris: Éditions du Seuil.

Levinas, Emmanuel [1961] 1971: *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Paris: Kluwer Academic Publishers.

Merleau-Ponty, Maurice [1945] 1993: *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.

Moi, Toril 1985: *Sexual / Textual Politics: Feminist Literary Theory*, London, New York: Routledge.

Mortensen, Ellen 1994: *The Feminism and Nihilism: Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*, Oslo, Copenhagen, Stockholm: Scandinavian University Press.

Schor, Naomi [1989] 1994: "This essentialism which is not one", teoksessa Carolyn Burke, Naomi Schor ja Margaret Whitford (toim.): *Engaging with Irigaray*, New York: Columbia University Press.

Weed, Elizabeth 1994: "The question of style", teoksessa Carolyn Burke, Naomi Schor ja Margaret Whitford (toim.): *Engaging with Irigaray*, New York: Columbia University Press.

Zahavi, Dan 1996a: *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität - Eine Antwort auf die sprachpramatische Kritik*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

— 1996b: "Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 27. vuosikerta, 3. numero, s.229-245.

Suomenkielistä feminismin ja filosofian kirjallisuutta

Alanen Lilli, Haaparanta Leila ja Lumme Terhi (toim.) (1986). *Nainen, järki ja ihmisarvo. Esseitä filosofian klassikoiden naiskäsityksistä*. Porvoo: WSOY.

Beauvoir Simone de (1980, alunp. 1949). *Toinen sukupuoli*. Lyhentäen suom. Annikki Suni. Hki: Kirjayhtymä.

Braidotti Rosi (1993, alunp. 1991) *Riitasointuja*. Suom. Päivi Kosonen et al. Tre: Vastapaino.

Cavarero Adriana (1989, alunp. 1988) "Epäilevä emansipaatio. Sukupuolten yhtäläisten mahdollisuuksien teoreettista tarkastelua". Lyhentäen suom. Tuija Parvikko. *Politiikka* 4/1989.

Cixous Hélène, "Sorties", Suom. Jonina Altschuler, niin & näin 2/95.

Heinämaa Sara ja Saarinen Esa (1983). *Olennainen nainen. Naiskuvan filosofiset perusteet*. Porvoo: WSOY.

Heinämaa Sara (toim.) (1989). *Naisen tieto*. Hki: Art House.

Heinämaa Sara (1993). "Lyhyt keskustelu rakkaudesta Platonin, Diotiman ja Irigarayn kesken". *Nuori Voima* 1/1993.

Heinämaa Sara ja Reuter Martina (1994). "Naisten tunneherkkyys: filosofinen keskustelu tunteiden järjellisyydestä". *Naistutkimus-Kvinnoforskning* 1/1994.

Heinämaa Sara (1996). *Ele, tyyli ja sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*. Hki: Gaudeamus.

Heinämaa Sara, Reuter Martina ja Saarikangas Kirsi (toim.) (1997). *Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia*. Hki: Gaudeamus.

Irigaray Luce (1984, alunp. 1977), "Sukupuoli joka ei ole yksi". Teoksessa Kaija Anttonen et al. (toim.) *Kielletty hedelmä*. Hki: Kansan sivistystyön liitto.

Irigaray Luce (1996, alunp. 1984). *Sukupuolieron etiikka*. Suom. Pia Sivenius. Hki: Gaudeamus.

Keller Evelyn Fox (1988, alunp. 1985). *Tieteen sisarpuoli. Pohdintoja sukupuolesta ja tieteestä*. Suom. Pia Sivenius. Tre: Vastapaino.

Koivunen Anu ja Liljeström Marianne (toim.) (1996). *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Tre: Vastapaino. Teos sisältää erinomaisen feministisen tutkimuksen bibliografian.

Kristeva Julia (1993). *Puhuva subjekti. Tekstejä 1967-1993*. Suom. Pia Sivenius et al. Hki: Gaudeamus.

Mill John Stuart (1981, alunp. 1869). *Naisten asema*. Suomentanut Lyyli Vihervaara. Uudistettu laitos, kieliasun tarkistanut ja ajanmukaistanut T. A. Luoto. Hki: Librum.

Parvikko Tuija (1987). "Feministinen henkilökohtaisen politiikka miehisen politiikan kritiikkinä". *Politiikka* 1/1987.

Parvikko Tuija (1993). *Luce Irigaray ja miehisen diskurssin kieltämä sukupuoliero*. Sosiaali- ja terveysministeriö. Tasa-arvojulkaisuja. Sarja D: Naistutkimusraportteja 2/1993. Hki.

Pulkkinen Tuija (1993a). "Naiset, kansalaiset, kansakunnat: Ancien regimestä moderniin aikaan ja sen ohi". Teoksessa Hietaniemi Tapani et al. (toim.), *Historian alku. Historianfilosofia, aatehistoria, maailmanhistoria*. Hki: Tutkijaliitto.

Pulkkinen Tuija (1993b). "Keinotekoista seksiä? Luonto, luonnottomuus ja radikaali sukupuolipolitiikka". *Tiede&Edistys* 4/1993.

Pulkkinen Tuija (1994). "Sukupuolen genealogiaa eli ristiipukeutuminen ja postmoderni filosofia". Heta ja Matti Häyry (toim.) *Ajatus* 50: Vapaus ja moraalin perusta. Hki: Suomen filosofinen yhdistys.

Ruotsalainen Ritva (1991). "Utelias sfinksi. Naistutkimus perimmäisten kysymysten äärellä". *Naistutkimus-Kvinnoforskning* 1/1991.

Ruotsalainen Ritva (1992). "Keisarinnan uudet vaatteet. Naistutkimuksen tieto-oppia". *Tiede&Edistys* 17:1/1992.

Sivenius Pia (1984). *Avautua solmuun. Naisnäkökulma ja miehinen diskurssi*. Hki: Gaudeamus.

Spivak Gayatri C. (1996, alunp. 1987). *Maailmasta kolmanteen*. Suom. Jyrki Vainonen. Tre: Vastapaino.

Vaarala Heidi (1985). *Puolinaisesta moninaiseksi: dekonstruktion teoria, naisen dekonstruktio ja tekstianalyysi*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunta.

Wollstonecraft Mary (1995, alunp. 1792). "Yhteiskunnassa kehittyneiden luonnottomien erojen ja arvostusten turmiollisista vaikutuksista". Suom. Tuukka Tomperi. Teoksessa Koivisto Juha et al. (toim.) *Mitä on valistus?* Tre: Vastapaino.

Woolf Virginia (1990, alunp. 1928). *Oma huone*. Suom. Kirsti Simonsuuri. Hki: Kirjayhtymä.

Koonnut Marjo Kylmänen

opettamisen filosofia

Pekka Elo

Filosofia reaalikokeessa ja muuta

Kesäisessä tietoverkossa keskusteltiin eräästä filosofian opetusmenetelmästä. Kerrottiin, että joku ranskalainen lukion opettaja oli harrastanut strippausfiloa. Hän oli ottanut pois aina yhden vaatekappaleistaan, kun hänen opiskelijansa olivat osanneet esittää filosofisen ongelman, johon hän ei kyennyt vastaamaan. Lahjakas luokka oli pystynyt riisumaan opettajansa. Opiskelijoiden vanhemmat olivat tehneet virallisen valituksen, mutta opiskelijat puolustivat opettajaansa sanomalla: "Hän vain osoitti olevansa samanlainen kuin me."

Nettikeskustelussa selvisi myöhemmin, että opettaja oli Bernard Defrance. Hän sanoi halunneensa dekonstruoida opiskelijan suhteen opettajaan ja kouluinstituutioon - "näin sain opiskelijat kiinnostumaan filosofiasta ja kunnioittamaan itseäni". Toisaalta oltiin varmoja, että koko juttu edusti huonoa makua eikä edistänyt filosofiaa millään alueella. Samalla ihmeteltiin sääntöjä: millaisia vastauksia voidaan antaa skeptisiin ongelmiin? Joukko skeptikko-opiskelijoita riisuisi kenet tahansa – tai sitten meidän tulee hyväksyä näihin ongelmiin vastaus, että niihin ei ole filosofisia ratkaisuja. Joka tapauksessa ajaudumme määrittelemään filosofian rajoja, sitä mikä on filosofinen vastaus ja mihin kysymyksiin voidaan antaa filosofinen ratkaisu.

Filosofian puhetapa

Kevään 1997 reaalikokeen filosofian tehtävissä ehkä suurin vastaajien harha oli alkaa psykologisoida tehtävän numero kolme vastauksissa:

> Tehtävä 3: "Paha samarialainen" on henkilö, joka jättää auttamatta vaaraan joutunutta ihmistä. Esimerkiksi hän ei pelasta uima-altaaseen vajoavaa lasta, vaikka voisi tehdä sen vaarantamatta itseään. Onko tällainen tekemättä jättäminen eli omissio yhtä paha asia kuin teko joka johtaa samaan tulokseen?

Erittäin useat pohtivat — usein ansiokkaasti — pahan samarialaisen (PS) motiiveja, hänen henkistä tasapainoaan yms. Nekin saattavat osin olla filosofisesti kiinnostavia, mutta filosofian näkökulma pitäisi vastauksessa ilmoittaa. Tässä tapauksessahan PS tekee teon jota voi kutsua ainakin halveksittavaksi. Mutta ei ole lainkaan selvä, että hän toimisi velvollisuuttaan vastaan. Kyse on ensinnäkin siitä, onko tekemättä jättäminen eli omissio lainkaan teko. Filosofien mielipiteet eroavat tässä kysymyksessä. Jos omissio on teko, silloin PS tappaa lapsen, aivan tai melkein samassa mielessä kuin silloin kun hän painaa lapsen pään veden alle. Tämä on moraalisesti väärä teko, joten auttamatta jättäminenkin on moraalisesti väärin. Jos taas omissio ei ole teko, voidaan väittää, ettei PS tee mitään väärää. Hän ei ole aiheuttanut vaaraa, joten hän ei voi olla vastuussa lapsen tilanteesta. Hän on yhtä ulkopuolinen tilanteessa kuin jos hän olisi sadan kilometrin päässä altaasta.

Hämmästyttävän useat vastaajat pitivät PS:n omissiota moraalisesti pahempana kuin lapsen hukuttajan tekoa. Tulos on aika hämmentävä. Tästä kevään sadosta se opetus, että filosofian ja psykologian näkökulmaeroa tulee korostaa.

Ensimmäisessä tehtävässä kysyttiin perusasiaa: "1. Induktio tiedonhankintamenetelmänä". Tehtävään vastattiin paljon ja valtaosin asiaa. Huomiota kiinnitti kuitenkin useampi kymmenen vastausta, joissa induktioperiaate selitettiin korrektisti mutta sen käytöstä annettiin seuraava esimerkki: "M.A. Numminen on somerolainen taiteilija. Somerolaiset taiteilijat ovat kuolevaisia. Siis M.A. on kuolevainen." Sen siis piti olla päättelyä yksityisestä (eli M.A.sta) yleiseen eli kuolevaisuuteen. Kun filosofia otetaan muuna kuin ulkolukuna, edellinen paljastaa ymmärryskuilun. Valitettavasti tuollainen esimerkki heittää oikeankin kuvauksen päälle synkän varjon.

Kevään klassikkotehtävä oli: "4. Nominalismi on oppi, jonka mukaan reaalimaailmassa ei ole olemassa sukuja eikä lajeja vaan ainoastaan yksilöitä. Toisaalta puhumme eläin- ja kasvilajeista, jotka biologiatieteen mukaan syntyvät ja katoavat. Pohdi lajien asemaa reaalimaailmassa." Useat vastaajat pystyivät rakentamaan Platonin harteille hyvän vastauksen. Oliko seuraava myös klassikko on niin ja näin: "5. Paul Karl Feyerabend kirjoitti kirjansa *Against Method* (1975) johdannossa: 'Tiede on pohjimmiltaan anarkkinen hanke: teoreettinen anarkismi on humanitaarisempi ja kannustaa todennäköisemmin edistystä kuin sen lakia ja järjestystä vaativat vaihtoehdot. .... Ainoa periaate, joka ei estä edistystä on: anything goes, kaikki käy laatuun.' (suom. Juha Savolainen 1993) Arvioi väitteen tieteenfilosofista pätevyyttä ja valaise esimerkein." Sitaatti saattoi hämätä — jotkut kirjoittivat tieteestä anarkistien yhteisössä — mutta he jotka tiesivät mitä PKF oli tarkoittanut löysivät oikeat jäljet.

Keitä ovat klassikot

UNESCO on aina ollut hyvin kiinnostunut filosofian opetuksesta. Yhtenä melko suurena ohjelmana on filosofian

opetuksen ja demokratiakasvatuksen yhteensovittaminen. Tämä saattaa näyttää oudolta suomalaisesta näkökulmasta, mutta muistaessamme, että UNESCOn jäsenmaiden enemmistö on ulkoeurooppalaisia asia näyttää jo luontevalta. Filosofisen kasvatuksen hyveet ovat paljolti myös demokraattisia hyveitä.

Filosofian opetuksen ja demokratian suhteesta on julkaistu pari vuotta sitten raportti (The Teaching of Philosophy and Democracy in the World: a UNESCO Survey. 1995). Siihen oli kyselty eri jäsenmaiden tapoja opettaa filosofiaa. Yksi kysymys oli pyyntö nimetä 10 klassikkofilosofia. Koonti vastauksista muodostui seuraavanlaiseksi: Platon 72 mainintaa, Aristoteles 71, Kant 68, Descartes 66, Hegel 64, Hume 39, Spinoza 33, Leibniz 31, Marx 30, Locke 29, Akvinolainen 29, P. Augustinus 20, Wittgenstein 20, Rousseau 17, Sartre 14, Berkeley 14, Hobbes 11. Tämän jälkeen valintojen määrä laskee nopeasti, mutta toisaalta sieltä löytyy paljon jännittäviä ajattelijoita. Kaiken kaikkiaan maailmassa tunnutaan oltavan suhteellisen yksituumaisia (ehkä liiankin) ketkä kuuluvat 10 kärjessä klassikoihin.

UNESCOn uusi kasvatussuositus

Kansainvälistyminen on tällä hetkellä yksi keskeisimpiä ilmiöitä yhteiskunnallisessa kehityksessä. Arkielämässä se tavallisimmin liitetään taloudelliseen toimintaan. Varsin yleisesti katsotaan, että koulukasvatuksen kansainvälistä ulottuvuutta on vahvistettava ennen kaikkea siksi, että selviäisimme kiristyvässä kansainvälisessä taloudellisessa kilpailussa. Filosofia on tässä hakenut paikkaansa toisaalta klassisen sivistysperinnön vaalijana toisaalta ehkä joskus jopa markkinahakuisesti tehokkaan ajattelun kehittäjänä.

Menestyminen kansainvälisessä taloudellisessa kilpailussa on kohonnut kasvattajan työtä ohjaavaksi arvoksi. Mutta pelkästään tältä pohjalta johdetut kasvatuksen arvolähtökohdat ovat auttamattomasti liian yksipuoliset. Eettisesti kestävää perustaa on haettu pitkään. Eräs tärkeä merkkipaalu tällä saralla tapahtui, kun UNESCOn 18. yleiskokous hyväksyi vuonna 1974 suosituksen Kasvatuksesta kansainväliseen ymmärrykseen, yhteistyöhön ja rauhaan. Silloin elettiin jakautuneessa maailmassa ja kylmän sodan ilmapiirissä. Nähtiin, että ennen kaikkea tarvittiin yhteisymmärrystä erilaisten yhteiskuntajärjestelmien välillä.

Tuon aikakauden päätyttyä haettiin uutta kasvatuksellista perustaa taidolle elää yhdessä. Nyt oli mahdollisuus kuvata ja yhdistää yhdessäelämisen taito ihmisen sisäiseen rauhaan ja sopusointuun luonnon kanssa. Näin uudessa maailmantilanteessa UNESCOn 28. yleiskokouksessa vuonna 1995 hyväksyttiin Rauhan-, ihmisoikeus- ja demokratiakasvatuksen yhteiset perusteet (ilmestyi kesällä 1997 suomeksi, tilata voi faksilla Opetushallitus / Pekka Elo, 09-7747 7335), joka tuo mukaan entistä voimakkaammin ihmisten välisen yhteistoiminnan ja huolenpidon näkökulman.

Rauhan-, ihmisoikeus- ja demokratiakasvatuksen perimmäinen tavoite on se, että jokainen yksilö oivaltaa ne yleismaailmalliset arvot ja toimintatavat, joille rauhankulttuuri voidaan rakentaa. Ihmiskunnan yhteisinä pidettävät arvot ovat löydettävissä myös mitä erilaisemmissa kulttuureissa ja yhteisöissä. Ajatus saattaa kuulostaa ajastamme pudonneena, mutta se lienee erehdys. Klassiset arvot hyvän elämän perustana ovat kuin ovatkin hyvin pysyviä.

Kevään yo-kirjoitukset ja filosofia

Yhdessä filosofian ja elämänkatsomustiedon opettajien yhdistyksen (FETO) kanssa niin & näin palkitsi parhaiten kevään ylioppilaskirjoitusten reaalin filosofian kysymyksiin vastanneena Miia Mustosen Tampereen yhteiskoulun lukiosta. Onnittelut myös opettaja Harri Päiväsaarelle. Miia Mustonen jatkaa opintojaan Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian laitoksella. Seuraavassa kaksi esimerkkiä palkituista vastauksista.

Tehtävä IV: "Nominalismi on oppi, jonka mukaan reaalimaailmassa ei ole olemassa sukuja eikä lajeja vaan ainoastaan yksilöitä. Toisaalta puhumme eläin- ja kasvilajeista, jotka biologiatieteen mukaan syntyvät ja katoavat. Pohdi lajien asemaa reaalimaailmassa."

Käsitteet ovat tärkeä filosofian aihealue ja todellisuuden hahmottamisen kannalta ei ole samantekevää, kuinka todellisuutta ja tosiolevaa kuvataan. Nominalistit sanovat, että ei ole olemassa lajeja eikä yleiskäsitteitä vaan ainoastaan yksilöitä. Nominalistille ei siis ole olemassa käsitteitä viisaus tai kauneus vaan esimerkiksi yksittäisiä viisaita ihmisiä tai kauniita kukkia. Nominalismi on ymmärrettävä katsantokanta, mutta toisaalta se tekee reaalimaailmasta liian yksinkertaisen ja samalla hajanaisen.

Nominalistit eivät paneudu ikuisuuskysymyksiin samalla tarmolla kuin esimerkiksi Platon, joka oli käsiterealisti. Platonin vaikuttavan ideaopin mukaan on olemassa yleiskäsitteitä, ideoita, jotka ovat pysyviä ja muuttumattomia. Todellinen tieto löytyy ideoista. Ideoiden tasolle edetään hierarkisesti portaita pitkin kunnes ideamaailma selkenee. Platonille näkyvä maailma on aistien sumentamaa heijastusta ideoista. Kaunis esine on vain vaimea kuvajainen kauneuden olemuksesta. Platonin lajit eivät ole verrattavissa eläin- tai kasvilajeihin, sillä idean ehdoton ominaisuus on sen ikuisuus.

Nominalistien ja käsiterealistien näkemysten väliin asettuu reaalielämään ja arkiajatteluun sopiva konseptualismi. Sen mukaan on kyllä olemassa yleiskäsitteitä, mutta ne ilmenevät ja todellistuvat yksilöinä. Konseptualismi sovittelee ne ongelmat, joita käsiterealistit ja nominalistit joutuvat kohtaamaan. Nominalismin heikkous paljastuu hyvin yksinkertaisessa esimerkissä: jos näen kaksi saman muotoista ja väristä läiskää, tunnistan yhteyden niiden välillä. Jäsennän niiden samankaltaisuuden vaikka nominalismin mukaan niiden tulisi olla erillisiä yksilöitä. On siis oltava edes ominaisuus "samankaltainen", joka yhdistää yksilöitä vaikka ne eivät muodostaisikaan lajia tai sukua. Käsiterealismia syytetään liiasta henkisyydestä ja yksilöllisyyden unohtamisesta. Se ei mitenkään sovi yhteen esimerkiksi juuri biologiassa vakiintuneeseen laji- ja sukuajatteluun.

Oman mielenkiintoisen lisänsä käsitekiistaan tarjoaa yksi modernin filosofian suurista ajattelijoista — Ludwig Wittgenstein. Hän päätyy kielen tutkimuksessaan perheyhtäläisyyden käsitteeseen, joka yhdistää ulkoisesti ja näennäisesti hyvinkin erilaisia yksilöitä. Wittgenstein mainitsee esimerkkinä pelin. Ihmisten ajatteluun on vakiintunut määritelmä peli, joka ymmärretään ilman että suoranaisia ominaisuuksia tarvitsee poimia tai havaita yksilöiden välillä. Erilaisia pelejä yhdistää sukulaisuus, perheyhtäläisyys. Wittgensteinin ajattelumalli toimii hyvin myös reaalimaailmassa.

Edellämainitut näkemykset liittyvät oleellisesti filosofisiin tietoteorioihin ja metafysiikkaan. Ne ovat kuitenkin vaihtoehtoja ajattelun jäsentämiseen myös reaalielämässä. Filosofinen vapaus antaa meidän valita haluammeko olla hyviä yksilöitä vai hyvyyden heijastumia.

Tehtävä VI, jokeri: "Globaalin etiikan mahdollisuus. Mitä yhteisiä arvoja maailman (globaaliin) etiikkaan pitäisi sisällyttää?"

Maailman etiikan luomiseksi länsimaisen ihmisen täytyy pudottaa itsensä siltä korokkeelta, jolle on itsensä Euroopan historian aikana nostanut. Länsimaisen etiikan on aloitettava arvomaailman uudistus omista teoistaan ja suhtautumistavoistaan. Feodaaliyhteiskuntaa, ristiretkiä ja imperialismia on kyettävä tarkastelemaan kysyen objektiivisesti, mitkä arvot silloin hallitsivat ajattelua. Yhteiseen etiikkaan ei mikään osapuoli, uskonnollinen tai kulttuuriyhteisö saa suhtautua taakkana tai muiden sivistämisen kannalta, vaan lähtökohtana tulee olla suvaitsevaisuus ja tasa-arvoisuus. Nämä lähtökohdat voidaan ottaa pohjaksi globaalille ajattelutavalle. Muita vaatimuksia on arvojen riippumattomuus taloudellisista tai poliittisista näkökulmista, todellisia arvoja ei luoda lyhytnäköisellä otteella todellisuuteen.

Filosofisessa arvokeskustelussa suuri ristiriita on ollut yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden välillä. Platonin ja Hegelin maailmoissa yhteisön ja yksilön arvot joko tukevat toisiaan tai sulautuvat yhteen. Ongelmaa on ratkaistu myös markkinapaikka-ajattelulla, jossa yksittäisistä arvoista muodostuisi sopimuksilla yhteisesti hyväksyttävät arvot. Tätä mallia tai sen sovellusta ovat kannattaneet useat filosofit, mm. Jean-Jacques Rousseau. Kulttuurien, uskontojen, tieteen ja taiteen lisätessä ja muuttaessa käsityksiämme jatkuvasti voisi miljardien ajatusten markkinapaikalla vallita kuitenkin kaaos. Yhteisiä arvoja ei pystytä karsimaan nykyisistä vaihtoehdoista.

Globaalit arvot ovat tulevaisuuden arvoja, joten oikea ajattelutapa löytyy tulevaisuuteen suuntautumisesta. On ajateltava, mitkä arvot mahdollistavat tulevaisuuden, ihmisen ja inhimillisyyden olemassaolon tulevaisuudessa. Näiden arvojen polttopisteeseen nousee luonto. Arvojen on tuettava luonnon säilymistä ja jos mahdollista myös sen elpymistä nykyisistä ongelmista. On oleellista, että arvomme ovat niin voimakkaita ja globaaleita, että toimimme niiden mukaisesti, vaikka lokaalisesti esimerkiksi saastuminen tai otsonikato eivät olisikaan pahimmillaan omalla elinalueellamme. Arvot eivät ole kuitenkaan kehotuksia luonnonsuojeluun ainoastaan toiminnallisessa mielessä, vaan arvojen kautta ymmärrämme luonnon tärkeyden sekä ihmiselle että luonnolle ja maailmalle itselleen.

Ihmisarvoa on pidetty filosofiassa usein ylimpänä arvona, mikä sinänsä on luonnollisesti tärkeää, mutta mikä on johtanut myös luuloon ihmisen ylivertaisuudesta esimerkiksi suhteessa luontoon. Globaalissa arvojen uudelleen määrittämisessä olisikin löydettävä sellainen ihmisarvo, joka olisi harmoninen suhteessaan muihin arvoihin ja jota myös noudatettaisiin. Ei riitä, että ihmisarvo on tärkeätä vain juhlallisissa julistuksissa, joita ei käytännössä kuitenkaan noudateta. Ihmisarvoa on länsimaisessa ajattelussa tarkennettu säädöksillä liiaksi, jolloin sen todellinen ja henkinen sisältö on kadonnut. Ihmisarvo on muutakin kuin oikeus omaisuuteen tai tasa-arvolain mukaiset sukupuolikiintiöt. Globaaleissa arvoissa tulisi huomioida kulttuurien mosaiikista riippumaton yhteinen, mutta silti yksilöllinen ihmisarvo.

Puhuttaessa arvoista on mahdotonta ohittaa vapauden käsitettä. Vapaus on tärkeä arvo myös globaalisesti ajateltuna, eri asia on millaisen vapauden maailman etiikka voi lapsilleen antaa. Pitäisikö vapauden ilmentyä positiivisena tai negatiivisena vapautena yhteiskunnalliseen toimintaan vai onko suurin ja tärkein vapaus elää ihmisenä ihmisen arvoista elämää.

Globaalien arvojen määrittäminen tuntuu samanaikaisesti mahdolliselta ja mahdottomalta tehtävältä, riippuen vaatimuksista, jotka arvoille asetetaan. Suurin ongelma on varmastikin käytäntö, vaikka globaalit arvot pystyttäisiinkin luomaan ja nimeämään. Wittgensteinin sanoilla, eri kielipelin omaksuneiden ihmisten on vaikea kommunikoida keskenään. Onko globaalinen vastuu sama minulle kuin muslimitytölle tai idän kulttuuripiirin nuorelle? Onko se sama edes lähimmälle ystävälleni? Emme saa kuitenkaan vaipua nihilismiin, emme arvorelativismiin, emme saa luulla osaavamme luetella joukon toimivia globaaleja arvoja. Saamme kuitenkin yrittää luoda arvoja, jotka olisivat nykyistä ihmistä suurempia.

Miia Mustonen

Soveltava filosofia ja filosofian opetus

— valokeilassa tiedonfilosofia ja globaali etiikka

Helsingissä lokakuussa (1.-2.10.) 1997

Koulutustilaisuus keskittyy soveltavan filosofian menetelmiin ja niiden käyttöön filosofian opetuksessa.

Aiheina filosofian uutuudet kuten kysymys globaalista etiikasta sekä tiedon hyveistä, tietämisen tavoista ja rajoista. Asiantuntijana professori Alan Sokal USAsta.

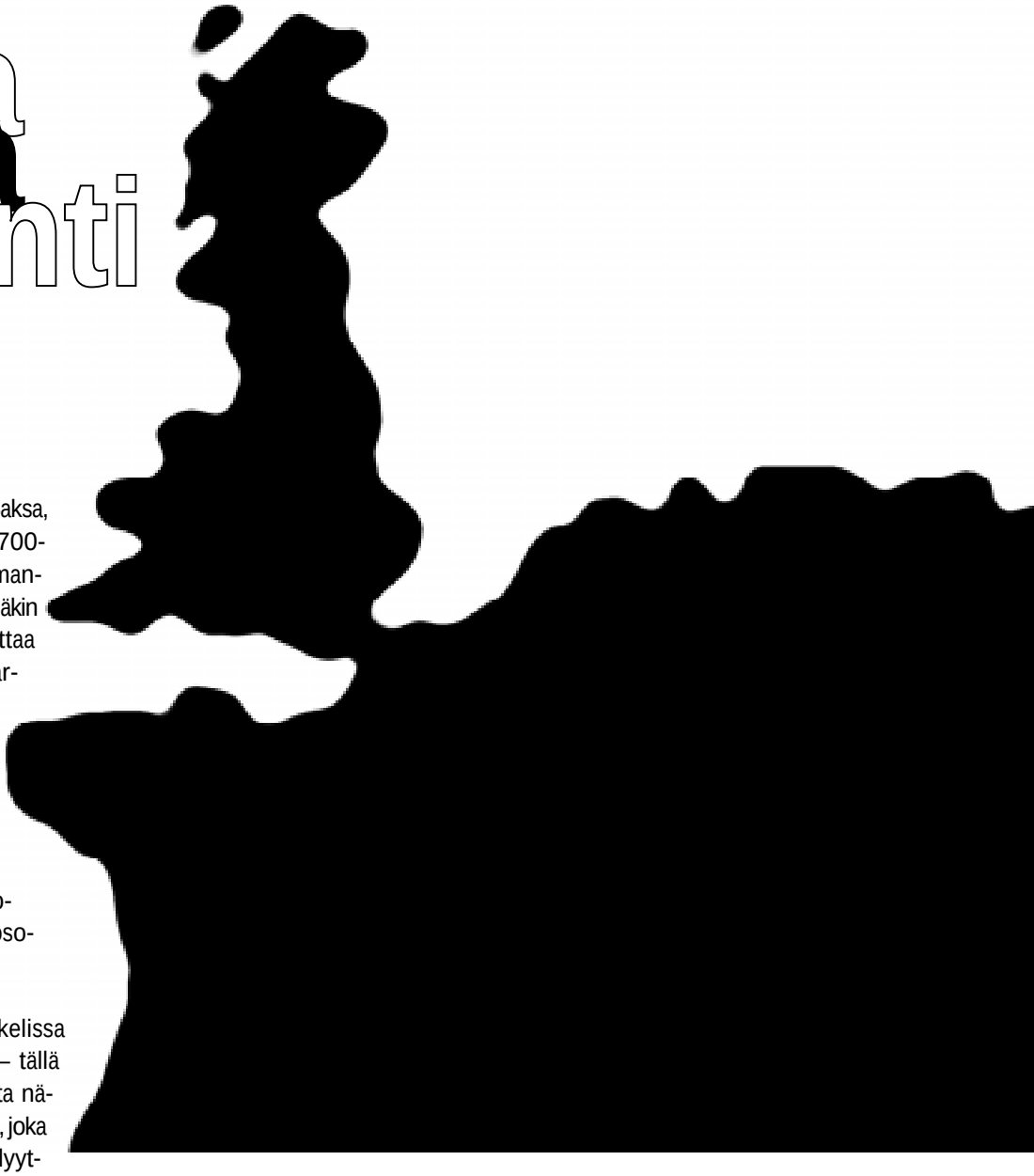
Tilasuudessa on työpajoja filosofian opetusaineistoista, menetelmistä opettaa filosofiaa peruskoulussa ja ylioppilastutkinnon filosofian tehtävien arviointia
Torstai-iltana 2.10.
on mahdollisuus osallistua filosofian opettajien ainejärjestön neljänteen kansainväliseen
Immanuel KANT
biljarditurneeseen.

Tilaisuus on tarkoitettu lukiossa ja peruskoulussa filosofiaa opettaville opettajille sekä globaalista etiikasta ja tiedonfilosofiasta kiinnostuneille.

Lisätietoja:
Pekka Elo puh. 09- 7747 7215,
s-posti: pekka.elo@oph.fi
Sari Nikkola puh 09- 7747 7275

Tuukka Tomperi

Saksa**ranska**englanti–prologi



Kolme filosofista kansakuntaa: Saksa, Ranska ja Englanti. Tähän 1700-luvulla kehittyneeseen ja romantiikan aikana kukoistaneeseen, mutta tälläkin vuosisadalla hellittyyn myyttiin viittaa Jonathan Rée artikkelissaan, jossa varsinaisesti käsitellään englantilaisen filosofian suhdetta ranskalaisten nykyfilosofien kielenkäyttöön. Réen artikkeli laajenee kuitenkin käsittelemään filosofian ja kielen (ei *langue* eikä *parole*, vaan partikulaarinen *langage*) suhdetta ylipäätään, filosofian kääntämistä, mannermaista filosofiaa englantilaisesta perspektiivistä.

Myös Pascal Engelin artikkelissa on kyse kohtaamisesta — tällä kertaa tosin ranskalaisesta näkökulmasta. Engel esittää kysymyksen, joka koskee sitä, miksei brittiläinen, analyyttinen filosofia ole koskaan saavuttanut kunnian kukkuloita Ranskassa. Tarkastelukulma poikkeaa Réen vastaavasta, mutta teema säilyy lähes samana: miten filosofiset traditiot ovat kietoutuneet (jos ovat) kansallisiin erityispiirteisiin, kulkevatko paradigmojen rajat kielialueiden rajoja myöten? Mitä "raja" tässä ylipäätään tarkoittaa?

Kolmas, Gerwin Klingerin artikkeli ei rakennu tämän tematiikan varaan, mutta yhdistyy kahteen edelliseen sen erityispiirteen kautta, joka niille kaikille on keskeisintä: filosofisen tradition kriittinen itsetutkiskelu, jossa uskalletaan kysyä "metafilosofiaakin" pidemmälle meneviä kysymyksiä, rohjetaan ylittää rajoja, joiden takana odottaa syytöksiä "epäfilosofisuudesta", "sosiologisuudesta", "poliittisuudesta". Gerwin Klinger tarkastelee saksalaista filosofiaa sen omantunnon kohtalonhetkenä, juuri toisenmaailmansodan jälkeen, ja suuntaa huomion seikkaan, jonka muutkin artikkelit nostavat esiin: kaikesta teoreettisuudestaan huolimatta myös filosofia on läsnä toiminnallisissa konteksteissa.

Toiminnalliset kontekstit, diskurssit, kielipelit, ideologiat. On yhä uudestaan kysyttävä, odottamatta lopullista vastausta, mikä ohjaa filosofisen tutkimuksen suuntaa, mikä antaa sille oikeutuksen, kenellä on valta puhua ja kenen puhe määrittyy filosofiaksi. Tänä "retorisen käänteen" aikana on kai jo lupa tunnustaa, että on käynyt yhä mahdottomammaksi löytää sellaista metakieltä, joka kykenisi ylittämään yksittäisten lauseiden, tekstien, teorioiden, positioiden erityisyyden ja asettamaan ne hierarkkisiin suhteisiin, priorisoimaan, oikeuttamaan ja hylkäämään. Näin myös filosofiassa. Samalla kannattaa kuitenkin Réen tai Engelin tavoin kysyä sitä, onko "traditioiden" ja lähestymistapojen erityisyys sittenkään itsestäänselvää ja annettua tai lopullista. Mistä me oikeastaan puhumme, kun kerkeästi kutsumme esiin "koulukunnan", "perinteen", "metodin", tai "mannermaisen" ja "brittiläisen/analyyttisen" kaltaisia termejä?

Miten metodit ja perinteet eroavat toisistaan? Tämä olemuksellisuuteen ajatuksia ohjaava kysymys voidaan vaihtaa toisiin: miten perinteiden erilaisuutta on ilmaistu, koska ja kenen toimesta, mistä syystä? On mielenkiintoista huomata, miten paljon energiaa on käytetty oman perinteen tai metodin erityisyyden korostamiseen. Jos erot olisivat ilmeisiä, olemuksellisia, lopullisia, tätä vaivaa ei kai tarvitsisi nähdä? Metakielen jälkeen — kohtaaminen omilla ehdoilla, moniäänisyys?

Jonathan Rée

Kääntäjän paluu

“Tekijän kuolema” on viimeaikaisen filosofian suuria hokemia. Se esiintyi alunperin Roland Barthesin esseen nimenä vuonna 1968, ja siinä yhteydessä se näppärästi tiivisti ajatuksen siitä, että luennan pitäisi keskittyä tekstuaalisiin rakenteisiin pikemmin kuin kirjoittajan persoonaan — on siis olemassa kirjallisuustieteellistä biografiaa korkeampia kirjallisuuden tutkimuksen muotoja. Tällainen anti-autoratiivinen suuntaus ei tietenkään ollut sinänsä uusi keksintö, mutta se kytki Barthesin useisiin muihin 1960-luvun merkittäviin julkaisutapahtumiin: tuolloin ilmestyivät Althusserin *Lire le Capital* (1965), Derridan *De la grammatologie* (1967) ja hiukan myöhemmin Foucaultin vaikutusvaltaiseksi muodostunut luento “tekijä-funktiosta”. Vuonna 1968 Tekijän kuolemasta tuli Pariisilaisen Teorian toinen nimi.

Sanonnasta tuli villitys pääasiassa Englannissa, tai paremmin sanottuna maailman englantia puhuvissa osissa. Tämä tapahtui osana yleistä intellektuaalisen maahantuonnin vyöryä, joka on ollut huomiotaherättävin ilmiö englanninkielisessä filosofiassa viimeksikuluneiden kahden tai kolmen vuosikymmenen aikana, pitipä siitä tai ei. Sanonta tosiaan on nokkela. Ensinnä se tiivistää monimutkaisen väitteen ja saa sen sitten näyttämään vakiintuneelta totuudelta, jonka kyseenalaistavat vain erittäin huonosti asioista perillä olevat ihmiset. Paremmintietävät näkevät siinä myös viittauksen Nietzschen Zarathustraan, päällekäyvään tylsimykseen, joka kielsi vanhat arvot, ei siksi että ne olisivat olleet arvottomia vaan yksinkertaisesti koska ne olivat vanhoja. Ei niin, että Jumalan tai tekijän auktoriteetti olisi epäkoherentti rakennelma, vaan ihmiset ovat yksinkertaisesti lakanneet ottamasta sitä vakavasti. “Voisiko tosiaan olla niin?”, sanoo Zarathustra peräytyen hämmästyksestä, “Tämä metsän vanha pyhä mies ei ole vielä kuullut mitään siitä, että *Jumala on kuollut*?”

Niinpä neljännesvuosisadan ovat ranskalaisen filosofian maahantuojat ilkkuneet metsäisen Englannin vanhoille pyhille miehille. “Voisiko se olla totta? Nämä vanhat typerykset eivät ole vielä kuulleet mitään siitä, että *tekijä on kuollut*!” Vanhat jäärät ovat vastahyökänneet kitkerän vihamielisellä sarkasmilla. Tekijän-kuolema -teoreetikot olivat narreja, keisareita ilman vaatteita. Katsokaa vain miten he kirjoittavat! Voi valita sattumanvaraisesti minkä tahansa sivun ja löytää seuraavaa: *text, discourse, interrogation, problematic, privileging, interpellation, alterity* [teksti, diskurssi, interrogaatio, problemaattisuus, privilegioiminen, interpellaatio, muuntuneisuus], eihän se ole edes englantia! Huhu tekijän kuolemasta voi olla vahvasti liioiteltu, mutta sen sijaan selkeä ja vastuullinen ajattelu — säädyllinen, vaatimaton ja keskustelulle avoin — näyttää ainakin hautautuneen näiden rikkinäisten franglismien murskaan.

Hälytyskelloa soittavat, petoksesta ja pilaantuneesta proosasta varoittavat patriootit eivät koskaan ole kaukana kun ulkomaista filosofiaa esitellään englantia puhuvalle maailmalle. He pilkkasivat englantilaisia Nietzschen, Bergsonin ja Hegelin seuraajia; he syrjivät englantilaisia marxilaisia sukupolvien ajan; he nyrpistivät nenäänsä Millille tämän viehtymyksestä “saksalaisiin”; he murahtelivat Coleridgen yrityksille todistaa, että Kant oli enemmän kuin ohimenevä päähänpisto, ja Humelle, joka ihaili “huijari” Rousseauta.

Elämänkerturien kosto

Tekijän-kuolema -nimikkeen alla maahantuodut kirjoittajat ovat tarjonneet hyvin kookkaan maalitaulun vastustajilleen. Ilmiön ironisuus on ollut aivan liian ilmeistä, kun kustantajat ja yliopistoihmiset ovat kilvan kaupanneet myyntiartikkeleina “lähestymistapoja”, joihin on voitu liittää eri kirjoittajien nimilappuja. Althusser, Foucault, Derrida; Irigaray, Cixous, Kristeva: tällaisesta terminologiasta rakentuivat uudet kurssivaatimukset, tutkimusprojektit ja kustannusluettelot. Pelatuimmaksi peliksi muodostui Teoreetikon Tiivistäminen. Kaupallisesti suuntautuneet kustantajat tyydyttivät samaa tekijän-himoa julkaisemalla kirjoittajien elämänkertoja. Kukaan ei käyttäytymisellään näyttänyt tosiaan uskovansa tekijän kuolemaan.

Biografinen kostonhenki on jo alkanut nielaista tekijänkuoleman tekijöitä. On ilmestynyt Derridan ‘Circumfession’ — kokoelma omaelämäkerrallisia muistiinpanoja, jotka Derrida on sivu sivulta liittänyt Geoffrey Benningtonin pikkutarkalla tyylillä kirjoittamaan hyvin perusteelliseen Derridan elämäntyön kertaavaan teokseen. (Geoffrey Bennington & Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, 1993.) Kuten otsikkokin vihjaa[1], Derridan muistelmat kattavat hänen peniksensä ja muita henkilökohtaisempia aiheita — ne ovat tarjonneet ilon hetkiä kaikille niille, joilla on jotain suuria ajattelijoita vastaan.

Foucault ja Althusser ovat olleet vieläkin kiitollisempia kohteita. Ensinnäkin molemmat ovat kuolleita myös todellisuudessa, eivät vain Teoriassa, mikä saattaa antaa meille kaikille tietyn ylemmyydentunteen. Lisäksi kiihokkeena on ajatus heistä molemmista kylvämässä kuolemaa ympärilleen: Althusser surkeasti murhaamassa vaimoaan (kuten hänen kirjansa harvinaislaatuisilla avaussivuilla kerrotaan); Foucault syytöksen (joskin virheellisen) mukaan tarkoituksellisesti tartuttamassa muihin AIDSia, kun hän jo tiesi itse kuolevansa. (James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Didier Eribon, *Michel Foucault* ja David Macey, *The Lives of Michel Foucault*; sekä Louis Althusser, *L'avenir dure long temps*.)

Arvostelijat ovat vahingoniloisesti viitanneet paradoksiin tekijän kuolemaa julistaneiden tekijöiden biografioista, vanha laulu keisareista ja huonosta proosasta on taas sopivasti virinnyt. Nyt kysytään, saammeko tulla taas viileiksi empiirisiksi itseiksemme, kun syrjähyppy ranskalaisen Teorian kanssa on ohi. Myös harmaantuvat teoreetikot ovat saaneet päätökseen raskaan tehtävänsä: julistaneet perinteiden vaalijoille tuomionsa siitä, miten *itsetyytyväisiä, anti-teoreettisia* ja *empiristisiä* nämä ovat. Lyhyesti sanottuna: *so bloody English!*

Voi meitä englantilaisia. Jotkut meistä ylistävät vankkaa Ambridgen empirismiämme ja päättäväisyyttämme olla ottamatta ulkomaalaisia vakavasti. Toiset syyttävät meitä (ja jos ovat johdonmukaisia, myös itseään) samoista asioista. Mutta miten he voivat olla niin varmoja filosofisen kansanluonteemme stereotypiasta? Ja mitä ylipäätään *englantilaisella* tarkoitetaan? Näyttää siltä, ettei ainoastaan Eng-

lannin kansalaisia: Walesin, Skotlannin ja ilmeisesti myös Irlannin asukkaita; ehkä jopa imperiumin jäänteet Australiassa, Kanadassa, Afrikassa, Aasiassa ja Yhdysvalloissa luetaan empiristisen valtion perillisiksi — lyhyesti sanottuna kaikki ne osaset Länsimaista Sivistystä, joiden kuvitellaan olevan Ranskan ja Saksan kulttuuripiirien ulkopuolella.

Filosofiset kansakunnat

Käsitys Ranskasta, Saksasta ja Englannista modernin maailman kolmena filosofisena kansakuntana palautuu 1700-luvulle ja ensimmäisiin systemaattisiin länsimaisen filosofian historioihin. Ensimmäisen tällaisen historian englanninkielisenä esitti (luentosarjassaan 1818-19) Coleridge, joka postuloi johdatuksellisen kansainvälisen työnjaon Englannin, Ranskan ja Saksan kesken. "Yhden maan oli tarkoitus käyttää aivojaan, toisen käsiään ja kolmannen aistejaan", sanoo Coleridge. Aistit olivat ranskalaisten heiniä, aivot metafyysisten saksalaisten ja englantilaisille jäi käsien käyttö. Coleridgen näkemyksen allekirjoitti myös Mill, joka mahdollisesti ensimmäisenä käytti kohtalokasta termiä "mannermaiset filosofit", kuvatessaan ajattelijoita, joiden "huikentelevaiset pyrkimykset" olivat jättämässä varjoonsa "liioittelusta pidättäytyvän, raittiin ja tervejärkisen...englantilaisen mielen".

Voi olla liioitellun englantilaista sanoa näin, mutta teorialle kansallisista filosofisista ominaispiirteistä ei juurikaan löydy empiiristä tukea. Intellektuellit Ranskassa ja Saksassa eivät ole aina pitäneet maanmiehiään huikentelevaisina ja seikkailunhaluisina. Vaikeata ei olisi myöskään nähdä spekulatiivisen idealismin perinnettä sellaisissa Englannin kruununalamaisissa kuten Herbert of Cherbury, Thomas More, Henry More, Cudworth, Norris, Trotter, Berkeley, Shaftesbury, Reid, Hazlitt, Coleridge, Martineau, Hamilton, Green, Simcox, Bradley tai — jos halutaan hiukan levittää verkkoa — Milton, Blake, Carlyle, Eliot, Ruskin ja Arnold. On kuin taustalla olisi kansainvälinen salaliitto, joka hylkää englantilaisen filosofian kaanonista jokaisen, joka ei sovi a priori -totuuteen englantilaisten filosofien eristäytyneestä, teoriaa karttavasta empiristisyydestä. W. R. Sorley esitti teoksessaan *History of British Philosophy* (1920), että tätä näkemystä saattoivat puoltaa vain "historioitsijat, joille systeemi oli tärkeämpi kuin itse asia". Kyseinen stereotypia oli hänen mukaansa niin epätarkka, ettei "sitä voinut puolustaa, tuskin edes tekosyillä".

Voisipa esittää vahvempiakin väitteitä kuin Sorley: jos moderniin englantilaiseen filosofiaan on liittynyt jokin pakkomielle, niin se on ranskalaisen ja saksalaisen filosofian kääntäminen ja kommentointi. Kun filosofian taival akateemisena oppiaineena Englannissa alkoi 1800-luvulla, sitä siivitti ensin Kantin ja sittemmin Hegelin ajattelu. Myös englantilainen analyyttinen filosofia, joka sai alkunsa Russellista ja Mooren kapinasta idealismia vastaan, kantoi jälkiä ulkomaisesta alkuperästään, sekä ranskalaisesta että saksalaisesta. (Tietysti myös italialaisesta, mikä huomattakoon tervetulleena vaihteluna kolmen filosofisen kansakunnan suurvalta-shovinismiin.) Myös fenomenologia alkoi saada jalansijaa, Husserl luennoi Lontoossa 1922 ja Boyce Gibson käänsi *Fenomenologian idean* 1931. Vasta 1950-luvulla akateemisen englantilaisen filosofian monikansallisuus horjui, kun oxfordilainen analytismi ylpeili olevansa "empirismimme" perillinen ja hylkäsi kaiken muun "mannermaisena filosofiana" — joka oli ehkä hohdokasta, mutta vilpillistä, huonosti kirjoitettua ja säädyttömän epäselvää.

Analyyttisen filosofian samaistaminen englantilaisuuteen ei ollut koskaan uskottavaa Yhdysvalloissa, jonne oli saapunut maanpakolaisia natsivallan alta. Ja itsessään Oxfordissa eräs nuori opiskelija kapinoi jo Oxfordin "eristäytyneisyyttä" vastaan. Hän oli Michael Dummett, josta myöhemmin tuli yliopiston logiikan professori, ja joka antoi siellä analyyttiselle filosofialle uutta elinvoimaa. Haastattelussaan teoksessaan *Origins of Analytic Philosophy* hän kuvailee kuinka hän vuoden 1949 paikkeilla osallistui epistemologian kurssille, jossa yksi kurssiteksteistä oli Fregen *Foundations of Mathematics* J. L. Austinin tekemänä tuoreena käännöksenä. "Teos tyrmäsi minut täysin; En ollut ikänäni lukenut mitään niin tasokasta. Siksi päätin haluavani lukea kaiken mitä sen tekijä oli kirjoittanut." Lukemattomien häntä edeltäneiden ja seuranneiden englantilaisten ajattelijoiden tavoin, Dummett kuunteli kanaalin toiselta puolelta kuulunutta filosofista kutsua. Hän hankki saksan kielen sanakirjan ja alkoi kahlata läpi Fregen tuotantoa — tämä omistautuminen kypsyi lopulta hänen kuuluisaksi näkemyksekseen siitä, että ainoa tosi kohde filosofiselle tutkimukselle voi olla "merkitys" tai "ajatus", ja että ainoa käypä tie siihen vie kielen analysoimisen kautta.

Ulkomaiset alkuperät

Origins of Analytic Philosophy poimii johtolankoja Dummettin aiemmista teoksista ja kutoo ne selitykseksi siitä, miten vuosien 1884 ja 1906 välillä Frege avasi reitin, joka johti varsinaiseen lingvistiseen filosofiaan. Tämän luennan mukaan Fregen läpimurtona oli psykologismin torjunta eli irtautuminen käsityksestä, jonka mukaan ajattelua voidaan tutkia subjektiivisina tajunnallisina prosesseina. Dummett kutsuu tätä aikaansaannosta "ajatuksien karkoittamiseksi tajunnasta" (joskin "tekijän kuolema" olisi voinut olla myös käypä nimitys). Hän korostaa, ettei tämä ollut yksin Fregen ansiota, vaan myös Husserlin, ja että he molemmat seisoivat Brentanon olkapäillä. Teoreettinen hyöty Husserlin ja Fregen käsittelemisestä kumppaneina intellektuaalisessa mielessä näkyy Dummettin väriä ja kieltä koskevista havainnoista. Ne lisäävät painoarvoa hänen väitteelleen siitä, että "analyyttisen filosofian juuret... ovat samoja kuin fenomenologisen koulukunnan juuret", ja että käsitys englantilaisen ja mannermaisen filosofian välillä vallitsevasta kuilusta on "absurdi".

Englantilaisen filosofian identiteettiin liittyvä ongelma nousee esiin myös John Skorupskin teoksessa *English-Language Philosophy 1750-1945*. Skorupskin mukaan tarinassa on kaksi vaihetta. Aina 1800-luvun loppupuolelle saakka englantilaisessa filosofiassa vaikutti olennainen kiista naturalismin ja idealismin välillä. Naturalismi näki ihmisen osana luontoa ja idealismi pyrki sijoittamaan ihmisen luonnon ulkopuolelle. 1900-luvulla naturalismin ja idealismin kuitenkin syrjäytti "modernismi", jota puolestaan Skorupskin mukaan repi sisältä rikki uusi kiista järjen ja tunteen välillä. Näistä ensimmäistä edusti analyyttinen filosofia ja jälkimmäistä fenomenologia. Skorupski esittää, että filosofinen modernismi on nyt kulutettu loppuun sekä analyyttisessa että fenomenologisessa muodossaan, ja tulevaisuus on kiinni lopulta koittavasta "analyyttisen modernismin" ja "naturalismin" yhteensulautumisesta.

Skorupski hyväksyy Dummettin käsityksen analyyttisestä filosofiasta ja omistaakin Fregelle enemmän sivuja kuin kenellekään Milliä lukuunottamatta, vaikka on määritellyt teemakseen "englanninkielisen filosofian". Lähes yhtä paljon hän kirjoittaa Wittgensteinista, ja esittelee myös Carnapin, Schlickin ja Neurathin. Analyyttisen filosofian lähtökohdat ovatkin loppujen lopuksi "ainakin yhtä paljon mannermaisia (erityisesti saksalaisia ja itävaltalaisia) kuin anglo-ame-

rikkalaisia".

Skorupskin osoittamaa valistunutta kansainvälisyyttä sopii kai odottaakin "analyyttiselta naturalistilta". Huomiotaherättävästi hänenkin tarinassaan väijyy silti kansallisten filosofisten luonteenpiirteiden haamuja, häpeämättömän organistisilla käsitteillä kuvailtuina. Yksi hänen pääasiallisesti käyttämistään selitysperusteista on "brittiläinen naturalistinen luonteenlaatu". Hänen mukaansa jotakin hirviömäistä on siinä tavassa, jolla Coleridge yritti "oksastaa saksalaista idealismia englantilaisen tradition puuhun". Hän pitää "quijoottisena" Greenin yritystä "istuttaa absoluuttista idealismia brittiläiseen maaperään", vaikka tuloksena olikin "onnistunut siirtoistutus". ("Tämä lyhytaikainen ja upea absoluuttisen idealismin kukoistus kaukaisessa ja vihamielisessä ilmastossa oli todella erikoinen tapaus. Juuret ja alkuperäinen runko olivat epäilemättä saksalaisia, silti kasvi kukoistuksessaan oli perusteellisesti ja paradoksaalisesti brittiläinen.") Kaikeksi onneksi Green oli "vankkaa puritaanista ja evankelistista Midlandin rotua", joten huolimatta Hegelin "kohtalokkaasta perinnöstä" hän kuului aina — samoin kuin Coleridge — "tunnistettavasti brittiläiseen filosofoinnin suuntaukseen". (Bradley sen sijaan oli "juureton".) Kun Russell lopulta pysäytti idealistien maihinnousun hänen tarvitsi vain nostaa uudelleen esiin "englanninkielisen filosofian kollektiivinen *geist* (sic)".

Siis mikä? Englantilaisen filosofian *Geist*? Kuuluuko *Geist'in* kaltainen saksalaisen idealismin sana todella brittiläisen analyyttisen naturalistin sanavarastoon? Vai onko Skorupski ehkä itse "juureton".

Kotoperäinen älyntyöstö

Tämä ilmiö ei tietenkään ole yllättävä. Kukaan ei pärjäisi englantilaisessa filosofiassa pitkään välttelemällä muista kielistä lainattuja sanoja. Brittiläisen filosofian historiikki voisi kuvata kymmentä vuosisataa latinankielen hallintaa (Alcuinista Berkeleyhin), jonka rinnalla neljä vuosisataa englanninkielisyyttä näyttäisi lyhyeltä syysepilogilta, toisella kotimaisella kielellä läpikäydyltä. Toisenlainen teos aiheesta "englanninkielinen filosofia" voisi kuvailla englantilaisten kirjoittajien haparoivia yrityksiä saada äidinkielensä puhumaan filosofiaa — toisinaan suoraan translitteroimalla latinankielisiä sanoja (kuten *quaestio* tai *principium*) ja joskus mielikuvituksekkaammin pakottamalla englanninkielisiä sanoja vastaavaan muottiin (kuten "begging the question" suhteessa *petitio principiin*). Yksi suurista unohduksiin painuneista hankkeista tämän kielen historiassa on 1600-luvulla eläneen Ralph Leverin yritys koota puhtaasti englannin kieleen perustuva filosofinen sanavarasto. Siinä esimerkiksi "Logica" olisi "Witcraft" [älyntyöstö] ja sellaisen latinismin kuten "every proposition is an affirmation or a negation" [jokainen propositio on affirmaatio tai negaatio] sijasta tuntisimme komeasti kalskahtavan tosiseikan "every shewsay is a yeasay or a naysay" [jokainen niinsanonta on jaasanonta tai eisanonta].

Lever ei onnistunut. Sen seurauksena englanninkielinen filosofia on aina koostunut lauseista, joita monet äidinkielenään englantia puhuvat pitävät vieraina tai eksoottisina. Joskus on vaikea erottaa toisistaan niitä, jotka ovat omistautuneet työläälle ajattelulle niistä, jotka vain toivovat kuulostavansa vaikuttavilta jonglööraamalla holtittomasti makaronisilla ihmesanoilla[2]. Coleridgekin kadotti runollisuutensa alkaessaan filosofoida, ja tyytyi sanomaan, että "ajattelu ja oleminen ovat resiprookkisesti toinen toisensa substraatit", ja että Fichten "teoria degeneroitui karkeaksi egoismukseksi, ylpeileväksi ja hyperstoalaiseksi Luonnon vihaamiseksi... samalla kun hänen uskontokäsityksessään valtaa piti pelkkä *ordo ordinans*, jota meidän sopi *exotericé* kutsua Jumalaksi". Tri Johnson varmasti huokaili haudassaan. Ei tarvitse edes jakaa hänen käsitystään puhtaan englannin kielen metafysiikasta ajatellakseen, että ylläolevilta lauseilta puuttuu tavanomaisen toimivan proosakielen lähestyttävyys, sävykkyys ja rytmi. Samoin voi myöntää Johnsonin ehkä osuneen oikeaan syyttäessään "liian suuria vapauksia ottavia kääntäjiä, joiden laiskuus ja tietämättömyys, jos sen annetaan jatkua, alentavat meidät lopulta puhumaan ranskan kielen murretta" — ja Coleridgen tapauksessa tietenkin vielä saksan, kreikan ja latinankin.

Filosofinen englannin kieli on enimmäkseen tuntemattomien kääntäjien muotoilemaa yhtä paljon kuin Locken, Berkeleyn ja Humenkin — jotka sitäpaitsi olivat itsekin kääntäjiä ajatellessaan vielä latinaksi ja ranskaksi samalla kun kirjoittivat englanniksi. Lisäksi taipumus suosia latinan tai kreikkalais-latinalaisten filosofisten käsitteiden suoraa translitterointia suurina ryppäinä sen sijaan, että kääntäisi niitä yksi kerrallaan, on johtanut siihen, että filosofinen käsitteistö kuuluu englannin sanaston siihen osaan, josta selkeästi näkyy sen hienosteleva ja sulautumaton latinalaisperäisyys. Tämä ongelma on selvästi vähäisempi ranskan kielessä, missä latinismit eivät ole eksoottisia, tai saksassa, missä (900-luvulle asti takautuvan käännösperinteen ansiosta) on mahdollista puhua filosofiaa lähes kokonaan ilman latinismeja. Kiitos kääntäjien, filosofia kärsii englanninkielisenä paljon suuremmasta demokratiavajeesta kuin ranskan- tai saksankielisenä.

Englanninkielinen filosofia elää kääntämiseen liittyvien huolten keskellä. Tämä pätee niin Baconiin ja Lockeen kuin Bradleyhin ja Greeniinkin. Se koskee myös tekijän-kuolema —ilmiötä. Kuten edeltäjiään, sitäkin arvioitaessa on kiinnitetty yhtä paljon huomiota sen kieleen (mausta riippuen joko miellyttävään tai vastenmieliseen) kuin siihen, mitä siinä yritetään sanoa. Osaa sen mukanaan tuomasta sanastosta voi pitää hyödyllisenä, kuten sanaa *deconstruction* [dekonstruktio] tai sanojen *desire* [halu] ja *discourse* [diskurssi] uudelleenlatautumista. Mutta joukossa on myös nolompia esimerkkejä — kuten yritys tuoda kääntämättä englannin kieleen ranskasta käsite *différance*. Derrida kehitti käsitteen siinä toivossa, että se toisi eron esiin eri tavalla. Valaistakseen yrityksen hankaluutta hän kirjoitti sanan "a"-kirjaimella, jotta sanojen "difference" ja "differance" eron voisi nähdä muttei kuulla. Mutta kaikki mitä tällä keinolla voidaan saavuttaa tuhoutuu englannin kielessä, jos sana jätetään ranskankieliseen asuun, sillä ero sanojen "difference" ja *différance* välillä on piinallisen kirkkaasti kuultavissa. Tässä tapauksessa käännöstyöstä on tullut sisäänpäinkääntyvä statussymboli pikemmin kuin hyödyllinen lisäys kenenkään ajatteluun tai kieleen.

Mikään ei ole englantilaisempaa kuin "mannermainen filosofia". Englanninkielinen filosofia on käännöstöiden luomus. Sen kääntäjät ovat sen runoilijoita, englanninkielisen filosofisen maailman tunnustamattomia lainlaatijoita. Niinpä englantilaista filosofiaa yhä palaa kummittelemaan tukahdutettu tieto sen vieraista alkuperistä: tekijän kuoleman jälkeen — kääntäjän paluu?

Suomentanut Tuukka Tomperi

1. ['Circumcession' (ympärileikkaus) + 'confession' (tunnustus) = 'circumfession'. Suom. huom.]
2. [Makaronineen tyyli viittaa kieleen, jossa käytetään runsaasti vierasperäisiä sanontoja ja ilmauksia. Alunperin se on tarkoittanut muista kielistä latinankieliseen tekstiin lainattuja ja latinalaisittain taivutettuja sanoja. Suom. huom.]

Pascal Engel

Voiko analyyttinen filosofia olla ranskalaista

John Stuart Mill sanoi, että kaikki suuret ajatteluvirtaukset kulkevat kolmen vaiheen kautta: “pilkanteko, keskustelu, omaksuminen”. Siinä missä analyyttinen filosofia saavutti tuon viimeisen vaiheen useimmissa muissa maissa jo yli viisikymmentä vuotta sitten, Ranskassa se on vasta vaivoin ohittanut ensimmäisen.

Muuan sen pääpuolustajista, Jacques Bouveresse, sai 1995 oppituolin Collège de Francesta. Samaan aikaan monia analyyttisen perinteen tärkeitä teoksia julkaistaan ja ranskannetaan. Silti tämä traditio herättää meillä yhä epäluuloa eikä edelleenkään sovi isoisten seuraan. Tie on ollut pitkä, ja pitkä se on oleva vastakin.

Analyyttinen filosofia syntyi 1800-luvun lopulla Jenassa modernin logiikan keksijän, Fregen myötä, keskisessä Euroopassa Brentanon koulun piirissä ja Englannissa, etenkin Cambridgessa, Russellin ja Mooren parissa. Vähän erillään siitä oli kehittynyt amerikkalainen pragmatismi, jossa iti monia sellaisia ideoita, jotka kasvoivat hallitsemaan analyyttista perinnettä: ajattelun ja merkkien suhde, looginen viitseliäisyys, verifikationismi.

Yhdessä tuumin nämä hyvin erilaiset ajattelijat torjuivat (kantilaisen, hegeliläisen) idealismin ja hyväksyivät realismin sekä niin loogisten kuin eettistenkin normien objektiivisuuden. He vastustivat kaikkia psykologismin, naturalismin ja historismin muotoja. Pian solmittiin suhteet kahden lähtötradition välillä: Frege vaihtoi kirjeitä Russellin kanssa, joka taas keskusteli sekä Jamesin että Meinongin, Brentanon keskeisen oppilaan, opeista. Mutta ranskalaiset jäivät ulkopuolelle.

Ennen 1920-lukua ei filosofinen Ranska ollut kuitenkaan vielä niin sulkeutunut itseensä kuin sen jälkeen. Kun lehteilee tuon ajan julkaisuja, tapaa tarkasteluja ja käännöksiä englantilaisten ja amerikkalaisten filosofien (etenkin Peircen ja Jamesin) töistä. *La Revue de métaphysique et de morale* julkaisi jopa erään Fregen tekstin[1]. Couturat'kin ehti ryhtyä logisismin mestariksi Ranskassa, mutta kuoli ensimmäisessä maailmansodassa[2].

Miksei sitten päästy kosketuksiin analyyttisen filosofian kanssa? Kaksi tekijää teki tehtävänsä. Ensinnäkin ranskalaisten filosofien ja matemaatikoiden syvä inho logiikkaa kohtaan, mikä ensinmainituilla palautuu Ideologeihin[3] ja epäilyksettä myös Descartesiin, ja jälkimmäisillä, myrkyllisimmillään, Poincarén kritiikkiin (“Logiikka ei ole ainoastaan steriiliä, se tuottaa ristiriitoja”). Toiseksi hengellisen idealismin yliote, joka ruokki sitkeää epäluuloa kaikkia realismin muotoja vastaan.

20- ja 30-luvuilla, kun Russellin ja Mooren niin kutsuttu “analyyttinen realismi” nousi mahtiasemaan Cambridgessä, ja kun Carnap ja Schlick ryhtyivät soveltamaan uuden logiikan löydöksiä tietoisuuden teoriaan ja perustivat Wienin piirin, maisema muuttui Ranskassakin, tosin toisten saksalaisten virtausten hyväksi (kolme “H”:ta : Hegel, Husserl ja Heidegger).

Nuoret loogikot, kuten Herbrand ja Nicod[4], kohtasivat yksinomaan ymmärtämättömyyttä ja vihamielisyyttä. He kuolivat liian nuorina pystyäkseen vaikuttamaan tilanteeseen. Vain joku Cavaillès[5], joka luki samanaikaisesti Husserlia ja Carnapia ja Wittgensteinia, olisi ehkä voinut sen tehdä. Jos muistaa erittäin vaikutusvaltaisen Brunschwi[c]gin, joka torjui niin Russellin “panloogisen dogmatismin” kuin Humen “empiirisen skeptisisminkin”[6], niin ymmärtää, miksi Ranskassa empiristin ja (tai) loogikon oli aivan mahdotonta olla filosofi. Ainoan ranskalaisen “loogisen positivistin”, Rougier'n, eristyneisyyteen johti epäilemättä se, että hänessä yhdistyivät nämä kaksi viheliäistä piirrettä, ei niinkään hänen maineensa tahriintuminen Vichyssä[7].

*

Näistä syistä ranskalaiset huomasivat olevansa täydellisesti analyyttisen filosofian ulkopuolella, kun siitä tuli vuoden 1945 jälkeen hallitseva traditio Isossa-

Britanniassa ja Yhdysvalloissa. Sartren ja Merleau-Pontyn "eksistentiaalinen" fenomenologia esiintyi ennen kaikkea "tietoisuuden filosofiana". Husserlilta säilytettiin etenkin transsendentaalinen idealismi, vähemmin kiinnostus logiikkaan, jonka tämä oli jakanut Brentanon seuraajien kanssa.

Samaan aikaan Wittgensteinin ja Rylen innoittamat britit kävivät kartesiolaisuuden kimppuun ja tähdensivät kielen objektiivisuutta ja julkisia käytänteitä subjektiviteettifilosofioiden kustannuksella. Kun ranskalainen strukturalismi siirsi vaa'an vartta "käsitefilosofian" suuntaan ja korosti kielen etusijaisuutta ajattelun rakenteissa, se otti mallia saussurelaisesta lingvistiikasta, joka sulkeisti kysymyksen merkkien referenssistä. Russellista ja Fregestä lähtien analyytikoita oli vainonnut sama ongelma. Siinä missä Bachelardin, Koyrén ja Canguilhemin koulukunta tunnusti vain historiallisen tieto-opin, positivistit vaalivat Carnapin vaikutuksesta tieteellisen tietoisuuden "rationaalisia rekonstruktioita".

Ranskalaisilla oli kuitenkin keinonsa käydä vuoropuhelua tuon aikakauden kanssa. Tässä suhteessa on usein rinnasteltu Rylen ja Heideggerin anti-intellektualistisia teesejä; struktruralistien kiinnostus kieleen olisi hyvin voinut johtaa heidät kohti Oxfordin "arkikielen filosofiaa"; ja tieteenfilosofit olisivat toki voineet havaita, että muuan puhutuimmista nimistä angloamerikkalaisessa keskustelussa oli ranskalainen Duhem. Yhtä kaikki kun joukko ranskalaisen filosofian esilaulajia, Merleau-Ponty muiden muassa, tapasi 1959 Royaumontissa joukon analyyttisen filosofian esilaulajia, tuloksena oli raikuva kuurojen duetto[8].

Voi sanoa, että vuoteen 1970 asti vain eräät yksittäiset ranskalaiset ajattelijat lukivat analyyttisen tradition kirjoittajia: Vuillemin luki Russellia ja Quinea[9], Granger luki ja käänsi Wittgensteinia[10], Largeault kirjoitti Fregestä ja nominalismista[11], Ricœur julkaisi Fregeä, Strawsonia ja Austinia[12]. Mutta nämä pyrinnöt jäivät hyvin marginaalisiksi ja ennen kaikkea niissä kurkisteltiin analyytikoille oudoista kulmista: Vuillemin ja Granger pitäytyivät kantilaisella katsantokannalla eivätkä koskaan suosineet empirismiä tai kielifilosofiaa; Largeault oli myöhemmin vimmaisesti vastustava analyyttista filosofiaa; Ricœur odotti eritoten oxfordilaisilta analyytikoilta fenomenologian ja hermeneutiikan uudistamista, mutta ei juuri piitannut niistä töistä, jotka saattoivat kääntyä tätä perspektiiviä vastaan.

Ainoastaan Jacques Bouveresse puolusti hyvin varhain ja avoimesti sentyyppisiä metodeja ja oppeja, jotka yhdistetään nykyään analyyttiseen filosofiaan. Lähes täydellisessä yksinäisyydessä hän on suositellut aikalaisilleen Carnapin, Popperin ja Wittgensteinin lukemista. Ja vasta 1970-luvun lopulla uusi filosofisukupolvi alkoi laatia tutkielmia englannin kielellä ja hankkiutua tällaisen filosofian edellyttämiin kansainvälisiin yhteyksiin.

Ranskalaisten epäviehtymys analyyttiseen filosofiaan ei johdu yksin opillisista erimielisyyksistä. Suurin osa analyytikoista ei ole positivisteja eikä empiristejä. He ovat myös hylänneet koko joukon tämän tradition "dogmeista". Niin ikään kognitiivisten tieteiden muoti ja kasvava kiinnostus mielenfilosofiaan on johtanut useat analyytikot epäilemään kielifilosofian "ensisijaisuutta". Vaikka olikin aika (suurin piirtein ennen vuotta 1960), jolloin analyyttisen filosofian tunnisti myöntymisestä tietyille doktriineille (karkeasti sanoen loogisen positivismin opeille) ja sijoittumisesta anglosaksisiin maihin, ei tämä päde nykyään.

Opit eivät enää erota tämän päivän analyyttista filosofiaa "mannermaisesta filosofiasta" (joka ei ole enää maantieteellinen luonnehdinta, koska myös Yhdysvalloissa ja Isossa-Britanniassa on "mannermaisia" filosofeja), eivät myöskään ominaiset metodit (logiikka tai lingvistinen analyysi), vaan tietty filosofinen käytäntö, asenne ja tyyli. Analyyttisen filosofian kulttuuria ovat ongelma ja argumentti. Mannermaalainen koettaa puolestaan esittää synkreettisen ja synteettisen kuvan, joka pyrkii olemaan mielekäs ajallisten kehityskulkujen kannalta, eikä hän niinkään tarjoa yksittäisiä analyyseja ja kuvauksia.

Jos mannermaiselta filosofilta kysyy hänen työstään, hän vastaa ilmoittamalla jonkun kirjoittajan tai jonkin tavan, jolla jotakin ongelmaa on jonakin aikana ajateltu. Kun sama kysymys esitetään analyytikolle, hän vastaa ongelman nimellä, esittää argumentteja ja ratkaisuja ja koettaa muodostaa teorioita.

Mannermaalainen arvioi väitettä tai kysymystä vain suhteessa historialliseen kontekstiin, teksteihin, kommentaareihin ja tulkintoihin, siinä missä analyytikko käsittelee niitä arkijärkevien "intuitioidemme" mukaisesti (tästä seuraa esimerkkien, vastaesimerkkien ja "paradoksien" tärkeys) ja sen mukaan, miten toiset filosofit käsittelevät niitä (tästä seuraa selkeyden välttämättömyys: hämärä tyyli sopii kehnosti keskusteluun).

Mikä tänään näyttää analyyttisen filosofian ranskalaiselta "löydöltä", on itse asiassa tulos yhtaikaa metodisesta ja opillisesta kaksoiskehityksestä analyyttisen virtauksen keskuudessa. Yhtäältä niissä maissa, joissa on vallinnut edellä kuvatun tyyppinen käytäntö, tiedostetaan yhä enemmän ja enemmän ongelmien historiallinen ulottuvuus (perinteisesti "analyyttisissa" maissa on nyttemmin tehty vaikutusvaltaisia filosofianhistoriallisia töitä, etenkin antiikin ja keskiajan filosofiasta[13]), samalla kun analyyttinen filosofia on tullut tietoiseksi omasta historiastaan ja eurooppalaisista alkulähteistään[14].

Toisaalta monet analyyttisen virtauksen piirissä koulutetut filosofit ovat alkaneet testata klassisia ideoitaan ja menettäneet myötätuntonsa sellaisiin doktriineihin kuin idealismi tai relativismi. Näin Putnam on saattanut äskettäin puolustaa tiettyjä "kantilaisia" teesejä ja kritisoinut Goodmanin kanssa metafyysistä realismia[15]. Näin myös Rorty, joka vetoaa Jamesin ja Deweyn klassiseen amerikkalaiseen pragmatismiin, on sisällyttänyt työhönsä kaikuja esimerkiksi Heideggerin, Nietzschen, Foucault'n tai Derridan teeseistä ja problematiikoista, jotka ovat voineet tähän asti kuulostaa puhtaasti "mannermaisilta"[16].

Kun maineeltaan "analyyttiset" kirjoittajat, kuten Putnam, Rorty ja Goodman, kehittelevät teemoja, jotka ovat ranskalaisille tuttuja strukturalistiselta aikakaudelta alkaen, tai kun he arvostelevat virtauksia, joihin ranskalaiset eivät ole järin mielistyneet (kuten Searle, joka suomii tekoälyä ja kognitiivisia tieteitä[17]), heistä tulee hyväksytympiä. Jos sitten tietyt amerikkalaiset eivät pidäkään siitä, mistä me emme pidä heikäläisissä, *a priori* -ennakkoluulomme näyttävät vain tulleen vahvistetuiksi *a posteriori*.

*

Mutta jos Ranskassa voi havaita enenevää mielenkiintoa "analyyttisiin" filosofeihin — nämä kun näyttävät ottavan osaa "mannermaisiin" teemoihin ja lupaavan eräänlaista säyseää ekumeniaa — onko tätä vastannut kiinnostuksen kasvu esimerkiksi sellaisia analyyttisen tradition klassisia teemoja kuin kielifilosofiaa, logiikan filosofiaa tai tieteenfilosofiaa kohtaan tai doktrinaalisempien empiristien, materialistien tai nominalistien työtä kohtaan? Ja ennen muuta: onko sitä vastannut ranskalaisten filosofien aito halu muuttaa metodeja ja omaksua asenne, joka olisi lähempänä yllä esiteltyä? Epäilen vahvasti.

Analyyttinen filosofia ei tule todella keskustelluksi ja omaksutuksi Ranskassa, ennen kuin sen käytänteistä tulee tot-

tumuksia. Toisin sanoen vasta kun ranskalaiset ovat todella valmiita asettumaan alttiiksi kritiikille ja asettamaan sille alttiiksi nykyfilosofian kaikentyyppiset teesit, vasta kun heidän aikakauslehdissään on viljalti vastalauseita ja vastineita, niin kuin on laita sellaisissa kansainvälisissä julkaisuissa kuin *Mind* tai *Journal of Philosophy*. Lyhyesti: vasta kun he löytävät huomattavasti vaatimattomamman ja vähemmän mahtipontisen tyylin keskustella filosofisesti. Viimeaikaiset "kiistat", kuten Heideggerin ja natsismin ympärillä käyty tai "historian loppua" koskeva debatti, eivät anna tällaisesta muutoksesta osviittaa.

Tässä suhteessa voi aprikoida, josko muuan syvällisimmistä syistä ranskalaisten vastahakoisuudelle analyyttista tyyliä kohtaan johtuisi siitä, että se on kehittynyt yliopistoissa ja akateemisessa instituutiossa ja että siinä tuntuu "erikoistuneisuutta" ja "teknisyyttä". Kuten Bouveresse on osoittanut teoksessaan *Le philosophe et les autophages*[18], valtaosa Ranskan filosofisista toimijoista kerää vieläkin kunniaa kieltäytymällä herjatusta "yliopistofilosofiasta" ja kantamalla huolta suuren yleisön "elintärkeiksi" kokemista kysymyksistä.

Enää moneen vuosikymmeneen analyyttinen filosofia ei ole ilmaissut välinpitämättömyyttä tällaisia ongelmia kohtaan (päinvastoin tässä perinteessä on tehty yllin kyllin moraalin tutkimista[19]), vaan on tarkastellut niitä omalla tavallaan, täsmällisesti keskustellen ja tiukasti argumentoiden. Asian voi esittää toisinkin: miksi Heideggerin tyyliä siedetään paremmin kuin Carnapin tyyliä, vaikkei se ole omassa lajityypissään yhtään sen vähemmän "teknistä" ?

Wittgensteinin vastaanotto Ranskassa kielii näistä outouksista sangen merkittävällä tavalla. Hän on pitkään kärsinyt siitä, että hänen työnsä on yhdistetty positivismiin ja lingvistiseen filosofiaan. Bouveressen teokset ovat osoittaneet, kuinka Wittgenstein päinvastoin kritisoi näitä virtauksia, ja missä määrin hänen työnsä muodostaa oman poikkeuksellisen alueensa.

Kuitenkin valtaosa sitä kiinnostusta, jonka hänen toimintansa on saanut viriämään Ranskassa, ei ole noussut aidosta välittämisestä niitä aiheita kohtaan, joille Wittgenstein omistautui — psykologian filosofia ja matematiikan filosofia — vaan jostakin, jota voi nimittää "kieroksi" huoleksi. Wittgensteinia on näet usein luettu fenomenologisten tai heideggerilaisten silmälasien läpi, hän on viehättänyt aforistisella ja hämärällä tyylillään ja juuri nyt hän kelpaa suojavalliksi "kognitivistista hyökkäystä" vastaan. Jos hänet lyhyesti puhuen hyväksytään nykyään "suureksi" filosofiksi, näyttää se johtuvan siitä, että hänessä nähdään lupa ja mahdollisuus vastustaa analyyttisen nykyfilosofian kaikkein "skientistisimpiä" suuntauksia.

Mutta tiettyjen kognitiivisten tieteiden ja ajattelun "naturalisaation" kannattajien pidäkkeettömän skientismin ja monien mannermaisten ajattelijoiden (mukaan lukien myös amerikkalaiset, kuten Rorty) antiskientismin ja antinaturalismin välillä on tilaa rationalismin muodolle, joka yhtaikaa kunnioittaa tieteellistä tietämystä ja tiedostaa sen rajat. Yli kaksikymmentä vuotta sitten Bouveresse vihjaisi, että juuri tämä on Wittgensteinin positio[20]. Uskoakseni se on myös monien analyyttisen tradition kirjoittajien kanta, silloinkin kun he eivät allekirjoita wittgensteinilaisia käsityksiä.

Jahka tämä on tajuttu, voidaan sanoa, kuten Putnam ehdotti, ettei ole "analyyttista" tai "mannermaista" filosofiaa, vaan ainoastaan hyvää tai huonoa filosofiaa.

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

Viitteet

Julkaistu alunperin ranskaksi "La philosophie analytique peut-elle être française?", *magazine littéraire*, janvier 1996, 47-51.

1. "Le nombre entier", *Revue de métaphysique et de morale*, 1895, 73-8.
2. [Louis] Couturat [1868-1914], *Les principes des mathématiques*, Paris, 1903, vrt. Loi, M. (éd.) *L'oeuvre de Couturat*, Paris, PENS 1986.
3. [Ks. *Encyclopédie philosophique universelle*, dir. Sylvain Auroux. II/1: "Idéologue". PUF, Paris 1990. 1700/1800-luvun vaihteen vaikeasti rajattava intellektuelliryhmä, joka pyrki Locken ja de Condillacin hengessä tutkimaan ideoiden kehitystä. Ryhmän forumeita olivat julkaisu *La Décade* sekä keskustelupiiri, jota johti Mme Hélvetius. Engelin kritiikkiin ei juurikaan istu se seikka, että ideologit kokivat olevansa ensyklopedistien viitoittaman rationalismin jatkajia ja monet heistä kannattivat tieteitten ykseyden ajatusta. Ihmistieteisiin jälkensä jättänyt ryhmä jäi kuitenkin yhteiskunnallisen ja hengellisen painostuksen alla eklektismin ja spiritualismin jalkoihin. - Ks. myös Hans-Jörg Sandkühlerin monipuolinen hakusana-artikkeli "Ideologie" hänen toimittamassaan teoksessa *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Bd. 2. Meiner, Hamburg 1990. "Ideologia" -termin teki tunnetuksi valistusmies, senaattori ja Kantin filosofian tukija A. L. C. Destutt de Tracy (1754-1836) neliosaisella teoksellaan *Élements d'idéologie* (1801-19). Napoleonin tiliin taas kirjataan käsitteen merkityksen ja arvolatauksen muuntaminen sen nykyiseen, negatiiviseen pääsuuntaan: hän yhdisti 'ideologian' poliittisesti intomieliseen idealismiin. Marxilla sana sai vieläkin kielteisemmän kaiun, samalla kun hänen työnsä antaa ainekset etsiä ideologian neutraalimpaa ja yhtä kaikki vivahteikkaampaa merkitystä.]
4. [Jacques] Herbrand [1908-1931], *Recherches sur la théorie de la démonstration* (1929), ja [Jean] Nicod [1893-1924], *Le problème logique de l'induction*, Paris, 1924.
5. [Jean Cavaillès (1903-1944), mm. teoksen *Sur la logique et la théorie de la science* (1947) tekijä.]
6. Léon Brunschwi[c]g [1869-1944], *L'expérience humaine et la causalité physique*, Alcan 1922, 3. p. PUF 1949, s. 440.
7. Louis Rougier [1889-1982], *Traité de la connaissance*, Paris, 1955. [Rougier kuului Neurathin kanssa yhtenäistieteen puuhamiehiin; vrt. tässä lehdessä suomentajan artikkeli s. 40-41]
8. *La philosophie analytique*, Minuit 1962.
9. J.[ules] Vuillemin [s. 1920], *Leÿons sur la première philosophie de Russell*, Colin 1968; *La logique et le monde sensible*, Flammarion 1971.
10. Gilles Granger [s. 1920], *Wittgenstein*, Seghers 1968.
11. Jean Largeault [s. 1930], *Logique et philosophie chez Frege*, Louvain, Neuwalaerts 1970, *Enquête sur le nominalisme*, Louvain, Neuwalaerts 1972.
12. Fregeä käännettiin (C. Imbert) 1969 ja 1971, Strawsonia 1973 ja Austinia 1971 Seuilin julkaisemaan sarjaan "L'ordre philosophique".
13. Ranskaksi ks. esim. B. Cassin (dir.) *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil 1992, C. Panaccio, *Occam, les mots et les choses*, Vrin 1993.
14. Vrt. M. Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, Gallimard 1992.
15. H. Putnam, *Le réalisme à visage humain*, Seuil 1993; N. Goodman, *Langage de l'art*, Chambon 1990.
16. R. Rorty, *L'homme spéculaire*, Seuil 1990.
17. J. Searle, *La redécouverte de l'esprit*, Gallimard 1994.
18. J. Bouveresse, *Le philosophe et les autophages*, Minuit 1984.
19. Tästä todistaa loistavasti Monique Canto-Sperberin johdolla toimitettu, PUF:n julkaisema moraalifilosofian kokoelma.
20. J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Minuit 1973.

Gerwin Klinger

Mestari-ajattelijoita vailla valtiota

Saksalaisia filosofeja vuosina 1945-1948

”Nykyiset olosuhteet estävät monia tunnettuja filosofisia ajattelijoita heti tukemasta meitä” — näin ilmoitettiin filosofisen elämän ensimmäisistä, vielä vaimeista pyrinnöistä suur-Saksan valtakunnan raunioilla. Ne löytyvät *Zeitschrift für philosophische Forschungin* ensimmäisen numeron (1946) pääkirjoituksesta. Lehti oli ylipäätään ensimmäinen filosofinen ammattilehti, joka ilmestyi Saksassa sodan jälkeen — ja sekin amerikkalaisen sotilashallinnon luvalla. Hienovarainen vihjailu antaa vain aavistaa, miten tukalia ”nykyiset olosuhteet” olivat filosofien kastille, joka ei ollut vielä päässyt eroon lähimenneisyyden varjosta. Kansallissosialismin tappio oli hetken myös ”saksalaisen hengen” tappio.

Miten filosofit olivat päätyneet tuohon tilanteeseen? Sikäli kuin heitä ei oltu vainottu poliittisina vastustajina tai ajettu maanpakoon, he olivat vuonna 1933 sovittaneet teoriansa ja käsitteensä uusiin valtasuhteisiin. Puolue sai uusia jäseniä ja Hitlerille osoitettiin suosiota. ”Saksan korkeakoulujen ja yliopistojen professorien vetoomusta Adolf Hitlerin ja kansallissosialistisen valtion puolesta” (12.11.1933) voidaan lukea kuin henkisen aatelin sukupuuta. Vakinaisten filosofian professoreiden joukosta tunnustuksen allekirjoittivat Martin Heidegger, Hans Freyer ja Theodor Litt, eteenpäin pyrkivien yksityisdosenttien ryhmästä Otto Friedrich Bollnow, Hans-Georg Gadamer, Arnold Gehlen ja Joachim Ritter. Kansallissosialistinen valtio antoi heidän ajattelulleen suunnan ja päämäärän.

”Rodusta” kehkeytyi innokkaasti pohdittu filosofinen käsite, kun taas käsitykset universaalisuudesta ja yleisestä menettivät merkitystään. Muuten oli tuskin käsitettä tai aatetta, jota ei kansallissosialismin puolesta hyödynnetty. Hegelin kansanhenki, Platonin oikeudenmukainen valtio, saksalainen idealismi ja metafysiikka samoin kuin henkilökohtaisen vastuun periaate, jopa Kantin kategorinen imperatiivi, eli kaikki mikä saksalaisessa hengenperinnössä oli hyvää ja kallisarvoista, tulkittiin niiden käsitysten suuntaisesti, joita natsivaltiolla oli päämääristään, tarkoituksistaan ja oikeutuksestaan. Kun Stalingradin taistelun käänteen jälkeen Preussin sotilasaristokratia yritti yhä sinnikkäämmin purkaa toivottomaksi tulleen liiton Hitlerin kanssa — aina 20. heinäkuuta 1944 toteutettuun attentaattiyritykseen saakka — oli myös Eduard Sprangerissa ja Hans-Georg Gadamerissa havaittavissa, että Potsdamin henki alkoi epäröidä.

Natsivaltion häviö toi nopean lopun myös tälle filosofiselle muodostumalle. Die Deutsche Philosophische Gesellschaft (Saksalainen filosofinen seura), joka oli vuoden 1933 jälkeen noussut valtiota lähellä olevaksi katto-organisaatioksi, lakkasi yksinkertaisesti olemasta, ilman että sitä olisi muodollisesti purettu tai että kukaan olisi siihen erityisemmin puuttunut. Muun eliitin tavoin filosofit kokivat siirtymisen järjestelmästä toiseen, kansallissosialismista uuteen järjestykseen enemmän esteeksi kuin vapautukseksi. Maaliskuusta 1946 lähtien käynnissä olleen natsismin kitkemiskampanjan syytöksiin varautuneina he pelkäsivät oppituoliensa ja virkojensa puolesta. Kuitenkin jo pian tuomioistuimet siirtyivät saksalaiseen hallintoon ja muuttuivat rehabilitoinnin instansseiksi. Lopusta huolehtivat kollegiaaliset kuppikunnat, joissa filosofit antoivat toinen toisilleen puhtaustodistuksia. Näin esim. Arnold Gehlen antoi Helmut Schelskyn todistaa, että heidän työnsä sensuuriviranomaisille (Rosenbergin virastossa) oli luonteeltaan puhtaasti ”asiallista” eikä mitään ”puoluetoimintaa”.

Syyllisyyden ja sovituksen professorit

Vuoden 1945 historianmurros jäi kuitenkin intellektuaalisesti ainutlaatuiseksi ilmiöksi. Saksalainen filosofia ja sen valtiovallan intresseihin perustuva traditio oli ajautunut poikkeustilaan. Sen ytimeen oli osunut: Saksan valtio oli juuri tuhoutunut ja valtion uusi status oli vasta piirtymässä esiin. Samalla sen filosofiselta erityisosaamiselta, hallitsevan valtiojärjestyksen yhteiskunnallisen mielekkyyden osoittamiselta, oli viety pohja. Yhtä kaikki tänä valtiottomana välikautena alkoi filosofia omalaatuisesti kukoistaa. Melkein kaikki nimekkäät filosofit tarttuivat moraalisina auktoriteetteina tilaisuuteen sanoa sanottavansa.

Siellä missä yliopisto avattiin, uusi aikakauslehti ilmestyi tai missä puhuttiin julkisesti Saksan uudistumisesta, paikalla oli aina myös filosofeja. Useimmat puheenvuorot olivat samalla epäsuoria hakemuksia: ”Täten suosittelen itseäni tulevan järjestyksen arvojen ja merkitysten haltijaksi ja ylläpitäjäksi.” Vaikea kysymys oli, millainen ajattelu oli tarkoituksenmukaista nyt kun sodanjälkeisissä epävarmoissa olosuhteissa oli laskettava perusta henkiselle jälleenrakentamiselle — ja uudelle uralle. Se pakotti hetkeksi luopumaan totutuista ajatusmalleista. Oli nojauduttava voittajiin ja heidän käsityksiinsä tai kirkkoon, kristinuskoon ja länsimaiseen traditioon, rajoja ja aikakausia ylittäviin suureisiin. Gadamer tervehti ilolla yliopistojen avaamista työläisille, Heidegger löysi marxilaisuudesta arvokkaan keskustelukumppanin ja Schelsky lämpeni demokratian ja suunnittelutalouden ideoille.

Miehitysvaltojen sotilashallinnot uskoivat jo varhain korkeakoulutoiminnan uudelleenaloittamisen ryvettymättömän henkisen aatelin edustajina pidetyille Julius Ebbinghausille Marburgissa, Eduard Sprangerille Berliinissä, Hans-Georg Gadamerille Leipzigissä ja Karl Jaspersille Heidelbergissä. Se sisälsi velvollisuuden sekä ottaa moraalinen vastuu kansallissosialistisesta aikakaudesta että antaa uudelle alulle päämäärä ja tarkoitus. Näihin päämääriin pyrittiin paitsi moraalisesti sitoutuen myös kylmäverisesti; näyttämö kuului niin ”syyllisyyden ja sovituksen professoreille” kuin myös niille eetikoille, jotka ajattelivat asian loppuunkäsitellyksi. Kantilainen Ebbinghaus julkaisi teoksensa *Brief an einen Amerikaner über die Schuldfrage* (1946). Hän tekee eron saksalaisten poliittisen yhteisvastuun, juridisesti tuomittavan ja rangaistavan toiminnan, sekä kantilaisittain ymmärretyn, omatunnon tuomioistuimen eteen kuuluvan yksilöllisen syyllisyyden välillä. Tämän erottelun tarkoituksena on saksalaisten kollektiivisen syyllisyyden torjuminen ja riip-

pumattoman oikeudellisen ja valtiollisen statuksen varmistaminen. ”On väärin sanoa, että te saksalaiset olette kaikki tyynni rikkoneet velvollisuutenne ihmiskuntaa kohtaan, ja että syyllisenä Hitlerin komentoon rangaistus kohdistuu jokaiseen teistä ... Sen tähden minun harras toivomukseni on, että sitä syyllisyyden laskua, jonka liittoutuneet nyt esittävät Saksan kansalle, olisi punnittu tarkemmin.”

Eriytetymmin ja vakuuttavammin mielipiteensä ilmaisee Karl Jaspers, joka toimi Heidelbergissa amerikkalaisten viranomaisten yhteyshenkilönä korkeakoulu-uudistuksessa. Natsiaikana häntä ahdisteltiin, koska hän ei halunnut erota juutalaisesta vaimostaan. Nyt hänestä tuli antifasistisen ja demokraattisen porvariston puolestapuhuja ja parhaimpien saksalaisten traditioiden edustaja. Legendaarinen aikakauslehti *Wandlung*, jota hän julkaisi yhdessä Dolf Sternbergerin, Alfred Weberin ja Werner Kraussin kanssa, pyrki olemaan uuden demokraattisen jälleenrakennuksen foorumi, poliittisesti moniääninen ja saksalaista yhteistyötä edistävä. Jasperin mielestä USA:n sanelema uudelleenkasvatus tuli omaksua itsekasvatukseksi. Voittajat ”ovat julistaneet: Saksan kansaa ei pidä tuhota ja Saksan kansaa pitää kasvattaa. Näitä heidän meille antamiaan oikeuksia meidän tulee nyt myös käyttää.” Hänen luentonsa *Schuldfrage* talvilukukaudella 1945/46 oli ensimmäisiä saksalaisia kannanottoja natsi-rikoksiin, joista siihen aikaan muistutettiin julisteissa, joissa oli ”kuvia ja kertomuksia Belsenin keskitysleiriltä sekä ratkaiseva lause: Se on teidän syytänne!”

Jaspers puhuu aluksi kuin sielunhoitoterapeutti, joka johdattaa kuulijansa katharttiseen prosessiin. Saksalaisten täytyy ”vuoropuhelussa” voittaa uppiniskainen vaikeneminen ja lamaannuttava puhumattomuus, selvittää syyllisyytensä ja ottaa vastuu. ”Siten me hankimme välttämättömän perustan voidaksemme puhua muiden kansojen kanssa. Tämä tie on ainoa, jolla estämme sielujamme joutumasta paaria-luokkaan.” Tämä itsepuhdistautuminen edellyttää selvitystä saksalaisten syyllisyydestä ja poliittisesta vastuusta. Mitä valtiorikoksiin tulee, Jaspers painottaa Nürnbergin kansainvälisen sotilastuomioistuimen legitiimisyyttä. ”Oikeudenkäynti on tulosta siitä tosiasiasta, että me emme ole vapautuneet rikollisesta hallinnosta itse, vaan liittoutuneiden avulla.” Tärkeätä on se, että oikeudenkäynti käsittelee ”johtajien rikoksia” eikä niinkään ”tuomitse kansaa kollektiivisesti”.

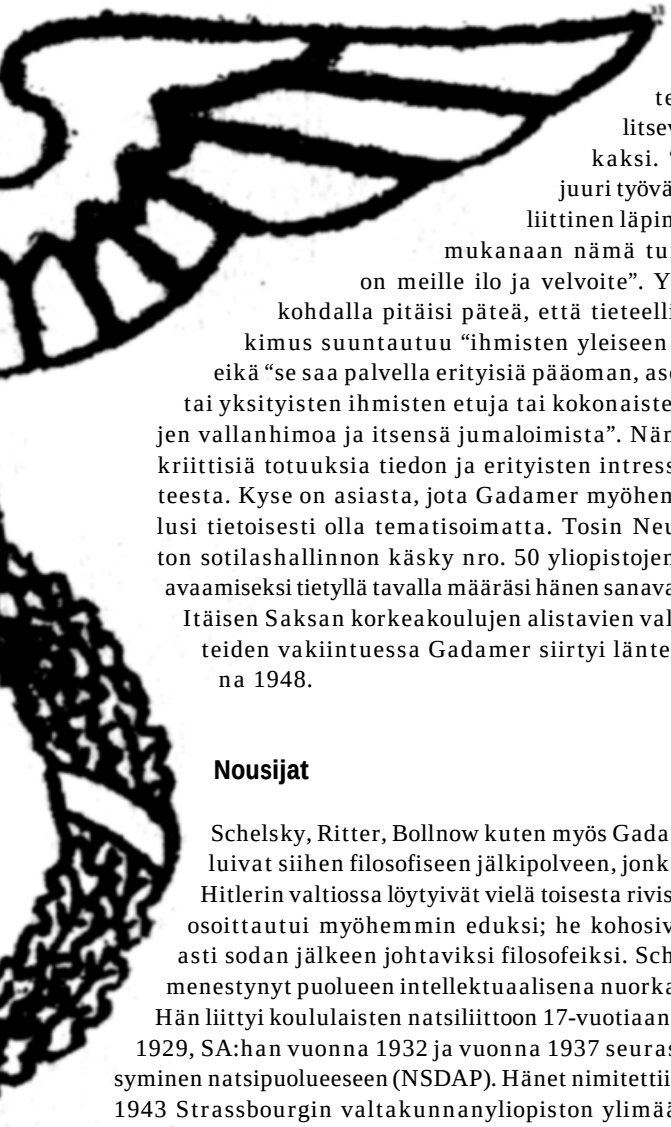
Kaikkien, myös ”epäpoliittisten” saksalaisten, on kannettava poliittinen vastuu. Vastuu pitää sisällään korjauksia ja hyvityksiä. ”Poliittisesti se tarkoittaa sitä, että sisäisestä vakaumuksesta ja itse puutteesta kärsien suoritetaan oikeuden vaatimat korvaukset, jotka palauttavat Hitlerin hyökkäyksen kohteeksi joutuneille kansoille osan siitä, mitä on tuhottu.” Moraalinen kysymys syyllisyydestä sen sijaan koskettaa yksityisiä ihmisiä ja tähtää katumukseen ja sisäiseen kääntymykseen. Tilille vaaditaan konservatiivista johtajistoa, niitä, jotka ”tiesivät tai olisivat voineet tietää” ja silti sallivat sen tapahtua. Jaspers mainitsee nimenomaan ”kaikissa johtavissa asemissa olevien saksalaisten upseerien moraalisen rappion”.

Tätä varhaista syyllisyydentunnustusta enempää Saksan porvaristo ei myönnä myöhemminkään. Vastahakoisuus ilmeni tuolloin vielä hillittynä. Carl Schmitt, joka oikeutti juridisesti Röhm-murhat ja natsien antisemitistisen lainsäädännön, kutsui Jaspersia päiväkirjassaan (*Glossarium*, ilmestyi 1991) ”vapautetun Saksan henkitieteen pin-upiksi”. Puolustusasemia kehitettiin jo varhain. Sprangerin, joka oli vuonna 1933 mukana Stahlhelm-järjestössä ja jonka Gestapo pidätti vähäksi aikaa yhteyksistä heinäkuun 20. päivän attentaattiyrityksen tekijöihin, tehtävänä oli Berliinin yliopiston avaaminen. Luennoissaan *Die Frage der deutschen Schuld*, jotka hän piti vuoden 1946 alussa, hän erottaa toisistaan poliittisen, siveellisen ja uskonnollis-kristillisen syyllisyyden. Nojautuen evankelisen kirkon synnintunnustukseen ja ”meidän pappimme Niemöllerin” Erlangenissa pitämään puheeseen hän selitti: ”Ei ole epäilystäkään, että kristittyinä meidän täytyy tunnustaa: olemme kaikki syyllisiä siihen, mitä Saksassa on vuodesta 1933 lähtien tapahtunut.”

Jumalan edessä ”me saamme olla varmoja armollisesta anteeksiannosta”, mikä siveellisessä mielessä merkitsee sitä, ”että pääsemme tulevaisuutta ajatellen irti syyllisyyden kuormasta, jonka me auliisti ja avoimesti itsellemme tunnustaen otamme harteillemme”. Sitä paitsi kristinusko ei tunne ”ylipäätänsä vahingonkorvaamisen kautta tapahtuvaa sovitusta”. Poliittinen synnintunnustus ”juhlallisessa vakavuudessa”, ”tarkoin harkitun tekstin kera”, osoitetaan ”tuleville historiankirjoittajille ja ammattipoliitikoille”. ”Julkista syyllisyydessä rypemistä” on vältettävä, jotta ”Saksan kansa ei kokonaan kadottaisi tunnetta kansallisesta arvostaan”. Mukaan on liitetty polemiikki ”kaikkien miehitysvaltojen rangaistustoimia” vastaan: ”Koska nämä toimenpiteet suoritetaan ilman selvästi tiedostettavia normeja ja rajoituksia, niin emme pidä niitä oikeudenmukaisina vaan yksinkertaisesti sotatilan jatkona.” Kyse on varhaisesta, Potsdamin hengessä Preussin protestantismin piirustuslaudalla hahmotellusta yrityksestä julistaa asia loppuunkäsitellyksi.

Kokonaan toinen oli tilanne Leipzigissa: 21. tammikuuta 1946 oli Neuvostoliiton sotilashallinto nimittänyt Hans-Georg Gadamerin Leipzigin yliopiston rehtoriksi. Hän piti virkaanastujaispuheensa tieteen alkuperäisyydestä samana vuonna helmikuun viidentenä päivänä. Hän aloitti pakollisella tunnustuksella yliopistojen epäonnistumisesta: “hyvä ja jalo kulttuurin ja inhimillisyyden perinne” on osoittautunut “voimattomaksi”, sen “oikeus elämään” on käynyt epävarmaksi. “Sillä miten muuten vapaan tieteellisen tutkimuksen ja opetuksen tyyssijat olisivat voineet jäädä kansamme irtipäässeiden pahojen henkisten voimien raivon jalkoihin”. Sen tähden tarvitaan todellinen uusi alku, jossa tulee “määritellä uudelleen yliopiston toimintaperiaatteet ja arvot”. Kyse ei ole pelkästään “yliopistojen sisäisestä asiasta”, vaan se koskee koko yhteiskuntaa, myös puolueita ja ammattiyhdistyksiä.

Gadamer, joka muuten oli erikoistunut muuntamaan kreikkalaisen klassismin suurporvarillisen ylevyyden voiteluaineeksi, kumarsi työläisten edessä, jotka oli nyt muodollisesti koho-



tettu hallitsevaksi luokaksi. “Se, että juuri työväestön poliittinen läpimurto tuo mukanaan nämä tunnukset, on meille ilo ja velvoite”. Yliopiston kohdalla pitäisi päteä, että tieteellinen tutkimus suuntautuu “ihmisten yleiseen hyvään” eikä “se saa palvella erityisiä pääoman, asevoimien tai yksityisten ihmisten etuja tai kokonaisten kansojen vallanhimoa ja itsensä jumaloimista”. Nämä olivat kriittisiä totuuksia tiedon ja erityisten intressien suhteesta. Kyse on asiasta, jota Gadamer myöhemmin halusi tietoisesti olla tematisoimatta. Tosin Neuvostoliiton sotilashallinnon käsky nro. 50 yliopistojen jälleenavaamiseksi tietyllä tavalla määräsi hänen sanavalintansa. Itäisen Saksan korkeakoulujen alistavien valtarakenteiden vakiintuessa Gadamer siirtyi länteen vuonna 1948.

Nousijat

Schelsky, Ritter, Bollnow kuten myös Gadamer kuuluivat siihen filosofiseen jälkipolveen, jonka asemat Hitlerin valtiossa löytyivät vielä toisesta rivistä. Tämä osoittautui myöhemmin eduksi; he kohosivat nopeasti sodan jälkeen johtaviksi filosofeiksi. Schelsky oli menestynyt puolueen intellektuaalisena nuorkaaderina. Hän liittyi koululaisten natsiliittoon 17-vuotiaana vuonna 1929, SA:han vuonna 1932 ja vuonna 1937 seurasi hyväksyminen natsipuolueeseen (NSDAP). Hänet nimitettiin vuonna 1943 Strassbourgin valtakunnanyliopiston ylimääräiseksi professoriksi. Wehrmachtissa hän saavutti kunniamerkein palkittuna yliluutnantin arvon ja SA:ssa komppanianpäällikön arvon. Vuonna 1945, paettuaan täpärästi Königsbergin motista, hän rakensi Flensburgissa ja Hampurissa Saksan punaisen ristin vangittujen ja pakolaisten etsintäkoneiston. Intellektuaalisen varustuksen uuteen akateemiseen nousuun hän hankki opiskelemalla yhdessä Arnold Gehlenin kanssa amerikkalaisten kirjastossa Karlsruhessa. Heidän opiskelunsa yhteiset tulokset ovat löydettävissä kirjoituksesta *Das Freiheitswollen der Völker und die Idee des Planstaates* (Kansojen vapaudentahto ja suunnitteluvaltion ajatus). Se voitti kirjoituskilpailun, jonka aiheena oli “kansalaisvapauksien perustuslaillinen turvaaminen ennen ja nyt”, ja ilmestyi vuonna 1946 *Überparteilichen Demokratischen Arbeitsgemeinschaft*'in julkaisusarjassa (vihkot 1-2).

Siinä missä Hobbesia käsittelevässä habilitaatioväitöskirjassaan (1940) Schelsky oli kunnostautunut vahvan valtion teoreetikkona, hän nojautui nyt miehittäjävaltoihin ja esittäytyi läntisten demokratiateorioiden asiantuntijana, joka kantoi huolta myös uuden valtiosäännön laatimiseen liittyvistä ongelmista. Hän puolustaa “taloudellisten prosessien kokonaisvaltaista ohjailua”, joka toteutuu “sosialistisessa suunnitteluvaltiossa”, jonka “tärkein varsinainen saavutus” on “yksilönvapaus”. Yllättävä ehdotus myöhemmältä CSU-neuvonantajalta. Mutta kuten tiedetään myös CDU käytti “sosialismia” tunnuksenaan Ahlenin ohjelmassa. Ymmärrettäväksi tulee joka tapauksessa se, mikä teki Schelskyn päteväksi ammattiyhdistyksiä lähellä olleen hampurilaisen Akademie für Gemeinwirtschaftin johtajan virkaan vuonna 1948. Hänen natsimenneisyytensä herätti huomiota vasta 60-luvun puolessavälissä. Hän sivuutti sen “nuoruuden syntinä”, mutta Bielefeldin yliopiston perustamisvaliokunnasta hän kuitenkin joutui vetäytymään.

Nimi Joachim Ritter liitetään nykyään hänen alullepanemaansa ja kuolemaansa asti (1974) päätoimittamaan filosofian historian sanakirjaan *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, joka on yksi Liittotasavallan kunnianhimoisimmista sanakirjahankkeista. Hänen 40-luvun lopulla Münsterissä perustamastaan “Collegium Philosophicumista”, jossa myös Carl Schmitt silloin tällöin vieraili, on lähtöisin nykyisin vaikutusvaltainen uuskonservatismin sukupolvi: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Karlfried Gründer, Hermann Lübbe, Odo Marquard, Günter Rohrmoser, Robert Spaemann.

Ritter aloitti Weimarin tasavaltaa puolustaneen Ernst Cassirerin assistenttina ja väitetäänpä hänen olleen eräässä vaiheessa jopa kommunisti. Mutta vuonna 1933 Cassirerin täytyi lähteä maanpakoon ja Ritter kaatui “kuin tinasotilas”, kuten Cassirerin vaimo muistelee. Hän liittyi natsiopettajien liittoon (NSLB) ja NS-Studentenkampfhilfe -järjestöön sekä allekirjoitti Hitleriä tukevan julistuksen. Natsipuolueen jäsen hänestä tuli vuonna 1937. Tosin puolueen silmissä tämä ei hyvittänyt hänen tasavaltalaista tallinlemuaan eikä hänen avioliittoaan vuonna 1928 kuolleen juutalaisnaisen kanssa. Puolueen henkilöarkiston tiedoissa hänet leimattiin “taitavasti naamioituneeksi”.

Vasta kun hän kunnostautui sekä Hampurin alueen koulutusviraston esittelijänä että puolueideologien Rosenbergin ja Baeumlerin silmissä, olivat opportunismiepäilyt poispyyhkäistyt. Nyt hän oli puolueen nousevaa filosofipolvea: vuonna 1939 hän sai dosentuurin, vuonna 1943 kolmivuotisen asepalveluksen jälkeen vakinaisen professuurin Kielissä; puolueen toiveesta hänet vapautettiin rintamapalveluksesta.

Uusi aikakausi alkoi Ritterille brittiläisellä sotavankileirillä 13 Shap Wells. Vuonna 1945 hän julkaisi leirin lehdessä *Arbeit am Aufbau* artikkelin T. S. Eliotista (julkaistu myöhemmin kokoelmassa *Subjektivität*, 1974). Noina valtiottomina aikoina Ritter etsi tukea “kristillisestä traditiosta” ja “pysyvien olosuhteiden” jumalallisesta järjestyksestä, jotka hän määritteli Eliotin runouden keskipisteeksi. Sanoma, jonka Ritter häneltä omi oli valistuksen vastaisuus, joka suhtautui kulttuurikriittisesti maallistumisen aikakauteen. Saksan katastrofi luetaan siekailematta, ikään kuin ei olisi ollut mitään konkordaattia eikä Hitlerin sotasuunnitelmien rahoittajia, modernin irrallisuuden ja jumalattomuuden syyksi: “siteet on tuhottu ja ihminen on raunioiden edessä. Reaalisessa hävityksessä ilmenee sisäinen tappio.” Ritterin sanat jumalallisen järjestyksen “kuuluttamisesta” ja “säilyttämisestä” virittivät jo liittokansleri Adenauerin aikakauden perussävelen.

Heideggerin oppilaan Friedrich Bollnowin kohdalla tilanne oli hyvin samankaltainen. Myös hän hakeutui vuoden 1933 jälkeen puolueen läheisyyteen: hän liittyi samana vuonna Rosenbergin “Kampfbund für deutsche Kulturiin” (Saksalaisen kulttuurin puolesta taisteleva liitto) ja vuonna 1934 natsiopettajien liittoon NSLB:hen ja natsien sosiaalijärjestöön NSV:hen (Nationalsozialistische Volkswohlfahrt). Kun hänen nimityksensä vakinaisen professorin virkaan Psykologian ja Pedagogiikan Instituuttiin Giesseniin oli vuonna 1938 vireillä, hänen uskollisuuttaan epäiltiin huolimatta hänen velvollisuudentuntoisesta osallistumisestaan puolueen tilaisuuksiin. Hänellä epäiltiin olleen ennen vuotta 1933 suhteita “Internationale Sozialistische Kampfbundiin”. Kaikesta huolimatta virkaan nimitys toteutui ja Bollnow osoittautui luottamuksen veroiseksi. Hän ei ainoastaan liittynyt puolueeseen (jäsenhakemus 1. 5. 1940) vaan osoittautui yhdeksi puolueen todellisista ideologisista avustajista. Hänen työnsä “*Über die Ehrfurcht*” (Kunnioituksesta; Blätter für deutsche Philosophie 4/1943) nivoi antisemitistisen kaunan yhteen uskonnon leimaaman mentaliteettirakenteen kanssa. Hän

mursi kahtia sen kristillisen periaatteen, jonka mukaan kaikkea elämää on kunnioitettava, erottamalla alhaisemman elämänlajin: "kaikki elämä ei ole samalla tavalla kunnioitettavaa, vaan on olemassa myös alhainen vain-elämä (Nur-leben), joka brutaalissa väkivallassaan ja 'limaisessa' muodottomuudessaan on pikemminkin vastenmielistä. Tämä elämänlaji ei olekaan heikko haavoittuvuuden vaan kaiken alhaista luonnehtivan sitkeän pysyvyyden mielessä."

Kuva limaisesta ja alhaisesta vain-elämästä, inhoon sisältyvän hävittämisimpulssin oivasta kohteesta, pyrkii sovittamaan propagandan "juutalaisesta ali-ihmisestä" ja "elinkelvottamasta elämästä" yhteen kristillisten arvojen kanssa. Sodan jälkeen Bollnow menestyi alkuperäisen saksalaisen luonteenlaadun asiantuntijana. Vuonna 1947 ollessaan professorina Mainzissa hän palasi uudelleen kunnioituksen teemaan (*Die Ehrfurcht*, 1947). Hän kirjoittaa jälleen: "Kaikki elämä ei ole samalla tavalla kunnioitettavaa. On olemassa myös tietty vain-elämä, joka brutaalissa väkivallassaan ja 'limaisessa' muodottomuudessaan on pikemminkin vastenmielistä…" — Filosofiaa Auschwitzin jälkeen.

Niin puhui Zarathustra

Zeitschrift für die Philosphische Forschung esitti vuonna 1947 kutsun syyskuiseen kongressiin Garmisch-Partenkircheniin. Tuskin kukaan filosofi halusi jäädä pois tästä ensimmäisestä edustavasta sodanjälkeisestä tapahtumasta filosofian alalla. Kaiken kaikkiaan 167 intellektuellia kokoontui vahvistamaan omanarvontuntoaan tässä kolkossa valtiollisen epävarmuuden tilanteessa, joukossa Bollnow, Hellpach, Hartmann, Litt, Heimsoeth, Ebbinghaus ja Tillich. Suuruuksista puuttuivat vain Heidegger ja Jaspers. Syynä lienee ollut se, että Jaspers vastusti ponnekkaasti Heideggerin nimittämistä uudelleen Freiburgin professuuriin. Nyt tartuttiin kaikenlaisiin aiheisiin kuten eksistentiaalifilosofia, ontologia, Platon, logiikka, vitalismi ja oikeusfilosofia, olipa mukana jopa "kaukoidän filosofioita" sekä "dialektista ja historiallista materialismia" tutkivia työryhmiä.

Vain kahteen aiheeseen ei kajottu, nimittäin syyllisyyskysymykseen, jonka käsittely siirrettiin epämääräiseen ajankohtaan, sekä filosofian rooliin taakse jääneinä vuosina. Muuten kaikki näytti mahdolliselta: vuoden 1934 jälkeen kuolleita kollegoita muistettaessa ei tehty eroa uhreihin ja rikollisiin. Juutalaisena vainottu Ernst Cassirer, murhattu Moritz Schlick sekä teloitettu Kurt Huber mainittiin samassa hengenvedossa kuin rasistit Bruno Bauch ja Erich Jaensch sekä SS-mies Theodor Lipps.

Seuraava kongressi elokuussa 1948, pian rahauudistuksen jälkeen, paistatteli jo valtion perustamisen esihohteessa. Theodor Litt piti sekä avajais- että päättäjäispuheen, Tillich puhui aiheesta "filosofis-henkinen tila ja protestanttisuus", Spranger aiheesta "kulttuurien kohtaaminen filosofisena ongelmana" ja Freyer aiheesta "maailmanhistorian ykseyden ongelma". Perustettiin Leibniz-seura sekä nähtiin vaivaa Kant-seuran elvyttämiseksi. Muutos kodittomuudesta ja henkisestä ulkopuolisuudesta uuden valtiollisuuden tarjoamaan turvaan tapahtui suorastaan lainmukaisen johdonmukaisesti. Vanhan ajattelun paluu ajoi Jaspersin katkeraan tilinpäätökseen. Näin on ratkaistu, "ettei Saksassa ole määrä tapahtua mitään muutosta, vaan kaiken on määrä pysyä ennallaan", hän kirjoitti Liittotasavallan syntymätodistukseen. Pettyneenä hän palasi 1948 Sveitsiin Baselin yliopistoon: "Vuodet 1945-48 olivat hukkaan heitetyt."

Suomentaneet Riitta Särkiniemi ja Olli Löytty

Jarkko S. Tuusvuori

Manner-mainen /analyyttinen? —epilogi

Vieläkö kannattaa puhua "analyyttisesta" ja "mannermaisesta" filosofiasta? Ainakin Eikummankaan-maassa, Yhdysvalloissa, termeillä on yhä tuntuva merkityksensä. Sikäläiset campus-eläjät tapaavat valitella hedelmällisen yhteistyön mahdottomuutta eri tavoin suuntautuneiden ajattelijain välillä. Puhutaan kasvatus- ja koulutuspoliittisilta seurauksiltaan vakavasta "vastavuoroisesta välttelystä", joka luonnehtii sekä analyyttisen ja mannermaisen filosofian välistä juopaa että siihen osittain liittyvää historiallis-kriittisen kirjallisuudentutkimuksen ja uudemman kirjallisuusteorian keskinäistä skismaa.[1]

Opillisissa ja älyllisissä kohtaamisissa vuoropuhelijat jaetaan heti kättelyssä eri leireihin suurin piirtein valitsemansa tervehdyssanan perusteella. Niin ikään amerikkalaisesta näkökulmasta kirjoittava Rainer Nägele pohtii erityisesti ranskalaisteoreetikoiden tekemää ja innoittamaa työtä: "Kumma, vaan ei yllättävä, kyllä, vastakohta-asetelmien dekonstruktiot ovat saaneet aikaan kahta ankarammat institutionaaliset vastakkainasettelut. Kun vain lausuu sellaisen termin kuin "dekonstruktio", pääsee pääsemättömiin mukaanoton ja poispotkinnan laitostetussa koneistossa. Niinpä etsiessämme pakotietä ontologisista ja metafyysisistä kahtiajaoista löydämme itsemme se(di)mentoituina instituutioiden seiniin [*in the concerete(ness) of institutional walls*]."[2]

Kun jonkinlaiseksi koulukuntakiistojen rajaloikkariksi tai "kolmannen", pragmatistisen (poliittisemmin puhuen: keskustalaisen) vaihtoehdon kehittäjäksi näyttäytyvä Richard Rorty on korostanut analyysin ja kontinentin peruuttamatonta erillisyyttä[3], Nägele näkee, että ikävässä asiaintilassa piilee terveellinen muistutus: jännitteet on pakko ottaa vaarin.

Kysymyksessä ei ole mikään *super bowl*, jenkkien oma pallopeli, vaan yksi näistä euroatlanttisista väsyneen intelligentsian päänvaivoista. Suomessakin rauta on nyt kuuma[4]. Ja sanoihan Runebergkin, että "Minä taon ja taon, kunnes kuulen että soi hyvältä".

Monia tarkkailijoita filosofisen tutkimuksen jatkuvat keulahaverit joka tapauksessa risovat. Esimerkiksi Andreas Graeserin silmissä analyyttisen ja mannermaisen ajattelun välinen selkkaus tuntuu jättävän varjoonsa Vietnamit, Saksat ja Koreat. Filosofinen kuilu näet "näyttää muodostavan aivan ennenkokemattoman valtavan ja tympäisevänä uhan". Graeserin mukaan sellaiset joustavat toimijat kuin Charles Taylor, Arthur C. Danto ja Thomas Nagel viitoittavat tietä suurten koulujen yhdistymiseen. Mutta jo tämä nimivalikoima paljastaa ehdotetun yhdynnän ossit ja wessit. Varmemmaksi vakuudeksi Graeser jatkaa suosittelemalla suorasukaisesti: "pitäytyen analyyttisesti mieltävien ajattelijoiden kehittämissä työvälineissä ja tekniikoissa ja ylläpitäen Sokrateelta perittyä selkeyden ihannetta, filosofien pitäisi empimättä yrittää tulla toimeen hermeneuttisesti suuntautuneiden ajattelijoiden nostamien erilaisten kiinnostavien kysymysten kanssa ja kehittää niitä edelleen."[5]

Ranskalainen Pascal Engel on toinen tapaus. Vaikka hän läheneekin kannoissaan Graeserin tapaa ajaa analyysin ylivaltaa, tässä Caenin yliopiston professorissa on ainesta hienosyisemmäksi erittelijäksi ja ainakin varteenotettavaksi oman pesän likaajaksi. Engel nostaa kissan pöydälle: onko ranskaksi ajattelevilla henkisillä mannermaalaisilla — missä ikinä vaeltavatkaan — mitään hajua analyyttisen filosofian luonteesta, lujuuksista, lupauksista? Poleeminen ote hyvittää jotain Engelin paikoin yksioikoisista näkemyksistä: suomennetussa tekstissä kootaan perin piikikkäästi monen meikäläisenkin intellektuaalisen suunnistajan havaintoja koulukuntien kosketuspinnoista ja nykyfilosofian tärkeistä välimaastoista.

Muuan mielenkiintoisimmista yrityksistä välttää ja välittää eripuraa koulukuntien ja kansojen kesken jää Engelin tiivistyksistä syrjään. Wienin piirin ja analyyttisen tieteenfilosofian perushahmo, pasifisti Otto Neurath organisoi 30-luvulla "tieteiden ykseyden" ja "uuden ensyklopedian" merkeissä tieteilijäin yhteistyötä ja yhdentymistä kamppailussa yhtä hyvin taantumuksellista metafysiikkaa kuin yksisilmäistä systeeminrakentelua vastaan. Liikkeen ensimmäinen maailmankongressi pidettiin nimenomaan Pariisissa ja ryhmän saavutuksista puhuessaan Neurath muisti aina mainita d'Alembert'n, Diderot'n, Comten, Poincarén ja Duhemin kaltaisten taustahahmojen lisäksi myös ranskalaiset aikalaisveljensä: Boll, Lalande, Lecomte du Noüy, Lévy-Bruhl, Rey, Langevin, Berr, Masson-Oursel, Bouvier (vain ne mainitakseni, joista Engel ei hiisku).[6]

Voi myös huomauttaa, että Engel ei ummehtuneen gallismin kritiikissään tuo esiin, saati arvioi, esimerkiksi Michel Serresin tai Gilles Deleuzen käyttöä monialaiselle, myös englanninkieliselle kirjallisuudelle. Vielä vähemmän hänellä on kerrottavaa Jacques Derridan ajatuksista ulkoinstitutionaalisen filosofian mahdottomuudesta tai siitä, kuinka tämä ranskalaisprovokatörismin ruumiillistumaksi mielletty kirjoittaja on työskennellyt filosofian opettamisen kansainvälistämiseksi.

Muutoin Engelin sivallusten ankaruus tuo mieleen Louis Althusserin kolme vuosikymmentä sitten esittämän yhtä tyrmäävän näkemyksen ranskalaisen filosofian tasosta. Marx-opettaja Althusser näki pitkän ja vahvan porvarillisuuden yliotetteen työväenliikkeestä vinouttaneen "autenttisen *teoreettisen* perinteen". Hän syytti tästä "vuoden 1789 vallankumouksen jälkeisten 130 vuoden surkuteltavaa ranskalaisen filosofian historiaa", joka "Maine de Biranista ja Cousinista Bergsoniin" on ollut "ei ainoastaan konservatiivisesti, vaan myös taantumuksellisesti spiritualistista". Traditiota on Althusserin mukaan leimannut "historian ja kansan halveksunta, syvälliset ja tiiviit suhteet uskontoon, viha ainoata tuottamaansa kunniakasta henkeä, A. Comtea, kohtaan, uskomaton sivistymättömyys ja tietämättömyys".[7]

Pascal Engel päätyy esittämään analyyttinen/mannermainen -jaottelusta luopumista, kunhan hänen annostelemansa rohto on ensin nautittu. Ei ole vaikea arvata, että eräät olisivat valmiit syöttämään hänelle omaa lääkettään. Kaikessa analyyttisen selkeyden, tiukkuuden, tieteellisyyden, loogisuuden ja täsmällisyyden hehkutuksessaan Engel toimii esimerkiksi viittauskäytännössään ja terminologian valinnassaan huomattavan epäanalyyttisesti, rohkenee sanoa ranskalaisesti. Hän myös lähestyy aihettaan mannermaiseen tapaan pikemminkin historiallisesti kuin analyyttisesti rekonstruoiden.

"Analyyttinen" ja "mannermainen"! Monet olisivat valmiit telakoimaan nämä jo kylliksi tiedon valtamerta kyntäneet puheenparret ja paheenpurret, siksi uudenlaisiksi ovat vesistö ja kalusto ja päällystö tulleet. Silti eri rantauttamissuosituksista näkyy, mistä satamasta itse kukin on vesille lähtenyt, mitä väylää seilannut, mistä kapeikoista luovinut, mille matalikolle kariutunut. Kuten Neurath kuulussa laivavertauksessaan sanoi, tietäjät korjaavat alustaan avomerellä tietämättä määränpäästä tai siitä, millaiseksi ajoneuvonsa muuntuu.

Viitteet

1. Ks. Magnus & Stewart & Mileur 1993, 3.
2. Nägele 1987, 92; vrt. mts. 208 viitteet 2-4.
3. Ks. Rorty 1982.
4. Ks. esim. *niin&näin* 1&2/97; *Kanava* 1&2/97.
5. Graeser 1993, 175-7.
6. Ks. Neurath 1937, 803-4 viite 2.
7. Althusser 1965, 15-7.

Kirjallisuus

Louis Althusser, *Pour Marx* (1965). Maspero, Paris 1969.

Andreas Graeser, "Analytical Philosophy and Hermeneutic Philosophy. Toward Reunion in Philosophy?", *Grazer philosophische Studien*, Vol. 44, 1993, 175-188.

Bernd Magnus & Stanley Stewart & Jean-Pierre Mileur, *Philosophy as/and Literature*. Routledge, New York 1993.

Otto Neurath, "Die neue Enzyklopädie des wissenschaftlichen Empirismus" (1937). Teoksessa *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften* 2, toim. Rudolf Haller & Heiner Rutte. Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1981, 801-11.

Rainer Nägele, *Reading After Freud*. Columbia University Press, New York 1987.

Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis University Press, Minneapolis 1982.

Jyrki Siukonen

TAITEEN AAKKONEN
H:n muotoinen veistos ja muita ongelmia

Sivulla kolme Kapteeni Haddock kuljeskelee pitkin vilkasta liikekatua, kun hän yhtäkkiä huomaa kuuluisan oopperadiivan Bianca Castafioren kävelevän häntä vastaan. Välttääkseen epämieluisan tapaamisen Kapteeni ryntää sisään ensimmäisestä mahdollisesta oviaukosta. Hän löytää itsensä kaupallisesta taidegalleriasta, joka on täynnä aakkosten mallisia taideteoksia. Kyseessä on Ramo Nash nimisen taiteilijan näyttely, ja Kapteeni pian kohtaakin itse tekijän. Mutta voi ei, Bianca Castafiore sattuu olemaan Ramon henkilökohtainen ystävä ja oli koko ajan matkalla juuri samaan galleriaan (…siinä hän tulee). Tapahtumat etenevät nopeasti ja sivulla viisi Kapteeni kantaa jo kotiin ostamaansa taideteosta, tuon alati lahjakkaan Ramo Nashin veistosta.

KRISTIAN SIMOLIN / SIUKONEN

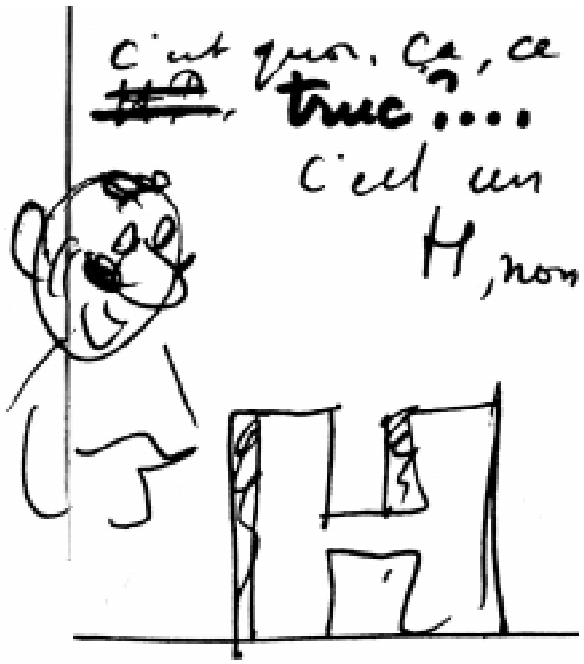
I

Edellä kuvailtu on katkelma luonnoskirjasta sarjakuva-albumiin “Tintin et l’Alph-Art“ (Tintti ja Aakkostaide, ei suom.), joka jäi suuren taiteilijan Hergén viimeiseksi ja keskeneräiseksi suunnitelmaksi. Mutta tutkitaanpa hieman tarkemmin tuota Ramo Nashin teosta, joka päätyy onnettoman Kapteeni Haddockin omistukseen. Se on kolmiulotteinen ja kohtalaisen kokoinen, pleksistä tehty veistos. Tyypillinen kysymys, jonka myös kaikki sarjakuvan roolihahmot vuorollaan esittävät, kuuluu: “Mikä se on?“ Kapteeni Haddockin toistuva vastaus on: “Se on H.“

Hergé oli itse modernin taiteen kerääjä ja arvelen hänen olleen hyvin selvillä esimerkiksi käsitetaiteen ympärillä käydystä keskustelusta. Läpinäkyvä kirjain H voisi tässä tapauksessa olla siis karikatyyri tyypillisestä 1970-luvun avantgardetaiteesta. Mutta entäpä jos otamme tämä kuvitteellisen taideteoksen veistoksena, miten me silloin vastaisimme kysymykseen “Mikä se on?“.

II

Perinteisesti veistoksilta odotetaan tiettyjä ominaisuuksia. Näitä ovat esimerkiksi massaan, kolmiulotteiseen tilaan ja plastisuuteen liittyvät asiat. Veistoksen nimittäminen pelkäksi H:ksi tuntuisi olevan edellä mainittujen ominaisuuksien mitätöimistä. On selvää, että mitään niistä ei välttämättä tarvita ilmaisemaan H:ta. Kolmiulotteinen H ei ole yhtään sen enempää H kuin



kaksiulotteinen on. Vaikuttaakin siltä, että heti kun alamme ajatella Ramo Nashin teosta kirjaimena me lakkaamme ajattelemasta sitä veistoksena.

Katsotaanpa vertailun vuoksi erästä hieman materiaalisempaa esimerkkiä. Se on osa omaa teostani vuodelta 1992. Kyseessä on laaja installaatio, johon sisältyy muiden elementtien ohella kaksi kirjaimen muotoista objektia, A ja O. Kuvitellaan nyt, että minä olin teosta tehdessäni kiinnostunut tilan ja massan kaltaisista, puhtaasti veistoksellisista laaduista. Kuitenkin, heti kun me luemme nämä objektit kirjaimiksi, niistä tulee jotakin muuta. On helppo arvella, että A ja O voisivat tarkoittaa vaikkapa alfaa ja omegaa. Niinpä niin, edessämme ei olekaan enää veistoksellisia muotoja vaan lyhenteen kaltaisia viittauksia historiaan, joka alkaa Johanneksen Ilmestyskirjasta ja ulottuu aina Wittgensteiniin ja siihen, että kieleni rajat ovat maailmani rajat.

En siis sano, että yksittäisen kirjaimen muotoinen veistos olisi “puhtaasti“ mahdoton, mutta sillä tuntuu olevan helposti enemmän kirjaimellisia kuin veistoksellisia ominaisuuksia. Jälkimmäiset jäävät erilaisten, tarkoitettujen tai tarkoituksettomien assosiaatioiden alle jo pelkästään siksi, että me yleensä tunnistamme annetun muodon kirjaimeksi. Kapteeni Haddock on siis aikalailla oikeassa todetessaan veistoksensa olevan H.

III

Jatketaanpa hieman matkaa eteenpäin tuosta itsepintaisesta H:sta. Hergén tarinassa Kapteeni ostaa nimenomaan H:n, koska se on hänen sukunimensä ensimmäinen kirjain. H niin kuin Haddock. Vitsi on siinä, että ranskan kielessä H jätetään lausumatta (Kapteenille kaupitellaankin en-

JYRKI SIUKONEN

sin A:n muotoista teosta…). H niin kuin hiljaisuus ja henkäys, H niin kuin ei-mitään.

Semanttisesti ajatellen yksittäisellä kirjaimella ei ole merkityksiä, ellei se sitten satu olemaan yksikirjaiminen sana (ruotsin Ö) tai yleisesti käytetty lyhenne tai merkki (H niin kuin vety). Tarkan merkityksen puuttuminen voi antaa kuitenkin tilaa monille mahdollisille merkityksille. Klassinen esimerkki tällaisesta tapauksesta on Plutarkhoksen essee Delfoin E-kirjaimesta ja sen tuntemattomasta merkityksestä. Delfoin Apollon temppelillä, mistä annettiin kuuluisat Pythioiden oraakkelilauseet, oli kolme piirtokirjoitusta. "Tunne itsesi" ja "Vältä äärimmäisyyksiä" olivat ymmärrettäviä kehoituksia, joskin nekin olivat Plutarkhoksen mukaan antaneet aihetta lukemattomiin filosofisiin keskusteluihin. Kolmas piirtokirjoitus oli pelkkä kirjain E. Plutarkhoksen essee kuvailee joukon ihmisiä pohtimassa mitä E voisi tarkoittaa. He käyvät läpi seitsemän erilaista selitystä, mutta E:n täsmällinen merkitys on edelleen tänä päivänäkin arvoitus.

Yhteistä kaikille selitysyrityksille on, että niissä oletetaan E:n olevan jotakin muuta kuin pelkkä E. Tapa, jolla E ei ole ainakaan E tuo mieleen toisen maailmansodan aikaisen saksalaisen salakirjoituskoneen nimeltä Enigma. Liittoutuneiden onnistui selvittää koneen koodausjärjestelmä kun he huomasivat, että salakirjoitetussa tekstissä yksikään kirjain ei koskaan koodautunut samaksi kirjaimeksi alkuperäisen kanssa. Toisin sanoen sanan Haddock H ei milloinkaan ollut salakirjoitettuna H vaan jokin toinen kirjain. Kääntäen tämä tietysti tarkoittaa, että jos E tai H ovat salakirjoitusta, niin niiden merkitys ei voi olla E tai H. Väittäessään H:n muotoisen veistoksen olevan pelkkä H Kapteeni Haddock irtaantuu pitkästä eurooppalaisen selittämisen traditiosta.

IV

"On kysyttävä, ovatko luvut, viivat, kuviot ja pisteet substansseja vai eivät, ja jos ne ovat substansseja, ovatko ne erillään aistein havaittavista asioista vai sisältyvätkö ne niihin.", kirjoitti Aristoteles. Kreikkalaisperäisiä ilmaisuja vuolaasti kirosanoiksi soveltava Kapteeni ei ehkä pohtisi H:taan tällä tavalla, vaan nimittäisi Aristotelesta vähintäänkin "*polygraafiksi*". Mutta kysykäämme me, ennen kuin lopetamme, mihin Kapteeni saattaisi viitata, kun hän sanoo taideteoksen olevan H? Puhuuko hän nimenomaan ostamansa veistoksen ulkoisesta, aistein havaittavasta muodosta vai H:sta jonakin erillisenä oliona? Vai onko näiden asioiden välinen suhde vain samantapainen kuin oli edellä H:n ja veistoksen käsitteen välillä? Onko niin, että heti kun alamme ajatella H:ta kirjaimena me lakkaamme ajattelemasta sitä oliona? Asiastaan varma nuori Wittgenstein väitti: "Olioita voi vain *nimittää*. Merkit edustavat niitä. Voin ainoastaan puhua *niistä*, en voi *ilmaista niitä*. Lause voi sanoa vain, *millainen* olio on, ei *mitä* olio on."

Olisiko siis niin, että Haddockin nimen lausumatta jäävä H, se josta on vaiettava, pysyy oliona meiltä tavoittamattomissa. Meillä on vain sitä edustava merkki, läpinäkyvä veistos, jota emme edes tule ajatelleeksi veistoksena. Kysymykseen "Mikä se on?" voimme vastata vain kertomalla millainen se on, niin kuin Kapteeni Haddock tunnollisesti tekee.

V

Haluan lopuksi vielä mainita eräästä toisesta kirjaimesta. Sitä ei itsessään ollut tarkoitettu taideteokseksi, mutta Lauri Anttila toi sen oman työnsä osana taiteen maailmaan. Kyseessä oli ensimmäinen Atlantin valtameren yli lähetetty radioviesti vuodelta 1901, yksi ainoa kirjain S. Lähetin sijaitsi Cornwallin kärjessä Englannissa ja vastaanottimen paikkana oli St. John's, Kanada. Laitteiston rakensi mies nimeltä Marconi.

Se miten Marconi kaikkien vaikeuksien ja kokeilujen jälkeen onnistui on kiehtovaa historiaa, mutta minua jäi kiehtomaan tuon merkittävän viestin merkityksettömyys, yksi mitätön kirjain, joka sähkötettäessä muutetaan pelkäksi kolmeksi pisteeksi … Kuinka vähän voi olla viesti, miten pieni kelpaa merkiksi? Lauri Anttilalle Marconin lähetys on eräänlainen taideteos, tilassa ja ajassa matkaava pistejana, korvin kuulematon ja silmin näkemätön. Kysyttäessä kuitenkin "Mikä se on?" hän luultavasti osaisi vastata: "Se on S."

Olen kiitollinen professori Stephen Bannille, joka kiinnitti huomioni Plutarkhoksen tekstiin. Esitelmä on pidetty toukokuussa Turussa *Taide- ja filosofia* seminaarissa.

Kirjallisuus

Albert Algoud, Le Haddock Illustré - l'intégrale des jurons du Capitaine, Casterman, Paris 1991
Aristoteles, Metafysiikka, Gaudeamus, Helsinki 1990
Lauri Anttila, Yli horisontin, Wäinö Aaltosen museo, Turku 1996
Hergé, Tintin et l'Alph-Art, Casterman, Paris 1986
Plutarch, The E at Delphi, teoksessa Moralia, vol. 5, Loeb Classical Library, Heineman, London 1969
Jyrki Siukonen, Pyöreä Huone, Sara Hildénin taidemuseo, Tampere 1992
Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, WSOY, Helsinki 1972

ZYGMUND BAUMANIN HAASTATTELU

AIKALAISKESKUSTELUN POSTMODERNI LUOTAIN

Riikka Jokinen ja Tuomo Kokkonen

Kahdeksattakymmentä käyvä mutta yhä elinvoimainen emeritusprofessori *Zygmunt Bauman* on noussut sosiaalitieteellisen julkisuuden raskaaseen sarjaan postmodernia tilannetta luotaavien kirjojensa sekä niitä säestävän laajan artikkelituotantonsa ansiosta. Tieteellisen yleisön huomio on kiinnittynyt erityisesti siihen, että viimeisen kymmenen vuoden aikana hänen työtahtinsa on ollut häkellyttävä. Vuoden 1987 jälkeen hän on julkaissut kaikkiaan kymmenen uutta kirjaa sekä moninkertaisen määrän artikkeleita, pamfletteja ja kirja-arvosteluja. Käännöksiä hänen teoksistaan on englannin ja puolan lisäksi julkaistu mm. espanjan, italian, saksan, ruotsin sekä tanskan kielillä (Kilminster ja Varcoe 1996). Suomeksi Baumanilta on ilmestynyt artikkelikokoelma *Postmodernin Lumo* (Vastapaino 1996).

Julkisuuden henkilöt joutuvat tyytymään siihen, että heistä välittyvä kuva on yksinkertaistava ja tyypittelevä. Taito kääntää selkeys julkilausumattomaksi arvoitukseksi on osa heidän voimaansa. Tämä Michael Jacksonin kaltaisten supertähtien kiehtovuuden ytimessä sijaitseva lainalaisuus näyttää vaikuttavan myös sosiaalitieteellisessä julkisuudessa. Ei liene kärjistys väittää, että huolimatta Baumanin laajasta ja moni-ilmeisestä kirjallisesta tuotannosta, on vallitseva käsitys hänen henkilöstään ja tieteellisestä tuotannostaan rakentunut muutamien mieltä kiehtovien arvoitusten ja pelkistettyjen tosiasioiden ympärille. Baumanin laajan lukeneisuuden lisäksi myös hänen elämänsä poikkeuksellisuus — Puolan juutalainen syntyperä, menneisyys upseerina ja vakaumuksellisena marxilaisena, muutto ensin Israeliin, sitten vuonna 1971 Englantiin — antaa hänen moderniteetin kritiikille aivan erityistä painoarvoa ja uskottavuutta.

Viimeistään 90-luvun alussa Baumanista on tullut, jos ei aivan klassikko, ainakin pikkuklassikon asemassa oleva aikalaiskeskustelun luotain. Sanoma on mennyt perille, sillä nykyaikainen tieteellinen yhteisö on laidasta laitaan sinut hänen keskeisten teesiensä kanssa. Slogan postmodernista tilanteesta, siirtymä laikia säätävästä tulkitsevaan ajatteluun sekä postmoderni etiikka ovat muodostuneet osaksi vuosituhannen lopun aikalaiskeskustelun peruskäsitteistöä. Huomiota ovat herättäneet myös Baumanin radikaalit näkemykset sosiologian nykytilasta. Hänen mukaansa erityisesti Yhdysvalloissa harjoitettu sosiologia on hyvinvointi- ja sotateollisuusbyrokratioiden muokkaama jäänne vanhasta maailmasta. Nyt nämä byrokratiat ovat kriisissä, eikä olisi pahitteeksi vaikka niitä myötäilevä sosiologiakin katoaisi kylmän sodan loppumisen ja hyvinvointivaltion ongelmien myötä, Bauman on sanonut (Cantell ja Pedersen 1996).

Baumanin keskeinen sanoma on niin osuvaa ja samalla yllätyksellistä analyysia nykyhetkestä, ettei ole mitään syytä ihmetellä hänen asemaansa "postismin" keskeisenä lipunkantajana myös Suomessa. Täkäläisissä esittelyartikkeleissa häntä on kutsuttu niin "postsosiologiksi" (Ahponen ja Cantell 1996) kuin myös sosiologiksi, joka on tuonut postmodernin osaksi sosiologista valtavirtaa (Jallinoja 1996). Sosiologian suunnasta Baumania on arvosteltu rakenteellisia vastineita vailla olevan ja sekavan käsitteistön kehittämisestä. "Postmodernista mielentilasta tuskin on lohtua työttömyyden ja sosiaaliluukun ahdingossa eläville", Sakari Ahola (1997) kirjoittaa. Eri tulkintojen välillä on niin suuri etäisyys, ettei sivustaseuraaja voi olla ihmettelemättä niiden ristiriitaisuutta. Kenties ainoana yhteisenä nimittäjänä Baumanin tuotannon herättämässä suomalaisessa keskustelussa on jonkinasteinen pessimismi koskien sitä, missä määrin sosiaalitieteiden keinoin on mahdollista ratkaista ekologisen kysymyksen, puutteellisten elinolojen tai oikeudenmukaisuuden kaltaisia suuria yhteiskunnallisia ongelmia.

Kuitenkin on todettava, että kenties mielikuvitusta kiihottavan elämäntarinan ja lennokkaiden teesien lomassa Baumania on mahdollista lukea myös vähemmän intohimoisesti. Seuraavassa Tampereen toukokuisen filosofiatapahtuman jälkeen tehdyssä haastattelussa Bauman korostaa, että keskustelu postmodernista on vain yksi yhteiskunnan nykytilaa luotaavan keskustelun vaihtoehdoista. Tarkoittaako tämä pyrkimys postmodernin ja esimerkiksi refleksiivisen modernin välisen etäisyyden vähenemiseen sitä, että meidän olisi tulkittava Baumanin esittämää modernin kulttuurin ja modernien valtasuhteiden armotonta kritiikkiä saman optimistisen ja tulevaisuuteen suuntautuneen perusvireen kautta, jonka ymmärretään hallitsevan esimerkiksi Ulrich Beckin, Anthony Giddensin tai Stephen Toulminin ajattelua? Jätämmekin lukijoiden pohdittavaksi, onko Baumanin toive pohjoismaisten hyvinvointivaltioiden historiallisesta erityisluonteesta ja selviytymisen mahdollisuuksista pelkkä suomalaisille suunnattu kohteliaisuus. Tai missä määrin haastattelussa käydyn keskustelun avausta konkretisoida postmodernin etiikan mahdollisuuksia, on mahdollista kehitellä eteenpäin.

Kiitämme avusta Pirkkoliisa Ahposta, Kaarina Suoniota ja Juha Virkkiä.

T*uomo* K*okkonen:* Tärkeimmät käsitteenne ovat moderni ja postmoderni. Määrittelette postmodernin itsestään tietoiseksi moderniksi, mutta miten ymmärrätte modernin ja postmodernin välisen suhteen?

ZYGMUNT BAUMAN: Postmoderni on vain yksi niistä monista käsitteistä, joita voi käyttää halutessaan kiinnittää huomionsa yhteiskuntamme perustavanlaatuiseen erilaisuuteen suhteessa yhteiskuntaan muutama sata, tai vain viisikymmentä vuotta sitten. Se, kutsummeko nykyistä yhteiskuntaa postmoderniksi vai joksikin muuksi, on toissijainen kysymys. Anthony Giddens puhuu myöhäismodernista, Ulrich Beck refleksiivisestä modernista ja viime aikoina myös toisesta modernista. Ranskalainen filosofi Georges Balandier kirjoitti puolestaan kirjan aiheesta '*sur-modernité*', haluten painottaa modernin muuttumista — samaan tapaan kuin surrealismi taiteessa. Minun lisäkseni useat muutkin keskustelijat ovat käyttäneet käsitettä postmoderni. En näe näiden käsitteiden välillä mitään oleellista eroa. Yhteinen idea on, että meidän aikamme eroaa niin perustavalla tavalla modernista ajasta, että aikaamme tulee tulkita sen omista lähtökohdista käsin — tulee muun muassa tehdä ero tiettyihin modernille ajattelulle ominaisiin väärinkäsityksiin ja illuusioihin.

Mainitsemieni käsitteiden välillä on muitakin yhtymäkohtia. Esimerkiksi havainto, että elämäämme hallitseva yksilöllinen ja yhteiskunnallinen epävarmuus on inhimillisen toiminnan tuottamaa, yhdistää koko aikalaiskeskustelun kenttää. Olemme luopuneet siitä modernista harhasta, että satunnaisuus, kontingenssi, tapahtumien ennakoimattomuus ja niistä johtuvat vaikeudet olisivat vain kehityksen tielle osuneita väliaikaisia häiriöitä. Emme siis usko, että epävarmuudesta voisi päästä eroon lisäämällä tietoa, vaan olemme selvillä siitä, että epävarmuus on varmuuden puolesta käydyn kamppailun sivutuote. Mitä voimallisemmin kamppailemme varmuuden saavuttamiseksi esimerkiksi painottamalla osittaisia ja paikallisia järjestyksiä, sitä suurempi ennakoimattomuus ja jopa kaoottisuus vallitsee kokonaisuudessa. Hyvä esimerkki tästä on internet. Vaikka jokainen laittaisikin sinne vain hieman tarkasti jäsenneltyä tietoa, tuloksena on täydellinen sekasorto, röykkiö kaiken kontrollin ja hallinnan ulottumattomissa oleva informaatiota. Internet onkin hyvä metafora kuvaamaan havaintojamme maailman tämänhetkisestä tilasta: tietoisuus epävarmuudesta on pysyvää, ambivalenssi on tullut jäädäkseen eikä päätöksentekoa ole mahdollista irrottaa riskeistä. Tällaisessa tietoisuudessa eläminen poikkeaa modernista elämästä. Vaikka aikaisemminkin olimme epätietoisia maailman tulevaisuudesta samoin kuin itse kunkin omakohtaisesta kohtalosta, epävarmuutta lievensi moderni usko siihen, että epävarmuus ja riskit katoavat kunhan vain ratkaisemme vielä yhden arvoituksen. Uusi asia, jonka postmoderni on ensimmäistä kertaa historiassa tuonut keskusteluun on siis tietoisuus siitä, että meidän on kehitettävä taitojamme, jotta oppisimme elämään jo arkipäiväisiksi tulleiden ambivalenssin ja epävarmuuden kanssa.

R*iikka Jokinen:* Artikkelissanne *Searching for a centre that holds* (1995) korostatte, että ihmisen olemus on ambivalentti: se koostuu toisaalta systeemisyydestä ja toisaalta kontingenssista. Onko tämä vastakkaisuus rinnastettavissa modernin ja postmodernin väliseen vastakkaisuuteen? Toisin sanoen, onko kysymys siitä, että moderni ja postmoderni ovat yhteiskunnan tason käsitteitä, kun taas systeemisyys ja kontingenssi vievät ambivalenssin yksilön tasolle?

ZB: Voisimme varmastikin jatkaa loputtomiin keskustelua siitä, onko ihmisen eksistentiaalinen situaatio aina ollut sama kuin tällä hetkellä ja olemmeko siitä nyt entistä paremmin selvillä. Aikaisemmin uskoimme, että vallitsevaa tilannetta voi muuttaa. Toinen yleinen lähtökohta on, että meidän elämämme on epävarmempaa kuin isiemme ja esi-isiemme elämä. Minä en kuitenkaan tiedä miten epävarmuutta voisi mitata, joten en oikeastaan voi vastata tähän kysymykseen. Mutta mielestäni on tärkeää kiinnittää huomiota esimerkiksi siihen, että ihmiset ovat viime aikoina jollakin tapaa huolestuneet rikollisuudesta aikaisempaa enemmän. Kysymys ei ole rikollisuuden lisääntymisestä vaan siitä, että ihmiset ovat ikään kuin herkistyneet rikollisuudelle. Sama pätee työpaikoilla tapahtuvaan sukupuoliseen häirintään. Havaitsemme sellaisia asioita, joita on varmasti tapahtunut aikaisemminkin mutta joita on pidetty luonnollisena osana vuorovaikutusta — johtajat tuskin ovat muuttuneet sukupuolisesti hyökkäävämmiksi. Myöskään lasten seksuaalisen hyväksikäytön osalta ei voi sanoa, onko se nykyisin yleisempää kuin joskus aikaisemmin. Olennaista on, että lasten seksuaalisesta hyväksikäytöstä on tullut ongelma, emmekä ole valmiita sallimaan sitä. Ja tämä on siis vastaus kysymykseesi. Mielestäni kysymys on juuri siitä, minkälaisia asioita ihmiset milloinkin pitävät ongelmina samoin kuin se, minkälaisia muutoksia kukin painotus tuottaa sekä yksilön tietoisuuden että yhteiskunnan tasolla.

T*K:* Eräiden yhteiskuntatieteilijöiden mukaan kompleksisuutta voidaan vähentää lisäämällä kompleksisuutta, mutta silloin painopisteen ei tule olla järjestelmässä vaan jokapäiväisen sosiaalisen elämän satunnaisuuden lisäämisessä ja laajentamisessa (esimerkiksi Luhmann 1990). Esimerkiksi elämänpolitiikan käsitteellä viitataan tähän ajatukseen. Mikä on teidän käsityksenne elämänpolitiikasta?

ZB: Niin, en tiedä myöskään miten kompleksisuutta voisi mitata. Mielestäni elämä on ollut aina ja kaikkien sukupolvien kohdalla yhtä kompleksista. Jos esimerkiksi lukee Dickensia, Tolstoita tai Selma Lagerlöfiä havaitsee, että silloin elämä vasta monimutkaista olikin! Jokaisen itseään kunnioittavan ihmisen tuli ponnistella täyttääkseen ympäristön vaatimukset ja koko ajan vallitsi epävarmuus siitä, tuleeko hyväksytyksi osaksi naapurustoa ja yhteiskuntaa. Nykyisin elämä on jälleen hyvin monimutkaista, ongelmat vain ovat erilaisia. Enää emme niinkään ponnistele noudattaaksemme sääntöjä mahdollisimman konformistisesti, vaan olemme ajautuneet kompleksiseen tilanteeseen siksi, että haluamme vastata haasteisiin. Sääntöjen konformi noudattaminen (*conformity*) ja haasteisiin vastaaminen (*adequacy*), ne ovat kaksi eri asiaa.

Konformistisuudessa, jonka minä siis ymmärrän mukautumisen tarpeeksi, on kysymys normien mukaan elämisen ja standardien täyttämisen vaikeudesta. Tunteesta, että yhteiskunta tarkkailee, juoruilee ja rankaisee — tilanne on epämiellyttävän monimutkainen. Haasteisiin vastaaminen on puolestaan toisenlaista monimutkaisuutta. Silloin elämä muuttuu, avautuu uusia tarjouksia ja mahdollisuuksia. Kysymys ei ole enää mukautumisesta vaan kuntoisuudesta, kyvystä mennä sinne missä mahdollisuudet ovat. Toisin sanoen, jos vanha monimutkaisuus merkitsi identiteetin ennalta määriteltyä rakentamista kerros kerrokselta, tiili tiililtä, edeten loogisesti yhdestä vaiheesta seuraavaan, edellyttää tämänhetkinen kompleksisuus identiteetin pitämistä joustavana.

Joustavuus onkin aikamme muotisanoja: jokaisen on oltava joustava, työn on oltava joustavaa, kulutustottumusten on joustettava — kaiken on joustettava. Joustavuus tarkoittaa kykyä hypätä toisaalle kun tilanne niin vaatii. Ja tämä pätee, kuten totesit, elämänpolitiikkaan — erityisesti puoli-

son valintaan. Puolison on oltava erinomainen. Sitoumukset eivät saa olla liian vahvoja sillä muutenhan et voisi halutessasi vaihtaa puolisoasi parempaan. Anthony Giddens on kuvaillut elämänpolitiikan problematiikkaa hyvin yksityiskohtaisesti. En aio toistaa häntä, totean vain, että monet hänen keskeisistä käsitteistään (*confluent love, plastic sexuality*) sopivat esittämääsi käsitykseen kompleksisuudesta ja kompleksisuuden muutoksesta.

RJ: Sanotte, että postmodernilla ajalla moraali on ilman etiikkaa (Bauman 1996b). Mitä oikeastaan tarkoitatte puhuessanne etiikasta ja moraalista?

ZB: Ajattelen, että moderni on tyypillisesti etiikan aikaa ja postmoderni puolestaan, mahdollisesti, on moraalin aikaa. Ero on siinä, että etiikassa seurataan platonilaista traditiota, jossa yleisten lakien tuntemisen ajatellaan olevan oikean käyttäytymisen edellytys. Platonin mukaan vain ne ihmiset, esimerkiksi filosofit, jotka lähtevät luolasta ulos kirkkaaseen auringonpaisteeseen voivat nähdä nämä yleiset ideat kaikessa puhtaudessaan. Löydettyään ideat filosofit opettavat niiden mukaisen käyttäytymisen tavallisille ihmisille, kuten sinulle ja minulle, jotka yhä istumme luolassa. Mielestäni moderni etiikka on siis pitkälti ollut platonista etiikkaa ja kysymystä moraalista on tarkasteltu kysymyksenä säännön seuraamisesta.

Enää emme kuitenkaan usko universaaliin järkeen perustuvaan sääntöön, sellaiseen, jonka kaikki voisimme hyväksyä. Moraali on ilman etiikkaa siinä mielessä, että emme hahmota sitä säännön seuraamisena, vaan kysymyksenä toisen ihmisen kanssa kasvokkain tapahtuvasta itseoppimisesta (*self-learning*). Itseoppimisena silloin, kun toinen kohdataan kasvokkain, todellisena ihmisenä — esimerkiksi naapurina tai puolisona — ja havaitaan hänen ainutlaatuisuutensa, hänen erilaisuutensa ja muukalaisuutensa. Ja tässä tilanteessa meidän tulee taistella sen puolesta, mitä Emmanuel Levinasia ja Knud Løgstrupia seuraten voi kutsua moraaliseksi asenteeksi toista kohtaan. Moraalinen asenne on vastuun ottamista omasta vastuullisuudesta, ja juuri tässä on keskeinen ero sääntöön perustuvan etiikan ja moraalin ilman etiikkaa välillä. Etiikka on vastuuta persoonattomasta, objektiivisesta ja rationaalisesta säännöstä, mutta postmoderni moraali on vastuuta toisesta. Kysymys ei siis ole vastuusta jollekulle vaan vastuusta jostakin. Vastuu jollekulle tai jollekin on vastuuta vahvemman edessä, mutta vastuu jostakin on vastuuta heikommasta. En ole vastuussa vastuullisuudestani toisesta ja toisen puolesta siksi, että hän on uhkaava ja pelottava vaan siksi, että hän on heikko ja tarvitsee apuani. Moraalinen käyttäytyminen alkaa toisen heikkoudesta.

RJ: Puhutteko siis moraalista samassa merkityksessä kuin Levinas puhuu etiikasta?

ZB: Olen käyttänyt termiä etiikka kirjassani *Postmodern Ethics* (Bauman 1993), mutta olen luopunut siitä, koska käsitykseni eräässä suhteessa eroaa Levinasin käsityksestä. Minä en usko moraaliteorian mahdollisuuteen. Moraali ei ole rationaalista. Se ei ole irrationaalista, mutta se on eirationaalista ja siksi sitä ei voi esittää teorian muodossa. Järki ei voi olla moraalin perusta.

RJ: Itse asiassa seuraava kysymyksemme on juuri kysymys moraalin perustasta. Sanotte, että moraalin ainoa perusta on oleminen. Mitä tarkoitatte tällä olemisella? Näettekö sen tiedolle ja järjelle vastakkaisena?

ZB: Levinasin mukaan moraalisuus alkaa silloin, kun selvitään olemisen aiheuttamasta päihtymyksestä. Jos on olemisen vaikutuksen alaisena nähdessään toisen ihmisen kärsivän, kysyy itseltään "mitä hän on tehnyt ansaitakseen apuni?" tai "mitä minä tästä hyödyn?". Toisin sanoen, soveltaa jokapäiväisessä elämässä ja olemisessa oppimiaan kriteerejä. Ja tällaiset kriteerit ovat välttämättömiä. Ilman sopimussellisuuteen perustuvaa vaihtoa jokapäiväinen elämä yhteiskunnassa olisi mahdotonta. Kun esimerkiksi työelämässä sopeutuu tiettyihin käskyihin ja sääntöihin, saa vaihdossa omia oikeuksia ja velvollisuuksia selvästi määrittelevät säännöt, joiden ulkopuolelle ei tarvitse mennä. Jos johtaja esimerkiksi puuttuu työtekijänsä nukkumaanmenoaikoihin, ei työntekijällä ole mitään velvollisuutta ottaa käskyä huomioon: hän ei ole allekirjoittanut tällaista sopimusta. Eli, kun luopuu osasta vapauttaan ja täyttää tarkasti määritellyt velvollisuudet, saa vastineeksi hyvän omantunnon.

Levinasin mukaan moraali on kuitenkin paljon hankalampi asia, koska siinä rajoja ei voida määritellä. Teet mitä tahansa, sinulla on aina huono omatunto. Ehkä olet tehnyt liian vähän, kenties sinun olisikin pitänyt tehdä enemmän. Ehkä vain pysähdyit väärässä paikassa. Jotta voisi ajatella ja toimia tällä tavalla, tulee selvitä olemisen aiheuttamasta päihtymyksestä, siitä tilasta, missä tietää velvollisuutensa ja niiden rajat. Moraalilla ei ole päätepistettä. Se on hapuilemista pimeässä, huonoa omaatuntoa, epävarmuutta ja niin edelleen. Moraalinen elämä ei voi olla helppoa eikä mukavaa elämää.

TK: Mutta voidaanko olemisen etiikkaa sitten millään tavoin konkretisoida yhteiskunnan tasolla? Onko tässä kysymys moraalisista yhteisöistä ja kuinka se liittyy kysymykseen luottamuksesta?

ZB: Niin, se on tietenkin hyvin vaikeaa, sillä lukiessa Løgstrupia tai Levinasia huomaa, että he puhuvat koko ajan pienessä mittakaavassa tapahtuvista ihmisten kohtaamisista, aivan kuin me tässä huoneessa, tässä haastattelutilanteessa. Levinas sanoo, että jo kolmas ihminen muuttaa kokonaisuutta ja että oikea, puhdas moraalinen tilanne on sinä ja minä kasvokkain, ei ketään muuta. Kolmannen ihmisen ilmaantuessa syntyy heti asetelma, jossa hyvän tekeminen toista kohtaan saattaa vahingoittaa kolmatta, joka kenties olisikin ollut enemmän hyvän teon tarpeessa. Tällöin oikeassa käyttäytymisessä on kysymys, ei niinkään moraalista, vaan ennen kaikkea oikeudenmukaisuudesta. Oikeudenmukaisuuden vaatimus tekee kaikesta paljon vaikeampaa. Ja kysymys siitä, miten kääntää tämä läheinen ja kasvokkainen tilanne sensitiiviseksi suurille sosiaalisille ongelmille kuten Alppien metsistä tai Amazon-joesta huolehtiminen tai Ruandan sisällissota, on tietenkin kaikkein vaikein.

Vastaukseni — ei kovin tyydyttävä, mutta kuitenkin suuntaa antava — palautuu liikkumisen metaforaan. Koska ihmisellä ja ihmisen kaltaisilla olioilla on kaksi jalkaa, voimme liikkua, siirtyä huoneesta toiseen ja rakennuksesta toiseen toisin kuin esimerkiksi vihannekset tai kukat. Liikkumiskykymme ansiosta voimme myös kuvitella vaihtavamme paikkaa — esimerkiksi istua täällä ja kuvitella matkustamista Joensuusta Leedsiin. Jalkani, jotka antavat minulle tämän kyvyn kuvitella liikkumista, eivät kuitenkaan kuljeta minua Leedsiin. Välissä on meri, ja muutenkin matka olisi kovin pitkä ikäiselleni käveltäväksi. Onneksi olemme kuitenkin liikuntakykymme motivoimina keksineet liikkumista helpottavia apuvälineitä, jatkeita jaloillemme: veneen, junan, lentokoneen. Niiden avulla voimme matkustaa Joensuusta Leedsiin. Ja samaa ajatusta voidaan myös sovitella myös olemisen etiikan yh-

teiskunnallisen täytäntöönpanon ongelmaan. Parhaimmillaan sosiaaliset instituutiot voivat vastata konkreettiseen liikkumiseen käytettyjä veneitä, junia ja lentokoneita. Sosiaalisten instituutioiden, demokratian ja politiikan tulisi siis välittää vastuun yleinen idea käytännöllisiksi toimenpiteiksi.

Mutta tämä on vasta hyvin yleinen vastaus kysymykseesi. Oman arvioni mukaan nykyiset yhteiskunnalliset instituutiot selviytyvät tehtävästään kovin huonosti. Me kaikki toivomme hyvää kaukana asuville ihmisille emmekä halua vahingoittaa heitä vaikka kulutammekin paljon energiaa, saastutamme ilmaa ja tuotamme aseita. Kaikki tämä vahingollinen toiminta tapahtuu oman taloudellisen asemamme kohentamiseksi ja hyvinvointimme lisäämiseksi. Monet eturistiriidat hallitsevat elämäämme ja juuri tässä, moraalin ja oikeudenmukaisuuden välissä on olemisen aiheuttama päihtyminen. Sen vuoksi vastuun kääntäminen teoiksi on niin vaikeaa. Uskon kuitenkin, että ihmisten jotka ovat huolestuneita oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta tulisi kulkea edellä hahmoteltuun suuntaan.

RJ: Irtisanoudutte selkeästi kommunitaristisesta ajattelusta (Bauman 1996a) ja puhutte moraalisesta yhteisöstä (Bauman 1996b). Mitä tarkoitatte moraalisella yhteisöllä ja kuinka moraalinen yhteisö suhteutuu kommunitaristiseen käsitykseen yhteisöstä?

ZB: Kommunitarismi muistuttaa paljon nationalismia. Kummatkin ajatussuunnat hyväksyvät, että ihmisten toimintaa ja tunteita edeltävät yliyksilölliset ja ennalta annetut määreet ovat välttämättömiä. Kommunitaristien mukaan se, että olemme syntyneet ja kasvaneet tietyssä yhteisössä merkitsee sitä, että meidän on tulevaisuudessakin hyvä pitäytyä tähän yhteisöön ja sen traditioihin. Minä en tarkoita moraalisella yhteisöllä kääntymistä minkään tietyn yhteisön, kansakunnan tai valtion puoleen. Nämä instituutiot tuntevat kaikki viehtymystä konformistisuuteen josta jo keskustelimme. Puhuessani moraalisesta yhteisöstä minun ajatukseni juontavat ruohonjuuritasoiseen toimintaan, joka ei rakennu ylhäältä alas vaan päinvastoin, alhaalta ylös. Edellytyksenä on, että ihmiset tunnustavat vastuunsa ja vastuun mukaisella huolenpidolla. Moraalinen yhteisö on moraalisesti käyttäytyvien yhteisö, sen tehtäviin ei kuulu määrätä miten ihmisten tulisi eri tilanteissa käyttäytyä. Yhteisöissä, jotka määrittävät ihmisten toimintaa, ei ole mitään takuita sitä vastaan, etteivätkö ne määräisi ihmisiä toimimaan toisiaan kohtaan julmalla ja epämoraalisella tavalla. Ihmiset on kuitenkin kasvatettu kuuliaisuuteen ja koulutettu toimimaan ohjeiden mukaisesti. Ei tarvitse mennä kovinkaan kauas taaksepäin historiaan löytääksemme esimerkkejä tästä. Mitä julmimmat teot ovat tulleet mahdolliseksi koska ihmiset ovat olleet sokean lojaaleita valtaa käyttävää valtiota tai yhteisöä kohtaan.

RJ: Voiko postmoderni yhteisö olla moraalinen yhteisö?

ZB: Postmoderni on moraalille siinä mielessä hyväksi, että se paljastaa moraalisen tilanteen todellisen luonteen — totuuden moraalisuuden mahdollisuuksista ja lähtökohdista. Postmoderni ei kuitenkaan millään tavoin takaa moraalisen yhteisön toteutumista. Kaikkien muiden todellisuuksien tavoin postmoderni todellisuus on hyvin ristiriitainen. En yleensäkään usko, että voi olla olemassa täydellistä inhimillistä yhteiskuntaa, sellaista, jossa kysymys moraalisesta käyttäytymisestä olisi ratkaistu. Olen yhäkin huolissani siitä, että sellaisten yhteiskuntien kuin natsi-Saksan ja kommunistisen Venäjän nimissä sitouduttiin mitä kauhistuttavimpiin rikoksiin. Ajattelen, että jokaisessa yhteiskunnassa on sekä moraalille edullisia että moraalille haitallisia tendenssejä, ja että jokainen yhteiskunta on tässä mielessä epätäydellinen. Postmodernisuuden ansioilla ja puutteilla tulisikin

KUVA: MERVI HEINONEN, *SÄÄTILA*.

mielestäni nähdä oma oikeutuksensa. Ei pidä toistella sellaisia säveliä, jotka ovat syntyneet erilaisissa olosuhteissa vaan huomata nimenomaan postmoderniin moraaliin sisältyvät mahdollisuudet, yhtä hyvin kuin vaaratkin.

TK: Olette teksteissänne hyväksyneet useita sosiaalitieteellisiä kantoja, joita yleensä pidetään hyvinvointivaltiota vastaan suunnatun kritiikin lähtökohtina (esimerkiksi Bauman 1987). Kuinka tämä moderniteetin kritiikki, niin sen ymmärrän, tulisi ymmärtää käytännössä, esimerkiksi pohjoismaisen hyvinvointivaltion kontekstissa?

ZB: Niinpä niin. Kysymykseesi vastaaminen edellyttää pitkää tarinaa, sillä hyvinvointivaltio on aina tietyn historiallisen tilanteen tuotos. Aivan aluksi korostaisin kuitenkin sitä, että jokaisella yhteiskunnalla on köyhänsä: köyhät, kykenemättömät, kurjat ja deprivoidut ihmiset. Ainakin osittain heidän syrjäytymisensä on seurausta siitä, että kaikilla yhteiskunnilla on norminsa ja normaliteettinsa, joiden täyttäminen ei aina syystä tai toisesta onnistu. Niinpä jokaisen yhteiskunnan on tavalla tai toisella otettava kantaa tähän kysymykseen.

Esimodernissa yhteiskunnassa köyhiä pidettiin ikään kuin Jumalan lapsina. Heidät oli heitetty maailmaan hyväntekeväisyyden kohteiksi ja hyväntekeväisyyttä harjoittamalla parempiosaisten oli mahdollista saada syntinsä anteeksi ja ansaita pelastus. Moderni yhteiskunta on puolestaan pyrkinyt vaihe vaiheelta yhteiskuntaa suuren tehtaan kaltaiseksi kokonaisuudeksi, jossa jokaisella on paikkansa työvoimana ja tuottajana. Köyhät ovat määrittyneet teollisuuden työvoimareserviksi ja hyvinvointivaltion tehtävästä on muodostunut kaksijakoinen. Yhtäällä hyvinvointivaltio voidaan ymmärtää luokkataistelun tulokseksi. Sen tarkoituksena on ollut sovittaa ristiriitaa työväenluokan ja hallitsevan eliitin välillä. Eliitti on aina ollut huolissaan, että köyhien laiminlyönti aiheuttaa vallitsevan järjestyksen vastaista vallankumouksellista liikehdintää. Mutta jos hyvinvointivaltion alkuvaiheita katsotaan lähempää, niin paljastuu toinenkin juoni. Havaitaan, että ratkaisevat liikkeet hyvinvointivaltion rakentamiseksi on tehty hallitsevan eliitin taholla. Hyvinvointivaltion todellisia käynnistäjiä ovat Bismarck Saksassa ja Lloyd George Englannissa. Heidän aloitteidensa tuloksena nykyaikaisen valtion tehtäväksi muodostui varmistaa työvoiman markkinoitavuus. Tämän tavoitteen mukaisesti on tiedostettu, että työttömät on huollettava työmarkkinakelpoisiksi; hyvinvointivaltion tulee varmistaa, että he ovat riittävän terveitä, asuvat riittävän hyvin ja omaavat ylipäätään sellaiset elinolot, jotta heidät voidaan ottaa teollisen armeijan jäseniksi ja työllistää kun tarve niin vaatii.

Nykyään ollaan kuitenkin ensimmäistä kertaa tilanteessa, jossa työvoimantarve on sillä tapaa kylläinen, että tuotantoa voidaan lisätä samalla kun työllistettyjen työläisten määrää vähennetään. Tuotanto, tuottavuus ja kansantuote nousevat samaan aikaan kun työpaikkoja riittää yhä harvemmille. Kun kuulet tehtaan tai pankin rationalisoinnista, voit olla varma, että sen seurauksena työttömien määrä lisääntyy. Yksinkertaistaen voisi sanoa, että nykyisin tuotannollisten tehtävien tehokkaammasta hoitamisesta on aina seurauksena työttömien määrän lisääntyminen. Tilanne on jotakuinkin niin, että työttömien ymmärtäminen työvoimareserviksi on ainoastaan todellista tilannetta vääristelevä tottumus. Modernin hyvinvointivaltion alkuperäiseen tehtävään sisältyneellä ajatuksella palauttaa työttömät takaisin tehtaisiin, toimistoihin ja katkaista työttömyys ei ole enää niin väliä — se ei enää kelpaa hyvinvointivaltio perusteluksi.

Lisäksi on pidettävä mielessä, että nykyisin yhteiskuntaan integroidutaan työnteon sijaan kuluttamisen kautta. Tämä tekee hyvinvointivaltion tilanteesta vieläkin hankalamman. Sillä on huollettavanaan köyhät ihmiset jotka, ensimmäistä kertaa historiassa, ovat vailla mitään hyödyllistä tehtävää. Kuluttajina köyhät ovat tuomittuja epäonnistumaan. He eivät käy kaupoissa, tee ostoksia ja pidä taloutta käynnissä, minkä vuoksi he ovat lyhyesti ilmaistuna tarpeettomia. Ei ihme, että niin kutsuttu 'veromaksajamme' on vihainen. Miksi minun pitäisi maksaa hyödyttämien ihmisten ylöspidosta saamatta mitään takaisin, hän kysyy. Hänen mielestään hyvinvointivaltioon 'ei ole varaa' eikä sitä tarvita. Sanonta 'ei ole varaa' tarkoittaa hyvinvointivaltion yhteydessä aivan samaa kuin muissakin yhteyksissä. Kun sanomme, ettei meillä ole varaa hyvinvointivaltioon, tarkoitammekin oikeastaan ettemme tarvitse sitä tai sen köyhiä!

Kukaan ei tiedä miten pitkälle kehitys tulee johtamaan. Kuten tiedät, kaikkein pisimmälle hyvinvointivaltion järjestelmien purkamisessa on edennyt Yhdysvallat, jossa Frankling Rooseveltin käynnistämä, 1930-luvulta jatkunut perinne on rikottu. Aivan uusimman lain mukaan kansalaisilla on oikeus nauttia toimeentuloturvaa ainoastaan kaksi vuotta koko elämänsä aikana. Vaikkei lain käytännön seurauksista olekaan tietoa, niin jokainen voi arvata, että sen myötä liikutaan hyvin vaarallisilla vesillä. Pohjoismaista on tulossa tärkeä poikkeus suhteessa muuhun maailmaan. Toivon todella pohjoismaisten hyvinvointijärjestelmien säilymistä, vaikka onkin selvää, että niitä vastaan suuntautuu valtava paine kansainvälisten instituutioiden, vapaakauppajärjestöjen ja kansallisten keskuspankkien taholta. Muistan mitä tapahtui, kun Ruotsin edellinen pääministeri Carlsson voitti vaalit. Hän joutui muuttamaan politiikkaansa 180 astetta jo pääministerikautensa ensimmäisen puolen vuoden aikana, vaikka olikin vaalikampanjassaan korostanut, ettei tule sallimaan hyvinvointivaltion leikkauksia. Suurin paradoksi on kuitenkin se, että kansalaisten enemmistön mahdollisuudet kääntyä hyvinvointivaltiota vastaan tulevat hyvinvointivaltiosta itsestään. 50 vuotta hyvinvointivaltiota on ratkaissut monia sosiaalisia ongelmia ja lisännyt ihmisten kykyä hallita elämäänsä. Hyvinvointivaltion ansiosta ihmiset voivat nousta siivilleen: he ovat koulutettuja, terveitä, hyvin ravittuja ja asuvat mukavasti. Hyvinvointinsa ansiosta he arvioivat pärjäävänsä ilman hyvinvointivaltiota.

Kirjallisuus

Sakari Ahola, Tarvitseeko postmoderni oman sosiologisen teorian? *Sosiologia* 34(2), 1997.

Pirkkoliisa Ahponen ja Timo Cantell, Johdanto. Teoksessa Zygmunt Bauman, *Postmodernin lumo*. Vastapaino, Tampere 1996(b).

Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*. Polity, Cambridge - Oxford 1987.

Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*. Blackwell, Oxford 1993.

Zygmunt Bauman, Searching for a Centre that Holds. Teoksessa Mike Featherstone, Scott Lash & Roland Robertson (eds.), *Global Modernities*. Sage, London, 1995.

Zygmunt Bauman, On Communitarians and Human Freedom. *Theory, Culture & Society*, 13(2), 1996(a).

Zygmunt Bauman, *Postmodernin lumo*. Vastapaino, Tampere 1996(b).

Timo Cantell ja Poul Poder Pedersen, Postmoderni moderni — Zygmunt Baumanin haastattelu. Teoksessa Zygmunt Bauman, *Postmodernin lumo*. Vastapaino, Tampere 1996(b).

Riitta Jallinoja, Sosiologiaa postmodernisuudesta: Zygmunt Bauman. Teoksessa Keijo Rahkonen (toim.), *Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset*. Gaudeamus, Helsinki 1995.

Richard Kilmeister ja Ian Varcoe (eds.), *Culture, Modernity and Revolution. Essays in Honour of Zygmunt Bauman*. Routledge, London - New York 1996.

Niklas Luhmann, *Paradigm Lost. Uber die ethische Reflexion der Moral*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

Ari Peuhu

natura-listinen manifesti

Naturalismi on noussut vuosikymmenen iskusanaksi ja välillä vaikuttaa siltä, että se on saavuttanut jo sellaisen otteen lähes koko filosofian kentässä, että vaatii erityistä rohkeutta tunnustautua antinaturalistiksi joutumatta filosofisen inkvisition uhriksi. Toisaalta vaarana on myös, että pelkkä termin "naturalismi" mantramainen hokeminen ja jonkin kognitiivisen suorituksen tuotteen leimaaminen naturalistiseksi (lue: ainoaksi hyväksyttävissä olevaksi) tekee karhunpalveluksen koko näkemykselle. Kuitenkin hieman yllättäen Suomessa naturalismista on keskusteltu hyvin vähän, joten tämän kirjoituksen tavoite on hahmotella ja perustella hyvää naturalismia.

PIIRROKSET ANNA KIISKINEN

1. NATURALISMI

1.1 Naturalismi ja apriorismi

Mitä naturalismi on? Naturalismia voidaan kannattaa filosofian ohella esimerkiksi etiikassa ja estetiikassa. Kuitenkin siitä, että pitäydymme naturalistisessa näkemyksessä jollakin alalla, ei välttämättä seuraa, että naturalismia olisi kannatettava myös muilla aloilla. Voin olla naturalisti etiikassa, mutta en välttämättä estetiikassa, (vaikka pitäisinkin estetiikkaa jopa kognitiivisesti mielekkäänä). Erityyppisiä naturalismeja ei myöskään tarvitse yhdistää mikään *yksi* tietty tutkimustapa, oletus, tulosten arvioinnin kriteeri tms. Kaiken lisäksi on mahdollista, että jollakin alalla vallitsee useampia kuin yksi naturalistinen näkemys riippuen siitä, mitä tekijöitä painotetaan. Vaikka voimme ikäänkuin valita naturalismin siellä ja toisen täällä - tai olla valitsematta - yleensä kuitenkin naturalismin edustajat eivät näin tee, vaan omaksuvat sen kaikilla aloilla. Syy on selvä: naturalismi pyrkii kokonaisvaltaiseen näkemykseen.

Naturalismi *ei* rajoitu filosofiaan. Päinvastoin naturalismi pyrkii rikkomaan filosofian ja tieteen rajanvetoja - tavoilla, joita tulen tässä kirjoituksessa perustelemaan. Se, että naturalismia ei voi tarkasti ottaen kutsua "filosofiseksi naturalismiksi" perustuu siihen, että naturalistit pyrkivät naturalisoimaan filosofian keskeiset osat (=tietoteoria ja ontologia) omaksumalla metanäkökulman tähän asti vallinneisiin filosofisiin menetelmiin ja oletuksiin. Toisin sanoen "filosofinen naturalismi", ollakseen naturalismia, on aina enemmän tai vähemmän antifilosofista suhteessa suureen osaan filosofian perinnettä.

Naturalismia voi yleisesti luonnehtia sekä menetelmänä että oppina, joka pyrkii murskaamaan toisensa poissulkevina pidettyjä dikotomioita. Tosin *pelkästään* dikotomioita murskaavana oppina naturalismi ei ole kovin radikaalia, filosofiassahan on kautta aikojen harrastettu erilaisten vastakkainasettelujen pätevyyden kiistämistä. Mikäli rajoitutaan tarkastelemaan vain yksittäisiä filosofisia ongelmia tähän asti vallinneilla oletuksilla ja menetelmillä, voitaisiin ehkä jopa väittää, ettei naturalismilla ja dikotomioiden murskaamisella

välttämättä ole mitään tekemistä toistensa kanssa tai ettei niillä ole mitään eroa keskenään. Mutta heti kun siirrytään metatasolle ja ryhdytään tarkastelemaan ongelmien taustalla olevia syvään juurtuneita oletuksia sekä itse käytettyjä menetelmiä suhteessa saavutettuihin tuloksiin ja odotuksiin, naturalismi astuu voimakkaaasti kuvaan mukaan myös menetelmänä.[1] Tarkoitan tällä sitä, että heti kun argumentatiivisesti haastetaan vallinneet filosofiset dikotomiat (normatiivinen vs. deskriptiivinen, antipsykologismi vs. psykologismi, filosofia vs. tiede jne.) sekä osoitetaan niiden empiirinen pätemättömyys ja teoreettinen hedelmättömyys, on naturalismia vaihtoehtoisena näkemyksenä vaikea sulkea pois vajoamatta ns. aprioristista filosofiaa puolustavaan dogmatismiin.

Aprioristisen filosofian näkemys on hallinnut filosofiaa vuosisatojen ajan. Kyseinen näkemys voidaan tiivistää teesiksi, että filosofian menetelmä sallii sen asettaa muiden alojen, erityisesti tieteen, pätevyyden rajat. Useimmiten tämä asenne on näyttäytynyt uuden ajan tietoteoriassa, jossa on pyritty ei-empiirisesti, *a priori*, kartoittamaan ihmisten kognitiivisten kykyjen mahdollisuuksia ja rajoituksia. Näin on päädytty filosofisiin teorioihin ja väitteisiin, jotka kuitenkin myöhemmin ovat osoittautuneet empiirisesti, *a posteriori*, kestämättömiksi.

1.2 Naturalismi, fallibilismi ja platonismi

Ennen yksityiskohtaisempaa naturalismin esittelyä ja puolustusta on paikallaan ottaa esille muutama naturalismia luonnehtiva yleispiirre. Voittopuolisesti naturalistit omaksuvat evolutiivisen näkökulman ihmisten tiedollisiin kykyihin (Churchland 1979, Hooker 1987, 1995).[2] Naturalistit pitävät ihmisten kognitiivisia kykyjä ja toimintoja heikkoina siinä mielessä, että ne eivät ole missään muodossa valmiiksi annettuja tai täydellisiä suhteessa elinympäristöömme ja tavoitteisiimme. Toisin sanoen naturalistit suhtautuvat erittäin skeptisesti aprioristisen filosofian mahdollisuuksiin. Sen perusteella, mitä nykyään tiedetään, ei ole vahvoja perusteita olettaa, että ihmisten kognitiiviset kyvyt olisivat aina olleet optimaalisia tai jo saavuttaneet optimaalisen tason. Ja jos näitä perusteita ei ole, ei myöskään ole perusteita olettaa, että jokin *tietty* menetelmä tai edes menetelmien joukko johtaisi kaikkien mahdollisten tietoväitteiden luokan pätevään rajaamiseen.[3]

Lisäksi evolutiivinen näkökulma avaa mahdollisuuden kantaan, jota kutsun paremman termin puutteessa antroposentriseksi skeptismiksi. Tällä tarkoitan sitä, että on periaatteessa mahdollista, etteivät ihmislajin kognitiiviset kyvyt edes riitä (toden) tiedon saavuttamiseen. Ehkä vain ympäristöä tarkemmin havaitsevat oliot, joilla on esimerkiksi plastisempi keskushermosto, huomattavasti paremmin ja laajemmin todellisuutta kuvaavia ja selittäviä käsitejärjestelmiä sekä hyvin kehittynyt teknologia niiden testaamiseen, voivat lähestyä optimaalista kognitiivista kokonaistilaa ajan myötä (Tuomela & Peuhu 1995).

Toisaalta taas naturalismi - vaikka se myöntääkin edellä esitetyn skeptismin periaatteellisen mahdollisuuden – ei (ainakaan vielä) näe syitä suhtautua ihmisten kognitiivisiin kykyihin skeptisesti. Vaikuttaahan kuitenkin vahvasti siltä, että ihmislaji on kyennyt saavuttamaan yhä tarkempia kuvauksia ja selityksiä todellisuudesta (tieteellinen tutkimus on selvin osoitus tästä), joten on perusteltua omaksua antroposentristä skeptismiä vahvempi, mutta aprioristista filosofiaa heikompi asenne (Kitcher 1990, s. 89-96). Ei kuitenkaan ole mitään *a priori* takeita siitä, että noudattamamme menetelmät ovat *tehokkaimpia* tai tarkimpia mahdollisia. Tällainen maltillinen naturalismi on *empiirinen hypoteesi*, jonka mukaan voimme saavuttaa yhä parempaa tietoa todellisuudesta.[4]

Toinen naturalismia luonnehtiva piirre on, että se hylkää "supernaturalismin". Supernaturalismi voidaan jakaa kahteen tyyppiin, ontologiseen ja episteemiseen. Ontologisen version mukaan on olemassa jokin transsendenttinen todellisuus, joka ei ole osa avaruus-ajallista todellisuutta. Filosofiassa tunnetuin ontologisen supernaturalismin suuntaus on platonismi, joka väittää, että on olemassa erityyppisiä abstrakteja entiteettejä (matemaattiset oliot, propositiot, ominaisuudet, arvot, karteesinen mieli jne.). Supernaturalismin episteeminen versio puolestaan väittää, että meillä on, tai ainakin voi olla, yhteys tuohon väitettyyn abstraktien entiteettien todellisuuteen ja siten tietoa siitä.

Naturalismi kieltää supertodellisuuden olemassaolon lähinnä siksi, ettei meillä ole eikä voi olla kausaalista yhteyttä siihen, joten sitä ei ole syytä postuloida (jos meillä olisi kausaaliyhteys siihen, olisi se osa avaruus-aikaa, eikä siten transsendenttinen). Tämä argumentti vaatii tietysti enemmän perusteluja, koska se sitoo naturalismin materialismiin (tai fysikalismiin), josta yhtenä korollaarina on, että vain kausaalisuuteen perustuva vuorovaikutus voi olla reaalista, todella olemassaolevaa. Perustelen tätä naturalismin ja materialismin yhteyttä myöhemmin.

Esitetty naturalistinen kanta ei kuitenkaan välttämättä edusta nominalismia: platonistisen realismin se kieltää, mutta jättää aristoteelisen realismin mahdollisuuden avoimeksi. Jälkimmäinen on näkemys, jonka mukaan universaalit eivät ole olemassa sinänsä, vaan aina konkreettisiin singulaarisiin olioihin "liittyneinä" joko ominaisuuksina tai singulaaristen olioiden välisinä relaatioina (Armstrong 1978a,b).

1.3 Naturalismi vs. antinaturalismi

On vielä syytä sanoa muutama sana naturalismia ympäröivästä argumentatiivisesta tilanteesta. Luonnehdin edellä naturalismia dikotomioiden murskaajaksi, erityisesti (aprioristinen) filosofia vs. tiede -dikotomian. Miten homma hoituu? Koska naturalismi on kaikesta huolimatta osaltaan myös filosofiaa, argumentit ovat ensisijaisia dikotomiamuurien murtajia. Tämä merkitsee ensinnäkin tavanomaista argumentaatiota, jossa vastapuolen argumenttien pätevyys voidaan haastaa tutuilla tekniikoilla: johtopäätös ei seuraa, tai seuraa vain sellaisilla lisäoletuksilla, jotka eivät ole perusteltavissa jne. Lisäksi käytetään sisällöllisempiä argumentaatiotapoja. Esimerkiksi filosofia vs. tiede -kiistassa naturalististen argumenttien käytemateriaalina voivat toimia esimerkit tieteestä ja niiden vaikutukset kilpaileviin filosofisiin oletuksiin, uusien teorioiden kehittäminen sekä jossain määrin jopa retoriikka tai propaganda. Viimeksi mainittuja voidaan tuskin välttää kokonaan niinkin laajassa aiheessa kuin naturalismi vs. antinaturalismi. Näin on siksi, että tämä vastakkainasettelu on suuressa määrin tyypillinen *question begging* -asetelma: kummatkin osapuolet kiistävät suurimman osan vastapuolen oletuksista ja premisseistä. On yleensäkin melko harvinaista, että metateoreettisissa kiistoissa löytyisi jokin neutraali oletus ja että se olisi kaiken lisäksi riittävän relevantti, jotta *question begging* -asetelma voitaisiin välttää (ja silloinkin vain kyseiseen oletukseen liittyvissä asioissa).

Yksi mahdollisuus naturalismi-antinaturalismi -kiistassa olisi yrittää löytää *ad absurdum* -argumentti eli hyväksyä joitain vastapuolen oletuksia ja osoittaa kummankin osapuolen hyväksymin argumentaatioaskelin, että oletuksista seuraa johtopäätöksiä, joita vastapuoli ei voi hyväksyä ajautumatta perustavaa laatua olevaan inkoherenssiin tai ristiriitaan. En kuitenkaan näe, että naturalismi-antinaturalismi -kiistassa

löytyisi mahdollisuus tämän strategian soveltamiseen. Siksi naturalistin paras yritys lienee haastaa aprioristista filosofiaa kannattava antinaturalisti suoraan ja kysyä, mikä oikeuttaa tämän käyttämät oletukset ja menetelmät. Esimerkiksi sekä empiristit että rationalistit ovat vedonneet itse itsensä oikeuttaviin subjektiivisiin tiloihin ja periaatteisiin (sense data, järjen *a priori* -totuudet) voidakseen taata tiedolle varman perustan. Itse itsensä oikeuttamisen käsite (tai tarkemmin: väitetyt tosiasiat, jotka ovat itse itsensä oikeuttavia) on kuitenkin äärimmäisen hämärä, filosofinen dogmi *par excellence*.

Edeltävä huomio ei silti vielä riitä argumentiksi naturalismin puolesta. Luvuissa 2 ja 3 pyrin tuomaan esille substantiaalisempia argumentteja naturalismin puolesta. Perimmäinen oikeutus näille argumenteille on se, että osaksi niiden avulla naturalismi osoittautuu aprioristista filosofiaa koherentimmaksi ja kokonaisvaltaisemmaksi näkemykseksi ihmisen kognitiivisista kyvyistä ja toiminnasta.

2. NATURALISTINEN METODOLOGIA

2.1 Käsiteanalyyttinen metodi

Antiikin Kreikasta lähtien läpi filosofian historian on esiintynyt kaksi selvästi erottuvaa metodia: käsiteanalyyttinen metodi, joka on jälleen tällä vuosisadalla hallinnut voimakkaasti filosofiaa, sekä antiempiristinen rationalistissävytteinen spekulaatio, jonka loistokautena voidaan pitää uuden ajan alkua aina Hegeliin ja muutamiin brittiläisiin 1800-luvun lopun filosofeihin saakka.

Käsiteanalyyttinen metodi on keskittynyt filosofisesti keskeisten käsitteiden ("tieto", "kausaatio", "referenssi" jne.) analysointiin pyrkien antamaan käsitteille määritelmiä ja eksplikaatioita sellaisten välttämättömien ja riittävien ehtojen avulla, jotka löisivät kertakaikkisesti lukkoon kyseisten käsitteiden soveltuvuusalat samalla paljastaen niiden filosofisen ytimen tai käsitteiden instanssien olemuksen. Esimerkiksi ns. analyyttisen tietoteorian perusongelmana on ollut tiedon käsitteen määrittely "totena hyvin perusteltuna uskomuksena". Gettier-esimerkkien (Gettier 1963) jälkeen huomattiin, että tarvitaan myös neljäs ehto. Tämä huomio käynnisti ehdotusten ja vastaesimerkkien vyöryn, eikä mitään konsensusta saavutettu (Pappas & Swain 1978). Sittemmin teoreetikot ovatkin pyrkineet omaksumaan psykologisemman ja siten naturalistisemman asenteen tehdäkseen teorioistaan uskottavampia (Goldman 1986). Kuten filosofian historia selvästi osoittaa, ei yhtään filosofisesti kiinnostavaa käsitettä ole pystytty rajaamaan välttämättömien ja riittävien ehtojen sisälle. Itse asiassa käsiteanalyyttisen metodin onnistumisen mahdollisuutta vastaan voidaan esittää argumentteja sekä filosofian että tieteen piiristä. Tunnetuimpia filosofisemmista argumenteista ovat Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian tuottama perheyhtäläisyysden ilmiö sekä muutamat Hilary Putnamin kieli- ja tieteenfilosofiset näkemykset (Wittgenstein 1953, Putnam 1987a,b; ks. myös Hanson 1958). Nämä argumentit voidaan tiivistää eräänlaiseksi aposteriorismiksi, jonka perusidea on, että käsitteiden sisältö ja niiden käyttö ovat vahvasti sosiaalisesti ja kommunikatiivisesti kontekstuaalisia, mistä seuraa käsitteiden joustavuus sikäli, että niiden soveltuvuusaloja ei voi rajata missään mielenkiintoisessa mielessä välttämättömiin ja riittäviin ehtoihin.

Empiiristä tukea käsiteanalyyttistä metodia vastaan on kertynyt erittäin runsaasti myös kognitiivisen psykologian ja antropologian tuloksista (Rosch & Lloyd 1978, Smith & Medin 1981). Kyseiset tutkimukset viittaavat vahvasti siihen, että ihmiset käsitteellistävät todellisuutta 1) *prototyyppien* (prototypes) avulla, jotka sisältävät käsitteiden keskeiset piirteet, mutta eivät rajaudu välttämättömiin ja riittäviin ehtoihin, sekä 2) ympäristön ja ihmisten vuorovaikutukseen perustuvien laajojen *teoreettisten oletusten* avulla - oletusten, joita ei myöskään voi tiivistää välttämättömiksi ja riittäviksi ehdoiksi. Lisäksi viime aikoina on tehty tutkimuksia, jotka indikoivat sitä, että prototyypit ja taustaoletukset (eli käsitteet) muuttuvat lyhyellä aikavälillä (Barsalou 1987). Tämä tukee edellä mainittua käsitteiden joustavuutta.

Edellä sanotun viesti on selvä. Puhtaasti käsiteanalyyttisestä metodista tulee luopua, mikäli halutaan, että filosofiset menetelmämme (ja niiden tuottamat teoriat) sopivat yhteen empiiristen tosiasioiden kanssa. Kysymys ei ole vain siitä, että emme pysty löytämään käsitteille määritelmiä, so. että kognitiiviset kykymme olisivat rajoittuneita. Esitetty evidenssi viittaa vahvasti siihen, että todellisuus on niin monimuotoinen, ettei niitä entiteettejä tai ilmiöitä, joista käsitteet puhuvat, voi määritellä tiukasti. Erittäin selvää tämä on sosiaaliseen vuorovaikutukseen liittyvien ja yleiskäsitteiden tapauksessa.

On yllättävää, että käsiteanalyyttinen metodi on hallinnut analyyttisessä filosofiassa niinkin paljon kuin se on tehnyt huolimatta jatkuvista epäonnistumisista. Yhtä kummallista on, etteivät filosofit ole juurikaan ottaneet huomioon empiirisiä tuloksia, jotka osoittavat, että pyrkimys määritellä käsitteet välttämättömin ja riittävin ehdoin on utopistista.[5]

Huolimatta kaikesta edellä sanotusta, naturalistin ei tarvitse luopua käsiteanalyyttisestä metodista *siinä mielessä*, että se voidaan nähdä eräänlaisena metodologisena operationalismina.[6] Operationalismilla en tarkoita sitä tiukkaa ääriempirististä versiota, jota loogiset empiristit edustivat 1920- ja 1930-luvuilla ja joka pyrki palauttamaan kaikki tieteessä käytetyt käsitteet koetilanteita kuvaavalle fenomenalistiselle (ja myöhemmin fysikalistiselle) kielelle. Ehdottamani metodologinen operationalismi merkitsee perusmuodossaan tieteessä käytettyjen käsitteenmääritysten mukaista metodia. Tutkimusongelmien muotoilun ja hypoteesien muodostamisen keskeinen edellytys on käytettävien käsitteiden ja niiden suhteiden sekä metodologisten oletusten luonnehtiminen niin selkeästi kuin mahdollista. Mitään kuristavia välttämättömiä ja riittäviä ehtoja käsitteiden soveltuvuusaloille ei löydy – paitsi ehkä siinä triviaalissa mielessä, että alkuhypoteesit voidaan näin muotoilla, jotta niitä voitaisiin sen jälkeen rikastaa tutkimuksen kuluessa. Näin useat käsiteanalyyttiset määritelmäehdotukset voidaan nähdä (prototieteellisinä) alkuhypoteeseina. Niistä luovutaan useimmiten nopeasti, mutta ne ovat silti jossain määrin auttaneet selvittämään tutkimuksen ongelmia.

Käsitteiden keskinäisten suhteiden lisäksi niiden "käsiteanalyysiin" kuuluu niiden ja kokemusten välisten suhteiden selventäminen. Tässä astuu kuvaan mukaan naturalismin *empiristinen* aspekti. Naturalismin empirismi ei, kuten edellä operationalismin yhteydessä huomautin, ole tiukkaa klassista reduktiivista empirismia, jossa kokemuksella tarkoitetaan pelkkiä aistivaikutelmia. Kyseessä on huomattavasti liberaalimpi empirismin muoto, sillä kokemusta ei rajata aistivaikutelmiin, vaan kokemus kattaa (aistivaikutelmien ohella) niinkin toisistaan eroavat ilmiöt kuin kielenkäyttö, havainnot, teorioiden testaustilanteet, muistin jne. Kuten helposti huomataan, naturalistinen operationalismi edustaa eräänlaista laajaa holismia: käsitteet ja kokemus muokkaavat toisiaan, josta seuraa mm. se, ettei tiukkoja määritelmiä käsitteille ole annettavissa. Liberaali empirismi selittää siten osaltaan sitä, miksi käsiteanalyyttinen metodi on niin huono kuin se on. Käsitteet "määrittyvät" eli saavat sisältönsä suuressa määrin holistisesti suhteessa sekä kokemuksiin, joissa niitä käytetään,

että toisiinsa. Jälkimmäiset suhteet eivät ole määritelmällisiä, vaan perustuvat päättelyihin, assosiaatioihin, teorioihin ja lakiväitteisiin (joissa käsitteet esiintyvät) jne. (Liberaali empirismi edustaa näin jossain määrin ns. merkitysholismia.)

Liberaali empirismi on luovuttamaton osa naturalismia myös siksi, että yksi osa naturalismiin kuuluu osana tieteellinen tutkimus, joka on vahvasti empirististä mitä tulee teorioiden testaukseen. Vaikka aistihavainnot ja kokemukset eivät ole ainoa evidentiaalinen tekijä, ovat ne välttämätön osa pätevän tieteellisen tiedon tuottamista ja oikeuttamista.

2.2 Rationalismi

Toinen metodi, joka käsiteanalyysin tavoin muokkautuu selvästi naturalismissa, on rationalistinen spekulaatio, joka pyrkii tarjoamaan kuvan todellisuudesta lähes tyystin ajattelun avulla vähättelemällä kokemusta ja usein jopa hylkäämällä sen. Rationalistinen, spekulatiivinen filosofia perustuu – väitettyihin – järjen totuuksiin ja periaatteisiin, jotka koskevat toisaalta ajattelua ja toisaalta maailmaa. Näitä pidetään *pätevinä* a priori ja siten kumoamattomina. Ääriesimerkki rationalistisesta spekulaatiosta on Spinoza, jonka filosofia on "järjen kiistämättömiin totuuksiin" perustuvaa loogista todistamista.

Naturalistisesti ajatellen spekulaatiossa ei ole mitään tietoteoreettisesti tai ontologisesti tuomittavaa, *mikäli* naturalismin empiristinen lisäehto toteutuu: ultrateoreettisillakin hypoteeseilla (=spekulaation tuloksilla) on oltava yhteys kokemuksiin, minimaalisesti ainakin periaatteellinen testattavuus. Tämä ei tarkoita mitään niin heikkoa ehtoa kuin että testaaminen olisi loogisesti mahdollista joissain kuviteltavissa olosuhteissa. Kysymys on siitä, että hypoteesien sekä vallitsevan tiedon ja teknologisten mahdollisuuksien välille voidaan luoda plausiibeli yhteys eli voidaan perustellusti kartoittaa, miten hypoteeseja voitaisiin yrittää konfirmoida, mikäli se ei ole heti mahdollista (esimerkiksi teknologisten rajoitusten vuoksi).

Naturalismissa rationalistisen filosofian ylväs käsitepeli riisutaan tieteen tulosten armoille. Tällä tarkoitan sitä aiemminkin esitettyä ideaa, että erilaiset *a priori* kategoriat, joita rationalistit ovat viljelleet, maltillistetaan hyvin yleisiksi kielellisiksi, sosiaalisiksi, psykologisiksi ja neurobiologisiksi toiminta- ja selitysmekanismeiksi, jotka ovat evolutiivisesti muuttuvia (vaikkakin ehkä hyvin hitaasti). Näihin voidaan esimerkiksi lukea kuuluviksi sellarsilaisen ilmikuvan arkiteoriat (kansanfysiikka, -lääketiede, -psykologia jne.), ilmikuvan ja tieteellisen kuvan taustalla piilevät feyerabendilaiset metafyysiset teoriat todellisuuden luonteesta, kielten jotkin syntaktiset rakenteet (subjekti-predikaatti muoto), loogiset ja matemaattiset päättelytavat (identiteettiperiaatteet, perusaritmetiikka, ehkä *modus ponens* jne.), neurobiologiset havaintomekanismit, jotka ovat geneettisesti periytyviä, sekä ehkä myöskin tietyt eettiset periaatteet. Nämä naturalisoidut "kategoriat" vaikuttavat sekä yhteisö- että yksilötasolla. Yhteisöllisesti kieli ja sosiaalipsykologiset prosessit sekä toimintatavat, jotka vaikuttavat niin arkiolemisessa kuin sekä filosofiassa että tieteessä, voivat muuttua tiedon kehittyessä vuorovaikutuksessa todellisuuden kanssa. Eritoten naturalisoidut tieteelliset ja filosofiset "kategoriat" muuttuvat kommunikaation ja tieteellisen menetelmän kehittyessä.[7]

Sosiaalisia, psykologisia ja kognition neuraalisia piirteitä painottava naturalismi onnistuu näin siinä empirismin ja rationalismin yhteensovittamisessa, missä esimerkiksi Kant epäonnistui; hintana on aposteriorismi apriorismin (tai transsendentalismin) sijaan. Tiivistän vielä edeltävästä seuraavan naturalistisen metodologian yleiskuvan: filosofiset ja tieteelliset metodit eivät eroa toisistaan laadullisesti, mutta aste-eroja löytyy jonkin verran mm. siitä syystä, että filosofia kartoittaa useammin yleisiä kysymyksiä hyvin yleisillä käsitteillä ja argumentatiivisilla menetelmillä. Toisaalta samat yleiset ongelmat ovat implisiittisesti myös tieteen arkipäivää (mitä on aika, avaruus, elämä, havaitseminen? jne.) ja tieteellinen menetelmä on hyvinkin argumentatiivinen teorioiden ja niiden kritiikin ja testaamisen tasolla. Filosofinen menetelmä on moniulotteinen ja sisältää useita erilaisia argumentaatiotapoja, joita voidaan soveltaa eri tavoin eri tilanteissa, mutta myös kehittää edelleen. Muodollisten argumentaatioskeemojen (*modus ponens, modus tollens* jne.) lisäksi käytetään päättelyitä parhaaseen selitykseen, analogioita, *ad hoc* -keinoja ym. Tilanne on sama tieteellisissä menetelmissä. Tämä ei ole naturalistisesti ajatellen mikään ihme, sillä filosofia ja tiede pyrkivät kuvaamaan ja ennen kaikkea selittämään todellisuutta, tekemään sitä ymmärrettävämmäksi. Naturalistisen filosofin roolin voikin nähdä tieteentekijänä, jonka "tehtävä sijoittaa hänet useimmiten sen prosessin varhaisimpiin vaiheisiin, jossa esitieteellinen spekulaatio hiljalleen kehittyy testattavaksi empiiriseksi teoriaksi."[8] (Churchland 1986, s. 6)

3. NATURALISTINEN TIETOTEORIA

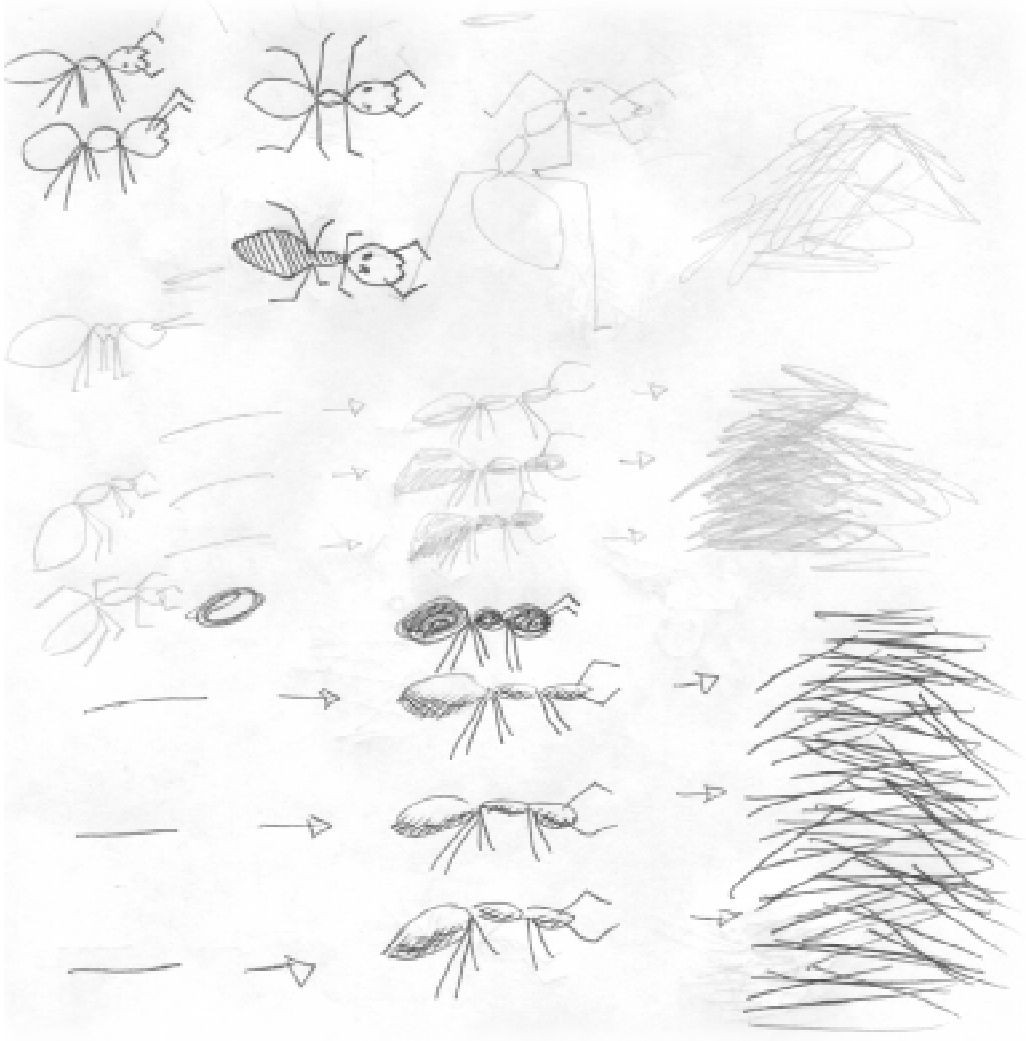
Argumentatiivisesti selkeimmin naturalismia voidaan lähteä puolustamaan tietoteoreettisesti Willard van Quinen tavoin (Quine 1969).[9] Quine erottaa käsitteellisen ja doktrinaalisen aspektin (empiristisessä) tietoteoriassa. Käsitteellinen aspekti koskee lähinnä semantiikkaa ja tarkoittaa Lockelta ja Humelta periytyviä empiristisiä yrityksiä palauttaa ilmausten merkitykset aistihavaintoihin. Doktrinaalinen aspekti koskee totuutta ja tiedon pätevyyttä eli yrityksiä palauttaa tieteellisen tiedon oikeutus aistihavaintoihin.

Quinen mukaan koko doktrinaalinen projekti on lähtökohdiltaan virheellinen: tietoa ei voida oikeuttaa pelkästään johtamalla se aistihavainnoista. Käsitteellinen projekti on onnistunut hieman paremmin ja sen huipentumana voidaan pitää Rudolf Carnapin teosta *Der Logische Aufbau der Welt*. Silti Carnapkaan ei onnistunut viemään systeemiään johdonmukaisesti läpi (Quine 1969, s. 76-77).[10]

Quine on kiinnostunut vain empirismistä, mutta samankaltainen argumentti voidaan suunnata rationalistista aprioristista filosofiaa vastaan. Järjen *a priori* totuudet ja periaatteet eivät ole episteemisesti sen varmemmassa asemassa kuin empiristien havaintokokemukset ja -lauseet. Itse asiassa ne ovat tietyssä mielessä heikommassa asemassa, sillä niiden episteemiset ja semanttiset yhteydet kokemuksiin ovat aina jääneet hyvin hämäriksi. Empiristit sentään yrittivät oikeuttaa teoreettisen tiedon kokemuksella, mutta rationalistit ovat pitäneet kokemuksia lähes täysin episteemisesti irrelevantteina.

Diagnoosina on, että meidän tulee luopua pyrkimyksistä saavuttaa varmaa tietoa, mutta myös yrityksistä oikeuttaa tieto *filosofisesti* (vaikkei varmuuteen pyrittäisikään). Filosofisen tietoteorian sijaan meidän tulisi tutkia, miten tietoa hankitaan ja oikeutetaan tieteellisen menetelmän avulla, koska jälkimmäinen juuri tutkii tietoa tuottavien organismien ja luonnon välisiä suhteita. Quine itse propagoi psykologiaa uudeksi tietoteoriaksi, koska se tutkii ihmisten (ja muiden korkeampien organismien) käyttäytymistä, siten myös tieteen tekoa ja tieteellisen tiedon tuottamista.

Tietoteorian naturalisoiminen on sekä vapauttava että rajoittava askel: vapauttava sikäli että vanhafilosofiset oletukset ja metodit korvautuvat paljolti uusilla, jotka perustuvat



laajemmalle pohjalle, jossa filosofia ja tieteellinen menetelmä pystyvät toimimaan kiinteästi yhdessä. Quinelainen tapa tietoteorian naturalisoimiseksi on kuitenkin liian rajoittunut kolmessakin mielessä. Ensinnäkin Quinelle psykologia on behaviorismia. Behavioristinen paradigma, joka on kaihtanut postuloimasta mitään organismien sisäisiä representaatioita tai mentaalisia tiloja, on nykyään korvautunut kognitivistisella paradigmalla, joka päinvastoin postuloi innokkaasti organismien sisäisiä representaatioita käyttäytymistä, ajattelua jne. selittämään. Huolimatta siitä, miten suhtaudutaan kognitiivisten representaatioiden ontologiseen statukseen, on naturalistisesti täysin perusteltua käyttää kognitivistisia teorioita ja tuloksia hyväksi tiedon muodostusta ja oikeutusta tutkittaessa.

Toinen rajoittava aspekti koskee *pelkän* psykologian käyttämistä tiedon tutkimuksessa. Kognitiotieteen rinnalla tulee käyttää myös muita naturalistiselle tietoteorialle relevantteja tieteenaloja kuten neurobiologiaa, sosiaalipsykologiaa, antropologiaa, psykolingvistiikkaa jne. Vahvin peruste tälle on, että tieteellinen ja filosofinen tiedonmuodostus on olennaisesti sosiaalis-kommunikatiivista toimintaa, joten olisi suorastaan vääristävää olettaa, että niillä ilmiöillä, joita em. tieteenalat tutkivat, ei olisi mitään tekemistä asian kanssa.

Kolmas typistävä piirre on, ettei meillä ole perusteita tehdä jyrkkää eroa *filosofisia* ongelmia pohtivan tietoteorian ja erityistieteiden välillä, koska kaikki tieteenalat sisältävät yleisiä filosofisia ja episteemisiä oletuksia. On selvää, että vaikka ainoastaan psykologisoisimme tietoteorian, ei suurin osa perinteellisistä tietoteoreettisista kysymyksenasetteluista häviä minnekään. Tiedon oikeuttamiseen liittyvät ongelmat jäävät yhä polttaviksi naturalistisessakin tietoteoriassa.

Edellä sanottu liittyy siihen, että oikein ymmärrettynä naturalistinen tietoteoria ei ole pelkästään deskriptiivistä, eli vain kuvaus siitä, miten tietoa hankitaan, kuten antinaturalistit yleensä väittävät. Tieteen avulla tapahtuva tiedon hankintamme kuvaaminen ja selittäminen ei ole pelkästään deskriptiivistä ja ei-normatiivista. Tieteellinen tutkimus on vahvasti normatiivista. Tieteellinen tieto on tietoa vasta, kun se on tarkasti testattua ja konfirmoitua. Testausvaatimukset sisältävät tieteen normatiiviset komponentit. Voidaan myös argumentoida, että selittäminen on olennaisesti normatiivista tai riippuu normatiivisista tekijöistä (Putnam 1983, McCauley 1988).[11]

Tiede menetelmineen ja tuloksineen on osa tietoteoriaa. Mutta tiede ei ole vain "tiedettä", vaan sisältää monia filosofisia oletuksia kognitiivisista kyvyistämme ja todellisuudesta, jossa elämme. Tiede on myös normatiivisesti sinänsä täysin kelvollista tietoteoriaksi, joten naturalistin ei tarvitse pitää kiinni esimerkiksi analyyttisestä tietoteoriasta periytyvistä analyyseistä – jotka sitä paitsi keskittyvät yhden subjektin arkisten tietoväitteiden analysoimiseen. Naturalisti vaatii, mutta hänelle myös riittää yleinen tieteellisen tiedonhankinnan ja oikeuttamisen teoria (jota tietenkin täydennetään ja korjataan tietomme kehittyessä). Kyseinen teoria koostuu kahdesta osasta. Teorian perustan muodostavat tiedon hankkimista ja saavuttamista kuvaavat ja selittävät tieteelliset teoriat (lähinnä neurotieteen, kognitiivisen psykologian ja sosiaalisen toiminnan ja kommunikaation teoriat). Teorian toisen osan muodostavat sekä tieteestä yleistetyt että filosofiset periaatteet, joiden avulla perustason teoriat sidotaan yhtenäiseksi kokonaisuudeksi. Tällä tasolla pyritään ensisijaisesti vastaamaan yleisiin tietoteoreettisiin kysymyksiin.[12]

Hahmoteltu naturalistinen tietoteoria on dynaaminen teoria, koska tiede ja filosofia ovat toisiinsa vaikuttavia ja kehittyviä prosesseja, eivät staattisia systeemeitä. Lisäksi ne pyrkivät vastaamaan samoihin kysymyksiin samantyyppisten argumentatiivisten välineiden avulla. Tieteellisen tiedon oikeuttaminen perustuu normatiivisiin tekijöihin ja niiden taustalla oleviin filosofisiin oletuksiin, mutta tieto myös muuttaa näitä tekijöitä ja oletuksia, koska ne ovat kummatkin tiedon lailla fallibilistisia. Mitään varmaa pohjaa ei ole, ei tiedolle, sen oikeuttaville periaatteille eikä yleisille filosofisille teorioille. Kaikkia niitä voidaan ja tulee kritisoida vaihtoehtoisten teorioiden ja kokemusten avulla. Evolutiivisesti katsoen ainoa paikkansapitävä episteemisen tilanteemme kuvaus on fallibilistinen. Keskushermoston alettua kehittyä olemme aistimekanismien kehittymisen jälkeen onnistuneet luomaan kyvyt mm. kielen käyttöön, matematiikkaan, käsitteelliseen ajatteluun sekä näiden hyväksikäyttöön ensin selviytyäksemme hengissä ja myöhemmin kuvataksemme ja selittääksemme todellisuutta yhä tarkemmin. Ei ole takeita siitä, että kykymme

olisivat vielä lähelläkään episteemisesti optimaalista tasoa (mikä se sitten onkaan). Ja koska tieteellinen menetelmä ja filosofia kaikkine komponentteineen ovat näiden kognitiivisten kykyjen tuotteita, ei ole myöskään takeita siitä, että ne olisivat lähelläkään optimaalista suorituskykyään. Siten meillä ei ole vaihtoehtoa kriittiselle asenteelle ja toiminnalle vallitsevia teorioita ja menetelmiä kohtaan eikä myöskään mielikuvituksen käytölle uusien teorioiden ja menetelmien kehittämiseksi.

4. NATURALISTINEN ONTOLOGIA

Edustamani naturalismin kanta ontologiaan sisältyy oikeastaan jo edellä esitettyyn. Jos tieteen ja filosofian metodologiat eivät eroa toisistaan ratkaisevasti (tiede on vain enemmän empiiristä) ja jos tieto, *a fortiori* ontologinen tieto, perustuu olennaisesti tieteellisen menetelmän tuloksiin, ontologia on *a posteriori* -ontologiaa, ei filosofisia *a priori* -konstruktioita.

Kuten edellä totesin, tiede sisältää filosofisia oletuksia ja niille perustuvia tutkimusongelmia. Oletukset eivät kuitenkaan ole läheskään aina selkeitä tai hyvin artikuloituja, mikä säilyttää filosofille "käsitetieteilijänä" avoimen pelikentän. Eritoten ontologiset taustaoletukset herättävät jatkuvasti kiistoja, mistä eräinä osoituksina ovat mm. viime vuosikymmenien vilkas keskustelu tieteellisestä realismista, kvanttimekaniikan ontologisesta tulkinnasta ja materialismin eri muodoista kognitiotieteessä ja mielen filosofiassa.

Koostuuko todellisuus materiaalisista olioista, fenomenaalisista konstruktioista (a' la Mach), platonisista ideoista vai mistä? Naturalismin kannalta nämä opit ovat irrelevantteja niin kauan kuin niitä ei voida periaatteessa liittää empiiriseen testattavuuteen sekä kyseisistä opeista seuraaviin perustaviin kysymyksiin (mikseivät ideat ole materiaalisia? jne.). Toisin sanoen vain käyttämällä ontologisia oppeja kuten muitakin (laajoja) teorioita, jolloin niiden kuvaus-, selitys- ja ennustusvoimaa voitaisiin kilpailuttaa, on niistä todellista apua metafysiikkamme kehittämisessä.

Voidaan hyvin perustellusti väittää, että naturalismin ontologia edustaa materialismia, koska materialismi on nykyisen tieteellisen ja filosofisen tutkimuksen mukaan perustelluin ontologinen kanta. Materialismia tukee myös se, että esimerkiksi fenomenalismia ja dualismia vastaan on vahvoja kokonaisvaltaisia argumentteja. Materialismilla on kuitenkin useita muotoja riippuen tutkimusaloista. Tieteenfilosofisesti vahvin materialistinen oppi on tieteellinen realismi; mielen ja psykologian filosofiassa voidaan kannattaa emergenttiä materialismia, tyyppi-identiteetti teoriaa, eliminativismia tai ns. supervenienssiteoriaa. Näistä identiteettiteoria edustaa reduktionismia, muut ovat antireduktionistisia teorioita. Tämän artikkelin puitteissa ei ole mahdollista käsitellä näitä eri oppeja, joten tämä riittäköön naturalismin ontologiasta.

5. LOPUKSI

Esitin naturalismin yleisenä oppina siten kuin se parhaiten toimii, mikäli tavoitteenamme on selittää ja kuvata todellisuutta sen mitä moninaisimmissa piirteissä. Kyse on siten eräänlaisesta ohjelmanjulistuksesta. Toinen seikka, joka vaikuttaa kirjoituksen yleiseen luonteeseen, on se, että hyvin harva naturalisti itse asiassa eksplikoi naturalismiaan, sen oletuksia, menetelmiä jne. Tutkimusta tehtäessä ongelmia kyllä pyritään käsittelemään naturalistisesti, mutta useasti jää kaipaamaan laajempaa yhteyttä asioiden välillä – aivan kuin tietomme ja taitomme karttuisivat yksittäisinä toisistaan riippumattomina paloina.

Ei! On pyrittävä kokonaisvaltaiseen näkemykseen todellisuudesta ja osuudestamme siinä, ja tavalla joka välttää jonkin tietyn menetelmän, uskomuksen tai instituution (kuten filosofia) kuivettavan puristuksen. Naturalistit olkoot uupumattomia järjen ja mielikuvituksen muurahaisia, jotka rakentavat tietojemme ja taitojemme kekoa.

Viitteet

1. Itse asiassa olen valmis väittämään vieläkin vahvemmin, että naturalismin menetelmä on seuraus siitä, että naturalismi on tutkimusohjelma, jopa maailmankuva tarpeeksi monipuolisesti kehiteltynä. En tässä kirjoituksessa kartoita näitä hyvin yleisiä ulottuvuuksia, joihin kuuluu mm. näkemykset etiikasta ja moraalista.
2. Ne naturalistit, jotka eivät eksplisiittisesti omaksu evolutiivista näkökulmaa, eivät ainakaan kiellä sitä.
3. Tämä on käynyt hyvin ilmi tieteenfilosofisessa keskustelussa, jossa loogisesta empirismistä luopumisen seurauksena ollaan päädytty tilanteeseen, jossa tuskin kukaan enää uskoo, että on olemassa muutama (rationaalinen, toteen tietoon) johtava metodi, saati sitten yksi ainoa sellainen.
4. Jätän avoimeksi, mitä "parempi tieto" yksityiskohtaisesti analysoituna sisältää. En esimerkiksi käsittele tarkemmin totuudenkaltaisuuden käsitettä. Omaksun tässä intuitiivisen ja hyvin väljän käsityksen: tietoväitteet ja teoriat, jotka ovat idealisaatioita, approksimaatioita, sisältävät abstrahointeja jne. ovat totuudenkaltaisia tai totuutta lähestyviä, mikäli niiden testaus tuottaa riittävän tarkkoja konfirmoituja tuloksia ja että kyseiset teoriat tarjoavat maailman ja tieteilijöiden kausaaliseen vuorovaikutukseen perustuen yhä tarkempia kuvauksia maailmasta (Sellars 1979, Tuomela & Peuhu 1995). Formaaleista totuudenkaltaisuuden käsitteistä, ks. (Niiniluoto 1987).
5. Kirjallisuudessa esiintyy tosin kolme tapausta, jotka vaikuttavat heränneen tästä dogmaattisesta unesta, ja ne kaikki liittyvät mielen filosofiaan. Stephen Schiffer (Schiffer 1987) on argumentoinut, ettei mikään tähänastisista teorioista täytä niitä filosofisia kriteereitä (eli välttämättömiä ja riittäviä eiintentionaalisin käsittein annettavia ehtoja), joita intentionaalisuuden naturalisointi vaatii. Stephen Stich (Stich 1992) ja Michael Tye (Tye 1992) argumentoivat myös eksplisiittisesti käsiteanalyyttistä metodia vastaan. Kaikki mainitut kirjoittajat vetävät sen johtopäätöksen, ettei filosofista teoriaa intentionaalisuudesta tai mentaalisista representaatioista voida antaa. Stich tarjoaa lisäksi aihtoehdoksi kognitiotieteen teorioita, jotka kertovat, mitä intentionaalisuus tai mentaaliset representaatiot ovat. Tämä on oikeansuuntainen ehdotus ja sopii hyvin yhteen sen kokonaisvaltaisen naturalismin kanssa, jota olen tässä kirjoituksessa kehittämässä. Silti nämä kolme teoreetikkoa jättävät taustafilosofiansa täysin eksplikoimatta (Tyen mainintaa lukuunottamatta, että mentaalinen naturalismi on itsestäänselvä todellisuuden piirre, so. fysikalistisesti ja tieteellisesti kelvollinen ilmiö). Mitä he naturalismilla tarkoittavat, jos he hylkäävät käsiteanalyyttisen metodin? Entä kannattavatko he naturalistista tietoteoriaa? Mikä on kelvollinen filosofinen metodologia? Tämä on yleisesti tyypillinen piirre nykykeskustelussa: monet julistautuvat naturalisteiksi milloin minkin asian suhteen, mutta jättävät metafilosofiset pohdiskelut tyystin pois, eivätkä kerro, mitä heidän naturalisminsa käsittää.
6. Matematiikassa ja logiikassa määritelmät ovat arkipäivää, mutta kyse *ei* ole käsiteanalyysistä siten kuin se ymmärretään filosofiassa. Käsiteanalyysi perustuu intuitioihimme jokapäiväisten ja tyypillisten filosofisten käsitteiden soveltuvuusaloista ja merkityksistä. Matemaattiset ja loogiset i) intuitiot ovat harvinaisia (paitsi niiden parissa työskenteleville) sekä ii) käsitteet liian esoteerisia, jotta niillä olisi paljoakaan suoraa empiiristä relevanssia (toisin kuin semanttisella tai normatiivisella käsitteistöllä).
7. Yksilötasolla tämä tapahtuu ilmiönä, jota on alettu kutsua havainnon teoriapitoisuudeksi tieteenfilosofiassa ja jossa empirismin ja rationalismin naturalisoidut versiot yhtyvät. Psykologiset tutkimukset osoittavat jatkuvasti kognitiomme toimivan siten,

että sen aistimus- ja käsitteellinen aines toimivat olennaisesti toisistaan erottamattomasti havainnoidessamme todellisuutta. Havaintomme ovat käsitteellistettyjä siten, että aiemmat kokemukset ja se mitä tiedämme, vaikuttaa siihen miten ilmiöitä havaitsemme. Havaintotapahtumassa ei ole kyse (eräitä poikkeuksia lukuunottamatta) siitä, että ikäänkuin tulkitsemme keskushermostoon tulvivia aistinsisältöjä, vaan siitä, että havainto syntyy aivoissa aisti-informaation ja kognitiivisen informaation rinnakkaisen yhtä aikaisen prosessoinnin tuloksena. Kognitiivinen informaatio tarkoittaa aivojen sisäisiä i) yleisiä skeemoja, jotka sisältävät ja jäsentävät tietoa, ja ii) yksityiskohtaisempia teorioita (Churchland 1979, 1989). Sellainen ajattelu, joka tapahtuu välittömästä havainnoinnista erillään, naturalisoituu empirismin ja rationalismin synteesiksi luonnollisesti siten, että se perustuu aiempiin havaintoihin ja opittuun informaatioon.

8. "...whose bailiwick often places him or her at the earliest stages of the process by which protoscientific speculation slowly develops into testable empirical theory."
9. Quine ei tietenkään ole ensimmäinen naturalisti. Jo 1800-luvun loppupuolella esiintyi radikaaleja naturalisteja, joiden mottona oli filosofian alistaminen tieteelle, mainittakoon tässä Ernst Haeckel (1874, 1889). Vuosisadan vaihteen molemmin puolin Amerikassa esiintyi, pragmatismin valtavirran ohella, myöhemmin vähemmälle huomiolle jääneitä kriittisen realismin ja evolutiivisen naturalismin edustajia. He korostivat filosofian ja tieteen vuorovaikutusta pyrkimättä eliminoimaan filosofiaa (Case 1888, Drake, et al., 1920, Pratt 1940, R. W. Sellars 1916, 1922, 1932). Tätä kokonaisvaltaista (ja Quinea maltillisempaa) naturalismia on myöhemmin kehittänyt ja edelleen laajentanut vain Clifford Hooker (Hooker 1987). Tosin (Wilfrid Sellarsin lisäksi) kannattaa mainita myös Paul ja Patricia Churchland, jotka ovat pyrkineet filosofian naturalisointiin painottamalla neuraalievolutiivista näkökulmaa. Itse asiassa koko tämä naturalistinen jatkumo on mielenkiintoinen sikäli, että Roy Wood Sellars oli Wilfrid Sellarsin isä, ja Paul Churchland Wilfrid Sellarsin oppilas, ja Hooker tunnustaa saaneensa tärkeitä vaikutteita kummaltakin Sellarsilta.
10. Quine selittää empiristien fundamentaalifilosofian epäonnistumisen konfirmaatioholismilla. Lauseilla ei ole tarkasti rajattavia havaintoseurauksia, joita ne voisivat "pitää ominaan": lauseet testautuvat teorioiden osina ja teoriat kokonaisuuksina niistä johdettuja väitteitä testattaessa.
11. Oikeudenmukaisuuden nimissä on todettava, että Quine ei ole deskriptivisti toisin kuin yleensä väitetään. Quine puhuu eksplisiittisesti artikkelinsa (Quine 1969) lopussa tieteellisen tietoteorian normatiivisista aspekteista korostaessaan (sensorisen) *evidenssin* asemaa teorian pätevyyden mittaajana.
12. Evolutionaarista epistemologiaa on pidettävä myös yhtenä osana naturalistista tietoteoriaa, mutta vain osana niin kauan kuin se näkee tiedon evoluution analogisena luonnon valinnan kanssa. Pelkät evoluutioteoreettiset selitysmallit tuskin ovat riittäviä, koska tiede on olennaisesti sosiaalista ja kulttuurista toimintaa, ja kulttuurievoluution rinnastaminen luonnon valinnan kanssa on hypoteesi, joka vaatii huomattavan määrän evidenssiä tuekseen ollakseen uskottava.

Kirjallisuus

Armstrong, D. (1978a), *Universals and Scientific Realism. Realism and Nominalism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Armstrong, D. (1978b), *Universals and Scientific Realism. A Theory of Universals*. Cambridge, Cambridge University Press.

Barsalou, W. (1987), The Instability of Graded Structure: Implications for the Nature of Concepts. Teoksessa Neisser, U. (Toim.), *Concepts and Conceptual Development* Ecological and Intellectual Factors in Categorization. Cambridge, Cambridge University Press.

Carnap, R. (1928), *Der Logische Aufbau der Welt*. Berlin, Weltkreisverlag.

Case, T. (1888), *Physical Realism*. London, Longmans.

Churchland, P. (1979), *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge.

Churchland, P. (1986), The Continuity of Philosophy and the Sciences. *Mind & Language* 1, s. 5-14.

Churchland, P. (1989), *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*. Cambridge, MA; MIT Press.

Churchland, P.S. (1986), *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*. Cambridge, MA:, MIT Press.

Drake, D., et al. (eds.) (1920), *Essays in Critical Realism*. New York, Gordian Press.

Fodor, J. (1975), *The Language of Thought*. New York, Crowell.

Fodor, J. 1(987), *Psychosemantics. The* Problem of Meaning in the Philosophy of Mind. Cambridge, MA., MIT Press.

Fodor, J. (1991), *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, MA., MIT Press.

Gettier, E. (1963), Is Justified True Belief Knowledge?, *Analysis* 23: 121-23.

Goldman, A. (1986), *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Harvard University Press.

Haeckel, E. (1874), *Antropogenie oder Entwickelungsgeschichte des Menschen: Keimes- und Stammesgeschichte*. Leipzig, Wilhelm Engelmann.

Haeckel, E. (1889), *Die Weltratsel: Gemeinverstandliche Studien über monistische Philosophie*. Bonn, Emil Strauss.

Hanson, N. (1958), *Patterns of Discovery*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hebb, D. (1949), *The Organization of Behavior*. New York, Wiley.

Hooker, C. (1987), *A Realistic Theory of Science*. Albany, State University of New York Press.

Hooker, C. (1995), *Reason, Regulation and Realism: Toward a Regulatory Systems Theory of Reason and Evolutionary Epistemology*. Albany, State University of New York Press.

Kitcher, P. (1990), The Naturalists Return, *The Philosophical Review* 101: 53-114.

Kohonen, T. (1989), *Self-Organization and Associative Memory*. 3rd ed., Springer Series of Information Sciences, vol.8. Berlin, Heidelberg, Springer-Verlag.

McCauley, R. (1988), Epistemology in an Age of Cognitive Science, *Philosophical Psychology* 1: 143-52.

Niiniluoto, I. (1987), *Truthlikeness*. Dordrecht, D. Reidel.

Pappas, G. & Swain, M. (eds.) (1978), *Essays on Knowledge and Justification*. London, Cornell University Press.

Pratt, J. (1940), *Naturalism. Harvard, Yale University Press.*

Putnam, H. (1983), Why Reason Can't Be Naturalized. Teoksessa Putnam, H. *Realism and Reason. Philosophical Papers, vol.3*. Cambridge, Cambridge University Press, s. 229-247.

Putnam, H. (1987a), The Analytic and the synthetic. Teoksessa Putnam, H. *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol.2*. Cambridge, Cambridge University Press, s. 33-69.

Putnam, H. (1987b), Is Semantics Possible? Teoksessa Putnam, H. *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol.2*. Cambridge, Cambridge University Press, s. 139-52.

Quine, W. (1969), Epistemology Naturalized. Teoksessa Quine, W. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press.

Rosch, E. & Lloyd, B. (eds.) (1978), *Cognition and Categorization*. Hillsdale, N.J., Erlbaum.

Schiffer, S. (1987), *Remnants of Meaning*. Cambridge, MA., MIT Press.

Sellars, R. W. (1916), *Critical Realism*. Rand McNally.

Sellars, R. W. (1922), *Evolutionary Naturalism*. Chicago, Open Court.

Sellars, R W. (1932), *The Philosophy of Physical Realism*. New York, Macmillan.

Sellars, W. (1979), *Naturalism and Ontology*. Reseda, Ridgeview Publishing Company.

Smith, E. & Medin, D. (1981), *Categories and Concepts*. Cambridge, MA; Harvard University Press.

Stich, S. (1992), What Is a Theory of Mental Representation?, *Mind* 101: 243-61.

Tuomela, R. & Peuhu, A. (1995), Onko maailma pelkkää ainetta?, Niin & Näin 2: 52-59.

Tye, M. (1992), Naturalism and the Mental, *Mind* 101: 421-41.

Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*. Tr. G.E.M. Anscombe. Oxford, Blackwell.

Juha Varto

Adolf Reinach 1883-1917 Eräs varhainen fenomenologi

Adolf Reinach kuuluu fenomenologisen liikkeen Göttingenin ryhmään, jossa hän oli merkittävin fenomenologisen filosofian opettaja ja tutkimuksen innoittaja. Lukuisat varhaisemmat fenomenologit pitivät juuri Reinachia opettajanaan ja esikuvanaan, kun taas Husserl itse jäi selvästi tämän oppilaansa taustalle. Reinach pystyi, kuten Hedwig Conrad-Martius selvästi sanoo, antamaan selkeämmän ja toimivamman muodon fenomenologien pyrkimyksille kuin omaa filosofiaansa jatkuvasti kehittelevä Husserl.

Fenomenologia: avoin menetelmä

Husserl katsoi varhaisen teoksensa *Logische Untersuchungen* vain lähtökohdaksi uudenlaiselle filosofialle, jonkinlaisena pöydän puhdistamisena sille, mitä varsinaisesti piti tehdä. *Ideen* -teos tuli olemaan Husserlin filosofinen teos, jolle hän itse rakensi. Sen sijaan hänen Göttingenin oppilaansa näkivät *Logische Untersuchungen* -teoksen antamassa ajatustavassa ja tutkimusmallissa avoimen menetelmän, joka ei kaivannut filosofista kehittelyä vaan pikemminkin jatkuvaa uutta soveltamista, jotta menetelmän voima ja heikkoudet paljastuisivat.

Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Alexandre Koyré ja Dietrich von Hildebrand pitivät Adolf Reinachia ja Reinachin kehittelemää fenomenologista tutkimusta varsinaisena suuntanaan. Nämä fenomenologit eivät muodosta mitään erityisen tunnettua ryhmää eikä näillä fenomenologeilla - historiallisista syistä johtuen - ole huomattavaa jälkikasvua. Mutta edelleenkin tämä Göttingenin ryhmä ja sen yksittäiset tutkimukset muodostavat fenomenologisen menetelmän ja asenteen puhtaimman esimerkin. Lukuisat luontoa, värejä, ääniä ja inhimillistä todellisuutta (valtiota, yhteiskuntaa, lakeja ja historiaa) koskevat yksittäiset tutkimukset ovat yhä uudelleen nousseet pintaan ja rikastuttaneet eurooppalaista tutkimusta.

Reinach kuoli, kuten niin moni muukin nuori filosofi, vuonna 1917 vain 34 vuotiaana eikä ehtinyt julkaista ainoatakaan oma kirjaa. Tosin hänen käsityksensä fenomenologisesta tutkimuksesta oli, että kaikki on tehtävä kiireettä ja kärsivällisesti ja että yhden ihmisen anti voi parhaimmillaankin olla melko pieni. Olennaisempaa kuin oman aseman pönkittäminen julkaisuilla tai oman filosofian varhainen profilointi oli keskustelu ja epäolennaisesta vapautuminen. Reinach viittaa tähän periaatteeseen usein keskusteluissaan Göttingenin ryhmän kanssa ja on selvästi tehnyt vaikutuksen tällä ajatuksellaan, koska niin moni muistaa muistuttaa juuri tästä periaatteesta. Fenomenologialla alkoi olla jo aivan alussa pyrkimystä oppirakennelmaksi, mikä on sinänsä ymmärrettävää, koska vastustajat ja käännynnäiset pystyvät yleensä ymmärtämään uusista ajatuksista vain sen, mikä niissä näyttää normilta.

Tiede olemuksista

Reinach piti erityisen tärkeänä, että fenomenologian ero transsendentaalifilosofiaan esitetään täsmällisesti ja suoraan. Ero Husserlin luontaiseen Kant-viehtymykseen näkyy jo tässä. Reinach ja Conrad-Martius korostivat erityisesti, että fenomenologia on tiedettä olemuksista. Tämän vuoksi kyse ei voi olla filosofiasta, joka edes kysyy subjektiivisen tietämisen perään; pääpyrkimys oli koko ajan objektiivisessa, joksi ymmärrettiin olemukset, jotka eivät voi olla tietoisuuden konstruktioita.

Myös Husserl puhuu *Logische Untersuchungen* -teoksessa olemusten riippumattomasta luonteesta. Tämä fenomenologian perusperiaatteiseen kuuluva ajatus tarkoittaa, että tutkimuksemme kohteena voivat todellisesti olla vain ilmiöt ja näissä ilmiöissä me pyrimme saavuttamaan olemuksen, josta on tietomme, ja joka paljastaa, mikä ilmiössä on yleistä.

Kaikki muut oletukset ovat tarpeettomia.

Reinach tosin itse näyttää uskovan ihmisestä riippumattomaan olioiden fyysiseen olemassaoloon sekä olemusten ideaaliseen olemiseen, mutta tämä ei hänen käsityksensä mukaan liity fenomenologiseen tarkasteluun vaan on uskomus, joka ei saa vaikuttaa tutkimukseen. Tämä on mielenkiintoinen asia, koska niin moni varhainen fenomenologi paljastuu intomieliseksi platonistiksi, joka kuitenkin samalla tietoisesti taistelee tätä filosofeille niin luonteenomaista ajatustaipumusta vastaan. Husserlhan itsekin oli samassa kurimuksessa ja lopulta antoi periksi ja muotoili Platonin ajatuksen ideaalisesta uudella tavalla, tavalla, jota piti fenomenologisena.

Reinach ja Conrad-Martius etsivät sen sijaan toisenlaista ratkaisua platonismiinsa: Reinach esittää selvin sanoin, että ilmiöiden meille fenomenologisen menetelmän kautta antamat olemukset ovat se, mitä me voimme ymmärtää olioilla, eikä ole mitään syytä erikseen pohtia tapaa, jolla nämä ovat olemassa, koska sillä ei ole merkitystä sille tieteelle, johon fenomenologinen menetelmä tähtää, siis tieteelle olemuksista. Tämä tiede ei muutu siitä, että me konstruoimme löydöksillemme statuksen vain rauhoittaaksemme metafysiikkaan taipuvaa päätämme. Tämä sama pätee näiden ajattelijoiden mukaan myös niissä tieteissä, joissa puhutaan reaalimaailmasta; myöskään tällöin olioiden tai tapahtumien olemassaolon tapa ei vaikuta tutkimukseen, joka kuitenkin aina tähtää ymmärtämään ilmiöiden noemaattisia - ei suinkaan eksistentiaalisia - piirteitä.

Reinachin mukaan jokainen tutkimus lähtee esioletuksista, jotka on - ainakin filosofisessa erittelyssä - tehtävä tunnetuiksi. Tavanomaiset esioletukset ovat vakiintuneita episteemisiä oletuksia, joilla ei ole mitään itsestään selvää statusta mutta joita ei myöskään kummemmin kyseenalaisteta. Kaikki tutkimustyö tekee tällaisia oletuksia ja joissakin yhteyksissä nämä oletukset voidaan katsoa jopa suotaviksi tai ainakin vaarattomiksi, kuten on laita luonnontieteellisessa tutkimuksessa. Filosofinen tutkimus on jo toinen asia ja fenomenologinen menetelmä onkin tarkoitettu tieteestä syntyneiden triviaalien oletusten puhdistamiseksi filosofisesta keskustelusta. Vakiintuneita tällaisia oletuksia ovat mm. ajatus representaatiosta tiedon luonnetta pohdittaessa, ajattelu jonkinlaisena reflektiona, kuvittelukyky itselähtöisenä toimintana, tuntemukset ja tahtominen. Näiden avulla me pääasiassa muodostamme esioletuksen tarkastelumme kohteesta ja tietenkin myös siinä sivussa oletuksen maailmasta kokonaisena.

Reinach siis korostaa, että fenomenologia ei ole mikään uusi filosofian järjestelmä tai oppisuunta. Fenomenologia ja fenomenologinen tutkimustapa empiirisissä kysymyksissä on menetelmä, jonka avulla voidaan ottaa huomioon tarkasteltavan kysymyksen erityislaatu. Tämä tarkoittaa, ettei mitään edellä mainituista esioletuksista voida pitää tutkittavaan nähden annettuina vaikka ne ovatkin niin vakiintuneita ajatustottumuksia, että me useinkin pidämme niitä meistä riippumattomina.

Fenomenologian edellyttämä asenne (*Einstellung*) todellakin pakottaa Reinachin kysymään kaikkia kuvittelukyvyn asetuksia ja pohtimaan niiden pätevyyttä. Mikäli jokin näistä muuttaa selvästi yksittäisessä tapauksessa tutkittavan ilmiön luonnetta jo ennen tutkimusta, ei ole muuta mahdollisuutta kuin hylätä tällainen esioletuksen antama lähtökohta. Fenomenologien aiempi tuima kritiikki kantilaisia ymmärryksen muotoja kohtaan ja myöhempi hyökkäys positivistien ultranaiveja maailman ositusoletuksia vastaan on ymmärrettävä tästä lähtökohdasta. Ennen tutkimusta ei voida tehdä mitään oletuksia tutkittavasta eikä sen ilmiöyhteyksistä, koska jokainen oletus kieltää etukäteen tutkittavan erityislaadun ja määrää sen jo joksikin muuksi.

Filosofisen tutkimuksen tehtävät

Reinachin ajatusta uudesta asenteesta voidaan kuvata seuraavasti:

Ensinnäkin: Fenomenologinen menetelmä pyrkii opettamaan meidät näkemään oliot, joita emme näe tavanomaisen arkipäiväisen suhtautumisemme vuoksi. Olennaista on, että näemme ne sellaisina kuin ne ovat oman olemuksensa mukaan ilman, että sallisimme esioletusten kuohia niitä. Reinach katsoo, että annettuna oleminen tarkoittaa sitä tapaa, jolla ilmiöt ovat silloin, kun niitä ei ole leimattu sen tyyppisillä esioletuksilla, joita edellä kuvattiin. Tämä ei tarkoita, että Reinach uskoisi meidän pääsevän irti tavastamme olettaa aina jo jotain, vaan hän näyttää tarkoittavan, että me yritämme tunnistaa ilmiön ja sen käsityksen, joka meillä siitä on etukäteen, ja käsityksen, joka meillä on siitä fenomenologisen menetelmän mukaan tarkasteltuna jälkikäteen. Me siis pyrimme selkeyttämään käsitystämme ilmiöistä, jotka meille on annettu.

Toiseksi: Me emme ole kiinnostuneita todellisuudesta siten kuin se on olemassa meistä riippumatta. Sillä ei ole meille merkitystä, koska me olemme tekemisissä sen kanssa, mitä on annettu ilmiöinä. Tämän vuoksi luonnollisessa asenteessa annetut oletukset ja uskomukset, jotka ovat yleensä yhtä lailla kulttuurisia ja biologisia - siis eläimelle tyypillisiä asenteita - ovat vailla merkitystä fenomenologisessa tut-

kimuksessa, koska nämä eivät tuo olemuksen tutkimukseen muuta kuin perustamattomia virheitä; tällaisia ovat mm. uskomukset, jotka koskevat olioiden luonnetta, olioiden ja ilmiöiden suhdetta ja olemusten olemassaolon tapaa. Reinachille luonnollisen asenteen sulkeistaminen ei ole mikään erityinen menetelmän osa vaan sulkeistetun asenteen synnyttämät kysymykset yksinkertaisesti eivät kuulu filosofiaan.

Kolmantena Reinach on kiinnostunut olemuksellisista suhteista (*Wesenszusammenhänge*) ja näissä ilmenevistä säännönmukaisuuksista (*Wesensgesetze*). Näissä on kyse olemuksellisista välttämättömyyksistä ja olemuksesta paljastuvista mahdollisuuksista.

Tällaiset piirteet ovat niin itsestäänselviä, että ne eivät tule triviaalisuutensa vuoksi luonnollisessa asenteessa esille ollenkaan eivätkä tavallisesti myöskään tutkimuksen kohteiksi. Juuri nämä piirteet kuitenkin määrittävät havainnollisimmalla tavalla, mitä olemuksen tutkiminen kokonaisuudessaan on. Esimerkiksi, kun me tutkiessamme värejä pidämme itsestään selvänä, että väri voi olla annettu vain jonkin ulottuvaisen kanssa, siis esineen värinä, tahtoo Reinach tässä kohdassa pitää värin erityislaatuna myös tätä ja katsoo, että ilman tällaisen suhteen tutkimista meillä ei ole käsitystä värin olemuksesta. Yleensä nämä olemukselliset suhteet ovat suoraan oivallettavissa ja ne voidaan myös kuvailla täysin kohdallisesti.

Reinach käyttää tässä yhteydessä ilmausta fenomenologinen a priori, jolla hän tarkoittaa, että jokin tietty piirre seuraa välttämättä tutkitun ilmiön olemuksesta ja tätä piirrettä ei tarvitse kummemmin perustella. Näin myös jokainen ilmiö tuo tullessaan välttämättä tutkimuksen kohteeksi olemukselliset suhteensa ja ne säännönmukaisuudet, jotka näin ovat päteviä. Tällöin siis a priori -luonne liittyy tutkittavaan ja paljastuu ilmiöstä eikä kyse ole tieto-opillisen subjektin ominaisuudesta. Tämä sanankäyttö, joka ei vastaa tavanomaista ajatustamme a priorista, kuvaa hyvin fenomenologisen menetelmän sitoutumista ilmiöön ja sitä, että kaikin tavoin pyritään kaihtamaan tieto-opillisia kannanottoja. Tämä piirre on tullut myöhemmin esille uudella tavalla, kun fenomenologiassa - erityisesti Ranskassa - on korostettu, että filosofisessa tutkimuksessa ei ole kyse tietoisuuden konstituutiosta vaan tavasta, jolla käsitteet rakentuvat annetusta. Tämä ero, joka ei todellisesti ole mitenkään epäselvä, on ollut fenomenologisessa liikkeessä alusta asti hämärä, koska ajassa vallinneet kantilaiset virtaukset kielsivät eron siitä huolimatta, että *Logische Untersuchungen* -teoksen viides tutkielma osoittaa eron tunnistamisen tarpeelliseksi.

Reinachin jälkeenjääneet tutkimukset ovat fragmentaarisia ja tarkoitetut enemmänkin hänen omiksi muistiinpanoikseen. Erityisen mielenkiintoisia ovat ne alut, joita Reinach ehti kirjoittaa eettisen tutkimuksessa; tämä tarkoittaa erityisesti kysymystä, millä tavalla yksilöeettinen kokemus ja julkinen kansalaisoikeudellinen ajattelu saatetaan suhteeseen keskenään. (*Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung*, 1912, ja *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, 1913.)

Reinach oli tunnustuksellinen protestantti ja hän oli omaksunut Martin Lutherin ajatuksista monia piirteitä, lähinnä sellaisia, joita myöhemmin tunnemme Jürgen Habermasin kommunikaation filosofiasta. Myös Reinach näkee tärkeänä yhteisen auktoriteetittoman perustan löytämisen oikeudelliselle ja eettiselle ajattelulle ja katsoo tämän mahdollistavan sellaisen etiikan, joka ei taivastele muodollisten maksiimien kanssa vaan jossa voidaan esittää konkreettiset lähtökohdat eräänlaiselle sosiaalietiikalle. Tämä työ jäi Reinachilta pahasti kesken, mutta Max Scheler sai häneltä voimakkaita vaikutteita omia etiikan tutkimuksiaan varten. Erityisesti Schelerin pääteos (*Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-16) on monin osin kiitollisuudenvelassa keskusteluille Reinachin kanssa.

Koska Göttingenin ryhmän fenomenologian lähde oli Husserlin ensimmäinen fenomenologinen kirja, *Logische Untersuchungen*, on selvää, että myös Reinach oli kiinnostunut sen kaltaisista kysymyksistä, joista Husserlin kirja esittää uusia näkemyksiä. On muistettava, että omana aikanaan *Logische Untersuchungen* oli nimenomaan logiikkaa koskeva teos; sen myöhemmin saamat tulkinnalliset painotukset syntyvät vasta Husserlin seuraavan teoksen, *Ideen*, myötä. Kirjan ilmestyessä kyseessä oli taistelu kahdesta asiasta: logiikan ja psykologian suhteesta, sekä tiedon ja tietoisuuden sisältöjen suhteesta eli kysymyksestä, onko tieto samaa kuin tietoisuuden sisällöt vaiko jotain aivan muuta ja jos näin, niin mitä. Psykologistinen logiikka oli ollut vallassa Port-Royalin *L'Art de penser* -kirjasta alkaen, siis yli 200 vuotta, ja sen esittämän asenteen voittamiseksi *Logische Untersuchungen* antoi ehkä parhaat välineet, koska kirja käsitteli sekä psyykkisiä ilmiöitä että näistä riippumattomia tietoisuuden sisältöjä. Husserl nuiji tällä tekniikalla psykologistisen logiikan tehokkaammin kuin Leibniz tai matemaatikot ennen häntä. Juuri tämä uusi tapa käsitellä logiikan ehtoja, siis perimmältään sitä aluetta, mitä nyt kutsuisimme "logiikan filosofiaksi", kiinnosti myös Göttingenin ryhmää.

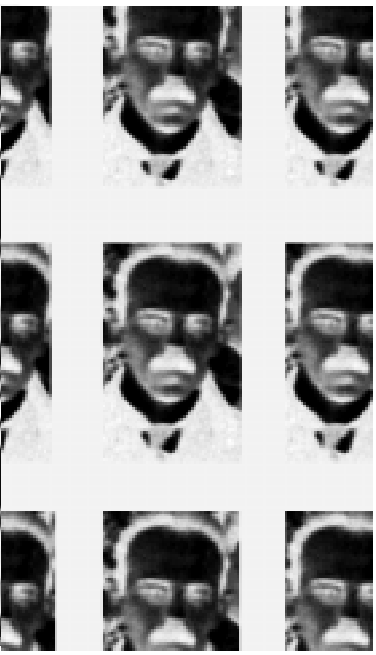
Päätutkimus: kieltävä arvostelma

Ilmeisesti juuri tämän asenteen innoittamana ja logiikan filosofisen mielenkiinnon vuoksi Reinach kirjoitti artikkelin aiheesta, joka näyttää kiinnostaneen häntä Husserlin teoksen vuoksi erityisesti, nimittäin kieltävän väitteen luonteesta (*Zur Theorie des negativen Urteils*, 1911).

Reinach käsittele ongelmaansa melko vapaasti käyttäen sekä psykologista vakuuttavuuden kriteeriä, joka tietenkin on kaikenlaisen ilmeisyyden taustalla ja muodostaa myös Husserlin käsityksen mukaan tärkeän, itsenäisen aktitoiminnon loogisessa tarkastelussa, sekä filosofis-

ta, lähinnä logiikan alaan kuuluvaa, erottelua asiaintilan ja väitteen välillä.

Meillehän on, sekä psykologisesti että loogisesti, melko ilmeistä, mitä ajetaan takaa, kun esitetään myöntävä väite asiaintilasta, esimerkiksi väitelausessa, joka sanoo, että tämä taulu on vihreä. Tarkastelemme tätä lausetta millä tavoin tahansa, voimme olla varmoja, että niin tietäminen, psykologinen vakuuttavuus, kokeminen kuin semanttiset ja loogisetkin seikat ovat tavalla tai toisella kuvattavissa ja useat niistä jopa ilmeisen havainnollisesti. Lauseen episteeminen anti on siis ilmeinen. Sama pätee pitkälti myös virheelliseen väitteeseen, joka sanoisi, että tämä taulu on valkoinen. Myöskään tämän virheellisen (tai epätoden) väitteen kohdalla emme kohtaa suurempia havainnollisuusongelmia.



Sen sijaan kieltävä väite, joka sanoisi, että tämä taulu *ei* ole vihreä, tai sanoisi, että tämä taulu *ei* ole valkoinen, edellyttää jo kerrassaan toisenlaista näkökantaa. Tässä väitteessä tulee esille uusia psykologisia oletuksia, esimerkiksi oletus, että me voimme saada kokemuksen jostain sellaisena kuin se ei ole, jopa silloin, kun meillä ei ole edes vertailtavana se, mitä se on. Yksinkertainen korrespondenssiperiaate voi vielä tyydyttää jotakuta myöntävän väitteen kohdalla, mutta kuinka vakuuttua kieltävän väitteen kohdalla siitä, että on mahdollista asettaa vertailtaviksi asiaintila ja väite, joka väittää jotain muuta. Tämä psykologinen kysymys ei ole vähäinen, koska se perimmältään paljastaa myös asiaan liittyviä loogisia ja episteemisiä vaikeuksia. Ja niin edelleen.

Reinach päätyy ajattelemaan, että sekä myöntävä että kieltävä väite perustuvat samanlähtöiseen vakuuttavuuteen ja kysyy, kohdistuvatko ne samaan asiaintilaan. Reinach lähtee siitä, että myöntävä ja kieltävä väite joka tapauksessa syntyvät eri tavoin.

Pelkkä tietävän subjektin suuntautuminen maailmaan voi Reinachin näkemyksen mukaan synnyttää vain myöntävän väitteen. Sen sijaan kieltävä väite edellyttää subjektin tulkitsevaa kannanottoa, jossa on mahdollista päätyä vertailuun. Yleensä vakuuttavuus syntyy saattamalla annettu joko uskotuksi, sellaisenaan tarkoitetuksi tai kyseenalaistetuksi. Viimeinen tapaus liittyy kieltävään väitteeseen ja tällä Reinach tarkoittaa, että jokaisen kieltävän väitteen kohdalla tarkoitettu asiaintila on saatettu kysymyksen alaiseksi: kysymällä asiantilan vakuuttavuutta on samalla asetettu erilleen ne kohteena olevat momentit, joista väite syntyy. Tässä kysymisessä, kysymisen alaiseksi asettamisessa, on siis mahdollista vapaasti vastata niin tai näin, ja myös kieltävä vastaus viittaa samaan asiaintilaan vaikkakin on syntynyt ilmeisen väitteen kyseenalaistamisesta.

Vakuuttavuudessa myöntävän ja kieltävän väitteen kohdalla on tietenkin eroja, sillä kysymys itsessään on jo asettanut annetun ilmiön jonkinasteisen epäilyksen alle.

Reinachia vastaan voi esittää selkeästi väitteen: jos kieltävä väite syntyy ilmeisen väitteen kysymyksenalaiseksi asettamisesta, silloin myöntävä ja kieltävä väite viittaavaat eri asiaintiloihin. Myöntävä viittaa annettuun asiaintilaan ja kieltävä tähän myöntävään tai ainakin sen kyseenalaistamiseen. Ja jos vakuuttavuus on itse väitettä koskeva akti, voi se saada minkälaisia hahmoja tahansa ilman, että vakuuttavuus sinänsä pätevöittäisi kumpaakaan väitteen muotoa. Tämän vastahuomautuksen on esittänyt mm. Joseph Geyser tutkimuksessaan väitteen psykologisesta ja loogisesta erittelystä (1913) ja sen on toistanut moni vastaavaa kysymystä myöhemmin pohtinut.

Joka tapauksessa on selvää, ettei Reinachin mukaan ole olemassa negatiivisia olioita tai negatiivisia ilmiöitä; vihreän rinnalla ei ole olemassa ei-vihreää, c-äänen rinnalla ei ole olemassa ei-c-ääntä. Mutta sen sijaan on olemassa sekä positiivisia että negatiivisia asiaintiloja. Reinach sanoo, että sellaisen olion kuin punainen ruusu olemisen myötä on annettu lukuisia positiivisia ja negatiivisia asiantiloja. Nämä perustuvat oliolliselle ykseydelle punainen ruusu, joka on olemassa, kun taas asiaintilat ovat meille annetut ilmiöinä.

Reinach huomautta, että me tietenkin voimme puhua asiaintiloista, joita ei ole annettu, samassa mielessä kuin voimme teknisesti erottaa olion sen olemassaolosta; siis, me voimme puhua mistä vain, ilman, että tämä määrittää loogisia kysymyksiä. Negatiivisilla asiaintiloilla, joita ei edellä kuvatussa mielessä ole annettu, ei ole mitään vastaavuutta oliollisessa suhteessa. Sen sijaan näyttää selvältä, että oliot ja positiiviset asiaintilat vastaavat toisiaan.

Reinach kysyy, miksi subjektia kiinnostaa negatiivinen asiaintila, jos sitä ei sellaisenaan ole annettu. Kyseenalaiseksi laittaminen ei riitä selitykseksi. Ennen kuin mitään voidaan asettaa kyseenalaiseksi, sen on oltava tavalla tai toisella. Jos negatiivinen asiaintila ei ole annettu reaalisten eikä ideaalisten oliollisuuksien maailmassa ja se on kuitenkin samalla tavalla objektiivinen kuin positiiviset asiantilat, kuinka tämän asiaintilan voi käsittää?

Reinach itse on tyytymätön saavuttamiinsa erittelyihin ja ratkaisuihinsa. Hän huomaa, että vakuuttavuuden käyttäminen tässä johtaa melko epäselkoiseen psykologiseen vääntöön, josta ei voi tietää varmasti, tyydyttääkö lopputulos ketään. Myöskään alkuperäisen ongelman, myöntävän ja kieltävän väitteen eron selvittäminen, ei lopulta onnistu tavalla, jonka Reinach oli asettanut päämääräkseen.

Vaikka Reinach epäonnistuu tyydyttävällä tavalla yhdistämään vakuuttavuuden ja väittämisaktin tarkastelun kieltävän väitteen kohdalla, Reinachin alustavat pohdinnat ovat kuitenkin olleet merkityksellisiä, sillä hän aloitti saksalaisessa logiikan tutkimuksessa yhden logiikan filosofian kehityskulun, jota sittemmin kehittelivät Joseph Geyser, Gertrude Kahl-Furthmann ja myös itse Husserl *Formale und transzendentale Logik* -kirjassaan. Husserl päätyy Reinachin pohdintojen vuoksi ajatukseensa kategoriaalisista muodoista ja niiden korrelaateista; ajatus, joka edelleen on tutkimisen arvoinen. Tässä tutkimisessa Reinachin kirjan analyysi saattaa avata uusia kysymyksiä suhteessa nykyiseen keskusteluun väitteen statuksesta.

PROKLOS JA APOLLONIOS

Oiva Kuisma, *Proclus' Defence of Homer.* Commentationes Humanarum Litterarum 109. Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1996. 157 s.
Anneli Luhtala, *On the Origin of Syntactical Description in Stoic Logic.* Helsinki 1997. 151 s.

1 Proklos on viimeinen merkittävä uusplatonikko. Hän kirjoitti 400-luvun puolimaista alkaen Ateenassa lukuisia teoksia, joissa Akatemian silloista oppia esitetään. Teoksista on monia säilynyt. Historiateokset antavat Prokloksesta vähemmän houkuttelevan kuvan, jonka mukaan hän pyrki laveasti ja pedanttisesti systematisoimaan sekavia oppeja. On kuitenkin aiheita, joissa hän joutuu itsenäisempään työhön, koska hänen arvostamissaan auktoriteeteissa näyttää olevan ongelmia tai ristiriitoja. Kuisma käsittelee erästä tällaista Prokloksen ongelmaa: miten on suhtauduttava kaunokirjallisuuteen?

Proklos pitää Platonia varmana auktoriteettina. Toisaalta hän kunnioittaa erityisesti Homerosta. Hän puolustaa vanhaa uskontoa, jota kristinusko jo pahoin ahdisti, ja myös maagista perinnettä. Tunnetusti Platon kuitenkin arvosteli ankarasti runoutta, Homerostakin, ja piti kirjallisia harrastuksia filosofisten ihanteiden kanssa yhteensopimattomina. Tämä ongelma Prokloksen täytyy jotenkin ratkaista, ja hän omistaa sille paljon tilaa Valtio-kommentaarissaan.

Kuisman kirja on sympaattisesti kirjoitettu eikä vailla kuivaa huumoria. Kestää melko pitkään, ennen kuin siinä päästään varsinaiseen aiheeseen, mutta voi kuitenkin olla kiitollinen kolmesta johdattavasta luvusta, sillä niissä hahmotellaan selkeää yleiskuvaa myöhäisen uusplatonismin aatetaustasta ja pääideoista. Keskeistä oli kosmoksen täydellinen yhteenkuuluvuus. Koska kaikki on eri asteiden kautta Yhdestä peräisin ja siitä osallista, maailmaa voi tarkastella suurena hierarkiana. Itse asiassa siinä voi nähdä lukemattomia hierarkioita: asiat liittyvät sarjoiksi samankaltaisuuksien ketjuilla, ja eri sarjoja yhdistää analoginen rakenne. Kosmos on elävä organismi, mutta toisaalta se on verrattavissa myyttiin. Filosofin pitää keksiä piilevät sarjat ja analogiat. (Tässä lähestytään hermeneutiikan peruslähtökohtia.)

Proklos selittää, ettei Platon hylännyt kaikkea runoutta, vaan vain arvottoman. Huonoa on emootioilla leikittelevä runous, kuten draama. (On tosin kiintoisa kysymys, minkä verran Proklos enää saattoi tuntea teatteria.) Mutta on hyvääkin runoutta. Proklos ei arvostele runoutta esteettiseltä kannalta, vaan — monen myöhemmän tosikkofilosofin tavoin — informaatiosisällön kannalta. Runous voi esittää totuuksia, parhaimmillaan jopa korkeampia, inspiroituja totuuksia, kuten Homeroksen runous. Niiden oivaltaminen vaatii filosofian syventäviä opintoja.

Kuisma tuo esiin, ettei Prokloksen kirjallisuuskritiikki ollut aivan teoreettista, vaan sillä oli psykologinen leima. Prokloselle on tärkeä argumentti, että runous, joka jäljittelee moraalisesti huonoja ominaisuuksia, tekee yleisöön vastaavan huonon vaikutuksen. Siksi sellaisenkin runouden, joka välittää symbolisesti totuuksia, tulisi olla kirjaimellisella tasolla moitteetonta.

Laajimmin Proklos ja Kuisma käsittelevät sellaisia Homeroksen runouden kohtia, jotka näyttävät asiattomilta. Runossa jumalat eivät ole muuttumattomia, vaan antropomorfisia ja usein erimielisiä; sankarit syyllistyvät tekoihin, jotka eivät ole ihailtavia. Platon oli maininnut paheksuen monia näistä kohdista. Esimerkit Prokloksen pelastavista tulkinnoista ovat usein hyvin hauskoja: ehkä tosiasioita kuvataan jonkun henkilöhahmon rajallisten kykyjen kannalta. Silloin epätäydellisyys johtuu siitä, että hän kokee ikuisen jumaluuden vaihtelevina hahmoina, ymmärtää jumalan viestin väärin tms. Tai ehkä sankarien rikkeet eivät olleetkaan rikkeitä, kun muita Homeroksen kohtia venytetään niiden tulkitsemiseksi. Kuisma haluaa korostaa, että Proklos koettaa tulla toimeen mahdollisimman pitkään ilman suoranaista symbolista tulkintaa, mutta jumalten pariin siirryttäessä sitä ei voi välttää. Silloin Prokloksen on pakko käyttää kaikenlaisia analogioita ja kääntää kertomukset jumalista esitykseksi uusplatonisen kosmoksen abstrakteista prinsiipeistä. Proklos myöntää, että käännöksen oikeuden takaa vain kääntäjän oivallus, ja niinpä tulos onkin sitä epäonnistuneempi mitä yksityiskohtaisempi kertomus on kyseessä.

2 Luhtalan kirja on vähemmän kuvaileva ja teoreettisempi kuin Kuisman. Niinpä esitys on sangen tiivis ja välillä raskas seurata. Kysymys on siitä, millainen analyysin ja käsitteenmuodostuksen prosessi johti antiikin kieliopin teoriaan lauserakenteesta.

Eurooppalainen kielioppi ei aluksi käsitellyt lauserakennetta, syntaksia. Ensimmäinen säilynyt syntaksin esitys on aleksandrialaisen Apollonios Dyskoloksen laaja teos 100-luvulta. Se vaikutti latinalaisten seuraajiensa kautta pitkälle uuteen aikaan. Luhtalan kunnianhimoinen tavoite on osoittaa Apollonioksen syntaksin tausta filosofisessa traditiossa. Oivallus lauseen osien systemaattisesti erilaisista funktioista on nimittäin alkuaan filosofisen ajattelun tulos, ja tehtävänä on nyt valaista, mitkä filosofiset tulokset vaikuttivat suoraan kieliopillisen syntaksin syntyyn.

Platonin *Sofistissa* todetaan, että lause koostuu erilaisista osista. Luonnollista kieltä koskevassa *Tulkinnasta*-tutkielmassaan Aristoteles kehittää tuota saavutusta: hän pyrkii määrittelemään eri osien rooleja tarkasti ja ottaa käyttöön kauaskantoisen formuloinnin "sanoa (väittää) jotain jostakin". Mutta millaisilla lause-elementeillä jotain väitetään, mistä elementeistä, ja mitä? Kun näitä asioita yritetään sanoa selvästi, joudutaan rajankäyntiin toisaalta nominien ja verbien välillä, toisaalta subjektien ja predikaattien välillä. (Molemmat tehtävät ovat ongelmallisia nykyisessäkin kielitieteessä.)

Stoalainen logiikka (Khrysippos) tarttui elementtien funktionaalisen kuvauksen ajatukseen. Koska ensi käden lähteitä ei ole säilynyt, tässä joudutaan turvautumaan monimutkaiseen rekonstruktioon, josta on kiistelty paljon. On kuitenkin osoitettu, että stoalaisessa logiikassa tutkittiin useita luokitteluja, jotka ennakoivat kielioppia (kuten transitiivisuus ja intransitiivisuus, aktiivisuus ja passiivisuus). Sijat ja taivutusmuodot pyrittiin ymmärtämään sen lauseyhteyden kannalta, joka niitä määrää. Luhtala selostaa näitä keskusteluja ja antaa myös esimerkkejä siitä, että stoalaiset hyödynsivät syntaktissävyisiä välineitä fysiikassaan ja etiikassaan.

Stoalaiset käyttivät kahta kuvaustasoa: toisella ovat lause-elementit (kuten sanat) sinänsä, toisella elementit syntaktista tehtävää suorittavina, mielekkääseen lauseyhteyteen saatettuina. Kirjan ehkä keskeisin teema on tämän erottelun pohdiskelu. Tunnetusti stoalaiset ovat jääneet semiotiikan historiaan 'merkitsijän' ja 'merkityn' systemaattisella erottelulla ja arvoituksellisella lekton-käsitteellään. Kuvattuaan lähteitä ja niiden tulkintoja Luhtala ehdottaa omasta puolestaan, että 'merkitty' voisi olla lauseen sanojen syntaktisesti jäsennelty struktuuri. Näin lähestyttäessä keskitytään kielen sisäisiin ilmiöihin, ja varsinainen filosofinen semantiikka jää metafysiikan tutkittavaksi.

Apolloniosta itseään käsittelevä luku on suppea. Siinä ensinnäkin todetaan, että Apollonios nojautui syntaksinsa perusperiaatteissa stoalaisiin. Tämä on tiedetty, ja Apollonios viittaa itsekin stoalaisiin. Hän kuitenkin muuttaa heidän käsitteitään samassa hengessä kuin erityistieteiden harjoittajat myöhemminkin: abstrakteja luokituksia muutetaan operationaalisemmiksi. Niinpä syntaktisten asemien määritelmiin tulee mukaan morfologisia kriteerejä. Luonnollisen kielen moninaisuus vaatii käsittelemään lukuisia tapauksia, joista filosofinen predikaatioteoria ei välittänyt. Näissä kysymyksissä Apollonios on saattanut käyttää hyväkseen kirjallisuudentutkijoiden filologista traditiota, merkitystasojen erot hän jätti sivuun. Luhtala käsittelee lähemmin kahden stoalaisen käsitteen, verbin aktiivisuuden ja transitiivisuuden, muodonmuutosta.

Kaikkiaan sivulliselle lukijalle tuottaa yllätyksen, että aihepiiri on niin kiistanalainen ja nopeasti kehittyvä. Voisi kuvitella, että antiikin kielioppi olisi ala, jonka tutkimus olisi ehtinyt lähelle lepotilaa. Mutta ilmeisesti asia on juuri päinvastoin, vieläpä niin, että aivan viime aikoina on saatu aihetta erityisen intensiiviseen keskusteluun.

3 Molemmat kirjat ovat helsinkiläisiä väitöskirjoja, jotka on esitetty muussa aineessa kuin filosofiassa — Kuisman estetiikassa, Luhtalan klassillisessa filologiassa. Tämä antaa aihetta yleisempään huomioon. Teosten tematiikka on yleisfilosofiselta kannalta erittäin relevantti. Miten filosofi voi harrastaa taidetta ja fiktiota? Mihin propositiion ja totuuden teoria perustuu? Ne vastausehdotukset, joita Kuisma ja Luhtala kuvaavat, ovat sekä historiallisesti vaikutusvaltaisia että systemaattisesti kiinnostavia. Kun filosofia-aineen opinnäytteet ovat kärsineet jonkinlaista inflaatiota, on rohkaisevaa tavata töitä, jotka täyttävät perinteiset skolaariset vaatimukset: tunnollinen harkinta yksityiskohtia myöten, lähdemateriaalin erinomainen tuntemus, kaikenkielisen kirjallisuuden käyttö. Luullakseni filosofinen yleisö ei ole täysin tietoinen siitä, että filosofisesti arvokasta kirjallisuutta ilmestyy Suomessa myös tällaisilla foorumeilla. Ja toisaalta on hyvin mahdollista, että näiden alojen tutkijat hyötyisivät nykyaikaisesta filosofisesta analyysista. Tässä on kohde, jossa tieteenalojen välistä kanssakäymistä kannattaisi elävöittää.

Tuomo Aho

TÄÄKÖ OLIS SE NAISSUBJEKTI?

Päivi Kosonen (toim.): Naissubjekti ja postmoderni. Gaudeamus, Helsinki 1996. 156 s.

Päivi Kososen toimittama antologia *Naissubjekti ja postmoderni* edustaa feminististä kirjallisuudentutkimusta, jossa kirjallisuuden kautta ja avulla tarkastellaan yhteiskunnallisia, kulttuurisia ja sosiaalisia rakenteita ja diskursseja — erityisesti subjektiteorioita, identiteettejä, postmodernia, sukupuolten välistä ja sisäistä eroa.

Kirjallisuudentutkimuksessa postmodernismi viittaa kirjallisen modernismin jälkeiseen tyylisuuntaukseen, joka näkemystavasta riippuen on joko modernismin jatkoa tai sen vastustamista. Yhteiskuntatieteissä ja kulttuurintutkimuksessa postmoderni tarkoittaa puolestaan modernin yhteiskunnan tai projektin kritiikkiä; se on kattotermi, joka viittaa pirstoutuneeseen jälkiteolliseen todellisuuteen.

Kososen antologiassa astutaan rohkeasti ulos kirjallisuudentutkimukselle ominaisesta taipumuksesta pitäytyä turvallisesti teksteissä ja niiden rakenteissa unohtaen kontekstuaaliset kytkennät. Perinteinen tyylissä ja rakenteessa pitäytyvä tutkimus on tietenkin turvallinen ratkaisu, eikä tutkijan tarvitse itse astua tutkittavalle kentälle. Mutta tutkimustulokset ovat valitettavan usein latteita ja itsestäänselviä. Esimerkiksi Brian McHalen toteaa tunnetussa tutkimuksessaan *Postmodernist Fiction* (1987), että postmoderni fiktio käsittelee ikuisia kysymyksiä — kuolemaa ja rakkautta — kuten kaikki merkittävä kirjallisuus. Nerokasta.

Uskallatko sanoa 'minä'?

Naissubjekti ja postmodernin artikkelit kietoutuvat käsittelemään postmoderniin keskusteluun osallistuneita naisajattelijoita. Teoksen ytimenä on hahmottaa, miten feminiininen tai feministinen subjekti suhteutuu postmodernin esittämään ajatukseen subjektin hajoamisesta tai peräti kuolemasta. Katoaako naisen subjektiviteetti?

Feminismin uuden aallon alussa pyrittiin konstruoimaan yhtenäinen ja yhdenmukainen naissubjekti, naisen todellinen minä. Se olikin tarpeen tilanteessa, jossa naisilla oli kautta historian riistetty valta sanoa 'minä', oikeus tulla subjektiksi. Mutta 1980-luvun puolivälin jälkeen ei ole enää ollut yksimielistä käsitystä siitä, millainen on feminismin subjekti.

Naisena olemisessa ei nähty mitään sellaista, mikä luonnollisesti yhdistäisi kaikki naiset. Feministiset identiteetit ovat ristiriitaisia ja perustuvat usein tietoiseen yhteenliittymiseen. Yhtenäisyyden sijaan on korostettu naisten välisiä eroja. Vaarana on, että feministit kadottavat näköyhteyden toisiinsa postmodernin erojen aavalla arolla. Erojen korostaminen kuitenkin leimaa postmodernia feminismiä ja monet näistä teorioista lähtevät siitä, että on mahdollista tuottaa ero ilman, että siinä vallitsisi kielteinen hierarkiasuhde.

Päivi Kososen esittää johdannossa, että postmodernit teoriat ovat tarjonneet feministeille lähtökohdan kyseenalaistaa eheän, maskuliinisen subjektin, mutta toisaalta subjektin kuolema voi suuntautua feminististä projektia vastaan. Miesfilosofit haikailevat kaukomaita kauemmaksi kadonneen subjektin perään tilanteessa, jossa naiset ovat vasta saavuttaneet subjektiuden. Oivallista ajoituskykyä osoittaa se, että juuri tietoisen naissubjektin kehittymisen aikoihin alkaa kuulua miesääniä, jotka puhuvat koko subjektin sirpaloitumisesta.

Kosonen toteaa, että postmoderni ajattelu purkaa subjektia mutta ei tarjoa eväitä uuden subjektiuden rakentamiseksi, mikä onkin vaikeaa, koska uuden subjektimallin perusta on jo ennalta kyseenalaistettu. Vaikka feministiset subjektiteoriat tarjoavat uusia subjektimalleja, niiden on vaikea saada uskottavaa asemaa.

Me olemme minä

Kokoelma jakautuu kolmeen osaan, jossa kussakin on kaksi artikkelia. Ensimmäisessä osassa käsitellään postmodernin ja feminismin välistä juopaa ja esitellään kaksi naisajattelijakirjailijaa. Lea Rojola käsittelee Leena Krohnia ja Raija Koli Virginia Woolfia. Rojolan mukaan Krohnia ei tyylipiirteiden mukaan voi luokitella postmoderniksi kirjailijaksi mutta sisällön perusteella hän on postmoderni ajattelija. Artikkelissa Rojola katsastaa Krohinin tuotannon modernia ja subjektiutta kritisoivia piirteitä. Krohnilla kysymys "kuka minä olen" muuttuu muotoon "kuka minä en ole".

Raija Koli esittelee artikkelissaan monia modernin yhteiskunnan piirteitä kritisoineen Virginia Woolfin, jonka tuotannossa sukupuolen problematiikkaan nivoutuu kysymys subjektiuden ja tekijyyden yhteydestä. Woolfin mukaan naisilla on miehistä poikkeava kokemus kulttuurista. Naisilla on marginaalisen asemansa tähden mahdollisuus sellaiseen kritiikkiin, johon keskustassa keikaroivilla miehillä ei ole. Woolfin kautta Koli pohtii myös tekijyyden ja tekijänimen auktoriteettiasemaa tekstin merkityksellistämisessä.

Toisistaan erottuvat naiset

Kirjan toisessa osassa käsitellään nais- ja feministisubjektin välisiä eroja. Pirjo Ahokkaan ja Eila Rantosen artikkeli kritisoi valkoista, länsimaista feminismiä. Heidän mukaansa "valkoisen naisen diskurssi" tekee mustista tai kolmannen maailman naisista objekteja, joiden avulla perustellaan omia korkeasti abstrahoituja teorioita. Paradoksaalisesti naisemansipaatiota ajavat feministit kieltävät toisten naisten subjektiuden. Ahokas ja Rantonen osoittavat, miten rasismi ja etnisten naisten vaientaminen nivoutuvat feministiseen ajatteluun ja liikkeeseen.

Päivi Lappalaisen artikkeli "Rakkaudella" pureutuu Julia Kristevan niihin kirjoituksiin, jotka käsittelevät "maternaalista subjektia, äidillistä osatekijää subjektiksi tulemisen prosessissa" (s. 89). Äitiys esiintyy Kristevan teorioissa kolmella tapaa. Ensinnäkin kyse on "tapahtumasta"; toiseksi "kokemuksesta", jolle ei ole ilmaisua. Naisen ruumissa tapahtuu jotain, jota subjekti ei voi havainnollistaa. Tähän liittyy myös nautinto. Äitiys on myös paikantamaton "suhde", primaarinarsistinen idealisaatio. Tässä kolmannessa aspektissa on kyse äitiydestä maternaalisena elementtinä, joka muovaa naissubjektia.

Artikkelissa tarkastellaan sitä, minkälaisia seurauksia Kristevan estetiikalla on naiskirjoitukseen ja feministiseen politiikkaan. Samaten Lappalainen pohtii, miten maternaalisuus liittyy taiteen ja erityisesti kirjallisuuden tuottamiseen.

Naissubjektin rakennustelineillä

Kolmannessa osassa Marjo Kylmänen ja Teija Enoranta tuovat teorian lähelle tutkijaa. Heidän kirjoituksensa kuvaavat naissubjektiuden rakentumista kytköksissä feministisen liikkeen vaiheisiin. Kylmäsen artikkeli on kertomus tieteellisestä matkasta, jonka hän teki kolmen vuoden ajan valmistellessaan tutkielmaa Gertrud Steinin romaanista *Ida*. Kylmäsen kyydissä lukija tutustuu myös eurooppalaisen ja yhdysvaltalaisen feministisen kirjallisuudentutkimuksen vaiheisiin, kritiikkiin ja vastakritiikkiin. Artikkelissa pohdittavia kysymyksiä ovat mm. se, tarvitseeko naiskirjailijaa puolustaa nimenomaan naisena, ja minkälainen teoria on milloinkin käyttökelpoinen tutkimukseen.

Itselleni vaikein artikkeli on Teija Enorannan kirjoitus quebeciläisestä Nicole Brossardista. Enorannan teksti on lennokasta ja riemukasta kuten ilmeisesti myös Brossardinkin mutta varsin vaikeaselkoista. En esimerkiksi ymmärrä, mitä Enoranta tarkoittaa seuraavalla lauseella: "Brossardin käsitys subjektiivisuudesta on kollektiivista tilaa, jossa vapaiksi integroituneiden naisten sosiaalinen, poliittinen ja intiimi kanssakäyminen toteutuu spiraalimuodostelmassa neljännessä ulottuvuudessa." (S. 132)

Brossardin mukaan nainen on kolonialisoitu. Patriarkaatissa hän elää väkivaltaisessa fiktiossa alistettuna ja riistettynä sekä ajettuna maskuliinisen fantasian idealisoimaan poseerausasentoon, jossa hän voi vain änkyttää, valehdella ja puhua itseään vastaan. On vain kaksi hahmoa, jotka eivät ole miehen naiselle asettamia: lesbo ja amatsoni. Jos Brossardin luonnehtima synkkä kuva pitää paikkansa, miehillä ja naisilla ei ole mahdollisuutta yhdessäoloon tai edes kommunikaatioon.

Valovuoden edellä

Naissubjekti ja postmoderni lähestyy teoreettista aihettaan selkeästi ja havainnollisesti. Kirja on osoitus siitä, miten abstraktit teemat voidaan käsitellä ymmärrettävästi. Artikkelit ovat kauttaaltaan hyvin rakennettuja ja hyvin kirjoitettuja. Kirja on toimitettu hyvin, ja Kososen johdantoartikkeli onnistuu johdattamaan asiaan perehtymättömänkin lukijan sisälle kirjan postmoderniin feministiseen kehykseen.

Antologia sopii oppikirjaksi, tutkimuksen lähteeksi ja kaikille, joita kiinnostaa (postmoderni) feminismi tai subjektiteoriat. Kirja osoittaa, miten feministinen tutkimus on valovuoden edellä niin sanotusta miestutkimuksesta. Samalla artikkelit onnistuvat näyttämään, miten kirjallisuudentutkimus voi vapautua itseriittoisesta tekstin ja tyylin vankilasta, ja tutkija voi rohkaista itseään katsomaan ikkunasta ulos maailmaan. Siellä se on, eikä se heti pure.

Arto Jokinen

POLIITTINEN POSTMODERNISMI

Tuija Pulkkinen, *The Postmodern and Political Agency*. University of Helsinki, 1996. 272 s.

Kyllä, sana 'postmoderni' todellakin esiintyy Tuija Pulkkisen viime vuonna ilmestyneen, poliittisen toimijuuden luonnetta koskevia teorioita tarkastelevan väitöskirjan otsikossa. Pulkkinen onnistuu kuitenkin käyttämään tätä ikävällä tavalla inflatoitunutta käsitettä poikkeuksellisen informatiivisesti ja luomaan jäntevän ja jäsentyneen kokonaisuuden muutaman keskeisen käsitteellisen erottelun ympärille. Pulkkisen projekti on varsin laaja ja kunnianhimoinen, ja on ilahduttavaa, että joku kerrankin uskaltaa käsitellä kysymyksiä, jotka ihan oikeasti ovat tärkeitä.

Toimijuus ilman toimijoita

Pulkkinen määrittelee postmodernin antifoundationalistiseksi ajattelutavaksi, joka on luopunut etsimästä ilmiöiden lopullista "perustaa" tai muuttumatonta "ydintä", kiinnittää huomiota tiettyihin moderniin ajattelutapaan liittyviin hierarkkisiin dikotomioihin (kuten perusta/päällysrakenne, todellisuus/tulkinta, luonto/kulttuuri) ja epäilee historianfilosofisten edistyskertomusten käyttämistä moraalisten ja poliittisten päätösten perustana. Tätä postmodernia asennetta Pulkkinen ottaa tehtäväkseen puolustaa ja hänen ongelmakseen muodostuu kysymys subjektista. Voidaanko poliittinen toiminta käsitteellistää ilman oletusta ytimellisestä ja suljetusta perusyksiköstä, jolla on yksiselitteinen "oma tahto"?

Postmodernia vastaan asettuvaa modernia yhteiskuntateoriaa Pulkkinen ei tarkastele minkäänlaisena monoliittina, vaan viittaa tuttuun jakoon liberaalin ja hegeliläis-marxilaisen perinteen välillä. Nämä kaksi modernia perinnettä operoivat omilla käsitejärjestelmillään, joissa samoilla sanoilla (kansalaisyhteiskunta, vapaus, demokratia, intressi) on lähes vastakkaisia merkityksiä. Koska niiden taustalla olevat poliittiset ontologiat poikkeavat ratkaisevasti toisistaan, on myös postmodernin taholta tulevan kritiikin oltava sensitiivinen näille eroille. Kuitenkin sekä liberalismin transsendentaali yksilösubjekti (autonominen kansalainen) että hegeliläinen transsendentaali yhteisösubjekti (autonominen kansakunta) näyttäytyvät postmodernille yhtä lailla illusorisina konstruktioina. Yhteistä moderneille poliittisille ontologioille on Pulkkisen mukaan niiden utooppinen perspektiivi, lopullisen sovituksen ja emansipaation horisontti. Liberalismin vallasta vapautumisen utopia kieltää vallan väistämättömän läsnäolon kaikkialla sosiaalisessa todellisuudessa ja depolitisoi monia asioita nähdessään valtasuhteet vain erillisten yksilöiden välisinä ulkoisina suhteina. Hegeliläis-marxilainen vallan haltuunoton ja täydellistämisen utopia puolestaan tähtää oletetun yhteistahdon toteutumiseen ja yhteisön täydelliseen itsehallintaan, mikä käytännössä aina tarkoittaa erojen tukahduttamista.

Esimerkkeinä postmodernia asennetta lähestyvistä ajattelijoista Pulkkinen esittelee Michel Foucault'n, Jean-François Lyotardin ja Judith Butlerin. Pulkkinen yhdistelee Foucault'n ja Lyotardin ajatuksia tavalla, joka saa ne näyttämään hyvinkin yhteensopivilta ja toisiaan täydentäviltä. Toisaalta Pulkkinen tarkastelee Foucault'ta ensisijaisesti liberalististen yksilösubjektiteorioiden kriitikkona, joka problematisoi oletuksen transsendentaalista, "intressiensä" pohjalta "valintoja" tekevästä yksilötoimijasta, kun taas Lyotard on hänelle hegeliläis-marxilaisen perinteen sisäisen keskustelun jatkaja, "postmodernin rajalla" oleva yhteisösubjektiteorioiden kriitikko. Toisaalta taas voidaan ajatella Foucault'n genealogisen metodin kyllä periaatteessa riittävän kaikenlaisten "yhtenäisten subjektien" dekonstruktion välineeksi, mutta Lyotardin puoleen on käännyttävä epäilijöiden kysyessä, onko poliittinen arviointi ilman autonomista arvioinnin subjektia ylipäänsä mahdollista, ja jos on, niin miten tällainen arviointiprosessi sitten on käsitteellistettävissä. Koska Foucault itse ei juurikaan suostunut systemaattisesti tarkastelemaan tällaista "puhtaan teoreettista näennäisongelmaa", on hänen valtateoriastaan käydyillä keskusteluilla taipumusta muuttua tässä pisteessä kovin hedelmättömiksi. Pulkkisen ratkaisu, vetoaminen Lyotardin käsitteeseen *differend* (jossa on kyse eräänlaisesta epäoikeudenmukaisesti kohdelluksi tulemisen kokemuksesta vailla kielellisiä keinoja osoittaa vääryyden tapahtuneen) ja ajatuksiin "arvioinnista ilman kriteerejä", vie nähdäkseni asioita ainakin hiukan eteenpäin onko-ongelmaa-oikeastaan-olemassa-vai-ei -jankkaamisesta.

Kontrastiksi Foucault'lle ja Lyotardille Pulkkinen pyrkii osoittamaan useiden muiden postmodernin suuntaan hapuilleiden teoreetikoiden jääneen kiinni tiettyihin moderneihin päähänpinttymiin. Esimerkiksi Richard Rorty tuo kyllä nietzscheläistä perspektivismiä liberaaliin poliittiseen teoriaan, mutta ei kykene kyseenalaistamaan oletusta transsendentaalin yksilösubjektin "alkuperäisestä vapaudesta". Jean Baudrillardin ironisen esitystavan taustalta Pulkkinen puolestaan erottaa voimakkaan moraalisen sitoutumisen hegeliläis-marxilaisen perinteen mukaisiin ideaaleihin. Seyla Benhabibin diskurssietiikasta ja Jurgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriasta löy-

tyy sekä hegeliläisiä elementtejä että vaikutteita liberalistisesta ontologiasta: he ovat onnistuneet yhdistämään nämä kaksi modernia perinnettä, mutta eivät ole pystyneet ylittämään kumpaakaan.

Vaikka kyse onkin suurista linjoista eikä mitä-kukakin-todella-sanoi-eksegetiikasta, Pulkkinen onnistuu suhteellisen hyvin (ainakin yksioikoista Habermas-luentaansa lukuunottamatta) välttämään filosofiassa niin kovin suositun olkinukke-argumentaation. Mahdollisesti kuitenkin puhuminen eksplisiittisemmin vain yksittäisistä teksteistä (eikä siis henkilöistä ja näiden "modernisuudesta" tai "postmodernisuudesta") olisi helpottanut entisestään huomion kiinnittämistä argumentaation etenemiseen eikä joidenkin ajattelijoiden ehkä osakseen saamaan epäoikeudenmukaiseen kohteluun.

Feminismin postmoderni

Hahmottelemaansa postmodernia näkökulmaa poliittiseen toimijuuteen Pulkkinen täsmentää ja konkretisoi tarkastelemalla sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvää feminismin sisäistä keskustelua. Tässä keskustelussa johdonmukaisimpana postmodernistina esitellään Judith Butler, kun taas ainakin jossain määrin "puolitiehen" modernin kritiikissään ovat Pulkkisen mukaan jääneet mm. Carole Pateman, Donna Haraway ja Teresa de Lauretis.

Pulkkinen osoittaa Judith Butlerin onnistuneen soveltamaan Foucault'lta omaksumaansa genealogista metodia monissa kysymyksissä johdonmukaisemmin kuin Foucault itse. Dekonstruoidessaan modernin perusta/päällysrakenne-tyyppisen erottelun biologiseen ja sosiaaliseen sukupuoleen (sex vs. gender) Butlerin ei edes epäsuorasti tarvitse olettaa olemassaolevaksi mitään kulttuurin ja valtasuhteiden ulkopuolella olevaa "luonnollista sukupuolta" tai "luonnollista seksuaalisuutta": hänen heteroseksuaaliseksi matriisiksi kutsumansa valtarakenne tuottaa ne molemmat.

Feministisen teoriaperinteen kuvailussa on ollut tapana tehdä erotteluja "liberaaleihin", "marxilaisiin", "radikaalifeministisiin" ja "postmoderneihin" lähestymistapoihin. Tämä kuitenkin yleensä tapahtuu monien päällekkäisten ja epämääräisiksi jäävien kriteerien perusteella: hyvin pitkälle kyse on tutkimuksen aihealueista, jossakin määrin tutkijan itseidentifikaatiosta tai poliittisten johtopäätösten "radikaaliudesta" ja vain joiltakin osin siitä, mitä Pulkkinen kutsuu ajattelun taustalla olevaksi "poliittiseksi ontologiaksi". Tämän vuoksi Pulkkisen erottelut moderni/postmoderni ja liberaali/hegeliläinen vaikuttaisivat selkeydessään huomattavan käyttökelpoisilta työkaluilta myös feministisen teorian kentän tarkastelemiseksi systemaattisesti yhdestä määrätystä näkökulmasta, vaikka hän itse ei senkaltaiseen laajamittaisempaan kartoitustyöhön ryhdykään.

Pulkkinen kritisoi molempia moderniin feminismiin liittyviä foundationalistisia projekteja: toisaalta aidon "naiserityisyyden" ja olemuksellisen eron etsimistä, toisaalta taas keinotekoiseksi mielletyn sukupuolen takana olevan aidon "perusihmisyyden" etsimistä. Vaikka postmoderni lähestymistapa näkeekin "naiseuden" , "mieheyden", "lesbouden" ja "heterouden" kaikki yhtä lailla tuotettuina kertomuksina, performanssina ja jäljittelynä, tämä identiteettien kontingenttius ei Pulkkisen mukaan kuitenkaan muuta niitä yhtään vähemmän todellisiksi, saati sitten abstraktin yksilön "vapaiksi valinnoiksi". Tällaisen modernin vastakkainasettelun tilalle Pulkkinen hahmottelee vision antiessentialistisesta "nimien politiikasta", joka ei oleta yhteisölliselle identiteetille mitään perustaa, joka voitaisiin "löytää" ja josta voitaisiin "tulla tietoisiksi", mutta joka kuitenkin tunnustaa poliittisen liittoutumisen perustuvan yhteiseen identiteettiin eikä "yhteneviin intresseihin" sellaisena kuin moderni liberaali perinne ne näkee. Kyse on väistämättä aina myös identiteeteistä, jos hyväksytään foucaultlainen näkemys valtasuhteesta sen osapuolten identiteettien määrittäjänä ja Lyotardin käsitys polittisesta toiminnasta ilmaisujen etsimisenä epäoikeudenmukaisesti kohdelluksi tulemisen tunteelle.

Yksi Pulkkisen keskeinen huomio on, että postmodernin kritiikkiin yleensä liittyvä relativismin pelko perustuu siihen kyseenalaiseen oletukseen, että ' sosiaalinen' jotenkin olisi vaarassa joko kadota kokonaan tai ainakin sirpaloitua toisistaan täysin irrallisiksi saarekkeiksi. Tässä mielessä Seyla Benhabibin esittämän Lyotard-kritiikin kritiikki on yksi Pulkkisen lähestymistavan ymmärtämisen tärkeimpiä avaimia. Pulkkisen mukaan Seyla Benhab kritisoi Lyotardia ottamatta huomioon sitä, että Lyotardille, kuten Hegelillekään, sosiaalisen olemassaolo ei sinänsä ole (tai voikaan olla) uhattuna tai riippuvainen sen kummemmin häiriöttömän kommunikaation ja yhteisen kielen mahdollisuudesta kuin vaikkapa yhteiskuntasopimuksen solmimisestakaan. Lyotardille sosiaalinen edeltää loogisesti yksilöiden olemassaoloa ja hänen hegeliläisen perinteen kritiikkinsä perustuu "vain" siihen, ettei tällä sosiaalisella hänen mukaansa voi olla mitään määrättyä sisältöä, joten se ei voi muuttua tahtovaksi ja toimivaksi subjektiksi. Pulkkinen menee tavallaan vielä Lyotardiakin pidemmälle väittäesssään, että moraalinäkemysten sisältöjen lisäksi myös itse moraalisen arviointikyvyn olemassaolo on kulttuurin tuotetta. Kuitenkaan edes tämän seikan tiedostaminen ei ole uhka moraalin olemassaololle: olipa moraalinen arviointikyky kulttuurisesti tuotettua tai ei, se on silti olemassaoleva tosiasia.

Pulkkiselle postmoderni ei ole uuskonservatiivista nihilismiä, relativismia tai epäpoliittista estetismiä, vaan johdonmukaisesti sovellettuna erittäin poliittinen ja politisoiva asennoitumistapa ympäröivään maailmaan. Pulkkisen mukaan "radikaalien liikkeiden ei tarvitse perustua utopioille", mutta kirjan lukeneellekin tämä slogan jää konkreettiselta sisällöltään melko avoimeksi. Kuten Pulkkinen osoittaa, postmoderni sekularismi on tässä kulttuurisessa ja historiallisessa kontekstissa varsin radikaali positio sovellettuna sukupuolta ja seksuaalisuutta koskeviin kysymyksiin. Mutta voidaanko tästä tehdä mitään yleistyksiä? Mitkä ovat yksittäistapausten analyysiin keskittyvän genealogisen metodin soveltamisen ja poliittisen käyttökelpoisuuden rajat? Takaako toimijoiden itseymmärryksen muutos "yleisesti" konstruktionistisempaan ja kontekstuaalisempaan suuntaan jo itsessään identiteettipolitiikan muuttuvan "joustavammaksi, vivahteikkaammaksi ja tehokkaammaksi" vai tarvitaanko tietoista "postmodernisointia" myös käytännön ja yleisten teorioiden väliin jäävillä tasoilla? Onko utopioille sijaa politiikassa edes pelkiksi kontingenteiksi työkaluiksi käsitettyinä?

Joka tapauksessa Pulkkisen kirja auttaa löytämään nämä kysymykset ja mahdollistaa siirtymisen kohti konkreettisempaa osoittaessaan tietyt abstraktit kysymyksenasettelut tarpeettomiksi. Ja se lieneekin postmodernin tärkein anti poliittiselle teorialle.

Kaisa Luoma

AJATUKSIA AJATTELUSTA, KIELESTÄ JA MERKITYKSESTÄ

Panu Raatikainen (toim.), *Ajattelu, kieli, merkitys. Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Suom. Tuomo Aho, Janne Hiipakka, Anssi Korhonen, Tuomas Nevanlinna, Panu Raatikainen, Juha Savolainen, Tiina Seppälä ja Risto Vilkko. Gaudeamus, Helsinki 1997. 453 s.

1 Vaikka Gottlob Frege erotti yli sata vuotta sitten toisistaan kielellisen ilmaisun "mielen" ja "merkityksen" ja vaikka Hilary Putnam parikymmentä vuotta sitten jälleen koetti selvittää "merkityksen" merkityksen, merkityksen käsite ei ole lakannut vaivaamasta filosofeja. Meille on yhä enemmän tai vähemmän epäselvää, mitä se, että sanoillamme ja lauseillamme on merkitys ja että ne viittaavat todellisuuteen (puhumattakaan siitä, että ne joskus epäonnistuvat viittaamispyrkimyksessään), itse asiassa merkitsee.

Kahden modernin kielifilosofian klassikkoartikkelin, Fregen "Über Sinn und Bedeutung" ("Mielestä ja merkityksestä", 1892) ja Putnamin "The Meaning of 'Meaning'"

("'Merkityksen' merkitys", 1975), väliin jää joukko toinen toistaan kiinnostavampia ja tärkeämpiä "analyyttisen filosofian avainkirjoituksia", joista neljätoista on koottu Panu Raatikaisen toimittamaan suomennosvalikoimaan. Lukija saa tuntumaa sanan 'merkitys' monimerkityksisyyteen heti kirjan toisessa artikkelissa, Bertrand Russellin analyyttisen filosofian paradigmana pidetyssä kirjoituksessa "On Denoting" ("Viittaamisesta", 1905), jossa Fregen ideaan viitataan "mieli vs. merkitys" -erottelun sijasta "merkitys vs. viittauksen kohde" -erotteluna (s. 60). Tämän jälkeen vuorossa on rautaisannos *Wienin piirin* loogisten empiristien kielifilosofiaa (Moritz Schlick, Otto Neurath), suuntaviivoja Alfred Tarskin semanttisesta totuuskäsityksestä, W.V.O. Quinen kumoukselliset kirjoitukset empirismin dogmeista ja kääntämisen epämääräisyydestä, Wilfrid Sellarsin hyökkäys "annetun myyttiä" vastaan, puheaktiteoriaa Paul Gricen tarjoilemana, Noam Chomskyn behaviorismikritiikkiä ja kartesiolaisuuden uudelleenelvytystä sekä vihdoin 1960-luvun lopun ja 1970-luvun alun kielifilosofisia kiistoja Donald Davidsonin, Gilbert Harmanin ja Putnamin kontribuutioiden muodossa.

Raatikaisen valaiseva johdantoartikkeli pyrkii sitomaan nämä kaikki yhtenäiseksi tarinaksi ajattelua, kieltä ja merkitystä koskevan ajattelun kehityksestä Fregestä meidän aikaamme. Valikoiman loppuun on myös liitetty keskeisiä teknisiä termejä selventävä (joskin suppeahko) sanasto.

2 Tällaisen kirjan arvostelija on mahdottoman tehtävän edessä. Mikä tahansa Raatikaisen teokseen kootuista kirjoituksista olisi jo yksinkin laajan filosofisen tutkimuksen aihe, enkä tässä uskaltaudu kritisoimaan näitä vuosisatamme filosofian klassikkoja. Raatikainen onnistuu myös melko hyvin selittämään, miksi juuri nämä neljätoista kirjoitusta ovat niin tärkeitä, että ne on ollut syytä ottaa teokseen mukaan. Artikkelien valinnasta ja Raatikaisen niiden välityksellä kertoman kielifilosofisen tarinan yksityiskohdista voidaan kuitenkin ehkä käydä hieman keskustelua.

Paljon suomennettujen Ludwig Wittgensteinin ja Karl Popperin puuttuminen käsillä olevasta kokoelmasta on luonnollisesti perusteltua, mutta *Wienin piirissä* kasvaneista ajattelijoista huomattavimman, Rudolf Carnapin, jättäminen pois herättää hieman ihmetystä. Raatikaisen mukaan oli mahdotonta valita mitään yksittäistä kirjoitusta edustamaan Carnapin jatkuvasti muuttuvaa ajattelua (s. 5). Tällä perusteella myös Russellin ja Putnamin artikkelit olisi voitu jättää kääntämättä. Juuri nämä kaksi ovat muuttaneet näkemyksiään useammin kuin juuri kukaan muu 1900-luvun filosofi. Jokin Putnamin uudempaa ajattelua, jossa vielä 1970-luvulla vallinnut vahva realismi liukuu antirealistisempaan suuntaan, edustava teksti olisi ehkä ollut hyvä täydennys Raatikaisen kertomukseen, joka nyt päättyy 1970-luvun alkupuolelle. Raatikainen antaa ehkä hieman yksipuolisen "happy end"-kuvan merkitysteoreettisen keskustelun nykytilanteesta todetessaan, että Putnamin ja Saul Kripken kehittämä "uusi merkitysteoria", jonka mukaan kielen viittaaminen maailmaan perustuu historiallis-kausaalisiin vaikutusketjuihin, "on merkinnyt nykyaikaisen kriittisen realismin ja fallibilistisen tietoteorian ulottamista myös kielifilosofiaan" (s. 35). 1980-90-lukujen Putnam on nimenomaan kääntynyt vastustamaan eräitä kausaalisen viittaamisen teorian ylilyöntejä (vaikkei hän tosin vastustakaan itse luomansa teoriansa pääajatusta).

Ymmärrän, että yhdenkin artikkelin lisääminen näin laajaan käännöskokoelmaan olisi ollut ilmeisen mahdotonta. Silti ehdotan, että näytteeksi Carnapin filosofiasta olisi voitu (vaikkapa jonkin muun — mutta minkä? — nyt käännetyn artikkelin sijasta) suomentaa kirjoitus "Empiricism, Semantics, and Ontology" (1950) ja Putnamin uudemmasta filosofiasta esimerkiksi "Why There Isn't a Ready-Made World" (1982). Lisäksi voidaan arvostella sitä, että Davidsonin kielifilosofian, jota kirjassa edustaa vuoden 1967 artikkeli "Truth and Meaning" ("Totuus ja merkitys"), vaikutus kiinnostavan ja kiistellyn amerikkalaisen nykyfilosofin Richard Rortyn 1980-luvulla kehittelemään antirepresentationalistiseen kielikäsitykseen jää Raatikaisen lyhyen maininnan (s. 29) varaan. Rortynkin tuotannosta olisi löytynyt paljon huomiota herättäneitä, erittäin kiistanalaisia tekstejä, kuten "Pragmatism, Davidson and Truth" (1986). Mutta valikoima on väistämättä aina valikoima.

Puutteena on pidettävä myös sitä, ettei Jaakko Hintikan edustama näkemys vuosisatamme kielifilosofian syvästä kahtiajaosta (kieli universaalina ilmaisuvälineenä vs. kieli kalkyylinä) ole teoksessa esillä. Hintikan ajatukset ovat toki monille suomalaisille tuttuja esimerkiksi hänen ja Martin Kuschin yhteisen teoksen *Kieli ja maailma* (Pohjoinen, Oulu 1988) myötä, mutta hänen teoriansa olisivat ainakin ansainneet maininnan Raatikaisen johdannossa tai siihen liitetyssä (muutoin riittävän kattavassa) kirjallisuusluettelossa.

Substantiaalisesti olen Raatikaisen kanssa eri mieltä yhdestä hänen johdannossaan tosin vain ohimennen esiintyvästä mutta sitäkin tärkeämmästä seikasta. Vaikka hyväksyn hänen väitteensä siitä, että Quinen työ voidaan nähdä "käännekohtana koko uuden ajan filosofiassa" (s. 23), toteamus, jonka mukaan "Quinen käsitys kielestä on varsin samantapainen kuin Wittgensteinilla tämän myöhäisfilosofiassa" (s. 25), on problemaattinen. Vaikka molempia voidaan pitää eräänlaisina pragmatisteina ja naturalisteina, Quine pyrkii nimenomaan redusoimaan pois sen kielen sosiaaliseen käyttöön liittyvän normatiivisuuden, joka on Wittgensteinin ajattelun ydin. On väärin lukea Wittgensteinia quinelaisena eliminatiivis-reduktionistisena behavioristina tai naturalistina. Monet aiheesta kirjoittaneet tutkijat korostavatkin, että Quinen ja Wittgensteinin kielikäsitysten pinnallisten samankaltaisuuksien alla piilee varsin fundamentaalisia eroja (ks. esim. Robert L. Arringtonin ja Hans-Johann Glockin toimittamaa artikkelikokoelmaa *Wittgenstein and Quine*, Routledge, London & New York 1996).

Toisaalta tuoreet Quine- ja Sellars-suomennokset voivat toimia myös eräänlaisena muistutuksena monille Wittgenstein-intoilijoille. Myöhäis-Wittgensteinin postuumit teokset kuuluvat kaikesta uraauurtavuudestaan huolimatta samaan loogisen empirismin rappeuttaneeseen filosofiseen ilmastoon kuin Quinen ja Sellarsin 1950-luvun tuotanto. Wittgensteinillakin on kontekstinsa, eräänlainen ajan henki, joka tieteisuskossaan kuitenkin ratkaisevasti poikkesi hänen oman ajattelunsa "hengestä". Wittgensteinin korottaminen ajan ja paikan yläpuolelle profeetaksi tai puolijumalaksi ehkäisee näkemästä hänen filosofiansa syvällistä omaperäisyyttä.

3 *Ajattelu, kieli, merkitys* -kirjan lienee tarkoitus palvella analyyttisesta filosofiasta kiinnostunutta suomalaista lukijaa, esimerkiksi filosofian opiskelijaa, joka tuntenee suomenkielisen kokoelman käsissään hieman kevyemmäksi kuin alkuperäisteokset. Tässä pyrkimyksessä Raatikainen ja suomentajat ovat onnistuneet — myös siksi, että monille filosofisille termeille on pystytty vakiinnuttamaan melko sopivat suomenkieliset vastineet. On esimerkiksi aivan luontevaa puhua "viittaamisesta" sen sijaan, että puhuttaisiin "referenssistä".

En kuitenkaan usko, että kirja saavuttaa suuren valistuneen lukijakunnan suosiota. Filosofiasta innostuneet "maallikot" tuskin sitenkään jaksavat perehtyä juuri analyyttisen filosofian avainkirjoituksiin, eivätkä Raatikaisen kokoamat artikkelit aivan helposti avaudu edes opintojensa alkuvaiheessa oleville filosofian pääaineopiskelijoille. Tämän kirjan kansien välissä on mitä ilmeisimmin niin painavaa tavaraa, että se, joka siitä suomeksi selviytyy, selviytyy samoista artikkeleista myös alkukielellä.

Tästä huolimatta on tietenkin sanomattakin selvää, että tällainen huolellisesti käännetty ja toimitettu suomennosvalikoima on merkittävä kulttuuriteko. *Gaudeamus* on aiemmin julkaissut ansiokkaasti etenkin ranskalaisten nykyfilosofien teoksia suomeksi. Vaikka englannin- ja saksankieliset tekstit avautuvat useimmille suomalaisille ranskankielisiä paremmin ja vaikka akuutti käännöstarve oli siten vähäisempi, suomalaisfilosofien on ilman muuta korkea aika saada lukea äidinkielellään kirjoituksia, joiden vaikutus aikamme

analyyttisessa filosofiassa ja siten myös suomalaisessa filosofiassa on ollut peruuttamaton.

Sami Pihlström

FILOSOFIAN SYNTY

Giorgio Colli, *Filosofian synty* (*La nascita della filosofia*, 1975). Suom. Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki 1997. 109 s.

Lähtökohtani on tämä: jos joku suomentaa antiikin tekstejä tai antiikkia käsitteleviä tutkimuksia ja joku toinen on kyllin yltiöpäinen julkaistakseen tälläisen taloudellisesti (lopulta sekä raha- että merkitystaloudellisesti) mahdollisimman mahdottoman tekstin tai tutkimuksen, kyseessä on kunnioitettava teko. Ja vasta kunnioituksen osoituksen jälkeen katson oikeudekseni esittää kritiikkiä.

Johdannon ongelmat

Käsillä olevaan teokseen on suomentaja Jussi Vähämäki kirjannut johdattavat sanat. Johdattavat sanat voisivat kenties olla hivenen yksinkertaisemmat: johdannon ei pidä toistaa kirjan varsinaisen tekstin rytmiikkaa, vaan poiketa siitä olennaisella tavalla, ainoastaan auttaen hyppyä täysin outoon rytmiin. Tässä ei aivan onnistuta; kenties suomalaisissa antiikkia käsittelevissä teoksissa (joita ei todellakaan ole montaa) yhä 1900-luvun lopussakin täytyisi koettaa puhua perusasioista, jotka eivät todellakaan ole kaikille itsestäänselvyyksiä. Näin olisi mahdollista (kenties) kasvattaa lukijakuntaa ja kiinnostuneiden piiriä ("kasvattamisen" kaikissa merkityksissä).

Antiikin filosofian suhteen edellä mainittu olisi erityisen toivottavaa. Sellaiset heitot, kuten "*Filosofian synty* käsittelee filosofiaa ennen filosofiaa, siis ennen Platonia" (s.11), eivät selitä saati auta yhtään mitään, jos ei jo tunne Platoniaan ja itse asiassa koko länsimaisen filosofian historiaa (ja tunne vieläpä hyvin). Sitäpaitsi — jos skolastisuus sitten sallitaan — on hyvin arveluttavaa piirtää rajaa Platonin ja häntä edeltäneen filosofian välille. Jos "Filosofia filosofian jälkeen" on tätä tietyissä ajattelusuuntauksissa paljon parjattua ns. metafysiikkaa, todellisuuden perimmäisten järjestelmien ja systeemien rakentamista, en ole aivan varma siitä, rakentaako Platon kirjoituksissaan järjestelmää ja systeemiä (mitä sekään sitten tarkoittaisi)? En ole aivan varma myöskään siitä, piirtääkö Colli rajaa itse vai tekeekö sen Vähämäki?

Johdanto tuo esiin myös erään toisen olennaisen seikan: antiikin tutkijoiden pitäisi välttää puhetta nykymaailmasta, kun puhuvat antiikista. Jos yhteyksiä koetetaan kovin paljon nähdä — ja erityisesti jos se on arvottavaa, kuten Vähämäen mukaan Collilla on — olisi oltava erityisen varovainen. Esimerkiksi Vähämäen kirjaama väite, jossa sanotaan: "…voidaan Collin mukaan nähdä se, miten moderni järki ei ole kuin antiikin logoksen väärinymmärtämistä" (s.11), tulkitsee nykyajan rappioperspektiivistä ja näkee sen hyvin suppeasti. Ei kai modernikaan järki (mitä silläkin sitten mahdetaan tarkoittaa, subjektin ja objektin erottavana, s.10) ole sentään aivan NIIN suppea? Kai sekin on moneus? Antiikin tutkijat kyllä näkevät antiikissa moneutta, alueittaisuutta — jos he ovat hyviä — mutta omassa ajassaan he eivät aina tätä näe. (Ja kenties juuri siksi pakenevat kuvittelemaan kultaisia aikoja?).

Collin karvat

Mutta johdannosta 'itse' tekstiin. Sivulla 17 Colli paljastaa oman karvansa: "Tästä juontuu oraakkelin ulkoinen luonne: moniselitteisyys, hämäryys, hankalasti avautuva vihjailevuus, epävarmuus". Tulkitessaan antiikin ihmeitä, Colli tekee — tietenkin, jopa luonnollisesti — itsestään ihmeen. Hän oikeuttaa oman tekstuaalisuutensa kohottamalla itsensä yhdeksi oraakkeliksi — kuten suuri osa filosofeista ja toki aivan oikein — hän oikeuttaa omaa hämäryyttään; Colli palauttaa itsensä antiikkiseksi. Onko se sitten mahdollista, tästä voi kiistellä. Itseäni tämä viehättää. Mitään sen syvällisempää tässä ei ole.

Collilla on myös aivan erityinen suhde Nietzscheen, kuten N:n koottujen teosten toimittajalla voi kuvitella olevan. *Filosofian synnyn* ymmärtämistä kyseinen suhde kuitenkin vaikeuttaa. Colli tekee hyppyjä Nietzschen tulkintoihin antiikista ja olettaa, että lukija tuntee nämä. Tässäkin kirja edellyttää jo paljon ennalta tietämistä. Voidaankin aivan oikeutetusti esittää kysymys, onko kirja systemaattinen esitys, kuten kirjan takakannessa luvataan? Jos se on systemaattinen, se on myös vasta-alkajalle sopiva — teen tällaisen oletuksen. Tähän oletukseen kirja ei kuitenkaan vastaa. Itse asiassa se on varsin vaikea, kommentoiva, ei esittelevä. Ja edelleen, viittaukset Platoniin (esim. s. 21) edellyttävät kyllä Platonin tuntemista, jos aikoo kirjaa 'syvällisemmin' ymmärtää.

Yhtäkaikki, kirja on vaikea — ja sitä se tietysti saa ollakin, koska asiat, joita se käsittelee, eivät ole helppoja. Ymmärrän tietenkin yrityksen tuottaa kielellistä eroa antiikin ja meidän aikakautemme välille ja näin tuoda esiin antiikin erityislaatua meihin verrattuna. Ja juuri tässä mielessä kirja näyttäisi olevan hyvin pienen joukon julkaisu. Erityistutkijoiden kirja — mutta en moiti tätä, sillä ilman muuta näitä tarvitaan. Kuitenkaan millään tavalla "systemaattinen esitys" kirja ei välttämättä ole, ellei tunne systeemeitä jo ennalta. Täsmennän vielä: lukija kyllä saattaa löytää tarkoitteita kirjan sanoille, mutta löytyykö niille käsitteellisiä merkityksiä? Esmerkiksi (tässä yhteydestään irrotettuna) lause: "Apollo ei ole mitan ja harmonian jumala, vaan hurmion ja hulluuden jumala". Olisi tunnettava psykologi-Nietzschen ihmisen mielen tutkimuksia ja tätä kautta avautuvia antiikin jumalten eksistentiaalis-metaforisia ulottuvuuksia, jotta kirjan käsitteellinen rikkaus avautuisi. Tällaista selvitystä olisin vaikkapa esipuheessa toivonut. Muutoinhan esipuheessa mainittu Collin halu popularisoitua filosofina tulee mahdottomaksi; jonkin verran on oltava informoitu, jotta voisi tietää ylevämmin? (Ks. myös esim. s. 15: "Nietzsche lähti tunnetusti liikkeelle kahden kreikkalaisen jumalan…": kirja on alunperin kirjoitettu kulttuuripiiriin, jossa tällainen 'tunteminen' ehkä voidaan olettaa. Suomi on eri asia. Tai sitten minä tieteitä aloittelevien nuorten ihmisten opettajana vaadin liikaa pedagogiaa?)

Itse asiasta voin kuitenkin sanoa, että on joka tapauksessa tervehdyttävää lukea hulluuden, ajoittaisen tai jatkuvan irrationaalisuuden, olevan *ration* perustalla. Erittäin koomisia ajatuksia synnyttää ennustustaidon ja viisauden yhdistäminen (s. 16-17): esimerkiksi insinööritaito on maailmassamme ennustava tiede — laskea sillan kantavuus ja ennustaa se, ettei silta romahda; ennustaa siis tulevaisuus tämän pienen alueen osalta? Hulluutta kai tässäkin vaaditaan? Insinööritaito vain taitaa olla näitä 'modernin järjen' keksintöjä, uudenlaista maksasta katsomista?

Collin viittaukset Platoniin ovat paikoitellen varsin perustelemattomia. Esimerkiksi sivulla 14: "Viisauden rakkaus ei Platonille merkinnyt pyrkimystä johonkin, jota ei ollut koskaan saavutettu, vaan pikemminkin yritystä elvyttää se, mikä oli jo toteutunut ja eletty". Tämä on mielenkiintoinen väite, jos sitä ajattelee vaikkapa suhteessa Platonin *Valtiossa* esiin tulevaan väitteeseen viisauden ja jumalallisen välisestä suhteesta. Siitä ainakin minä saan käsityksen, ettei tämä viisaus olisi milloinkaan ihmisen saavutettavaissa. Missä määrin Platon siis haikailee menneisyyttä ja on 'konservatiivi'? Missä määrin hän taas tähtää ainoastaan lopulta tulevaan ja on näin 'moderni'? (Sitäpaitsi Platonin kirjoitusten totalisoiminen yhteen tulkintaan johtaa aina ongelmiin; aina löytyy joku näsäviisas, joka löytää kirjoista kumoavan kohdan.)

Näille paikkeille voidaan sijoittaa myös Collin pahin virhe. Huolimatta siitä, että hän sijoittaa ajattelun loistavasti kulttuuriseen kontekstiin, hän laiminlyö — tahallaan tai vahingossa — erään antiikin olennaisen kehitysalueen: *politiikan*. Sitä vasten tarkasteltuna nimittäin 'muinaisten viisaiden' katoamista ei voi pitää (pelkästään) rappiona. Ehkä olisi ajateltava jopa päinvastoin. 'Muinaisten viisaiden' katoaminen torille *demosten* vallassa

synnyttää uudenlaista hallinnoinnin ideaalia, uudenlaista järkeä (vaikka ei vielä pitkälle antiikissa toteudukaan). Ja vaikka ehkä nykyään intellektuellien keskuudessa saattaisi olla muodikasta olla 'älyllinen aristokraatti' ja sitä kautta myös konservatiivi ja vaikka fasisti — katson tämän kuitenkin Collin kirjan pahimmaksi virheeksi. Vaikka antiikin tutkimus onkin nykyään ehkä niin kovin harvinaista, siinä(kään) ei ole mitään 'aristokraattista'. Gorgias on siten todellakin oikeassa, vaikka juuri tästä Colli lienee erimielinen: "Ensimmäiseksi mitään ei ole; toiseksi, jos jotakin on, se on ihmiselle tuntematonta; kolmanneksi, jos se on tunnettavissa, se ei ole toisille välitettävissä tai selitettävissä" (s. 92-). Colli käy moralisoimaan, puhuu retoriikaksi vulgarisoitumisesta (kuin isoisä Platon ikään). Hän puhuu sanojen suuntaamisesta "maallikoille, jotka eivät keskustele vaan ainoastaan kuuntelevat". Colli on kuin kuka tahansa reformipedagogi, joka on näkevinään luennolla istujan sieluun ja näkee sen paikoilleen pysähtyneenä; ihmettelen tätä kykyä nähdä ihmiseen ja hänen mielensä liikkeisiin. Samassa mykkyyden tilassa sitten syntyy Collin mukaan myös filosofia. No, minun mielestäni tämä synty on yhdentekevä ja sitä kautta aivan hauska — Colli näkee siinä jotakin suurta ja sitä kautta rappiollista ja vakavaa.

"Toisaalta, myöhempi filosofia, meidän filosofiamme, ei ole muuta kuin Platonin esittelemän kirjallisen muodon jatkamista ja kehittämistä", kirjoittaa Colli (s.14). Kunpa näin olisikin! Minusta kuitenkin näyttää enemmän siltä, että meidän filosofiamme on valitettavasti enemmän Platonin kilpailijan, Isokrateen ja 'oppilaan' Aristoteleen kirjallisen muodon jatkamista ja kehittelemistä. Jos lauseessa sitten puhutaan ylipäätään siitä, että filosofiaa ylipäätään kirjoitetaan, en tiedä edelleenkään, miten tosi lause on. Platonin teosten säilyminen ei tarkoita, että hän olisi aloittanut filosofiankaan kirjallisen perinteen. Toisaalta tietenkin ne ovat säilyneet, mutta entä sitten? Platon ei esitä meille tätä kirjallista muotoa, vaan sen esittävät tekstien kopioijat, jotka lopulta jäävät meille tuntemattomiksi. Ja tämä kyllä on aivan oikea filosofinenkin ongelma.

Tähänastisesta arvostelustani toivon käyvän ilmi aivan erityisen seikan: kaikesta hämäryydestään ja jopa vaikeudestaan huolimatta Collin kirja on herätteellistä luettavaa; se innostaa ja inspiroi. (Tässä arvostelija sanoo — kuten arvostelija aina sanoo: hänen oma tekstinsä on 'innostunutta' ja 'inspiroitunutta'. Taas filosofi!) Jo kirjan ensimmäinen ja toinen luku saavat allekirjoittaneen itseyden tuottamaan sivukaupalla tekstiä. Ja tulevien lukujen kanssa käy samalla tavalla. Tästä on vedettävä yksi ja ainoa johtopäätös: Collin suomennettu teos on merkittävä opus antiikin kulttuurihistoriasta ja erityisesti sen ajattelun historiasta kiinnostuneelle. Se avaa mielenkiintoisia mahdollisuuksia ja innoittaa tutkimaan lisää. Se myös asettaa lukijansa aivan olennaisen (ja jälleen kerran eksistentiaalisen) kysymyksen äärelle: jos ajattelun, viisauden ja järjen, alkuperä on siellä, missä Colli väittää — siis maniassa, hulluudessa rakkauden, runouden ja jopa laskennallisen alueilla — mihin ajattelu on edennyt? Miten muinainen minä, lukija, olen lukiessani ja kenties ymmärtäessäni lukemaani. Mitä muinaisesta on jäljellä meidän pitkälle viedyssä ratiossamme? Ja: miten pitkällä siis lopulta olemme? Ostakaa tämä kirja ja löytäkää hulluutenne. Terapeuttista luettavaa, joka rassaa myös järkeä.

JK. kansiliepeen tekstit menevät ainakin minun kirjayksilössäni väärässä järjestyksessä. Ehkä suurempi filosofi tai hullu viehättyisi tästä, mutta minä pidän sitä pelkästään painovirheenä.

Mika Saranpää

LUONNON KÄSITTEEN LUONNOSTA

Jussi Kotkavirta (toim.): *Luonnon luonto – Filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä ja kokemisesta.* SoPhi, Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja 2, Jyväskylän yliopisto, Jyväskylän yliopistopaino 1996. Kirjoittajat: Juha Sihvola, Reijo Työrinoja, Kari Väyrynen, Jussi Kotkavirta, Esa Sironen, Juha Varto, Jürgen Matthies.

"Luonnon luonto" on esseekokoelma, joka perustuu toukokuussa 1994 pidettyyn Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen Luontokollokvioon. Kokoavana ideana on esipuheen mukaan luontokäsitteen historiallinen muodonmuutos alkuperäisistä merkityskerrostumista luonnosta irtautumisen kieleen ja aina luonnon hallinnan käsitteisiin asti. Tämä kuvakieli on toki ympäristöfilosofisessa keskustelussa muuttunut kliseeksi, joka peittää usein karkeita yksnkertaistuksia. Tässä kokoelmassa on kuitenkin päästy monien helppojen yleistysten ohitse.Teoksessa katetaan pitkä historiallinen ajanjakso, mutta siinä keskitytään pääasiassa yksittäisiin avaintapahtumiin, mikä toki on kokoelmateokselle sopivaa.

Mielenkiintoista tässä kokoelmassa on se, että kirjoittajista kukaan ei lukeudu varsinaisiin ympäristöfilosofeihin. Esseissä ei näin jumiuduta ympäristöfilosofisessa keskustelussa syntyneisiin rintamalinjoihin. Tällainen käsittely on mielestäni hyvin tervetullutta, sillä se auttaa murtamaan liiankin vakiintunutta ympäristöfilosofian ja "muun" filosofian rajaa.

Sävy kuitenkin voisi olla neutraalimpi. Kotkavirta ohittaa biosentrisen keskustelun pinnallisena. Biosentrismin pinnallisuudelle on toki perusteita, mutta sen ohittamiselle sivulauseessa ei. Aiemmin mainittuja karkeita yleistyksiä teoksesta löytyykin lähinnä vain ympäristöfilosofiasta puhuttaessa. Historiallisia ajattelijoita käsitellään kuitenkin hyvin tuoreesti, ja monet mm. ympäristöfilosofisesta keskustelusta tutut yksinkertaistukset (vaikkapa Kantin antroposentrismi) käyvät kyseenalaisiksi.

Juha Sihvolan artikkeli "Luonnon käsite Aristoteleen etiikassa ja poliittisessa teoriassa" kiinnittää huomiota antiikin filosofian suuriin eroihin nykyiseen moraalifilosofiseen keskusteluun nähden. Luonnon käsite luonnostaan olemisena, liikkeen lähtökohtana ja lajimuodon olemistapana on avain, jolla hän pyrkii purkamaan suurimpia esteitä Aristoteleen ajattelun ymmärtämisen tieltä. Ajan eettiseksi periaatteeksi hän kuvaa ihmisolemuksen täydellisen toteutumisen. Luontoon viittaaminen ihmistä ja yhteiskuntaa koskevassa filosofiassa onkin monien antiikin filosofioiden keskeinen piirre. Näin moraalifilosofian nykyinen erottaminen metafysiikasta ja yhteiskuntafilosofiasta olisi järjetöntä.

Omituista Sihvolan artikkelissa on hänen halunsa puolustella Aristoteleen filosofiaa nykyajan kritiikkiä vastaan, todistaa sen käyttökelpoisuus tänä päivänä. "Luontoon vetoaminen ei siis merkitse naturalistista virhepäätelmää, kehäargumenttia, ei edellytä teleologiaa eikä sitä että kaikkien olisi tavoiteltava samoja elämänpäämääriä." (s. 16) Kun ottaa huomioon tämän kokoelman historiallisen lähestymistavan, on Aristoteleen puolustaminen myöhempää moraalifilosofiaa ja sen mukana syntyneitä jakoja vastaan tarpeetonta. Mutta Sihvola näyttääkin itse pitävän tätä puolustautumista ajattomana, antiikin luontoetiikkaa yrityksenä vastata etiikan "alkuperäiseen erimielisyyteen" (12). Tämä on yllättävä ja hyvin kyseenalainen asenne.

Esseessä "Tuomas Akvinolaisen luonnon käsite ja sen kritiikki keskiajalla" Reijo Työrinoja kuvaa raamatullisen ja antiikin perinteiden kohtaamista ja tämän kohtaamisen vaikutusta myöhempään ajatteluun. Vaikka hän keskittyykin Tuomaan filosofiaan, ei hän unohda mainita muita, mm. vanhajuutalaisia yhdistysyrityksiä. Työrinojan tarkoituksena on osoittaa, kuinka keskeisessä asemassa kristinusko on ollut uuden luonnontieteen synnylle.

Työrinojan mukaan keskiaikainen keskustelu luontokäsitteen asemasta ja luonteesta on luonut välttämättömät, tosin ei tarpeelliset ehdot uuden luonnontieteen synnylle. Tuomaan hän näkee tämän siirtymäajan keskeisenä henkilönä, aristotelisen maailmankuvan edustajana, joka kuitenkin mahdollisti tulevat muutokset. Kirjoituksessa kuvataan viehättävällä tavalla muutos yhdestä ainoasta mah-

dollisesta maailmasta, jossa asiat omaavat luonnolliset paikkansa, maailmaan, jonka itsenäiset luonnonlait ovat Jumalan vapaan tahdon ilmentymä.

Näin uudelle luonnontieteelle keskeiset ajatuskokeet tulevat käsitteellisesti mahdollisiksi. Samaan aikaan olemuksellinen ero luonnon ja artefaktan välillä hälvenee, mikä lopulta mahdollistaa manipulatiivisen suhteen ympäröivään luontoon. Suhde matematiikkaan muuttuu niinikään radikaalisti, Jumalan luomat matematiikan lait muuttuvat lopulta hänen itsensä olemassaolon reunaehdoiksi. Hedelmällisin kulttuurinen ympäristö tälle muutokselle on ollut puritanistinen liittoteologia, jonka puhtain kuvaus lienee Baconin "Uusi Atlantis". Näin uudet tieteet yhdistyivät maalliseksi mutta uskonnollisesti legitiimiksi kutsumukseksi.

Kari Väyrysen essee "Kant ja luonnon kunnioitus" on tutkimusmatka yksittäisen filosofin ajatteluun, ei niinkään luontokäsitteen historian kartoitusta. Väyrynen kuvaakin saksalaista idealismia ja romantiikkaa sekakivilajiksi, josta yleiskuvan sijaan kannattaa tyytyä naputtamaan irti yksittäisiä korukiviä. Epähistoriallisuutta tämä ei toki ole, siihen viittaa hänen halunsa murtaa ympäristöfilosofisessa keskustelussa tehtyjä karkeita yleistyksiä, kuten "länsimainen traditio".

Väyrysen mukaan meidän on kuitenkin mahdollista ottaa Kantin ajatuksia omaksemme tänä päivänä, käyttää historiallisia korukiviä oman ajattelumme aineksina. Hän myöntää suoraan antavansa haasteen nykyiselle ekofilosofiselle keskustelulle ja sen antroposentrismi - biosentrismi- kiistoille. Hän kuvaa Kantia ajattelijana, joka pyrkii kritiikkiensä kautta luomaan yhtenäiskonseptiota luonnosta ja ihmisestä. Hän siten kiistää Kantin ihmiskeskeisyyden, mutta kylläkin siunaa tämän ihmislähtöisyyttä. Ekofilosofisen keskustelun kritiikki osuu tässä kohdin maaliin. Eri asia on, onko Kantista tai kestään historian henkilöstä valmiiden ajatusmallien tarjoajaksi.

Väyrysellä on hyvin vahva näkemys siitä, että kulttuurimme kriisiä voidaan lähteä purkamaan jo löydetyin käsittein, ei uusin ympäristöfilosofisin paradigmoin. Hänen näkemyksensä kanssa voi toki olla eri mieltä, mutta hänen kuvauksensa Kantista on joka tapauksessa hedelmällinen. Se avasi ainakin allekirjoittaneelle ensimmäistä kertaa tien romantiikan estetiikan ja etiikan yhteyksien ymmärtämiselle.

Jussi Kotkavirta asettaa esseessään "Luonto Hegelin käytännöllisessä filosofiassa" Hegelin filosofian vastaan modernia poliittista filosofiaa, jota Hegel kutsui luonnonoikeudeksi. Hän esittelee Hegelin kritiikin niin empiirisiä (Hobbes) kuin transendentaaleja (Kant, Fichte) luonnonoikeusteorioita vastaan. Kotkavirta myös tarkastelee Hegelin luontokäsityksissä tapahtuneita muutoksia Jenan kaudella (1800 - 1806) ja sen jälkeen.

Kotkavirran mukaan Hegel kritisoi edeltänyttä ja aikalaistensa poliittista filosofiaa siitä, että ne asettivat kulttuurin ja ihmisyyden vastoin luonnon oletettua kaoottisuutta. Näin kulttuuri ja poliittinen tila nähtiin mahdollisena vain "irroittautumalla luonnosta tai disiplinoimalla se" (89). Hegelin ohjelmaksi muodostui osoittaa kulttuurin ja luonnon, moraalisuuden ja luonnollisuuden ykseys. "Reaalifilosofian tehtävä, erotuksena logiikasta ja metafysiikasta, on esittää luonto, tietoisuus sekä yhteiskuntahistoria absoluuttisen ykseyden ilmenemismuotoina" (96). Luonnollinen luonto ja siveellinen luonto ovat perustavammassa luonnon ykseydessä.

Jenan kauden perussubstanssiajatusten jälkeen Hegel alkaa muotoilla subjektiviteetin, tietämisen (Erkennen) heräämiseen perustuvaa historiallista ajatteluaan. Luonto ei ole kahtiajakautunut henkeen ja kaaokseen, vaan luonnollinen luonto nähdään yhtenä hengen kehittymisen momenttina. Hegelille näyttää kuitenkin olleen erityisen tärkeää osoittaa hengen ylemmyys luonnosta. Hän loppujen lopuksi hyväksyykin monia mm. Hobbesin ajatuksia luonnollisesta luonnosta irtautumisen välttämättömyydestä, mutta pitäytyy selitysperustassaan. Kotkavirta pitääkin Hegelin suurimpana ansiona hänen historiallista tietoisuuttaan luonnon ja kulttuurin perimmäisestä ykseydestä. Nykyisessä ympäristöfilosofiassa Hegelin myöhäisajattelua on tuonut esille etenkin yhdysvaltalainen Murray Bookchin.

Esa Sirosen essee "Lauri poika metsäss´ häärii: Luonnon kokemisen paradokseista" ei tarkastele yksittäisten ajattelijoiden ajatuksia, vaan maiseman ja luonnon kokemisen muutoksia viime vuosisatoina. Sirosen lähtökohtana on ajatus, että alkuperäisenä pitämämme luonnontunne on yhteisöllinen ja historiallisesti värittynyt. Kärjistettynä, herkin luonnontunne voi olla jopa teollinen tuote. Luonnonkuvan historia on "katseen historiaa" (118)

Sironen korostaakin "maisemallisen silmän" suhteellista nuoruutta ja väittää, että nykyisin luonnon kokemiseksi kutsumamme asia olisi talonpoikaiskulttuurissa ollut mahdoton. Puhe aidosta luonnosta ja kaipuu luontoon olisivat siten vasta kaupunkikulttuurin ja modernin syntyyn kytkettyjä. Esimerkkinä hän käyttää vuorelle nousua myöhäisen porvarillisen ajan symbolina, ironisesti luonnonvalloituksen huipentumana.

Juha Varton "Heidegger ja fysiksen tulkinta" antaa peruseväitä siihen keskusteluun, jota Heideggerin filosofiasta etenkin ympäristöfilosofiassa käydään. Varto johdattaa lukijaa tutustumaan Heideggerin yritykseen purkaa kulttuurimme olemisenunohdusta, kuten Kotkavirta esipuheessaan asian esittää. Heidegger pyrki etsimään keskeisimpien käsitteidemme perimmäisiä merkityskerrostumia. Fysiksen, puhtaan ilmaantumisen (das reine Aufgehen), ja olemisen käsitteet ovat hänelle alkukäsitteitä, jotka edellyttävät luonnon ja kaiken ymmärtämistä. Näin ne eivät ole rinnastettavissa toisiinsa tai mihinkään muuhun, elämään tai olemassaolevaan.

Heideggerin keskeisin kritiikki kulttuuriamme kohtaan oli sen taipumus köyhdyttää nämä käsitteet pelkäksi läsnäolemiseksi, laskettavaksi ja käsinkosketeltavaksi. Teknologinen perinteemme on muodostanut läsnäolemisen metafysiikan. Tässä perinteessä luonnosta tai elämästä ei enää voida puhua ilmaantumisena, ei käsittämättömänä. Varton lähestymistavassa mielenkiintoisinta onkin se, kuinka hän pitää Heideggerin filosofiaa yrityksenä palauttaa toiseus, luonnon erilaisuus. Hänen mukaansa Heidegger ei pitänyt Henri Bergsonin élan vitalia (elämänhyöky) vitalistisena kannanottona, vaan käsittämättömän kuvauksena.

Jürgen Matthiesin "Luontokäsitteen renessanssi" päättää kokoelman sopivasti vaatimuksella uuden luontokäsitteen synnyttämisestä, luonnonfilosofian henkiinherättämisestä. Matthiesin mukaan nykyisen luonnontieteen käyttö "vihreisiin" tarkoituksiin on mahdotonta, sillä tieteen ja teknologian kriisin juuret löytyvät jo tieteen historiasta. Uutta suuntaa hän lähtee etsimään luonnontieteen tuoreimmista ajatuksista, joista hän monien muiden tavoin on löytänyt yhteyksiä mm. esisokraattisiin kosmoskäsityksiin. Itseorganisoitumisen käsite, spontaanin syntymisen ajatus on tässä keskeinen.

Matthies käsittelee itseorganisoitumista alkupisteenä uudenlaiselle luonnontieteelle, jossa "luonnon alkuperäinen produktiivisuus" (144) otetaan huomioon. Kantin ja etenkin Schellingin ajatuksista hän löytää tällaisen tieteellisen ajattelun ituja. Kantille itseorganisoituminen oli ilmeisesti heuristinen apuväline siirtymässä aistillisesta siveelliseen, mutta Schellingille, "itseorganisoitumisen teologille" se muodosti luonnon kokonaisnäkemyksen ytimen. Matthiesin mukaan vasta itseorganisoitumisen ja luonnon yhtenäisnäkemysten kautta käyvät järkeviksi ajatukset subjektin ja objektin eron häivyttämisestä.

Matthies päätyy esittämään ehdotuksen uuden tieteen asenteiksi, ei varsinaista ohjelmaa. Luonnossa ja subjektissa (aistikoneistossa) itsessään esiintyvä ainainen epävarmuus sekä tarkkailijan välttämätön itsereferentiaalisuus tekevät mahdottomaksi vastata kysymykseen "mitä luonto on?". Näin Matthies ei vaadi historian virheiden korjaamista ja siirosta uuteen uljaaseen tieteeseen. Hänen mukaansa suhteemme luontoon on määrityttävä eri ajassa ja paikassa eri tavoin, yhä uudelleen. Matthiesin essee tarjoaa ko-

koelmalle sen kovasti tarvitseman sulkeuman: ei ratkaisua vaan historiallista tietoisuutta itsestämme ja maailmasta, jossa asumme.

Ville Lähde

HYVIÄ TIIRIKOITA

Anu Koivunen ja Marianne Liljeström (toim.), *Avainsanat*. 10 askeltafeministiseen tutkimukseen. Tampere: Vastapaino, 1996, 340s.

Erottautuakseen muista ja vaikuttaakseen fiksulta suomalainen feministitutkija viittaa mielellään johonkin trendikkääseen ulkomaiseen tutkijaan. Mieluiten hän viittaa sellaiseen nimeen, jonka teoksia (tai ainakaan viittauksen kohteena olevaa teosta) ei ole suomennettu. Ranskalainen kolminaisuus (Irigaray, Cixous, Kristeva) alkaa olla jo hieman passé (ainakin Kristeva, jota on käännetty jo "liikaa"), trendikkäämpää on viitata esimerkiksi Rosi Braidottiin (jolta on suomennettu vasta yksi teos) tai eksoottisemmin vaikkapa Trinh T. Minh-haan.

Trenditietoisena olen itsekin jättänyt usein huomiotta suomalaisen feministisen tutkimuksen, mutta viimeksi kuluneen vuoden aikana olen erottautunut – ehkä tulevan tieteellisen urani kannalta epäedullisesti(?) – viittaamalla luennoillani suomalaisin tutkijavoimin kirjoitettuun teokseen *Avainsanat*. Yleisö on tästä(kin) syystä saattanut epäillä kielitaitoani tai yleissivistystäni, mutta todettuani painokkaasti (hiukan puolustelevaan sävyyn), että "tämä teos on suomalaista feinististä tutkimusta parhaimmillaan", hyväksyvä hyminä on täyttänyt luentosalin.

Viime vuosina on ilmestynyt runsaasti eri tieteenaloihin liittyviä feministisen tutkimuksen artikkelikokoelmia; nyt näyttää olevan meneillään varsinainen kokoelmabuumi. Usein artikkelikokoelmien ongelmana on hajanaisuus ja epätasaisuus; esimerkiksi opiskelijan kannalta ne eivät aina ole kovin käyttökelpoisia. Hyvä artikkeli hukkuu helposti keskinkertaisempien joukkoon. Usein feministiseen tutkimukseen liittyvien artikkelikokoelmien esipuheessa väitetään, että artikkeleissa tarkastellaan "naisnäkökulmasta" esimerkiksi tietyn erityistieteen tiettyä teemaa tai aihepiiriä; käytännössä näitä "naisnäkökulmia" on kuitenkin samassa kokoelmassa monia ja artikkelien aiheet rönsyilevät sinne tänne.

Avainsanoissakin näkökulmia on vähintään yhtä monta kuin teoksessa on kirjoittajia – tämän myös teoksen toimittajat tuovat avoimesti esille (29) – mutta yhdessä suhteessa antologia poikkeaa edukseen tavanomaisemmista: artikkeleissa lähdetään tarkastelemaan moninaisten erityistieteellisten aiheiden sijaan nimenomaan peruskäsitteitä, ja niiden kautta avautuvia feministisen tutkimuksen näköaloja. Johdantoluvussa "Kritiikki, visiot, muutos" Anu Koivunen ja Marianne Liljeström formuloivat teoksen tavoitteen näin: "[P]yrkimyksenämme on kymmenen eri käsitteen kautta johdattaa lukija feministisen teorian keskeisiin kysymyksiin." (29)

Avainsanojen alaotsikko on hyvä: 10 askelta feministiseen tutkimukseen ei lupaa mitään kaikenkattavaa kokonaisesitystä, mutta sana "askel" implikoi, että lukija saattaa päästä eteenpäin teorian käsiteviidakossa. Mielestäni *Avainsanat* antaa lukijalle tämän mahdollisuuden: käsitteiden, niiden taustan ja historian tarkastelu suhteessa naistutkimuksen vaiheisiin ja laajemmin länsimaisen ajattelun historiaan antaa pohjaa erilaisille sovelluksille, ja tekee *Avainsanoista* erittäin käyttökelpoisen teoksen – käyttäjän tieteenalasta riippumatta. Vaikka *Avainsanojen* tekijät eivät omien sanojensa mukaan "ole halunneet kirjoittaa sanakirjaa tai hakuteosta", olen itse käyttänyt teosta nimenomaan sanakirjana ja hakuteoksena. Parhaimmillaanhan sanakirja antaa käsitteille taustan ja historian ja osoittaa niiden neutraaliuden näennäiseksi (mikä niinikään on Avainsanojen tekijöiden intentiona; ks. s. 29).

On selvää, että kun sanakirjaa on kirjoittamassa kahdeksan tutkijan joukko, eivät eri käsitteisiin liittyvät artikkelit ole missään mielessä yhteismitallisia. *Avainsanojen* kymmenen käsitettä tulevat esitellyiksi varsin erilaisista näkökulmista. Esimerkiksi Anu Koivusen artikkeleissa "sorron" ja "emansipaation" käsitteistä tulee selvästi esiin tekijän kriittinen asenne nk. tasa-arvofeminismiä kohtaan. Mielestäni antologian epätasaisuus ei ole mikään puute vaan se on paitsi (teoksen johdannossa kiitettävässä määrin esiin nostettu) väistämätön lähtökohta myös teoksen rikkaus, joka saa lukijan vertailemaan kirjoittajien näkökulmia.

Avainsanojen artikkelien aiheiksi valitut käsitteet ovat "sorto" (Anu Koivunen), "emansipaatio" (Anu Koivunen), "sukupuolijärjestelmä" (Marianne Liljeström), "nainen" (Katriina Honkanen), "ero" (Lea Rojola), "subjekti" (Päivi Kosonen), "seksuaalisuus" (Päivi Lappalainen), "ruumis" (Tutta Palin), "tieto" (Johanna Matero) sekä "paikantuminen" (Koivunen & Liljeström). Artikkeleita lukiessa tulee väistämättä pohtineeksi, miksi niissä käsitellään juuri näitä käsitteitä. Anu Koivunen ja Marianne Liljeström perustelevat käsitteiden valintaa näin:

> Käsitteiden valinnalla olemme halunneet sekä paikantua 1990-luvun puolivälin teorianmuodostukseen että tehdä oikeutta feministisen teorian perinteelle (29-30).

Tämä perustelu vaikuttaa artikkelien valossa osittain vakuuttavalta: esimerkiksi "sorto" ja "emansipaatio" kuuluvat olennaisesti feministisen teorian perinteeseen, mutta eivät välttämättä yhtä keskeisesti tämän päivän feministisiin keskusteluihin kuin vaikkapa "ruumis", "subjekti" ja "ero" – jotka kaikki todellakin "paikantuvat" erityisesti 1990-luvun feministisiin keskusteluihin.

Käsitteiden valintaperusteet jäävät kuitenkin vielä askarruttamaan, etenkin luettelon kahden viimeisen käsitteen kohdalla. Käsitteen "tieto" valinta yhdeksi feministisen tutkimuksen avainsanoista herättää aluksi lukijassa ristiriitaisia ajatuksia. Toisaalta "tieto" käsitteenä on varsin laaja-alainen ja moniin suuntiin feministisen tutkimuksen ulkopuolelle rönsyävä. Käsitteen valinta tulee toki perustelluksi sen kautta, että kysymykset (mm.) tiedon luonteesta, tietävästä subjektista ja tiedon objektista kuuluvat feministisen tietoteorian keskiöön, mutta kun vertaa käsitettä "tieto" vaikkapa käsitteeseen "sukupuolijärjestelmä", vaikuttaa jälkimmäinen enemmän feministisen tutkimuksen "avainsanalta" erityisesti siksi, että kyse on feministisen tutkimuksen piirissä syntyneestä käsitteestä, joka liittyy keskusteluun naisen asemasta yhteiskunnassa. Toisaalta Johanna Materon "tietoa" käsittelevän erinomaisen artikkelin luettuaan tulee kuitenkin vakuuttuneeksi sen sopivuudesta juuri tähän kirjaan.

"Tieto"-käsitteen valinta yhdeksi avainsanoista saa siis jossain mielessä oikeutuksensa nimenomaan sitä käsittelevän artikkelin ansioiden kautta, mutta kirjan viimeinen käsite "paikantuminen" jää ihmetyttämään. Mielestäni käsite "kokemus" olisi vastannut tämän artikkelin – sinänsä ansiokasta – sisältöä huomattavasti paremmin kuin "paikantuminen". Artikkelissa keskeisimpänä huomion kohteena on nimenomaan kokemus ja sen asema feministisessä tutkimuksessa. Lisäksi "kokemuksen" käsite on ollut pohdinnan kohteena monenlaisen feministisen tutkimuksen piirissä, kun taas "paikantuminen" tuo mieleen lähinnä tiettyjen feministiteoreetikkojen käsitteistön (Rich, Haraway).

Kokonaisuutena *Avainsanat* on kuitenkin erittäin toimiva ja hyvä kirja. Erityismaininnan ansaitsevat erinomainen kirjallisuusluettelo ja virkistävät, Tiina Pystysen kuvittamat kannet.

On suorastaan ihmeellistä, että tällainen projekti on ylipäätään saatu toteutettua ja vielä mahdutettua yksiin kansiin; feministisen teorian kenttä kun on paitsi laaja myös kaikkea muuta kuin yhtenäinen. *Avainsanat* ei yritäkään tarjota mitään yleisavainta feministiseen teoriaan – sitä kun ei edes ole –, mutta se tarjoaa nipun hyviä tiirikoita, joilla aukeaa monta ovea.

Marjo Kylmänen

PARADIGMOJEN PARTAALLA

Kai Mikkonen, Ilkka Mäyrä ja Timo Siivonen (toim.), *Koneihminen — kirjoituksia kulttuurista ja fiktiosta koneen aikakaudella.* Atena Kustannus Oy, Jyväskylä 1997. 301 s.

Koneihmisen, kyborgin sekä teknologisoituvan ihmisen ja hänen ruumiinsa teema on tuottanut tasaisin väliajoin uusia puheenvuoroja, joita viimeksi näiden kansien välissä kommentoi tamperelainen kirjallisuudentutkija Ilkka Mäyrä. Nyt Mäyrä on kollegoidensa kanssa toimittanut käsillä olevan antologian, joka pyrkii jatkamaan kyseistä keskustelua ja kiinnittämään huomiota hyvinkin laajoihin (aate)historiallisiin ja kulttuurisiin perspektiiveihin, jotta aiheen ajankohtainen problematiikka tulisi ymmärrettävämmäksi.

Johdannon puheenvuorossa toimittajakolmikko korostaa sitä seikkaa, kuinka koneihmisen diskurssissa tieteellinen fakta ja taiteellinen fiktio tasapäisesti artikuloivat niitä pelkoja, visioita ja toiveita, joita koneisiin ja konesuhteeseemme liitämme. Todellisuuden "kielellistyminen" ylipäätään johdattaa konesuhteen tutkimisen äärelle. Tämä on täysin totta, ja epäilemättä se onkin yksi seikka, joka tekee ihmisen ja koneen suhteesta niin mielenkiintoisen: läpikotaisin kulturalistisessa, toisin sanoen konstruoidussa, koneihmistodellisuudessa tiivistyy huomattava määrä kiihtyvän informaatiokulttuurimme ydintematiikkoja (ambivalenttius, merkitysten kierrätys, visualisoituminen jne.) Tällaisessa viitekehyksessä näihin merkitysrakenteisiin, niiden muodostumiseen ja niissä piileviin sisältöihin puuttuvia puheenvuoroja ei ole koskaan liikaa; teknisiä yksityiskohtia ja tulevaisuudenvisioita kartoittavia teknologisen determinismin äänitorvia kun on vähintäänkin tarpeeksi.

Tähän liittyen julkilausuma, jonka mukaan "antologiassa tarkastellut tekstit myös luovat ja kritisoivat todellisuutta, tarjoavat vaihtoehtoisia käsitys- ja näkemistapoja, lukevat ideologisesti omaa kulttuuriaan" (s. 18) on lähtökohtana tervetullut ja laajentuu kattamaan myös artikkelit itsensä, ei pelkästään niissä tarkastellut tekstit. Kokonaan toinen seikka on se, kuinka koherentiksi yhteiskuvaksi artikkelit asettuvat antologian johtoteeman alle.

Koneihminen on jaettu viiteen osaan, joita ei ole jostakin syystä vaivauduttu nimeämään, mutta joita voisi luonnehtia vaikkapa seuraavasti: koneen ja organismin tieteenhistoria, teknologiasta ja kulttuurista, koneihmisen historialliset taustat sekä kytkennät ja nykyfiktion analyysi. Viidenteen osaan kuuluu ainoastaan Leena Krohnin artikkeli, joka kirjoittajalle ominaisesti kaihtaa kategorisointia ja kenties pikemminkin toimii kokoelman päättävänä, krohnmaisen älyllisenä ja seesteisenä epilogina.

Kone(tieteen) historiaa

Mittavahkossa aloitusartikkelissa ranskalainen tieteenhistorioitsija Georges Canguilheim hahmottaa asiantuntevasti koneen ja organismin rajanvetoja länsimaisen filosofian historiassa, etenkin Descartesin ajatuksia pohtien. Canguilheim esittää, että organismien pakottaminen mekanistisiin malleihin (esimerkiksi ihmisruumin organismien rinnastaminen koneisiin, kuten italialainen lääkäri Baglivi 1600-luvulla esitti: sydän jousena, keuhkot palkeina, lihakset köysinä jne.), johtuu siitä, että näin biologiset ilmiöt koettiin paremmin hallittaviksi. Fyysisen todellisuuden lähestyminen ylipäätään on noudattanut paljolti tällaista analogista mekanistista ajatusmallia. Artikkelin suomentaminen (Kai Mikkonen) on kunnioitettava teko sinänsä, mutta jälkeenpäin ajateltuna sen funktio kokoelman yleiskuvan kannalta hieman kyseenalaistuu, mihin palaan lopussa.

Asko Kauppisen artikkelissa "Freudin nuket" kulminoituu koko antologian perusongelma: ajoittain tekstien teemat ja argumentaatiot tuntuvat syleilevän siinä määrin laajoja ja erilaisia sivuraiteita (uskontokäsityksistä mytologioiden kautta uusimpiin kommunikaatioteknologioihin), että niiden sovittaminen yksien kansien sisään tuntuu keinotekoiselta. Kauppisen analyysi elollisen ja elottoman suhteesta freudilaiselta perustalta vaikuttaa asiantuntevalta, mutta se sopisi paremmin kauhufiktiota ja kauhun rakenteita erittelevään antologiaan. Nyt yhteys konekulttuuriin on kovin viitteellinen, ja sitä ainoastaan korostaa äärimmäisen keinotekoinen huomautus artikkelin lopussa, jonka mukaan koneihmisen käsite kulkee implisiittisesti artikkelin mukana — miksi ihmeessä ei eksplisiittisesti?

Ilona Reinersin artikkelin "Ruumiin politiikkaa, teräksistä romantiikkaa: Olavi Paavolainen kolmannen valtakunnan vieraana" sopivuutta antologiaan voisi ensi näkemältä kritikoida samoin perustein, mutta kyseisessä tekstissä koneihmisen käsite ja teemat kulkevat mielenkiintoisesti (eksplisiittisesti!) läpi artikkelin, kun kirjoittaja tarkastelee Olavi Paavolaisen ja Saksan kansallissosialistien konediskurssia pitkälti *Frankfurtin koulun* teoreettisista näkökulmista.

Kai Mikkosen artikkeli Villiers de L'Isle-Adamin 1800-luvun lopun tieteisfiktiosta *Tulevaisuuden Eeva* on kiistämättömästä tarkkanäköisyydestään huolimatta kuivahko ja raskas esitys etenkin alkutekstiä tuntemattomalle lukijalle, jollaisia uskallan olettaa valtaosan olevan. Artikkelin lopun analogiat sähköimpulssien ja kerrontamallien välillä ansaitsevat kiehtovuudessaan kuitenkin erityismaininnan.

Sähköshokkien vertigo

Edeltävä alaotsikko on mukailtu antologian fiktioanalyysin osion artikkelien otsikoista, ja se ilmentää kirjoittajien (Siivonen, Mäyrä, Raine Koskimaa ja Markku Soikkeli) kielellistä innovatiivisuutta ja kykyä pukea analyysinsa sekä esteettisesti että älyllisesti antoisaan muotoon. Genren perustekstejä (Gibson, Dick ym.) analysoiden kirjoittajat kartoittavat kukin saralaan postmodernin tieteisfiktion ja kyberpunkin teemoja ruumiista, uskonnollisista metaforista ja koneen mytologisoinnista.

Siivosen teemoista kiinnostuneiden kannattaa tutustua hänen kybrorgitutkimukseensa kokonaisuudessaan. Mäyrän artikkeli myötäilee samoin kirjoittajan aikaisemman demonitutkimuksen viitekehystä, mutta kunnianhimoisuudessaan laajentaa teemojaan — antologialle oireellisesti — hieman liiankin useaan suuntaan. Tekstissä ihmisen ja teknologian ambivalentin suhteen abstrakti tarkastelu limittyy toisaalta tekstilähtöiseen kyberpunkfiktion analyysiin ja vielä kolmanneksi uskonnollis-mytologiseen, historialliseen kontekstiin. Lopputuloksena on artikkeli, jota on mielenkiintoista lukea, mutta yhtä lailla se jättää hämmentävän vaikutelman omassa ambivalenttiudessaan. Koskimaan tarkemmin rajattu analyysi kyberpunkin uskonnollispohjaisesta kuvastosta ja kytkennöistä new age-mytologiaan saa pelonsekaista uskottavuutta, kun palautamme mieliimme taannoisen tietoverkossa toimineen uskonlahkon joukkoitsemurhan.

Tässä osassa antologiaa artikkelit keskustelevat parhaiten keskenään ja yhdessä rakentuvat sen koherenteimmaksi alaluvuksi. Artikkelit osoittavat onnistuneesti tosiasioiden ja sepitteiden vuorovaikutuksen konefiktion ja konefaktan välillä, ja toisaalta jäsentävät ja käsitteellistävät tämän monisyisen suhteen ydinkohtia.

Verkkokulttuurin käytännöt

Mikko Keskinen kartoittaa artikkelissaan sähköpostikommunikaation rajankäyntiä puheen ja kirjoituksen välillä. Digitaalisen kulttuurin kommunikaatiomuotojen tarkastelu on kiistatta tarpeellista, kun nämä uudenlaiset merkitysten konstruoimisten paradigmat saavuttavat yhä useamman yksilön verkottuvassa kulttuurissamme. Keskinen jäljittää sähköpostin kaksijakoista luonnetta derridalaisen arkkikirjoituksen problematiikasta käsin ja pyrkii purkamaan sen paljolti romantisoitua luonnetta "kirjeiden kirjoittamisen elvyttäjänä".

Vaikka artikkeli onkin ajatuksia herättävä, jotkut painotukset eivät täysin onnistu vakuuttamaan lukijaa. Olkoonkin, että Derrida tarjoaa lähtökohdan kirjoituksen signeerauksen funktion ja luonteen tarkasteluun, sähköpostiviestin signeerauksen pohdinta vaikuttaa jotenkin triviaalilta. Samoin Keskinen antaa nähdäkseni aivan liian suuren painoarvon ns. hymiöiden käytölle sähköpostiviestinnässä (viestien sekaan liitettävät graafiset merkkiyhdistelmät, jotka muistuttavat lukuisissa eri variaatioissaan kasvojen ilmeitä, kuten silmäniskua, hämmästystä jne.), sillä esimerkiksi allekirjoittaneen ekstensiivisessä ja monikulttuurisessa sähkö-

postinvaihdossa nämä käytännöt eivät näyttele minkäänlaista roolia. Pikemminkin useat kokevat hymiöt osoittelevina ja alleviivaavina ironian ja parodian tukahduttajina.

Keskisen artikkeli on joka tapauksessa tervetullut keskustelunavaus aiheesta nimenomaan kommunikaation rakenteiden ja kirjoitusten käytäntöjen kannalta. Tämänkaltaiset pohdinnat redusoituvat kuitenkin helposti yleistyksiksi käytännöistä, joita on yksilöllisiltä piirteiltään yhtä monta erilaista kuin niiden käyttäjääkin. Äärimmäisen monimuotoisen verkkokulttuurin käytäntöjä tutkittaessa onkin nähdäkseni varottava johtamasta yleispäteviä teorioita yksittäisten analyysien ja esimerkkitapauksien perusteella. Mikäli tutkimme esimerkiksi hypertekstiä ja nimenomaan sen teoriaa World Wide Webissä (kuten allekirjoittanut), on nähdäkseni perustellumpaa lähestyä abstraktisti kokonaisrakenteita ja kuvittaa johtopäätöksiä niistä aktuaalisin esimerkein eikä päinvastoin, toisin sanoen tutkimalla joistakin Web-sivuista koottua rajoitettua korpusta ja vetää yleistäviä johtopäätöksiä niistä. Vaikka Keskinen huomauttaakin esityksensä alussa, että "sähköposti ei ole mikään monoliitti" (s. 118), jatkossa hän syyllistyy jossain määrin sen surkastamiseen yhtenäiseksi veistokseksi, oli se sitten emalinen tai *e-mailinen*.

Antologian ansiokkaimpia ja mielenkiintoisimpia kirjoituksia on Hannu Eerikäisen artikkeli konesuhteessa elävästä subjektista terminaalikehona ja nykyteknologian pyrkimyksistä muuttaa tietokonetta yhä enemmän omnipotentiksi mediakoneeksi. Kirjoittaja kysyy, mihin positioon tietokoneen käyttäjä subjektina viime kädessä asettuu interaktiossa koneeseen: aktiiviseksi toimijaksi vai alistetuksi koneen luomille ja rajaamille ehdoille? Terminaalikeho toimii nimikkeenä subjektille, joka näyttöpäätteen yhteydessä konstruoituu kulttuurisena ja mediatisoituneena — paljolti siis kyborgina, mutta Eerikäinen haluaa korostaa terminaalikehon jatkeenomaisuutta teknologialle, ei niinkään kyborgista sulautuneisuutta.

Tarkkanäköisten huomioiden ohella erityisen ansiokasta on nähdäkseni Eerikäisen pyrkimys luoda uutta käsitteistöä ja terminologiaa *uuden mediateorian* (niinikään hänen terminsä) käytettäväksi, joka on kiistatta tarpeen. Lisäksi Eerikäinen tuo mukaan ajankohtaista saksalaista keskustelua, joka kattavan ja ehdottomasti tutustumisenarvoisen lähdeluettelon perusteella on hyvinkin elävää ja monipuolista.

Eerikäisen artikkelia vaivaa kuitenkin eräänlainen ulkokohtaisuus. Hän esittää teräviä argumentteja käyttöliittymästä subjektia muovaavana tekijänä ja uudesta (media)koneen paradigmasta verkottuneen subjektin alati muuttuvana konstituutioperustana. Eerikäinen astuu kuitenkin liian varovasti niille sisällöllisille ja merkitysten alueille, jotka nimenomaan ovat verkkosukupolven uusi paradigma, ja jossa *tietokoneen* rooli on korostetusti jatkeen/välittäjän rooli. Ikään kuin kepillä jäätä koetellen kirjoittaja esittää avoimia kysymyksiä siitä, onko terminaalikehossa kyse läpikotaisin uudenlaisesta (elektronisen) todellisuuden haltuunottamisesta ja subjektivaation alituisen uudelleenmuovautumisen tietoisesta ja kriittisestä hyväksynnästä?

Eerikäisen ansioksi on todettava, että hän kysyy täysin oikeita kysymyksiä. Internetin räjähdysmäistä kasvua ja hahmottumista viime vuodet läheltä seuranneena verkkosukupolven edustajana uskaltanen vastata, että hän on oikeassa — joskin varauksin. Haluan nimittäin polemisoida niitä sisäänrakennettuja oletuksia, jotka artikkelissa esiintyvät hieman holhoavina ilmaisuina verkkokulttuurin ja teknodiskurssin merkityksettömyydestä, hypestä ja fantasianomaisuudesta. (Länsimaisena opiskelijana ja miehenä mahdollisuus tällaisten kysymysten pohdintaan on tietysti suunnattoman etuoikeutettua, mutta tämä tosiasia ei tee kyseenomaisista problematiikoista lainkaan vähemmän todellisia.)

Vallitsevissa nykykäytännöissä on todellakin nähdäkseni syntymässä erityislaatuinen terminaalikeho. Tämä niveltyy mediasubjektiin, joka hyväksyy merkitysten kierrättämisen, liikkeen ja hektisyyden, ja sen seikan, että kaleidoskooppimaisesta tietoverkosta yhtä ja ainutta, tiukasti jäsenneltyä kokonaismerkitystä ei saavuteta — saati että sitä tulisi edes etsiä. Tämä kaikki tapahtuu tietysti suhteessa kunkin yksilölliseen medialukutaitoon ja kulttuuriseen kompetenssiin. Nähdäkseni tietoverkottumisessa on siis kyse kokonaisen paradigman muutoksesta, jonka ei tarvitse sortua utooppisiin argumentteihin ja hypeen vaan verkon mahdollisuuksien ja rajoitusten kriittiseen tiedostamiseen.

Peräänkuulutankin tämänkaltaista verkkolukutaitoa, joka poissulkee kommunikaation ekstaasiin (tai mitä se sitten onkin) yksisilmäisesti liitetyt negatiiviset varaukset ja asettaa tietoverkon muiden audiovisuaalisten sekä painettujen medioiden rinnalle. Näistä yhdessä kerätään informaatiota, ja sitä yhdistelemällä ja kriittisesti jäsentämällä saatetaan päätyä tietoon. Tämänkaltaisessa merkitysten konstruointiprosessissa Internet ei näyttäydy sen kummallisempana tai kaikkivoivampana kuin muutkaan mediat, vaan yhtenä uutena ja käyttökelpoisena informaation ja elämysten etsinnän muotona (tietoverkkotaide jne.). Oman mediasubjektiviteetin, terminaalikehon tai kyborgiuden oksymoronisuus, paradoksinomaisuus tai ratkaisemattomuus ei aiheuta mediatisoituneessa ja verkkolukutaitoisessa subjektissa suurtakaan ahdistusta.

Koneen aikakausi on nyt

Koneihminen-antologian toimitustyön maailmojasyleilevä ote, johon puutuin jo edellä, kieltämättä osoittaa konemetaforien juurtuneisuuden länsimaiseen kulttuuriimme jo vuosisatoja sitten. Totutun laajuiseen (eli suppeahkoon) antologiaan sovellettuna näin kunnianhimoisella historiallis-kulttuurisella kontekstilla on kuitenkin rajoituksensa ja kääntöpuolensa: käsittelevätkö kirjoittajat, tutkitut tekstit ja ongelmat lopultakaan samoja asioita? Kuinka Canguilheimin teksti suhteutuu vaikkapa Keskisen artikkeliin?

Fiktioiden tekstilähtöinen analyysi on kokonaan toinen asia, ja sitä tämän antologian artikkeleissa harjoitetaan tarkkanäköisesti. Koneihmistä käsiteltäessä fiktion vaikutusta aktuaaliseen teknologisiin keksintöihin on enää perusteetonta vähätellä, kun muistamme William Gibsonin fiktiivisen kyberavaruuden nykyisen tietoverkon kehitysvisioiden johtoajatuksena. Artikkelien ansiot erillisinä kirjoituksina ovat kiistattomia, mutta niiden keinotekoinen yhdistäminen heikentää antologian kokonaisvaikutelmaa. Aiheesta kiinnostuneelle kokoelma on kuitenkin ehdottomasti tutustumisen arvoinen, vastakarvaan lukeville luddiiteille se puolestaan aiheuttanee liikehdintää niskakarvoissa.

Mikäli vielä palaamme koneihmisyyden historialliseen aspektiin, aate- ja kulttuurihistorialliset kytkennät eittämättä syventävät sekä omasta että ympäröivän kulttuurin konesuhteesta kiinnostuneen lukijan ymmärrystä, ja myös auttavat kriittisesti reflektoimaan kunkin omaa terminaalikehoa tai kyborgiutta. Viime kädessä kuitenkin jää kaipaamaan puhetta konkreettisista tämän päivän teknologioista ja niiden sisältöjen ja rakenteiden vaikutuksesta tuohon suhteeseen (Eerikäinen, Keskinen), eräänlaisen yltiöhistoriallisen "kaikki niveltyy kaikkeen"-näkökulman sijasta, jota tämä artikkelikokoelma kuitenkin valtaosaltaan edustaa. Siinä missä tämän antologian toimittajille alaotsikon "koneen aikakausi" käsittää useita vuosisatoja, uskallan väittää, että koneihmisyyttään itsetutkiskelevalle nykyverkkosukupolvelle tuo aikakausi on tässä ja nyt. Tämä lähestymistapa ei suinkaan tarkoita sitä, että historialliset kehityskulut joutaisivat käyttöjärjestelmän roskakoriin.

Aki Järvinen

KOMMUNIKATIIVISUUS JA HYVINVOINTIVALTIO

Jouko Kajanoja, *Kommunikatiivinen yhteiskunta. Puheenvuoro hyvinvointivaltiosta.* Hanki ja jää, Helsinki 1996.

Kajanoja pohtii hyvinvointivaltiota ja sen tulevaisuutta Habermasin esittämän kommunikatiivisuuden ajatuksen pohjalta. Kajanoja katsoo Habermasin kaventaneen kommunikatiivisuuden lähinnä vain menettelytavaksi. Kajanoja itse pitää omaksumaansa kommunikatiivisuuden ajatusta laajempana eettisenä ja poliittisena valintana. Kommunikatiivisuus on

argumentaation avulla yhteisymmärrykseen pyrkivää toimintaa vastakohtana toista ihmistä välineenä käyttävälle toiminnalle. Kajanojalla kyse on hyvästä elämästä ja sen yhteiskunnallisista edellytyksistä. (S. 25 ja 29.)

Kajanojan kommunikatiivisessa toiminnassa yhteisymmärrys ei edellytä yhteistä käsitystä päämäärästä (hyvästä elämästä). Kyse on hänen mukaansa pyrkimisestä yhteisymmärrykseen siitä, miten yhteisöä koskevissa ratkaisuissa sovitetaan yhteen yksilöiden erilaiset käsitykset. Kyse ei ole pelkästä yhteisymmärrykseen pyrkivästä keskustelusta, koska myös kommunikatiivisuus voi oikeuttaa alistavaa vallankäyttöä, jos se häivyttää näköpiiristään valtaan ja tietoon liittyvät suhteet. Yhteisymmärrykseen pyrkiminen ja riita edellyttävät toisiaan siinä mielessä, että pyrkimys on saada aikaan ratkaisu, jossa kaikki aidosti hyväksyvät ratkaisun ja sopeuttavat siihen henkilökohtaiset ratkaisunsa. (S. 23.)

Kajanojan mukaan kaikki hyvän elämän eettiset tavoittelun ja epäonnistumisten välttämisen kysymykset eivät edellytä kommunikatiivisen toiminnan koordinaation ongelmien tarkastelua. Kajanojan mukaan Habermas sulkee pois "kliiniset" kysymykset. Esimerkiksi merkittävä osa itsetoteutusta, kuten biologisten tarpeiden tyydyttäminen, on kliinistä eli kommunikatiivisuuden ulkopuolella. "Jos itsetoteutus ja siihen liittyvä mielihyvä tai mielipaha ei kytkeydy muiden elämään, liikutaan alueella, jota kommunikatiivisuus ei millään tavalla kosketa" (s. 30). Tämä Kajanojan näkemys jää kuitenkin epäselväksi, eikä sitä valaise Kajanojan käyttämä Doyalin ja Goughin tarveteoriakaan. Yhteys tähän tarveteoriaan jää muutenkin hieman hämäräksi. Rajanveto "biologisen" ja "muun" tarpeentyydytyksen välille sillä perusteella, että biologinen tarpeentyydytys (vrt. esim. sairaus ja sen parantaminen) ei kosketa muita, on ongelmallinen.

Kommunikatiivisuuteen kuuluu, että keskusteluyhteisö voi laajentua niin, että se ulottuu myös esimerkiksi vieraisiin kulttuureihin. Esimerkiksi ekologinen kysymys luonnosta, joka ei voi osallistua keskusteluun, edellyttää, että luonto on nähtävä itseisarvona. Samaa voidaan sanoa tulevista sukupolvista. Kajanoja katsoo tällaisten kysymysten osoittavan kommunikatiivisuuden periaatteen keskeisyyttä. (S. 31.)

Habermasin elämismaailman käsite ei Kajanojan mukaan välttämättä merkitse kommunikatiivisuutta eikä systeemimaailma välineellisyyttä. Systeemimaailma, erityisesti valtio, edellyttää legitimiteettiä elämismaailmalta. Toisaalta vaikka systeemimaailma, esimerkiksi sosiaalivaltio, kietoo kansalaisten ylle tiheneviä juridisten normien ja byrokraattisten menettelytapojen verkkoja, voi sosiaalivaltio myös vähentää välineellisyyttä elämismaailmassa. Valtio voi esimerkiksi lisätä perheenjäsenten itsenäisyyttä ja edistää siten vapautumista perheen sisäisestä patriarkaalisesta alistuksesta.

Kajanoja määrittelee kommunikatiivisuuden käsitettä edelleen teknisen järjen kritiikin avulla. "Yhteiskunnallisella tasolla välineellisyys ilmenee teknisenä järkenä ja siten teknisestä järjestä tulee kommunikatiivisuuden vastapooli". Hilkka Summaan viitaten hän toteaa, että "argumentaation tukahduttaminen ja keskustelusääntöjen institutionalisoituminen ovat yksi niistä tavoista, joilla instituutiot ajattelevat puolestamme" (s. 37-38).

Kajanoja pyrkii hylkäämään oikean totuuden ja lopullisen päämäärän ajatuksen niistä seuraavan pyhityksen mielessä. Kommunikatiivisuuden on koko ajan epäiltävä omaa muotoutumistaan ja asetettava itsensä kritiikin kohteeksi aina kun sitä käytetään yhteiskunnallisen ratkaisun argumenttina. Kommunikatiivisuuden pitäisi siis toimia realistisesti tässä ja nyt, mutta sillä on oltava myös utooppista voimaa, sen on toimittava eettisenä ja poliittisena kriteerinä. Kajanojalla suhteellisen autonomisen julkisuuden käsite nojautuu kommunikatiivisuuden periaatteeseen. Se sisältää suuntautumisen vallan ja rahan ohjaamien systeemien hallitsemiseen. Hän pitää sitä on suhteellisena eli yhteisöstä ja sen itseymmärryksestä riippuvana eikä "itsenäisenä systeemeihin törmäävänä voimana" (s. 46).

Kajanoja kritisoi myös Rawlsin eroperiaatetta (jossa eriarvoisuus on hyväksyttävää siinä määrin kuin se koituu vähäosaisimman hyväksi) individualistiseksi eli atomistiseksi, koska siinä ei vertailla yhteisöllisiä etuja. Hänen mukaansa huonoimmassa asemassa olevan atomistisia etuja voidaan parantaa, mutta silti heikentää kommunikatiivisuuden edellytyksiä ja vahvistaa samalla alistussuhteita. Ero voidaan oikeuttaa analyyttisesti. Esimerkiksi apaattiset ihmiset, jotka eivät haittaa muita täyttävät puhtaan liberalismin vaatimukset. Syrjäytyneiden osalta on kuitenkin kyettävä kommunikatiivisesti arvioimaan ja muodostamaan hyvä käsitys heidän erityisistä eduistaan ennen kuin voidaan sanoa, mitä oikeudenmukaisuus ja tasa-arvoisuus tarkoittavat. Tämä edellyttää Kajanojan näkemyksen mukaan hyvää ja välitöntä vuorovaikutusta, jolloin kyse on kaikista ihmisistä, ei vain syrjäytyneistä. (S. 47-52)

Hyvinvointivaltion laajuus ja talouden tehokkuus

Kajanoja soveltaa hahmottelujaan esittämällä puheenvuoron hyvinvointivaltion laajuuden ja talouden tehokkuuden välisestä suhteesta. Kysymyksiä talouden tehokkuudesta ja hyvinvointivaltiosta ja sen tehtävistä ei ole syytä erottaa toisistaan yhteiskunnallisia ratkaisuja pohdittaessa samalla tavalla kuin on tehty aiemmin. Hyvinvointivaltio on sen puolustajille kiusallisen riippuvainen taloudesta. Hyvinvointivaltion kriitikoille hyvinvointivaltio estää talouden tehokkuutta ja näin heikentää yksilöiden mahdollisuuksia parempaan hyvinvointiin.

Talouden tehokkuuden vaatimuksilla voidaan nähdäkseni usein perustella monia julkisen hallinnon muutoksia, kuten terveyspalveluiden markkinoistamista. Kuitenkin monet tehokkuuden nimissä lanseeratut julkiset markkinamallitkin tuntuvat oikeastaan olevan vain uusia byrokratian muotoja. Niissä ei sairaanhoitajien, kodinhoitajien, lääkärien jne. edelleenkään katsota ymmärtävän toimintansa tavoitetta, eikä kykenevän asettamaan tätä tavoitetta järkevään suhteeseen taloudellisiin resursseihin nähden. Hyvinvointi tai terveys ei taloudellisesta lähtökohdasta ole päämääräarvo, mutta ei oikein myöskään yhteiskunnallinen tai yksilöllinen resurssi, vaan jotakin joka voidaan ja kannattaa järjestää, jos siihen löytyy rahaa. Kuvaavaa asetelmalle on, että mallien käyttöönottamisen jälkeen tutkitaan niiden vaikutuksia ihmisten arvoihin kausaalisesti. Kajanoja asettaa kysymyksen toisesta suunnasta: Vaikuttaako hyvinvointivaltion laajuus talouden tehokkuuteen ja mitä tuolla laajuudella pitäisi ymmärtää sekä miten tämä poikkeaa talouden tehokkuuden lähtökohdakseen ottavasta tarkastelusta?

Empiiriset tutkimukset eivät Kajanojan mukaan osoita, että hyvinvointivaltion laajuudella olisi tilastollisesti merkitsevää vaikutusta talouskasvuun. Täten laajan hyvinvointivaltion kriitikot eivätkä sen puolustajat voi käyttää talouskasvua pätevänä argumenttina. Oleellista Kajanojan eettisistä ja poliittista lähtökohdista on se, että vertailu hyvinvointivaltion laajuuden ja hyvinvoinnin tärkeimpien ulottuvuuksien kohdalla ei tue laajan hyvinvointivaltion kriitikkoja: laaja hyvinvointivaltio ei turmele, ei ole lisännyt köyhyyttä vaan päinvastoin, ei ole johtanut orjuutukseen eikä yleensäkään vaaranna ihmisiä, se ei myöskään näyttäisi johtavan talouden tehokkuuden heikkenemiseen. Menetelmä- ja käsiteongelmat ovat Kajanojan mukaan suuria ja oletamukset vaikutussuhteista ovat rohkeita ja heijastavat yhtä tapaa ymmärtää maailmaa. (S. 134-136) Kajanoja kykeneekin esittämään painavia argumentteja:

(1) Sosiaalitieteilijät lopettivat hyvinvoinnin käsitteen kokonaishahmotukseen pyrkivän pohdinnan lähes kokonaan 1970- ja -80-luvuilla ja luovuttivat aihepiirin filosofien käsiin. Tähän on liittynyt sellaisen empiirisen tutkimustyön tyrehtyminen, joka tarkastelisi aihetta eksplisiittisesti hyvinvoinnin kokonaisuuden näkökulmasta. Vaikka esimerkiksi A. Giddensin ja U. Beckin pohdinnat elämänpolitiikasta ovat olleet lähellä tällaista kokonaistarkastelua, eivät he kuitenkaan ole pohtineet, miten heidän teemansa kytkeytyy hyvinvointiin yhteiskunnallisten ratkaisujen kriteerinä. (S. 143.)

(2) Kansantaloustiede ei tunne hyvinvointivaltiota. Se samaistaa valtion ja hyvinvointivaltion enemmän tai vähemmän yksioikoisesti. Kansantaloustieteilijät käyttävät painavia puheenvuoroja hyvinvointivaltiosta, mutta he eivät ymmärrä tai analysoi valtion hyvinvointivaltiollisia interventioita sosiaalisten oikeuksien takaamisena. He voivat perustellusti väittää, että kaikkia interventioita oikeutetaan kansalaisten hyvinvoinnin turvaamisella, mutta heiltä jää huomaamatta, että hyvinvointivaltion käsittee-

seen eivät kuulu armeija, poliisi tai elinkeinotuet. (S. 143-144) On täysin nurinkurista sisällyttää tappojen, raiskauksien ja huumerikosten aiheuttamat kulut kuvaamaan hyvinvointivaltiota (s. 129).

(3) Kysymys yksilön toimintakyvystä (inhimillisestä pääomasta) ymmärretään kansantaloustieteen piirissä kapeasti. Asian tutkiminen on pääasiassa pysyttäytynyt inhimillisen pääoman koulukunnan ahtaan atomistisen hyöty- ja kustannuslaskelmien näkökulman puitteissa. Inhimillinen pääoma pitäisi nähdä avarasti inhimillisenä toimintakykynä, eikä sellaisenaankaan vain yksilöllisesti, vaan myös kulttuurisesti määräytyvänä ominaisuutena. Tässä mielessä sosiaalitieteellisen ja kansantaloustieteellisen tutkimusperinteen tulisi yhdistyä. (S. 105-119; 144-145)

Heikki Suominen

PIETARI KUNNIAAN

Valeri Savtsuk,
Veri ja kulttuuri.
Atena, Jyväskylä
1996, 275s.

"Sivilisaatio on steriiliä, kulttuuri verenhimoista." Näin julistaa pietarilainen Valeri Savtsuk, jonka teos *Veri ja kulttuuri* sisältää filosofisen uusarkaismin manifestin. Uusarkaismissa on kyse yrityksestä ylittää postmoderni, mennä tekstin taakse vereen, huutoon, juhlaan, uhriin ja haavaan, siihen vanhakantaiseen, mutta ei pelkästään vanhanaikaiseen hajun ja maun rytmiin, joka Savtsukin mukaan on kultuurin valtasuoni. Uusarkaistisesta näkökulmasta postmodernismi näyttäytyy itsepuhdistavan, itseironisen ja lopultakin itsetyydyttävän sivilisaation viimeisimpänä paperinmakuisena kiemurteluna. Savtsukin propagoiman uusarkaisuuden tehtävänä on ottaa vakavasti ne filosofiset kysymykset, jotka postmodernismi leikittelevän kevyesti ohittaa. Kuulostaako nuhjuiselta? Vai verevältä? Joka tapauksessa on vähintäänkin piristävää jo se, että joku edustaa vastavoimaa väsähtäneelle eurooppalaiselle dekonstruktionismille. Ei ehkä kuitenkaan ole yllättävää, että tämä Dostojevskin ja Majakovskin maasta tuleva kutsu verisymbolin äärelle löytää omasta perinteestään voimakkaita juuria arkaistisille elämänmuodoille. Jos ei muuta, niin pietarilaisen uusarkaismin äänessä kuulee kyllä Pyhän Venäjänmaan sydämensykkeet tavalla, jota kaltaiseni eurokansalainen hätkähtää. Noin lähellä, noin erilaista.

Arkaaisuus on Savtsukille tajunnan asia, ihmisen elin- ja alkuvoimasimman tajunnan osa tai elementti. Arkaainen tajunta liittyy vereen, ruumiillisuuteen, hajuun ja se tunnistetaan hätäännyksenä, pelkona, kauhuna, hurmoksena ja sukulaisuuden tunteena, yhteytenä esi-isiin ja koko kosmokseen. Arkaaisuus ei kuitenkaan ole samaa kuin arkaismi, joka merkitsisi alkukantaisen ihmisen ismiä, vaan arkaaisuuten Savtsukilla liittyy erottamattomasti novaatio, uudistuksen kautta paluu lähemmäs sitä, mitä — ehkä — oli ennen. Uusarkaaisuus siis merkitsee arkaaisen tajunnan kultivointia, uudeelleenkasvattamista. Tässä kulttuuri, joka juuri perustuu arkaaiseen tajuntaan ja ruumiillisuuteen, on erotettava sivilisaatiosta, joka puolestaan perustuu puhdistamiseen ja sterilisointiin. Siitä Savtsukin iskulause. Teräviä ovatkin Savtsukin huomiot länsimaisen puhdistuskulttuurin ilmiöistä, esimerkiksi siitä miten automatisoitu tuotanto vaatii paitsi tuotantovälineiden, esimerkiksi tietokoneiden, niin myös ja varsinkin tajunnan puhdistusta — itsepuhdistusta sellaisista elementeistä, jotka verisinä ja huutavina häiritsevät teknologista prosessia. Itsepuhdistus on osa sitä järjen hurjistumista, jota nykyään elämme. Järki koittaa puhdistaa kaiken itsensä ymmärtämiksi yksiköiksi — teknologiseksi tuotannoksi — ja näin tulee samalla saastuttaneeksi kaiken elämän edellytykset. Tätä vastoin arkaaisen tajunnan kultivointi lähtee juhlasta, uhrista ja haavasta, joiden yhteydessä puhtaus tai muu homoloogisuus ei päde. Uusarkaaisuudessa ei teoreettinen asenne tule kyseeseen, vaan vaaditaan osallistumista, todellista ruumiillista osallistumista juhlaan, myyttiin — verisymbolin kirjoittamiseen haavaiseen ruumiiseen. Silmähän ei ole mikään sielun peili tai järjen uloskurkoittava aisti, vaan polttavaan energiaan aukeava haava. Samoin kirjoitus ei ole mitään sublimoitua kommunikaatiota, vaan verijälki.

Ilahduttavalla tavalla Savtsuk kirjoittaa filosofiaa, joka ei leikittele logiikalla ja binäärioppositioilla, vaan ajatuksilla. Arkaainen tajuntahan tunnistetaan siitä, että se sovittaa yhteen yhteensovittamattomat ja toisilleen vastakkaiset merkitykset. Ja tämän se tekee sellaisella helppoudelle ja itsestäänselvyydellä, että hullumpikin huomaa, että asia on vakava ja painava vastakohtana ironiselle leikille. Kulttuurin voima ei muodostu oppositioista eikä eroista, vaan verenkierrosta. Veri merkitsee tässä montaa asiaa: elämää, kuolemaa, riskiä, valaa, vapautta, jne. Näiden kattavuus ja vastakohtaisuus ei tee niiden kokemuksellista tuntemista tyhjäksi, vaan pikemminkin vaativammaksi. Etsiessään verisymbolin kokemuksen kultivointia juhlasta ja uhrista Savtsuk on lähellä esimerkiksi uutta myyttiä etsineitä suuntauksia. Uusmytologioita ja uusarkaisuutta yhdistää huoli "järjellisen" maailmanmenon tuhoavuudesta ja orjuuttavuudesta sekä lähes utopistinen toivo toisenlaisen yhteiskunnallisuuden perustamisesta voimakkaasti elettyjen yhteisyyksien varaan. Edelleen, tässä arkaaisessa analyysissä steriili konemaailma ei ole pelottava Toinen, vaan itse asiassa eurooppalaisen ihmisen itse, subjekti. Täten teknologian tuhoavuus ei ole merkki subjektin tai järjen vaikeuksista ja ahdingosta, vaan niiden voitosta, hurjistuneen järjen kierosta itsetoteutuksesta. Eurooppalainen, hurjistuneen järjen ajama subjekti tosiasiassa *haluaa* kaiken tuhoutuvan. Se janoaa *verta*.

Veri ja kulttuuri on huikean avara teos. Se yrittää koko kristillis-eurooppalaisen verenkierron analyysiä, ja vielä enempääkin: koko ihmiskunnan universaalin arkaaisen kerrostuman löytämistä ja uudelleenviljelyä. Eurooppalaisen perinnön syvähenkisessä ruotimisessa se vetää hyvikin vertoja esimerkiksi joidenkin saksalaisten hermeneutikkojen teosten kattaman alueen laajuudelle ja — valitettavasti — myös pompösiteetille. Jos jotakin lähtisi moittimaan, niin sisällöllisesti Savtsukin teoksessa on ongelmana tietty kaikenkattavuuden illuusio, joka tekee tekstistä paitsi rikkaan ja monimuotoisen, myös raskaan ja hiukan turhan harhailevankin. Käsitellessään juhlaa, verta ja haavaa Savtsukin teos on todellinen lähteiden ja inspiraatioiden runsaudensarvi. Esimerkkejä tulee niin Raamatusta, ikonitaiteesta, Gigerichiltä, Jared Diamondilta, Gadamerilta kuin Chapliniltakin. Toisaalta taas tällainen vyörytys saattaa hiuksenhienosti muuttua tarkoitushakuisuudeksi, joka uskottavuus katoaa juuri siihen filosofiseen ongelmaan, että tällaisen esimerkkipaljouden laajuus toki tuottaisi toisenlaistakin materiaalia, myös vastaesimerkkejä. Yksittäisiä esimerkkejä on mahdoton kiistää eikä päättelyiden ja ajatuksenlennon loistokkuutta voi epäillä, mutta kokonaishahmotukseen tulee kuitenkin jonkinlainen onttouden leima. Ehkä kaikkein yksinkertaisimmillaan on kyse siitä, että Savtskuk hakee tukea arkaismin ilmiöille myös sellaisista kulttuureista, joissa se on jo pitkään näytellyt ja näyttelee ohutta sivuosaa, ei sellaista elämänlangan omaista joskin kätkettyä pääosaa kuin ehkä Venäjällä (?) on laita. Jonkinlaista turhaa kruusailua liittyy myös kieleen, sillä paikka paikoin tekstistä paistavat läpi sellaiset venäläiset rakenteet, jotka suoraan käännettynä kääntävät mieltä. Korva on kuulevinaan niissä pikemminkin tsaristista virkakieltä kuin pyhän innoituksen ja se tuskin on tarkoitus, vaikka osa uusarkaisuudesta liittyykin sellaiseen kunniakäsitykseen, joka tsaarin aikaan vielä oli elävä; aikaan, jolloin ihmisillä vielä oli kasvot joilla vastaanottaa korvatillikoita ja punastua.

Tere Vadén

politiikka

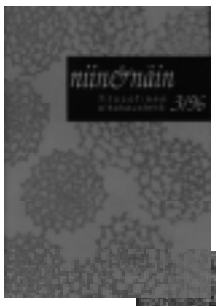
POLITIIKAN NUMEROON 3/1997 KIRJOITTIVAT MUIDEN MUASSA:

ANU HIRSIAHO: Naisten ääniä ja periferian politiikkaa: feministisiä tulkintoja 1990-luvun murroskaudesta Irlannissa – Euroopan laidalta löytyy loistavaa poliittista feinististä runoutta, joka ei ruikuta rannalla ja odota prinssiä: I am Ireland/ and I'm not waiting anymore (Maighread Mebdh). **MIKKO LAHTINEN:** Yksi monien puolesta. Louis Althusserin Machiavelli-tulkinnasta – niin&näin -lehden päätoimittaja kaivelee Althusserin jälkeenjääneitä papereita ja löytää niiden seasta yllättäen Machiavellin. **RAULI MICKELSSON:** Modernien puolueiden kertomukset –- Mickelsson lukee kokoomuksen ja demareiden 60- ja 70-luvun kertomukset esiin rivien välistä ja riveiltäkin. **KARI PALONEN:** Eduskunnan politisointi – Valtiotieteen professori laskee montako poliitikkoa on eduskunnassa ja saa tulokseksi 10-20. Poliitikkojen määrää eduskunnassa on lisättävä, vaatii Palonen ja tekee käytännöllisiä ehdotuksia. **PEKKA KORHONEN:** Lännen mies vanhemman ministerin valtakunnassa – Singapore yrittää oikeudenkäynneillä hiljentää amerikkalaisen tutkijan. Politiikka ei vaikene! **TUIJA PARVIKKO:** Äänioikeus ja edustuksellisuuden rajat – Politiikan pääkirjoitus herättelee naisliikettä: henkilökohtainen on poliittista, mutta on se julkinen! Päätoimittaja Parvikko roimii toimittajia ja pohtii edustuksellisen demokratian mahdollisuuksia ja rajoja. **RISTO ERÄSAARI:** arvio Erik Allardtin teoksesta The History of the Social Science in Finland 1828-1918 – Eräsaaren mukaan Allardt erottaa syntämässä olevan politiikan tutkimuksen sosiaalipolitiikasta, jossa ei olekaan kyse politiikasta. "Onko edes sosiaalisesta?", sosiaalipolitiikan professori Eräsaari kysyy. **EEVA JOKINEN:** arvio Sara Heinämaan, Martina Reuterin ja Kirsi Saarikankaan (toim.) teoksesta Ruumiin kuvia – YTT Eeva "Väsynyt äiti" Jokinen tulkitsee tytär-näkökulmaa, joka on kolmannen aallon naistutkimusta.

TILAA POLITIIKKA OSOITTEESTA: Pasi Saukkonen, p. 09-191 8857 (psaukkon@valt.helsinki.fi) Valtiotieteellinen yhdistys, PL 54 Unioninkatu 37, 00014 Helsingin Yliopisto.
TILAUSHINNAT: Politiikka ilmestyy neljä kertaa vuodessa. Tilaushinta on 250 markkaa. Valtiotieteellisen yhdistyksen jäsenet saavat lehden jäsenetuna: jäsenmaksu 180 mk, opiskelijoilta 110 mk. Lehden irtonumerot 45 mk/kpl.

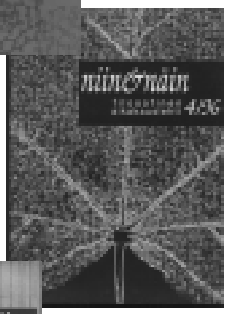
F I L O S O F I N E N A I K A K A U S L E H T I

Tee vuosikertatilaus (4 numeroa) hintaan 130 markkaa. Aiemmin ilmestyneet irtonumerot ovat saatavissa hintaan 40 markkaa/ numero. Tilausosoite niin & näin, PL 730 33101 Tampere, puhelin tilaukset Heikki Suomiselta puh. (k.) 03-362 3185. Ks. myös http://www.netn.fi



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. Kieseppä, *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, *Maailman kauheus, kasvatus ja toivon periaate*; Juha Varto, *Uuden tieteenalan ongelmat*; Pekka Hongisto, *Dementia decibel eli muistiinpalauttamisia muun muassa Marxista*; Martin Heidegger, *Olio*

1/97

Aristoteles, *Retoriikasta*; Palonen, *Sofistiikka filosofian vaihtoehtona*; Mehtonen, *O-ratio*; Vauhkonen, *Matkalippu retoriikan valtakuntaan*; Sihvola, *Pelkkää retoriikkaa*; Lappalainen, *Politiikan tyylikkyys*; Hume, *Puhetaidosta*; Lähde, *Radikaalin ekologisen filosofian kiistoista*; Derrida, *Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskursseissa*; Nikander, *Merkkien loputon leikki*; Varto, *Vastuu aidsin aikakaudella*; Kainulainen, *Aika vaatii vapautta...;* Rauhala, *Tajunnan tutkimusta...*; Laari, *Subjekti ideologian myllyssä*

2/97

Hegel, *Hengen fenomenologia: johdanto*; Stegmaier, *Hengestä...*; Hume, *Maun ja passion herkkyydestä*; Kuuskoski, *Sokrateen viimeinen vitsi*; Alanen, Lääketiede tieteenä; Konttinen, *Toden näköistä elämää*; Varto, *Onko kloonaaminen eettinen ongelma*; Rauhala, *Sairauden käsite...*; Kaltiala-Heino, *Suostumus, kieltäytyminen ja pakkohoito*; Sajama, *Priorisointi on oikeudenmukaisuuskysymys*; Suominen, *Terveydestä tarpeena*; Kuusela, *Laadun metafysiikka...*; Uurtimo, *Käytännön elämä ja kaikkeus Aristoteleella jne.*

1. Se mikä on, on aina ollut ja tulee aina olemaan. Jos olisi ollut syntymän hetki, jos tuleminen olisi tapahtunut, välttämättömyyden pakosta ennen syntymistä olisi ollut ei-mitään. Jos ei-mitään olisi, ei mitenkään mitään milloinkaan voisi syntyä — jos ei mitään olisi.

2. Ei ole syntymää — on, on ollut ja on aina oleva — ei ole hallitsevaa alkua, ei ole määräävää loppua, vaan on, rajatta, äärettä, ikuisesti.

4. Millä on alku, siis hallitsija, ja päämäärä, siis määrätty suuntima, ei voi olla ikuinen, syytön ja rajaton.

5. Jos (tämä) ei olisi yksi, (se) pyrkisi kohden toista.

6. Jos jokin on rajaton, se on yksi. Jos se olisi kaksi, se ei voisi olla rajaton vaan rajoittaisi toista.

8(5). On ilmeistä, ettemme näe asioita ryhdikkäästi ylös kohoavina, erektiivisinä, oikein; moneutena ilmetessään asioilta puuttuu juuri ryhti, suoruus, erektio, turva ja todellisuus, haluavuus. Jos asiat ovat ollakseen tosia, ne eivät muutu ja vaihtele puoliaan — muutoinhan jokainen asia olisi todella ja aina se, miltä se kerran ja milloin tahansa näytti.

9. Jos jokin on, se on yksi. Jos se on yksi, sillä ei ole ruumista. Jos sillä olisi syvyys ja paksuus, se olisi vain halpa kopio jumalallisesta, siinä olisi osia — eikä siksi enää yksi olisikaan, ei ollenkaan.

Melissus

Isä Parmenideen vaikutus levittäytyi vähitellen Eleasta itään, kuin syntiinlankeemus, varmasti ja vastustamattomasti. Samoksen saarella sen alle jäi Melissus, pitkälle 450-luvun eaa. molemmin puolin.

Elealainen ajattelu ei edellyttänyt muuta kuin kärsivällisen ja lopulta huumorintajuisen lukijan. Paranoidis-analyyttinen menetelmä hajotti kaiken ilmenevän ja niin myös itsensä; diagnoosi: jatkuva, painava erektio. Alun ja lopun, ikuisen ja äärellisen, jumalallisen ja inhimillisen rajalla, oman ruumiin — kreikkalaisen pyhätön — ja ajattelun rajalla elealaiset repivät vainoharhaisen epäilyn menetelmällään kaiken silminnähtävän, korvinkuultavan, maistettavan, aistittavan. He synnyttivät uudenlaista ajattelua luonnosta, hallitsevasta, esiinnostavasta ja kadottavasta voimasta.

Mutta vetäytyä stadionin verran ajatteluun, se oli urheilun ystävien mahdottomuus: löytää täysi, vereksenä purkautuva, ylös kohonnut, pylvään lailla taivasta pakottava läsnäolo, ykseys, pysyvyys, samuus. Nämä olivat myös Melissuksen sanoja. Mikään ei katoa tyhjyyden velttouteen, selittymättömyyteen?

m. a. saranpää

HINTA 40 MK **ISSN 1237-1645**