



*niin&näin*  
filosofinen aikakauslehti 4/97

10

(b)

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja  
puh. (k.) 03-223 0120, sähköposti [ptmila@uta.fi](mailto:ptmila@uta.fi)  
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, [fituto@uta.fi](mailto:fituto@uta.fi)  
Kimmo Jylhä, Samuli Kaarre, Reijo Kupiainen  
Marjo Kylmänen, Heikki Suominen, Tere Vadén

TOIMITUSNEUVOSTO

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

TILAUSHINNAT

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

*niin & näin* ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIA

Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh. (k.) 03-362 3185

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

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

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

JULKAISIJA Suomen fenomenologinen instituutti ry

TAITTO JA ULKOASU Kimmo Jylhä, [kimmo.jylhamo@uta.fi](mailto:kimmo.jylhamo@uta.fi)

WWW-SIVUT Samuli Kaarre, [samuli.kaarre@uta.fi](mailto:samuli.kaarre@uta.fi)

ISSN 1237-1645

4. vuosikerta

PAINOPIKKA Vammalan Kirjapaino Oy.

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Mihail Bahtin, ks. s. 21-  
Daniel Birnbaum, ks. s.45.  
Anicius Manlius Severinus Boethius, ks. takakansi.  
David Hume, ks. s. 10-  
Kimmo Jylhä, FM, tutkija, filosofiaan ainelaitos, Tampereen yliopisto.  
Aki Järvinen, fil.yo., Tampereen yliopisto.  
I.A. Kiesepää, FT, teoreettisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto.  
Petri Koikkalainen, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.  
Mikko Lahtinen, YL, FL, tutkija, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.  
Tapani Laine, Tampere.  
Jorma Laitinen, LT, YTT, dosentti, ylilääkäri, Rovaniemi.  
Mikko Leinonen, fil. yo., filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto.  
Ville Lähde, fil. yo., päätoimittaja, Tampere.  
Ilkka Mäyrä, FL, tutkija, kirjallisuuden ja tekstuaalisuuden teorian Graduate school, Tampereen yliopisto.  
Arne Nevanlinna, arkkitehti, kirjailija, Helsinki.  
Keijo Nevaranta,  
Erkki Niiranen, YTL, Turku.  
Lev Pumpjanski, ks. s 23-  
Marita Salminen  
Vesa Talvitie, tutkija, Stakes, Helsinki.  
Tuukka Tomperi, päätoiminen filosofian tuntiopettaja, Tampere.  
Tommi Vehkavaara, FK, tutkija, filosofian ainelaitos, Tampere.  
Pekka Wahlstedt, valt. yo, käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto.

**OHJEITA KIRJOITTAJILLE**

L ehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomenoksia. *niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsitteelliset esitelmät toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää *kirjoittajat*-palstalla. Käsitteelliset esitelmät 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, kir-

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

Arvosteltavista kirjoista tulee sopia etukäteen päätoimittajan kanssa. Kirjasta on ilmoitettava tekijän (tai toimittajan) etu- ja sukunimi, kirjan nimi alaotsikoinen, kustantaja, kustantajan kotipaikka, ilmestymisvuosi ja sivumäärä (käännöskirjoista myös alkuperäinen nimi ja ilmestymisvuosi sekä toimittajan nimi). Esim. Kaj Ilmonen (toim.), *Kestävyyksko: 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.

# niin&näin 4/97

- 2 Pääkirjoitus
- 3 niin vai näin

## Tragediasta, demoneista ja venäläisistä traagikoista

- 4 Kimmo Jylhä, *Hume, Nietzsche ja tragedian psykologia*
- 10 David Hume, *Tragediasta*
- 13 Ilkka Mäyrä, *Tragedian daimonista tekstin demonisuuteen*
- 18 Tapani Laine, *Tragedian etiikka*
- 21 Mihail Bahtin, *Shakespearesta*
- 23 Lev Pumpjanski, *Dostojevski traagikkona*
- 26 Lev Pumpjanski, *Lyhyt esitelmä Dostojevski-disputissa*

## Sokal Ranskassa

- 27 I.A. Kieseppä, *Alan Sokal. Kvanttigravitaation hermeneutiikka ja postmoderni diskurssi*
- 32 Tommi Vehkavaara, *Huijauksia vai konstruktioita*

## Silmän historiaa

- 36 Daniel Birnbaum, *Läpätunkeva katse*

## Johdatusta sympatiaan ja alkoholismiin

- 42 Tommi Vehkavaara, *Sympaattinen johdatus Stephen Toulminin filosofiaan*
- 48 Jorma Laitinen, *Johdatus alkoholismin filosofiaan*

## Polkuja filosofiaan: kirjoituskilpailun tulokset

- 54 Keijo Nevaranta, *Raippaluoto ja taolaisuus*

## Kolumni

- 58 Arne Nevanlinna, *Ana-logia*

## Kirjat

- 59 Sara Heinämaa, Martina Reuter & Kirsi Saarikangas (toim.): *Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia.* (Pekka Wahlstedt)
- 60 Leena Vilkkä, *Eläinten tietoisuus ja oikeudet, kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa* (Ville Lähde)
- 62 *Finnish Yearbook of Political Thought 1997.*  
Kari Palonen, *Kootut retoriikat Esimerkkejä politiikan luennasta* (Petri Koikkalainen)
- 63 Markku Eskelinen: *Digitaalinen avaruus* (Aki Järvinen)
- 65 Daniel C. Dennett: *Miten mieli toimii* (Erkki Niiranen)
- 66 Italo Calvino: *Kuusi muistiota seuraavalle vuosituhannelle* (Tuukka Tomperi)
- 65 Markku Oksanen, Marjo Rauhala-Hayes (toim.): *Ympäristöfilosofia* (Tuukka Tomperi)

## niin & näin ideksi 94-97

- 71 Indeksit 1994-1997
- 73 Filosofian opetusta eräissä yliopistoissa 1998

# PÄÄKIRJOITUS

**E**pärationaalisin eli järjettömin tapa, jolla filosofi voi kuluttaa aikaansa, on suomennosten tekeminen. Viinan särpiminenkin suo suuremman tyydytyksen kuin kääntäjän maine. Esimerkiksi jokavuotisessa yliopistohallinnon lähettämässä urkintalomakkeessa ei edes ole kohtaa ”suomennokset”. Niiden tekemistä — saati kommentoimista ja tarkistamista — ei katsota tieteenharjoittamiseksi. Vaikka suomentaisiin niinkin mahdottoman haastavan ja merkittävän teoksen kuin Giambattista Vicon *Principj di una scienza nuovan*, ei tulosta pidettäisi edes lyhyenlänän kirja-arvostelun vertaisena.

Yliopistohallinnon suhtautumistapa kertoo ainakin sen, että kääntäminen on mekaanista työtä, johon periaatteessa pystyisi koulutettu gorillakin, kuten kompuutteri eli yhteenlaskukone.

**K**äännöstyön epäkiitollisuuden aste kasvaa käännettävän tekstin vaikeuskertoimen noustessa. Mitä vaikeampi ja/tai pidempi teksti, sitä mahdottomampaa työlleen on löytää kommentaattoria, joka jaksaisi sivu toisensa jälkeen arvostella työn jälkeä kääntäjälle. Epäilenkin, että jos todellakin ryhtyis materialisoimaan pitkäaikaista haavekuvaani ja alkaisin suomentaa *Scienza nuovan* satoja kryptisiä paragrafeja, en löytäisi ketään, joka haluaisi ryhtyä ankaraksi puutarhurikseni. Varsinkin tällaisen klassikon kohdalla maaperän laadun kontrolloiminen ja rikkaruohojen kitkeminen olisi kuitenkin ehdottoman välttämätöntä, semminkin kun tulevien vuosikymmenten suomalainen Vico-reseptio tulisi kaikesta alkukielisyys-paatoksesta huolimatta pohjautumaan *Uuteen tieteseen*.

Jos järkevän sielunosani vastalauseista huolimatta heittäytyisin käännöstyöhön, saisin kuin saisinkin väännettyä kaikki paragrafit suomeksi, ja joku kulttuuritahtoinen kustantaja suostuisi jopa kustantamaan tekeleeni, niin mitä tällä uroteolla loppujen lopuksi saavuttaisin? Mainetta ja kunniaa? Tuskin vain. Päivälehtien muutaman sadan palstamillimetrin mittaisista ”arvosteluista” ymmärtäisin, että terminologiset valintani ovat huonoja, lauseeni syntaktisesti kömpelöitä ja semanttisesti epätarkkoja ja tietoni 1700-luvun alun napolilaisesta filosofiaasta puutteelliset. Kaiken tämän painavan sanottavansa sanomalehtikriitikoni saisi mahtumaan muutamalle palstalle muutamassa tunnissa.

**M**utta oikeassa hän olisi — ja suomennokseni kannalta pahasti myöhässä. Miksei kukaan ilmoittautunut silloin kun apua tarvitsin ja etsin? Yhdessä olisimme voineet välttää monta sellaista virhettä, joihin antkarat kriitikoni nyt oppineisuuttaan osoittaen ohimennen viittaavat. Todellakin ohimennen viittaavat, ilmoittavat, toteavat, heittävät, antavat ymmärtää. Italiaa taitamattomat, kolmensadan vuoden takaisista napolilaisista filosofioista tietämättömät maallikkolukijani saavat ymmärtää, että käännös on huono — ja sen myötä kääntäjä kelvoton hutilus.

Jos ei kukaan ilmoittautunut avukseni suomennosta tehdessäni, ei ole vahingon tapahduttuaakaan yksikään kriitikoistani riittävän joutilas tekemään maallikkolukijoilleen suurta palvelusta. Juurta jaksain selittäisi ja perustelisi, missä, miten ja miksi Lahtisen suomennos ajaa karille, uppoaa ja saakin upota unholan sakeisiin vesiin. Puhumattakaan siitä, että joku krii-

tikoista todella laittaisi hienostuneen ma-kunsa valistusta janoavan yleisönsä — ja häpeästä punottavan kääntäjäpolon — palvelukseen ja esittäisi vaihtoehtoiset ratkaisunsa ja perustelisi ne vaikkapa mainittuihin napolilaisiin debatteihin viittaillen.

**T**oivonkin, ettei järkeni tuikkusammu. Jätän *Scienza nuovan* rauhaan, niiden nautittavaksi, jotka osaavat italiaa tai paremman puutteessa ainakin saksaa tai englantia. Sydämestäni toivon, ettei minusta tule seuraavaa Alpo ”Faethon” Röntyä. Tätä heksametristä seonnutta maisteria, joka latinan opettajan — eikä edes yliopistollisen vaan vain lukiotasoisien — leipätoimensa oheksa käänsi, so. yritti raukka suomentaa, Ovidiuksen *Metamorfoosit*. Kyllä hänen silmistään kiilu hiipui viimeistään siinä vaiheessa kun miltei maailman suurimman päivälehdessä syvähenkinen kriitikko käänsi peukalonsa alassuun. Tai kun päivälehdessä maallikkolukijoista huolta kantavat oppineet yliopistoherrat sähköittivät yliopistoiltaan sadan palstamillimetrin mittaisia varoitusfaksejaan maisteri Röntystä.

Kyllä se kuriton lapsikin paremmin uskoo, kun sille huutaa ”Älä koske!”, eikä ala kieltolauseitaan sen kummemmin perustelemaan.

*Tässä lepää Faethon, isän vaunujen ottaja. Vaikkei ohjata taitanutkaan, hän suuria tohti, kun suistui.*

(Muodonmuutoksia, II, 327-28)

**Mikko Lahtinen**

## MIELEN MAANTIEDETTÄ?

Lauri Rauhalan kanssa *mielestä* (tajunnasta, kokemuksellisuudesta jne.) käymämme keskustelu (*niin & näin* 1, 2 ja 3/97) on omituinen. Rauhala puhuu amerikkalaisista neurofilosoifeista varsin pejoratiiviseen sävyyn, pitää minua kapean näkemyksellisenä, ja itsekin innostun syyttämään Rauhalaa nurkkakuntalaisuudesta. Mieleen tulee teiniaikojen musiikilliset erimielisyydet. Järkevää mielipiteiden vaihtoa olennaisempaa tuntuu olevan se, minne viisus oikein sijoittuu: Yhdysvaltoihin, Saksaan, Helsinkiin, vaiko kenties Tampereelle.

Turkulainen Pekka Pihlanto (*niin & näin* 3/97) suhtautuu kiistaan varsin diplomaattisesti, mutta epäilee hankin aivotutkijoiden halua saada valaistusta kehollisuuden ja tajunnallisuuden väliseen ongelmatiikkaan. Onko nyt todella niin, että neurofilosoifeilla kiristää aivoissa pahemman kerran?

Kaikki pitävät asioita kuten avarakatseisuus, avoimuus maailman monimuotoisuudelle, laaja-alaisuus jne. hyvinä ominaisuuksina, ja Rauhalaan voi tällaiset luonnehdinnat tiettyssä mielessä liittää. Kun nyt provosoidun ahdasmielisyyden puolestapuhujaksi, niin todettakoon että asialla on myös toinen puoli: jossain pisteessä avarakatseisuus on enää pelkkää hölynpölyä.

Jotkut menetelmät ovat tieteellisiä, jotkut oletukset mielekkäitä ja jotkut johtopäätökset perusteltuja – toiset eivät (ellemme ole "anything goes" -linjalla). En tarkoita, että kukaan tieteellinen auktoriteetti – sen enempää amerikkalainen, saksalainen kuin suomalainen – olisi oikeutettu naulaamaan näitä asioita kiinni. Jokaisella tieteilijällä vain arvelisi olevan jokin kanta siihen, mikä on tiedettä ja mikä ei.

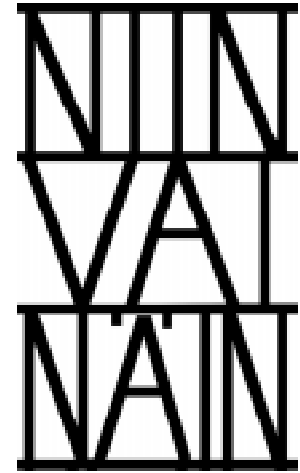
Kuten kirjoituksessani (*niin & näin* 2/97) viittasin, Rauhalan ja amerikkalaisten (Dennettin ja Churchlandin) erona on tiedekäsitys; erimielisyys ei pohjimmiltaan koske sitä, mitä *mieli* on vaan sitä, mitä on (hyvä) *tiede*. Jos tätä asiaa ei oteta huomioon, vuoropuhelu menee yksinkertaisesti ohi ja hukkaan – aletaan turhaan puhua vastapuolen ymmärtämättömyydestä – eikä synny järkevää keskustelua. Tätä Pihlantokin toi kommentissaan esiin.

Itse arvelisin, että keskimääräinen amerikkalainen neurofilosofi voi hyvinkin ajatella mielestä (tai miksi sitä nyt halutaankin nimittää) samaan tapaan kuin Rauhala ja Pihlanto. Hän ei vain pidä pohdintojaan tieteellisinä, eikä siten levittele mietteitään tieteen foorumeilla. Asia tuntuu minusta niin itsestään selvältä, että alan jopa epäillä kuka tässä on tosikko, Rauhala ja Pihlanto vain minä.

Amerikkalaisten hellimä tietokone-metafora on mielestäni ollut aidosti hedelmällinen

mind-body-ongelman kannalta, ja oli valitettavaa ettei Rauhala pitänyt olettamani aivotutkijoiden kysymyksiä vastaamiseen arvoisina. En tiedä onko fenomenologiassa mahdollisesti paljonkin tutkittua asiaa, mutta myös amerikkalaisten evoluutionäkökulma tarjoaa maanosasta riippumatta pohdittavaa: milloin, miksi ja miten mieli (tajunta) tuli kuvaan mukaan?

Rauhala (*niin & näin* 3/97) haluaa jostain syystä pitää kommenttiani ajattelun vapauden loukkauksena: "Hänen sanontansa, 'ei [toki] ole tarpeen, että jokainen tutkija tarjoaa oman ratkaisunsa' (ns. mielen filosofiaan), tarkoittanee, että on pysyttävä ruodussa." Korjattakoon asia. En viitannut po. kohdassa mielen filosofiaan (kuten Rauhala virheellisesti väittää) vaan mind-body-ongelmaan. Jokaisen lukutaitoisen pitämän ymmärtää ajatukseni: ei ole välttämätöntä ottaa kantaa mind-body-ongelmaan, mutta jos kritisoi näitä amerikkalaisia neurofilosoifeja, ko. temaatiikkaa heidän käsittelemässään muodossa ei oikein voi sivuuttaakaan. Rauhala jätti lainauksesta pois käyttämäni "toki"-sanon – mitä paheksun voimakkaasti – päästen siten puhumaan ruoduistaan.



Kirjeitä lukijoilta

Rauhala antaa myös kuvan, että pitäisin tajunnan tai kokemuksellisuuden tutkimusta perusteettomana. Sanoin, että mikäli hyväksytään Dennettin ja Churchlandin käsitys, näin on, ja jos ei hyväksytä, erimielisyys koskee tieteen metodeja. Omaa käsitystäni en asiasta esittänyt.

Osaltani ei liene tarpeen jatkaa keskustelua.

Vesa Talvitie

# HUME, NIETZSCHE JA TRAGEDIAN PSYKOLOGIA

David Hume ja Friedrich Nietzsche<sup>1</sup> nostivat esille traagisuuden filosofisesti problemaattisen luonteen. Mutta ennen kaikkea he toteuttaivat hienolla tavalla erilaisia, mutta osittain myös samanpohjaisia strategioita käsitellessään kysymyksiä, jotka voivat olla kiusallisen yhteisiä sekä filosofiselle toiminnalle että tragedialle. Seuraavassa yritetään hahmottaa, mitä tragediaan ja traagisuuteen perustuva "traaginen ajattelu" voisi olla ja mitä piirteitä siihen liittyisi.

**J**os ajattelemme sellaisia kulttuurimuotoja kuin tragedia ja filosofia, huomaamme, että ne kumpikin viittaavat lähes loputtoman laajoille kulttuuristen muodosteiden alueille. Tragedia herättää filosofisia kysymyksiä oman paradoksaalisen luonteensa vuoksi, mutta myös syvällisemmässä mielessä filosofian itseidentiteetin kannalta. Filosofialle ja tragedialle voi löytää muitakin yhteisiä leikkauskohtia, vaikkakin kulttuurimuotoina ne näyttävät eroavan toisistaan mitä radikaalimmalla tavalla. Filosofiasia yritetään *etäännyttää* asioiden tavallisista tarkastelutavoista ja luoda uusia mahdollisia tarkastelutapoja, kun tragediassa pyritään *sitoutumaan* esityksen kulkuun ja edes hetkellisesti uppoutumaan sen luomaan paradoksaaliseen maailmaan.

Näin ei kuitenkaan ole asian laita, jos ajattelemme asiaa vastaanottamisen näkökulmasta. Filosofian "vastaanottaja", kuten lukija tai kuuntelija, ei suinkaan pyri *etäännyttämään* filosofisesta esityksestä. Vastaanottajan on sen sijaan pyrittävä ensin jollakin tavalla *sitoutumaan* filosofiseen esitykseen, jotta hän pystyisi seuraamaan argumentin

esityksen kulkua – siitä joskus myöhemmin *etäännyttäkseen*. Myöskään tragediaa katsottaessa ei suinkaan pyritä *ensisijaisesti* sitoutumaan *todellisesti* esitykseen, vaan ennen tätä sitoutumista on oltava turvallisuutta tuova *etäisyyden tunne* – on *tiedettävä*, että esityksen tapahtumat ovat riittävän *etäällä*, jotta niihin voisi sitoutua, sillä kukaan *todella* haluaisi olla Macbetin housuissa kun lopputaistelu koittaa.

Kyse onkin ehkä filosofian ja tragedian *tekijän* ja *esittäjän* asenteista, pyrkimyksistä ja tavoitteista. Filosofin on *etäännyttävä*, jotta hän voisi esittää jotakin muuta kuin vain asioita sellaisina kuin ne ilmenevät meille ilman *etäisyyden* suoma erikoista vaikutusta: filosofoituina asiat ovat helpommin selitettävissä ja hallittavissa: ymmärrettävissä. Tragedian tekijä taas pyrkii tekemään sellaisia esityksiä, jotka luovat voimakkaan sitoutumisen esityksen aiheisiin ja sen kautta tekijän esityksellisiin pyrkimyksiin.

Samoin huomaamme, että on kovin harvoja filosofeja, jotka olisivat ainoastaan filosofian tekijöitä. Yhtä vähän filosofian harrastaja on passiivinen vastaanottaja, joka ei itse ajattelisi eikä lainkaan filosofoisi. Sama koskee myös tragedian tekijää ja vastaanottajaa. Kummassakin tapauksessa asenteet (*etäännyttäminen* ja *sitoutuminen*) ja positiot (tekijän ja vastaanottajan) ovat muuntuvia ja vaihtelevia. Tragedian tekijän on oletettava *todennäköisiä* vastaanottamisen tapoja ja reaktioita, tragedian vastaanottajan on taas *ymmärtääkseen* katsomaansa tehtävä oletuksia tragedian tekemiseen liittyvistä asi-

oista. Asiaa monimutkaistaa se, että tekemisestä on erotettava tekemisen tuotokset ja tekemisprosessiin liittyvät tms. seikat. Kaikkien tragedian vastaanottajien ei suinkaan tarvitse tehdä oletuksia siitä, miten tiettyihin esityksellisiin ratkaisuihin (eli tuotoksiin) on päädytty. Heille riittää esityksen uskottavuus ja sen jäljittelemiskyky – he tunnustavat esittävän toiminnan merkityksen joistakin toisista yhteyksistä.

Ja tämä kaikki koskee omalla tavallaan myös filosofiaa, sillä onko koskaan törmätty filosofiaan ilman esityksellisiä elementtejä? Onko kenenkään kuultu todella "ajattelevan" tai nähty "filosofoivan" ilman sanoja, ääniä, ilmeitä, sävyjä tai kirjallisia muotoja? Ja voiko todella väittää filosofian ja tragedian esityksen eron piilevän siinä, että filosofinen konstruktio, teksti tai puhe, olisi olemistapansa puolesta erilaista kuin tragedian tuotos?

Vaikka me kaikki tiedämme, että filosofian ja tragedian välillä on mitä selkein ero, tuottaa sen löytäminen vaikeuksia, varsinkin, kun sekä filosofiaan että tragediaan taitoina ja taiteina on totuttu liittämään tiettyä *autonomisuuden* vaade: ne pyrkivät asettamaan itse päämääränsä toisin kuin politiikan puhe, joka on valjastettu tiettyihin poliittisiin päämääriin tai kannyksen tekijän taito, jonka ylläpitämisen päämääränä on tuottaa hänelle palkkaa. Klassisen näkemyksen mukaan filosofi ja traagikko taas pyrkivät tuottamaan tuotoksia, joihin kuuluu päämäärä itsessään. Tätä filosofiaan ja tragediaan liittyvää *prinsiippiä* voisi kutsua *teoreettiseksi*, joka etymologisesti on mer-



kinnyt nimenomaan tietynlaista taiteisiin ja tieteisiin liittyvää 'esteettistä' eli intressitöntä näkemistapaa.

Filosofia ja tragedia on erotettu toisistaan myös vetoamalla siihen, että tragedia on fiktiivistä. Tällöin fiktiivinen voi tarkoittaa epätotta tai tehtyä. Oletukset tragedian fiktiivisyydestä merkityksessä 'epätodellinen' eivät auta meitä tässä probleemissa, koska tragediat voivat kertoa todellisista tapahtumista aivan kuten filosofiset tarkastelut voivat koskea jotakin epätodellista tai toteutumaton asiaa kuten yksisarvista tai mahdollista meritaistelua. 'Tehtyden' perusteella on myös vaikea erottaa filosofiaa ja tragediaa, sillä ne kumpikin ovat inhimillistä toimintaa ja sen tuotosta.

Tragedian eräs määritelmä voi kenties auttaa meitä tässä. Tragedian sanotaan tuottavan erityislaatuista vaikutusta, jossa kammottavien asioiden ja juonen käännteiden näkeminen näyttämöllä tarjoaa nautintoa. Mutta tätäkin on vaikea hyväksyä distinktioksi, sillä onhan filosofiassakin spekuloitu jos minkälaisilla kammottavuuksilla ja varmasti ne ovat tuottaneet tekijöilleen ja vastaanottajilleen joskus *myös* nautintoa. Mutta ehkäpä sittenkin tästä löytyy tuo keskeinen ero: tragedian oletetaan aina tuottavan ja tarkastelevan sellaisia asioita, jotka vaikuttavat tunteisiin. Filosofiasa sen sijaan ei mielellä pohdita näitä asioita tunteiden vaikutuksina, koska ne eivät kuulu filosofiaan. Vaikutuksellisiin asioihin liittyvillä sitoumuksilla ei ole keskeistä arvoa filosofiassa eikä sen argumentointitavoissa. Tässä mielessä siis filosofian ja tragedian teoreettisuus ovat erilaatuisia: jälkimmäiseen kuuluvat olemuksellisesti tunteisiin liittyvät vaikutukset ja vaikuttumiset.

### David Humen tragedia-näkemys

Tragedian ja filosofian problemaattista suhdetta on pohdittu monissa nykyteorioissa eri tieteenalojen sisällä. Epäilemättä kuitenkin jo antiikin tragediassa kyettiin hyvin laajaan inhimillisen elämän teoretisoinnin esittämiseen, tästä esimerkkinä onkin nykykirjallisuudessa antiikin näytelmät "sanavarastona" lukijoille ja filosofeille. Nykyaikaisessa keskustelussa tämä näkyy muun muassa estetiikkaan, etiikkaan, hermeneutiikkaan, kulttuuriteoriaan ja psykoanalyysiin liittyvässä filosofisessa keskustelussa.<sup>2</sup>

Suhdetta problematisoitiin myös valistuksen aikana. David Hume operoi esseessään *Of Tragedy* kritisismin alueella, sillä sen kirjoittamisen aikana ei



ollut estetiikkaa, jonka piiriin tämä teksti nykyään liitettäisiin luonnollisimmin. Laajemmassa mielessä se on "ihmistiedettä", *science of man*, jonka sisälle kuuluu niin estetiikka ja tietoteoriakin, kuin taiteen<sup>3</sup> teorian tarkastelu. 1700-luvun ajattelun lävistäviä teemoja olivat mm. subliimi (ylevä) ja

moderaatio (kohtuullisuus), joiden kautta kritisismi tarkasteli kohteitaan. Tunnettu esimerkki subliimista on Alppien vuoristojen transformoituminen kulkuesteestä ylevän kokemuksen kohteeksi ja paikaksi. Subliimin kokemiseen liittyy mielenkiintoinen kaksinaisuus: toisaalta se saa kavahtamaan, pelkäämään, mutta toisaalta se vetää puoleensa. Samasta on kyse myös tragediassa.

1700-luvulla retoriikka ja poetiikka olivat vielä vahvasti vaikuttavia oppialoja eikä vielä ollut syntynyt jakoa kaunokirjalliseen ja fiktion lajityyppien tasolla – valistukseen kuului tietty "moniäänisyys" kirjoituksellisten tyylien kohdalla, mikä näkyy Humen suositussa muodossa, esseessä. Lisäksi näiden esseiden oletettu lukija ei ole niinkään akateeminen filosofi kuin sivistynyt maallikko, "gentleman".

### Humen kolme selitystä tragedian vaikutukselle

Hume ihmettelee, miksi hyvin kirjoitettu tragedia tuottaa nautintoa, vaikka se herättääkin epämiellyttäviä passioita, vahvoja tunteita. Tämä on klassinen kysymys tragedian paradoksaalisuudesta: ollessaan näytelmän loputtua näiden passioiden alaisina, katsojat ovat onnellisia. Jotta näin voisi olla, on tragedian katsomiseen ja ymmärtämiseen liityttävä erityisiä asenteita, joiden kautta asioita tarkastellaan. Näitä operatiivisia asenteita ovat myötätunto<sup>4</sup> ja sympatia. Hyvän tragedian voima saada katsojat mukaansa liittyy sen kykyyn luoda tapahtumia, joihin katsojan sympatia ja myötätunto sitoutuvat. Tämän ilmiön ymmärtämiseksi ja selittämiseksi Hume tarkastelee kolmea argumenttia, joiden yhteissumma valottaa tätä ilmiötä.

(1) *Tragedian synnyttämät voimakkaat passiot irrottavat ihmiset laiskuudesta ja tylsyydestä* (Dubos'n selitys).

Tylsyyden ja laiskuuden tiloja ovat Humella myös velttous, välinpitämättömyys, tylsyys, tyyneys, uinuminen, asioiden jäsentymättömyys ja mielenkiinnottomuus. Passioita aiheuttavia ulkoisia tekijöitä voivat olla sairaus, kuolema, murha, julmuus, ilo, kauneus, hilpeys, suurenmoisuus, kutitus, tuhoisuus, epäonni, teurastus, tyrannia jne. Tunnetilat, joita tragedian tekijän on herätettävä ovat siis erityisesti luonteeltaan 'negatiivisia', epämiellyttäviä: näitä ovat mm. murhe, kauhu, ahdistus, pettymys, suuttumus, kärsimys, ahdinko, ahdistus ja melankolia kuten myös kaikenlainen levottomuus, epämiellyttävyys, epämukavuus ja vai-

vaantuneisuus. Mikä tahansa, joka on vastenmielistä, aiheuttaa mielihäpä, tuskaa, pettymystä ja kauhua. Tästä huolimatta todellista järkytystä, lohduttomuutta ja synkkyyttä tragedian tekijän on syytä välttää. Tämän selityksen mukaan tragedian erikoinen efekti perustuu siis siihen, että tyydydestä pääseminen minkä tahansa edellä luetellun passion kautta tuottaa nautintoa, mielihyvää, ilo ja miellyttävää oloa. Tästä nautinnosta siis seuraa tyytyväisyys, tyydytys, huvitus, viihdytys, helpotus ja lohdutus.

(2) *Tragedian esittämät fiktiiviset (epätodet, valheelliset mutta eläväiset) kauheudet vaimennetaan (moderoidaan) ja pehmennetään miellyttäväiksi.* (Fontenellen selitys)

Kyse on vastakkaisten passioiden läheisyydestä: ihminen pitää luonnostaan siitä, että häntä liikutetaan tunteilla – teatterilla on lähes sama vaikutus kuin todellisuudella (mukana on kuitenkin tietoisuus teatterin valheesta). Tällöin tunteiden sekoitus voittaa reflektion ”moderaation” avulla. Tämä perustuu siihen, että herätettyjä passioita vaimennetaan, pehmennetään, heikennetään ja vähennetään. Samalla tämä vaatii kykyä asetella tragedian aiheet oikein, kiinnittää katsojien huomio ja vakuuttaa heidät tapahtumien toimivuudella. Tähän vaadittavaan kykyyn liittyy moninaisia asioita kuten nerous, henkevyys, kaunopuheisuus, arvostelukyky, hyvä maku, ilmaisemistaito, puhetaito ja asioiden kuvailu elävällä tavalla. Humen mukaan Fontenellen argumentti ei ole kuitenkaan riittävä, sillä eräät tapahtumat (tragedioissakin), jotka eivät ole fiktiivisiä vaan tosia, tuottavat silti kyseessäolevaa nautintoa.

(3) *Tragedian vaikutus johtuu kaunopuheisuuden lisäksi alisteisen tunteen kääntymisestä hallitsevaksi.* (Humen lisäys edellisiin selityksiin)

Fiktio ei ole riittävä syy tragedian toimivuudelle. ”Kaunopuheisuudella” Hume tarkoittaa sitä, mikä syntyy kerroksen elävyydestä, taidosta kerätä melankolisia aiheita yhteen ja arvostelukyvystä järjestellä ne oikealla tavalla kuten myös ilmaisun voimasta ja puhetaidollisesta kauneudesta, joka kiihottaa passioita. ”Alisteisen tunteen kääntämisellä” hän tarkoittaa taas sitä, mikä nostaa esille epämiellyttävien tunteiden alta niille vastakkaisen ilon ja nautinnon tunteen, joka muuttuu samalla hallitsevaksi passioksi – kaunopuheisuus ”kääntää koko tunteen yhtenäiseksi ja vahvaksi nautinnoksi”.



Tähän tunteiden kääntymiseen liittyy siis monitasoinen vastakohtaisuus: passion kiihottama mutta kaunopuheisuuden hurmaama mieli ja samalla tämän tunteen yhtenäisyys. Olennaista on se, että tragediassa katsojan kuor-

mittaminen epämiellyttävillä efekteillä synnyttää tunteen, joka tuottaa nautintoa katsojassa. Tällöin alisteinen mielihyvä muuttuu hallitsevaksi. Tätä käsitystä Hume vahvistaa lukuisilla esimerkkitapauksilla, joiden tarkoitus on osoittaa teoria todeksi. Tässä Humen ”tapaukset” (instance) voidaan samastaa hänen käsitteeseensä ”eksperimentti”, joka nykyään ymmärretään lähinnä luonnontieteellisessä merkityksessään. Humella tämä käsite liittyy kuitenkin ”ihmistieteisiin”.

### Antimetafyyssinen ”ihmistiede” ja eksperimentit

Perinteinen ja ongelmallinen tapa lukea ”Humea” on nähdä vain hänen saavutuksensa ”tietoteoriassa”, ”olemisen” ja pitämisen” erottelemisessa, brittiläisen empirismin loppuunviejänä ja skeptikkona,<sup>5</sup> anglo-amerikkalaisen analytiikan ja loogisen positivismien edeltäjänä. Tämän näkemyksen asettaa kyseenalaiseksi jo edeltävä kuvaus Humen pyrkimyksistä, kuten hänen koko laaja esseetuotantonsa.

Toisin kuin Humella, Friedrich Nietzschellä tragedia ja traagisuus olivat ainakin hänen varhaisfilosofiansa teoreettista ydintä. Perinteinen ”Nietzsche” on taas ”heideggerilaisuuden” tai ”poststruktuurialismin” edelläkävijä. Näissä merkityksissä Hume ja Nietzsche kuuluvat siis varsin erilaisiin koulukuntiin. Eroista huolimatta voidaan painottaa myös yhteisiä piirteitä, sillä heidän molempien teoreettisia pyrintöjä on luonnehtinut ihmislunnon tarkasteleminen sekä skeptinen asenne *metafyisikkaa* kohtaan.<sup>6</sup>

Humen kohteena oli ”Science of man”, joka Craig Beamin tulokinnan mukaan tarkoittaa nimenomaan humanistista, ”eksperimenttejä” yhteenkokoavaa tutkimusta. Eksperimentit Hume ymmärtää kahdessa merkityksessä:

”Nämä asiakirjat sodista, juonitteluista, puoluekiistoista ja revoluutioista tarjoavat lukuisia koeolmia eksperimenteistä, joiden avulla poliitikko tai moraalifilosofi kiteyttää tieteen-  
sä periaatteita samalla tavalla kuin lääkäri tai luonnonfilosofi tutustuu kasvien, kivinäisten ja muiden ulkoisten objektien luonteeseen eksperimenteillä, joita hän muodostaa niistä.”<sup>7</sup>



Vaikka tässä viitataan erääseen moder-  
nin tieteen keskeiseen käsitteeseen,  
Hume ei ymmärrä eksperimenttiä moder-  
nissa mielessä, kuten Hintikkakin  
esittää:

“Hume ei tietenkään ajattele ‘val-  
tioelämän tai moraalin tutkijan’ pa-  
nevan liikkeelle sotia, vallankumo-  
uksia tai edes puoluekiistoja, niin  
kuin Galilei putousliikkeen lait sel-  
vittääkseen vieritti pallojaan eri  
kaltevuusasteissa pintoja pitkin ja  
pani heilurin eripituisina heilu-  
maan. Luonnontutkijankin Hume  
sanoo muodostavan (form) ekspe-  
rimenttejä, ei niitä suorittavan  
(perform), niin kuin hän joutuisi sa-  
nomaan, jos hän tarkoittaisi todel-  
lisia kokeita, ‘yrityksiä’...”

Hume viittaa eksperimentillä siis  
kokemusperäiseen tietoon. Tätä koke-  
musperäiseen tietoon pureutuvaa, in-  
himillisiin käytäntöihin<sup>8</sup> viittaavaa ja  
ihmismieleen liittyviä teemoja proble-  
matisoivaa tarkastelutapaa metafysi-  
siä oletuksia vältellen Hume harrastaa  
myös esseessään tragediasta. Samalla  
tavalla Nietzschen painotus on inhimil-  
lisen problematisoimisessa. Nietzschen  
antropologistista ‘metodia’ luonnehtii  
“konkretia”, “psykologia” (joka on tie-  
teiden kuningatar) ja “historia”, kuten  
Beam esittää. Tässä mielessä se suun-  
tautuu abstraktia moraalijärkeilyä ja  
systeemifilosofiaa vastaan.

### Humen tragedian psykologia ja Nietzschen traaginen ajattelu

Siinä missä Hume näki tragedian voi-  
man siinä, että se kääntää ihmiselle  
kiusalliset ja epämiellyttävät affektit  
nautinnoksi ja iloksi, Nietzsche vastaa  
kysymykseen mitä traaginen on seura-  
vasti:

“Mitä on traaginen

Olen osoittanut toistuvat kerrat sor-  
mella Aristoteleen suureen väärin-  
ymmärrykseen, kun hän uskoi  
tunnistavansa kahdessa *masennus-  
ta aiheuttavassa* affektissa, kauhus-  
sa ja säälässä, traagiset affektit. Jos  
hän olisi oikeassa, niin tragedia olisi  
elämää vaarantava taide: siitä pi-  
täisi varoittaa kuten jostakin yhteis-  
kunnalle vaarallisesta ja hono-  
maineisesta. Taide, joka muutoin  
[nähdään] elämän suurena stimu-  
lanttina, joutuisi silloin rappio-  
liikkeen palvelukseen, aivan kuten  
pessimismin palvelija, *terveydelle  
vaarallinen*. (Se että tämän affektin  
kiihottamisen kautta niistä “puhdis-

tauduttaisiin”, kuten Aristoteles  
näyttää uskovan, ei ole yksinkertai-  
sesti totta) Jokin, joka tapaa herät-  
tää kauhua tai sääliä rappeuttaa,  
heikentää, masentaa: – ja oletetaan,  
että Schopenhauer oli oikeassa, että  
tragediasta johdettaisiin alistumi-  
nen so. lauhkea luopuminen onnes-  
ta, toivosta, tahdosta elämään, näin  
luotaisiin käsite taiteesta, jossa taide  
kieltää itse itsensä. Tragedia tarkoit-  
tisi silloin vapautumisprosessia,  
jossa elämän vaistot tuhoaisivat it-  
sensä taiteen vaistoissa. Kristilli-  
syys, nihilismi, traaginen taide, fy-  
siologinen dekadenssi: tämä pysyy  
käsissä, tämä aika täyttyi yli-  
painosta, tämä pyrkii päinvastai-  
sesti eteenpäin – *alaspäin!* ... Tra-  
gedia olisi rappion oire.

Tämä teoria voidaan osoittaa  
vääräksi kylmäverisellä tavalla: ni-  
mittäin siinä sekoittuu dynamo-  
metrin halu traagisen emotion vai-  
kutukseen. Ja saadaan tuloksena se,  
minkä voi psykologisesti tulkita vää-  
rin vain systemaattikon absoluuttin-  
en valheellisuus –: että tragedia  
on *tonicum* (vahvistavaa). Kun Scho-  
penhauer tässä ei halua käsittää,  
kun hän asettaa yhteis-depression  
traagiseksi tilaksi, kun hän antoi  
ymmärtää kreikkalaiset (– jotka  
eivät hänen kiusakseen “resignoi”...) [tavalla, jossa] he eivät olisi  
näyttäytyneet maailmankatsomuk-  
sensa korkeudella: tämmöinen on  
parti pris, systeemin logiikka,  
systemaattikkojen rahaväärentä-  
minen: eräs [esimerkki] tuosta hu-  
nosta rahanväärentämisestä, jolla  
Schopenhauer on tärvellyt askel as-  
keleelta koko psykologiansa (: hän  
joka väärin ymmärtänyt mielival-  
taisen väkivaltaisesti neron, itse  
taiteen, moraalin, pakanallisen us-  
konnon, kauneuden, tiedon ja suun-  
nilleen kaiken.

Aristoteles halusi tietää trage-  
diasta tarkasteltuna puhdistuksena  
säälistä ja kauhusta – hyödyllisenä  
purkautumisena kahdesta kohtuut-  
tomasta patoutuneesta sairaasta  
affektista...

Muut affektit vaikuttavat vah-  
vistavasti: mutta vain kaksi dep-  
ressiivistä affektia – ja nämä ovat  
siis erityisen haitallisia ja epäterve-  
itä – sääli ja kauhu tulisi Aristote-  
leen mukaan poistaa ihmisestä sa-  
malla tavalla kuin puhdistamises-  
sa: tragedia, jossa se kiihottaa näi-  
tä vaarallisia tiloja kohtuuttomuus-  
dessa, vapauttaa ihmisen niistä –  
tekee hänet paremmaksi. Tragedia  
parannustapana sääliä vastaan.”<sup>9</sup>

Mitä psykologia merkitsi siis Humelle  
ja Nietzschele, ei vastaa termin nykyis-  
tä käyttöä. Heidän kiinnostuksensa psy-  
kologiaan ilmenee järjen ja passion pe-  
rinteisen suhteen kieltona ja uudelleen  
artikuloimisena. Beam toteaa tästä  
näin:

“[...] Humen ja Nietzschen psykolo-  
gisten näkemysten välillä on tärkeää  
samansuuntaisuutta. Kummatkin  
kieltävät perinteisen näkemyksen  
järjen ja passion suhteesta. Humelle  
yksin järki (reason) ei voi koskaan  
motivoida toimintaa eikä olla vas-  
takohtana passiolle. Mitä “järki” tar-  
koittaa, on yksinkertaisesti kylmä  
passio. Moraalisten distinktioiden  
lähteenä on tuntemus (sentiment),  
ei järki.”<sup>10</sup>

Samalla tavalla Nietzsche tyrmää sel-  
laisen käsityksen järjestä, johon eivät  
passiot kuuluisi. Tähän perustuu myös  
puhtaan tietoteorian ja moraalirationalis-  
min kritiikki: moraalin tutkimuksen,  
samoin kuin tiedonkin, on oltava myös  
passioiden ja affektien tutkimusta.  
Tästä psykologisesta paralleelisuudesta  
Nietzschen ja Humen välillä seuraisi  
psykologisten ilmiöiden kuten tiedon,  
moraalin ja passioiden tutkimus juuri  
siinä muodossa kuin ne ilmenevät: toi-  
siinsa liittyneinä. Nietzsche esittääkin  
koskien psykologiaa ja tietoa seuraavaa:

“Minä pidän kiinni myös *sisäisen*  
maailman ilmiöllisyydestä: *kaikki  
minkä tiedostamme*, on kertakaik-  
kiaan todella valmistettua, yksin-  
kertaistettua, mallinnettua, tulkit-  
tua – sisäisen havainnon *todellinen*  
ensisijaisuus, jossa kausaalinen  
yhdistyy ajatusten, tunteiden ja hi-  
mojen sekaan, kuten subjektin ja  
objektin sekaan, meiltä absoluuttis-  
esti kätkeytyneenä – ja ehkä puh-  
das mielikuvitus. Tätä “lumeellista  
*sisäistä* maailmaa” käsittelevät täy-  
sin samat muodot ja proseduurit  
kuin “ulkoista” maailmaa. Me emme  
sattumalta törmää koskaan “tosiasi-  
oihin”: ilo ja mielipaha ovat jälki-  
käiteisiä ja johdettuja intellekti-  
fenomeeneja...”

Tämä “syy-yhteys” luiskahtaa  
käsistämme; ideoiden välille hyväk-  
sytään välitön syy-yhteydellinen  
side, kuten se saadaan aikaan lo-  
giikassa – tämä on mitä karkeim-  
pien ja kömpelöimpien tarkastelujen  
seurausta. Kahden idean seassa leik-  
kivät *lisäksi kaikki* sen leikin *mah-  
dolliset affektit*: mutta sen liikkeet  
ovat liian vikkeliä, siksi me tulkit-

semme ne väärin, kiistämme ne...

Ajattelemista, kuten sitä tietoteoreetikot käsittelevät, ei ole olemassa: se on täysin mielivaltaisen fiktio, joka on saavutettu eräiden elementtien keräämisestä prosessista ja kaiken ylimääräisen ottamisesta pois, taiteellinen valmistaminen ymmärrettäväksi tekemisen välineenä...

“Henki”, *jokin joka ajattelee*, mahdollisesti suorastaan “absoluuttinen, puhdas, aito henki” – tämä käsitys on väärän itsetarkastelun toinen johdettu seuraus, [itsetarkastelu] joka uskoo “ajatteluun”: tässä *ensinkin* kuvitellaan akti, jota ei ole lainkaan olemassa, “ajattelu” ja toiseksi kuvitellaan subjekti-substraatti, jossa tapahtuisi tämän ajatuksen tuo akti ja muualla ei ole mitään muuta sen alkuperää [koskevaa]: *so. sekä teko että tekijä oletetaan*<sup>11</sup>

Tämän psykologian tai traagisen ajattelun mukaan<sup>12</sup> kaikki (sekä sisäinen että ulkoinen maailma) on tehtyä ja tulkittua. Teesin mukaan keskeistä on sisäisen maailman kaksinaisuus: toisaalta kaikki on tehtyä (poiesis - tekemisen tuotosta), toisaalta tulkittua (vastaanottamisen tuotosta, “esteettistä”).<sup>13</sup> Myös ulkoista maailmaa kuten kausaalisuutta koskevat samat lait kuin sisäistä maailmaa, koska se on sisäisen tuotamaa ja tulkitsemaa. Lisäksi kaikkiin (ts. myös kausaalisiin) ideoihin liittyy affektien välttämätön mukaankuuluvuus. Tämä johtuu niiden “vikkelydestä” ja liikkuvuudesta, muuttuvuudesta johtuu taas niiden tulkitsemisen vaikeus. Tämä radikaali näkemys on perinteisen, affektit kieltävän tietoteorian kritiikkiä. Kaikki nähdään taiteellisen prosessina, jolloin taiteellisuus ilmenee pyrkimyksenä luoda uusia merkityksiä (efektejä) ja tulkintoja (affektien tulkintaa eli estetiikkaa). Tähän liittyy Nietzsche kyseenalaistaa kokonaan “puhtaan” ja affektittoman ajattelun.

Hume ja Nietzsche pyrkivät operoimaan sellaisella laajemmalla rationaliteettitasolla, jossa järkeä ja passioita ei ole mielekästä erottaa toisistaan. Tämä pyrkimys irtautuu dikotomioista luonnethiin toki myös monia post-modernistiin liitettyjä näkemyksiä. Usein kuitenkin tämän teesin esittämisen ja puolustamisen jälkeen luovutaan itse tutkimuksesta ja sen “metodista”: ja ajaututaan nihilismiin ja silkkään subjektivismiin. Hume ja Nietzsche kuitenkin ehkäpä onnistuvatkin tässä tehtävässä monia nykyteoree-

tikkoja paremmin. Hume ja Nietzsche irrottautuvat *todella* järjen ja tunteen dikotomioista. Koska inhimilliset päätökset eivät perustu eivätkä voi perustua vain järkeen eli kylmiin passioihin, on omaksuttava sellaisen näkemys, joka tulkitsee filosofisesti näitä laajassa mielessä psykologisia ihmismielen perustavia tiloja. Tätä tunteiden ja järjen rikkaampaa suhdetta – johon Hume ja Nietzsche viittaavat – on tuotu esille tragedian kautta, sillä juuri tragedia on usein ollut tuo järjen ja tunteen törmäämisen näyttämö myös filosofian historiassa. Samalla tragedia on ollut efektien (esim. merkitysten) tuottamisen ja niiden aikaansaamien affektien (esim. passioiden) vastaanottamisen törmäyspaikka.

### Traaginen ajattelu ja nykyfilosofia

Edellä on tragedia nähty pääasiassa vahvojen tunteiden eli passioiden tai affektien moninaisena käsittelyapparaattina. Sitä taas voi ajatella kolmesta eri näkökulmasta, nimittäin passioiden kokemisen (vastaanottamisen), passioiden herättämisen ja passioiden tarkastelemisen suunnalta. Tragediaan, kuten on varmasti huomattu, liittyy se erikoinen vaikutus, että paitsi että siinä ollaan tekemisissä passioiden kanssa, niin ollaan tekemisissä myös epämiellyttävien passioiden kanssa. Ehkäpä tästä syystä monet filosofit ovat kiinnostuneet nimenomaan tragediasta, kun he keskustelevat moniin “oikeaan” elämään liittyvistä ongelmista. Filosofit ovat perinteisesti suhtautuneet tunteisiin ja passioihin neljällä eri strategialla.

#### a) Todellisuus vastalääkkeenä

Platon määrää tragedian synnyttämien passioiden vastalääkkeeksi filosofiaa. Platonin rooli on kaksinainen monessa mielessä. Ensinnäkin hän yrittää eläessään traagikoiden aikana tuottaa eroa filosofian ja poetiikan välille. Tässä on praktisena elementtinä tietenkin se, että selkeää eroa ei silloin ollut. Samalla on kuitenkin muistettava, että Platon kirjoitti dialogia eikä asia-proosaa, jota Aristoteleelta on jäänyt pääosin jäljelle. Toisaalta Platon oletti, että jos tragedialle on altistuttava, on tragedian katsojalle tarjottava vastamyrkkyä sen aiheuttamiin passioiden vaikutuksiin. Tänä vastamyrkkyinä Platonille toimi todellisuus.

#### b) Etäänäntynyt tarkastelija

Aristoteles taas yritti antaa oppia siitä, kuinka tehdä hyvää tragediaa ja kuinka arvostella sitä. Aristoteleen

strategialle on olennaista, että hän eli aikana jolloin tragedia ja runous oli menettänyt vahvimman otteensa. Tällöin oli mahdollista redusoida tragedia vaarattomaksi runoudeksi, jonka tarkoitus on tuottaa katarttisia tunteita. Tästä syystä Aristoteleen asema oli totaalisesti erilainen kuin opettajansa. Mutta samalla Aristoteleen kautta voidaan kuitenkin nostaa esille hedelmällinen kysymys tragedian ja filosofian suhteesta: millä tavalla niissä voidaan puhua totuudesta.

#### c) Sympaattinen eläytyminen

Tässä esitetyn näkemyksen mukaan Hume toimii pääasiassa siitä näkökulmasta, että passioissa ja tuntemuksissa on paljon sellaista, joka kuuluu ja jota on mahdotonta erottaa moraalifilosofian ytimeä. Osittain samaa näkemystä kannattaa esimerkiksi Martha Nussbaum teoksessaan *Fragility of Goodness*.

#### d) Passioiden poetiikka ja retoriikka

Problemaattisin positio suhteessa passioihin on Nietzsche, joka samalla tuottaa, vastaanottaa ja arvioi asioita siitä lähtökohdasta, että ne eivät ole erotettavissa ‘puhtaasta’ tiedosta. Samalla Nietzsche operoi kaikilla muillakin strategioilla aina sen mukaan, mistä on kysymys. Tässä mielessä häntä on siis vaikea erottaa etenkin c-kohdasta kuten muistakaan.

Nykyfilosofiassa on lukuisia ajattelijointa, jotka operoivat tällä vaikealla alueella: tragedian ja traagisuuden kautta *voidaan* kuvata ja tematisoida eräitä keskeisiä *teoreettiseen toimintaan* liittyviä ongelmia. Tässä mielessä tragedian ja traagisuuden tematisoiminen kuvaa sitä tilaa, jossa jokainen teoreetikko on välttämättä *etäänäntymisen* ja *sitoutumisen* suhteiden kautta epäselvään tutkimuskohteeseensa, joka on aina “elämässä”. Näin tragedia ja traagisuus voivatkin toimia elämän ja teorian välisenä alueena, jossa törmäivät toisiinsa elämän ja teorian, kontingenssin ja tiedon problemaattiset suhteet. *Traaginen ajattelu liittyy* siis olennaisella tavalla nykyajatteluun. Yritänkin väittää, että siinä kehkeytyy eräs nykyajattelun ydinkysymyksistä. Traaginen ajattelu on keskeistä, koska juuri sen kautta on esitetty radikaali näkemys tiedosta efekteinä ja affekteina, perspektiivisyydestä ja tulkinnan keskeisestä merkityksestä teoreettiselle työlle. Tämä keskeisyys filosofialle ei ole tietenkään itsestään selvä. Tragedian ja traagisuuden keskeiseen rooliin teoriassa Nietzsche tapaavat viitanneet useat ajattelijat: Gilles Deleuzen

“nomadinen ajattelu”, Martha Nussbaumin käsitys tragedian inhimillisemmästä rationaliteetista ja Wolfgang Welschin “esteettinen ajattelu”.

Tämän ei välttämättä tarvitse implikoida hermeneutiikkaa, konstruktivismia, heikkoa ajattelua, postmodernia teoriaa tms. mutta kylläkin hedelmällisempää tapaa ymmärtää tieto ja toisuus, johon edellä osittain myös Hume ja Nietzsche ovat viitanneet hylkäämättä oletuksia todellisuudesta ja asioista ulkopuolellemme. He ovat kritisoineet kapeita ja liian kryptis-metafyysisiä tapoja teoretisoida asioita, kuten myös sitä, että totuus ja todellisuus olisi tavoitettavissa täysin inhimillisestä toiminnasta riippumatta.

## Viitteet

1. David Humen essee tragediasta on tämän artikkelin jälkeen. Ks. myös Friedrich Nietzsche, “Traagisen ajattelun synty”, niin & näin 3/94.
2. Tragedian ja filosofian olemismuotojen eri juonteita Suomessa tutkineet mm. teatteriohjaaja-filosofi-Esa Kirkkopelto, tekstuaalisuustutkija Ilkka Mäyrä, hermeneutiikan ja romantiikan tutkija Erna Oesch, venäläisen ajattelun tuntija Tapani Laine, filosofi Reijo Kupiainen, filosofi Jussi Vähämäki (lukuisten italialaisen nykyfilosofian käännöksissä), myyttitutkija-runoilija Kirsti Simonsuuri, semiootikko Eero Tarasti.
3. David Humen aikana “taide” (art, ars, Kunst) käsitettiin vielä laajassa merkityksessä taito-taide.
4. Hume ei puhu säälistä (pity) vaan myötätunnosta (compassion).
5. Tätä problemaattisuutta valottaa Koivisto s. 47-.
6. Beam s. 299.
7. Hintikka s. 40; Beam s. 300.
8. Vrt. Mehtonen.
9. Nietzsche 13, s. 409-410. “Was ist tragisch.” Suom. KJ.
10. Beam 301-303.
11. Nietzsche 13, s. 54. “Zur Psychologie und Erkenntnislehre.” Suom. KJ.
12. Nietzsche katsoi itsensä ensimmäiseksi traagiseksi filosofiksi. Vrt Nietzsche 1994.
13. Sama kaksinaisuus jäsentää myös Nietzschen ajattelua ylipäättään, erityisesti hänen käsityksiään tragediasta (Vrt. Tragedian synty (1872) ja Itsekritiikki siihen (1886). Samalla Nietzsche radikalisoi Kantin transsendentaalietietikan.
14. Vrt. Oudemans s. 204 - , jossa tarkastellaan Platoninin ja Aristoteleen tragedia-konseptiä suhteessa heidän filosofioihinsa.
15. Vrt. Carrol s. 1-22. jossa painotetaan traagisuuden ja kirjallisuuden suhdetta. Itse painotan Nietzscheä traagisuutta ilman, että se redusoidaisiin kaunokirjallisuudeksi. Ajatusta traagisesta ajattelusta yritin pohtia gradussani, ja kehittelen edelleen väitöskirjatutkimuksessani.

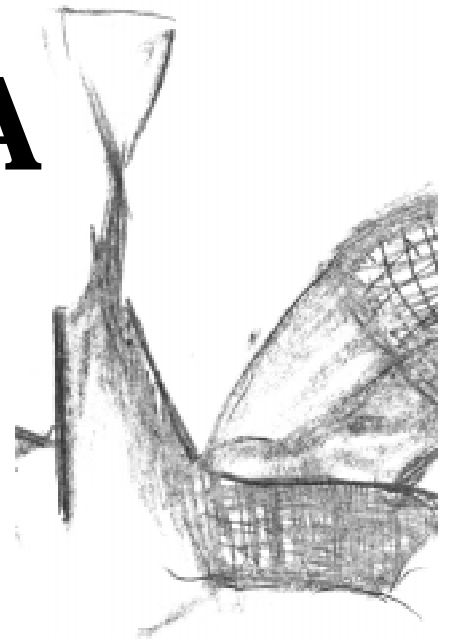
## Kirjallisuus

- Aristoteles (1967): Runousoppi. Suom. Pentti Saarikoski. Otava, Helsinki. Vrt myös Aristoteles (1997): Retoriikka, Runousoppi. Suom. P. Hohti, P. Myllykoski. Selitykset J. Sihvola. Gaudeamus, Helsinki.
- Beam, Craig (1996): Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians. Hume Studies Vol. XXII, Number 2.
- Carroll, David (1987): Paraesthetics. Routledge, New York.
- Hintikka, Jaakko (1969): Tieto on valtaa. WSOY, Porvoo.
- Jylhä, Kimmo (1996): Traaginen ajattelu. Traagisuus ja engagement filosofiassa. Julkaisematon pro gradu, Tampereen yliopisto.
- Kaufmann, Walter (1969): *Tragedy and Philosophy*. Doubleday, Garden City.
- Koivisto Juha (1993): David Hume and the Starry Sky of Philosophy. “*Deutscher Idealismus*”, ed. *Sven-Eric Liedman*. Göteborg.
- Mehtonen, Lauri (1992): Winch / Hume. *Kanssakäymisiä: Juhla-kirja Veikko Pietilälle*. Tarmo Malmberg. Lauri Mehtonen. Tampereen yliopisto yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Tampere.
- Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke Band 1-15*. Toim. Giorgio Colli ja Mazzino Montinari. Nördlingen: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1994): Traagisen ajattelun synty. Suom. K. Jylhä. *Filosofinen aikkauslehti niin & näin 3/1994*.
- Nussbaum, Martha C. (1986): Cambridge University Press, Cambridge.
- Oesch, Erna (1994): *Tulkinnasta*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 53. Tampere.
- Oudemans, Th. C. W. ja Lardinois A. P. M. H. (1987): *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*. E. J. Brill, Leiden.
- Roochnik David (1990): *Tragedy of Reason. Toward a Platonic Conception of Logos*. Routledge, New York.
- Welsch Wolfgang (1991): Esteettisen ajattelun ajankohtaisuudesta. *Tiede & edistys 3/91*.



# DAVID HUME

# TRAGEDIASTA



**T**untuu selittämättömältä, että hyvin kirjoitetun tragedian katselijat saavat nautintoa murheesta, kauhusta, ahdistuksesta ja muista passioista, jotka ovat itsessään vastenmielisiä ja epämurheita. Mitä enemmän katselijat liikuttuvat ja vaikuttuvat, sitä enemmän he saavat mielihyvää näytöksestä. Ja kun levottomien passioiden toiminta lakkaa, on näytelmäkappalekin ohi. Tällainen kompositio voi sisältää korkeintaan yhden kohtauksen täynnä iloa, tyytyväisyyttä ja turvallisuutta – jolloin on varmasti kyseessä loppukohtaus. Jos näytelmän kudelmaan liittyy tyydytystäkin tuotavia kohtauksia, niin ne jäävät vain heikoiksi nautinnon pilkahduksiksi, jotka on pistetty mukaan vaihtelun vuoksi ja jotta niiden tarjoaman vastakohdan ja pettymyksen kautta voidaan näyttelijät upottaa yhä syvempään ahdistukseen. Runoilijan kaikkea taitoa käytetään herättämään ja vahvistamaan yleisen myötätuntoa ja suuttumusta, ahdistusta ja mielipahaa. Katselijoiden saama nautinto on suorassa suhteessa siihen, kuinka paljon he ovat saaneet liikuttua, ja kaikkein onnellisimpia he ovat silloin, kun he vuodattavat kyneleitä, nyhkyvät ja itkevät purkaakseen murheitaan ja keventääkseen sydäntään, joka on paisunut herkimmästä sympatiasta ja myötätunnona.

Vain harvat hieman filosofiaa tuntevat kriitikot ovat huomanneet tämän erikoislaatuisen ilmiön ja ovat etsineet sille selitystä.

**R**unouden ja maalaustaiteen pohdinnoissaan apotti Dubos väittää, että mikään ei yleisesti ole niin vastenmielistä ihmismielelle kuin velto, välinpitämätön tylsyyden tila, johon se vajoaa kaiken passion ja toiminnan hävitessä. Päästäkseen irti tämänkaltaisesta tuskallisesta tilanteesta ihmismieli tavoittelee kaikenlaisia huvituksia ja askareita: työasioita, pelejä, näytöksiä, teloituksia, mitä ta-

hansa joka herättää passioita ja vetää huomion pois siitä itsestään. Ei ole merkitystä mistä passiosta on kysymys: olkoon se vastenmielinen, tuskaa tuottava, melankolinen, jäsentymätön. Sekin on parempaa kuin veltoisuus, joka syntyy kaikinpuolisesta tyyneydestä ja uinailusta.<sup>1</sup>

On mahdotonta olla myöntämättä tämän selityksen olevan ainakin osaltaan tyydyttävä. Saatatte panna merkille, että silloin kun pelataan samanaikaisesti useassa pelipöydässä, kaikki ihmiset siirtyvät sen pöydän ääreen, missä peli on uhkarohkeinta, vaikka siellä eivät pelaisi edes parhaat pelaajat. Suuren voiton tai häviön synnyttämien passioiden näkeminen, tai sellaisen kuvittelemisenkin, vaikuttaa katsojaan sympatian välityksellä, antaa katsojalle hieman kosketusta näihin samoihin passioihin ja tarjoaa hänelle hetkellistä viihdytystä. Aika kuluu näin miellyttävämmän ja samalla tämä helpottaa vähän ahdistusta, jonka valtaan ihmiset yleensä joutuvat jäätyään kokonaan omien ajatuksiensa ja mietteidensä pariin.

Huomaamme, että tavalliset tarinankiskijät liioittelevat aina kerronnassaan kaikenlaista vaaraa, tuskaa, ahdistusta, sairautta, kuolemia, murhia ja julmuuksia kuten myöskin iloa, kauneutta, hilpeyttä ja suurenmoisuutta. Tämä onkin eräänlainen huvittava salaisuus, jota he käyttävät kiihottamiensa passioiden ja emotionien kautta miellyttääkseen seuralaisiaan, kiinnittääkseen heidän huomiotaan ja yhdistääkseen heidät kaikkiin ihmeellisiin asioihin.

**V**aikka selitys saattaakin näyttää nerokkaalta ja tyydyttävältä, sen soveltamiseen käsiteltävään asiaan koko laajuudessaan liittyy kuitenkin eräs vaikeus. On varmaa, että jos tämä meitä tragediassa miellyttävä ahdingon lähde todella olisi edessämme, aiheuttaisi se mitä todellisinta levottomuutta – vaikka olisikin tehokasta lääkettä veltouteen ja tyl-

syyteen. Monsieur Fontenelle näyttää olevan tietoinen tästä vaikeudesta. Hän tarjoaakin toista selitystä tälle ilmiölle, tai ainakin tekee joitakin lisäyksiä edellä mainittuun teoriaan.<sup>2</sup>

”Nautinto ja tuska,” hän sanoo, ”jotka ovat kaksi niin erilaista tuntemusta itsessään, eivät niinkään paljon eroa syyltään. Esimerkiksi kutitettaessa näyttää, että nautinnon liikutus vietyä hieman liian pitkälle muuttuu tuskaksi; ja että tuskan liikutus hieman vaimennettuna muuttuu nautinnoksi. Samasta syystä on olemassa murhetta, pehmeää ja miellyttävää: sekin on heikennettyä ja vähennettyä tuskaa. Ihmisyden pitää luonnostaan liikuttumisesta ja vaikuttamisesta. Melankoliset aiheet sopivat sille, ja jopa tuhoisat ja murheelliset, edellyttäen että niitä pehennetään joillakin seikoilla. On varmaa, että teatterissa esityksellä on lähes todellisuuden vaikutus, vaikka kuitenkin tuo vaikutus ei ole aivan täysin sama. Riippumatta siitä, miten näyttelmä sitten viekin meidät mukanaan, tai miten aistit ja imaginaatio sitten dominoivatkin ymmärrystä, jossakin taustalla kuitenkin kummittelee ajatus valheellisyydestä tässä näkemässämme kokonaisuudessa. Tämä vaikutelma valheellisyydestä, vaikkakin heikko ja kätkeytynyt, on riittävä vähentämään tuskaa, jota koemme niiden epäonnesta, joita rakastamme, ja lieventää kärsimystä sen verran, että se kääntyy nautinnoksi. Me valitamme kiinty-

myksemme herättäneen sankarin epäonnea. Samalla hetkellä reflektio suo meille lohdutusta, kysehän on vain fiktiosta: ja juuri tällaisten tuntemuksien yhdistelmästä syntyvät miellyttävä murhe ja meille mielihyvää tuottavat kyyneleet. Mutta koska ulkoisten ja aistittavien objektien tuottama tuska on voimakkaampaa kuin lohdutus, jonka sisäinen reflektio meille antaa, tulisi murheen vaikutusten ja oireiden hallita kompositiossa.”

**T**ämä selitys näyttää oikealta ja vakuuttavalta, mutta ehkä se vaatii yhä täydennystä vastatakseen täydellisesti tutkimaamme ilmiötä. Kaikki kaunopuheisuuden kiihottamat passiot ovat miellyttäviä mitä suurimmassa määrin siinä kuin nekin, jotka syntyvät maalausten ja teatterin vaikutuksesta. Pääosin tässä mielessä Ciceron epilogit tuovat mielihyvää jokaiselle hyvän maun omaavalle lukijalle, ja eräitä niistä on vaikea lukea tuntematta mitä syvintä sympatiam ja murhetta. Hänen ansionsa puhujana johtuivat epäilemättä paljolti hänen menestyksestään tässä asiassa. Kun hän asianajajana sai herätettyä kyyneleitä tuomareissa ja koko yleisössä, nämä kokivat suurinta mielihyvää ja ilmaisivat samalla mitä suurinta tyytyväisyyttä häneen. Ciceron pateettinen kuvaus Verresin suorittamasta sisilialaisten kapteenien<sup>3</sup> teurastuksesta on juuri tämänkaltaisen mestarinäyte. Uskon kuitenkin, ettei kukaan väittäisi, että läsnäolo tämänlaatuisessa melankolisessa kohtauksessa viihdyttäisi millään tavalla. Eikä tässä ole pehmenetty murhetta fiktiolla: yleisö oli vakuuttunut jokaisen seikan todenperäisyydestä. Mikä silloin tällaisessa tapauksessa niin sanoakseni synnyttää nautintoa ahdistuksen povessa; vieläpä sellaista nautintoa, jossa säilyvät kaikki ahdingon ja surun piirteet ja ulkoiset oireetkin?

Minä vastaan: tämä erikoinen vaikutus seuraa juuri siitä kaunopuheisuudesta, jolla melankolinen näkymä on esitetty. Kohteiden eloisan kuvailun edellyttämä nerous, taito kerätä yhteen kaikki pateettiset asiantilat, niiden järjestämisessä ilmaistu arvostelukyky: näiden jalojen lahjojen harjoitus, näin väitän, yhdessä ilmaisun voiman ja puhetaidollisen kauneuden kanssa leviävät yleisössä suurinta tyydytystä ja kiihottavat mitä liikuttavinta mielihyvää. Näin jokin vahvempi ja vastakkaisen laatuinen ei ainoastaan hallitse ja hävitä melankolisten passioiden epämiellyttävyyttä, vaan näiden passioiden koko impulssi kääntyy nautinnoksi ja kasvattaa mielihyvää, jota

kaunopuheisuus nostattaa meissä. Sama puhetaidon voima kohdistettuna mielenkiinnottomaan aiheeseen ei miellyttäisi puoliksikaan niin paljon, vaan vaikuttaisi paremminkin kaiken kaikkiaan naurettavalta. Jäätyään täydellisen tyyneyden ja välinpitämättömyyden valtaan mieli ei nauttisi mistään niistä kuvittelun tai ilmaisen kauneuksista, jotka passioon yhdistettynä antavat sille erinomaista viihdettä. Murheesta, myötätunnosta, suuttumuksesta nouseva impulssi tai kiihkeys saa kauneuden tuntemuksista uuden suunnan. Koska jälkimmäiset (kauneuden tuntemukset) ovat hallitsevia tunteita, ne valtaavat koko mielen ja kääntävät edelliset itseensä, vähintäänkin sävyttävät niitä niin vahvasti, että ne muuttavat kokonaan luonnettaan. Ja sielu, joka on samaan aikaan sekä passion kiihottama että kaunopuheisuuden hurmaama, tuntee kokonaisuutena vahvan liikituksen, joka on täyttä mielihyvää.

**S**ama periaate toteutuu tragediasa, sillä lisäyksellä, että tragedia on jäljittelyä, ja jäljittely itsessään on aina miellyttävää. Tämä seikka edelleen pehmentää passioiden liikutuksia ja kääntää koko tunteen yhtenäiseksi ja vahvaksi nautinnoksi. Suurimman kauhan ja surun aiheet miellyttävät maalauksessa, ne miellyttävät enemmän kuin kauneimmatkaan kalpeina ja passioita herättämättöminä ilmenevät aiheet.<sup>4</sup> Kuohuva mielenliikutus herättää hengen suurta intoa ja kiihkeyttä; hallitseva liikutus muuttaa tämän kaiken mielihyväksi. Siten tragedian fiktio pehmentää passiota lisäämällä uuden tunteen, mihin ei pelkästään murheen heikentäminen tai vaimentaminen riitä. Todellista murhetta voidaan heikentää asteittain kunnes se kokonaan häviää. Kuitenkaan mikään sen asteittaisista heikentämisistä ei koskaan tarjoa nautintoa, paitsi ehkä sattumalta ihmiselle, joka on vajonnut uneliaaseen laiskuuteen ja jota se ravistelee pois tuosta velttouden tilasta.

**T**ämän teorian vahvistamiseksi riittää, että osoitetaan toisia tapauksia, joissa alistainen liikutus kääntyy osaksi hallitsevaa ja antaa sille voimaa, vaikka onkin erilaista ja joskus jopa vastakohtaista luonteeltaan.

Uutuudet innostavat luonnollisesti ihmismieltä ja vetävät huomiota puoleensa. Ja uutuuden aiheuttamat liikutukset kääntyvät aina osaksi mitä tahansa tälle objektille kuuluvaa passiota ja liittävät voimansa siihen. Herät-

tipä tapahtuma sitten iloa tai murhetta, ylpeyttä tai häpeää, vihaa tai hyvää tahtoa, se varmasti tuottaa vahvemman mielenliikutuksen ollessaan uusi tai epätavallinen. Ja vaikka uutuus itsessään olisikin miellyttävää, se vahvistaa silti tuskallisia siinä missä miellyttäviäkin passioita.

Jos jotakin ihmistä haluaa liikuttaa äärimmäisesti kertomalla johonkin tapahtumaan liittyvän tarinan, niin paras keino vaikutuksen lisäämiseksi on viivytellä taidokkaasti asian kertomista, ja kiihottaa aluksi kuulijan uteliaisuutta ja kärsimättömyyttä ennen salaisuuden raottamista. Jago harjoitti tätä taitoa Shakespearen näytelmän kuuluisassa kohtauksessa, jossa jokainen katsoja käsittää, että Othellon mustasukkaisuus saa voimaa edeltävästä kärsimättömyydestä, ja että alistainen passio on tässä jo muuttunut hallitsevaksi.<sup>5</sup>

Vaikeudet voimistavat kaikenlaisia passioita. Herättämällä huomionne ja kiihottamalla aktiivisia voimiamme ne tuottavat tunteen, joka ruokkii vallitsevaa mielenliikutusta.

Vanhemmat rakastavat tavallisesti eniten sitä lasta, jonka sairaalloisen hento ruumiinrakenne on tuottanut kasvattajalle suurimmat tuskat, ongelmat ja ahdistukset. Miellyttävät kiintymyksen tuntemukset saavat tässä lisää voimaa levottomuuden tuntemuksista.

Mikään ei tee ystävää arvokkaamaksi kuin pelko hänen kuolemastaan. Hänen läsnäolonsa tuottamalla nautinnolla ei ole niin voimakasta vaikutusta.

Mustasukkaisuus on tuskallinen passio. Ellei sitä silti jossakin määrin tunne, on rakkauden miellyttävän mielenliikutuksen vaikea ilmetä koko voimallaan ja kiihkollaan. Rakastuneiden kesken poissaolo on myös suuri valituksen lähde, se tuottaa heille suurta huolta: mikään ei kuitenkaan ole suosiollisempaa heidän passioilleen kuin lyhyet keskinäiset erossaolemiset. Ja jos pitkät erot osoittautuvat usein kohtalokkaiksi, niin tämä johtuu vain siitä, että ajan kuluessa ihmiset tottuvat niihin ja ne lakkaavat huolestuttamasta. Rakkaudessa mustasukkaisuus ja poissaolo muodostavat italialaisten *dolce peccanten*, jota he pitävät olennaisena kaikelle nautinnolle.

Plinius vanhemmalla on erinomainen huomio, joka kuvaa tässä kyseessä olevaa periaatetta. *On hyvin huomion-arvoista, hän sanoo, että kuuluisien taiteilijoiden viimeiset teokset, jotka jäivät epätäydellisiksi, ovat aina arvostetuimpia, kuten Aristideen Iris, Nikomakhuksen Tyndarides, Timomakhuksen Medea ja Apellesin Venus. Niitä*

arvostetaan jopa enemmän kuin heidän viimeisteltyjä teoksiaan: Teoksen kesken jääneitä piirteitä ja maalarin puoleksi muodostamaa ideaa tutkitaan huolellisesti, ja juuri meidän surumme tuon oudon käden puolesta, jonka kuolema on pysäyttänyt, on ylimääräinen lisä nautintoomme.<sup>6</sup>

**N**ämä yksittäiset tapaukset (ja monia muita voitaisiin luetella) riittävät luomaan meille hieman näkemystä tämän luonteen analogiaan. Samalla ne osoittavat meille, että nautinto, jota runoilijat, reettorit ja muusikot tarjoavat meille kiihottamalla tuskaa, surua, suuttumusta ja myötätuntoa ei ole niin erikoista tai paradoksaalista kuin ensinäkemältä saattaa näyttää. Kuvittelun voima, ilmaisen energia, runon voima, imitaation viehäty; kaikki nämä tuottavat luonnollisesti, itsessään, mielihyvää ihmismielille. Ja kun esitettävä objekti synnyttää myös jonkin verran mielenliikutusta, niin nautinto vain lisääntyy meissä alisteisen liikutuksen kääntymisestä hallitsevaan. Vaikkakin jokin passio ehkä luonnostaan ja jonkin todellisen kohteen kiihottamana on tuskallinen, se kaunotaiteiden keinoin herätettynä tulee siten siloitelluksi, pehmenneeksi ja rauhoitetuksi, että tarjooa tällöin suurinta viihdykettä.

Vahvistaaksemme tämän päättelyn voimme huomata, että jos imaginaation liikkeet eivät hallitse passioita, seuraa päinvastainen vaikutus. Tällöin edellinen, ollen nyt alisteinen, kääntyy jälkimmäiseksi, ja lisää yhä enemmän kokijan tuskaa ja kärsimystä.

Kukapa saattaisi ajatella, että kannattaisi yrittää lohduttaa tuskaista vanhempaa liioittelemalla koko kaunopuheisuuden voimalla sitä korvaamatonta menetystä, joka häntä on kohdannut lempilapsen kuollessa? Mitä enemmän kuvittelun ja ilmaisemisen voimaa käytetään, sitä enemmän lisätään hänen epätoivoaan ja koettelemustaan.

Verresin häpeä, hämmennys ja kauhu kasvoivat epäilemättä Ciceron jalon kaunopuheisuuden ja kiihkeyden myötä: näin kävi myös hänen tuskalleen ja ahdistukselleen. Edelliset passiot olivat liian vahvoja suhteessa kaunopuheisuuden kauneudesta nousevaan nautintoon, ja toimivat, vaikkakin samalla periaatteella, vastakkaisella tavalla suhteessa yleisön sympatiaan, myötätuntoon ja suuttumukseen.

Alkaessaan käsitellä kuninkaallisen puolueen katastrofia Lordi Clarendon olettaa, että hänen narraatiostaan on tulossa liiallisen vastenmielinen. Täten hän kiirehtii kuninkaan kuoleman ohi

kertomatta siitä ainuttakaan yksityiskohtaa.<sup>7</sup> Hän pitää sitä liian kauheana, jotta sitä voisi tarkastella mitenkään tyydyttävästi. Hän itse oli aikalaislukijoiden tapaan liian syvästi mukana näissä tapahtumissa ja tunsii tuskaa asioista, joita toisen aikakauden historioitsija ja lukija pitäisivät mitä pateettisimpina ja kiinnostavimpina, ja tämän seurauksena miellyttävänä.

Tragediassa esitetty toiminta saattaa olla liian veristä tai julmaa. Se saattaa kiihdyttää sellaista kauhua, joka ei pehmenny nautinnoksi. Sen kaltaisiin kuvauksiin käytetty suuri ilmaisen energia vain lisää vaivautuneisuuttamme. Tällaista toimintaa representoidaan näytelmässä *Ambitious Stepmother*,<sup>8</sup> jossa vimman ja epätoivon sekoittamana kunnianarvoisa vanha mies ryntää pylvästä päin, ja iskien päänsä siihen tahrii sen kauttaaltaan aivomössöllä ja verellä. Englantilainen teatteri sisältää liian paljon tämänkaltaisia järkyttäviä kuvauksia.

Jopa tavanomaisetkin myötätunnon tuntemukset vaativat, että niitä pehmennetään jollakin miellyttävällä mielenliikutuksella, jotta voitaisiin taata täydellinen tyydytys yleisölle. Näytelmästä muodostuu epämiellyttävä jos kuvataan pelkästään surumielisen hyvän kärsimystä voittoisan tyrannian ja pahuuden sorron alla ja tätä kaikki draaman mestarit ovat huolellisesti vältäneet. Jotta voisi jättää yleisön täydellisen tyydytyksen ja tyytyväisyyden valtaan, on hyveen joko käännettävä jalon rohkeaksi epätoivoksi tai paheen saatava sille kuuluva rangaistuksensa.

Aiheidensa puolesta useimmat maalarit näyttävät olleen tässä valossa hyvin epäonnisia. Koska he ovat olleet paljolti kirkkojen ja luostarien työllistämiä, he ovat saaneet pääosin kuvata niinkin kauhistuttavia aiheita kuin ristiinnaulitsemisia ja marttyyriutta, asioita joissa ei ole muuta kuin kidutusta, haavoja, teloituksia ja passiivista kärsimystä ilman minkäänlaista toimintaa tai mielenliikutusta. Irrottaessaan siveltimensä tästä kaameasta mytologiasta, he turvautuivat tavallisesti Ovidiukseen, jonka fiktiot, vaikkakin vahvatunteisia ja miellyttäviä, ovat hädin tuskin riittävän luonnollisia tai uskottavia maalattaviksi.

Tämän periaatteen sama nurinkurisuuus, jota tässä vaaditaan, näyttäytyy tavallisessa elämässä siinä missä kaunopuheisuuden ja runouden vaikutuksissa. Jos alisteista passiota vahvistetaan niin, että siitä tulee hallitseva, se tukahduttaa mielenliikutuksen, jota se ennen vahvisti ja kasvatti. Liialli-

nen mustasukkaisuus tukahduttaa rakkauden, liialliset vaikeudet tekevät meistä välinpitämättömiä, liiallinen sairaus ja heikkous inhottaa itsestä ja ilkeää vanhempaa.

Onko mitään niin vastenmielistä kuin lohduttomat, synkät, turmiolliset tarinat, joilla melankoliset ihmiset viihdyttävät seuralaisiaan? Kun ahdistavaa passiota herätetään yksinään vailla henkevyyttä, neroutta tai kaunopuheisuutta, on tuloksena pelkkää vaivaantuneisuutta, eikä siihen tällöin liity mitään, mikä voisi pehmentää sen nautinnoksi tai tyydytykseksi.

## Suomentanut Kimmo Jylhä

### Viitteet

- [Jean-Baptiste Dubos (1670- 1742), *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719-33), englanniksi (1748).]
- Reflexions sur la poetique*, § 36. Fontenelle, "Reflections on the Poetic", sec. 36, sisältyy hänen teoksiinsa *Oeuvres*, 3:34.]
- [Cicero, *Actionis Secundae* in C. Verrem (Toinen puhe Gaius Verres'ia vastaan).]
- Maalarit eivät välttä kärsimyksen ja murheen esittämistä, kuten eivät mitään mitään muutakaan passiota, mutta he eivät näytä viihtyvän näissä melankolisissa affekteissa samalla tavalla kuin runoilijat, jotka, vaikka matkivatkin jokaista ihmissydämen liikettä, ohittavat nopeasti mukavat tuntemukset. Maalari esittää vain yhden tapahtuman, ja jos se on ollut riittävä passiollinen, niin se takaa katsojan tunnekuohut ja mielihyvän. Mutta mikään ei voi pukea runoilijalle niin monenlaisia kohtauksia, tapauksia ja tuntemuksia kuin murhe, kauhu tai ahdistus. Täydellinen ilo ja tyytyväisyys antaa turvallisuutta eikä jätä lainkaan tilaa toiminnalle.
- [Shakespeare, *Othello*, kolmannen näytöksen 3. kohtaus.]
- Illud vero perquam rarum ac memoria dignum, etiam supreme opera artificum, imperfectasque tabulas, sicut, IRIN, ARISTIDES, TYNDARIDAS NICOMACHI, MEDEAM TIMOMACHI, & quam diximus VENEREM APPELLIS, in majori admiratione esse quam perfecta. Quippe in iis lineaments reliqua, ipsaeque cogitationes artificum spectantur, atque in lenocinio commendationis dolor est nianus, cum id ageret, extinctae. Lib. xxxv. cap.11*
- [Edward Hyde, First Earl of Clarendon (1609-74), *The True Historical Narrative of the Rebellion and Civil Wars in England* (1702-04). Hume viittaa tässä Clarendonin kuvauksiin vuoden 1649 tapahtumista.]
- [Nicholas Rowen (1674- 1718) tragedia, joka esitettiin ja julkaistiin vuonna 1700.]

# TRAGEDIAN DAIMONISTA TEKSTIN DEMONISUUTEEN

*Antiikin ihmiskäsitykseen liittyi monia kiinnostavia piirteitä, joista eräs oli nimeltään daimon. Tragediantutkimus on käyttänyt Aristoteleen Runousoppia lähtökohtanaan, tulkinnut ja kehitellyt eteenpäin hänen jaottelujaan, kunnes Runousoppi-tutkimuksesta on muodostunut oma kirjallisuudenhaaransa. Antiikin kreikkalaisten ajattelussa tärkeällä sijalla olleeseen daimoniin ei kuitenkaan ole tutkimuksessa laajemmin puututtu. Eräänlaisena 'epäkäsittteenä' se tarjoaa kuitenkin mahdollisuuksia joidenkin keskeisten minuuteen liittyvien kysymysten uudelleenajatteluun.*



## Daimon – viesti ihmisen rajatiloista

Daimoniin törmää usein kreikkalaisessa runoudessa ja filosofiassa, ja usko daimoneihin oli ilmeisesti hyvin tärkeä osa antiikin ihmisen arjen uskonnollisuutta. Antiikin filosofit käsittelivät daimoneita ihmisten materiaalisen ja jumalten ei-materiaalisen todellisuuden väliin sijoittuvina olentoina; toisaalta niiden avulla saatettiin käsitellä psyykkistä problematiikkaa, rationaalisen ja moraalisen sielunosan (omatunto, suojelusdaimon) tai irratiionaalisten tekojen (paha daimon) suhteita ja ongelmia. Tuija Jatakari on käsitteen historiaa tarkastelevassa tutkimuksessaan todennut, että daimonin etymologiasta ei vallitse yksimielisyyttä. Sanalla olisi ehkä alunperin tarkoitettu 'ruumiiden repijää', 'ruumiiden syöjää', mutta toisaalta ehkä kenties 'valonnäyttäjää' tai kuolintapahtumaan liittyvää 'kohtalon' merkitystä. Antiikin kansanusko kuitenkin havaitsi ihmisen elämässä, kuolemassa ja ympäröivässä luonnossa jatkuvasti erilaisten daimonien vaikutusta: daimon tarjosi tapoja käsitteellistää ja ottaa haltuun elämisen ambivalentteja voimia ja sattumuksia.<sup>1</sup>

Javier Teixidor on tutkimuksessaan *The Pagan God* (1977) huomauttanut, että antiikin uskontohistoriaa koskevat käsityksemme ovat vinoutuneet korostaessaan arjesta irrottautuvien mysteeriuskontojen merkitystä. Terveysteen ja toimeentuloon liittyvät kysymykset olivat silloinkin pääasiallisia ihmisten huolenaiheita. Moninaisesti henkiolentoihin pyrittiin näissä asioissa vaikuttamaan tekniikoilla, joista rituaalin, alttarin ja uhrin muodostama kolmikanta oli tärkein. Monijumalaisissa tempeleissä suvaittiin uhreja jopa pelottaville ja tuhoaville hahmoille, jotka me nimeäisimme demoneiksi.<sup>2</sup> Kannattaa myös muistaa, että kristinuskonkin taustalta löytyy vanhatestamentillinen Jahve, jumalolento, jonka käytöksessä vihan ja rakkauden, tuhon ja rakentavuuden impulssit sekoittuvat monimutkaisesti. Hän koventaa faaraan sydämen ja tämän jälkeen, rangaistukseksi faaraan käytöksestä muun muassa surmaa Egyptin lapsia; Jahve on kaiken lähde ja alkuperä, joka toteaa luovansa yhtä lailla valon ja pimeyden, onnen ja onnettomuuden. Hirviömäinen Leviatan on Jobin kirjassa Jahven viimeinen todiste omasta ihmisjärjen ja moraalien ylittävistä

käsittämättömydestään. Saatanakin on ainoastaan Jahven käsikassara, tavallaan hänen pimeän puolensa heijastus ja toiminnassa vain hänen luvallaan.<sup>3</sup>

Hirviömäisyys on kaiken aikaa luonnossa läsnäoleva mahdollisuus. Epämuodostumat, sairaudet ja luonnontuhot ovat kokemuksellisesti hedelmällisyyden, uudistumisen ja luonnon kiertokulun pimeää käänteispuolta. Selkeästi erillisten 'hyvän' tai 'pahan' alueiden sijaan varhaisten myyttien kuva meissä ja ympärillämme vaikuttavista voimista on kokonaisvaltaisempi. Moraalisesti selkiintymättömänä henkiolentona tai voimana daimoni välittää vaikutuksia, jotka vaativat huomiota, jopa kunnioitusta — ne kohdataan pelkojen, yhtä hyvin kuin halujen kautta. Sen paremmin ontologinen kuin moraalinenkaan dualismi ei sovellu daimonin tarkasteluun; mentaalinen ja ruumiillinen sekoittuvat daimonisen vaikutuspiirissä ja moraaliset erottelut korvaavat erilaiset subliimit tai karnevalistiset rituaalit. Daimon toimii sellaisessa tilanteessa, jossa niin ontologiset kuin moraalisetkaan rajalinjat eivät ole ehdottomia ja pitäviä. Runousopillisesti daimon tarjoaakin esimerkin rajatilafiguurista, heterogeenisen sekoittumisen, konfliktien ja läpäisemisen kuvasta.

## Lihassa puhuvat sielut

Erwin Rohden tutkimus vuodelta 1894, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, antoi käynnistys-sysäyksen antiikin kreikkalaisen psyykeen tarkastelulle, ja Bruno Snell puolestaan analyysissään vakiinnutti näkemysten, että antiikissa ei ollut yhtenäisiä ruumiin ja sielun käsitteitä.<sup>4</sup> Sielun analyysi tarjoaa havainnollisen lähtökohdan daimonin monisäikeisiin merkityksiin; myös sielu on useimmissa kulttuureissa ollut alkuaan pluraalinen ja sisältänyt selkeät ruumiilliset osa-alueensa. Niin Intian Veda-kirjoista, Pohjois-Amerikan intiaaneilta kuin monilta Euraasian kansoilta on tavattu samantyyppinen jako "vapaaseen sieluun" ja "ruumissieluihin".<sup>5</sup> Vapaan sielun aineettomuus on se ominaisuus, jonka omassa kulttuurissamme yleensä yhdistämme käsitteeseen "sielu". Vapaa sielu ei kuitenkaan

sisällä mitään fyysisiä tai psykologisia määritteitä: se vain edustaa yksilön olemassaoloa erilaisten tiedottomuustilojen aikana. *Ilias*-eepoksessa, esimerkiksi, *psychē* (“elämän henki”) jättää Sarpedonin kun keihäs kiskaistaan hänen reidestään ja hän pyörtyy tuskasta (v.696). Ilmaus tajunnan menetykselle, *lipopsycheō*, olikin kirjaimellisesti ‘sielun lähteminen’.<sup>6</sup>

Ruumissielut puolestaan ovat ankkuroituneet ihmisen kokonaisvaltaiseen kokemukseen omasta olemisestaan ja olemuksestaan. Niitä on useita erilaisia ja monivivahteisena käsiteryhmänä niiden avulla oli mahdollista ilmentää erilaisia puolia ihmisen “henkisestä” elämästä, samalla kuitenkin irtaantumatta ruumiillisesta kokemuserustasta. Minäkokemukselle erilaiset tuntemukset, varsinkin voimakkaat tunteet, tarjoavat selkeitä kiintopisteitä; niiden avulla voidaan konstruoida minäkuva ja nimetä käsitteitä, joilla minuuden toimintaa voidaan eritellä. Jan N. Bremmerin mukaan kreikkalaisille *thymos*, *noûs* ja *menos* olivat keskeisiä ruumissielun minää rakentavia osia, “minäsieluja” (*ego souls*).<sup>7</sup> *Thymos* ilmaisee erilaisten tunteiden vaikutusta ja myös ajattelua, missä painiskellaan tunteiden kanssa: taistelussa yksin jäänyt Odysseus joutuu “puhumaan ylpeälle *thymokselleen*”, taivuttelemaan omia tunteitaan (*Ilias*, xi.403; suom. “miehekkäälle jo noin sydämelleen synkkänä haastoi”). *Noûs* on intellektuaalisempi osa minuutta ja ajattelua; sekin voi toimia voimallisemmin tai heikommin. “Zeuksen *noûs* on aina voimakkaampi kuin ihmisillä” (xvi.688; suom. “Zeun tahtopa ainian käy yli ihmisen aikeen”). Myös *menos* ilmaisee läheistä sidosta mentaalisen ja fyysisen välillä. Kyseessä on voimakas impulssi, joka voi vaikuttaa useisiin henkisiin ja ruumiillisiin toimintoihin. Kaikki nämä erilaiset komponentit kykenivät suhteellisen itsenäiseen toimintaan, mutta samalla ne myös paikantuivat ja vaikuttivat yksilön ruumiissa, yleensä hänen rinnassaan. Sydämen lisäksi keuhkot, pallea tai sappi saattoivat tarjota homeeriselle ihmiselle kielikuvia ja malleja oman toimintansa ajatteluun.<sup>8</sup>

Tragedian kukoistuskaudella (400-luvulla eaa.) *psychē* oli sulauttanut *thymoksen* itseensä ja muodostunut psyykkisen yhtenäisyyden ja kokonaisuuden käsitteeksi.<sup>9</sup> Kuten E.R. Dodds on klassisessa tutkimuksessaan *The Greeks and the Irrational* (1951) esittänyt, kreikkalaiset olivat kuitenkin hyvin tietoisia inhimillisen toimijan epäjatkuvuudesta, niistä erilaisista “logiikoista”, jotka käyttäytymistä voivat ohjata. Homeroksen Agamemnon saattoi esimerkiksi selittää ymmärtämätöntä käyttäytymistään väittämällä, että Zeus oli sokaisnut hänet lumouksellaan (*atē*), mutta hän siitä huolimatta kantoi täyden vastuun tekojensa seurauksista (*Ilias*, ix.86-137).<sup>10</sup> Klassisten tragedioiden henkilöhahmot puolestaan usein pohjittivat erilaisten *daimonien* vaikutuksia heidän toimintansa selittäjänä, vaikka runoilija olisikin trilogiasaan tarjonnut katsojalle laajemman kuvan suvun kohdalosta ja jumalten suunnitelmista. Euripideen *Medeassa* imettäjä uskoo jumalallisen hulluuden olevan vihaisen daimonin työtä (122-); *Hippo-*

*lytoksessa* samoin Faidra uskoo mielettömän rakkautensa takana olevan pahantahtoisen daimonin — näytelmän alussa itse Afrodite on kuitenkin kertonut “hirmuisen eroksen” olevan hänen tekosiaan (27, 241). Aiskhyloksen *Oresteias*sa keskeisessä roolissa ovat verikoston raivottaret, *Erinyit*, jotka vainoavat äidinmurhaaja Orestesta; ennustuslahjoin kirottu Cassandra näkee heidät tanssimassa talon katoilla ihmisveren lihottamina, vampyyrisinä henkinä (*Agam.*, 1189-98), Klytaimnestra puolestaan ei koe itseään Agamemnonin vaimoksi, vaan koston hengen ruumiillistumaksi (1526-30).<sup>11</sup>

## Daimoninen konflikti ja sovitus

Daimonien olemuksesta ja tehtävistä löytää ristiriitaisia lausumia; animismin, polydemonismin ja polyteismin kaltaiset nimikkeet viittaavat pyrkimykseen systematisoida diffuusua uskonnollisuutta, joka ei oman kulttuurimme tavoin ole siirtynyt arjesta erillisiin instituutioihin. Kreikkalaisessa kulttuurissa usko ihmisten elämässä vaikuttaviin henkiolentoihin on hyvin varhainen piirre ja edeltää organisoitujen kulttien, valtiouksien ja filosofian kehittymistä. Myös Vanhan Testamentin virallisesti ehdottoman monoteismin takaa pilkottaa jälkiä rituaalimagiasta ja uskosta erilaisiin henkiolentoihin.<sup>12</sup> Daimoneihin ei liittynyt omaa myyttisten kertomusten perinnettään, vaan ne tarjosivat uskomuskehysten erilaisille rituaaleille ja sulautuivat aina uusiin uskontoihin. Onnellisuuden käsite *eudaimonia* (“hyvädaimonisuus”) on kreikan kielen vanhaa kerrostumaa: ihmisen kohtalon uskottiin määräytyvän häneen syntymän hetkellä liittyvästä daimonista — onnellisilla ihmisillä tämä oli hyväntahtoinen.<sup>13</sup>

Herakleitoksen radikaalin näkemyksen mukaan henkilön “*ethos* on hänen *daimoninsa*”.<sup>14</sup> Tämän voi tulkita eri tavoin: joko niin, että ihmisen todellista luonnetta ja tekojen laatua vain taikauskaisesti uskotellaan daimoniksi, tai sitten siten, että tämä luonne on tosiassa arvaamaton ja tuntematon, kuin daimon. Jean-Pierre Vernant, joka on tutkimuksissaan korostanut ambiguiteetin keskeistä merkitystä antiikin tragediassa, lukee lauseen molemmissa merkityksissään.<sup>15</sup> Tragedialle olennainen konflikti keskittyy usein traagisen toimijan kaksijakoisuuteen: hän on sekä vapaa ja teoistaan vastuullinen yksilö, että traagisen tilanteen, oman arvomaailmansa, tai muiden häntä määrävien tekijöiden (“kohtalon voimien”) armoilla. Tragedian keskeiset henkilöhahmot pyrkivät toimimaan oikein, ja he ansaitsevat pyrkimyksillään sympatiamme. Toisaalta myös heidän mahdollisilla vastustajillaan on teoilleen oikeutuksensa. Tragedian päättyessä tuhoon on demoninen dilemma osoittanut voimansa; ristiriitojen logiikasta ei ole pakomahdollisuutta.

Daimonin kääntäminen “demoniksi” on voimakkaan redusoiva ele; se selkeyttää ambivalentin käsitteen monimielisyyksistä esiin yhden (tässä ”pahuuteen” keskittyvän) identiteetin. Ratkaisemattomassa tilanteessa on vaikea olla; monimielisyyden pelkistämistä suosiva ajattelumme kuin luonnostaan pyrkii “ratkaisemaan” tai “sovittamaan” havaitsemansa ristiriitaisuudet. Tragedian tulkintatraditiossa Hegel on hyvä esimerkki. Estetiikan luennoillaan hän puhui taiteen kyvystä ylittää ja yhtenäistää todellisuuden objektiivisen ja subjektiivisen ulottuvuuden välistä epistemologista kuilua, jolla oli radikaali merkityksensä Kantin filosofiassa. Kantilainen subjekti oli Hegelin näkemyksen mukaan keinotekoisesti erotettu abstraktia “minuutta” ympäröivästä laajemmasta kokonaisuudesta; kreikkalainen tragedia kykeni ylittämään subjektiiviteetin rajat suhteuttamalla päähenkilön ja hänen vastustajahahmonsä välisen konfliktin





tin kuoron tarjoamaan yhteisölliseen kehukseen. Sofokleen näytelmä *Antigone* sopi kaikkein parhaiten tähän Hegelin teesin (*Antigone*), antiteesin (*Kreon*) ja synteessin (*Teeban vanhimpien kuoro*) malliin.<sup>16</sup>

### Terapeuttiset tulkinnat

Selkeästi daimonin rooliin liittyviä, sovittavaan tulkintaan tähtääviä luentoja löytyy erityisesti psykoterapeuttisen tradition piiristä. Yhdysvalloissa on viime vuosina käyty paljon keskustelua kansakuntaa vaivaavasta ”patologisesta rai-vosta”, hallitsemattomista vihanpurkauksista, jotka (median valokeilan tehostamina) täyttävät ihmisten mielen kuvilla mellakoista, ampumisvälikohtauksista tai pommiattentaateista. Eräs maltillisimpia puheenvuoroja on ollut Stephen A. Diamondin tuore kirja *Anger, Madness, and the Daimonic* (1996). Diamond on Rollo Mayn oppilas ja yhdistää tämän tapaan teoksessaan eksistentiaalifilosofiaa ja psykoanalyysia. Diamondin tarkastelussa keskeiseksi nousee Aiskhyloksen *Oresteia*, ainoa säilynyt kokonainen tragedia-trilogia. Aikoinaan Tantaluksen rikoksesta jumalia vastaan alkanut sukukirous saavuttaa siinä täyttymyksensä Agamemnonin kuollessa puolisonsa Klytaimnestran kädestä ja heidän poikansa Oresteen puolestaan surmatessa kostoksi oman äitinsä. Trilogian päätösosassa, *Eumenideissa*, Orestes on daimonisten verikoston hengetärten, Raivotarten vainoamana, ja draamallinen kaari huipentuu oikeudenkäyntiin, jossa syytettyä Orestesta puolustaa Apollo, ja tuomari-iston puheenjohtajana toimii jumalatar Atena. Raivotarten kuoro todistaa oikeudenkäyntiä, Ateenan asukkaiden osallistuksessa äänestykseen.

Diamond tulkitsee trilogian kuvauksena psyykkisistä konflikteista ja näiden konfliktien onnistuneesta ratkaisemisesta. ”Psykologisesti Raivotaret voidaan nähdä symboleina Oresteen hirvittävälle raivolle: aluksi suuntautumassa hänen vihatun äitinsä kostonhimoiseen ja kiivaaseen murhaan; sitten kääntymässä häntä itseään vastaan syyllisyyden muodossa.”<sup>17</sup> Myyttisten kertomusten ja tilanteiden arvo on psykologian piirissä yleisesti tunnustettu. Jo ennen Sigmund Freudin tulkintoja Sofokleen *Oidipuksesta*, Friedrich Nietzsche kirjoitti esikoisteoksessaan *Tragedian synty* (*Die Geburt der Tragödie*, 1872) tietoisuuteen keskittyvien ”apollonisten” ja tietoisin minuuden rajoja rikkovien ”dionyysisten” elementtien konflikteista. Nietzschen mukaan myyttien kuvat ovat psyykemme ”daimonisia vartijoita”, jotka antavat kasvu-prosessin kuluessa muodon tajuntamme sisällöille.<sup>18</sup> Oresteen tarinassa hahmottomat psyykkiset voimat saavat myyttisen hahmon, ne kohdataan ja niiden ääntä kuunnellaan. Oikeudenkäynnin tuloksena ”tietoinen minä” (Orestes) vapautuu syyllisyydestä, mutta pelottavia daimonisia impulsseja ei myöskään torjuta, vaan Atena suostuttelee heidät yhteisön virallisiksi suojelijoiksi.

Platonin *Pidoissa* papitar Diotima toteaa, että Eros on mahtava daimoni.<sup>19</sup> Rollo Mayn kehittämä tulkinta daimoneista korostaa rakkauden ja vihan kaltaisten kokonaisvaltaisten tilojen tietoisuuden rajat ylittävää luonnetta. Mayta seuraten Diamond näkee traagisessa konfliktissa merkittävimpinä sen tarjoamat mahdollisuudet entistä kokonaisvaltaisempaan psyykkiseen integraatioon. Kun daimonisia impulsseja ei torjuta tai tukahduteta, vaan ne kohdataan — vaikkapa myyttisten hirviöiden hahmossa — saavutetaan laajentunut käsitys minuudesta. Kiihkeä viha tai rakkaus voi viedä meidät tilaan, jota emme normaalisti tunnista ”omaksi itseksemme”. Daimonisen alueen terapeuttinen luenta kuitenkin korostaa luovaksi ja täysi-



painoiseksi persoonallisuudeksi kehittymisen edellyttävän intra- ja intersubjektiivisen toiseuden kohtaamista. Symbolinen imaginaatio ja myyttinen narratiivi ovat kaikkein perinteisimpiä menetelmiä niin runoilijalle kuin parantajallekin tällaisen kohtaamisen toteuttamiseen.

### Estetiikan itsetarkoitukselliset jännitteet

Traagisen konfliktin terapeuttista tulkintaa vastustavista kannoista keskeisimmät lähtevät liikkeelle estetiikan itsearvoisuudesta. Esimerkiksi Suzanne Gearhart on teoksessaan *The Interrupted Dialectic: Philosophy, Psychoanalysis, and Their Tragic Other* (1992) syyttänyt Hegeliä esteettisen ulottuvuuden unohtamisesta, tämän eettisten premissien alistaessa kaiken oman tarkoitushakuisen loogiikkansa alle. Vastakohtien sovittelu voi näyttäytyä yhteiskunnallisesti ja loogisesti johdonmukaisena. Esteettisen efektin kannalta on puolestaan tarkoituksenmukaisempaa keskittyä konflikteihin ja jännitteisiin; Gearhartin omilla painotuksissa sangen selvästi näkyy, että hän pitää monien Hegelin syntetisoimien oppositioparien (kuten ”järjen” ja ”luonnon” tai ”miehen” ja ”naisen” välisten konfliktien) jossakin mielessä aina vastustavan reduktiota.<sup>20</sup> Myös Vernant korostaa *Oresteian* yhteydessä redusoimatonta konfliktia; Oresteen oikeudenkäynti päättyy äänien tasapeliin — ateenalaiset jakaantuvat nuorukaisen ymmärtäjiin ja vastustajiin. Vain Atenan ääni varmistaa vapauttavan tuomion. Vernant katsoo tällä perusteella traagisen ambivalenssin säilyvän trilogian lopussakin.<sup>21</sup>

Pyrkimys konfliktin säilyttämiseen on omalle ajallemme tyypillinen esteettinen preferenssi. Usein ambivalenssin painotuksen uskotaan tuovan meidät lähemmäksi tragedian alkuperäisiä merkityksiä. Tragedian tulkintatraditiossa ambivalenssi on eräs modernin traagisuuden versio; varhaiset kristittyjen oppineiden tulkinnat tragediasta pystyivät ymmärtämään päähenkilön onnettomuuden lähinnä varoituskertomuksena — didaktisuus hallitsi tulkintatraditiota pitkälle renessanssiin. Hyvien palkitsemisesta ja pahojen rankaisemisesta siirryttiin historiallisesti romantiikan kautta vähitellen eksistentiaaliseen traagiikkaan; Hegel, Kierkegaard ja Nietzsche ovat muovanneet nykyisin vallitsevaa käsitystä tragediasta siinä missä Goethe, Schiller tai Ibsen.<sup>22</sup> Suositussa tutkielmassaan *The Death of Tragedy* (1961) George Steiner katsoo modernin olevan myyttisen ajattelun vastaista ja siksi anti-traagista; tai, ennemminkin, että aikaamme hallitsevat myytit ovat luonnontieteiliden ”järkimyyttejä” tai kristinuskon ja marxilaisuuden kaltaisia anti-traagisia myyttejä. Myös hänen tragedian-tulkintansa pitää *Oresteian* kaltaista päätymistä sovitukseen ”poikkeustapauksena”.<sup>23</sup>

Esteettisen ja eettisen vastakkainasettelu johtaa helpos-



ti kärjistyneisiin asetelmiin; esimerkiksi ranskalaisessa keskustelussa “humanistisen ideologian” vastaisuus johtaa lähes ohjelmallisesti erojen leikin ja konfliktin redusoimattomuuden korostukseen. Derridan näkemys tekstuaalisuudessa toteutuvasta loputtomasta läsnäolon lykkäämisestä vastaa tässä peruseriaatteeltaan Lacanin teoretisoimaa halun loputonta liikettä ja subjektin lankeamista eroon itsestään perustavassa väärintunnistuksessa (*méconnaissance*). Humanistisen tradition eettiset painotukset korostivat tiedon, vastuun ja vapauden kaltaisia teemoja; kun kuva yhtenäisestä subjektista hylättiin, siirtyivät eettiset kysymykset jossakin määrin aiemmin estetiikan kategorian alaisuuteen kuuluneelle alueelle. Individuaatioon tai eheytymiseen tähtäävän terapeutin toiminnan onkin osin syrjäyttänyt toimijan tai puhujan epäyhtenäisyyden paljastava lähiluku.

### Pirstottu minuu, demoniset tekstit

Tragedian ja traagisuuden voi nähdä löytävän jälkistrukturalismissa uusia ulottuvuuksia ja tulkintoja. Tämä koskee myös tragedian daimonia. Hajaantunut, desentralisoitu subjekti löytää moniäänisyydessään kaukaisen sukulaisten daimoniensa kanssa kamppailevasta antiikin tragedian henkilöahmasta — postmoderni kohtaa esimodernin. Kuten Catherine Belsey painotti tutkimuksessaan *The Subject of Tragedy* (1985), moderni subjektiviteetti on ideologinen tuote, jonka “yleisinhimillisyys” kätkee näkyviltä tuon minäkäsityksen poissulkemat ihmisenä toteutumisen tavat (naisen, lapsen, muiden kulttuurien mallit maailmanhahmotukselle). Vapautta, tietoa ja riippumatonta itsetoteutusta tavoitteleva minä astuu näyttämölle yksinäisenä ja faustisena hahmona.<sup>24</sup> Minuuden perustoja kalvavasta epävarmuudesta tulee modernille subjektille loputonta kamppailua demoniensa parissa; tragedia, kristillinen mytologia ja moderni filosofia tuottavat *Karamazovin veljesten* Ivanin ja Pirun välisen keskustelun kaltaisia esityksiä.<sup>25</sup> “Intertekstuaalisuuden” nimellä dostojevskilainen polyfonia on puolestaan uudelleenformuloitu tekstien välisen moniäänisyyden kamppailuksi. Roland Barthes kiteyttää hyvin tämän kehityskulun kirjoittaessaan artikkelissaan “Teoksesta tekstiin”, että “Teksti, toisin kuin teos, voisi hyvinkin ottaa motokseen demonien ahdistaman miehen sanat (Markus 5:9): ‘Minun nimeni on Leegio, sillä meitä on monta.’”<sup>26</sup> Monologisen ja merkityksiltään suhteellisen selkeän kohteen (teoksen, individualistisen tekijäsubjektin) korvaa analyyttisen mielenkiinnon kohteena uudenlaista dissonanssien ja ristiriitojen estetiikkaa edustavat prosessit (tekstuaalisuus, diskursiivisesti tuotetut subjektiefektit). Johdonmukainen ääripää olisi demoninen teksti, toisiaan vastaan sotivien diskurssien, herjaavien intertekstien ja ristiriitaisten äänten moneus, joka sulauttaa subjektinsa omaksi efektikseen.<sup>27</sup>

Esteettisen ja eettisen välisen suhteen uudelleenarviointi on muuttanut molempien kategorioiden luonnetta. Kirjallisuuden mimeettinen ja raporttoiva tehtävä on kääntynyt nurin; sen sijaan että tekstiä arvioitaisiin tekijänsä persoonallisuuden ilmauksena tai totuudellisuuden pyrkivänä esityksenä maailmasta, tekijä ymmärretään tekstinä — subjektiviteettiä tuotetaan representoimalla sitä narratiivisesti, tai tekstin monitulkintaisuus ja merkityksen radikaali pluralisoituminen nähdään osoituksena yhtenäisen minuuden tai maailman rakentamisen ongelmallisuudesta. Skitsofrenia korotetaan päteväksi responssiksi pirstaloituvan

todellisuuteen, malliksi taiteelliselle tai analyyttiselle tietoisuudelle. Käsite “eettinen” voidaan myös (Lacania seuraten) uudelleenmääritellä niin, että markiisi de Sade näytetään malliesimerkkinä modernista eettisyydestä, syvemmästä halun ymmärryksestä joka on irroitettu kaikesta “onnellisuuden egoismista”.<sup>28</sup>

### Osittaisen sovituksen katharsis

Minuuden rikkonaisten ulottuvuuksien tulkinnaissa on selvästikin aineksia aitoon debattiin; jakaantuneen subjektin vastapainoksi voi nostaa psyykkiseen integraatioon pyrkivän terapatradition ja toiminnalliseen eheytymiseen tähtäävät pragmaattiset ja poliittiset suuntaukset. “Eettisyyteen” liittyvät arvot voidaan esimerkiksi diskurssianalyysin tarpeisiin tulkita puhdasta tekstiteoriaa laajemmin, ja esittää teorialle selkeitä vaatimuksia lähtien arjen kokemusmaailman, erilaisten vallankäytön muotojen tai sosiaalisten ryhmien tarpeista. “Subjektin hajottaminen” ei esimerkiksi sovellu taisteluhuudoksi niille, joiden minuu on pirstottu, joille ei ole annettu mahdollisuuksia identiteetin rakentamiseen, tai joilla ei ole oikeutta puhua (ja tulla kuulluksi). Tämä ei kuitenkaan oikeuta heittämään ristiriitojen ja ambivalenssien keskellä pitäytyvien suuntausten tuloksia roskakoriin; Lacanin tai Derridan ajattelu esimerkiksi voi olla “käyttökelpotonta” sille, joka kaipaa teorialta vain taustatukea omille käytännön pyrinnoilleen ja valinnoilleen. Ajatteluun ja kielellisyyteen liittyvien ongelmien ja haasteiden tarkastelusta kiinnostuneille ne sen sijaan tarjoavat tinkimätöntä harjoitusta, jolla on annettavana myös oma traaginen katharsiksensa.

Antiikin tragediat esittivät henkilöahmonsia sekä daimonisina että itsetiedostavina ja harkitsevina; tragediat saattoivat myös tarjota katsojalle terapeutin loppusovituksen, kuten *Oresteias*, tai päättyä riipaisevaan katastrofiin. Moderni ajattelu, psykologia, kirjallisuudentutkimus ja filosofia ovat monessa mielessä edelleenkehittelyä tästä peruslähtökohdasta; ne voivat hahmottaa tehtäväkseen merkityksen eheyttämisen, säröjen korjaamisen ja mielekkään rakenteen tuottamisen kaaokseen — tai halkeamiin takertumisen, ongelmien ja haasteiden paikantamisen, eheiden merkitysten tuhoutumisen tien. Figuratiivisella ja myyttisellä tasolla daimonin ambivalenssi ilmentää hyvin näitä kaksijakoisia mahdollisuuksia: daimon voi toimia “jumalten sanansaattajana” ja terapeutisesti integroida subjektia toiseuteen, osaksi laajempaa kokonaisuutta, mistä tietoisuus voi kulloinkin representoida vain osan. Toisaalta daimoniin sisältyy potentiaalisesti myös demoni, riivaaja, joka pyrkii särkemään illuusion eheästä identiteetistä ja luulotelluista merkityksen rakenteista. Kuten Piru lausuu Ivanille: “Minä kuljetan sinua edestakaisin uskon ja epäuskon välillä, ja siinä minulla on oma tarkoitukseni.”<sup>29</sup> Oli vaihtoehto sitten eudaimoninen tai dysdaimoninen (demoninen), tragedia järkyttää asioiden tavanomaista järjestystä ja pakottaa jollakin tasolla kohtaamaan vaihtoehtoja, jotka arjessa useimmiten unohtamme. Konflikteille ei ehkä löydy perimmäistä sovitusta Hegelin tavoittelemassa loogis-teologisessa mielessä. Joudumme ehkä yhä uudelleen silmätysten demoniemme kanssa; oman rajallisuutensa, epäautonomisuutensa, pelon, vihan tai halun kohtaaminen voi olla arvokas ja eheyttävä kokemus, vaikka näin saavutettu integraatio ei koskaan olisikaan absoluuttinen.

## Viitteet

- Jatakari 1996, 3-29. 'Daimonin' ja sen johdannaisten moninaiset sanakirjamerkitykset laajentavat edelleen käsitteen alaa: 'jumala', erityisesti anonymi jumalallinen vaikutus, jumalvoima; 'sattuma', 'kohtalo' ja kohtalonvoima; henkilön tai suvun hyvä tai paha 'onni'; 'kuolleen sielu', opashenki, kummitus; (kristillisessä merkityksessä) 'paha henki', demoni. (Ks. Liddell - Scott. Myös 'daimonion', jne.)
- Teixidor 1977, 3-6, 116.
- Moos. 7-12; Jes. 45:7; Job 38-41.
- Snell, *Gnomon* 7 (1931); ks. Bremmer 1983/1993, 6-8.
- Jaottelu on alkujaan ruotsalaisen sanskriitintutkijan Ernst Arbmanin; sitä ovat myöhemmin soveltaneet mm. Arbmanin oppilaat ja Jan N. Bremmer, joka lähestyy jaottelun avulla antiikin kreikkalaisia sielukäsityksiä teoksessaan *The Early Greek Concept of the Soul* (1983).
- Bremmer 1983/1993, 15.
- Käsitteiden moniulotteisuus tulee esiin myös sanakirjamääritelmässä; sekä 'thymos' että 'nous' sisältävät fyysisen ulottuvuuden (molemmat voivat merkitä 'sydäntä'), mutta edellisessä korostuu fyysinen voima, elämän kiihko ja henkäys, jälkimmäisen ollessa puolestaan intellektuaalisempi käsite ('mieli', 'merkitys', myös sanojen merkitys). 'Menoksen' fyysiseen puoleen viittaa sanakirjan ilmaus 'elämän veri'; sen muita merkityksiä ovat 'mahti', 'voima', 'raivokkuus' (myös taisteluraivo) ja henkinen haltioituminen. (Ks. Liddell - Scott.)
- Bremmer 1983/1993, 53-63.
- Peters 1967, 167.
- Ks. Dodds 1951/1973, 3.
- Ibid., 39-41, 57.
- Asaelin tapaus on näistä tunnetuin; kolmas Mooseksen kirja mainitsee "syntipukki"-rituaalin, jossa synneistä puhdistaudutaan uhraamalla sonni ja yksi pukki Herralle, "mutta se pukki, jonka arpa määrää Asaelille, jätettäkään seisomaan elävänä Herran eteen. Sovitettavat synnit pantakoon sen kannettaviksi. Sitten se ajettakoon Asaelin luokse autiomaahan." (3. Moos. 16:10.) Ks. myös René Girardin tutkimus *The Scapegoat* (1986; alunp. *Le bouc émissaire*).
- Peters 1967, 33, 66; Dodds 1951/1973, 42.
- Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (fragmentti 119). Pentti Saarikoski suomentaa tämän vapaasti ja säilyttää osan monimielisyydestä: "Se mikä ihmisessä on, koituu hänen kohtalokseen" (Herakleitos 1971, 47).
- Vernant 1969, 113; Vernant - Vidal-Naquet 1973, 30.
- Hegel 1974-75, 1218.
- Diamond 1996, 239.
- Nietzsche 1872/1967, 135 (§23).
- Pidot* 202d-203a; Platon 1979, 117-18.
- Gearhart 1992, 54-70.
- Vernant 1969, 108n2; Vernant - Vidal-Naquet 1973, 25n3.
- Ks. esim. R.B. Sewall, *The Vision of Tragedy* (1959), Lionel Abel (toim.), *Moderns on Tragedy* (1967). Sujuvan johdatuksen tragediatulkintojen historiaan tarjoaa Leech 1969 (ks. erityisesti s. 20-23).
- Steiner 1961/1990, 7, 321-24.
- Belsey 1985, 86.
- Dostojevski 1997, 898-922.
- Barthes 1993, 164.
- 'Intertekstuaalisuuden' historia käsitteenä on sidoksissa Julia Kristevan Bahtinin 'dialogisuudelle' antamalle uudelleentulkinnalle. Bahtinin polyfonialle hedelmällistä maastoa oli esimerkiksi karnevaalin subversiivinen nauru: jumalaa, kuningasta, kaikkea ylevää ja pyhää pilkkaavat esitykset. Kristeva toi Bahtinin Rabelais- ja Dostojevski-analyytit 60-luvun lopulla vuorovaikutukseen ranskalaisen jälkistrukturalismin kiivaan teorianmuodostuksen kanssa; "intertekstuaalisuus" on käytännössä usein palautettu tekstuaaliseen vaikutetutkimukseen, vaikka sekä Bahtinin että Kristevan muotoilut painottavat "herjaavuuden", merkityssiirtymien ja konfliktien keskeistä merkitystä. (Ks. "Sana, dialogi ja romaani"; Kristeva 1993, 21-50.) "Demoniseen tekstiin" liittyviä kehittäjiä löytyy omasta tutkimuksestani (Mäyrä 1996), erityisesti Salman Rushdieen



- ja *Saatanallisiin säkeisiin* liittyvästä luvusta.
- Lacan, "Kant avec Sade" (*Ecrits*; Paris, 1966); Rajchman 1986.
  - Dostojevski 1997, 914.

## Kirjallisuus

- Roland Barthes, *Tekijän kuolema - Tekstin syntymä*. Toim. Lea Rojola. Suom. Lea Rojola & Pirjo Thorel. Tampere: Vastapaino, 1993.
- Catherine Belsey, *The Subject of Tragedy: Identity and Difference in Renaissance Drama*. London & New York: Methuen, 1985.
- Jan N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1993 (1983).
- Stephen A. Diamond, *Anger, Madness, and the Daimonic: The Psychological Genesis of Violence, Evil, and Creativity*. Foreword by Rollo May. Albany: State University of New York Press, 1996.
- E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1973 (1951).
- Fedor Dostojevski, *Karamazovin veljekset*. Hämeenlinna: Karisto, 1997 (1879-80).
- Suzanne Gearhart, *The Interrupted Dialectic: Philosophy, Psychoanalysis, and Their Tragic Other*. Baltimore & London: Johns Hopkins, 1992.
- Geoffrey Galt Harpman, "Derrida and the Ethics of Criticism." *Textual Practice* 5.3 (Winter 1991), 383-398.
- G.W.F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Käänt. T.M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1974-75.
- Herakleitos, *Yksi ja sama: Aforismeja*. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1971.
- Homeros, *Ilias*. Suom. Otto Manninen. Helsinki: WSOY, 1962.
- Tuija Jatakari, "Daimon-käsite kreikkalaisessa ajattelussa n. 550-300 eKr." Lisensiaatintutkimus. Helsingin yliopisto, Kreikan kieli ja kirjallisuus. Helsinki, 1996.
- Julia Kristeva, *Puhuva subjekti: tekstejä 1967-1993*. Suom. Pia Sivenius, Tiina Arppe, Kirsi Saarikangas, Helena Sinervo ja Riikka Stewen. Helsinki: Gaudeamus, 1993.
- Cristopher Leech, *Tragedy*. (Critical Idiom 1.) London: Methuen, 1969.
- H.G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1958 (1843).
- Rollo May, *Psychology and the Human Dilemma*. Princeton (NJ): D. van Nostrand Company, 1967.
- , *Love and Will*. New York: Delta, 1989 (1969).
- , *The Cry for Myth*. New York: Delta, 1991.
- J. Hillis Miller, *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*. New York: Columbia University Press, 1987.
- Ilkka Mäyrä, *Kiehtova ja kauhea demoni: kohti tekstin demonisten piirteiden analyysiä*. Lisensiaatintutkimus. Tampereen yliopisto, Yleisen kirjallisuustieteen julkaisuja 31. Tampere, 1996.
- Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*. Käänt. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1967. (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872.)
- F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: New York University Press, 1967.
- Platon, *Teokset: osa III*. Helsinki: Otava, 1979.
- Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Pieksämäki: Kirjapaja, 1992.
- John Rajchman, "Lacan and the Ethics of Modernity." *Representations*, Summer 1986, 42-58.
- George Steiner, *The Death of Tragedy*. London: Faber and Faber, 1990 (1961).
- Javier Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1977.
- Jean-Pierre Vernant, "Tensions and Ambiguities in Greek Tragedy". Teoksessa *Interpretation Theory and Practice*. Toim. Charles S. Singleton. Baltimore & London: Johns Hopkins, 1969, 105-121.
- Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en grèce ancienne*. Paris: Françoise Maspero, 1973.

# TRAGEDIA ETIIK KANA

*Tunnetusti filosofien filosofian moraali-konseptiot ovat varsin köyhiä elämää intensiivisesti käsitelleisiin kirjoittajiin, ts. kirjailijoihin verrattuna. Sen sijaan filosofiset yritykset lukea esim. tragedian tai romaanin immanenttia etiikkaa ovat jo olennaisesti rikkaampia. Seuraavassa "pietarilaisessa trilogiassa" muutamia näkökulmia Pietarin yliopiston klassisen filologian professorin Tadeus Zielinskin (Zelinski) (1859-1944) ja parin hänen oppilaansa avauksiin. Näiden taustalta erottuu Nietzschen varjo, mutta vain yhtenä traagisuuden symptomina.*

## Osa I MURHASTA POLITIIKKAAN

Tarkastelen aluksi Zielinskin Oresteia-analyysia "Ideja npravstvennago opravdanija" (Eettisen oikeutuksen idea)<sup>1</sup> vuodelta 1899. Äidinmurhaaja Oresteen tarussa Zielinskiä ei kiinnosta näytelmän "juoni" tms. seikka, "vaan se, että Orestes kantaa antiikin kaiketi tärkeintä ja suurinta moraali-ideaa — rikollisen syyttömäksi julistamisen ideaa." (3)<sup>2</sup>.

Zelinski nimittää tutkimustaan filologiseksi, mutta se on vähintään yhtä olennaisesti moraali-filosofinen. Tosin se mitä nimitetään filosofiaksi kadotti nämä aiheet jo antiikissa. Zielinsille suurissa moraali-ideoissa on "näkömätöntä magneettista voimaa" samoin kuin tieteellisissä totuuksissa — mutta moraali-ideat ovat ideoita, eivät totuuksia, jotka todistetaan.

Kreikkalaisen tragedian moraali-ideoiden jäljille Zielinskiä eivät johdattaneet moraali-filosofit ja heidän abstraktionsa, vaan myytit. Myytti oli luontainen, välttämätön muoto moraali-ideoille, joilla ei (vielä) ollut abstraktia kieltä. "Mytologia", kuten sitä tavallisesti nimitetään, ts. kreikkalaisen uskonnon kertomus-osuus, merkitsikin Zielinsille kulttuuristen suhteiden tiivistymää, ei mitään sievää "taiteellista" askartelua tai "myyttistä" jutustelua:

"jokainen muutos maailmankuvassa merkitsi orgaanisesti muutosta myyteissä; se, joka osaisi esittää kreikkalaisen mytologian historiallisen kehityksen, esittäisi samalla (toisessa muodossa) kreikkalaisen kansansielun historiallisen evoluution." (5)

Orestes-myytin luennassa Zielinski osoittaa, millainen evoluutio tarvittiin ennen kuin Aiskhylos saattoi kirjoittaa tragediansa. Yksinkertaistan Zielinskin analyysia ja sivuutan kreikkalaisten varhaiset ideat (riippuvuus luonnonvoimista, Maan uskonnon "kultainen vuosisata" ja ikuinen kiertokulku). Kiinnostavaa on että Klytaimnestra ja Agamemnon esiintyvät jo vanhassa myyttiaineuksessa, niissä on aviomiehen murha ja äidinmurha. Mutta kuten Zielinski huomauttaa, "kumpikaan ei vielä tunnu rikkovan moraalilakia" — pikemminkin se esiintyy fyysisenä seikkana, joka ei ylitä moraalisen tietoisuuden kynnyistä (8). Varhainen Zeun uskonto ei vielä sisältänyt tällaista ideaa, vaan:

"Tarvittiin suuri uskonnollinen kumous kreikkalaisten elämässä, jotta fyysinen ulottuvuus unohtui ja etualalle nousi moraalinen, minkä vuoksi myyttistä tuli murhan oikeutuksen idean kantaja; tämä kumous oli Zeun uskonnon reformi Apollonin uskonnon vaikutuksesta." (8-9)

Itse asiassa moraalinen muutos ei näy suoraan Ateenan henkisen hegemonian myytteihin tuottamien kerrosten läpi. Sen sijaan varhaisessa Zeun uskonnossa esiintyvät Maa-Klytaimnestra ja Maan puoliso, Zeus-Agamemnon.<sup>3</sup> Zielinski toteaa tästä:

"Myytin jumalalliset elementit painuivat vähä vähältä unholaan: meillä ei ole enää Zeus-Agamemnonia eikä Maa-Klytaimnestraa, vaan vain Agamemnon, Klytaimnestra, Aigisthos, Orestes, Elektra; onneksi Spartassa säilyi esihistoriallinen "Zeus-Agamemnonin" kultti elävänä todisteena koko myytin alunperin uskonnollisesta luonteesta." (11)

Se Zeus, jonka Aiskhylos esittää Agamemnon-tragedian Zeus-hymnissä, on jo aivan toista kerrosta kuin Zeus-Agamemnon.<sup>4</sup>

Kreikan valloittaneen Apollonin uskonnon uudet moraali-ideat vaativat ilmaisuunsa mytologista muotoa. Pääjumalien triadissa Zeus säilyttää asemansa, mutta Apollon ja Athene kiteyttävät uuden järjestyksen. Äidinmurhaaja Oresteen taru oli erinomainen sen esittämistä varten:

"Äidinmurha oli näin kaikista fyysisesti mahdollisista rikoksista ankarin, sovittamattomin. Ja syy siihen, että Orestes-myytin keskus on äidinmurha oli soveliaain Apollonin uskonnon uusien totuuksien ilmaisuun." (16)

Apollon ei suinkaan ollut vain pelkkä säteilevä taiteen jumaluus, vaan yhdistyi monin tavoin kauhistuttavaan, julmuuteen ja tuhoamiseen. Sitä paitsi Apollonin (ja Artemiksen) kultti tuli Kreikkaan idästä: Homerokselle Apollon on vielä troijalainen jumala. Zielinski huomauttaa, että se on ehkä kotoisin vielä idempää, vuorten takaisten hyperboreidien (peräpohjolan) kansojen parista, mikä nykyään vahvistetaan.<sup>5</sup> Foibos Apollonin "ikuisen valon" Zielinski yhdistää Lyykiaan (Lycia = Lucia), mutta tähdellisempi oli se "hengen valo" jota Apollon tarjosi.<sup>6</sup>

Zelinskin hienovaraista analyysia melkoisesti yksinkertaisten voidaan sanoa: päähuomio on verikostossa, jonka Apollonin *sielun kultti* ratkaisee. Varhaisemmassa kreikkalaisessa kulttuurissa verityön saattoi sovittaa maksulla suvulle, ts. "sakolla"; sen sijaan vainajalla ei ollut mitään oikeuksia, vaan tämä "nukkui hiljaa haudassaan". Kreikkalaisen yhteiskunnan muuttuessa veriteon sovituksi alettiin vaatia kosta murhaajalla; sakosta tuli epämoraalinen.

Apollonin uskonnosta tuli muutoksen tukipiste, sillä tämä kultti sisälsi kaksi uutta totuutta: (i) se pyhitti sielun oikeuden verikostoon, jolloin (ii) vain Apollon voi puhdistaa rikoksen tekijän. Delfoista tuli tämän kultin keskus, jolla oli valtiollinen merkitys:

“Ei voi ostaa rahalla vapautusta verenvuodatukselta; yksin Apollon voi päästää ihmisen hänen tekemästään murhasta, puhdistaa hänet synnistä.” (15)

Huomionarvoista on, että valloittaessaan Delfoin Apollonin uskonto otti sen pyhät paikat ja Maan ennustukset palvelukseensa. Tämän myyttisessä artikulaatiossa Apollon itse tappoi vanhan uskonnon Maan pythonkäärmeen ja puhdistettuaan itsensä veriteosta sai oikeuden puhdistaa muut. Näin Apollonin uskonnosta tuli ihmistä ja yhteistuntoa välittävä tekijä: syytön on se, jonka Apollon vapauttaa, rikollinen se, jota Apollon ei vapauta.<sup>7</sup> Äidinmurhaaja Oresteen taru on puhdaspiirteisen apolloninen. Oresteen pyhä tehtävä on kostaa isänsä surma ja teon tehtyään hän vetäytyy Apollonin turviin. *Oresteia*-trilogian keskeisimmän tragedian *Hautauhrintuojat* huutaa Apollonia apuun; mutta kolmannen tragedian *Eumenidit* alku paljastaa uuden kerroksen.

Apollon antaa suojatilleen kehotuksen paeta kostottaria Ateenaan (“kaupunkiin Pallaan”):

“On siellä miehet tuomareiksi, sanat sovinnon. Siellä tuskista sun päästän. Minähän annoin käskyn äidinmurhaan.”<sup>8</sup>

Tämän jälkeen Zelinski osoittaa, mitä erityistä keskeisen moraali-idean murroksessa tapahtui:

“Orestes-tarun myöhemmät muutokset seurasivat moraali-ideoiden jatkokehityksestä. Ei kuitenkaan Apollonin uskonnon pohjalta, vaan protestina sitä vastaan. Tämän protestin lähtökohta oli Ateena.” (20)

Zelinski osoittaa tämän liittyvän *Oresteen tarun poliittiseen merkitykseen ylipäätään*. Moraaliseen antagonismiin yhdistyi näin poliittinen, sillä Ateenan poliittinen intressi taruun äidinmurhaaja Oresteesta oli itse asiassa riippumaton *moraalisesta* aspektista.

Karkeistaen: Ateena tarjosi kokonaan uuden periaatteen tarkastella asiaa, ratkaisevaa ei ollut verisukulaisuus, vaan *kansalaisen* asema poliiksessa. Itse asiassa moraalisuudesta erotettiin tietoisesti uusi periaate, jota Zelinski nimittää tässä yhteydessä epämoraaliseksi: oikeuden tuomiot kuuluvat valtion intresseihin, ja valtiolla on omat erilliset elimensä näitä varten.

Päättämällä trilogiansa Ateenan Areiopagin tuomioon, jossa Athene antaa ratkaisevan vapauttavan äänen, joka samalla taikoo koston hengen hyviksi hengiksi, Aiskhylos tuottaa Oresteen tarusta Ateenan poliittisen hegemonian myytin. Täysin spontaania eettistä muotoa Aiskhylos ei sille kuitenkaan löydä, sillä hän joutuu viimeisissä sanoissa kehottamaan kuin myöhempien polvien poliitikot: “Nyt riemulla vastatkaa lauluun!”

## Osa II “ELÄMÄN SOIHU”

Mutta millainen spontaani etiikan konseptio toimii myös Oresteen taustana? Aiskhylos ei tee siitä loppua, päinvastoin. Sille on ominaista “elämän soihdun” välittäminen seuraaville sukupolville, “biologinen etiikka”. Sen sijaan filo-

sofian lähtökohta oli jo toinen.

Keskityn seuraavassa niihin näkökohtiin, joita Zelinski esitti arvioidessaan Annenskin Euripides-käännöksiä. Annenski pakotti Euripideen noudattamaan oman aikamme ihmisen konseptiota huomaamatta lainkaan, että Euripideen aikaan vallitsi toinen konseptio. Zelinski huomauttaa, ettei näiden konseptioiden eroa ole vielä pantu merkille, koska ei ole vielä keksitty biologista etiikkaa; mutta sen aika on tullut. Nykyajan konseptiota Zelinski nimittää *ontonomiseksi*, Euripideen edellyttämää taas *fyonomiseksi* konseptioksi ja jatkaa:

“Kummankin koetinkivi on käsitys Jumalasta, joka rankaisee ihmisten rikkomukset kolmanteen ja neljäljenteen polveen, käsitys jonka muinainen Israel jakoi muinaisen Hellaan kanssa.” (348)<sup>9</sup>

Ontonomisesta näkökulmasta tämä on suurin vääryys, fyonomisesta ylin totuus. Zelinski kuvaa tätä siteeraamalla Ciceroa, jonka aikana ontonominen konseptio oli jo lopullisesti syrjäyttänyt sivistyneiden ihmisten tietoisuudesta fyonomisen konseption. Teoksessaan *De natura deorum* (III 90) Cicero huudahtaa vihaisesti: “mikä valtio sietäisi laisäättäjä, joka isän tai isoisän synneistä rankaisisi poikaa tai pojanpoikaa?”

Sen sijaan Aiskhyloksen ja Euripideen aikaan oli toisin: “tuolloin ihmiset todella tajusivat asiat fyonomisesti. Ihminen tunsikin olevansa yhtä edeltäjiensä ja jälkipolviensa kanssa.” (348) Zelinski käyttää asian esittämiseen puumetaforaa: rungosta kasvavat oksat, joista jokainen elää omaa elämäänsä, kasvaa ja kukoistaa sinänsä; mutta kaikki kasvavat samasta rungosta, ja yhden oksan myrkyttäminen ei myrkyttäisi muita. Siirtyessään tästä tietoisuuteen Zelinski jatkaa:

“jos tietoisuus rajoittuu kuhunkin oksaan erikseen, on kyse ontonomisesta konseptiosta. Mutta jos jokainen oksa tämän lisäksi tiedostaa *välittömästi* myös suhteensa muihinoksiin, se on fyonominen. Tästä näkyy, että jälkimmäinen tietoisuus on täydellisempi ja todellisempi kuin edellinen.” (348)

Tämän välittömästi tiedostetun yhteyden ja solidaarisuuden yli sukupolvien, biologisen kuolemattomuuden, etiikka on aivan muuta kuin myöhempi ontonominen etiikka. Juuri ylisukupolvinen fyonomia toimii antiikin tragediassa. Zelinski kehittää ajatusta edelleen puumetaforan avulla. Ajatellaan skemaattisen yksinkertaisuuden vuoksi, että oksia on kolme. Ensiksi, alaoksa joka on jotenkin kokonaisuudessa tehtävänsä täyttänyt eikä elä enää kovin pitkään: “Emme tunne sen jäljellä olevia eettisiä periaatteita, mutta biologisesti sillä on totuuden mukaan ‘oikeus kuolla’.” (349)

Toiseksi Zelinski erottaa keskioksan, joka elää selvimmän vihreyden auringossa:

“siinä nesteet virtaavat, se yhteyttää, se ei ravitse vain itseään vaan koko puuta, kantaen sen elämänvoimia, sen olemassaolon takeita. Onko tällä oksalla ‘oikeus kuolla?’ Ei tietenkään: luonnolle oksien kohtalo on yhdentekevä, mutta se on mustasukkainen puun säilymisestä, antaen sille toisinaan raskaan ‘velvoitteen elää’.” (349)

Kolmanneksi Zelinski erottaa yläoksan, joka on vielä hintelä ja kyvytön ruokkimaan puuta, sitä pitää ruokkia. Sen menetyks ei ole vielä pikainen loppu, ehkä luodaan uusia versoja, jotka jatkavat sen elämää. Mutta kasvu asettaa joka tapauksessa “velvoitteen elää”, siksi se kuuluu vuorostaan myös

tälle (349).

Tämä ihmisen ja elämän fylogominen konseptio ei milloinkaan kehittynyt järjestelmäksi. Sehän ei tarvitse todisteita, tai toisaalta sitä ei voi todistaa. Fylogominen konseptio ihminen tuntee olevansa positioistaan erottamaton:

“he kantavat tällä hetkellä elämän soihtua, jonka ovat saaneet edeltäjiltään, ja heidän velvoitteensa on välittää tämä soihtu jälkipolvilleen niin, ettei se palaisi heikommin vaan voimakkaammin; he tuntevat, että näihin keskittyy koko heidän lajinsa tulevaisuus, ja että heistä riippuu tämän lajin vieminen alemmille tai sitten ylemmille oksille. Tämä on mihinkään rinnastumaton karvas tietoisuus, aristokraattisuus, jos niin haluatte, mutta biologinen aristokraattisuus, joka eroaa olennaisesti säädyistä.” (358)

Antiikin kreikkalaisille oli selvää, että kaikki tämä vaikuttaa tragedioissa. Juuri siksi Atreidien ja muiden sukujen tarinat olivat traagisia, sillä ne perustuivat rikokseen fylogominen ihmisen olemassaolon perustaa, sukupolvien ketjua kohtaan. Areiopagilla ei muuteta tätä tosiasiaa. Mutta fylogominen moraali heikkeni kreikkalaisessa yhteiskunnassa individualismin kehkeytyessä, koko asetelma muuttui.

Nimenomaan Euripideen aika oli ontonomisen, erillisiin yksilöihin perustuvan tietoisuuden synnyn aikaa. Syntyi konflikti, jota ei voitu aikaisemmin ajatellakaan. Zelinski osoittaa, miten Euripides loi tragedioita tästä kahden konseptin ristiriidasta, erityisen havainnollinen se on *Alkestiksessa*, joka ei tosin tragediaa onnistunut, ja *Medeiassa*.

Tämän kahden elämäkonseptin konfliktin Zelinski osoittaa pääeroksi Euripideen *Medeian* ja kaikkien myöhempien versioiden välillä. Myöhemmille kirjoittajille *Medeia* tarveltyi kokonaan ontonomiseksi, sen sijaan Euripideella toimii *Medeian* ontonomisen ja Jasonin fylogominen maailman konflikti. Muiden mukana Annenski käänsi Euripidesta aivan kuin koko ongelmaa olisikaan.

Mutta ontonominen konseptio voitti antiikissa yleisesti eikä vain tragediassa. Zelinskin käyttämä Cicero-sitaatti vahvistaa sen, että filosofia otti uuden ontonomisen konseptin täydestä.<sup>10</sup> Samalla väistyi maallinen kuolemattomuus, oman olemassaolon välitön ulottuminen menneisiin sukupolviin ja etäälle tuntemattomaan tulevaisuuteen. Siis: “sen ideaali — biologinen kuolemattomuus — korvattiin toisella, eskatologisella kuolemattomuudella.” (359)

### OSA III KOLMAS RENESSANSSI

Zelinski ei kuitenkaan jäänyt haikailemaan mennyttä, “paluu antiikkiin” merkitsi hänelle radikaalia mahdollisuutta valitsevan moraalin ja kulttuurin kritiikkiin, ei pyrkimystä herättää se henkiin. Kaikkein varhaisimman antiikin ja “dionyysisen viisauden” profeetta Friedrich Nietzsche oli Zelinskillle yksi symptomit tästä heräävästä moraalikritiikistä.<sup>11</sup>

Annenskin muistokirjoituksessa (1909) Zelinski esittääkin, ettei antiikki ole vielä sanonut viimeistä sanaansa. Päinvastoin, kolmas renessanssi on tulossa. Järjestysnumero antaa aavistaa, ettei Zelinskin käsitys renessanssista “paluuna antiikkiin” ei rajoittunut tavanomaiseen. Se, mitä yleensä nimitetään renessanssiksi ilman määreitä oli Zelinskillle ensimmäinen renessanssi, italialainen (tai roomalainen 1300-1500-lukujen) renessanssi; toinen oli saksalainen (1780-1830), jota kulttuurihistoriassa nimitetään uushumanismiksi, ja kolmas, slaavilainen renessanssi on

tulossa.<sup>12</sup>

Kolmannen renessanssin idea oli keskeinen myös Zelinskin oppilaiden perustamassa Omfalos piirissä,<sup>13</sup> jonka kantavia voimia olivat mm. Nikolai Bahtin ja Lev Pumpjanski. Omfaloksen myöhemmän vaikutuksen tuloksista trilogian seuraavissa osissa antavat näyttöön Bahtinin veljeksistä Mihail Shakespeare-luennallaan sekä Pumpjanski pohtimalla Dostojevskia.<sup>14</sup> Klassisesta trilogiasta poiketen neljäs osa ei ole satyyrinäytelmä, Pumpjanskin kuvaama vallankumousta seuraava “kusetuksen tila” vaatisi toisenlaisen artikulaation.

### Viitteet

1. Vaikka Zelinskiä on julkaistu myös länsieurooppalaisilla kielillä, etenkin saksaksi ja ranskaksi, edes laajimman bibliografian (Meander 1959: 8-9, 437-461) mukaan tragedia-analyseja ei ole käännetty.
2. Pelkkä sulkeisiin merkitty sivunnumero viittaa artikkelikokoelmaan *Iz zizni idei I*.
3. Itse asiassa vanhempi tunnettu Maan puoliso (Poteidas eli Poseidonin) sai väistyä. Tämä prosessi on erityisen huomionarvoinen: “Taivaan jumalana hänet syrjäytti Zeus, Ateenassa hän sai väistyä Pallas Athenen tieltä, Delfoissa taas Apollonin.” (ks. Zilliacus 1979, 15)
4. Uskonnollisen reformin jälkeisessä Zeus-hymnissä laiksi tulee “tiedä kärsien”. Tämän ratkaisevasta merkityksestä kreikkalaisen filosofian muodostumisesta ks. Emanuele Severino: *Il Giogo, alle origini della ragione*: Eschilo. Milano 1989.
5. Esim. kun Colli muistuttaa teoksessaan *Filosofian synty uudesta tiedosta*: Apollon oli pohjoinen ja aasialainen figuuri, ja Delfoin Pythian hurmiossa on shamanistisia piirteitä.
6. Zelinskillle Parnassoksen valloittanut Apollon “oli kaikissa merkityksissä Zeun uskonnon lupaama messias”. (9) Kokonaan oma lukunsa olisi Zelinskillle keskeinen ajatus, että Kreikan uskonto on tosiasiaa meidän kristinuskomme todellinen Vanha testamentti, ei juutalaisuus.
7. Pythian temppelin portaalikirjoituksesta “Tunne itsesi” on aiheellista muistuttaa tässä kontekstissa.
8. *Oresteia*, s. 128. Tästä trilogiasta ei ole vielä suoraan alkukielestä tehtyä ja samalla asianmukaista suomalaista laitosta. Käytän tässä Elina Vaaran ruotsista tekemää käännöstä.
9. Kirjoituksessa Jevripid v perevode I.Th. Annenskago. Viittaa samoin kuin edellä teokseen *Iz zizni idei*.
10. Platonin filosofiahan vapauttaa juuri maallisesta siirtämisestä ja synnyttämisestä eikä suinkaan luo enää kuolemattomuuden perustaa.
11. Zelinski toimitti myös Nietzschen koottujen teosten venäjänkielistä laitosta, mutta työ keskeytyi maailmansotaan ja bolševikkien vallankumoukseen.
12. Kolmannen renessanssin ideaa Zelinski kehitteli eri yhteyksissä koko 1910-luvun ajan. Kokoelman *Iz zizni idei* lisäksi on mainittava erityisesti antiikin kirjallisuushistoria vuodelta 1919. Kolmannen renessanssin ideasta yleensä ks. Nikolajev 1997.
13. Omfalos = Maan napa (joka sijaitsi Pythian temppelissä Delfoissa).
14. Tämä kaksikko ohjasi myös Nevelissä kesällä 1918 Sofokleen *Oidipus Kolonoksessa* tragedian ulkoilmateatteriin.

### Kirjallisuus

- Aiskhylos: *Oresteia*. Suom. Elina Vaara. Porvoo 1961.  
Cicero: *De Natura Deorum*. Cicero in Twenty-eight volumes XIX. London 1972.  
Nikolajev, Nikolai: *Sudba idei tretjogo vozrodenija*. Teoksessa: *Muuseion, sbornik statei*. Sankt Peterburg 1997.  
Zelinski, Tadeus: *Jevripid v perevode I.Th. Annenskago*.  
– *Ideja npravstvennago opravdanija*. Artikkelikokoelmassa *Iz zizni idei I-II*. Petrograd 1916.  
– *Drevne-gretseskaja literatura*. Epohi nezavisimosti. Tsast 1. Petrograd 1919.  
Zilliacus, Henrik: *Jumalat ja jumaluus klassisen ajan Kreikassa*. Teoksessa: *Kaimio, Castrén, Kaimio: Antiikin myytit ja uskonnot*. Keuruu 1979.

## JOHDATUS BAHTINIIN

Seuraava Shakespeare-tarkastelu on Bahtinin 1940-luvun muistikirjoissa osa jaksoa Lisäyksiä ja täydennyksiä Rabelais-kirjaan (1944). Tämän jälkeen muistikirjassa on joukko Shakespeare-sitaatteja, ilmeisesti yksityiskohtaisempaa analyysia varten. Tätä aineistoa Bahtin ei kuitenkaan käyttänyt kirjansa jatkokehittelyssä. Muistikirjat tarjoavat avaimet siihen moraalifilosofiseen ajatteluun, jonka analyysi Rabelais-kirjassa epäonnistui ja bahtinismissa hukunut kokonaan vastaakohtaansa, "karnevalismiin".

Tragedia on Bahtinille peili, joka osoittaa mitä Rabelais'n maailma ei ole. "Peilipisteenä" on instinktiivinen etiikka, elämän jatkuvuuden etiikka, jonka erilaisia artikulaatiota ovat tragedia ja nauru. Vuoden 1943 muistiinpanoissa Bahtin asetti molemmat retoriikan valheellisuuden vastakohdiksi, nyt kiinnostuksen kohteena on moraalinen subjekti ja yksilöllisyys (potentiaalisenä) rikoksena.

Katkelmassa esitetyt ideat ovat Tadeus Zelinskiltä vallankumousta edeltäneessä Pietarissa ja niistä keskusteltiin myös Nevelin filosofipiirissä. Zelinski käänsi venäjäksi Sofokleen kaikki tragediat ja kirjoitti niihin laajat johdannot. Kuningas

Oidipuksen esipuheessa Zelinski asettaa Oidipuksen vastakohtaksi Shakespearen Macbethin: Sofokleen avarakatseinen, viisas johtaja ja hallitsija, kansansa pelastaja Oidipus vaihtuu rikolliseen, kuninkaanmurhaajaan ja miltei isänmurhaajaan — Macbethiin.

Näiden kohtalon tragedioiden eroa Zelinski pitää sitä, että Sofokleelle kohtalo on transsendentti tekijä; kohtalonsa tuntien Oidipus taistelee kaikin voimin sitä vastaan, ja säilyttää tässä taistelussa tahtonsa vapaana. Ihmisen tahdon itsenäisyys ja vapaus kohtalosta on antiikin maailmankuvan perusteesejä. Shakespearelle taas kohtalo merkitsee Zelinskin analyysissa psykologista tekijää; se ei toteudu sinänsä, vaan edellyttää uskoa kohtaloon, sillä tämä usko vaikuttaa tahtoon, valloittaa ja myrkyttää sen.

Shakespearen psykologista kohtalon konseptiä Zelinski ei toki pidä ainoana antiikin kohtalon toteutumana nykyajan sielussa: "On myös toinen; tosin sen tragediaa ei ole vielä kirjoitettu. Kirjoitetaanko se joskus? En tiedä. Toistaiseksi on luettavissa vain sen heikko ja kalpea ennakointi uudessa runoudessa.

Tämä on immanentin kohtalon tragedia, Ibsenin Kummittelijat."

Kun Bahtin vuosikymmeniä myöhemmin palaa opettajansa ajatuksiin uudessa kontekstissa, hän muuntaa asetelmaa jonkin verran. Osin tämä johtuu Bahtinin muistin luovuudesta, toisaalta hän näyttää haluavan jatkaa Zelinskin avauksesta eteenpäin. Uuden mahdollisuuden avaa Shakespearen (Macbethin) ja Rabelais'n maailmojen lukeminen samojen periaatteiden ja saman topologian tasolla. Lisää fylonomisen konseptin ulottuvuuksia Bahtin koetti löytää Kuningas Learista ja Hamletista.

Vaikka Hamlet ei olisikaan muunnettu Oidipus, on filosofin yritys lukea tragediaa köyhdyttämättä sitä "kirjallisuudeksi" jo sinänsä merkitävä askel kohti tulevaisuuden filosofiaa.

Bahtin-katkelma on teoksesta M. M. Bahtin: *Sobranije sotsinenii v semi tomox*, (kootut teokset) osa 5, 85-89.

## MIHAIL BAHTIN

# SHAKESPEARESTA

.../ Meitä pitävät pauloissaan ja hämmästyttävät nimenomaan Shakespearen perussävelet, mutta tiedostamme, näemme mielekkäiksi ja otamme tarkasteluun vasta vain yläsäveliä. (Macbeth nykyaikaisen kriminalistiikan tasolla, Lear ja feodaaliset käsitykset valtion alueen jaosta.) Macbeth ei ole rikollinen, hänen kaikkien tekojensa logiikka on itsensä kruunaamisen välttämättömyyden rautaista logiikkaa (ja laajemmin — kaiken kruunauksen, ylentämisen ja vallan logiikkaa; ja vieläkin laajemmin, kaiken omien asemiensä vahvistamisen logiikkaa ja siksi vihamielisyyttä muutosta ja elämän uusia askeleita kohtaan).

Macbeth aloittaa isänmurhalla (Duncan vastaa isää: hän on sukulainen, harmaahapsi jne.), tässä hän on perillinen joka astuu tilalle. Macbeth päättää lasten (poikien) murhaan,

siinä hän on isä vailla muutosta ja jälkipolvea (kruunun menetyks). Tämä on kaiken itsensä ylentävän elämän juridiikkaa raskaampi rikos (jota *implicite* konstituoivat isänmurha ja lapsenmurha), ts. sukupolvien ketjun juridiikkaa raskaampi rikos, jossa yksi rengas vihamielisesti eroaa ja irtautuu edeltävästä ja seuraavasta renkaasta, aiemman (isän, vanhuuden) poikamainen polkeminen ja tappaminen, ja vanhuksen vihamielisyys tulevaa (poikaa, nuoruutta) kohtaan.

Tämä on yksilöllisen elämän syvä tragedia — elämän joka on tuomittu syntymään ja kuolemaan; se syntyy toisen kuolemasta ja oma kuolema hedelmöittää vieraan elämän. (Jos tässä voi puhua psykologiasta, se on elämän omaa syvyyttä psykologiaa, psykologiaa yksilöllisyydestä sinänsä, psykologiaa ruumiin ja veren taistelusta ihmissielussa.) Mutta tämä yksilöllisen elämän tragedia (ja rikos) kuuluu potentiaali-

sesti vallan tragediaan (hallitsija, kuningas, kruunaus on yksilöllisyyden ääriajaja ja riemuvoitto; kruunu realisoi kaikki sen mahdollisuudet). Macbethin kaikkia tekoja määrittää ylemmyyden ja vallan rautainen logiikka (vihamielisyys muutosta kohtaan). Sitä konstituivat väkivalta, sorto, valeet, hallittujen pelko, ja kääntäen, hallitsijan pelko hallittujen edessä. Tämä on kaiken vallan juridiikkaa raskaampi rikos. Tämä on Shakespearen hahmojen ensimmäinen ja syvin taso (niiden ydin); mutta yksilöllisyyden tragedia ja sen potenssoiva valta sisältyvät vallankaappaajan, ts. rikollisen vallanpitäjän tragediaan (se on jo juridinen rikos). Tämä on jo rikoksen rautaista logiikkaa (rikos *ei ole satunnainen*) ja rikollisen psykologiaa (tavanomaisessa merkityksessä).

Juridinen rikos ihmistä ja yhteiskuntaa kohtaan on välttämätön paljastamaan (eksplikoimaan), tekemään aktuaaliseksi (kutsumaan esiin tiedostamattoman syvyydestä) ja konkreettiseksi kaiken itsensä korottavan individuaalisuuden syvän rikoksen (potentiaalinen rikos), kaiken sen mikä synnyttää ja tappaa elämää (toista, ikuista elämää emme tunne, me vain postuloimme sen, ja meidän pitää postuloida se). Lainkuuliainen ihminen, ts. se joka ei ole rikollinen, *volens nolens* hyväksyy muutoksen, mukautuu muutoksen lakiin. Hänen tekojaan hallitsee pelko, hänen ajattelunsa ja sanansa ovat alistuneet tietoisuuden sensuuriin; hän odottelee kärsivällisesti isän kuolemaa, pelkää ja suree sitä vilpittömästi, rakastaa vilpittömästi jälkeläistä (ja edeltäjää), elää vilpittömästi poikansa vuoksi. Tällainen ihminen ei kelpaa tragedian sankariksi, hän ei aktuaalista syvää, normaalin (ts. kesyn ja kuuliaisen) elämänkulun taakse kätkeytyvää, hän ei voi paljastaa elämän ristiriitoja 'atomin sisällä'. Rikoksen olennainen muotoaluova rooli kirjallisuudessa (se on erityisen havainnollinen Dostojevskilla). Siksi kaiken vallan (myös kaikkein laillisimman) tragedia (ja rikos) paljastuu vallankaappaajan (rikollisen vallanpitäjän) hahmossa. Tämä on Shakespearen hahmojen toinen taso.

On myös kolmas taso, joka konkreettistaa ja aktuaalistaa hahmot historiallisessa nykyyhetkessä (tämä taso on täynnä vihjeitä ja alluusia). Tämä taso sulautuu ja siirtyy välittömästi ornamenttiin, joka pehmentää ja verhoaa arkkitehtonisten perusmuotojen liikkeen ja voimien suhteet (ornamenttiin kuuluu kaikki fiktiivinen, piirretty, kohokuvat, se mikä ei ole minkään jyrkän pylvään kaltaista, fiktiiviset valeikkunat, jotka eivät vastaa arkkitehtonisten masojen liikettä, ornamentaalilinjojen liike jne.). [Uusissa draamoissa, esim. Ibsenillä kaikki on ornamentissa (lähes tyystin ajanmukaisessa) kartongille liimattua, rekvisiittaa, siinä ei ole mitään rungon arkkitehtonisia ulottuvuuksia.]

Shakespeare on primaarin (muttei etualalla olevan) syvätason dramaturgi. Siksi hänelle kelpasi mikä tahansa juoni, aika, kansa, tai teos uudelleen käyttäväksi — olkoon sen yhteys kansanomaisten hahmojen topografiseen varantoon miten etäinen tahansa. Shakespeare aktuaalisti tämän varannon; hän on kosminen, rajoja hakeva ja topografinen; siksi hänen hahmonsensa ovat (luonteeltaan topografisina) — näyttämön topografisessa ja aksentoidussa tilassa tavattoman voimallisia ja eläviä. [Oma näyttämöme on tyhjä, neutraali laatikko ilman topografiaa ja aksentteja; sillä voivat elää vain toisen ja kolmannen tason hahmot, ja vain keskinkertaista, mitätöntä elämää, kaukana kaikista rajoista; tällä näyttämöllä voi vain touhuta, muttei liikkua olennaisesti, sen tyhjyyden ja aksentittomuuden täyttävät naturalistiset kulissit, rekvisiitat ja kapineet.]

Shakespearella kaikki olennainen saa loppuun asti mielen vain ensimmäisellä (topografisella) tasolla. Tässä on mieli sille, ettei Macbethillä ole isää eikä lapsia (siirtyminen toiselta tasolta ensimmäiselle) ja että hän on itseriittoinen; tästä

saa mieltä myös "naisesta syntymättömän" aihe (Cesarevan keisarinleikkaus) jne.

*Kuningas Learissa* on tähän lisää ulottuvuuksia. Jo juoni on huomionarvoinen: Lear jakaa perintönsä jo eläessään, kuolee ennen kuolemaansa, kurkistaa kuolemanjälkeiseen kohtaloon; tämä vaihdos ennen aikaansa (itsemurha omaa lajiaan) on tahdonalainen (muttei vapaaehtoinen), hän luottaa naiivisti siihen, etteivät lapset/jälkeläiset ole luonteeltaan isänmurhaajia (siksi tässä *tyttäret*, Glosterin paralleelitarnassa tätä täydentävät pojat). Yritys tutkailla tätä. Koetellesaan heidän "kiitollisuuttaan" hän antaa itse murha-aseet näiden käsiin (naiivi usko tunteiden, ajatusten, sanojen pinta-tason sensuroidun logiikan totuuteen, sensuroituun vaikkakin vilpittömään rakkauteen ja kunnioitukseen, lasten pieteettiin isää kohtaan, alamaisten sensuroituun uskollisuuteen ja pieteettiin). Kuninkaan ja isän valta sokaisee hänet ihan vakavissaan pitämään luomaansa valtaa pelottavana, hän ottaa lasten ja alamaisten sensuroidun vaaheen todesta. Hän uskoo että pinnallinen (ulkoinen) hierarkia on järkkymätön, hän luottaa maailman viralliseen valeeseen (että lapset ja alamaiset rakastavat ja kunnioittavat kuningasta ja isää, osoittavat hyvyttään kiitollisuutta hyväntekijälle, yms. virallisiin totuuksiin). Hän kärsii haaksirikon, maailma kääntyy nurin, hän saa ensimmäisen kerran kosketuksen maailman, elämän ja ihmisen aitoon reaalisuuteen. Kruunun ja hallitsijan ongelma avautuu tässä syvempänä, viisaampana ja mutkikkaampana eikä niin yksisävyisenä kuin *Macbethissä*, tässä kaiken läpäisee saturnalian ja karnevaalin kansanomaisen ambivalentti viisaus. Hulluuden teema.

*Julius Caesarissa* ja kronikoissa on muita ulottuvuuksia. Ongelma on asetettu erityisen mutkikkaasti *Hamletissa*. Siinä ornamentin voimien mutkikas leikki verhoaa tyystin arkkitehtonisten perusmassojen todellisen liikkeen. *Hamlet* on muunnettu *Kuningas Oidipus*, paikat on vaihdettu: jos Kreon olisi Laioksen veli, hän tappaisi Oidipuksen isän ja naiti tämän äidin. Mitä tehdä Oidipukselle, joka tietää että luonnostaan potentiaalinen, aito murhaaja on hän itse? Hänen sijastaan tappoi joku muu. Kostaja on tässä murhaaja-kilpakosija (rinnastus Dostojevskiin: kuka veljeksistä todella halusi murhata ja kuka todella murhasi). Kosto isän puolesta olisi itse asiassa vain kilpakosijan ajamista pois: ei sinun pidä tappaa ja periä, vaan minun. Äiti vaihtuu. Potentiaalisesti Ofelia korvaa äidin vuoteessa, jonka veri tahraa (naisen kuvassa äiti ja rakastajatar ovat sulautuneet, sama kohtu sekä synnyttää että hedelmöityy yhdynnässä).

Hamlet ei ota isänmurhaaja-perillisen roolia. Otettuaan hengiltä Claudiuksen (joka myös esittää rakastaneensa isää) Hamlet on (potentiaalisena) murhaajan rikostoverina itsekin tuhoon tuomittu. Rikos kuuluu itsensä ylentävän elämän olemukseen eikä elossa pysyäkseen pidä sotkeutua siihen. Samoin kuin Lear myös Hamlet koskettaa maailman elämän ja ihmisen aitoa reaalisuutta; siinä romahtaa virallisen hyvän, totuuden, pieteetin, rakkauden, ystävyuden yms. koko järjestelmä. On hyvin naiivia redusoida tämä päättämättömään, raastavaan itsetutkiskeluun tai ylettömän pikkutarkan ihmisen psykologiaan. Ylhäällä ja alhaalla, etu- ja takapuoli, kasvat ja alapuoli ovat vaihtaneet paikkaa ja sulautuneet yhteen, mutta tämä jäsennetään yksisävyisen traagisella tasolla. Sellaista on elämä. Se on luonteeltaan rikollista, mikäli sen hyväksyy, on itsepintainen, toteuttaa sen veriset tehtävät ja vaatii omia oikeuksiaan, päätyy itsemurhaan, mutta myös kuolemaan epäroiden. Mutta tässäkin kuuluvat ajasta aikaan saturnalian ja karnevaalin vapauttavat sävelet. [Eurooppalaisen kulttuurin neljän viimeisimmän vuosisadan ideologia leimaa lapsellisen naiiviuden sulautuminen viekkaseen ilveilijään, joskus tähän yhdistyy oma-



peräinen henkinen innostus. Rakastaa ja sääliä yksinäistä ja hylättyä, naiivin sääliä olentoa sekä tarkastella armottoman ja pelottoman selväjärkisesti tätä ympäröivää kylmää tyhjyyttä.]

Kansan kiitoksen ja kansan torimainoksen vaikutus "itse seipitettyjen teosten" genreen ja ylipäättään virallisen yksi-

sävyisen ylistyksen muotoihin.

Niin *Kuningas Oidipuksen* kuin *Hamletinkin* olennaiset käännekohdat ratkaisee kysymyksen "kuka tappoi" selviäminen; on välttämätöntä löytää murhaaja, jotta Tanska pelastuisi epäonnesta (rutosta); isän varjo vastaa oraakkelia. /.../

Tapani Laine

## INTRO PUMPJANSKIIN

Toisin kuin muut Omfalos-ryhmän jäsenet Lev Vasiljevits Pumpjanski (1891-1940) ei sijoittanut kolmatta renessanssia tulevaisuuteen, vaan katsoi sen jo toteutuneen Venäjällä Pietari Suuresta lähtien.

Toisaalta Pumpjanski suhtautuu kriittisesti venäläisessä ajattelussa suosittuun teesiin Dostojevskista traagikkona. Filosofeista esim. Sergei Bulgakov ja symbolistit (Belyi, Ivanov, Merezkovski etc.) julistivat, etteivät Dostojevskin teokset ole mitään romaaneja eivätkä eepoksia, vaan tragedioita. Pumpjanski päätyi lopulta työssään Dostojevski ja antiikki (1922) vastakkaiseen tulokseen: "Dostojevski ei ole traagikko."

Samassa prosessissa Pumpjanski siirtyi venäläisen filosofian, erityisesti Solovjevin, moraalisesta Hyvän ideasta Bahtinin (Simmeliltä ja Natorpilta lainaamien) "moraalisen todellisuuden" ja vastuun ideoihin. Oheiset aineistot vuoden 1919 kesäkuulta ilmentävät juuri tätä rajankäyntiä. Niissä Pumpjanski esittää filosofista väittelyä varten

teesinsä, joissa olennaista on tragedian konstituutioehtojen katoaminen venäläisessä traditiiossa.

Vuonna 1922 Pumpjanski pitää täysin selvänä "...kuinka kaukana Dostojevskin runous on tragedian sfääristä. Tragedia on aina tapahtuman muistamista, ei koskaan sen profetointia." Keskeiseksi erottajaksi tulee tapahtumien suunta moraaliseen todellisuuteen nähden: "Tragedia on tapahtuman viimeinen aalto, se ei enää ole reaallinen, vaan täysin fiktiivinen. Dostojevskin runous taas on vielä toteutumattomien tapahtumien aalto; toinen ja sitä seuraavat eivät enää ole runoutta, vaan realisuutta."

Tragedian konstituutiosta venäläinen traditio paljastaa samalla mitä dionyysisen ja fylonomisen periaatteen katoaminen merkitsee. Jos "antiikin historian keskuksessa on Sok-

rateen tuomio, sen esteetiikan keskuksessa on Dionysoksen tuomio." Sen sijaan Venäjällä dionyysinen "raukeaa". Karamazovien murha "ei ole isänmurha, vaan poliittinen murha, terroristinen akti, vihamielisyttä säätyä kohtaan. Ei feodaalisen vihamielisyyden muistamista, vaan luokkavihan profetointia."

Dostojevski ei siis ole traagikko, pikemminkin Suurinkvisiittori "on tutkielma politiikasta samassa mielessä kuin Montesquieun kirjoja nimitetään poliittisiksi."

Pumpjanskin vuoden 1919 aineistojen esitysmuoto viittaa julkiseen väittelyyn, disputtiin. Hän ei kuitenkaan osallistunut elokuun 1919 disputtiin "venäläinen kulttuuri", jota

varten aineisto muutoin erinomaisesti sopisi. Toinen mahdollisuus on "Nevelin koulun" oma tapahtuma. Muutamien kilometrien päässä Nevelistä on nimetön järvi, jonka rantaan ulottuvilla kävelyretkillä keskusteltiin ennen muuta moraalifilosofisista aiheista.

Samalla Judina, Kagan, Pumpjanski antoivat järvelle nimen "moraalisen todellisuuden järvi". Toistaiseksi on epäselvää, valaiseeko sen keskipäivää Sittlichkeitin auringo.

Pumpjanskin venäjänkieliset originellit on julkaistu Nikolai Nikolajevin toimittamina lehdessä *Literaturnoje obozrenije* 1997:2

## LEV PUMPJANSKI

# DOSTOJEVSKI TRAAGIKKONA

**1** Nämä ajatukset koskevat venäläisen runouden järjestelmää yleisesti... Se ei ole kaikin osin kovin hyvin harkittua. Mutta Jumala on armollinen, ja yleisö vielä armollisempi... Mihail Mihailovits...

Dostojevskin ponnistusten yleiseksi päämääräksi käsittän moraalisin perustelun... sen kaikkein ankarimpien kriisien kautta. Astumme tarkalleen tragedian maailmaan.

Tragediassa moraalinen todellisuus (tai vain reaalisuus) juhlii ikuista voittoa ikuisesta kriisistä. Tragedian tarkka päämäärä on reaalisuuden kuolemattomuuden osoittaminen. Tämä tulee todistettua sitä selvemmin mitä enemmän esteitä on. Kaikkein suurin este on reaalisuudelle vihamielinen kohtalo, ts. reaalisuuden tuhosta lausuttu sana. Tragedia on riemuvoitto tästä kohtalosta (vanha määritelmä... joka ei kelpaa mihin-

kään): kohtalo voi hävittää ja polttaa kaiken, sillä on valta kaikkeen... mutta tämä 'kaikki' on vain yksi reaalisuuden ilmiö, yksi sen järjestelmästä. Järjestelmän mitätöinti on paljastaa samalla vain entistä selvemmin "substantiaalisen" (Hegel). Niin kuin tuuli repii lehtiä, kohtalo hajottaa järjestelmiä, mutta reaalisuuden runko kestää koetuksen. Elämää tuhoetaan, reaalisuus on järkähtämätön.. Dionysos on kuolematon, repiköön kohtalon vaino hänen asuaan ja naamiotaan miten tahansa!

Jokin ideaalisesti käsitetty todellisuus perustaa siis itsensä vihamielisen kohtalon kautta. Substanssi toteutuu aksidenssien tuhon kautta. Kun tuhoutuu muoto, joka ei miellytä kohtaloa, kuolee *vain tämä* muoto, tosin lopullisesti, jotta sen paikka olisi tyhjä. Ylipäätään kohtalo, ts. sanottu, on suhteellinen käsite sanan täsmällisessä merkityksessä (se on sanottu jostain tietystä) ja häviää olemattomiin yhdessä objektinsa kanssa. Tragedian objekti on reaalisuus ja siksi... Yhdessä uhrin kanssa tragediassa kuolee myös kohtalo — ja traagisuus on nimenomaan tässä! Elämän pelastuminen kohtalosta on traagista, mikä paljastaa kohtalon suhteen kohteeseensa.

Runoilija, joka syvällisesti tavoittaa reaalisuuden idean, kuljettaa reaalisuutta koetusten kautta... Reaalisuus, joka säilyy kriisin koetuksessa, on traaginen reaalisuus.

**2** Tragediassa reaalisuus asetetaan näin todelliseen varaan... se luovuttaa (lunastaa) sankarin, kirottun suvun... Mutta reaalisuus jää itse eloon. Se löytää voimaa nousta ylös kuolleista ja tekee muistojuhlasta ristiäiset. Mikä antaa sille tämän voiman? Ilmiselvästi jokin mikä ei alistu kohtaloon; tämä 'jokin' on moraalinen Hyvä. Tämä on jokaisen tragedian perimmäinen perusta; ilman sitä ei sanottaisi kohtalon koskevan sitä ja sitä, vaan jonkin viimeisen päämäärän toteutuneen: tämä on reaalisuuden elämän tuho.

Traagisen runoilijan pitää olla moraalisesti yhtä vahva kuin kuin elämäkin: muutoin hän ei pelasta elämää kohtalosta, vaan esittää — sydämen houkutuksesta — kohtalon juhlan epäoikeudenmukaisen näytöksen (kirjallisuuden teorian iloksi)... Ja käy niinkin, että runoilija manaa kaikki kärsimykset (ne ovat Kohtalon palvelijoita), mutta ne saavat hänet valtaansa... eikä hänellä olekaan viimeisellä minuutilla moraalista voimaa häätää niitä pois... Alkaa *eksorsismi*.

Tulemme venäläisen eksorsistisen tragedian suurenmoiseen sfääriin, Hyperboreidien hämärän valtakuntaan.

**3** Huomaamattomissa määritelmässä Venäjä tuntee samat voimat... tosin ilman selviä rajoja... Tässä imperiumissa (nimenomaan sen tähden) oli selvää yksistään despotismi, ja Venäjää halveksitaan. Mutta, Herran tähden, Dostojevskilla oli vain joitakin heikkoja hetkiä... Mutta myös hyvinä hetkinä... tragedia jäi luomatta.

Itse asiassa puhumme traagikosta: missä on näyttämö? dialogimuoto? Eihän ole tärkeitä! Ei niin, se on hyvin tärkeitä.

Itse asiassa näyttämö ja tragedia eivät suotta liity yhteen: täydellinen, perimmäinen objektivaatio, (minun, katsojan) olemisen lopullinen erottaminen siitä mikä kehkeytyy: ts. tragedian koko mieli on tässä reaalisuuden erottamisessa tapahtuvasta. Tämä on näyttämön suuri salaisuus: sen eirealisuus, epä-moraalisuus. Siksi draamatikon pitää olla erityisen vahva. Missään muualla ei tarvita siinä määrin hengen mahtia kuin tässä... kun kirjoittajan sielussa tapahtuma eritellään täydellisesti. Irti leikattu todellisuus alistetaan dialektiselle laille, ts. dialogille. Kuoro; nykyaikainen kuoro on katsomo.

Näin näyttämö ja dialoginen muoto on Pansoterin suuri

voitto, ja onnekas se maa, joka on tämän löytänyt! Traagisen kulttuurin aikakausi on moraalin aikakausi...

**4** Mutta mikä maa? Se, missä pelastava moraalisuus on riittävän voimakas... projisoimaan ei-reaalisen (ts. moraalisuudesta irti leikatun) ei-reaalisen sfääriin — näyttämön sfääriin. Das hat Griechenland, das hat England vermocht! Moraalisuuden keskipäivä koitti — ja elämä projisoitui kuin sen varjojen sfääri! *Näyttämö on varjo, jonka moraalisuuden keskipäivä heittää.*

Varjojen sfäärin laki on varjon laki on... symbolisuus. Moraalisuuden keskipäivässä elämää luetaan kuin myyttiä, sillä siihen kuuluvaa luetaan symboleina. Moraalisen kansan ensimmäinen tunto-merkki — esikuvallisten symbolien asteikko — elämä on näyttämö... Yhdessä moraalisuuden kanssa syntyy myös sen ensimmäinen varjo — myytti. Juonesta tuli myytti. Kansa ajattelee myytein: itse asiassa tragedia syntyi jo. Elämästä tuli näyttämö, sillä keksittiin moraalisuus.

**5** Siis, tragedian välttämätön edellytys on, etteivät elämän ilmiöt ole satunnaisia (sillä se on moraalisuuden auringon suora seuraus): varjo ei ole satunnainen, vaan sen määrittää taivaankannella Auringon maailman johtaja. Maailma elää Sittlichkeitin Auringossa — siitä on tullut symbolinen...

Kuten Homeros sanoo Hyperboreidien hämärän maasta: "ei näet sinne luo sädelöistettään terä päilyvän päivän..." Asian ydin on venäläisen moraalisuuden aurinko — mutta pilvet peittävät myös Pushkinin... Myyttiä ei ole!

Venäläisen kirjallisuuden ydinkohta: tragedia, jota Puskin ei luonut. Tällä on kolme seurausta: runoelma, lyriikka ja romaani.

Pushkinin teemoista: Dmitri, Pugatsev, köyhä ritari, Salieri — he ovat kusettajia. Siksi tragedia ei onnistunut: venäläinen myytti on epäpuhdas, sen sankari on kusettaja!

**6** Nämä teemat siirtyivät Dostojevskille. Eikä hänkään saanut myyttiä perinnöksi: sitä piti yrittää omin voimin. Mutta mitä hän löysi sielustaan? Kaikki kusetuksen muodot!

Siis, traaginen runous on vapautumista maailmasta tekemällä siitä symbolinen — tämä on tie vapauteen. Mutta ainoa tie symboliseen on: moraalisuus. Tällainen on kutsutun (zvannyi) tie. Entä kusetus (samozvannyi)?

Ensinnäkin, kaikkein karkein, *raha*. Älkää sylkäiskö! Myös raha antaa maailmalle symbolisen, tekee sen ostettavaksi: se on yksi vapautumisen teistä. Rahan moraalit. Pushkinin käsitti sen. "Uinukaa unta voiman ja rauhan": keskenkasvuinen Rotschild höyrylaivalla. Mutta myös vulgaarissa saavutuksessa on moraalinen puolensa. Rahan moraalittomuus — sen petollisuus: raha tarjoaa näennäisyyttä, sillä se on näennäisyyttä. Rahallahan ei soviteta vaan ostetaan. Tämä on rahan passio... Puhtaassa muodossaan se on lahjarahaa (se vastaa *gratia gratista* todellisessa pelastuksessa, mutta Goppe ja K vastaavat *ethica honestaa*). *Peluri ja Keskenkasvuinen*. Ensimmäinen demoni on kutsuttu, muttei sallittu. Ei ole osoitettu tietä muuttamaan ostettu sovitukseksi...

**7** Toiseksi, rakkaus: uusi vapautumisen tie — unohtaminen. Mutta maailman täydellinen unohtaminen on kuolema; tästä sen yhteys rakkauteen. Mutta rakkaudessa en voi unohtaa rakastettua: tästä viha. Dostojevskilla on kaikki tämä ja hän paljastaa valerakkauden tien. Dostojevskin runoudessa rakkaus hajoaa näihin ristiriitoihin; mutta vain eksorsismina — ja äkkiä se leimahtaa toisaalla.

**8** Kolmanneksi, napoleonismi: valta onnen vuoksi. Tämä kusetus ilmenee vielä vahvemmassa muodossa: pelas-



tus Pelastajan sijaan. Tästä seuraa myös jokaisen vallankumouksen salaperäinen yhteys Kristukseen: myös vallankumous haluaa pelastaa, mutta hajoaa ristiriitoihinsa. Koronkiskoja pitää raivata tieltä! Runoudessa vallankumousta vastaa murha, ts. yhden (tai muutaman) täydellinen raivaaminen tieltä muiden pelastamiseksi. Vallankumous-pelastaja synnyttää henkilökohtaisen messianismin mielettömän idean: caesarismin! Jokaisessa vallankumouksessa uinuu Caesar — valepelastaja, kusettaja.

Mitä vallankumous haluaa? Tehdä lopun maailman satunnaisuudesta, luoda maailman vailla sattumaa, ts. myytin näyttämön. Mutta sen luomiseen on vain yksi tie: Auringon kohoaminen keskipäivään. Minkä vuoksi vallankumous uinuu Venäjän kansan sydämessä. Kein Mythos? Keine Tragödie? Die Revolution wird schrecklich sein! Dostojevski kantoi vallankumousta sydämessään. Hän kuvasi sen koko tien: tukahduttavat ukkosen enteet - purkaus - kusetuksen kestämätön tila... Mutta missä on tragedia? Se jää vajaaksi. Melkein myytti, mutta vajaa, sillä varjoja muodostuu jo, mutta... *Rikoksen ja rangaistuksen* loppu jää kaivelemaan. Dostojevski ei osoittanut, että te, venäläiset vallankumoukselliset, olisitte oikeassa, ja minä, kristitty, sanon tämän teille suoraan. Jos Venäjällä kusetetaan — miksi Te olisitte erilaisia? .. Näin teki Pietari — ja vallankumoukselliset, hänen työnsä suorat jatkajat.

Maailmasta vapautuminen muuttuu kusetuksessa maailman vapauttamiseksi eikä tragedialla ole *Rikoksessa ja rangaistuksessa* kuoroa, ts. sitä ei ole täysin puhdistettu eireaalista eikä se voi siksi tulla näyttämölle... Manausten lähde on eksorsismi.

**9** Riivaajien lopullinen häätäminen: *Riivaajat*. Riivaajat ovat kusettajia.

“Mielet kuohuu Smolenskista Tashkentiin, kärsimättömänä odotetaan kotiin opiskelijaa”.<sup>2</sup>

Suoraa eksorsismia. Mutta eksorsisti on ainoa pelastaja. Hänet kutsutaan! Dostojevski teki tämän *sanoin...* Mytologeeinin yritys: näin lähellä hän on päämäärää. Mutta hän kantoi sielussaan vallankumouksen liekkiä, ei moraalisuuden Aurinkoa...

**10** Karamazovin veljesten myytti. Suvun tragedia on tämän maan itsesolvausta. Smerdjakov, Ivanin oppilas... Tämä on myytti! Mutta ei: missä on ehdottoman totuuden aurinko? Sitä ei ole Venäjällä — olemme täällä hyperboreidien hämärissä, meillä ei ole tuomion kohtuutta. Die Szene wird zum Tribunal. Toista kertaa traagisen runouden historiassa näyttämöstä tuli tuomioistuim — *Eumenidit ja Karamazovin veljekset*.

Tuomio-tragediaa ei julistettu. Venäjä ei sanonut omaa sanaansa. Mutta Venäjä “siteeraa” evankeliumia. Näin teemme myös me — se on ainoa mikä meillä kävi päinsä.

Meidän Venäjämme ei ole isä-Karamazovin Venäjä, muttei myöskään Ivanin eikä Smerdjakovin.\* Dostojevski ei osoittanut sitä meille, mutta todistavathan meidän sanamme sen. Meidän on kylmä, mutta onko tämä aamun enne? Onko Vjatseslav Ivanov auringonnousu? Vaiko vain yksi jalo yritys toisten joukossa? Länttä kohti, meitä ei voi moittia tästä.

Dostojevski vei salaisuuden hautaansa ja tätä salaisuutta me ratkomme.

## Viitteet

- \* Kumpaankin suhtaudumme yhtä välinpitämättömästi. Mutta missä on Aljosan Venäjä? Eikö sanaakaan? Vai onko Venäjä Valonpilkahdus, ja toiset, läntiset...?
1. 14-15. Suom. Otto Manninen.
  2. Sitaatti Pushkinin *Köyhästä ritarista*.
  3. Runosäe Dostojevskin *Riivaajista* (II, 6, 3).
  4. Vrt. Dostojevskin Puskin-puheen loppu: Puskin... vei mensesään hautaan suuren salaisuuden. Ja nyt on meidän tehtävämme ratkaista tuo salaisuus ilman häntä

LEV PUMPJANSKI

# LYHYT ESITELMÄ DOSTOJEVSKI- DISPUTISSA

**1** Edellisen esitelmäni sisältö lyhyesti. Kohtalokkaan kriisin osaa esitti raha-rakkaus, kohtalokkaana kuolemaa kantavana voimana, "infernaalinen" Dostojevskillä, ja lopuksi vallankumous joka kusettaa kahdessa muodossa: napoleonismi ja smerdjakovilaisuus. Kaikki johti *Karamazovin veljesten* teoreemaan: yleisvenäläisen opiskelijan opettama lakeija raivaa tieltänsä herransa.

Smerdjakovin analyysi: alustavat luonnokset, Vidopljasov... Hullu palvelija, uskollinen palvelija Walter Scotilla. Miksi hän on uskollinen? Kaleb, Jevseits, Savelevits. Palvelijan käsitteen analyysi. Palvelija on se, joka "elää kunnioittavasti". Palvelija ja lakeija; lakeijan vaarallisuus, jos tämä löytää uuden herran ja uskoo uutta auktoriteettia. Ei ole pantu merkille, että tämä on *Myrskyn* juoni. Kulttuurin painajainen ja Prospero Shakespearella. Mitä tietä palvelija voi olla palvelija, tulematta lakeijaksi? Ei isä-Karamazovin, vaan Grinevin tietä; vastuun tietä. Tel maitre, tel laquais. Elävän veden virtaaminen, minkä Dostojevski näki selvästi Alempi rotu? Minua ei huvita syljeksiä kansallisuuksia, mutta Dostojevski näki tämän kauhean listjäsilvisaation, siitä näkivät unta koko Venäjän lakeijat, huonojen herrojensa apinat. Traagikon mielikuvituksessa muodostui myytti imaginaarisesta isänmurhasta.

**2** Ydinkohta venäläisen tragedian eroon todellisesta ja kehkeytyneestä tragediasta: isänmurhan uskonnollis-moraalinen juoni (Oidipus tappoi isänsä, Hamlet setänsä, Orestes äitinsä) korvataan ei-aivan-murhalla. Tragedia uhkaa mennä farssiksi, ja pojan korvaa oopperan lakeija. Tämä on viimeinen sana Venäjältä. Oikeus teki asiasta traagisen ja tuomitsi Dmitrin. Tämä on venäläisen liberalismien ja Aleksanteri II:n reformien muistomerkki!

Lakeijasta tuli uusi isäntä, kansa luopui uskosta vanhaan herraan ja uskoi älymystöön. Suuret runoilijat ajattelevat myytein ja heidän ajatuksensa ovat symboleita. Millainen kaiho... romaanin loppu! Iljettäväl! Smerdjakov hirtti itsensä iljettävyyttään. Smerdjakovin kuohilaisuus on *määritelmän-puuttumista-sinänsä*: synnynäinen kuohilas, epäuskottava lakeija, kuten kaikki eunukit haaremeissa – "ja nukkuu lahjottu eunukki".<sup>1</sup>

Eunukilla ei ole elämässä omia päämääriä, hänen pitää toteuttaa vieraita päämääriä... *Eunukin romaani on: uusi isäntä*. Smerdjakov tarvitsi oman sankarinsa!

**3** Ei poika tappanut isäänsä (uskonnollis-eettinen kriisi), vaan lakeija herransa (poliittinen kriisi). Tämä on

venäläinen tragedia – venäläisen elämän salaisuus: kun kysymys kriisistä siirretään politiikkaan, tragediasta tulee vallankumous: maailman pelastaminen maailmasta pelastumisen sijaan (vallankumouksen lyhyt kaava).

Mutta miten? Tuskin Venäjä on ikuisesti vallankumouksellinen?

Vallankumous *rentrée* – *maanalaisuus*. Sanan historia. Maanalaisuus on kusetusta "haihattelen". Ei-traagisessa elämässä se on väistämätön, ei-traaginen maa on vallankumouksen kotimaa – suorassa ja kuvaannollisessa merkityksessä.

Kusetus *en état latent* on astumista esiin maan alta. Ei-sankari on kusettaja; ei-traagisessa elämässä ei ole sankaria. Sankari on se, joka käy yhteen itsensä kanssa (toiminnassa, aktissa), joka on kutsuttu toteuttamaan sen, minkä tekee. Ei-sankarin pitää muistuttaa itseään sankaruudesta – tsaarin poika Ivan – *tai mennä maan alle*.

Ei-sankarin emigraatio. Sokea elämä, kovasti tietoinen hiiri.

E la lor cieca vita é tanto bassa.

Ch'invidiosi son d'ogn'altra sorte.<sup>2</sup>

Tämä on vallankumousta ankarampaa ja sitä moraalittomampaa... Vallankumouksessa oli myös moraalinen ulottuvuutensa – pelastus vain kusetuksen tietä... Maanalaisuuden sankareilla maanpäällinen maailma on alhaalla: kellotorni, metsä, vuori heijastuvat lammen seisovaan veteen – kaikki maanpäällinen on alhaalla. Mutta päässä oleva alhaalla ei ole pysyvä: maan alla jokin järjestelmä vaihtuu toiseksi – satunnaisesti – toisesta epävakaasta. Puhtaan komedian maailma. Tragedian epäonnistuminen tuottaa valittelevan farssin. Avatkaa *Kellariloukko* miltä tahansa sivulta: kaikki traagiset juonet ovat koomisessa ympäristössä,

"kuin jumalat nukkuvat *syvissä* taivaissa."<sup>3</sup>

**4** Venäjän viimeinen sana on: tragedian siirtäminen maan alle! Äly, päättäväisyys, rakkaus – maan alle! Millaisen elämän kaikkesta tästä voisikaan luoda, mutta muodostui hautausmaa...

Toiveeni elää silti: Maan alla ei ollut kellari tuotteineen – älyn aikaansaannoksien... vaan todella traaginen elämä: katakombit. Voi meidän maatamme! ;

Ei kusetajan, vaan kokonaisen persoonan jälleenrakennus ... Hyvä M<ihail> M<ihailovits> <Bahtin>... jatkakaa loppuun, analysoikaa, höystäkää.

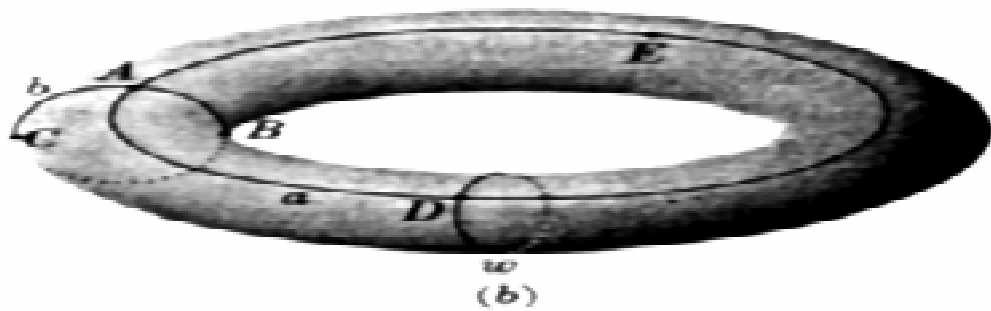
## Viitteet

1. Pushkinin runosta "Istambulia giaurit ylistävät nyt."
2. Danten Helvetin säkeet III. 47-48: "ja elo tää sokea niin halpa heist' on, että kaikk' muu heille kadehdittavaa." Suom. Eino Leino.
3. Säe Pushkinin *Köyhästä ritarista*.

I.A. Kieseppä

# ALAN SOKAL

## Kvanttigravitaation hermeneutiikka ja postmoderni diskurssi



Viime vuonna *Social Text*-nimisessä, melko arvostetussa kulttuurintutkimuksen lehdessä julkaistiin tieteellisenä artikkelina työ, jonka nimi oli "Rajoja ylittämässä: kohti kvanttigravitaation transformatiivista hermeneutiikkaa" (Sokal 1996a). Artikkelin kirjoittaja, matemaattinen fyysikko Alan Sokal on myöhemmin kertonut tätä erikoislaatuista aihetta tarkastelleen työnsä syntyhistoriasta seuraavasti:

"Olen joitakin vuosia ollut huolissani siitä, että älyllisen täsmällisyyden standardit näyttävät laskevan joissakin Amerikan humanististen tieteiden osissa. Mutta minä olen vain fyysikko: jos huomaan olevani kyvytön ymmärtämään mitään *jouissance*sta ja *différance*sta, ehkä se vain heijastaa minun omaa riittämättömyyttäni. Niinpä päätin yrittää tehdä vaatimattoman (vaikka kiistatta kontrolloimattoman) kokeen vallitsevien älyllisten standardien testaamiseksi: Julkaisisiko johtava pohjoisamerikkalainen kulttuurintutkimuksen lehti ... artikkelin joka olisi maustettu runsailla järjettömyyksillä jos (a) se kuulostaisi hyvältä ja (b) imartelisi toimittajien ideologioita ennakkokäsityksiä?"<sup>1</sup>

Sokalin kokeen onnistuttua ja hänen paljastettuaan, että *Social Text*-lehden julkaisema artikkeli oli parodia sen ympärille kehittyi laaja keskustelu, johon Sokal on osallistunut mm. äskettäin (tämän vuoden lokakuun alussa) Jean Bricmontin kanssa Ranskassa julkaisemallaan teoksella "*Impostures Intellectuelles*" (Älyllisiä huijauksia). Sokalin puheenvuorojen keskeisenä sisältönä on ollut postmodernien (ja muidenkin hänen "postmoderneiksi" luokittelemiensa) ajattelijoiden ja yleisemminkin kulttuurirelativismien arvosteleminen. Hän on ilmoittautunut poliittisilta mielipiteiltään perinteiseksi vasemmistolaiseksi, ja hän luonnehtii kritiikkinsä motiiveja mm. seuraavasti:

"Olen huolissani sellaisista suuntauksista amerikkalaisessa vasemmistossa – erityisesti täällä akateemisessa maailmassa – jotka vähintään *suuntaavat huomion pois* edistykellisen yhteiskuntakritiikin muotoilun tehtävästä johtamalla älykkäitä ja vakaumuksellisia ihmisiä trendikkäisiin mutta pohjimmaltaan tyhjiin älyllisiin muoteihin ja jotka voivat itseasiassa *heikentää* tuollaisen kritiikin mahdollisuuksia tukemalla subjektivistisia ja relativistisia filosofioita, jotka käsitykseni mukaan ovat ristiriidassa sellaisen realistisen yhteiskunta-analyysin tuottamisen kanssa, jonka me ja muut kansalaiset kokisimme pakottavaksi."<sup>2</sup>

Seuraavassa esittelen ja arvioin Sokalin puheenvuoroja ja niiden herättämää keskustelua.

### Kokeellinen artikkeli *Social Text* -lehdessä

Sokal on itse kuvailut *Social Text*-lehdessä julkaistua artikkeliin toteamalla, että

"[k]uten se kirjallisuudenlaji, jota se on tarkoitettu satirisoimaan ... artikkelini on sekoitus totuuksia, puolitotuuksia, neljännes-totuuksia, epätotuuksia, *non sequitur* -argumentteja ja syntaktisesti oikeita lauseita, joilla ei ole kerrassaan mitään merkitystä."<sup>3</sup>

Artikkelin sisältö voidaan tiivistää seuraavasti. Kirjoituksensa johdannossa Sokal esittää, että usko "ulkomaailmaan, jonka ominaisuudet ovat riippumattomia yksittäisistä ihmisistä ja itse asiassa ihmiskunnasta kokonaisuutena" on käynyt epäuskottavaksi eri syistä. Sokalin mukaan näitä syitä löytyy toisaalta luonnontieteen sisältä ja toisaalta esimerkiksi tieteensosiologien töistä sekä "feministististä ja post-strukturalistisista kritiikeistä". Hän esittää, että on käynyt ilmeiseksi että "fysikaalinen 'todellisuus' ... on pohjimmiltaan sosiaalinen ja kielellinen konstruktio", ja lupaa jatkaa niiden kirjoittajien "syviä analyysejä", joiden työt ovat tähän tulokseen johtaneet, myös kvanttigravitaation kehityksen huomioon ottaen.<sup>4</sup>

Johdantoa seuraa kvanttimekaniikan filosofiaa esittelevä sektio. Tämä koostuu pääosin kahden kvanttimekaniikan syntyyn ratkaisevasti vaikuttaneen fyysikon, Niels Bohrin ja Werner Heisenbergin teoksista poimituista sitaateista, joissa puolustetaan sen antirealistista tulkintaa.

Artikkelin seuraavien osioiden aiheina ovat yleinen suhteellisuusteoria, kvanttigravitaatio, differentiaalinen topologia ja homologia, sekä monistojen teoria. Osiot sisältävät pääasiassa osittain tavanomaista ja osittain täysin virheellistä populaaritieteellistä materiaalia, lainauksia Sokalin postmoderneiksi luokittelemien filosofien teoksista sekä jaksoja, joissa näiden ajattelijoiden näkemyksiä arvioidaan myönteisesti ja kehitellään edelleen absurdeilla tavoilla. Sokal siteeraa ja kommentoi Jacques Lanciaa joka rinnastaa torukselle piirretyn leikkauksen ja neuroottisen sairauden<sup>5</sup>, Lucy Irigarayta joka

väittää, että joukko-opissa käsitellään vain avoimia ja suljettuja muttei “puoliavoimia” joukkoja eikä “rajoja”,<sup>6</sup> sekä Derridan huomioita suhteellisuusteoriasta.<sup>7</sup> Kvanttigravitaatiota tarkastelevassa jaksossa väitetään lisäksi, että matemaatikot, astrofyysikot ja biologit olisivat yhteistyössä yrittäneet ratkaista aiheeseen liittyviä ongelmia *morfogeneettisen kentän* käsitteen avulla.<sup>8</sup> Kuten (oikea) Sokal myöhemmin toteaa, morfogeneettinen kenttä on “omituinen New Age -idea”, jolla ei tietenkään tosiasiallisesti ole mitään yhteyttä kvanttigravitaatioon.<sup>9</sup>

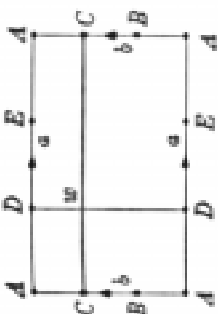
Esimerkiksi yleistä suhteellisuusteoriaa käsitellessään Sokal esittää ensin seuraavat Jacques Derridalta poimimansa si-  
taatit:

“Esimerkiksi Einsteinin myötä näemme empiirisen evidenssin eräänlaisen etuaseman päättymisen. Ja tässä yhteydessä näemme ilmaantuvan vakion, vakion joka on-aika-avaruuden yhdistelmä, joka ei kuulu kenellekään tutkijoista, jotka elävät kokemuksen, mutta joka tavallaan hallitsee koko konstruktia; ja tämä vakion käsite – onko se keskus?”

“Einsteinin vakio ei ole vakio, ei ole keskus. Se on juuri muuttuvuuden käsite – se on lopulta pelin käsite. Toisin sanoen se ei ole *jonkin* käsite – keskuksen josta lähtien havaitsija voi hallita kentän – vaan juuri pelin käsite...”<sup>10</sup>

Einsteinin yleiseen ja erityiseen suhteellisuusteoriaan edes populaaritieteellisellä tasolla perehtyneen lukijan lienee vaikea nähdä mitään yhteyttä näiden teorioiden ja yllä siteeratujen lauseiden välillä – lukuunottamatta sitä että myös Derridan tekstissä esiintyy sana ‘aika-avaruus’.

Artikkelissaan Sokal kommentoi Derridan lauseita entistä absurdimmin:

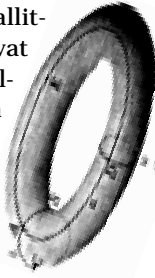


Matemaattisesti Derridan huomio liittyy Einsteinin kenttäyhtälön  $G_{\mu\nu} = 8\pi GT_{\mu\nu}$  invarianssiin aika-avaruuden epälineaarisissa diffeomorfismeissa (avaruus-aikamoniston niissä kuvauksissa itselleen jotka ovat äärettömän monta kertaa differentioituvia mutteivät välttämättä analyttisiä). ... ääretönulotteinen invarianssiryhmä poistaa erottelun havaitsijan ja havaittavan välillä; Eukliden  $\pi$  ja Newtonin  $G$ , joita ennen pidettiin vakioina ja universaaleina, nähdään nyt

väistämättömässä historiallisuudessaan; ja luullusta havaitsijasta tulee nyt kohtalokkaan epäkeskeinen [*de-centered*], irrallinen kaikista episteemisistä yhteyksistä avaruus-ajan pisteeseen, jota ei voida enää määritellä yksin geometrian avulla.<sup>11</sup>

Kirjoituksen viimeisessä osiossa tarkastellaan postmodernin ja modernin tieteen eroja. Siinä esitetään, että postmodernille tieteelle on ominaista mm. vapaus objektiivisen totuuden käsitteestä, se että sen teorit ovat *strategisia* (eivätkä tosia tai epätosia) teorioita, “epälineaarisuuden” ja “epäjatkuvuuden” korostaminen, karteesisien metafyyssisten erottelujen ja muidenkin staattisten ontologisten distinktioiden hylkääminen, symbolismin ja representaation painottaminen sekä autoritäärisyyden ja elitismin vastustaminen.<sup>12</sup> Kirjoitus päättyy jaksoon, jossa vaaditaan matematiikan perusteellista uudistamista postmoderniin tieteeseen sopivaksi. Kaivatut uudistukset ulottuvat mm. joukko-oppiin.<sup>13</sup>

“Aivan kuten liberaalit feministit usein tyytyvät minimaalisiin vaatimuksiin naisten laillisesta ja sosiaalisesta naisten tasa-arvosta..., niin myös liberaalit (ja myös jotkut sosialistiset) matemaatikot tyytyvät työskentelemään vallitsevassa Zermelo-Frankeal -teoriassa (jonka juuret ovat 1800-luvun liberalismissa ja johon näinollen jo sisältyy yhtäläisyysaksiooma [*axiom of equality*]), jota on täydennetty pelkällä valinta-aksioomalla. Mutta tällainen teoria on täysin riittämätön vapauttavalle matematiikalle, kuten jo Cohen (1966) todisti.”



## Miksi Sokalin artikkeli julkaistiin?

Esimerkiksi viimeksi lainaamani katkelma on vitsikästä luettavaa niille, jotka ymmärtävät siinä esiintyvien matemaattisten käsitteiden merkitykset, mutta se tosiseikka että *Social Text* -lehti suostui julkaisemaan tällaista materiaalia ei tietenkään itsessään vielä todista paljoakaan. Osoittaako se mitään muuta kuin sen, että yhden yksittäisen tieteellisen lehden toimittajat eivät ole hoitaneet työtehtäviään? *Social Text* -lehden toimittajat Bruce Robbins ja Andrew Ross kiistävät Sokalille kirjoittamassaan vastineessa (Robbins&Ross, 1996), että artikkelin julkaiseminen osoittaisi edes tämän. Tämä vastine on tavallaan mielenkiintoisempi dokumentti kuin itse Sokalin parodia, koska siitä ilmenee, kuinka *Social Text* -lehden toimittajien kuva omista työtehtävistään on täysin erilainen kuin tieteellisten lehtien editoreilla yleensä.<sup>14</sup> He kirjoittavat:

“... *Social Text* on aina nähnyt juurensa yhtä paljon itsenäisen vasemmiston “pienlehtien” traditiossa kuin akateemisissa maailmassa, ja usein tasapainotamme erilaisia toimituksellisia kriteerejä, kun keskustelemme lähetettyjen kirjoitusten arvosta, olivatpa ne sitten kaunokirjallisia töitä, seksityöntekijöiden haastatteluja tai esseitä antikolonialismista. Toisin sanoen tämä on toimitusympäristö jonka kriteerit ja päämäärät ovat aivan erilaisia kuin ammattimaisessa tieteellisessä lehdessä.”<sup>15</sup>

Robbins ja Ross huomauttavat myös, että *Social Text* ei ole julkaissut moneen vuoteen artikkeleita, jotka olisivat olleet välittömiä kontribuutioita postmodernista teoriasta käytävään keskusteluun ja että Sokalin artikkelia olisi pidetty vanhanaikaisena, jos sen kirjoittajana olisi ollut humanisti tai yhteiskuntatieteilijä. He katsoivat kuitenkin Sokalin artikkelin olleen lukijoille mielenkiintoinen “dokumenttina” siitä pitkästä ja arvostetusta traditiosta, jossa modernit fyysikot ovat löytäneet oman järkeilynsä kanssa harmoonisia vastaavuuksia filosofian ja metafysiikan alalta.” He kirjoittavat lukeneensa artikkelia “pikemminkin sellaisena hyvän uskon ilmauksena, joka voisi olla kannustamisen arvoinen, kuin joukkona argumentteja jotka hyväksyisimme.”<sup>16</sup>

Lisäksi toimittajat kertovat, että Sokal kieltäytyi tekemästä artikkeleihin heidän vaatimiaan muutoksia ja että he luokittelivat hänet “vaikeaksi, yhteistyöhaluttomaksi kirjoittajaksi” eivätkä päättäneet hänen kirjoituksensa kohtalosta ennen kuin *Social Text* päätti julkaista tieteentutkimuksen erikoisnumeron “Science Wars”, johon artikkeli päätettiin sisällyttää. Tämä päätös “edellytti että lukijat näkisivät hänen kirjoituksensa Science Wars -numeron erityisessä kontekstissa, kontribuutiona joltakulta joka oli tuntematon alalla ja jonka näkemyksiä, niin epätavallisia kuin ne olivatkin, olisi silti voitu pitää relevantteja keskustelussa.”<sup>17</sup>

Ovatko nämä perustelut hyväksyttäviä? Ainakin ne osoittavat, että toimittajien omat käsitykset siitä, miten heidän

tulisi työtehtäviään hoitaa, eivät lainkaan vastaa sitä, millaiseksi tieteellisen julkaisun toimittajan työ yleensä mielletään. Tosiasiaksi jää, että 1) toimittajat eivät ymmärtäneet julkaisemansa artikkelin sisältöä eivätkä he pitäneet tarpeellisenä kysyä neuvoa keneltäkään, joka olisi sen ymmärtänyt, että 2) toimittajat olivat itsekin tyytymättömiä artikkelin sisältöön, mutta kun Sokal kieltäytyi sitä muuttamasta, he julkaisivat artikkelin sellaisenaan *poliittisista syistä* – siksi että heille oli tärkeää että joku fyysikko halusi osallistua heidän lehdessään käytävään keskusteluun – ja että 3) artikkeli julkaistiin tieteellisenä artikkelina (eikä esim. kaunokirjallisuutena tai dokumenttina jonkun fyysikon omituisista mielipiteistä).

Robbins ja Ross kuitenkin itse kiistävät, että Sokalin parodia olisi osoittanut, että he olisivat nukkuneet kun heidän olisi pitänyt tehdä töitä, ja huomauttavat, että ne näkökohdat, joita Sokal halusi huijauksellaan tuoda esiin, ovat ennestään tuttuja useimmille postmodernismista käydyn keskustelun osanottajille.<sup>18</sup> Lisäksi he kiinnittävät huomiota hänen tekemäänsä kokeeseen liittyviin eettisiin ongelmiin. Sokalin petoksen kielteisiä seurauksia on heidän mukaansa esimerkiksi se, että vähän tunnettuihin kirjoittajiin “saatetaan ryhtyä suhtautumaan tarpeettoman epäilevästi”<sup>19</sup> – ilmeisesti siksi että heidän kirjoituksensa ovat joskus niin samankaltaisia kuin Sokalin parodia, että niitäkin saatetaan luulla parodioiksi! Sokal itsekin tunnustaa, että hänen kokeeseensa liittyy eettisiä ongelmia, koska “ammattilliset yhteisöt toimivat pitkälti luottamuksen varassa”, mutta painottaa, että lehden toimittajien tehtävänä on arvioida ajatusten pätevyyttä ja mielenkiintoisuutta eikä sitä, suhtautuuko niiden esittäjä itse niihin vakavasti vai ei.<sup>20</sup>

## Alylliset huijaukset ranskalaisessa nykyfilosofiassa

Alan Sokalin ja Jean Bricmontin äskettäin ilmestyneen teoksen “*Impostures intellectuelles*” keskeisimpänä sisältönä on joidenkin sen kirjoittajien “postmoderneiksi” luokittelemien ranskalaisajattelijoiden kritiikki. Siinä tarkastellaan lähinnä sellaisia heidän teoksistaan löytyviä tekstinkohtia joissa luonnontieteellistä tai matemaattista käsitteistöä käytetään ilmeisen virheellisesti.<sup>21</sup>

Tällaisia tekstinkohtia ei tietenkään ole vaikea löytää. Se tosiseikka, että muodikkaat ranskalaiset filosofit käsittelevät matematiikkaa ja luonnontieteitä tavalla, joka osoittaa että he eivät lainkaan ymmärrä mistä he puhuvat, on tuttu jokaiselle luonnontieteellisen koulutuksen omaavalle henkilölle, joka vaivautuu heidän teoksiaan lukemaan. Esimerkiksi suomenkielisellekin lukijalle tuttu Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin teos “Mitä filosofia on?” sisältää pitkähkön jakson, jossa tarkastellaan “funktioita” ja “käsitteitä” “tieteen kielessä” ja jossa joukkoa matemaattisia käsitteitä (abskissa, vakio, raja ym.) käytetään tavalla, jolla ei ole mitään yhteyttä niiden merkitykseen matematiikassa:

“...Hidastus merkitsee tietyn rajan vetämistä kaaokseen, jonka puitteissa kaikkien nopeuksien on kuljettava: niistä tulee nyt abskissana määriteltävissä olevia muuttujia mainitun rajan puolestaan muodostaessa universaalin ja ylittämättömän vakion (esimerkiksi maksimitiheys). Ensimmäiset funktiivit ovat siten raja ja muuttuja, ja referenssi on muuttujan arvojen välinen suhde – tai syvällisemmin ilmaisten nopeuksien abskissaksi ymmärretyn muuttujan suhde rajaan.”<sup>22</sup>

Ja niin edelleen.

Yllä siteeratussa tekstinkohdassa on siis puhe siinä tarkasteltujen käsitteiden merkityksistä *tietessä*, ja kirja josta sitaatti löytyy on filosofian *alkeisoppikirja*. Sen lukijat eivät tyypillisesti ole henkilöitä, jotka lukevat kirjaa saavuttaakseen postmoderneihin kielipeleihin osallistumisen edellyttämän kompetenssin, vaan henkilöitä, jotka kuvittelevat kirjan lukemalla saavuttavansa (jossakin arkijärjen mukaisessa mielessä) *tietoa*, joka *koskee* niitä *asioita*, joista kirjassa on puhe. Ja kirjan sisällön esittäminen jälkimmäistä tyyppiä oleville lukijoille on valehtelemista.

Sokalin ja Bricmontin teos on saanut yllättävän paljon julkisuutta Ranskassa. Esimerkiksi Julia Kristeva on kirjoittanut sen tekijöille vastineen (Kristeva, 1997), jossa kirja toisaalta nähdään osana yleisempää Yhdysvalloissa viime aikoina herännyttä frankofobiaa, mutta toisaalta kuitenkin painotetaan sen poikkeuksellisuutta ja ranskalaisajattelijoiden kansainvälistä suosiota. Vastauksen kiukkuinen ja kansallismielinen sävy on valitettava, koska erittelevämmällä otteella sen kirjoittaja olisi helposti kyennyt käyttämään kirjasta käydyssä keskustelussa tärkeän puheenvuoron.

Erittelevämpää otetta kaivattaisiin mm. siksi, että Sokal ja Bricmont ovat yhdistäneet “postmoderni”-nimikkeen alle joukon ranskalaisia ajattelijointa, joiden työt eivät tosiasiasa paljonkaan muistuta toisiaan (ja joita Ranskassa ei edes mielletä miksiäkään yhtenäiseksi ryhmäksi). Esimerkiksi Kristevaan itseensä kohdistuva kritiikki näyttäisi perustuvan lähinnä hänen *Tel Quel*-lehdessä 60-luvulla julkaisemiinsa artikkeleihin, joissa hän on ilmeisen virheellisellä tavalla yrittänyt muotoilla matemaattista mallia muistuttavaa teoriaa runouden kielestä. Hänen tunnetuimmat teoksensa eivät kuitenkaan sisällä tällaista matematiikan väärinkäyttöä; tieteelliseltä otteeltaan niiden voitaneen katsoa sijoittuvan perinteisen humanistisen tutkimuksen ja filosofian välimaastoon. Sokalin ja Bricmontin Kristevaan kohdistama kritiikki näyttääkin liittyvän varsin marginaalisiin piirteisiin hänen tuotannossaan.

Sitä vastoin jos vaikkapa yllä lainaamaani “Mitä filosofia on?”-teosta kritisoidaan matematiikan ja luonnontieteiden väärinkäytöstä, kritiikki on mielenkiintoisempaa – näin siksi, että teoksessa käsitellään muitakin aiheita samantapaisesti kuin niitä. Matematiikkaa ja luonnontiedettä käsittelevät jaksot paljastavat jotakin oleellista koko teoksen luonteesta, koska kirjan näihin osiin voidaan kiistatta todeta soveltuvan arvion, joka soveltuu koko teokseen vaikka se onkin siihen sovellettuna kiistanalainen filosofinen teesi – eli arvion, jonka mukaan kirjan sisältö on tulkinnasta riippuen joko merkityksetöntä käsitteillä leikkimistä tai valhetta.

## Episteemistä relativismia vastaan

Sokalin puheenvuorojen keskeisimpänä filosofisena teesinä on ollut *episteemisen relativismin* vastustaminen. Hänen tätä aihetta koskevia näkemyksiään voidaan pitää luonnontieteilijöille tavanomaisina. Sokal vaatii selkeää erottelua tiedepoliittisten kysymysten ja itse tieteen tulosten oikeellisuutta koskevien kysymysten välillä ja vastaa jälkimmäistä tyyppiä oleviin kysymyksiin mutkattomalla, tieteellisen realismin mukaisella tavalla: tieteen tulokset ovat tosia objektiivisessa mielessä, kontekstista ja tutkijoiden kulttuuritaustausta riippumatta. Hän vastustaa foucaultlaista käsitystä, jonka mukaan *totuus on vallankäytön tuotetta* siteeraamalla Alan Ryania, joka on huomauttanut että jos näin on, on toivotonta yrittää vastustaa erilaisia vallankäytön muotoja sanomalla totuus<sup>23</sup>. Esimerkkinä tästä Sokal toteaa, että jos kielletään että väittämät voivat olla kontekstista riippumattomalla tavalla tosia, ei hylätä

pelkästään kvanttimekaniikkaa ja molekyylibiologiaa vaan myös sellaisia poliittisia totuuksia kuin että natsit käyttivät kaasukammioita tai että amerikkalaiset orjuuttivat afrikkalaisia.<sup>24</sup>

Tällaiset filosofisesti naiiveilta kuulostavat huomiot ovat perinteistä vasemmistolaisuutta edustavan Sokalin kirjoituksissa keskeisellä sijalla, koska Yhdysvalloissa episteeminen relativismi on suosittua uusien yhteiskunnallisten liikkeiden piirissä. Seuraava esimerkki on ollut paradigmaattinen Sokalin relativismista virittämässä keskustelussa. Amerikan alkuperäisasukkaiden myytteihin sisältyy luomiskertomuksia, joiden mukaan heidän esi-isänsä olisivat asuneet heidän nykyisellä asumapaikallaan aina siitä alkaen kun he tulivat maan päälle maanalaisesta henkien maailmasta. Nykyisen tieteellisen käsityksen mukaan alkuperäisasukkaat tulivat Amerikkaan noin 10 000 - 20 000 vuotta sitten Beringin salmen yli Aasiasta. Kumpi käsitys on oikea? Sokal kauhistelee alkuperäisasukkaiden teoriaa puolustavaa brittiläistä arkeologia, jonka mukaan "tiede on vain yksi monista eri tietämisen tavoista" ja molemmat teoriat ovat yhtä päteviä.<sup>25</sup> Tässä sokalilaiseen relativismin kritiikkiin on helppo yhtyä: luomiskertomuksen kannattajat eivät varmaankaan ole tarkoittaneet itseään tai mielipiteitään postmoderneiksi vitseiksi, vaan he epäilemättä uskovat käsityksensä olevan oikeita samassa arkijärjen mukaisessa mielessä kuin luonnontieteilijätkin. Ja tässä arkijärjen mukaisessa mielessä antropologien ja alkuperäisasukkaiden käsityksistä enintään toinen voi olla oikea. Ei voi olla esimerkiksi niin, että kumpikin teoria olisi tosi "omalla pätevyysalueellaan", koska on täysin epäselvää, mitä (fyysiikan alalta poimittu) "pätevyysalueen" metafora tällaisessa kontekstissa tarkoittaisi.

Sokal sanoo olevansa vihainen, koska suurin osa tästä ("postmodernista" ja relativistisesta) typeryydestä on peräisin vasemmistosta. Perinteisesti vasemmisto on yhdistetty tieteseen ja epämääräisyyden vastustamiseen, mutta

"monien 'edistyksekkien' tai 'vasemmistolaisen' akateemisten humanistien ja yhteiskuntatieteilijöiden äskettäinen käännyminen jonkin episteemisen relativismin muodon kannattajiksi pettää tämän arvokkaan perinteen ja tuhoaa edistyksekkien yhteiskuntakritiikin jo muutenkin heikot mahdollisuudet."<sup>26</sup>

Mutta mistä Sokalin (ja monet muutkin) suuttanut käänne johtuu? Sitä voitaneen selittää internaalisesti tai eksternaalisesti. Sisäisiin syihin perustuvassa selityksessä voidaan sanoa esimerkiksi, että niiden ryhmien väliset erot joihin Sokalin kritisoima episteeminen relativismi on kiinnittynyt (sukupuolet, etniset ryhmät, seksuaaliset suuntautumiset) ja näiden ryhmien suhteet ovat aikamme keskeisiä yhteiskunnallisia kysymyksiä, ja että siksi on vain luonnollista että näitä aiheita koskevassa keskustelussa muotoillaan (muiden mielipiteiden ohessa) äärikantoja, joissa väitetään jopa totuuden käsitteen olevan olemassa vain suhteessa tällaisiin ryhmiin. Eksternaaliset selitykset ovat ilkeämpiä, koska niissä voidaan viitata vasemmistolaisen ajattelun ja yhteiskunnallisen todellisuuden yhteensopimattomuuden kasvuun. Toisin sanoen niin kauan kuin todellisuus näyttää ainakin jotenkuten vastaavan teoriaa, kannatetaan realistista filosofiaa jonka mukaan teorian totuus on sen vastaavuutta todellisuuden kanssa, mutta kun todellisuus ei enää lainkaan ole sellainen kuin mitä sen teorian mukaan pitäisi olla, keksitään filosofia joka sanoo että itse asiassa totta onkin se minä itse päätämme olevan totta. Sokal siteeraa Noam Chomskia, joka on ilmaissut asian karkeammin: hänen mukaansa Yhdysvalloissa vasemmistolainen poliittinen ajattelu on eräänlainen

masturbaatiofantasia, jossa tosiasioiden maailma ei paljokaan merkitse.<sup>27</sup>

## Tieteensosiologia ja luonnontieteen filosofinen kritiikki – eli mitä näille fyysikoille pitäisi sanoa

*Social Text* -lehden toimittajat ja jotkut muutkin Sokalin herättämään keskusteluun osallistuneet filosofit ovat kritisoineet hänen mutkatonta tieteellistä realismiaan, jonka mukaan tieteenharjoittajat voivat keskenään ratkaista omien alojensa epistemologiset ja metodologiset kysymykset.<sup>28</sup> Toisin sanoen vaikka Sokal myöntääkin, että päätökset esimerkiksi siitä millaisiin tutkimushankkeisiin rahaa annetaan ovat poliittisia päätöksiä ja haluaa että niitä tehdään demokraattisesti, hän oletustaan lähemmin perustelematta lähtee siitä, että luonnontieteilijöiden metodologiset valinnat ja epistemologisiin kysymyksiin antamat vastaukset eivät riipu poliittisesta todellisuudesta.

Tällainen kritiikki näyttää osittain oikeutetulta: Sokal on usein filosofisesti naiivi, toisinaan hän yksinkertaistaa filosofisia ongelmia karkeasti,<sup>29</sup> ja esimerkiksi metodologisten valintojen ongelmia hän ei käsittele juuri lainkaan. Mutta onko sitten relativistisella tieteensosiologialla tästä aiheesta mitään mielenkiintoisempaa sanottavaa? Joskus relativistisista lähtökohdista on tuotettu luonnontieteitä tarkastelevia töitä, jotka ovat hämmäntävän samankaltaista Sokalin parodian kanssa<sup>30</sup>, mutta kaiken relativistisen tieteenfilosofisen keskustelun ei tietenkään tarvitse muistuttaa sitä. Näyttää kuitenkin siltä, että luonnontieteen relativistinen tarkastelu ei yleensä ole kovinkaan mielenkiintoista silloinkaan kun se on asiantuntevaa. Mielekäs luonnontieteiden metodologioiden ja sisällön filosofinen kritiikki edellyttää, että on olemassa joiakin hyvin määriteltyjä kriteerejä, joihin kriittiset arviot perustuvat. Silloin kun ajatellaan, että objektiivisesti oikeita teorioita tai metodologioita ei ole olemassa ja että on olemassa vain eri ryhmille (joita voivat olla esimerkiksi yhteiskuntaluokat, sukupuolet tai kulttuuritaustan määrittämät yhteisöt) ominaisia teorioita ja metodologioita, ei pystytäkään muotoilemaan mielenkiintoisia esimerkkejä tällaisista kriteereistä.

Havainnollistan teesiäni esimerkillä. Kuten edellä jo mainitsin, parodiakirjoituksensa alussa Sokal siteeraa laajasti Niels Bohrin ja Werner Heisenbergin antirealistisia näkemyksiä kvanttimekaniikan oikeasta tulkinnasta. Itse hän ei ota lainkaan vakavasti ajatusta, jonka mukaan kvanttimekaniikalla olisi Bohrin ja Heisenbergin kuvailemia radikaaleja filosofisia seurauksia: päinvastoin hänen myöhemmät lausuntonsa luovat sen vaikutelman, että hänen mielestään se, että hänen parodia-artikkelissaan puolustettiin antirealismia, olisi jo itsessään ollut syy, jonka takia sitä ei olisi pitänyt julkaista.<sup>31</sup> Tällaiset asenteet ovat tavanomaisia: useimmat kvanttimekaniikkaa käytäntöön soveltavat fyysikot yksinkertaisesti sivuuttavat tähän teoriaan liittyvät filosofiset vaikeudet. Puheenvuoro, jonka Sokalia paljon tunnetumpi fyysikko *Steven Weinberg* on käyttänyt hänen parodiastaan käydyssä keskustelussa soveltuu esimerkiksi fyysikoille tavanomaisesta asenteesta. Kirjoituksessaan Weinberg tarkastelee *Andrew Rossilta* (eli *Social Text* -lehden yhdeltä toimittajalta) siteeraamaansa ajatusta, jonka mukaan "kvantitatiivinen rationaalisuus ... ei enää selitä aineen käyttäytymistä kvanttitodellisuuden tasolla" ja kommentoi tätä seuraavasti:

"Tämä on yksinkertaisesti väärin. Tänään saamme rationaalisen prosessin atomeille täydellisen kvantitatiivisen kuvauksen atomin aaltofunktioksi nimitetyn asian





avulla. Kun aaltofunktio on laskettu, sitä voidaan käyttää mihin tahansa sellaiseen kysymykseen vastaamiseen, joka koskee atomin energiaa tai sen vuorovaikutusta valon kanssa. Olemme vaihtaneet täsmällisen newtonilaisen hiukkasten ratojen kielen täsmälliseen aaltofunktioiden kvanttikielen, mutta mitä tulee rationaalisuuteen, kvanttimekaniikan ja newtonilaisen mekaniikan välillä ei ole eroa.”<sup>32</sup>

Mutta onko Andrew Rossin lausunto todella virheellinen? Riippuu siitä miten sen tulkitsee. Jos selittäminen tarkoittaa yksityistapausten tarkkaa ennustamista, Ross on oikeassa, koska kvanttimekaniikka on *tilastollinen* teoria ja sen tuottamat ennusteet eivät täsmällisesti määrää, mitä kussakin yksittäisessä kvanttimekaanisessa prosessissa tapahtuu.

Edelleen: on erittäin harhaanjohtavaa väittää aaltofunktion kuvaavan atomin tilan samassa mielessä kuin missä newtonilaiset hiukkasten radat sen kuvaisivat. Newtonin mekaniikan ja kvanttimekaniikan välinen periaatteellinen ero paljastuu heti kun yritetään täsmäntää, mikä jälkimmäisen teorian mukaisen kuvauksen ja havaittavien fysikaalisten ilmiöiden (kuten alkeishiukkasten paikkojen) suhde on. Esimerkiksi vastattaessa kysymykseen, mikä systeemin tila on sen jälkeen kun jonkin siihen kuuluvan alkeishiukkasen paikka on mitattu, tarvitaan filosofisesti ongelmallista *projektiopostulaattia*, jollaista ei klassisessa mekaniikassa lainkaan esiinny. Ja heti kun kysymme, missä fysikaalisissa prosesseissa projektiopostulaatin mukainen systeemin tilan muutos tapahtuu ja missä ei, olemme vastatusten niiden filosofisten *havaintajan rooliin* liittyvien ongelmien kanssa, joista useimmat fyysikot eivät halua puhua ja jotka selvästi osoittavat että kvanttimekaniikan mukainen luonnon kuvailu on epätydyttävää jossakin sellaisessa mielessä, jossa newtonilainen luonnonkuvailu ei sitä ole.

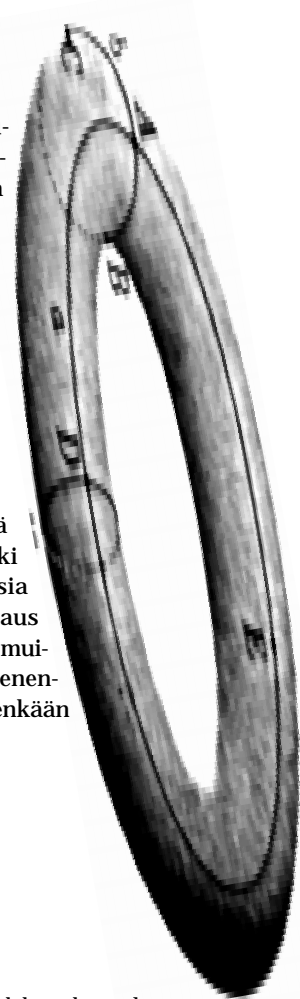
Toisin kuin joidenkin Sokalin älyllisiksi huijareiksi luokittelemien ajattelijoiden kirjoituksia, edellä lainaamaani Weinbergin lausuntoa ei voida väittää ilmeisen virheelliseksi, mutta se on silti erittäin harhaanjohtava. Mutta voidaanko sitä ja sen mukaista suosittua ajattelutapaa arvostella tieteen sosiologian relativistisista lähtökohdista? Tämä ei näytä olevan mahdollista. Relativistit voivat tietenkin niin halutessaan sanoa, että modernin fysiikan ajattelutapa on vain yksi tapa nähdä maailma muiden tapojen joukossa, mutta tällainen banaliteetti soveltuu millaiseen fysikaaliseen teoriaan hyvänsä. Mielenkiintoisemman kritiikin lähtökohdiksi näyttää olevan välttämätöntä asettaa antirelativistisia oletuksia, kuten että on olemassa *älyllisiä standardeja*, että niin arkipäivän maailmassa kuin eri tieteissäkin esitetyt järkeilyt voivat olla älyllisesti enemmän tai vähemmän tasokkaita, ja että on olemassa yleisiä kriteerejä, joita tieteellisen teorian tulee toteuttaa ollakseen tyydyttävä. Näitä voivat olla esimerkiksi se, että teoriassa on täsmennettävä, mitä asioita sen mukaan on olemassa, se että jos teoriassa käytetään matematiikkaa siinä on selitettävä mikä todellisuudessa olevien entiteettien ja siinä mainittujen matemaattisten entiteettien suhde on jne.

Tällaisiin lähtökohtiin perustuvan kritiikin tuottaminen on huomattavasti vaivalloisempaa kuin sellaisen kritiikin, joka keskittyy irrelevantteihin sukupuoli- tai kulttuuritaustakysymyksiin; esimerkiksi jos kritiikin kohteena on matemaattisesti hankala fysiikan teoria, objektiivisiin älyllisiin standardeihin vetoava kriittinen tieteenfilosofi joutuu tarkastelemaan sitä matemaattisesti täsmällisemmin kuin fyysikot itse. Sen tulokset ovat kuitenkin mielenkiintoisempia; erityisesti se on *tiedepoliittisesti relevanttia* juuri sellaisella tavalla jolla luonnontieteistä epäkompetentisti kirjoittavat tieteen sosiologit toivoisivat toimintansa olevan. Keskusteltaessa vaikkapa siitä,

onko perusteltua antaa aiempia vielä suurempien hiukkaskiihdyttimien rakentamiseen lisää rahaa joka on poissa muista tutkimushankkeista, kriittinen filosofi voi tuoda esiin sen seikan että – toisin kuin yleisesti uskotaan – fyysikot eivät viimeksi kuluneiden 70 vuoden aikana ole onnistuneet luomaan teoriaa, joka selittäisi tyydyttävästi edes kaikkein yksinkertaisimpia niistä fysikaalisista ilmiöistä, joita kvanttimekaniikan tarkoituksena on selittää. Tällainen teesi on kuitenkin mielekäs vain, jos sen perustana on jonkinlainen kuva siitä millainen hyvän tieteellisen teorian pitää olla. Jos sitä vastoin oletetaan, että kaikki mitä on olemassa on joukko eri kertomuksia ja että esimerkiksi nykyisen fysiikan kuvaus maailmasta on yksi tasa-arvoinen kertomus muiden joukossa, tällaisessa fyysikoiden (tai kenenkään muunkaan) kritisoimisessa ei ole tietenkään mitään mieltä.

## Viitteet

1. Sokal (1996b), kappaleet 3 ja 4.
2. Sokal (1996d), toinen kappale.
3. Sokal (1996c), p. 338.
4. Sokal (1996a), kappaleet 6 ja 7.
5. *ibid.*, viidennen osion kolmas kappale.
6. *ibid.*, kuudennen osion toinen kappale.
7. *ibid.*, kolmannen osion seitsemäs ja kahdeksas kappale.
8. *ibid.*, neljännen osion seitsemäs kappale.
9. Sokal (1996b), yhdestoista kappale.
10. Sokal (1996a), kolmannen osion kappaleet 7 ja 9.
11. *ibid.*, kolmannen osion viimeinen kappale.
12. *ibid.*, viimeinen osio.
13. *ibid.*, alaviite 105. Tässä lainauksessa mainittu Zermelo-Fraenkel-teoria on joukko-opin vakiintunut aksiomaajärjestelmä, ja siihen kuuluva yhtäläisyysaksioma sanoo vain, että annetut kaksi joukkoa ovat sama joukko silloin ja vain silloin kun niillä on samat alkiot. Valinta-aksioma taas lausuu, että kun jokin kokoelma joukkoja on annettu, on mahdollista muodostaa joukko johon kuuluu täsmälleen yksi alkiio kustakin ko. kokoelman alkiosta. Teos Cohen (1966), johon Sokal viittaa, sisältää todistuksen eräälle tärkeälle tulokselle, joka koskee valinta-aksioman ja joidenkin eri ”kokoisten” joukkojen vertailuun liittyvien teoreemojen suhteita, muttei tietenkään mitenkään osoita Zermelo-Fraenkel-teorian riittämättömyyttä.
14. Vrt. Rosen (1996).
15. Robbins & Ross (1996), kolmas kappale.
16. *ibid.*
17. *ibid.*, kappaleet 4 ja 5.
18. *ibid.*, kappaleet 6 ja 8.
19. *ibid.*, ensimmäinen kappale.
20. Sokal (1996b) 21. kappale.
21. Erison (1997). (Tätä artikkelia kirjoittaessani minulla ei vielä ole ollut tilaisuutta tutustua itseensä Sokalin ja Bricmontin teokseen.)
22. Deleuze & Guattari (1993), s. 123.
23. Sokal (1996c), p. 339; Ryan (1992), p. 21.
24. Sokal (1996c), p. 342.
25. Sokal (1996d), yhdeksäs kappale.
26. Sokal (1996b), yhdeksästoista kappale.
27. Sokal (1996c), p. 344.
28. Robbins & Ross (1996), viimeinen kappale. Vrt. Aronowitz (1997).
29. Karkeaa yksinkertaistamista on esimerkiksi havaintojen teoriapitoisuusteessin tarkastelu artikkelissa Sokal (1997a, toiseksi viimeinen kappale).
30. Ks. esim. Latour (1988), jossa tunnettu ranskalais sosiologi tarkastelee ilmeisen epäkompetentilla tavalla joitakin Albert Einsteinin populaaritieteellisiä kirjoituksia. Vrt. Sokal (1997b), kappaleet 19-25.
31. Sokal (1996b), kappaleet 7-10.
32. Weinberg (1996), p. 12.



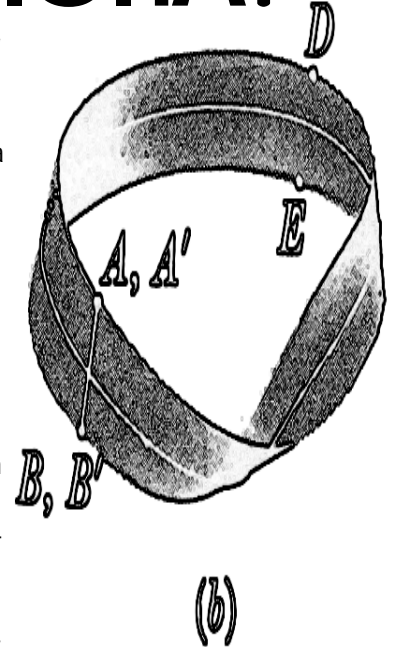
- Aronowitz, Stanley (1997)\*: "Alan Sokal's 'Transgression'". *Dissent*, Winter 1997, pp. 107-110.
- Cohen, Paul J. (1966): *Set Theory and the Continuum Hypothesis*. New York, Benjamin.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1993): *Mitä filosofia on?* Gaudeamus, Helsinki. (Alkuteos *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, Paris, 1991.)
- Eribon, Didier (1997): "Les limites du 'sokalisme'. Salutaire, mais...". *Le Nouvel Observateur* (1716) du 25<sup>e</sup> Septembre au 1<sup>er</sup> Octobre, p. 52.
- Gross, Paul R. & Levitt, Norman (1994): *Higher Superstition. The Academic Left and Its Quarrels with Science*. John Hopkins University Press, Baltimore.
- Kristeva, Julia (1997): "Réponse à Alan Sokal et Jean Bricmont. Une désinformation". *Le Nouvel Observateur* (1716) du 25<sup>e</sup> Septembre au 1<sup>er</sup> Octobre, p. 54.
- Latour, Bruno (1988): "A Relativist Account of Einstein's Relativity". *Social Studies of Science* 18, pp. 3-44.
- Robbins, Bruce & Ross, Andrew (1996)\*: "Response to Sokal". *Lingua Franca*, July/August 1996.
- Rosen, Jay (1996)\*: "Swallow Hard: What *Social Text* Should Have Done." *Tikkun*, September/October 1996, 59-61.
- Ryan, A. (1992): "Princeton Diary". *London Review of Books*, vol. 14, number 6 (26 March 1992), p. 21.
- Sokal, Alan D. (1996a)\*: "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity". *Social Text* 46/47, pp. 217-252
- Sokal, Alan D. (1996b)\*: "A Physicist Experiments with Cultural Studies". *Lingua Franca*, May/June 1996, pp. 62-64.
- Sokal, Alan D. (1996c): "Transgressing the Boundaries: An Afterword". *Philosophy and Literature* 20, pp. 338-346.
- Sokal, Alan D. (1996d)\*: "A Plea for Reason, Evidence and Logic". *New Politics* 6(2), pp. 126-129.
- Sokal, Alan D. (1997a)\*: "Alan Sokal Replies [to Stanley Aronowitz]". *Dissent*, Winter 1997, pp. 110-111.
- Sokal, Alan D. (1997b)\*: "What the *Social Text* Affair Does and Does Not Prove." To appear in Koertge, Noretta (ed.), *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths about Science*, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- Weinberg, Steven (1996): "Sokal's Hoax". *The New York Review of Books*, Vol. XLIII, number 13 (August 8, 1996), pp 11-15.

(Tähdellä merkittyihin lähteisiin tämän kirjoittaja on tutustunut internetin välityksellä ilman, että hänellä olisi ollut tilaisuutta verrata sähköisessä muodossa hankittuja artikkeleita samojen töiden painettuihin versioihin.)

Tommi Vehkavaara

# HUIJAUKSIA VAIKUTUKSIA KONSTRUKTIOITA?

Yhdysvaltalaisen fysiikan professorin Alan Sokalin *Social Text* -lehdessä julkaisema artikkeli *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity* (1996a) onnistui laukaisemaan vanhoja stereotyyppisiä dikotomioita jälleen uusintaneen keskustelun. Vastakkainasettelut anglo-amerikkalaisen ja mannermaisen (tai ranskalaisvaikutteisen), realismin ja relativismin, objektiivisen ja subjektiivisen (tai ideologisen), luonnontieteiden ja sosiaalitieteiden sekä jopa oikeiston ja vasemmiston välillä vilahtelevat sekä Sokalia kommentoivissa reaktioissa että siinä ristiretkessä, jota Sokal käy 'löysää ajattelua' ja 'surkeaa filosofiaa' vastaan. *Transgressing*-artikkeli ja sitä seurannut keskustelu olikin vain alkusoittoa kokonaisuudelle kirjalle postmodernin filosofian 'älyllisistä huijauksista', jonka Sokal on kirjoittanut yhdessä belgialaisen kollegansa Jean Bricmont'n kanssa (*Impostures Intellectuelles*, 1997). Itse *Transgressing*-artikkeli on parodia, jota hän kuitenkin 'kokeeksi' tarjosi vakavassa mielessä julkaistavaksi. Parodian kohteena on toisaalta 'postmoderni' kulttuurifilosofia ja toisaalta 'sosiaalinen konstruktionismi' tieteentutkimuksessa, joiden intellektuaalisia standardeja Sokal epäilee vähintäänkin epäselviksi.



## Kuka kirjoitti ja mitä?

Tueksi väitteelleen postmodernistisen diskurssin intellektuaalisten standardien löyhyydestä Sokal keräsi parodia-artikkeliinsa koko joukon matematiikkaan tai fysiikkaan viittaavia tai niiden filosofiaa käsitteleviä suoria lainauksia anglo-amerikkalaisen ja ranskalaisen alueen johtavilta 'postmodernisteilta'. Näitä sitaatteja Sokal sitten tulkitsee ja yhdisteli toisiinsa absurdeilla tavoilla päätyen mitä huvittavimpiin väittämiin. Sokal kyllä myöntää, ettei hänen huijauksensa onnistumisesta, ts. *Social Text* -lehden toimittajien sokeudesta *Transgressing*-artikkelin parodisuutta kohtaan ja artikkelin julkaisemisesta, vielä voi varsinaisesti *johtaa* kovin paljoo:<sup>1</sup>

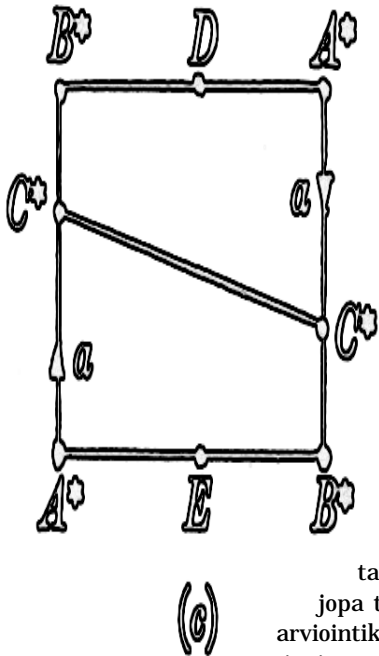
"Se ei todista, että koko kulttuuritutkimuksen kenttä tai tieteen kulttuurin tutkimus — tai vielä vähemmän tieteensosiologia — koostuisi mielettömyyksistä. Se ei myöskään todista, että intellektuaaliset standardit näillä kentillä olisivat yleisesti leväperäisiä. (Näin saattaa olla, mutta se pitäisi perustella toiselta pohjalta.)"<sup>2</sup>

Sen sijaan juju on Sokalin mukaan parodian *sisällössä* — siinä, että kaikkein hilpeimmät matematiikkaan tai fysiikkaan viittaavat jaksot eivät olekaan hänen itsensä kirjoittamia, vaan suoria sitaatteja 'postmoderneilta Mestareilta'. Tunnetuimmat nimet näistä Sokalin 'postmoderneista Mestareista' ovat ranskalaisia tai Ranskassa vaikuttavia (mm. Deleuze ja Guattari, Derrida, Irigaray sekä Lacan), joiden epäanalyttinen (tai 'psykoanalyttinen') sanoilla leikkiminen tarjoaa tarkoitushakuiselle jatkokehittelylle herkullisia tilaisuuksia. Sokal väittää lainaamiensa sitaattien sisältävän ensinnäkin "merkityksettä tai absurdeja väittämiä, nimillä ylpeilyä ja valheellisen oppineisuuden

osoittamista” ja toiseksi “löysää ajattelua ja surkeaa filosofiaa”.<sup>3</sup> Eikä vain Sokalin parodioimana vaan myös omista konteksteissaan! Karkeasti ottaen ensimmäiseen ryhmään sijoittuvat sitaatit ranskalaisvaikutteisesta ei-argumentatiivisesta filosofiasta ja toiseen sitaatit radikaalisti sosiaalikonstruktivistisesta tieteenfilosofiasta (tai -sosiologiasta).

Sokal näyttää kuitenkin liioittelevan väitteessään parodiansa sisällöstä. Jotkut näistä lainauksista ovat kyllä sisällöltään mahdollisesti täysin virheellisiä (kuten Irigarayn väite joukko-opin rajoituksista<sup>4</sup>) tai —ainakin kontekstistaan irroitettuna— täysin kä-

sittämättömiä (kuten lainaus Deleuzen ja Guattarin teoksesta *Mitä filosofia on?*)<sup>5</sup>. Silti suurimmassa osassa näistä lainauksista viitataan matemaatiikkaan tai fysiikkaan vain metaforisesti (tai esimerkinomaisesti), eikä näiden metaforien tai rinnastusten toimitusta voida arvioida ainoastaan yhden sitaatin perusteella, vaan tarvitaan laajempaa tietämystä kyseisen kirjoittajan käsitteistöä. Esim. Deleuze ja Guattari puhuvat aivan omilla käsitteillään, joiden tulkitseminen standardien matemaattisten määritelmien kautta johtaa todellakin älyttömyyksiin. Sokal jopa tunnustaa tietämättömyytensä ja arviointikyvyttömyytensä ‘postmodernistien’ varsinaisen tuotannon sisällöstä ja painoarvosta.<sup>6</sup>



Niinpä hän tuntuu tulkitsevan metaforista (tms.) käyttöä suorina viittauksina matemaatiikan sisältöön. Todellisuudessa näissä lainauksissa viitataan useimmiten itse matemaatiikan sijasta vaikkapa matemaattisten järjestelmien ja matemaatiikkaa luovien ja käyttävien subjektien suhteeseen.

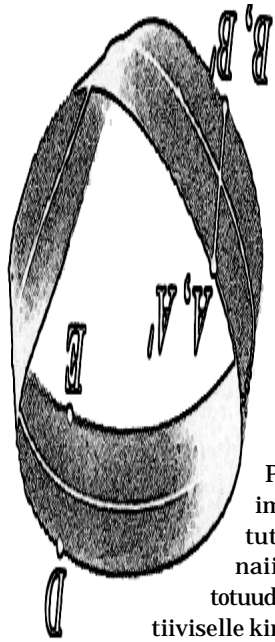
Esimerkiksi Lacanin rinnastaessa Möbius-nauhan tai toruksen leikkauksia psyykkisiin sairauksiin<sup>7</sup> ei selvästikään ole kysymys minkään topologisen mallin antamisesta psykoosille vaan pelkästä metaforasta, joka todellakin saattaa aidosti *valaista* sitä, mihin Lacan haluaa *psykkisissä sairauksissa* (eikä suinkaan differentiaalitopologiassa) kiinnittää huomiota. Möbius-nauha ja torus kolmiulotteisen avaruuden rajoitettuina kaksiulotteisina pintoina ovat helposti visualisoitavissa ja jopa rakennettavissa (esim. paperista tai kumiletkusta). Niinpä niiden topologisesti erikoisilla ominaisuuksilla (kuten juuri eri tavoilla leikellä niitä) voi kuka tahansa itsekseen huvitella ja samalla miettiä Lacanin metaforan osuvuutta. Vastaavasti Derridan puhe Einsteinin vakiosta, joka “ei ole vakio eikä keskus”, vaan “muuttuvuuden käsite”, ja joka “toisin sanoin ei ole minkään *asian* käsite”<sup>8</sup>, ei ole sen kummallisempaa kuin Derridan teksti yleensäkin. Sen ymmärtämiseksi tarvitaan kuitenkin paitsi alkeistietoja suhteellisuusteorioista, myös hyvää tahtoa ja ennen kaikkea edes jonkinlaista Derridan-tuntemusta (miten Derrida käyttäkö mm. merkin, keskuksen ja identiteetin käsitteitä). Lopultakin se on kyllä Sokal itse, joka useimmissa (vaikkei ilmeisestikään kaikissa) tapauksissa on *tarkoituksellisesti* —ja ilman hyvää tahtoa— antanut lainauksilleen täydellisen absurdin ja hillittömän kontekstin. Toisaalta koska *Transgressing*-artikkelin huvittavuus on nimenomaan Sokalin eikä hänen siteeraamiensa ‘postmodernistien’ vastuulla, niin sen vakavamielistä julkaisemista hyvässä seurassa voi kyllä ihmetellä.

## Ärsyke: ‘postmodernin relativismin’ ylimielisyys

Sokalin kritiikin kärki kohdistuu ennen kaikkea ontologiseen tai epistemologiseen relativismiin, jonka hän näkee sekä tieteen-sosiologian ‘sosiaalista konstruktionismia’ että ranskalaisvaikutteisista ‘postmodernia’ diskursseista yhdistävänä piirteenä. Juuri relativismi — jolle kaikki, jopa fysiikka ja matemaatiikka, on *vain* diskursseja ja tekstejä — johtaa hänen mukaansa intellektuaalisten standardien löyhtymiseen ja lopulta maailmankuvaan, jossa rationaalisille argumenteille (=logiikalle) ja empiriselle evidenssille (=faktoille) ei enää anneta mitään arvoa. Käsitteettömyyksistä tulee hyveitä, kun evidenssi ja logiikka korvataan *vihjauksilla, metaforilla ja sanaleikeillä*.<sup>9</sup> Sokalin maali ei siis ole ‘löysä ajattelu’ sinänsä, vaan sellainen ‘löysä ajattelu’, joka pyrkii legitimoimaan itsensä relativistisella maailmankuvalla — kirjoittelu, joka tekee itsensä potentiaalisesti immuuniksi sisällölliselle kritiikille.

Sokalin ärtymyksen ilmeinen lähde lienee ollut enemmänkin turhautuminen tiettyyn *amerikkalaiseen* ranskalaista ajattelua vulgarisoivaan *puhediskurssiin*, kuin varsinaiseen ranskalaiseen ‘postmoderniin’ filosofiaan (vaikka juuri se tullin-jalle joutuukin). Sokal näyttää pitävän legitimiinä vain yhtä tieteellistä intressiä (tai perusmetodia), todellisuuden kuvaamista ‘sellaisena kun se on’ *vakiintunutta tieteellistä käsitteistöä käyttäen*. Sen sijaan esim. Deleuze, Derrida ja Irigaray pyrkivät nimenomaan irti vakiintuneen tieteellisen käytännön rajoituksista. He pyrkivät ehkä paremminkin kiinnittämään huomiota niihin asioihin, jotka tieteellinen vakiokäsitteistö ja -ontologia jättää (välttämättä?) huomiotta. Tällöin ei tietenkään voi pitäytyä niihin tavanomaisiin merkityksiin, mitä ontologisille ja epistemologisille peruskäsitteille ‘normaalitieteessä’ annetaan. Sokalin kritiikki Deleuzea ym. ranskalaisia ‘postmodernisteja’ kohtaan näyttääkin perustuvan väärälle lähtökohtaoletukselle. Sen sijaan se kylläkin saattaa olla kohdallinen sellaisten vaikkapa Deleuzea ja Guattaria käsittelevien tekstien suhteen, joissa heidän katsotaan esittäneen hyvin argumentoituja teorioita tai analyysyjä ja niitä siteerataan *teoreettisina auktoriteetteina* tai legitimoituina lähtökohtina.

Jos halutaan psykologisoimalla jäljittää Sokalin taustamotiiveja, niin eräs sellainen saattaa olla huoli omakohtaisen (arvo)vallan vähenemisestä. Hänet näyttää vallan samankaltainen voimattomuuden tai avuttomuuden tunne kuin aikanaan Karl Popperin. Sokalin suhde ‘postmoderniin relativismiin’ onkin verrattavissa Popperin traumaattiseen suhteeseen marxilaisuuteen ja psykoanalyysiin. Sekä Popperia että Sokalia näyttää ahdistavan ‘rakentavan’ keskusteluyhteyden puute — heidän kritisoimansa ‘teoriat’ ovat niin joustavia, ettei mikään empirinen näyttö niitä vastaan riitä kääntämään niiden kannattajia. Lisäksi kaikki kritiikki näitä ‘teorioita’ kohtaan on samojen ‘teorioiden’ mukaan mahdollista jättää huomiotta mitä raivostuttavimmalla tavalla *ad hominem*-argumentein: Kritiikki voidaan tulkita vain heijasteeksi kritisoijaa vaivaavasta porvarillisesta ideologiasta tai tukahdutetuista varhaislapsuuden traumaista — tai se voidaan ylimielisesti tuomita ymmärtämättömyydeksi ja lyödä leikiksi pelkkänä logosentrisen psyko-sosio-lingvistisen (valta)rakenteen aggressiona. Sokalin mukaan ‘postmoderni’ tiede onkin saavuttanut aseman ‘itsensä säilyttävänä akateemisena alakulttuurina, joka tyypillisesti jättää huomiotta (tai halveksii) ulkopuolelta tulevaa argumentoitua kritiikkiä.’<sup>10</sup> Kun Popper päätyi falsifioitavuus-oppiinsa tieteen erottamiseksi ei-tieteestä (ja metafysiikasta), niin Sokal näki vain todesta otettavalla parodialla olevan mahdollisuuksia osoittaa (vaikkakin vain yksittäistapauksessa) ‘teorian’ (ts. ‘postmodernismiin’ sisältyvän relativismin) intellektuaalinen



onttous. Vaikka tällainen tieteellinen harhautus on Sokalin itsensäkin mukaan moraalisesti arveluttava,<sup>11</sup> niin hän katsoo motiivinsa olevan kuitenkin sekä intellektuaalisesti että poliittisesti arvioituna hyväksyttäviä.

### Objektiivinen totuus vai 'sosiaalisia konstruktioita'?

Paitsi turhautumisessaan kaiken kritiikin imponoiviin teorioihin tai käytäntöihin muistuttaa Sokal Popperia myös siinä, miten hän naiivin rohkeasti *julistaa*, että objektiivisen totuuden ja todellisuuden käsitteille (sekä argumentatiiviselle kirjoittamiselle) kuuluu etuoikeutettu asema.

“Reaalimaailma on olemassa; sen ominaisuudet *eivät* ole pelkästään sosiaalisia konstruktioita; faktoilla ja evidenssillä on väliä. Kuka tervejärkinen ihminen väittäisi toisin?”<sup>12</sup>

Vaikka käsitys tieteestä sosiaalisena konstruktiona saakin joskus anarkistisia *anything goes*-tulkintoja, suurin osa Sokalin siteerauksista ei niin pitkälle mene. Esim. kun Andrew Ross haluaa pysyä erossa “empiristien väitteestä, että kontekstista riippumattomia uskomuksia on olemassa ja että ne voivat olla tosia” ja pitäytyä ennemmin “kulturalistien väitteeseen, että uskomukset ovat vain sosiaalisesti hyväksytyjä tosiksi”,<sup>13</sup> niin Sokal ymmärtää tämän ‘epistemologisena agnostismina’:

“Kiellä, että kontekstista riippumattomat uskomukset voivat olla tosia, ja et heitä menemään vain kvanttimekaniikkaa ja molekyylibiologiaa; samalla heität ulos myös natsien kaasukammiot, afrikkalaisten orjuuden Amerikas- sa ja faktan, että New Yorkissa sataa tänään.”<sup>14</sup>

Tässä vastineessa Sokalin ajattelee kyllä itse ‘löysästi’, kun hän ei erota toisistaan kysymystä kontekstista riippumattomien uskomusten *olemassaolosta* ja kysymystä niiden *totuudesta* (tai kysymystä *käsitteiden* soveltuvuudesta ja kysymystä *käsitysten* totuudesta<sup>15</sup>). Joka tapauksessa Sokal näyttää oletavan, että jos ei uskota kontekstista riippumattomien uskomusten *olemassaoloon* (mikä nyt täytyy ensin olettaa, jos niiden *totuudesta* haluaa jotain väittää), niin ‘sosiaalisesti hyväksytyt’ totuuskriteerit olisivat vapaasti tai rajoittamattomasti manipuloitavissa. Ikään kuin kontekstin voisi aina valita tai että erilaisten tulkintojen toimivuutta ei voisi milloinkaan vertailla. Jos ‘sosiaalisella konstruktionismilla’ tarkoitetaan sitä, että uskomusten totuudesta voidaan vapaasti sopia, niin siitä tulee vain ideaalinen vastustaja, lähinnä Sokalin itsensä konstruoima olkinukke.

Sokalin ‘sosiaalinen konstruktionismi’ saattaa tietenkin viitata myös vaikeammin osoitettavaan kohteeseen, leviämässä olevaan ilmapiiriin tai ajattelumalliin, joka vaikuttaa maltillisemmankin sosiaalisen konstruktionismin taustalla. Vaikka näin olisi- kin, ei Sokalin kritiikkiä voi kuitenkaan pitää kuin *vihjauksena*, tyyppisenä kulttuurisesiistikkana, sillä varsinaiset argumentit eivät osu maltillisempaan sosiaaliseen konstruktionismiin. Huomattavasti uskottavampi on esim. sellainen sosiaalinen konstruktionismi, missä “uskomukset ovat vain sosiaalisesti hyväksytyjä tosiksi” sen takia, että *käsitteet*, joilla uskomukset esitetään, ovat aina osin sosiaalisesti määräytyneitä konstruktioita. Kun tällaista ‘sosiaalista konstruktionismia’ sovelletaan myös yleensä annettuna otettuihin ontologisiin ja epistemologisiin perus- ja yleiskäsitteisiin (kuten totuus, tieto, olio tai objekti

ja subjekti), niin tämän ei silti *tarvitse* tarkoittaa, että niistä voisi (tai *kannattaisi*) noin vain luopua.<sup>16</sup> Se kuitenkin tekee mahdolliseksi esittää arvioita, *minkälaisen* todellisuuden ne ovat ‘konstruoineet’ ja *tulevat* ‘konstruoimaan’ — ja kenellä siinä on (ja tulee olemaan) valta tuomita oikeuden, totuuden ja kohtuuden puolesta.

Toinen esimerkki Sokalin naiivipuoleisesta objektiivisuus- uskosta on keskustelu amerikkalaisen tieteen militaristisesta orientaatiosta; Vaikka hän pitää sitä vakavana kysymyksenä, hän ei näe sillä olevan mitään vaikutusta ontologisiin tai epistemologisiin kysymyksiin:

“*Niillä* [joukolla tiedepoliittis-moraalisia kysymyksiä] *ei ole mitään vaikutusta perustana oleviin tieteellisiin kysymyksiin*: käyttäytyvätkö atomit (ja piikiteet, transistorit ja tietokoneet) todella kvanttimekaniikan (ja kiinteän olo- muodon fysiikan, kvanttielektroniikan ja tietojenkäsittelyopin) lakien mukaan.”<sup>17</sup>

Militaristisella orientaatiolla ei varmaan olekaan paljoa valtaa sen suhteen, mikä on totuus *jo valitun* ‘tieteellisen’ (tai yhtä hyvin *common sense*) ontologian *sisällä* — olipa tämä valinta tietoinen tai ei. Sen sijaan siihen sillä (tai sen edeltäjillä) *voi* olla ollut vaikutusta, minkälaisen ontologian silmälasien läpi tiede maailmaa katsoo. Mitään *välttämätöntä* syytähän sille ei ole, miksi länsimainen tiede on omaksunut atomistisen fysikalismin eikä esimerkiksi kiinalaista viiden elementin teoriaa. Tätä kautta militarismi voi paljon tavanomaista perustavammalla tavalla vaikuttaa siihen, minkälaisia totuuksia tiede löytää — totuuksia, jotka sen olisi ehkä ollut parempi jättää löytämättä ja jotka mitä konkreettisimmassa mielessä konstruoivat niin fyysistä kuin sosiaalistakin maailmaa. ‘Objektiivisenkin’ tieteen ideologiana näyttää olevan pyrkimys fyysisen maailman manipulointiin (mikä näkyy esim. determinististen teorioiden ja reduktionististen selitysten *arvostuksena*) ja siksi sille on valikoitunut sellainen metafysiikka kuin sillä on — atomistinen ontologia ja tietoteoria. Vai voiko kuvitella kaikkivaltiaampaa valtaa, kuin minkä taito atomin halkaisemiseen on antanut — ja juuri amerikkalaiselle tieteelle?

### Motiivi: Kenen joukoissa seisot?

“Mutta olen vasemmistolainen (ja feministi) evidenssin ja logiikan *vuoksi*, en niistä huolimatta.”<sup>18</sup>

Itse asiassa ainoa perustelu, jonka Sokal esittää argumentatiivisuuden, absoluuttisen totuusikäytön ja ontologisen realismin tarpeellisuudelle, on juuri niiden potentiaalisesti antama *valta* — ne ovat (Sokalillekin) välineitä paremman maailman rakentamiselle. Sokal väittää kritiikkinsä perimmäiseksi motiiviksi *poliittisen* huolen ihmistieteiden vaikutuksesta. Mitäpä fyysikko muuten välittäisi ihmistieteiden ‘alennustilasta’, jollei niillä olisi tärkeää tehtävää — sosio- kulttuurisen maailman *analyysi* ja *kritiikki*. Sokal tunnustautuu ‘vanhaksi vasemmistolaiseksi’ ja feministiksi (tosin feministiksi vain sulkeissa) eikä käsitä, miten hänen kritiikkinsä kohteella, myöskin vasemmistolaisiksi tai feministeiksi identifioituvilla intellektuelleilla, on varaa luopua logiikasta ja tosiasioista: “Mikään Vasemmisto ei voi olla tehokas, jollei se ota vakavasti kysymyksiä tieteellisistä tosiasioista ja eettisistä arvoista ja taloudellisista intresseistä.”<sup>19</sup> Vasemmistolaisen politiikan tehtävänä näyttää Sokalin mukaan olevan taistelu ennakkoluuloja ja ideologisia valtopyrkimyksiä vastaan käyttäen järkeä ja evidenssiä — ‘toden todellisuuden’ paljastaminen, jotta ‘kansat’ näkisi kirkkaasti ‘todellisen’ etunsa.

Näyttää siltä, ettei Sokal kaikessa poliittisessa käytännöllisyydessään ymmärrä lainkaan niitä syitä, jotka ovat johtaneet 'postmodernin' vasemmiston 'relativismiin' ja missä mielessä Deleuzen, Derridan tai Irigarayn 'ranskalainen' tapa kirjoittaa voidaan yhä kokea poliittisesti tai eettisesti korrektiksi ja vieläpä vaikuttavaksi. Siinä missä Sokal näkee yhä välttämättömäksi *uskoa* rationaalisen argumentaation mahdollisuuksiin saada aikaan *todellisia* (ja *toivottavia*) muutoksia, on suurin osa ranskalaisesta 'postmodernista' vasemmistosta tämän uskon menettänyt. Rationaalisen yhteiskuntasuunnittelun *todelliset* vaikutukset (sekä Länsi- että Itä-Euroopassa) ovat osoittautuneet niin irratiionaaliksi tai merkityksettömiksi, että selitystä monia tragedioita aiheuttaneille epäonnistumisille ei enää etsitä vain 'huonosta teoriasta', vaan koko 'toden teorian ideologiasta', länsimaista kulttuuria ylläpitävästä rationalistisesta metafysiikasta: Yhteiskunnalliset toimijat eivät ole totelleet järkisyitä ja -selityksiä tai yleistä hyvää ja oikeudenmukaisuutta — faktat, totuus ja rationaaliset argumentit eivät ole kyenneet tunkeutumaan ennustettavalla tai toivotulla tavalla yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin käytäntöihin. Jos faktoilla ja logiikalla ei saada aikaan kuin näennäisiä tai pinnallisia muutoksia, niin ainoaksi mahdollisuudeksi vaikuttaa jää suora hyökkäys käsitteellisiin rakenteisiin — ei niinkään olemassaolevan analyysi, vaan uusien käsitteiden ja merkitysten luominen ja (re)konstruktio. Tämä voisi olla yksi selitys sille, että ranskalaiset 'postmodernistit' eivät kaikissa teksteissään pyri lainkaan *vakuuttamaan*, jolloin olisi pakko vain *luottaa* vakuuttelun *todelliseen vaikutukseen*. Strategiana on pikemminkin luoda uusia käsitteitä, luovuttaa ne kiertoon ja siten *todella* konstruoida todellisuutta.

### Kenen joukoissa *todella* seisot?

Vaikka Sokal näyttääkin ymmärtävän heikosti niitä syitä, miksi 'postmoderni' vasemmisto kirjoittaa ja vaikuttaa niin kuin kirjoittaa, niin hänen *poliittisen* huolensa kärki näyttäisi kuitenkin osuvan oikeaan kohtaan: Voiko irratiionaalista vaikuttamista suunnata mitenkään? Voiko esittää mitään arvioita siitä, minkälaista maailmaa 'postmodernistit' ovat konstruoimassa? Kun vallan kritiikki viedään riittävän abstraktien rakenteiden tasolle, mitä *konkreettisia* johtopäätöksiä tästä enää voidaan vetää? Ei juuri mitään, jollei samalla sovelleta toimivaa teoriaa yhteiskunnan 'todellisista lainalaisuuksista'. Mutta juuri tällaisen teorian hyväksyttävyyden, tavoiteltavuuden tai jopa mahdollisuuden 'postmoderni' tiede yleensä kiistää.<sup>20</sup> Esimerkiksi Derrida on ilmaissut pyrkimyksensä olla 'tahtomatta-sanoa-mitään'.<sup>21</sup> Sitä *vaikutusta*, jonka 'postmoderni' teksti saa aikaan, ei välttämättä edes pyritä suuntaamaan, koska se vain uusintaisi jo olemassaolevia rakenteita. Mutta samalla 'todelliselta vaikutukselta' putoaa pois myös poliittinen (ja *moraalinen*) sisältö, siitä tulee lähes täysin satunnaista tai pelkästään tuhoavaa — tai se kääntyy vastakkaiseksi, kuten Sokal (jälleen) *vihjaa* David Whiteisiä siteeraen: "ei-ratiionalisuus on historiallisesti ollut yksi vaikuttavimmista aseista sortajien ideologisissa arsenaaleissa"<sup>22</sup>. Mutta vaikka Sokalin huoli vaikuttaakin aidolta ja aiheelliselta, ei hän näytä esittävän yhtään ainoaa *argumenttia* tällaisen näkemyksen puolesta, vaan pelkkiä *vihjailuja* tai perustelemattomia lausumia aivan kuten alkuperäisessä parodia-artikkelissaankin. Onko Sokal itsekin 'postmodernisti' vai jatkuuko parodia vieläkin? Kenen joukoissa *todella* seisot, Alan Sokal?

Asetelmana Sokalin interventio 'postmodernismia' vastaan nostaa esille erään 'postmodernin ajan' vaikeimmista tiedepoliittisista ja -eettisistä ristiriidoista. Tämä ristiriita liittyy

kysymykseen filosofian ja ihmistieteiden yhteiskunnallisesta legitimaatiopohjasta. Sokal, joka itsekin tunnustautuu maallikoksi suhteessa ihmistieteisiin ja filosofiaan, on ilmaissut yhden keskeisistä ihmistieteisiin kohdistuvista *yhteiskunnallisista* odotuksista: Niiden olisi tarjottava *luotettavia* välineitä (analyysijä ja argumentteja) *paremman* maailman luomiseksi. Filosofian ja muiden ihmistieteiden sisällä on kuitenkin törmätty joko tämän vaatimuksen mahdottomuuteen tai vain omaan kyvyttömyyteen täyttää riittävästi näitä odotuksia. Näin itseymmärrys oman tieteenalan tavoitteista ja merkityksestä on vieraantunut ulkoisista odotuksista ja vaatimuksista. Niin kauan kun tämä ristiriita on todellinen, ei Sokalin kaltaisia hyökkäyksiä itseriittoisimpia filosofisia tai ihmistieteellisiä diskursseja vastaan voi välttää — ymmärrettiinpä ne oikeutetuiksi tai ei. Ja niin kauan ei yhteiskunnallisesta vastuustaan huolta kantavien tutkijoiden kannata omahyväisesti ylenkatsoa niitä, sillä tämänkaltaiset asetelmat voivat kehittyä vaaralliseksi kokonaisiksi tieteenaloja tai ainakin niiden autonomiaa kohtaan. Ja vieläkin kauemmin on oikeamielisten yhä syytä kysyä, kenen joukoissa *todella* seisot.

### Viitteet

1. On sinänsä paradoksaalisesta, että vaikei artikkelin julkaistumisen toimikaaan varsinaisena *evidenssinä*, niin Sokal käyttää sitä kylläkin *vihjaamaan* 'löysän ajattelun' esiintymiseen yleisesti kulttuuritutkimuksessa (sillä juuri tällaista evidenssin korvautumista vihjailuilla Sokal kritisoi, vrt. viite 9).
2. Sokal 1997c (10. kappale).
3. Sokal 1997c (13. kappale).
4. Sikäli kun Irigaray *todella* puhuu joukko-opista? Sokal 1996a (5. osio, 2. kappale).
5. Sokal 1996a (viite 101, ks. Kiesepä 1997 s. 33) tai Deleuze & Guattari 1993, s. 123. Lainaus muuttuu kyllä jonkin verran ymmärrettävämmäksi, jos vaivautuu lukemaan luvun alun tarkasti. Deleuze ja Guattari määrittelevät siinä 'funktion' ja 'käsitteen' käsitteet omalla tavallaan. Myöskään 'kaaoksella' tai 'nopeudella' ei tarkoiteta, niiden standardia matemaattis-fysikaalista määritelmää (sillä nämä määritelmät ovat vain ko. käsitteiden 'funktioita'). 'Transsendentaalifilosofisesti' projisoituna 'nopeuden' ja 'hidastuksen' voineekin tässä tulkita viittaavan *aistimisen*, *havaitsemisen*, *käsitteellistämisen* tai *ajattelemisen* nopeuteen. On kuitenkin myönnettävä, että se miten Deleuze ja Guattari tästä jatkavat, muuttuu vielä paljon käsittämättömämmäksi rinnastusten, yhteyksien ja metaforien vyörytykseksi. Bricmont ja Sokal kysyvät aivan oikeutetusti, mitä tarkoitusta tämänkaltaisen metaforien käyttö loppujen lopuksi palvelee — vai esitelläänkö siinä vain kirjoittajien omaa (perusteetonta) oppineisuutta? (Bricmont & Sokal 1997, 5. kappale).
6. Bricmont & Sokal 1997 (4. kappale).
7. Lacan-sitaatti: Sokal 1996a (4. osio, 3. kappale). Möbius-nauhan voi rakentaa paperisuikaleesta, jonka toista päätä kierretään 180 astetta ja sitten teipataan toiseen päähän niin, että siitä tulee rengas. Torus on vielä tutumpi muoto, sillä esim. uimarengas on toruksen muotoinen. Toruksella ja Möbius-nauhalla on mielenkiintoisia ominaisuuksia verrattuna tutumpiin kappaleisiin, kuten palloon, kuution tai lieriöön (tai niiden pintoihin). Lacanin vertaa niitä 'vanhaan täydellisyysymboliin' ympyrään. Jos esim. pallon tai lieriön pinnalle piirretään suljettu käyrä ja leikataan (vaikka saksilla) tätä pitkin, niin pallo tai lieriö menee kahteen osaan. Sen sijaan torukselle ja Möbius-nauhalle on mahdollista piirtää suljettu käyrä, jota leikkaamalla kyseinen kappale säilyy edelleen yhtenäisenä - torukseen tulee vain viilto, mutta Möbius-nauha muuttuu oleellisesti: sen (pituus ja) kiertyneisyys kaksinkertaistuu, jolloin siitä tulee topologisesti katsoen lieriön vaippa (vaikkakin kiertynyt). Möbius-nauhan erikoiset ominaisuudet seuraavat siitä, että se on yksipuoleinen pinta toisin kuin torus, pallo tai lieriö. Sitaatista ei tosin käy ilmi tarkoitako Lacan leikkauksella tällaista konkreettista 'saksilla leikkaamista'.
8. (Derrida): "[Einsteinian constant] is not a constant, is not a center. It is the very concept of variability (...). In other words, it is not the concept of something", Sokal 1996a (2. osio, 9. kappale).
9. Sokal 1996b (18. kappale).

10. Sokal 1996b (23. kappale).
11. Harhauttaessaan parodiiallaan *Social Text* -lehden toimittajia (ja lukijoita) Sokal myöntää kyllä rikkoneensa sellaisia moraali normeja, joita hän itsekin pitää tiede yhteisölle tarpeellisina (jolle suorastaan välttämättöminä). Sokal 1996b (22. ja 23. kappale).
12. Sokal 1996b (17. kappale).
13. Sokal 1996c (17. kappale).
14. Sokal 1996c (18. kappale).
15. Vrt. esim. Stephen Toulminin ja Karl Popperin filosofinen lähtökohtaero, Vehkavaara 1997 s. 43.
16. Tosin juuri tällaisen luopumisen tai uuden luomisen projektina voidaan esim. Deleuzen, Derridan tai Irigarayn filosofioista saada huomattavasti enemmän tolkkua, kuin yrittämällä löytää niistä Sokalin tavoin konkreettisia ja argumentoituja elämän ohjeita tai totuusväitteitä.
17. Sokal 1996c (15. kappale).
18. Sokal 1996b (24. kappale).
19. Sokal 1996c (6. kappale lopusta).
20. Esim. Lyotard 1985, ss.88-89.
21. Derrida 1988, s.22.
22. Sokal 1997b (3. kappale).

## Kirjallisuus

- Sokalin kotisivulta internetistä löytyy kokoelma Sokalin artikkeleita ja keskustelua sekä linkkejä teeman tienoilta: <http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/index.html>
- Jean Bricmont & Alan Sokal, (1997) "What is all the fuss about?", <http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/tls.html> tai *Times Literary Supplement* (London), 17 October 1997, s.17.
- Gilles Deleuze & Félix Guattari, (1993) *Mitä filosofia on?*, (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 1991), suom. Leevi Lehto, Gaudeamus; Helsinki.
- Jacques Derrida, (1988) *Positioita*, (*Positions*, 1972), suom. Outi Pasanen, Gaudeamus; Helsinki.
- I. A. Kieseppä, (1997) "Alan Sokal, kvanttigravitaation hermeneutiikka ja postmoderni diskurssi", ks. tämä lehti.
- Jean-François Lyotard, (1985) *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*, (*La condition postmoderne*, 1979), suom. Leevi Lehto, Vastapaino; Tampere.
- Alan Sokal, (1996a) "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", [http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/transgress\\_v2/transgress\\_v2\\_singlefile.html](http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/transgress_v2/transgress_v2_singlefile.html) tai *Social Text* 46/47 (spring/summer 1996), ss.217-252.
- Alan Sokal, (1996b) "A Physicist Experiments With Cultural Studies", [http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/lingua\\_franca\\_v4/lingua\\_franca\\_v4.html](http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/lingua_franca_v4/lingua_franca_v4.html) tai *Lingua Franca* May/June 1996, ss.62-64.
- Alan Sokal, (1996c) "Transgressing the Boundaries: An Afterword", [http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/afterword\\_v1a/afterword\\_v1a\\_singlefile.html](http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/afterword_v1a/afterword_v1a_singlefile.html) tai *Dissent* 43(4)/1996, ss.93-99 tai *Philosophy and Literature* 20(2)/1996, ss.338-346.
- Alan Sokal, (1997b) "A Plea for Reason, Evidence and Logic", [http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/nyu\\_forum.html](http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/nyu_forum.html) tai *New Politics* 6(2)/1997, ss.126-129.
- Alan Sokal, (1997c) "What the Social Text Affair Does and Does Not Prove", <http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/noretta.html> tai teoksessa *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths about Science*, (toim. Noretta Koertge), Oxford: Oxford University Press 1997.
- Tommi Vehkavaara, (1997) "Sympaattinen johdatus Stephen Toulminin filosofiaan", ks. tämä lehti.

Daniel Birnbaum\*

# Läpätunkeva katse

*Filosofian historiassa silmä on usein esitetty metaforana tiedonetsinnälle — syvemmälle ja välittömämmälle kuin tieteen historiassa. Mutta silmä on myös leiketty kappaleiksi ja samalla kiistetty traditio, joka Platonista lähtien on yhdistänyt tiedon ja oikeudenmukaisuuden näkemiseen, selkeyteen ja valistukseen. Artikkelissaan Daniel Birnbaum tutkii miten filosofit ja taiteilijat ovat tulkinneet katseiden ja totuuden vuorovaikutussuhdetta.*

mäksi kuin tyhjiys ja liikkumattomuus, jotka täyttävät sen.”<sup>1</sup>

Modernismi on suurilta osin silmän historiaa. Totaalisen näkemisen unelmaa vastaan asettuu lume. Taidemaalarin maagista näköä vastaan asettuu **Luis Buñuelin** Andalusalainen koira-elokuvan partaterä: kylmä teräs leikkaa silmämunan keskeltä halki — asettaen samalla viimeisen pisteen visuaalisuuden herruudelle. Buñuelin kapina ”korkeinta aistia” vastaan on äärimmäisen brutaali (kuvausten jälkeen hän oli tietävästi maannut kaksi viikkoa sairaana), mutta vastavuoksiakin löytyy, lähiympäristön samankaltaisista aggressiivisista ilmauksista. **Salvador Dali, René Magritte, Man Ray, Max Ernst** ja ennen muuta **Georges Bataille**: kaikkialla tyhjiä silmäkuoppia, mustia aurinkolaseja ja runollisia väkivaltaisuuksia kastroation ja lumeen maailmassa, sietokyvyn raja-alueilla.

Pakkomielle silmästä sekä ranskalaisen modernismin dialektiikka visuaalisen ekstaasin ja rajun lumeen välillä on amerikkalaisen **Martin Jayn** suurenmoisen tutkimuksen aiheena. Hänen kirjansa *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* ilmestyi 1993. Teos on vaikuttavan rikas tutkimus filosofisen pohdiskelun ja esteettisen käytännön yhteispeleistä, mutta kärsii fokuksestaan, joka on samanaikaisesti sekä laaja että tarkan erikoistunut. Toisaalta tämä ”silmän dialektiikka” nousee esiin kaikkialla hänen tutkimissaan teksteissä ja taide-teoksissa, ja materiaalia onkin otettu mukaan ylitsepuksuavasti. Toisaalta taas tematiikka ei ole ymmärrettävissä tyypillisenä ilmiönä ranskalaiselle 1900-luvulle, vaan osoittautuu koskevan suurta osaa filosofista traditiota. Kirjasta puuttuu todellinen terä, mutta se on kuitenkin hyvin käyttökelpoinen monien ajattelijoiden esittelytekstinä ja relevanttien tekstikohtien käsikirjana.

Jayn tutkimus on vain yksi uusi-

**Picasson** silmät: onko arvoituksen ratkaisu kätkeytyä näihin mustiin syvyyksiin? Ystävä **Georges Besson** tekee lisäyksen tunnettuun mytologiaan 1952 kirjoittamassaan, hieman yliampuvassa kuvauksessa: ”Unohtin melkein kertoa — vai olenko jo sanonut sen? — että tämä mies, jolla on hyvin ylellinen maku, on heikkona mustiin timantteihin. Niitä hän omistaa kaksi, ensiluokkaista, eikä hän tule niistä koskaan eroamaan. Ne painavat kumpikin reilut kaksi sataa karaattia. Hän kantaa niitä siinä, missä muilla ihmisillä on silmät.”

Genre ei ole uusi eikä sävy ainutlaatuinen. Taidemaalarin silmä on yksi modernismin sähköisistä alueista, ja oraakkeli-ilmoituksia löytyy monenlaisia. Neljä vuotta aiemmin **Antonin Artaud** kuvaili taidemaalari **van Gogh**in ekstaattista pupillia: ”Van Gogh katsoo alta kulmaan, rävähtämättä, hänen katseensa on lasia harvojen kulmakarvojen ja laihojen ja rypyttömien silmäluomien takana. Kasvot ovat kuin kirveellä hirteen veistetyt, ja katse lävistää, porautuu suoraan sisään. Mutta van Gogh on valinnut juuri sen hetken, jona katse alkaa kääntyä kohti tyhjiyttä, jolloin hänen katseensa, joka on lähtenyt meitä kohti kuin meteorin pommi, muuttuu väriltään sävyttö-

en kirjojen joukossa, jotka kaikki käsittelevät näkemistä filosofisena, teknologisena ja taideteoreettisena ongelmana. Kolmessa artikkelissa tulen seuraamaan muutamia lankoja tässä laajalle haarautuvassa keskustelussa: se vie meidät psykoanalyysistä ja fenomenologisesta filosofias-ta takaisin vanhimpiin länsimaisiin teksteihin, mutta myös valokuvauksen ja elokuvan kautta teknologioihin, jotka puolestaan viittaavat tulevaisuuteen.

Tämä ensimmäinen artikkeli seuraa kahta keskeistä linjaa Jayn kirjassa: **Maurice Merleau-Pontyn** filosofisia ajatuksia näkemisestä ja maalaustaiteesta ja Georges Bataillen poeettista kapinointia silmää, aurinkoa ja järjen valoa vastaan. On kyse näkökannoista, jotka ovat riippuvaisia pitkistä perinteistä, mutta jotka tässä on radikalisoitu äärimmilleen. Edellisessä kysymys on uskosta silmään ja unelmasta syvemmästä näkemisestä, välittömämmästä kuin tieteen ja arkipäivän näkemisen. Jälkimmäisessä vastustetaan aggressiivisesti koko sitä käsiterekisteriä, joka on ollut vallalla Descartesin jälkeen, tai peräti **Platonin** ajoista asti: silmä, näkö, selkeys, valo.

Tämän tyyppinen tutkimus on tuskin filosofianhistoriallinen sen tavallisessa merkityksessä. Paremminkin kyse on tiettyjen keskeisten filosofian metaforien tutkimuksesta. Metaforat ovat toistuneet sellaisella itsepintaisuudella, että lopulta voidaan miettiä, onko kysymys ehkä enemmästäkin kuin mielivaltaisista kuvista. Aurinko ja silmä vakiintuvat jo Platonin dialogeissa totuuden etsinnän perusmetaforeiksi: filosofin silmä katsoo idea-maailmaan, jonka korkeinta huippua — ”hyvyyttä” — symbolisoi aistimaailmassa aurinko.

Valo ja näkeminen ovat siitä lähtien toimineet totuuden etuoikeutettuina välittäjinä: kristinuskon kautta aina **Descartesiin** ja valistukseen asti on ajattelussa ollut vallalla luottamus valoon ja silmään. Voidaanko ajatella totuuden et-

sintää, joka ei muotoilisi itseään näkemisen ja valon termin? Myös moderneissa filosofisissa virtauksissa kuten fenomenologiassa on ollut vallalla silmän metaforiikka: ihmisen tietoteoreettinen minä on käsitetty puhtaana silmänä, joka viileästi katsoo ulos maailmaan. **Richard Rortyn** mukaan filosofia on antanut samansointisten sanojen: ”I” ja ”Eye” sulautua yhteen muodostaen fiktion läpinäkyvästä substanssista, jota kutsutaan ”subjektiksi”.

Reaktio kartesiolaista silmää vastaan on ilmaistu filosofias-sa monin tavoin. Modernit teoreetikot ovat kyseenalaistaneet puhtaan näkemisen idean ja nostaneet esiin kielen, viestinnän ja toiminnan perusmerkityksen kaikelle ajattelulle. Miksi valita juuri Merleau-Ponty ja Bataille etuoikeutetuiksi lähtökohdiksi silmän asemaa koskeville keskusteluille? He tuskin ovat vuosisadan vaikuttavimpia ajattelijoita, mutta missään muualla ei löydy samaa kiinnostusta filosofista kuvakieltä kohtaan. Kumpikin nostaa esiin ja havainnollistaa ajattelun metaforisen loimen, tosin keskenään vastakkaisin tarkoituksin: Merleau-Ponty pyrkii lujittamaan ja syventämään silmän perinnettä, Bataille taas kääntämään kaikki tavanomaiset hierarkiat ylösalaisin.

Merleau-Ponty ennustaa tulevaa ajattelua, joka yltyä syvemmälle kuin filosofia jäykine vastakkaisuuksineen kehon ja mielen, subjektin ja objektin, hengen ja luonnon välillä. Tämä syvempi taso, joka edeltää kaksijakoisuuksia tehden ne samalla mahdollisiksi, on hänen mukaansa tunnistettavissa välittömän näkemisen kautta. Tästä Merleau-Ponty käyttää esimerkkinä taidemaalarin sisään-tunkeutuvaa katsetta. Hän on **Husserlin** ja **Heideggerin** jäljillä fenomenologina, mutta kääntyessään taiteen puoleen yltyä myös filosofian ulottumattomiin.

Tässä pyrkimyksessään hän ei ole ainoa filosofi: **Nietzsche** asetti jonkin aikaa valtavia — tekee mieli sanoa kohtuutto-

mia — odotuksia **Wagnerin** musiikille, ja Heideggerille oli **Hölderlinin** runous aivan yhtä ratkaisevan tärkeää. Merleau-Ponty kipeästi tarvittavan avun tuo siis taidemaalari. Useimmiten yksi ja sama maalari: **Paul Cézanne**.

Picasson silmä, van Goghin silmä, ja nyt — Cézannen: ”Maalaustaide herättää ja nostaa korkeimpaan potenssiinsa hulluuden, jota näkökyky itsessään on...”<sup>2</sup>. Teksteissään Merleau-Ponty palaa tähän näkemiseen, joka kykenee ”avaamaan” maailman ja ”luovuttamaan sen käytettäväksi” välittömämmällä tavalla kuin kitsaan teoreettinen katse. Cézannen taiteessa kohteet eivät sulaudu havaintojen välkkeeseen kuten impressionismissa, vaan astuvat esiin kaikessa materiaalisuudessaan: ”Me näemme esineiden syvyyden, sileyden, pehmyyden ja kovuuden — Cézanne sanoo vieläpä niiden tuoksun.”<sup>3</sup> Taidemaalari on, mikäli voimme uskoa Merleau-Pontya, parempi fenomenologi kuin yksikään filosofi. Cézanne vangitsee motiivinsa niiden ”ensimmäisessä heräämisessä” — hän opettaa meidät näkemään.

Merleau-Ponty suhtautuu kriittisesti kartesiolaisen tradition korostamaan teoreettiseen asenteeseen, joka pyrkii redusoidaan maailman tieteellisen tutkimuksen kohteeksi, mutta hän ei tyrmää koko visuaalista paradigmat sellaisenaan. Hän ei demonisoi katsetta, kuten ystävänsä ja kollegansa Jean-Paul Sartre. Sen sijaan hän etsii täydellisempää näkyvän maailman ymmärtämistä ja muotoilee poeettisia termejä, joiden on määrä vangita tämä rikkaampi aistillisuus: aistillisuuden kiasma, maailman liha...

Aurinkoisella optimisimilla, joka saisi **Sartren** — Bataillesta puhumattakaan — kiemurtelemaan vaivaantuneena, Merleau-Ponty antaa silmän säilyttää etuoikeutetun asemansa: ”Silmä toteuttaa sen ihmetyön, että se avaa sielulle sen mikä ei ole sielusta, olioiden onnellisen alueen ja niiden jumalan, auringonvalon.”<sup>4</sup> Maailma on valoisa

ja avoin, aurinko loistaa Sainte-Victorian ylle, missä Cézanne rauhaisasti tekee tutkielmiaan.

Georges Bataille pyrkii murtaamaan jopa sen filosofisen konstellaatio silmä-aurinko muodostaa. Ei ole kohtuutonta nähdä häntä Merleau-Pontyn teoreettisena vastapoolina: hänen antiplatonilaisessa ajatusmaailmassaan aurinko vedetään lokaan, silmä häikäistään ja ajatuksen valo korvataan öisellä kaaoksella. Nimittämällä häntä filosofiksi herätetään helposti vääränlaisia odotuksia hänen tekstejään kohtaan. Kyse on pikemminkin kirjallisista keiluista mustan romantiikan jälkimainingeissa. Tämä ei kuitenkaan kumoa hänen kirjojensa teoreettista relevanssia.

Valtavalla itsepintaisuudella Bataille vastustaa platonilaista valometaforiikkaa: aurinko — hyvyyden symboli — muuttuu hänen surrealistisissa fantasiaissaan mätäneväksi, eritteille löyhkääväksi ruumiiksi. Silmä altistetaan mitä sietämättömimmille julmuuksille: pornografisissa romaaneissa Silmän historia assosiaatiot laukkaavat villisti, kuten **Roland Barthes** on yksityiskohtaisesti esittänyt, pitkin perverssiä yhdistelmää silmä-muna-kives. Niinpä **Freudin** korostama läheisyys lumeen ja kastraaation välillä muodostuu yhdeksi tekstin päämekanismista: tässä psykoanalyysin kiistanalaisimmat teoriat hyödynnetään kirjallisesti tuotteliaassa muodossa.

Bataillen kirjoitukset vaikeasti määriteltävine filosofian ja pornografian sekoitussineen voidaan helposti torjua harvinaisen epäterveinä fantasioina surrealismien marginaalissa, mutta Jay esittää toisenlaisen arvioinnin, eikä hän jää ainoaksi. Kokonaisen kriittikkosukupolven — ranskalaisen, ja nyt myös amerikkalaisen — kiinnostus Bataillen tekstejä kohtaan ei ole satumaa: niiden väkivaltaisissa ja välillä suorastaan vastenmielisissä kuvissa hahmottuu kielteisyyttä silmän etuoikeudelle, jota nyttemmin kutsutaan okulaarisentrismiksi.

Viimeaikojen keskustelu näkemisen ehdoista ja silmän filosofisesta asemasta on käyty kahden äärimmäisyyden välillä: Merleau-Pontyn visuaalisesti painottunut fenomenologia vastaan Bataillen pimeät fantasiat mustasta aurin-gosta ja tyhjästä silmäkuopista. Keskustelu ei ole tietenkään aina liikunut yhtä metaforisella tasolla, vaan usein läheisessä suhteessa proosallisem-paan teoreettiseen ja tekno-logiseen ongelmienasetteluun. Mutta mahdollisuudet silmän retoriikkaan vaikuttavat näiden kirjailijoiden teksteissä etukäteen viitotetuilta.

Cézanne kirjoittaa ystävä-lleen Bernardille 23. lokakuuta 1905 päivätyssä kirjeessään: ”Optiikka, joka meissä kehittyi tehdessämme tutkielmia opet-taa meidät näkemään”. Merleau-Ponty ottaa neuvosta vaarin ja katselee uteliaana ympärillään olevia, auringon valaisemia kohteita.

Bataille, yhä sairaalloisem-min rajun lumeen idean riivaa-mana kirjoittaa innokkaana Bunuelin partaterästä ja pa-laa maanisesti erääseen aikaan: espanjalainen härkätaistelija, suuri **Manolo Granero**, menehtyy yleisön edessä — hä-rän sarven lävistäessä hänen silmänsä. Aurinko mustenee.

## KATSE ESINEELLISTÄÄ IHMISEN

Kreikkalainen ajattelija hal-litsi maailmaa katseellaan. Heprealaisessa traditiossa ihminen on vastaavasti kor-va, joka odottaa saavansa kuulla totuuden Jumalan ää-nen ilmoittamana. Filosofit Heideggerin mukaan taas ainoastaan käsi voi tarttua olemisen olemukseen ja yltää todelliseen tietoon.

Silmämme ovat luotetta-vampia todistajia kuin kor-vamme, **Herakleitos** väitti viitisensataa vuotta ennen Kristuksen syntymää. Onko länsimainen filosofia silmän traditiota?

*The Life of the Mind* -antologiassa (1978) **Hannah Arendt** toteaa: ”Ajattelu on

alusta asti mielletty näkemiseksi... Näkemisen etuoike-utettu asema on niin syvälle sisäistynyt kreikkalaiseen puhuttuun sanaan, ja siitä edelleen meidän käsitteelliseen kieleemme, että asiaan vain harvoin kiinnitetään minkään-laista huomiota, aivan kuin tämä olisi liian itsestään sel-vä seikka huomioitavaksi.”

Näiden rivien kirjoittami-sen jälkeen kiinnostus on kuitenkin kasvanut: kulttuuri-teorian piirissä keskustellaan harvasta aiheesta yhtä paljon kuin silmän keskeisestä ase-masta eurooppalaisessa filo-sofiassa ja aatehistoriassa. **David Michael Levinin** jul-kaisema uusi antologia *Modernity and the Hegemony of Vi-sion* tekee viime aikojen tut-kimuksesta yhteenvedon.

Yhtenä lähtökohtana mones-sa tämän antologian esseessä on platonisen tradition luot-tamus teoreettiseen näkemyk-seen olioiden olemuksesta. Platoninen filosofi kohottaa katseensa empirismin muuttu-vaistesta maailmasta tutkiak-seen ideamaailmasta löytyviä pysyviä olemuksia. Metafysiikka on kautta linjan visuaa-lista: silmä näkee ideat totuuden valossa.

Antologian ehdottomasti varteenotettavin tutkielma on **Hans Blumenbergin** ”Light as a Metaphor for Truth” (1954). Kaikkien muiden tekstien ollessa uutuuksia tämä essee kuuluu jo alan klassikoihin. Blumenbergin sivistys on sitä lähes kohtuuton laatua, jol-laista tapaa vain hänen suku-polvensa eurooppalaisilla hu-manisteilla (**Cassirer, Gada-mer, Panofsky** ja muutama muu). Hän esittää kolmella-kymmenellä sivulla valon aatehistorian esisokraateista meidän päiviimme asti.

Lukiessaan antologian muita tekstejä voi saada sen vaiku-telman, että ”silmän hegemonian” kritiikki kuuluu post-moderneihin teemoihin välien-selvittelyssä valistuksen kans-sa. Mutta Blumenberg osoit-taa, miten jo antiikin ja kes-kiajan ajattelijat olivat luoneet useimmat tämän keskustelun painopisteistä: uusplatonistien piirissä kehitettiin paitsi mitä

monimutkaisempia valometafysiikan muotoja myös ajatus-lumeesta ja mystisestä, kaikkea valoa syvemmästä pimeydestä. **Plotinokselta, Proklosilta** ja joukolta gnostisia ajatteli-joita löytyy idea ekstaattisen valon kaltaisesta absoluuttista, niin vahvasta, ettei se voi saada ihmisen silmässä aikaan muuta kuin pimeyden.

”Silmän ja korvan ekskurs-sissaan” Blumenberg osoittaa, miten kreikkalaisen filosofi-an suuri näkemisen arvostus on ristiriidassa Vanhan tes-tamentin käsityksen kanssa jumalaisesta sanasta, ja mi-ten näön ja kuulon välinen taistelu kuvastuu Augustinuk-sen ja muiden varhaisten kris-tittyjen ajattelijoiden teksteis-sä. Jos kreikkalainen filoso-fia luo pohjan silmän hege-monialle, vaikuttaa heprea-lainen kirjallisuus nojaavan pikemminkin korvan voimak-kaaseen asemaan. Mutta kor-vasta ei koskaan muodostu dominoivaa instanssia, vaan se edustaa pikemminkin erään-laista passiviteettia: se joka kuuntelee, voi ainoastaan odot-taa ja ottaa vastaan, kun taas se joka näkee, tekee itsensä olioiden ja esineiden herraksi. Vanhan testamentin uskova ihminen on korva, joka odot-taa – kreikkalainen tiedemies on silmä, joka kontrolloi.

Kantavana ajatuksena monissa antologian esseissä on tiedonjanoisen silmän ja maa-ilman kontrolloimisen halun välinen suhde. Tässä Nietzsche ja Heidegger toimivat johtohahmoina: kummaltakin löytyy ajatus tiedon ja vallan erottamattomuudesta. Heidegger tutkii sitä paitsi länsimaisen metafysiikan historiaa kerto-muksena alati lisääntyvästä kontrollista. Hänelle moder-ni teknologia on looginen pääte-piste sille traditiolle, joka al-koi platonisen filosofian koros-tamasta katseen ja staattisen ideamaailman suhteesta. Tek-nologia on toteutettua meta-fysiikkaa: maailma vaikuttaa olevan täysin kontrolloitavissa.

Tietoon sisältyvää vallan-halua voimakkaimmin koros-tava ajattelija on Nietzsche, ja hänen vanavedessään **Michel Foucault** on kehittänyt

uuden tutkimustyyppin filoso-fian ja instituutiokritiikin vä-limaastoon. Usko siihen, että tiede rekisteröi tutkimusai-neistonsa neutraalisti on an-tanut sijaa vakaumukselle tiedon ja vallan erottamatto-masta yhteennivoutumisesta: tutkijan näennäisen neutraali katse sisältää aina vallankäy-tön ulottuvuuden. Foucault pu-huu ”vallan mikrofyysikasta”, ja analysoidessaan psykiatrian ja kriminologian kehitystä hän pyrkii havainnollistamaan sen, miten tämä valta kanavoidaan niin hienojakoisesti, että se muuttaa itsensä näkymät-tömäksi.

Kuten **Thomas R. Flynn** osoittaa esseessään ”Foucault and the Eclipse of Vision”, Foucault tahtoo kritisoida valistuksen jälkeen kehitty-nyttä, erityisen modernia ”oku-laarisentrisyyden” muotoa, mutta lankeaa itse jatkuvasti visuaalisiin käsitteisiin ja metaforiin. Hän osoittautuu kartesiolaiseksi, joka yrittää tehdä pesäeroa kartesiolai-suuden kanssa, mutta vailla mahdollisuutta uusia työka-lujen käyttöön. Onko silmän retoriikalle vaihtoehtoa?

Martin Jay painottaa omassa osuudessaan sitä, että Heidegger tuli yhä selkeämmin kehit-täneeksi kuuntelemisen feno-menologian: hän asettaa visu-aalisuuden dominoivaa tradi-tiota vastaan ajatuksen ”kuun-nella olemisen puhuttelua”, joka voi tuoda mieleen Blumen-bergin esiin nostaman heprea-laisen tradition. Minä tosin uskon, että kaikkein tärkein siirtymä Heideggerillä ei ole silmän asemasta korvan ase-maan, vaan hänen vahva käden aseman korostamisensa.

Tässä antologiassa jää kai-paamaan esseitä, jonka nimek-si voisi ajatella ”Silmästä kä-teen”. Heidegger ja vanhempi **Wittgenstein** toteuttavat siirtymän, joka kuuluu tämän vuosisadan ratkaiseviin muu-toksiin filosofiassa. Tähän ajatuskulkuun vihjataan monin paikoin antologiassa, mutta kukaan näistä kirjoittajista ei tee siitä pääteemaa: molem-mat ajattelijat kääntyvät kar-tesiolaisesta tietoteoriasta käytännön korostamista kohti.





Teoreettisen katselemisen sijalle kumpikin asettaa arjen läheisen toiminnan, joka tapahtuu esineiden perustasolla.

Heidegger selvittelee väljään opettajansa Husserlin teoreettisesti suuntautuvan fenomenologian kanssa, jossa olioita ja esineitä tutkitaan kuten intuitiossa (*Anschauung*) on ilmaistu: esine on Husserlille ensi kädessä teoreettisesti kuvailtava objekti, sen käytännön merkitys on vasta toissijainen. *Sein und Zeit* -teoksessaan Heidegger kääntää tämän perinteisen kartesiolaisen näkemyksen ylösalaisin ja painottaa sen sijaan esineiden luonnetta tarvekaluina, joista hän käyttää nimitystä "Zeug". Vasara on ensi sijassa työkalu, joka toimii käytännön asiayhteydessä, vasara saa varsinaisen merkityksensä todellisen käyttönsä kautta. Vain toissijaisesti se on myös esine, jota voidaan tarkastella

visuaalisesti, ja joka voidaan kuvailla teoreettisesti. Käyttö on ensisijainen: käsi on silmää tärkeämpi.

Samanlainen pragmaattinen käänne näkyy Wittgensteinin myöhäistuotannossa. Sellaisissa teoksissa kuten *Filosofisia tutkimuksia* (suom. 1981) ja *Varmuudesta* (suom. 1975) hän kuvailee kielen kokoelmana "kielipelejä", joissa sanat ja ilmaukset toimivat työkalujen analogioina. Kieli ei ole ensisijaisesti peili, joka heijastaa maailmaa (kuten nuori Wittgenstein uskoi), vaan sillä on joukko erilaisia funktioita. Kielellinen ilmaus saa merkityksensä varsinaisen käytön kautta: "Meaning is use".

Tämä käytön painottaminen johtaa jyrkkään ristiriitaan sen uskon kanssa, että teoreettinen näkemys on filosofian perustaso. Olennaisinta ei ole, *Varmuudesta* -teoksen mu-

kaan, että tietyt lauseet välittömästi ilmenevät meille tosina — jolloin kyseessä on tapamme nähdä — vaan meidän toimintamme, johon koko kielipelikin siis perustuu. Wittgenstein siteeraa hyväksyvästi **Goethen** Faustia: "Im Anfang war die Tat". Filosofia vaihtaa käsitteistöä: Wittgensteinin ja Heideggerin seurassa emme enää liiku silmän, vaan käden maailmassa.

Silmä, korva, käsi. Miksei sitten nenä tai suu? Kiihkeä pyrkimys löytää kartesiolaiselle katseelle vaihtoehtoja johtaa *Modernity and the Hegemony of Vision* -teoksessa useisiin enemmän tai vähemmän järkeviin filosofisiin yrityksiin. Yksi alati toistuva ajatus on, että katseen dominanssi on maskuliininen piirre filosofiassa. **Luce Irigaray** on kehittänyt feministisessä hengessä tuntoaistin ja aistillisuuden fenomenologian, jon-

ka tarkoituksena on vapauttaa meidät siitä objektivoimisen piirteestä, joka on yksi aspekti miehisen silmän herravallasta. Samantyyppisiä ajatuksia, vaikkakin ilman feministisiä taustasävyjä, löytyy **Emmanuel Levinasin** etiikasta: katse esineellistää toisen ihmisen, mutta hyväilyssä ihminen ilmaisee itsensä juuri toisena ihmisenä.

Kirjan johdannossa todetaan, että silmän dominanssi vaikuttaa nykyään murretulta. Elämmekö edelleen visuaalisuuden dominoimassa kulttuurissa, vai onko silmän hegemonia jotakin, mikä täysin kuuluu menneisyyteen? Historiallisen katsauksensa päätteeksi Blumenberg hahmottelee uhkaavan vision: totuudenjanoineen silmä on nyt luovuttanut tilaa harhailevalle ja pinnallisesti kiinnostuneelle katseelle. Meidän maailmamme on nykyään valaistu jokaista ajateltavissa olevaa nurkkaa myöten — mitään salaisuuksia ei enää ole eikä saakaan olla. Kaikki näytetään avoimesti, visuaalisuus on totaalista.

Silmän hegemoniaa ei siis suinkaan ole murretun, mikäli Blumenbergiä on uskominen. Päinvastoin, se on paisutettu äärimmilleen, keinoitekoiseen muotoon, jossa kaikki on valaistua ja näkyvissä, mutta milään ei ole enää mitään todellista arvoa. Ihmisen katse harhailee keinoitekoisessa valonhohteessa, hän on suljettuna valon luolaan.

Valistus on Blumenbergin mukaan yltänyt yli ääripisteensä ja muuttuu vastakohdakseen. Hänen teknologian kritiikissään on apokalyptisiä sävyjä. Tyhjänä ammottavat silmät, vailla halua todella nähdä. Onko olemassa mitään vaihtoehtoa?

Itse löydän lohtua eräästä toisesta osasta kirjaa: Nietzsche ei olisi vaipunut epätoivoon, vaan muistuttanut siitä vakaumuksestaan, että on lukemattomia tapoja nähdä. Mahdollisuuksia ei ole käytetty loppuun. Kuten teoksessa *Der Wille zur Macht* sanotaan: "Silmä on monenlaisia. Myös Sfinxillä on silmät".

## OVATKO TEKNIIKAN SILMÄT SOKEAT?

Onko silmillä historia? Yksi modernin kulttuuriteorian dogmeista on pitkään ollut, että uusi optinen teknologia muuttaa meidän näkemistämme ja sen myötä myös maailmankuvaamme. Mutta ehkä näkemisen muuttuvaa luonnetta on liioiteltu?

Aurinko kiehtoi taiteilija **J.M.W. Turneria**. Hänen 1840-luvun taiteessaan hahmottuu silmän ja auringon kohtaaminen, jossa ääripäitä ei voida enää erottaa toisistaan: mikä on iiristä ja mikä aurinkousvaa, mikä on havaintoa ja mikä ulkomaailmaa. Ehkä Turnerin maalaukset vangitsivat ne sisäiset näyt, joita syntyy, kun suljemme silmämme tuijotettua häikäisevään valoon: verkkokalvon ärsykkeet, fysiologiset vaikutukset.

**Jonathan Crary** esittää tämän ajatuksen kirjassaan *Techniques of the Observer* (1992), josta on muodostunut itsestään selvä referenssi keskustelussa näkemisen teknologisista ehdoista. Turner ei ollut ainoa, jolla oli tämä intiimi suhde aurinkoon. Samoihin aikoihin joukko johtavia tutkijoita suoritti tutkimuksia niistä ilmiöistä, joita syntyy, kun silmä altistetaan voimakkaalle valolle: eri puolilla Eurooppaa vaikuttaneet **sir David Brewster**, **Joseph Plateau** ja **Gustav Fecher** saivat jokainen pysyviä näkövammoja sen seurauksena, että olivat tuijottaneet suoraan aurinkoon tutkiakseen ”verkkokalvon jälkikuvia”.

Craryn mukaan sekä nämä varhaiset fysiologiset tutkimukset, että niin erityyppiset asiat kuin Turnerin maalaukset ja pitkä rivi uusia optisia ja lääketieteellisiä instrumentteja ovat kaikki ilmaisia siitä perusteellisesta muutoksesta, joka on tapahtunut näkemysessä ihmisen silmästä. Craryn tutkimus käsittelee ”näkemistä ja sen historiallista rakennetta”, ja hänen teesinsä on, että varhaiseen 1800-lukuun sisältyi ratkaiseva muodonmuutos: näkeminen oli tajuttu camera

obscura -mallin mukaisesti, jolloin eronteko tarkkailijan ja ympäristön välillä on määritelty yksiselitteiseksi. Tämän teknisestä laitteesta johdetun kaavan sijaan näkeminen alettiin nyt ymmärtää yhä dynamisemmalla tavalla. Silmä oli ollut passiivisesti rekisteröivä ja staattinen, mutta muuttui 1800-luvun alussa fysiologiasta riippuvaiseksi ja myös aktiivisesti etsiväksi elimeksi.

Luen Craryn tutkimuksesta aikakauslehti *Indexin* numerosta 3-4/95, joka omistetaan kokonaan ”Silmän historialle”, kuten lehden toimitus asian ilmaisee. Kahdessa esseessä on Craryn tutkimus otettu lähikohdaksi: **Kaja Silvermanin** tekstissä ”Vad är en kamera?” ja **Jan-Erik Lundströmin** ”Från konst till bild”. Kummassakin kiinnitetään huomio Craryn työn urauurtaviin piirteisiin ja hahmotellaan sitten muutamille näkökohdille omia vaihtoehtoja.

Mikä sitten on uutta Craryn työssä? Ajatus siitä, että inhimillinen näkeminen on muuttuvaa ja että sillä siten on oma historiansa, on tuskin uusi. Se voidaan jäljittää vähintäänkin vuosisadan alkupuolelle, Heinrich Wölfflinin kirjoituksiin. Mutta Crary kääntyy vaikiintunutta historiankuvausta vastaan ja asettaa ratkaisevat murroskohdat aivan toisille kulttuurisille tasoille kuin mikä on ollut taidehistoriallisissa yhteyksissä tavanomaisista. Usein viitataan impressionistiseen maalaustaiteeseen modernin näkemisen läpimurtona, jolloin vapauduttiin renessanssin staattisesta perspektiivistä: taidemaalarin katseessa syntyi uudenlainen visuaalisuus, joka ennakoivat kuohuvaa 1900-lukua.

Tätä taitelijan sankarillistamista vastaan Crary esittää ”harmaan” historiikin, joka on aiemmin jätetty vaille huomiota. Hän ei näe modernin visuaalisuuden muotoutuvan suuremmissa taideteoksissa, vaan teknisten keksintöjen, lääketieteellisten dokumenttien ja tieteellisten instrumenttien



myllerryksessä, joka oli käynnissä jo puoli vuosisataa ennen kuin impressionismen suuret kankaat maalattiin. Tämä ”harmaiden käytäntöjen ja diskurssien” paljous synnytti murtuman siinä visuaalisessa paradigmassa, joka oli ollut vallalla renessanssista lähtien.

Camera obscura on laatikko, jossa oleva aukko päästää valoa sisään niin, että vastapäiselle sisäseinälle heijastuu ylösalaisin oleva kuva. Crary osoittaa, miten tämä laite, jonka **Leonardo da Vinci** rakensi 1500-luvulla esineiden kuvaamisen apuvälineeksi, toimii enemmän tai vähemmän eksplisiittisenä mallina filosofien selvityksissä havainnoimistapahtumasta.

Descartesille, **Lockelle** ja **Berkeleylle** tämä laatikko merkitsee muutakin kuin vain optista laitetta. Crarya lukieessa se osoittautuu eräänlaiseksi ajatuskuviksi, joka toimii johdonmukaisesti monilla tasoilla näiden filosofien teksteissä. Näkemys inhimillisestä subjektista silmänä, jolla on kyky kontrolloida maailmaa, onnistuu saamaan tästä tukeksen selkeän mallin — vallanhalu löytää itselleen kylmän geometrisen kaavan.

Tavallinen käsitys on, että renessanssin perspektiivistä kulkee punainen lanka ”camera obscura -mallin” kautta valokuvaan ja elokuvataiteeseen. Crary murtaa tämän näennäisen jatkuvuuden ja näkee

valokuvan yhtenä modernin teknologian momenttina ilman selkeitä siteitä taaksepäin. Tämä on provosoiva ajatus, jota kaikki tuskin ovat valmiita täysin hyväksymään. Jan-Erik Lundstöm ei sitä tee: ”Camera obscura -malli jatkuu valokuvaan ja elokuvaan, joissa se samanaikaisesti kohtaa kilpailijansa ja joutuu syrjäytetyksi. Valokuvan voi katsoa tavallaan toteuttavan renessanssin mimeettisen unelman.”

Moni on väittänyt, että ”mimeettisessä unelmassa” on kysymys kontrollista. Siinä mielessä kamera seuraa pitkää perinnettä: sen optiikassa piirtyy silmän ikaikainen valtavaatimus. Ja kuten Silverman huomauttaa, feministit ovat olleet valppaina ja nähneet samaisen fallisen silmän sekä camera obscurassa että kameran objektiivissa.

Silverman lähestyy myös erästä toista ongelmaa Craryn tutkimuksessa: historiallista suhteellisuutta. Hän vastustaa sitä käsitystä, että näkeminen olisi täysin historiallisesti ehdollista ja tahtoo esittää ”väliaikaisen selvityksen siitä, mikä näkökentässä on ja mikä ei ole muuttuvaa”. Silmä on saatettu käsittää jatkuvasti uusien teknisten mallien mukaisesti, mutta jokin on aina säilyvää.

**Kant** on kirjoittanut: ”Käsitteet ovat tyhjiä ilman havaintoa, ja havainnot sokeita ilman käsitteitä”. Mutta se, että kaikki näkeminen on käsitteistä riippuvaista ei välttämättä tarkoita sitä, että se on muuttuvaa tai historiallisesti ehdollista. Kant oli sitä mieltä, että hän oli onnistunut muotoilemaan kaikki ne peruskategoriat, joihin koko inhimillinen tieto rakentuu — mihinkään vaihtoehtoihin ei näissä teorioissa vihjata. Mutta kulttuuriteoriassa sellainen absolutismi on lähinnä pannaan julistettu. Michael Foucaultin ja ”uushistorismin” vaikutuksesta kaikki teoriat ja kaikki tietämys nähdään historiallisina ja sosiaalisina ”rakennelminä”. Craryn tutkimus on esimerkki sellaisesta radikaalista tieteen ”historiallistamisesta”.

Mutta Silverman tekee yrityksen vaimentaa tätä relativismia, ja hän pyrkii paikantamaan tiettyjä vakioita. Hän ei tosin viittaa Kantiin, vaan **Jacques Lacaniin**: tämän psykoanalyttikon teorioista katseesta hän löytää yrityksen muotoilla tiettyjä ahistoriallisia totuuksia inhimillisestä näkemisestä. Silverman punoo nokkelalla tavalla **Harum Farockin** elokuvasta *Bilder der Welt und Inschrift des Krieges* (1989) tehdyn analyysin mukaan tähän kuvaukseensa, mutta hänen tekstinsä monimutkaisuus on sen laatuista, että tunnen kaiken aikaa kadottaneeni jonkin niistä langoista, joista argumentti kudotaan. Lopulta mietin, onko Lacan todellakin se, joka saa viimeisen sanan näkemisen luonteesta.

Palatkaamme teknisiin instrumentteihin: missä on se camera obscuran ja valokuvan välinen juopa, jota Crary painottaa? Valokuvaus kuuluu aivan uuteen teknisen uusinnettavuuden maailmaan — eroten radikaalisti aiemmista instrumenteista, joilla ei ole mitään tekemistä kuvien massatuotannon kanssa. Crary voi tässä nojautua **Walter Benjaminin** kuuluisaan analyysiin koneiden esiinmarssista taiteeseen: "Taideteos teknisen uusinnettavuuden aikakaudella". Analyysi löytyy **Astrid Söderbergh Widdingin** jännittävästä antologiasta *Sätt att se. Texter om estetik och film*.<sup>5</sup>

Benjamin kuvaa teknistä uusinnettavuutta "auran" katoamisena. Perinteinen taideteos määräytyy uniikin paikkansa — oman tässä ja nyt olemisensa perusteella. Mutta valokuvan ja elokuvan maailmassa ajatus uniikista alkuperäisteoksesta on menettänyt sisältönsä. Massatuotetulla esineellä ei ole auraa, se on kaikkialla eikä missään.

Maalaustaiteen ja valokuvauksen välistä eroa käsittelevässä keskustelussa Benjamin vertaa taidemaalaria noitatohtoriin ja valokuvaa-jaa kirurgiin. Noitatohtorin maailma näyttää kadonneen, esineet ovat menettäneet sa-

laperäisen hohteensa. Kirurgin valta-asema on nyt rajoittamaton. Mutta Benjamin ei suremme, vaan kuvaa asiallisesti, mitä tapahtuu. Ymmärtääksemme modernia maailmaa meidän pitää ensi kädessä lähestyä kuvien massatuotantoa, ei niitä taideteoksia, jotka yrittävät manata auran uudelleen esiin: "Tässä mielessä myös elokuva kuuluu tärkeimpään lukuun siinä havainto-opissa, jota kreikkalaiset kutsuivat estetiikaksi".

Monissa Söderbergh Widdingin antologian teksteissä kuvataan esimerkein niitä reaktioita, joita valokuva ja ennen muuta elokuva herättivät **Paul Ernstin**, saksalaisen näytelmäkirjailijan kommentissa näkyy ajalle tyypillinen sekoitus halveksuntaa ja pelkoa, jonka mekaanisten medioiden marssi taiteen maailmaan synnytti: "Elokuvassa on tehty yritys luovuttaa ihmisen korkein tehtävä, taide, koneiden avulla suoritettavaksi. Se että kokeilu epäonnistuu, on tietysti selvää, mutta se että tätä edes yritetään on pahimpia merkkejä aikamme rappiosta".

Mutta myös positiivisemmista reaktioista löytyy esimerkkejä: lähtien aina futuristien ylistyksestä sotateknologian aikaansaamalle "ihmisen kehon metallistamiselle" päätyen runollisempiin yrityksiin löytää laajennettu taidekäsite koneiden aikakauden tarpeisiin. Jälkimmäiseen ryhmään kuuluvat **Fernand Légerin** mietteet esseessä "Maalaustaide ja elokuva" vuodelta 1925: "Elokuvan tulevaisuus eräänlaisena maalaustaiteena on siinä tarkkaavaisuudessa, jolla se kohteitaan tutkii. Tekniset keksinnöt luovat uusia tapoja nähdä, ja elokuva tarjoaa Légerin mukaan "giganttisen mikroskoopin sellaiseen, mitä kukaan ei aiemmin ole nähnyt tai kokenut".

"Tästä päivästä lukien maalaustaide on kuollut", kuuluu ranskalainen 1800-luvun taidemaalari **Paul Delaroche** huudahtaneen, kun hän joutui vastatusten ensimmäisen daguerrotypiakuvan kanssa. Suuri osa taidedebatista on tämän jälkeen käyty sillä ristiriita-alueella, joka syntyi ku-

vataiteen ja valokuvauksen kohtaamisessa. Mutta nykyisin edessämme on uusi paradigma-muutos — joka tulee kaikella todennäköisyydellä aikaansaamaan vähintään yhtä suuret seuraukset kuin valokuva ja elokuva — digitaalinen vallankumous.

Crary vihjaa tähän kirjansa johdannossa: uudet teknologiat kyseenalaistavat kaikki totunnaiset käsitykset tarkkailijan suhteesta tarkkailtaviin kohteisiin. Digitaalinen vallankumous saa tämän päivän Delarochen huudahtamaan: "Tästä päivästä lähtien valokuvaus on kuollut!"

Onko kyseessä uusi tekninen malli, joka voi auttaa meitä tajuamaan silmän funktion — saman silmän, jonka Platon, Leonardo da Vinci ja Descartes näkivät tietoon etuoikeutettuna elimenä? Vai siirrytäänkö tässä uudentyyppiseen visuaalisuuteen, joka on vapautettu perinteisestä suhteestaan totuuteen? Digitaalista kuvaa muodostettaessa fyysisessä tilassa toimiva suhde tarkkailijaan ja kohteeseen ei ole välttämätön. Tämä kuulostaa science fictionilta, mutta se on kuitenkin sanottava: visuaalisuutta subjektin ja objektin ulkopuolella!

**Marcel Duchamp** sanoo kirjeessään **Alfred Sieglitzille**: "Sinä tiedät tarkalleen, mitä minä ajattelen valokuvasta. Tahtoisin, että se saa ihmiset halveksimaan maalaustaidetta, kunnes jokin muu tekee valokuvan sietämättömäksi". Vuonna 1922 hänellä ei ollut mitään mahdollisuuksia ennustaa, mitä uusi kuvateknikka tulee näyttämään, mutta silti hän oli vakuuttunut siitä, että se tulee kääntämään kaiken ylösalaisin. Enää asiasta ei ole epäilystäkään: nyt se on täällä.

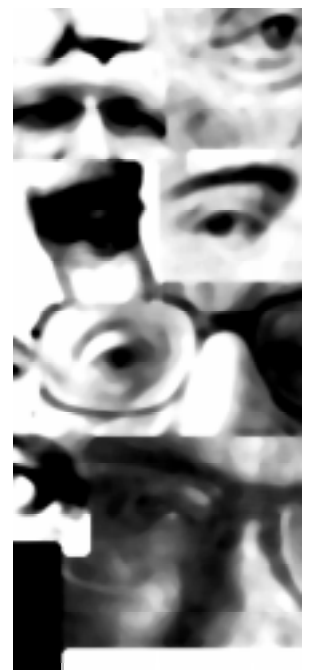
Kuka kirjoittaa Benjaminin esseelle yhtä intensiivisen jatkosan: "Taideteos digitaalisella aikakaudella"?

**Suomentanut  
Marita Salminen**

Ilmestynyt alunperin: Dagens Nyheter 4. maaliskuuta, 6. huhtikuuta ja 10. huhtikuuta

1996. Vuonna 1963 syntynyt Daniel Birnbaum on tukholmalainen toimittaja ja kriitikko. Birnbaum toimi vuosina 1989-92 Expressen-lehden taidekriittikkona, jonka jälkeen hän siirtyi Dagens Nyheterin toimittukseen. Vuodesta 1990 hän on toiminut myös Tukholman yliopiston filosofian laitoksen tutkijana. Birnbaum on kääntänyt ruotsiksi Thomas Bernhardin, Novaliksen, Edmund Husserlin, Jacques Derridan, Martin Heideggerin ja Gottlob Fregen teoksia. Hän on kirjoittanut yhdessä Anders Olssonin kanssa teoksen *Den andra födan: en essä om melankoli och kannibalism*. Birnbaum on toimittanut vuodesta 1989 lähtien aikakauslehteä Kris ja kirjoittanut myös suomalaisen Siksi-lehteen lukuisia taidearvosteluja.

- [Kimmo Pasasen suomennot teoksessa Antonin Artaud: Korpit ja auringonkukka. Hanko 1988.]
- [Kimmo Pasasen suomennot teoksessa Taide 1993; Maurice Merleau-Ponty: Silmä ja mieli. Helsinki 1993.]
- [Irmeli Hautamäen suomennot aikakauslehdessä Taide 1/93; Maurice Merleau-Ponty: Cézannen epäily. (Käännöstä muutettu.)]
- [Kimmo Pasasen suomennot teoksessa Taide 1993; Maurice Merleau-Ponty: Silmä ja mieli. Helsinki 1993.]
- "Taideteos teknisen uusinnettavuuden aikakaudella" on suomennettuna teoksessa Walter Benjamin: Messiaanisen sirpaleita. Kansan sivistystyön liitto / Tutkijaliitto. Helsinki 1989.



# LOGISEN SYSTEMAATTISUUDEN KRITIIKKI SYMPAATTINEN JOHDATUS STEPHEN TOULMININ FILOSOFIAAN

Tommi Vehkavaara

Englantilais-amerikkalainen filosofi *Stephen Toulmin* päätti 24.-25. toukokuuta 1997 *Tampere-talossa* järjestetyn *Suuren filosofiatapahtuman* yleisöluennot esitelmällään *Morality and Practical Reasoning*. Vaikkei Toulmin ehkä vielä olekaan saanut asemaa yhtenä maailmansotien jälkeisen ajan keskeisimmistä filosofeista, on hänen filosofinen tuotantonsa kuitenkin varsin mittava ja synteettisyydessään omaperäinen.<sup>1</sup> Suurimman menestyksen esteenä lienee Toulminin filosofian keskeinen teema, kritiikki erästä koko kuluvaan vuosisadan analyttistä filosofiaa hallinnutta piirrettä vastaan. Tämä piirre on oletus formaalin, aksiomaattisen ja 'puhtaasti analyttisen' tarkastelutavan erinomaisuudesta ja etuoikeutetusta asemasta.<sup>2</sup> Perimmäinen vakaumus Toulminin koko filosofian taustalla on, "että niin tieteessä kuin filosofiassakin on muut vaihtoehdot poisulkeva loogisen systemaattisuuden hallitseva asema ollut tuhoisaa sekä historialliselle ymmärtämiselle että rationaaliselle kritiikille"<sup>3</sup>.

Suomen filosofista eliittiä pitkään hallinnut Kaila-von Wright-Hintikka-Niiniluoto-linjan filosofia perustuu juuri Toulminin kritisoimalle loogisen systemaattisuuden ideaalille. Niinpä ei ole ihme, ettei Toulmin ole suomalaisen akateemisen filosofian piirissä saanut suurempaa huomiota osakseen saati sitten ymmärtämystä. Toulminin filosofia on kuitenkin hiljattain noussut kirjastojen kätkeistä esille. Toulminia voidaankin jo mainostaa toisaalta TV:stä tuttua, kun Suomenkin televisiossa esitettiin hollantilainen tiedesarja *Huima sattuma*, ja toisaalta myös pääministeri Paavo Lipponen lukemana filosofina. Vaikka pääministeri Lipponen kehui lukeneensa kaksi Toulminin teosta esitellessään Toulminin *Suuressa filosofiatapahtumassa*, ei tämä tee Toulminia vielä suomalaisittain merkittäväksi. Vaikutus pääministerin politiikkaan ei ole ilmeinen — Toulminin filosofian soisikin näkyvän siinä edes vaihtoehtojen tunnistamisena. Ajatus voi kuitenkin olla vapaa, jos sille vain annetaan riittävästi erilaisia käsitteellisiä tai metafysisiä viitekehyksiä. Toulmin antaa yhden, vaikkei sen perimmäistä mieltä vielä olekaan Suomen akateemisen ja poliittisen eliitin keskuudessa haluttu ymmärtää.

## Suuri filosofiatapahtuma

Stephen Toulmin päätti esitelmänsä *Tampere-talon Suuressa filosofiatapahtumassa* esimerkkiin ystävän kuoleman kohtaamisesta. Kun tilauksesta hän jatkoi saman moraalisen dilemman käsittelyä, mitä hetkeä aiemmin oli myös Maija-Riitta Ollila omassa esitelmässään sivunnut: Mikä on moraalisesti hyväksyttävä lähtökohta tilanteessa, jossa kuolemansairas pyytää lääkäriltään ja ystävältään vapautusta. Lääkärin ammattieettisten moraalidogmien sokea seuraaminen saattaisi johtaa konfliktiin sen kanssa, miten ihminen *kokonaisena* (Ollila) tai *ystävänä* (Toulmin) toimisi. Samoin kuin Ollila hylkää haaveen moraalisen algoritmistä, myös Toulmin tuomitsee haaveen formaalisti pätevän moraali *teorian* mahdollisuudesta — ei ole järkevää edes haaveilla mistään lopullisesti perustellusta teoriasta, mitä sokeasti soveltamalla voisi erottaa oikeat teot ja arvot vääristä. Ollilasta poiketen Toulmin ei kuitenkaan tyydy pelkkään esimerkkitarinan analyysiin, vaan antaa myös vastauksen: Vaikka jokaisen tilanteen ainutlaatuisuus ohjaa käytännöllistä järkeään käyttävän ystävän toimintaa ennakoimattomasti, niin toiminta *ystävänä*, eikä vain jonkin ammatillisen tms. roolin haltijana, antaa tässä tapauksessa yksilön moraaliseen päätöksenteolle toimivan lähtökohdan: empatian ja välittämisen.

Ollilan analyysi oli sisällöllisesti monitasoinen ja retorisesti täydellisesti hallittu. Siihen verrattuna olisi Toulminin esitelmä suurine historiallisine linjoinen jäänyt akateemisen harmaaksi ja ylimalkaiseksi ilman sen ilmeisen suunnittelematonta loppua. Toulminin esityksen anti keskittyi ohimenevään hetkeen, joka näytti yllättävän myös puhujan itsensä. Empaattinen eläytyminen esimerkkiin ystävän kuoleman merkityksellisyydestä antoi myös ei-diskursiivisen perustelun ratkaisulle dilemman oikeasta moraalisen lähtökohdasta. Ajatus ei välittynyt sellaisen merkityssisällön kautta, minkä olisi voinut helposti toistaa tai kääntää. Hetkeä aiemmin referoivana tulkina toimineelle professori Matti Sintoselle esitetty ehdotus, että esitelmän loppua ei ole tarpeen kääntää, koska mitään uutta ei ole odotettavissa, oli paikallaan vaikkakin väärällä perusteella. Pareminkin kyse oli siitä, että olennaisinta oli mahdoton toistaa kääntämisestä puhumattakaan, sillä pelkät sanat eivät sitä kannattaneet. Joka tapauksessa yleisö tuntui sen kyllä aistivan ilman käännöstäkin. Pelkästään kriittisesti tai kyynisesti asennoitunut kuulija saattoi tuskin tavoittaa sitä eksistentiaalista merkityssisältöä, mikä huokui sanojen välistä ja mykisti salin kuolemanhiljaisuuteen. Sen sijaan univelasta kärsivä nuokkuja saattoi yhtäkkiä havahtua kuulijakunnan vallan neeseen kollektiiviseen hämmennykseen ja sen aikaansaa-

maan hallitsemattomaan ruumiilliseen ymmärtämiseen. Kun jo 75-vuotias filosofi eläytyi esimerkkiinsä ystävän kuoleman tuottamasta päätöksenteko-ongelmasta, kyse ei enää ollut pelkästään filosofin esittämästä hypoteettisesta esimerkistä. Sana tuli lihaksi vaikka saattoikin elää lihana vain hetken.

## Taustalla Wittgenstein ja Collingwood

Ainutkertaiseen kontekstiin tukeutuva vaikuttamisen tapa saattaa vaikuttaa monista akateemisesti tylyltömältä. Kuitenkin juuri se Toulminin esitelmässä näytti jättävän useimpiin voimakkaimman jäljen. Se myös sopii hyvin hänen filosofisen ja ideahistoriallisen tuotantonsa peruslinjaan. Toulminin filosofian tärkeimpinä taustavoimina ovat vaikuttaneet toisaalta Ludwig Wittgenstein viimeisellä Cambridgen kaudellaan ja toisaalta englantilaisen historianfilosofin R. G. Collingwoodin 'idealistinen' tieteenfilosofia ja tietoteoria.

Wittgensteinilta Toulmin omaksui ennen kaikkea pragmaattisen merkityskäsityksen, jossa sanojen ja lauseiden merkitys nähdään 'kielipelien' ja kieltä puhuvan yhteisön 'elämänmuodon' välisenä kompleksisena ja jatkuvasti uudelleen muotoutuvana suhteena. Tämä näkyy selvimmin alusta lähtien keskeisen aseman saaneessa rationaalisuuden käsitteessä. Toulminille on tärkeämpää järjen aktuaalisen (tai reaalisen) käytön analyysi erilaisissa historiallisissa konteksteissa kuin analyttisen filosofian valtavirralla tyypillinen ideaalisen 'oikean' järjelyn analyysi. Toulmin lie-neekin yksi ensimmäisistä, jotka sovelsivat 'myöhäiswittgensteinilaista' analyysia etiikkaan (v.1948 valmistunut väitöskirja *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, julkaistu v.1950). Vielä enemmän hän koki olevansa 'out in the cold' soveltaessaan 'järjen käytön' analyysia tieteenfilosofiaan (*The Philosophy of Science*, 1953)<sup>4</sup> sekä logiikkaan ja argumentaatioanalyysiin (*The Uses of Argument*, 1958).

Collingwoodin vaikutus alkoi näkyä 50-luvun lopulta lähtien historiallisen aineiston merkityksen tunnustamisena ja selvänä kirjoitustyylin muutoksena. Collingwoodilta Toulmin peri tyylin lisäksi ('wittgensteinisoidussa' muodossa) käsityksen historiallisesti muotoutuvista 'käsitteellisistä esioletuksista' (*conceptual presuppositions*), jotka muokkaavat sitä, millaiseksi me ymmärrämme maailman. Jotta keskustelu tai argumentointi voisi olla rationaalista, on sillä oltava yhteisesti jaettu kohde ja tähän tarvitaan yksimielisyys joistakin peruskäsitteistä.<sup>5</sup> Tieteen keskeisimmät intellektuaaliset saavutukset ovat kuitenkin muuttaneet näitä peruskäsitteitä ja tätä voidaan tutkia ainoastaan historiallisen tarkastelun avulla.

Erityisesti tieteenfilosofiassa Toulminin todellista käytäntöä (ja historiaa) painottava linja erosi radikaaleimmin muusta 50-luvun ja 60-luvun alun analyttisestä filosofiasta. Pitkälle 70-luvulle saakka analyttisen filosofian ehkä keskeisimpänä tavoitteena oli kehittää yleistä 'kaikkien aikojen' tieteenfilosofiaa — teknisiä menettelytapoja, joiden avulla voidaan analysoida tieteen *propositioiden* (tai väittämien) keskinäisiä *formaaleja* suhteita. Sen sijaan tieteen *käsitteet*, joiden avulla nuo propositiot esitettiin, otettiin pitkälti annettuina.<sup>6</sup> Tämä koski yhtä lailla 'jälkipositivistista' induktiologiikkaa ja 'Received view' -tieteenfilosofiaa (Carnap, Hempel etc.) kuin sen 'virallista' popperilaista kritiikkiä. Toulminin kritiikki 50-luvun tieteenfilosofiaa kohtaan oli paljon perustavampaa laatua kuin Karl Popperin, jolla oli sentään hyvä keskusteluyhteys ja vertailukelpoiset tavoitteet valtavirran kanssa. Juuri Popper onkin poleemiseen tapansa *kieltäytynyt* keskustelemasta käsitteistä ja merkityksistä väittäen olevansa kiinnostunut *vain propositioiden hyväksyttävyydestä*.<sup>7</sup> Toulminille taas tieteenfilosofian ongelma on ollut ennen

kaikkea *käsitteiden soveltuvuudessa*. Tieteelliset teoriat ja selitykset hyödyntävät käytännössä monia eri tyyppisiä representaatioita tai maailman kuvauksia, joille voidaan vain erityistapauksissa ja erityisehtojen alaisuudessa löytää käyttökelpoinen analyysi deduktiivisen ja aksiomaattisen järjestelmän muodossa.<sup>8</sup> Toulmin uskookin, että eri tieteid<sup>en</sup> *tekemisen käytännöt* (ja muu sosiaalinen konteksti) vaikuttavat merkittäväällä tavalla niin tieteellisten käsitteiden ymmärtämiseen kuin teorioiden sisältöön ja kehitykseenkin. Tiedettä voi ymmärtää vain ymmärtämällä tiedeinstituutioita.

Frederick Suppe mainitsee Toulminin teokset *The Philosophy of Science* (1953) ja *Foresight and Understanding* (1961) alkuna uudelle 'Weltanschauung'-tieteenfilosofialle, joka ennakoi 60-70-luvuilla tapahtunutta 'kuhnilaista' paradigman vaihdosta käsityksissä tieteen kehityksestä.<sup>9</sup> Toulmin itse pitää todellista vaikutustaan kuitenkin vähäisenä. Jos hän olisi tiennyt kuinka pitkälle oli mahdollista suunnata tieteenfilosofista keskustelua uudelleen, hän olisi omien sanojensa mukaan toiminut luultavasti paljon ponnekkaammin vakuuttaakseen muut oman lähestymistapansa hedelmällisyydestä. Sen sijaan hän kuvitteli naiivisti, että pelkkä perusteltujen faktojen riittävän selvä esittäminen saa myös kollegojen silmät avautumaan. Näin kyllä sittemmin tapahtui, mutta paremminkin samojen asioiden uudelleen keksimisen kautta kuin Toulminin suoran vaikutuksen seurauksena.<sup>10</sup> Hän onkin sanonut olevansa enimmillään 'the Mendel of the subject', jonka metodit ja tulokset oli löydettävä uudelleen, jotta niitä olisi voitu soveltaa ja ottaa hedelmällisesti käyttöön.<sup>11</sup>

## Rationaalisuuden perustan ja relativismin ongelma

Kun pragmaattis-historiallinen tai sosiologinen lähestymistapa tieteenfilosofiaan löi itsensä lopullisesti läpi 1970-luvun alussa, oli Toulminin mielenkiinto jo suuntautumassa pois tieteenfilosofiasta ja -historiasta. Toulminin kaikessa synteettisyydessään ehkä massiivisinta teosta *Human Understanding* (1972) on usein luettu lähinnä tieteenfilosofian tai -historian näkökulmasta, vaikka tieteenhistoria tarjosi hänelle paremminkin vain väylän, joka johti kohti epistemologian ja tiedonsosiologian välistä rajamaastoa.<sup>12</sup> Enää kyse ei ollut vain tieteestä vaan yleisemmin 'intellektuaalisista ongelmakentistä' (*intellectual enterprises*) ja niiden moninaisista 'rationaalisista ratkaisumenetelmistä' (*rational procedures*) eri inhimillisillä elämänalueilla. Tiede tai erilaiset tieteelliset oppialat (*disciplines*) tarjosivat lähinnä hyvin dokumentoituja esimerkkejä näistä.

Teoksessa *Human Understanding* näkyy voimakkaasti erityisesti Collingwoodin vaikutus. Kynnyksymykseksi nousee näkökulmien, viitekehysten ja kulttuurien ilmeisen *relatiivisuuden* erottaminen *relativistisesta* johtopäätöksestä: "Kuinka erilaisista historiallisista ja kulttuurisista konteksteista nousevia intellektuaalisia lähtökohtia tai argumentteja voidaan vertailla rationaalisesti?"<sup>13</sup> Kuinka on mahdollista esittää rationaalisia argumentteja *käsitteellisen muutoksen* puolesta vetoamatta oletettuihin muuttumatta säilyviin, absoluuttisiin tai formaaleihin rationaalisuusperiaatteisiin? Toulmin esittelee Collingwoodin relativistisen ja Gottlob Fregen absolutistisen rationaalisuuskäsityksen vastakkaisina esimerkkiratkaisuina tähän 'inhimillisen ymmärtämisen' ongelmaan.

Fregen absolutistinen ratkaisu rationaalisuuden ongelmaan perustuu erottelulle, jonka hän tekee empiirisesti tutkittavien deskriptiivisten 'ajattelun lakien' (*laws of thinking*) ja *apriorisesti* tutkittavien normatiivisten 'ajatuksen lakien' (*laws of thought*) välille. Kun Fregen erottelu sai yleisen

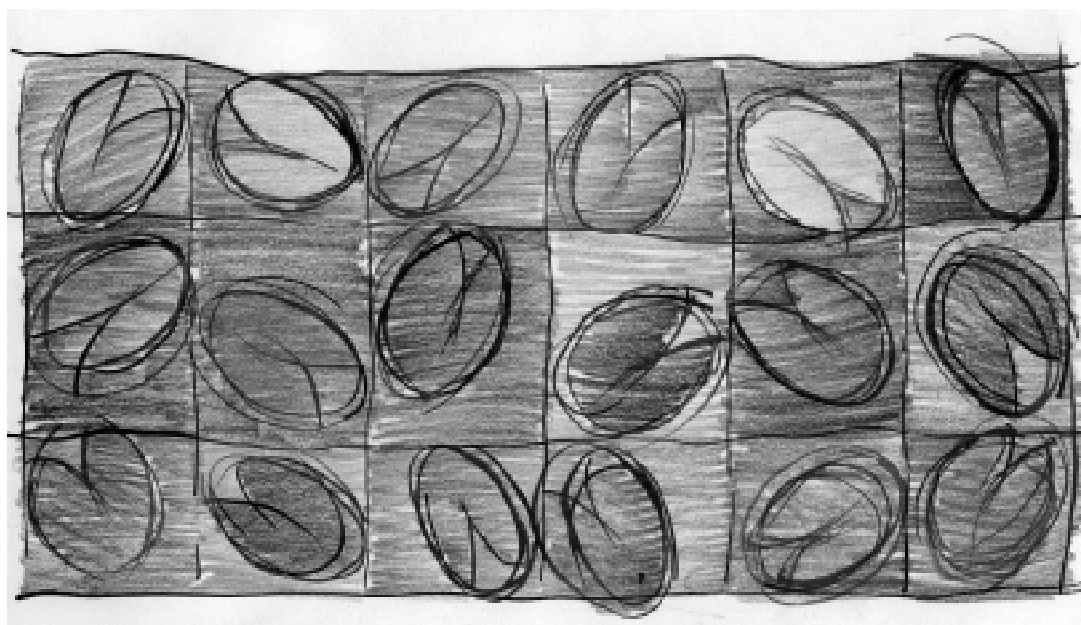
hyväksynnän keskustelua selkiyttävänä, tuli logiikan tutkimuskohteesta rationaalisuuden kriteeri ja mitta — ahistoriallisista ja muuttumattomista 'ajatuksen laeista' tuli *ihanteellinen* (= *ideaalinen*) järjen muoto. Jos kerran rationaalisuuden mitta on *ideaalinen* ja ahistoriallinen looginen järjestelmä, ei *reaalisilla* ja historiallisilla käsitteiden tai järjen käytön muodoilla ja muutoksilla voi olla mitään argumentatiivista voimaa rationaalisuuden arvioinnissa. Käsitteelliset muutokset jäävät puhtaasti 'luonnonvoimaisiksi' empiirisiksi ja historiallisiksi ilmiöiksi.<sup>14</sup>

Collingwoodille kielen käsitteet muodostavat hierarkkisen esioletusjärjestelmän. Sen pohjalla on joukko *absoluuttisia esioletuksia* (*absolute presuppositions*), joihin kaikki käsitteet perustuvat välittävien, *relatiivisten esioletusten* kautta. Esim. käsitys optisesta dispersiosta edellyttää aallonpituuden käsitettä (relatiivinen esioletus), jonka tekee edelleen mahdolliseksi valonsäteen käsite (absoluuttinen esioletus). Collingwoodilla erilaiset absoluuttiset esioletukset erottavat historiallisia aikakausia ('epookkeja') toisistaan. Niinpä Toulminin mukaan ei Collingwoodin järjestelmässä voi vertailla rationaalisesti erilaisia absoluuttisia esioletuksia, sillä tämän vertailun olisi perustuttava joillekin vielä perustavammille käsitteille, jolloin ko. absoluuttiset esioletukset eivät siis olisi-kaan absoluuttisia vaan relatiivisia. Näin muutokselle käsitejärjestelmästä toiseen ei voi esittää *rationaalista perusteita* (*reasons*) vaan pelkästään historiallisia *syitä* (*causes*).<sup>15</sup>

Toulminin filosofiaa on alusta alkaen leimannut juuri sellaisen intellektuaalisen absolutismin ja autoritarismin vastustus, mille Fregen filosofia ja rationaalisuuskäsitys perustuu. Oli kyse sitten moraalista, tieteestä, logiikasta tai yleensä rationaalisuudesta, niin absolutismissa joko pidetään yhtä systeemiä etuoikeutettuna universaalina mittana tai vähintään oletetaan sellaisen olemassaolo. Collingwoodin käsitys käsitejärjestelmien ja rationaalisuusstandardien relatiivisuudesta ja historiallisuudesta saa Toulminilta selvästi enemmän sympatiaa kuin Fregen absolutismi. Mutta Collingwoodin relativismikaan kelpaa, sillä Toulmin on vakuuttunut, että tieteenhistorian keskeisimmässä käsittellisissä 'vallankumouksissa' on rationaaliosella keskustelulla ollut merkittävä osuus. Myös järki voi toimia käsitteellisten muutosten agenttina. Lähes yhtä kiihkeästi kuin intellektuaalista absolutismia Toulmin onkin vastustanut traditionaalista absolutismin vastakohtaa: relativismia, nihilismia tai intellektuaalista anarkismia. Toulminin argumentti relativismia vastaan on se, että usein relativismi perustuu implisiittisesti samalle 'esioletukselle' tai alkumääritykselle kuin absolutismikin: *rationaalisuus ymmärretään universaalien loogisen systeemin soveltamisena*. Myös relativismissa tai anarkismissa odotetaan 'aidolta rationaalisuudelta' universaaliala sovellettavuutta, mutta koska siinä tunnustetaan rationaalisuussysteemien relatiivisuus, vedetään johtopäätöksenä kaikkien rationaalisuussysteemien

legitimaation absoluuttinen mielivaltaisuus ja irrationaalisuus.<sup>16</sup> Toulminin mukaan Collingwoodin virhe perustui juuri tähän alkumääritykseen, jossa rationaalisuus nähdään jonkin kiinteän systeemin soveltamisena olkoonkin, että näitä järjestelmiä on useita. Tästä seurasi luonnollinen johtopäätös pitää esioletusjärjestelmiä tai niiden absoluuttisia esioletuksia staattisina ja täydellisen itseriittoisina, jolloin käsitteellisen muutoksen rationaalinen perustelu näyttäytyy mahdottomana.<sup>17</sup>

Jos alkumääritystä rationaalisuudesta loogisena tai formaalina systemaattisuutena ei tehdä, on Toulminin mukaan mahdollista hyväksyä niin moraalien kuin yleisemminkin rationaalisuuden relatiivisuus ajautumatta nihilismiin tai anarkismiin. Toulmin on ollut hieman paradoksaalisella tavalla hyvin systemaattinen tässä *systemaattisuuden kultiksi* (*the cult of Systematicity*) kutsumansa rationaalisuuskäsityksen kritiikissä. Oli kyse sitten moraalista tai rationaalisuudesta, tällä systemaattisuuden kultilla on taipumus tuottaa historian perspektiivi riippumatta siitä, johtaako se yh-



Mervi Heimonen

den etuoikeutetun järjestelmän etsimiseen, oikeuttamiseen tai propagointiin (autoritarismi) vai tämän etsinnän tai mahdollisten ehdokkaiden oikeuttamisen toivottomuuden seurauksena nihilismiin tai anarkismiin. Ero Fregen ja Collingwoodin välillä — ts. absolutismin ja relativismin välillä — on vain systeemin laadussa: Fregellä se on aksiomaattinen ja Collingwoodilla taksonominen<sup>18</sup>.

Toulminin mukaan rationaalisen keskustelun ja argumentoinnin edellytyksenä olevat yhteisesti jaetut 'absoluuttiset' esioletukset eivät ensinnäkään erottele historiallisesti *peräkkäisiä aikakausia*, kuten Collingwood päätteli, vaan historiallisesti *rinnakkaisia tieteellisiä oppialoja* (*disciplines*) tai muita inhimillisiä ongelmakenttiä toisistaan. Jokaisella oppialalla on *omat* rationaalisuusstandardinsa, mutta mitään yhtä ja yhteistä periaatetta ei näiden välillä tarvitse *välttämättä* olla — rationaalisuuden kriteerit muodostavat *perheyhtäläisen* verkoston. Toiseksi, jokainen oppiala on historiallinen yksilö, joka elää ja muuttuu vuorovaikutuksessa muiden oppialojen ja muun yhteiskunnan kanssa. Kutakin oppialaa *konstituoivat* käsitteet eivät siis muodosta muuttumatonta itseriittoista systeemiä, vaan sopeutuvat hiljakseen yhteiskunnan muuttuviin vaatimuksiin ja käytäntöihin — ne syntyvät ja saavat merkityksensä yhteydessä yhteisöllisiin *elämäkäytäntöihimme*. Vaikka oppialojen legitimaatio perustuukin

elämäkäytännöille, niin kyse ei kuitenkaan ole siitä, että jonkin käsitteellisen muutoksen tai oppialan rationaalisuus voitaisiin johtaa 'elämäkäytännöistä'. *Instituutioina* oppialat tulevat osaksi elämäkäytäntöjä ja voivat siten myös muuttaa näitä. Niinpä oppialat voivat säilyä ja muuttaa kysymyksiään ja selitysmallejaan, vaikka ne käytännön ongelmat, joita ratkaisemaan ne alunperin syntyivät, olisivat aikaa sitten ratkaistu tai muuten muuttuneet irrelevanteiksi.

Oppialaa konstituivat käsitteet eivät ole formaaleja, vaan mitä suurimmassa määrin sisällöllisiä, sillä ne määrittelevät muun muassa oppialan tutkimusalueen ja -ongelmat. Oppialaa *konstituivat* käsitteet on kuitenkin erotettava oppialan *teoreettisista* käsitteistä. Sekä uuden ajan alussa että 1900-luvun vaihteessa tapahtuneet fysiikan käsitteelliset vallankumoukset mullistivat kyllä perusteellisesti niin fysiikan *teoreettiset* peruskäsitteet kuin maailmankuvankin, mutta rationaalisen keskustelun vaikutuksesta<sup>19</sup>. Tämä oli mahdollista, koska fysiikan oppialaa määrittävien tai *konstituovien* käsitteiden sisällöstä säilyi laaja yksimielisyys. Vaikka kyse oli syvälle menevistä teoreettisten käsitteiden muutoksista, oli yksimielisyys keskustelun kohteesta, fysiikan *ongelmien* identiteetistä koko ajan selvä. Oppialan *teoreettisten* käsitteiden 'vallankumousten' aikana oppialaa *konstituivat* käsitteet säilyivät yhteisenä pohjana ja mahdollistavat rationaalisten perustelujen esittämisen kyseiselle käsitteelliselle muutokselle (tai sitä vastaan). Teoriat ja teoreettiset käsitteet voivat muuttua radikaalisti, mutta oppialaa *konstituovien* käsitteiden muutos on vähittäisempää. Vaikka siis käsitteellisiä muutoksia ei aina voitaisikaan perustella teoreettisesti, niin *disiplinaariset* (ts. oppialaa konstituivat) vaatimukset mahdollistavat rationaalisen argumentoinnin.<sup>20</sup>

*Formaalin* ja *ideaalisen* rationaalisuuskäsityksen tilalle Toulmin tarjoaa siis rationaalisuuskäsitystä, joka ottaisi paremmin huomioon ne elämismailman ja sen instituutioiden *todellisten* (reaalisten) ongelmatilanteiden *sisällölliset* tarpeet ja vaatimukset, joita käsittelemään käsitejärjestelmät ovat syntyneet. Tällöin rationaalisuuden merkiksi ei nouse se, kuinka hyvin ihmiset kykenevät systematisoimaan käsitteensä ja uskomuksensa loogiseksi systeemiksi, vaan se kuinka hyvin he kykenevät muuttamaan käsitteitään ja käsityksiään tilanteissa, joihin vanhat rutiinit eivät enää sovellu.<sup>21</sup> "Kysymystä 'rationaalisuudesta' ei tarkastella jonkin erityisen opin yhteydessä, jonka ihminen — tai ammatillinen ryhmä — omaksuu jonain annettuna aikana, vaan ennemminkin minkä ehtojen vallitessa ja millä tavalla hän on valmis kritisoimaan ja muuttamaan näitä oppeja ajan kuluessa."<sup>22</sup>

Vaikka Toulminin filosofiaa leimaa antiformalistinen ohjelma, ei hän kuitenkaan pyri täydellisesti nihiloimaan formaalien struktuurien ja menetelmien merkitystä ja arvoa tieteessä. Kritiikki kohdistuu lähinnä niille annettua itseoikeuttavaa asemaa vastaan. Formalisoituvat tekniikat, standardit ja menetelmät on oikeutettava *tapauskohtaisesti* niiden eksplanatorisen hedelmällisyyden kautta. On kuitenkin tärkeää, että aika ajoin nämä tekniikat nostetaan uudelleen kyseenalaiseksi ja että niitä modifioidaan kohtaamaan uusien tapausten ja ongelmien asettamia funktionaalisia vaatimuksia.<sup>23</sup>

## Rationaalisuuskäsityksen historia — teoria vastaan fronesis

*Human Understanding*, alaotsikkonaan *The Collective Use and Evolution of Concepts*, oli alunperin tarkoitettu vain trilogian ensimmäiseksi osaksi. Toisen osan piti käsitellä käsitteellistä evoluutiota yksilöllisestä näkökulmasta (*The Individual Grasp*

*and Development of Concepts*) ja kolmannen osan (*The Rational Adequacy and Appraisal of Concepts*) tarkoitus oli pohtia niitä ongelmia, joita yhteisöllisen ja yksilöllisen näkökulman yhdistäminen tuo mukanaan. Toulmin sai toisen osan kirjoitettua 1980-luvun alussa, mutta toistaiseksi sitä ei ole julkaistu. Keskustelussa hän kertoi, että siitä oli tiettyssä mielessä aika ajanut ohitse ja että teoksen lopulliseen julkaisukuntoon saattaminen olisi vaatinut käytettävään aikaan nähden liikaa työtä. Muut prioriteetit ajoivat tämän jättäisprojektin yli. Vaikka *Human Understanding* jäikin vain yksiosaiseksi, muodostaa se yksinäänkin varsin toimivan synteettisen kokonaisuuden. Toulminin myöhemmälle filosofialle keskeiset metafysiset ja metodologiset päämäärät sekä käsitteellinen arsenaali näyttävät olevan jo siinä esillä. Myöhemmissä teoksissaan ja artikkeleissaan Toulmin on kirjoittanut yhä myös tieteenfilosofiasta ja -historiasta, mutta painopiste on siirtynyt filosofian tai uuden ajan metafysiikan ideahistoriaan (erityisesti *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, 1990) ja toisaalta takaisin argumentaatioanalyysiin (*An Introduction to Reasoning*, 1979) sekä etiikkaan ja etiikan historiaan (*The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, 1988).

Formaali ja looginen systemaattisuus rationaalisuuden ideaalina ei ole mikään modernin ajan keksintö, vaan pohjaa antiikin Kreikan geometriaan ja Platonin sille antamaan ideaaliseen asemaan. Whiteheadia ironisoiden Toulmin toteaa, että juuri rationaalisuuden määrittelemisen loogiseksi systemaattisuudeksi todellakin tuomitsee filosofian vain sarjaksi alahuomautuksia Platonin teoksiin.<sup>24</sup> Täydellinen, yksikäsitteinen ja universaali geometrinen muoto annetaan platonistisessa perinteessä ideaaliseksi normiksi kaikille inhimillisen tiedon osa-alueille, olipa sitten kyse luonnosta (fysiikka ja biologia) tai yhteiskunnasta ja ihmisestä (kansa, valtio, moraalit ja kauneus). Ideaalinen ja 'täydellinen' *teoria* näiltä tiedon osa-alueilta nähdään olemuksellisemmaksi kuin reaalinen ja teoriaa 'epätäydellisesti' heijastava *käytäntö*.

Vaikka formaali 'systemaattisuuden kultti' on eräs modernin länsimaisen filosofian kulmakiviä, ei se ole vailla vastavirtaa. Siitä huolimatta, että Aristoteles osaltaan jatkoi ja kehitti (mm. aksiomaattisen järjestelmän ihanteellaan) platonistista teoreettisen tiedon perinnettä, hän piti Toulminin mukaan vaarallisena vaatia varmuutta ja välttämättömyyttä sellaisilla tiedon alueilla, joilla niitä ei todellisuudessa ole. Aristoteles jakoi kyllä Platonin käsityksen kyvystämme löytää *yleisesti päteviä* totuuksia niin ihmisistä kuin luonnonolioistakin, mutta hän näki myös, että kyvyssämme toimia viisaasti käytännössä ei ole oleellista niinkään valmiutemme kalkyloida formaaleja vaikutussuhteita, kuin valmiutemme tehdä päätöksiä 'niin kuin asiat vaativat'. Vaikka fysiikassa ja logiikassa teoreettinen tieto oli mahdollista, niin erityisesti etiikka, retoriikka ja politiikka olivat Aristoteleelle 'käytännöllisen viisauden', *fronesiksen*, alueella: olisi virhe kohdella niitä universaaleina ja abstrakteina tieteinä.<sup>25</sup> Toulminin esitelmän jälkeisessä keskustelussa tosin ilmeni, että Aristoteleen *fronesiksen* merkityksen ymmärtäminen on ollut Toulminille verraten myöhäinen löytö (ehkä vasta 1980-luvulla). Käsitteenä *fronesis* lienee kuitenkin lähinnä profiloitunut Toulminin aiempaa linjaa tuomatta siihen sisällöllisesti juurikaan mitään uutta. Historiallisen, ajassa kiinni olevan tai lokaalisen perspektiivin ensisijaisuus sekä 'inhimillisen ymmärtämisen' *muutosten* ymmärtäminen niiden kieltämisen tai muuttumattomaan palauttamisen sijaan on ollut alusta alkaen Toulminin filosofian punaisena lankana.

Kun vielä teoksessa *Human Understanding* Toulmin pyrki määrittelemään uudelleen rationaalisuuden käsitettä, niin *Cosmopoliksessa* hän on selvästi antanut periksi. Keskus-

telussa hän kertoikin, että hän olisi mielellään 'pelastanut' rationaalisuuden käsitteen 'systemaattisuuden kultilta', mutta sekaannuksen välttämiseksi hän taipui käyttämään erottelua rationaalisuuden (*rationality*) ja järkevyyden (*reasonableness*) välillä. Tässä erottelussa Toulminin kritisoima formaali, universaali, välttämätön ja ideaaliseen perustuva platonistinen rationaalisuuskäsitys asettuu yksilön, yhteisön ja olosuhteiden suhteen relatiivista sekä partikulaarista, käytännöllistä ja aristotelista *froneettista* 'käytännön viisautta tai järkeä' vastaan. Uuden ajan länsimaista filosofiaa dominoineen rationalismin ydinkysymys on, onko järkevyyks *rationaalista*, tai *kuinka fronesis* voidaan formalisoida. Toulmin on taas seurannut vastakkaista traditiota ja katsonut järkevämmäksi kysyä, *onko rationaalisuus järkevää*, onko formaaleja järjestelmiä sovellettu järkevällä tavalla.<sup>26</sup> Toulmin ei kuitenkaan ole pyrkinyt purkamaan formalistista rationaalisuuskäsitystä vain Aristoteleen käytännöllisiksi määrittelemistä 'tieteistä', kuten etiikasta ja politiikasta, vaan myös perinteisesti 'teoreettisina' ja universaaleina kohdelluista tieteistä, kuten fysiikasta ja logiikasta.

Wilhelm Diltheyn lähes sata vuotta sitten esittämää metodologista erottelua ihmistieteille ominaisen hermeneuttisen ymmärtämisen ja luonnontieteille ominaisen objektiivisen selittämisen välillä on yhä ylläpidetty varsinkin ihmistieteiden piirissä. Toulminin mukaan nykyään on ilmeistä, että ihmistieteiden tavoin myös luonnontieteissä tarvitaan todellisuuden hermeneuttista ymmärtämistä — Diltheyn aikana luonnontieteiden tulkinallinen elementti oli tosin paljon paksunnan verhon takana kuin modernin fysiikan vallankumouksen jälkeen. Kun luonnontieteissä ero hermeneuttisen relatiivisuuden ja tieteellisen objektiivisuuden välillä on tietystä mielessä ylitetty, voidaan Toulminin mukaan kysyä, onko se relevantti enää ihmistieteissäkään.<sup>27</sup> Tiukka jako 'selittäviin' luonnontieteisiin ja 'ymmärtäviin' ihmistieteisiin saa erityisesti ihmistieteiden piirissä helposti piirteitä, missä tieteellinen objektiivisuus leimataan pelkästään luonnontieteelliseksi, jolloin hermeneuttiset ihmistieteet ajautuvat relativismiin. Tämä 'systemaattisuuden kultin' perillinen näky ehkä selvimmin ranskalaisessa 'post-modernismissä' (kuten Jean-François Lyotardilla), mutta myös hermeneutiikan merkittävimmillä elävillä klassikoilla, Hans-Georg Gadamerilla ja Jürgen Habermasilla. Vaikkei kumpaakaan voi syyttää ainakaan anarkismista, katsoo Toulmin näidenkin tuotannosta löytyvän jälkiä 'systemaattisuuden kultista', mikä ilmenee Diltheyn esittämän epäadekvaatin metodologisen jaon korostamisena.<sup>28</sup>

Länsimaisen filosofian historiassa Platonin formalistinen ja Aristoteleen *froneettinen* rationaalisuuskäsitys kuitenkin kulkivat käsi kädessä aina 1600-luvulle asti. Tällöin sekä renessanssiajan humanismi että skolastinen aristotelismi, joille molemmille oli *froneettinen*, tapauskohtainen ja pluralistinen ajattelu keskeistä, menettivät intellektuaalisen legitimaationsa. Ranskassa René Descartes ja hänen seuraajansa (kuten Pascal, Spinoza ja Leibniz) sekä Englannissa Thomas Hobbes ja 'Cambridgen platonisteista' esim. Henry More tekivät formaalin ja matemaattisen universalismin ideaalista intellektuaalisesti vastustamattoman. Juuri vuosien 1610-1650 välisenä aikana läntisen Euroopan intellektuaalinen ilmasto sai ratkaisevan sysäyksen kohti universalistista absolutismia.

Toulmin selittää tätä sillä, että renessanssiajan moniarvoisen ja suvaitsevaisuutta korostaneen humanismin ei koettu antavan välineitä niiden uskonpuhdistusta seuranneiden poliittis-uskonnollisten ristiriitojen ratkaisuun, jotka näkyivät poikkeuksellisen tuhoisina sotina niin manner-Euroopassa (hugenottisodat ja 30-vuotinen sota) kuin Britanniasakin

(Cromwellin 'tasavaltaan' päättynyt sisällissota). Toisaalta käytännöllisistä (ts. poliittisista ja taloudellisista) näkökannoista ja toisaalta uskonnollisista dogmeista riippumattomalle universaalille perustalle oli sosiaalinen tilaus. Perustasta, mikä on kaiken epäilyksen ulkopuolella ja mistä jokainen voi siksi olla absoluuttisen varma, ei tarvitse eikä voi kiistellä.<sup>29</sup>

Descartesin kuoleman (v.1650) jälkeen formalistis-universalistinen rationaalisuuskäsitys sai absolutistisessa muodossa vahvistaa lähes 150 vuotta asemaansa ja ulottaa rauhassa lonkeroitaa kaikille intellektuaalisille aloille. Descartesin analyttinen geometria ja Newtonin fysiikka antoivat esikuvan kaiken tiedon esittämiselle, oli kyse sitten fysiikasta, politiikasta tai moraalista. Poliittis-uskonnollisessa elämässä tämä absolutismi näkyi niin hallitsijoiden yksinvallan kasvuna kuin protestanttisessa puhasoppisuudessa ja katolisessa vastauskonpuhdistuksessakin. Erasmus Rotterdamlaisen ja Michel de Montaignen suvaitsevainen ja moniarvoinen humanismi jäi absoluuttisen järjestyksen jalkoihin. Kulttuurisen ja käsitteellisen monimuotoisuuden ja -arvoisuuden uudelleen löytäminen alkoi kuitenkin vähitellen 1700-luvun loppupuolella, kun lisääntyvä tieto muista kansoista ja kulttuureista alkoi avartaa maailmankuvaa.

## Moraalin järjellisyys

Eräs merkkipaalu inhimillisen moniarvoisuuden uudelleen löytämisessä oli moraalien relatiivisuuden nouseminen kristityn maailman tietoisuuteen, kun kapteeni Cook rantautui Tahitilla 13.4.1769.<sup>30</sup> Tästä symbolisesta päivämäärästä lähtien antropologiset raportit ovat vähitellen vahvistaneet kuvaa inhimillisten kulttuurien moraalista monimuotoisuudesta ja samalla kyseenalaistaneet vallitsevan yhteiskunnallisen ja moraalisen järjestyksen oikeutusta; ja tämä on heijastunut myös yksilölliselle tasolle. Yleinen asennoituminen rationaalisuuteen, 'systemaattisuuden kultti', on kuitenkin pitänyt pitkään pintansa. Myös moraalikäsitteissä seuraavat Toulminin mukaan sekä nihilistinen johtopäätös että absolutistinen tai totalitaristinen ratkaisu samasta alkumäärityksestä: moraalien tulee olla esitettävissä universaalina teoriana tai ehdottomana lakina. Totalitarismissa vain valitaan yksi moraalikoodisto ja pyritään oikeuttamaan se joko 'tieteellisenä' tai traditionaalisenä. Nihilismissä taas 'luonnollisen' perustelun puutteesta vedetään äärimmäinen johtopäätös: mitään aidosti moraalisia päätöksiä ei ole, vaan kyse on aina jostain muusta, kuten poliittisesta tai taloudellisesta vallasta, mielihyvystä, emootioista tai yhteiskunnallisesta tarkoituksenmukaisuudesta.

Niinpä Toulminin esitelmässään antamaa vastausta siihen, mikä on yksi hyvistä lähtökohdista yksilön moraalille päätöksenteolle — empatia ja välittäminen, *ystävänä* oleminen — ei tule tulkita jonkin universaalien moraalien *teorian* sovelluksena tai kategorisena imperatiivina. Toulminin moraalifilosofian rationallyteetti on *froneettinen* ja *tapauskohtainen* (kasuistiikka, 'case ethics'<sup>31</sup>), millaisena se asettu vaihtoehdoksi 'platonistisen' moraaliteorian ideaalle — ideaalle sellaisen yksikäsitteisen, universaalien ja formaalisen moraalijärjestelmän mahdollisuudesta, mikä antaisi ikuisesti puolueettoman tuomarin aseman, algoritmisen vallan päättää, mikä teko on oikein ja mikä väärin. Toulminin mukaan moraalinen päätöksenteko on perustettava *praktiseen reaali maailmaan* eikä *reaaliseksi oletettuun ideaali maailmaan*. Empatiata ja välittämistä ei siis voi pitää universaaleina, jokaiseen moraaliseen päätöksentekotilanteeseen sovellettavina ideaalisina käsitteinä — kuka tahansa pystyy konstruoimaan hypoteettisia



esimerkkitapauksia, missä empatian ja välittämisen sokea soveltaminen korkeimpina moraalisisina periaatteina johtavat mitä kammottavampiin inhimillisiin katastrofeihin. Vastaesimerkit eivät kuitenkaan yksittäistapauksissa tee moraalista päätöksentekoa irratiionaaliseksi tai päättelyä epäpäteväksi, normien tai periaatteiden ei tarvitse olla absoluuttisia tai universaalisia. Meillä on koko joukko erilaisia ja osin yhteensopimattomia mutta kuitenkin päteviä moraalisisia periaatteita ja traditioita. Jokainen yksittäinen moraalinen valinta tapahtuu omassa ainutkertaisessa reaalissa kontekstissaan ja aristotelinen käytännöllinen järki tai viisus, *fronesis*, kertoo — *jos sen annetaan kertoa* — mikä on *kuhunkin tapaukseen sopiva* moraalinen viitekehys ja miten se tulee *tulkita*.

Jo pelkkä 'platonistinen' idea (ali) siitä, että moraalinen olisi perustuttava universaalisti sovellettavissa olevalle *teorialle*, ehkäisee käytännöllisen järjen käyttöä, uskottiinpa tällaisen teorian olemassaoloon tai ei. Jos jotain universaalista moraaliteoriaa pidetään perusteltuna, tehdään moraaliset päätökset jossakin ideaalimaailmassa ilman aktuaalisen kontekstin kaikkien inhimillisten vaatimusten huomioonottamista. Nihilistinen vaihtoehto, missä mitään moraalista mittapuuta ei ole, ei taas voi pitää käytännöllisen järjen käyttöä sen vastuullisempina moraalisisena toimintana kuin muitakaan vaihtoehtoja. Toulminin 'kultainen keskite' ei vaadi moraalisuudelta universaalisuutta ja systemaattisuutta. Vaikkei *yhtä* oikeaa ratkaisua aina olekaan helppo valita, on suuri osa varmasti vääristä ratkaisuista yleensä helppo erottaa *tapauskohtaisesti*, eikä tähän tarvita mitään universaalista periaatetta. Käytännössä, jokaisessa *yksittäisessä* tilanteessa, meillä on perusteita erottaa oikea väärästä — eikä yksityinen toimija tarvitse tähän mitään systemaattisuutta.<sup>32</sup> Samalla kynnyksellä sanoa jotain sisällöllistä, tehdä todella jokin valinta — kuten Toulmin esitelmässään teki — madaltuu osoittautuupa se sitten jälkikäteen onnistuneeksi tai epäonnistuneeksi. Jos yksittäistä valintaa ei tarvitse korottaa universaaliksi periaatteeksi, voisi ainakin periaatteessa olla helpompi myöntää olleensa jopa väärässä.

## Viitteet

1. Toulminin teoksista oikeastaan vain *Human Understanding* (1972) ja ehkä myös *The Uses of Argument* ovat saavuttaneet 'heikosti tunnetun klassikon' aseman. Edellinen ns. *evolutionaarisessa epistemologiassa* ja jälkimmäinen retoriikassa. Tuoreinta *Cosmopolis*-teosta (1990) on mainostettu 'post-

- modernismin klassikkona', mutta sen merkitystä lienee vielä liian aikaista arvailla. Leary 1987.
2. Toulmin 1972, s.vii.
3. Toulmin 1977, s.161 ja Leary 1987.
4. Tälle sukua oleva käsitys löytyy myös Wittgensteiniltä: "*Perusteiden ketjulla on päätepiiteensä.*" (Wittgenstein 1981, s.173, §326)
5. Toulmin 1977, s.147.
6. Toulmin 1972, s.480. Popper 1975, s.310: "*One should always keep away from discussing concepts. What we are really interested in, our real problems, are factual problems, or in other words problems of theories and their truth.*"
7. Toulmin 1977, s.145.
8. Suppe 1977, s.124.
9. Merkittävin keskustelun avaaja ja kohde on ollut Thomas Kuhnin *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), minkä esittelemät käsitteet (mm. 'tieteellinen paradigma ja vallankumous', 'normaalitiede' sekä 'yhteensopimattomuus' ja 'yhteismitattomuus') näyttävät vakiinnuttaneen keskeisen asemansa tieteellisen tiedon kasvua tai muutoksia koskevassa keskustelussa.
10. Toulmin 1977, ss.161-162. Gregor Mendel tunnetaan 'perinnöllisyystieteen isänä', vaikka hänen kirjoituksensa ja kokeensa löydettiin vasta sen jälkeen, kun koko tieteenala oli Mendelistä riippumatta perustettu uudelleen.
11. Toulmin 1977, s.162.
12. Toulmin 1972, s.27.
13. Toulmin 1972, ss.52-62.
14. Toulmin 1972, ss.69-76.
15. Toulmin pitää esim. Paul Feuerabendin '*anything goes*-metodologiaa' (Feuerabend 1975) seurauksena systemaattisuuden kultista (vrt. Toulmin 1972, s.481).
16. Toulmin 1972, ss.76-79.
17. Toulmin 1972, s.83.
18. Aikanaan rationaaliset *perustelut* (*reasons*) ovat Toulminin mukaan olleet keskeisiä *syitä* (*causes*) muutoksiin. Toulmin ei kuitenkaan kiellä myös muun tyyppisten historiallisten syiden vaikutusta.
19. Toulmin 1972, ss.79-80.
20. Toulmin 1972, ss.vii-viii.
21. Toulmin 1972, s.84.
22. Toulmin 1977, ss.156-157.
23. Toulmin 1972, s.vii.
24. Toulmin 1990, ss.76,83,190.
25. Toulmin 1990, s.219.
26. Toulmin 1982, s.94. Selvä on, että monesti voidaan ihmistieteiden *sisällöllis* sanoa olevan suoria sosiaalisia tai poliittisia seurauksia, kun taas useimmilla luonnontieteillä voi sanoa olevan poliittista merkitystä vain epäsuorasti, metodiensa ja käytäntöjensä kautta. Tosin esim. biologisten ja psykologisten tieteiden välinen ero ei enää ole niin selvä kuin ennen; samalla kun tämä ero on kaventunut, on biologisen tiedon *sisällön* tulkinnalla yhä enemmän suoria poliittisia vaikutuksia. (Toulmin 1982, ss.98-99) Hyviä esimerkkejä tästä ovat niin sosiobiologia- kuin geeniteknologiakeskustelutkin.
27. Toulmin 1982, ss.94-95 ja 1990, ss.172-173. Toulmin viittaa Lyotardin teoksen *La condition postmoderne* (1979) engl. käännökseen (*Post-Modern Condition*, suom. käännös ks. Lyotard 1985).
28. Toulmin 1990, esim. ss.82-83,86.
29. Toulmin 1972, s.41.
30. Tällaisessa kasuistiikassa tai 'tapausetiikassa' ei ole kyse 'situationalisesta eti-

kasta', missä voidaan tapauskohtaisesti päättää olla noudattamatta jotain moraalinormia ja kuunnella 'sydämen ääntä', vaan siitä että tunnustetaan yhden moraaliteorian sijasta useita relevantteja moraalitraditioita. Tällöin eri traditioiden ja normien tapauskohtainen *tulkinta* ja keskinäinen *vertailunousee* keskeiseksi yksittäisessä moraalisisessa päätöksenteossa.

32. Tilanne on luonnollisesti mutkikkaampi, jos kysymystä tarkastellaan yhteiskunnallisena tai oikeudellisena yhteydessä. Sosiaalisesta painotuksesta huolimatta Toulminin moraalifilosofian ilmeisin kohdealue näyttäisikin olevan mikrotasolla, ihmisten yksilöllisissä käytännön valintaongelmissa.

## Kirjallisuus

- Epätäydellinen bibliografia Toulminin teoksista ja artikkeleista sekä Toulminia käsittelevistä artikkeleista löytyy internetistä osoitteesta <http://rjohara.uncg.edu/files/biblio.toulmin> — "Stephen Toulmin: A working bibliography", ('compiled by' Robert J. O'Hara & Patricia C. Dew, 1993).
- Stephen Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 1950.
- Stephen Toulmin, *The Philosophy of Science: An Introduction*. Hutchinson, London 1953.
- Stephen Toulmin, *The Uses of Argument*. Cambridge University Press, Cambridge 1958.
- Stephen Toulmin, *Foresight and Understanding: An Enquiry Into the Aims of Science*. Indiana University Press, Bloomington 1961.
- Stephen Toulmin, *Human Understanding. Volume 1: The Collective Use and Evolution of Concepts*. Clarendon Press, Oxford 1972.
- Stephen Toulmin, "From Form to Function: Philosophy and History of Science in the 1950s and Now". *Daedalus* 106(3)/1977, ss.143-162.
- Stephen Toulmin, "The Construal of Reality: Criticism in Modern and Postmodern Science". *Critical Inquiry* 9(1)/1982, ss.93-111.
- Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Free Press, New York 1990.
- Stephen Toulmin, Richard Reike & Allan Janik, *An Introduction to Reasoning*. Macmillan, New York 1979.
- Albert R. Jonsen & Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. University of California Press, Berkeley 1988.
- Paul Feuerabend, *Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*. New Left Books, London 1975.
- Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, Chicago 1962.
- David E. Leary, "Toulmin, Stephen E." [Biographical sketch], ss.774-776. Teoksessa *Thinkers of the Twentieth Century*, 2.p. (toim. Roland Turner). St. James Press, Chicago ja Lontoo 1987.
- Jean-François Lyotard, *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa (La condition postmoderne 1979)*. Suom. Leevi Lehto. Vastapaino, Tampere 1985.
- Karl Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford University Press, Oxford 1975 (1. p. 1972).
- Frederick Suppe (toim.), *The Structure of Scientific Theories*. : University of Illinois Press, Urbana 1977 (1.p. 1974).
- Ludvig Wittgenstein, *Filosofisia tutkimuksia (Philosophische Untersuchungen, 1953)*. Suom. Heikki Nyman. Wsoy, Helsinki 1981.

# Johdatus alkoholismiin filosofiaan

Alkoholismi-käsitteen määrittelyvaikeudet ovat tunnettuja ja tunnustettuja. Kessel ja Walton toteavat (1974), että alkoholismia on vaikea määritellä operationaalisin termein niin, että lopputulos olisi toimiva ja hyödyllinen. Operationaalinen määrittelmä on hyvä, jos teoreettinen käsite kuten ”alkoholismi” voidaan linkittää empiirisesti todennettavien havaintoväittämien avulla tosiseikkojen maailmaan niin, että kuka tahansa asiasta kiinnostunut voisi määritelmän avulla helposti tarkistaa, onko henkilö alkoholismiin tapaus vai ei. Toisin sanoen – jotta alkoholismiin käsite olisi käyttökelpoinen yksilön juomisongelman kuvauksessa ja määrittelyssä, sen tulisi – yhtäältä – kattaa piiriinsä kaikki ne yksilöt, jotka todella ovat alkoholisteja, mutta – toisaalta – sulkea piirin ulkopuolelle kaikki ne alkoholia käyttävät henkilöt, jotka eivät ole alkoholisteja.

## SAIRAUDENTILA VAI MORAALIN VAJAUS?

Kirjoituksessaan ”Kuka on alkoholisti?” Matti Huttunen viittaa (1996) osuvasti näihin määrittelyongelmiin. Hän huomauttaa vaikeuksista, joihin törmäämme yksilötasolla, jos yritämme soveltaa perinteistä määritelmää, jonka mukaan alkoholistisessa juomisessa on kysymys ihmisen kyvyttömyydestä hallita juomisensa määrää ja laatua. Ei ole helppo vetää rajaa siihen, missä hallittu juominen muuttuu hallitsemattomaksi. Perinteisen määritelmän vaikeus on myös siinä, että se jättää määrittelyn ulkopuolelle suuren joukon ihmisiä, joille juominen aiheuttaa huomattavia sosiaalisia, terveydellisiä, moraalisia ja psykologisia ongelmia, vaikka he yleensä hallitsevat juomisensa. (Edelleen – perinteinen määrittelmä olisi epäilemättä liian suppea, jos edellyttäisimme hallintakyvyn täydellistä menetystä. Pitäisimme varmaankin suotavana, että määrittelmä olisi niin kattava, että se sulkisi piirinsä muitakin tapauksia kuin alkoholidementian surullisimpia lopputiloja.)

Alkoholismiin määrittelyongelmaa ei helpota se, että asenteemme ja moraalitunteemme ovat ymmärrettävästi suvaitsevaisempia alkoholin kuin esimerkiksi heroisiin avulla tavoiteltavaa mielihyvää kohtaan. Kulttuurisidonnainen näkökulma tulee monella tavalla vastaan alkoholin kulutuksen ja käyttötottumusten tarkastelussa. Ranska ja Italia ovat molemmat tyypillisiä viinimaita. Ranskassa on tavallista ja sosiaalisesti hyväksyttyä, että miehet juovat viiniä pitkän päivän, että vaikka heillä on elimistössään jatkuva 0,5-1 promillen alkoholimyrkytys, sosiaalisia häiriöitä ei juuri esiinny. Italiassa sen sijaan viinin kulutus keskittyy tiukemmin ateriointiin ja – toisin kuin Ranskassa – sosiaalinen käyttäytymiskoodi paheksuu jatkuvaa viininlipittelyä varsinkin työaika-  
na. Kessel ja Walton huomauttavatkin (1974), että ranska-

laiset psykiatrit ovat olleet erimielisiä, tulisiko alkoholismia lainkaan pitää psyykkisenä sairautena.

Onko alkoholismi sairaus vai ei? Jollei alkoholismi ole sairauden alaa niin mitä se sitten on? Huono tapa? Jonkinlainen moraalittomuuden lajityyppi? Ranskan renessanssian ajan viisas skeptikko de Montaigne (1533-1592) oli sitä mieltä, että juoppous on erityisen sivistymätön ja karkea pahe:

”Muissa on jotakin sijaa henkiselällä puolella; on paheita, jotka jollakin tapaa ovat vapaan miehen arvoisia, jos noin sallitaan sanoa. On sellaisia, joihin sekoittuu tietoa, uutteruutta, rohkeutta, viisautta, taitoa ja terävyyttä; juoppous on pelkästään ruumiillinen ja maahan sidottu.” (s.123)



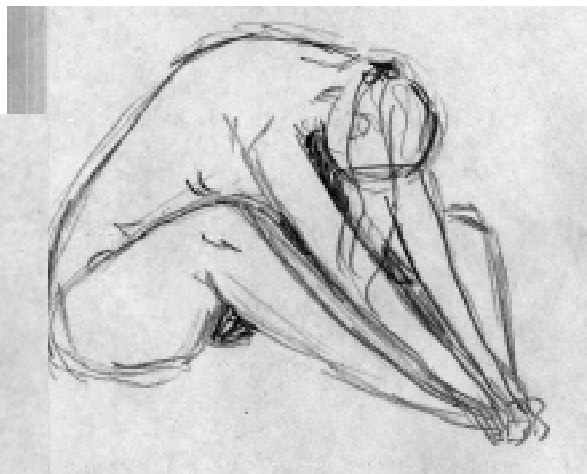
Tiedämme, että pitkäaikainen hallitsematon alkoholinkäyttö vauhdittaa yksilön sosiaalista vajoamista, koska (i) alkoholin saatavuuden turvaaminen ja siihen liittyvä huoli nou-

see usein ylivertaiseksi asiaksi, lähes tärkeimmäksi elämässä; ja koska (ii) alkoholinkäytön kuva rappeutuu ja kaava maistuu elämäntavaksi. Roomalainen ajattelija Seneca toteasi, että ”tottumus on toinen luonto”. Jokainen päihdehuollon saralla työskennellyt on tavannut näitä Senecan huonotapaisia oppilaita. He ovat niitä henkilöitä, joiden välitön tarvetyydytys on Pavlovin koirien tavoin niin ehdottomasti ehdollistunut viinan nielemiselle, ettei heitä enää kovin paljon kiinnosta kysellä itseltään ”miksi juon?” tai ”onko juomiseni minulle hyväksi vai pahaksi?”

Alkoholismin käsite lienee kuitenkin järkevintä määritellä niin, että sairausolottuvuus otetaan huomioon. Ainakin seurauksiltaan alkoholismi varmasti on tappava sairaus: ajateltakoonpa sitten vaikka niinkin erilaisia mittareita kuin maksakirroosi- ja itsemurhatilastoja. Matti Huttunen ehdottaa (1977) määritelmää, joka hyvin tavoittaa ”alkoholismi” -sanaan oleellisesti kuuluvan, sisäänrakennetun käsitteellisen jännitteen. Jännite syntyy siitä dynamiikasta, että — perinteisen lääketieteellisen tulkinnan mukaan — alkoholismi *sekä on että ei ole* sairaus. Huttusen mukaan

”Alkoholin käyttöön liittyy aina yksilön oma vastuu ja valinta, ja tämän vuoksi alkoholismi ei ole sairaus siinä mielessä kuin esimerkiksi keuhkokuume. Alkoholismia sen sijaan voidaan pitää sairautena, mikäli käsitettä sairaus käytetään laajimmassa merkityksessä ja sillä tarkoitetaan tilaa, josta yksilö kärsii subjektiivisesti ja jonka hoitamisessa hän tarvitsee ympäristön ja asiantuntijoiden tukea, apua ja ymmärtämystä.”

Yksinkertaisuuden vuoksi suhtaudun jatkossa alkoholismin määrittelyongelmaan hyvin käytännöllisesti. Kutsun alkoholismin tapaukseksi hen-



Mervi Heinonen

kilöä, jolla on useimpien lähipiiriinsä kuuluvien raittiiden ja/tai alkoholinkäyttönsä hallitsevien henkilöiden yhteneväisen mielipi-

teen mukaan suuria vaikeuksia hallita alkoholinkäyttöään.

Juuri moraalien alalla yksilön ja yhteiskunnan edut joutuvat helposti vastakkain. Yksilönvapauden sieto ja ns. yleinen etu eivät aina ole optimaalisen sopusointuisia periaatteita keskenään. Kun tarkastellaan ”alkoholismi” -käsitteen ei-läketieteellisiä ulottuvuuksia, ei voida välttyä kohtaamasta juuri tätä vastakkainasettelua: olemmehan tekemisissä moraalien alaan kuuluvien käsitteiden kanssa. Tällaisia ovat esimerkiksi vastuun, onnellisuuden, tyytyväisyyden, vapauden, pakon ja kyvykkyyden käsitteet. Vastuun käsite on keskeinen. Runoi-

lija-sosiaalityöntekijä Maaria Leinonen on ilmaissut (1997) asian osuvasti:

”Uudelleen ja uudelleen joutuu ihmettelemään, miten he (=päihdeongelmaiset) aina onnistuvatkin löytämään jonkun, joka kantaa kaikesta vastuun heidän puolestaan.”

## ARMOSTA

Alkoholismin käsitteellisiin ulottuvuuksiin voidaan liittää myös armon käsite, joko Jumalakuvan kanssa tai ilman. AA-liikkeen voima on tästä hyvä todistus. Mika Waltarin kirjassa *Feliks Onnellinen* (1958) viisas ja nöyrä kirkonmies toteaa, että

Vasta tiedon ja ylpeyden murtumiskohdassa alkaa armon valtakunta (s.191).

Moraalifilosofisessa keskustelussa armon käsite kuuluu ns. retributiivisen oikeuden alaan (ks. Card 1972). Tällöin tarkoitetaan oikeuden toteutumista sanktiona, rangaistuksena tai itsemääräämisoikeuden rajoituksena periaatteella ”jokaisella on oikeus saada ansionsa mukaan” (Airaksinen 1988, 197). Oleellista on ajatus vastavuoroisuudesta ja korvaavuudesta, mutta kuitenkin niin, että yleisinhimilliset kohtuus-standardit sopivalla tavalla otetaan huomioon (Laitinen, 1996, 71). Me tiedämme, että kohtalon arpa on usein ollut julma ja epäoikeudenmukainen väärintekijöitä, syntisiä ja retkahtaneita kohtaan; ja että elämän eväät ovat monelle alunperinkin olleet tavalla tai toisella epäsuotuisat. Meillä on intuitiivinen taipumus ajatella, että hairahtuneen kärsimyksen määrä ja laatu samoin kuin sovituspyrkimyksen aitous ja nöyryys olisi jonkinlaisena kompensatioperiaatteena huomioitava; ja että on tilanteita, joissa retributiivisen oikeuden ankara soveltaminen ”silmä silmästä, hammas hampaasta”-periaatteella olisi kohtuutonta. Annamme ”armon käydä oikeudesta” juuri silloin, kun kohtalon epäoikeudenmukaisuudesta kumpuava kärsimyksen ”lisä-arvo” edellyttää mielestämme kompensatiota henkilökohtaisella tasolla luonteenlaadun ansioiden vuoksi.

Voimme ehkä sanoa, että alkoholisti on henkilö, joka käy ankarimman kaavan mukaista retributiivista oikeutta omassa mielessään itseään vastaan.

Hän on oman tapauksensa syyttäjä, piiskuri, tuomari ja rangaistuksen toimenpanija. Mutta itse hän ei pysty rakentamaan oman puolustuksensa pätevää puheenvuoroa. Hän tarvitsee uudenlaista vastavuoroisuutta saadakseen lohtua, ymmärtämystä, kohtuutta ja kompensatiota. AA-liikkeen tehon salaisuus on ehkä juuri siinä, että — parhaimmillaan — se pystyy kollektiivisen vastavuoroisuuden ja esikuvan voimalla johdattamaan alkoholistin turvallisesti, mutta päättäväisesti kohtuuttomien itsesyytösten, väärän ylpeyden ja luulotellun tiedon murtumiskohdan tuolle puolelle, ”armon valtakuntaan”. Seurauksena on sitten tuo pieni ihme, jonka voi nähdä joissakin AA:n avulla toipuneissa entisissä alkoholisteissa: henkinen uudestisyntyminen, itsensä aito arvostaminen ja viisas nöyryys. Mutta jos huonosti käy, uudistumisprosessin lopputuloksena on maailman sietämättömin ihminen: toipunut alkoholisti. Samuli Paronen toteaa (1974) viisaasti:

“Hyvät tarkoitukset. Aina ne kieroon kasvavat, jollei niitä joka päivä tarkista.”

Perinteisen terapian rajoitus on sen kyvyttömyydessä kohdata armon käsite. Kyvyttömyys on seurausta kaiken koulukirjaterapian perusdogmista, joka sanoo, että muutoksen edellytyksenä on tunteiden parempi *tiedostaminen*, ts. tilanne, jossa ihmisen katsotaan terapian ansiosta oppineen laajentamaan tietonsa piiriä niin, että hän nyt paremmin tavoittaa aikaisemmin tuntemattomiksi jääneitä, mutta tosia tunne-elämänsä alueita. Armo pakenee tätä dogmia, koska armo edellyttää *uskoa* johonkin sellaiseen, joka väistämättä on tietokykymme ulottumattomissa. Kristinuskon ehkä merkittävin teologi Tuomas Akvinolainen (1225-1274) on kuvannut uskon merkitystä ihmiselle:

“Ellei ihminen haluaisi uskoa muuta kuin selaista, mistä hän voi saada tietoa, *hän ei varmasti kykenisi edes elämään* tässä maailmassa”. (Akvinolainen 1983, s.20)

Terapia sen sijaan, lähes määritelmänomaisesti, ulosmittaa hyötynsä rajaamalla uskon vain siihen, minkä voimme tietää tai tiedostaa paremmin kuin ennen. Siksi terapia ei tavoita armoa. Siksi on paljon alkoholisteja, joita AA-liike ja uskonto auttavat tehokkaammin.

## ALKOHOLISTIN MORAALINEN VASTUUNALAISSUUS

### Tahto ja ymmärrys

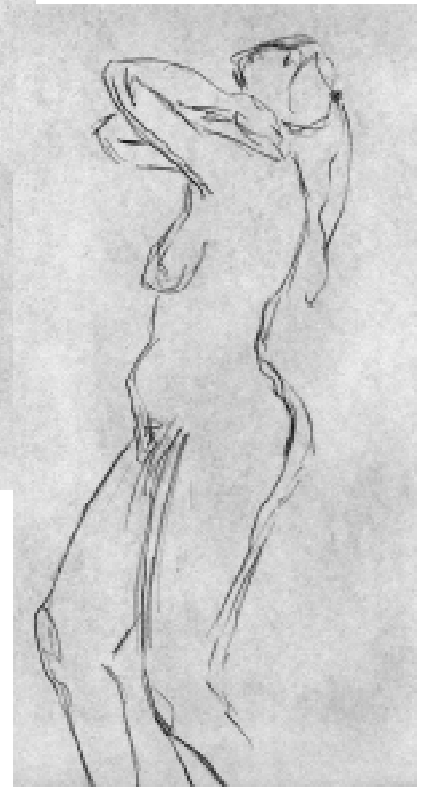
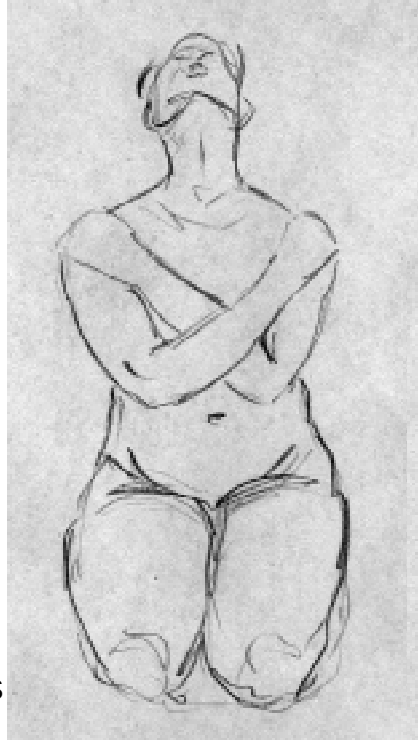
Mielekäs tapa puhua moraalista vastuunalaisuudesta edellyttää sen käsittämistä, että on kysymys *persoonan* käsitteen alaan lankeavista ominaisuuksista, ei niinkään empiiristen ja kuvailevien tosiseikkojen tai asiointilojen “omistajuudesta” (Feinberg 1977). Kuvitellaan, että tulevaisuuden tutkimus kykenisi osoittamaan, että juomahimon tieteellinen selityspuusta on biologis-geneettinen ja *vain* sitä. Tällaisen lähinnä science fictionin alaan kuuluvan tulevaisuudenkuvan moraalifilosofinen seuraus olisi yllättävä. Persoonan käsitteen katoaminen selityspuustasta merkittäisi suunnilleen sitä, koko kysymykseltä alkoholistin moraalista vastuunalaisuudesta putoaisi pohja pois.

Yksilöä voidaan pitää moraalista vastuunalaisena, jos (i) hän on vapaa valitsemaan erilaisten toimintavaihtoehtojen kesken; ja jos (ii) hän ymmärtää olevansa valintatilanteessa. Edellistä ehtoa voidaan kutsua konatiiviseksi (=tahtomisen, tahtuelämän alaan kuuluvaksi) ehdoksi, jälkimmäistä puolestaan kognitiiviseksi (=tietokyvyn, rationaalisen harkintakyvyn alaan kuuluvaksi) ehdoksi. Tähän kahden ehdon määritelmään viitataan jatkossa lyhenteellä M1.

Moraalifilosofisessa keskusteluyhteydessä on tärkeää muistaa, että rationaalisuuden vastakohta ei ole irrationaalisuus vaan rationaalisuuden *kyvyn* menetys. Ihmisen mahdollisuus käyttäytyä irrationaalisesti ei välttämättä ole ristiriidassa hänen rationaalisen “kokonaiskyvykkyytensä” kanssa. Rationaalisuus kyvykkyytenä on *moraalisesti vastuunalaisen* rationaalisuuden ennakkoehto. Akuutin deliriumin ja pitkälle edenneen alkoholidementian tapauksia lukuunottamatta kognitiivinen ehto ei tuottane suuria tulkintavaikeuksia: yleisesti ottaen alkoholisti on vastuunalainen siinä mielessä, että harkitessaan “tartunko pulloon vai en” hän epäilemättä ymmärtää olevan-

sa valintatilanteessa, ts. hänen rationaalisuuden kykyään ei ole tarpeen vakavasti epäillä, vaikka hän meidän mielestämme ehkä toimiikin vähemmän järkevästi, etujaan vahingoittaen, suorastaan irrationaalisesti.

Konatiivinen ehto sen sijaan tuottaa suuria tulkintapulmia. Onko oikeutettua pitää alkoholista vastuunalaisena sillä perusteella, että kysymys on yksilön *vapaasta* “vastuusta ja valinnasta” — Huttusen määritelmää lainatakseni? Onko alkoholistin päätös “juoda vai ei” *todella vapaa* tahdonilmaus sanan moraalista velvoittavassa merkityksessä? Kysymys on mielekäs, koska intuitiivisesti meillä on vahva taipumus ajatella, että alkoholinen juominen on *pakonomaista* tai



vietinomaista tavalla, joka monissa tapauksissa näyttäisi ainakin rajoittavan vapaan tahdon toimintapiiriä huomattavasti.

Audi erottaa (1974) moraalisen vastuunalaisuuden kaksi alalajia: vahvan “liability” -vastuunalaisuuden ja heikon “accountability” -vastuunalaisuuden. Jako valaisee osuvasti myös alkoholismin moraalifilosofian eräitä näkökohtia. Termi “liability” viittaa vastuu *velvollisuuteen* sitoumuksen, korvaavuuden ja velvoittavan vastavuoroisuuden merkityksessä; “accountability” puolestaan viittaa vastuuseen tilin tekemisen, selitettävyyden ja selityksen antamisen merkityksessä. Kun sanomme “olet selityksen velkaa”, emme siis itseasiassa edes edellytä kovin vahvaa vastuunalaisuutta. Heikkolaatuisuudessaan alkoholistin vastuunotto muistuttaa usein poliitikon vastuuta: vastuun paino on yhtä kuin selittelyn pituus, ei enempää eikä vähempää. Heikon vastuunalaisuuden tapauksessa henkilö turvautuu pakotiehen ongelmiansa ratkaisumallina. Pakotielle lähtenyt tekee nykyisyydestään epätodellisen kieltäessään menneisyyden valintojen painon ja torjuessaan aidon vastavuoroisuuden itsensä ja maailman kesken. Pakotie on todella “mutkia” niin sanan kirjaimellisessa kuin vertauskuvallisessa merkityksessä. Ortodoksiteologi Kristos Jannaraksen mukaan (1990)

“Jokaisesta paon ratkaisusta sinulta puuttuu tärkein, mitä

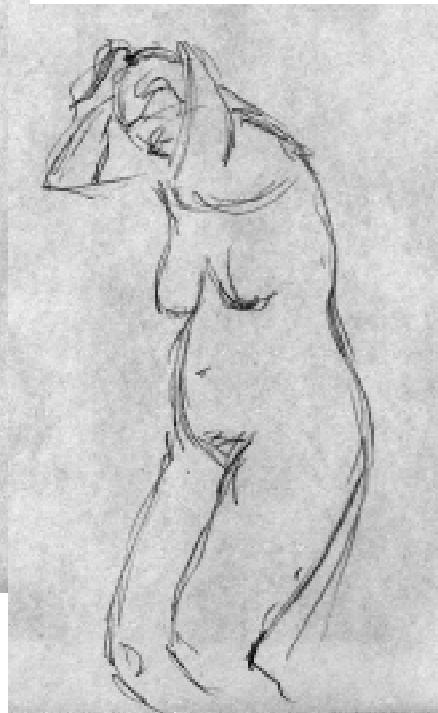
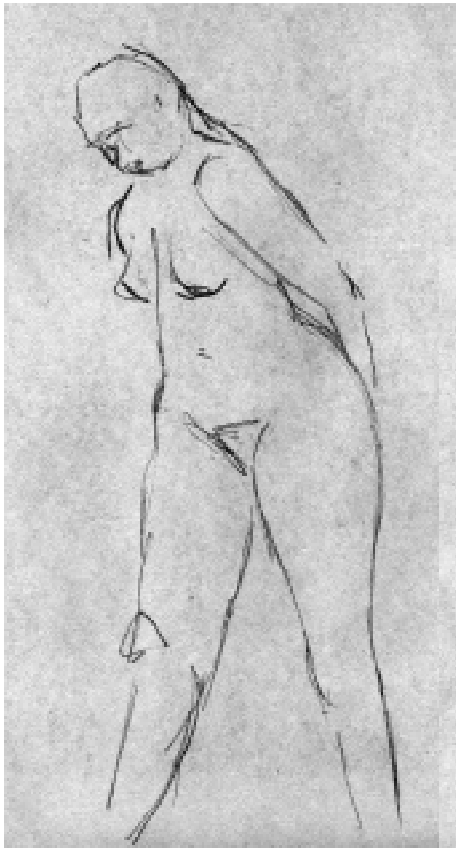
sinulla ihmisenä on: se että olet olemassa! Olemassa-oleminen merkitsee sitä, että elää tietoisesti sisäisen ja ympäröivän maailman traagista vastakkaisuutta (s.31).”

Bruun huomauttaa (1972, 136) toisaalta osuvasti, että liiallisen alkoholinkäytön fraasinomainen määrittely keinoksi paeta todellisuutta merkitsee asioiden yksinkertaistamista. Alkoholinkäyttö on vain yksi monista tavoista “paeta todellisuutta”, jossa on yllin kyllin kestämistä niin raittiilla kuin juopoillakin. Sitäpaitsi — kuka on riittävän pätevä määrittelemään “oikean ja aidon” todellisuuden?

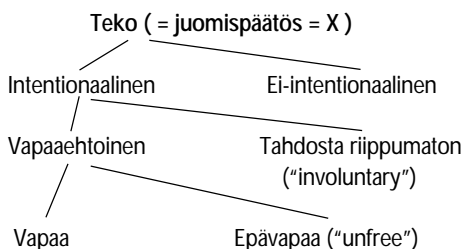
Jos palaamme vielä armo-keskusteluun, niin saatamme löytää esimerkin vahvasta vastuunalaisuudesta. Ehkäpä juuri armon kokenut alkoholisti on käsittänyt vastuunalaisuutensa sanan vahvassa vastavuoroisen korvaavuuden ja sitovan velvoittavuuden merkityksessä. Jos joku on aidosti kokenut armon, me ymmärrämme tilanteen väärin, jos yhä vaadimme häneltä selityksiä.

Jos niin halutaan, koko keskustelu voidaan yksinkertaistaa määrittelemällä, että alkoholistin päätös tarttua pulloon

on aidosti vapaa teko, jos ja vain jos päätös on sekä intentionaalinen että vapaaehtoinen/omaehtoinen (“volunta-



ry”). (Tulemme jatkossa huomaamaan että yksinkertaiset määritelmät ovat liian pelkistäviä myös alkoholismin todellisuuden kuvaajina.) Aidosti vapaa teko määräytyy seuraavan poissuljentakaavion mukaan (kts. Culver ja Gert, 1982):



Tässä kaaviossa teolla tarkoitetaan siis alkoholistin päätöstä ryhtyä juomaan, lyhyesti X. Voimme kuvitella alkoholidementian ja deliriumin ääritapauksia, joissa X on ei-intentionaalinen, ts. refleksinomainen tai kaoottisesti vailla kaikkea tavoitteellista harkintaa. Keskiverta alkoholisti täyttää kuitenkin M1:n kognitiivisen ehdon, joten juomispäätöstä on useimmiten pidettävä intentionaalisenä. Alkoholisti käy usein tuskaista jaakobinpainia juomahimoaan vastaan, mutta kärsittyään tappion hän on toimissaan viinan hankkimiseksi päätäväinen, systemaattinen ja tavoitteellinen — lyhyesti sanottuna intentionaalinen. Jos hän mielipahakseen huomaa, että jääkaapissa ei ole yhtään olutpullollista, hän tietää tarkalleen kuinka toimia, jotta siellä kohta olisi täysi korillinen. Tämä on taidokasta intentionaalisuutta — varsinkin jos hän sattuu olemaan rahaton.

Kliiniseltä kannalta on tärkeää todeta, että intentionaalinen ja vapaaehtoinen eivät ole toistensa synonyymejä. Käsitteinä ne sijaitsevat eri tasoilla vastuunalaisuuden hierarkian analyysissä. Intentionaalinen teko voi siis olla joko vapaan tahdon mukainen (“voluntary”) tai siitä riippumaton (“involuntary”). Vaikkakin intentionaalinen, X saattaa ilmentää senasteista konatiivista, so. tahtolämän alaan kuuluvien prosessien rajoittuneisuutta, että emme pidä hänen toimiaan täysin omaehtoisina vaan vapaasta tahdosta (lähes) riippumattoman pakkoajattelun determinoina. Itseasiassa alkoholistit kuvaavat juomakauden käynnistymistä usein juuri näin. Eräs kuvasi juomahimoa vastaan kärsimäänsä tappiota sanomalla “kuin Perkele olisi tarttunut tukkaan kiinni ja taluttanut

kapakkaan”. Kun alkoholisti sanoo “minun oli pakko juoda”, voi olla, että kysymys ei välttämättä aina ole selittelystä tai harhautusyrityksestä myötätuntomme saamiseksi. Voi olla, että on tapauksia, joissa hän ilmaisee itseään koskevan aidon ja tuskallisen totuuden. Näin alkoholismin psykiatrisen sairausluonne saa tukea moraali-filosofisen argumentaation myötä. Toisaalta alkoholismin sairaudenomaiset piirteet eivät tietenkään ole vastuuvapauden automaattisia takuumerkkejä.

### Halut, tahdonheikkous ja pakonomaisuus

Alkoholismia voidaan joissakin tapauksissa kuvata vaikeanasteisena esimerkkinä yksilön kyvyttömyydestä hallita tahtomisen alaan kuuluvia psyykkisiä prosesseja. Lyhyesti sanottuna — kysymys olisi pakko-oireisen häiriön erityisestä alalajista. Hie-man kärjistäen — vaikeanasteinen alkoholisti ei siis voi toimia toisin kuin toimii, koska häneltä suhteessa X:ään puuttuu tahtokyky (“volitional ability”). Culverin ja Gertin mukaan (1982, 112) tahtokyvyn olemassaolo edellyttää, että henkilöllä on halu ja kyky pidättäytyä ryhtymästä tiettyihin tekoihin, mikäli hänellä on riittävän asianmukaiset perusteet, kiihokkeet ja kannusteet pidättäytymiselleen. Ja epäilemättä terveysperusteet ja sosiaaliset kannusteet olisivat alkoholistin tapauksessa objektiivisesti täysin riittäviä syitä pidättäytyä juomasta. (Lamauttava häpeän tunne, josta alkoholisti usein kärsii, on ehkä nimenomaan häpeää omasta tahdonheikkoudesta. Saattaisiko alkoholistin hallitsematon aggressio ainakin joissakin tapauksissa olla ns. häpeäraivoa?)

Nyt voimme kysyä, kiteytyykö keskustelu alkoholistin moraaliseen vastuunalaisuudesta kysymykseen, onko pakko-oireisen häiriön tasoisesti juomahimosta kärsivän alkoholistin teko X vapaa vai epävapaa? Kysymyksen ongelmallisuutta voidaan valaista analogisella esimerkillä, joka on alkoholismia selkeämmin kliinisen psykiatrian alaa. Kuvitellaan henkilöä, jonka pakko-oireinen häiriö ilmenee bakteerikauhuisena käsienspesupakkona. On tunnettua, että jos pakko-oireinen häiriö jatkuu pitkään hoitamattomana, pahenee ja laajenee, liukuma psykoottisuuteen on mahdollisuutena olemassa. Olen tavannut äärimmäisen käsienspesupakon tapauksen, jossa oireilu oli niin massiivista, että siitä oli kehittynyt kaikkea muuta toimintaa lamauttava keskeinen elämänsisältö. Mielen-terveyslain 8. pykälän psykiatrasta pakkohoitoa koskevat säädökset täyttyivät ja henkilön katsottiin olevan mielisairautensa vuoksi välittömän psykiatrisen sairaalahoidon tarpeessa tahdostaan riippumatta. Moraalifilosofisesti psykiatrisen pakkohoito päätös merkitsee aina sitä, että henkilön katsotaan sairausperusteella menettäneen moraalisen vastuunalaisuuden ominaisuutensa tilapäisesti. Voidaanko kuvitella täysin hallitsemattomalla ja piittaamattomalla tavalla juomahimaisen alkoholistin tapaus, jossa juomisen pakonomaisuus liukuu psykoottisuuteen sinä määrin, että mielen-terveyslain pakkohoitoa koskevat säädökset täyttyvät? Tiedossani ei ole, että Suomessa olisi näin tulkittu lakia. Kysymys on mielenkiintoinen enkä pysty siihen varmasti vastaamaan.

Tahdonheikkous ja pakko-oireinen häiriö eli kompulsio on syytä erottaa toisistaan, kun arvioidaan alkoholistin juomapäätöksen "vapaus-astetta". Tahdonheikkouden tapauksessa alkoholisti toimii *vastoin parempaa tietoaan*: hän ymmärtää epäonnistuneensa itsekurin taidon sosiaalisessa karaisussa voidakseen kohtuus-standardien mukaisesti vastustaa haluaan. Koska hän *tietää* puutteensa, hän katuu ja tuntee häpeää. Kompulsiivisen juomahimon tapauksessa juomapäätös sen sijaan on (lähes) täysin *riippumaton* kaikesta siitä, mitä käsityksiä, toiveita ja uskomuksia alkoholistilla mahdollisesti on ollut itsestään ja elämästään. Kompulsiivinen alkoholisti on vieraantunut itsestään. Hänen tosiasiallinen puutteensa koskettaa häntä enää niin vähän, että häpeän ja katumuksen tunteet eivät juuri tavoita tietoisuuden tasoa. Watson toteaa (1977), että kompulsiivisella tavalla vastustamattomalle halulle on tyypillistä, että *mikään* itsekurin harjaannus ei olisi auttanut, eikä välttämättä tule jatkossakaan auttamaan asiassa. Toisin sanoen — kompulsiivisen alkoholistin tapauksessa koko kysymys juomahimon hillitsemisestä ei oikein tahdo nousta mielekkään pohdinnan piiriin. Hillittömyudessaan ja pidäkkeettömyydessään kompulsiivinen alkoholisti voi jopa tuntea itsensä onnelliseksi ja vapaaksi kuin päivänkorento, joka yhä uudestaan syntyy aamulla ja kuolee illalla juomisensa hämärässä. Mutta onko kompulsiivinen alkoholistimme onnellinen? Ehkäpä ei? Voi olla, että hän on sekoittanut kaksi onnellisuuden käsitettä (Kraut, 1979): (i) onnellisuus aktuaalisena psykologisena tilana eli onnellisuuden *tunteena*; ja toisaalta (ii) onnellisuus elämän *kokonaissuunnitelmana tai -toteutumana*. Omaehtoisenkin kokemuksen antamalla valtuutuksella epäilen, vahvistaako hetken humalan nostattama onnellisuuden tunne sellaista elämän kokonaisuutta, jota voitaisiin aidosti kutsua onnelliseksi?

Audi huomauttaa (1974, 10), että termillä "pakko/pakon-omaisuus" on tietty normatiivinen merkityssisältö. Moraalisen vastuunalaisuuden piiriin kuuluvat ilmiöt eivät elä sosiaalisessa tyhjiössä, vaan on edellytettävä inhimillinen toimintaympäristö, konteksti tai olosuhteet. Mitä tiukemmin otamme moraalisesti kantaa, sitä tarkempaa ulkoisen toimintaympäristön analyysiä edellyttämme, ja sitä suurempi on näyttövaatimuksemme, jotta voisimme olla vakuuttuneita siitä,



että henkilön toiminta todella on ulkoisista olosuhteista riippumattoman, vastustamattoman sisäisen "pakon" motivoimaa.

Lyhyesti — heikkotahtoinen alkoholisti kärsii siitä, että hän ei kykene juomaan "kuin tavalliset ihmiset". Kompulsiivista alkoholista interpersonaaliset vertailut sen sijaan eivät kiinnosta. Perinteisen psykoterapian mahdollisuus auttaa alkoholista vähenee kompulsiivisuuden asteen lisääntyessä. On tunnettua, että psykodynaamisen kaavan mukaiset yksilöterapiat ovat melko tehottomia vaikean pakko-oireisen häiriön hoidossa; ja että terapian tulisi sisältää oppimisterapeuttisia ja kognitiivisia painotuksia, tulevaisuutta rakentavia ja kohtuulliseen riskinottoon rohkaisevia aineksia (kts. Jenike ym., 1986). Terapian mahdollisuudet ovat paremmat heikkotahtoisuuden asteen lisääntyessä, koska subjektiivinen kärsimys sinänsä on motivoiva tekijä, ja koska heikkotahtoinen on kompulsiivista paremmin tietoinen uskomustensa, halujensa ja tekojensa epäjohdonmukaisuudesta (Kakkuri-Knuuttila, 1996). Näin heikkotahtoisuus tulee lähelle itsepetoksena tunnettua ilmiötä. Itsepetoksen tapauksessa henkilö on onnistunut ohjelmoimaan itsensä psykologiseen tilaan, jossa hänen uskomusjärjestelmänsä sisältää kaksi keskenään ristiriitaista uskomuselementtiä p ja -p. Eli itsensä pettäjänä henkilö uskoo johonkin sellaiseen, mihin hän itse, petettyinä, ei usko. Olen tavannut henkilön, jonka juominen oli hallitsemattomalla tavalla täysin alkoholistista, mutta joka kieltäytyi lähtemästä hoitoon, koska pelkäsi "leimautuvansa alkoholistiksi". Tiettyssä mielessä kompulsiivinen juoppo on rehellisempi kuin heikkotahtoinen kohtalotoverinsa: viinan defenssejä liuottava vaikutus on jo niin suuri, että itsepetoksen monimutkaiset psykologiset manööverit ovat menettäneet merkityksensä.

Koska heikkotahtoinen alkoholisti on kompulsiivista kohtalotoveriaan tietoisempi tilastaan, sen edellytyksistä ja seurauksista, hänen manipulatiivisuuden kykynsä on suurempi. Manipulatiivisuus voidaan yksinkertaisesti määritellä pyrkimykseksi ansiottomaan psykologiseen valtaaseen. Henkilö manipuloi kahdesta syystä; (i) joko saadakseen itselleen jotakin ansiotonta etua tai (ii) välttääkseen kohtaamasta tiettyä itselleen epäedullisia tosiasioita. Kompulsiivisuuden tapauksessa henkilökohtaisilla etunäkökohdilla laskelmointi ei enää ole merkittävä toimintaa ohjaava tekijä. Sensijaan tyypillistä on, että henkilö spekuloi kapeutuneen ahdistuneesti todellisilla tai kuvitelluilla ikävillä seurauksilla, joihin teon tekemättä jättäminen mahdollisesti johtaa (Audi, 1974, 7). Bakteerikauhuinen käsienspesijä pelkää massiivista tauti-invaasiota, jos hän luopuu pakkotoiminnoistaan. Kompulsiivinen alkoholisti pelkää kuollakseen vieroitusoireiden helvettiä ja elämän ahdistavaa perusykinäisyyttä, jos hän

jättää tarttumatta pulloon. Juomisesta pidättäytymisen ikävät seuraukset vahvistavat kompulsiivisen alkoholistin juomakierrettä primitiivisen signaalireaktion tavoin: pelko, että viinannos jäisi saamatta on välitön signaali sille, että helvetti on tulossa.

Pakonomaisesti juovan alkoholistin terapiahoito voi onnistua vain sillä ehdolla, että kompulsio onnistutaan "jalostamaan" heikkotahtoisuudeksi. Tämä tarkoittaa sitä, että juomahimon automatismi ja vastustamattomuus kyetään purkamaan keskenään ristiriitaisten halujen hierarkiaksi. Toisin sanoen — hoidon onnistumisen ehtona on alkoholistin heräävä usko siihen, että itsekuria ja tahtoa harjaannuttamalla halujen hierarkia on muutettavissa, ja että uudenlainen elämänsuunnitelma on siksi mahdollinen (Neely, 1974, 39).

Aristoteles (384-321 eKr.) pohdiskelee ihmisen sielun hyvän ja huonon toiminnan perusteita teoksessaan *Nikomakhoksen etiikka* (1981) ja esittää näkemyksen, joka antaa toivoa heikkoluonteiselle alkoholistille. (Oletan, että tämän esityksen termillä "heikkotahtoinen" ja Aristoteleen "heikkoluonteisuudella" on pitkälti yhteneväinen merkityssisältö.) Aristoteleen mukaan toimintaan ryhtyvällä ihmisellä on sielunaan, kasvatukselta riippuen, joko hyvä tai huono toimintakaavio "odottamassa" toteutumistaan. Hän puhuu heikkoluonteisen taipumuksesta "valinnanvastaiseen" toimintaan ja tarkoittaa, että toimintakaavio, joka sinänsä on hyvä, ei pääse toteutumaan harkitsemattomuuden tai tunnetilan liiallisen voimakkuuden vuoksi. Heikkoluonteinen pystyy katumaan valinnanvastaisuuttaan, siksi häneen voidaan vaikuttaa: hänen harkintakykynsä piiriä on mahdollista laajentaa ja tunnetilojen voimaa viilentää. Aristoteleen näkemys on varsin dynaaminen. Heikkoluonteisuuden ongelma johtuu hänen mukaansa siitä, että irrationalainen sielunosa on noussut liian hallitsevaan asemaan eikä enää kuuntele rationaalisen sielun osan kehoittavaa ääntä. (N. 2300 vuotta myöhemmin Sigmund Freud antoi sitten uuden nimen vanhalle aristoteelliselle idealle. Siksi me olemme tottuneet puhumaan id-ego-vastakkainasettelusta.) Aristoteles kuvaa osuvalla vertauksella heikkoluonteista ihmistä toteamalla, että tämä on kuin kaupunki, joka päättää kaiken tarpeellisen puolesta ja jolla on hyvät lait, mutta joka ei toimi niiden mukaan.

On olemassa toinenkin ehto kompulsion "jalostumiselle" terapialle vastaanottavaisemmaksi heikkotahtoisuudeksi: vieroitusoireiden pelkoon liittyvä välitön signaalireaktio olisi kyettävä purkamaan. Paavo Koistinen viittaa (1989) tavallaan tähän mahdollisuuteen. Hän toteaa, että juomisen ikävät seuraukset eivät ole pelkästään kielteisiä asioita, ja että ne saattavat "toimia raitistavaan suuntaan" (s.51). Koistisen malli toimii eräin ehdoin. Juomisesta *pidättäytymisen* ikäviin *välittömiin* seurauksiin liittyvä signaalireaktio olisi pystyttävä korvaamaan korkeammanasteisella pelolla; ts. pelolla, joka liittyy kaikkiin niihin ikäviin *symbolisiin* seurauksiin, joita *itse juominen* pitkällä tähtäyksellä aiheuttaa: sosiaalinen vajoaminen, ihmissuhteiden menetykset, moraalinen rappio jne. Apinatkin pystyvät kehittämään signaalireaktioita, mutta vain homo sapiens, "viisas ihminen", pystyy symbolifunktion hallintaan.

## LYHYITÄ LOPPUPÄÄTELMIÄ

Tämän keskustelun eräs, vähän yllättäväkin johtopäätös on seuraavanlainen. Poissuljentakaavion viimeinen (so. vapaa vs. epävapaa) erottelu ei moraalista vastuunalaisuutta koskevan alkoholismikeskustelun kannalta loppujen lopuksi olekaan erityisen merkittävä. Ihanteellisen vapaa juomispäätös on siis sekä intentionaalinen että vapaaehtoinen. Mutta tällöin olemme

jo astumassa alkoholismien määritelmän ulkopuolelle, koska olemme lähes tilanteessa, jossa voimme sanoa, että henkilö *hallitsee* alkoholinkäyttönsä. Moraalifilosofiassa sanomme epävapaaksi päätöstä, joka on syntynyt ulkoisen pakon tai uhan alaisena (Culver ja Gert, 1982, 116). Epävapaan juomispäätöksen paradigmaattista tapausta voitaneen pitää melko mielenkiinnottomana. Jos henkilö tyhjentää aseella uhaten pullollisen Koskenkorvaa, tapaus on ehkä järkyttävä, mutta vastuunalaisuuden pohdinnan kannalta triviaali.

Lopuksi — henkilön toiminta voi olla hyvinkin tavoitteellista ja tahdonalaista, mutta kuitenkin epävapaata, ts. ulkoisen pakon vahvasti sanelemaa. Kuvitellaan laivan kapteenia, joka uhkaavan myrskyn pakottamana heittää lastin mereen keventääkseen kuormaa, jotta miehistö pelastuisi. Sovelletaan sitten tätä esimerkkiä tapaukseen, jossa myrskyn kouriin joutunut laiva on rommilastissa, ja että kapteeni on juomahimoon hallitsematon alkoholisti. Jos hän on heikkotahtoinen, hän ei pysty päättämään, kumpi on arvokkaampi, rommilasti vai miehistö. Laiva haaksirikkoutuu ja kapteeni hukkuu katumuksen tunteen vallassa miehistönsä mukana. Mutta jos kapteeni on kompulsiivinen alkoholisti, hän heittää miehistön mereen kuvitellen pelastavansa rommilastin. Tällöinkin laiva haaksirikkoutuu, ja kapteeni hukkuu rommihumalassa, onnellisuuden tunteen vallassa, mutta yksin.

## KIRJALLISUUTTA

- Airaksinen, T: *Moraalifilosofia*. WSOy, Juva 1988.  
Akvinolainen, T: *Usko ja Rukous*. Kirjaneliö, Helsinki 1983.  
Aristoteles: *Nikomakhoksen etiikka*. Gaudeamus, Helsinki 1981.  
Audi, R: Moral Responsibility, Freedom and Compulsion. *American Philosophical Quarterly* 11:1,1-14, 1974.  
Bruun, K: *Alkoholi - käyttö, vaikutukset ja kontrolli*. Tammi, Helsinki 1972.  
Card, C: On Mercy. *The Philosophical Review* 81 (1972): April, 182-207, 1972.  
Culver, G.M. & Gert, B: *Philosophy in Medicine*. Oxford University Press, Oxford 1982.  
de Montaigne, M: *Esseitä*. WSOY, Juva 1985.  
Feinberg, J: Action and Responsibility. In: White, Alan.R (ed.) *The Philosophy of Action*. Oxford: Oxford University Press 1977.  
Huttunen, M.O.: Alkoholin liikakäytön ja alkoholismien olemuksesta. Teoksessa: Kalervo Eriksson & Olof Forsander (toim.): *Alkoholifysiologia — alkoholin vaikutukset elimistöön ja terveyteen*. Oy Alko Ab. Librum: Helsinki 1977.  
Huttunen, M.O.: Kuka on alkoholisti? Teoksessa: Matti O. Huttunen, *Havaintoja kolmannelta linjalta*. Duodecim. Gummerus, Saarijärvi 1996.  
Jannaras, K: *Nälkä ja jano*. Ortokirja, Joensuu 1990.  
Jenike, M.A.: Psychotherapy of the Obsessional Patient. Teoksessa: Jenike, Michael & Baer, Lee & Minichello, William E. (ed.) *Obsessive-Compulsive Disorders - Theory and Management*. Chicago: Year Book Medical Publishers, Inc. 1986.  
Kakkuri-Knuuttila, M-L: Aristoteleen metodin ytimessä. Teoksessa: Taina M. Holopainen & Toivo J. Holopainen (toim.) *Sielun liikkeitä - filosofianhistoriallisia kirjoituksia*. Gaudeamus, Helsinki 1996.  
Kessel, N & Walton, H: *Alcoholism*. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1974.  
Koistinen, P: *Realiteetit ja unelmat*. Järvenpään sosiaalisairaalan julkaisuja, Järvenpää 1989.  
Kraut, R: Two Conceptions of Happiness. *The Philosophical Review* 88: April 167-197, 1979.  
Laitinen, J: *Tahdosta riippumattoman psykiatrisen hoidon oikeutus moraalifilosofisessa katsannossa*. Acta Universitatis Lapponiensis 14. Rovaniemi 1996.  
Leinonen M: Yksilön vastuu eli pamfletti vastuun taakasta. *Ryhmytyö* 26: 10-13, 1997.  
Neely, W: Freedom and Desire. *The Philosophical Review* 83: January 32-54, 1974.  
Paronen S: *Maailma on sana*. Otava, Keuruu 1974.  
Waltari, M: *Feliks onnellinen*. WSOY, Porvoo 1958.  
Watson, G: Skepticism About Weakness of Will. *The Philosophical Review* 86: July 316-339, 1977.

KVS-instituutin ja *niin&näin* -lehden järjestämän Polkuja filosofiaan - essee- ja novellikilpailun raati jakoi palkintoja Tenhon päivänä marraskuussa. Voittajaksi valikoitui Keijo Nevarannan novelli "Raippaluoto ja taolaisuus – polun etsimisestä tien löytämisestä". 2. palkinnon sai Jouni Kauhasen "Polkuja filosofiaan", kolmas palkinto jaettiin kolmen osallistujan kesken: Pekka Hongistolle ("Ikuisuuden opiskelusta opiskelun ikisuuteen – eli ikuista kompurointia filosofian tiellä"), Taru Järvenpäälle ("Polkuja filosofiaan"), ja Jukka Pohjolalle ("Mieli on loputon tie"). Voittotyötä luonnehdittiin seuraavasti: "Kirjoittajan tekstistä huokuu elämää paljon pohtineen ihmisen tietoinen ja tiedostamaton viisaus... Hän elää itse todeksi sen, mistä usein haaveillaan: lähtee pois ihmisten luota kohdatakseen itsensä ja luonnon Raippaluodon maisemissa, kuitenkin niin, että kirjoittajan käsi ohjaa hänen ajatteluaan joutumasta sivupoluille. [...] Mies, koira ja tao, polun etsiminen ja itsen tutkiminen. Tekstin niukkasanaisuus suo tilaa ja aikaa myös lukijalle. Hiljaisuuden taustalla väikyy kaiken aikaa ihmisen ja luonnon voimakas eetos. (Raadin puolesta Liisa Veenkivi).



Kuvassa eturivissä palkitut Jouni Kauhanen, Taru Järvenpää ja Pekka Hongisto. Takana Tuukka Tomperi (raadissa), Reijo Kupiainen, Pekka Kalli (r), Eero Ojanen (r), Liisa Veenkivi (r) Mikko Lahtinen ja Marjo Kylmänen (r).

Keijo Nevaranta

# RAIPPALUOTO JA TAOLAISUUS

## Polun etsimisestä, tien löytämisestä

### I Tao

"Tao joka voidaan sanoa ilmaista ei ole muuttumaton tao.

Nimi joka voidaan määritellä ei ole muuttumaton nimi.

Nimettömästä taivas ja maa syntyvät.

Nimellinen on kymmenentuhannen olion äiti.

Totisesti alati himoton näkee salaisuuden;

se jolla on aina pyyteitä, näkee ulkoiset tulokset.

Näiden kahden synty on sama.

mutta kuitenkin niillä on eri nimet. Tätä samuutta sanon mysteeriksi, mysteerien mysteeriksi.

kaikkien salaisuuksien oveksi."

(Tao te chin)

### II Raippaluoto. Tammikuu.

Olen tullut tänne rauhoittumaan muutamaksi päiväksi. Pakoon elämisen tuskaa ja ahdistusta. Pakopaikkoja elämässä vielä on, turvapaikkoja vain vähän. Mikä elämästä tekee tuskaisen ja ahdistavan: elämä itse. Kysyykö se syytä? Kysyinkö itse nimeäni ja syytäni, kun minut pantiin alulle, solussa, kohdun nesteessä uidekseni. Sainko valita, kun äitini pakotti minut maailmaan, ponnisti, punnersi ja pusersi. Olen heikko luonne, en osannut pistää vastaan, en kiertää napanuoraa kaulani ympärille, en kuristua enkä tukehtua. Miksi olisin edes voinut haluta sitä? Maailman on luotu, kaikki olennot syntyneet, sukupolveni kuluneet, virranneet, vain että minä tulisin, tai sinä, me olisimme läsnä.

Vasta jälkeen on tullut aika kysyä, etsiä

tietä, polkua, huudella omaa nimeään metsään, eksyä sinne, etsiä lähdettä ja lähteen-silmää, mitata avaruutta, tähtien etäisyyksiä ja niiden välistä tyhjyyttä, löytää tarkoitus ja jälleen unohtaa se. Saa da aavistus kirkkaasta tietoisuudesta, joka häälyy vähän aikaa, häipyä näkymättömiin.

Olen tullut tänne, hiljaisuuteen, kuunnellakseni, kuullakseni, kaivatakseni sen jälkeen hälyyn liukenevaa hiljaisuuden kaikua.

Nämä ovat jälkisanat. En muista tarkalleen mitä ajattelin silloin, Raippaluodossa, tammikuussa. Kun tulini repun selissä. Koira hihnassa, repussa Pertti Niemisen suomentama Keskitie. Kirja. Koska autiolla saarelle joutuessaan kaipaa yhtä kirjaa, ja kirjan löytäessään toivoo, että se olisi hyvä.

Nämä ovat jälkisanat, eikä mikään mennyt näin. Mutta jotain totta siitä ajasta on, jotain dokumentoitua, muistiinpanoja, hetkiä ajatusten virrasta, kun tekeminen lakkaa ja pystyy olemaan hetken tyhjä.

### III Raippaluoto. Tammikuu. Muistikirja.

Ihmisyteen löytäkseen on siis kuljettava näin pitkä matka ihmisten luota pois, postiautolla, lossilla, mutkaisia teitä, pysähtymisiä, paluita, Replotin toiseen päähän, Koskōriin.

Avattava kylmän mökin ovi, ja astuttava sisälle tammikuun alussa, kun päivät ovat jäisiä, yöt kuunhiljaisia.

Ja löydettyään, voi vaikka istua pöydän ääressä, ja lusikoida minesrtronekeittoa, johon on lisätty vähän makaroonia, tai avata kirja keskeltä ja unohtaa lukea sitä.

Ihmistä etsiäkseen, kohdatakseen, voi tulla näin kauas, seisoa mökin kuistilla juttelemassa, ikkunan valosta ja omasta hahmosta muotoutuneen varjonsa kanssa.

Aatella että osat ovat kerrankin vaihtuneet, varjon mieli synkempi kuin omani.

Kirjoitan talviyönä lumenpimeää maisemaa, kunnes kirjoittaminen lakkaa itsestään.

### IV Muistiinmerkintöjä taosta.

Puhu hämähäydestä tarkemmin, puhu selettämättömästä niin, että sen voi ymmärtää, nimettömästä niin, että kaikki ymmärtävät sen nimen. Ei, minä olen rikkäinen lintu, joka repaleisin siivin lentää aution kalpeavaahtaisen meren yli. Metsään eksynyt poika, joka pelkää käärmeitä ja istuu isolla kivellä. On turvaututtava johonkin isompaan, lainattuihin lauseisiin. Paremmiin sanottuihin sanoihin, viisaammin ajateltuihin ajatuksiin kuin omani.

"Viisaus on harvinaista koska se on vaikeata" (Harry Martinson)

Taosta puhuminen on jotakin siitä, mitä tao itse puhuu, sillä kuvaamista, sen avulla nimitämistä. Zen-buddismin perehtyneet nimitävät oppiaan kieltämällä tietämiseksi, määrittelevät kieltämisen kautta.

"Zen-buddalaisuus ei ole uskonto eikä filosofia; se ei ole psykologinen suuntaus eikä tieteen laji. Se on esimerkki siitä, mitä Intiassa ja Kiinassa nimetään 'vapautumisen tieksi'... vapautumisen tiellä ei voi olla positiivista määritelmää." (Alan W. Watts: Zen)



Miksi puhua zenistä, kun pitäisi puhua taosta? Koska zenin alkuperä on sekä taolainen että buddalainen, ja näiden molempien lähteiltä löytyy Tao te ching. Ja enemmän: koska kaikki viisaus, joka on ikuista ja pysyvää, koska se juontaa juurensa samasta alkuperästä ja päättyy samaan alkuperään. Sitä voi nimittää Tieksi, kunhan vain muistaa, että se on Nimetön, ikuinen ja pysyvä, kymmenen tuhannen olion äiti.

“Taivas ja maa pysyy kauan.  
Siksi taivas ja maa pysyy kauan, että ne eivät elä itselleen;  
siksi ne saattavat kauan elää.  
Sen vuoksi Viisas jättäytyy taakse, mutta onkin edessä,  
pysyttelee syrjässä, mutta onkin mukana.  
Eikö juuri siksi, ettei tavoittele omaansa, sitä saavuta.”  
(Tao te ching)

On turvauduttava lähteisiin, lainattava muilta, varastettava ja väärennettävä. Kuten kaikessa muussakin. Mikä minä olen puhumaan taosta, mikä siitä tietämään ja mitä: sillä mitään tiedettävää ei ole. Se on niin yksinkertaista, että se sisältää kaiken. se on tyhjä tila.

Tao te ching, kirja joka puhuu Tiestä ja jossa Tie puhuu, on yksi Kiinan “viidestä klassisesta kirjasta”. Tradition mukaan Kungfutse (551 eKr- 479 eKr) järjesti näistä kirjoista kaanonin. Klassiset kirjat ovat nimeltään *Shih ching* ja *Shu ching*, Muutosten kirja eli *I ching*, Kevättä ja syksyä eli *C’hun Ch’iu* sekä *Tao te ching*.

Taolainen filosofia pitää myöhään syntyneen perimätiedon mukaan perustajanaan 2600 eKr syntynyttä myyttistä Keltaista hallitsijaa. Länsimaissa on tunnetumpi tarina Laotsesta, joka kirjoitti *Tao te chinginsä* jättäessään vanhuksena toimensa Choun kuninkaan hovissa ja vetäytyessään vuoriston yksinäisyyteen. legendan mukaan Laotse oli Kungfutsea puoli vuosisataa vanhempi.

Laotse on elänyt, mutta hän on myyttinen henkilö kuten Jeesus. Kungfutse, jonka väitetään järjestäneen muun muassa *Tao te chingin* osaksi viiden klassisen kirjan kaanonin, ei jättänyt jälkeensä yhtenäistä oppirakennelmaa eikä yhtään kirjallista teosta. Kaikki hänen opetuksensa kulkivat perimätietona hänen opetuslastensa kautta. Osaa viidestä klassisesta kirjasta ei todennäköisesti tuohon aikaan ollut edes olemassa ja nykyajan tutkimuksessaan todettu *Tao te chingin* olevan paljon myöhemmältä ajalta, luultavasti vasta kolmannelta vuosisadalta ekr.

Varmaa on että Laotse ei kirjoittanut *Tao te ching*iä, se on paljon vanhempi ja samalla paljon nuorempi, sillä viisaus on ikaikaista, pysyvää, yli kaikkien aikojen kestävä, eikä viisaudesta kannata kysyä, kuka sen on sanonut, vaan mitä se on.

“Jos haluat löytää tien vuorelle, sinun on kysyttävä sitä mieheltä, joka kulkee sitä edes takaisin.”  
(Antologia Zenin ilosanoma)

Jankutan: Mitä väliä sillä on, miltä ajalta *Tao te ching* on peräisin, sen juuret ovat kansan syntymässä, ei voikukkakaan kysy, miksi se keväällä kasvaa. Tai Caj Westbergiä lainaten:

“Keneltä kannattaa ottaa oppia?-Ruoholta.  
Kyllä minä ihailen väkivaltaa, kun se meidän junaseisakkeella räjäyttää asfaltin.”

Ajattelen, tie ei liiku. Silti se kuljettaa minut kaikkialle, on vienyt kaikkialle, jonne olen kulkenut. Hädissäni: etsinyt paikkaa, johon pysähtyisin lepäämään. Enkä vielä kukaan ole oppinut: päämäärän voi löytää vain, jos on valmis olemaan perillä joka hetki. Ja on.

#### V Raippaluoto. Tammikuu. Muistikuva.

Postiautomatka Vaasasta Raippaluotoon. Vajaat 50 kilometriä ja yli kaksi tuntia. Vaasasta kiertoteitä Raippaluodon lossille, siitä yli Alskatin salmen, Raippaluodon kirkonkylään, jossa jään koiran kanssa pois, koirani kusee, bussi käy satamassa ja tulee takaisin, nousemme kyytiin, jatkamme Norra Vallgrundiin, josta bussi lähtee Södra Vallgrundiin ja palaa takaisin, jatkaa Norra Vallgrundista Söderuddenia kohti, mutta kääntyy sivutietä Vistaniin ja palaa samaa tietä takaisin, mutkasta, kuoppaista tietä, koira voi pahoin ja oksentaa, minulla on krapula, maailmantuska, olen matkalla rauhoittumaan, liian raskaan vuoden ja uuden vuoden jälkeen, päätä särkee, Söderudden, pitkä pysähdys, jatkamme muutaman sata metriä kohti Panikea — ja perillä. Raippaluodon kirkonkylästä lähtien olemme bussin ainoat matkustajat. Tyhjiys on tila, yritän ajatella, olen tullut tänne tullakseni tyhjäksi, rauhoittuakseni. Loppumatkasta koira vikisee. Perillä. Tienhaarassa, joka johtaa vain yhteen mökkiin, siihen mihin olen matkalla. Perillä.

Rinkka selässä, koira hihnassa, viimeiset parisataa metriä. Lumen kirkkaus häikäisee, se on sulanut ja jäänyt, kiteytynyt timanteiksi, valkoisesta hiilestä,

väriltömästä vedestä syntyneitä jalokiviä. Kristallia, josta auringon matala valo heijastuu huikaisten. Sangharaksita kirjoitti kirjansa kolmesta jalokivestä, buddhuuden ylevistä periaatteista ja tiestä, taosta. Tämä tie vie mökille, minulle ensimmäinen kosketus tähän maisemaan on zen, häikäisevä valaistumisen hetki.

En ajatellut sillä hetkellä: en minä tarvitse kolmea isoa jalokiveä, minulle riittävät nämä miljardit pienet. Niin oli. Kirkkaus oli läsnä, se mitä voisi nimittää räjähtäväksi kauneudenelämykseksi, ellei kauneuden käsitettä olisi käytetty niin paljon ja niin väärin. En voinut kaupungista käsin kuvitella tai odottaa tämän talvisen luonnon hiljaisuutta ylistävää olemusta, jälkeensä en voi sitä kuvata. Nimetöntä, sanoinkuvaamatonta hetkeä.

Sanon sen toisin: Pysähdyn. Hengitin. Ihmettelin. Olimme molemmat hiljaa, koirani ja minä.

Ja puista alkoi kuulua tiaisten pientä ääntä, ja äkkiä lintuja oli parvi, hömöitäisiä, hippiäisiä, metsän lintuja, joita ei kaupungin köyhässä biotoopissa näe. Vajaat viisikymmentä kilometriä ja olin tullut toiseen aikaan ja toiseen maailmaan, jossa ainoa luonnon häiritsijä olin minä.

Jokin hartaus, jokin palvonta, pyhitys, melkein usko. Että näin pitäisi olla, että näin olisi hyvä.

Tulimme mökille, avasin oven, astuin viileään huoneeseen, purin tavarat, ryhdyin kantamaan vettä, hakkaamaan puita, sytyttämään tulta takkaan, ryhdyin arkiin asioihin ja tunsin että voisin olla onnellinen, edes muutaman päivän elämissä.

Oli koko päivä aikaa. Ja iltaan mennessä olin ehtinyt valmiiksi melkein kaiken, mitä siihen päivään piti. Eihän se odottanut mitään, ei vaatinut, ei antanut käskyjä, määräyksiä tai velvollisuuksia. Olin vain olemassa ja katselin maisemaa, meren reunassa, valtavia jääkautisia siirtolohkareita, joiden pintaan lumi ja jää olivat maallaneet taulujaan, tuulen ja jään jousen kaareksi jännittämiä kaisloja, tuuletonta auringon kristallisoimaa päivää.

Selitän pitkästi: silloin: vain vaikenin. Annoin ajatusten mennä omia teitään. Ja kun illan hämärä putosi, olin huoneessa, istuin, kunnes otin käteeni kirjan keskittien, siitä *Tao te chingin*. Aloin lukea sitä.

#### VI Raippaluoto. Tammikuu. Muistikirja.

Illalla ei ole muuta aikaa kuin kirjoittaa. Odotan että sanat levittäytyvät kuin pimeys mökin ympärille. Odotan oikeaa puhetta, tulen kipinöitä takassa, tarkkoja lieskoja. Odotan omaa ääntä. Kenenkään muun puhe ei kuulu näin maan syrjään.

Koira nukkuu jalkojen päällä. Ei ole

muuta valoa kuin sisältä lähtevä, ikkunoista takaisinpeilautuva. Meillä molemmilla on aikaa.

Ajattelen että kuulisin sinut, hengityksen viidenkymmenen kilometrin päähän. Kuuntelen. Rauhoitun.

Odottaa, pohtia, odottaa. Mitä muuta näin kaukana pitäisi? Olla vain olemassa, itsenään, itselleen, elämässä olla kokonaan tosi. Talviyönä. Raippaluodon perällä. Verhot vähän heilahtelevat vedossa. Takkatuli nuolee puun kylkeä. Koira nukkuu minun kyljessäni kiinni.

Ei ketään muuta jolle puhua, ei kukaan häiritsemässä, helisemässä. Eivät maailman äänet hädistele. Ei liikuta mitä Euroopassa tapahtuu.

En puhu nyt, vielä. odotan. Että avaruudessa tähti räjähtää. voima jysähtää sanojen sisältä. Hiljaisuus.

Käyn ulkona koiran kanssa. Koira asiollaan, minä omillani. Ei meillä muita tarpeita täällä ole. Maailmankaikkeudessa ei ole muita ääniä kuin yön ja metsän hiljainen humina korvissa. Kuun hidas liike taivaan läpi.

Klobbsfjärdenin rannassa. Koskörin äärimmäisessä niemenkärjessä. Raippaluodon pohjoisreunalla, sytytän tuulikynttilän mökin kuistin kaiteelle. Se on merkki vain minulle itselleni, että näinkin voi elää. Olen päivästä lähtien kantanut vettä, hakannut halkoja, pitänyt tulta takassa ja lämpömittarin patsas nousee hitaasti: + 16 celsiusta. Ulkona saman verran pakkasta. Näitä hetkiä elän kokonaan, hengityksestä hengitykseen.

## VII Muistiinmerkintöjä taosta.

“ole murtunut että tulisit ehjäksi. Taivu että oikenisit.

Ole tyhjä että tulisit täydeksi, kulu-  
nut että uudistuisit.

Jolla on vähän saa, jolla on paljon joutuu  
antamaan.

Sen vuoksi: Viisas pysyy yhdessä,  
ja pitää sitä kaiken mittana taivaan  
alla.”

Miten selittämätöntä, miten hämärää, mutta ei niin, että se ei koskettaisi, ei niin, etteikö sitä pystyisi ymmärtämään. Miksi sitä voidaan nimittää viisaukirjaksi? Koska viisau, joka on, on ikaikainen ja pysyvä, koska *Tao te chingin* juuret ovat oraakkeli-tiedossa, *I chingissä*, Muutosten kirjassa ja sen kautta *I chingin* alkuperässä, shamanismissä, jota voi nimittää aavistamalla tietämiseksi tai oman luonnollisen lakinsa noudattamiseksi, miten siankärsä-möstä tai kilpikonnaan kuo-

rien halkaisemisesta saatettiin Nähdä, ja tämän Näkemisen systematisoinnista kehittyi *I ching*. *Tao te ching*, taolaisuus, buddalaisuus – ja vielä kauempaa, kansan syntymästä, maailmankaikkeuden kahdesta perusperiaatista, yinistä ja yangista, – koska sen pohjana on sama viisau, joka on kaiken viisauden perusta, koska siinä ei puhu viisau vaan viisau, jankutan, toistan, koska totuus on Yksi ja Jakamaton. Koska polku on ihmisen vanhin tie, minä nimitän sitä polkua etsimiseksi ja löytämiseksi ja kadottamiseksi, koska oma viisauteni ei riitä, koska se on häilyvä, liukenevaa, pakenevaa.

Yritän jatkaa, selittää sitä miten olen *Tao te chingin* kokenut: miten se on minua koskettanut, mitä olen ymmärtänyt, ajattelen että siitä voisi tulla esse, mutta se olisi jo hienostelua. Onneksi tao itse vaientaa minut:

“Puhu vähän. Se on luonnonmukaista.”

Ne, jotka ovat enemmän tutkineet, paremmin perehtyneet. Syvemmin kokeneet ja omaksuneet tätä, mitä minä nimitän Mystisen naaraan metsästykseksi, tulevat apuun. Viisaat. Taon tuntijat. Tien tietäjät. Polun löytäjät. Ne jotka kulkevat tietä vuorelle edestakaisin. Sinologit, jotka ovat perehtyneet kieleen, kulttuuriin, tämän filosofian perusteisiin. Minä vain varastan, lainaan ja väärennän. Vähän kuulta varastettua valoa, mutta tällä kertaa ei siksi, että itse näkyisin, vaan että se joka kuun valoa ei ole koskaan nähnyt, aavistaisi jotain valon käsittämättömyydestä ja auringosta, joka kuulle on valoaan lainannut.

Pertti Nieminen selittää Keskitien esipuheessa: “*Tao te chingin* johtava teema on taon kuvaaminen. Pelkkä kuvaaminen olisi kuitenkin tarkoitusta vailla: kirja pyrkiikin opettamaan, miten ihmisten tulisi toimia pysyäkseen ‘tiellä’. Taolaisten tao ei ole ihmisten toimintatapa. Sitä ei voida sanoa kuvailla eikä määrittellä: näin myös *Tao te ching* tyytyy taon kuvatesaan kertomaan sen ominaisuuksista ja puhumaan vertauskuvilla. Tao ei tähtää mihinkään tulokseen, eikä pyri päämäärään, ei käske eikä vaadi mitään, ainoastaan on, ja kaikki sisältyy siihen ja on sen mukaista. Se on maailmankaikkeuden absoluuttinen toimintatapa, ylin luonnolaki, jonka mukaan kaikki tapahtuu. Luontonsa vuoksi se ei erota hypää eikä pahaa, kuten legalistien tao, vaan päinvastoin yhdistää ne: tekee kaiken suhteelliseksi, yhdistää kaikki vastakohtat saman dimension eri päihin. Se on maailmantapahtumien valtatie, jonka ulkopuolelle ei jää mitään.”

Pertti Nieminen selittää länsimaisesti, koska hän on länsimaalainen ihminen ja

selittää länsimaalaisille. Hän analysoi, että me lukijat ymmärtäisimme. Mutta miten voi selittää sitä, joka itse jää selittämättä, osoittaa näyttämättä, puhuu vaikenemalla. Mutta taolaiset itse kirjoittaessaan kommentaarejaan, ovat puhuneet taon viisaudesta ja luoneet tätä viisautta jo yli kahdentuhannen vuoden ajan aikakirjoihin, ja ennen heitä ovat puhuneet muinaiset viisaat. Tämä on itseään täydentävä kaivo, lähde, josta on voinut ja josta voi jatkaa ammentamista, vesi jota voi tallata likaisin jaloin ja jallat puhdistuvat, mutta vesi ei siitä pilaannu, sillä tähän veteen sisältyvät kaikki vedet. Tähän lähteeseen ja kaivoon virtaavat kaikki virrat ja meret. Koska ne kaikki palaavat takaisin alkuun, kuten ugrien uskossa kuolleet lopulta ajelhtivat virtaa pitkin takaisin ylös.

Lyn yu, Keskusteluja, on kirja joka kertoo Kungfutsesta ja hänen oppilaistaan. Sen viisau on samaa eri aikoina tulkittua tietoa kuin taon oma tieto. *Lun yussa* sanotaan tarkasti ja lyhyesti jotain paljon olennaisempaa siitä, mitä länsimaalaiselle ihmiselle yritetään monissa kirjoissa selittää kiertotien kautta, unohtaen, että tie ei ole tienviitta:

“Mestari on sanonut: aamulla kuule-  
Taoista

– illalla olet valmis kuolemaan.”

Olkookin Kungfutse ja Laotse myyttisiä henkilöitä, joiden todellisia sanomisia tiede ei voi todistaa. Joku nämä sanat on sanonut, niihin sisältyvän viisauden muille paljastanut. Alan Watts on kirjassa *Zen* selittänyt taolaisen filosofian perusteita ja tätä kautta itämaista maailmankäsitystä, metodia, joka on myös zenin metodi, josta voidaan löytää selitys jopa Heisenbergin epävarmuusperiaatteeseen, Einsteinin suhteellisuusteorian ja kvanttimekaniikan sovittamattomaan ristiriitaan (jota Fritjof Capra on kuvannut kirjassaan *Fysiikka ja tao*). Näin Alan Watts, joka hankin lainaa, koska lainattu valo on parempi kuin valoton pimeys:

“Mutta ajatuksen ja kielen kömpelöin keinoin on kerta kaikkiaan mahdollonta tietää, kuinka kasvava maailmankaikkeus kasvaa, niin että kukaan taolainen ei edes uneksi kysyvän, tietääkö tao, kuinka se tuottaa maailmankaikkeuden. Sillä se toimii välittömästi, ei suunnitelmallisesti. Laotse sanoo: ‘Taon periaate on välittömyys.’”

Ja toisaalla “Tao joka on puhuttavissa ei ole ikuinen tao.”

Mutta pyrkiessään ainakin vihjaamaan tarkoitukseensa Laotse sanoo:

“Jotain epämääräistä oli ennen kuin taivas ja maa ilmaantuivat. Kuinka työntä! Kuinka tyhjää! Se seisoo yksin, muuttumatta, se toimii kaikkialla, väsyttämättä. Sitä voidaan pitää kaiken taivaan alla olevana äitinä. En tiedä sen nimeä, mutta käytän siitä sanaa tao.”

ja jälleen:

“Tao on jotakin hämärää ja epäselvää. Kuinka epäselvää! Kuinka hämärää! Kuitenkin sen sisällä ovat kuvat. Kuinka hämärää! Kuinka epäselvää! Kuitenkin sen sisällä ovat asiat. Kunka sumeaa! Kuinka sekavaa! Kuitenkin sen sisällä on henkinen voima.”

### VIII Raippaluoto. Tammikuu. Muistikuva.

Istun kirjoituskoneen ääressä, hiljenen, odotan että muistaisin. Tupakansavu verhoaa huonetta. Minun tahtoni on heikko, karmani kulkee pitkin lasinsirpaleiden peittämää muuria. Tomumajani on hauras, yskin keuhkoja rikki. Elämä: lintu lentää ohi siivellään hipaisematta. Tuuli puhaltaa läpi. Jäinen maisema.

Asetuin. Kun olin asettunut, syönyt keitoksen, vain olin. Yritin sopeutua siihen, että mitään ei vaadita, kunnes tajusin: mitään ei vaadita, ja vaatimattomuus tuli. Tuli ensimmäinen ilta, pimenevä, ja yö.

Oli paljon selvittämätöntä, mutta oli luonto, yön hiljaisuus ympärillä ja pimeys, jota puhkoi toisessa saareissa tai niemessä vain yhden talon pihavalon. Kävin välillä ulkona ja tunsin pakkasen ihossa. Pöllökään ei kuulunut, ei tuulta, ei mitään. Ei mitään: miten paljon ääntä siihen sisältyikään. Kaikki se mitä odottaa kuulevansa eikä kuule. Eikä se kuitenkaan ole äänettömyyttä, absoluuttista: omat kenkäsi talloivat narskuvaa lunta, omat keuhkosi rahisevat hengitystä, jos ei muuta niin sydän takoo kylkiluiden kaarevaan arkkuun pakotettuna.

Luonto. Luonnon kokeminen niin, että näkee, että kuulee, että tuntee, että kaikki mikä ympärillä on, on tätä luontoa. Sitä voisi nimittää luonnon melkein taoksi.

Valvoin myöhään aamun tunteihin, luin hitaasti kirjaa, annoin sen välillä olla, kävin ulkona tupakalla, annoin koiran juoksennella vapaana, miten vähän vapautta silläkin kaupungissa oli, hihnamittainen vapaus, puistojen hajumaisema, kaupungin köyhä biotooppi, joku varpunen tai pulu hätisteltäväksi. Oli pakko miettiä, että se elämä mitä kaupungissa elää, se yhteiskunta jolle mittaa päivistään kahdeksan,

kymmenen tai kaksitoista tuntia, jolle elämänsä myy, että se ottaa kyselymättä ja maksaa huonoa palkkaa. Että puhtaan kokemisen hetkiä ei ole tai ne pitää riistää itselleen handkemaisessa mielessä, Pete Q:n nuorallatanssijan tavoin, kuilun yllä tanssien, kuilun syvyyden käsitteessään, putoamisen aavistaessaan ja putoamisen hetkellä, huikaistuen. Mutta miten moni meistä tanssii alastomana kaupungin katuja?

En ajatellut taon ja zenin eroavuutta, mutta olisin voinut ajatella; että zen on metodi, metodi suoraan ajatukseen, metodi aitoon kokemukseen, puhtaan käytännöllisen järjen ylittämiseen. Tao on tie. Jos zen on tapa katsoa maailmaa, tao on se, mikä tämän katsomuksen takaa avautuu. Zen on ihmisen kokonaisuuden etsimistä, tao on ihminen kokonaisuudessaan, eikä vain hän yksilönä, vaan koko ympäristö, maailma jossa hän elää. Maailma nimenomaan kosmisena ykseytenä, kokonaisuutena, jossa ristiriidat häviävät ja niistä tulee yinin ja yangin loputon spiraali, jossa vastakohtat alati luovat toisiaan ja kokonaisuutta. Olisin voinut ajatella, että Raippaluodossa, tammikuussa, hiljaisuudessa, ihminen sulautuu ympäristöönsä ja on osa sitä, että oman ajattelun ulkopuolella, oman kehon ulkopuolella ei ole ketään muuta vaatimassa, häiritsemässä, hätistelemässä. Kuin katsoisi pimeästä huoneesta lasin läpi ulos ja näkisi siitä kaivon, kaikkeuden, jota harpillaan mitata. Tao ei ole tapa asettua ja olla. Tao on kaiken takana. Kaikkea liikuttellessa, kaikkeen vaikuttamassa. Zen on oppi yksilöllisyydestä ja oppi tavasta olla olemassa siinä ympäristössä, missä elää. Tao on tämä ympäristö, johon ihminen sisältyy, kuuluu, on osa.

Kuinka selittäisin selittämätöntä, kuinka tavoittaisin kielenkärjelläni sen, mitä mieleni ei ole vielä loppuun oivaltanut, jota olen vain aavistellut, joka on ehkä hetkeksi löytynyt, niin että olen havahtunut eksyäkseen uudelleen umpimetsään. Ehkä erehdyin, mutta sanon: Zen on tapa ymmärtää maailmankaikkeuden toimintatapa. Tao on maailmankaikkeuden toimintatapa, yksi luonnon peruslaeista ja kaikki ne yhdessä. *Tao te ching* on kirja taosta. Tao on itse sen kirjoittanut ja siksi siinä on kaikki.

Ja metsähiiri askarteleo huoneessa, rapistelee pitkin yötä, kulkee lattiaraon ja koiran ruokakupin väliä ja kuljettaa ruokaa lattialautojen alla olevaan kotiinsa. Tähän rapinaan ja etäisiin sekaviin ajatuksiini nukahdan, puhtaan väsyneen ihmisen uneen. Unesta tai unista ei jää mitään mieleen, kunnes aamupäivällä herään ja keskitalven aurinko alkaa sarastaa, iskee keihäällänsä valjojuovan taivaanrajaan.

Otan kameran ja koiran ja lähdän ulos,

metsään ja rannoille kävelemään, katselemaan meren ihmeellistä reunaa, jään, merenlahden puiden ja kivien vuoropuhelua.

Ajattelen: se tarkoittaa: annan ajatusten tulla ja mennä, kevyen tuulen puhaltua, puhdistaa mieltä johon, on kutoutunut tahmea verkko niljakasta kaupunkielämää, annan itselleni aikaa ja vain ihmettelen, koska en käsitä, eikä sanoinkuvaamatonta voi selittää. kuin yrittäisi sanoa monella kielellä: maisema on kaunis, landskapet är vackert, landscape is beautiful. Kuin se muka kertoisi jotain raippaluodon maisemasta tammikuussa, jäisen horisontin äärettömyydestä, kivien voimasta, metsän hengityksestä, avaruudesta tai edes minusta itsestäni.

Tao on sopusointua. Kalastajaveneet lepäävät jäihin ahtautuneena, liikkumattomina kuten meren selkä on liikkumattomaksi jähmettynyt ja jään ja lumen peittelemä. Kalasatamassa ei ole yhtään muuta ihmistä. Autius, hiljaisuus. Miten kuvata sitä mihin viisaamminkin vain hämärästi vihjaavat:

“Sillä tämä voima on todellisin. Sen sisällä on luottamus.”  
(Tao te ching)

Pertti Nieminen saa jatkaa:

“Kiinan suuret filosofit eivät luoneet järjestelmiä koska he tajusivat, että ihmisistä ei voi puristaa minkään järjestelmän puitteisiin; heitä ei kiinnostanut näkymätön eikä tuonpuoleinen, koska heillä oli tarpeeksi tekemistä maanpäällisissä asioissa; he eivät teoretisoineet, koska heillä ei ollut siihen aikaa. Heitä kiinnosti ennen kaikkea ihminen ja ihmisen onni sekä luonto ja ihmisen sopeutuminen luontoon; jos joku poikkeus, kuten Hanfeitse esiintyikin, oli hänelläkin suunnitelmillaan käytännölliset tarkoitukset, vaikka tulokset romahtivatkin.”

On siis lohdutonta kirjoittaa taosta, koska tao kirjoittaa itse, ilman kynää, suoraan tajuntaan osoittavalla kielellään, jonka väliin mikään järkeily ei mahdu, sillä zenin jousella-ampumisen filosofia on ensin oppia ampumaan täydellisesti, ilman jouta ja nuolta, ja sitten unohtaa koko asia.

Minä lähdän kulkemaan omia jälkiäni pitkin takaisin.

# Ana-logia

**V**iime viikkoina olen lukenut kirjaa nimeltä *Le testament français*. Tai oikeastaan lueskellut, sillä ei ranskan kieli minulta vieläkään suju ihan noin vain, vaikka kauan olenkin harjoitellut.

Kirjailija on *Andrei Makine*, aikuisiässä Ranskaan muuttanut venäläinen, syntynyt v. 1957. Isoäiti oli ranskatari, jol-



MERVI HEINONEN

ta hän oppi toisen kielensä jo lapsena. Suomeksi kirja on ilmestynyt nimellä *Ranskalainen testamentti*.

Tekijä kuuluu siihen ihmislajiin, joka tarkastelee maailmaa kaksijakoisesti. Ei siis mikään *Alexandre Dumas*, joka tarvitsi ensin kolme muskettisoturia ja sitten vielä neljännen, huomattuaan ettei muuten saa kaikkea haluamaansa sanotuksi.

**M**akine kuljettaa tarinaansa kaikki Neuvostoliiton sodat ja vainot kokoneen isoäiti Charlotten kautta, mutta tietysti myös omaelämäkerrallisesti, kuten kaikki kirjailijat. Taitavasti lomittaen, vahvasti eläytyen ja lukijan kielitaidon rajoissa, myös mukana-satempaavasti.

Romaanin taiteellinen jännite on sekin kaksinapainen. Toisaalta ikuinen Venäjä, mullanhajuinen, yhtäaika realistinen ja tunteellinen. Toisaalta etäi-

nen Ranska, nostalgisen kaipuun kohde. Kaksi elämän yleispätevää ulottuvuutta, siis.

Pääosin kylmän sodan aikaan sijoituvassa kertomuksessa heijastuu idän ja lännen välinen vastakkaisuus. Venäjän puolella rautaesirippua on sorto ja puute, Ranskan puolella vapaus ja yltäkylläisyys. Mutta silti maiden suhde on ystävällismielinen, melkein romanttinen, niin vaikeaa kuin suomalaisten onkin sitä ymmärtää.

Tähän on omat historialliset syynsä. Ranskalla ja ranskan kielellä oli vah-

sille myönnettiinkin arvostettu kirjallisuuspalkinto *Prix Concourt de Médicis*. Menestyksestä Venäjän markkinoilla minulla ei ole tietoa.

(Verratkaa asetelmaa Ranska ja Venäjä kontra Saksa asetelmaan Suomi ja Saksa kontra Venäjä. Voisiko tällaisesta analogiasta oppia jotain?)

**K**irjassa on 323 sivua. Nyt olen sivulla 148. Riittääkö tämä maailmoja syyleilevien analyysien tekemiseen? Hyvä kysymys.

Nuoruusaikojeni työnantaja Markus ei ollut kiinnostunut romaaneista, koska hän oli sitä mieltä, että ne ovat vain keinoa karsitystä vääräydet. Setäni Fritiof tuomitsi aikanaan kaikki vuoden -14 jälkeen kirjoitetut romaanit keltottomiksi. Isäni Rolf oli valmis antamaan arvionsa luettuaan yhden sivun alusta, toisen keskeltä ja kolmannen lopusta.

Kuvittelen saaneeni sen verran perintöä edelliseltä sukupolvelta, ettei minunkaan koko kirjaa tarvitse lukea rohjetakseni sanoa siitä jotain.

**M**itä pitemmälle olen romaanissa edennyt, sitä vakuuttuneemmaksi olen tullut siitä, että kirjailijan isän puoleisten sukujuurten täytyy olla Suomessa. Ajatelkaa nyt itse: onhan päivänselvää, että Andrei Makine on alkujaan Antti Mäkinen!

Tämä oivallus avasi kokonaan uudenlaisia näkymiä. Eikö Mäkisen Analle kuulu paluumuuttajan status, siinä kuin inkeriläisille ja Hämmäläisen Eetulle? Kuten presidentti Koivisto ja muut suomalaiset hyvin tietävät, voittaa rodullinen samantyyppinen milloin tahansa kulttuurisen erillisuuden. Siihen että jotkut ulkomalaiset kutsuvat ilmiötä rasistiseksi älköön kiinnitettäkö pienintäkään huomiota.

Kesällä Makine-Mäkinen osallistui Mikkulan kirjailijakoukukseen. Hän matkusti hetikohta takaisin Ranskaan. Ilmeisesti kukaan ei tullut kertoneeksi mikä hänen oikea kotimaansa on.

Jos hänelle lisäksi olisi huomautettu, että kyllä *Prix Concourt de Médicis* aina yhtä olympialaista hopeamitalia vastaa, ja että luvassa on kansalaisuus, arvokas henkinen kunnallinen juhlatilaisuus ja ilmainen omakotitalo, hän olisi jo muuttanut nimensä ja asuisi nyt perheensä kanssa onnellisena Kuortaneella.

va asema Pietarin hovissa. Länsimaisen historian kaksi suurta vallankumousta, porvariston ja työväestön, pantiin toimeen näissä maissa. Mutta tärkein tekijä taitaa siltäkin olla se, ettei kummassakaan maailmansodassa taisteltu yhteisen asian puolesta vaan yhteistä vihollista vastaan.

Tilanne on säilynyt hämmästyttävän samanlaisena, vaikka aikaa on vierähtänyt puoli vuosisataa. Poliitikot puhuvat mitä puhuvat, mutta tavalliset venäläiset ja ranskalaiset tuntevat edelleen syvää epäluuloa saksalaisia kohtaan.

Mutta ei ystävyys silti tasapainossa ole. Ranska on antava osapuoli, esimerkiksi jota Venäjä ylivoimaisesta koostaan huolimatta katsoo ylöspäin. Myös tätä piirrettä kirjailija symboloi osuvasti isoäiti Charlotten ja tyttärenpoika Andrein tunteiden kautta.

Ei ihme, että kirja on nimenomaan Ranskassa niin suosittu. Vuonna 1995

## RUUMIINFENOMENOLOGIAA NAISNÄKÖKULMASTA

Sara Heinämaa, Martina Reuter & Kirsi Saarikangas (toim.): *Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia. Gaudeamus, Helsinki 1997. 270 s.*

**N**aistutkimuksen ehkä keskeisin projekti on ollut erilaisten vastakohtaisuuksien ja niihin kietoutuvan olemusajattelun kyseenalaistaminen ja purkaminen. Erityisesti pohdinnan kohteena on ollut – tietysti – mies/nainen -jako ja siihen kiinteästi kytkeytyvä mieli/ruumis -dualismi, jossa mies on samastettu mieleen ja nainen ruumiiseen.

Nyt käsillä oleva teos on luultavasti perusteellisin ja pisimmälle kehitelty yritys riisua dikotomisuuden ja olemusten kahleet niin naisen kuin miehenkin yltä. Teos keskittyy, kuten jo nimikin vihjaa, erityisesti ruumiiseen: kirjoittajat näkevät, että nimenomaan ruumis ja siihen liitetyt tulkinnat muodostavat sen Arkhimedeiden pisteen, josta käsin perinteiset asetelmat saadaan kammettua sijoiltaan.

Ponnauduslautana uuteen ruumiskäsitykseen, joka sijaitsee mieli/ruumis -dikotomian tuolla puolen, toimii Maurice Merleau-Pontyn kehittämä ruumiinfenomenologia. Mukana on toki muitakin ajattelijoita kuten Luce Irigaray, Hélène Cixous, Julia Kristeva, Michel Foucault ja tietenkin Simone de Beauvoir, mutta heidän ajatuksiaan tarkastellaan paljolti suhteessa ruumiinfenomenologiaan. Monet kirjoittajista löytävät heidän teksteistään ruumiinfenomenologisia juonteita ja painoituksia, jotka ovat tähän asti jääneet huomauttamatta. Näin esimerkiksi Irigarayn ja de Beauvoirin kohdalla, joita on totuttu tulkitsemaan aivan erilaisista viitekehyksistä käsin. Samalla teoksessa pyritään rakentamaan siltoja monien näennäisesti toisilleen vastakohtaisten suuntausten välille, tunnustaen kyllä niiden väliset erot, mutta nostaan samalla esiin niiden väliset liittymäkohdat ja yhteiset piirteet. Näin kirjoittajat hajottavat myös niitä dikotomioita, joita on ehtinyt rakentua naistutkimuksen sisälle. Erilaisuus, liike ja dialogisuus muodostavat teoksen ydinteeman.

**T**eos jakautuu kolmeen osaan: Nainen, Ruumis, Subjekti. Osat eivät kuitenkaan eristäydy kukin oman otsikkonsa alle, vaan liukuvat ja lomittuvat toinen toistensa lävitse. Ensimmäinen osa keskittyy lähinnä Irigarayn ajatteluun, viimeistä tekstiä lukuunottamatta. Osan kahdessa ensimmäisessä artikkelissa kirjoittajat tuovat esiin toisilleen vastakkaisiakin tulkintoja. Ensimmäinen, Vigdis Songe-Mollerin kirjoitus, osoittaa vakuuttavasti, että Irigarayn rakkauden käsite on jyrkästi vasta-

kohtainen hänen käsitykselleen ihmettelystä. Heti perään Sara Heinämaa todistaa aivan yhtä vakuuttavasti fenomenologisesta perspektiivistä, että näin ei ole: Irigarayn rakkauskäsitys ja näkemys ihmettelystä ovat harmonisessa sopusoinnussa toistensa kanssa. Ja kun lukija tästä kiusaantuneena alkaa selaila Irigarayn omaa värikkäin metaforin maalattua tekstiä, hän saattaa oivaltaa, että molemmat tulkinnat löytävät paikkansa, tavoittavat maalinsa omista lähtökohdistaan käsin. Ja varmasti Irigaray tarjoaa paikan myös lukijan omalle tulkinnalle.

Mielestäni ihmettelyn käsite, joka pilkkahtelee myös monien muiden kirjoittajien teksteissä, ansaitsee tietynlaisen erityisaseman naistutkimuksessa. Alunperin ihmettelystä on pidetty filosofian alkuna: kun irrottaudumme oppimistamme ennakkoluuloista ja -käsityksistä todellisuuden edessä ja kykenemme kohtaamaan sen täysin uutena ja vieraana, alamme ihmetellä sitä. Monet filosofit ovat kuitenkin pitäneet ihmettelystä lähinnä vain välineenä tiedon hankkimiseen, eivätkä ole arvostaneet sitä päämääränä itsessään. Irigaray ja hänen kommentaattorinsa tässä teoksessa taas korostavat ihmettelyn itseisarvoa: he näkevät sen tärkeänä lähtökohdana toisen kohtaamiselle. Toisin sanoen he haluavat asettaa ihmettelyn naisen ja miehen väliin. Tämä on erittäin tärkeä asia erityisesti miehen näkökulmasta, koska nimenomaan mies on nähnyt naisen vain oman subjektiviteettinsä jatkeena ja peilinä. Eikö esimerkiksi miehille ominainen ”vierassa käyminen” johdu pitkälti siitä, että hän luulee jo tuntevansa vaimonsa perinpohjin, eikä tämä enää herätä hänessä intohimoja? Ihmettelyn elähdyttämässä suhteessa ei tällaista kuitenkaan ilmene, koska suhde voi alkaa joka hetki uudestaan. Suhteen osapuolet kohtaavat toisensa toisina, eivät omien lukittujen asenteidensa ja toiveittensa peleinä.

**I**rigarayn ihmettelystä voi kyllä kehittää tästäkin eteenpäin: perusihmettelystä me nimitetään emme tiedä ihmettelyn kohteesta mitään, ihmettelyn kohde seisoo edessämme yhtenä isona kysymysmerkinä. Irigaray kuitenkin, sukupuolierosta tiukasti kiinnipitäen, otaksuu meidän tietävän, että toinen on nimenomaan mies tai nainen, ja siksi ihmettely menettää hänellä osan autenttisuudestaan ja liukuu uhkaavasti kohti valmiiden määritelmien ja rajausten karikoita. Ihmettelyn huippuunsa vieminen siis olisi mitä tehokkain väline koko sukupuolen käsitteen kyseenalaistamiseen, mihin monet naistutkijat ja useat tämän teoksen kirjoittajista myös pyrkivät.

Koko *Ruumiin kuvia* -teosta itse asiassa leimaa tietynlainen ihmettelevä ja kyselevä perusasenne. Esimerkiksi Eva Maria Korsisaaren Irigarayta ja Cixousia pohdiskelleva artikkeli alkaa pitkällä sarjalla kysymyksiä, ja tekijä julistaa avoimesti, että hän ei halukaan

antaa lukijalle lopullisia vastauksia, vaan toivoo, että jokainen vastaus toimisi siltana uusiin kysymyksiin. Ihmettely sävyttää myös Catharina Nordlundin kirjoitusta, joka ravistelee tuttua de Beauvoir -kuvaa. de Beauvoiria jos kenestä on tullut naistutkimuksen piirissä todellinen tasa-arvofeminismin symboli ja arkkityyppi. Hänet nähdään tutkijaksi, joka suhtautuu yksioikoisen kielteisesti ruumiiseen ja kaikkeen siihen liittyvään ja antaa arvoa vain puhtaasti tietoisuuteen liittyville asioille. Nordlund kuitenkin kuljettaa de Beauvoiria kauemmaksi tästä sartrelaisesta mieli/ruumis -vastakkainasettelusta, tietoisuuden suvereenisuutta ruumiin kustannuksella juhli-vasta individualismista, kohti ympäristön ja yhteiskunnan merkityksen huomioon ottavaa näkemystä. Nordlund kytkee de Beauvoirin ajattelua Merleau-Pontyn filosofiaan, jonka mukaan olemisen on maailmassa olemista, ja jossa yksilö ei ole absoluuttisen vapaa annetuista oloista. Nordlund ei kuitenkaan kiellä de Beauvoirin ”sartrelaisuutta”, vaan asettaa sen Merleau-Pontyn näkemyksen rinnalle, tuoden esiin niiden välisen jännitteen - pyrkimättä kuitenkaan ratkaisemaan sitä. Tämän lisäksi hän poimii esiin monia kohtia de Beauvoirin teksteistä, jotka antavat toisilleen tukkapölyä: de Beauvoir esimerkiksi toteaa yhtäältä, että naisen seksuaalisuus ja naisruumis ylipäätään on taakka vain patriarkaatisissa ja sen arvojen läpi nähtynä, mutta toisaalla hän taas julistaa, että naisen seksuaalisuus on passiivista vajoamista immanenssin pimeyteen. Paikoin hän taas näkee valon kajastavan tästä pimeydestä: Merleau-Pontyn tukeutuen hän väittää, että maailma on epämääräinen ja hämärä paikka eli naisen antautuminen seksuaalisuudelleen merkitsee syväskellusta todellisuuden ytimeen; näin ollen nainen kokee seksuaalisuutensa autenttisemmin kuin mies... Nordlund paljastaa siis sen, että de Beauvoir kulki monia eri polkuja samanaikaisesti, mikä on mielestäni positiivista ja täysin ymmärrettävää: de Beauvoirinhan oli paitsi tutkija myös kirjailija, jonka elämänmakuiset teokset sisältävät yhtä ristiriitaisia näkökulmia ja ajatuksia kuin itse elämäkin.

**I**hmettelyn lisäksi teoksessa avaa uusia uria Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologia. Ruumista on tutkailtu kautta länsimaisen ajattelun historian jos jonkinlaisista horisonteista. Yhteistä kaikille tarkastelutavoille on kuitenkin ollut se, että niissä ruumis hahmotetaan yksinomaan objektiksi, ei koskaan subjektiksi. Näin on ollut jopa naistutkimuksessa, jonka tunnettu sex/gender -jako suo (perinteiseen mieli/ruumis -dualismiin nojaten) vapauden ja muutoksen mahdollisuuden vain gender-tason ilmiöille. Sex eli ruumiin sfääri näyttäytyy sille ainoastaan mykkänä ja muuttumattomana objektina. Ruumiinfenomenologian lähtökohdana on, että myös ruumis voi olla subjekti, ja että sekin kykenee

muuttamaan ja luomaan merkityksiä. Ruumiin subjektiviteetti ilmenee siinä, että yksilö ei pysty näkemään sitä ulkopuolelta, ei ylhäältä mielensä avaruuksista kuten hän näkee muut oliot. Tämä johtuu siitä, että yksilö on aina sidottu ruumiiseensa, identtinen sen kanssa: ruumis on maailmassa olemisen perusehto ja -edellytys. Ilman ruumista en lue, kirjoita, ajattele...

Myös kieli ja merkitykset ovat alunperin ruumiillisia: lapsi ei opi kieltä ja ajattelua aapisia selaamalla, vaan toimimalla tietyissä tilanteissa tietyillä tavoilla: tarttumalla, hyväilemällä, laulamalla, nauramalla, itkemällä, tanssimalla jne. Muodollinen kieli ja mieli syntyvät vasta myöhemmin, ne ovat kalpeita abstraktioita tästä aistimellisesta toiminnan kielestä. Ruumiinfenomenologian peruskäsitteitä ovatkin ele, ilme ja tyyli. Ruumis ei ole mykkää ja passiivista materiaa, vaan se luo aktiivisesti merkityksiä ja kommunikoi maailman kanssa erilaisten ilmeiden ja eleiden välityksellä.

**R**uumiinfenomenologian suuri arvo eritoten naistutkimukselle on siinä, että se rotuttaa mieli/ruumis- ja luonto/kulttuuridualismien lisäksi nimenomaan kahlitsevan mies/nainen -dikotomian: sukupuolia ei voi erottaa toisistaan pysyvän biologisen perustan kautta, vaan mies ja nainen määrittyvät suhteellisesti ja liikkuvina tyylillisinä identiteetteinä, jotka voivat omaksua piirteitä myös toisiltaan. Ruumiinfenomenologian perusajatuksia esittelee tiiviissä ja yksinkertaisessa muodossa Malla Rautaparta. Muut kirjoittajat käyttävät ja soveltavat sitä sitten eri tavoin: esimerkiksi Martina Reuter käyttää sitä anoreksiaa koskevan ymmärryksen laajentamiseen, Soili Petäjänmäki löytää sen heijastuksia Judith Butlerin teksteistä, Sara Heinämaa tarkastelee sen raamien läpi Irigarayn käsityksiä, Catharina Nordlund puolestaan huomaa sen roolin olleen merkittävän myös de Beauvoirin ajattelussa.

Itse asiassa ruumiinfenomenologia on niin vahvasti tapetilla tässä teoksessa, että voisi melkein puhua tietynlaisesta "merleau-pontylaisuudesta": kirjoittajat ottavat ruumiinfenomenologian omakseen ehkä hieman liian kriittikittömästi, ja eräänlainen "kaikki tiet vievät ruumiinfenomenologiaan" -asenne vaivaa teosta. Silloinkin, kun ruumiinfenomenologiaa verrataan ja kytketään muihin suuntauksiin, muita suuntauksia tarkastellaan nimenomaan ruumiinfenomenologian kannalta ja ehdoilla. Tässä piilee hienoinen "ismiitymisen" vaara, tosin tätä vaaraa on vaikea huomata, koska ruumiinfenomenologia – perinteisistä "ismeistä" poiketen – niin avoimesti ja suorasanaisesti kuuluttaa ylittävänsä kaikki dikotomiat ja pysyvät olemukset korostamalla liikettä ja toimintaa. Kuitenkin ruumiinfenomenologiakin on teoria, maailmankatsomus, joka omaa tietyt vakaat lähtökoh-

dat, jotka sulkevat pois vastakkaiset lähtökohdat. Sekin määrittää ja rajaa todellisuudelle tietyn perusluonteen. Se väittää, että todellisuus on perusluonteeltaan nimenomaan ruumiillista toimintaa, ei henkistä pysyvyyttä, ja että kieli ja merkitykset nousevat nimenomaan ruumiin liikkeistä, eivätkä putoa huulillemme platonisten ideoiden taivaalta – ja näin se on näkymättömin säikein kytkettyyn dikotomisuuteen ja olemusajatteluun.

En tahdo sanoa, etteikö ruumiinfenomenologia olisi tärkeä ja olennaisesti uusia ulottuvuuksia avaava oppi. Tahdon vain korostaa sitä, että sekä on vain yksi oppi muiden joukossa. Se on mitä erinomaisin väline ja työkalu tiettyjen ongelmien selvittämiseen, siinä missä monet muut teoriat joidenkin toisten ongelmien, mutta ei sen enempää.

*Pekka Wahlstedt*

## KETTUTYTYÖISTÄ JA SUSIETIIKOISTA



Leena Vilkka:

**Eläinten tietoisuus ja oikeudet, kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa.**

Yliopistopaino, Helsinki 1996.

**S**ekä akateemisessa työssä että käytännön eläinsuojelutyössä kunnostautunut Leena Vilkka lienee tällä hetkellä ainoa suomalainen filosofi, joka mielletään varsinaiseksi ympäristöfilosofiksi. Hänen johdatusteoksensa "Ympäristöetiikka: Vastuu luonnosta, eläimistä ja tulevista sukupolvista" (Yliopistopaino, Helsinki 1993) on toistaiseksi ainoa alan yleisesitys Suomessa. Eläinten oikeuksista käydyin keskustelun myötä hänen "kakkosaiheensa", eläinten oikeudet on kuitenkin kiinnittänyt enemmän huomiota. Tätä julkisuustusta vasten ymmärtääkin tämän teoksen raflaavan alaotsikon. Vilkan itsensä mukaan teoksen kirjoittamisen motiivina on ollut hänen aikaisempien ajatuksiensa kokoaminen hakuteokseksi, johon hän voi viitata tulevissa kirjoituksissaan, sekä tarjota oppikirjaksi kelpaava yleisesitys eläin keskustelun vaihtelevasta retorikasta. Monista hänen aikaisemmista kirjoituksistaan poiketen tämä ei olekaan poleeminen teksti, vaan sävyllään paikka paikoin jopa neutraali kuvaus eläinsuojelu- ja eläinoikeusfilosofiasta.

Vilkka ei kiellä omaa asennettaan eläin kysymykseen, mutta hän ei pyri tarjoamaan lukijalle valmista oppirakennelmaa. Hänen työhypoteesinsa on väljä: eläimille kuuluu moraalisia ja lainsäädännöllisiä oikeuksia niiden tietoisuuden ja kärsimiskyvyn perusteel-

la. Hän ei kuitenkaan pyri tarkasti määrittelemään näiden oikeuksien luonnetta, hän jopa heilahtelee eri arvomäärittelyjen välillä. Tämän hän tekee ilmeisen tietoisesti. Vilka ei näe erilaisia eläinten tietoisuuden tarkastelutapoja tai eläinten arvon määrittely-yrityksiä välttämättä ristiriitaisina, vaan ne voivat jopa täydentää toisiaan. Tämä on toki tiukalle akateemiselle lukijakunnalle yllättävää ja ennenkuulumattoman lepsua käytöstä, jota toki eläintenrakastajalta voisi odottaakin. Mutta Vilka onnistuu tätä kautta ohittamaan monia eläin keskustelun umpikujia ja keksimään omaperäisiä ratkaisuja. Esimerkkinä keskustelu arvojen ja oikeuksien antoposentrisyydestä, minkä suhteen hän ei ota kyllä-ei-asennetta, vaan pohtii asiaa pragmaattisesti, kielenkäytön selkeyden kannalta. Toinen esimerkki on antropomorfismikeskustelu, jota vasten hän asettaa kynomorfismin, koirankaltaistamisen.

**E**rityisen kiitettävää kirjassa on kattava kartoitus liki kaikesta eläinkysymyksen ympärillä käydyistä keskustelusta, niin puolesta kuin vastaan. Liki kaikki käytetyt argumentit metaeettistä kritiikkiä myöten on otettu huomioon (tosin metaeettisen kritiikin hän ohittaa kommentoimatta). Muutamaa lapsusta lukuunottamatta Vilkan kieli on johdonmukaista, ja hänen tapansa käyttää eläimistä hän-pronominia miellyttävä. Tämän kattaavuuden taustalla lienee useissa seminaareissa, julkisissa väittelyissä sekä käytännön eläinoikeustyössä hioutunut argumentointi, joka riisuu pintapuolisimman kritiikin aseista. Tämä on jättänyt myös jälkeensä teokseen, joka selvästi on koottu useista vanhoista artikkeleista. Useat asiat käsitellään turhan moneen kertaan, ja sama lause tai todistelu voi esiintyä samassa luvussakin useasti. Kertaus voi olla opintojen äiti, mutta tässä mitassa se jo häiritsee.

Teos jakaantuu kahteen osaan, eläinten tietoisuutta ja eläintietiikkaa käsittelevään. Vilka ei ole liittänyt näitä osioita tiiviisti yhteen, hän erottaa sekä puhtaan tiedollisen että ettisen intressin eläinten tietoisuuden tutkimukseen. Hänen oma edellä mainittu näkemyksensä, eläinoikeuksien perustelu niiden tietoisuuden ja kärsimiskyvyn perusteella, kulkee kuitenkin jatkuvasti mukana, vaikka se ei tiukan filosofisen todistelun kohteensa olekaan. Näin etenkin ensimmäinen osa toimii hyvänä mielen filosofian yhden osa-alueen johdantona, joka on liitetty mittaavan lähdemateriaaliin. Toinen osa on jo poleemisempi. Vilka peräänkuuluttaa eläinsuojelua oppiaineeksi nykyisen hyötykäytön tieteen rinnalle/tilalle sekä esittää yllättävän kärkeviä mielipiteitä käytännön eläinsuojelua ja eläinoikeustyön metodeista.

**E**nsimmäisessä osassa käydään läpi mielen filosofian perusongelmakenttää. Antro-

pomorfismi, kielen ja kokemuksen yksilöllisyyden ongelma sekä Nagelin esittämä vierassieluisuuden ongelma esitetään tyydyttävästi. Aivan uuden panoksen keskusteluun eläinten tietoisuudesta Viikka tuo ottamalla huomioon myös eläinten mahdollisen tietoisuuden kontekstisidonnaisuuden: kaikki toiminta on ymmärrettävää vain kontekstissa. Tämä on erittäin tärkeää juuri hänen tieteen menetelmien kritiikkinsä kannalta. Hän käy lävitse eläintutkimuksen historiaa jakaen sen karkeasti mentalistiseen, behavioristiseen ja kognitivistiseen. Hän tunnustaa näiden eri tieteellisten asenteiden historialliset kytkökset, mutta nykytilanteessa hän näkee niiden antavan toisiaan täydentäviä kuvauksia eläinten tietoisuudesta. Hänen tieteen kritiikkinsä lähtee siten sitä ohjaavista arvoista ja motiiveista, ei niinkään sen tutkimusaseteista.

Alaluku "Tietoisuuden luonnonhistoriaa ja kulttuurihistoriaa" on tervetullut lisä eläin keskusteluun. Pohdiskelut tietoisuuden evoluutiohistoriasta ja sen sosiaalisesta luonteesta ovat usein jääneet historiattoman etiikan varjoon. Keskeiseksi tässä osiossa nousevat erilaiset yritykset muodostaa älykkyuden ja tietoisuuden määrittelyjä. Luvussa "tietoisuuden kielto" Viikka käy lävitse vakavinta eläinten tietoisuusväitteitä vastaan asetettua kritiikkiä ja esittää sekä omia että muiden kommentteja siihen. Pienenä sivuhuomautuksena voidaan sanoa, että sivulla 55 mainituissa reesusapinatutkimuksissa saatuja tuloksia vielä vakuuttavimpia tuloksia on saatu eräistä vervettiapinatutkimuksista. Näiltä on väitetty löydetyn jopa kolmannen uskomusasteen uskomuksia ja kyky valehdella. Aavemaisesti Arthur C. Clarken romaanin *Avaruusseikkailu 2001* alun apinain taistelua muistuttavassa tilanteessa on häviöllä olleen heimon yksilö hankkinut aikalisän "valehtelemalla" varoitushuudoilla (lähteenä Matti Sintosen kurssi "Ihmistieteen tieteenfilosofia" Tampereen yliopistossa keväällä 1995).

Toisessa osassa "Elänetiikka" Viikka esittelee erilaisia yrityksiä perustella eläinten moraalisia arvoja ja oikeuksia. Tärkeimpään asemaan oikeuksien kannalta hän nostaa ne eläimet, jotka ovat välittömimmässä kosketuksessa yhteiskuntiimme. Tärkeää on hänen korostuksensa, että tarkoituksena ei ole etsiä yhtäläisiä oikeuksia ihmisille ja eläimille, eikä edes asettaa heitä samojen lakijärjestelmien alle (paitsi ed. kulttuurisessa suhteessa olevia eläimiä). Tällä hän ilmeisesti vastaa kritiikkiin, jonka mukaan eläinoikeusfilosofia nähdään ihmiskeskeisen projektin laajentamisena valikoituun osaan muuta luontoa, muuttamatta sinänsä luonnon ja kulttuurin suhteen perustaa. Esimerkkinä tästä kritiikistä hän mainitsee ekofeministisen kritiikin kulttuurimme hierarkkisuudesta. Hyvä läheteos tähän on Val Plumwoodin loistava *Feminism and the mastery of nature*. Viikka myöntää tämän kritiikin yleisen oikeutuksen, mutta pi-

tää silti modernia eläinoikeusajatteluaakin radikaalina muutoksena nykyiselle valtavirtaajattelulle.

Eräänlaisena esipuheena toiselle osalle Viikka ottaa kantaa Suomessakin tutuksi tulleen *Animal Liberation Frontin*, eli *Eläinten vapautusrintaman* (ALF/EVR) toimintaan. Läheteoksina hän käyttää David Henshawin kriittistä teosta *Animal warfare: The story of the Animal Liberation Front* (1989) sekä Ingrid Newkirkin haastatteluihin perustuvaa ALF:n lähikuvaa *Free the animals!* (1992). Molempien näkemysten ottaminen huomioon on kittettävää, ja Viikka on käsitellyt asiaa tasapuolisesti. Newkirkin teoksen valintaa voisi kritisoida, sillä ainakin englantilaisten aktivistien julkaisuissa sitä on haukuttu liiasta fiktiivisyydestä, vaikka se kirjailijan väittämän mukaan perustuu yhdysvaltain ALF:n perustajan haastatteluihin. Ainakin kertomuksen ALF:n salaisesta koulutuskeskuksesta väitetään olevan tuulesta temmattu. Kenties Richard Scarcen *Ecowarriors* olisi asianmukaisempi lähde.

Eräisiin Henshawin kirjan mukanaan tuomiin painotuksiin haluaisin puuttua. Lauseen "You have to break the law to change the law" väitetään kuvaavan ALF:n henkeä. Aina-kaan mitä Brittein saariin tulee, se ei oikeastaan sovellu todellisuuteen. Sikäläinen radikaali eläinoikeus- ja ympäristöliike on rakentunut myös anarkistiselle pohjalle, jossa lain muuttamista ei nähdä merkittävänä päämääränä. Taannoinen K. Tervon ohjelma, jossa hän haastatteli kahta brittiläistä ALF-aktivistia, näyttäisi viittaavan molempien asenteen esiintyvän liikkeessä. Väitteet IRA-samankaltaisuuksista on nekin esitetty, mutta todellisuuden nimissä olisi muistettava niiden lausuja MI5, joka Pohjois-Irlannin rauhanprosessin myötä on saanut ALF:n pääkohteekseen. Tällaisilla lausunnoilla voi olla oma todellisuus pohjansa, mutta niiden poliittinen luonne on myös muistettava. Samoin Rollinin (1989) teesi aktivistien noususta yhteiskunnan huono-osaisista luokista ei tunnu pätevän todellisuuteen, ainakin kun katsoo Yhdysvaltain ja Brittein saarten vankilistoja, jossa on opettajia ja lääkäreitä näiden "syrytyneiden" rinnalla. Radikaalia eläinoikeusliikettä ei voi selittää pelkäksi vastareaktioksi köyhistykselle.

Viikka itse kieltää laittoman suoran toiminnan oikeutuksen ja syyttää radikaaleja eläinoikeusaktivisteja omaisuuteen kohdistuvasta väkivallasta. Jälkimmäinen väite on hieman outo eettistä keskustelua uudistamaan lähtevän tutkijan suusta. Vakiintuneissa väkivallan määritelmässä se rajoitetaan koskemaan nimenomaan elävän olennon vahingoittamista (esim. Galtungin määritelmä). Tässä kohtaa toivoisi perustelua retoriikan sijaan. Vilkan mukaan filosofiset eläinoikeusteoriat eivät tarjoa oikeutusta "väkivaltaiseen" toimintaan.

Näin varmasti onkin, mutta tulisiko oikeutusta edes sieltä etsiä, eikä se ole enemmän yleisen toiminnan etiikan ja yhteiskunnallisen muutoksen näkemysten asia?

Viikka erottaa toisistaan eläinten hyvinvointiin keskittyvän eläinsuojelun ja eläimien oikeutta vaativan eläinoikeusaatteen, joiden käytännön vaatimukset ja toimintatavat eroavat toisistaan huomattavasti. Hän esittelee myös suomalaista järjestökenttää tässä valossa. Hän itse lähtee etsimään luonnonoikeusajatteluun pohjaavaa suhdetta eläimiin, jonka päämääränä olisi uudenlainen eläintiede ja kenties uudenlainen kulttuuriin suhde eläimiin. Hän näkee mahdolliseksi korvata hyötykäytösuhde kumppanuussuhteella. Useista eläinten oikeuksien filosofeista poiketen hän huomioi myös sen, että pelkkä eettinen teoria eläimistä ei riitä niiden teollisen hyötykäytön taustalla olevien voimien selittämiseen (s. 113). Eläinoikeusliikkeellä ei ole toistaiseksi yhteiskuntateoriaa. Tämä näköala puuttuu mielestäni ennen kaikkea radikaaleimmalta eläinoikeusfilosofilta, Tom Reganilta.

Viimeisissä luvuissa Viikka esittää kulttuuriset eläinsuhteemme historiaa egyptiläisten eläinjumalista nykyajan tuotannolliseen eläinsuhteeseen. Hän kuvaa myös kärkeästi ristiriitaista suhtautumistamme eläimiin jopa laji- sisällä: saman eläinlajin yksilöt voivat kuulua kaupunkien sheba-ruokittuun eläneliittiin ja laboratorioden raaka-aineeksi. Eläimet eivät ole edes keskenään tasa-arvoisia. "Eläinten hyvinvointi"-luvussa hän esittelee erilaisia arvosteluperiaatteita, joiden taustalla olevat taloudelliset intressit ja koko eläin keskustelua vastustavat tahot nousevat esille. Viimeisessä luvussa "Susietiikka" hän soveltaa kirjan aiempaa argumentointia suteen erityistapauksena. Suteen kohdistettuja ristiriitaisia arvostuksia on Suomessa tutkinut etenkin Erkki Pulliainen. Asiasta kiinnostuneita kehoitan tutustumaan Donald Worsterin teokseen *Nature's Economy*, jonka luvussa "Value of a varmint" kuvataan suden synkkää kohtaloa Yhdysvalloissa. Siellä siihen on suhtauduttu Suomen tapaan yhtä ristiriitaisesti. Erämaiden synkkä samooja on myös metsien tuhoilainen ja karhukoirien juonikas raatelija.

Vilkan teos on kansainvälisestikin arvioiden tasapainoisimpia esityksiä eläinten oikeuksien filosofiasta. Tämä johtuu osaksi Vilkan haluttomuudesta tässä teoksessa lyödä lukoon mitään väittämiä, kun taas esimerkiksi Tom Reganin ja Peter Singerin pääteoksia voi pitää poliittisina manifesteina. Pelkkä yleiskatsaus *Eläinten tietoisuus ja oikeudet* ei ole, vaan se antaa esimakua Vilkan tulevasta kirjoituksista, joissa hän selkeyttäneen omaa näkemystään. Hänen ajatustensa todellinen paino punnittaneen vasta sitten.

Ville Lähde

## KÄSITEHISTORIAA JA RETORIikkaA

*Finnish Yearbook of Political Thought 1997 vol. 1. Publications of Social and Political Sciences and Philosophy (SoPhi) 10, Jyväskylä 1997. 165 s.*

Kari Palonen, *Kootut retoriikat. Esimerkkejä ja politiikan luennasta. Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja (SoPhi) 11, Jyväskylä 1997. 266 s.*

Lingvistiksi suuntautuneen politiikan tutkimuksen kysymyksenasettelut ja menetelmät ovat näkyvästi esillä kahdessa Jyväs­kylän yliopiston yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian laitoksen tämänvuotisessa julkaisussa. Näistä ensimmäinen on uusi tieteellinen vuosikirja, joka keskittyy ensimmäisessä numerossaan saksalaisen käsitehistorioitsijan Reinhart Koselleckin ajatteluun. Valtio-opin professorin Kari Palosen *Kootut retoriikat* on artikkelikokoelma, johon on koottu Palosen viime vuosilta peräisin olevat retoriikkaa käsittelevät kirjoitukset.

*Finnish Yearbook of Political Thought* (SoPhi 10) on tehty samaan formaattiin kuin monet tunnetut ulkomaiset tieteelliset aikakauskirjat. Pääartikkelit sivuavat numeron yleisteemaa, ja kirjan loppuosasta on varattu tilaa keskustelulle tai arvosteluille. Vuosikirjan ensimmäinen numero onkin asetelmaltaan kiinnostava. Pelin avaa Reinhart Koselleckin vuonna 1995 Helsingissä pitämä esitelmä "The Temporalization of Concepts", jota seuraavat Koselleckia käsittelevät kommenttipuheenvuorot. Tämänkaltaisen perusajatuk­sen varaan rakennettuja teoksia ei suomalaisessa valtio-opissa ole viime aikoina juuri julkaistu.

Koselleck tarkastelee lyhyessä tekstissään erästä tunnetuimmista teemoistaan eli 1700-luvulla alkanutta käsitteiden 'temporalisaa­tiota' ja tämän kautta modernia aikäkäsitystä, joka dynaamisena ja 'eteenpäin katsovana' poikkeaa sitä edeltäneestä syklisestä tai 'luonnonmukaisesta' ajasta. Modernissa maailmassa 'historian kulun' ja tulevaisuuden sisällön katsotaan johtuvan lähinnä ihmisten aktiivisesta asiointipuohtumisesta.

Tämä on Koselleckin mukaan johtanut selvän laadullisen eron tekemiseen menneisyyden kokemusten ja tulevaisuuden odotusten välille, sillä tulevaisuuden sisältöä ei enää voida päätellä menneisyyden samanlaisina toistuneista tapahtumakuluista. Tekstissä viitataan kuuluisaan *Sattelzeit*-teesiin, jonka mukaan 'topologiset' paikkaan tai pysyvään sosiaaliseen muotoon sidotut käsitteet ovat samassa yhteydessä – saksalaisella kielialueel-

la muutos on tapahtunut vuosien 1750 ja 1850 välillä – muuttuneet ajan suhteen sensitiivisiksi 'liikekäsitteiksi'. Koselleck käyttää esimerkkinä roomalaisen oikeuden vanhaa emansipaatio-termiä, joka liittyi alun perin sukupolvien vaihtumiseen ja tarkoitti pojan tuloa täysivaltaiseksi isästään. Moderni emansipaatio on abstrakti ja tulevaisuuteen suuntautunut käsite, jonka varaan voidaan rakentaa lopputulokseltaan avoimia poliittisia prosesseja tai liikkeitä tarkoitettakoon emansipaatiolla sitten sukupuolen, kulttuurin tai maailmantalouden valtasuhteisiin vaikuttamista.

Koselleckin ajatusten implikaatiot kantavat pitkälle ja riittäisivät useammankin artikkelikokoelman perustaksi. Lukijan kiinnostuksen ja teoksen rakenteen suomien mahdollisuuksien kannalta *Yearbook* saattaa hie­man kärsiä siitä, että kukaan Koselleck-kommenttien kirjoittajista ei aseta avauspuheenvuoron teesejä avoimesti kyseenalaisiksi tai yritä esittää niille vastaesimerkkejä. Sen sijaan vuosikirja on monipuolinen ja kriittinenkin arvio Koselleckin tuotannon merkityksestä. Samalla se on varmastikin eräs helpoiten saatavilla olevista johdatuksista saksalaisen käsitehistorian pääteemoihin.

Jatkokeskustelun avaa Melvin Richter, joka pohtii artikkelissaan Koselleckin päätoimittaman *Geschichtliche Grundbegriffe* -mammuttiteoksen olemusta ja sen teoreettisen viitekehjyksen merkitystä kansainväliselle lukijakunnalle. Richter päättyy suositteluun saksalaisen käsitehistorian ja anglosaksisen politiikan tutkimuksen (esimerkkeinä J. G. A. Pocock, Quentin Skinner ja Keith M. Baker) lähentämistä toisiinsa.

Kari Palosen artikkeli avaa näköalan 'käsitehistorian' käsitteen sisäiseen muuntumiseen Koselleckin ajattelussa. Palosen tulkin­nan mukaan Koselleck on ymmärtänyt käsitehistorian alunperin sosiaalhistorian metodologiseksi apuvälineeksi, joka vähitellen on saavuttanut itsenäisen teorian aseman. Lopulta käsitehistoria on mahdollista ymmärtää jopa 'vallankumoukselliseksi' tavaksi ymmärtää (poliittisten) käsitteiden käyttöä ja niiden muutosta. Tekstinsä lopussa Palonen kritisoi Koselleckin uudemman tuotannon 'antropologista käännettä', joka eksistentiaalisen perustan hakemisessaan edustaa jotain sellaista, josta meidän tulisi Palosen mukaan pikemminkin vapautua.

Siirtymän puhtaasti teoreettisten tai metodologisten kysymysten ulkopuolelle tekee Sisko Haikala käsitellessään Koselleckin varhaisteosta *Kritik und Krise* (1959). Siinä esitetyn mielenkiintoisen hypoteesin mukaan valistuksen ajan suosima 'kriittinen' asenne merkitsi uskonotien hobbesilaisen *bellum omnium contra omnes*-tilanteen syntymistä uudelleen hengenelämän alueella. Koselleckin mukaan tämä näennäisesti epäpoliitti-

nen ja myös laajalti epäpoliittiseksi ymmärretty konflikti johti lopulta Ranskan vallankumoukseen sekä modernia maailmaa pitkään vaivanneeseen ideologiseen taisteluun. Haikala kuitenkin suhtautuu tähän ajatukseen kriittisesti ja pyrkii relativomaan sitä uudemman historiallisen tutkimuksen avulla.

*Yearbookin* kaksi viimeistä artikkelia eivät enää suoranaisesti liity Koselleckiin. Tuija Pulkkinen esittelee napakassa tekstissään 'modernin' ja 'postmodernin' välistä eroa, joka hänen mukaansa merkitsee ennen kaikkea eroa ajattelutavoissa joko ilmiöiden tai ihmisluonteen 'perustan' tai 'ytimen' määrätietoista etsintää, tai tietoista tästä etsinnästä luopumista. Eerik Lagerspetzin laaja artikkeli puolestaan käsittelee poliittisen filosofian ja sosiaalisen valinnan teorian suhteita. Pääpaino on demokraattisen päätöksenteon menetelmien ja niiden oikeutuksen tarkastelussa. Lagerspetz toivoo filosofien ja politiikan tutkijoiden yhdistävän voimansa ja laativan sellaisen demokratiateorian, joka mahdollistaisi erilaisten päätöksentekomallien asettamisen paremmuusjärjestykseen.

Suurimmaksi osaksi jyväskyläläistutkijoiden voimin kirjoitettu ja toimitettu *Finnish Yearbook of Political Thought* on ensimmäisessä numerossaan kiistämättömän korkeatasoinen ja Koselleck-teemansa osalta arvokas lisä aihetta käsittelevään kirjallisuuteen. Se on myös huolellisesti profiloitu, mitä pääteemaa tukevat kirjarviot vielä korostavat. 'Suomalaisen poliittisen ajattelun' esityksenä vuosikirjan yksi numero on luonnollisesti valikoiva, mikä lienee tekijöiden tarkoituskin.

\*

Kovin kauas *Yearbookin* teemoista ei etäännyttä myöskään Kari Palosen artikkelikokoelmassa *Kootut retoriikat* (SoPhi 11). Palonen on pitkään kuulunut niihin valtio-oppineisiin, joille politiikan käsitteen itsensä ymmärtäminen ja käyttö muodostaa tutkimusten pääasiallisen kohteen.

Kokoelman kuuttatoista kirjoitusta yhdistävänä teemana voi nähdä pyrkimyksen lukea esiin poliittisia aspekteja erilaisista, mahdollisesti näennäisen epäpoliittisistakin aineistoista. Analyysin kohteeksi joutuvat yhtä hyvin katujen tai junien nimet kuin puolueohjelmat. Myös eräät retorisen politiikan tutkimuksen auktoriteetit, erityisesti Chaim Perelman, alistetaan samankaltaiseen tarkasteluun. Kun Palosen mukaan myös akateemiset tutkimukset ovat usein 'poliitikoitinta' tieteellisessä käytännössä esiintyvien ongelmien suhteen ei olekaan yllätys, että kokoelman artikkelit sisältävät runsaasti 'poliitisoitinniksi' tai 'poliitikoitinniksi' luettavissa olevaa tieteen sisäistä polemiikkaa.

Paloselle itselleen läheisten retoriikan,



sofistiikan tai käsitehistorian vastapuoleksi asettuu milloin filosofia, sosiologia tai tieteen valtavirtaa edustava 'järjestyspuolue'. Palonen käyttääkin 'retoriikkaa' sukulaiskäsitteineen tavalla, joka merkitsee enemmän kuin pelkkää tekstintulkinnan metodologiaa. Pikemminkin kyse on mahdollisuudesta haastaa ja relativoida vakiintuneita ajatusjärjestelmiä tilanteessa, jossa politiikka ja poliittisesti toimiminen on suurelta osin siirtynyt esimerkiksi 'Suomen poliittiseksi järjestelmäksi' (vrt. Nousiainen) nimetyn institutionaalisen rakenteen ulkopuolelle.

**K**ansallisvaltion heikkenemisen myötä politiikan siirtyminen 'uusille sektoreille' lieenee ainakin jossain määrin yleisesti hyväksyty tulkinta. Enemmän vastarintaa saattaa sen sijaan kohdata Palosen eri muodoissa toistama väite, jonka mukaan "... olisi korkea aika purkaa politiikan yhteys vakavamielisyyteen". Vakavamielisyydellä hankitun 'ylimääräisen' legitimaation vastamyrkyksi Palonen tarjoaa ironiaa, subversiota ja moraalisen päätöksellisuuden kääntämistä itseään vastaan. Provokatorisimmin tämä tapahtuu artikkelissa, jossa yhdytään Barbara Cassinin näkemykseen teeskentelystä arvokkaana poliittisen käytännön periaatteena 'oikeudenmukaisuuden' vaatimuksia vastaan ja kysytään, "miksei kukaan filosofi pyri konstruoimaan oveluuden, ironian, pelin, juonittelun ym. 'poliittisten hyveiden' mukaista sofistista 'moraalia' sovinnaisen järjestysmoraalien vaihtoehtoksi?" (s. 170)

Sofistisessa viisastelussaan ja provokatioissaan Palonen on monesti oivaltava ja aidosti hauska. Mieleen tulee erityisesti kirjan alkuosassa oleva luenta suomalaisista puolueohjelmista, jossa koomisten (vai pitäisikö sanoa tragikoomisten) tekstifragmenttien avulla pystytään välittämään jotakin olennaista siitä, millä tasolla esimerkiksi valtapuolueiden 'luontoa' tai 'ympäristöä' koskeva argumentaatio on takavuosina ollut. Oveluuden ja pelin rehabilitaatio (sekä 'politiikassa' että 'politologiassa') saa taustakseen Cassin-artikkelissa esitetyn määritelmän sofistikaattijärjestelmästä, joka "lähtee poliittisen käytännön reflektoinnista ja sen tason korottamisesta" (s. 169).

Ohjelmatekstejä käsittelevien artikkelien ohella esimerkiksi katujen ja junien nimeämistä koskevia tekstejä onkin helppo lukea juuri esityksenä siitä, kuinka erilaisia yksittäisiä 'nimipolitiikoita' voidaan reflektoida ja niiden tasoa pyrkiä korottamaan erilaisten kriittikien tai 'parannusehdotusten' kautta. Vähimmäisedellytyksenä on, että katujen, junien, puolueiden jne. nimeäjät ymmärtäisivät nimeämisen poliittisen luonteen, mikä puolestaan mahdollistaisi käytäntöjen pidemmälle menevän reflektion. Myös politiikan tutkimuksen teoriaa ja metodologiaa käsittelevien artikkeleiden voi nähdä toteuttavan samaa

reflektion ja tason korottamisen kaavaa. Tämä näkyy erityisesti "Retoriikan politiikkaa" -jakson artikkeleissa, jossa Palonen erittelee retorisesti orientoituneiden ajattelijoiden teksteissä esiintyviä tapoja ymmärtää poliittisen toiminnan luonne.

**P**alosen artikkelikokoelmalla on mielestäni ainakin kaksi suurta ansiota. Ensimmäinen on sen merkitys politiikan tutkimuksen teorian ja metodologian virikkeenantajana ja opaskirjana. Tämä ei tarkoita pelkästään kaikkein teoriapainotteisimpia artikkeleita vaan myös niitä tekstejä, joissa teoreettisia näemyksiä sovelletaan erilaisiin spesifeihin aiheisiin. Toinen ansio liittyy 'teorian' ohella teoksen esitystapaan. Nähdäkseni *Kootut retoriikat* on kokonaisuudessaan poikkeuksellisen hyvä esimerkki siitä, kuinka poliitikasta voidaan sanoa jotain järkeenkäypää ja merkityksellistä sittenkin kun poliittisille ilmiöille ei enää oleteta mitään ohittamatonta biologista, sosiologista tai taloudellista 'perustaa', ja kun politiikan käsitteet ja kieli on ymmärretty läpeensä tulkinnanvaraiseksi ja potentiaalisesti kiistanalaiseksi.

Myös *Kootujen retoriikkojen* sisäinen retoriikka on kunnossa ja Palonen kykenee perustelemaan marginaalien tutkimisen merkityksellisyden sekä oman 'antifoundationalisminsa' vakuuttavasti. Metafysisten tai normatiivisten asia- ja tietoperusteiden torjunnan lomasta välittyy kuitenkin jotain sellaista, jota tekisi mieli nimittää perustavaksi ajatustyyliksi tai suhtautumistavaksi. Sen yhteisiksi nimittäjiksi voisi lukea ainakin merkitysten hakemisen 'odottamattomista' paikoista, kanonisoitujen ratkaisujen kritiikin, periferian ja häviäjien historian rehabilitaation sekä usein avoimesti ironisen keskusteluotteen. Suomalaisessa ja kansainvälisessäkin politiikan tutkimuksessa moinen omaperäisyys on vähintäänkin virkistävää, mutta onko tämäkään 'liike' immuuni institutionalisoinnin tai oman positionsa linnoittamisen uhkia vastaan?

**A**inakin tämän kokoelman sisältämät piikit ja oivallukset pitävät ajatuksen pystyyntuolleesta tieteestä turvallisesti loitolla. Kari Palosen ja Hilikka Summan toimittaman *Pelkkää retoriikkaa* -oppikirjan kanssa *Kootut retoriikat* muodostaa parhaan saatavissa olevan suomenkielisen johdatuksen lingvistisesti orientoituneeseen politiikan tutkimukseen. Palosen mielipiteeseen voi yhtyä myös siinä, että retoriset ja käsitehistorialliset tutkimusorientaatiot tarjoavat luultavasti lupaavimman mahdollisuuden ymmärtää politiikkaa maailmassa, jossa poliittisesti toimimisen paikat ja muodot näyttävät olevan jatkuvassa muutostilassa.

Petri Koikkalainen

## ESKELINEN 97 BETA



Markku Eskelinen, *Digitaalinen avaruus*. WSOY, Helsinki 1997. 239 s.

**M**arkku Eskelinen tekee uudella esseekokoelmallaan aluevaltauksen tietokonevälitteisten kerrontatapojen kosmoksista. "Digitaalinen avaruus haluaa katsoa mitä tapahtuu kun kirjallisuus lakkaa sitoutumasta paperiin, rajattuun tilaan ja merkkienä pysyvyyteen", kirjoittaa Eskelinen johdannossa (s.5) ja aloittaa näin ristiretkensä digitaalisen kirjallisuuden puolesta, johon voi lukea hypertekstifiktioita ohella sellaiset tekstuaaliset virtuaalitalit kuten MUDit sekä tietokonepelit. Näitä uusien medioiden kerrontamalleja yhdistää multilineaarisuus, jossa kerronnan suunta seuloutuu useista rinnakkaisista poluista vastaanottajan valintojen mukaan.

Eskelinen on häpeilemättä liikkeellä myös oman erinomaisuutensa ja sivistyneisyytensä puolesta. Hänen esseistikkastaan ei nimittäin jää epäselväksi kuka on oikeassa ja kuka väärässä. Jos *Digitaalinen avaruus* olisi sähköpostiviesti, se olisi kirjan mittainen fleimaus. Tällä tavoin Eskelinen ärsyttää ja provosoi, provosoi ja ärsyttää — mutta viime kädessä koko lailla onnistuu projektissaan; kiitos paljolti sen, että hän osaa kirjoittaa. *Digitaalinen avaruus* on kotimaisessa keskustelussa sekä aisapari että vastine Leena Krohnin *Kynälle ja koneelle* (WSOY 1996). Aisapari siksi, että molemmat kirjoittajat käsittelevät paljolti samoja kysymyksiä asiantuntevasti ja esseistiikein keinoin, ja vastine siksi, että siinä missä Krohn kirjoittaa korkeintaan seesteisen poleemisesti, Eskelinen heittää ensimmäisen bitin ja pari gigaa vielä perään. Osansa saavat kulttuuripersoonat, kirjailijat, kulttuuriteoreetikot ja kirjallisuudentutkijat Aki Kaurismaesta Brian McHaleen. Siinä sivussa Eskelinen kirjoittaa kotimaisen kirjallisuuden historian uusiksi ja nimeää (sekä määrittelee) postmodernismin jälleen uudelleen (haukotus) esidigitaaliseksi kirjallisuudeksi.

Eskelisen esseiden ajatuskulut ja myrkytävät sinkoavatkin niin moniin suuntiin, että kokoelman epäkoherenttiutta on yhtenäisyyden nimissä pyritty peittämään kekseliäällä mukailulla ja rekombinaatiolla ainakin muutamman ranskalaisen postfilosofin ajattelusta: "Digitaalinen avaruus on tapahtuma, joka liikkuu yhtä aikaa viiteen suuntaan: *teksteihin, konteksteihin*, niitä molempia muokkaavaan *teknologiaan, perinteisiin* ja (*kirjallisuus*) *instituutioon*. Tarkkoja koordinaatteja ei paljasteta, otsikot vievät minne vievät, yhteyksiä avataan, suljetaan ja sekoitetaan ennalta ilmoittamatta [...]" (s.7).

## Uutisryhmäpedagogiaa

Parhaimmillaan Eskelisen teksti on silloin, kun se purkaa ilkkurisesti hypertekstiin ja tietoverkkoihin ylipäättään liitettyjä luutuneita ennakkoluuloja sekä utopioita. Eskelinen kirjoittaa vimmaisesti ja kekseliäästi, vaikka nokkeluudet tyyliin “FAQ you” ja “Pekka Himanen, filosofian Ed Wood” menettävätkin ensitehoaan inflatorisen ylitarjonnan kourissa. Eskelinen on oikeassa, kun hän korostaa teknologian luovaa käyttöä kerrontaperinteiden murtajana ja juonirakenteiden muokkaajana pelkkien koristeornamenttien ja hypogimmickien sijasta. On myös totta, että vähitellen tietoverkkoja ja digitaalisia uusia medioita tulisi ryhtyä käsitteellistämään muillakin tavoin kuin pelkästään vanhoista teknologioista ja käytännöistä peräisin olevin metaforin ja termin. Toisaalta tuttujen ja sisäistettyjen kokemusten (selaaminen, samoilu jne.) suhteuttaminen käsillä oleviin uusiin merkitystodellisuuksiin on hedelmällistä, sillä tuttujen käsitteiden täysivaltainen hylkääminen on paitsi hätköidyn kynnistä myös elitististä.

Puuduttavinta kokoelmassa ovat ne luvut, joissa kirjoittaja viskoo kuraa sellaisten kotimaisen kirjallisuuden historioitsijoiden päälle, jotka eivät ole ymmärtäneet, että suomalaisen kirjallisuuden pyhä kolminaisuus onkin Volter Kilpi – Hans Selo – Markku Eskelinen, eikä jokin muu. Eskelisen ivallisessa tyyliissä piilee ristiriita, jossa hän yhtäältä pilkkaa akateemista käsitteellistämistä mutta toisaalta esittelee pohjimmiltaan akateemisia käytäntöjä mukaillen omaa valistuneisuuttaan lytätessään esimerkiksi Maija-Liisa Nevalan käsityksiä postmodernismista kirjallisuudessa. Teorianmuodostusta ja akateemista kangistuneisuutta on ajoittain syytä tuulettaa, mutta eiköhän melko lailla jokaiselle (postmodernin teoreetikonsa lukeneelle) kirjallisuudentutkijalle ole selvää, että Nevalan teksti ei nyt ole niitä seminaalisimpia oppikappaleita kyseisen problematiikan saralla (vaikutusvaltainen se toki on voinut olla). Ilkeän ironisoiva kirjoitustapa on laji, jossa tekstistä syntyvän vaikutelman tasapainoilu on hienovaraista marisemisen – jossa puretaan omaa katkeruutta – ja pirullisen tylyttelyn välillä. Toisaalta vaikuttaa siltä, että Eskelinen ei moisesta akrobatiasta välitä vaan heittäytyy täysillä nuoralta toiselle aina kun huvittaa.

Verkottuneessa maassamme materiaalisia resursseja digitaaliseen kirjallisuuden vallankumoukseen on viljalti, mutta mitä tehdä, kun henkisiä resursseja on ainoastaan Markku Eskeliselä? Eskelisen esseekokoelman tyylilaji muistuttaa ajoittain stereotyyppia Internetin uutisryhmien keskustelukulttuurista. Jos *Digitaalinen avaruus* olisi uutisryhmä, se ei olisi *kulttuuri.keskustelu.eskelinen* vaan *eskelinen.kulttuuri.julistus*. Nyt se on sitä painettujen kansien välissä, jossa keskustelun ainoa

osanottaja on Eskelinen. Ehkäpä tämä on Eskelisen kieroutunut tapa osoittaa tietoverkon potentiaalinen dialogisuus; itsetietoinen esseekokoelma kirjan muodossa kun on perinteiseen broadcasting-malliin tukeutuvaa push-teknologiaa arkipäiväisimmillään.

Esseekokoelman taustalla on Eskeliselä miltei samoihin aikoihin ilmestynyt romaani *Interface*, joka tavoittelee uusia interaktiivisia kerronnan ulottuvuuksia. Eskelisen kotisivuilla (<http://koti.kolumbus.fi/mareske>) annetaan lukijoille mahdollisuuksia vaihtaa, laajentaa, muunnella, linkittää sekä tehdä muitakin muutoksia romaanin osatekijöille tai rakenteille. Näin *Interface* olisi romaani ja käyttöliittymä yhtä aikaa. Eskelisen pyrkimys luoda uusia uria kotimaisessa kirjallisuudessa on epäilemättä arvokasta. Itsevarmaan tyyliinsä Eskelinen kuitenkin olettaa oitis, että hänen romaaninsa on niin erinomainen ja sykähdyttävä tai siinä määrin hämmentävä, että lukijat todella haluavat jatkaa sitä, muunnella sitä ja niin edelleen. Tätä en pitäisi itsestäänselvyytenä – uskottavuuden nimissä Eskelisen on pakkokin tehdä niin. Mutta haluaako Eskelisen kaltainen kirjoittaja, jolla on ‘julkinen kuva’, todella menettää tekijyyden auktoriteetin monenkeskeisen kirjoitusprosessin kautta?

Onkin mielenkiintoista seurata, miten *Interface* rihmastoituu verkossa. Se on nimittäin oiva testilaboratorio monille Eskelisen argumenteille ja vaatimuksille uusista kerrontatavoista nimenomaan tietokoneen avulla ja tietoverkkojen kautta. Eskelinen propagoi lukijan vapauden puolesta läpi kirjan, mutta *Interface*n kohdalla nousee väistämättä mieleen kysymys, missä määrin käsillä oleva esseekokoelma ohjaa kyseisen romaanin lukemista. Eskelinen nimittäin antaa näissä kansissa melko lailla perustavat ohjeet siitä, kuinka *Interfacea* pitää lukea. Samat ohjeet ovat myös hänen kotisivuillaan, jossa romaanin on käyttöliittymänä määrä versoa. Ovatko nämä ohjeet tietoverkkokulttuuria mukaillen *Interface*n ‘useimmin kysytyt kysymykset’ (FAQ)? On kuitenkin syytä muistaa, että Lukeminen alkaa ennen lukemista – toisin sanoen siinä vaiheessa kun tartumme kirjaan, olemme jo useanlaisten kontekstien muokkaamia lukijoita. Kun Suomen kokoisessa maassa voi vieläpä kuvitella, että Eskelisen teksteillä on ainakin osittain sama lukijakunta, tästä seuraa, että luettuani *Digitaalisen avaruuden* en tartu *Interface*n viattomana vaan pikemminkin se taakka harteillani, jossa Eskelinen potkii minua hereille taantumuksesta ja vaatii, että minun täytyy olla yhtä aikaa aktiivinen digitaalisen merkitysavaruuden astronautti ja hajautuvien polkujen puutarhuri. Joka tapauksessa kysymys lukijan vapaudesta kytkeytyy täten aina laajempiin konteksteihin, ei ainoastaan yksittäiseen lukutapahtumaan sinänsä.

## Useimmin arvelut vastaukset

Olen Eskelisen kanssa samaa mieltä siitä, että nykyformaattissaan (monitoreineen jne.) tietokone ja tietoverkko suosivat (myös) kaunokirjallisen esittämisen saralla lyhyttä ja kompaktilta ilmaisua, toisin sanoen runoutta ja novelliä. Itse olen hyvin kiinnostunut hyperfiktioista sekä muista digitaalisten narratiivien muodoista (tietokonepelit ynnä muut virtuaalililat), mutta toisaalta lukeudun huonona päivänäni siihen epäilevään ryhmään, jonka motoksi Eskelinen kiteyttää “Lukijoita ei löydy, kikkailu ei kiinnosta.” (s. 189). Vastargumentiksi Eskelinen esittää, että digitaalisen tekstin lähtötaso on vielä kauan oltava kirjan “turvalukemisen” (s. 190) formaattissa, mutta tyytymättömälle lukijalle on tarjottava vaihtoehtoja “perinteiselle passiivilukemiselle” (s. 32). En ole kuitenkaan lainkaan varma, voiko lukijan tyytymättömyydestä johtaa ongelmattomasti vastapainoksi aktiivisen lukijan, joka navigoi euforisesti multimediaristien ja lukijakeskeisten digitaalisten merkitysrakenteiden avaruuksissa.

Vaikka Eskelinen suomii läpi esseidensä reseptiotutkimuksen epäkohtia (kirjallisuudentutkimuksen yleisluontoisen näköalattomuuden ohella), hän syöllistyy tässä itse redusoimaan painetun kirjan lukijan ennaltaoletettuun passiivisuuden muottiin, niin kuin liian usein on tehty. Tällä en tarkoita sitä, että saivarrellaan interaktiivisuuden ikaikaisuudesta kirjallisuudessa ja taiteissa, ja näin nollataan uusien medioiden mielenkiintoisia lisäarvoja. Sen sijaan kannatan dikotomioiden hylkäämistä, silloin kun niitä käytetään ylläpitämään hedelmättömiä vastakkainasetteluja eikä purkamaan niitä. Eskelisen ajattelu on tässä suhteessa ristiriitaista: siinä missä hän yhtäällä provosoi digitaalista ja perinteistä tukkanuottasille, toisaalla hän vaikuttaa hylänneen kyseenomaiseen vastakkainasetteluun nivellyn passiivinen/aktiivinen -kajtiajaan. Eskelinen puhuu esimerkiksi osuvasi digitaalisen kirjallisuuden kiintopisteistä kulttuurimme vakiintuneissa käytännöissä: “[...] jo intialaisten satukokoelman tarina tarinassa -upotukset tai nykyisten Windowsien ikkuna ikkunassa -jäsenyydet kykenevät luomaan tuttuutta ja turvallisuudentunnetta tieto- ja tunteoverkoissa liikkumiseen samoin kuin immuniteettia ongelmallistajien hysteeriselle huomion kerjäämiselle.” (s. 152) Joka tapauksessa on siis huomionarvoista, että pohjimmiltaan merkityksenannon prosessi tekstin äärellä on yhä samankaltainen riippumatta siitä onko käsillä oleva teksti sitten analoginen tai digitaalinen.

Walter Benjamin kirjoitti esseessään “Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella” kuinka yhteiskunnallisessa todellisuudessa ja mediassa tapahtuvat murrokset aiheuttavat ihmisen havaintorekisterille muutospaineita. Uskonkin, että tietoverkon uu-

denlainen merkitystodellisuus on tässä mielessä jälleen uuden murroksen airut, siinä missä elokuva oli sitä Benjaminin aikalaisille. Benjamin korosti sitä, kuinka vaadimme totuttautumista medioihin ja niissä sekä niiden kautta tapahtuviin uudenlaisiin havaintoprosesseihin. Tämä totuttautuminen voi tapahtua vain käyttämällä kyseisiä uusia medioita. Kun totumme digitaalitekniologian tarjoamiin multilineaarisiin kerrontatapoihin ja alamme yhä lisääntyvässä määrin etsiä elämyksiä niistä, digitaalinen avaruus on keskuudessamme. Tähän liittyen Eskelinen toteaa: "Tietoverkot samoin kuin radio, televisio ja video ennen niitä, paitsi tarjoaa uusia väyliä vanhoille haluille myös luo uudenlaisia haluja, aikaisemmasta poikkeavia kohteita ja toimintoja, ehkä yllykkeitäkin." (s. 74).

Ensiarvoisen tärkeätä on kuitenkin ymmärtää ne strategiat, joilla reaali maailmat kahlitsevat virtuaali maailmoja omiin taloudellisiin, sosiaalisiin ja kulttuurisiin sommitelmiinsa — niin voimavaroihin kuin rajoitteisiin. Kuten Eskelinenkin kiteyttää: "Teknologiat eivät liioin lakkaa muuttumasta ja kytkeytymästä muuhun teknologiaan ja vahvoihin intresseihin, jotka haluavat nykytodellisuuden kannaltaan olennaisten piirteiden hallitsevan myös virtuaalisia maailmoja." (s.36). Tällaiset seikat sitovat niin digitaalisen kirjallisuuden yliedemokraattisiksi nähtyjä levityskanavia kuin ideaalia vapaasta informaatiosta tietoverkossa yleisemminkin, jotka molemmat saattavat osoittautua perinpohjin illusorisiksi.

Jotta digitaalinen avaruus voisi toteutua, se vaatii olemassaolevan reaalisen ja fyysisen merkitysten avaruuden, ja on väistämätöntä, että se ei voi loikata radikaalisti täysin erilaisiin merkitysten rakentamisen käytäntöihin. Tällöin sen merkityksellistäminen olisi ihmisille lähes ylivoimaista ja nuo käytännöt olisivat helppoja hylätä. Tällä tavoin digitaalinen kirjallisuus on väistämättä ja jopa korostetusti nykyajan avantgardea, ja pysyy sellaisena kauemmin kuin Eskelinen haluaa uskoa, niin hyvässä kuin pahassakin. Eskelisen peräänkuuluttamalla murroksella digitaalisiin kerrontatapoihin on kuitenkin tulevaisuutensa, kun muistamme, että impressionistiset maalaukset vaikuttivat vuosisata sitten ihmisten mielestä käsittämättömiltä tuherruksilta epä-määräisine väriäiskineen. Dadaistit provosoivat ihmisiä anti-taiteellaan raivon partaalle. Kun seuraamme nykyistä kehitystä, jossa tietoverkko pyrkii metamediaiksi, toisin sanoen sulauttamaan aikaisemmin eriytyneet ilmaisumuodot hybridiksi itseensä, voimme aavistella, että hypertekstin multilineaarisuus on aikamme impressionismia ja dadaismia käärittynä digitaalitekniologian ja -teollisuuden ajoittain liiankin räikeisiin ja mauttoman ylilyöviin lahjapapereihin.

Aki Järvinen

## BIOLOGIAA JA RIPAUS FILOSOFIAA



Daniel C. Dennett: *Miten mieli toimii.* (Kinds of Minds, 1996). Suom. Leena Nivala. WSOY, Helsinki 1997. 161 s.

**S**anottakoon heti alkuun. Dennettin teos *Miten mieli toimii*, ei kerro miten mieli toimii. Tähän kysymykseen ei moni lukija vastausta odotakaan, mutta ei Dennett myöskään sellaista pyri antamaan. Siksi alkuperäinen englanninkielinen nimi *Kinds of Minds* kuvaa sisältöä suomenkielistä paremmin.

Teos kuuluu Wsoy:n *Tieteen huiput* -sarjaan, jossa esitellään yleistajuisesti eri tieteenalojen tuloksia. Sarjan valikoima on yhdysvaltalaisen kustantajan tekemä. *Miten mieli toimii* on tämän sarjan viides teos, joka esittelee mielenfilosofian ja kognitiotieteen kysymyksiä.

Mielenfilosofian alalla Dennett (s. 1942) on kokenut kirjoittaja. Hän on julkaissut tämän alueen kirjoja jo vuodesta 1969, jolloin ilmestyi teos *Content and Consciousness*. Nykyinen teos on häneltä kuudes. Lisäksi hän on ahkera artikkelien kirjoittaja (Dennettin julkaisuista on lisätietoa kotisivuilla: [www.tufts.edu/~dennett](http://www.tufts.edu/~dennett)). Hän on 1970-luvulta toiminut Tufts'n yliopiston filosofian professorina ja kognitiivisen tutkimuskeskuksen johtajana, erikoisalueinaan mielenfilosofia, kognitiotiede ja estetiikka.

### Nykypäivää

*Miten mieli toimii* on filosofinen johdatus mielen tutkimuksen ongelmiin. Se kuvaa mielen ja ajattelun kehityso pillista taustaa ja miten se heijastuu meissä. Dennettin tarkoituksena on "nähdä joitain seurattavia polkuja ja vältettäviä ansoja tutkiessamme sitä, miten mieli toimii" (s. 161).

Perinteinen tapa kuvata mielenfilosofiaa on luetella tajunnan eri ominaisuuksia, kuten tunnetta, tahtoa, tietoa jne. Tällaiseen Dennett ei lähde.

Dennettin kirja on hyvin "nykypäivää" ja sisältää vain harvoja viittauksia filosofian historiaan tai yleensäkin toisten filosofien esittämiin ratkaisuihin. Tässä on hyvää se, että näin Dennett välttää pyörittämästä vuosikymmeniä vanhaa fraseologiaa, josta sisältö on häipynyt aikoja sitten. Jos sellaista on koskaan edes ollutkaan. Täten teoksessa ei puututa mieli-ruumis-dualismiin eikä "representaation" käsitteeseen. Siinä ei onneksi kuvata symbolien käsittelyä ja pakollinen neurofilosofiakin vain vilahtaa muutamassa lauseessa.

Klassisia filosofeja mainitaan harvoja, kuten Descartes onnettoman kuuluisan käpy-

lisäkeasiansa yhteydessä, ja viitataan ker-  
tauksenomaisesti Descartesin dualismiin, josta myöhemmät filosofisukupolvet ovat tehneet kartesiolaisuuden epätoden itsensänselvyyden. Teoksessa vilahtaa Nietzsche-sitaatti ja yhdessä lauseessa Humeen assosiationismi. Tähän historiallinen osuus melkein jääkin lukuun ottamatta mielen toimintojen tyyppittelyjä, jotka saavat nimensä tunnettujen filosofien ja psykologien nimistä. Tosin ilman lähdeviittauksia.

### Sisältö

Dennett aloittaa tyylikkään filosofisesti. Ensimmäinen luku kelpaa johdannoksi mihin tahansa laadukkaaseen filosofian alkeiskirjaan. Hän esittää selkeästi mitä tieto-oppi ja mielenfilosofia kysyvät ja miten niiden kysymykset eroavat muiden tieteiden kysymyksistä. Tähän filosofinen osa sitten lopah-  
taakin. Filosofiaan palataan takaisin vasta loppusivuilla.

Dennettin lähtökohtana on evoluutioteoria. Sen näkökulmasta hän kuvaa mielen kehitymistä. Tämä tarkoittaa Dennettillä myös laajaa, luonnontieteitä hiemankaan tuntevalle pitkäväteistä jaarittelua molekyyleistä, kasveista ja eläimistä ennen kuin aivoihin, saati mieleen päästään. Filosofian kannalta rakenteellinen epäsuhta jatkuu koko teoksen ajan. Mielenfilosofialle huonoksi onneksi mielestä tai tajunnasta puhutaan todella vähän. Kirjassa on 161 sivua ja tajunnasta tai tietoisuudesta päästään joi-  
tain edes mainitsemaan vasta sivulla 118. Ristiriita symbolifunktion ja konnektionismin välillä vilahtaa sivulla 129. Myös mielenfilosofian haipuvaa ortodoksikäsitystä, funktionalismia vain sivutaan.

Tekoälyn — tai Dennettin kohdalla robotiikan — esimerkit voivat evoluutioteorian näkökulmasta kuvata yksisoluisia, mutta lukijasta ne ovat naiiveja. Mielenkiintoisempi olisi arvio, miksi edes torakan kykyjä omaavaa robotia ei ole vielä saatu aikaan ja miksi kukaan ei vakavissaan uskalla ennustaa, millä vuosisadalla sellainen ilmestyy.

Biologiasta ja evoluutioteoriasta Dennett kirjoittaa paljon ja havainnollisesti. Hakemata tulee mieleen, että hänen esikuvansa kirjoittajana on ollut Richard Dawkins. Kuitenkin, jos olen kiinnostunut biologiasta, luen mieluummin biologin kirjoittamaa teosta.

### Evoluutio ja mieli

Dennettin lähtökohta ei silti ole mielenkiinnon. Alkuasetelma vain ei ehdi kasvaa näin lyhyessä teoksessa.

Dennettin kehityso pillin näkökulma on funktionalistinen, ei vitalistinen. Mielen alkuperä on biologisessa luonnon valinnassa, mutta olennaista ei ole se, missä mieli toimii, vaan miten se toimii.

*Miten mieli toimii* lainaa paljon Dennettin

edellisestä kirjasta "Darwin's Dangerous Idea" (1995). Arvioitava teos on siitä populaari lyhennelmä. Edeltävän teoksen teema oli, ettei Darwinin käsitysten vaikutusta ole mielenfilosofiassa ja mielen tutkimuksessa loppuun asti käsitetty. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että tutkijat voivat olla auliisti yhtä mieltä siitä, että fundamentalisti-kreationistit ovat väärässä ja evoluutio on tosiasia tai ainoa uskottava selitysmalli. Kuitenkaan evoluutioteorian vaikutus ei ulotu omiin töihin.

Liiankin helppo maali tälle kritiikille on Noam Chomsky. Ei kukaan kiistä, että ihmisillä on geneettiset edellytykset kielen oppimiseen. Tämän Dennettin toteaa arvioitavassa teoksessaan (s.142). Kokonaan toisenlainen on väite, kuten Chomskyn, että ihmisillä on eläimistä tavattomasti poikkeava synnynnäinen kielikyky. Chomskylaisen näkemyksen mukaan ihmisäivot ovat kuin "piiritehtaassa" valmiiksi ohjelmoitu ("hard-wired") mikrotietokoneen emolevy. Sen valmiisiin liittyviin muut kielikyvyn osat vain napsautetaan kiinni.

Miten "piiritehdas" on emolevyn tehnyt, ei ole pohdinnan kohde. Kuten Philip Johnson (1995) on todennut, Chomsky on erittäin hankalassa tilanteessa. Jos ei usko luonnon valintaan, jäljelle jää vain jumala tai sattuma ja "edellinen on tieteen ulkopuolella ja jälkimmäinen ei ole mikään selitys".

Muita kohteita kritiikille Dennett löytää tässä edeltävässä teoksessaan "mielen kielen" (language of mind) Jerry Fodorin, Roger Penrosen tai John R. Searlen. Filosofianhistoriallisesti Dennettin evoluution nojaavat materialistiset käsitykset ovat siten selvästi vastakkaisia Platon-Descartes-Chomsky traditioon nähden.

Tosin keskustelua voisi herättää ensinmainitussa ryhmässä John R. Searlen nimi. Hän on ollut lähes aina oppositiossa rationalistisen tradition kanssa.

### Puutteita

Teos on toimitettu ala-arvoisesti. Sitä ei hyväksyttäisi edes peruskurssin seminaariesitelmäksi. Ei se vielä mitään, että teoksesta puuttuu hakemisto. Siihen on suomalaisten kustantajien kanssa totuttu, vaikka hakemiston tekee tämän pituiseen kirjaan työpäiväsä. Kirjasta puuttuu myös lähdeosteiden luettelo. Jos tekstissä on lähdeviittaus, se esitetään pelkästään muodossa "John Searle 1980". Alan kirjallisuuden tunteva voi ulkomuistista ponnistelematta esittää — eri painokset mukaan lukien — vähintään kolme Searlen julkaisua tuolta vuodelta. Toisilta kirjoittajilta, joille on sentään löytynyt julkaisun nimi, on nimen löytymisen vastapainoksi unohdettu julkaisu-vuosi. Kelvotonta.

### Kirjan käyttöalue

Teoksella on ansionsa Dennettin ajatteluun

tutustuvan kannalta, jos hän ei saa käsiinsä muita, vielä suomentamattomia teoksia. Dennettin ehdotus esimerkiksi isetajunnan kehittymisen syistä (s. 118) tai ajattelun ja kielen evolutionaarisesta kietoutumisesta (s.149) ovat jatkokeskustelujen arvoisia. Filosofian oppikirjakäyttöön teosta heikentää se, että muita ajattelijoita käsitellään niukasti. Aloitteleva filosofian opiskelija voi lukea teoksesta alun ja lopun. Pidemmälle edistynyt voi lukea kaksi viimeistä lukua. Alansa tunteva hakeutukoon muiden teosten pariin. Suomeksi lukevalle viime vuosina julkaistuista kirjoista paras valinta on Rauhalan *Tajunnan itsepuolustus*.

Erkki Niiranen

### CALVINON READER



Italo Calvino, *Kuusi muistiota seuraavalle vuosituuhannelle* (Lezione americane. Sei proposte per il prossimo millennio, 1993.). Suomentanut Elina Suolahti. Loki, Helsinki, 1996. 198 s.

**K**uusi muistiota seuraavalle vuosituuhannelle on samanaikaisesti avain ja johdanto Italo Calvino omaan tuotantoon, kirjoittamisen taidon opas (niin teoriana kuin esimerkkinäkin) ja intellektuaalinen kirjallisuuden historia, jota voisi kuvitella käytettävän vaikka kurssikirjana edistyneemmissä kirjallisuuden opinnoissa. Ennenkaikkea se on kuitenkin sitä, mihin Calvino on tähännytkin — muistioita niistä arvoista, joiden ylläpitämisen kirjallisuudessa ja kulttuurissa ylipäättään hän näkee erityisen tärkeäksi aikakausien muros-kohdassa: "Olen ottanut tehtäväkseni suositella jokaisessa esitelmässä yhtä minulle tärkeää arvoa ensi vuosituuhannelle siirrettäväksi, ja tänään haluan tähdentää juuri edellä esiteltyä arvoa: aikana, jolloin äärimmäisen nopeat ja laajalla alueella vaikuttavat mediat viettävät voitonjuhaansa, ja vaarana on kaiken kanssakäymisen latistuminen samantuoiseksi ja yhdenmukaiseksi kuoreksi, kirjallisuuden tehtävänä on toimia viestimenä niiden kesken, jotka ovat erilaisia erilaisuutensa vuoksi, ei tasoittaen vaan ylistäen eroavuutta kirjalliselle kielelle ominaisella tavalla." (s. 77-78). Tähän pasolinimaiseen tapaan Calvino kirjoittaa *nopeudesta*, viitaten sillä graafisen merkkijärjestelmän, kirjoitetun kielen kykyyn ylittää ajan ja paikan rajoja, tuottaa kommunikaatioyhteyttä, jossa ajatuksen aineettomuus yhdistyy kokemuksen välittömyyteen. Muita yksittäisten arvojen mukaan nimettyjä kirjan lukuja, jotka toimivat myös erillisinä esseinä, on kaikkiaan viisi. Calvino kuoltua 1985 kirjan nimessä esiintyvä kuudes muistio jäi kirjoittamatta, kuten jäi myös pitämättä koko se Harvardin Cambrid-

gen luentosarja, jota varten hän muistionsa kirjoitti.

### Neo-realistista postmodernistiksi

Kuubalaissyntyinen, varhain italialaistunut Calvino tunnettiin uransa alussa neo-realistina monien muiden 50-luvun italialaisten tapaan, mutta hän kulki läpi monenlaisia vaiheita ja päätyi lopulta jälkmodernien kirjallisuusteorioiden ilmentäjäksi. Postmodernistien suosioon vaikutti erityisesti epäromaani *Jos talviyönä matkamies*, jossa Calvino parodioi ja käytti hyväkseen lukuisia nykyaikaisten kirjallisuusteorioiden keskeisistä teemoista teoksesta tekstiin ja tekijästä lukijaan. Tämä piirre olikin leimallinen hänen koko uralleen: Calvino kirjoitti aina lähellä teoreettisia suuntauksia, kirjallisuudentutkimuksen ja filosofian uusia näkemyksiä, eksistentiaalisia, strukturalismia, semiotikkaa, narratologiaa, reseptiteorioita jne.. Usein, erityisesti ennen jälkistrukturalistisen kirjallisuudentutkimuksen läpimurtoa ja kirjallisuuden ja kritiikin yhteensulautumisen propagoijia, Calvino syyteltiin teennäisestä älyllisyydestä, mutta objektivistisen normatiivisuuden haaveesta luovuttaessa myös nämä äännet ovat hiljenneet. Toisaalta Calvino kielellä ja kirjoituksessa on riittämiin tekstin hurmaa ja eleganssia, ainakin mikäli suomennokset ovat yhtään uskollisia alkuperäiselle italiankielelle. *Muistioidenkin* lukeminen tuottaa nautintoa, jonka alkulähde on vaikea määrittellä. Tästä kiitos siis myös kääntäjä Elina Suolahdelle.

Calvino lasketaan usein kuuluneen tai ainakin toimineen yhteydessä pääosin ranskalaisten kirjailijoiden muodostamaan OuLiPo: on eli "mahdollisen" kirjallisuuden työpaajaan (Ouvroir de Littérature Potentielle). Ryhmän jäsenistä suomalaisille jo käännöstenkin kautta tunnetuimmat lienevät Raymond Queneau sekä George Perec, joihin Calvino itsekin viittaa aivan teoksensa lopussa, pohtiesaan romaanin nykypäivää ja tulevaisuutta. Sukulaisuus Perecin ja Queneau hyperromaanien ja omaperäisten struktuurikokeilujen sekä Calvino teosten välillä on ilmeinen. Teorian kommentoinnin ja muotokokeilujen ohella muita Calvino tuotannossa toistuneita piirteitä olivat allegorisuus ja yhteiskuntakriittisyys. Viimemainittu, alkupuolen neo-realismista periytynyt piirre, on erityisen selkeästi näkyvissä esim. episodiroomaanissa *Marcovaldo* ja novellikokoelmassa *Tämä vaikea elämä*, joka on Calvino teoksesta ehkä "marxilaisin". Molemmissa modernin, markkinataloudellisen, kaupungistuneen ja vieraannuttavan yhteiskunnan törmäyksiä yksilöiden halujen ja toiveiden sekä oikeudenmukaisuuden kaipuun kanssa kuvataan tragikoomiseen tyyliin.

Tammen keltaisen kirjaston vakioihin kuuluneen Calvino ensimmäiset suomennokset

jo 50-luvulla olivat Pentti Saarikosken käsialaa eli allegoria-trilogia *Paroni puussa, Halkaistu varakreivi ja Ritari, jota ei ollut*. Keskeisistä romaaneista suomentamatta on enää *Il castello dei destini incrociati* (Risteytyvien kohtaloiden linna), mutta Tammi on jo ilmeisesti jättänyt Calvinon taakseen. *Muistioiden* suomentaminen on erinomainen oivallus Loki-Kirjoilta.

### Muistioita, esseitä, arvoja

Calvinon käyttää esseissään runsaasti tekstilainauksia klassikoilta ja nykykirjailijoilta, jolloin teoksesta muodostuu eräänlainen lukemisto. Lukijan iloksi monet pitkätkin runo- ja proosalainat on sisällytetty suomentamiseen sekä alkukielellä että käännöksinä, mikä tekee Calvinon ”lähiluvun” seuraamisesta erityisen nautinnollista. Esimerkiksi ensimmäisessä, *Keveyttä* käsittelevässä esseessään Calvino aloittaa kreikkalaisesta mytologiasta ja Ovidiuksen Muodonmuutoksista, ja päättyy Kafkan Hiilisangollaratsastajaan. Siinä välissä ovat ehtineet esiintyä niin Lucretius ja Dante runoelmineen, Boccaccio novelleineen ja Cavalcanti sonetteineen, kuin Shakespeare, Swift, Leopardi ja Kunderakin, muiden ohella. Loppujen lopuksi Calvinon *reader* ei siis käsittele enempää eikä vähempää kuin koko kirjallisuuden historiaa kaikessa monitasoisuudessaan ja -tyylisyydessään.

Calvinon ilmeisen harkitusti avausseensä aiheeksi valitsema keveyden teema kertoo paljon koko kokoelmasta: Calvino haluaa kirjoittaa tavalla, joka on kevyttä, ei pinnallisuuden vaan älyllisen elävyyden, notkeuden, nopeuden, liikkuvuuden, yllätyksellisyyden mielessä: ”Jos haluaisin löytää vertauskuvan toivotukseksi alkavalle vuosituhannele, valitsisin tämän: runoilija-filosofin notkea yllätyshyppy, joka nostaa hänet maailman raskauden yläpuolelle ja osoittaa, että painovoima kätkee itseensä salaisuuden. Sen meluisa, hyökkäävä, korskea ja mylvivä vastakohta, jota monet luulevat nykyajan elinvoimaisuudeksi, kuuluu kuoleman valtakuntaan, kuin ruostuneiden autojen hautausmaa.” (s. 32)

Ehkä mikään muu ei tuota riittävää vastavoimaa nykyajan armottomille ekonomisille ja teknologisille välttämättömyyksille kuin mielteliäisyyden keveys ja muuntumiskyky, jonka se antaa. *Nopeuden ja keveyden* ohella muut muistioiden johtoaikheet, *täsmällisyys, näkyvyys* ja *moninaisuus* avavat samaa johtolankaa: älyn ja kirjoituksen henkevä tarkkuutta. Calvino on mielenkiintoisella tavalla uuden kirjallisuuden ja uusien tietokäsitysten ilmentäjänä sekä ajan ilmiöiden etulinjassa että terveessä vastarinnassa joi-tain kulttuurin kehityslinjoja kohtaan. Esimerkiksi näkyvyyden teemaa hän tarkastelee imaginaation idean ja historian kautta, ja miettii nykykulttuurissa etenevän kuvallisu-

den inflaation merkitystä inhimillisille kyvyille. Jos kuvien paljous yhä enemmän leimaa kokemustodellisuuttamme, kuinka voimme tulevaisuudessa nähdä tarpeen kehittää ja pitää yllä vaivalloista taitoa työstää esiin *poissa-olevia* kuvia ja niiden yhdistelmiä? Ja jos tämä menetetään, miten käy kyvyillemme hahmottaa uutta, tunnistaa vanhaa ja kokea yhteyttä itseyyttämme laajempiin kokonaisuuksiin? Pidettiinpä mielikuvitusta sitten tiedon välineenä tai tienä maailmansieluun samaistumiseen, sen merkitys inhimilliselle elämälle on kiistämätön.

Viimeisessä esseessään Calvino tarkastelee ensyklopedistisia kirjailijoita. Ensyklopedismilla hän ei kuitenkaan viittaa termin historiaan ja tiedollisesti staattiseen ja järjestettävissä olevan kosmoksen ajatukseen, vaan pikemmin todellisuuden verkostollisuuteen tai tekstuaalisuudessa siihen, mitä nykyään Bahtinin innoittamana kutsutaan polyfoniaksi: ”Tämän vuosisadan suurissa romaaneissa hahmottuu ajatus *avoimesta* ensyklopediasta. Laatusana on varmasti ristiriidassa substantiivin kanssa: ensyklopedian [alk. kreikan *enkyklios paideia* = kehäopetus] syntyhistoria kertoo yrityksestä esittää maailman tieto tyhjentävästi sulkemalla se ympyrän sisään. Nykyisin ei voida enää ajatella kokonaisuutta, johon ei sisältyisi toteuttamattomia mahdollisuuksia, otaksomia, moninaisuutta.” (s. 177) Ensyklopedistisiksi kirjailijoiksi Calvino laskee siten mm. Flaubertin, Proustin, Joycen ja Mannin ja pitää heitä aikakautemme airuina: ”Käsitys tiedosta moninaisuutena yhdistää sekä modernismiksi että postmodernismiksi nimettyjen suuntausten merkittävimpiä teoksia. Toivoisin sen, eri nimekkeistään riippumatta, jatkuvan myös ensi vuosituhannele.” (s. 177)

### Calvino-reader

*Muistioita* lukiessa ei tarvitse tuntea Calvinon muuta kirjallista tuotantoa, mutta siitä kiinnostuneille teos tarjoaa näköaloja ja tulkintavinkkejä. Kirjailijan itsensä mielestä kirja, jossa hän uskoo ”kyenneensä ilmaisemaan eniten” on *Näkymättömät kaupungit*. Monissa *Näkymättömien kaupunkien* ekskursseissa, joihin Calvino Marco Polon kaupunkikuvauksien kautta johdattaa, on kyse ikään kuin nurin käännetystä näkemisen tavasta, joka juuri radikaalin *erilaisuutensa* vuoksi tarjoutuukin kuin peilikuvana näkymäksi siitä, mikä todellisesti on.

*Muistioidensa* kolmannessa osiossa, *täsmällisyydestä* kirjoittaessaan, Calvino itse nostaa esiin kokonaisuudessaan lainaten erään *Näkymättömien kaupunkien* tekstikohdista. Hän tarjoaa sen kautta avaimen omaan tuotantoonsa viitaten siihen, miten katkelma tuo esiin kaksi keskeistä ajattelun tapaa, jotka hedelmällisessä ristiriidassa ovat kamppailleet kaikkien hänen teostensa taustalla:

”...Suurkaani yritti samaistua peliin: mutta nyt hän ei tajunnut pelin tarkoitusta. Jokainen peli päättyy voittoon tai tappioon: mutta mistä? Mikä oli todellinen pelipanos? Sakkimatissa voittajan käden poistaman kuninkaan jalan alle jää tyhjä, valkoinen tai musta ruutu. Tekemällä voittonsa aineettomiksi voidakseen pelkistää ne olennaiseen Kublai oli päätenyt äärimmäiseen toimenpiteeseen: lopullinen valloitus, josta imperiumin moninaiset aarteet olivat vain peltäviä kuoria, pelkistyi neliskulmaiseen höylättyyn puunkappaleeseen.

Silloin Marco Polo sanoi: — Shakkilautasi majesteetti, on kahdesta puulajista tehty upotustyö: eebenpuusta ja vaahterasta. Neliö johon valaistunut katseesi keskittyi, leikattiin vuosirenkasta joka kasvoi kuivana vuonna, näetkö millaiset sen syyt ovat? Tässä kohoaa tuskin näkyvä nystyrä: silmu yritti työntyä siitä jonain varhaiskevään päivänä mutta yön halla pakotti sen luovuttamaan. Suurkaani ei ollut vielä huomannut että muukalainen pystyi sujuvasti puhumaan hänen kieltään mutta se ei häntä ihmetyttänyt. — Tässä on hiukan suurempi huokonen. Siinä on ehkä ollut toukan kolo, mutta ei puumadon, sillä se olisi heti kuoriuduttuaan jatkanut kaivamista, vaan lehtimadon joka mutusteli lehtiä ja sen takia puu valittiin ja kaadettiin... Kaivertaja koversi taltallaan tämän reunuksen liittääkseen sen korkeampana työntyvään ruutuun...

Asioiden määrä joka voitiin lukea sileästi ja tyhjästä puupalasta sai Kublain ymmälleen ja Polo oli jo päässyt puhumaan eebenpuumetsistä, sääksistä, tukkilautoista joita uitetaan pitkin jokia, rantalaitureista, naisista ikkunoiden ääressä...” (s. 115-116; NK s. 137-138).

Calvinon mukaan Suurkaanin ja Marco Polon tavat tarkastella annettua ilmiötä, shakkilautaa, tuovat esiin hänen totuuden ja täsmällisyyden tavoittelunsa kaksi suuntaa: yhtäällä tiivistämisen, pelkistämisen ja yleistämisen abstrahoivan pyrkimyksen, ja toisaalla aistein tavoitettavien asioiden mahdollisimman uskollisen esiintuomisen, pyrkimyksen saada kirjoitetuksi kirjoittamaton. Nämä eivät ole erillisiä ihanteita vaan ihmisen kokonaisen maailmasuhteen väistämätöntä Janus-kasvoisuutta. Koskaan näitä reittejä pitkin ei silti päästä perille. Edellinen tie on mahdotonta kulkea loppuun koska luonnollinen kieli ei koskaan pelkisty riittävästi vaan sisältää aina melua, merkityksen ylimäärää, jota ei voi saada haltuunsa ja pakottaa tiettyyn muottiin, on aina enemmän kuin merkityksenantaja (tai sellaiseksi itsensä kokeva) haluaa. Jälkimmäinen tie ei puolestaan koskaan toteudu täysin koska ympäröivä maailma itse ja kokemuspiirimme on aina enemmän kuin kieli ja ilmaisumme, jotka sitä kartoittavat. Kieli on siis samalla sekä liikaa että liian vähän ollakseen täydellinen totuuden välittäjä, ja tämän kaksinaisuuden rajapintoja kirjailijan (tai ainakin Calvinon itsensä) on kuljettava yrittäen

yhä uudelleen vangita sitä, mikä on tavoittamaton: "Maailmankaikkeus ja tyhjiys... joista jompaa kumpaa kirjallisuus aina tavoittelee, ja jotka usein pyrkivät samaistumaan toisiinsa." (s. 173)

Kun tämän sabluunan avulla ryhtyy uudelleenlukemaan Calvinon tuotantoa, yhteyksiä on helppo löytää. Juuri *Näkymättömissä kaupungeissa* sekä myöhäisvaiheen avainromaanissa, intellektuaalisessa testamentissa *Herra Palomar*, tämä kaksisuuntainen tutkimisen halu tulee monesti ilmaistuksi, toisinaan kaikessa aforistisuudessaan selväsanaisestikin: "Marco Polo kuvailee sillan kivi kiveltä. — Mutta mikä kivi kannattaa siltaa? kysyy Kublai-kaani. — Siltaa ei kannata tämä tai tuo kivi, Marco vastaa — vaan kaaren linja, jonka ne muodostavat. Kublai-kaani on hiljaa ja miettii. Sitten hän lisää: — Miksi puhut minulle kivistä? Minua kiinnostaa vain kaari. Polo vastaa: — Ilman kiviä ei ole kaarta." (NK, s. 87).

Omasta kirjailijantyöstään Calvino toteaa myös Wittgensteiniin viitaten: "... kieltä on mielestäni käytettävä niin, että asioita (lähne-olevia tai poissaolevia) voi lähestyä hienotunteisesti, valppaasti ja varovaisesti, kunnioittaen sitä, mitä asiat (lähne- tai poissaolevat) viestittävät ilman sanoja." (s. 120). *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man Dichtung schreiben.*

### Kirjallisuuden eetos

Mielenkiintoisinta Calvinon tuotannossa ei siis ole vain kirjallinen taitavuus ja kokeilevyys, pohdintojen terävyys, eurooppalaisen aatehistorian tai vuosisatamme filosofian tuntemus, ranskalaisen uusromaanin ja italialaisen yhteiskuntarealismin synteesi vaan voisi ehkä puhua kirjailijan eetoksesta, johon liittyy ajatus kirjallisuuden tärkeydestä. Ehkä juuri tämä eetos sai hänet kirjaamaan *Näkymättömien kaupunkien* loppusanoiksi eettisen imperatiivin:

*"Elävien helvetti ei ole jotain sellaista mikä on tulossa; jos helvetti on olemassa, se on jo täällä, helvetti jota elämme päivästä päivään ja jonka muodostamme eläessämme yhdessä. On kaksi tapaa olla kärsimättä siitä. Ensimmäinen on monille helppo: hyväksyä helvetti ja tulla osaksi siitä eikä enää nähdä sitä. Toinen on vaikea ja vaatii jatkuvaa tarkkaavaisuutta ja oppimista: on etsittävä ja tunnistettava kuka ja mikä helvetissä ei ole helvettiä, on sallittava sen säilyä ja annettava sille tilaa." (NK, s. 168)*

Milan Kunderan tapaan (jonka essee- ja haastattelukokoelma *Romaanin taide* tulee kutsumatta mieleen *Muistioiden* yhteydessä) Calvino katsoo, että kirjallisuudella on koko kulttuurin kannalta tehtäviä ja merkityksiä, joita mikään muu ei voi korvata ja joiden tähtyminen ei ole yhdentekevää tulevaisuutem-

me kannalta. Molempien ajattelussa kirjallisuus (tai Kunderan kohdalla romaani-kirjallisuus) traditiona suhteutuu yleisempään traditioon, joka Kunderalle on eurooppalaisuus kohtalonkysymyksineen:

*"Rabelais'n oppineisuudella, niin suuri kuin se olikin, on siis eri merkitys kuin Descartesin oppineisuudella. Romaanin viisus on toisenlaista kuin filosofian viisus. Romaani ei ole syntyisin teoreettisesta mielestä vaan humoristisesta mielestä. Eräs Euroopan epäonnistumisista on siinä ettei se koskaan ole ymmärtänyt kaikkein eurooppalaisinta taidetta — romaania; sen henkeä, sen valtavia tietoja ja löytöjä eikä sen historian autonomisuutta. Jumalan naurun inspiroima taide ei ole mukseltaan ole vain riippumatonta ideologisista varmuuksista, se puhuu niitä vastaan. Penelopen tavoin se purkaa öisin kangasta jota teologit, filosofit ja tiedemiehet päivällä kutoivat." (Kundera, s. 162)*

Calvinossa on Rabelaisin rinnalla ilmeisesti enemmän Descartesia kuin Kunderassa, mutta yhtä kaikki molemmat pohtivat lopulta-kin sitä, mitä ihmisenä oleminen on ja miten kirjallisuus tämän tavoittaa. Vastoin kirjallisuuden (ja historian) kuoleman julistajia Kundera toteaa "Jokainen romaani esittää, tahtoen tai tahtomattaan, vastauksen kysymykseen: mitä inhimillinen olemassaolo on ja missä sen runous piilee" (s. 163) ja Calvino kirjoittaa: "Luotan kirjallisuuteen koska tiedän, että joitain asioita vain kirjallisuus voi antaa omien erikoispiirteittensä ansiosta." (s. 13)

Mihin sitten kirjailijan kaipuu kohdistuu, mitä kohti vie Calvinon eetos? *Muistionsa* hän päättää yhteen mahdolliseen vastaukseen:

*"...jospa olisikin mahdollista luoda teos minän ulkopuolelta, teos, jonka avulla voisimme siirtyä yksilöllisen minän rajoitetun näkökulman ulkopuolelle ja astua sisään muihin omamme kaltaisiin, mutta myös antaaksemme äänen niille, jotka eivät osaa puhua: räystäälle asettuvulle linnulle, puulle keväällä ja puulle syksyllä, kivelle, sementille, muoville..."*

*Eikö tämä ollut se päätepiiste johon Ovidius pyrki kertoessaan muotojen jatkuvuudesta, ja päämäärä, jota Lucretius tavoitteli samaistumalla kaikille esineille yhteiseen luontoon?"*

Tuukka Tomperi

### Lähteet

*Näkymättömät kaupungit* (La città invisibili). Suomentanut Jorma Kapari. Tammi: Helsinki, 1976 (1972).

Milan Kundera: *Romaanin taide*, WSOY: Juva, 1987 (1986).

## AKATEEMISTA YMPÄRISTÖFILOSOFIAA



Markku Oksanen, Marjo Rauhala-Hayes (toim.): *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus, Tampere 1997. 350 s.

Ympäristöfilosofia on *pop* ja *in*, ja paitsi niitä, se on myös *must*, sanan varsinaisessa merkityksessä. Yliopistomaailman ulkopuolella oleville ei ole kuitenkaan ollut Suomessa tarjolla kattavia esityksiä alan keskustelusta, joitain Leena Vilkan teoksia lukuunottamatta. Täyttäneekö tämä käänösartikkeleita ja Markku Oksanen johdantoja sisältävä, defintiivisesti nimetty *Ympäristöfilosofia* tarpeen?

Niin ainakin takakansi lupaa, sillä sen mukaan teos soveltuu oppikirjaksi kaikille ihmisen luontosuhteesta ja siihen liittyvistä eettisistä kysymyksistä kiinnostuneille. Tämä olisi hyvä, sillä esimerkiksi lukio-opetuksessa luonto/ympäristö-problematiikkaa tarkastelevia tekstilähteitä ja yhteenvedoja todella tarvitaan. Useissa lukioissa ympäristöfilosofiaa opiskellaan jo jatkokursseilla ja suuntaus on kerran-kin motivoitu oppilaista itsestään lähtien: luontoa ja luonnonympäristöjä kohtaan tunnettu kiinnostus on jatkuvassa kasvussa. Väittäisin, että tämä näkyy jo nyt jopa biologian ja maantiedon oppiaine-suosion kasvuna.

Juuri kahden edellämainitun aineen sekä elämäntutkimuksen oppikirjoissa ja yokekysymyksissä tämä on jo otettu huomioon, ja esimerkiksi lukion uudessa opetussuunnitelmassa (1994) on luetelluista seitsemästä biologian opetuksen tavoitteesta peräti neljässä kyse luontosuhteemme eettisestä ja käytännöllisestä puolesta. Filosofian puolella ekologiset kysymykset eivät sen sijaan ole esillä OPS:ssa, missä todetaan mm. näin: "Filosofian opiskelun tavoitteena on, että opiskelija... osaa hahmottaa ja arvioida tiedollisia, yksilö- ja yhteiskuntaeettisiä sekä esteettisiä ongelmia ja niiden vaihtoehtoisia ratkaisuja..." Täsähän luontosuhteen tai ympäristöetiikan kysymykset on tarkasti ottaen rajattu jopa ulkopuolelle, ellei sitten niitäkin pidä ensisijaisesti tarkastella perustavalla tavalla yhteiskunnallisina teemoina. Palaan tähän myöhemmin. Toisaalta on myös ollut niin, että lukio-käyttöön sopivaa, aihetta käsittelevää filosofista materiaalia ei vielä useista oppikirjoista löydy, eikä kovin paljoa niiden ulkopuoleltaakaan, joten opettajat eivät ole juurikaan voineet löytää tukea opetukselleen. Paikanneeko käsillä oleva teos puutteeseen?

Miksi tämä johdatus lukiofilosofian kautta? Siksi, että niin lukio- kuin muussakin johdanto-opetuksessa on aina ollut luonnollista lähteä sisään filosofiaan käytännöllisen filosofian ja etiikan kautta, johtuen niiden läheisestä suhteesta arkikokemukseen ja -ajatteluun, ja nyt käsittäkseni ympäristöfilosofiassa on ky-

seessä käytännöllisen filosofian uusi tuleminen. Siinä harvinaisen voimakkaalla tavalla yhdistyvät teoria ja käytäntö, esimerkiksi yleisesti saatavilla oleva valtaisa määrä asiaa koskevaa informaatiota (biosfäärin vaikeuksista, raaka-aine- ja energiavarojen liikakäytöstä, paikallisista ekokatastrofeista, kiihtyvistä eliölajien katoamisesta, geenimanipulaatioon liittyvistä kysymyksistä jne.), tämän synnyttämä aito huoli oman jokapäiväisenkin toiminnan ulottuvuuksista ja ekologisten ongelmien takaisinheijastuvuudesta omaan elämänpäiiriin sekä näitä seuraavat loputtomat eettiset, filosofiset, teoreettiset kysymykset. Juuri tehdystä tuoreesta tutkimuksesta paljastui, että suomalaisten laajimmin jakama turvattomuutta herättävä uhkakuva oli luonnon saastuminen, peräti yli 80 prosenttia sekä miehistä että naisista koki näin (Helsingin Sanomat, 12. 11. 97; lähde: Niemelä et al: Suomalainen turvattomuus). Tämä kertoo omalta osaltaan siitä, miten paljon kiinnostusta aihe herättää ja miksi.

Ympäristöfilosofia asettaa pohtijalleen täten haasteita kerrakseen. *Ympäristöfilosofian* ongelmat näihin haasteisiin vastaamisessa alkavat jo oikeastaan esipuheesta. Vaikka artikkelien ilmapiiri on useimmissa tapauksissa käsitteanalyttinen tai käsittehistoriallinen, ei esipuhe onnistu selkeyttämään edes tematiikan nimeämiseen ja rakentamiseen keskeisimmin liittyvää käsitteparia ”ympäristö/luonto”. Esimerkiksi: ”Luonto – ulkoinen todellisuus, maailma tai mitä käsiteltä ympäriällämme olevasta käytetäänkin – on filosofian syntyajoista lähtien ollut filosofisen tarkastelun keskipisteessä.” (s. 7) Ei varmastikaan ole yhden tekevää, mitä käsiteltä ”ympäriällämme olevasta” käytetään, eikä missään tapauksessa pidä paikkaansa, että näin määrittyvät tutkimuskohdeet olisivat ”filosofian syntyajoista” alkaen olleet yhtä ja samaa tai ”tarkastelun keskipisteessä”. Tästä saa kuvan vaikkapa tutustumalla toiseen tuoreeseen luontotematiikan antologiaan, *Luonnon luonto – Filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä (Jussi Kotkavirta, toim.)*. Toisaalta kannattaisi miettiä myös kysymystä subjekti-objekti -dikotomian asemasta ympäristöfilosofisessa keskustelussa; joidenkin näkemysten mukaan juuri sen kriittisestä tarkastelusta voisi avautua uusia reittejä myös tähän käytännöllisen filosofian ryteikköön.

Sitkeänä ajattelutendenssinä tuntuu edelleen olevan se, että ihminen säilyy aktiivisena, luonto reaktiivisena; ihminen tekee ja toimii, luonto omassa sfäärissään jonakin ulkoisena ja passiivisena suojeltua tai huohoutuu. Heti kirjan alussa Oksanen mm. ottaa esiin ja näyttää kaikkiaan myös hyväksyvän Clarence J. Glacken esittämän jäsentelyn ihmisen ja ympäristön suhteeseen liittyvästä tematiikasta. Jäsentelyn mukaan tematiikka tiivistyy kolmeksi kysymykseksi: ”1) onko luonto (Maa) suunniteltu ihmistä varten? 2) millä tavoin ympäristö vaikuttaa ihmiseen? 3) millä tavoin ihminen

vaikuttaa ympäristöön?” (s. 7) Entäpä jos juuri tällaiset kysymykset pitäisi ylittää? Muutoin ei ehkä voida kuin todeta Risto Hilpisen sanoin, että ”meidän on yksinkertaisesti lopetettava luonnon roskaaminen”. Käsittäkseni kuitenkin jopa luonnonsuojeluun liittyvien filosofisten kysymysten pitäisi olla aika lailla monimutkaisempia ja perusteellisempia kuin Oksasen esipuheessaan esittämät: ”Miksi meidän ei muka tarvitsisi perustella systemaattisesti sitä, miksi meidän tulee suojella elinympäristöämme, lajeja ja muita luonnon osia? Miksi meidän pitäisi ottaa annettuna totuutena, että luontoa, muita eläimiä ja kasveja saa käytännössä kohdella miten tahansa?” (s. 11) Jos juuri nämä ovat kysymyksiä, joilla ympäristöfilosofia, kuten Oksanen esittää, ”utelee, ihmettelee ja kyseenalaistaa”, tulee tunne, että käytössä on kärpäslätkä vaikka aika vaatii kanuunaa (tai ainakin nietschemäistä moukaria).

Radikaalejakin kysymyksiä olisi tarjolla: Miksi länsimaisen ihmisen maailmasuhteen tiedollinen puoli yhä enemmän korostuu ja miksi ainoana tiedon standardina yhä useammin esittäytyy eurooppalaisperäinen luonnontiede? Miksi täten määrittyneen maailmasuhteen ja tieteen, teknologian ja markkinatalouden kolmiyhteys levittäytyy yhä voimakkaammin ja yhä vaimeamman kritiikin säästämänä maailmaneehtokseksi? Oksanen ei ainoakaan suoraan ilmaise tällaisten kysymysten tarpeellisuutta, pikemminkin päinvastoin: ”On vaikea kuvitella mitään sellaista vaihtoehtoa tieteelle, joka avustaisi tiedollisesti yhtä kestävästi ja järkevästi inhimillisen elämän suunnittelussa.” (s. 11) Paitsi, että Oksanen tarkoittaa luonnontieteitä, ja että toteamus kuulostaa toisaalta kehäpäätelmältä, se kertoo myös siitä, että kovin radikaalisti länsimaisen ihmisen maailmankatsomuksen kulmakiviä ei Oksanen lähde moukaroimaan.

Mitä (luonnon)tieteen ja sen sovellutusten merkitykseen ihmisen luontokuvan muokkaajana tulee, suomalaisen sosiologin Risto Heiskalan mukaan olemme saapuneet tilanteeseen, jossa kaikki todellisuuden ominaispiirteet ovat teknologioiden kehityksen vuoksi tulleet reaalisesti tai potentiaalisesti inhimillisen muuntelun piiriin. Tähän Heiskalan teesiin keinotekoisesta yhteiskunnasta liittyy osuvasti Ulrich Beckin teesi riskiyhteiskunnasta: lähes kaikki ihmiseen, yhteiskuntaan ja luontoon liittyvä on muunneltavissa, mutta ei lopuun saakka ennustettavissa, laskettavissa ja hallittavissa. Täten sosiologian mukaan asettuvat nykyelämän reunaehdot, refleksiivisyys, epävarmuus. Ja jos poliittisen ja yhteiskuntafilosofian kytkeytymistä ekologisiin kysymyksiin ei siis huomata, niin voimme *käytännössä* unohtaa koko ympäristöfilosofian.

Sille miksei *Ympäristöfilosofia* tartu näihin kysymyksiin on selityksensä. Hetken kirjaa tarkasteltuaan lukija huomaakin sen alaotsikoksi ”kirjoituksia ympäristönsuojelun eetti-

sistä perusteista”. On tietenkin ollut strategista viisautta (joko toimittajien tai kustantajan) laittaa tarkentava alaotsikko vain takakanteen ja sisäisivuille, mutta tämä markkinahenkisesti taitava liike muuttuu harmilliseksi kun opettaja, opiskelija tai kiinnostunut maallikko tarttuu teokseen luullen saavansa sitä mitä tilaa. Ympäristöfilosofian kenttää tuntevat tutkijat tietysti hahmottavat jo sisällysluettelosta teoksen teemaksi tietyn nurkan tällä kokonaispelikentällä, mutta ei kai teosta näille ole suunnattu: juuri tutkijoidenhan on mahdollista etsiä käsiinsä alkuperäiskielisiä ja eri julkaisuissa ilmestyneitä lähteitä. Tai sitten toimittajat olettavat, että ”ympäristönsuojelun eettiset perusteet” kuvaa koko ympäristö- tai ekofilosofian yleisteokseksi yltävää tematiikkaa.

Samoin vaikka takakannessa rohjetaan esittää, että ”artikkelikokoelman kirjoittajat ovat ympäristöfilosofian kansainvälisesti merkittävimpiä tutkijoita”, lukijan epäilykset herättää kuitenkin tätä väitettä seuraava kattava luettelo, jossa esiintyvät kaikki teokseen käännetyt kirjoittajat Lynn Whitesta Donald VanDeVeerin – listassa on yksi ainoa anglo-amerikkalais (-australialaisen) maailman ulkopuolelta tuleva nimi: Arne Næss. Vielä kun huomaa, että Næssinkin artikkeli on alunperin ilmestynyt englanniksi alkaa epäillä, ettei toimittajilla ole ollut käytössään muita kieliä taitavia kääntäjiä.

## Klassikoita suomeksi

Onneksi toki käänösartikkeleista välittyvä kuva ympäristö- ja luonnonfilosofiasta onkin moniulotteinen ja konfliktiiäinenkin. Mukaan mahtuu todella tunnettuja klassikoita: Lynn White Jr. ”Ekologisen kriisin historialliset juuret”, John Passmore ”Asenteet luontoa kohtaan”, Aldo Leopold ”Maatiikka”, Arne Næss ”Pinnallinen ja syvälinen, pitkän aikavälin ekologialiike”, muutamia mainitakseni. Samoin mukana on teräviä tuoreempia analyysejä ja aivan erityisesti lukijaa ilahduttaa artikkeleiden valikointi niiden keskustelelevuutta ajatellen. Ristikkäisiä viittauksia on paljon ja tämä on omiaan luomaan tutkimuskenttästä kuvaa aidosti vilkkaana ja monimuotoisena. Kokoelma on jaettu kolmeen osaan tai lukuun, joista jokainen sisältää neljästä kuuteen käänösartikkelia sekä Oksanen kirjoittamat johdannot.

Kirjan viimeinen jakso, ”Luonnon arvo, ihmisen arvo”, ei Oksasen esipuheen antamasta kuvasta poiketen jähmetykään tavanomaisimmaksi metafilosofiseksi aksiologiseksi analyyksiksi siitä, voidaanko arvoperustainen etiikka laajentaa luontoa tai (muuta) eläinlajeja koskevaksi. Jakson mielenkiintoisimpiin kuuluu ehdottomasti Holmes Rolston III:n essee ”Arvot luonnossa”, jossa tämä löytää luontoon liitettävissä olevista arvoista kymmenen erilaista kategoriala (taloudellisista arvoista sakramentillisiin arvoihin!), ja hoystää tari-

K	I	R	J	A	T
	<p>naansa ehtymättömän tuntuksella varastolla biologisia ja luonnonhistoriallisia anekdootteja, kuriositeetteja ja triviaa. Tämän tarinankiskijan rinnalla muut luvun kirjoittajat maistuvat kuivalta akatemialta, mutta näilläkin on paikkansa. Esimerkiksi Paul W. Taylor ("Luonnon kunnioittamisen etiikka") esittää tiivistetyssä muodossa oman vitalistisen tai elämäkeskeisen etiikkansa periaatteet, joiden ytimenä on aristotelis-spinozistinen entelekeia/conatus -periaate, eli ajatus siitä, että kunkin olion tai organismin "hyvä" rakentuu perimmäiselle pyrkimykselle elinvoiman säilyttämiseen ja kasvattamiseen. Heti perään annetaan Janna Thompsonin ("Ympäristöetiikan kumoaminen") osoittaa, miten ongelmallisia Taylorin (ja Rolstonin) lähtökohdat ovat, jos niiden edellytykset viedään radikaalilla tavalla vääjäämättömiin johtopäätöksiin, ts. verrattaessa vaikkapa bakteerin, sisäelimen tai ihmisen "hyviä" toisiinsa. Taylorin kanta on lisäksi tietenkin kokonaan riippuvainen individualistisen ja itseriittoisen organismin määrittelystä, ja Thompson osoittaa oikein, kuinka mahdollonta tällaista määrittelyä on tehdä. Antroposentrisiin, johdonmukaisen ympäristöetiikan mahdollisuuden kieltäviin johtopäätöksiin päätyvä Thompsonin essee asettaa ympäristöetiikalle varteenotettavan haasteen ja vastuksen.</p> <p>Jaksoista keskimäinen "Ympäristöetiittisen teorian hahmottelua" alkaa Leopoldin kirjoituksella, joka onkin kokoelman vanhin teksti, postuumisti julkaistu vuonna 1949. Sitä lukiessa huomaa, miten vähän aikaa olemme lopultakin eläneet maailmassa, jossa luonnon tai ympäristön hyvinvoinnista keskusteleminen on ollut itsestäänselvää ja arkipäiväistä ilman sen kummempia perusteluja. Toisin kuin Leopoldin aikana, nyt olemme ehkä tilanteessa, jossa keskustelua jo riittää (jopa korkeimmalla tasolla, Riosta Kiotoon), mutta en tiedä onko toiminnan tasolla juuri muutoksia näkyvissä: "Toistaiseksi ei ole olemassa etiikkaa, joka käsittelee ihmisen suhdetta maahan ja sen pinnalla eläviin eläimiin ja kasveihin. Maa, kuten Odysseuksen orjatytöt, on edelleenkin omaisuutta. Suhde maahan on yhä puhtaasti taloudellinen, ja se tuo mukanaan etuja muttei velvollisuuksia." (s. 121) Leopold näkee maaetiikan evolutiivisen luonnollisena ja ekologisesti välttämättömänä vaiheena siinä kehityskulussa, jonka aikana yhä uudet "ryhmät" ovat saaneet äänioikeutensa moraalin sfäärissä, emansipoituneet pelkän omistuksen asemasta. Tämä on kai Eläinten vapautusrintamankin (EVR/ALF) nimen taustalta varsinaisesti löytyvä ajatus, vaikka se yhdistetäänkin usein yksinkertaisesti "vapautusiskuihin". Jakson toinen toiminnallisempi havaintoihin johtava ympäristöetiikan hahmotelma on Naessin lyhyt essee pitkän tähtäimen syväekologian keskeisistä periaatteista. Naess luettelee monimuotoisuuden, moninaisuuden (kompleksisuuden), itsehallinnon, hajautami-</p>	<p>sen, symbioosin ja tasa-arvon/luokattomuuden periaatteina, jotka erottavat syvällisen ekologisen liikkeen pinnallisista, lähinnä elävien ihmisten hyvinvointiin ja terveelliseen elinympäristöön huomiota kiinnittävästä suojelupyrkimyksistä. Kuten Naessin kirjoitusajankohtana (1972), viimeksi mainittu edelleen edustavat ekologisen keskustelun huomattavaa valtavirtaa. Naess esittelee myös hieman omaa käsitteistöään, mm. termin ekofilosofia, jonka käyttöä yleisenä kattokäsitteenä olisi voinut puoltaa myös tätä kokoelmaa toimitettaessa, ainakin se olisi saattanut tarjota mahdollisuuden ratkaista (tai kiertää) luonto/ympäristö -käsiteparin ongelmallisuutta.</p> <p>Luvuista ensimmäinen, "Länsimaisten ympäristöasenteiden historiaa", sisältää niemensä mukaisesti aatehistoriallisissa aiheissa liikkuvia artikkeleita. Itseoikeutettu aloittaja on Lynn Whiten paljon luettu ja kommentoitu essee, jossa tehdään tunnettu linjanveto kristinuskon antroposentrisyyden kritiikissä. John Passmore esittää huomattavasti maltillisemmän katsauksen samaan teemaan ja tätä seuraava Robin Attfield puolestaan käyttää myös Passmoren tarjoamia aseita kritisoidessaan Whiten näkemystä. Mielenkiintoisin essee ensimmäisessä osassa on Eugene C. Hargroven "Filosofiset asenteet", jossa käydään läpi kahden aikakauden, antiikin Kreikan ja Uuden ajan keskeisiä filosofisia näkemyksiä ympäristöstä ja luonnosta. Hargrove edustaaakin kokoelmassa valitettavan harvinaista, itse filosofian traditioihin tai joihinkin sen historiallisiin kehittäjiin kriittisesti suhtautuvaa näkemystä. Hargrove löytää eurooppalaisen filosofian historian mustan pisteen ja päätyy kriittiseen, joskin samalla kannustavaan toteamukseen: "Ympäristöetiikka on filosofian tilaisuus soviittaa suurin virheensä, luonnollisen maailman hylkääminen siten kuin se on koettu konkreettisesti todellisessa elämässä. Jos se olisi tekemättä niin, se kiistäisi oman menneisyytensä, luopuisi omasta älyllisestä historiallisesta roolistaan länsimaaisessa yhteiskunnassa ja sallisi filosofian tutkimisen muodostumisen vanhahtavaksi, merkityksettömäksi ja avuttomaksi." (s. 108)</p> <p><b>Miten tässä ja nyt?</b></p> <p>Jos hyväksytään teesi praksiksen uudesta vartaamisesta filosofiaan ympäristökysymysten kautta, ei kokoelmaa voi pitää kovin hyvin ajan kutsuun vastaavana. Osaltaan tämän saa aikaan yhteiskunnallisten ja toiminnallisten kysymysten välttely. Eräs käytännön ja teorian mielenkiintoisimmista piirteistä on kuitenkin juuri siinä, ettei edellinen oikeasti noudata niitä ositteluja ja kategorioita, joita jälkimmäinen siihen luo havaintojen, ymmärtämisen ja kommunikaation jäsentämiseksi (paradoksaalisesti mukaan lukien juuri itse jaottelu teoriaan ja käytäntöön). Ympäristökysymysten tarkastelu tarjoaisi erinomaisen mahdollisuuden tämän</p>	<p>havaitsemiseen ja havainnollistamiseen; missä muualla mikrokosmos ja makrokosmos, lokaali ja globaali, minuuus ja maailmanlaajuiset rakenteet, etiikka ja politiikka tai luonto ja yhteiskunta yhtä voimakkaasti tunkeutuisivat toisiinsa?</p> <p>Eräs tuoreimmista (ja selkeimmistä) tämän tematiikan muotoiluista löytyy Beck/Giddens/Lashin koostaman refleksiivistä modernisaatiota tarkastelevan kokoelman esipuheesta: "...olemme yhtä mieltä siitä että ekologisia kysymyksiä ei voida palauttaa pelkkään 'ympäristöstä' huolehtimiseen. 'Ympäristö' tuntuisi tarkoittavan inhimillisen toiminnan ulkoista viitekehystä. Ekologiset kysymykset ovat kuitenkin nousseet esiin juuri siksi, että 'ympäristö' ei enää olekaan ulkoisessa suhteessa inhimilliseen yhteiskuntaelämään, vaan syvällisellä tavalla tämän läpäisemää ja uudelleen jäsentämää. Ehkä ihmiset ennen tiesivät, mitä 'luonto' on; enää näin ei ole. 'Luonnollinen' kytkeytyy nyt niin läpikotaisesti 'yhteiskunnalliseen', että mitään siinä ei voi ottaa annettuna. Monen muun perinnevaltaisen elämänalueen tavoin myös 'luonnosta' tulee nyt toimintakenttä, jolla on tehtävä käytännöllisiä ja eettisiä päätöksiä. 'Ekologinen kriisi' avaa joukon kysymyksiä, jotka oleellisella tavalla liittyvät elämämme nykyiseen plastisuuteen – 'kohtalon' perääntymiseen niin monilla alueilla." (Beck et al., s. 8)</p> <p><i>Ympäristöfilosofian</i> esseet ovat mielenkiintoisia, monet niistä samalla tavoin kuin moraalidilemmat ovat usein mielenkiintoisia. Niistä ei silti useinkaan välity käsitystä siitä, että puhuttaisiin todellisista, ketä tahansa koskettavista asioista. Mitä sitten tulee alussa mainittuun koulukäyttöön, teos voi nähdäkseen olla hyödyllinen esimerkiksi siten, että opettaja luetuttaa joitakin esseitä oppilaillaan syventävänä kurssimateriaalina. Tutustuminen vaikkapa edellä mainittuun Beck-Giddens-Lash -teokseen syventää sen sijaan huomattavasti enemmän opettajan omaa ymmärrystä ekologiaan meidän aikanamme liittyvästä kokonaistematikasta, paremmaksi historialliseksi katsaukseksi taas suosittelisin samoin jo mainittua <i>Luonnon luonto</i> -antologiaa. Yleistajuisiksi johdannoksi aiheeseen sopii myös teos <i>Ympäristönsuojelu ja yhteiskunta</i>, johon Juhani Pietarinen on kirjoittanut ympäristöfilosofian osuuden. Kaikkiaan lienee silti selvä, että alan kirjallisuutta maahan vielä mahtuu.</p> <p style="text-align: right;"><i>Tuukka Tomperi</i></p> <p>Lähteet</p> <p>U. Beck - A. Giddens - S. Lash: <i>Nykyajan jäljillä – refleksiivinen modernisaatio</i>, Vastapaino, Tampere 1995.</p> <p>P. Jokinen - T. Järviskoski - J. Pietarinen: <i>Ympäristönsuojelu ja yhteiskunta</i>. Trun yliopiston täydennyskoulutuskeskus, Turku 1992.</p> <p><i>Luonnon luonto – filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä ja kokemisesta</i> (Jussi Kotkavirta, toim.), SoPhi, Jyväskylän yliopistopaino: Jyväskylä 1996.</p>		



## INDEKSI 1994-1997

### Artikkelit ym. 1994-97

- Giorgio Agamben, Kielen idea 1/94  
 Giorgio Agamben, Elämänmuoto 1/94  
 Tuomo Aho, Descartes ja geometria 4/96  
 Lilli Alanen, Leibnizin monadiit, loogikon utopia ja uusi representaation käsite 1/96  
 Lilli Alanen, Pohjoismaiden naiset filosofissa: sisä- vai ulkopuolella? 3/97  
 Pentti Alanen, Lääketiede tieteenä 2/97  
 Aristoteles, Retoriikka, I kirja, 1. luku 1/97  
 Mihail Bahtin, Shakespearesta 4/97  
 Zygmunt Baumanin haastattelu (Riikka Jokinen ja Tuomo Kokkonen) 3/97  
 Daniel Birnbaum, Läpätunkeva katse 4/97  
 Jan Blomstedt, Luonto Leopardin silmin 2/95  
 Nomadisen subjektin jäljillä: Filosofin Rosi Braidottin haastattelu (Marita Husso ja Marja Kaskisaari) 3/96  
 Hélène Cixous, Sorties 2/95  
 Jacques Derrida, Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskursseissa 1/97  
 René Descartes, Huomioita vastineineen (vastaväittäjänä kunnianarvoisa englantilainen Thomas Hobbes) 4/96  
 Terry Eagletonin haastattelu (Marjo Kylmänen ja Tapio Mäkelä) 2/94  
 Hans-Georg Gadamer, Käsitet historia ja filosofian kieli 2/96  
 Leila Haaparanta, Ajatuksia filosofiaista 3/96  
 Leila Haaparanta, Feministisen politiikan mahdollisuuden ehdoista 3/97  
 G.W.F. Hegel, Eleusis 1/95  
 G.W.F. Hegel, Hengen fenomenologia: Johdanto 2/97  
 Martin Heidegger, Olio 4/96  
 Martin Heidegger, Paluu 2/94  
 Martin Heidegger, Peltotie 2/95  
 Martin Heideggerin Der Spiegel -haastattelu 4/95  
 Martin Heidegger, Tekniikan kysyminen 2/94  
 Sara Heinämaa, Pinnan liikettä. Luce Irigarayn ajatus naisellisestä tylystä 3/97  
 Elisa Heinämäki, Mitä ei voi nähdä 4/95  
 Agnes Heller, Yhteiskuntatieteiden hermeneuttisesta metodista yhteiskuntatieteiden hermeneutiikkaan 3/95  
 Sirkku Hellsten, Toimintamahdollisuudet ja oikeudenmukaisuus 2/95  
 Juha Himanka, Vanhan ajan filosofia uudessa kuosissa: lukuvihje Fenomenologian ideaan 2/96  
 Juha Holma, Mikä ihmeen Faustin uni? 2/96  
 Jakke Holvas, Kuuluu asiaan -pelin filosofiaista 3/95  
 Pekka Hongisto, Dementia decibel eli mieleenpalauttamisia muun muassa Marxista 4/96  
 Aki Huhtinen, "Terveen" ihmiskäsityksen tuolle puolen 3/94  
 Aki Huhtinen, Mielenterveyden herättämä kysymys ihmiskuvamme mielekkyydestä 2/97  
 David Hume, Puhetaidosta 1/97  
 David Hume, Maun ja passion herkkyydestä 2/97  
 David Hume, Tragediasta 4/97  
 Sari Husa, "Foucault'lainen metodi" 3/95  
 Heikki Ikäheimo ja Ossi Martinkainen, Hegelin 'Phänomenologie des Geistes' ja sen 'johdanto' 2/97  
 Vesa Jaaksi, Tekniikka ja olemisen paluu: suomentajan johdanto 2/94  
 Igor Jevlampiev, Venäläinen "eksistentiaalisuus" 1/95  
 Kimmo Jylhä, Hume, Nietzsche ja tragedian psykologia 4/97  
 Kimmo Jylhä, Johdanto Nietzscheen traagiseen ajatteluun 3/94  
 Kimmo Jylhä, Edmund Husserl ja fenomenologian idea 2/96  
 Katri Kaalikoski, Iris Murdoch: moraalirealistit ennen muita 1/96  
 Samuli Kaarre, Michel Foucault: historian, totuuden ja vallan filosofi 2/94  
 Sakari Kainulainen, Aika vaatii vapautta — mutta mitä niistä? 1/97  
 Pekka Kalli, Cassirer filosofian historiassa 1/96  
 Pekka Kalli, Mitä Sinuille kuuluu? 3/96  
 Riittakerttu Kaltiala-Heino, Suostumus, kieltäytyminen ja pakkohoito — psykiatrisen hoidon kipupisteitä 2/97  
 Antti Karisto, Maataide ja maraton 3/96  
 Raili Kauppi, Tuokio Elysiassa eli keskustelua sivistyksestä 3/95  
 I.A. Kiesepää, Alan Sokal. Kvanttigravitaation hermeneutiikka ja postmoderni diskurssi 4/97  
 I.A. Kiesepää, Mistä fysiikan filosofiasa on kyse? 3/96  
 Jyrki Kiiskinen, Mitä sokeat näkevät 2/95  
 Gervin Klinger, Mestariajatteloita vailla valtiota. Saksalaisia filosofeja vuosina 1945-48 3/97  
 Simo Knuutila, Descartesin käsitys välttämättömyydestä ja mahdollisuudesta 4/96  
 Petri Koikkalainen, MacIntyren aristotelinen etiikka 2/95  
 Outi Konttinen, Toden näköistä elämää 2/97  
 Marjaana Kopperi, Metafyysikasta retoriikkaan eli oikeudenmukaisuutta postmodernisti 1/96  
 Outi Korhonen, Amerikkalaisia vaikutelmia (Oikeudesta) 2/97  
 Petter Korkman, Eläkön Descartes, eläkön Ranska! 4/96  
 Päivi Kosonen, Käsitteelliset täsmäseet 3/94  
 Päivi Kosonen, Hyvä Luce Irigaray / Madame le professeur 3/97  
 Jussi Kotkavirta, Teon käsite Hegelillä 2/96  
 Sven Krohn, Ihmisen elämäntahti ja hänen eettiset tehtävänsä 1/96  
 Martti Kuokkanen, Arvo-subjektivismia ei ole 4/96  
 Martti Kuokkanen, Nyrkkeily ja väkivalta 4/95  
 Reijo Kupiainen, Heidegger ja totuus paljastumisenä 2/94  
 Reijo Kupiainen, Olion anatomia: suomentajan johdanto Olioan 4/96  
 Pekka Kuusela, Laadun metafysiikka, teknologia, ihmistieteet 2/97  
 Martti-Tapio Kuuskoski, Sokrateen viimeinen viesti 2/97  
 Merja Kylmäkoski, Rousseau ja iterakkaus 4/95  
 Merja Kylmäkoski, Poimintoja Rousseauin elämästä ja tuotannosta 4/95  
 Marjo Kylmänen, Sukupuolieron filosofia 2/94  
 Jukka Laari, Subjektin ideologian myllyssä 1/97  
 Eerik Lagerpetz ja Simo Vihjanen, Armosta ja oikeudesta 2/96  
 Mikko Lahtinen, Gramsci totuudesta ja vallasta 2/94  
 Mikko Lahtinen, Postmoderni ruhtinas 3/94  
 Mikko Lahtinen, Filosofin pesukoneessa 2/95  
 Tapani Laine, Intro Pumpjanskiin 4/97  
 Tapani Laine, Johdatus Bahtiniin 4/97  
 Tapani Laine, Tragedian etiikka 4/97  
 Tapani Laine, Tapaus Meier 1/95  
 Arto Laitinen, Ulrich Beck käväsi 3/94  
 Jorma Laitinen, Johdatus alkoholismin filosofiaan 4/97  
 Pertti Lappalainen, Poliitiikan tyylikyys 1/97  
 Heikki Lehtonen, Postmodernia yhteisöä etsimässä 4/95  
 Mikko Lehtonen, Kulttuuritutkimus modernin kritiikkinä 1/94  
 Mikko Lehtonen, Naiset oppineisuuden tasavallassa 4/95  
 Gottfried Wilhelm Leibniz, Kirjeitä 1/96  
 Gottfried Wilhelm Leibniz, Muis-  
 tio hyvää tarkoittaville ja valistuneille henkilöille 1/96  
 Susanna Lindberg, Hyödyllisen työn hyödyllisyys 1/95  
 Kia Lindroos, Nykyisyyden lumo: Walter Benjamin 3/96  
 Ville Lähde, Menneisyyden varjo: radikaalin ekologisen filosofian kiistoista 1/97  
 Vladimir Malahov, Onko Venäjällä filosofiaa? 1/95  
 Kari Matilainen, Bahtinin karnevalistinen groteski modernin kriisidiskursseissa 3/96  
 Päivi Mehtonen, Totuuden alkuperät keskiajalla 2/94  
 Päivi Mehtonen, O-ratio: Ramon Llull ja Petrus Ramus retoriikan filosofisuudesta 1/97  
 Aleksandr Meier, Oikeus myytiin 1/95  
 Aleksandr Meier, Esteettinen lähestymistapa 1/95  
 Markku Mäki, Hegelin Oikeusfilosofia 1/95  
 Heikki Mäki-Kulmala, Ilkka Niiniluoto - kulttuurimme Batman 4/95  
 Heikki Mäki-Kulmala, Neuvostomarxismi ja dialektiikka 1/95  
 Heikki Mäki-Kulmala, Eläkön revisionistit eli Sokrateen kuolema II 1/96  
 Heikki Mäki-Kulmala, E. Saarienen ja pinnallisuuden sietämätön raskaus 2/96  
 Heikki Mäki-Kulmala, Hobittien taloustiede 3/96  
 Mikko Mäntysaari, Agnes Heller 3/95  
 Ilkka Mäyrä, Tragedian daimonista tekstin demonisuuteen 4/97  
 Kirsti Määttä, Descartes ja lähiöt 3/94  
 Kirsti Määttä, Kant ja muistin puolustus 1/95  
 Arne Nevanlinna, Ana-logia 4/97  
 Keijo Nevaranta, Raippaluoto ja taolaisuus 4/97  
 Risto Niemi-Pynttari, Dionysos tapahtumisen jumalana 3/94  
 Friedrich Nietzsche, Sokrateen ongelma 3/94  
 Friedrich Nietzsche, Traagisen ajattelun synty 3/94  
 Ismo Nikander, Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus 3/95  
 Ismo Nikander, Merkkien loputon leikki: Fenomenologian ja strukturalismin välissä ja tuolien puolen 1/97  
 Erna Oesch, Totuus ja metodi hermeneutiikassa 2/94  
 Erna Oesch, Gustav Shpet ja venäläinen fenomenologia 1/95  
 Erna Oesch, Hermeneutiikka - tietoteoriaa vai ymmärtämisen ontologiaa 2/96  
 Vesa Oittinen, Kommentti Juhani Pietariselle 2/95  
 Vesa Oittinen, Spinozistinen dialektiikka 2/95  
 Vesa Oittinen, Kommentti Pieta-  
 riselle 3/95  
 Mika Ojakangas, Filosofian manifesti 2/94  
 Jukka Paastela, Filosofiaa ulitsalla 1/95  
 Jukka Paastela, "Revisionismi" ja sananvapauden eettiset ongelmat 4/95  
 Kari Palonen, Sofistiikka filosofian vaihtoehdona 1/97  
 Jaana Parviainen, Taideteoksen kehollisuus 4/95  
 Heikki Patomäki, Eurooppa olevan suuressa ketjussa 1/95  
 Ari Peuhu, Naturalistinen manifesti 3/97  
 Ari Peuhu ja Raimo Tuomela, Onko maailma pelkkää ainetta? 2/95  
 Juhani Pietarinen, Spinozan Etiikan suomennos tuottaa iloa 2/95  
 Juhani Pietarinen, Spinozan terminologiaa ja tulkintaa 3/95  
 Sami Pihlström, Putnamin epistemisestä totuus-käsityksestä 2/94  
 Sami Pihlström, In memoriam Popper, Kuhn, Feyerabend 3/96  
 Sami Pihlström, Tieteenfilosofian jättäiläiset vastakkain 3/96  
 Sami Pihlström, Johdanto Quinen haastatteluun 1/96  
 Markku Piri, Laitostamisen hillitty sharmi 2/97  
 Plutarkhos, Sopiiko filosofia keskustelunaiheeksi juomineihin? 4/95  
 Lev Pumpjanski, Dostojevski traagikkona 4/97  
 Lev Pumpjanski, Lyhyt esitelmä Dostojevski-disputissa 4/97  
 W.V. Quinen haastattelu (Sami Pihlström) 1/96  
 Päivi Rantanen, Eurokuntoisia rotusomalaisia 2/94  
 Päivi Rantanen, Kaukana paha ei-akateeminen maailma 3/94  
 Päivi Rantanen, Laulavtko tutkijat Suomen suosta 1/95  
 Eila Rantonen, Lukijana uusnatsi 3/96  
 Eila Rantonen, Muokalaisnaiset materiaana eli huomioita geosukupuolipoliitikasta 3/97  
 Lauri Rauhala, Tajunnan tutkimus sen oman struktuurin ehdoilla 1/97  
 Lauri Rauhala, Sairausten käsitte ns. mielenterveysongelmissa 2/97  
 Jonathan Rée, Englantilainen filosofia 1950-luvulla 3/94  
 Jonathan Rée, Kääntäjän paluu 3/97  
 Markku Roinila, Descartes, Leibniz ja universaalikielen mahdollisuus 4/96  
 Jean-Jacques Rousseau, Itserakkaudesta 4/95  
 Mika Saavalainen, Taiteen poliittisuus 2/97  
 Seppo Sajama, Priorisointi on oikeudenmukaisuuskysymys

I	N	D	E	K	S	I
2/97	Juha Varto, Adolf Reinach 1883-1917. Eräs varhainen fenomenologi 3/97	Juha Varto, Lapset ja filosofian opettamisen umpikuja 2/96	Jonathan Culler, Ferninand de Saussure (Raine Koskimaa) 3/95	(Pekka Wahlstedt) 4/97	Risto Heiskala (toim.), Sosiologisen teorian nykysuuntauksia (Raimo Blom) 4/95	
Mika Saranpää, Thales kaivossa 1/94	Gianni Vattimo, Kommunikaatioetiikka vai tulkinan etiikka 3/95	Tommi Vehkavaara, Huijauksia vai konstruktioita 4/97	Richard Dawkins, Geenin itsekkyys (Petri Ylikoski) 3/94	Sirkku Hellsten, Oikeutta ilman kohtuutta. Modernin oikeudenmukaisuuskäsityksen kriittisiä (Heikki Suominen) 3/96		
Juhani Sarsila, Limasienistä lapsenmurhiin 1/96	Simo Vehmas, Kehitysvammaisen lapsen oikeus elämään 2/96	Tommi Vehkavaara, Sympaattinen johdatus Stephen Toulminin filosofiaan 4/97	Daniel C. Dennett: Miten mieli toimii (Erkki Niiranen) 4/97			
Yrjö Sepänmaa, Kaksinaamaista kaksimaailmaisuuutta 2/97	Erkki Vettenniemi, Venäläinen apokalypsis 1/95	Veli-Matti Värrä, Menonin paradoksi "neliulotteisessa" kasvatusodellisuudessa 2/94	Fjodor Dostojevski, Kirjailijan päiväkirja (Erkki Vettenniemi) 1/97			
Michel Serres, Kaksi aikaa 1/94	Timo Vuorio, Johdatus Descartesiin 4/96		Umberto Eco, Miten käy - pakinoita arkipäivän aiheista (Mikko Lahtinen) 2/96			
Juha Sihvola, Pesukonemiehen vastaisku 3/95	Jussi Vähämäki, Nihilismi kutsu- muksena 3/95	<b>Kirja-arviot 1994-97</b>	Peter Eisenhardt ja muut (toim.), Modern Concepts of Existentialism (Olli-Pekka Lassila) 2/94			
Juha Sihvola, Aristoteleen retoriikasta 1/97	G. H. von Wrightin haastattelu (Mikko Lahtinen, Sami Pihlström, Jarkko S. Tuusvuori) 2/95	Kirjat ovat tekijän mukaisessa aakkosjärjestyksessä. (Kirjan arvostelija merkitty sulkuihin.)	Mircea Eliade, Ikuisen paluun myytti (Juha Varto) 2/94			
Juha Siltala, Ajattelutilan säilyttämisestä 2/94	Petri Ylikoski, Tieteenfilosofian naturalistinen käänne 3/96		Pekka Elo ja Toivo Salonen, Ajatukset - uuden ajan filosofian lukemisto (Mikko Lahtinen) 1/94			
Matti Sintonen, von Wrightin tuotannosta 2/95	Mikko Yrjönsuuri, Media ja juhlat 4/95		Didier Eribon, Michel Foucault (Juha Varto) 2/94			
Jyrki Siukonen, Leibnizin kääntämisestä ja selittämisestä 1/96	Thomas Ziehen haastattelu (haastattelijoina Tapio Aittola, Riitta Koikkalainen, Esa Siironen) 3/95		Markku Eskelinen: Digitaalinen avaruus (Aki Järvinen) 4/97			
Jyrki Siukonen, Taiteen aakkonen. H:n muotoinen veistos ja muita ongelmia 3/97	<b>Opettämisen filosofia 1994-97</b>		Jari Eskola ja muut (toim.), Keskustelua kasvatus- ja sosiaalitieteiden 1990-luvun metodologiasta (Jaakko Husa) 4/95			
Baruch Spinoza, Kirje Henry Oldenburgille 2/95	Pekka Elo, Filosofia varaa paikan koulussa 1/94		Luc Ferry, Uusi ekologinen järjestys (Heikki Mäki-Kulmala) 2/94			
Baruch Spinoza, Kirje Jarig Jellesille 2/95	Pekka Elo, Itämeren alueen filosofian opettajat kongressissa Kielissä 1/94		Finnish Yearbook of Political Thought 1997. (Petri Koikkalainen) 4/97			
Werner Stegmaier, Henki, Hegel, Nietzsche ja nykyisyys 2/97	Pekka Elo, Kuka haluaa yleiseurooppalaista filosofiaa? 1/95		Arto Haapala ja Markus Lammenranta (toim.), Kauneudesta kauhuun (Reijo Kupiainen) 1/94			
Anni Sumari, Sukupolvien lunta 2/95	Pekka Elo, Mistä suuntaa filosofian tehtäville reaalikokeessa? 3/95		Arto Haapala ym. (toim.), Ympäristö, arkkitehtuuri, estetiikka (Mika Saavalainen) 3/95			
Heikki Suominen, Terveydestä tarpeena 2/97	Pekka Elo, Filosofia reaalikokeessa ja muuta 3/97		Leila Haaparanta ja Sara Heinämaa (toim.), Mind and Cognition (Sami Pihlström) 1/96			
Juha Suoranta, Juho A. Hollon neljä elämää 2/96	Filosofia reaalikokeessa 1995 3/95		Jürgen Habermas, Järki ja kommunikaatio (Pekka Kaunismaa) 1/95			
Vesa Talviite, Psykye polyfonia 2/96	Isokrates, Sofisteja vastaan 2/94		Jaana Hallamaa, The Prisms of Moral Personhood (Jarkko S. Tuusvuori) 2/96			
Tuukka Tomperi, Kääntäjän johdanto Humen esseeseen 'Puhetaidosta' 1/97	Matti Itkonen, Opettajuuden olemuksesta 1/94		Friedrich A. Hayek, Tie orjuuteen (Pekka Kosonen) 2/96			
Tuukka Tomperi, Saksa, Ranska, Englanti — prologi 3/97	Päivi Kosonen ja Marjo Kylmänen, Pysytkö mukana, Sofia? 1/95		Martin Heidegger, Taideteoksen alkuperä (Reijo Kupiainen) 1/96			
Kari Tuomainen, Leibnizin Jumalasta 1/96	Päivi Kosonen ja Marjo Kylmänen, Gaarder filosofisen ihmettelyn rajoilla 1/96		Matti Heikkilä ja Kari Vähätalo (toim.), Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos (Sirkku Hellsten) 1/95			
Jarkko S. Tuusvuori, Nihilismi ja totuus 3/94	Jussi Kotkavirta, Filosofian opettaminen ja ajatuksellinen suunnistautuminen 2/95		Jari Heinonen, Kattotarinasta monikärkiseen pohdintaan (Juha Romppanen) 2/94			
Jarkko S. Tuusvuori, Suomentajan esipuhe Gadameriin 2/96	Reijo Kupiainen, Filosofian best-seller 1/95		Sara Heinämaa, Ele, tyyli ja sukupuoli (Reijo Kupiainen) 3/96			
Jarkko S. Tuusvuori, Mannermainen / analyttinen — epilogi 3/97	Nuoria filosofeja palkittiin 3/95		Sara Heinämaa ja Sari Näre (toim.), Pahan tyttäret: Sukupuolitettu pelko, viha ja valta (Arto Jokinen) 4/95			
Yrjö Uurtimo, Käytännön elämä ja kaikkeus Aristoteleella 2/97	Rakkautta lukiossa? 1/95		Sara Heinämaa, Martina Reuter & Kirsi Saarikangas (toim.): Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia.			
Tere Vadén, Peilin taustaa 4/95	Mika Saranpää, "Jos ne ei olisi opettamisen objekteja..." 2/95					
Jyrki Vainonen, Todellisuus riittää - Peter Handken tuotannosta 2/95	Mika Saranpää, Lapsen Paras Tawara - taas 4/95					
Juha Varto, Anaksimandros ja Luonnon järjestyksen loukkaaminen 1/94	Juha Suoranta, Kasvatuksen kadonnut lupaus 3/94					
Juha Varto, Kohti tanssin filosofista tarkastelua 4/95	Juha Suoranta, Maailman kauhous, kasvatus ja toivon periaate 4/96					
Juha Varto, Maa kuusta nähtynä 1/94, 2/94, 4/95, 1/96, 3/95, 4/96, 1/97, 2/97	Juha Suoranta, Pakkofilosofia kauppatavarana 1/95					
Juha Varto, Intentionaalisuus-käsitteen merkitys ja vaikutus länsimaisessa filosofiassa, erityisesti logiikan historiassa 2/96	Jukka Tavi, Opettämisen ja auktoriteetin ongelma 2/96					
Juha Varto, Uuden tieteenalan ongelmat 4/96	Uudet filosofian oppikirjat 3/94					
Juha Varto, Vastuu aidsin aikakaudella 1/97						
Juha Varto, Onko kloonaaminen eettinen ongelma 2/97						

I	N	D	E	K	S	I			
	<p>Ajattelua mahdollisesta ja mahdottomasta (Ilkka Mäyrä) 1/97</p> <p>Oiva Kuisma, Proclus' Defence of Homer (Tuomo Aho) 3/97</p> <p>Martin Kusch, Tiedon kentät ja kerrastumat (Risto Kunelius) 1/95</p> <p>Philippe Lacoue-Labarthe, Etiikka: Lacan ja Antigone (Tommi Wallenius) 2/94</p> <p>Veikko Launis (toim.), Lääkintä- ja hoitoeetiikka (Reijo Kupiainen) 2/96</p> <p>Mikko Lehtonen, Kyklooppi ja kojootti (Erkki Vainikkala) 3/94</p> <p>Emmanuel Levinas, Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa (Reijo Kupiainen) 4/96</p> <p>Reijo Liimatainen, Pimeys, varjo, Saatana. Pahuus Jumalassa ja ihmässä (Matti Myllykoski) 4/96</p> <p>Veikko Litzen, Keskiajan kulttuurihistoria (Päivi Mehtonen) 2/95</p> <p>John Locke, Tutkielma hallitusvallasta (Petri Koikkalainen) 2/96</p> <p>Pekka Louhiala (toim.), Lääketiede ja filosofia (Reijo Kupiainen) 2/96</p> <p>Anneli Luhtala, On the Origin of Syntactical Description in Stoic Logic (Tuomo Aho) 3/97</p> <p>Maurice Merleau-Ponty, Silmä ja mieli (Juha Varto) 1/94</p> <p>Kai Mikkonen, Ilkka Mäyrä ja Timo Siivonen, Koneihminen – kirjoituksia kulttuurista ja fiktiosta koneen aikakaudella (Aki Järvinen) 3/97</p> <p>Robert Miles, Rasismi (Eila Rantonen) 3/96</p> <p>Helena Molander, Lapsi aikuisten armoilla. Miten suojataan lasta joutumasta lapsiseksin uhriksi (Juha Varto) 4/96</p> <p>Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95</p> <p>Jean-Luc Nancy, Corpus (Jukka Sihvonen) 1/97</p> <p>Matti Niemi, Päämäären valtakunta: Konventionaalinen analyysi lainopillisen tiedon edellytyksistä ja oikeusjärjestelmän perusteista (Jarkko Tontti) 4/96</p> <p>Friedrich Nietzsche, Epäjumalien hämärä (Jussi Vähämäki) 3/96</p> <p>Leena Oulasvirta (toim.), Julkisen toiminnan eettisiä kysymyksiä (Ari-Veikko Antti-roiko) 2/95</p> <p>Jukka Paastela, Valhe ja politiikka (Petri Koikkalainen) 4/95</p> <p>Aino Palmroth ja Ismo Nurmi (toim.), Alttiiksi asettumisen etiikka. Laadullisen tutkimuksen eettisiä kysymyksiä (Juha Varto) 4/96</p> <p>Jari Palomäki, From Concepts to Concept Theory (Anssi Kor-</p>	<p>honen) 4/95</p> <p>Kari Palonen, Kootut retoriikat Esimerkkejä politiikan luennasta (Petri Koikkalainen) 4/97</p> <p>Kari Palonen, Politik als Vereitelung (Olli-Pekka Lassila) 2/94</p> <p>Kari Palonen ja Hilka Summa (toim.), Pelkkää retoriikkaa (Juha Sihvola) 1/97</p> <p>Pekka Parkkinen, Sukupolvien perinnöt Suomessa (Juha Romppanen) 2/94</p> <p>Chaim Perelman, Retoriikan valtakunta (Jouni Vauhkonen) 1/97</p> <p>Juhani Pietarinen, Ilon filosofia (Erik Ahonen) 1/94</p> <p>Sami Pihlström, Structuring the World. The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism (Arto Tukiainen) 2/97</p> <p>Pirkko Pitkänen (toim.), Näkökulmia elämäntutkimuksen muodostamiseen (Mikko Lahtinen) 2/94</p> <p>Pirkko Pitkänen ja Mikko Telaranta (toim.), Ovi parempaan maailmaan: Hyvän elämän avaimet eri kulttuureissa (Mikko Lahtinen) 1/96</p> <p>Tuija Pulkkinen, The Postmodern and Political Agency (Kaisa Luoma) 3/97</p> <p>Tapio Puolimatka, Kasvatus ja filosofia (Juha Suoranta) 1/96</p> <p>Terho Pursiainen, Kriisiajan etiikka (Jan-Otto Andersson) 1/94</p> <p>Panu Raatikainen (toim.), Ajattelu, kieli, merkitys. Analyyyttisen filosofian avainkirjoituksia (Sami Pihlström) 3/97</p> <p>Lauri Rauhala, Tajunnan itsepuolustus (Heikki Suominen) 3/95</p> <p>Lea Röjola, Varmuuden vuoksi: Modernin representaatio Volter Kilven Saarisarjassa (Tere Vadén) 1/96</p> <p>Valeri Savtsuk, Veri ja Kulttuuri (Tere Vadén) 3/97</p> <p>Wolfgang Schivelbusch, Juna- matkan historia (Päivi Mehtonen) 2/97</p> <p>Yrjö Sepänmaa (toim.), Alligaattorin hymy (Mika Saavalainen) 3/94</p> <p>Timo Siivonen, Kyborgi: Koneen ja ruumiin nivelyksiä subjektissa (Ilkka Mäyrä) 1/97</p> <p>Jorma Sipilä ja Arto Tiihonen (toim.), Miestä rakennetaan (M.G. Soikkeli) 2/95</p> <p>Juha Suoranta, Tekstit, murrokset ja muutos (Juha Varto) 1/96</p> <p>Pirjo Talvio (toim.), Väpi: Linnan Väinöstä kerrottua (Tapani Laine) 1/96</p> <p>Charles Taylor, Autenttisuuden etiikka (Tommi Wallenius) 3/95</p> <p>Veijo Teittinen, Vangin filosofia</p>	<p>(Juha Varto) 2/94</p> <p>Teivo Teivainen, Valtioiden kurinalaistaminen globalisoituvassa maailmassa (Olli Tammilehto) 1/95</p> <p>Thesleff ja Juha Sihvola, Antiikin filosofia ja aatemaailma (Mikko Yrjönsuuri) 3/95</p> <p>Sinikka Tuohimaa, Kapina kiellessä (Päivi Kosonen ja Marjo Kylmänen) 3/94</p> <p>Jouko Turkka, Häpeä: vaellusromani (Olli Löytty) 2/95</p> <p>Veikko Tähkä, Mielen rakentuminen ja sen psykoanalyttinen hoitaminen (Tapani Laine) 4/96</p> <p>Uusi aika: Kirjoituksia nykykulttuurista ja aikakauden luonteesta (Mikko Lehtonen) 1/96</p> <p>Juha Varto, Laadullisen tutkimuksen metodologia (Jari Myllylä) 1/94</p> <p>Juha Varto ja Liisa Veenkivi, Näkyvä ja näkymätön (Pekka Toikka) 1/94</p> <p>Giorgio Vasari, Taiteilijaelämäkertoja Giottosta Michelangeloon (Reijo Kupiainen) 2/95</p> <p>Jaana Venkula, Tiedon suhde toimintaan (Yrjö Uurtimo) 2/94</p> <p>Jaana Venkula, Tiede, etiikka, viisus (Yrjö Uurtimo) 2/94</p> <p>Jaana Venkula, Arki ja tieteellinen ajattelu (Yrjö Uurtimo) 2/96</p> <p>Erkki Vettenniemi, Toinen hallitus (Aimo Minkkinen) 1/95</p> <p>Matti Viikari, Historiallinen ajattelu, edistys ja yhteiskunta (Pekka Kaunismaa) 2/96</p> <p>Leena Viikka, Eläinten tietoisuus ja oikeudet, kettutyttö filosofiaa ja susietikkaa (Ville Lähde) 4/97</p> <p>Leena Viikka, Ympäristöetiikka (Vesa Jaaksi) 1/94</p> <p>Paul Virilio, Katoamisen estetiikka (Reijo Kupiainen) 2/94</p> <p>Jyri Vuorinen, Estetiikan klassikoita (Erna Oesch) 1/94</p>	<p>optuksen kautta. niin&amp;näin-lehti julkaisee tässä tietoa laitosten alkavan kevätlukukauden filosofian luento- ja seminaarimuotoisesta opetuksesta. Luento- ja seminaarien tarkat ajankohdat, paikat ja muut yksityiskohdat on syytä selvittää asianosaisilta laitoksilta.</p> <p><b>HELSINGIN YLIOPISTO</b> TEOREETTINEN FILOSOFIA</p> <p>Diagrammit ja logiikka, Mäenpää.</p> <p>Filosofian historia, Pursiainen.</p> <p>Johdatus logiikkaan, Seppo Mieltinen.</p> <p>Johdatus metodologiaan</p> <p>Johdatus tieteenfilosofiaan, Kie-seppä.</p> <p>Kriittisen ajattelun ja päättelyn taidot, Ilpo Halonen ja vierailijat.</p> <p>Language and Mind in Recent Philosophy, Frederick Stoutland.</p> <p>Logiikan ja kieliteorian seminaari, von Plato.</p> <p>Logiikan jatkokurssi, Sandu.</p> <p>Nykyajan filosofia, Lammenranta.</p> <p>Onnistumisen filosofia ja psykologia, Kirsti Lonka ja Esa Saarinen.</p> <p>Philosophical Logic seminar, Sandu.</p> <p>Seminaari Diotiman filosofiasta-tiedosta ja rakkaudesta, Hel-nämaa.</p> <p>Graduate and research seminar: Early Modern Philosophy.</p> <p>Seminar on Logic and Linguistics, Ranta.</p> <p>The Philosophical Life, Richard Shusterman.</p> <p>Wienin piiri, Niiniluoto.</p> <p>Wittgenstein-seminaari, André Maury.</p> <p>Ympäristöetiikka, Jussi Honka-nen.</p>	<p>etiikka, Arto Siitonen.</p> <p>Etiikan ja yhteiskuntafilosofian uusia suuntauksia, Olli Loukola.</p> <p>Filosofia ja kulttuuri suuret kulttuurifilosofit, Antti Hautamäki.</p> <p>Hyvän elämän estetiikka, Floora Ruokonen.</p> <p>Kauhun kasvot: kirjallisuuden filosofian seminaari, Timo Airaksinen.</p> <p>Liberalismi ja kommunitarismi, Tuija Lehto.</p> <p>Oikeuksiin perustuvasta moraaliteoriasta, Kari Nevalainen.</p> <p>Tieteenfilosofia.</p> <p>Yhteiskuntafilosofia, Heta Häyry.</p> <p>Yhteiskuntatieteiden metodien uusia suuntauksia, Jyrki Konkka.</p>	<p><b>JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO</b></p> <p>Etiikka II, Seppo Sillman.</p> <p>Filosofian historia II, Jussi Kotkavirta.</p> <p>Johdatus elämäntutkimus-tietoon, Timo Laine.</p> <p>Johdatus filosofian didaktiikkaan, Timo Laine.</p> <p>Johdatus logiikkaan, Veli Verro-nen.</p> <p>Kulttuurin ja taiteen filosofia.</p> <p>Minä - Olemassaolona: Ihmisenä olemisen ongelma. Luento/työseminaari, Eeva Sillman.</p> <p>Nykyfilosofiasta, Petri Kuhmonen.</p> <p>Tieteenfilosofian jatkokurssi, Veli Verronen.</p> <p>Tieteenfilosofian ja psykologian filosofian erityiskysymyksiä, Veli Verronen.</p>	<p><b>TAMPEREEN YLIOPISTO</b></p> <p>David Hume maun teoreetikko-na, Lauri Mehtonen.</p> <p>Johdatus Kantin filosofiaan, Lauri Mehtonen.</p> <p>Johdatus tietoteoriaan, tunti-opetteja.</p> <p>Logiikan jatkokurssi, Veikko Rantala.</p> <p>Nykyajan filosofia, tuntiopetteja.</p> <p>Rakkauden filosofiaa, Matti Luoma.</p> <p>Työseminaari: Andrew Bowien From Romanticism to Critical Theory, Lauri Mehtonen.</p> <p>Työseminaari: Hegelin Oikeusfilosofia II, Lauri Mehtonen ja Martti Kuokkanen.</p> <p>Työseminaari: Rousseauin Yhteiskuntasopimus, Lauri Mehtonen.</p> <p>Yhteiskuntatieteiden filosofian historiaa, Martti Kuokkanen.</p>	<p><b>FILOSOFI:</b></p> <p>Att finnas till: Inledning till Heideggers Sein und Zeit, Maury.</p> <p>Etik, Silfvast.</p> <p>Feministisk filosofikritik, Reuter.</p> <p>Hälsa och sjukdom, Pörn.</p> <p>Kunskap och förståelse, Österman.</p> <p>Logik, Pörn.</p> <p>Nutida samhällsfilosofi: subjektförståelse, social handling och samhällskritik, Klockars.</p> <p>Wittgenstein-seminarium, Maury.</p>	<p><b>KÄYTÄNNÖLLINEN FILOSOFIA:</b></p> <p>Aristoteles: Nikomakhoksen</p>

## FILOSOFIAN OPETUSTA YLIOPISTOISSA 1998

Koska filosofisia tapahtumia (vierailuluentoja, seminaareja tms.) ei helposti saa neljästi vuodessa ilmestyvään lehteen, listaamme yliopistoissa annettavaa opetusta esimerkkinä tulevasta tapahtumista. Maamme yliopistoista filosofiaa opetetaan Helsingin, Turun, Tampereen, Jyväskylän, Joensuun ja Kuopion yliopistoissa. Näiden lisäksi on syytä vielä mainita Oulun yliopiston aate- ja oppihistorian oppituolin puitteissa järjestettävä opetus.

Eri yliopistoissa on erilaisia painotuksia. Tämä tulee näkyville tietenkin annettavan

Roomalainen filosofi Anicius Manlius Severinus Boethius eli vuosina 480-524 jkr.. Boethiuksen loistelas konsulinura kuningas Theodorikin valtakautena sai dramaattisen käänteeseen hänen jouduttua hallitsijan epäsuosion ja -luulojen kohteeksi. Boethius suljettiin tyrmään Paviassa (lähellä Milanoa), jossa hän ehti kirjoittaa *Philosophiae consolatio* (Filosofian lohdutus) nimisen, Raamatun jälkeen koko keskiajan ehkäpä kaikkein luetuimman ja kommentoiduimman teoksen ennen brutaalaa teloitustaan vankeudessa.

Boethiusta, jolta filosofian lisäksi tunnetaan tutkielmia matematiikasta, logiikasta ja teologiasta ja joka mm. käänsi monia Porphyrioksen ja Aristoteleen teoksia latinaksi, ollaan luonnehdittu viimeiseksi antiikin roomalaisiksi filosofiksi ja ensimmäiseksi skolastikoksi. "Filosofian lohdutus" vertautuu Platonin Sokrateen viimeistä elinpäivää kuvaavan *Faidon*-dialogin asetelmaan; Boethius kuvailee kirjans alussa itseään kuolemansellissään yksinjäätettynä ja täydellisen toivottomuuden valtaamana. Kirjan edetessä hänen lohdutukseensa muodostuvat kuitenkin keskustelut rouva filosofian kanssa, joka saa Boethiuksen mm. vakuuttumaan näennäisen epäoikeudenmukaisuuden taustalla vallitsevasta suuremmasta mielekkyydestä. Teos sisältää myös pohdiskeluja sattumasta, kaitselmuksesta, todellisesta onnesta, pahuuden ongelmasta sekä determinismin ja vapaan tahdon kysymyksestä. Koska "Filosofian lohdutus" on keskeisesti kreikkalais-roomalaiseen filosofian traditioon kytkeytyvä teos, ollaan sitä usein tulkittu tällöin tapakristityksi katsotun

Boethiuksen todellisen vakaumuksen ilmentymänä. Näin ei välttämättä kuitenkaan ole, sillä Boethius liepee tehnyt (skolastiikasta tutun) tarkan erotuksen järjen (ratio) ja uskon (fides) välillä: tällöin hän olisi tietoisesti pitäytynyt filosofisessa *Consolatio*-teoksessaan kristillisistä teologisista aineksista.

Uudenajan filosofian historiasta muistanemme John Locken empiristisesti tulkitseman lauseen "Nihil est in intellectu, quod non ante fuit in sensu" (mikään ei ole ymmäryksessä, mikä ei aikaisemmin ole ollut aistissa), johon G.W. Leibniz tahtoi lisättävän "nisi intellectus ipse". Seuraavan "Filosofian lohdutus"-teoksen viidenestä kirjasta valitsemani runomuotoisen tekstiotteen tematiikka muistuttaa jopa metaforiaan myöden hämmästyttävästi uudenajan filosofiasta tuttua tieto-opillista kysymyksenasettelua. Vertailukelpoisina voidaankin tarkastella vaikkapa stoalaisten ja Locken tieto-teorioiden empiristä perusasetelmaa ja toisaalta nähdä Boethiuksen esittämässä "mielen itsessään sisältämissä muodoissa" yhtymäkohtia rationalisti Leibniziin tai jopa kriittisen idealistin Immanuel Kantin transsendentaalifilosofiaan kokeumuksen apriorisista ehdoista.

*Mikko Leinonen*

## BOETHIUS: FILOSOFIAN LOHDUTUS / PHILOSOPHIAE CONSOLATIO

### V. KIRJA LIBER V

Pylväikkö* toi kerran esiin kovin hämäriä miehiä, jotka havaintojen ja mielikuvien uskovat painautuvan mieliin kappaleista itsensä ulkopuolelta.	Quondam porticus attulit Obscuros nimium senes Qui sensus et imagines E corporibus extimis Credant mentibus imprimi, Ut quondam celeri stilo Mos est aequore paginae, Quae nullas habeat notas, Pressas figere litteras.
Kuten eräillä on toisinaan vinhalla piirtimellään tapanaan piirtotalun laakealle pinnalle, joka on vielä vailla merkkejä painaen muovailta kirjaimiaan.	
Mutta mikäli mieli voimiensa liikkeessä ei ratkaise mitään vaan lepää vain passiivisena vain esineiden merkeille alttiina ja peilin lailla heijastaa esineiden kuvajaisia, mistä on peräisin käsitys hengen kyvystä kaikkea tunnistaa?	Sed mens si propriis vigens Nihil motibus explicat, Sed tantum patiens iacet Notis subdita corporum Cassaque in speculi vicem Rerum reddit imagines, Unde haec sic animis viget Cernens omnia notio?
Mikä voima yksittäiset tarkastaa tai tietämänsä erittelee?	Quae vis singula perspiciet Aut quae cognita dividit?
Mikä jälleen kokoaa erittelemänsä ja valitsee taas toisen tien?	Quae divisa recolligit Alternumque legens iter
Nyt kohottaa katseensa korkeimpaan, nyt laskeutuu kaikkein alimpaan, sitten itse itseensä palaten, totuudellako valheen taas kumoten?	Nunc summis caput inserit, Nunc decedit in infima, Tum sese referens sibi Veris falsa redarguit?
Tämä syy vaikuttavampi on paljonkin voimallisempi, kuin se, joka sallii vain merkkien painautua aineeseen.	Haec est efficiens magis Longe causa potentior Quam quae materiae modo Impressas patitur notas.
Käy kuitenkin edellä elvyttävä hengen voimia kiihdyttävä eloisassa ruumiissa tuntemus.	Praecedat tamen excitans Ac vires animi movens Vivo in corpore passio.
Kun valo silmiin kajastaa, tai ääni korvissa kumahtaa, silloin mielen virvoitettu voima kutsuu sisältämänsä hahmot samojen tuntemusten yhteyteen ja liittää ne merkkeihin ulkopuoleltaan ja kytkee mielikuvat sisäisiin muotoihinsa.	Cum vel lux oculos ferit Vel vox auribus instrepit, Tum mentis vigor excitus Quas intus species tenet Ad motus similes vocans Notis applicat exteris Introrsumque reconditis Formis miscet imagines.

\*Pylväikkö viittaa Ateenan kirjajaan pylväikköön (stoa poikile), jota stoalaisen koulukunnan perustaja Zenon käytti opetustilanaan.