

# *niin & näin*

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Rousseau ja eriarvoisuuden alkuperä  
Filosofian näyttämöllepano  
Psykofyysisen ongelma

**Numero 30**  
syksy 2001 / 3

## TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja  
puh. 040-8434998  
sähköposti [ptmila@uta.fi](mailto:ptmila@uta.fi)

Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, [tuukka.tomperi@uta.fi](mailto:tuukka.tomperi@uta.fi)  
Kimmo Jylhä, [kimmo.jylhamo@kultti.net](mailto:kimmo.jylhamo@kultti.net)  
Reijo Kupiainen, [reijo.kupiainen@uta.fi](mailto:reijo.kupiainen@uta.fi)  
Heikki Suominen, [heikki.suominen@uta.fi](mailto:heikki.suominen@uta.fi)  
Sami Syrjämäki, [sami.syrjamaki@uta.fi](mailto:sami.syrjamaki@uta.fi)  
Tere Vadén, [tere@ihu.his.se](mailto:tere@ihu.his.se)  
Tommi Wallenius, [tommi.wallenius@uta.fi](mailto:tommi.wallenius@uta.fi)

## TOIMITUSNEUVOSTO

Hanne Ahonen, Heikki Ikäheimo, Antti Immonen,  
Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen,  
Jussi Kotkavirta, Marjo Kylmänen, Kaisa Luoma, Petri Latvala,  
Ville Lähde, Sami Pihlström, Pekka Passinmäki, Jarkko Tontti,  
Milla Törmä, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo

## TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk kotimaahan 150 mk, ulkomaille 200 mk.  
Lehtitoimiston kautta tilattaessa lisämaksu. Kestotilaus jatkuu  
uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen  
määräaikaiseksi.

*niin & näin* ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

## TILAUS- JA OSOITEASIAT

Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh. 03-362 3185 (k.)  
MARKKINONTI Sami Syrjämäki, puh. 050-5400268/03-2133088  
ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 2000,-, 1/2 sivua 1200,-, 1/4 sivua 700,-  
takasisäkansi 2400,-

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

JULKAISIJA Eurooppalaisen filosofian seura ry

TAITTO JA ULKOASU Kimmo Jylhä ja Tommi Wallenius

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

ISSN 1237-1645

8. vuosikerta

PAINOPAikka Tammer-Paino Oy

Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto Kultti ry:n jäsen

## TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Annika Eronen, FM, Tampere  
Andreas Føllesdal, käytännöllisen filosofian professori,  
Oslo yliopisto  
Jukka Hankamäki, FT, Helsinki  
Timo Kaitaro, dosentti, Joensuun yliopisto  
Leena Kakkori, FL, Jyväskylän yliopisto  
Merja Kylmäkoski, FT, Nuorisotutkimusverkoston tutkija,  
Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Tampereen yliopisto  
Mikko Lahtinen, dosentti, Tampereen yliopisto; tutkijatohdori,  
Suomen Akatemia  
Ville Lähde, FM, tutkija, Matematiikan, tilastotieteen ja filo-  
sofian laitos, Tampereen yliopisto  
Markku Mäki, FL, Historian laitos, Oulun yliopisto  
Jukka Määttä, lehtimies, Helsinki  
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki  
Vesa Oittinen, FT, Suomen Akatemian tutkija, Helsinki  
Lauri Rauhala, professori, Helsinki  
Heikki Suominen, HL, tutkija, Terveystieteen laitos,  
Tampereen yliopisto  
Marika Tuohimaa, FL, tutkija, Matematiikan, tilastotieteen  
ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto  
Tere Vadén, dosentti, Tampereen yliopisto

## ERRATA

Numerossa 2/01 oli lehteen livahtanut vanha versio  
Tommi Vehkavaaran artikkelista "Filosofian paluu".  
Uudempi teksti löytyy verkosta osoitteesta:  
[http://www.uta.fi/~attove/fil\\_paluu.htm](http://www.uta.fi/~attove/fil_paluu.htm)

Samassa numerossa oli Heidi Liehun Rakkaus Pariisissa  
-kirjan arvostelusta jäänyt arvostelun tekijän nimi pois.  
Arvostelun on kirjoittanut Matti Itkonen.

## OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupu-  
heenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomennoksia.  
*niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsi-  
kirjoitukset osoitetaan toimitukselle ja niihin  
liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero,  
mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä  
kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää kirjoittajat-  
palstalla. Käsi- ja kirjoitukset lähetetään toimitukselle  
sähköpostitse tai levykkeellä talletettuna RTF-  
muotoon (rich text format) ja kolmena paperi-  
kopiona. Tekstiä ei tule muotoilla (ei sisennyksiä,  
tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös  
paperiversiossa. Otsikoinnin ja välititoinnin tulisi  
olla lyhyttä ja ytimekästä. Mukaan on liitettävä  
ingressi / abstrakti / lyhennelmä, joka on aiheeseen  
johdattelleva sekä sitä esittelevä. Kuvat, kuviot,  
ja taulukot toimitetaan erillisillä liuskoilla nume-  
roituna.

Lähdeviitteet ja loppuviitteet numeroidaan  
juoksevasti ja sijoitetaan tekstin loppuun. Lähdeviit-  
teissä ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi, kirjoituksen  
painovuosi ja viittauksen sivunumerot (Levinas  
1961, s. 187–188). Sisä- tai alaviitteitä ei käytetä.

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsi-  
kolla kirjallisuus ja se laaditaan tekijän sukunimen  
mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoite-  
taan kirjoittajan etu- ja sukunimi, teoksen nimi,  
kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymis-  
vuosi (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 Alich, Heideggers Rektoratsrede im  
Kontext. Teoksessa W. F. Haug (toim.), *Deutsche  
Philosophen 1933*. Argument-Verlag, Hamburg  
1989, s. 56–79.) Viitattaessa aikakauslehtiartikkeliin  
ilmoitetaan kirjoittajan nimi, kirjoituksen nimi,

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

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

Toimitus ei vastaa tilaamattomasta aineistosta.  
Kirjoittajalle toimitetaan artikkelista kolme, kirja-  
arvostelusta kaksi vapaakappaletta. Kirjoituspalkki-  
ota ei makseta.

# niin & näin 3/2001

2 Pääkirjoitus

## Keskustelua psykofyysisen ongelmasta

3 Lauri Rauhala, *Onko psykofyysisen ongelma ratkaistavissa ja miten*

## Rousseau ja eriarvoisuuden alkuperä

9 Markku Mäki, *Rousseau Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista*

12 Voltairen kirje Rousseaulle 30. 8. 1755

14 Merja Kylmäkoski, *Itserakkaus ja itsensä rakastaminen Rousseau teksteissä*

20 Mikko Lahtinen, *Jean-Jacques le optimiste: eriarvoistavat pakot, tasavertaisuuden mahdollisuus Rousseauilla*

## John Rawls 80 vuotta

22 Andreas Føllesdal, *John Rawls 80 vuotta*

## Näkökulmia 1900-luvun filosofiaan

24 Leena Kakkori, *Martin Heideggerin tulkinta Nietzschen filosofiasta*

35 Marika Tuohimaa, *Emmanuel Levinas ja vastuu Toisesta*

41 Ville Lähde, *Herbert Marcuse yhteiskuntakritiikin perustaa etsimässä*

## Filosofian näyttämöllepano

52 Timo Kaitaro, *Molière ja filosofian näyttämöllepano*

## Kolumni

54 Arne Nevanlinna, *Uskottavaa*

## Positioita

56 Jukka Hankamäki, *Trancella sämpläten*

## Kolumni

64 Jukka Määttänen, *Sukka ja reikä ilmiriidassa*

## Haastattelu

66 Annika Eronen, *Keskustelu Torsti Lehtisen kanssa*

## Kirjat

68 *Syksyn kirjoja*

69 René Descartes: *Teokset I* (Vesa Oittinen)

71 Søren Kierkegaard: *Toisto – yritelmä kokeellisen psykologian alueella*

Søren Kierkegaard: *Pelko ja vavistus – dialektista lyriikkaa* (Annika Eronen)

73 Lars Gustafsson: *Merkkillinen vapaus* (Tere Vadén)

75 Elina Helander ja Kaarina Kailo (toim.): *Ei alkua, ei loppua – saamelaisten puheenvuoro* (Tere Vadén)

Silloin tällöin joku vähän kouluja käyneistä tutuistani on ilmaissut olevansa kiinnostunut filosofiasta. Löytyisikö kirjaa, joka ensimmäisenä kannattaisi lukea? Joskus, teräväpäisen ystävän kohdalla, on voinut suositella jotakin lukiota-son filosofian oppikirjaa. Nämä ovat kuitenkin aivan liian vaikeita, jos teoreettinen esitystapa ja abstrakti ilmaisu on ystävälle täysin vieras tai ymmärryskyvystä ei kertakaikkiaan ole niihin. Silloin ei voi millään suositella filosofiantutkijoidemme laatimia kurssikirjoja tai muuta akateemista esitystä. Aikuisen kohdalla eivät Hans-Ludwig Freesen, Matthew Lipmanin tai muiden ”filosofiaa lapsille”-kirjoittajien kirjasetkaan ole käyviä. Onhan kysymys täysi-ikäisistä ihmisistä. Enhän tarjoaisi heille sinänsä ravitsevaa lastenruokaakaan! Toki aikuiselle tulee kirjoittaa kuin aikuiselle. Esimerkkien on noustava heidän jokapäiväisen elämänsä piiristä.

Tahtoisin ojentaa olemisen ja elämisen peruskysymyksistä kiinnostuneelle ystävälleni pienen kirjasen, joka selkein lausein johdattaa lukijansa kaikkein perustavimpien filosofisten kysymysten äärelle. Siten, ettei heti vyörytetä lukijan päälle moninaisia vastauksia, hukuteta häntä nimien, ismien ja vuosilukujen hyökyaaltoon. Vaikka niiden takaa ei paljastettaisikaan mitään oppihistoriasta puhdistettua ”tosifilosofiaa”, niin ankara pelkistäminen olisi tuiki tarpeellista. Perustavanlaatuisen kysymysten muotoilemiseksi tulisi todella nähdä vaivaa. Mieluummin yksi erityisellä huolella asetettu filosofinen ongelma kuin kymmenen pikaisesti referoitua vastausyrittystä sellaiseen.

Entä, *mitä on filosofia*, kun pitää vastata intellektuaaliselta suorituskyvyltään heikohkolle, mutta filosofisista kysymyksistä perin kiinnostuneelle ystävälle? Millaista filosofista lukemista tarjota kaverille, jolle jo *Aku Anka* on vaativa urakka? Miten keskustella ontologisista tai esteettisistä kysymyksistä silloin kun valmius abstraktioon on peräti olematon? Miten avata moraali- ja yhteiskuntafilosofisia ongelmia älyllisesti kehitysvammaiselle, joka kuitenkin niihin elämässään rajustikin törmää?

Jos ei lähde siitä sinänsä kauniista ajatuksesta, että kuka tahansa voi oppia mitä tahansa, niin on keksittävä hedelmällisempi ratkaisu. Esimerkiksi sarja filosofian alkeiskirjoja, jotka on luokiteltu vaikeusasteensa mukaan. Kaikkein helpoimpien oppaiden pitäisi avautua esimerkiksi älyllisesti kehitysvammaiselle aikuiselle, kun taas vaativamman tason teoksesta voisi aloittaa teräväpäinen mutta teoreettiseen ajatteluun tottumaton filosofialle utelias. Siis samat asiat eritasoisesti esitettyinä. Mikäli rahkeet riittävät, edistystä tapahtuu ja innostus asiaan sen kuin kasvaa, ei mikään estä siirtymästä vaativampiin oppaisiin. Sellaisiininkin, jotka ovat lukioista ja yliopistoista tuttuja tai jopa kuuluvat ammattitutkijoiden lähdearsenaaleihin.

Samaa voisi soveltaa klassikoihin. Olisiko se nyt niin suuri synti, jos vaikka Platonin ja Kantin teoksista toimittaisi lyhyenlantiä selkokieliisiä lukupaketteja? Ei kai moinen härski toimitustyö sentään tuhoaisi filosofian korkeaa kaanonia, veisi gloriaa sen uljaiden jättiläisten päntten päältä? Tokkopa muutama *todellinen* alkeiskirja tai voimallisesti helpotettu klassikko aiheuttaisi kauheaa väärinkäsitystä: filosofia on helppoa ja yksinkertaista?

Kumpi on parempi, ystäväni jättävät vaikean filosofian rauhaan, kun eivät siitä mitään ymmärrä, vai riemumielin tutkivat Platonin kymmensivuista ”Valtiota” tai perehtyvät selkokieliseen alkeiskirjaan?

Mietinkin ankarasti, miten haikailemani filosofinen alkeis- tai klassikkosarja tulisi toteuttaa, jotta se todella olisi lukijalleen mieluista. Kas kun välillä tympii, kun joutuu selittelemään ystävälle oppikirjojemme liikaviisasta ilmaisua. Jos filosofiaa ei siitä voida helpottaa, hautaan haaveeni, mutta jos vaatimatonkin filosofinen harrastus on parempi kuin pitäytyminen *Aku Ankoissa*, jos niissäkään, silloin en voi kuin toivoa toiveideni toteutuvan.

**Mikko Lahtinen**

*Jälkikirjoitus.* Sosiaali- ja terveysaloilla yleisessä käytössä oleva ilmaus *älyllinen kehitysvammaisuus* ei vaikuta onnistuneelta. Mitä ”älyllisyys” tarkoittaa? Eikö ”vammaisuus kehityksessä” ole perin ongelmallinen kysymys? Missä ”normaali” muuttuu ”vammaiseksi”? Kuka nämä määrittelee ja miten? Edellisessä käytänkin tuota ilmausta paremman puutteessa – ja vastentahtoisesti. Viittaan sillä niihin tuttavieni, jotka eivät esimerkiksi selviydy kaikkein yksinkertaisimmista loogis-matemaattisista tehtävistä, kykene kuin hyvin vaatimattomaan abstraktiin ajatteluun tai juuri lainkaan pysty erittelemään omia tunnetilojaan tai jokapäiväisen elämänsä ongelmia. Heistä monet eivät ole suoriutuneet tavallisesta kansa- tai peruskoulusta, ovat sairauseläkkeellä, mutta myös mukana hankkeissa, joissa he totuttelevat aiempaa omatoimisempaan elämään. Tämä tarkoittaa muun muassa muuttamista pois vanhempien luota tai osallistumista elämisen perusvalmiuksia kehittävään koulutukseen. Ruoanlaiton ja viranomaisissa asioimisen ohella myös Platonilla ja Kantilla saattaisi olla siinä sijansa.

Lopuksi, että *niin & näin* ottaa mielellään vastaan edellisiä kysymyksiä valaisevia kirjoituksia sekä raportteja mahdollisesti jo olemassa olevasta alkeiskirjallisuudesta tai mainitun kaltaisesta filosofian opetuskäytöstä.

# Onko psykofyysisen ongelma ratkaistavissa ja miten

*Vuosikymmeniä psykofyysisen ongelman kanssa painiskelleena tunnen houkutusta osallistua Tuula Tanskan (Ajatus 56) ja Arto Tukiaisen (niin & näin 3/2000) virittämään keskusteluun tästä filosofian ikuisuuskysestä.*

**O**udoksun heidän ongelman muotoiluun. Edellisen mukaan ”psykofyysisen ongelma on tietoisuuden tai tietoisesta kokemuksen ongelma”. Jälkimmäinen katsoo, että siinä on kysymys subjektiivisen ja objektiivisen kokemuksen välisestä suhteesta. Näiden kokemuslajien välille ”oletetun eron umpeen kuroamisen avulla psykofyysisen ongelma haihtuu ilmaan”. Tukiaisen ajattelussa ongelman ratkaisu olisi siten oivalluksessa, että ”subjektiivisen ja objektiivisen kokemuksen välistä kuilua ei ole olemassa”. Keskityn tässä oman ajatteluni näkökulmasta ensin psykofyysisen ongelman ontologiseen hahmotteluun. Sen jälkeen analysoin ongelmanvyyhdin toisen osapuolen eli kokemuksen luonnetta ja erikoisasemaa tässä parisuhteessa sekä arvioin eräitä ratkaisuyrityksiä.

## ONGELMAN SYNNYN ONTOLOGIAA

Näkemykseni mukaan jo psykofyysisen ongelman esittäminen edellyttää, että osapuolten olemassaolon oma luonne tuodaan julki paljastamalla niiden kummankin olemisen perusrakenteet. Muutoin on vaikea nähdä mitä parisuhteen jäsenet ylimalkaan ovat ja miten ne voivat olla todellisuudessa ja ihmisessä itsessään ongel-

mallisella tavalla toisiinsa kietoutuvia. Jos psykofyysisen ongelma pelkistetään tietoisuuden analyysiksi tai kokemuslajien (subjektiivisen ja objektiivisen) tarkasteluiksi, on puhuttu lähinnä merkityksen konstituutiosta ja/tai tieto-opillisista kysymyksistä yleensä. Lähtökohta muistuttaa Willard Quinen ja muitten fysikalistien yritystä absolutisoida tieteellinen tieto todellisuuden olemassaolosta puhuttaessa. Quinen mukaan oikea eli ”*pure set of theory*” sanoo, mitä fyysinen todellisuus on. Huomaamatta tällöin kuitenkin jää, että se, mikä tiedossa ilmenee, riippuu näkökulmasta, joka on seurannut ontologisesta ratkaisusta tutkimuskohteen perusluonteesta. Mistä tiedämme – Quinea kritisoiden – milloin on saatu oikea ja tyhjentävä teorioiden ryvä, joka varmasti sanoo mitä tutkittu fyysinen ilmiö on? Osuva vastaus kysymykseen lienee: ei milloinkaan! Fyysisiä kohteita voidaan loputtomasti kuvata uudella tavalla.

Ontologian syrjiminen sopii varsin huonosti psykofyysisen ongelman filosofiseen analyysiin. Käsitän psykofyysisen ongelman siten, että se syntyy, kun yritetään kehittää teoriaa (filosofista ja reaalitieteellistä) kahden täysin erilaisen olemassaolon muodon suhteesta. Kysymyksiä tästä suhteesta herää, koska osapuolilla on todettavissa keskinäistä riippuvuutta ja

mahdollisesti vastavuoroista – kausaalista tai muuta – vaikuttamista.

Osapuolet voidaan alustavasti luonnehtia ontologisesti siten, että fyysisellä tarkoitetaan todellisuutta ja/tai sen yksittäisiä olioita, jotka esiintyvät jossakin tilassa ja jotka eivät koe mitään – eivät ainakaan ihmistajunnan merkityskokemusten mielessä. Luonnehdinta pätee myös mikrofysikaalisiin olioihin. Hiukkasten ja hiukkasaltokennettienkin täytyy olla jossakin tilassa, vaikka sitä ei voida aina tarkasti määrittää. Toisena osapuolena on ymmärättävä kokemus (josta jäljempänä enemmän). Fyysisessä täytyy kuitenkin erottaa kaksi aluetta eli ihmisen ulkopuolinen fyysinen maailma ja toisaalta hänen kokonaisuutensa kuuluva ”ei-merkityksiä-kokeva” olemuspuoli. Analyysissa niitä on tarkasteltava erikseen, koska niillä on puheena olevassa ongelmanvyyhdissä aivan erilainen osallisuus.

Ulkopuolinen fyysinen maailmakaan ei ole vain kokemukselle havaintoainesta tarjoavaa massaa. Kun ihmisen olemassaolo (Martin Heideggerilla *Dasein*) kohtaa sen, tapahtuu ensiasteinen ja esikokemuksellinen maailmanjäsenitys. Suhde tähän ihmisen ulkopuoliseen fyysiseen alueeseen on kuitenkin kokonaisproblematiikan kannalta vähemmän ongelmallinen kuin ihmiseen kuuluva elollinen fyysinen olemuspuoli. Jälkimmäinen on kokonaisuudessaan – ja erityisesti aivojen osuudelta – edellistä välittömämmin mukana kokemisen synnyssä ja jatkuvassa toiminnassa. Tästä oltaneen yleensä pitkälle yksimielisiä. Tätäkin suhdetta on voitu filosofisella struktuuritasolla – esimerkiksi eksistentiaalisissa fenomenologiassa – analysoida.

Ihmisen ulkopuolinen fyysinen todellisuus on olemassa ihmisestä riippumatta. Tämä on tietenkin metafyyminen oletus, kuten Tukiainenkin toteaa. Siinä ei kuitenkaan ole mitään arveluttavaa. Oletus ihmisestä riippumattoman fyysisen maailman olemassaolosta on täysin hänen rationaalisuutensa hyväksymää. Tuskinpa piispa George Berkeleykaan olisi asettunut tässä toiselle kannalle. Emmehän voi edellyttää, että vasta ihmisen tietäminen loisi fyysisistä todellisuutta. Sehän merkitsi itsemme korottamista Jumalaksi.

Emme yleensä pääse irti metafysiikasta vain sitä panettelemalla. Selvästi se tulee näkyviin siinä, että jokaisessa reaalitieteellisessä tutkimuksessa on mukana ontologia sitoumuksia riippumatta siitä onko niitä ennalta analysoitu ja tiedostettu. Viimeistään silloin, kun hypoteesit asetetaan ja menetelmät valitaan, toteutuu sitoutuminen johonkin oletukseen tutkimuskohteen perusluonteesta. Niissä kohteen olemassaolon rakenteet tulkituuta joksikin.

Hypoteesien edellyttämällä tavalla valitut menetelmät mahdollistavat loogisesti vain tietyn tyyppisiä tuloksia. Kokemuksesta – arkipäiväisestä tai tieteellisestä ajattelusta – riippuu tietenkin se millaisena todellisuus tai sen osa meille ilmenee. Tätä mm. Immanuel Kantin esittämää näkemystä tähdennetään myös nykyisessä kvanttifysiikassa. Tärkeätä on siis oivaltaa, että itse olemassaoloa mikään kokemus – ei filosofia eikä reaalitiede – luo eikä hävitä. Olemassaolo ja sen tietäminen ovat eri asioita. Ontologiakin vain paljastaa rationaalisen ajattelun avulla olemisen struktuureja. Ei myöskään minkään reaalitieteellisen tutkimuksen tarvitse yrittää todistella ulkomaailman olemassaoloa, koska se on jo lähtökohdassa edellytetty. Ilman tätä edellyttämistä koko tutkimushanke olisi mieltä vailla.

Filosofinen analyysi, joka vain pohtii, miten kokemus näkee fyysisen, sulkee itsensä psykofyysisen ongelmalta. Vasta ontologinen analyysi, joka paljastaa osapuolten olemisen struktuurin, tuo ongelman esiin ja problematisoi niiden suhteen jatkoanalyysia varten.

Ontologian paljastama lähtökohta-asetelma klassisesta psykofyysisen ongelmasta reaalitieteille on duaalisuus: fyysinen kohde ja merkitykset siitä. Identiteettioletus, jonka mukaan osapuolia ei erilaisina olemismuotoina olekaan, vaan kyseessä olisi vain saman ilmiön kaksi erilaista kuvaustapaa (mallin: planeetta Venus = iltatähti ja aamutähti mukaan) koko ongelma kielellään. Mainittu analogiaksi tarkoitettu asetelma on tässä yhteydessä huono, sillä se ei tavoita olennaisinta psykofyysisen parisuhteen ongelmasta. Ei aamutähti eikä iltatähti tiedä toisistaan mitään. Kumpi siis vastaisi psykofyysisen ongelman tietävää parikkia?

Klassinen näkemys psyykkisen ja fyysisen suhteesta ehdottomassa kaksinaisuudessaan ei kuitenkaan ole empiiriselle ihmistutkimukselle riittävän jäsentynyt ontologinen lähtökohta. Olen omissa analyysseissani esittänyt siihen kolmikantaista ontologiaa: kehollisuus, tajunnallisuus ja situationaalisuus. Sen puitteissa on mahdollisuus paremmin tutkia fyysisen ja merkityskokemusten yhteen kietoutumista yksilöllisen elämäntilanteen (situaation) puitteissa. Siitä enemmän jatkossa.

#### KOKEMUS PSYKOFYYSISEN TOISENA OSAPUOLENA

Kokemuksen käsite, jota myös keskustelukumppanini käyttävät, on monimerkityksinen. Koetan selvittää omaa näkemystäni. Termiä kokemus käytetään alkuosana myös kokemustieteistä puhuttaessa. Tällöin ei tietenkään tarkoiteta, että tieteet abstrakteina käsitejärjestelminä itse kokisivat mitään, vaan että tiedon muodostuksen lähtökohdانا ovat reaaliset havaittavat ilmiöt. Aivan toinen kokemisten käsite on kyseessä ihmistajunnan oivaltavasta kapasiteetista puhuttaessa. Vaikka tätä kapasiteettia on eri asteisesti muillakin hermos-

(Ajatus 57). Ei kuitenkaan voida syrjäyttää sitä seikkaa, että puhuessamme tajunnan merkitystasolla kehon tietämisestä, ”kehon fenomenologia” ei riitä, vaan tarvitsemme siihen husserlilaista tajuntaa analysoivaa fenomenologiaa. Kieli on vielä näiltä osin kehittymätöntä. Kehon tajuton tapahtuminen ja elämyksellinen kokemus eivät erotu selvästi toisistaan. Maurice Merleau-Pontyn ja hänen seuraajiensa filosofissa erotteluun ei aina edes pyritä, vaan päinvastoin koetetaan osoittaa kehon mielekkyyden ja sen tiedon olevan samantasoista jatkumoa tajunnan mielellisten merkitysprosessien kanssa.



ton omaavilla olioilla, ihmiselle mahdollisen käsitteellisen tiedon muodostus tekee kuitenkin ihmistajunnan kokemuksellisuudesta ainutlaatuisen tunnetussa universumissa. Siksi ihmistajunta onkin psykofyysisen ongelmasta puhuttaessa pääosassa.

Hämmennystä filosofisessakin keskustelussa aiheutuu tässä yhteydessä siitä, että myös kehon – sen oman orgaanisen elämän kannalta – mielekkäitä tapahtumia ja reaktioita kutsutaan kokemuksiksi. Puhutaan myös kehon tajuamisesta ja kehollisesta tiedosta. On tietenkin hyvä, että kehon viisauden analyysi on tuotu filosofisen keskustelun piiriin. Tästä kehon ”ei-propositionaalista tietämisestä” esittää Jaana Parviainen hyvän katsauksen

Eino Kailan näkemys on tässä huomion arvoinen. Hänen mukaansa tajutonta meissä on se tapahtuminen, johon ”ei missään olosuhteissa liity elämyksiä”. Tajuiesta on se, mikä esiintyy elämyksellisyyden sisässä. Erottelu on mielestäni selkeä. Kokemus, joka esiintyy ja toimii mielellisinä edustuksina (kuten käsitteinä) esimerkiksi kokijan omista orgaanisista prosesseista, on täysin eri tason ilmiö kuin mykkä tajuton, mutta mielekäs tapahtuma, kuten selkäytimen toiminta, solun jakautuminen ja aineenvaihdunta, geenien ja immunologisen järjestelmän toiminta ym. Niissä ilmiökokonaisuudesta ei erotu mitään itsensä ulkopuolelle viittaavaa tarkoitettavaa tai symbolisoivasti esittävää elementtiä.

Joitain yrityksiä etsiä tajuttomalle viisaudelle oma kielensä, on tehty. Sellaisia ovat mm. Merleau-Pontyn käsite ”liha” ja Luce Irigarayn ”virtaavat nesteet”. Kielellisesti kovin onnistuneilta ne eivät ainkaan suomeksi kuulosta, mutta pyrkimys on hyvä. Tässä yhteydessä Heideggerkin on tarpeettoman hämää. Fundamentaaliontologinen ”eksistentiaali *Verstehen*” ja tajunnallinen ”käsitteellinen *Verstehen*” eivät erotu toisistaan niin radikaalisti kuin pitäisi. Silloin kun halutaan selkeästi puhua kehon fenomenologiasta, on kyettävä tekemään selvä ero yhtäältä tajunnallisen mielellisyyden ja toisaalta sen fundamentaaliontologisten sekä kehon elin-toiminnallisten esiasteiden välillä. Vaikka ne muodostavat toisensa huomioon ottamista vaativan jatkumon, niiden välillä on jyrkkä sekä ontologinen että episteeminen eroavuus. Sitä olen omissa tarkasteluissani koettanut tähdentää.

Analyyseissani olen lähtenyt näkemyksestä, jota Kailakin edusti, että tarkoittavan, eli jotakin itsensä ulkopuolista edustavan kokemuksen kokonaisuus on parhaiten suomenkielessä nimettävissä sanalla *tajunta*. Termi tietoisuus ei tällaisen kokemuksen kokonaisuuden nimeksi sovi, koska vain osa siitä on tietoista. Tanskan esittämä neljä tietoisuuden lajia on yksi tapa tyyppitellä kokemussisältöjä tajunnassa. Jaottelun haittapuoli on siinä, että tajunnan kokemussellisuuden perifeerinen alue eli tiedostamaton ei tule siinä lainkaan mukaan. Emme kuitenkaan tule toimeen pelkällä tietoisuuden käsitteellä. Tietoinen ja tiedostamaton ovat laatumääreitä, joilla erotellaan tajunnallisen kokemuksen selkeysasteita. Monenlaisia muita jaotteluita voidaan tajunnan analyysissä tehdä eri perustein (esimerkkejä niistä artikkelissani ”Tajunnan tutkimus sen oman struktuurin ehdoilla”, *niin & näin*, 1/1997).

Tajunta ei tietenkään ole mikään paikka, elin tai erillinen instanssi ihmisessä, vaan hänen olemassaolonsa se muoto, jossa toimitaan mielellisillä edustuksilla. Tajunnan olemassaolon ehto on elämyksellisyys. Kokemuksista puhuttaessa tarkoitetaan tajunnan elämyksellisyydessä esiintyviä sisältöjä. Kokemussellisuus on jatkuvasti etenevä ja uudistuva mielellinen prosessi. Siinä oivalletaan, tunnetaan, ymmärretään, ajatellaan ja tiedetään. Olennainen ero Kailan, minun ja toisten fenomenologioiden sekä toisaalta Tanskan kokemuksen käsitteen välillä on siinä, että hänellä kokemus on kapea-alaista lähinnä tunnetiloja tarkoittavaa. Minulla kokemus (*Erfahrung, experience*) on tajunnan struktuurianalyysissä laajin lähtökohtakäsite. Sen alaan kuuluu kaikki se, mikä voi esiintyä elämyksellisyydessä. (Jatkossa käytän kokemu-

sen käsitettä tässä merkityksessä.) Kokemisen skaala ulottuu siten koetuista epäintentionaalisista tunnelmista (kuten ahdistuneisuus, tyytymättömyys, hilpeys, onnellisuus jne.) tieteelliseen ajatteluun saakka. Loogisia käsitteissältöjä ja niiden välisiä rationaalisia relaatioita joudutaan tietenkin analysoimaan niiden omaa järjellisyystasoa edellyttävästi. Logiikkaakaan ei kuitenkaan voida harjoittaa muutoin kuin siinä kyseessä olevien entiteettien mielellisyyden kokemussellisuudessa kirikkaasti oivaltaen.

Edmund Husserl erotti kokemusvirrassa eli oivaltuvien aktien seuraannossa kaksi osatekijää, jotka ovat *noesis* ja *noema*. Vaikka ne muodostavat yhdessä aktissa kokonaisuuden, on niille analyysissä osoitettavissa eri funktionsa. Noesis on noemaa ilmentävä ja noema on se mieli, mikä ilmenee. Noemaa ei voida kokea ilman noesista ja noesis on olemassa-olevaa juuri noeman ilmentäjänä. Noesis vastaa suunnilleen tässä käytettyä elämyksellisuuden ja noema kokemussellisuuden käsitettä. Tämä Husserlin tekemä jaottelu on tajunnan luonteen ja toiminnan ymmärtämisessä erittäin hyödyllinen, koska se erottaa elämyksellisuuden ja mielellisen kokemussellisuuden toisistaan. Jälkimmäistä voidaan tutkia sen omalla tasolla merkityssuhteitten organisoitumisprosessina – kuten nykyisin paljon tehdäänkin – vaikka noesiksen syntyä aivofysiologisista prosesseista ei ole voitu toistaiseksi sanottavasti valaista.

Ehkä Tanskan ajatus ”fenomenaalisen tietoisuuden ongelmasta, joka on psykofyysisen ongelman vaikea ydin” vastaa likimain minun kysymystäni, miten noesis syntyy fyysikaalisesta perustastaan aivotiloista. Minun näkökulmastani ei kuitenkaan voida sanoa Tanskan tavoin, että ”olio voi olla refleksiivisesti tietoinen ilman että tähän liittyy kokemusta”. Reflektio on mahdollista vain elämyksellisessä kokemuksessa. Itsetiedostus, jossa konstituivat minä- tai selfkokemukset, eroaa muusta kokemuksesta omalaatuisten intentionaalisuutensa johdosta.

Tanskan kantaan, että supervenienssiteesi ei psykofyysisen ongelmassa johda mihinkään aitoon ratkaisuun, voin varauksetta yhtyä. Jos ”päältävä” (Tanskan käyttämä termi) eli ”*supervenient higher level property*” (ilmaisu John Searlelta) on kokemusta ja ”*lower level*” neuraalista tapahtumista, ilmaistaan siinä vain klassiseen psykofyysisen ongelmaan kuuluva dualisuus uusin sanoin. Mitään selitystä siitä, miten fyysikaalisesta tasosta tullaan mielelliselle merkitystasolle, siinä ei anneta.

Kokemuksia voidaan filosofisessa analyysissä ja empiirisessä tajunnan sisältöjen

tutkimuksessa kutsua yhteisellä nimellä myös merkityksiksi, koska maailma ja sen objektit sekä oma itse ilmenevät niissä ihmiselle aina jotakin merkitsevinä. Kaikkien erilaisten merkitysten kokonaisuus on kunkin yksilön kohdalla hänen subjektiivinen maailmankuvansa, joka eroaa selvästi tieteellisestä maailmankuvasta. Jälkimmäiseen kuuluu vain tiedollisia merkityksiä. Psykofyysisen ongelman ontologiassa kokemussellisuuden koko kirjo muodostaa toisen osapuolen, joka asettuu fyysisen vastapooliksi ja sen mielelliseksi tulkitsijaksi. Monissa tieteissä – erityisesti luonnontieteissä – vain eksaktisiin mittaustuksiin perustuvat merkitykset priorisoidaan arvokkaiksi. Tavoitteena silloin ovat noomiset lait. Siksi havaintojen tekokin pyritään niissä yleensä antamaan mekaanisille mittalaitteille.

Ihmisen itsensä tutkimisen ja ymmärtämisen kannalta tämä tutkimusmalli ei kelpaa kauttaaltaan ihanteeksi. Erilaisissa sovelluksissa tarvitaan usein juuri persoonakohtaista tietoa. Siksi joudutaan selvittämään, miten yksilö kokee maailman oman elämäntilanteensa (situaationsa) kautta. Koska elämäntilanne, josta ihminen saa pääasiallisesti (osaksi myös itsestään) kokemusaiheensa, on aina yksilöllinen, muodostavat kehkeytyvät merkityssuhteet subjektiivisen maailmankuvan siitä huolimatta, että mukana on myös kaikille yhteisiä merkityksiä. Subjektiivinen kokemus on siten realiteetti. Sitä ei voi Turusen ehdottamalla tavalla neutralisoida objektiivisen kokemuksen kanssa yhtenäiseksi asubjektiivisuudeksi. Kummallakin subjektiivisen ja objektiivisen kokemuksen käsitteellä on filosofiassa käyttöä. Jos yhtenäistäminen kuitenkin väkiväisesti toteutetaan, menetetään sovelluksen kannalta kenties olennaisin. Miten siitä näin menetellenkään seuraisi, että puheena olevien osapuolten ontologinen erilaisuus ja niiden adekvaatisti erilaisen kuvauksen tarve – eli itse psykofyysisen ongelma – ”haihtuisi ilmaan”? Subjektiivisen kokemuksen tuntemisen pohjalta saadaan erilaisiin sovellustarpeisiin, kuten kasvatukseen, epäsuotuisten maailmankuvien realisoimiseen, ihmisen kouluttamis- ja sivistämistoimintoihin ym. tehtäviin relevantteja toimintamalleja.

#### TAJUNNAN ERIKOISASEMA PSYKOFYYSISEN ONGELMASTA PUHUTTAESSA

Kokemussellisuus eli tajunta merkitysvariaatioineen ei ole psykofyysisen ongelmassa loogisesti tasavertainen vastapoolinsa fyysisen kanssa. Tätä suhdetta ei voida koskaan demokratisoida. Vaikka ulkopuolinen fyysinen maailma on ihmi-

sestä riippumatta olemassa ja ontologisesti primaarisempi, tieto-opillisesti tajunta on fyysistä primaarisempi. Ihmisessä itsessään keho aivoineen on tajunnan välttämättömänä ehtona ontologisesti tajuntaa primaarisempi, mutta tieto-opillisesti tajunta on primaarisempi. Täytyy siis olla tajunta ennen kuin fyysiset osapuolet voidaan kummasakin tapauksessa problematisoida tutkimuskohteeksi, kuvata ja selittää niitä. Psykofyysisen ongelman analyysikin on siten ”puolueellista”, so. toisen osapuolen toimintaedellytysten varassa etenevää. Tämä seuraa ihmisenä olemisen tavasta ajatella ilman tietoa aivotoinnoista. Tästä olemisemme tavasta emme voi sanoutua irti.

Tämä ei kuitenkaan saa merkitä sitä, että koko problematiikka sijoitetaan tajunnan sisään ja sitä tarkastellaan joittenkin merkitysvarianttien suhteina. Ongelman on annettava olla siellä missä sen alkupe- räisesti edellytetään olevan eli fyysisten osapuolien ja niitä kokevan tajunnan välillä. Mitään liukumaa toisesta toiseen ei ole. Yhtäältä on mykkä tajuton fyysinen ja toisaalta merkitykset tästä fyysisestä. Ero fyysisen olion ja toisaalta sitä edustavan ideaalisen merkityksen, kuten käsitteen välillä, on loogisesti jyrkkärajainen ja silloittamaton. Kun tajunta kuvaa fyysistä, on näissä merkitysprosesseissa kyseessä aivan toisen olemassaolon tason tapahtuma.

Tärkeätä on huomata, että merkityksen ja sen kohteen välinen ero on olemassa myös silloin, kun kyseessä on ihmiseen itseensä kuuluva fyysinen – aivot mukaan lukien. Ideaaliset merkitykset eivät silloinkaan samastu tai sekoitu fyysisiin kehon tapahtumiin. Kehon fyysisen suhde tajunnan merkitysten syntyyn ja niiden keskinäiseen organisoitumiseen on kuitenkin paljon kompleksisempi ja arvoituk-sellisempi asia kuin kokemuksen suhde ulkopuoliseen fyysiseen. Varmalta näyttää nykyisin ainakin se, että noesiksen olemassaolo on aivojen fyysisistä tapahtumista riippuvaa. Siitä ei kuitenkaan seuraa, että noesiksessa ilmenevät noemat olisivat aivoista selittyviä.

Aivotoinintojen ja merkitysten suhteissa on toistaiseksi voitu todeta vain joitakin korrelaatioita, kuten välittäjäaine dopamiinin ja skitsofrenisen kokemuksen välillä. Epäselväksi tällöinkin jää, kumpi

on syytä ja kumpi vaikutusta. Ilmeistä myös on, että merkitysten fyysisen aivo-vastineen tuntemus ei lisää niihin mitään. Merkitysten, kuten käsitteiden käytön jär-jellisyys, ei edellytä jotakin materiaalis-tekniistä aivofyysistä perus-telua tullakseen esimer-kiksi tietona oikeutetuksi ja ymmärretyksi. Tietä-minen – tai väljemmin puhuen kokemus – toimii ja on ymmärrettävissä suhteellisen itsenäisenä ole-misen tasonaan siitä huoli-matta, että se tarvitsee aivot toteutumis-alustakseen. Koska merki-tyksiä ei ole aivofysiikassa, vaan ainoastaan omassa merkitsevyydessään, voidaan niitä adek-vaatisti tutkia vain noesiksen sisässä mie-llellisyyden logiikan periaatteisiin soveltu-valla tavalla.

Edellä puheena ollut ja erityisesti ihmis-tutkimuksessa huomioon otettava onto-logisesti porrastuva jatkumo: fundamen-taaliontologinen olemistaso, kehon taju-ton elintoiminnallinen taso ja tajunnan mielellinen merkitystaso edellyttävät niitä tarkasteltaessa omat episteemiset asenoi-tuksensa sekä tutkimusmenetelmänsä tul-lakseen adekvaatisti selvitetyiksi. Vaikka tajunta tutkii niitä kaikkia, kustakin aiheutuu oma problematiikkatyyppinsä. Ne ovat myös psykofyysisen ongelmasta puhuttaessa eliminoitumattomia.

#### RATKAISUYRITYKSIÄ

Keskustelu tajunnan ja fyysisen suhteesta esitetään tavallisesti ongelman muodossa, johon pitäisi löytyä ratkaisu. Kysymättä ja pohtimatta usein kuitenkin jää, mitä ratkaisulta vaaditaan, mitä on mahdollista ratkaista ja mikä on sovelluksen kannalta tarpeellista. Monia ratkaisuyrityksiä rasit-taa liian pitkälle viety asioiden yksinker-taistamisen tavoite. Niiden mukaan asia-kompleksissa on jotakin liikaa ja siksi se olisi poistettava.

Sellaiset ratkaisuyritykset, joissa pyri-tään häivyttämään fyysisen ja kokemuksel-lisuuden välinen ontologinen duaalisuus erilaisilla reduktiotekniikoilla eivät tunnu mielekkäiltä. Duaalisuus on evoluution kuluessa ”luonnon tuotteena” tullut ole-massaolon järjestykseen ja se myös pysyy siinä niin kauan kuin on ajattelevia ihmisiä. Toimiessaan ajattelu aina toteuttaa duaalisuuden. Ontologisen duaalisuuden poistamisyritykset osapuolten samuusole-tuksilla eivät myöskään tunnu enää järjel-lisiltä, sillä niissähän tullaan väittäneeksi, että esimerkiksiesine tuoli ja tuolin käsite

ovat identtisiä. Tällaista ontologisen eri-laisuuden häivyttämistä ei usein suoraan ehdotetakaan, mutta joskus esitetty argu-mentointi näyttäisi lopulta johtavan myös osapuolten samastamiseen ja olemassa-olon homogenisoitumiseen. Erilaisten fysi-kalimin versioiden kannalta hankalaa duaalisuutta koetetaan tavallisimmin häi-vyttää tieto-opillisella tasolla siten, että yritetään selittää merkitystajunta aivo-fysiikasta käsin. Kaikkein jyrkimmissä fysi-kalimin muodoissa myös tajunta ja/tai tietoisuus tarpeettomina oletuksina koko-naan kielletään. Näitä pyrkimyksiä perus-tellaan yleensä ihmisen loputtomalta tietämisen tarpeella. Kun tajunta on osa luontoa, pitäisi se voida myös selittää luonnontieteellisesti.

Tosiasiallisesti näiden pyrkimysten motiivina lieenee enemmänkin toive päästä tätä kautta ohjaamaan ihmisten maail-mankuvan muodostusta kuin pelkkä adek-vaatin tiedon tarve. Mahdollisesti kuvitel-laan, että hallitsemalla ajattelun fyysisiä rakenne-ehtoja, voidaan esimerkiksi ihmisen tekniistä taituruutta kehittää loputto-miin. Näiden haaveitten epärealistisuus näyttäytyy kuitenkin ihmistajunnan luovuuden tarkastelun avulla. Luova ajatte-lun akti on aina uusi ja siksi myös sen fyysinen aivovastine on ennalta tuntema-ton. Luovuutta ei siis voida periaattees-sakaan edistää säatelemällä aivoprosesseja tietyllä tavalla luoviksi. Tunnetulla aivo-toiminnalla voitaisiin tuottaa vain jo tun-nettua rutiinijattelua. Niitä eettisiä ongel-mia, joita maailmankuvien manipuloin-nista aivofysiologian avulla seuraisi, ei useinkaan uskalleta edes mainita.

Sikäli kuin fysikalistisissa yrityksissä tavoitteena on selittää aivoista elämyksel-lisyyden potentiaali, noesis, voidaan niitä pitää periaatteessa realistisina. Tämänsuun-taisia analyysitavoitteita esittelee Sevi Sil-jola (*Ajatus* 57). Noesista on varmaankin mahdollista empiirissä neurotieteissä sel-vittää nykyistä tietämystä paremmin ja tavoitella siten yhtä osaratkaisua psyko-fyysisen ongelmanvyyhtiin. Monet filosofit pitävät tätäkin selvitystavoitetta utopisti-sena. Mitään loogista järjenvastaisuutta siinä tuskin kuitenkaan on.

Fysikalismisakaan ei merkityksien eikä maailmankuvien edellytetä selittyvän vain aivofysiikasta. Siinäkin yleensä katsotaan, että havaintokäsitteiden muodostus edel-lyttää aivojen lisäksi myös maailman, josta reaalisällöt aistimuksina saadaan. Kaikki käsitteet eivät kuitenkaan ole aistimuspe-räisiä. Selittyisivätkö universaalikäsitteet (oikeudenmukaisuus, velvollisuus, vastuu ym.) epähavainnollisina merkityskomplek-seina pelkästään aivofysiikasta? Havain-toihinkin perustuva kokemuksellisuus on

”

*Kaikki käsitteet eivät kuitenkaan ole aistimusperäisiä. Selittyisivätkö universaalikäsitteet (oikeudenmukaisuus, velvollisuus, vastuu ym.) epähavainnollisina merkityskomplekseina pelkästään aivofysiikasta?”*



aina kulttuurisidonnaista. Kulttuuri on paljon muutakin kuin fyysisiä havaintokohteita. Primaarisimmin se on mukana jo ihmisen kokemisen struktuurissa miellettäviä sisältöaiheita tulkitsevana tekijänä. Ymmärrämme asioita ja ilmiöitä kulttuurin konteksteissa. Näin on sekä tieteellisten että subjektiivisten maailmankuvien kohdalla.

Kulttuuri – ihmisen tilanteen osana – on siten fyysisestä todellisuudesta selvästi erottuen omalaatuista. Se elää omaa elämänsä merkityksiä kehkeyttäen ja niissä vaikuttaen. Se on persoonaton ja amoraalinen. Kulttuuri-ilmiöitten synty, niiden kerrostuminen, sekoittuminen, eri virtausten toisiaan vahvistava tai heikentävä vastavuoroisuus yms. on kompleksisuudessaan paremmin ymmärrettävissä hermeneuttisesti, so. tulkintojen ja tulkkautumisten avulla kuin aivofysiikasta tai luonnontapahtumista kausaalisesti selittäen. Fysikaalisissa puhutaan kuitenkin ihmisen kohdallakin kontekstuaalisuudesta yleensä vain aivotapahtumisen sisäisenä asiana ja syrjäytetään kulttuurinen kontekstuaalisuus tajunnan mielenannossa. Jälkimmäisen osuus maailmankuvien sisällöissä on kuitenkin vähintään samaa tärkeysluokkaa kuin aivofysiikan.

Noesiksen selittämisyritysten ohella toinen realistiselta tuntuva psykofyysisen ongelman osaratkaisun tavoittelu on nähtävissä niissä pyrkimyksissä, joissa kysytään, miten koetut merkitykset vaikuttavat ihmiseen itseensä kuuluvaan fyysiseen olemuspuoleen. Tällaisista vaikutuksista arkikokemuksemme näyttäisi tarjotavan runsaasti esimerkkejä (mm. adrenaliinin erityys vereen ärtymiskokemuksen yhteydessä). Vaikeata kuitenkin on ymmärtää, miten ideaalisella käsitteisällä itsellään voisi olla mitään kausaalista vaikutusta. G. H. von Wright on tätä ongelmaa analysoinut teon käsitteen avulla. Siinä teon aikomusta ja sen fyysistä suoritusta tarkastellaan yhtenä kokonaisuutena. Eräänä hypoteesina voitaisiin tässä myös pitää näkemystä, että ideaalinen merkityssisältö ei vaikutaakaan, vaan sen kanssa samanaikaisella aivofysiologisella tilalla, jossa merkitys toteutuu, on kausaalista vaikutusta. Tätä näkemystä nykyisessä empiirisessä psykosomaatikassa kehitellään ja sovelletaan.

Siitä huolimatta, että edellä mainitut kaksi osaratkaisuyritystä kokemuksen ja fyysisen suhteen selvittelyssä tuntuvat periaatteessa järkeviltä, kovin suuria odotuksia niissä saavutettavaan edistykseen lähitulevaisuudessa tuskin kannattaa asettaa. Niissä saavutettavan tiedon sovellusmahdollisuudet voivat myös olla paljon vähäisempiä kuin tietefantasioita lähenevissä

propagandistisissa esityksissä ennustetaan. Vaikeudet ovat tällöin sekä käytännöllisiä että eettisiä.

Näkemykseni on, että kovin paljon poisehtettävää klassisessa psykofyysisen ongelmassa ei ole. Kumpikin osapuoli todellistuu realiteeteina omilla hyvin analysoitavissa struktuureissaan. Ne huomioon otettava empiirinen tutkimus voi edistyä omilla alueillaan ilman toisen tai toisen häivyttämistä tai niiden samastamista. Ulkopuolinen fyysinen tarjoaa tietenkin loputtomasti uusia tutkimustehtäviä ja on siten reaalitieteellisesti jatkuvasti ongelmallinen. Ulkopuolisen fyysisen ja ihmisen tutkivan kokemuksellisuuden suhteessa tuskin on tulevaisuudessa odotettavissa periaatteessa mitään muuttavaa.

Toisen osapuolen eli kokevan tajunnan kohdalla tarvitaan kuitenkin uutta näkemystä problematiikan kompleksisuudesta ja sen oivaltamisen jälkeen filosofisen analyysin differentiointia ja syventämistä. Tämä on tarpeen kokemisprosessin (sekä tieteellisen tiedon että subjektiivisen maailmankuvan) konstituution parempaa ymmärtämistä varten. Analyysin differentiointi tajunnan kohdalla merkitsee sitä, että sen on oman toimintansa ymmärtämiseksi etsittävä myös juuriaan. Tällöin klassinen kaksipuolinen ihmiskäsitys: fyysinen – sielullinen, ei enää riitä, vaan ihmisen olemassaolo on nähtävä sellaisella monikerroksellisella tavalla, johon edellä on viitattu. Sen pohjalta orientoituen osoittautuu, että ihmisenä olemisen perusulottuvuudet (Heideggerilla eksistentiaalit) ja hänen kokonaisuutensa kuuluva elävä fyysinen ovat mukana hänen kokemisensa struktuurissa. Niiden huomioon ottaminen on osa tietämisen (väljemmän kokemisen) tutkimusta. Tässä analyysissa ihmistutkimuksen kannalta hedelmättömän jyrkät ontologiat monismi ja dualismi sovittuvat yhteen siten, että kummastakin pelastuu järkevä osa.

Tätä analyysia kutsutaan eksistentiaaliseksi fenomenologiaksi. Siinä Heideggeria soveltaen perustavan analyysin taso on fundamentaaliontologia. Sen ”päälle” sijoittuu reaaliontologia (sitä analysoi mm. Nicolai Hartmann) ja vasta sen jälkeen tulee reaalitieteellinen tutkimus. Funda-

mentaaliontologia valaisee sitä, miten maailma jäsentyy ihmisen olemassaolon suhteudessa siihen. Tämä ennen tajuntaa tapahtuva maailmanjäsentäminen on perustava myös tajunnan merkityksenannolle. Reaaliontologia selvittää sitä, mitkä reaalikategoriat ovat ilmiöitten perusrakenteita vastaavia ja siten tutkimuksessa soveluskelpoisia. Empiirinen tutkimus toimii näin valikoituneitten kategorioitten puitteissa. Sen tehtävänä on kuvata ja selittää ilmiöitä sovellusta varten yksityiskohtaisemmin.

Filosofisen ja reaalitieteellisen tutkimuksen nykyvaiheessa ongelmallisinta on se, miten kehon viisaus on mukana perustamassa ja organisoimassa tajunnan merkitysten olemassaoloa. Olen analysoinut sitä näkemystä, että keholisuutta ja tajunnallisuutta analysoidaan eksistentiaalien tasolta reaaliontologian kautta empiiriseen tutkimukseen saakka omina linjoinaan. Kehollisuus ja tajunta ovat eri tavoin ”alittiita” (*Sorgen* alaisia) maailmassa esiintyvillä ihmisen olemisdoille. Myös reaalikategoriat ovat kummallekin olemuspuolelle spesifejä. Mitään olemuspuolien sekoittamista tai ongelmien yhtenäistämistä ei voida tehdä. Kuitenkin keskinäistä ja vastavuoroista toistensa olemassaolon säätelyä on. Sen struktuuria olen alustavasti kirjoittanut analysoinut. Haasteena oleva yksityiskohtaisempi analyysi on kehon fenomenologian ja tajunnan fenomenologian yhteensovittamista.

Miten tahansa psykofyysisen ongelmaa yritetäänkin ratkaista, tajunnan erikoisasema, ja siten duaalisuus tietäessä mielessä, tulee aina säilymään. Ihmisen olemassaolon huipulla tajunnassa hänen oma kokonaisuutensa ja hänen suhteensa fyysiseen maailmaan sekä kulttuuriin tulevat aina kuvautumaan ideaalisina merkityksinä. Juuri niiden (erityisesti käsitteitten) avulla ja niiden rajoissa hän voi ottaa todellisuuden rationaalisesti haltuunsa, vaikuttaa edes jossain määrin tapahtumien kulkuun, kehittää yhteisöllisyyttä lajitovereitensa kanssa sekä ottaa vastuuta itsestään ja maailmasta.

”

*Miten tahansa*

*psykofyysisen ongelmaa yritetäänkin ratkaista, tajunnan erikoisasema, ja siten duaalisuus tietäessä mielessä, tulee aina säilymään. Ihmisen olemassaolon huipulla tajunnassa hänen oma kokonaisuutensa ja hänen suhteensa fyysiseen maailmaan sekä kulttuuriin tulevat aina kuvautumaan ideaalisina merkityksinä.”*



# Rousseaun Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista

*Hiljan suomeksi ilmestynyt (Vastapaino 2000) Jean-Jacques Rousseaun Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista vuodelta 1754 on julkinen alku merkittävälle teoreettiselle uralle.*

*Tutkielma taitojen ja tietämyksen merkityksestä moraalille vuodelta 1750 on puolestaan lennokas pamfletti, mutta vasta sen saamaan kritiikkiin vastaaminen herätti Rousseaun tutkijansielun ja johdatti hänet askel askeleelta jälkimmäisen tutkielman aiheen pariin. Jo marraskuussa 1751 hän mainitsee eriarvoisuuden kaiken yhteiskunnallisen pahan juureksi.*

**T**utkielman on määrä osoittaa, että ihmisten keskinäinen eriarvoisuus on olennaisesti ihmisten itsensä historiallisesti tuottamaa, eikä ”luonnostaan” (fyysistä). Tämä ei ollut populaari teesi, mutta ei mullistavakaan, koska Rousseau kunnioittama Hobbes oli jo esittänyt sen. Mutta eriarvoisuuden historia kietoutuu yleensä työnjaon kehityshistoriaan, viime vaiheessa rahatalouden syntyyn. Tutkielmassa muovautuvatkin idut melkein koko siihen temaattiseen arsenaaliin, josta mm. Hegelin, Marxin sekä klassisen sosiologian moderniin maailmaan kohdistuva *kritiikki* kehkeytyy.

Rousseauun kirjoittamista artikkeleista Diderot’n ja d’Alembertin *Ensyklopediaan* merkittävin (v. 1755) käsitteli poliittista taloutta. Se ja tutkielma osoittavat yhdessä, että Rousseauun pääteoksien politiikkaa, kulttuurifilosofiaa ja antropologiaa koskevat suuntaviivat olivat hyvin näkyvissä jo 1750-luvun puolessa välissä. Toki näissä pääteoksissa, *Yhteiskuntasopimus* ja *Émile* (kumpikin v. 1762), on tärkeitä täsmennyksiä.

Seuraavassa käsittelen ensin Rousseauun tehtävänasettelua, omistusta Geneven tasavallalle, esipuhetta sekä johdantoa. Sen jälkeen tarkastelen *Tutkielman* ensimmäistä ja toista osaa.

## OMISTUS, ESIPUHE JA JOHDANTO

Omistuskirjoituksessa Rousseau ylistää Geneven oloja. Mutta voi olla, että hän esittää tahallaan aristokratian ja tavallisen kansan suhteet sillä tavalla idealisoiden ja anakronistisesti, että

kontrasti todellisiin oloihin käy ilmeiseksi ja samalla esitys piikkikkääksi aristokratian kannalta<sup>1</sup>. Näin näkee yhä useammin väitettävän.

Rousseauun mukaan ”tiede ihmisistä” edellyttää sellaisen alkuperäisen olemuksen paljastamista, josta kaikki sosiaalinen kehitys on eliminoitu. Hän siis toteaa, että sosiaalinen luonne on *buonontunut ilmiasu* (s. 26). Eliminoinnin tulos on *luonnon-tilainen ihminen*. Hän ymmärtää nojautuvansa hypoteeseihin, joiden osumisesta oikeaan ei ole takeita. Mutta tämä ei hänen mukaansa estä selvittämästä mm. moraalisen eriarvoisuuden alkuperää, poliittisen järjestelmän perustaa ja kansalaisten vastuuoroisia oikeuksia (s. 30).

Rousseau ei selitä, miksi tämä menetelmä on välttämätön tai valaiseva. Ehkä esikuvien, Hobbesin ja Locken, arvovaltaisuus tekee perustelun tarpeettomaksi. Rousseau uskoo kuitenkin eliminoivansa heitä radikaalimmin sosiaalisen ilmiön. Hänen mukaansa kaikki luonnonoikeuden normit saadaan yhdistelemällä kahta ”järkeä edeltävää periaatetta”, joista ensimmäinen on *itsensä rakastaminen* (*amour de soi-même*) ja toinen *sääli* (*pitié*). Edellinen on itsensä säilyttämisen periaate ja tunne, jälkimmäinen taas luonnollista vastenmielisyyttä nähdä ”varsinkin oman kanssaihmisemme tuhoutuvan tai kärsivän”. Säälin tehtävä on lajin säilyminen. Tärkeää on, ettei luonnonoikeus vaadi olettamaan luonnonihmistä sosiaalisesti (s. 29ff; vertaa 61, 145)<sup>2</sup>.

Rousseau tarkastelee aluksi luonnonihmisen fyysisiä ominaisuuksia, ihmistä eläimenä eläimien joukossa. Hänen pohdintansa ovat kiinnostavia, mutten esittele niitä. Hän ymmärtää kyllä esittävänsä taaskin vain hypoteeseja.

Luonnonihmisen ja eläimen henkisten ominaisuuksien ero on perin vähäinen. Ihmistä *eivät* erota eläimestä mainitut *itsensä rakastaminen* ja *sääli*. Edellinen on Rousseauin tärkeän huomautuksen 15 mukaan erotettava *itserakkaudesta (amour propre)*, joka on ”suhteellinen ja teennäinen tunne, joka syntyy yhteisössä ja panee kunkin yksilön ottamaan itsensä huomioon ennen kaikkia muita”<sup>3</sup> (s. 145). Suhteellinen (relatiivinen) ihminen määrittää identtisyytensä kanssaihminen suhtautumisen muodostamasta peilistä. Villi tai luonnonihminen taas on identtisyysessään omaehtoinen ”absoluuttinen olento” jo siksi, että hän elää eristyneesti peilin ulottumattomissa. Itserakkaus ja sen erilaiset muodot on käsitettävä itsensä rakastamisen modifikaatioiksi.

Luonnonihminen ei eroa eläimestä siksikään, että kykenee yleisiin mielikuviin. Varsinainen käsitteiden käyttö alkaa ihmisellä vasta yhteiskuntakehityksen päästyä vauhtiin, vasta kun mielikuviutus sekä siihen liittyvä muisti ja ennakoiminen avartavat ihmisen perspektiiviä.

Ihminen *eroaa* Rousseauin mukaan eläimestä kahdessa suhteessa. Ensinnäkin, eläin valitsee vaistonsa johdattamana, mutta ihminen vapaasti (s. 47). Toiseksi, eläimeltä puuttuu *täydellistymisen (perfectibilité)* kyky, joka ”olosuhteiden myötävaikutuksella kehittää vuorostaan kaikkia muita kykyjä” (s. 48). Tämä kyky on luonnonihmisellä *latentti*. Sen aktualisoituminen ei ollut välttämätöntä, vaan vaatii monia *sattumia*. Totean perustelematta, että ero on hataralla pohjalla ja että tämä olisi periaatteessa voitu käsittää jo Rousseauinkin aikana ilman nykyistä kiistatonta evidenssiä, joka perustuu tietoomme suurista kädellisistä. Rousseauin eliminointioperaatiota voimme silti pitää radikaalina.

Luonnonihmisessä ei ole *absoluuttisena ja muista erossa elävänä olentona* lainkaan moraalista paha, jos ei moraalista hyvääkään (s. 59), ei intohimoja (siis passioita) itsensä rakastamista ja sääliä lukuun ottamatta (s. 49), joten häntä ei voi loukata eikä häntä kohtaan tehdä vääryyttä. Hänellä ei myöskään ole menneisyyttä tai tulevaisuutta ohi välittömästi käsillä olevan perspektiivin (s. 49, 50), ei mielikuviutusta, ei kuolemaa (s. 49). Hänellä ei myöskään ole mahdollisuutta tehdä *vertailuja* muista keskenään tai itsestään suhteessa muihin<sup>4</sup>.

## TOINEN OSA: KORRUPTION TIE

Aina tutkielman sivulle 80 saakka voisi luulla, että Rousseau esittää luonnontilan ihmisen parhaaksi ajaksi<sup>5</sup>. Esittäähän hän alussa kehityksen selvin sanoin huononnukseksi. Mutta nyt saamme kuulla, että *pitkäaikainen ja stabiili onnellisuusbuippu* sijoittuukin paimentolaisuuteen, joka muodostaa kultaisen keskitien primitiivisen tilan tylsyyden ja Rousseauin ajan korruption välille<sup>6</sup>. Paimentolaisuuteen liittyvät perhe, tämän sisäinen työnjako sekä jonkinlainen esivalta ja omaisuus. Se on vuorostaan pitkäaikaisen kehityksen (keräily, metsästyminen, kalastus), mutta lisäksi myös ulkoista *sattumaa* vaativan *ensimmäisen mullistuksen* tulos. Rousseau onkin näin itse asiassa modifioinut matkalla alkuperäistä kuvaustaan luonnontilasta.

Toisen osan aloittaa kuuluisa vuodatus, jonka mukaan yksityisomistus on kaiken pahan alku ja juuri. Rousseau tarkoittaa tässä maaomistusta, joka kuuluu *toisen, kohtalokkaan mullistuksen* yhteyteen (vertaa s. 81). Hän ei kuitenkaan tuomitse

yksityisomistusta sinänsä, vaan kuten vertailu, *amour propre*, taidot, ja yleensä kaikki, mikä on johtanut pois alkuperäisestä luonnontilasta, se on todellakin vasta pahan *siemen*. Kehkeytenyt, varsinainen paha, on muodostunut siemenistä vasta aikojen kuluessa. Mutta toisaalta tämä toinen mullistus eli maanviljelyskulttuurin synty avaa pahalle sikäli avoimen ”täydellistymisen” reitin kohti modernin maailman korruptiota, että rahatalous on maan yksityisomistuksen etäinen hedelmä. *Sattuma* konstituoit kehitystä tässäkin mullistuksessa, kuten siirtymässä luonnontilasta metsästykskulttuuriin ja tästä paimentolaisuuteen.

*Ensyklopediaan* kirjoittamassaan artikkelissa poliittisesta taloudesta tutkielmaa seuraavalta vuodelta Rousseau sanoo yksityisomistusta pyhäksi oikeudeksi. Hänellä on tällöin mielessään erityisesti perheviljelmä, jonka hän käsittää talonpojan vapauden perustaksi. Rousseautta ymmärretään perusteellisesti väärin, jos kuvitellaan nämä yksityisomistusta koskevat kannat keskenään ristiriitaisiksi.

*Toinen mullistus*, joka kytkeytyy maanviljelykseen ja metallurgiaan, on myös viimeinen mullistus, koska Rousseau ei aikaistensa keskuudessa yleistyvään tapaan tunnusta *kommersiaalista*, aikansa kehittyneeseen rahatalouteen perustuvaa yhteiskuntatyyppiä uudeksi vaiheeksi<sup>7</sup>. Vasta tässä mullistuksessa syntyvät varsinaiset valtiot ja niiden oikeusjärjestelmät. Työnjako muuttuu perheen sisäisestä yleiseksi työnjaksi, kaikkein ensimmäiseksi luonnollisesti maanviljelijöiden ja seppien välille. Myöhemmin se syveni jokaisen uuden taidon yhteydessä syventäen samalla eriarvoisuutta. Rousseauin näkemyksen mukaan näet tarpeiden, tyydyttämisen ja välineiden dynamiikka kehittyy itsekseen, niin että tarpeet syntyvät enenevästi siinä myös *vaikutuksina*.

Eriarvoisuus ja työnjako johtavat kyllä yksilöiden kykyjen kehittymiseen, mutta kollektiiviseen moraaliseen rappioon, jota Rousseau kuvaa Hobbesia mukaillen *sotatilaksi*. Tämän lopettaa rikkaiden keksimä juoni, jossa köyhät houkutellessaan legitimoimaan eriarvoisuus yhteisen hyvän varjolla. Aluksi on rikkaiden ja köyhien, mutta lopulta herrojen ja orjien eriarvoisuus. Orjuus syntyy, kun heikoilla ei ole enää ponnistus pohjaa vastarinnalleen. Eriarvoisuuden ydin on rikkaudessa, koska sillä voidaan joustavasti tuottaa muuta eriarvoisuutta<sup>8</sup>.

Yritän tiivistää ne korruption piirteet, jotka täysin kehittyneinä esitettyjen suuntaviivojen mukaisesti muodostavat modernin yhteiskunnan kritiikin perustan Rousseauilla. On olennaista, että nämä piirteet voidaan kaikki käsittää sekä yhteiskunnan, erityisesti rahatalouden *rakennepiirteiksi*, että eräänlaisiksi yleisiksi *luonnetendenseiksi* (vertaa s. 106).

- 1.) *Taloudellinen kilpailu* on nollasummapelejä, jossa jokainen voitto edellyttää jonkun häviävän.<sup>9</sup>
- 2.) Moderni yhteiskunta on *naamioiden* yhteiskunta, koska minun on etujen ristiriidasta huolimatta kerran toisensa jälkeen uskottava muille, että tarkoitan heidän paras-taan ja olen heidän ystävänsä. Tarvitsen *naamion*, josta tietenkin tulee *muodollisena kohteliaisuutena* toinen luontoni, enkä enää yleensä näytä, mitä *todella* tunnen, ajattelen tai olen.
- 3.) Moderni yhteiskunta on *vieraantumisen, itsensä-ulko-puolella-olemisen* yhteiskunta. Modernin ihminen ei voi omaehtoisesti muodostaa käsitystään siitä mitä on, vaan vain sen perusteella, miten toiset ihmiset häneen hänen käsittääkseen suhtautuvat. Hän on lopulta pelkkiä toisten ja yhteiskunnan määrittelemiä *rooleja*. On tärkeää ymmärtää, että Rousseau ei ajattele naamioiden ja roolien olevan vain *pintaa*. Ne ovat pikemminkin modernin ihmisen olemusta.

4.) Moderni yhteiskunta on *alistamisen* ja *alistumisen*, *heruuden* ja *orjuuden* yhteiskunta. Tämä perustuu siihen, että modernin ihmisen luonnetendenssin yksi puoli on se kyltymätön resurssien ja tunnustuksen tarve (vertaa ed. kohta ja s. 121), jonka ainakin Rousseau käsityksen mukaan Hobbes luuli kuuluvan ihmisen olemukseen. Asemasta ja tarpeesta riippuen ihminen saa tai kuvittelee saavansa haluamansa alistamalla tai alistumalla.

*Émile*ssä Rousseau sanoo selvästi, että moraalinen hyvä ja paha ovat saman kolikon kaksi puolta ja että *hyve onkin lopulta kykyä vastustaa paha*. Hän ymmärtää nytkin, että villi ei ole *moraalisesti* hyvä eikä paha. Mutta väistämätön johtopäätös, jota hän ei vielä tee, on että ihmisen todellinen olemus nähdään pikemminkin niissä ihmisissä, jotka eivät enää voi hylätä ”yhteiskunnan pyhää sidettä”, kuin niissä, jotka voivat vetäytyä onnekseen karhujen ja susien pariin (katso s. 127ff). Jos hän ensimmäisessä modifikaatiossaan, joka hänen piti luonnonihmisen luonnehdintaan tehdä, määritteli paimentolaisuuden ihmiskunnan onnen huipuksi, voisi toinen modifikaatio kuulua vaikka seuraavasti: ehkä ihmiskunta olikin tuolloin onnellisin, mutta paimentolaiset eivät olleet ihmiskuntaa *sanan varsinaisessa mielessä* (vertaa *Yhteiskuntasopimuksesta*, I, 8).

## SUOMENNOS

Tarkallakaan lukemisella en löytänyt suomennoksesta kovin monia käännössotkuja. Hyvä! Termin ”passio” kääntäminen ”intohimoksi” näyttää vakiintuneen. Kai on sitten saman tien yleisesti selvää, ettei intohimo tällöin tarkoita affektiivisuutta tai monotonista kiintymistä johonkin? Muutama huono termin valinta on jo tullut esille. Niitä on kyllä hiukan liikaa. Sivun 56 termeillä ”propositio” ja ”diskurssi” käännetään ranskalaiset kaltaisvasteineet epäonnistuneesti, koska niitä käytetään suomen kielessä vain teknisessä merkityksessä, joka varsinkin jälkimmäisen kohdalla on kaukana tarkoitetusta. Sivulla 100 suomennos väittää poliittisten erojen johtavan väistämättä siviilielämän eroihin!

Sivulla 57 on termit, joilla on ikivakiintuneet kaltaisvasteineet ”substanssi” ja ”moodi”, käännetty ”sisällöksi” ja ”olomuodoksi”. ”Prudence” ei ole filosofisissa yhteyksissä varovaisuutta, vaan harkintakykyä (s. 74), eikä se ollut ainakaan vielä Rousseauin päivinä ”koneellista”. Täysin harhaanjohtava ja ranskan-kieliseen tekstiin perustumaton on saman sivun ”-- valmistautui julistautumaan yksilönäkin ylimykseksi”, kun teksti selvästi tarkoittaa vain ”muiden yläpuolelle”. Luonnonihmisen kehitys ei johtanut aluksi ”julmuuden”, vaan ehkä ”ärhäkkyuden” (*ferocité*) vähenemiseen (s. 77), kun ”julmuus” ei ilmeisestikään villiin sovi. Sivun 100 ensimmäisessä kokonaisessa kappaleessa on kyse eriarvoisuuden kehityskulun *välttämättömyydestä*, eikä sen *tarpeellisuudesta*. Erittäin harhaanjohtavaa. Prudenssi on yhtä tärkeä, tärkeämpikin kuin sanakirja.

## VIITTEET

1. Suomentaja ei ole huomannut, että puhutteluosoituksissa ei aina esiinny sana ”täysivaltainen” (*souverain*). Tällöin kohteena eivät olekaan kaikki Geneven kansalaiset (suuri neuvosto), vaan oligarkinen pieni neuvosto, joka pyrki hallitsemaan mahdollisimman vapain käsin. Vertaa Merja Kylmäkoski, *The Virtue of Citizen: Jean-Jacques Rousseau's Republicanism in the Eighteenth-Century French Context*, Tampere, 2000, s. 73ff.
2. Käännöksessä on tässä kohtaa yksi harvoista pahoista sotkuista.
3. ”Teennäinen” on huono käännös, sillä tässä on puhe (kuten relatiivisenkin kohdalla) vastakohtasta luonnolliselle, siis *keinotekoisesta*. Tokihan *amour propre*n ilmauksen täytyy voida olla yhtä hyvin aito tai vilpittön kuin teennäinenkin.

4. ”Vertailu” on Rousseauilla tekninen termi. Sen *teoreettinen merkitys* liittyy Locken esikuvan mukaisesti käsitteenmuodostukseen. Sen *praktinen* merkitys viittaa niihin ihmisten välisiin keskinäisiin suhteisiin, joissa kunnia, kunnioitus, hyväksyntä, häpeä, ylimieli, kopeus ja lopulta alistamisen halu muotoutuvat (vertaa s. 121).
5. Tosin huomautus 9:n loppu, jonka Rousseau osoittaa niille, jotka ovat kuvitelleet hänen ehdottavan paluuta luontoon, olisi voinut arveluttaa (katso s. 127ff).
6. Olen korjannut suomennosta, jossa on ”tylsyyden” (*stupidité*) sijalla ”veltous”. Tämä pitäisi Rousseauin kohdalla varata kuvaamaan miehuuden hiipumista mukavuuksien ja luksuksen keskellä.
7. Rousseauin-aikaisesta väittelystä perinteisten republikaanien (esim. Rousseau) ja uutta kommersiaalista yhteiskunta kannattavien välillä, katso Kylmäkoski, emt., s. 87ff.
8. ”Tahdotteko siis tehdä valtion lukajsi? Lähentäkää äärimmäisiä asteita niin paljon kuin mahdollista; älkää suvaitko äveriäitä ihmisiä, älkääkään myöskään jälälisiä. Nämä kaksi luokkaa, jotka ovat luonnostaan eroittamattomia, ovat yhtä tuhoisia yhteishyväälle; toisesta tulevat tyrannian kannattajat, toisesta tyrannit: heidän välillään käydään aina kauppaa valtion vapaudesta; yksi sen ostaa ja toinen sen myy.” (*Yhteiskuntasopimus II*, 11)
9. En voi olla ihmettelemättä, että maailmasta tuntuvat ikään kuin kadonneen jälkiä jättämättä mielestäni aivan ilmeiset vastaväitteet sille yleistyneelle näkemykselle, jonka mukaan myöhempi taloudellinen kehitys on osoittanut Rousseauin kannan varauksetta vääräksi.

## Rousseau suomeksi

- *Yhteiskuntasopimuksesta eli valtio-oikeuden johtavat aatteet*. Suom. J. V. Lehtonen. Karisto, Hämeenlinna 1918; toinen painos 1988; kolmas painos 1997
- *Émile eli kasvatuksesta*. Suom. Jalmari Hahl. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 1905; toinen painos WSOY, Porvoo-Helsinki 1933
- *Tunnustuksia: valikoima otteita*. Suom. Edwin Hagfors. Gummerus, Jyväskylä-Helsinki 1938; toinen painos 1965; kolmas painos 1999
- *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista*. Suom. Ville Keynäs. Vastapaino, Tampere 2000

# Voltaire'n kirje Rou

*Hyvä herra,*

Olen saanut uuden ihmiskunnan vastaisen kirjanne. Kiitän teitä siitä. Te olette mieliksi ihmisille, joiden annatte kuulla kunniansa, ettekä korjaa heitä. Maalaatte oikeilla väreillä ihmiskunnan kauhut, joka tietämättömyyttään ja heikkouttaan asettaa toivonsa niin moniin mukavuuksiin. Milloinkaan ei ole käytetty yhtä paljon henkevyttä meidän kuvaamiseksi elukoiksi.

Teostanne lukiessa tekee mieli kulkea nelinkontin. Koska kuitenkin olen kadottanut tämän tavan yli 60 vuotta sitten, minusta, ikävä kyllä, tuntuu mahdottomalta ryhtyä siihen uudelleen. Jätän tämän luonnollisen liikkumistavan niille, jotka ovat enemmän sen arvoisia kuin te tai minä. En voi liioin lähteä etsimään Kanadan viljeljiä. Ensinnäkin koska sairaudet, joihin minut on tuomittu, tekevät eurooppalaisen lääkärin minulle välttämättömäksi, toiseksi koska tuossa maassa käydään sotaa ja koska kansojemme esimerkit ovat tehneet villit melkein yhtä pahoiksi kuin me. Tyydyn olemaan rauhaisa villi yksinäisyydessä, paikassa<sup>1</sup>, jonka olen valinnut isänmaanne läheltä, missä teidän pitäisi olla. Tunnustan kansanne, että kirjallisuus ja tieteet ovat aiheuttaneet toisinaan paljon pahaa.

Tasson viholliset tekivät hänen elämästään onnettomuuksien kudelman, Galileon vihemiehet saivat hänet vaikertamaan vankiloissa 70-vuotiaana, koska hän oli havainnut maan liikkeen, ja mikä vielä hävettävämpää, pakottivat hänet vetämään takaisin havaintonsa.

Heti kun ystävänne olivat aloittaneet ensyklopedistisen sanakirjan, ne jotka uskalsivat kilpailla heidän kanssaan, kutsuivat heitä deisteiksi, ateisteiksi ja jopa jansenisteiksi<sup>2</sup>. Jos rohkenisin lukea itseni niiden joukkoon, jotka ovat saaneet töidensä palkaksi vain vainoa, näyttäisin teille joukon viheliäisiä kiihkoilijoita, jotka ovat yrittäneet tuhota minut siitä lähtien kun esitin tragediani Oedipe<sup>3</sup>: Kokonainen kirjasto naurettavaa panettelua minua vastaan; entinen jesuiittapappi, jonka olin pelastanut kuolemantuomiolta, maksoi hänelle tekemäni palveluksen herjaavilla häväistyskirjoituksilla. Eräs vielä syyllisempi mies painatti teokseni Ludvig XIV:n aikakaudesta sellaisten viitteiden kera, joissa törkeä tietämättömyys ilmenee mitä häpeämättömimpinä petoksina. Eräs toinen myi kirjakauppiaille niin sanotun maailmanhistorian minun nimissäni, ja kirjakauppias oli riittävän ahne ja typerä painaakseen tämän jäsentämättömän kudelman virheitä, vääriä päivänmääriä, asiatietoja ja väärin kirjoitettuja nimiä. Ja lopuksi raukkamaiset ja ilkeät miehet panivat tämän rapsodian minun tiliini.

Näyttäisin teille yhteiskunnan, jonka tämä koko antiikille tuntematon uusi ihmislaaji on turmellut, joka on kykenemätön valitsemaan rebellisen ammatin, joko lakeilijoina tai työläisinä, mutta valitettavasti luku- ja kirjoitustaitoisina he tulivat kirjallisuuden välittäjiksi, varastavat käsikirjoituksia, vääristelevät niitä ja sitten myyvät ne. Voisin valittaa, että yli kolmekymmentä vuotta sitten tehtyä pilaa – samasta aiheesta, mitä Chapelain<sup>4</sup> oli riittävän typerä käsitelläkseen vakavasti – levitetään nyt näiden onnettomien petollisuuden ja saituuden vuoksi, jotka vääristelivät sitä yhtä suurella tyhmyydellä kuin pahantahtoisuudella, ja jotka kolmenkymmenen vuoden kuluttua myyvät kaikkialle tätä työtä, mikä varmasti ei enää ole minun ja josta on tullut heidän. Lisään lopuksi, että kaikkein kunniallisimmista arkistoista on uskallettu penkoa ja varastaa tutkielmia, jotka talletin sinne ollessani Ranskan historiantarkkailija, ja nämä työni hedelmät on myyty erälle Pariisin kirjakauppiaille. Voisin kuvata teille kiittävämmä myyttä, petosta ja rosvoamista, jotka seuraavat minua Alppien huipuilla ja aina hautani partaalle saakka.

Mutta myöntäkää myös, herra, että nämä kirjallisuuteen ja maineeseen liitetyt okaat ovat kukkasia verrattaessa niitä muihin onnettomuuksiin, jotka kaikkina aikoina ovat tulvineet maan päällä. Myöntäkää, että Cicero, Lucretius, Vergilius tai Horatius eivät olleet vastuussa määräyksistä, joita antoivat Marius<sup>5</sup>, Sulla<sup>6</sup>, vapaamielinen Antonius, imbesilli Lepidus<sup>7</sup> ja raukkamainen tyranni Octavius Cepias, jota nimitetään niin pelkurimaisesti Augustukseksi.

Myöntäkää, että Marot'n<sup>8</sup> ilveily ei aiheuttanut pärtylynyötä<sup>9</sup> ja että tragedia Cid<sup>10</sup> ei aiheuttanut Frondekapinoita<sup>11</sup>. Suuret rikokset ovat vain kuuluisien typerysten tekemiä. Mikä tekee ja on aina tehnyt tästä maailmasta kyynelten laakson on ihmisten hillitön ja kyltymätön ylpeys lukutaidottomasta Thamas Couli Canista<sup>12</sup> lähtien aina tullivirkailijaan, joka osasi vain laskea. Kirjallisuus ravitsee sielua, puhdistaa sitä, lohduttaa sitä; ja se on jopa maineenne tuoja aikana, jona kirjoitatte sitä vastaan. Olette kuin Akilleus, joka suuttui kunniaasta ja kuten isä Malebranche<sup>13</sup>, jonka loistava mielikuviutus kirjoitti mielikuviutusta vastaan.

Herra Chapui kertoi minulle, että terveytenne on heikko. Teidän pitäisi tulla tervehtymään synnyinilmaanne, nauttimaan vapaudesta, juomaan kanssani lehmiamme maitoa ja laiduntamaan yrttejamme.

Kunnioittavasti teidän, Voltaire



## VIITTEET

1. Voltaire kirjoitti kirjeensä Geneven kupeessa sijainneessa Délices-nimisessä paikassa, jossa hän asui vuosina 1755–1765. (Suom. huom.)
2. Alankomaalaisesta Cornelius Jansenista (1585–1638) nimensä saanut uskonnollinen suuntaus, joka vaikutti erityisesti Ranskassa katolisessa kirkossa 1600–1700-luvuilla. Huomattavin kannattaja Blaise Pascal. (Suom. huom.)
3. Oidipus-aiheinen draama vuodelta 1718. (Suom. huom.)
4. Jean Chapelain (1595–1674). Ranskalainen kirjallisuuskriitikko ja runoilija, joka yritti soveltaa empiirisia standardeja kirjallisuuskritiikkiin. Hänen omia runoteoksiaan pidettiin keskinkertaisina. (Suom. huom.)
5. Roomalainen kenraali ja poliitikko, konsulina useaan otteeseen. (Suom. huom.)
6. Lucius Cornelius Sulla, myöh. tunnettu nimellä Felix (138–78 e.a.), Rooman ensimmäisen ison sisällissodan voittaja, sittemmin diktaattori (82–79 e.a.). (Suom. huom.)
7. Marcus Aemilius Lepidus, roomalainen valtiomies. (Suom. huom.)
8. Clément Marot (n. 1446–1544). Ranskan renessanssin kuuluisimpia runoilijoita. (Suom. huom.)
9. Pariisissa 24./25. 8. 1572 tapahtunut verilöyly, joka liittyi Ranskassa 1500-luvun lopulla käytyihin katolisten ja hugenottien (protestanttien) väliin sisällissotiin. Pärtylynyönä (josta toisinaan käytetään myös nimitystä ”Pariisin verihäät”) katoliset surmasivat hugenotteja, jotka olivat saapuneet Pariisiin johtajansa Navarran kuninkaan Henrikin ja Ranskan kuninkaan Kaarle IX:n sisaren Margareeta Valoislaisen häihin, joilla oli tarkoitus vahvistaa katolisten ja hugenottien välistä sopua. Kaarle IX:n äiti, kuningatar Katariina de Medici taivutti poikansa suostumaan hugenottien murhaamiseen epäonnistuttuaan yhdessä Henrik Guisen kanssa oikeessaan murhauttaa amiraali Coligny, jolla oli suuri vaikutusvalta Kaarle IX:een. Amiraali Coligny surmattiin Pariisissa, mutta Henrik Navarralainen ja Conden prinssi pelastuivat verilöylystä luopumalla uskonnostaan. Tästä syntyi lentävä lause ”Pariisi on yhden messun arvoinen”. Verilöyly levisi Pariisin ulkopuolelle provinssiin ja arviot surmatuista hugenoteista vaihtelevat suuresti 2000 hugenotista aina 70000 saakka. Yksin Pariisissa arvioidaan kuitenkin 3000 hugenotin saaneen surmansa. Verilöylyn seurauksena nämä hylkäsivät Calvinin vaatimuksen kuuliaisuudesta maalliselle auktoriteetille (so. kuninkaalle) ja katsoivat kapinan ja tyranninmurhan oikeutetuiksi joissakin olosuhteissa. (Suom. huom.)
10. Pierre Corneillen pääteos vuodelta 1636. (Suom. huom.)
11. Ranskassa 1648–1653 käydyt sisällissodat. (Suom. huom.)
12. Nadir Shah (1688–1747). Persian shaahi 1736–47. (Suom. huom.)
13. Nicolas Malebranche (1638–1715). Ranskalainen katolinen pappi, teologi ja merkittävä kartesiolainen filosofi. (Suom. huom.)

# Itserakkaus ja itsensä rakastaminen Rousseaun teksteissä

*Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) tunnetuimmat teokset ovat Yhteiskuntasopimuksesta ja kasvatustieteellinen romaani Émile, jonka maine perustuu paljolti siihen sisältyvän ”savoijilaisen apupapin uskontunnustukseen”. Rousseau kirjoitti kirjansa samanaikaisesti ja ne kietoutuvat osittain ajatuksellisesti toisiinsa. Émilessä kerrottu tarina nivoutuu myös nyt suomeksi ilmestyneeseen, vähemmän tunnettuun teokseen Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja syistä, joka oli hänen työnsä Dijonin akatemian kirjoituskilpailussa vuonna 1755. Molemmat teokset herättivät ilmestyessään suurta kohua ja paheksuntaa: Voltaire nimitti Rousseaulle osoittamassaan kirjeessään 30. 8. 1755 (suomennettu edelliselle aukeamalle) kilpakirjoitusta ihmiskunnan vastaiseksi kirjaksi siihen sisältyvän, hänen mielestään liiallisen, primitiivisen ihailun ja kehitysvastaisuuden vuoksi. Émile taas julistettiin kerettiläiseksi teokseksi edellä mainitun uskontunnustuksen vuoksi ja määrättiin poltettavaksi Genevessä 1762. Mutta kirjoilla oli muutakin yhteistä kuin niiden saama tyly vastaanotto: siinä, missä kilpakirjoitus kertoo ihmislajin kehitystarinan, Émile kertoo yksilön kehitystarinan.*

*Myös pohdittaessa Rousseaun käsitystä itsensä rakastamisesta (l'amour de soi-même) ja itserakkaudesta (amour-propre), kirjat täydentävät toisiaan kiintoisalla tavalla. Käsittelen aluksi kummankin teoksen syntyhistoriaa ja tämän jälkeen itserakkauden ja itsensä rakastamisen teemoja niissä.*

## KILPAKIRJOITUKSEN SYNTYHISTORIA

Rousseaun kirjojen syntyhistoria on värikäs ja valottaa sekä ajan kirjallisia oloja että kirjoittajan oikukasta ja vainoharhaista luonnetta. Rousseau kirjoittaa elämäkerrassaan Dijonin akatemian 1753 julkistaman kirjoituskilpailun teeman merkittävyyden yllättäneen hänet. Hän kertoo olleensa hämmästynyt Dijonin akatemian rohkeudesta esittää aiheeksi kysymys ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä. Koska akademia rohkeni tehdä näin, Rousseau päätti olevansa tarpeeksi rohkea kirjoitukseen siitä. Hän vetäytyi viikoksi maaseudulle pohtimaan aihetta elämänkumppaninsa Thérèsen ja parin tämän ystävättären kanssa. Samoillaan Saint Germainin metsissä hän mietiskeli, millaista elämä oli ollut luonnontilassa ja tuli vakuuttuneeksi, että luonnontila ja sen ihminen olivat hyviä. Kilpakirjoitus syntyi näistä mietteistä.<sup>1</sup> Teos ilmestyi markkinoille Rousseauun mielestä tuskallisen hitaasti. Hän sopi syksyllä 1754 kirjan painamisesta Amsterdamissa geneveläissyntyisen kustantajan Marc-Michel Reyn (1720–1780) kirjapainossa. Maurice Cranstonin tutkimuksen mukaan Rey oli kaikin puolin kunnan mies ja rehti kustantaja, kun taas Rousseau oli hankala asiakas, joka valitti yhtenäin painovirheistä ja viivästyksistä. Cranstonin mielestä Rousseau oli kohtuuttoman ankara Reytä kohtaan,

sillä Rousseau tiesi hyvin, että kirjan julkaisemiseen Ranskassa tarvittiin viranomaisten lupa. Maaliskuussa 1755 Rey yritti nopeuttaa prosessia lähettämällä Pariisiin suoraan Ranskan kirjajensuurista vastaavalle Chrétien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes'ille (1721–1794) lähes täydellisen kopion teoksesta oheistettuna pyyntöön kahden laatikon tuontiluvasta Ranskan markkinoille. Malesherbes tunnetaan historiassa kirjallisen vapauden kannattajana, joka suojeli oman uransakin vaarantaen *Encyclopédie*ä ja muita teoksia, joissa kyseenalaistettiin uskonnollisia oppeja. Ammattimiehenä<sup>2</sup> Malesherbes ei kuitenkaan suostunut Reyn pyyntöön vaan vaati saada nähdä koko tekstin ja tietää montako kappaletta laatikko sisältää ennen kuin antaisi luvan. Huhtikuussa Rey lähetti Malesherbes'ille kirjan alaviitteet ja kertoi lisäsivujen olevan tulossa. Ranskassa myytäväksi määräksi hän ilmoitti 1500 kappaletta.<sup>3</sup>

Prosessin jouduttamiseksi Rey kehoitti Rousseaut ottamaan itse yhteyttä Malesherbes'een. Rousseau kieltäytyi ja ilmoitti haluavansa pysyä erillään kirjan julkaisemisesta Ranskassa. Sitä vastoin hän kehoitti Reytä mainostamaan teosta Englannissa, jossa sitä ainoana maana hänen mielestään arvostettaisiin sikäli kun teos olisi hyvä.<sup>4</sup> Englanti ja englantilaiset eivät siis olleetkaan



Rousseulle vastenmielisiä, vaikka häntä pidetäänkin yhtenä ensimmäisistä Englannin ihannoinnin arvostelijoista<sup>5</sup>. Huhtikuun lopulla Rousseaut alkoi vaivata ajatus, että teosta luetaisiin Pariisissa ennen Genevää ja hän kirjoitti Malesherbes'ille pyytäen, että kirja ei leviäisi tämän toimistosta eteenpäin, jotta geneveläiset, joille kirja oli omistettu, eivät luokkaan-tuisi. Malesherbes kunnioitti Rousseauun toivomusta ja jopa palautti hänelle kaikki Reyn toimittamat sivut. Rey sai myyntiluvan 12. toukokuuta 1755, mutta tarvitsi vielä aikaa järjestääkseen toimitukset. Rousseau sai taas aiheen valittaa viivyttelystä ja lisäksi hän väitti, että Genevessä oli kuultu muidenkin kuin Malesherbes'n lukeneen kirjan Pariisissa. Hän valitti myös, että huhut painoksen säilyttämisestä Reyn varastossa aiheuttivat väitteitä, että kirja oli niin huono, että hänen piti korjailla sitä loputtomiin. Lopulta Rousseau saattoi lähettää teoksensa lahjakappaleen Geneven viranomaisille, jotka ottivat kirjan vastaan melko myönteisesti. Myöhemmin kirjoittaessaan elämäkertansa Rousseau arvioi uudelleen Geneven reaktioita eikä enää pitänyt niitä sydämellisinä<sup>6</sup>. Hänen oman arvionsa mukaan Euroopassa oli vain muutama lukija, joka ymmärsi kirjan ja nämäkään eivät halunneet keskustella siitä.<sup>7</sup> Akatemian kirjoituskilpailun voitti apotti Talbert.

### ÉMILÉN JULKAISUONGELMAT

Riitaannuttuaan Reyn kanssa Rousseau sopi elokuun lopulla 1761 ranskalaisen kustantajan Nicolas-Bonaventure Duchesnen kanssa *Émilén* julkaisemisesta Ranskassa.<sup>8</sup> Tämän työskentely ei tyydyttänyt Rousseaut yhtään sen enempiä kuin Reynkään: jo kaksi kuukautta sopimuksen kirjoittamisen jälkeen Rousseau valitti kustantajan hitaudesta.<sup>9</sup> Marraskuun 1761 lopulla Rousseau oli vakuuttunut, että *Émilén* painamisen viivästyminen oli seurausta jesuiittojen juonittelusta. Hän kirjoitti epäilyistään Duchesnelle ja Malesherbes'ille kiivassävyyssissä kirjeissä. Jesuiittojen karkoitus Ranskasta samana päivänä 18. 11. 1761, jolloin Rousseau oli kirjoittanut Malesherbes'ille sai hänet nolostumaan epäilyistään ja toivomaan julkaisemisen nopeutumista. Muutama päivän kuluttua Rousseau alkoi epäillä, että hänen käsikirjoitustaan muunneltiin ja että Duchesnen viivyttely oli tahallista. Malesherbes'n vakuutteluista huolimatta Rousseau ei päässyt Duchesneen kohdistuneista epäluuloistaan ja alkoi jälleen pohtia jesuiittojen osuutta julkaisun lykkäytymisessä. Rousseau pelkäsi jesuiittojen yrittävän viivyttää kirjan julkaisua hänen kuolemaansa asti, jonka jälkeen se julkaistaisiin korjailtuna jesuiittojen oppien mukaiseksi.<sup>10</sup> Hollannissakaan *Émilén* julkaiseminen ei sujunut ongelmitta. Hollannissa julkaisuoikeudet olivat Jean Néaulmella (1694–1780). Pulmia aiheutti Néaulmen ja hänen oikolukijansa into korjata käsikirjoituksen virheitä ja korvata heidän mielestään liian vaikeita ilmauksia arkikielismillä sanoilla. Rousseau oli luonnollisesti raivoissaan yrityksistä

puuttua hänen kirjalliseen tyyliinsä. Lisähuolia hänelle tuotti hänen ystävänsä geneveläisen papin Paul-Claude Moulton (1731–1787) kommentti savoijilaisen apupapin uskontunnustuksesta. Moulton vakuutti Rousseauun joutuvan sekä katolilaisten että skeptikkojen kritiikin kohteeksi kyseisen tek-

tikohdan vuoksi. Moulton ei uskonut Rousseauun ystävienkään pystyvän puolustamaan häntä ja pelkäsi, että tekstissä esiintyvä ilmes-tyksen kieltäminen tulkit-taisiin Ranskassakin jumalanpilkaksi. Rousseau ei kuitenkaan uskonut olevansa vaarassa vaan luotti Malesherbes'n suojelukseen.<sup>11</sup> *Émilén* aiheuttama pahennus kävi kuitenkin liian raskaaksi Malesherbes'ille ja 10. 6. 1762 hän katsoi parhaaksi kieltää osuutensa *Émilén* julkaisuun. Seuraavana päivänä teos revittiin ja poltettiin julkisesti Pariisissa. Tapahtumasta seurasi kirkonkiroukseen julistaminen monissa maissa, mukaanluettuna vapaamielinen Hollanti. Genevessä Rousseaua

annettiin pidätysmääräys jumalanpilkkan vuoksi.<sup>12</sup> Hän olisi todennäköisesti väittänyt itseensä kohdistuneen vainon mikäli hän ei olisi periaatteilleen uskollisena signeerannut teostaan omalla nimellään.

### ITSENSÄ RAKASTAMINEN JA ITSERAKKAUS

Rousseau määrittelee kilpikirjoituksensa viidennessätoista huomautuksessa käsitteet itserakkaus ja itsensä rakastaminen seuraavasti:

”Itserakkautta ja itsensä rakastamista ei pidä sekoittaa toisiinsa. Ne ovat kaksi erilaista tunnetta, niin luonteeltaan kuin vaikutuksiltaan. Itsensä rakastaminen on luonnollinen tunne, joka saa kaikki eläimet vaalimaan omaa säilymistään, ja ihmisessä järjen hallitsema ja säälin muokkaamana aikaansaa inhimillisyyttä ja hyvettä. Itserakkaus on pelkää-tään suhteellinen ja teennäinen tunne, joka syntyy yhteisössä ja panee kunkin yksilön ottamaan itsensä huomioon ennen kaikkia muita. Se kirjoittaa kaiken sen pahan, mitä ihmiset tekevät toisilleen, ja on kunniantunnon todellinen alkusyy.”<sup>13</sup>

Itsensä rakastaminen on luonnollinen ihmisen itsesäilytyksestä huolehtiva tunne, joka ei aiheuta muille vahinkoa. Rousseauun myönteinen käsitys itsensä rakastamisesta näkyy myös *Émilessä*, jossa hän kirjoittaa: ”itsensä rakastaminen on aina hyvä ja (luonnon)järjestyksen mukaista”.<sup>14</sup> Itserakkaus taas on hänen mielestään lähinnä kielteinen ominaisuus:

”Itsensä rakastaminen, joka kohdistuu ainoastaan omaan itseemme, tulee tyydytyksi kun varsinaiset tarpeemme tyydytetään. Mutta itserakkaus, joka vertailee ei koskaan tyydy eikä voi tyytyä; tämä tunne, joka saa meidät pitämään

*Dijonin akatemian kirjoituskilpailun tekstien mitta oli tarkkaan rajattu ja kilpikirjoitukset tuli toimittaa akatemiaan nimettöminä. Akademia rekisteröi Rousseauun kilpikirjoituksen numerolla 6. Se ylitti akatemian salliman mitan. Dijonin akatemian rekistereistä löytyy seuraava Rousseauun laatimaa kilpikirjoitusta koskeva merkintä:*

20. 6. 1754.

”[...] sitten herra Lantin nousi lukemaan osan tekstistä numero 6, tekstiä ei luettu loppuun sen pituuden ja huonon kerronnan vuoksi [...]”

*Palkinto annettiin 19. 7. 1754 kilpikirjoitukselle numero 7, joka osoittautui vuoden 1750 kilpailussa toiseksi tulleen apotti Talbertin tekemäksi.*

*Lähde: Liite A98 teoksessa Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau. Tome II. Genève*



itseämme muita parempana, vaatii että muutkin pitäisivät meitä itseään parempina ja tämä on mahdotonta. Sillä lempeät ja sydämelliset passiot syntyvät itsensä rakastamisesta ja vihamieliset ja ärtyiset passiot itserakkaudesta.”<sup>15</sup>

Rousseauun mukaan itserakkautta ei esiinny luonnontilassa, koska luonnontilan ihminen elää sosiaalisessa deprivaatioissa eikä näin ollen vertaa itseään toisiin ihmisiin:

”[...] väitän että primitiivisessä tilassa, todellisessa luonnontilassa, itserakkautta ei ole olemassa. Kun jokainen yksilö pitää itseään ainoana yleisönään, koko maailmankaikkeuden ainoana olentona, joka on hänestä kiinnostunut, asioidensa ainoana tuomarina, ei sellainen tunne, joka saa alkunsa vertailuista joita hän ei ole kykenevä tekemään, saata versoa hänen sielustaan.”<sup>16</sup>

Rousseauun mukaan luonnontilan ihmisen ensimmäinen tunne oli oman olemassaolon tiedostaminen ja hänen ensimmäinen huolensa oli hengissä pysyminen. Ihmiskunnan alkuaikoina luonnon antimet olivat runsaat ja ihmiset pystyivät turvaamaan olemassaolonsa helposti ilman toistensa apua.<sup>17</sup> Tässä tilassa ihminen toimii itsensä rakastamisen tunteen ohjaamana.

Huoleton elo päättyi kun ihmisten lukumäärä kasvoi ja he joutuivat levittäytymään vähemmän hedelmällisille seuduille. Henkiinjääminen edellytti kekseliäisyyttä ja lopulta myös jonkinasteista varautumista mahdollisiin vaikeuksiin, suunnitelmallisuutta. Vielä tässä vaiheessa ei varsinaisia sosiaalisia suhteita muodostunut. Luonnontilan ihminen ei ollut lajitovereidensa kanssa tekemisissä juuri enempää kuin muidenkaan eläinten. Kuitenkin hän tiedosti jo tällöin olevansa samankaltainen muiden ihmisten kanssa. Ensimmäiset sosiaaliset kontaktit syntyivät yhteistoiminnan tarpeesta jossakin ohimenevässä tarpeessa. Näin muodostui hetkellisesti laumoja. Vähitellen syntyi perhe ja lopulta luonnonmullistusten seurauksena muodostui laumaa kestävämpi yhteisö.<sup>18</sup>

Itsensä rakastamisen muuttuminen itserakkaudeksi tapahtui Rousseauun mukaan kun ihmiset alkoivat elää yhdessä. Kiinteämpi asutus synnytti yhteisiä huvittelutilaisuuksia kun joutilaat ihmiset alkoivat kokoontua majojensa edustoille tai jonkin suuren puun ympärille kuluttamaan aikaansa laulaen ja tanssien. Ihmiset alkoivat verrata toistensa laulu- ja tanssi-taitoja ja halusivat itsekään päteä näillä aloilla. Julkinen arvostus (*l'estime publique*) tuli tärkeäksi. Parhaat laulajat ja tanssijat sekä kauneimmat, vahvimmat, taitavimmat ja kaunopuheisimmat ihmiset saivat osakseen yhteisön ihailun ja heistä tuli 'a-luokan kansalaisia'<sup>19</sup>.

Myös Pascal kirjoittaa itserakkauksen ja julkisen arvostuksen tavoittelun yhteydestä. Pascalin mukaan ihminen ”haluaa olla rakkauden ja ihmisten arvostuksen kohde”<sup>20</sup>. Sekä Pascalin että Rousseauun mielestä arvostuksen tavoittelu kehittää ihmistä haitalliseen suuntaan.

Rousseauun mukaan julkisen arvostuksen ohella valta muokkaa itserakkautta negatiiviseen suuntaan: valta imartelea itserakkautta ja valtaan tottuminen vahvistaa sitä. Ihminen ei enää toimi tyydyttäkseen tarpeensa vaan oikkinsa. Hän kadottaa luontaisen välittömyytensä ja ennakkoluulot alkavat kehittyä.<sup>21</sup> Yllättävää ja siksi mielenkiintoista Rousseauun analyysissä on, että hän katsoo itserakkauksen – ja ihmisten välisen eriarvoisuuden – syntyneen vapaa-ajan (*loisir*) vietoissa eikä, kuten voisi olettaa,

esimerkiksi keskimääräistä suuremmasta taidosta tai nokkeluudesta yksilön ja lajin selviytymisen kannalta tärkeissä asioissa, kuten metsästysretkillä tai ruuanhankinnassa. Vapaa-ajalla Rousseau tarkoittaa aikaa, jota ei käytetä itsesäilytyksen turvaavaan toimintaan. Rousseau ei pohdi, tiedostivatko alkuihmiset vapaa-ajan ja työn välisen eron. Hänen problematiikkansa kannalta on oleellisempaa, että sosiaalisten suhteiden synnyttyä ihmisen joutilaisuus ei ollut enää yhtä viatonta kuin yksin eläneen luonnontilan ihmisen.

Rousseauun näkemys joutilaisuuden turmelevasta vaikutuksesta yhteisössä on sopusoinnussa hänen luksuksen vastaisten kommenttiensa kanssa. Rousseauun mielestä toimeentulorajan ylittävä varallisuus on haitaksi ja siksi hän suhtautuu kriittisesti luksukseen. Hän huomauttaa, että jo antiikissa ylläilyä pidettiin merkkinä turmeltuneisuudesta ja hallitusten heikkoudesta. Antiikin kauppiaskansojen rappioituminen johti Rousseauun mielestä yksittäisten ihmisten rikastumiseen, kaupan ja taiteiden kukoistukseen ja valtion kuihtumiseen. Turhamaisuus ja mukavuudenhalu korvasivat ihmisten mielisä isänmaanrakkauden ja hyveen.<sup>22</sup> Rousseauun mukaan ylläilyyn turmeleva vaikutus ei ole aikojen kuluessa kadonnut. Hän toteaa erilaisten huvitusten, pelien, teatterin, oopperan ja muiden ajanvietteiden veltoistuttavan ihmisiä ja saavan heidät laiminlyömään isänmaataan ja tehtäviään.<sup>23</sup> Rousseauun mielestä isänmaanrakkautta ja hyvettä ei voi ilmetä ihmisten toiminnassa niin kauan kun on olemassa suuria varallisuuseroja ja ihmiset tavoittelevat ylläilyä ja rikkautta.<sup>24</sup> Samasta syystä hän pitää yhteisössä elävän ihmisen joutilaisuutta tuomittavana. Tässä suhteessa Rousseau on antiikin

ajattelun lumoissa. Hänen ihailemansa valtiomuoto oli antiikin kaupunkivaltio, *polis*. Polis oli kollektiivinen yhteisö, jonka jäsenet olivat hyvin läheisessä yhteydessä. Hyveseen yltämisen ja hyveellisen elämän uskotaan olevan mahdollista vain poliiksen jäsenille.<sup>25</sup> Kollektiiviin kuuluminen oli keskeinen osa antiikin ihmisen identiteettiä: individualismi oli vierasta hänen ajatusmaailmalleen.

Myös Rousseauun poliittisen tuotannon keskeisiä arvoja ovat patriotismi, kokonaisuuden edun asettaminen yksilön intressien edelle ja kultaisen keskittien -periaate omaisuuden suhteen. Mikäli itserakkaus saa ihmisen pitämään itseään muita parempana ja odottamaan, että muut tunnustavat hänen paremmuutensa, kuten Rousseau epäilee, ei ole lainkaan yllättävää, että Rousseau kokee sen kollektiivisuuteen perustuvan ihannevaltion synnyn esteeksi, jonka tunnusomaisia piirteitä ja kehitystä on tarpeellista analysoida.

Kuten N. J. H. Dent muistuttaa, Rousseau ei pidä itsensä rakastamisen kehittymistä negatiiviseksi itserakkaudeksi väistämättömänä.<sup>26</sup> Rousseau kirjoittaa *Émile*ssä:

”Ihmisen ainoa luonnollinen passio on itsensä rakastaminen tai itserakkaus laajemmin määriteltynä. Tämä itserakkaus itsessään tai suhteessa meihin on hyvä ja hyödyllinen [...] siitä tulee hyvä tai huono vain sen sovelluksen ja sille annettujen suhteiden vuoksi.”<sup>27</sup>

Edellisen lainauksen perusteella voidaan sanoa, että Rousseau käyttää itsensä rakastamista suppeampana käsitteenä ja itserakkautta laajempina käsitteenä yhdestä ja samasta asiasta: hän selvästikin kirjoittaa tästä ”ainoasta luonnollisesta passiosta” yksikössä ja esittää nämä kaksi käsitettä synonyymeinä samassa



*Yllättävää ja siksi mielenkiintoista Rousseauun analyysissä on, että hän katsoo itserakkauksen – ja ihmisten välisen eriarvoisuuden – syntyneen vapaa-ajan vietoissa.”*

lauseessa. Rousseau mainitsee *Émilessä* itsensä rakastamisen syntymästä perityksi tai ensimmäiseksi passioksi ainakin kolmessa muussa tekstikohdassa (sivuilla 491, 600 ja 639). Itserakkautta hän kuvaa ensimmäiseksi ja luonnolliseksi passioksi ainakin yhdessä kohdassa edellisen lainauksen lisäksi.<sup>28</sup> Miksi hän käyttää kahta termiä? Selitys lienee, että Rousseau katsoo tässä passiossa tai tunteessa tapahtuvan ihmisen kasvaessa ja kehittyessä niin rajun muutoksen, että haluaa korostaa sitä käyttämällä kahta termiä. Tämä selittäisi myös sen, miksi hän kirjoittaa kilpakirjoituksen viidennentoista huomautuksen alussa *kahdesta* passiosta, joita ei pidä sekoittaa toisiinsa.

Rousseau kertoo *Émilessä* itsensä rakastamisen muuttumisesta itserakkaudeksi. Hän kuvaa muutoksen *Émilessä* tapahtuvan sillä hetkellä, kun hän alkaa katsella muita, vertaisiaan ihmisiä. Näin *Émile* alkaa vertailla itseään heihin ja haluta olla paras.<sup>29</sup> Kun hänen itserakkautensa on kerran puhjennut ja ”relatiivinen minä” on alkanut toimia, ei hän enää pysty tarkkailemaan muita vertailematta heitä itseensä.<sup>30</sup> Rousseauin kuvaus yksilön itsensä rakastamisen kääntymisestä itserakkaudeksi on yhdenmukainen hänen kilpakirjoituksessaan esittämänsä kertomuksen kanssa itserakkauten synnystä luonnontilasta irtautuneissa ihmisissä.<sup>31</sup> Huomionarvoista on, miten suuren merkityksen Rousseau antaa sosiaalisille suhteille itserakkauten puhkeamisessa: vaikka sekä itsensä rakastaminen että itserakkaus ovat jokaisessa ihmisessä luontaisia, myötäsyttyisiä passioita, luonnontilassa elävän ihmisen itsensä rakastaminen ei voi kehittyä itserakkaudeksi, koska luonnontilasta puuttuvat sosiaaliset suhteet.

Sosiaalisten suhteiden lisäksi Rousseau katsoo itserakkauten syntymisen vaativan järjeä. Hänen mielestään nimenomaan järki synnyttää itserakkauten ja harkinta vahvistaa sitä.<sup>32</sup> Kilpakirjoituksessaan hän kuvaa olemassaolontaistelun pakottaneen ihmiset käyttämään henkistä kapasiteettiaan. Tämän kehityksen seurauksena ihminen alkoi toimia rationaalisesti. Järkiperaisesta toiminnasta seuraava menestys johti siihen, että ihminen alkoi pitää itseään eläimiä parempana. *Vielä ei tapahtunut ihmisten keskinäistä vertailua*, koska ihminen toimi yksin.<sup>33</sup> Rousseauin mukaan järki kehittyi ennen yhteistoimintaa ja sosiaalisia suhteita. Edellytykset itserakkauten puhkeamiseen olivat jo olemassa: tarvittiin enää sosiaalisten suhteiden muodostuminen.

Rousseau kiinnittää huomiota itserakkauten ja järjen väliseen yhteyteen myös *Émilessä*:

”Kunnes itserakkauten opas, joka on järki, voi syntyä, on siis tärkeätä, että lapsi ei tee mitään siksi että hän on nähnyt tai kuullut, mitään toisten vaikutuksesta vaan vain sen, mitä luonto häntä vaatii tekemään ja niinpä hän tekee vain hyvää.”<sup>34</sup>

Rousseauin selonteko järjen synnyn ajankohdasta suhteessa itsensä rakastamiseen ja itserakkautteen on hieman ongelmallinen: hän selittää kilpakirjoituksensa esipuheessa uskovansa löytäneensä kaksi järjeä *edeltävää* periaatetta, joista toinen saa ihmisen kiinnostumaan omasta hyvinvoinnistaan ja säilymisestään (so. itsensä rakastaminen) ja toinen saa tuntemaan vastenmielisyyttä jos hän näkee toisen elävän olennon, varsinkin jos kyse on hänen lajitoveristaan, kärsivän tai olevan vaarassa (so. sääli)<sup>35</sup>. Kuitenkin hän kirjoittaa kilpakirjoituksensa viiden-

entoista huomautuksen ensimmäisessä kappaleessa, että itsensä rakastaminen on ihmisessä *järjen hallitsemää* ja säälin muokkaama. Mikä on siis itsensä rakastamisen ja järjen yhteys? Valaistusta kysymykseen saadaan tarkastelemalla Rousseauin kuvausta ihmisestä, joka toiminta perustuu itsensä rakastamiseen. *Émilessä* hän kirjoittaa, että ennen järjen kehittymistä ihminen tekee hyvää tai paha tietämättään. Vasta järki opettaa ihmisen erottamaan hyvän ja pahan. Järjen syntyä edeltävänä aikana ihmisen teoista puuttuu moraalinen aspekti.<sup>36</sup> Rousseauin huomio järjen yhteydestä sosiaaliin suhteisiin on kiintoisa: ennen järkiintymiskautta ei voisi olla mitään käsitystä moraalista eikä sosiaalisista suhteista.<sup>37</sup>

*Émilen* ensimmäisessä käsikirjoituksessa Rousseau jakaa ihmisen kehityskaaren neljään vaiheeseen:

- 1) 12 vuotta: luonnonkausi (*l'age de nature*)
- 2) 15 vuotta: järkiintymiskausi (*l'age de raison*)
- 3) 20 vuotta: voimankausi (*l'age de force*) ja
- 4) 25 vuotta: viisaudenkausi (*l'age de sagesse*)

Näiden lisäksi on vielä onnenkausi (*l'age de bonheur*), joka kestää koko loppuelämän.<sup>38</sup> Edellisen perusteella voitaneen olettaa, että Rousseau katsoo moraalisten ja sosiaalisten suhteiden syntyvän vasta noin 15 ikävuoden paikkeilla.

Rousseauin mukaan järjen synty on se yksittäinen kriittinen tapahtuma, josta seuraa kaikki muu so. sosiaaliset suhteet ja itserakkauten puhkeaminen. Itse järjen syntyä hän kuvaa seuraavasti:

”Kaikista ihmisen kyvyistä järki, joka on niin sanoakseni vain kaikkien muiden yhdistelmä, on se joka kehittyy vaivalloisimmin ja hitaimmin, ja juuri tuota halutaan käyttää ensimmäisten kykyjen kehittämiseen! Hyvän kasvatuksen päätyö on kasvattaa järkevä ihminen, ja sitten vielä väitetään että lasta kasvatetaan järjen avulla! Tällöin aloitetaan lopusta, halutaan tehdä välineestä tuote.”<sup>39</sup>

Rousseau kritisoi voimakkaasti kasvatusteoriaa, jonka mukaan kiellot pitää perustella lapselle järkisyin tyyliin ’niin ei saa tehdä, koska se on tuhmaa’. Jonkin asian kieltäminen moraalisiin perusteisiin on hänen mielestään hyödytöntä, koska lapsi ymmärtää moraalisen perustelun vasta sitten, kun hän on nähnyt ja ymmärtänyt tekojensa seuraukset. Ennen kuin tämä on tapahtunut hänellä ei ole moraalista ja sosiaalisia suhteita: hän vain elää yhteisön keskuudessa, mutta ei täytä paikkaansa siinä.

Järjen esiintyminen jo luonnontilassa itsensä rakastamisen tunteen kanssa voitaneen selittää esimerkiksi Ari Sihvolan tavoin sillä, että ihminen toimii järkevästi tietämättään. Luonnontilastahan puuttui tietoisuus. Vasta kun ihminen alkoi elää ensinnä laumoissa ja myöhemmin yhteisössä hän tuli tietoiseksi teoistaan.<sup>40</sup>

Rousseauin mukaan sosiaaliset suhteet ja viime kädessä yhteiskunnan sosiaalinen rakenne määräävät millaisia ominaisuuksia itserakkauten herääminen ihmisessä kehittää ja tuleeko hänestä ’hyvät vai huono’ ihminen. Rousseauin omin sanoin:

”Mutta ratkaistakseen, ovatko näistä passioista ne, jotka hallitsevat hänen luonnettaan, humaaneja ja lempeitä vai julmia ja pahaatekeviä vai ovatko ne hyvätekemisen ja myötätunnon passioita vai kateuden ja himon, täytyy tietää mihin



*Vasta järki opettaa ihmisen erottamaan hyvän ja pahan. Järjen syntyä edeltävänä aikana ihmisen teoista puuttuu moraalinen aspekti.”*

paikkaan hän tuntee kuuluvansa ihmisten joukossa ja min-käläisiä esteitä hän saattaa uskoa joutuvansa voittamaan saavuttaakseen haluamansa aseman.”<sup>41</sup>

Ihmisen käsitys omasta asemastaan yhteisössä ja sen saavuttamiseen tarvittavista ominaisuuksista muovaa hänen persoonallisuuttaan. Luonnollisesti yhteisö voi vaikuttaa yksilöön antamalla viitteitä tämän paikasta yhteiskunnan hierkiassa. Lähinnä tähän seikkaan Rousseau perustaa ajatuk-sensa ihmisten mahdollisuudesta kehittyä ihannekansalaisiksi: oikeudenmukaisuutta ja tasa-arvoisuutta ihanteenaan pitävä valtio voi lainsäädännöllisin ja kasvatuksellisin keinoin vahvistaa jäsentensä positiivia ominaisuuksia ja tukahduttaa tai ainakin hillitä negatiivisia tunteita. Tässä mielessä ympäristön vaikutus ihmisen kehitykseen on ratkaiseva.

Entä millainen on ihmisen itsensä mahdollisuus vaikuttaa itserakkauden syntymiseen ja kehittymiseen? Ensimmäisiltä näyttäisi, että yksilöllä ei juuri ole vaikutusmahdollisuuksia vaan sosiaalinen ympäristö ohjaa hänen kehitystään arvoillaan ja normeillaan. Kuitenkaan Rousseau ei kiistä ihmisen vapaata tahtoa ja hänen potentiaalista kykyään ottaa tulevaisuutensa omiin käsiinsä. Yksilön vaikutusmahdollisuudet perustuvat 'sosiaalisen tietoisuuden heräämiseen', jonka tuloksena yhteisö alkaa yhteistoimin muuttaa vallitsevaa sosiaalista järjestelmää oikeudenmukaisemmaksi ja tasa-arvoisemmaksi eli solmii yhteiskuntasopimuksen ja muodostaa yleistahdon. Tätä kautta yksilöiden yhteisesti hyväksymät arvot tulevat koko yhteiskunnan arvoiksi ja näin he kykenevät vaikuttamaan oman ja jälkeläistensä itserakkauden kehitykseen yhteiskunnan kautta.

## VIITTEET

1. Rousseau [1782 ja 1789] 1959, s. 388–389.
2. 1700-luvun Ranskassa oli tavallista, että kuninkaallista painolupaa havittelevissa teoksissa kritiikki piilotettiin oveliin sanankäänteisiin (esimerkiksi Diderot välttää sensuurin teoksessaan *Pensées sur l'interprétation de la nature* huomauttamalla arkaluontoisissa kohdissa, että uskonto ei opeta siten) tai alaviitteisiin kuten Diderot ja d'Alembert tekivät *Encyclopédie*ssa yhdistäessään teologiset artikkelit alaviitteillä muihin artikkeleihin, jotka antoivat kriittisen näkökulman sensuurin tarkastamiin hakusanoihin. (Kaitaro 1994, s. 14) Tätä taustaa vasten tarkasteltuna Rousseau'n kilpakirjoituksen loppuun sijoittamat huomautukset ja alun ohjeistus, jossa hän kirjoittaa niiden olleen tarkoitettu lukijoille, joilla ”riittää rohkeutta aloittaa uudestaan” teoksen lukeminen (Rousseau [1755] 2000, s. 33, katso myös Rousseau [1755] 1985, 4) joutuvat varsin kiintoisaan valoon.
3. Cranston 1991, s. 5–6.
4. Emt., s. 6.
5. Launay & Mailhos 1984, s. 26.
6. Cranston 1991, s. 6–8.
7. Rousseau [1782 ja 1789] 1959, s. 389.
8. Cranston 1991, s. 296.
9. Emt., s. 300–301.
10. Emt., s. 315–318.
11. Emt., s. 333–334.
12. Emt., s. 359–360.
13. Rousseau [1755] 2000, s. 145, katso myös Rousseau [1755] 1985, s. 219.
14. Rousseau [1762] 1980, s. 491.
15. Emt., s. 493.

16. Rousseau [1755] 2000, s. 146, katso myös Rousseau [1755] 1985, s. 219.
17. Rousseau [1755] 2000, s. 73–74, katso myös Rousseau [1755] 1985, s. 164–165.
18. Rousseau [1755] 2000, s. 74–78, katso myös Rousseau [1755] 1985, s. 165–169.
19. Rousseau [1755] 2000, s. 78–79, katso myös Rousseau [1755] 1985, s. 169.
20. Pascal [1670] 1954, s. 1123.
21. Rousseau [1762] 1980, s. 289–290.
22. Rousseau [?] 1985, s. 517.
23. Rousseau [1772] 1985, s. 962–963.
24. Emt., s. 964–965.
25. Tarkiainen 1959, s. 48–49.
26. Dent 1989, s. 54–56.
27. Rousseau [1762] 1980, s. 322. katso myös 536 ja 547.
28. Emt., s. 488.
29. Emt., s. 523.
30. Emt., s. 534.
31. Vertaa Rousseau [1755] 2000, s. 145–146 ja 78–79, katso myös Rousseau [1755] 1985, s. 219 ja 169.
32. Rousseau [1755] 2000, s. 63, katso myös Rousseau [1755] 1985, s. 156.
33. Rousseau [1755] 2000, s. 74–75, katso myös Rousseau [1755] 1985, s. 165–166.
34. Rousseau [1762] 1980, s. 322.
35. Rousseau [1755] 2000, s. 29, katso myös Rousseau [1755] 1985, s. 125–126.
36. Rousseau [1762] 1980, s. 288.
37. Emt., s. 316.
38. Rousseau [?] 1980, s. 60.
39. Rousseau [1762] 1980, s. 317.
40. Sihvola 1989, s. 30.
41. Rousseau [1762] 1980, s. 523–524.

## KIRJALLISUUS

- Maurice Cranston, *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau 1754–1762*. Penguin Books 1991.
- N. J. H. Dent, *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. Blackwell, Oxford 1989.
- Timo Kaitaro, Laittomia käsikirjoituksia. *Yliopisto* 10/1994.
- Michel Launay & Georges Mailhos, *Introduction à la vie littéraire du XVIII<sup>e</sup> siècle*. Septième édition. Paris Bordas, Paris 1984.
- Blaise Pascal, ”Pensée”. Teoksessa *Œuvres complètes de Pascal*. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Gallimard, Paris 1954.
- Jean-Jacques Rousseau, ”Les confessions”. Teoksessa Bernard Gagnebin ja Marcel Raymond (toim.), Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes I*. Gallimard, Paris (1959) 1981.
- Jean-Jacques Rousseau, ”Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée”. Teoksessa Bernard Gagnebin ja Marcel Raymond (toim.), Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes III*. Gallimard, Paris (1964) 1985.
- Jean-Jacques Rousseau, ”Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes”. Teoksessa Bernard Gagnebin ja Marcel Raymond (toim.), Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes III*. Gallimard, Paris (1964) 1985.
- Jean-Jacques Rousseau, ”Émile, ou de l'éducation”. Teoksessa Bernard Gagnebin ja Marcel Raymond (toim.), Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes IV*. Gallimard, Paris (1969) 1980.
- Jean-Jacques Rousseau, ”Émile”. Manuscrit Favre. Teoksessa Bernard Gagnebin ja Marcel Raymond (toim.), Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres complètes IV*. Gallimard, Paris (1969) 1980.
- Tuttu Tarkiainen, *Demokratia: Antiikin Ateenan kansanvalta*. Wsoy, Porvoo 1959.
- Jean-Jacques Rousseau, ”Fragments politique”. Teoksessa Bernard Gagnebin ja Marcel Raymond (toim.), Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes III*. Gallimard, Paris (1964) 1985.
- Jean-Jacques Rousseau, *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista*. Suomentanut Ville Keynäs. Vastapaino, Tampere 2000.
- Ari Sihvola, *Luonnollinen yhteisö: Jean-Jacques Rousseau'n teoria lainsäätäjistä julkisen vallan luojana "Projet de constitution pour la Corse" -käsikirjoituksen (1765) valossa*. Helsingin yliopisto, Helsinki 1989.

# Jean-Jacques le optimiste

## Eriarvoistavat pakot, tasavertaisuuden mahdollisuus Rousseaulle<sup>1</sup>

Niin Rousseau, Machiavelli kuin Lockenkin kohdalla silmiin osuu kritiikkiä, joka kohdistuu tyranneihin ja eliittien etuoikeuksiin. Machiavelli kehottaa ruhtinasta oman etunsa nimissä liittoutumaan kansan (*popolo*) kanssa harvoja mahtavia (*grandi*) vastaan:

”[Ruhtinas] ei voi tasapuolisesti tyydyttää mahtavia, tekeväntä muille vääryyttä, mutta kylläkin kansaa [popolo]. Sen toiveet ovat näet paljon kohtuullisemmat kuin mahtavien [grandi], sillä nämä tahtovat sortaa ja kansa taas tahtoo päästä sorrosta.”<sup>2</sup>

Machiavelli arvostelee niitä herra aatelismiehiä, ”jotka joutilaina elävät ylellisesti tilustensa tuotosta huolehtimatta lainkaan maanviljelyksestä tai muusta tarpeellisesta elinkeinosta [...] tuollainen ihmisluokka on kerta kaikkiaan kaiken sivistyksen [civiltà] vihollinen.”<sup>3</sup> Mikäli yhteiskunta on niin pahasti korruptoitunut, etteivät lait enää pysty näiden sivistyksen vihollisten ahneutta hillitsemään, ainoa keino on ”hallitsijan käsi”, ”joka täydellisellä ja rajattomalla voimalla tekee lopun mahtavimpien rajattomasta ja turmeltuneesta vallanhimosta”.<sup>4</sup> Samalla hallitsija voi turvata suosionsa alamaistensa keskuudessa, sillä onhan hän nujertanut monia sortaneet harvat mahtavat.

Locke puolestaan esittää nokkelia perusteluja sille, miksi kuninkaan kannattaa tähdätä koko *commonwealthin* yhteiseen hyvään, eikä toimia tyrannisuudesta kertovien passioidensa vallassa. ”Kun laki loppuu, tyrannia alkaa, jos laki ylitetään toisen vahingoksi”, hän esittää, ja jatkaa, ettei sellaista hallitsijaa tarvitsekaan kunnioittaa, jonka toimilla ei ole laillista perustaa.<sup>5</sup> Locken ihanteena oli valtio, jonka kansalaisten vapautta eivät mitkään tyrannien etuoikeudet rajoittaneet (mikä ei kuitenkaan tarkoita, että Locke olisi ollut *monarkian* vastustaja). Kuten liberalistit sittemmin esittivät, kenelläkään ei ollut oikeutta alistaa toista valtaansa, vaan jokaisella tuli olla oikeus toteuttaa itseään vapaasti siviiliyhteiskunnassa, kunhan ei loukannut ketään. Tyrannian kritiikki ei kuitenkaan estänyt Lockeä esittämästä ”anti- tai epädemokraattisia” perusteluja sille, miksi harvoilla mahtavilla oli oikeus omistaa ja hallita yksinvaltaisesti valtavia maa-alueita, joista olisi riittänyt ravintoa vaikka koko maakunnalle.

Locken teoria oli aikanaan radikaali *subteessa* tyrannihallitsijoihin, feodaalisiin kuninkaan ja aateliston etuoikeuksiin, muttei omistamattomista luokista muodostuvan suuren enemmistön kohdalla. Locken ns. *omistusindividualismin* mainittuun puoleen verrattuna Rousseau kuulostaakin perin radikaalilta:

”Ensimmäinen ihminen, joka maa-alueen rajattuaan keksi sanoa: *tämä on minun* ja löysi vielä ihmisiä, jotka olivat tarpeeksi yksinkertaisia uskoakseen sen, oli kansalaisyhteiskunnan todellinen perustaja. Miltä kaikilta rikoksilta, sodilta, murhilta, kauhuilta ja kurjuudelta ihmiskunta olisikaan säästynyt, jos joku olisi kiskonut hänen aidanpylväänsä maasta tai täyttänyt hänen rajaajansa ja huutanut kanssaihmisilleen:

Älkää kuunnelko tuota huijaria, olette hukassa jos unohdatte että maan hedelmät kuuluvat kaikille, eikä maa kuulu kenellekään!”<sup>6</sup>

Jos Locken ihannekansalainen, kansalainen täysin oikeuksin, oli jonkinlainen tarmokas ”yrittäjä”, aikamme ylistetyn sankarin agraari esimuoto, näki Rousseau moisen tyyppin toimissa yhteiskunnallisten ongelmien lähteen. Rousseaulle omistusoikeus maahan ja sitä suojaava lainsäädäntö kertoivat eriarvoisuudesta ja viittasivat vaarallisiin ristiriitoihin, eivätkä suinkaan oikeudenmukaiseen yhteiskuntaan.

Tässä kahden filosofin välisessä vertailussa on kuitenkin huomattava, että Rousseau kirjoitti tilanteessa, jossa maat omisti kirkko tai etuoikeutettu kuninkaan aatelisto, eikä tarmokas porvaristo vielä ollut se mahti, jonka agraaria asemaa Locke jo pyrki oikeuttamaan, vaikka kirjoittikin *Tutkielman hallitusvallasta* yli puoli vuosisataa ennen *Eriarvoisuuden alkuperää* (1690/1755). Tämä historiallinen välihuomautus voi vähäisen loiventaa Locken ja Rousseaun ideologioiden törmäyskulmaa. Loivennuksista tai pehmustuksista huolimatta ei voi kiertää sitä tosiasiaa, että esillä on kaksi hengeltään varsin erilaista kirjoittajaa: toiveikkaasti vapaaseen yritteliäisyyteen ja omistamiseen suhtautuva ”protoporvari” Locke; epäilevä ja kriittinen ”protosocialisti” Rousseau.

”[...] Mitä tasa-arvoisuuteen tulee, niin ei ole suinkaan ymmärrettävä tätä sanaa niin, että vallan ja rikkauten asteet olisivat ehdottomasti samat; vaan että valta pysyy kaiken väkivallan alapuolella ja että sitä harjoitetaan vain yhteiskunnallisen aseman ja lakien nojalla; ja ettei rikkauteen nähden ainoakaan kansalainen ole kylliksi äveriäs voidakseen ostaa toisen kansalaisen, eikä ainoakaan niin köyhä, että hänen on pakko myydä itsensä: mikä edellyttää suurten puolelta omaisuuden ja saatavien kohtuullisuutta, ja pienten puolelta ahneuden ja himoamisen hillitsemistä.”<sup>7</sup>

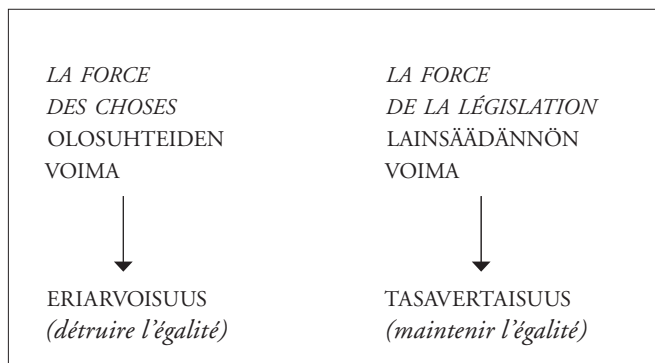
Sitaatin loppu vihjaa siitä, että *Yhteiskuntasopimuksesta*-teoksen Rousseau kyllä jossakin mielessä hyväksyy eron suurten (*grands*) ja pienten (*petits*) välillä, mutta silti pitää vaarallisena tilannetta, jossa rikkaiden ja köyhien välinen kuilu on kasvanut suureksi:

”Tahdotteko tehdä valtion lujaksi? Lähentäkää äärimmäisiä asteita niin paljon kuin mahdollista; älkää suvaitko äveriäitä ihmisiä, älkääkö köyhiä. Nämä kaksi säätyä, jotka ovat luonnostaan erottamattomia, ovat yhtä tuhoisia hyvälle yhteisölle; toisesta tulevat tyrannit, toisesta tyrannien kannattajat: heidän välillään käydään aina kauppaa valtiollisesta vapaudesta; yksi sitä ostaa ja toinen sitä myy.”<sup>8</sup>

Edellinen kertoo paljon Rousseau historiallisen dialektiikan rajusta. Sitä voi hahmottaa esimerkiksi siten, että ajan myötä rikastumisen vapaus koituu yhteisön onnettomuudeksi. Upporikkaus ja rutiköyhyys kiihdyttivät ja intensifioivat luokkataiste-

lua sysäten koko yhteisöä kohden perikatoaan. Luokkataistelu ei kuitenkaan tarkoita vain sitä että rikkaat tieteen tahtoon tai pahuuttaan sortaisivat köyhiä ja köyhät kapinoisivat, vaan myös sitä että rikkaiden ja köyhien väliseen *kaupankäyntiin* vapaudella – ja millä tahansa muullakin hyvällä – kätkeytyy luokkataistelun pirullisen piilevä logiikka. Luokkataistelu ei ole vain kiihkeää veristä kamppailua, vaan myös jokapäiväistä ”kaupankäyntiä” hyvillä asioilla, kuten vapaudella. Luokkataistelun ratkaisu ei paikannukaan pelkästään rikkaisiin tai köyhiin, vaan molempiin. Rousseau tarjoaman lääkkeen, äärimmäisten asteiden lähentämisen, tuleekin alkaa molemmista päistä.

Rousseau oli täysin tietoinen siitä, että tasa-arvoisuuden (egaliteetin) vaatimusta on helppo pitää ”pelkkänä spekulaationa” (*chimère*), ”jolla ei voi olla vastinetta todellisuudessa”. Mihin tahansa katsotaankaan, *olosuhteiden voima* (*la force des choses*) eli ylivertaisilta vaikuttavat eriarvoistumisen tendenssit vastustavat ja tuhoavat tasavertaisuutta.<sup>9</sup> Olosuhteiden voima on kontingenttisuudessaan hauraan *lainsäädännön voiman* (*la force de la législation*) goljatmainen vastustaja:



Olosuhteiden voima vääntää ihmisyyttä eriarvoisuutta kohden, *lainsäädännön voima* puolestaan yrittää kammata niitä tasavertaisuuden suuntaan. Olosuhteiden voima, ihmisten eriarvoistumistendenssi, pyrkii ”aina” (*toujours*) hävittämään tasavertaisuutta, kuten Rousseau esittää<sup>10</sup>.

Mutta siitäkin huolimatta että olosuhteiden voimat uhkaavat ”aina”, ihmiset voivat *omilla teoillaan* hillitä ja ehkäistä olosuhteiden voiman tosiasiallisia vaikutuksia. Eivätkä vain voi, vaan heidän *täytyy* käydä taisteluun näitä eriarvoistavia vaikutuksia vastaan: ”koska olosuhteiden voima pyrkii aina tuhoamaan tasavertaisuutta, niin *lainsäädännön voima* täytyy aina pyrkiä tukemaan sitä”. Tässä piilee Rousseauin *optimismi*. Hän ei lukeudu niihin ideologeihin, jotka esimerkiksi ihmisen peripahuuteen, kilpailuviettiin tai eriarvoisuuden luonnollisuuteen vedoten oikeuttavat ihmisten välistä *tosiasiallista* eriarvoisuutta.

Markku Mäki toteaa, että Rousseau pyrki *Tutkielmassaan* osoittamaan, että ihmisten välinen eriarvoisuus on ”olennaisesti ihmisten itsensä historiallisesti tuottamaa, eikä ’luonnostaan’ (fyysistä)” (katso tämän lehden s. 9). Tämän perusteella voisi ajatella, että eriarvoisuutta tuottava ”olosuhteiden voima” viittaa *Yhteiskuntasopimuksesta*-teoksessa myös ihmisten eriarvoistumisen historiaan, jossa on kysymys yhä voimallisemmaksi käyvästä tasavertaisuuden tuhoamisen (*détruire l'égalité*) tendenssistä (korruptoituminen). *Lainsäädännön voima* tulee nousta juuri tätä voimistuvaa korruptoitumisen ja eriarvoistumisen tendenssiä vastaan. Jos jälkimmäinen on ihmisten itsensä aiheuttama, niin sellainen on myös *lainsäädännön voima*. Rousseau peräinkin sellaisia *inhimillisiä tekoja*, joiden voimalla tasavertai-

suutta voidaan edes jonkin matkaa lähestyä. *Yhteiskuntasopimuksesta*-teoksessa nämä teot kulmineoituvat yhteiskuntasopimuksen ilmaisemassa yleistahdossa.<sup>11</sup>

Rousseau ei perusta tasavertaisuutta metafysiisiin tai teologisiin olemus-argumentteihin. Tasavertaisuutta perustavat yhteiskuntasopimus ja yleistahdo ovat hauraita luomuksia vailla takeita kestävydestä – usein ja useille pelkkää ajatushouretta – mutta juuri tässä hauraudessa on myös niiden mahdollisuus. Mikä voi kuolla, voi myös syntyä! Vaikka Rousseau esittää ainakin *Yhteiskuntasopimuksesta*-teoksessa, että tasavertaisuutta tuhoava olosuhteiden voima vaikuttaa aina, ei tämä siis estä ihmisiä käymästä taisteluun eriarvoistumista vastaan. Ajatus on tuttu myös Machiavellilta. Kohtaloa uhmaten hän korosti ihmisten kyhäämien ”sulkujen” ja ”patojen” (kuten *Valtiollisista mietelmistä* selviää, hän viittaa ’suluilta ja padoilta’ lakeihin) merkitystä fataalin ”kohtalon virran” (*fortuna*) vastavoimana:

”Samoin on kohtalon laita: sekin näyttää voimansa siinä, missä sitä ei ole tarmokkaasti (*virtuallisesti*) valmistettu vastustamaan, ja kääntää raivonsa sinne, missä hänen tietääkseen mitkään sulut tai padot eivät ole sitä pidättämässä.”<sup>12</sup>

Machiavelli ei edes ota esille sitä mahdollisuutta, että hyvät lait todella voitaisiin perustella metafysisesti, vetoamalla johonkin transsendenttiin oikeudelliseen periaatteeseen, tai saattaa voimaan ikuisiksi ajoiksi jumalallisilla takuilla varustettuna. Moisen liioittelun sijasta *Rubtinas*-teoksen kirjoittaja on kuuluisa kannastaan, jonka mukaan *ihmisluonto* todella on alhainen ja kurja. Mutta *juuri siksi* Machiavelli niin korostaa, kuinka tätä ihmislajin viheliäistä ”olemusta” – *Tutkielman* Rousseaulle se ei ole olemus, vaan sattumienkin leimaaman kehityshistorian seuraus – vastaan on kaikin voimin taisteltava. Tätä oikeudenmukaisuuden hyvettä voimalla toteuttavaa tarmoa kuvaa *fortunan* vastinpari *virtù*. Vasta siitä *lainsäädäntö* voi saada todellisen mahtinsa.

## VIITTEET

1. Kirjoitus perustuu Tampere-talon Suuressa filosofiatapahtumassa (1998) pitämäni symposio-alustuksen alkuosaan.
2. Machiavelli, *Rubtinas*. Suom. O. A. Kallio. Karisto, Hämeenlinna 1993 (1. painos 1918), s. 60.
3. Machiavelli, *Valtiollisia mietelmiä*. Suom. K. af Heurlin. Wsoy, Helsinki 1958, s. 135.
4. Emt., s. 135–136.
5. Locke, *Tutkielma hallitusvallasta*. Suom. M. Yrjönsuuri. Gaudeamus, Helsinki 1995, par. 202 (s. 220).
6. Rousseau, *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista*. Suom. V. Keynäs. Vastapaino, Tampere 2000, s. 72.
7. Rousseau, *Yhteiskuntasopimuksesta*. Suom. J. V. Lehtonen. Karisto, Hämeenlinna 1918, s. 92–3.
8. Emt., s. 92, alaviite 1.
9. Emt., s. 93.
10. Emt., s. 93.
11. Kuitenkin voi kysyä, esittääkö Rousseau *Yhteiskuntasopimuksesta*-teoksessa fatalisemman (ylihistoriallisemman), vaikei kuitenkin pessimistisemmän käsityksen eriarvoisuuden asemasta inhimillisessä elämässä kuin *Tutkielmassa*, jossa eriarvoisuus liittyy tietynlaiseen ihmisyyteen historialliseen kehitykseen, jossa myös sattumalla on ollut oma roolinsa. Olisiko ihmiskunnan historiallinen kehitys voinut olla toisenlainen? Sellainen, ettei ihmisten välistä eriarvoisuutta olisi koskaan päässyt kehittymään? Olisivatko eriarvoisuuden alkuperät voineet olla syntymättä? Millainen on tasavertaisuutta tuhoava olosuhteiden voiman ontologinen tai historiallinen status? Olisivatko Rousseauin kuvaamat ”kohtalokkaat mullistukset” (katso s. 4) voineet jäädä tapahtumatta?
12. Machiavelli, *Rubtinas*. Suom. O. A. Kallio. Karisto, Hämeenlinna 1993 (1. painos 1918), s. 134.

# John Rawls 80 vuotta

*John Rawls on eräs 1900-luvun vaikutusvaltaisimpia poliittisia filosofeja. Viime helmikuussa hän täytti 80 vuotta. Vuodesta 1962 eläkkeelle jäämiseensä saakka vuoteen 1991 hän toimi Harvardin yliopistossa filosofian professorina. Harvardin professorinimityksensä aikoihin hän julkaisi vain kolme artikkelia. Näissä varhaisissa artikkeleissa esitetyt ideat muodostavat keskeisen osan hänen vuonna 1971 ilmestynyttä teostaan A Theory of Justice (Harvard University Press; Oikeudenmukaisuusteoria, suom. Terho Pursiainen, Wsoy 1988). Siinä Rawls esitti uuden työjärjestyksen filosofeille ja muillekin. Sekä eetikot että politiikan teoreetikot ymmärsivät nopeasti, että Rawlsin teoria on joko otettava työn alle tai sitten perusteltava, miksi ei pidä tätä tarpeellisena.*

Rawls on vaikuttanut suuresti intellektuaalisiin ja poliittisiin keskusteluihin niin länsimaisessa filosofissa, oikeustieteessä, psykologiassa, politologiassa kuin taloustieteessäkin. Myös suomalaisessa keskustelussa hän on ollut esillä, varsinkin sen jälkeen kun Terho Pursiainen julkaisi suomennoksensa *Theory of Justice*sta.

## OIKEUDENMUKAINEN YHTEISKUNTA

Rawlsin keskeinen kysymys on, mitä yhteiskunnalta on edellytettävä, jotta se olisi oikeudenmukainen. Lyhyesti esitettynä hänen ajatuksensa on, että oikeudenmukaisen yhteiskunnan ratkaisevin kriteeri on sen kaikkein heikoimmassa asemassa olevien asema. Tämän jälkeen Rawls esittää eräitä periaatteita, jotka koskevat kansalaisten kesken jaettavia tarpeellisia ja hyödyllisiä asioita. Ensinnäkin jokaiselle on taattava yhtäläiset poliittiset ja kansalaisoikeudet. On vallittava mahdollisuuksien tasaverta: yksilöillä, joilla on samankaltaiset kyvyt ja valmiudet käyttää niitä, tulee olla yhtäläiset mahdollisuudet päästä erilaisiin tehtäviin ja aseisiin yhteiskunnassa.

Taloudellisten voimavarojen jakamisen kohdalla Rawls hylkää sekä puhtaan markkinaliberalismin että täydellisen tasa-arvon ajatuksen. Sen sijaan hän väittää, että yhteiskunnan instituutioiden on turvattava tasapuoliset ansaitsemisen mahdollisuudet riippumatta yksilön yhteiskunnallisesta asemasta, paitsi jos heikoimmassa asemassa olevien tilannetta voidaan parantaa myöntämällä lisäkannustimia niille, jotka voivat kasvattaa jaettavissa olevaa yhteistä kakkua. Täten joidenkin ryhmien kohdalla voidaan oikeuttaa korkeammat tulot, mutta vain jos tällaiset kannustimet ovat välttämättömiä pienimmän siivun kasvattamiseksi taloudellisesta kakusta. Tämä periaate on nimeltään *eroperiaate*.

## TIETÄMÄTTÖMYYDEN VERHO

Edellä esitetyt jakoperiaatteet kertovat paljon siitä, mikä on yhteistä monille uskonnollisille ja filosofisille maailmankatsomuksille. Ajatukset löytyvät usein niin sosiaali- kuin kristillisdemokraattienkin ohjelmista. Rawls esittää tämäläisyyksille periaatteille uuden oikeutuksen pyrkien samalla välttämään uskonnollisia ja filosofisia alkuoletuksia koskevia kiistoja.

Selkeyttääkseen ajatuksiamme distributiivisesta oikeudesta Rawls ehdottaa seuraavanlaista ajatuskoetta: Kuvitelkaamme, että ihmiset yrittävät valita yhteiskunnallisia toimintaperiaatteita tietämättömyyden verhon takana. Kukaan ei tiedä millaiset kyvyt ja millainen maailmankatsomuksen tulee saamaan, eikä myöskään sitä, mihin asemaan yhteiskunnassa päätyy. Millaiset periaatteet silloin tulevat valituiksi?

Moraalifilosofiaa yli 150 vuotta hallinnut utilitarismi hyväksyisi pienen, pysyvästi sorretun vähemmistön, jos tilanne maksimoi kokonaisutiliteetin (hyödyn) yhteiskunnassa. Rawls sen sijaan väittää, että tietämättömyyden verhon takana kukaan ei vaarantaisi tulevaisuuttaan liittymällä sellaiseen yhteiskuntaan, joka ei kanna huolta yksilöiden hyötyjen ja taakkojen kasautumisesta. Kukaan ei haluaisi joutua kaikkein huono-osaisimmaksi, mikäli hän vain voisi turvata itselleen tasavertaiset poliittiset oikeudet sekä elinmahdollisuudet eroperiaatteen mukaisesti. Näin ollen tietämättömyyden verhon takana osapuolet valitsisivat mieluummin Rawlsin teorian kuin utilitarismin periaatteet. Hän myös väittää, että osapuolet hylkäisivät nekin ehdotukset, joiden mukaan etuuksien pitäisi koskea vain tiettyjä erityisiä kykyjä tai tiettyjä erityisiä käsityksiä hyvästä elämästä, koska osapuolet eivät valitessaan tietäisi tulisiko heillä olemaan juuri näitä samoja kykyjä ja käsityksiä.





#### MORAALIN OIKEUTTAMINEN

Sen lisäksi, että *Oikeudenmukaisuusteoria* argumentoi distributiivisen oikeuden periaatteiden puolesta, se käsittelee myös tärkeää kysymystä moraalisten arvostelmien oikeuttamisen mahdollisuudesta. Käsittelemme siitä, mikä on oikein ja mikä väärin konkreettisesti tilanteessa sisältyy usein myös yleisiä moraalisia periaatteita, yleistä harkintaa yms. Mutta miten nämä yleiset periaatteet voidaan puolestaan oikeuttaa?

Rawls ehdottaa, että moraaliset arvostelmamme oikeuttaisivat toinen toisensa reflektiivisessä tasapainotilassa. Tasapainotamme yleiset periaatteemme ja konkreettiset moraaliset arvostelmamme toinen toisensa avulla. Konkreettiset arvostelmat oikeutetaan ”ylhäältä” – ja yleiset periaatteet ”alhaalta” – osoittamalla, että juuri nämä periaatteet ovat sellaisia, jotka sopivat parhaiten konkreettisiin moraalisiin arvostelmiimme.

#### TARVE YHTEISEEN OIKEUDENMUKAISUUSTEORIAAN

Myöhemmissä artikkeleissaan sekä kirjassaan *Political Liberalism* (1993), Rawlsia on kiinnostanut varsinkin kysymys sellaisesta yhteiskunnasta, jossa vallitsee yhdessä jaettu käsitys oikeudenmukaisuudesta. Pluralistisessakin yhteiskunnassa täytyy olla jonkinlaisia yhteisiä, sosiaaliin instituutioihin sisältyviä käsityksiä ja sääntöjä, joiden avulla voidaan turvata keskinäinen luottamus. Rawls väittää, että hänen distributiivisten periaatteidensa oikeuttaminen perustuu yksilön arvolle ja sellaiselle yhteiskunnalle, jossa erilaiset maailmankuvat limittyvät konsen-

suaalisesti toisiinsa. Teoria voi olla yhdistävä tekijä uskonnollisissa ja filosofisissa näkemyksissä, joissa kiistellään esimerkiksi siitä, miksi yksilöitä pitäisi kohdella tasapuolisesti.

*Oikeudenmukaisuusteoria* ilmestyi Yhdysvalloissa aikana jolloin kansalaisoikeusliike, Vietnamin sota ja kamppailut erilaisista hyvän elämän käsityksistä olivat kyseenalaistaneet poliittisen vallan legitimitettiin. Myös tällä hetkellä kaivattaisiin vastaavaa filosofista panosta keskusteluun. Ihmiskunta tarvitsee yhteisen näkemyksen ja oikeutuksen oikeudenmukaiselle yhteiskunnalle. Eläke- ja muiden hyvinvointijärjestelmien tulevaisuus, markkinamekanismin soveltaminen julkiseen sektoriin, EU:n muokkaamat, aiemmasta poikkeavat käsitykset suvereniteetista ja demokratiasta sekä suvaitsevaisuuden perusteet ja rajat ovat esimerkkejä kysymyksistä, joista tulisi keskustella siten että jokaista ihmistä kunnioitetaan yhtäläisesti.

Rawlsin teoria on järjestelmällinen vastausyritys perustavaa laatua olevaan poliittiseen kysymykseen: kuinka yhteiskunnalliset instituutiomme voivat kohdella meitä kaikkia vapaina ja tasa-arvoisina olentoina kunnioittaen samalla keskinäisiä erojamme. Rawlsin käsitykset eivät tietenkään ole ongelmattomia. Koska hän kuuluu filosofian analyttiseen traditioon, jossa pyritään esittämään premissit ja päättelyketjut niin selvästi kuin mahdollista, ovat hänen kiistanalaiset lähtökohtaoletuksensa, heikkoutensa ja virheensä varsin helppo osoittaa. Oikeudenmukaisuusteoriaa onkin arvosteltu monin tavoin.

Rawlsin omasta, luonteeltaan ystävällisestä ja rakentavasta mutta kriittisestä muiden teorioiden kommentoinnista olisi esikuvaksi hänen kriitikoilleenkin. Hän antaa aina tunnustusta, ja väittää usein seisovansa jättiläisen harteilla muotoillessaan ajallemme tärkeitä kysymyksiä tai etsiessään vastauksia niihin. Rawls on saamansa kritiikin perusteella laajentanut, tarkistanut ja kehittänyt omaa teoriaansa. Kirjassaan *Law of Peoples* (1993) hän kirjoittaa kansainvälisestä oikeudesta. Lisäksi hän on julkaissut tarkistetun laitoksen *Oikeudenmukaisuusteoriasta* (1999). Näitä suppeampi teos *Justice as Fairness* ilmestyy puolestaan kuluvana vuonna.

Uudet haasteet edellyttävät edelleenkin sen kysymistä, miten yhteiskunta voi kunnioittaa jokaisen yhtäläistä arvoa eroista huolimatta. Riippumatta siitä, miten suhtaudumme Rawlsin distributiivisen oikeuden periaatteeseen, asiasta on hedelmällistä keskustella ikään kuin olisimme tietämättömyyden verhon takana. Reflektiivinen tasapaino ja limittäinen yksimielisyys osoittavat, miten arvot ja normatiiviset arvostelmat voidaan oikeuttaa myös uskonnollisilta ja filosofisilta katsomuksiltaan moniarvoisessa yhteiskunnassa.

*Andreas Føllesdal (s. 1957) on käytännöllisen filosofian professori Oslon yliopistossa. Hän on mukana ARENA-ohjelmassa, joka tutkii kansallistalvioiden eurooppalaistumista. Føllesdal väitteli filosofian tohtoriksi Harvardin yliopistossa ohjaajanaan John Rawls.*

**Suomennos Heikki Suominen**

# Tahto valtaan – metafysiikka nihilisminä

## Heideggerin tulkinta Nietzschen filosofiasta

*Mitä sitten lopulta ovatkaan ihmisen totuudet?*

*Ne ovat ihmisen kumoamattomia erehdyksiä.*

Nietzsche

*Melkein kaksituhatta vuotta,*

*eikä yhtään uutta Jumalaa!*

Nietzsche

Friedrich Nietzsche on Martin Heideggerille ajattelija, joka saa kunnian täydellistää ja saattaa viimeiseen mahdollisuuteensa länsimaisen metafysiikan. Metafysiikka sai nimensä (*Ta méta ta physiká*), koska sen paikka Aristoteleen kokoelmissa on logiikan ja luonnontieteiden jälkeen. Aristoteles itse puhui ensimmäisestä filosofiasta, joka tieteenä koskee perimmäisiä periaatteita ja syitä<sup>1</sup>. Uusplatonisteille metafysiikka merkitsee havaittavan luonnon ylittäviä ja sen takana olevia syitä ja todellisuutta. Myöhemmin metafysiikalla on tarkoitettu oppia olemisesta, joka tutkii olemisen olemusta ja merkitystä. Metafysiikka jakaantui opiksi olevasta (ontologiaksi), opiksi maailman olemuksesta (kosmologiaksi), opiksi ihmisestä (antropologia) ja opiksi Jumalan olemuksesta ja olemassaolosta (teologiaksi).

Jo opiskeluvuosinaan Heidegger löysi Nietzschen teoksen *Der Wille zur Machtin* laajennetun painoksen. Tämä teos on keskeisellä paikalla Heideggerin Nietzsche-tulkinnassa. Se on myös vaikuttanut koko Heideggerin filosofiaan, joka käsittää länsimaisen metafysiikan olemisen historiana. Tätä ei pidä kuitenkaan ymmärtää niin, että Heidegger olisi perinteisesti nietzscheläinen filosofi, jonka ajattelu olisi jollain tavalla Nietzschen filosofian jatkamista. Heidegger ei ollut kiinnostunut tutkimuksessaan Nietzschestä kirjailijana, kulttuurin kritisoijana tai elämäntutkijana, joiden edustajana hänet ensisijaisesti tunnettiin ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Vaikka Heideggerin pääteoksessa *Olemisessa ja ajassa* ei ole kuin yksi merkittävä viittaus Nietzscheen, on Heideggerin mielestä tullut aika tunnustaa Nietzschen ajattelun ankaruus. Vaikka Nietzschen ajattelu on muodoltaan ja eleiltään erilaista kuin perinteinen filosofia, ei se Heideggerin mukaan ole yhtään vähemmän sisällökästä tai vähemmän ankaraa kuin Aristoteleen, joka *Metafysiikassaan* ajattelee kontradiktion periaatteen perimmäiseksi totuudeksi suhteessa olemiseen. Heidegger rakentaa Nietzsche-tulkinnastaan systeemin, joka perustuu Nietzschen väittämien suhteisiin.

Tämä systeemi ei ole Nietzschen suoraan esittämä, vaan se on Heideggerin oman ajattelun kautta muodostuva rekonstruktio<sup>2</sup>.

Heideggerin Nietzscheä käsittelevä aineisto on varsin laaja ja perustuu pääasiassa luentokursseihin ja seminaareihin. Vuosina 1936–1940 Heidegger piti neljä luentosarjaa Freiburgin yliopistossa Nietzschen filosofiasta. Neske Verlag julkaisi luennot ensimmäisen kerran vuonna 1961 yhteistyössä Heideggerin kanssa ja hänen hyväksymineen. Lisäksi vuosina 1936–1946 hän valmisti useita esseitä ja luentoja Nietzschestä. Vaikka Heidegger noin kaksikymmentä vuotta myöhemmissä teksteissään käyttää koko Nietzschen tuotantoa, niin luentosarjoissaan kolmekymmenluvulla hän viittaa lähes yksinomaan *Der Wille zur Machtiin* ja pitää sitä tärkeimpien aiheiden lähteenä. Nämä aiheet ovat: tahto valtaan taiteena ja tietona, saman ikuinen paluu ja nihilismi.

Nietzschen postuumisti julkaistulla teoksella *Der Wille zur Macht* on aivan oma historiansa. Nietzsche suunnitteli kirjaa, jonka nimi olisi edellä mainittu *Der Wille zur Macht* alaotsikkonaan *Versuch einer Umwerthung aller Werthe*. Ensimmäisen kerran kirja ilmestyi 1901, vuosi Nietzschen kuoleman jälkeen, hänen siskonsa toimesta. Kirja sisälsi 483 fragmenttia jaoteltuina eri otsikoiden alle. Editio oli kuitenkin hyvin vajavainen suhteessa jälkeen jääneeseen käsinkirjoitettuun materiaaliin. Laajennettu versio teoksesta ilmestyi 1906. Siinä oli nyt 1067 fragmenttia. Vuonna 1911 se ilmestyi Nietzschen teosten *Grossoktav*-kokoelmassa osina XV ja XVI, joihin Heidegger viittaa.<sup>3</sup>

Nietzsche edustaa Heideggerille metafysiikan loppua siinä mielessä, että Nietzschen ajattelussa metafysiikka käyttää äärimmäiset mahdollisuutensa. ”Filosofian loppu on paikka, jossa koko filosofian historia kokoontuu äärimmäiseen mahdollisuuteensa. Loppu täydellistymisenä tarkoittaa tätä kokoontumista.”<sup>4</sup> Platonista ja Aristoteleesta aina meidän päiviimme asti jatkuneen metafysiikan loppu ilmenee platonismin kääntymi-

senä, inversiona. Kysymyksessä on tavallaan tietynlaisen kehän kulkeminen loppuun, mutta loppu ei kuitenkaan ole sama kuin alku. Heidegger kirjoittaa: ”Metafysiikka on platonismia.”<sup>5</sup> Heideggerin tulkinnan mukaan Platonin ajattelu perusti olevan ja olemisen välille eron, josta metafysiikka lähti jatkumaan eron filosofiana aina Nietzscheen asti. Nietzsche, joka edustaa metafysiikan loppua, täydellisesti tämän eron. Metafysiikan lopussa sen olemus on käännetty ympäri. Tämä muoto on Heideggerille metafysiikan viimeinen ja äärimmäinen mahdollisuus, joka syrjäyttää kaikki muut mahdollisuudet.

”Mutta mitä sitten tarkoittaa ’metafysiikan loppu’? Vastaus: Historiallista hetkeä, jolloin metafysiikan *olennaiset* mahdollisuutensa ovat kuluneet loppuun. Viimeisin näistä mahdollisuuksista on juuri se metafysiikan muoto, jossa sen olemus tulee kääntymään. Tämä käänös ei ole ainoastaan todellinen vaan myös tietoinen, kuitenkin eri tavalla toteutetuna Hegelin ja Nietzscheen metafysiikassa. Subjektiviisuuden merkityksessä *tietoinen* kääntämisen teko on yksistään sen mukaan *todellista*. Hegel on sanonut, että ajateltaessa hänen systeeminsä mieltä merkitsee se yritystä mennä päähän ja pysyä siellä. Nietzsche kuvailee jo aikaisin koko filosofiaansa ’platonismiin’ kääntämiseksi.”<sup>6</sup>

Koko Heideggerin Nietzsche-tulkinta voidaan lukea yrityksenä ilmaista se, että metafysiikan loppu on tapahtunut. Heidegger ei kuitenkaan väitä, että metafysiikka yksinkertaisesti loppuisi, vaan että samalla se saavuttaa myös äärimmäiset mahdollisuutensa. Jotta nämä mahdollisuudet voitaisiin nähdä, on hylättävä perinteinen käsitys filosofian kehityksestä. Tilanne antaa jollekin uudelle mahdollisuuden tulla tilalle. Heidegger viittaa siihen, että tieteet ovat kehittyneet filosofian avaamien mahdollisuuksien kautta ja lopulta eronneet filosofiasta. Filosofia ymmärrettyinä metafysiikkana kohtaa loppunsa, kun tieteiden ja filosofian ero on täydellinen. Voidaan sanoa, että metafysiikka hajoaa tieteen ja teknologiseksi.<sup>7</sup> Heidegger käsittelee teknologiaa modernin metafysiikan lopun ilmentymänä myöhemmissä teksteissään, kuten *Die Frage nach der Technik* ja *Zeit des Weltbildes*. Sitä, minkälaisista mahdollisista olisi se ajattelu, joka tulee filosofian tilalle, kuvaa Heideggerin teksteistä ehkä parhaiten Silleen jättäminen.

Nähdessään Nietzscheen länsimaisen metafysiikan täydellistäjänä, Heidegger kutsuu Nietzscheen filosofiaa tahto valtaan -metafysiikaksi. Nietzscheen metafysiikkaa voidaan ymmärtää vain, kun viisi keskeistä pääotsikkoa ymmärretään alkuperäisessä yhteenkuuluvaisuudessaan. Tämä näkökulma antaa yhden, kokonaisen ja määrätyn suhteen Nietzscheen metafysiikkaan. Nämä viisi pääotsikkoa ovat *nihilismi*, *kaikkien arvojen uudelleen arvioiminen*, *tahto valtaan*, *saman ikuinen paluu ja yli-ihminen*.<sup>8</sup>

## NIHILISMI

Todennäköisesti ensimmäisen kerran sanaa ’nihilismi’ käytti filosofisessa merkityksessä Friedrich H. Jacobi. Muotiin termi tuli 1800-luvun loppupuolella venäläisen kirjailijan Ivan Turgenevin myötä. Teoksessaan *Isät ja pojat* Turgenev kirjoittaa:

”Nihilisti, sanoi Nikolai Petrovits. – Se tulee latinalaisesta sanasta *nihil*, ei mitään, jos muistan oikein; se siis merkitsee, että hän on henkilö, ... joka ei usko mihinkään. ... Nihilisti on ihminen, joka ei kumarru auktoriteetteja, ei usko prinssiipeihin, vaikka niitä kuinka kunnioitettaisiin.”<sup>9</sup>

Nihilismi tarkoitti käsitettä, jonka mukaan vain se, minkä voimme havainnoida aisteillamme, on todellista eikä mikään muu. Kaikki, mikä perustuu perimätietoon, auktoriteettiin tai määriteltyyn arvoon kiistetään. Nihilismiin kuuluu myös tietynlainen kapinallisuus, joka nykypäivän kielessä on korvattu passiivisuudella.<sup>10</sup>

Heideggerilla on oma käsityksensä nihilismi-sanana merkityksestä. On kylläkin paikka paikoin vaikea erottaa, puhuuko Heidegger omasta käsityksestään vai tulkinnastaan Nietzscheen nihilismistä. Ongelmaksi hän näkee, että sanaa nihilismi käytetään yleisesti haukkumasanana. Tapansa mukaan Heidegger alkaa määritellä käsitettä sen kautta, mitä se ei ole. Ensimmäiseksi hän toteaa, etteivät ne, joilla on henkilökohtainen kristillinen usko tai metafysisiä käsityksiä, aina ole täysin nihilismia vastaan ja sen ulkopuolella. Vastavuoroisesti he jotka pohtivat eminkään (*nihil*) olemusta, eivät välttämättä ole nihilistejä.<sup>11</sup>

Heideggerille nihilismi on historiallinen liike. Se ei ole kuitenkaan mikä tahansa näkemys tai kenen tahansa esittämä opinkappale. Nihilismi ei ole myöskään kristinuskon, humanismin tai valistuksen kaltainen historiallinen ilmiö länsimaisessa historiassa. Nihilismi on perustavanlaatuaista. Heidegger määrittelee nihilismiin seuraavasti: ”Nihilismi on maan ihmisten maailmanhistoriallinen liike, ihmisten jotka ovat vedetyt modernin ajan valta-alueelle.”<sup>12</sup> Nihilismi ei ole tämän hetken ilmiö, eikä tuote 1800-luvulta, jolloin sen nimi tuli tunnetuksi. Nihilismi ei ole myöskään tietyn kansan ajattelijoiden ja kirjailijoiden tuote. Heideggerin mielestä ne, jotka kuvittelevat olevansa vapaita nihilismistä ja ajattelevat, ettei se heitä koske modernina aikana, edistävät sitä ehkä parhaiten. Yleinen käsitys, joka liittyy nihilismiin ateismiin, ei ole Heideggerin mielestä oikea. Nimittäin juuri siellä, missä ateismista saarnataan tai missä kristinusko kielletään, nähdään nihilismistä ainoastaan sen ulkoinen olemus, fasadi, ja nihilismistä tehdään teologinen kysymys.<sup>13</sup>

*Der Wille zur Macht*issa Nietzsche kysyy, ”Mitä tarkoittaa nihilismi?”, ja vastaa: ”*korkeimpien arvojen heikkenemistä*”<sup>14</sup>. Korkeimpien arvojen, kuten totuuden, kauneuden, hyvyyden, heikkeneminen tarkoittaisi turmelusta ja rappiota. Nietzscheelle nihilismi ei kuitenkaan ole yksinkertainen rappion ilmiö, vaan se on länsimaisen historian perustavanlaatuinen tapahtuma, historian perustuslaki. Kuvaus arvojen historiallisesta heikkenemisestä ei kiinnosta Nietzscheä: hän ei kerro rappiosta ja turmeluksesta sinänsä. Häntä kiinnostaa nihilismi länsimaisen historian sisäisenä logiikkana. Korkeimpien arvojen heikkenemisestä huolimatta maailma itse jää, ja maailman tullessa arvottomaksi aiheuttaa se paineen arvojen uudelleen asettamiseen. Koska nihilismi on Nietzscheelle korkeimpien arvojen heikkenemistä, se on samalla aikaisempien arvojen uudelleen arviomista.<sup>15</sup>

Nietzsche puhuu eurooppalaisesta nihilismistä. Eurooppalainen tarkoittaa Heideggerin tulkinnan mukaan länsimaista historiaa. Nihilismi on jatkuva länsimaiseen historiaan kuuluva tapahtuma, jonka olennaisen ja keskeisen tulkinnan Nietzsche kiteyttää lauseeseen: ”Jumala on kuollut.”<sup>16</sup>

## JUMALTEN KUOLEMA NIETZSCHELLÄ

Nietzsche puhuu Jumalan kuolemasta ensimmäisen kerran teksteissään *Iloisessa tieteessä*, joka julkaistiin 1882. Heideggerin mielestä teos edustaa alkua Nietzscheen metafysiikan kehittämisessä, jonka päätepiste olisi ollut keskeneräiseksi jäänyt *Der Wille zur Macht*. Toinen teos, jossa Nietzsche käsittelee Jumalan kuoleman teemaa on *Näin puhui Zarathustra – Kirja kaikille eikä kenellekään*. Sinänsä outo ajatus Jumalan kuolemasta ja jumalten kuolemasta oli tuttu jo nuorelle Nietzscheelle. Heidegger viittaa Nietzscheen muistiinpanoon ajalta, jolloin hän työsken-



teli *Tragedian synnyn* (1870) kanssa: ”Uskon vanhaan germaaniseen sanontaan: Kaikkien jumalien on kuoltava.”<sup>17</sup> Nietzsche ei ole ainoa filosofi, joka puhui Jumalan kuolemasta. Hegelille Jumalan kuolema kuvaa äärimmäistä ahdistuneisuutta ja tuskaa. Nuori Hegel kirjoittaa teoksensa *Glauben und Wissen* loppukappaleessa: ”Aikaisemmin ääretön tuska oli ainoastaan historiallisesti, kulttuurisessa muotoutumisessa. Se oli olemassa tunteena, johon uudemman ajan uskonto perustuu, nimittäin että Jumala on kuollut.”<sup>18</sup> *Phänomenologie des Geistes*issa Hegel kirjoittaa tietoisuudesta, joka on menettänyt varmuuden itsestään ja itseään koskevasta tiedosta. Tätä tuskaa voi Hegelin mukaan kuvata vain lause ”Jumala on kuollut.”<sup>19</sup> Heidegger myöntää nuoreen Hegeliin viitaten, että lausunnot sisältävät erilaisen ajatuksen kuin Nietzschen väite. On kuitenkin olemassa yhdistävä tekijä, joka kätkee itsensä metafysiikan olemukseen.<sup>20</sup>

Seuraavassa tiivistän Nietzschen *Iloisesta tieteestä* fragmentin, jossa hullu mies julistaa Jumalan kuolleen:

Hullu ihminen juoksi kirkkaana aamupäivänä sytytetty lyhty kädessä torille huutaen: ”Minä etsin Jumalaa! Minä etsin Jumalaa!”<sup>21</sup> Ihmiset, jotka eivät enää uskoneet Jumalaan, ivasivat häntä erilaisilla huudoilla. Hullu ihminen jatkoi huutamistaan: ”Minne Jumala on joutunut? ... minä sanon sen teille! *Me olemme tappaneet hänet* – te ja minä! Me kaikki olemme hänen murhaajiansa! Mutta miten olemme sen tehneet? Kuinka olemme kyenneet juomaan meren kuiviin? Kuka antoi meille sienen, jolla pyyhimme pois koko taivaanrannan? Mitä teimme, kun irrotimme kahleen, joka sitoo tätä Maata sen aurinkoon? Minne se on nyt menossa? Minne olemme menossa me? Pois kaikkien aurinkojen luota? Emmekö syöksy lakkaamatta? Ja taaksepäin, sivulle, eteenpäin, joka puolelle? Onko vielä suunta ylös ja suunta alas? Emmekö harhaile äärettömässä olemattomuudessa? ... Jumala on kuollut! Jumala pysyy kuolleen! Ja me olemme hänet surmanneet!”<sup>22</sup> Tämän jälkeen hullu kyselee, kuinka voimme tämän teon sovittaa ja jatkaa: ”Mitä sovintojuh-

lia, mitä pyhiä kisoja meidän täytyy keksiä? Eikö tämän teon suuruus ole liian suuri meille?”<sup>23</sup> Hullun mukaan meidän pitää tulla Jumaliksi itse. Jumalan surma on hänen mielestään suurin teko kautta aikojen ja perustaa uuden historian, joka on korkeampi: ”Ei ole ollut milloinkaan suurempaa tekoa – ja kuka ikinä syntyykään meidän jälkeemme, hän kuuluu tämän teon vuoksi korkeampaan historiaan kuin mikään historia on toistaiseksi ollut.”<sup>24</sup> Tämän jälkeen hullu mies vaikenä ja katseltuaan hetken mykistynyttä yleisöään heitti lyhdyn maahan rikkoen sen ja totesi: ”Minä tulen liian varhain ... aikani ei ole vielä tullut. Tämä valtava tapahtuma on vielä matkalla ja vaeltaa – se ei ole vielä ennättänyt ihmisten korviin. ... Tämä teko on yhä vielä heistä kauempana kuin kaukaisimmat tähdet – ja kuitenkin he ovat sen tehneet!”<sup>25</sup>

Jo *Näin puhui Zarathustran* ensimmäisillä sivuilla Zarathustra tapaa metsässä pyhän miehen, joka kertoo ylistävänsä Jumalaa laulaen, nauraen ja itkien, ja ihmettelee: ”Voiko se olla mahdollista! Tuo vanha pyhä mies ei ole metsässään vielä kuullut mitään siitä, että *Jumala on kuollut!*”<sup>26</sup> Kirjan alussa Zarathustra päättää olla puhumatta enää kuolleille ja hylkää nuorallatanssijan ruumiin, jonka oli kantanut mukanaan metsään: ”... mitä hänellä on tekemistä laumojen ja paimenten ja kuolleiden ruumiiden kanssa! Ja sinä, minun ensimmäinen seuralaiseni, jää hyvästi. Minä haudasin sinut hyvin puunonteloosi, minä peitin sinut hyvin susilta.”<sup>27</sup>

Vanhojen jumalien kuoleman syy selviää myös Zarathustran kertomana: Zarathustraa naurattaa niin, että pallean sattuu, kun hän eräänä yönä kuuntelee yövartijoiden pohdintaa, onko jumala olemassa vai ei. Toinen yövartijoista kysyy: ”Eikö siis tuollaistenkin epäilysten aika ole jo kauan sitten ollut ja mennyt? Kenellä onkaan lupa vielä herättää semmoisia vanhoja uneen vai-puneita valonarkoja asioita! Tulihan vanhoista jumalista loppu jo aikoja sitten: – ja totisesti, hyvän iloisen jumalien lopun he saivatkin!”<sup>28</sup> Zarathustran mukaan jumalat eivät kuolleet hitaasti

pois hiipumalla ja hämärtymällä vaan ne nauroivat itsensä kuoliaiksi. Tämän naurun aiheutti vanha äkäparta jumala, joka vahingossa lipsautti sanan: ”On yksi Jumala. Sinulla ei pidä olla mitään muuta jumalaa minun ohellani!”<sup>29</sup> Tämän kuultuaan muut jumalat kiemurtelivat naurusta jumalallisilla istuimillansa ja huusivat: ”Eikö jumalallisuutta ole juuri se, että on jumalia, mutta ei yhtä Jumalaa?” Ja kuolivat pois.<sup>30</sup>

Lauseella ”Jumala on kuollut” ei ole mitään tekemistä Jumalaan uskomisen kanssa. Jos lause ymmärretään Jumalaan uskomisena, on kysymys edelleen teologisesta ajattelusta, joka koskee yliluonnollista maailmaa ja sen suhteita ihmisen olemukseen. Nihilismi nietzscheläisessä merkityksessä ei missään tapauksessa merkitse sitä, ettei kristinuskon Jumalaan tai raamatulliseen ilmestykseen voitaisi uskoa. Kristinuskon on Nietzsche historiallinen, kirkon maailmanpoliittinen ilmiö, jolloin sen tavoite on läntisen humanismin ja modernin kulttuurin muokkaamisessa. Kristinuskon tässä mielessä ja Uuden testamentin kristinuskon eivät ole samoja, ja niiden ero perustuu siihen, ettei kristillinen elämä vaadi kristinuskoa.

Fraasissa ”Jumala on kuollut” Jumala edustaa transsendentin maailman ideoita, jotka on yleisesti ymmärretty olevan maallisen elämän tuolla puolen ja määrävän elämää yläpuolelta. Näitä ovat esimerkiksi ideat, normit, periaatteet ja säännöt, päämäärät ja arvot. Nihilismi edustaa historiallista prosessia, jossa yliaistillisen valta-alue häviää niin, että kaikki oleva menettää arvonsa ja merkityksensä. Nihilismi siis on Nietzsche kauan kestävä tapahtuma (*Ereignis*), jossa olevan totuus kokonaisuudessaan muuttuu ja ajautuu kohti loppuaan. Olevan totuutta kokonaisuudessaan on kutsuttu metafysiikaksi. Heideggerin mukaan metafysiikan loppu paljastuu transsendentin ja siihen perustuvan ”ideaalin” sortuessa. Nietzsche ymmärsi oman filosofiansa myös johdantona uudelle aikakaudelle, jota vuosisadan vaihde ennakoit.<sup>31</sup>

Kun Jumala kristinuskon Jumalana on hävinnyt määrävästä paikastaan transsendentissa maailmassa, jää hänen paikkansa auki. Tällöin voidaan vielä pitää kiinni transsendentista ja ideaalista maailmasta. Paikka vain täytetään jollain muulla: uusia ideoita asetetaan hänen paikalleen, ja epätäydellinen nihilismi tulee vallitsemaan. Nietzsche määrittelee:

”Epätäydellinen nihilismi; sen muodot: me elämme keskellä sitä. Yritys paeta nihilismia uudelleen arvioimatta arvojamme: tuo esiin vastakohtan, terävöittää ongelmaa.”<sup>32</sup>

Epätäydellinen nihilismi korvaa aikaisemmat arvot toisilla, mutta tekee sen samalla kaavalla ja periaatteella, jotka nojaavat aikaisempaan auktoriteettiin. Täydellisessä nihilismissä täytyy myös entinen arvon paikka eli transsendentti maailma poistaa ja asettaa arvot ja uudelleen arvioiminen eri tavalla.<sup>33</sup>

Nietzsche piti nihilismia korkeimpien arvojen uudelleen arvioimisena, jota Jumalan kuolema merkitsee, täydellisenä nihilisminä, joka ylittää aikaisemman metafysiikan. Heideggerin mukaan Nietzsche epäonnistuu tässä nihilismin muodossa, koska huolimatta vanhojen arvojen heikkenemisestä ja transsendentin maailman häviämisestä maailma itse jää vaatiin uusia arvoja. Tämä ei johda täydelliseen arvojen vapauteen vaan arvojen uudelleen arvioimiseen. Heidegger kuitenkin näkee, että Nietzsche esittää vielä äärimmäisempää nihilismia, jota tämä ei huomaa. Vaikka Nietzsche haluaa ylittää metafysiikan, on hän sen keskuksessa, koska hän jatkaa ajatteluaan arvottamisen ehdoin. Tämä arvioiminen nihilismin äärimmäisenä muotona ottaa myös olemisen arvona, mikä Heideggerille on äärimmäisin nihilismin muoto ja metafysiikan loppu.

Nietzschelle nihilismi on arvojen uudelleen arvioimista, ja hän näkee, että arvojen uudelleen arvioiminen eli asettaminen vaatii uuden paikan ja periaatteen. Tämä tarkoittaa, että arvioimisen olemuksen ja arvon olemuksen määrittely on muuttunut. Uudelleen arvioiminen käsittää olemisen ensimmäisen kerran arvoksi, jonka myötä metafysiikasta tulee arvoajattelua. Transsendentin maailman muututtua elottomaksi pitää etsiä sitä, mikä on elävintä. Nihilismi itse muuttuu elämän ylenpalttisuuden ideaaliksi. Olevan metafysiikasta on tullut arvon metafysiikkaa. Jotta tämä voitaisiin Heideggerin mielestä ymmärtää oikein, on selvítettävä, mitä arvo merkitsee Nietzschele.

Arvon olemus Nietzschele perustuu näkökulmaan, joka ymmärretään subjektin näkemänä, ei subjektin mielipiteenä. Arvot ovat Nietzschen mukaan redusoitavissa voiman numeeriseen mittaskaalaan. Moraaliset arvot kuuluvat psykologian alueelle.<sup>34</sup> Arvo asetetaan nähtynä ja nähdyksi ja se määrää katsetta. Arvo on arvo niin kauan kuin se on jonkin arvoinen. Nietzsche haluaa tehdä selväksi, että arvot näkökulmana ovat perustavanlaatuisesti, jatkuvasti ja samanaikaisesti parantavia ja säilyttäviä ehtoja. Ne ovat elämän jatkumisen ehtoja, jotka kuuluvat yhteen. Heidegger määrittelee tulemisen liikkumiseksi, ohittamiseksi ja liikutettuna olemiseksi viitaten Leibniziin. Heidegger näkee, että ”tuleminen” Nietzschen arvojen olemuksen luonnehdinnan päätöksenä antaa vihjeen perustavanlaatuisesta valtakunnasta, jonne arvot ja niiden asettaminen kuuluvat. Tuleminen on tahtoa valtaan, joka on perustavanlaatuinen elämän luonne. Laajassa mielessä tahto valtaan, tuleminen, elämä ja oleminen ovat Heideggerin tulkinnan mukaan Nietzschele samoja.<sup>35</sup>

Tulemisessa elämä – elollinen – hahmottaa itsensä tahto valtaan -keskuksiin räsmentyksen aikaan. Keskuksat ovat hallitsevia muotoja, joita ovat esimerkiksi taide, valtio, uskonto, tiede ja yhteiskunta. Arvo on ennen kaikkea näiden keskustusten vähene mistä tai kasvamisesta. Tahto valtaan on arvojen asettamisen välttämättömyys ja arvostelman mahdollisuuden perusta. Tähän asti korkeimmat arvot ovat hallinneet aistimellista transsendentin korkeuksista ja metafysiikka on ollut tämän vallan struktuuri. Metafyysiikan kääntäminen tapahtuu asettamalla kaikkien arvojen uudelleen arvioinnille uudet periaatteet. Nietzsche omasta mielestään ylittää metafysiikan, mutta Heidegger väittää vastaan: ”Tällainen kääntäminen jää vain itseään pettäväksi sotuksi samasta, joka on tullut tuntemattomaksi.”<sup>36</sup> Nietzsche ymmärtää nihilismin korkeimpien arvojen heikkenemisen historian sisäiseksi laiksi. Samalla hän selittää, että nihilismi arvojen heikkenemisen uudelleen arviointina perustuu mahdollisuudelle asettaa arvoja. Arvojen asettaminen taas perustuu tahdolle valtaan. Siksi Nietzschen nihilismi-käsite ja julistus Jumalan kuolemasta voidaan ajatella vasta sen jälkeen, kun ollaan selvitetty, mitä Nietzsche tarkoittaa ”tahdolla valtaan”.<sup>37</sup>

#### TAHTO VALTAAN

Tahtominen on samaa kuin jonkin tavoittelemisen. Valta tarkoittaa auktoriteetin omistamista ja sen kautta vallan käyttämistä. Näin ymmärrettynä tahto valtaan saa psykologisen merkityksen, joka on harhaanjohtava Nietzschen kohdalla Heideggerin käsityksen mukaan. Heidegger kirjoittaa painavin äänensävyin:

”Tahto valtaan on perustavanlaatuinen nimi koko Nietzschen filosofialle. Siksi tätä filosofiaa voidaan kutsua Tahto valtaan -metafyysiikaksi.”<sup>38</sup>

Heideggerin mielestä tahtoa valtaan ei voi koskaan ymmärtää minkään sanoille annettavien yleisten merkitysten kautta ja jatkaa: "...tämän voi ymmärtää vain ajattelulla, joka on ylittänyt länsimaisen metafysiikan ja länsimaisen metafysiikan historian."<sup>39</sup> Määrittely on tietenkin hankala Heideggerille. Kirjoitaa ja tulkitsee hän nyt Nietzscheä ajattelulla, joka on ylittänyt metafysiikan? Vastaus kysymykseen on kielteinen. Heidegger ei missään eksplisiittisesti väitä tekevänsä niin. Kyseinen huomio on pyrkimys antaa konteksti tulkinnalle, joka kuitenkin on metafysiikan sisällä ja metafysiikan kielessä. Heideggerin teksteistä *Silleen jättäminen* on selvän yritys ylittää metafysiikka, joka tarkoittaa ensisijaisesti sen kielen hylkäämistä, millä metafysiikka puhuu. Nietzsche-luennoista tulee kuitenkin vahvasti mieleen vaikutelma, että Heidegger pitää itseään metafysiikan ylittäjänä, vaikkakaan ei sitä tohdi ääneen sanoa. Näinhän on tavallaan oltava, jos Hegel aloitti metafysiikan lopun ja Nietzsche täydellisti sen: Heideggerille jää pelkästään kirjaajan osa tai uuden olemisen ajattelun epookin ensimmäisen edustajan osa, jota voisi verrata Aristoteleeseen ja Platoniin. Tämän kontekstin sisällä Heidegger yrittää nyt selvittää, mitä tahto valtaan on. Heideggerin päämäärä on hänen omien sanojensa mukaan pitää kiinni Nietzschen lausunnoista, kuitenkin ymmärtäen ne kirkkaammin kuin Nietzsche on ne välittömästi pystynyt ilmaisemaan. Hän ei tarkoita, että ymmärtäisi paremmin Nietzschen filosofiaa vaan hän haluaa tuoda ajattelun *läheisyyteen*. "Mikä tulee merkityksellisemmäksi meille tulee lähemmäksi."<sup>40</sup> Läheisyys on Heideggerille yksi olevan totuuden tapahtumisen tapa.<sup>41</sup>

Nietzsche kirjoittaa ensimmäisen kerran tahdosta valtaan *Näin puhui Zarathustran* kappaleessa "Itsensä-voittamisesta": "Tämä on teidän koko tahtonne, te viisaimmat, vallantahtona"<sup>42</sup>; ja silloinkin, kun te puhutte hyvästä ja pahasta ja arvostuksista"<sup>43</sup> ja edelleen "Mistä minä löysin elävää, siitä minä löysin vallan tahdon; ja vielä palvelevankin tahdosta minä löysin tahdon olla herra."<sup>44</sup>

Heidegger määrittelee ensin, mitä tahto on. Määrittely johtaa siihen, että tahto valtaan on vallan olemus. Tahto ei ole ainoastaan haluamista, jonkin tavoittelemista. Tahto on käskemistä. Tahto on itsensä kokoamista annetulle tehtävälle. Vain se, joka ei voi totella itseään, jää käskettäväksi. Se, mitä tahto tahtoo, ei ole ainoastaan jotain, jonka perässä tahto on ja jota sillä ei vielä ole. Mitä tahto tahtoo, se sillä jo on, koska tahto tahtoo itseään. Näin se nousee itsensä yläpuolelle. Tahtoessaan itsensä tahto ylittää itsensä. Nietzsche kirjoittaa: "Tahtominen ylipäätään on sama asia kuin tahtoa-tulla-vahvemmaksi, kasvaa..."<sup>45</sup> Tulla voimakkaammaksi tarkoittaa enemmän valtaa. Tahto valtaan -ilmaisussa valta ei merkitse mitään muuta kuin tahdon itsensä tahtomisen olemusta käskevänä. Käskävä tahto liittyy itsensä itseensä. Tahto on olemassa valtana. Tahto tahtona on itse tahto valtaan vallan valtuuttamana. Tahto valtaan on vallan olemus. Se manifestoituu ehdottomana tahdon olemuksena puhtaan tahdon tahtoessaan itseään.<sup>46</sup>

Heidegger tulkitsee Nietzschen tahtoa valtaan äärimmäisesti. Kaikki tahtominen on tahtoa valtaan, eikä siitä siksi voi päästä eroon, tai heittää syrjään. Seuraavasta Nietzsche-sitaatista Heidegger lukee, että ei-minkään tahtominen on edelleen tahdon tahtomista. "Tahto ennemminkin tahtoo ei-mitään kuin on tahtomatta."<sup>47</sup> Tahto valtaan tahdon olemuksena on kaiken todellisen olennainen piirre. "Kun tahto valtaan on olemisen syvin olemus..."<sup>48</sup> Tässä Nietzsche ymmärtää olemisen metafysiikan kielen mukaisesti olevan kokonaisuutena. Tämän mukaan Nietzsche ei voi ymmärtää metafysiikan ulkopuolelta, koska se olisi anakronistista.<sup>49</sup> Olemisen syvimpänä olemuksena tahto valtaan ei siksi voi olla psykologinen termi. Nietzscheillä tahto valtaan

on nimi olemisen ja vallan olemukselle. Heidegger painottaa, ettei tätä saa pitää päänäpistönä tai mielikuvituksen oikkuna vaan se on sellaisen ajattelijan perustavanlaatuisen kokemus, joka yrittää löytää vastausta kysymykseen, mitä oleva on olemisen historiassa.<sup>50</sup>

Vallan tahtoessa lisää valtaa, on sen myös turvattava saavutettu vallan taso. "Tahtoa ylipäätään on sama kuin tahtoa tulla vahvemmaksi, kasvaa, ja lisäksi tahtoa välineitä siihen."<sup>51</sup> Perustavanlaiset välineet ovat ne ehdot, jotka tahto valtaan on asettanut ja joita Nietzsche kutsuu arvoiksi. Kaikessa tahdossa on arvioimista, joka tarkoittaa arvojen perustamista ja muodostamista. Tahto valtaan on olemukseltaan arvoja-asettava tahto. Arvot ovat parantavia-kasvattavia ehtoja minkä tahansa olevan olemisessa. Tahto valtaan elämänä ei perusta itseään puutteen tunteeseen, vaan se itse on ylenpalttisen elämän perusta.<sup>52</sup>

## IKUINEN PALUU JA OLEMINEN

On kuitenkin jotain, jota ei tahto valtaankaan voi saavuttaa ja tahtoa: "Takaissin tahto ei voi tahtoa; ettei se kykene murtaamaan aikaa eikä ajan pyydetä..."<sup>53</sup> "Ettei aika juokse takaisin, se on tahdon vimma; 'se mikä on ollut' – tämä on sen kiven nimi, jota tahto ei kykene vierittämään."<sup>54</sup> Nietzscheissä herättää lähes kauhua se, ettei tahdolla valtaan ole valtaa yli ajan ja yli ikuisen paluun. *Iloisen tieteen* fragmentissa nimeltä Suurin paino demoni kuiskailee:

"Tämä elämä, sellaisena kuin sitä nyt elät ja olet elänyt, sinun täytyy elää vielä kerta ja vielä lukemattomia kertoja; eikä sinä ole oleva mitään uutta. Olemassaolon ikuinen hiekkakello kääntyy yhä uudestaan – ja sinä sen kanssa, sinä tomun hiukkanen!"<sup>55</sup>

Halutessaan ylittää oman valtansa tahto ei ole tyytyväinen mihinkään elämän yltäkylläisyyteen. Tahto valtaan asettaa vallan ylittämään oman tahtonsa, koska tahto on tahdon tahtomista. Tällä tavalla se palaa samana takaisin itseensä. Näin se, mikä kokonaisuudessaan on olemassa, on saman ikuisen paluu, kokonaisuuden essentian ollessa tahto valtaan ja olemassaolon ollessa eksistentia. Tämä vaikeasti ymmärrettävä tulkinta tahdosta valtaan ja saman ikuisesta paluusta Nietzschen metafysiikassa määrittelee mitä oleva on. Tämä on Heideggerin mukaan yhdenmukainen antiikin ajoista lähtevän metafysiikan kanssa. Heidegger joutuukin puolustelemaan tulkintaansa:

"Sitä perustavanlaatuista suhdetta, joka ajatellaan tällä tavalla tahdon valtaan ja saman ikuisen paluun välille, ei voida vielä suoraan esittää tässä, koska metafysiikka ei ole ajatellut eikä edes kysynyt *essentian* ja *eksistentian* eron alkuperää."<sup>56</sup>

Heideggerille eron, differenssin muistaminen ei ole pelkästään eron tarkastelua olemisen ja olevan välillä, vaan se on myös eron ongelman muistamista, niin subjektin kuin objektinkin kannalta. Nietzschen ajattelusta Heidegger löytää totaalisen metafysiikan täydellistymisen ja kehityksen eli ajattelun joka on unohdannut olemisen ja sen eron olevaan. Metafyysisessä prosessissa ei jää mitään olemiselle sellaisenaan, ja tämä on tulos Nietzschen tahto valtaan -ideasta, jonka Heidegger esittää tahtona tahtoon. Mahdollinen yhteys Nietzschen ja eron välillä voi olla vain negatiivinen. Nietzschen ajattelussa ero on täysin poistettu.<sup>57</sup> Näin Nietzschestä tahtomattaan tulee sekä metafysiikan lopun ilmoittaja että problemaattisesti myös sen ylittäjä.<sup>58</sup>

Moderni metafysiikka alkaa ja saa olemuksensa siitä, että se etsii ehdotonta, epäilyksetöntä varmuutta. Nietzschen mukaan

tahto valtaan perustaa metafysiikan edellyttäen, että totuus on välttämättä arvo ja varmuus totuuden moderni muoto. Nietzsche kirjoittaa: ”Kysymys arvosta on *perustavanlaatuisempi* kuin kysymys varmuudesta: jälkimmäinen tulee vakavasti otettavaksi vasta, kun on vastattu arvo-kysymykseen.”<sup>59</sup> Koska Nietzsche kokee kaiken olevan tahtona valtaan, niin hänen ajattelunsa täytyy kulkea kohti arvoa. Kysymyksestä tulee myös historiallinen.<sup>60</sup>

Arvojen ajattelu perustuu tahto valtaan -metafysiikkaan. Nietzschen tulkinta nihilismistä korkeimpien arvojen uudelleen arviointina on metafyyinen tulkinta ja erityisesti Heideggerin nimeämän tahto valtaan -metafysiikan mukaista. Kun Nietzsche ymmärtää oman ajattelunsa nihilismin todellisena täyttymisenä, ei hän enää ymmärrä nihilismia pelkästään negatiivisena korkeimpien arvojen arvottomaksi tekemisenä, vaan positiivisesti nihilismin ylittämisenä, koska todellisuus nyt täysin koettuna, toisin sanoen tahtona valtaan, tulee perustaksi normeille ja arvojen asettamiselle. Sen arvot määrittyvät välittömästi inhimillisellä toiminnalla. Olla ihminen on nostettu toiseen ulottuvaisuuteen.<sup>61</sup>

#### YLI-IHMINEN

Kun aikaisemmin viitatussa *Iloisen tieteen* kohdassa hullu sanoo Jumalan kuolemaa ihmisen aiheuttamaksi, tehdään transsendentti maailma arvottomaksi.

”Ei ole ollut milloinkaan suurempaa tekoa – ja kuka ikinä syntyykään meidän jälkeemme, hän kuuluu tämän teon vuoksi korkeampaan historiaan kuin mikään historia on tois-  
taiseksi ollut.”<sup>62</sup>

Nietzschen nihilismin myötä, kun se on kaikkien arvojen uudelleen arvioimisena tahtoa valtaan yhdessä saman ikuisen paluulla, tulee välttämättömäksi määritellä uudestaan ihmisen olemus. Koska ”Jumala on kuollut” voi vain ihminen asettaa mitan ja paikan uudelle ihmiselle, jonka olemukseen kuuluu koko maailman hallitseminen.<sup>63</sup> Heideggerin mielestä olemisen ja ihmisen suhdetta ei ole vielä perusteellisesti ajateltu länsimaaisessa filosofiassa, antropologiassa tai psykologiassa. Tämä johtuu siitä, että ihmisen olemisen käsitetään itsestäänselvyydeksi ja rinnastetaan muiden olioiden olemistapaan.<sup>64</sup>

Siitä tietoisuudesta, että Jumala on kuollut, alkaa korkeimpia arvoja uudelleen arvioiva tietoisuus. Ihminen siirtyy korkeampaan historiaan, koska siinä arvojen asettamisen periaatteena tahto valtaan on koettu ja hyväksytty erityisesti toden totena, kaiken olemisen olemisena. Siinä itsetietoisuus, jossa moderni inhimillisyys omistaa olemuksensa, täydentää viimeisen askeleensa. Normatiivisten arvojen rappio on lopussaan, ja nihilismi on ylitetty. Ihmiskunta tahtoo omaa ihmisenä olemistaan tahtona valtaan ja kokee ihmisenä olemisen kuulumisena todellisuuteen, jota tahto valtaan määrittää. Tällöin ihminen on saavuttanut olemuksen muodon, joka ylittää ja ohittaa nykyisen ihmisen. Tämä olemus on tietenkin yli-ihminen. Yli-ihminen ei ole mikään supersankari, jolla olisi ylikuonnollisia henkisiä kykyjä tai voimia, eikä myöskään ihminen joka perustuu Nietzschen elämänfilosofiaan. Yli-ihminen merkitsee täydellistymisensä aikaan saapuvaa modernin ihmiskunnan olemusta. Yli-ihminen on ihminen todellisuudesta, jota määrää tahto valtaan.<sup>65</sup>

Nietzschen yli-ihminen herättää helposti närkästystä, jota Heidegger pitää vastuuttomana, koska närkästys perustuu yli-ihmisen väärään tulkintaan.<sup>66</sup> Nykypäivänä Nietzschen filosofiassa enemmän närkästystä herättää kuitenkin Jumalan



kuoleman teema, vaikka kuinka painottaisi ettei kysymys ole henkilökohtaisesta uskosta, vaan että Nietzsche puhuu ennen kaikkea kristinuskon Jumalasta. Useimmille nämä kuitenkin ovat sama asia. Heideggerilla on ehkä ollut tarve alleviivata tulokintansa eroa natsien Nietzsche-tulkintaan, jossa yli-ihmisellä oli tietenkin oma paikkansa ja jonka vuoksi yli-ihminen herätti aikaisemmin enemmän närkästyystä kuin meidän päivinämme.<sup>67</sup> Heideggerille on tärkeätä ja vastuullista ottaa vakavasti Nietzschen pohdinta ihmiskunnasta, jossa olemisen kohtalona on tahto valtaan.<sup>68</sup> Yli-ihmisen olemus ei ole lupa raivokkaaseen itse-tahtoon. Se on laki, joka tahtona valtaan tuo esiin ja luo äärimmäisen metafysiikan epookin. Yli-ihminen kuuluu siis metafysiikan epookiin ja on osa epookin ketjua. Ihminen on kutsuttu siihen Nietzschen metafysiikan myötä. Ihminen ei vielä kuitenkaan ole hyväksynyt tahtoa valtaan perustavanlaatuisesti luonteekseen. Transsendentti maailma, mikä aikaisemmin asetti ehdot ja määritteli ihmisen olemuksen päämäärillä ja normeilla, on menettänyt ehdottoman ja välittömän vaikutusvallan. Tilalla on tahto valtaan. Transsendentin maailman tarkoitukset ja normit eivät enää tue ja vie elämää eteenpäin. Se maailma on kuollut.<sup>69</sup> Todellinen maailma on tehnyt ylikuonnollisen maailman käsittävän perustan epäuskottavaksi. Tätä on ”Jumala on kuollut” ajateltuna metafysisesti.<sup>70</sup>

Kun Jumala on kuollut edellä esitetyn metafysisen kokemuksen kautta, niin se mitä on muuttuu ihmisen tahtomiseksi määritettynä tahdolla valtaan. *Näin puhui Zarathustrassa* Nietzsche esittää: ”Jumala on kuollut: nyt tahdomme *me* – yli-ihmisen elävän.”<sup>71</sup> Heidegger ymmärtää lauseen seuraavasti: Kaiken olevan hallinta siirtyy Jumalalta ihmiselle, tai karkeammin sanottuna Nietzsche asettaa ihmisen Jumalan paikalle. Ihminen ei voi koskaan asettaa itseään räysin Jumalan paikalle. Jotain vielä kummallisempaa voi kuitenkin tapahtua. Metafysisesti ajateltuna paikka, joka kuuluu Jumalalle, on paikka, joka kausatiivisesti antaa ja säilyttää kaiken, mitä on jonain luotuna. Jumalan paikka voi jäädä tyhjäksi. Toinen metafysisen paikka lymyää horisontissa, paikka, joka ei ole identtinen Jumalan eikä ihmisen paikan kanssa. Yli-ihminen ei koskaan asetu Jumalan paikalle, vaan ennemminkin toisenlaisen olemisen paikalle. Tätä paikkaa Heidegger kutsuu subjektiivisuudeksi.<sup>72</sup>

Kaikki oleva on todellista objektina tai objektivoituna, minkä kautta objektin subjektiivisuus ottaa muotonsa. Objektivointi, eteen asettaminen, asettaa objektin *ego cogiton* eteen. Tässä asettamisessa ego todistaa olevansa oman tekemisensä perusta, *subiectum*. Subjekti on subjekti itselleen ja tietoisuuden olemus on itsetietoisuutta. Kaikki oleva on joko subjektin objekti tai subjektin subjekti. Maailma muuttuu objektiksi. Tässä kaiken kattavassa subjektivoinnissa, maa joka alunperin oli se joka esittää ja pystyttää, muuttuu ihmisen asettamaksi ja analysoitavaksi.<sup>73</sup>

#### HULLUN IHMISEN PUHE

”Tulee aika, jolloin tapahtuu äärimmäinen taistelu maan heruudesta, ja se kantaa fundamentaalisten filosofoiden doktriinin nimeä.”<sup>74</sup>

Aina 1930-luvun loppupuolella asti filosofia on Heideggerille paikka, jossa totuus tapahtuu. Myöhemmin hän luopuu tästä ideasta ja näkee ajattelun olevan se, jossa totuus *aletheiana* paljastuu, eikä enää pidä filosofiaa ja ajattelua samana.<sup>75</sup> Nietzsche ei tarkoita, että maan ja inhimillisen materiaalin hyväksikäyttö saisi voimansa ja perustelunsa filosofiasta. Päinvastoin, filosofia nykyisessä mielessään kulttuurin jatkuvana opinkappaleena häviää. Niin kauan kuin filosofia on ollut todellista, on

filosofia tuonut toden todellisuuden puheeseen ja siten tuonut olevan olemisen esiin historiansa mukaan (*aletheia*). Perustavanlaatuisilla filosofisilla doktriineilla ei tarkoiteta oppineiden doktriineja vaan totuuden kieltä olevasta sellaisena, jonka totuus itse on tahtoa valtaan, jolloin se on ehdottoman subjektiivisuuden metafysiikkaa. Nämä opit eivät puhu siitä mitä on, ja mitä sen vuoksi tapahtuu. Maan herruudesta taistelun alussa subjektiivisuuden aika kohtaa täyttymyksensä. Siihen kuuluu tosiasia, että oleminen – tahtona valtaan – on tullut varmaksi ja siksi tietoiseksi omasta itsestään ja totuudestaan. Tietoiseksi tuleminen on välttämätön tahdon. Tietoisuus tahtoo tahtoa valtaan. Metafysisesti ajateltuna tilanne on subjektin toiminnan tila ja tilanteet on kiinnitetty subjektiivisuuden metafysiikkaan.<sup>76</sup>

Nietzschen filosofiassa ”Suuri keskipäivä” on kirkkaimman kirkkauden hetki, jolloin tietoisuus on tullut ehdottomasti ja joka suhteessa tietoiseksi itsestään ja tietoisuus käsittää tahtomisen valtaan minkä tahansa olemisena. Tahdolla se alistaa itselleen koko objektivoitun maailman ja kaiken olevan tahdon varastoksi. Toisin kuin Heideggerille, Jumalan kuolema on Nietzschele vapauttava asia.<sup>77</sup> Hänelle Jumalan kuolema tarkoittaa, että objektivoiva tietoisuus asettaa arvot ja arvostelee arvot. Siksi arvo määrittää kaiken olevan olemisessaan. Oleminen muuttuu arvoksi ja pysyvän olemassaolon jatkuvuuden turvaaminen on välttämätön ehto, jonka tahto valtaan asettaa. Tässä voidaan Heideggerin mielestä kysyä: Voiko olemista arvostaa korkeammin kuin asettamalla se arvoksi? Heideggerin vastaus on, ettei olemista kuitenkaan ymmärretä oikein ja arvostaminenkin on kyseenalaista, koska oleminen asetetaan arvona tahdon alaiseksi. Heideggerin oman ajattelun mukaisesti oleminen ei voi olla riippuvainen mistään, eikä sillä ole muuta perustaa kuin olemattomuus, joka luonteensa mukaan on perustaton perusta, pohjaton kuilu. Länsimainen filosofia on jatkuvasti ajatellut olemista *jonkin* olemisena ja näin unohtanut olemisen. Tässä unohtamisessa olemisesta on tullut arvo. Tämä on Heideggerille todistus siitä, ettei olemisen ole vielä annettu olla olemisena.<sup>78</sup>

Nietzsche ymmärtää tahto valtaan -metafysiikalla nihilismin ylittämistä. Näin on Heideggerin mielestä niin kauan kuin nihilismi ymmärretään vain korkeimpien arvojen uudelleen arvioimisena. Nietzsche nostaa arvoajattelun periaatteeksi nihilismin ylittämiseksi. Arvo ei anna olemisen olla oleminen, ei anna olemisen olla se itse, minkä vuoksi tämä oletettu ylitys jää vain nihilismin täydellistymiseksi. Metafysiikka ei ole ainoastaan ajatteleminen olemista, vaan tämä ei-ajattelu pukeutuu illuusion, että se ajattelee olemista arvokkaimmassa muodossaan arvona, jolloin kaikki kysymykset olemisesta tulevat turhiksi ja siksi jäävät. Jumalan edustaman ylikuonnollisen maailman tulkitseminen korkeimmaksi arvoksi ei ole ajateltu olemisesta käsin. Kovin isku Jumalaa vastaan ei ole se, että Jumalaa pidetään tuntemattomana tai että Jumalan olemassaoloa pidetään todistamattomana, vaan se, että Jumalaa pidetään korkeimpana arvona.<sup>79</sup>

Jumala on kuollut. Ihmiset ovat aiheuttaneet Jumalan kuoleman, mutta eivät ole huomanneet tekoaan. Jumalan kuolema ilmaisee jotain pahempaa kuin sen, että ei ole Jumalaa: Jumala on vielä kaiken lisäksi tapettu. Ajatus käy vielä vaikeammaksi. Jos Jumala olisi itse päättänyt päivänsä, sen vielä voisi jotenkin ymmärtää, mutta vielä vaikeampi on ymmärtää, että ihminen on hänet tappanut. Sitä on suorastaan mahdotonta ajatella. Nietzsche kuvaa tätä käsittämätöntä tapahtumaa kolmella kysymyksellä:

”Kuinka olemme kyenneet juomaan meren kuiviin? Kuka antoi meille sienen, jolla pyyhimme pois koko taivaanrannan? Mitä teimmekään, kun irrotimme kahleen, joka sitoo tätä Maata sen aurinkoon?”<sup>80</sup>



Heidegger vastaa kysymyksiin: ”Viimeisen kolmen ja puolen vuosisadan eurooppalainen historia kertoo auringon ja maan irrottamisesta toisistaan.”<sup>81</sup> Nietzsche ei Heideggerin mukaan tarkoita ainoastaan kopernikaanista vallankumousta ja luonnon modernia ymmärtämistä. Aurinko muistuttaa Platonin allegoriaa auringon ja valon alueesta sfäärinä, jossa oleva ilmiössä näyttäytyy. Horisontti eli taivaanranta viittaa yliluonnolliseen maailmaan, joka todella on. Aurinko ja horisontti ovat kokonaisuus, joka sulkee ja sisällyttää itseensä kaiken olevan, kuten meri sisällyttää itseensä kaiken merellisen. Maa ihmisten majapaikkana irtoaa auringosta ja samalla taivaanrannasta. Alue, joka muodostaa itsessään olevan yliluonnollisen maailman, ei enää ole ihmisen auktoriteetin valona. Taivaanranta pyyhitätään pois ja olevan kaikkeus itsessään juodaan pois kuin meri. Tämä tapahtuu, koska ihminen on noussut minuuteen (*Ichheit*) *ego cogitosa*, ja muuttanut kaiken objektiksi. Oleva objektina nielaistaa subjektiviteetin immanenssiin. Horisontti ei enää valaise, vaan on ainoastaan tahto valtaan arvojen asettamisen näkökulman alaisena.<sup>82</sup>

### METAFYSIIKAN TÄYDELLISTYMINEN JA OLEMINEN

Nietzschen aurinko, horisontti ja meri selvittävät Heideggerille, mitä Jumalan kuolema tarkoittaa. Ihmiset tappavat Jumalan pyyhkimällä yliluonnollisen maailman pois. Oleva ei tule yksinkertaisesti ei-miksikään (*zunichte*), vaan sen olemisen muuttuu. Ihminen muuttuu myös. Hänestä tulee se, joka poistaa olevan siinä mielessä kuin se on itselleen. Olevasta tulee objekti, joka tuodaan esiin esittämällä, representaatiolla. Poistamalla itselleen oleva, eli tappamalla Jumala, saavutetaan pysyvyys ja jatkuvuus varantona, jonka avulla ihminen turvaa itselleen ruumiillisen, henkisen ja psyykkisen materiaalin. Turvaaminen eli turvallisuuden luominen perustuu arvojen asettamiseen. Arvojen asettaminen on alistanut kaiken itsessään olevan ja samalla surmannut itselleen olevan. Metafysiikka on saanut aikaan Jumalan kuoleman ja täydellistyy samalla tahto valtaan -metafysiikaksi. Heidegger väittää, että Nietzsche itse ei tunnista metafysiikan pauloihin jäämistään. Nietzsche edelleen ymmärtää metafysiikan tahtona valtaan, nihilisminä, jolloin ei ole kysymys metafysiikan ylittämisestä vaan sen toteuttamisesta (*vollziehen*) kaikkien arvojen uudelleenarvioimisena.<sup>83</sup>

Ei ainoastaan olemisen tulkinta arvona estä olemisen tuleamista ja olemista olemisessaan. Olemisen tulkinta arvona olisi mahdollistanut edeltävän metafysiikan ainakin kysymään olemista totuudessaan. Heideggerin mukaan emme kuitenkaan löydä metafysiikasta kokemusta olemisesta itsestään. Mistään ei löydy olemisen totuuden ajattelua, ei edes esiplatonistisessa ajattelussa, jota Heidegger pitää länsimaisen ajattelun alkuna.

”*Estin (eon) gar einai* nimeää olemisen itsensä. Mutta se ei ajattele läsnäoloa totuudessaan. Olemisen historia alkaa olemisen unohtamisesta. Siksi ei ainoastaan tahto valtaan -metafysiikka ole ollut ajattelematta olemista totuudessaan. Tämä olemisen unohtaminen kuuluu vain metafysiikalle metafysiikkana.”<sup>84</sup>

Seuraavaksi Heidegger kysyykin, mitä on se metafysiikka metafysiikkana, jolle olemisen unohtaminen kuuluu. Jos metafysiikka osaa vastata kysymykseen itsestään, ymmärtää se itsensä metafysiikasta ja vastaus on myös metafysiikasta. Tämä pätee Heideggerin mielestä myös logiikkaan. Logiikan kysyessä itseään, on vastaus looginen, logiikan omien sääntöjen mukaan. Kysyessään itseään, metafysiikka putoaa itseensä takaisin, edes tietämättä, minne putoaa. Nietzschen yritys ylittää metafysiikka epäonnistu-

tuu, koska hänen ajattelunsa on Heideggerin mukaan metafysiikkaan kuuluvaa. Nietzsche paljasti nihilismin joitakin piirteitä ja samalla selitti niitä nihilistisesti, kuitenkin raviten niiden olemusta. Hän ei kuitenkaan koskaan ymmärtänyt nihilismin olemusta.<sup>85</sup>

Nihilismin olemus perustuu metafysiikkaan, jossa olemisen totuus jää olevan ilmaantumisen, läsnäolon varjoon ja kokonaan tulematta. Koska olemisen totuus ja olemisen itse on ei-mitään, toisin sanoen ei-olevaa, on metafysiikka olevan totuuden historiana olemukseltaan nihilismiä. Koska eurooppalaisen ja läntisen maailmanhistorian perusta on metafysiikka, on maailmanhistoria täysin eri merkityksessä nihilistinen. Ajateltuna Heideggerin olemisen historiasta käsin tarkoittaa *nihil* nihilismissä, ettei mitään ole. Olemisen ei tule oman olemuksensa valoon. Olevan ilmaantumisen olemisen jää pois. Olemisen totuus jää pois muistoista ja se unohdetaan. Nihilismin olemus on olemisesta luopumista. Olemisen olemuksesta johtuu, että olemisen jää ajattelematta, kätkeytyy ja olemisen vetäytyy totuuteensa. Olemisen peittää ja salaa itsensä tässä peittymisessä. Metafysiikka ei kuitenkaan ole täysin toivoton olemisen suhteen. Heidegger kirjoittaa: ”Kun katsomme tähän itsensä peittävään olemukseen, saamme ehkä vilahduksen olemisen totuuden läsnäolosta.”<sup>86</sup> Tämän mukaan metafysiikka ei olisi pelkästään olemisen kysymisen laiminlyöntiä. Metafysiikka voi olemukseltaan olla olemisen itsensä mysteeri, mysteerin, jota ei ole ajateltu. Muuten ei ajattelija, joka ponnistelee pitääkseen olemisen ajattelussa, voisi lakkaamatta kysyä metafysiikan olemusta.

Heideggerin mielestä metafysiikka on sekä olemisen historian epookki että nihilismiä. Kun nihilismiä hänen mukaansa kuunnellaan toisin, kuuluu olemus, jonka se nimeää. Tällöin on mahdollista kuulla eri tavalla metafysiikan kieltä, joka on kokenut jotakin nihilismistä ymmärtämättä kuitenkin sen olemusta. (Tässä Heidegger joutuu edelleen selittelemään sitä, kuinka hän pystyy kirjoittamaan metafysiikan olemuksesta kysymisen olemista, vaikka metafysiikka ei ole vielä ylitetty.) Näin saadussa kuvassa voidaan pohtia alkavaa nihilismin täyttymistä, vaikkakin laihoin tuloksin. Heidegger väittää, ettei mikään tieteellinen tai yhteiskunnallinen, metafysiikasta tai uskonnollinen näkökulma voi tarkasti ajatella sitä, mitä meidän aikanamme tapahtuu. Se mitä ajattelulle on annettu ajateltavaksi, ei ole mikään syvä peitetty taustalla oleva merkitys, vaan lähellä oleva. Läheisyyttä se aina ohitetaan, ja tämän ohituksen ansiosta jatkuvasti onnistutaan tappamaan suhde olevan ja olemisen välillä.<sup>87</sup>

### LOPUKSI

Heideggerin ja Nietzschen tuotannot ovat hyvin erilaisia. Nietzschen tuotanto on hajanaista ja fragmentaarista, ei perinteistä filosofista tekstiä, jossa käsitteet ja ajatukset olisivat tarkasti määriteltyjä ja seuraisivat loogisesti toinen toisiaan. Heideggerin filosofia on muodoltaan perinteisempää ja käsitteistöltään ankaaraa, mutta yhteys Nietzschen löytyy sisällöstä. Martin Heidegger tunnetaan yhden kysymyksen filosofina: Mitä on olemisen? Tämän kysymyksen hän esittää pääteoksessaan *Olemisen ja aika*. Hänen innoittajinaan ja oppi-isinään pidetään ensisijaisesti Husserlia ja Diltheya, joiden katsotaan vaikuttaneen kysymyksen esiintuomiseen ja kehittelyyn. Heideggerin oppilas Hans Georg Gadamer väittää kuitenkin ennen kaikkea Nietzschen olleen Heideggerin edeltäjä. Heidegger on oivaltanut tämän ehkä itsekin myöhemmin. Gadamerin mukaan Heideggerin *Olemisen ja aika* sisältää implisiittisesti pyrkimyksen kohottaa Nietzschen radikaali platonismin kritiikki tasolle, jossa se kohtaa länsimaisen metafysiikan ja lopulta ylittää sen.<sup>88</sup> Heideggerin pääväittäjä on, että Nietzschen filosofia täydentää metafysiikan

palauttamalla olemisen täydellisesti olevaan ja näin peittämällä eron olevan ja olemisen välillä. Olemisesta tulee arvo, jonka tehtävänä on säilyttää oleva. Olemisen arvona on Heideggerille tapahtumana verrattavissa Jumalan kuolemaan. Metafysiikalla Heidegger tarkoittaa koko sitä filosofian traditiota, joka alkaa Aristoteleesta ja Platonista ja johtaa meidän päiviimme asti. Antiikin Kreikassa filosofien alaan kuuluivat niin tieteet kuin taiteetkin ja heidän tutkimuksiinsa kuului niin maailmankaikkeuden järjestys kuin väärä ja oikea teko. Aikamme modernissa tiedemaailmassa filosofia on kutistunut yhdeksi tieteen alaksi muiden tieteiden joukossa ja ihmettelee miksi enemminkin on kuin ei ole.

Heidegger pohtii, miksi hullu on hullu ja mitä hullu sanoi Jumalan kuolemasta. Hän ei ole hullu siksi, että huutaa etsivänsä Jumalaa, vaan

”koska hän on nyrjähtänyt nykyisen ihmisen tasolta, jossa ylikuonnollisen maailman ideat ovat tulleet epärealistisiksi ja hävinneet todellisuudesta.”<sup>89</sup>

Tämä nyrjähtänyt ihminen on vedetty nykyisen ihmisen yli. Kuitenkin hänet on vedetty täysin ennalta määrätyn ihmisen olemukseen, *animale rationaleen*. Tällä ei ole mitään yhteistä sellaisen ihmisen kanssa, joka ei usko Jumalan olemassaoloon. Ihmiset eivät ole uskottomia siksi, että Jumala Jumalana on tullut heille arvottomaksi uskoa, vaan koska he ovat luopuneet mahdollisuudesta uskoon. Samoin kuin he eivät kykene etsimään Jumalaa, koska eivät enää ajattele, he ohittavat läheisyyden. Torilla seisovat ihmiset eivät ajattele ja yrittävät jaarittelullaan välttää ahdistuksen, joka voisi herätä hullun huudosta: ”Jumala on kuollut.”<sup>90</sup>

Heideggerin tulkinnaalla Nietzschestä on tarkoitus valottaa kysymystä nihilismin olemuksesta metafysiikan olemuksena ja ylipäätään tehdä se kysymys mahdolliseksi. Nietzsche kääntää metafysiikan ympäri niin, että yliaistillinen muuttuu epävaakaaksi aistimellisen tuotokseksi. Tätä Nietzsche pitää metafysiikan ylittämisenä. Ajattelu, jossa metafysiikka pelkää kieltä, jää kiinni metafysiikan olemukseen ja on metafysiikkaa. Juuri tämä on Nietzschein kohtalo Heideggerin tulkinnaassa. Heidegger ei kuitenkaan väitä, että metafysiikka olisi intentionaalisesti nihilististä kutsuessaan metafysiikan olemusta nihilistiseksi. Itse asiassa metafysiikan pyrkimys on ylittää nihilismi. Metafysiikka on kuitenkin tuomittu epäonnistumaan, niin kuin Nietzschekin, koska metafysiikka epäonnistuu olemuksensa ymmärtämisessä. Jotta metafysiikka ja nihilismi voitaisiin ylittää, olisi välttämätöntä ajatella sitä, minkä se on unohtanut ja jättänyt ajattelematta. Heideggerin mielestä tämä unohtettu on tietenkin olemisen, minkä takia metafysiikka juuri onkin nihilististä. Heidegger ei syytä metafysiikkaa tästä unohtuksesta, vaan näkee syyn olemisessa itsessään. Metafysiikka epäonnistuu ajattelemaan olemista ja samalla omaa olemustaan, koska olemisen itse vetäytyy eikä anna itseään ajateltavaksi. Siten metafysiikka saa nihilistisen olemuksensa olemisen poissaolosta.<sup>91</sup>

Nihilismi tarkoittaa Nietzscheille traditionaalisen metafysiikan määräämien transsendentaalisten arvojen uudelleen arvioimista. Heideggerin mukaan Nietzsche omasta mielestään täydellisessä nihilismissään esittää vielä äärimmäisempää nihilismia, kuin huomaakaan. Vaikka Nietzsche haluaa ylittää metafysiikan, on hän metafysiikan keskuksessa, koska hän jatkaa ajattelua arvioimisen ehdoin. Kaiken olemisesta tulee määrätty tarkoitus, jonka aina täytyy johtaa johonkin tulevaan päämäärään. Turvataksensa itsensä itsetietoisuus ottaa käyttöönsä jopa olemisen tahtona valtaan silloin, kun se ymmärretään subjektina. Tämä on juuri sitä ajattelua, joka on Heideggerin mielestä nihilismin

ja metafysiikan korkein aste ja muoto. Olemisen on alennettu arvoksi.

## VIITTEET

1. Aristoteles 982 b 9.
2. Gadamer 1996, s. 500.
3. Lisää tekstin historiasta ja Nietzschen julkaisusarjoista: Walter Kaufmann 1968, xvii–xix ja Martin Heidegger 1996, s. 5–9.
4. Heidegger 1969, s. 63.
5. Emt., s. 63.
6. Heidegger 1997, s. 179.
7. Sallis 1990, s. 28–29.
8. Heidegger 1986, s. 10.
9. Turgenev 1973, s. 47.
10. Heidegger 1997, s. 23.
11. Heidegger 1980, s. 213.
12. Emt., s. 214.
13. Emt., s. 214–215.
14. Nietzsche 1959, s. 17 § 2. *Der Wille zur Machtin* viitatessani käytän sivunumeron lisäksi fragmentin numeroa, joka löytyy käyttämästäni painoksesta ja myös englanninkielisestä käännöksestä.
15. Heidegger 1980 s. 218–219.
16. Heidegger 1997, s. 24.
17. Nietzsche Heideggerin 1980, s. 210 mukaan.
18. Hegel 1990, s. 432.
19. Hegel 1986, s. 546.
20. Heidegger 1980, s. 210.
21. Nietzsche 1963, s. 116.
22. Emt., s. 116–117.
23. Emt., s. 117.
24. Sama.
25. Nietzsche 1963, s. 117.
26. Nietzsche 1995, s. 10.
27. Emt., s. 27.
28. Emt., s. 253.
29. Sama.
30. Sama.
31. Heidegger 1997, s. 24–25.
32. Nietzsche 1959, s. 26 § 28.
33. Heidegger 1980, s. 221.
34. Nietzsche 1959, s. 10 § 710.
35. Heidegger 1980, s. 223–225.
36. Heidegger 1980, s. 227.
37. Emt., s. 227–228.
38. Heidegger 1980, s. 229.
39. Emt., s. 229.
40. Sama.
41. *Ursprung des Kunstwerkissä* (suomeksi *Taideteoksen alkuperä*) Heidegger (1995, s. 64–65) määrittelee viisi olevan totuuden tapahtumisen paikkaa, joista yksi on läheisyys. Muut neljä ovat: taideteos, valtion synty, filosofia ja uhri.
42. J. A. Hollon kääntämässä *Zarathustrassa 'der Wille zur Macht'* on käännetty 'vallantahdoksi', jonka olen lainauksissa säilyttänyt. Tekstissäni käytän kuitenkin Salomaan mukaista käännöstä 'tahto valtaan', koska tulkinnaassa Heidegger käsittelee sanoja valta ja tahto erillään, vaikkakin päättyy jossain tulkinnaa vaiheessa niidenkin samuuteen.
43. Nietzsche 1995, s. 152.
44. Emt., s. 154.
45. Nietzsche 1959, s. 310 § 675.
46. Heidegger 1980, s. 229–230.
47. Nietzsche 1999, s. 340.
48. Nietzsche 1959, s. 321 § 693.
49. Heidegger sortuu itse usein anakronismiin, kuten esimerkiksi puhuesaan antiikin taiteesta.
50. Heidegger 1997, s. 28.
51. Nietzsche 1995, s. 675.
52. Heidegger 1980, s. 232–233.
53. Nietzsche 1995, s. 190.
54. Emt., s. 192.
55. Nietzsche 1969, s. 187–188.
56. Heidegger 1980, s. 233.
57. Gianni Vattimo näkee tietyn ehdoin Nietzschein olevan differenssin ajattelija. Hänen mukaansa on kuitenkin ensin tehtävä korjauksia siihen, mitä pidetään differenssin filosofiana. Katso Vattimo 1993.
58. Vattimo 1993, s. 74.
59. Nietzsche 1959, s. 281 § 588.
60. Heidegger 1980, s. 234–235.
61. Heidegger 1995, s. 245–246.

62. Nietzsche 1963, s. 117.  
 63. Heidegger 1997, s. 29–30.  
 64. Heidegger 2000, s. 75. Traditionaaliseen antropologiaan kuuluu ihmisen määrittäminen yhtäältä *animal rationaleksi*, järkevaksi olennoiksi, ja toisaalta teologian kautta enemmänkin kuin pelkästään järkevaksi olennoiksi. Tästä seuraa Heideggerin mukaan se, että unohdetaan kysymys ihmisen olemisesta ja olemisesta tulee itsestäänselvyys. Toisin sanoen ihmistä olevana ei kysytä ontologisesti. Heidegger 2000, s. 70–75.  
 65. Heidegger 1980, s. 246–247.  
 66. Emt., s. 248.  
 67. Nykyaikana olemme tottuneet erilaisiin yli-ihmisiin. Jokainen meistä tuntee Teräsmiehen, Robocopin, Hämähäkkimiehen tai Terminaattorin, jolla on kykyjä, jotka menevät yli normaalin ihmisen suorituskyvyn. Nämä kyvyt ovat kuitenkin aina jollain tavalla luonnontieteen mielikuvituksellisella sovellutuksella hankittuja tai saatuja. Ne eivät enää ole jumalien oikkuja, kuten esimerkiksi Homeroksen sankareilla Odysseuksella ja Akhilleuksella. Yli-ihmisetkin ovat sekularisoituneet, maallistuneet.  
 68. Valta maan yli tarkoittaa laskevaa ajattelua, joka kaiken objektivoinnilla laskevan ajattelun kautta muuttaa kaiken varannoksi. Katso Heideggerin teknologiaa käsitteleviä kirjoituksia.  
 69. Gianni Vattimo (1988, s. 99–100) puhuu sekularisaatiosta.  
 70. Emt., s. 248–249.  
 71. Nietzsche 1995, s. 402.  
 72. Heidegger 1980, s. 250.  
 73. Emt., s. 251.  
 74. Nietzsche Heideggerin 1980, s. 252 mukaan.  
 75. Katso Heidegger, ”Das Ende der Philosophie und das Aufgabe des Denkens”, teoksessa *Zur Sache des Denkens*. Tässä tekstissä nimensä mukaisesti Heidegger asettaa ajattelun totuuden tapahtumisen paikaksi, koska filosofia on siihen kykenemätön nykyisessä muodossaan. Hän määrittelee totuuden *aletheiaksi*, jossa totuus on myös peittyneisyyttä paljastumisen oheessa.  
 76. Heidegger 1980, s. 252.  
 77. Dreyfus 1998, s. 207.

78. Heidegger 1989, s. 253–254.  
 79. Heidegger 1980, s. 255.  
 80. Nietzsche 1963, s. 116.  
 81. Heidegger 1980, s. 256.  
 82. Heidegger 1980, s. 256–257.  
 83. Heidegger 1980, s. 257–258.  
 84. Heidegger 1980, s. 259.  
 85. Emt., s. 260–261.  
 86. Emt., s. 260.  
 87. Emt., s. 261–262.  
 88. Gadamer 1998, s. 257–258.  
 89. Heidegger 1980, s. 262.  
 90. Heidegger 1980, s. 262–263.  
 91. Gillespie 1984, s. 143–145.

## KIRJALLISUUS

- Aristoteles, *Metafysiikka*. Helsinki 1990.  
 Hubert L. Dreyfus, ”Heidegger nihilismin, taiteen, teknologian ja politiikan suhteista”. Teoksessa A. Haapala (toim.), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Helsinki 1998, s. 203–233.  
 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. New York 1998.  
 M. A. Gillespie, *Hegel, Heidegger and the Ground of History*. Chicago & London 1984.  
 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Baden-Baden 1986.  
 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ”Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichteste Philosophie”. Teoksessa *Werke 2, Jenaer Schriften 1801–1807*. Frankfurt am Main 1990.  
 Martin Heidegger, *Holzwege*. Frankfurt am Main 1980.  
 Martin Heidegger, Nietzsche: Der Europäische Nihilismus. *Gesamtausgabe, Bd. 48*. Frankfurt am Main 1986.  
 Martin Heidegger, Nietzsche, Erster Band. *Gesamtausgabe, Bd. 6.1*. Frankfurt am Main 1996.  
 Martin Heidegger, Nietzsche, Zweiter Band. *Gesamtausgabe, Bd. 6.2*. Frankfurt am Main 1997.  
 Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*. Tampere 2000.  
 Martin Heidegger, *Silleen jättäminen*. Tampere 1991.  
 Martin Heidegger, *Taideteoksen alkuperä*. Helsinki 1995.  
 Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969.  
 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosoph – Psychologe – Antichrist*. Darmstadt 1982.  
 Walter Kaufmann, ”Editor’s introduction”. Teoksessa Fr. Nietzsche, *The Will to Power*. New York 1967.  
 William Lowitt, ”Introduction”. Teoksessa M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York 1977, xiiv–xxxix.  
 Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*. München 1959.  
 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse: Zur Genealogy der Moral*. Kritische Studienausgabe. München 1999.  
 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*. New York 1976.  
 Friedrich Nietzsche, *Iloinen tie*. Helsinki, 1963.  
 Friedrich Nietzsche, *Näin puhui Zarathustra: Kirja kaikille eikä kenellekään*. Helsinki 1995.  
 John Sallis, *Echoes: After Heidegger*. Bloomington & Indianapolis 1990.  
 Ivan Turgenev, *Isät ja pojat*. Hämeenlinna 1973.  
 Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*. Worcester 1988.  
 Gianni Vattimo, *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Cornwall 1993.

## SoPhiSoPhiSoPhiSoPhiSoPhiSoPhiSoPhiSoPhiSoPhiSoPhi

**Laari, Jukka (toim.):**

### **NIETZSCHEN HÄMÄRÄ. PIENI KIRJA NIETZSCHESTÄ JA FILOSOFIASTA.**

Kirjassa keskitytään Nietzschen ajatteluun kahdesta näkökulmasta käsin. Aluksi tarkastellaan hänen ajatteluaan sunhteessa hänelle keskeisiin modernin filosofian hahmoihin. Tämän jälkeen tarkastellaan historian ja poliittikan kysymyksiä. Nietzscheä ei olla yleensä pidetty poliittisena filosofina vaan pikemminkin esteetikkona. Hänet on jopa saatettu mieltää yksiselitteisesti ”taantumukselliseksi” ajattelijaksi. Totuus ei kuitenkaan ole näin yksinkertaista, kuten lukija tulee huomaamaan. *SoPhi 59, ISBN 951-39-0923-9, 241 sivua, 120 mk*

**Olivia Guaraldo:**

### **STORYLINES, POLITICS, HISTORY AND NARRATIVE FROM AN ARENDTIAN PERSPECTIVE.**

In her book Olivia Guaraldo analyzes Hannah Arendt’s conception of storytelling and endows it with relevance in historical and political thinking. Her aim is to mobilize concepts, to displace the conceptual mastery of the tradition of political thought by questioning its verticality and abstractness.

*SoPhi 63, ISBN 951-39-0978-6, 244 pages, 120 mk*

**Eerik Lagerspetz, Heikki Ikäheimo & Jussi Kotkavirta (eds.):**

### **ON THE NATURE OF SOCIAL AND INSTITUTIONAL REALITY.**

What is the nature of the social reality? How do the major social institutions like money or law exist? What are the limits of individualistically-oriented social theories? These and related problems are intensely discussed in philosophy, in legal theory and in methodology of social sciences. This collection brings together the different traditions of the contemporary discussion. *SoPhi 57, ISBN 951-39-0704-X, 231 pages, 120mk*

Tilaukset: Kopijyvä Oy, Viitaniementie 15, 40720 Jyväskylä.  
 p. 014-3342845, fax 014-618650, E-mail: kustannus@kopijyva.fi

PhilosophyPhilosophyPhilosophyPhilosophyPhilosophyPhilosophyPhilosophyPhilosophyPhilosophyPhilosophy



# Emmanuel Levinas ja vastuu Toisesta

*Emmanuel Levinasia (1906–1995) pidetään nykyään eräänä 1900-luvun merkittävimmistä Ranskassa vaikuttaneista filosofiista. Erityisesti hän on tunnettu totaliteetti-ajattelun kritiikistään, ajatuksistaan toiseudesta ja Toisen kohtaamisesta sekä ainutlaatuisesta tavastaan ymmärtää etiikan merkitys. Levinas on yksi niistä, joiden elämänhistorialla katsotaan olevan suuri vaikutus hänen filosofisten ajatustensa kehittymiseen. Seuraava kirjoitus perustuu Tampere-talon Suuressa filosofiatapahtumassa huhtikuussa 2001 pitämään esitelmään.*

Levinas syntyi Kaunasissa, Liettuassa vuonna 1906 käyden siellä koulunsa. Yhtenä keskeisenä Levinasin filosofiaan vaikuttavana tekijänä pidetään hänen juutalaista perhetaustaansa, joka loi pohjan hänen koko elämänsä ajan kestäneelle kiinnostukselle uskonnollisia kysymyksiä kohtaan. Vuonna 1923, 17-vuotiaana, hän aloitti opinnot Strasbourgissa Ranskassa ja myöhemmin, 24-vuotiaana, sai Ranskan kansalaisuuden. Erityisen merkittävää Levinasin filosofian kehityksen kannalta oli hänen Freiburgin yliopistossa viettämänsä lukuvuosi (1928–29), jolloin hän osallistui fenomenologian perustajan Edmund Husserlin (1859–1938) ja eksistentiaalimin perustajan Martin Heideggerin (1889–1976) luennoille.

Toisen maailmansodan aikana Levinas toimi venäjän ja saksan kielen tulkkina Ranskan armeijassa. Vuonna 1940 hän joutui saksalaisten vangiksi ja hänet kuljetettiin vankileirille Saksaan. Hän oli vankileirillä viisi vuotta, eli sodan loppumiseen saakka. Levinas vältti joutumisen tuhoamisleireille, koska hän kantoi Ranskan armeijan asepukea. Samoin hänen puolisonsa ja tyttärensä pelastuivat, koska he saivat turvapaikan Saint-Vincent-de-Paulin luostarista Ranskasta. Sen sijaan kaikki Levinasin Liettuaan jääneet sukulaiset surmattiin. Toisen maailmansodan tapahtumien katsotaan vaikuttaneen voimakkaasti Levinasin ajatteluun. Sodan jälkeen hän toimi Pariisissa olevan juutalaisen opettajain koulutuslaitoksen (*École normale israelite orientale*) johtajana. Vuodesta 1963 lähtien Levinas työskenteli Ranskassa filosofian professorina, muun muassa Poitiersin ja Sorbonnen yliopistoissa. Levinasin ensimmäiseksi pääteokseksi katsotaan yleensä *Totaliteetti ja Äärettömyys (Totalité et Infini, 1961)* ja toiseksi *Toisin kuin oleminen tai olemuksen tuolla puolen (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974)*.

Eräs Levinasin keskeinen ja filosofian historian valtavirrasta radikaalisti poikkeava teesi on se, että *etiikka, joka koskee Minän vastuullista suhdetta toiseen ihmiseen, on ensimmäinen filosofia*<sup>1</sup>. Väite on poikkeava siitä syystä, että länsimaisen ajattelun historiassa on usein katsottu, että etiikka tulee vasta sen jälkeen, kun on määritelty se, mitä ylipäänsä voidaan tietää.<sup>2</sup> Immanuel Kant (1724–1804) on yksi niistä filosofiista, joka on voimakkaasti vaikuttanut siihen, että modernilla ajalla tietoteoria nousi

ensimmäisen filosofian asemaan.<sup>3</sup> Hän katsoi, että vasta tiedonrajojen määrittelyn jälkeen voidaan järkevästi lähteä tutkimaan etiikan perusteita. Tällaisen tietoteorian ensisijaisuuden ja etiikan toissijaisuuden voidaan nähdä osaltaan vaikuttaneen 1900-luvun näkemykseen tiedon arvovapaudesta. Toisin sanoen etiikka ja arvot ovat jotakin, mitä puhtaaseen ja arvovapaaseen tietoon liitetään vasta jälkikäteen.

Joissakin tieteellisyyttä ja empiiristä todistettavuutta korostavissa 1900-luvun filosofisissa suuntauksissa, kuten loogisessa empirismissä, rajattiin etiikkaa, arvoja ja metafysiikkaa koskeva tutkimus tieteellisen ja filosofisen tarkastelun ulkopuolelle. Tällöin katsottiin, että etiikkaa koskevat väitteet eivät varsinaisesti olleet tietoa. Tietona pidettiin vain sellaisia lauseita, jotka kuvaavat maailmassa olevia asioita tai asiointiloja. Etiikkaa koskevat väitteet puolestaan kuvasivat jotakin sellaista, jolla ei ole objektiivista kohdetta, ja siksi ne eivät varsinaisesti ole tietoa.<sup>4</sup> Tätä filosofian ohjelmaa ja ajattelutapaa kuvaa hyvin 1900-luvulla eläneen itävaltalais-englantilaisen filosofin Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) tunnettu lause: ”Mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava”.<sup>5</sup>

Sen sijaan Levinas määrittelee provokatiivisesti filosofian tehtäväksi, että *siitä on puhuttava, mistä varsinaisesti ei voi puhua*.<sup>6</sup> Toisin sanoen Levinas haastaa 1900-luvulla hyvin materialistisesti ja empiirisesti orientoituneen maailmankuvan keskellä ajattelemaan *tiedon rajojen, luonnollisen ja näkyvän (physis) tuolla puolen olevaa, toiseutta, transsendenttia ja metafyyisistä*. Samalla hän haastaa tutkimaan sellaisia kokemuksia, jotka eivät näyttyä selkeiden tiedollisten kategorioiden ja subjekti–objekti-suhteiden kautta. Hänen laajaa tuotantoaan leimaa pyrkimys kuvata tiedolle, tietoisuudelle ja ylipäänsä ajattelulle *Toista*.<sup>7</sup> Tässä yhteydessä Levinas katsoo Toisen ihmisen merkittäväksi, koska Toinen ihminen omasta toiseudestaan ja vieraudestaan tuo *Minän* piiriin jotakin sellaista, joka estää täydellisen todellisuuden tiedollisen hahmottamisen. Tässä mielessä Levinasin mukaan etiikka, suhde toiseen ihmiseen ja monikollisesti toisiin ihmisiin, edeltää tietoteoriaa.

On pidettävä mielessä, että Levinasin mukaan hän ”ei esitä niinkään etiikkaa, vaan tutkii etiikan mieltä”.<sup>8</sup> Lause

viittaa siihen, että hän ei niinkään esitä etiikkaa, joka tarkoittaisi eettisiä ohjeita, sääntöjä tai lakeja, jotka kertoisivat, miten meidän tulisi elää, jotta eläisimme eettisesti ”oikein”. Hän ei myöskään ensisijaisesti esitä arvottavia käsityksiä siitä, mikä on hyvää ja arvokasta.<sup>9</sup> Sen sijaan hän kuvaa sitä, miten eettinen arvo-kokemus ilmenee elämässä ja erityisesti sitä, miten vastuullinen eettinen suhde Minän ja Toisen välillä ilmenee arkikokemuksessa ennen kuin Minä on siitä edes tietoinen perinteisen etiikan edellyttämällä tavalla. Perinteisesti etiikalla ymmärretään tietyn teon valitsemista. Eettisten tekojen ja väitteiden ajattelalla eroavan puhtaasta reagoimisesta ja tavan mukaan toimimisesta siinä, että eettinen subjekti valitsee, mitä hän tekee. Näin eettisenä subjektina voidaan pitää sellaista henkilöä, joka arvioi ja ennakoii tarkoitettujen ja valittujen tekojen seuraukset sekä kantaa vastuun niistä. Näin etiikka rajautuu koskemaan vain sitä aluetta, mistä Minä on tietoinen. Levinas eroaa traditiosta myös tässä suhteessa, koska hän ajattelee, että Minän vastuun rajoja ei voida rajata koskemaan vain niitä tekoja joista olen tietoinen, vaan Minä on vastuussa myös siitä, mitä hän ei ole tarkoittanut ja mistä hän ei ole edes tietoinen.<sup>10</sup>

#### SAMA JA TOINEN

Levinasin mukaan *länsimaista ajattelua on leimannut tietävän Minän ensisijaisuus*.<sup>11</sup> Hän kritisoi tässä yhteydessä erityisesti tietävälle Minälle ominaista tapaa hahmottaa todellisuutta *Samuuden (le Mème)* piirissä. Levinasin käyttämä termi *Sama* on erittäin monihaarainen ja monitulkintainen. Se viittaa muun muassa siihen, että Minä muodostaa maailman kanssa eräänlaisen kokonaisuuden, eheyden (totaliteetin) tai solun (monadin, solipsismin). Minä avautuu aistiensa ja havaintokykynsä kautta maailmaan. Vastaavasti maailma näyttääytyy Minän aistikyvyn ja havainnonmuotojen ja edellytysten avaamana. Minä tekee maailman olemassaolevaksi, eli maailma on olemassa vain jollekin havaitsevalle subjektille. Termi *Sama* viittaa myös Minälle ominaiseen tapaan *tehdä maailma itselleen tutuksi* muun muassa siten, että maailmassa olevat asiat hahmotetaan Minän tarpeiden (*besoin*) kautta. Tällaisesta tarpeiden kautta hahmottuvasta omaksumisesta voidaan esittää esimerkkinä sellainen Minän suhtautuminen puuhun, että se on jotakin sellaista, josta voidaan tehdä polttopuita tai käyttää rakennusmateriaalina. Toisin sanoen Minälle on ominaista hahmottaa maailmaa vastaavuuksien ja *samuuden* kautta: Tarpeellinen vastaa Minän tarvetta. Se, mikä ei vastaa Minän tarpeita, rajautuu Minän ja maailman muodostaman solun totaliteetin ulkopuolelle tarpeettomana (*in-different*). Levinasia kiinnostaa se, mikä rajautuu Minän omaksumisten ulkopuolelle ja näyttääytyy tämän totaliteetin ja eheyden piirissä pikemminkin poissaolevana tai tätä totaliteettia purkavana.

Levinasin kritiikin kohteena on erityisesti *tiedollinen tapa tehdä maailma omaksi*, mikä tekee maailman hallittavaksi ja rajatuksi.<sup>12</sup> Käsitteellisen ja kielellisen tiedon avulla Minä erityisellä tavalla omaksuu, omistaa ja tekee maailman omakseen, *kun maailma muuntuu mielessä oleviksi merkityksiksi*. Tällaista maailman omaksumista leimaa tietynlainen ”rauhanomainen tai levollinen tietävän Minän hallinta”. Tietävä Minä pyrkii tällä



*Levinas määrittelee provokatiivisesti filosofian tehtäväksi, että siitä on puhuttava, mistä varsinaisesti ei voi puhua. Toisin sanoen Levinas haastaa 1900-luvulla hyvin materialistisesti ja empiirisesti orientoituneen maailmankuvan keskellä ajattelemaan tiedon rajojen, luonnollisen ja näkyvän (physis) tuolla puolen olevaa, toiseutta, transsendenttia ja metafysiisistä.”*

maailman omaksumisellaan yhä laajenevaan ymmärrykseen ja hallintaan maailmasta. Hän saattaisi muodostaa sulkeutuvan kehän, jossa hän ymmärtäisi ja omaksuisi sen, minkä hän katsoo itselleen tarpeelliseksi, ellei olisi Toisia ihmisiä.<sup>13</sup>

Levinasin mukaan *Toinen ihminen on keskeisesti sellainen toiseus ja vieraus, joka purkaa omaksi tekevää ja totaliteetiksi kääntyvää ajattelua. Toinen ihminen on puhdas aukko Minän maailmassa*, koska Toinen ihminen ei näyttäyty ensisijaisesti Minän tarpeiden kautta, vaan hän vastustaa mahdollisuutta tulla ymmärretyksi tarpeiden kautta.<sup>14</sup> Toisaalta hän ylittää minkään yksittäisen tarpeen tyydytyksen. Siten Toinen ihminen ratkaisevalla tavalla vastustaa ja purkaa Minälle ominaista sulkeutuvaa ajattelua, joka

pyrkii hahmottamaan maailmaa vastaavuuksiensa ja omien tarpeidensa kautta. Toisesta ihmisestä välittyvä vastustus on se eettinen hetki, joka tuo äärettömyyden mahdollisuuden soluksi sulkeutuvan ja omaksi tekevän ajattelun piiriin. Levinasin mukaan nimenomaan Toinen ihminen synnyttää idean ”tuolla puolen olevasta”, transsendentista ja äärettömästä. Toinen ihminen edustaa sellaista vierautta ja toiseutta, jota Minä ei voi koskaan loppuun saakka tietää.<sup>15</sup> Tässä suhteessa suhde toisiin ihmisiin, eli sosiaalisuus, purkaa radikaalilla tavalla omaksi tekevää ja itseensä sulkeutuvaa kehämäistä ajattelutapaa.<sup>16</sup>

*Toisen vastustus tapahtuu kahdelle tasolla: tiedollisella ja esitiedollisella kehollisella tasolla.* Tiedollisella tasolla Toinen ihminen purkaa Minän tapaa hahmottaa maailmaa puheen välityksellä. Toinen kertoo kielen välityksellä erilaisesta maailmakokemuksesta ja käsitteellisestä hahmotuksesta. Keskustelun ja lukemisen välityksellä Minän sulkeutuneisuus avautuu tiedostamaan, että ihmiset muodostavat erilaisia kehollisia, historiallisia ja kulttuurisia käsityksiä maailmasta ja olemisen luonteesta. Nämä erilaiset kielelliset käsitykset purkavat Minän mahdollisuutta luoda mitään universaalia tiedollista synteisiä tai sulkeutuvaa järjestelmää maailman olemuksesta. Levinasin analyysi toisesta ihmisestä aukkona menee kuitenkin vielä syvemmälle kuin vain kulttuurirelativismiin ideaan. Häntä kiinnostaa kulttuurisen ja kielellisen hallinnan takana oleva vieraus ja toiseus, joka vaikuttaa pikemminkin tietoa ja tietoisuutta edeltävällä kehollisella tasolla. Levinasin sanoin Toisen ihmisen kulttuurisen merkityksen takana ”järkyttää ja järjyttää toinen abstrakti ja maailmaan kuulumaton läsnäolo”.<sup>17</sup> Tätä toiseutta Levinas on pyrkinyt kirjoituksissaan kuvaamaan muun muassa Toisen kasvojen avulla.

#### TOISEN TOISEUS JA KASVOT

Levinasin mukaan toisen ihmisen toiseus ja vieraus ilmenee erityisesti kasvoissa, mutta myös koko kehollisessa olemuksessa. Levinasin mukaan ”koko ihmisruumis on enemmän tai vähemmän kasvot”.<sup>18</sup> Kasvot ovat lähtöisin absoluuttisen vieraasta, mutta ”ne aavaat tulemisen minua kohti ja minun sisääni”.<sup>19</sup> Hän puhuuikin kasvojen yhteydessä *ilmestyksestä (révélation, épiphanie)* vastakohtana *paljastumiselle (aletheia)*. Kasvot eivät paljasta mitään, ne eivät merkitse mitään. Kasvojen välityksellä toisen ihmisen toiseus ilmestyy Minän muodostaman totaliteetin kehän sisäpuolelle. Siten Levinas katsoo, että kasvojen vierailu ja ilmestys merkitsee Minän egoismin järjyttämistä. Toisen kasvojen ilmentämä toiseus merkitsee asettumista suhteeseen sen kanssa, mikä ei ole ajateltavissa. Näin Minä menettää suvereniteettin itse-identtisyytensä ja identifikaationsa, jossa tietoisuus palaa takaisin itseensä ja lepää itsensä varassa. Levinasin mukaan

Toisen vaatimuksen edessä Minä tulee hädetyksi levostaan.<sup>20</sup> Hyvä puoli tässä on, että suhteessa Toiseen Minä pääsee ulos olemisen ”yksinäisyydestä”<sup>21</sup>.

Kasvojen ilmentämä toiseus ei kuitenkaan voi näkyä sellaisenaan, tietoisuudelle läpinäkyvänä, vaan Levinas puhuu kasvojen yhteydessä *Toisen jäljestä*. Kasvot viittaavat epäsuorasti, jäljen kaltaisesti, Toisen toiseuteen. Toisen toiseus on aina jo mennyt ohi. Tässä suhteessa kasvot eivät paljasta tai kerro tietoisuudelle mitään, vaan kasvot tekevät niihin suuntautuvan tietoisuuden voimattomaksi. Tätä kautta kasvot kyseenalaistavat tietoisuuden ja tiedon. Toisen toiseus ei edes varsinaisesti näyttäyty tietoisuudelle, vaan se vastustaa tietoisuudelle ominaista omaksumista merkityksinä siten, että tämä vastustus ei muunnu tietoisuuden sisällöksi.<sup>22</sup>

Levinas kuvaa kirjoituksissaan Toisen kohtaamista ja kasvojen ilmestymistä kehollisella tasolla, jolla Minä ei ole tehnyt valintaa Toisen kohtaamisesta. Tässä yhteydessä hän puhuu muun muassa *vieraanvaraisuudesta (l'hospitalité)*.<sup>23</sup> Minä ottaa Toisen vastaan ennen kuin Minä on edes siitä tietoinen, ennen kuin Minä voi tehdä mitään ratkaisuja sen suhteen, miten Minä ottaa hänet vastaan ja ylipäänsä ottaako hänet vastaan. Levinasin ajattelun ainutlaatuisuudesta länsimaisen filosofian historian traditiossa kertoo se, ettei hän määrittele autonomista, itsenäistä ja erillistä subjektia lähtökohdaksi, vaan sellainen on Minän suhde Toiseen ihmiseen ja vieläpä monikollisesti Minän suhde toisiin ihmisiin. Tämä suhde on jo alunperin luonteeltaan vastuullinen suhde, jossa Minä vastaa Toiselle aina jo ennen kuin edes on tehnyt päätöstä, miten hän haluaa vastata<sup>24</sup>.

Samalla tavalla filosofian historiassa on fenomenologisen ja eksistentiaalisen ajattelun piirissä kyseenalaistettu autonomisen, itsenäisen ja erillisen subjektin idea. Subjektia kuvataan pikemminkin itsensä yliastuvana (*transsendoivana*) ominaisuutena tai maailmaan suuntautuvana (*intentionaalisena*) tai maailmassa-olevana (*in-der-Weltsein*) entiteettinä. Levinas kuitenkin haluaa kyseenalaistaa tämän suhteen eettisen neutraaliuden, joka näihin aikaisempiin käsityksiin liittyy. Fenomenologista ja eksistentiaalista subjektikäsitystä leimaa tietty rauhallinen maailmaan suuntautuneisuus, jossa Minän suuntautuneisuus ymmärretään lähinnä suhteena maailmassa oleviin entiteetteihin, asioihin ja kappaleisiin. Tässä ihmisten välisellä suhteella on vain toissijainen merkitys. Sosiaaliset suhteet muihin ihmisiin eivät ratkaisevasti muuta yleistä kuvausta siitä, miten ihminen suuntautuu tiedollisesti itsensä ulkopuolelle. Sen sijaan Levinas katsoo ihmisten välisen suhteen tiedollisesti ja kokemuksellisesti Minän maailmasuhdetta perustavana ja kuvaavana, koska suhteessa Toiseen ihmiseen Minä avautuu sulkeutuneisuudestaan. Tämä sosiaalinen suhde muihin ihmisiin estää minkään lopullisen synteessin, eheyden tai totaliteetin luomisen. Minä avautuu sulkeutuneisuudestaan ja kasvaa suhteessa Toiseen tiedollisella ja esitiedollisella kokemuksellisella tasolla.



*Levinasin mukaan nimenomaan Toinen ihminen synnyttää idean ”tuolla puolen olevasta”, transsendentista ja äärettömästä. Toinen ihminen edustaa sellaista vierautta ja toiseutta, jota Minä ei voi koskaan loppuun saakka tietää.”*

Levinasin kirjoitusten yksi keskeinen ajatus on, että *Minän ja Toisen välinen suhde on epäsymmetrinen*.<sup>25</sup> Tässä suhteessa hän eroaa radikaalisti perinteisestä länsimaiselle ajattelulle ominaisesta tavasta käsittää Minän ja Toisen välinen suhde symmetrisenä suhteena eli kahden tasa-arvoisen kohtaamisena. Esimerkiksi saksalainen filosofi Martin Buber (1878–1965) kuvaakin Minän ja Toisen välistä suhdetta kahden tasa-arvoisen persoonan kohtaamisena: Toinen on Sinä, joka on ajateltavissa toisena Minänä.

Vastaavasti länsimaista eettistä keskustelua on leimannut itse-identifikaatiosta lähtevä ajattelutapa, mikä epäilemättä on johtunut vastaavasta tietokäsityksestä. Toisin sanoen eettisenä pyrkimyksenä on ollut ymmärtää toista ihmistä samanlaisena tai yhtäläisenä kuin Minä ymmärtää itseään. Eettisen toiminnan lähtökohdana katsotaan olevan samastuminen, jolloin toista ymmärretään itseymmärryksen pohjalta. Normina on tällöin se, että ”tee toiselle sitä, mitä toivoisit itsellesi tehtävän samassa tilanteessa”.

Levinas sen sijaan korostaa Minän ja Toisen välisen suhteen epäsymmetrisyyttä. *Ensinnäkin* siitä syystä, että Toinen on aina ulkopuolinen (*transsendentti*) Minän kokemukseen nähden. Minällä ei voi olla koskaan Toisesta lopullista tietoa. Toinen ilmentää ja edustaa sellaista vierautta, joka ei voi koskaan tulla läpinäkyvän tutuksi tai sellaista, joka muotoutuisi Minän tiedoksi. Tässä mielessä Minän ja Toisen väliseen suhteeseen liittyy rakenteellisesti se, että *Toinen on aina enemmän kuin Minä voi käsittää*. Minän suhde Toiseen ihmiseen merkitsee suhdetta yhteismitattomaan ja Minän rajojen yli jatkuvaan äärettömään (eli konkreettisesti sellaiseen, jolla ei ole rajoja).<sup>26</sup> Tästä seuraa toisenlainen kuin samastumiseen perustuva eettinen imperatiivi: ”se, mitä minä voin vaatia itseltäni ei ole verrattavissa siihen, mitä minulla on oikeus vaatia Toiselta”.<sup>27</sup> Tämä perustuu siihen, että Minä ei voi nähdä itseään ulkopuolelta ja puhua samassa mielessä itsestään ja Toisesta. Myös tämä näkökulmien yhteensovittamattomuus estää sekä esittämästä mitään universaalia sääntöä tai normia että oman kokemuksen yleistämisen (totalisoimisen). Siitä huolimatta, että Levinas korostaa Minän ja Toisen välisen suhteen eettisyyttä, hänen mukaansa varsinaisesti eetikkaa, erilaisina lakeina ja normeina ei voida perustaa kahden väliselle suhteelle, vaan se edellyttää *kolmannen persoonan näkökulmaa*, joka katsoo ulkopuolelta Minän ja Toisen välistä suhdetta.

*Toiseksi* Minän ja Toisen välinen suhde on epäsymmetrinen ja yhteismitaton, koska Toisen ja Minän aika ovat eriaikaista (*diakronista*). Minä ja Toinen eivät jaa samaa aikaa, vaan jokaisella on oma aikansa.<sup>28</sup> *Kolmanneksi* epäsymmetria perustuu siihen, että Minän ja Toisen suhteeseen liittyvä vastaaminen ja vastuu koskee Minää. Siis Minä on se, jolle vastaaminen ja siten vastuu vastaamisesta lankeaa. Levinas ajatteleeekin, että Minän vastuullisuus on luovuttamatonta, kukaan ei voi asettua Minän sijalle. Tästä seuraa, että myös vastuun rakenne on epäsymmetrinen. Toisin sanoen Minä on vastuussa toisesta odottamatta vastavuoroisuutta.<sup>29</sup> Vastavuoroisuus ja vastaaminen on Toisen asia. Sen vuoksi Minä on aina Toisen armoilla. Levinas puhuukin Minän *panttivankeudesta (l'hostage)*.<sup>30</sup> Minä on Toisen panttivanki sikäli, että Minä nojautuu ja joutuu luottamaan toisen armollisuuteen, josta ei ole varmuutta. Samalla tämä kielikuva viittaa siihen, ettei Minä voi vapauttaa itseään omasta vastuullisuudestaan toisen edessä. Minä ei voi päättää olevansa vapaa ja irrrottautua suhteestaan Toiseen ja ennen kaikkea eettisestä, vastuullisesta vastaamisesta Toiselle. *Minä on vastuullisuutensa kautta Toisen panttivanki*.<sup>31</sup>

Levinas kuvaa Minän ja Toisen välisen suhteen esitiedollista luonnetta eli vastuuta ennen kuin Minä on siitä edes tietoinen. Vastuuta, joka muistuttaa pikemminkin vastaamista Toiselle ja Toisen synnyttämille vaikutuksille. Kuitenkin Levinas puhuu nimenomaan vastuusta. Näkisinkin, että hän haluaa korostaa sitä, että jokaisessa vastaamisessa, esitiedollisessa ja esikielellisessä kehollisessa reaktiossa tai tietoisessa ja harkitussa teossa tai lauseessa on kyse vastuusta. Kyse ei ole vain neutraalista vastaamisesta, vaan vastaaminen aina jo ilmaisee vastuuta Toisesta.<sup>32</sup>

Levinasin mukaan ”olen vastuussa toisesta, heti kun hän katsoo minua” ilman, että edes tietoisesti otan vastuuta hänestä<sup>33</sup>. Näin Levinas esittää *vastuullisuuden olevan subjektin ensimmäinen ja perustavin suhde Toiseen ihmiseen*. Kuten todettu, tavanomaisesti ajatellaan, että ihminen on vastuussa vain tiedostetuista ja tarkoitetuista teoista ja asenteista. Sen sijaan Levinasin mukaan ihminen on vastuussa Toisesta siten, että vastuun rajoja ei voi vain rajata koskemaan niitä asioita, joista hän on tietoinen ja joita hän on tarkoittanut. Hän katsookin, että ”[s]ide toisen kanssa solmituu vain vastuullisuutena, riippumatta siitä, hyväksytäänkö tuo vastuullisuus vai kieltäydytäänkö siitä, tai tiedetäänkö, miten ottaa se vastaan vai ei, tai voidaanko toisen hyväksi tehdä jotain konkreettista vai ei”<sup>34</sup>. Siksi *ihminen ei ole ensisijaisesti itseään varten tai itselleen-oleva, vaan alunperin Toista varten*.<sup>35</sup>

Tämä ”alunperäistä” Minää luonnehtiva tapa olla Toista varten saa selkeimmän ilmauksen *lapsen ja vanhemman välisessä suhteessa*, jota Levinas on laajasti analysoinut teoksessa *Totaliteetti ja Äärettömyys*. Vanhempi on lastaan varten juuri sellaisella tavalla, että lapsen toisuus purkaa jatkuvasti vanhemman tapoja käsittää toista ja myös itseään. Vastaavasti lapsen suhde vanhempaan merkitsee suhteessa olemista, jossa Vanhemman toisuus jatkuvasti avaa lapsen omaksumistapoja kohti tuolla puolen olevaa ja ei-vielä olevaa<sup>36</sup>.

Levinasin mukaan rakkaudessa ja erityisesti aistillisessa rakkaudessa paljastuu Toisen toisuus, ulottuvuus, jota Minä ei voi koskaan ennakoita, hallita tai loppuun saakka käsittää. Rakkaus voi kuitenkin olla luonteeltaan samastuvaa, jolloin Minä etsii toisesta vastaavuuksia itsen kanssa ja ymmärtää toista omien tarpeidensa kautta<sup>37</sup>. Eettinen kosketus tapahtuu rakkaudessa, joka syntyy toisen kasvojen ilmestyksestä, joka järjittää ja purkaa Minän tapoja ymmärtää toista ihmistä. Tällöin rakkaus on avautumista Toisen toisuudelle, jossa Minä tulee tietoiseksi vastuustaan Toisesta. Toinen tulee olennaisesti lähemmäksi minua tuntiessani itseni vastuulliseksi<sup>38</sup>. Levinas puhuu toisen läheisyydestä. Tämä rakenne ei palaudu tietosuhteeksi tai suhteeksi johonkin selkeärajaiseen kohteeseen. Se ei palaudu tiedoksi toisesta.

Levinasin mukaan *vastuullisuus Toisen puolesta on viime kädessä vastuuta toisen kuolemasta*. Toisen katseen suora avoimuus on alttiutta paljaimmillaan, alttiutta kuolemalle<sup>39</sup>. Kasvojen haavoittuvuus ja paljaus ilmaisee *moraalisen imperatiivin: ”älä tapa!”*<sup>40</sup>. Levinas on luonnehtinut kasvojen ilmaisemaa imperatiivia seuraavasti:

”Se, mikä kasvoissa esittäytyy vaatimukseksi, merkitsee epäilemättä kutsua *antamiseen* ja *palvelemiseen* – tai käskyä antaa ja palvella – mutta, sen takana ja se mukaan lukien,

myös käskyä olla jättämättä *toista* yksin, edes kestäättömän edessä. Tämä on todennäköisesti perusta sosiaalisuudelle, rakkaudelle ilman *erosta*. Huoli toisen kuolemasta on epäilemättä hänestä otetun vastuun perusta.”<sup>41</sup>

”

*Levinasin mukaan rakkaudessa ja erityisesti aistillisessa rakkaudessa paljastuu Toisen toisuus, ulottuvuus, jota Minä ei voi koskaan ennakoita, hallita tai loppuun saakka käsittää.”*

Toisen rakastaminen ei olekaan Minän täytymystä, täydellistymistä ja voimantuntoa, vaan olennaisesti vastuun tiedostamista, tulemistä tietoiseksi toisen hauraudesta, kuolevaisuudesta ja toisesta huolehtimista.

#### LIIKE KOHTI TOISTA

Levinasin filosofian keskeinen sanoma voidaan tiivistää seuraaviin lauseisiin teoksessa *Etiikka ja äärettömyys*: Elämässä ei ole kyse siitä, ”että eristäydyttäisiin jonkin ehdottomasti yksityisen ja suljetun sisäisyyden alueen rajoihin, vaan vastuullisuudesta toisesta”<sup>42</sup>. Näin ”[l]iike kohti *Toista*, sen sijaan että se täydentäisi ja tyydyttäisi minut, vie minut tilanteeseen [...]”, jossa *Toinen* ”asettaa minut kyseenalaiseksi, tyhjentää minut itsestäni, ja löytäen minusta aina uusia voimavaroja, ei lakkaa minua tyhjentämästä. En tiennyt olevani näin rikas, mutta minulla ei enää ole oikeutta pitää itselläni mitään”<sup>43</sup>. ”Inhimillinen elämä herää huomattessaan toisen, toisin sanoen se on jatkuvassa heräämisen tilassa”<sup>44</sup>.

#### VIITTEET

1. Levinas 1996, s. 69.
2. Kysymys ensimmäisestä filosofista viittaa Aristoteleen ajatukseen metafysiikasta ensimmäisenä filosofiana. Aristoteles vaikutti vuosisatoja filosofian historian kehitykseen siten, että filosofian tärkeimpänä tehtävänä nähtiin olemisen ja maailman yleisten metafyyssisten lainalaisuuksien selvittämisen, ja vasta sitten voidaan pohtia käytännönläheisempiä kysymyksiä. Aristoteleen mukaan etiikka lukeutuu nimenomaan käytännöllisen elämän piiriin. 1700-luvun myötä tietoteoria kohoaa filosofian keskeisimmäksi tutkimuksen alueeksi. Tällöin filosofian tärkeimmäksi tehtäväksi katsottiin sen selvittämisen, mitä voimme ylipäänsä tietää. Vasta sitten voimme lähteä pohtimaan sitä, miten meidän tulisi elää, eli eettisiä kysymyksiä.
3. Tietoteorian tehtävänä on selvittää, mitä on tieto ja mitä voimme ylipäänsä tietää. Mitkä ovat tietomme rajat ja milloin väitteemme eivät enää varsinaisesti ole tietoa?
4. Ludwig Wittgenstein muotoilee kielifilosofian keskeisen ajatuksen seuraavasti: ”Aina kun joku muu haluaisi sanoa jotakin metafyyssistä, meidän on osoitettava hänelle, ettei hän ole antanut tietyille lauseittensa merkeille mitään merkitystä” Wittgenstein 1984, s. 88 [§ 6.53].
5. Wittgenstein 1984, s. 88 §7.
6. Katso Levinas 1987, s. 153–154.
7. Jacques Derrida on kritisoinut artikkelissaan ”Violence et métaphysique – essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas” (1967) Levinasin tapaa puhua toisuudesta. Derridan mukaan Levinas tekee väkivaltaa toisen toisuudelle kuvatessaan sitä filosofisella kielellä. Toinen tulee omaksumattua, objektiivoutua ja paikallistettua. Levinas on myös itse nähnyt tehtävänsä sisältävän ongelman, eli pyrkiessään kuvaamaan jotakin filosofiselle ajattelulle ja ylipäänsä tietoisuudelle toista toiselta, hän joutuu kuitenkin käyttämään (filosofian) kieltä, jossa toisen toisuus katoaa. Toisin sanoen Levinas on pyrkinyt kirjoituksissaan kuvaamaan jotakin, joka edeltää tietoa ja on tiedon lähtökohta. Kuitenkin kuvatessaan tätä toista Levinas väistämättä tuo Toisen tiedon piiriin, jolloin toisuuden luonne katoaa ja muuttuu ’minän tiedoksi’ (Saman totaliteetin ja logiikan mukaiseksi). Levinasin mukaan filosofia epäonnistuu pyrkimyksessään kuvata toista. Tästä huolimatta hän näkee tämän tehtävän eettisesti velvoittavana. Hän kehittää teoksessa *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* vielä pitemmälle teoksessa *Totalité et Infini* esittämänsä näkemystä kahdenlaisesta kielenkäyttötavasta. Toinen kielenkäyttötapa, sanottu (*le Dit*),



- puhuttu on väittävää (assertatiivista) ja esittävää (representatiivista). Se asettaa ja pysäyttää kohteensa. Toinen kielenkäyttötapa, sanominen (*le Dire*) on pikemminkin kielenkäyttölanteessa kohteensa luovaa (performatiivista), se etsii ilmaisu sille mille ei varsinaisesti ennen kielellistä ilmausta ole mitään ilmausta. Se etsii uusia muotoja ilmaista toinen ja se on pikemminkin metaforista kuin representatiivista. (Katso Pönnin esipuhe Levinasin teoksessa *Etiikka ja äärettömyys*, s. 22) Jälkimmäinen kielenkäyttötapa mahdollistaa toiseudesta puhumisen, se ei pysäytä kohdettaan ja sido sitä määritelmiin. (Levinas 1981, s. 5–9, ja myös Bernasconi 1988, s. 249 ja Critchley 1992, s. 7–8)
8. Levinas 1982, s. 85
  9. Tässä suhteessa Levinas ajattelee samankaltaisesti kuin Martin Heidegger. Tämä pitää sekä teoksessa *Oleminen ja aika* että *Kirjeessä humanismista* ongelmallisena universaalien eettisten normien ja arvojen muotoilemista. Heideggerin mukaan olemisen merkitys ja arvot paljastuvat vain ajallis-paikallisissa perspektiiveissä tietyille yksilöille (*Dasein*). Ei ole mitään universaalia arvojen ja elämän merkityksen paljastumisen paikkaa. Universaalit totuudet peittävät elämän ainutkertaisen ja historiallisen olemisen paljastumisen.
  10. Vertaa Levinas 1996, s. 78–81.
  11. Levinas 1988, s. 7.
  12. Vertaa Levinas 1988, s. 16.
  13. Levinas 1996, s. 60–61.
  14. Levinas 1988, s. 6 ja Levinas 1996, s. 114.
  15. Tässä yhteydessä Levinas esittää ajatuksen Halusta (*Désir*), jonka hän katsoo olevan vastakkainen tarpeen (*besoin*) kanssa. Levinasin mukaan Minän halussa toista, paljastuu toisen äärettömyys. Haluusaan Minä haluaa Toista sellaisena, että hän ei näyttäyty kohteena. Tarpeiden kautta hahmotettaessa Toinen näyttäytyy vain tarpeita vastaavana tai niiden suhteen yhteensopimattomana. Toisen toisuus ei tällöin näyttäyty. (Levinas 1988, s. 20 ja Levinas 1996, s. 106–107)
  16. Levinas 1988, s. 13. Tässä on perustelu, miksi Levinas katsoo, että moraalin ja etiikan alaan kuuluvat kysymykset, jotka koskevat suhdettamme muihin ihmisiin, edeltävät ja uudella tavalla ”pohjustavat” tietoteoreettisia kysymyksiä tiedon perusteista ja luonteesta. Tällöin tiedollinen suhde maailmaan ei enää näyttäyty ensisijaisesti suhteena objekteihin, joista voidaan saada tietty rajallinen määrä tietoa ja tämä tieto on kaikille yhteistä. Sen sijaan Levinasin sosiaalisuutta korostavassa tietoteoriassa lähtökohtana on purkaa ajatus tiedon rajallisuudesta ja esittää näkemys tiedosta pikemminkin uutta luovana, (vanhoja käsityksiä) purkavana, yllättävänä ja rajattomana. Tieto muotoutuu kommunikaatiossa muiden ihmisten kanssa. Tieto ei ole jotain mitä Tietävä minä laajenevassa määrin kartuttaa ja laajentaa ehyesti käsityksiään, vaan Levinas korostaa tietoon liittyvää sosiaalisuutta ja äärettömyyttä, joka purkaa mahdollisuuden ehyen tiedollisen totaliteetin luomiseen. Tietävä Minä joutuu luopumaan joistakin käsityksistään ja muuttamaan käsityksiään ollessaan suhteessa muihin ihmisiin.
  17. Levinas 1996, s. 108.
  18. Levinas 1996, s. 79.
  19. Emt., s. 108–109.
  20. Emt., s. 109–112.
  21. Emt., s. 83.
  22. Emt., s. 110.
  23. Levinas 1988, xv.
  24. Levinas 1996, s. 78–79, Levinas 1981, s. 102, 138.
  25. Levinas 1988, s. 44 ja Levinas 1996, s. 80.
  26. Levinas 1996, s. 77. Levinas onkin todennut, että ”[ä]ärettömyyden ihme äärellisessä saa intentionaalisuuden järkkymään, tämän valon nälän järkkymään: toisin kuin intentionaalisuuden tyyntäytävä täytymys, ääretön tekee ideansa tyhjäksi. Suhteessa Äärettömään Minän on mahdotonta pysäyttää eteenpäin suuntautuvaa liikettä.” (Levinas 1996, s. 112).
  27. Levinas 1988, s. 24
  28. Levinas on pohtinut ajallisuutta useissa kirjoituksissa, erityisesti teoksessa *Le temps et l'autre* (1948). Marke Europaeus on kuvannut artikkelissa ”Kuolema ja aika” (2001), Levinasin näkemyksiä sisäisen ajan tajun syntymisestä. Europaeus tuo artikkelissaan esille, kuinka Levinasin mukaan sisäinen aika syntyy suhteena toiseen, kasvokkain toisen persoonan kanssa, eroottisuuden, isyyden ja vastuun kautta. Ennen toisen kasvojen kohtaamista ei Levinasin mukaan ole varsinaisesti aikaa eikä vapautta. Erityisesti isyydessä, suhteessa omaan jälkeläiseen, syntyy tulevaisuus, suhteena radikaalisti uuteen, syntyy. (Europaeus 2001, s. 92.)
  29. Levinas 1996, s. 80–82.
  30. Emt., s. 80–81.
  31. Levinas 1981, s. 114.
  32. Levinasin ajatuksessa vastuusta ja vieraanvaraisuudesta on nähtävissä yhtymäkohtia Heideggerin huolen (*Sorgen*) käsitteeseen. Näissä käsitteissä on pyritty hahmottamaan tietoista ja tarkoituksellista huolenpitoa edeltävää maailmasta ja toisista ihmisistä huolehtimista. Levinas ja Hei-

- degger väittävät, että inhimilliselle olemassaololle on ominaista hyvin perustavalla tasolla, jo ennen mitään eettisiä ideoita tapa vastata ja pitää huolta ympäröivästä maailmasta. Nämä kuvaavat inhimilliselle olemassaololle ominaista avoimuutta toiselle, kuuntelevuutta, reagoivuutta ja vastaamista. Tällä näkemyksellä halutaan kyseenalaistaa näkemys subjektin sulkeutuneisuudesta, monadimaisuudesta ja autonomisuudesta. Inhimillinen subjekti ilmenee olemassaolona toisia varten ja huolenpitoa maailmasta.
33. Levinas 1996, s. 78.
  34. Emt., s. 79.
  35. Levinas 1981, s. 114.
  36. Levinas 1988, s. 255–256.
  37. Emt., s. 232–233.
  38. Levinas 1996, s. 79.
  39. Emt., s. 92.
  40. Levinas 1988, s. 173, 280 ja Levinas 1987, s. 43.
  41. Levinas 1996, s. 92.
  42. Emt., s. 72.
  43. Emt., s. 107.
  44. Emt., s. 94.

## KIRJALLISUUS

- Aristoteles, *Metafysiikka*. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari, Petri Pohjanlehto. Gaudeamus, Helsinki 1991.
- Robert Bernasconi, ”Levinas: Philosophy and Beyond”. Teoksessa Hugh J. Silverman (toim.), *Philosophy and Non-philosophy since Merleau Ponty*. 1988.
- Martin Buber, *Sinä ja minä*. Suom. Jukka Pietilä. WSOY, Helsinki 1995.
- Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Levinas and Derrida*. Blackwell, Oxford & Cambridge 1992.
- Jacques Derrida, ”Deconstruction and the Other”. Richard Kearneyn haastattelu. Teoksessa *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester University Press, Manchester 1982.
- Jacques Derrida, ”Lain voima I: oikeudesta oikeudenmukaisuuteen”. Suom. Susanna Lindberg. *Nuori voima* 2/2000.
- Jacques Derrida, ”Violence et métaphysique – essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”. Teoksessa *L’Écriture et la différence*. Seuil, Paris 1967.
- Marke Europaeus, ”Kuolema ja aika – tulevaisuuden mahdollisuudesta isyydessä ja eroksessa”. Teoksessa Sara Heinämaa ja Johanna Oksala (toim.), *Rakkaudesta toiseen – kirjoituksia vuosikymmenen vaihteen etiikasta*. Gaudeamus, Helsinki 2001.
- Martin Heidegger, ”Brief über den Humanismus”. *Wegmarken*. Klosterman, Frankfurt am Main 1967.
- Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*. (Alkup. *Sein und Zeit*, 1927.) Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 15. painos. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979.
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787). Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990.
- Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Martinus Nijhoff Publishers, Hague 1974.
- Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*. Kääntänyt Alphonso Lingis. Nijhoff, Dordrecht 1987.
- Emmanuel Levinas, *Ethique et infini – dialogues avec Philippe Nemo*. Fayard et Radio France, Paris 1982.
- Emmanuel Levinas, *Etiikka ja äärettömyys – keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Suom. Antti Pönni ja Outi Pasanen. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*. (Alkup. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 1974.) Kääntänyt Alphonso Lingis. Nijhoff, Hague 1981.
- Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l’extériorité*. 4. ed. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.
- Tommi Wallenius, ”Ainutlaatuinen persoona ja toinen – Buber ja Levinas”. Teoksessa Juha Varto (toim.) *Kohdi elämisaikojen ja ihmisen laadullista tutkimusta*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta (FITTY), vol. 44. Tampereen yliopisto, Tampere 1993.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma* (alkup. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1922). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 1984.



# Herbert Marcuse

## Yhteiskuntakritiikin perustaa etsimässä

*Vaikka Herbert Marcuse (1898–1979) onkin saavuttanut yhteiskuntatieteiden teoriassa klassikkoaseman, on valtaosa hänen tuotannostaan tuntematonta Suomessa. Parhaiten muistetaan vuonna 1964 julkaistu teos One-Dimensional Man<sup>1</sup> ja Marcusen siinä esittämät teesit ”teknologisen yhteiskunnan” tilasta. Nähdäkseni hänen myöhäistuotantoaan ei kuitenkaan voi ymmärtää ilman sen taustalla olevan filosofian pitkää linjaa. Seuraavassa kuvaan pääpiirteittäin Marcusen filosofian kehitystä 1920-luvun lopulta 1960-luvulle. Pyrin osoittamaan, että yksi hänen filosofiansa pysyvä pohjavirtaus oli yritys etsiä yhteiskunnalliselle kritiikille vakaata pohjaa, jolta ponnistaa. Nähdäkseni tämä intentio on keskeinen Marcusen koko filosofian ymmärtämiseksi. Tunnetumpien poliittisten johtopäätösten mieli löytyy vuosikymmeniä jatkuneesta etsintäretkestä. Pyrin myös kuvaamaan sitä, miten Marcuse törmäsi etsinnässään samoihin ongelmiin kuin filosofisen perustan etsijät niin monta kertaa aikaisemminkin.*

Seuraavan kirjoitukseni kahdessa ensimmäisessä luvussa luon yleiskatsauksen Marcusen filosofian keskeisiin piirteisiin, häntä motivoineisiin pyrkimyksiin sekä tapahtumiin, jotka olivat merkittäviä hänen tuotantonsa kehityksen kannalta. Tämän jälkeen tarkastelen Marcusen etsintäretkeä jakamalla hänen tuotantonsa muutamaa keskeiseen kauteen. Jaottelu heijastaa toisaalta hänen elämänsä ja toimintaa vaihtuvissa työympäristöissä ja erilaisten älyllisten vaihteluiden keskellä. Toisaalta se jakaa Marcusen tuotantoa myös sen mukaan, mistä käsin hän lähti kritiikin perusteita etsimään. Ensimmäiseksi käsittelen vuosia 1927–1932, jolloin hän toimi Freiburgin yliopistossa<sup>2</sup>. Tämän kauden tärkein nimittäjä on nk. *fenomenologisen marxismin projekti*. Sitten käsittelen lyhyesti hänen kirjoituksiaan vuodelta 1932. Niiden myötä hänen tuotannossaan tapahtui siirtymä ennen kaikkea kohti *nuoren Marxin tutkimusta*. Tuohon aikaan Marcuse myöskin herätti tulevien Frankfurtin yhteiskuntatutkimuksen instituutin tovereidensa huomion. Seuraavaa kautta, vuosia 1934–1941, voikin kutsua hänen *Instituuttikaudekseen*, jonka pääteipiteenä pidän vuonna 1941 julkaistua teosta *Reason and Revolution*. Seuraava merkittävä vaihe Marcusen tuotannossa on hänen kuuluisa Freudin uudelleentulkintansa, teos *Eros and Civilization* vuodelta 1955, jota pidän hänen merkittävimpänä työnään. Marcusen myöhäisvuosia etenkin teoksen *One-Dimensional Man* julkaisun jälkeen voi taasen pitää hänen ”*poliittisena kautenaan*”, jolloin hän kommentoi ahkerasti ajan poliittisia tapahtumia, etenkin vasemmistolaisista opiskelijaliikettä. Tämän esseen ulkopuolelle jää hänen myöhäisin, *estetiikkaa* käsitellyt tuotantonsa ennen hänen kuolemaansa vuonna 1979.

### VAIKEASTI LUOKITELTAVA FILOSOFI

Herbert Marcusen nimi yhdistetään tavallisimmin nk. Frankfurtin koulukunnan kriittiseen teoriaan, jonka alkukoti oli Frankfurtin yliopiston yhteyteen perustetussa Yhteiskuntatutkimuksen instituutissa (*Institut für Sozialforschung*). Marcuse itse liittyi Instituuttiin vuonna 1932, joskaan hän ei koskaan osallistunut sen toimintaan Frankfurtissa. Instituutti lähti natsien valtaannousun myötä maanpakoon, ja Marcuse määrättiin oitis, vuonna 1933, sen haaraosastoon Genevessä. Sieltä hän siirtyi Pariisiin kautta New Yorkiin Columbian yliopistoon, jossa Instituutti jatkoi toimintaansa sodan ajan.<sup>3</sup> Marcusen lukeminen kriittisen teorian edustajaksi on toki perusteltua, etenkin kun hän ja Instituutin tuolloinen johtaja Max Horkheimer luonnostelivat sen perusajatukset kahdessa vuonna 1937 julkaistussa esseessä<sup>4</sup>.

Marcusen filosofinen ura on kuitenkin varsinaista kriittisen teorian kautta laajempi. Hän julkaisi merkittävää filosofista tuotantoa jo ennen instituuttiin liittymistään, etenkin opiskellessaan Freiburgin yliopistossa Husserlin ja Heideggerin alaisuudessa. Lisäksi yhtä lukuun ottamatta hänen keskeisimmät teoksensa julkaistiin vuoden 1947 jälkeen. Tuolloin ilmestyi vuonna 1944 loppuun saatettu Adornon ja Horkheimerin teos *Dialektik der Aufklärung*, joka merkitsi käännekohtaa kriittisen teorian historiassa. Kirjoittajat pitkälti luopuivat kriittisen teorian vanhasta projektista, joka haki toivoa positiiviselle edistykselle ”Valistuksen järjen perinteestä”, vaikka sitä samanaikaisesti kritisoitiinkin. Teoksen henki on äärimmäisen pessimistinen, se näkee Valistuksen perinteen päättyvän jopa vääjämättömään

tuhoon.<sup>5</sup> Sama ”järjen kritiikki” leimaa Marcusenkin tuotantoa II maailmansodan jälkeen, mutta pessimismin sijaan hän lähti tietoisesti hakemaan sille vaihtoehtoja. Vaikka Adornon ja Horkheimerin teoksessa ”[...] toisin olemisen mahdollisuutta haetaan, ei kyseistä mahdollisuutta eksplisiittisesti käytetä kritiikin mittapuuna.”<sup>6</sup> Kuten myöhemmin nähdään, Marcusen filosofiassa juuri mittapuun etsintä oli keskeinen motiivi. Näin valtaosa hänen tuotantaan on selkeää erontekoa muihin kriittisen teorian vahoihin edustajiin.<sup>7</sup>

Edellä mainittu Marcusen poliittinen kausi on toinen tekijä, joka erottaa hänet muista vanhemmista kriittisen teorian edustajista. Nouseva vasemmistolainen opiskelijaliike sai yllättäen innostusta hänen 50- ja 60-lukujen kirjoituksistaan. Teoksesta *One-Dimensional Man* lähtien suurin osa hänen teoksistaan oli avoimen poliittisia, ja hän tarkasteli niissä niin uusien poliittisten liikkeiden mahdollisuuksia kuin niiden epäonnistumisiakin. Vaikka hänen viimeisin teoksensa, tutkielma esteettisyyden roolista yhteiskunnan vastavoimana, ei olekaan niin avoimen poliittinen, sisältyy siihenkin näkyvää kritiikkiä taiteen politisointia kohtaan niin neuvostojärjestelmässä kuin vallankumouksellisissa liikkeissäkin.

Eroista huolimatta kaikkia kriittisen teorian vanhoja edustajia yhdistää kuitenkin tietty perusajatus, kriittisen ajattelun synty lähteiden tutkiminen ja sen mahdollisuuksien pohtiminen moderneissa yhteiskunnissa. Filosofialla on kriittinen missio. Vanhoja ”frankfurtalaisia” yhdistää tietenkin myös marxilainen tausta, juutalainen syntyperä ja natsien valtaannousun aiheuttama järkytys. Järjen edistyksen ajan nähtiin lupauksista ja ennustuksista huolimatta johtaneen barbariaan. Niin Marcuse kuin Adorno ja Horkheimer kokivat järkyttäväksi sen, että marxilainen työväenliike ei vahvuudestaan huolimatta kyennyt estämään natsien nousua. Usko sosialistiseen vallankumoukseen Saksassa kuihtuikin viimeisiin katutaisteluihin. Marcusen pettymystä lienevät lisänneet myös ensimmäisen maailmansodan jälkeiset kokemukset Weimarin tasavallassa, jolloin hän saattoi seurata läheltä Saksan vasemmiston jakautumiseen johtaneita tapahtumia.<sup>8</sup> Edistyksellinen ”järki”, jota Marcuselle edusti ennen kaikkea Marxin kanavoima saksalaisen idealismin perinne, hävisi sen antamista lupauksista huolimatta.

Yksi merkittävä yhteinen taustatekijä on frankfurtilaisten huoli marxismin tilasta ylipäänsä. He eivät osallistuneet merkittävästi vakiintuneiden kommunististen puolueiden toimintaan, ja jo kauan ennen toista maailmansotaa muun muassa Marcuse kritisoi niin neuvostokommunistista järjestelmää kuin siinä vallinnutta tulkintaa marxismista. Steven Vogel puhuu ”läntisestä marxismista”, jonka edustajiksi hän lukee etenkin Lukácsin ja frankfurtilaiset (esimerkiksi Gramscian ja Althusserin hän ei käsittele). Vogel mukaan läntisen marxismin keskeisiä piirteitä oli tietoisuus ja tarkemmin tieteellisen sosialismin kritiikki. Pelkistäessään marxismin tieteelliseksi selitysmalliksi neuvostososialistit ylikorostivat yhteiskunnallisten rakenteiden vaikutusta ja unohtivat yksilön tekojen ja elämäkokemuksen merkityksen.<sup>9</sup> Yksilönäkökulman korostaminen ilmeni totalitarismin vastustamisena, joka saikin neuvostososialistit hyökkäämään näitä kritikkoja vastaan.

Frankfurtilaisten huoli marxismin tilasta juontaa paitsi neuvostomarxismin kritiikistä myös heidän kokemuksistaan työväenliikkeen tappiosta. He yllättyivät siitä, että työväenliikkeestä ei tullutkaan vallankumouksen tekijää. Natsijärjestelmä ja sittemmin läntisten yhteiskuntien valtavirta onnistuivat nujertamaan sen oppositiovoiman ja sulauttamaan sen itseensä. Jos natsit ja fasismit onnistuivat pääsemään valtaan niin Saksassa kuin Italiassakin työväenliikkeen (ainakin näennäisen) vahvana kautena, oliko totunnaiset marxilaiset ennusteet hylättävä kokonaan?

Mistä löytyisi enää koskaan toivoa niille voimille, joita frankfurtilaiset pitivät ”edistyksellisinä”? Etsiessään vastauksia näihin kysymyksiin frankfurtilaiset pysyivät etäällä käytännön poliittisesta toiminnasta ja syventyivät psykoanalyttiseen tutkimukseen, filosofiseen ideologikritiikkiin ja kulttuuritutkimukseen. Ehkä lukuun ottamatta aivan ensimmäisiä instituutin kollektiivisia tutkimusprojekteja heidän vastauksensa olivatkin suurpiirteisiä filosofisia kuvauksia ajan hengestä, suurista ideologioista, niitä tukevista järjestelmistä sekä niiden kurjistamista ihmisistä. ”Vetäytyminen” filosofiaan on toisaalta hyvin ymmärrettävää niissä oloissa, jossa Marcuse, Horkheimer ja Adorno toimivat. Kaikkien taustalla oli äärimmäisen vaikea asema juutalaisina vasemmistolaisina natsien valtaannousun aikoina ja sen jälkeinen siirtyminen Yhdysvaltoihin. Sielläkään vasemmistofilosofien asema ei ollut kovin kehuttava huolimatta siitä, että suurin osa instituutin tutkijoista osallistui aktiivisesti sotapöytäkirjoihin Yhdysvaltain hallinnon palveluksessa.

Sotavuosien toiminta voi vaikuttaa yllättävältä Marcusen myöhemmän uran valossa. Opiskelijaliikehdinnän kuumimpina vuosina hänen menneisyytensä kaivettiin esiin. Eräässä artikkelissa häntä kutsuttiin jopa nimellä ”Marcuse the G-Man”, ja hänen väitettiin toimineen CIA:n palveluksessa. Itse asiassa hän työskenteli tutkijana laitoksessa nimeltä Office of Strategic Services (OSS), joka perustettiin sotapropagandatarkoituksia varten<sup>10</sup>. Marcuse ja hänen työtoverinsa kokivat, että natsismi ja fasismi olivat ensisijainen vihollinen, joka oli kumottava ongelmallisista liittoumista huolimatta. OSS:n palveluksessa Marcuse analysoi natsihallinnon julkilausumia ja teoreettisia kirjoituksia, ja sodan päätyttyä hän osallistui ohjelmaan, jonka tarkoituksena oli puhdistaa entiset natsit Saksan talouden ja politiikan keskeisistä tehtävistä. Hänen työnsä merkitystä kuvaa se, että lähes kaikki hänen talouselämää koskevat ehdotuksensa jätettiin huomiotta.<sup>11</sup> OSS-vuosien jälkeen Marcusen kriittisyys Yhdysvaltoja ja Neuvostoliittoa vastaan kasvoi. Hän tulkitsti sotavoiton kääntyneen tappioksi, kun ”fasismi” oli muuttanut muotoaan.

#### EPÄTOIVO ETSINNÄN INNOITAJANA

Nähdäkseni juuri Marcusen kokemukset marxismin ongelmista ja natsismin nousun tietynlaisesta yllättävyydestä tekevät hänen vuosikymmeniä jatkuneen etsintäretkensä ymmärrettäväksi. Kaiken muun horjuessa ja sortuessa ajatus vahvasta ja kiistämättömästä yhteiskuntakritiikin perustasta oli houkutteleva. Kaikissa hänen teoksissaan onkin nähtävissä selkeä vastakkainasettelu huonoksi koetun valtajärjestelmän ja sen vaihtoehtojen välillä. Marcusen maalaamassa historian kuvassa lyhyet edistykselliset kaudet päättyvät edistyksen projektin kumoutumiseen ja sen nurinkääntymiseen. Hän pyrkii selittämään tai ainakin kuvaamaan tätä kehitystä etsimällä vallinneista ideologioista elementtejä, jotka olivat edistyksen kumoutumisen taustalla. Tässä mielessä Marcusen ajattelu muistuttaa läheisesti Horkheimerin ja Adornon edellä mainittua teosta, jossa erilaiset ”valistuksen dialektiikat” kääntävät jokaisen voiton tappioksi. Tosin Horkheimer ja Adorno käsitelivät ennen kaikkea erilaisia ihmisen ja luonnon hallitsemisen pyrkimyksiä, jotka kääntyivät hallitsijaa vastaan. Marcuse taas tarkasteli ennen kaikkea sitä, miten vapauden ja tasa-arvon aatteet muuttivat syntymänsä jälkeen muotoaan ja niiden poliittiseksi funktioksi tuli status quon säilyttäminen (tästä enemmän myöhemmin). Marcuselle tyypillinen kuva aatehistoriasta on sarja historiallisia murroksia, joissa lyhyitä ”edistyksellisiä” kausia seuraa ideologisen valtavirran vakiintuminen ja muutospotentiaalin kutistuminen.

Tästä huolimatta Marcuse näki, että ideologinen vakiintuminen ei ollut jäännöksetöntä. Vallitsevat ideologiat joutuivat

työntämään yhteiskunnalliseen marginaaliin sellaisia elementtejä, jotka kykenivät juuri marginaalisuutensa vuoksi säilyttämään oppositiovoimansa. Perusajatuksena hänellä on, että vastarinnan voimat voivat säilyttää identiteettinsä, jos ne eivät ole täysin yhteiskunnan integroivien ja yhdenmukaistavien käytäntöjen alaisuudessa. Vakiinnuttaakseen asemansa valtaideologiat joutuvat luomaan Toiseutta, joka tuottaa vastavaltaa<sup>12</sup>. Missään nimessä Marcuse ei nähnyt väistämättömänä sitä, että marginaalista tulisi merkittävä poliittinen voima. Enemmän hän piti sitä katalyyttinä, jonka ”historiallisen mahdollisuuden” toteutuminen oli siitä itsestään kiinni. Hänen myöhemmät kokemuksensa vaihtoehtoliikkeistä toivat hänen kirjoituksiinsa vahvaakin pessimististä sävyä. Kenties optimismia oli helpompi pitää yllä silloin, kun hän analysoi marginaalin mahdollisuuksia käsitteellisesti, ei käytännön kokemusten kautta. On vaikea sanoa, miksi Marcusesta tuli ennen kaikkea marginaalin teoreetikko. Johtuiko se vain halusta löytää kumouksellisia toimintoja, vai seurasi se hänen totaalista valtaideologioiden näkemyksestään? Pidän jälkimmäistä näkemystä uskottavampana.

Kuva suurten ideologioiden vallasta sisältääkin Marcusen filosofian ehkä suurimman ongelman. Hänen terminologiasaan kritiikin kohteena ei ole vain yksittäinen yhteiskuntamuodostuma tai sen jotkin piirteet, vaan hän liittyy esimerkiksi 1960-luvun Yhdysvaltojen kritiikin laajempaan kulttuuri- tai sivilisaatiokritiikkiin<sup>13</sup>. *Kulttuuri* ja *sivilisaatio* ovat hänen filosofiasaan liki synonyymisiä termejä. Niillä Marcuse piirtää kuvaa hyvin monoliittisesta yhteiskuntamuodostumasta ja sen taustalla vaikuttavista filosofisista, poliittisista ja tieteellisistä ajattelu- ja toimintatavoista. Marcuse kuvasi käsitettä kulttuuri vuonna 1937 näin:

”On olemassa kulttuurin käsite, joka voi toimia yhteiskuntatutkimuksen tärkeänä välineenä, koska se ilmaisee yhteiskunnan historiallisessa prosessissa ilmenevän mielen. Se merkitsee yhteiskunnallisen elämän totaliteettia tietyssä tilanteessa, sikäli kuin molemmat alueet, ideaalinen uusintaminen (kulttuuri kapeammassa mielessä, ’henkinen maailma’) ja materiaallinen uusintaminen muodostavat historiallisesti havaittavan ja ymmärrettävän kokonaisuuden.”<sup>14</sup>

Etenkin myöhemmässä tuotannossaan Marcuse käyttää termejä kulttuuri ja sivilisaatio rinnan tässä merkityksessä. Niihin liittyy myös vahva historiallisuuden ajatus. Kritiikin kohteena on paitsi tietty kulttuurimuoto, myös sivilisaatio ylipäänsä, eräänlainen ”metafyysinen” murros ihmiskunnan historiassa. Näin korostuu kulttuurin/sivilisaation ja luonnon historiallinen ero toisistaan. Tämä synnyttää jännitteen hänen filosofiaansa: vaikka hän pyrkii kritisoimaan tiettyä sivilisaation muotoa/vaihetta, saa kritiikki jopa universalisoivan sivuvärim (tämän kritiikistä myöhemmin). Toisaalta erimerkiksi teoksessaan *Eros and Civilization* Marcuse tietoisesti kyseenalaistaa sivilisaation universaalien historiallisen merkityksen ja korostaa eri sivilisaatiomuotojen eroa toisistaan. Joka tapauksessa kulttuuri ja sivilisaatio ovat niin monoliittisiä käsitteellisiä rakennelmia, että loppujen lopuksi Marcusen on hyvin vaikea löytää mitään ”muuta” niiden vaikutuksen ulkopuolelta. Vallitsevien ideologioiden voimaa tuntuu olevan mahdotonta välttää. Tämä ongelma vain lisää Marcusen filosofiasa huokuvaa epätoivoa, ja johtaa kritiikin perustan etsinnän vaikeille poluille: ihmisen viettirakenteeseen, tarpeisiin, ihmisen ”luontoon”.

Marcusen etsintäretkeä vaikeuttaa entisestään se, että hän etsii perustaa hyvin vahvassa mielessä. Hän ei ainoastaan hae kohdennusta tai inspiraation lähdettä yhteiskuntakritiikille, ei vain uusia kumousten tekijöitä, vaan hän pyrkii *operationalisoi-*

*maan* kritiikin. Hän näyttää ajatelleen, että kritiikki tarvitsee tuekseen yleisesti ymmärrettäviä ja hyväksyttäviä kriteerejä, joita voitiin käyttää poliittisen argumentaation välineinä. Myöhäistuotannossaan hän puhui jopa ”mittarista”, jonka avulla esimerkiksi ihmisten tarpeiden oikean tason määrittely voitaisiin operationalisoida. Tämä ei kuitenkaan anna täyttä oikeutta Marcusen filosofialle, sillä perusta ei ole hänelle koskaan kautta historian sama, vaan ihmisen viettirakenne ja tarpeet ovat nekin osa historiallista prosessia. Esimerkiksi kun Steven Vogel kritisoi Marcusea ”luontoon” tukeutumisesta, hän on tavallaan oikeassa<sup>15</sup>. Luontoon vetoaja vetoaa yleensä omiin arvostuksiinsa, jotka hän on pukeutunut luonnon asuun. Olen itse pyrkinyt osoittamaan, että Marcuselle luonto ei ole kuitenkaan ylihistoriallinen kategoria, vaan se on ymmärrettävä aina suhteessa kulloiseenkin kulttuurihistorialliseen tilanteeseen (Lähde). ”Luonto” Marcusen filosofiasa on paikoin jopa symboli niille elementeille, joita kulttuuri on työntänyt luotaan.<sup>16</sup>

Tuotantonsa aikana Marcuse haki kritiikin perustaa mitä erilaisimmin tavoin, joiden välillä ei aina ole löydetävissä yhtymäkohtia. Eräät Marcusen filosofialle ominaiset piirteet tekevät vertailun hyvin vaikeaksi. Ensinnäkin hän pyrki aina näkemään tarkastelemaisensa ajattelijat ja filosofiat aikansa lapsina. Hänen mukaansa abstrakteimmatkin filosofiset käsitteet ovat historiallisen kehityksen alaisia, ja niiden todellinen merkitys tulee ilmi vasta yhteiskunnallisen kontekstin myötä<sup>17</sup>. Hänelle oli merkityksellisempää tietyn filosofisen käsitteen tai ajatuksen yhteiskunnallinen funktio, ei sen kritiikki yleisellä analyttisellä välineistöllä. Toiseksi perusta ei ollut Marcuselle vain kriittisten huomioiden operationaalinen väline, usein se oli myös yhteiskunnallisen valtadollisuuden ulkopuolella tai reunalla oleva paikka, jossa kriittiset ajatukset voisivat asua ja ikään kuin luovuttaa utooppisia mahdollisuuksia poliittisille vastaliikkeille. Vahvempi perustan etsintä ja häilyvämpi ”utooppisten potentiaalien” kaipuu vuorottelevat hänen tuotannossaan, ja väliin niitä on vaikea erottaa toisistaan.

#### AUTENTTISTA ELÄMÄÄ ETSIMÄSSÄ (1927 – 1932)

Marcusen pitkään katkolla ollut yliopistoura lähti jälleen käyntiin, kun hän tutustui 1920-luvun lopulla Martin Heideggerin vasta ilmestyneeseen teokseen *Sein und Zeit*<sup>18</sup>. Monien aikalaistensa tavoin hän innostui sen antamasta lupauksesta ja palasi Freiburgin yliopistoon, missä hän oli väitellyt jo vuonna 1922<sup>19</sup>. Hän jatkoi opiskelua Freiburgissa aina vuoteen 1932 asti. Tänä aikana hän keskittyi muun muassa Lukácsin teoksen *Geschichte und Klassenbewusstsein (Historia ja luokkatietoisuus)* innoittamana kritisoimaan tieteellistä sosialismia ja hakemaan uudenlaista otetta marxismiin tuon ajan fenomenologiasta. Marcuse kutsui varhaista yritystään fenomenologisen marxismin projektiksi tai ”konkreettiseksi filosofiksi”. Tarkoituksena oli rikastaa marxilaista filosofiaa kuvauksella ihmisen elämäkokemuksesta aktuaalisessa maailmassa, konkreettisissa historiallisissa tilanteissa<sup>20</sup>. Nuoren Marxin vieraantumisteorian käsitteistöä Marcuse ei pitänyt tarpeeksi konkreettisena näiden teemojen ymmärtämiseen (vieraantumisteorian kannalta keskeiset *1844 Taloudelliset filosofiset käsikirjoitukset* olivat vielä tuntemattomia). Toisaalta Marcuse koki, että tuon ajan fenomenologinen näkökulma oli hyvin epähistoriallinen. Vaikka pyrkimyksenä oli ihmisen olemassaolon ymmärtäminen, eivät sen luonnehdinnat olleet sidottuja aikaan ja paikkaan, yhteiskunnalliseen kontekstiin. Marcuse halusi rikastaa fenomenologiaa marxismin yhteiskunnallisella analyysillä ja historiallisuuden tajulla. Hän ei siten tavoitellut fenomenologian ”historisuutta”, ajatusta ihmisen *heitymisestä* maailmaan, vaan ajatusta ihmistoiminnasta määrättyssä

## Marcusen bibliografia

### PÄÄTEOKSET

- *Der deutsche Künstlerroman*. Freiburg-im-Breisgau 1922. Väitöskirjatyo
- *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt-am-Main 1932. Dosentinväitöskirja (habilitaatiotyö), jonka joutui julkaisemaan itsenäisesti
- *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York 1941
- *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston 1955
- *Soviet Marxism: A Critical Analysis*. New York 1958
- *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston 1964 (2. laitos, London, Routledge 1991). Suomeksi *Yksiuotteinen ihminen: Teollisen yhteiskunnan tarkastelua*. Suomentanut Markku Lahtela. W+G, Helsinki 1969
- *An Essay On Liberation*. Boston 1969. Suomeksi *Ihmisen vapautuksesta*. W+G Helsinki 1971
- *Counter-Revolution and Revolt*. Boston 1972. Suomentettu Jyväskylän yliopistossa nimellä ”Vastavallankumous ja kapina”
- *Die Permanenz der Kunst: Wider eine bestimmte marxistische Aesthetik*. Munich 1977. Englanniksi *The Aesthetic Dimension*. Boston 1978

### MERKITTÄVIÄ KOKOELMIA

- *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt-am-Main 1965
- *Kultur und Gesellschaft II*. Frankfurt-am-Main 1965
- *Negations: Essays in Critical Theory*. Boston 1968
- *Studies in Critical Philosophy*. London 1972
- *Järjen Kritiikki* (Adorno, Horkheimer, Marcuse). Toim. Jussi Kotkavirta, Vastapaino, Tampere 1991
- Suhrkamp Verlag Frankfurtissa on julkaissut vuodesta 1978 sarjaa *Marcuse Schriften*, jossa julkaistaan Marcusen koko tuotanto
- Saksalainen Klampen-kustantamo myös julkaisee Marcusen tekstejä omassa sarjassaan
- Routledge-kustantamo puolestaan julkaisee Douglas Kellnerin toimittamaa Marcusen koottujen tekstien sarjaa, josta on ilmestynyt kaksi osaa: *Towards a Critical Theory of Society* ja *Technology, War and Fascism*

### KOMMENTAAREJA

- John Fry, *Marcuse, Dilemma and Liberation: A Critical Analysis*. Uppsala 1974
- Vincent Geoghegan, *Reason & Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*. London 1981
- Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. MacMillan Education Ltd, 1984
- Peter Lind, *Marcuse and Freedom*. London & Sydney 1985
- Alasdair Macintyre, *Marcuse*. 1970. Suomeksi *Marcuse*. Suomentanut Kari Veikko Salonen. Tammi 1970.
- Robert W. Marks, *The Meaning of Marcuse*. New York 1970
- Alan Martineau, *Herbert Marcuse's Utopia*. Montreal 1986

tilanteessa, jolla on historiallinen tausta<sup>21</sup>. Konkreettinen filosofia ei kuitenkaan näkisi ihmistä historiallisen tilanteen determinoimana, vaan yksilön valinnat ja toiminta olivat tärkeitä.

Marcusen yritystä sulauttaa toisiinsa kaksi hyvin erilaista filosofista perinnettä on pidetty mahdottomana<sup>22</sup>, mutta se kertoo siitä huolimatta paljon hänen filosofiansa lähtökohdista. Marxin ja Heideggerin filosofioiden lähentäminen tapahtui ennen kaikkea liittämällä nuoren Marxin vieraantumisteorian käsitteet fenomenologian käsitteisiin autenttinen ja epäautenttinen. Marcusen mukaan Heideggerin käsitteet auttaisivat ymmärtämään, miten ihmisen vieraantuminen oman ”olemuksensa” toteuttamisesta tapahtuu yksilön kohdalla. Heideggerin filosofissa jokainen yksilö jokaisessa yhteiskunnassa kokee itsensä vieraaksi, epäautenttiseksi. Tämä johtuu yksilön alistumisesta ”yleisen” valtaan, mukautumisesta yleisiin ihmisyyden ideaaleihin. Tällöin ihminen mukautuu vakiintuneisiin käyttäytymismuotoihin ja menettää oman autonomiansa ja yksilöllisyytensä.<sup>23</sup> Marcuse piti Heideggerin virheenä sitä, että tämä näki epäautenttisuuden kaikkien yhteiskuntien piirteinä, jolloin autenttisen olemassaolon saavuttaminen olisi mahdollista vain yksilön omana projektina<sup>24</sup>. Marcusen mukaan epäautenttinen olemassaolo ja vieraantuminen olivat tulosta tietystä historiallisesta yhteiskunnan muodosta, ja siitä vapautuminen vaatisi kumouksellista toimintaa.

Marcusen ensimmäinen kritiikin perustan muotoilu löytyykin vieraantuneisuuden ja epäautenttisuuden käsitteiden rinnastuksesta. Niitä yhdistää näkemys ihmisen olemuksesta, jota tietty yhteiskunnallinen asiointi estää toteutumasta. Molemissa näkemyksissä voi nähdä antiikin potentiaalinen-aktuaalinen-erottelun kaikuja<sup>25</sup>. Vaikka ihmisellä nähtiinkin olevan uni-versaali olemus/perusluonto, se ei ollut aina ja kaikkialla ilmevä, vaan pikemminkin inhimillisyyteen kuuluva mahdollisuus. Se oli potentia, jonka toteutuminen eli aktualisoituminen olisi samalla myös historiallinen murros yhteiskunnan tilassa – poliittinen tapahtuma. Luvussa ”Kriittinen järki” nähdään, miten Marcusen tulkinta olemuskäsitteestä muuttui vuosien varrella. Selvää on, että Marcusen olemuskäsitteeseen on vaikuttanut vahvasti paitsi Heideggerilta välittynyt kuva antiikista, myös hänen oma tulkintansa Hegelin filosofiasta. Marcusen fenomenologisen marxismien projektin ongelmaksi jäi kuitenkin se, että hän ei kyennyt yhdistämään yksilön kokemusta vieraantuneisuudestaan/epäautenttisuudesta ja sen yleisiä tunnusmerkkejä. ”Ihmisen olemus” jäi tyhjäksi ilmaukseksi, joka alkoi saada sisältöä vasta Marxin nuoruuden tekstien ilmestymisen myötä.

### TARPELLINEN ELÄMÄ

Marcusen tulevan tuotannon kannalta on tähdellistä, miten tarpeen (*need/not*) käsite tuli jo tässä vaiheessa keskeiseen asemaan. Hänen myöhemmässä tuotannossaan ihmisen tarpeet muodostuivat siksi arvopohjaksi, jota vasten kutakin kulttuurin tilaa pohditaan. Fenomenologisen marxismien projektin aikoihin käsite viittasi historiallisen muutoksen tarpeeseen. Tarpeen käsite olikin ehkä ainoa yritys muotoilla kriteeriä sille, milloin autenttiseen elämään tähtäävä murros tulisi aloittaa. Marcusen mukaan jonkin historiallisen tilanteen ”totuus” oli muutoksen välttämättömyys<sup>26</sup>. Jos tilanne estää ihmisen olemuksen toteuttamisen, muutos on välttämätön:

”Radikaali teko on olemuksensa mukaisesti välttämätön [...] ei vain tekijälleen vaan myös ympäristölle, jossa se tehdään.”<sup>27</sup>

Käännös ei valitettavasti tuo esiin Marcusen Heidegger-vaikutteista leikittelyä sanoilla *Not* (tarve) ja *not-wendig* (välttämätön, mutta myös ”tarpeeseen suuntautunut”). Kumous oli välttämätön/tarpeellinen niin yksilön kokemuksena kuin olosuhteiden sanelemanakin. Kielellistä leikittelyä pidemmälle Marcuse ei kuitenkaan tässä vaiheessa päässyt<sup>28</sup>. Käsittekoikeilussa orastavat myös Marcusen myöhemmät ongelmat – miten olisi mahdollista esittää tarpeiden yleispätevyys tai ”objektiivisuus”? Filosofisesti se oli hyvin ongelmallista, koska Marcuse pyrki kytkemään tarpeet niin olemuskäsitteeseen kuin historialliseen tilanteeseenkin. Pelkkä vetoaminen olemuskäsitteen dynaamiseen historiaan ei ratkaise ongelmaa, joka jätti pysyvän jännitteen Marcusen filosofiaan.

### TYÖN KESKEISYYS (1932)

Fenomenologisen marxismien projekti on kiinnostava episodi Marcusen uralla, vaikka se päättyikin projektin hylkäämiseen ja lopulta Marcusen irtiottoon Heideggerin filosofiasta<sup>29</sup>. On vaikea sanoa, johtuiko projektin päättyminen ensisijaisesti henkilökohtaisesta pettymyksestä Heideggeriin vai teoreettisesti umpikujasta, mutta joka tapauksessa Marcusen etsintä kääntyi uusille urille. Yritys etsiä uudenlaista filosofista näkemystä näkyy hyvin vuonna 1932 julkaistussa tutkimuksessa Hegelin ja Diltheyn filosofiasta, *Hegel's Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Teoksen piti olla Marcusen habilitaatiokirjoitus eli ”dosentinväitöskirja”, mutta sitä ei koskaan hyväksytty virallisesti<sup>30</sup>. Teoksessa Heideggerin luomien ihmiselämän yleisten kategorioiden sijaan keskiöön nousevat Hegel ja elämäfilosofi Dilthey, joiden avulla Marcuse halusi selkeyttää käsitystä ihmiselämän merkityshistoriallisuudesta (tosin Heideggerin terminologia on edelleen vahvasti läsnä). Teoksen pääajatuksena on, että Diltheyn käsitteellä Elämä (*Leben*) oli vahvat juuret Hegelin filosofiassa<sup>31</sup>. Diltheyn suurimpana ansiona Marcuse piti sitä, että tämä ymmärsi ihmiselämän erityislaadun, jota kuvasti tämän esittämä jako luonnon- ja ihmistieteiden välillä<sup>32</sup>. Elämän käsite kuvasi ihmisen historiallisuutta – vasta ihmisen luomat merkitykset synnyttivät todellisen historian (vasten ”historiatonta” luontoa).

Perustan etsinnän kannalta tärkeää teoksessa on se, että Marcuse alkoi Hegelin pohjalta korostaa *työtä* ihmisen olemusta kuvaavana ominaisuutena. Vincent Geogheganin mukaan Marcuse onnistui osoittamaan, että Hegelin filosofiassa esiintyi ”ontologinen työn käsite”, joka kuvasti ihmisen erityistä kykyä muuntaa ulkoista todellisuutta itse asettamiensa merkitysten mukaiseksi<sup>33</sup>. Työ ei ole kuitenkaan Heideggerin *Daseinin* tavoin ihmisolemuksen ylihistoriallinen piirre, vaan osa historiallista kehitystä. Ontologinen tai antropologinen työn käsite on yläkäsite, jonka historialliset toteutumisen muodot ovat hyvin erilaisia. Näin tätä käsitettä ei pidä rinnastaa esimerkiksi palkkatyöhön. Taustalla on Hegelin ajatus kulttuurihistoriasta teleologisen prosessin kohti ihmisen olemuksen toteutumista (katso ed. luku). Tässä teoksessa historiallisuudessa korostuvatkin aiempaa enemmän ihmistyön *objektivoitumat*, kulttuuritoiminnan pysyvät tulokset maailmassa. Marcuselle ihmisen asuttama maailma ei ollut se, johon Heideggerin *Dasein* oli ”heittynyt”, vaan se oli sosio-historiallinen maailma, jolla on oma materiaallinen perustansa. Ihmisen historiallisuus on ”objektiivista”, se koskee yhtä lailla instituutioita kuin yksilöitäkin.<sup>34</sup> Ihmisen olemuksen toteutumista olisi arvosteltava sen pohjalta, miten hyvin tai huonosti historiallinen tilanne salli sen toteutuvan – missä määrin työ suuntautui ihmisen itsensä kehittymiseen. (Jää hyvin epäselväksi, mitä Marcuse tässä vaiheessa ”olemuksen toteutumisella” loppujen lopuksi tarkoittaa.)

Selkeä käänne Marcusen tuotannossa tapahtui, kun Marxin nuoruuden tuotantoa löydettiin uudelleen ja alettiin julkaista. Yksi Marcusen merkittävimmistä varhaisista esseistä onkin vuonna 1932 ilmestynyt Marxin *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten 1844* arvostelu, joka ilmestyi *Die Gesellschaft* -lehdessä. Nyt Marcuse alkoi etsiä yhteiskuntakritiikin perustaa Marxin filosofis-antropologisista näkemyksistä<sup>35</sup>. Kritiikin perustana oli edelleen ihmisluonto tai ihmisen olemus, ennen kaikkea vertailu huonon asiointilan ja olemuksen toteutumisen välillä. Selkeä muutos oli kuitenkin se, että aiempien fenomenologisten kategorioiden sijaan Marcuse seurasi Marxin tapaa nähdä ihminen luonnonoliona. Ihminen oli elollinen olento, jonka olemassaololle keskeistä oli ruumiillisten ja henkisten tarpeiden tyydyttäminen, oman elämän rakentaminen. Ihmistä erotti muista elävistä olennoista kuitenkin se, että hän pystyi biologisten tarpeidensa lisäksi luomaan ”korkeampia” tarpeita ja tyydyttämään niitä muokkaamalla ympäröivää todellisuutta tietoisesti.

Ihminen ”loi itseään” työllään ja toteutti olemustaan objektimaailman kautta, hän rakensi oman maailmansa. Marxin terminologiaa käyttäen, ihminen oli *lajiolento*. Ajatus ihmisestä luonnonoliona loi pitkälti pohjaa Marcusen myöhemmälle ”naturalistiselle” asenteelle.

Esseen keskiössä oli ajatus, että vieraantumisen on kyse ihmisen perusolemuksen, mainitun ”elämän rakentamisen” tukahduttamisesta tai perversiosta vieraita päämääriä palvelemaan. Vieraantuminen ei toisin sanoen ollut vain taloudellis-poliittinen käsite, vaan se sisälsi syvemmän antropologisen viestin: *ihminen* oli vieraantunut, ei vain ihmisyksilö jossain tilanteessa.

”Jos vieraantuneen työn käsite sisältää ihmisen suhteen objektiin (ja kuten näemme, itseensä), täytyy myös työn sinänsä käsitteen kattaa inhimillinen toiminta (eikä taloudellinen tilanne). Ja jos työn vieraantuminen merkitsee ihmisen olemuksen toteutumisen täydellistä katoa ja sen vieraantumista, niin työ itse täytyy käsitellä ihmisen olemuksen todelliseksi ilmaukseksi ja sen toteutumiseksi.”<sup>36</sup>

”Työ sinänsä” tai vapaa työ oli ihmiselle olennaisinta. Pohjalla oli Hegel-kirjassa esiin tullut ajatus ihmisen objektifikaatiokyvystä, mutta nyt Marcuse pyrki tarkastelemaan sitä, missä määrin tuo kyky palveli ihmisen omia tarkoitusperiä. Toisin kuin fenomenologisen marxismien projektin aikoina, vieraantumisen ei ollut enää kyse vain epäautenttisuuden *kokemuksesta*, vaan se liittyi ihmisen tarpeisiin ja niiden tyydyttämiseen. Marcusen arvostelu-esse löi pohjaa ajatukselle, että huono asiantila esti inhimillisen työn suuntautumisen tarpeiden tyydyttämiseen<sup>37</sup>. Tässä kohdetaan orastavassa muodossa *niukkuuden* käsite, joka oli Marcusen myöhemmässä filosofiassa tärkeä. Luonto välttämättömyyden valtakuntana oli ihmiselle rajoite, jonka hän tarpeineen kohtasi. Yhteiskuntakritiikin perustaksi tuli se, miten pitkälti yhteiskunnallinen todellisuus tähtäsi ihmisen perustarpeiden ja ”korkeampien” henkisten tarpeiden tyydyttämiseen<sup>38</sup>.

### KRIITTINEN JÄRKI (1934–1941)

Marcusen kirjoitukset ajalta, jolloin hän toimi varsinaisesti Yhteiskuntatutkimuksen instituutissa, eivät muodosta aiemman kaltaisia yhtenäisiä kokonaisuuksia. Niissä nousee kuitenkin esiin monia teemoja, jotka luovat pohjaa hänen myöhemmille pääteoksilleen. Aikaisemmin Marcuse oli etsinyt ihmiselämän universaaleja piirteitä fenomenologiasta, ihmisen olemuksen määritelmää Marxilta, sekä keinoja määritellä inhimilliset tarpeet yleispäteväksi kritiikin pohjaksi. Nyt keskeiseen asemaan nousee järki kritiikin perustana. Vastakkain asettuvat ideologi-



set väitteet jonkin asiantilan luonnollisuudesta ja inhimillisen kulttuurin edistys ”järjen toteutumisen” myötä.<sup>39</sup> Päämääränä oli saattaa todellisuus vastaamaan kriittisen järjen vaatimuksia.

Kriittisellä järjellä Marcuse tarkoitti ihmisen kykyä nähdä sekä itsessään että yhteiskunnallisessa tilanteessa piilevät mahdollisuudet, jotka poliittinen toiminta voi toteuttaa. Vasten kriittistä järkeä asettuu ”säilyttävä” eli *affirmatiivinen* järki, joka pyrkii oikeuttamaan vakiintuneen yhteiskuntamuodon ja sitä tukevat ajattelutavat (Marcuse käyttää myös ilmaisuja negatiivinen/kriittinen ja positiivinen ajattelu tai filosofia). Jälkimmäistä edusti Marcuselle ennen kaikkea huonojen olosuhteiden näkeminen luonnollisena tai ”esineen kaltaisena”. Esseessään *Studien über Autorität und Familie* Marcuse jäljittää luonnollisuusajattelua protestantismin klassikoista:

”Olemassa olevan järjestyksen auktoriteettijärjestelmä omaksuu ihmisten välisten suhteiden muodon, joka on vapaa niistä aktuaalisista suhteista, joiden funktio se on; siitä tulee ikuinen, Jumalan määräämä, toinen ’luonto’, jota vastaan ei voi nousta.”<sup>40</sup>

Tämän kauden ideologikriittisissä esseissään Marcuse kuvasi filosofian, uskonnon ja politiikan alueita, joilla affirmatiivinen järki oli vuosisatojen ajan rakentunut/rakennettu. Tärkeää osaa tässä kehityksessä oli näytellyt yksilön toiminnan ja ajattelun

vapauden sfäärin rajoittaminen. Marcusen kuvaus rakentuu keskeisen teeman ympärille, jonka olen pro gradu -tutkielmassani nimennyt ”ihmisen jaoksiksi”<sup>41</sup>. Ihmisen ruumiillinen olemassaolo yhteiskunnassa alistettiin yhteiskunnallisille voimille, joiden vastustamiselta vietiin mieli julistamalla ne luonnonvoimaisiksi<sup>42</sup>. Ihmisen ”henkinen” olemassaolo irrotettiin ruumiillisuudesta omaksi atomistisen yksilöllisyyden alueekseen, yksilön sisäiseksi maailmaksi. Henkilökohtainen vapaus oli mahdollista vain niillä alueilla, joilla se ei rikkonut yhteiskunnan luonnonlakeja vastaan. Ajatusta voi kuvata ilmaisulla ”vapaus orjuudessa”. Yksilö asetettiin<sup>43</sup> vasten yhteiskuntaa, jolle eri teoriat loivat yleispäteväksi väitettyjä formaaleja muotoja – esimerkiksi tietynlaista omaisuusjärjestelmää pidettiin yhteiskuntien yleisenä piirteenä.

Vuonna 1936 julkaistussa esseessä *Zum Begriff des Wesens* Marcuse tarkasteli olemuskäsitteen historiaa esimerkkinä kriittisen järjen tukahduttamisesta. Esseessä hän veti suuria, jopa suuripiirteisiä kaaria antiikista uudelle ajalle, tarkoituksenaan kuvata olemuskäsitteen yhteiskunnallisen funktion muuntumista. Hän väitti, että antiikin olemuskäsitteeseen liittyi implisiittisesti ajatus vallitsevan asiantilan kritiikistä. Vanha dynaaminen olemuskäsite, josta hän käytti esimerkkinä Aristotelesta, vertasi olemassa olevaa yhteiskuntaa toteutumattomaan ihanteeseen<sup>44</sup>. Marcusea voi tosin syyttää liian tarkoitushakuisesta tulokinnasta – vanhan olemuskäsitteenhän voi nähdä yhtä hyvin kuvaavan tietyn ihmisryhmän käsitystä ihanteellisesta yhteiskun-





nasta ja hyvästä elämästä. Esimerkkinä tästä *oppikirjatulkinta* inhimillisen mikrokosmoksen ja yhteiskunnallisen makrokosmoksen ideaaleista.

Marcusen mukaan dynaamiseen olemuskäsitteeseen liittyvät jännitteet potentiaalisen ja aktuaalisen välillä menettivät enemmän käytännön poliittisen merkityksensä. Se toisinnettiin ikuisiksi hierarkiaksi tämän- ja tuonpuoleisen välille<sup>45</sup>. Uudella ajalla käsite liitettiin ihmisen kykyyn ymmärtää muiden olioiden ”olemuksia” ja manipuloida todellisuutta tämän ymmärryksen pohjalta. Todellisuuden muuttamiselle asetettiin kuitenkin tarkat rajat. Näitä rajoja Marcuse kuvasi em. auktoriteettisessaan:

”Kun vapautunut yksilö käytännön subjektina todellakin pyrkii muuttamaan elämänsä olosuhteita, hän huomaa olevansa tavaramarkkinoiden lakien alainen. Nämä lait toimivat sokeina talouden lakeina hänen selkensä takana.”<sup>46</sup>

Marcuselle marxismi edusti vanhan dynaamisen olemuskäsitteen paluuta, jännitettä potentiaalisen (kehityksen mahdollisuudet) ja aktuaalisen (kriittistä järjettä tukahduttava asiantila) välillä. Instituuttikauden teemoja yhteen kokoavassa teoksessaan *Reason and Revolution* (1941, toinen laitos 1954) Marcuse pyrki kuvaamaan kriittisen järjen tai kriittisen teorian aatehistoriaa, jonka jatke marxismi oli. Tämän esseiden teeman kannalta on kuitenkin kiintoisaa, että vaikka Marcuse hakikin perustaa yhteiskuntakritiikille kriittisestä järjettä, hän ei kuitenkaan nähnyt sitä poliittisen muutostoiminnan motivoijana.

Tietoisuus nykytilan piilevistä mahdollisuuksista oli kriittisen teorian antama eväs toiminnalle, mutta toiminta lähti liikkeelle ennen kaikkea inhimillisestä kärsimyksistä ja tarpeista. Näin Marcuse loi pohjaa teemoille, jotka puhkesivat kukkaan hänen myöhemmissä Freud-uudelleentulkintoissaan.

Vuoden 1938 esseessään *Zum Kritik des Hedonismus* Marcuse kirjoitti auki ajatukset kärsimyksen ja nautinnon keskeisyydestä. Hän piti hedonismia historiallisena ansiona sitä, että se toi ongelmistaan huolimatta esiin yhteiskunnassa vallitsevan ”järjen” muodon ja inhimillisen onnellisuuden välisen ristiriidan<sup>47</sup>. Edellä kuvattu ”ihmisen jako” ja sen taustalla oleva affirmatiivinen järki oli kautta historian sysännyt nautinnon tuonpuoleiseen tai rajannut sen yksilön omaan sfääriin. Essee on kritiikin perustan etsinnän kannalta tärkeä, koska siinä Marcuse luo pohjaa ajatukselle inhimillisten tarpeiden erottelusta. Marcusen mukaan hedonismien suurin ongelma oli se, että se asetti kaikkien tarpeiden tyydytyksen samalle viivalle<sup>48</sup>. Olisi siis kyettävä tekemään ero oikeiden ja väärin tarpeiden välille. Nähdäkseni ”oikeiden” tarpeiden etsintä on yksi tärkeimpiä motiiveja Marcusen kääntymisessä Freudin psykoanalyysin teorian puoleen. Jos tarpeet olivat kritiikin perusta, ne oli kyettävä määrittelemään.

## VIETTIENTUKAHTUMINEN JA VAPAAUS (1955)

Marcusen kunnianhimoinen uudelleentulkinta Freudin psykoanalyysin teoriasta, vuonna 1955 ilmestynyt teos *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* on hänen pitkän etsintäretkensä kulminaatiopiste. Tavallaan se on jatkoa instituuttikauden tuotannolle. Viettiteoriaan nojaten Marcuse kysyy, millä tavalla vallitseva sivilisaatio on muokannut ihmisen psyykeä. Miten ideologiakriittisissä esseissä kuvattu ”ihmisen jako” on toteutunut ihmisen sivilisoitumisen historiassa? Selvä muutos instituuttikauden kirjoituksiin on kuitenkin se, että kriittisen järjen sijaan Marcuse etsii perustaa kritiikille ihmisen aistisuudesta ja seksuaalisuudesta. Muutos onkin hyvin suuri, sillä instituuttikauden esseissä Marcuse useaan otteeseen kritisoi näkemystä, jonka mukaan järki ja tunteet olisivat selkeästi erotettavissa olevat alueet inhimillisessä elämässä. Erottelua hän pitää vuosisataisen ideologisen kouliintumisen tuloksena. *Eros and Civilization* sen sijaan pitkälti toistaa jakoa siirtymällä kriittisen järjen etsinnästä järjen kokonaisvaltaiseen kritiikkiin.

Teoksen lähtökohtana on Marcusen näkemys siitä, että psykoanalyysin teoriaan sisältyy eräänlainen ”piilotettu trendi”<sup>49</sup>. Freud itse lähti siitä, että viettien tyydytyksen tukahduttaminen eli viettien *torjunta* (*repression*) ja tästä juontuva traumaattisuus ovat sivilisaation ylihistoriallinen piirteitä. Ilman niitä sivilisaatio olisi mahdoton.<sup>50</sup> Marcusen pyrkimyksenä on osoittaa, että Freudin teoria toistaa aiemmin mainittua taipumusta universalisoida jokin tietty yhteiskunnallinen todellisuus. Freud yleisti *tietyin sivilisaatiomuodon* ja sen vaikutuksen ihmisen psyykeen sivilisaatioksi ylipäänsä, ja näin hänen kuvauksensa ihmisen viettirakenteesta lähestyy universaalia ”ihmisen luontoa”<sup>51</sup>. Historiallisesti kontingentista ihmisestä tulee Marcusen sanoin ”biologinen väistämättömyys”<sup>52</sup>. Marcuselle tämä oli ongelma ennen kaikkea siksi, että se riisti kritiikiltä aseet: luonnon väistämättömyyttä vastaan oli turha kamppailla. Ratkaistakseen tämän ongelman hän pyrki osoittamaan, että Freudin teoriaan sisältyy mahdollisuus välttää sen synkät johtopäätökset.

Marcuse hyväksyi Freudin torjuntakäsitteen taustalla olevan vanhan perusajatuksen. Sivilisaatioissa oli ennen kaikkea kyse kamppailusta luonnon välttämättömyyttä ja niukkuutta vastaan. Luonto oli ”välttämättömyyden valtakunta”, sivilisaatio oli (tai se voisi olla) ”vapauden valtakunta”. Viettien torjunnan perusmekanismi, tarpeiden välittömän tyydytyksen viivyttäminen, oli keskeinen osa sivilisaation rakentamista. Tyydytyksen viivyttämisen myötä mahdollistui pitkäjärjestyneet pyrkimykset ja monimutkaisempien tarpeiden luominen. Marcusen mukaan on kuitenkin erotettava viettien *perustorjunta* (*basic repression*) eli *historiallisesti välttämätön* taso siitä torjunnasta, jonka vallitseva kulttuurimuoto on määrännyt. Viettien torjunnan perustason määrittää ennen kaikkea niukkuus esteenä inhimillisten perustarpeiden tyydyttämiseen, toisaalta kulloisenkin kulttuuris-teknologisen tason antamat mahdollisuudet voittaa niukkuus ja tyydyttää inhimilliset tarpeet<sup>53</sup>. Edistys on periaatteessa mahdollistanut viettien torjunnan vähentämistä, mutta näin ei ole tapahtunut. Niukkuutta ja sen voittamiseen tarvittavaa torjuntaa on ylläpidetty tarpeettomasti. Jos torjunta ei ole historiallisesti välttämätöntä, kyse on *lisätorjunnasta* (*surplus repression*).<sup>54</sup> Freudin väite viettien torjunnan väistämättömyydestä on siten ideologinen väite, ei välttämätön seuraus hänen teorian. Traumaattisuus liittyy sivilisaation tiettyyn historialliseen vaiheeseen.

Lisätorjunnan motiivina ei ole sivilisaation säilyttäminen, vaan tietyn herruuden intressin kannattaminen. Marcusen mukaan sivilisaatiohistorian alkuvaiheessa tiettyjen herruusjärjestelmien pystyttäminen on ollut välttämätöntä, etenkin perheen

tasolla. Sittemmin herruus (*domination*) on kuitenkin irtaantunut tästä henkilökohtaisesta siteestä ja siitä on tullut itseään vahvistava prosessi<sup>55</sup>. Sivilisaation edistys vaati psyyken rajoitusten kasvua ja ulkoisten yhteiskunnallisten rajoitusten toisintumista yksilön psyykessä. Muodostuessaan herruuden instituutioksi psyyken rajoitukset kuitenkin menettävät yhteytensä niukuuden historiallisiin muotoihin. Näin vallitseva yhteiskunta on onnistunut säilyttämään alkuaan historiallisesti tarpeelliset herruuden järjestelmät senkin jälkeen, kun ne ovat menettäneet oikeutuksensa<sup>56</sup>:

”Asteittainen niukuuden valloitus oli erottamattomasti kietoutunut herruuden intressiin. Herruus eroaa rationaalisesta auktoriteetin harjoittamisesta. Jälkimmäinen, joka kuuluu jokaiseen yhteiskunnalliseen työnjakoon, on johdettu tiedosta ja on rajoitettu koskemaan tehtävien hallinnointia ja järjestelyjä, jotka ovat välttämättömiä kokonaisuuden edistämiseksi. Sitä vastoin, herruutta harjoittaa tietty ryhmä tai yksilö pitääkseen itsensä etuoikeutetussa asemassa ja vahvistaakseen sitä. Sellainen herruus ei sulje pois teknistä, materiaalista ja intellektuaalista edistystä, mutta ne ovat vain väistämättömiä sivutuotteita sen säilyttäessä irrationaalista niukkuutta, puutetta ja rajoitteita.”<sup>57</sup>

Kritiikin perustaksi tuli vallitsevan sivilisaatiomuodon vertaaminen *ihmisen luontoon*, jota kuvataan Freudin viettiteorian käsitteiden avulla. ”Luonto” ei kuitenkaan tarkoita ylihistoriallista, ihmisen synnynnäistä peruluontoa, vaan ennen kaikkea ihmisen henkisyttä ja ruumiillisuutta. Ihminen on olento, jolla on tarpeita. Mutta tarpeet eivät ole vakioisia, vaan sivilisaation kehityksen myötä muuttuvia. Kriittisen teorian yhdeksi tärkeäksi tehtäväksi tuli erottaa historiallisesti välttämättömät tarpeet niistä tarpeista, jotka olivat kytkeytyneet herruuden intressiin. Ihmisen sosialisaatioprosessi ja hänen psyykensä muokkaantuminen riippuvat siitä sosio-historiallisesta maailmasta, johon hän syntyy. Traumaattinen sivilisaatio on siten vain yksi mahdollinen maailma, joka on ylitettävissä.

Esitettyään Freudin teoriaan sisältyneen ”piilotetun trendin” Marcuse keskittyi pohtimaan, miten sivilisaation muutos ja vapautuminen lisätorjunnasta olisivat mahdollisia. Tämä etsintä pohjaa Freudin ajatukseen viettien torjunnan luomasta traumaattisuudesta. Marcusen mukaan vallitsevan sivilisaation<sup>58</sup> suurin ja pelottavin saavutus oli, että se paremmin kuin mikään muu aiempi sivilisaatio kykeni hallitsemaan viettien torjunnasta juontavaa ”historiallista syyllisyyttä”<sup>59</sup>. Silti jos ainakin osa viettien torjunnasta voitaisiin purkaa, aukeaisi mahdollisuus vapaudelle. Marcuse korostaa muistin ja mielikuvituksen kriittisyyttä. Niiden avulla tukahdutettu ihminen kykenee saavuttamaan ”petetyn lupauksen” paremmasta maailmasta, joka liittyy paitsi lapsuuden muistoihin, myös kulttuurisissa vastamyyteissä eläviin kuviin muun muassa Orfeuksesta ja Narkissoksesta. Näin lisätorjunnan kaikenkattavalta tuntuvalle vallalle on olemassa vastarinnan alueita.<sup>60</sup> Kuten instituuttikauden kirjoituksissa, sivilisaation torjumien elementit nousevat vaatimaan sitä tilille.

Marcuse maalaa viehättävän kuvan viettien vapautumiseen perustuvasta kapinasta, joka haastaa vallitsevan sivilisaation ja sen muodostamat viettirakenteen jaot. Nojaten ennen kaikkea Schillerin tuotantoon hän puhuu uudesta aistisuudesta tai

”aistillisesta järjestä”. Vallitseva järjen muoto on sulkenut ulkopuolelleen ruumiillisuuden, aistisuuden ja nautinnon, jotka kuitenkin kykenevät kyseenalaistamaan vallitsevan näkemyksen sivilisaatiosta<sup>61</sup>. Kuten sanottua, Marcusen ongelmaksi jää se, että loppujen lopuksi hän ei pyri purkamaan instituuttikauden esseisiin kritisoimia ideologioita joko, vaan nostaa hyljeksityt osapuolet korostettuun asemaan. Sivilisaatiokritiikin perustaa hän kykenee esittämään vain kirjallisesti kauniilla esityksillä vapaasta sivilisaatiosta, joita hän tukee myyttisillä kuvauksilla harmonisesta luontosuhteesta. Loppujen lopuksi työ ja arkipäivän tarpeiden tyydyttäminen saavat jopa vastenmielisen leiman leikin, kontemplaation ja nautinnon rinnalla. Poliittisesti Marcuse päätyy Marxin vanhaan ajatukseen automaatiosta työn lopettajana ja vapauden mahdollistajana. Kaikenlainen raadanta on hävitettävä vapaan seksuaalisen piehtaroinnin tieltä.

#### ETSINNÄN LOPPU (1964 – 1979)

Marcusen tunnetuin teos *One-Dimensional Man* keskittyy edellisen pääteoksen johtopäätösten eteenpäin viemiseen sekä niiden soveltamiseen ajan teollisten yhteiskuntien kritiikkiin. Merkittävin muutos teoksessa on, että Marcuse näkee olleensa liian optimistinen vapautumisen mahdollisuuksin suhteen ja aliarvioineensa ”teknologisten yhteiskuntien” kyvyn sulauttaa itseensä vapauden vaateet, vaatimukset viettien torjunnan purkamisesta. Marcuse nojaa edelleen edellisen teoksen perusajatukseseen siitä, että sivilisaation historiallisena tehtävänä on kärsimyksen, niukuuden ja puutteen eliminoiminen. Teoksessa *Eros and Civilization* hän oli kuitenkin päätenyt siihen, että juuri tuolla tehtävällä kaikki sivilisaatiot oikeuttavat toimintansa – myös viettien torjunnan ”valheellisen” jatkamisen. Miten eri sivilisatorisia vaihtoehtoja sitten voidaan arvioida? Jotta jokin kriittinen vaihtoehto voidaan osoittaa vallitsevaa sivilisaatiota tai joitain muita vaihtoehtoja paremmaksi, on turvauduttava johonkin kriteeriin. Miten viettirakennettaan myöten sopeutetut ihmiset voivat vapauttaa itsensä ja alkaa muodostaa uudenlaista sivilisaatiota?

Marcuse tuo jälleen käyttöön *tarpeen* käsitteen, jonka hän nyt pohjaa edeltävään erotteluunsa perustorjunnan ja lisätorjunnan välillä. Hän pyrkii erottelemaan lisätorjunnan käsitteen pohjalta ”väärää” ja ”todellisia” inhimillisiä tarpeita. Marcuse korostaa edelleen tarpeiden historiallisuutta ja riippuvuutta kulloisestakin saavutetusta teknologisesta tasosta, mutta toisaalta hän erottaa tarpeiden ”eläimellisen” tason, joka on sama jokaisessa historiallisessa tilanteessa<sup>62</sup>. Oikeiden ja väärin tarpeiden erotelu koskee tämän tason ylittäviä tarpeita. Jotkut tarpeet ovat ”väärää”, koska ne ylläpitävät ylimääräistä viettien torjuntaa ja raadantaa. Ne eivät tähtää niukuuden eliminoimiseen vaan valheellisen niukuuden ylläpitämiseen. Teoksen perusasenne tiivistyy Marcusen ajatuksessa, että tarpeiden välistä arvoarvostelmaa ei voi perustaa sille, saavatko yksilöt nautintoa tarpeiden tyydytyksestä. Yksilö voi olla sisäistänyt väärät tarpeet osaksi identiteettiään. ”Väärin” tarpeiden tyydytys estää yksilöitä näkemästä valheellisesti ylläpidetyn viettien torjunnan aiheuttamaa ongelmaa koko sivilisaatiolle. Tuloksena on jälleen kerran ”onnellisuus onnettomuudessa”.<sup>63</sup>

Marcuse törmää suuriin ongelmiin yrittäessään määritellä ”oikeiden” tarpeiden luonnetta. Ainoa substantiaalinen määritelmä, jonka hän niille suostuu antamaan on, että kaikkea

muuta tarpeentyydytystä on edellellä ”vitaalinen” tarpeiden tyydytys – ravinnon, vaatetuksen ja asumisen, mutta ”saavutetun kulttuurisen tason mukaisesti”<sup>64</sup>. Kaikki tämän tason ”yllittävät” tarpeet on yksilöiden itse määriteltävä. Marcuse ei kuitenkaan kykene vastaamaan siihen kysymykseen, keitä nämä yksilöt ovat. Sillä hänen luomansa kuva viettien lisätorjuntaa ylläpitävästä sivilisaatiosta on niin monoliittinen, että se muoaa myös yksilöiden tietoisuuden omista tarpeistaan. Teknologisen yhteiskunnan kyky hallita ja muokata ihmisen tietoisuutta on niin suuri, että mahdollisuus päästä ”väärän” tietoisuuden loukosta tuntuu mahdottomalta. Vapaudettomassa tilassa elävää yksilöä ei siis voi päästää yksin tekemään valintaa oikeiden ja väärin tarpeiden välillä.<sup>65</sup>

Tämä väistämätön käytännön dilemma jää vaille ratkaisua, ja Marcuse heilauttaa etujoukkoteorian ja demokraattisen näkökulman välillä. Teoksensa jälkiosassa hän tuo uudelleen esiin edellisessä teoksessaan esittämänsä ajatukset vapaan sivilisaation idean ”pakopaikoista”, joita nyt edustavat kulttuurin marginaaliin työnnetty ryhmät. Teoksen käytännöllinen poliittinen viesti olikin opiskelijakapinan, etnisten vapautusliikkeiden ja muiden nousvien yhteiskunnallisten liikkeiden toiminnan oikeuttaminen. ”Uusi vasemmisto” edusti teoksessa *Eros and Civilization* ennustettua uutta aistisuutta. Kokemukset 1960- ja 70-lukujen opiskelijakapinasta saivat hänet yhä uudelleen muokkaamaan näkemyksiään, mutta pessimismi opiskelijaliikettä kohtaan tuli yhä hallitsevammaksi. Yhdysvaltain opiskelija-aktiivien SDS:n sirpaloituminen väkivaltaisiksi kaadereiksi lienee ollut tärkeä tekijä Marcusen viimeisessä filosofisessa siirtymässä. Vaikka hän kirjoitti ja puhui kuolemaansa asti mm. feministien, ympäristöliikkeen ja kolmannen maailman vapautusliikkeiden mahdollisuuksista, hänen päähuomionsa kohdistui esteettiseen teoriaan. Viimeisessä pääteoksessaan *Die Permanenz der Kunst* (engl. *Aesthetic Dimension*) (1977/1978) hän palasi sekä 20-luvun teksteisensä että Freud-tulkintoissaan pohjaamaan teemaan, taiteen poliittiseen merkitykseen. Taiteesta tuli se viimeinen vastarinnan linnake, jonne yhteiskunnallista valtatodellisuutta kritisoiivat ajatukset voivat paeta.

#### LOPUKSI

Jos Marcusen elämäntyötä tarkastellaan hänen pitkän etsintäretkensä valossa, se oli kunnianhimoinen mutta epäonnistunut yritys. Epäonnistuminen ei ole kovin yllättävää, ottaen huomioon hänen filosofiaansa liittyvät monet ongelmat. Hän halusi sitkeästi löytää jonkin selkeän kriteerin, jonka avulla ajan yhteiskuntia, jopa ”läntistä” sivilisaatiota, voisi kritisoida. Pyrkimyksenä ei kuitenkaan ollut vain etäinen filosofinen kritiikki, vaan myös käytännön poliittisen toiminnan evästyminen. Tämä päämäärä vaati kritiikin perustan operationalisointia.

Marcuse oli filosofiansa kuitenkin taipuvainen suuriin yleistyksiin ja käsitteellisiin rakennelmiin, jotka kattoivat alleen monisyisen yhteiskunnallisen todellisuuden (usein jopa vuosisatojen aatehistoriallisen kehityksen). Kritiikin kohteena oleva *kulttuuri* tai *sivilisaatio* olivat siksi luonteeltaan niin totaalisia, että niiden voima tuntui ulottuvan kaikkialle. Sivilisaation logiikka olisi melkein mahdoton paeta. Jo tähän liittyy Marcusen keskeinen ongelma. Luopuessaan Instituuttikauden hienostuneemmasta ideologikritiikistä hän myös tuntui menettävän kosketuksen siihen, missä tuo logiikka voisi ”asua”. Mikä sen synnytti,

mikä sitä piti yllä? Tätä sivilisaatiokritiikin ongelmaa ovat pohtineet mm. monet feministiset teoreetikot.

Samalla myös vastavoimien etsintä ulottui vaikeille alueille. Marcuse joutui etsimään niitä lopulta kulttuurin ja sivilisaation aatehistoriallisesta vastinparista, *luonnosta*. Tämä tarkoitti ihmisen ”sisäistä” viettiluontoa, tai pikemminkin sitä osaa ihmisessä, jonka vallitseva sivilisaatio oli työntänyt taka-alalle. Mutta se tarkoitti myös ”ulkoista” luontoa sellaisena, kuin hänen peräämänsä kulttuuriset myytit sen kuvasivat. Luonnosta kritiikin perustana tuli Marcusen kuva siitä, millainen luonto on hyvä. Se oli vapaan aistisuuden, kontemplaation ja rauhallisen rinnakkaiselon maailma, jota hän ei kyennyt todellisesta maailmasta löytämään.

Tämä puoli Marcusen tuotannosta onkin liki kuollutta nykyisen yhteiskuntafilosofian näkökulmasta. Myös siksi, että Marcusen tiukka sidos moniin teoreettikkoihin tekee hänen filosofiansa hankalaksi nykylukijalle – Marcusen omaleimainen Hegel-tulkinta ja filosofian kivijalan laskeminen Freudin metapsykologian varaan, esimerkiksi. Toisaalta nykylukijan ei tulisi aliarvioida Marcusen tulkintojen arvoa. Marcusen aikainen ja jälkeinen Freud-kritiikki ei poista sitä merkitystä, joka teoksella *Eros and Civilization* on. Hän kykeni esittämään vakuuttavasti Freudin filosofisen relevanssin tämän terapeutisten menetelmien ja teorian empiriapohjan ongelmista huolimatta. Teos esimerkiksi synnyttää kiintoisia pohdintoja Freudin suhteesta saksalaiseen idealismiin ja valistusajatteluun. Ongelmallisesta Hegel-tulkinnastaan huolimatta *Reason and Revolution* olisi hyödyllistä luettavaa monelle yhteiskuntatieteilijälle, joille koko erottelu negatiivisen ja positiivisen teorian välillä on tuntematon. Olen itse toisaalla tarkastellut, miten Marcuse voi toimia inspiraation lähteenä ympäristöfilosofisen ajattelun ongelmakohtien purkamisessa<sup>66</sup>.

Elävää Marcusen perintöä ovat myös hänen näkemyksensä teknologisen yhteiskunnan kyvystä sulauttaa vastarinta itseensä, luoda uusia tarpeita ja pitää yllä tuotannon kasvua. Esimerkkien löytäminen tämän päivän maailmasta ei liene vaikeaa. Samoin Instituuttikauden ideologikriittiset esseet soisi nostettavan pitkän unohduksen jälkeen esille. Niissä esitetyt ajatukset aatehistorian vedenjakajista olisivat arvokas apu tutkittaessa nykyisissä yhteiskunnissa vallitsevia ajattelutapoja. Marcusen 1930-luvun kirjoituksissa ei ole vain yhtä ”läntistä” ideologiaa, on lukuisia risteäviä ja merkitystään muuttavia ajattelun perinteitä.

Kun pidin esitelmää Marcusen teoksesta *Eros and Civilization* Tampereen kirjastotalolla viime keväänä, esitti eräs kuulijoista ennusteen Marcuse-renessanssista. Hän oletti, kenties toivoikin, uusien kansalaisliikkeiden toimijoiden kaivavan kirjastojen kätkeistä esiin pölyntyneen Marcusen ja nostavan hänet uudelleen banderolleihin. Itse en toivo tätä, sillä jo 60-luvun suosionkin aikana Marcuse oli enemmän ikoni kuin inspiraation lähde. Totesihan hän itsekin, ettei kukaan hänen kirjojaan lukenut. Joka tapauksessa Marcusen teoria on *kokonaisuutena* toisen ajan tuote, ja siihen liittyy monia ongelmia, jotka toivottavasti on ehditty ohittaa. Paremminkin toivoisin, että Marcusen ajattelun kuolleet kirjaimet jätetään lepoon tai etäisemmän tutkimuksen kohteeksi, ja hänen filosofiansa elävä perintö otetaan esiin. Ei manifestin lailla, vaan osaksi jatkuvaa kriittisen yhteiskuntafilosofian kehitystä.

## VIITTEET

1. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press, Boston 1964. Toinen laitos 1994, Routledge, London 1994. Suom. *Yksiuotteinen ihminen: Teollisen yhteiskunnan tarkastelua*. Suom. Markku Lahtela. Weilin + Göös, Helsinki 1969.
2. Itse asiassa toista kertaa: Marcuse opiskeli ja väitteli Freiburgissa jo 20-luvun alussa, mutta hän jätti akateemisen toiminnan muutamaksi vuodeksi.
3. Kellner, s. 92, 95; Jay, s. 116.
4. Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (Zeitschrift für Socialforschung 1937; *Traditionaalinen ja kriittinen teoria*); Herbert Marcuse, *Philosophie und kritische Theorie* (Zeitschrift für Socialforschung, 1937; *Filosofia ja kriittinen teoria*). Suomennokset on julkaistu teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.), *Järjen Kriittikki*. Vastapaino, Tampere 1991.
5. Kotkavirta, s. 185–187.
6. Emt., s. 187.
7. Kotkavirran mukaan on jopa kyseenalaista, voidaanko kriittisestä teoriasta puhua yhtenäisenä korpuksena (Kotkavirta, s. 195). On myös sanottava, että yllä oleva ”oppikirjatulkinta” Horkheimerin ja Adornon pessimismistä ei tee oikeutta heidän teoksensa muille ansiolle.
8. Kellner, s. 16–18.
9. Vogel, s. 1–2, 15.
10. OSS on organisatorisesti CIA:n edeltäjä, mutta järjestön rooli muuttui ratkaisevasti Kylmän sodan myötä.
11. Kellner, s. 148–149.
12. Marcusen analyysi marginaalin voimasta ja vallasta lienee yksi tärkeä edeltäjä myöhemmille feministisille ja postkolonialistisille teorioille. Hänen oma analyysinsä ei kuitenkaan ollut kovin monisyistä, ja usein se pysähtyi poleemisiin heittoihin. Vahvimmillaan hän oli tarkastelllessaan toiseuden aatehistoriaa ideologiakriittisissä esseissään.
13. Tosin silloin tällöin, etenkin Instituuttikauden kirjoituksissa, Marcuse viittaa kulttuurilla myös tiettyyn sivilisaation alueeseen (nk. korkeakulttuuri).
14. Marcuse 1968b, s. 94–95, suom. V. L.
15. Vogel, s. 141.
16. Valtaosin jako kulttuurin ja luonnon välillä merkitsee Marcuselle samaa kuin saksalaisen idealismin perinteessä. Luonto on niukkuuden ja pakon-alaisuuden maailma, ”välttämättömyyden valtakunta”, josta on paettava. Kulttuuri on ”vapauden valtakunta”, jonka historiallinen tehtävä on voittaa niukkuus ja mahdollistaa vapaus.
17. Marcuse, 1968a, s. 43.
18. *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.
19. Kellner, s. 13.
20. Emt., s. 38.
21. Emt., s. 50.
22. Emt., s. 38.
23. Emt., s. 44–45.
24. Emt., s. 47–49.
25. Heideggerin kohdalla olemuskäsitteen rehabilitoiminen oli tietenkin hyvin tietoisista.
26. Kellner, s. 39.
27. Emt., s. 41, suom. V. L. Alkulahti ”Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism”, *Telos* 4/1969. Kellnerin tarkistama englanninnos. Alkuteksti on vuodelta 1928.
28. Nojaan tässä jälleen pääasiallisesti Kellneriin, jonka teos on ollut keskeisin lähteeni Marcusen nuoruuden töistä.
29. Tästä huolimatta Heideggerin käsitteistö ja monet tämän ajatukset nousevat yhä uudelleen esiin Marcusen myöhäistuotannossa. Etenkin hänen teknologian analyysinsä on paljossa velkaa Heideggerille, samoin taustalla näkyvä näkemys teleologisesta luonnosta.
30. Tämän syistä on esitetty useita arvioita. Joko Heidegger hylkäsi käsikirjoituksen, ei lukenut sitä ollenkaan, tai mahdollisesti Marcusea kehoitettiin hylkäämään dosentuuriahaaveet ajan poliittisen ilmapiirin vuoksi.
31. Jay, s. 73.
32. Katso Juntunen & Mehtonen, s. 88–90.
33. Geoghegan, s. 8.
34. Marcuse 1987, xxvi–xxx.
35. Jo tuolloin oli tullut tavaksi puhua ”nuoren” ja ”kypsan” Marxin tuotannosta. Neuvostomarxilaisen ortodoksian mukaan nuoren Marxin tuotanto edusti epäkypsää vaihetta, jonka pääteesit tämä hylkäsi kirjoittaessaan taloudellisia-poliittisia pääteoksiansa. Monet ”läntisen marxismin” edustajat alkoivat sen sijaan korostaa nuoren Marxin tuotantoa, etenkin sen humanistisia näkemyksiä. Teoksessaan *Reason and Revolution* Marcuse päätyi kyseenalaistamaan koko jaon ”kahteen Marxiin”.
36. Marcuse 1972a, s. 12, suom. V. L.
37. Emt., s. 22.
38. Tässä ei voida puuttua tarpeiden hierarkkisen luokittelun problematiikkaan.

39. Ajatusta ”järjen toteutumisesta” voi kuvata subjekti–objekti-erottelulla. Marcusen filosofiassa se, että ihmiset muuttavat todellisuuttaan kriittisen järjen vaatimusten mukaiseksi, merkitsee subjektin ja objektin välisen eron häivyttämistä. Kriittinen järki (subjekti) kykenee näkemään sekä vallitsevan asiointilan (objekti) ongelmat että mahdollisuudet sen ylittämiseen poliittisen toiminnan avulla. Poliittinen muutos merkitsee kriittisen ideaalin ja todellisuuden eron häivyttämistä. Katkos varhaisempaan ajatteluun ei ole täydellinen; vuoden 1932 Marx-esseessä Marcuse piti olennaisena Marxin tapaa ymmärtää vallankumous historiallisesti muutokseksi, ihmisen ja luonnon, yksilön ja lajin välisen konfliktin loppumiseksi (Marcuse 1972a, s. 5). Aiemmin näkökulma vain oli koko inhimillinen historia, järjen toteutuminen historiassa, nyt järjellä tarkoitetaan pikemminkin ihmisten ajattelua ja toimintaa aktuaalisissa yhteiskunnallisissa tilanteissa. ”Antropologinen” näkökulma väistyy taka-alalle.
40. Marcuse 1972b, s. 62, suom. V. L.
41. Katso Lähde.
42. Toisaalta Marcuse nojaa myöskin Marxin ajatukseen ”ihmisen luonnonhistoriasta”, kulttuurihistorian vaiheesta, jossa yhteiskunnat eivät kykene vielä säätelemään omaa kehitystään. Tällöin niissä ilmenee ”luonnonvoimaisuutta”, väistämätöntä taipumusta puutteisiin kriiseihin ja vitsauksiin. (Juntunen & Mehtonen, s. 48.)
43. Marcusen ajattelussa liikkuvat rinnakkain yksilöiden ”asettaminen” vasten luonnollistettua yhteiskuntaa, toisaalta heidän oma ”asettumisensa” tuohon tilanteeseen. Tällöin yksilö sisältää Marcusen kuvaamat erilaiset ideologiset jaot osaksi omaa identiteettiään. Taustalla on selkeästi Lukácsin ajatus yksilön ”vääristä tietoisuudesta”, jota hän pohjusti termillä reifikaatio (*Verdinglichung*).
44. Marcuse 1968a, s. 26. Vertaa Marcusen vanhemmat kirjoitukset olemuskäsitteestä luvussa ”Autenttista elämää etsimässä”.
45. Emt., s. 46.
46. Emt., s. 49, suom. V. L.
47. Marcuse 1968c, s. 167.
48. Emt., s. 168.
49. Marcuse 1973, s. 9.
50. Emt., s. 84.
51. Edellä kuvatun kaltaisesti siitä tulee väistämätön, luonnon kaltainen ”toinen luonto”.
52. Emt., s. 41.
53. ”Perustarpeet” eivät siis Marcusen mukaan ole biologinen vakio, vaan ne on suhteutettava siihen historialliseen kontekstiin, jossa ihmiset elävät. Niin tarpeet kuten niukkuuskin ovat historiallisesti muuttuvia. Tämä tarkoittaa muun muassa sitä, että jotkin sivilisaatiomuodot voivat alistaa ihmiset suurempaankin niukkuuden tilaan kuin elämä ”luonnon tilassa”. Tällöin on Marcusen omaksumilla marxilaisilla termeillä kyse yhteiskunnallisesta luonnonvoimaisuudesta.
54. Emt., s. 42.
55. Emt., s. 65–66.
56. Tässä voi nähdä kritiikkiä Weberin näkemyksiä kohtaan, etenkin tämän ajatuksia monimutkaistuvan yhteiskunnallisen organisaation luonteesta.
57. Emt., s. 43, suom. V. L.
58. Yksi Marcusen Freudin uudelleentulkinnan ja hänen myöhäisempien kirjoitustensa suurimmista ongelmista lienee se, että hän ei koskaan selkeästi

sano, mitä hän vallitsevalla sivilisaatiolla tarkoittaa. Jos kyseessä on ”läntinen sivilisaatio”, mitä se on? Tämä ongelma liittyyneen kaikkiin teorioihin, jotka rakentavat kritiikkinsä näin totaalisen sivilisaatiokäsitteen pohjalle. Sama ongelma liittyy myös vapautumisen tematiikkaan: kenen vapaudesta on loppujen lopuksi kyse? Kuvaako Marcusen näkemys lainkaan esimerkiksi postkolonialistisia vapausliikkeitä? Marcusen ja ylipäänsä frankfurtilaisen ajattelun vertaaminen esimerkiksi feministisiin ja postkolonialistisiin teorioihin olisi yksinään kiinnostava tutkimuksen kohde.

59. Emt., s. 81.
60. Emt., s. 108–109, 120.
61. Emt., s. 128–129.
62. Marcuse 1994, s. 4–5, 241. Tämä Marcusen erottelu on hyvin ongelmallinen. Vaikka ravinto, hengitysilma jne. olisivatkin välttämättömiä ”eläimellisiä” tarpeita, ne tyydytetään väistämättä hyvin erilaisien yhteiskunnallisten käytäntöjen avulla. Pelkkä oletus perustarpeista ei kerro oikeastaan mitään niiden tyydytyksen tavoista.
63. Marcuse 1994, s. 4–5.
64. Emt., s. 5.
65. Emt., s. 6.
66. Katso Lähde.

## KIRJALLISUUS

- Vincent Geoghegan, *Reason & Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*. Pluto Press, London 1981.
- Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the History of the Institute of Social Research 1923–1950*. Heinemann Educational Books Ltd, London 1974.
- Matti Juntunen & Lauri Mehtonen, *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Toinen, tarkistettu painos. Gummerus, Jyväskylä 1997.
- Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Edwards Brothers Inc., Michigan, 1984 (kust. Euroopassa MacMillan Education Ltd.).
- Ville Lähde, *Toinen luonto – Luonto ja kulttuuri Herbert Marcusen filosofiassa*. Filosofian pro gradu -tutkielma, 24.5.2000, Tampereen yliopisto, Maa- ja metsätieteiden tiedeiden laitos, Tampere.
- Herbert Marcuse, ”The Concept of Essence” (1968a). Teoksessa *Negations: Essays in Critical Theory*. Käännös Jeremy J. Shapiro. Beacon Press, Boston 1968. Julkaistu nimellä ”Zum Begriff des Wesens”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, Pariisi 1936, s. 1–39.
- Herbert Marcuse, ”Affirmative Character of Culture” (1968b). Teoksessa *Negations: Essays in Critical Theory*. Käännös Jeremy J. Shapiro. Beacon Press, Boston 1968. Julkaistu nimellä ”Über den affirmativen Charakter der Kultur”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, Pariisi 1937, s. 54–94.
- Herbert Marcuse, ”On Hedonism” (1968c). Teoksessa *Negations: Essays in Critical Theory*. Käännös Jeremy J. Shapiro. Beacon Press, Boston 1968. Julkaistu nimellä ”Zur Kritik des Hedonismus”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, Pariisi 1938, s. 55–89.
- Herbert Marcuse, ”The Foundation of Historical Materialism” (1972a). Teoksessa *Studies in Critical Philosophy*. Beacon Press, Boston 1972. Julkaistu nimellä ”Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”. *Die Gesellschaft*, IX (osa 2). Berliini 1932.
- Herbert Marcuse, ”A Study on Authority” (1972b). Teoksessa *Studies in Critical Philosophy*. Beacon Press, Boston 1972. Julkaistu nimellä ”Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie” teoksessa *Autorität und Familie*. Librairie Félix Alcan, Pariisi 1936.
- Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud with a new preface by the author*. Abacus Books, London 1973. Alkuteos Beacon Press, Boston 1955. Uudet alkusanat julkaistiin alkujaan vuoden 1966 painoksessa (Beacon Press, Boston 1966).
- Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. The MIT Press, Massachusetts 1987. Käännös Senya Benhabib, sisältää kääntäjän esipuheen. Alkuteos *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. V. Klosterman, Frankfurt 1932. (Toinen laitos 1968, kolmas laitos 1975, sama kustantaja.)
- Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. 2nd Edition With a new Introduction by Douglas Kellner. Routledge, London 1994. Alkuteos Beacon Press, Boston 1964. Toinen laitos Routledge, London 1991.
- Stephen Vogel, *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory*. State University of New York Press, Albany 1996.

# Molière ja filosofian näyttämöllepano

Olivier Bloch, *Molière/Philosophie*. Albin Michel, Paris 1999.

*Panthéon-Sorbonnen yliopiston (Paris I) emeritusprofessori, materialismin ja 1600- ja 1700-lukujen filosofiaan erikoistunut Olivier Bloch valittaa uudessa kirjassaan Molière/Philosophie filosofian ja kirjallisuuden välistä kuilua. Suomalaisen silmään pistää se, että hän tekee tämän Ranskassa – jossa tämä kuilu vaikuttaa kuitenkin kapeammalta kuin meillä. Suomessa filosofia on anglosaksisen tradition vaikutuksen myötä tuntenut kohtalonyhteyttä pikemminkin tieteen kuin kirjallisuuden kanssa. Ranskassa kirjallisuudentutkijat ovat kirjoittaneet luontevasti filosofeista ja filosofit kirjoittaneet kaunokirjallisuudesta. Lisäksi monet ranskalaiset filosofit, kuten Diderot, ovat kirjoittaneet kaunokirjallisia teoksia. Kenties juuri tämän vuoksi filosofian ja kirjallisuuden suhde on Ranskassa ongelmallisempi kuin meillä: kuilun kokemus edellyttää, että reunat ovat huutoetäisyyden päässä.*

## FILOSOFIA JA KIRJALLISUUS

Filosofian ja kirjallisuuden tutkimuksen molemminpuolinen epäluulo, johon Bloch viittaa, ei liene täysin perusteetonta. Filosofista voi olla mielenkiinnostonta filosofisten tekstien puhtaasti kirjallinen tai retorinen tarkastelu: heitä kun kiinnostaa tekstien sisältämien väitteiden totuus ja argumenttien pätevyys, eivät niiden esteettiset tai kirjalliset piirteet. Kirjallisuudentutkija kohdistaa niin ikään aiheellisen epäluulonsa filosofiaan, joka näkee kaunokirjallisissa teoksissa filosofiaa. Tällainen filosofinen lukutapa lähestyy kirjallista tekstiä ikään kuin kaunokirjallisuus olisi vain vaihtoehtoinen tapa ilmaista filosofisia ajatuksia, ikään kuin Dostojevski vain sattumalta tuli kirjoittaneeksi filosofisten tekstien sijaan romaaneja. Lukutapa unohtaa sen, että kaunokirjallisuuden tuotteen esiintyvät filosofiset väitteet ovat yleensä epäsuoraan, esimerkiksi romaanihenkilön tai kertojan suulla esitetyjä, tai sitten muiden retoristen keinojen, kuten ironian välityksellä etäännytettyjä. Siksi kaunokirjallisuutta ei ole syytä lukea samaan tapaan kuin filosofista tekstiä.

On olemassa kuitenkin kolmas tapa liikkua filosofian ja kirjallisuuden välimaastossa. Sen sijaan että tarkasteltaisiin, millaisia filosofisia teesejä kaunokirjallinen teos esittää, voitaisiin tarkastella, mikä niiden esittämisessä käytettävien kaunokirjallisten keinojen filosofinen merkitys on. Toisin sanoen, miten kaunokirjallisia keinoja voidaan käyttää filosofisesti, sen sijaan että niitä käytettäisiin vain sellaisen filosofian esittämiseen, mikä voitaisiin yhtä hyvin esittää ilman näitä keinoja.

Viime aikoina on ilmestynyt useampiakin teoksia, jotka edustavat tämän tyyppistä lähestymistapaa. Kahdessa kotimaisessa tutkimuksessa kirjallisuudentutkijat analysoivat filosofikirjailija Denis Diderot'n kaunokirjallisia tekstejä. Yhteistä Jan Blomstedtin väitöskirjalle *Shame and Guilt: Diderot's Moral*

*Rhetoric* (1998) ja Teemu Iksen väitöskirjalle *Imitatioin rajoilla: Täydentävä kirjoitus Denis Diderot'n tuotannossa* (2000) on – paitsi yhteinen analyysin kohde – myös jossain määrin samankaltainen tapa lähestyä kirjallisuuden filosofisia ulottuvuuksia. Tämä lähestymistapa puolestaan muistuttaa sitä, mitä Olivier Bloch noudattaa analyysissaan Diderot'honkin epäilemättä vaikuttaneesta näytelmäkirjailijasta, jonka tuotannossa heijastuvat 1600-luvun filosofisen tradition teemat ja kiistat.

## MOLIÈRE, FILOSOFI?

Molièrillä oli oletettavasti kontakteja filosofi Gassendiin ja tämän lähipiirin, johon kuuluivat muun muassa 1600-luvun ”oppineet libertiinit” (*libertins erudits*). Samoissa piireissä liikkui myös Cyrano de Bergerac, joka käsitteli filosofisia teemoja kuuja aurinkomatkoista kertovissa romaaneissaan. Näistä tuttavuuksista on säilynyt vain yksittäisiä mainintoja, mutta ne selittäisivät hyvin näissä piireissä keskusteltujen filosofisten teemojen kulkeutumisen Molièren näytelmiin.

Molière on joskus jopa saanut filosofin epiteetin: Ranskan vallankumouksen jälkeen (vuonna II uuden ajanlaskun mukaan) julkaistussa korttipakassa, jossa kuninkaat on korvattu filosofeilla, yksi filosofeista on Molière (muut olivat Voltaire, Rousseau ja La Fontaine). Olivier Bloch ei kuitenkaan ole antanut kirjalleen, joka käsittelee filosofiaa Molièren teksteissä, nimeä Molière philosophe. Tämä juuri siksi, että kirjoittaja ei ole niinkään kiinnostunut filosofisista teeseistä, joita Molièren voisi katsoa näytelmissään esittävän, vaan pikemminkin niistä esille- ja näyttämöllepanon strategioista, joilla näiden filosofisten teesien esittäminen tapahtuu.



Teatteria ja filosofia yhdistää dialogi, jolla on ollut keskeinen asema filosofiassa sokraattisista dialogeista alkaen, puhumattakaan siitä, että kaikki filosofinen argumentaatio on olennaisesti dialogia. Toisaalta, kuten Bloch toteaa, teatterissa erityisesti komedia sisältää – erotukseksi tragediasta – filosofialle olennaisia ulottuvuuksia: etäisyyden ottamista vakavaan ja vakavasti otettuun. Huumori mahdollistaa kohtalon, poliittisen ja uskonnollisen sitoutumisen ja muiden ihmiselon intohimojen asettamisen niille kuuluvalla paikalla. Tämä etäisyyden ottaminen on jo sinänsä filosofinen ele.

Toisaalta filosofiset aiheet, *flosofeemit* ovat teatterissa irrotettuina alkuperäisestä kontekstistaan. Bloch toteaa, että tämä mahdollistaa irtaantumisen dogmaattisesta ajattelusta. Mutta toisaalta nämä aiheet tuovat teatteriin mukanaan uusia mahdollisuuksia ”kritisoida, sublimoida, rinnastaa, kapinoida vastaan inhimillisiä tunnereaktioita, konflikteja, tilanteita ja prosesseja”. Luonnollisestikin tällainen filosofisten välineiden alkuperäisestä käyttöyhteydestään irrottaminen sekä asettaminen uusiin yhteyksiin (*détournement*) saa voimansa siitä, että nämä välineet on otettu sellaisena kuin ne ovat filosofiassa, vakavasti filosofeilta lainattuina. Niiden siirtämisellä näyttämölle on vaikutusta, ei pelkästään teatteriin ja teatterissa, vaan myös lopulta takaisin filosofiaan itseensä.

Molièren tekstit osoittautuvat olevan täynnä suoria tai epäsuoria viittauksia filosofiin aikalaiskeskusteluihin. Esimerkiksi Blochin analyysi Sganarellin tupakkamassimonologista näytelmässä *Dom Juan* paljastaa tekstistä moninaisia viittauksia lääketieteeseen nojaavan materialistisen perinteen retoriikkaan. Tällaiset viittaukset avaavat tekstiin uusia vivahteita ja ulottuvuuksia, jotka jäävät nykylukijalta helposti huomaamatta. Blochin

oma tausta 1600-luvun lopun ja 1700-luvun alun valistusta ennakoivien filosofisten tekstien tutkijana tekee hänestä filosofina erityisen herkän epäsuorille ja piilossa oleville viittauksille: tämä kirjallinen perinne joutui nimittäin usein turvaamaan selustansa kirjoittamalla tärkeät asiat rivien väliin, iskien samalla silmää muille viittaukset ymmärtäville oppineille ja perinteen tunteville samanmielisille lukijoille.

#### PIILOTETTUJA VIITTAUKSIA

Blochin tekstin tekee mielenkiintoiseksi kuitenkin juuri se, ettei hän etsi teksteistä ”Molièren filosofiaa” tulkitsemalla näytelmiin upotettuja filosofisia väitteitä ikään kuin ne olisivat Molièren itsensä mielipiteitä. Bloch jäljittää Molièren näyttämötaiteen omia filosofisia potentiaaleja, eleitä pikemminkin kuin teesejä. Vaikka kirjasta saavat kenties eniten irti Molièrea harrastaneet, kirjan analyysit esittelevät ja siteeraavat käsiteltäviä tekstejä niin, ettei kärryllä pysyminen edellytä erityistä Molière-tuntemusta. Toisaalta kirjasta nauttiakseen ei tarvitse edes olla mikään Molière-intoilija: sen sisältämä näkökulma kirjallisuuden ja filosofian suhteeseen tarjoaa mielenkiintoista pohdittavaa kaikille, joita tämä aihe koskettaa. Lisäksi kirja sisältää erinomaisen ja tiiviin yleiskatsauksen 1600-luvun filosofiaan, josta voi löytää mielenkiintoisia ja omaperäisiä huomiota, mm. uusplatonismin ja filosofisen naturalismin sisältämien pyrkimysten yllättävältä vaikuttavasta samansuuntaisuudesta: molemmathan pyrkivät selityksissään viittaamaan luonnossa *länä oleviin* voimiin.

## Uskottavaa

*Mielipiteet armeijan aseistuksesta käyvät mukavasti ristiin. Konservatiivit kannattavat kaikkia sotavoimia ja yleistä asevelvollisuutta. Romantikot innostuvat ilmavoimista ja iskukykyisestä ammattiarmeijasta. Idealistit luottavat rauhanturvajoukkoihin ja kansainväliseen yhteistoimintaan. Kaikki yrittävät vaikuttaa uskottavilta, mutta kukaan ei halua kertoa kenen silmissä.*

**L**änsitankifanin uhkakuva on maahyökkäys. Hän havittelee uskottavuutta veteraanien silmissä, koska pusikossa se lhantakin voitettiin. EU-vastustajien silmissä, koska se on nopea tie kunnanvaltuustoon ja ties vaikka etuskuntaan. Vaimon silmissä, koska kyllä laiska mies aina parempi sodassa on kuin kotona. Ja omista silmissään, koska on se pojat sentään komea näky kun tankit jyrää ja tanner põlisee amerikkalaisessa sotafilmissä.

Itätankifanin uhkakuva on länsitankki. Hän ei havittele uskottavuutta entisten kommunistien silmissä, koska nämä nauravat vanhentuneelle tekniikalle ja väärälle imagolle kaikkein raikuvimmin. Hän havittelee uskottavuutta nykyisten kommunistien silmissä, vaikka heitä on niin vähän, ettei joukosta tahdo löytyä tyttöystävää, vaimosta puhumattakaan. Ja omista silmissään, koska oli se toverit sentään komea näky kun tankit jyräsi ja tanner põlisi neuvostoliittolaisessa sotafilmissä.

Helikopterifanin uhkakuva on hyökkäys yleensä vain. Hän havittelee uskottavuutta EU:n silmissä, koska sieltä voi saada duunia muutaman kuukauden kuluttua. Naton silmissä, koska sieltä voi saada duunia muutaman vuoden kuluttua. Amerikkalaisen aseeteollisuuden silmissä, koska maailma marssii sen tahdissa. Tyttöystävän silmissä, koska lentäjän vormussa on hohtoa. Ja omista silmissään, koska on se kaverit sentään komea näky kun helikopterit tanssii taivaalla amerikkalaisessa sotafilmissä.

Maamiinafanin uhkakuva on paratiisi-Suomen puolelle vyöryvä miljoonien pakolaisten joukko. Hän havittelee uskottavuutta enemmistön silmissä, koska se tietää missä maailman jyrkin elintasaraja kulkee. Ja omista silmissään, koska on se ystävät sentään säällittävä näky kun nälkäinen itäkarjalainen tuijottaa kameraan TV ykkösen uutisfilmissä.

Siviilipuolustusfanin uhkakuva on sisisisota. Hän havittelee uskottavuutta entisten suojeluskuntalaisten silmissä, koska maalitaulut poikkeavat Ukko-Pekan käyttämistä vain siinä, että pipopäät puuttuvat. Tyttöystävän silmissä, koska militarismi on muotia ja maastopuku cool. Ja omista silmissään, koska on se jätkät sentään komea näky kun leikkipistoolit paukkuu ja metsä rytisee TV kakkosen uutisfilmissä.

Rauhanturvaajafanin uhkakuva on Balkan. Hän havittelee uskottavuutta vihreiden silmissä, koska heidän on tulevaisuus. Elisabet Rehnin silmissä, koska hänellä on kauniit silmät ja monta koiraa. Ja omista silmissään, koska on se frendit sentään komea näky kun suomalainen Sisu jyrää ja vuoristopolku põlisee TV kolmosen uutisfilmissä.

Jos näillä uhkakuvilla ei määrärahoja heltiä, hihasta vedetään viimeinen valtiokortti. Tyhjiöteorian mukaan maailma on yhtyvä astia, jossa mikä tahansa (Naton mittapuuden mukaan) puutteellisesti aseistettu kolkka täyttyy automaattisesti naapurivaltioiden sotavoimilla. Näin on saatanut olla satoja vuosia sitten, jos silloinkaan. Mutta tänä päivänä moisen ajatuk-

sen voivat esittää tai siihen uskoa vain ne, joiden maailmassa ainoa todellinen tyhjiö on oma pää.

**S**iitä kaikki ovat yksimielisiä, että itenäisen maan on oltava valmis torjumaan ulkopuolelta uhkaavat sotilaalliset hyökkäykset. Tämä on puolustusvoimien tehtävä. Tuskin mikään länsimainen valtio kehtaa kutsua armeijaansa hyökkäysvoimiksi. Yhdysvallat jättää kaukoviisaasti molemmat etuliitteet pois. Itsetarkoitussellinen kunniakysymys sodankäynti on enää ainoastaan Irakin kaltaisille terroristivaltioille tai muuten vain primitiivisille kehitysmaille.

Mutta mihin sotia ja armeijoita tarvitaan, jos kaikki aina vain puolustautuvat eikä kukaan milloinkaan hyökkää?

Avaintermi on ennakoiva itsepuolustus, joka tekee minkälaisesta tahansa hyökkäyksestä legitiimin.

Saksa ja Suomi hyökkäsivät Neuvostoliittoon vuonna 1941 tehdäkseen petolisen naapurin aggressiiviset aiheet etukäteen tyhjiksi. Suur-Saksa, Suur-Suomi ja Suur-Serbia halusivat raivata ansaitsemaansa elintilaa omalle kansakunnalle, joka tunnetusti on maailman etevin. Kaikenmerkkiset imperiumit ovat aina katsooneet oikeudekseen hyökätä niitä vastaan, jotka uskaltavat asettaa heidän johtoasemansa kyseenalaiseksi. Länsimaat perustelivat pommituksiaan Balkanilla sillä, että se oli ainoa keino puolustaa rauhaa, ihmisoikeuksia ja demokratiaa. Yhdysvallat on valmis turvautumaan vaikka väkivaltaan, jos yksityisten yhtiöiden oikeutta myydä riistotyövoimalla tuotettuja banaaneja tulivapaasti uhataan, ja rakentaa järjettömän kallista ohjusjärjestelmää tehdäkseen rosvovaltioiden pirulliset aiheet tyhjiksi. Turkin armeija tappaa kurdeja, koska maan poliisivoimat eivät siihen yksinään pysty. Israelilla on raamatullinen oikeus surmata terroristeiksi luokittelemaansa palestiinalaisia vähääkään välittämättä siitä, että seurauksena on koston kierre. Jopa Italiassa ja Ruotsissa harkitaan armeijan kutsumista apuun, jollei katukivien heittäjiä muuten saada kuriin.

Mihin Suomen puolustusvoimia tarvitaan? Sekä järkevät että järjettömät hyökkäyskohteet on kulutettu loppuun - poliisi-



sitehtäviä hoitavat rajavartijat ovat erikseen. Poliisi vakuuttaa pystyvänsä taltuttamaan rettelöitsijät ilman armeijan apua, varsinkin nyt kun vesitykkien käyttö lupakin on heltiämässä. Kuka ihmeessä haluaisi riskeerata maailmanrauhan hyökkäämällä niin mitättömään maahan kuin Suomi?

Kansa tietää, että vastaus on Venäjä, tuo irrationaalisen ja arvaamattomin kaikista maailman maista, vaikkei sitä virallisesti saakaan sanoa. Jo luottamuksen ja suومتtumisen aikoihin asevelvollisille opetettiin, tosin vain jonkun tietämättömän aliupseerin suulla, että hyökkäys voitulla miltä suunnalta tahansa, mutta kun se tulee, ei vanjapojasta jää kotiin lähetettäväksi muuta kuin repaleiset kalsarit.

**K**orkea-arvoiset upseerit ja poliitikot tietävät, että todennäköiset uhkat ovat tyystin toisenlaisia, vaikka ilmansuunta onkin oikea.

Sellaisia kuin Sosnovyj Borin ydinvoimalan räjähtäminen tai jätealaiden reunavallien murtuminen, Koiviston suursataman rakentamisesta johtuva öljyvuotorisien dramaattinen lisääntyminen tai Pietarin puhdistamattomien jätevesien aiheuttama Itämeren hieman hitaampi saastuminen.

Tai amerikkalaisesta internetistä oppinsa hakeneen venäläishakkerin täsmäisku, joka sotkee ensin tietokoneet ja sammuttaa sitten sähköt, vaientaa puhelimet, tuhoaa elektroniset yhteydet, pysäyttää ohjukset putkeen, panssarit pihalle ja lentokoneet kentälle (minne ne polttoaineen kalleuden vuoksi ovat jo aiemmin

jämähäneet), aiheuttaa paniikin ja johtaa kaaokseen.

Nämä ovat katastrofeja, joita ei voi torjua ohjuksilla, tankeilla tai helikoptereilla, vaan väestönsuojilla, lapioilla, ämpäreillä tai ei millään.

Miksei tällaisiin vaihtoehtoihin varauduta?

Ensinnäkin siksi, ettei nykyaikaisesti varustetun teknoarmeijan monumentaalinen hyödyttömyys paljastuisi. Asiantuntijat menettäisivät kasvonsa ja arvovaltansa auktoriteettiuskoisten kansalaisten silmissä ja tekisivät itsensä tarpeettomiksi.

Toiseksi siksi, että maan puolustaminen velttojen lettipääsiviilien eikä ryhdikkäiden kypäräpääsotilaiden toimesta on nationalistiseen historiaansa takertuneille suomalaisille sietämätön ajatus. Heille armeija on myytinmukainen eli luotettava, vastuullinen, järkevän realistinen, kylmän laskelmoiva, tunteeton ja karskisti herooinen instituutio. Johan siinä univormu ja kansainvälinen maine tahriintuisivat, jos CNN pääsisi levittämään maailmalle uutiskuvaa rannalla kyykistelevistä, lintuja pesivistä suomalaissotilaita.

Ja kolmanneksi siksi, että monille suomalaisille sodankäynti todella on itsetar koituksellinen kunniakysymys. Ainakin niin kauan kun ei ole pelkoa, että joutuisi itse taistelutantereelle.

Mikä olisikaan tehokkaampi termi näiden häpeällisten ristiriitojen kätkemiseksi kuin uskottavuus?

**T**apaan hypoteettisen lukijan kuvitteellisella kadulla.

– Onko pakko aina olla noin

negatiivinen, kriittinen ja näsäviisas? Miksi täytyy aina äksyillä kaikista asioista.

– Sellaisena minua on pidetty jo ties kuinka kauan. Mutta nyt voin olla eri mieltä pelkäämättä vanhempieni moitteita, sukulaisten väheksyntää tai kollegojen halveksuntaa. Vaarantamatta urakehitystäni, jossa tosin ei muutenkaan ole ollut hurraamista.

– Tekosytitä. Myönnä kakistelematta, että olet tulossa vanhaksi. Itse lopettaisit varmaan koko armeijan, jos pääsisit määräämään – mikä kauhea ajatus!

– En tietenkään lopettaisi.

– Kuinka niin? Ymmärsin kolumnistasi, että ...

– Ymmärsit väärin. Armeija on minun mielestäni säilyttämisen arvoinen nimenomaan siksi, että se on myytinvastainen eli menneisyyteen katsova, järjettömän uhmakas, romanttinen, runollinen, tunteisiin vetoava ja pehmeästi raadollinen instituutio.

– Mutta eihän tuo pidä paikkaansa!

– Minun mielestäni pitää. Mutta ei sitä silti ääneen saa sanoa.

– Miksei saisit? Juurihan sinä sanoit, ettei eläkeläisellä ole mitään menetettävää ja...

– Syy on filosofinen. Oletko kuullut sellaisesta hepusta kuin Wittgenstein?

– Totta kai olen kuullut. Entä sitten?

– Minäkin noudatan hänen lausettaan.

– Ja mitä niistä, jos saan kysyä?

– Totta kai saat.

– Älä saivartele.

– Tämä ei ole saivartelua.

– Mitä se sitten muka on?

– Ajatuksen ja ilmaisan täsmällisyyttä.

– Sano nyt vihdoinkin kiertelemättä mitä lausetta tarkoitat!

– Okei okei.

– Odotan vastausta.

– Kiitos.

– Mistä?

– Siitä että odotat vastausta, tietysti. Mikä olikaan kysymyksesi?

– Mikä on se Wittgensteinin lause?!

– Ai niin. Muisti taitaa tosiaan olla vähän rapistunut. Se ainoa, jonka osaan ulkoa, tietysti.

– Siis miten se menee?

– Mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava.

– Voi ei.

– Tai, koska M. A. Nummisen tulkinta taitaa olla sinulle tutumpi, *wovon man nicht sprechen kann, darüber...*



# Trancella sämpläten – teknon filosofiaa

*Elettiin vuotta MCMLXXVII, kun punkrock tuli muotiin. (Käytän roomalaisia numeroita havainnollistaakseni, kuinka vanhaa asia on.) Punk oli massojen kapinaa; sen edustama anarkismi yhdistyi enemmistökulttuurien maailmankuvaan ja ideologiaan. Mutta rock' n' rollin jälkiaalloissa akateemistenkin juhlamenojen tyvenen vaimeaan menuettiin sekoittui tuoreita ja virvoittavia laineita, joiden postmoderneista hyrskleistä myös Esa Saarisen Pelle Hermannin -malliset bailauskengät ottivat sähköiset urakierteensä ja filosofiseen skimbaukseen tarvittavat voltinsia. Aikana, jolloin yliopistoistamme pois potkittujen punkakateemikoiden mopedeista näkyvät enää vain iltaruskon hämärässä loimottavat pakoputken perävalkeat, on viimeinen hetki kääntää menokahvat toiseen suuntaan. Sillä elämää ylläpitävän yhteiskuntadynamiikan suitset ovat vaihtuneet monissa käsissä, elämämme on yksilöllistynyt ja filosofi etsii sisäisiä arvoja.*

**S**e tapahtui vuonna 1994. Jäin pahasti koukkuun. Ennen en pitänyt musiikillisesta alakulttuurista, jota sanottiin teknoksi. Sitä lähellä olevaa rap- ja hiphop-musiikkia ylenkatsoin eräänlaiseksi epämusikaalisuustestiksi: skeit-tareiden musiikista jos pitää, on varmasti epämusikaalinen. Tätä mieltä olen edelleen. Mutta sittemmin minulla oli ystävä, josta pidin kovasti ja joka sattumalta oli innoissaan juuri tietokoneilla tehtävästä teknomusiikista. Hän luetteli useita teknon lajeja: trance-teknua, house-teknua ja ambient-teknua. Hän osasi erotella erilaisia tyyliä, versioita ja miksausia, ja ennen kaikkea hän sämpläsi. Hän sovitti kappaleista omia versioita, hyödynsi tietokoneelta löytyneitä ohjelmia ja lisäsi komppeja, joiden kiihkeys ilmaistaan erityisenä minuuttisykkeenä eli poundina. Se kulki kuin juna. Hän lisäsi vauhtiin kiihdytettyyn tavarahöyryyn useita erilaisia sirkusrummun päristyksiä, jotka loivat rytmiin kiihkeän ja innostavan odotuksen tunteen. Nostatukset päättyivät isokokoiseen peltilautasen mäjäkseen jatkuen mahtipontisella mutta hyvin kaunisointuisella ja kihelmöivällä vauhdinoton tunnetta siivittävällä melodialla, joka toimi lyhyenä johdatuksena tulevaan.

Hänen tietokoneensa oli yhdistetty stereolaitteistoon, ja siinä oli kiinni myös syntetisaattorin kaltainen keyboard. Hän hallitsi useita akustisia tilavaikutelmia, ja hän lisäsi levyihin suggestiivisia efektejä. Tämä kaikki oli erityisen nautittavaa, ja jokaisella tyvenellä, jokaisella kiihkeärytmisen sykkeen taukoamisella, oli tässä audiofonisessa tietoisuudenlaajentamiskenaariossa erityinen kokonaisaistikokemusta terävöittävä merkitys. Hän poltti valmiit tuotokset laserlevylle, usein niillä oli mittaa seitsemän tai kymmenenkin minuuttia, ja kaksipesäisellä CD-soittimella sämpläten hän miksassi bitti-informaationa virtaavan soundisykkeen yhteen kuunneltaessa. Aloin rakastaa teknoa.

## FILOSOFIA SOIKOON

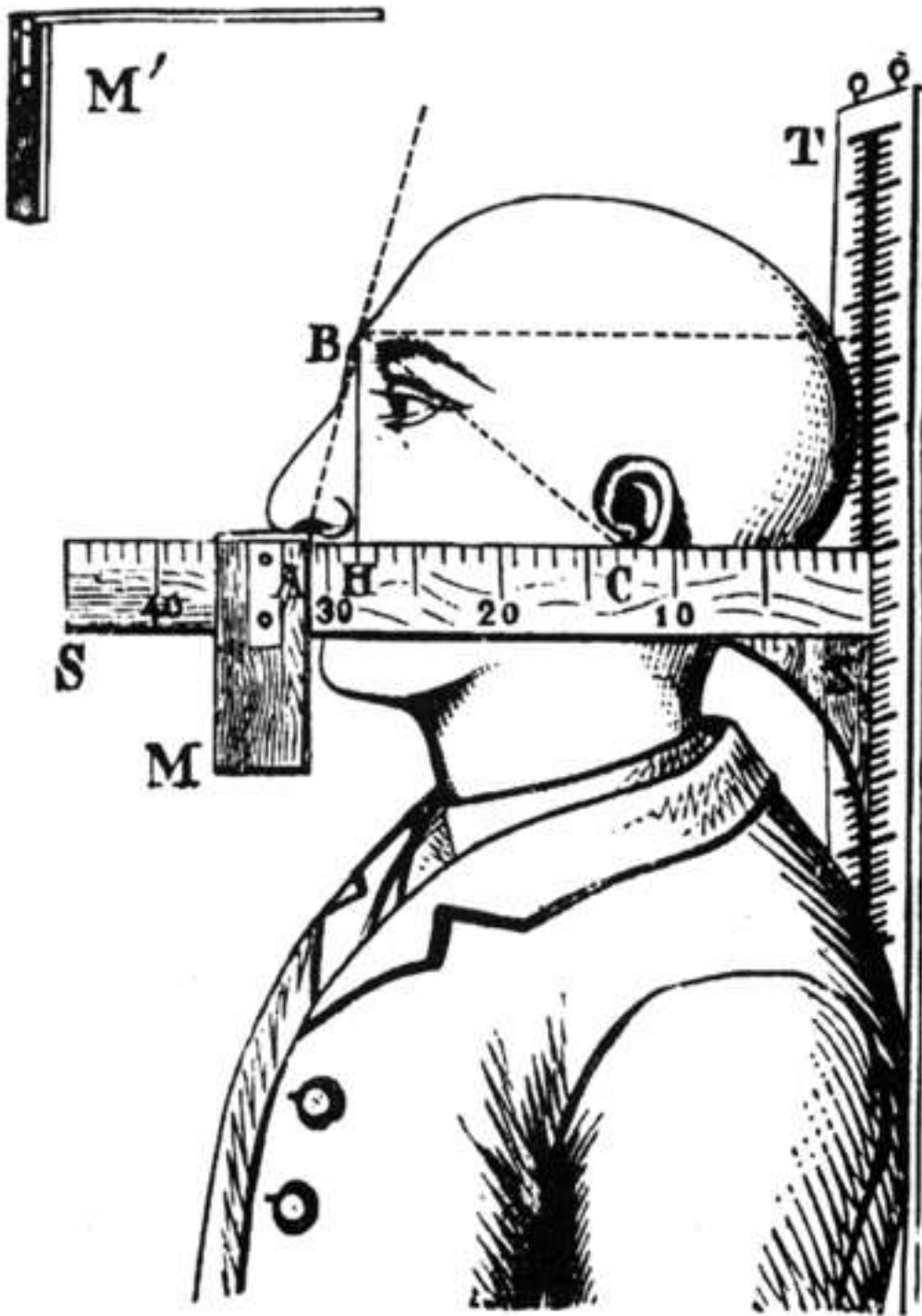
Laulun ja musiikin filosofista merkitystä ei voi koskaan liioitella. Niiden kautta artikuloituu merkityksiä, jotka ovat alkuvuomaisella tavalla inhimillisiä, aivan kuten äänen sävyt ja eleet, tunteet, itku, nauru ja koko äänikuvallinen maisema kuuloha-

vaintoineen, räjähdyksineen, paukkeineen, puheenporinoineen, hälyineen ja hiljaisuuksineen. Musiikkiin on syytä suhtautua vakavasti. Ääni ja puhe eivät ilmennä ihmisen persoonallisuutta, vaan ne ovat osa ihmisen persoonallisuutta. Sama pätee musiikkiin, ja musiikilla on erityinen mielen integraatiota edistävä vaikutus silloin, kun unissa kuullaan musiikkia, valaiden tai lintujen laulua, esimerkiksi.

Rapin taustalla on tunnetusti jazz ja syvän etelän groove ja soul. Teknomusiikin alkuperää, lajeja, kehitystä ja jopa niin sanottua teknokulttuuria tärkeämpää teknossa on teknon musiikillinen olemus, se, mihin aineettomaan se filosofisesti viittaa, mihin se voi johdattaa, ja mitä aistikokemukseen, tajuntaan ja tietoisuuteen liittyviä merkityksiä sen kautta voi tulla kuulijalle selväksi.

Sana 'tekno' perustuu Aristoteleenkin tutuksi tekemään kreikan kielen käsitteeseen 'tekhne', mutta mitään suoranaista yhteyksiä teknomusiikin ja Aristoteleen välillä ei ole. Filosofisesti katsoen teknomusiikin langettama valonsäde piirtää kukoistuksenomaiseen juhvalaistukseen lähinnä yhden praksista ja teoriaa yhdistävän näkökulman. Olennaista teknossa on sen yhteys transsendentaalifilosofioihin. Transsendentaalifilosofioilla tarkoitetaan ajatteluperinteitä, tieto-oppia, filosofisia järjestelmiä ja niihin perustuvia maailmankatsomuksia, joiden lähtökohtana on ihmisen aistikyvyyn, sen aseman ja ominaisuuksien, filosofien selvittely. Monet järjestelmäkeskeiset tieteenharjoittajat ovat etsineet omille opinkappaleilleen oikeutusta pitämällä transsendentaalianalyysin perustajaa Immanuel Kantia ensisijaisesti systeemifilosofina, mutta kyllä hänkin oli monien muiden filosofien tavoin enemmän eettinen ja yhteiskunnallinen visionääri, jolle oli ominaista vain raskas saksalaisperäinen kirjoitustyyli. Jos siis transsendentaalifilosofioista on naturalistien aiheuttaman kangistelun jälkeen jotain jäljellä – ja nähdäkseni siitä ovat kaikki olennaiset ainekset jäljellä – on kysyttävä, missä mahdollisissa muodoissa transsendentaalianalyysiä hyödyntävät filosofiat elävät ja voivat hyvin keskellä inhimillistä todellisuutta.

Väitteeni on, että transsendentaalifilosofia elää, inkarnoituu ja konkretisoituu juuri transsendentaalielämyksiin kiihdyttävässä musiikissa, trance-teknossa. Soveltavan filosofian riemu-



voitto lihallistuu seuraavassa maailmaa koskevassa lauseessa, joka kaikkien inhimillisten ja epäinhimillisten totuuksien tavoin on kielen sisäinen totuus eli tautologia: ”Transsendentaalifilosofia elää trancena.” Mutta väitteelle on myös päteviä perusteluja.<sup>1</sup>

#### NATURALISOIDAANPA HIEMAN TRANSSENDENTAALIFILOSOFIAA

Analyttisen filosofian nouseva tähti Sami Pihlström määrittelee aikalaisfilosofisen kommunikaation ehtoja niin, että filosofisten perinteidemme välille olisi parempi kehittää ”vuoropuhelua”. (Toiveeseen voisi tietysti lisätä toiveen, että viisasta olisi hoitaa vuoron perään myös filosofin virkoja.) Aina yhtä ilmaisuvoimaista kielikuvaa käyttäen hän katsoo, että naturalismin ja transsendentalismin välille voitaisiin rakentaa siltaa ja ryhtyy toimimaan tällaisena ”sillanrakentajana”.<sup>2</sup> Hän katsoo, että

naturalisoidun transsendentaalifilosofian kautta kantilainen transsendentaalifilosofia voitaisiin ikään kuin säätää, sen keskeinen ydin säilyttää ja, kuten monet nokkelat fenomenologit varmaan tulkitsisivat, se voidaan ”pelastaa”. Samalla Pihlström katsoo pelastavansa myös systeemifilosofiseksi nimittämänsä katsantokannan ja asenteen, koska hänen mielestään transsendentaalifilosofia on Kantia ja Kant suurimmaksi osaksi systeemiä.

Tämäntapainen pioneerityö herättää toisaalta kysymyksen, mitäs ihmeen puolusteluja transsendentaalifilosofiat oikeastaan itse kaipaavat, ellei sitten ole niin, että naturalismi on jo oletuksenomaisesti asetettu primääriseen asemaan, jolloin myös transsendentaalifilosofioiden defensiivinen oikeuttaminen näyttyy tuollaisena moniarvoisuutta edistävänä laupeudentyönä. Koska minä olen luonteeltani hyvä, aivan niin kuin Mattiesko Hytönen ja Ruben Stiller, olen päättänyt aloittaa sillanrakennustyön vastapäiseltä rannalta ja tulla puolitiehen vastaan. Katsotaan sitten, mitä saadaan valmiiksi, putoameko kenties jorpakkoon pulikoimaan ja kuka kenetkin pelastaa. Pihlströmin mielestä transsendentaalifilosofia olisi ”pragmatisoitava”. Hän sanoo näin:

”Transsendentaalifilosofian avaaminen pragmatismille edellyttääkin transsendentaalisuuden käsitteen uudelleentulkitkaa. Transsendentaalinen reflektio, joka kohdistuu tietoomme, kokemuksemme ja siten maailmamme ennakkoehtoihin, on olennainen osa pragmatistin filosofista projektia. Pragmatistin on vain luovuttava kantilaisesta epähistoriallisesta, staattisesta apriorismista, ja hylättävä valmiit, muuttumattomat transsendentaaliperiaatteet. Kaikki, mitä elämässämme on – kuten se, että käytämme kieltä – on historiallisesti ehdollista ja kontingenttia. Voisimme elää aivan toisenlaisia elämää.”<sup>3</sup>

Mitä tämä tarkoittaa? Filosofikuntamme on viimeksi kuluneiden kymmenen vuoden aikana rikastunut useilla noin kolmekymmentävuotiailla filosofian tohtoreilla, joista jokainen keksii ja kehittää mitä omaperäisimpiä tulkintoja klassisille filosofeille.

Koska kuulun myös itse tuohon noin kolmekymmentävuotiaiden filosofien ryhmään, rohkenen yrittää samaa. Pohdin seuraavassa, miten elämäkäytäntöjen ja transsendentaalifilosofian yhdistäminen voisi käydä päinsä. Miten transsendentaalifilosofiaa voitaisiin todella naturalisoida, minkälaista naturalisoitu transsendentaalifilosofia on, ja mitä se oikeastaan merkitsee? Kun lähtökohdaksi valitaan elämäkäytäntöjen ja aistikykyä koskevan filosofian yhdistäminen, on luontevaa ajatella, että maailman ja inhimillisen elämän piirissä olisi jokin ihmisen kokemuksi ja kokemuksen ehtoja kokeileva *toteutumisyhteys*, jonka kautta kantilainen *Erlebnis* tulisi lihaksi ja vereksi, henki aineeksi ja aine hengeksi.

Kyseessä olisi aistikokemuksen transsendoiminen, kokemuksen muodollisten ehtojen tilapäinen ylittäminen. On filosofeja, kuten Heidegger ja Levinas, joiden mielestä temporaalisten näennäisehtojen transsendoiminen on osa ihmisen situaatiota pysyvästi, mutta monet naturalistit eivät hyväksy heidän ajatustaan eivätkä suostu lukemaan hei(s)tä. Siksi tarkastelenkin seuraavassa, miten transsendentaalifilosofiaa voitaisiin naturalisoida niin, että naturalismin luonne piirtyisi esiin riittäväällä selkeydellä. Haluan naturalisoida transsendentaalifilosofiaa siten, että tulos on tarpeeksi realistinen ja konkreettinen, haluan olla vaikuttava ja tuottaa tuloksia. Vältän vaikeita sanoja ja yritän olla helpottajuinen. Selitän asian niin, että kuka tahansa voi ymmärtää. Tarkastelen asiaa tavalla, jolla naturalismin immanentti olemus piirtyy selkeästi esiin, ja tuon jokaisen eteen sen, mitä saadaan, kun transsendentaalifilosofiaa oikein kunnolla naturalisoidaan. Pohdin ajan henkeä ja kysyn itseltäni, missä, oi missä, juuri tällä hetkellä kulkee ajan viimeisin virtaus, missä elämäkäytäntöjen kirjavissa roiskeissa porskuttelee naturalismin syvälinin ydin ja sen silmiltämme salattu praksis!

### SYVÄLLISYYDESTÄ

Helsingin yliopiston filosofian laitoksilta asioita katsellen näyttäisi vuosisatamme filosofian merkittävimmäksi seuraukseksi tulevan se, että pragmatismi ja mediafilosofia ovat aikamme syvällisimmät suuntaukset. Siksi on syytä ottaa ajatus todesta ja pohtia, voitaisiinko niitäkin jotenkin yhdistää. Kun transsendentaalifilosofian ja naturalismin yhdistäminen pragmatismissa on palkintoeseen arvoinen asia, niin mainitussa mittakaavassa pragmatismien ja mediafilosofian yhdistämisen pitäisi olla vähintään Nobelin kirjallisuuspalkinnon suuruinen saavutus. Väitteeni on, että transsendentaalifilosofian tieteelle näkymätön naturalisointi on saanut ilmaisunsa jo useiden vuosien ajan kulttuurielämämme virtauksista viimeisimmässä mutta silti aina yhtä elinvoimaisessa ja tuoreessa ajanhengen linjauksessa, aistikyvyn näennäiset rajoitteet yhdistävässä kokonaisilmaisun ja -elämäntavan hankkeessa, suggestiivisessa teknossa.

Tekno on naturalisoitua transsendentaalifilosofiaa, ja mediafilosofisessa praksis-orientoituneisuudessa saa ilmaisunsa transsendentaalifilosofian elämäkäytännöllinen naturalisointi, jolle on ominaista rajatilojen tavoittelu, näennäisesti annetun stabiiliuden järkyttäminen, hätkähdyttävyyden ja havahtuminen. Sam Inkinen, joka tuli 1980-luvulla kuuluisaksi nukkumalla yönsä toimistonsa lattialla, tiivistää tulkintansa seuraavaan kirikkaasti kiteyttävään katkelmaan:

”Lähitulevaisuuden ’auditiivisena oraakkelinä’ tekno saattaa kuvastaa nihilistisen ’X-sukupolven’, moraalittoman ’Q-sukupolven’ sekä matkustusorientoituneen ’G-sukupolven’ tai Don Tapscottin propagoiman ’verkkosukupolven’ kaoottista ja kontingenttia kokemustodellisuutta: auktoriteettien löystymistä, arvokoordinaattien (tietoistakin) kadottamista, koke-

musnarkomaniaa, kulttuurin ja moraalien imploosiota, tiedon ja historian redusoitumista informaatioverkkojen assosiativiksi rihmoiksi ja tämän kaiken kautta – länsimaisen kulttuuriperinteen vähittäistä tuhoutumista. Ongelmia stilisoivana elämistekniikkana tekno kertoo myös postmodernin ihmistyyppin hedonistisesta hurmasta, nomadisesta *laissez fairesta*



ja kyynisestä tee-se-itsestä. Ambientin ja trancen kaltaisten mikrogenrensä sekä zippikulttuurin kautta se kertoo rationaalisen valistusmentaliteetin horjumisesta, 2000-luvun uushenkisyydestä (’Vesimiehen aika’) ja niistä voimakkaista transsendessipyrkimyksistä, joihin moderniteetin omaksunut länsikulttuuri ei voi siirtyä kuin väkivaltaisen järjen hylkäämisen kautta.”<sup>4</sup>

Kuinka iskevää! Kuinka läpivalaisevaa! Lauselman mukaan olisi siis oikea aika hylätä ”väkivaltaisen järki”, mikä varmaan miellyttää ainakin niin sanottuja rationalisteja. Historiallisesti tekno on myös lähellä postmodernismin ja dekonstruktion sanomaa sekä jo 1930-luvun eksistenssifilosofoiden, Olavi Paavolaisen ja Tulenkantajien tunnelmia.<sup>5</sup> Se on luku viime vuosisadan eurooppalaiseen filosofiaan.

Siksi teknon transsendentaalisten kannanottojen ja linjauksen kylkeen voi lisätä myös otteita niistä filosofioista, jotka korostavat ei-predikoitavan kokemuksen asemaa. Kokemuksen ensisijaisuutta ja yksikäsitteisen sanallistamisen mahdottomuutta alleviivaava filosofia asetetaan usein oppositioasemaan suhteessa niihin kielifilosofioihin, jotka painottavat kokemusten kommu-

ja ”yksityiskielestä” voi jättää omaan arvoonsa, koska ne perustuvat neuroottiseen rajoitteiseen joko/tai -päätelmiin. Olemisen ja ymmärtämisen luonne on diffuusi, jo itsessään ristiriitainen ja ajallisen ja muuttuvan ominaisuutensa vuoksi paradoksaalinen. Ihminen on eläessään ja toimiessaan jatkuvasti kiiruhtamassa ”itsensä edelle”, ja niin oman olemassaolon kuin muunkin olemisen ymmärtämistä leimaa raja-arvonomainen luonne, jossa itsen ja maailman ymmärtämistä jatkuvasti lähestytään.

Todellisuuden transsendoimista on se, kun ylittämme omat, näennäisesti aikaan sidotut ehtomme. Kyse ei ole mistään ”annetun myytistä”, vaikka monet filosofit ovat nähneet vaivaa saattaakseen kontemplaation kautta hankitun tiedon aivan kuten aistienkin antaman elämyksellisen varmuuden huonoon valoon. Toisaalta monet eksistenssifilosofit ovat antaneet transsendoimisen idealle myös uskonnollisen tulkinnan, vaikka itse ajatus on hyvin maanläheinen ja immanentti.

Siltaa voitaisiinkin rakentaa myös eksistenssifilosofioita, transsendentaalifilosofiaa, pragmatismia ja naturalismia erottavien kuilujen välille. Teknon filosofiahan se vasta kirkastaa eksistenssifilosofian. Teknossa tihkuu esipredikatiivinen tuoreus. Se hylkää eksistenssifilosofisen yhtä hyvin kuin naturalistisen perustelun. Se ei pyri oikeuttamaan itseään kiveen kirjoitetuin takuutodistuksin. Se elää ne omalla tavallaan todeksi. Näin saatu arkikokemuksen filosofia kohoo majesteettilliseen kukoistukseen trance-musiikin kiihkeissä ja mukaansa tempaavissa soundeissa. Siksi on kiinnitettävä huomiota myös tanssin filosofiaan.

#### KUN TANHUPELIMANNI TUOHIVIRSUNSA SÖI

Tanssin kautta tekno on lähellä buddhalaisia zen-filosofioita, ja trancen ohjelma on pääpiirteissään sama. Tavoitteena on kokea satori, valaistuminen, tilapäisen ruumiista irtautumisen ja entistä voimakkaamman yhdis-

tymisen dialektiikka. Kulttuuri-ilmiönä trancen projekti viestii, että ihmisten liikkuminen ja kehonkieli on nykyisin niin jäykistynyttä ja kaavamaista, konttorituolin ja pulpetin kangistamaa, että monet länsimaiset ihmiset ovat käytännöllisesti katsoen menettäneet luonnollisen tapansa liikkua. Kuitenkin useimmat ihmiset liikkuvat toimistoteknistä rajoitteista vapauttuaan hämmästyttävän moni-ilmeisesti ja hyvin.

Trancea ja buddhalaista meditaatiota yhdistää kartesiolaisesta pakkopaidasta vapautuminen ruumiin ja hengen hyväksi. Ihminen, joka kietoo tanssin ja meditaation yhteen trancesa, ei ole kiertänyt kartesiolaisuuden kuilua. Hän ei ole esittänyt argumenttiakaan sielun ja ruumiin dikotomiaa vastaan. Hän ei ole osoittanut kartesiolaisuuden ideologista alkuperää ja luonnetta. Hän ei ole analysoinut kartesiolaisuuden esiteoreettisia ja ideologisia taustaoletuksia taitavasti kuten Martin Heidegger ja



nikoituvuutta ja välitettävyyttä. Ne katsovat, ettei kokemuksista ole tietoaakaan, jos ei vallitse sopimusta kielestä, joka vasta antaa kokemuksille olemassaolon luvan ja semanttisen merkityksen. Tässä mielessä pragmatismi ja eksistenssifilosofiat kokevat keskenään kolhun.

#### EKSISTENTIALISMIKIN ON NATURALISMIA

Eksistenssifilosofiat vakuuttavat toteamuksellaan, että onhan ihmisen oltava olemassa ennen, kuin hän voi edes yrittää saada tietoa kokemuksistaan, esimerkiksi omasta olemassaolostaan. Siinä, missä *cogito*-argumentti on olemassaolon tekemistä tiedon kohteeksi, on olemassaolon kokeminen ei-predikatiivinen kokemus, joka on välttämätön sille, että minkään voi ymmärtää olevan olemassa. Saivartelun ”kehäpäätelmistä”, ”solipsismista”



Jukka Hankamäki<sup>6</sup>, vaan hän on yksinkertaisesti transsendoitunut: hän on ekstaasissa.

Mutta ajatuksella on myös sosiaalinen puolensa. Trance-musiikki ikään kuin kuorii ihmisten kehonkielestä, eleistä ja liikkeistä irti ihmisen partikulaarin ruumiin rajat, ja tanssin avulla kehot ja sielut voivat yhdistyä metafyyysis-kosmisessa kokonaisaistitikokemuksessa. Sam Inkinen kuvailee transsendoitumista seuraavasti:

”Kysymys rave-estetiikassa on näyttänyt alusta lähtien olevan voimakkaasta totaalikokemuksesta (vertaa Wagnerin *Gesamtkunstwerk*), jossa on tavoiteltu konventionaalisen rock-konsertin tai 80-lukuisen discoillan ylittävää, tajuntaa voimakkaasti stimuloivaa kokemusta, so. ’nopean liikkeen aiheuttamaa hallusinaationomaista ruumiskokemusta’ ja ekstaasinomaista ’ruumiittoman ruumiin kokemusta’. Tämän kokemuksen saavuttamisessa on nopean ja kovaäänisen musiikin,

kiivaasti ja rytmisesti organisoitujen valojen, suljetussa tilassa syntyvän joukkosuggestion sekä erilaisten psykedeelisten ja empatogeenisten kemikaalien lisäksi tanssilla ollut elimellinen merkitys.”<sup>7</sup>

Teknoa voi siis tanssia koko yön kestävässä rave-juhliissa. Tekno on epäsukupuolisidonnaista, ja sen keksivät edistykelliset homoseksuaalit aivan kuten diskonkin. Porvarilliset äidit ja isät eivät osaa aavistaa, että heidän teini-ikäinen pikku pampeloisensa bailaa auringon nousua tervehtivissä, pakanallisissa seremonioita muistuttavissa karnevaaleissa, joka on seksuaalipoliittisen vähemmistöliikkeen keksintöä ja jossa ajatukset, tunteet ja sielut siirtyvät yhteishengen lumouksessa kehosta kehoon kuin voodoo-rituaalissa. Tekno on nuorison integraatiota edistävää. Se tarjoaa luovan kanavan poliittiseen kapinointiin tilanteessa, jossa sukupolvien kuilu on luotu näennäisesti umpeen, rahat ja ansiolähteet siirretty eläkeläisten haltuun ja nuoret taivuteltu palvelemaan 60-luvulla luotua valtaa.

Yhteiskunnalliseksi demonstraatioksi nähtynä teknossa artikuloi uusi suhde luontoon ja persoonaan.<sup>8</sup> Noitarummun arkaaiset rytmit nousevat syvältä inhimillisen kokemisen arkkityypeistä ja seksuaalisuudesta, ihmisen sisäisestä, biologisesta rytmikoneistosta. Tekno on yksilöitä ja alakulttuureita positiivisesti eheyttävää ja itsemääräämisoikeutta vahvistavaa. Tuloksena on telepaattinen yhteisö, joka vie uutta viestiä yhteiskuntaan. Teknoreiverit ovat kulttuurin kärkijoukkoa, he ovat uutta filosofista avantgardea, jolle myös 30-luvulta tutut koneromantiikka, hurmio ja luonto – alastomuus, porno ja ekstaasi – rivirus, ruohokentät ja uimarannat – julkisuus, häpeämättömyys ja stadionit – ovat edelleen ehtymätön luovuuden lähde.

#### TEKOÄLYKIN ON HUMANISMIA

Kiintoisan näkökulman teknon, transsendentaalifilosofian ja naturalismin suhteisiin avaa tekoälyntutkimus ja kognitiotiede. Teknomusiikkia valmistetaan yksinomaan syntetisaattoreilla ja tietokoneilla, ilman akustisia soittimia. Suositellenkin tämän artikkelin lukumusiikiksi Alice Deejayn tasaisen erinomaista teknotoplevyä *Who needs guitars anyway?*<sup>9</sup>

Keskeinen kysymys on, voiko tietokone puhua ja ilmaista itseään tekoälyllä tuotetun musiikin kautta. Ylittykö kommunikaation kuilu helpommin aistiefektien kuin käsitteellisen informaation keinoin? Kiintoisaa on myös se, mitä tietokoneilla tuotettu äänimaisema merkitsee musiikille semioottisesti. Johan Sebastian Bachin partituurit voidaan translitteroida konekielelle, mutta cembalon ja Grimaldi-pianon aikaiset instrumentit eivät selviä tietokoneen tuottamista tila-avaruusefektesteistä. Kolmoisviulukonsertin voi kieltämättä sovittaa konemusiikille (vaikkaakaan ei tärytorvelle), mutta tietokoneilla tehtyä musiikkia ei ole olemassa toisille soittimille sovitettuna.

Jos säveltämiseen yhdistetään tekoälyä, kone puhuu ihmiselle musiikin kielellä inhimillisen ja koneellisen rajan yli. Ajatus on tietysti vertauskuvallinen, mutta niinhän luonnehdinnat yleensä ovat, ja miksi kohtuuttomuuden raja kulkisi juuri tässä? Sävelproduktion saattaminen inhimillisesti ymmärrettävään muotoon on koneelle helpompaa kuin kognitiivisen tai semanttisia merkityksiä sisältävän. Koneen säveltämää musiikkia ei voi erottaa ihmisen ohjelmoimasta, mutta kone ei pysty ainakaan toistaiseksi tuottamaan loistavaa romaania, mikä merkille pantakoon. Kyborgi voi siis olla ainakin säveltäjä mutta ei kovin hyvä kirjailija. Ihmisen ja koneen välisen kognition ongelma näyttäisi helpommin ylittävältä nimenomaan aistielämyksen kuin käsitteellisen informaation keinoin. Musiikki on nähtävissä pelkäsi suhteiden järjestelmäksi niin kuin matematiikka, kun taas luon-

nolliselle kielelle on ominaista semanttinen syvyys. Tietoteoreettisista esteistä voidaan päästää yli teknon keinoin, sillä ”rajallinen levykokoelma aiheuttaa painetta päänkuoreen”, sanoo Free Record Shopin mainos.

Siteeraan vielä Sam Inkistä. Juuri hän on omassa legendaarisessa *grand old manin* etabloituneisuudessaan teknofilosofian ehtymätön asiantuntija:

”Teknokulttuurissa tähän korkean tunnetason maailmaan pyritään musiikin ja tanssin lisäksi nauttimalla *ecstasy*-huumetta (suom. ekstaasi). Kyseessä on amfetamiinijohdannainen hallusinogeeni, jonka käyttö varsinkin manner-Euroopan puolella on yleistä. Siinä, missä hipit 60-luvulla nauttivat LSD:tä, vauhdittaa tämän päivän teknoreiveri itseään älyhuumeilla ja ekstaasilla.”<sup>10</sup>

Muun muassa heroinia maistelleet kertovat, että teknomusiikin efektit simuloivat juuri sitä, mitä huumausaineet parhaimmillaan stimuloivat. S(t)imulaatio auttaa nauttimaan astraalisuudesta täydemmin, näkemään värejä syvemmin, ja tietoisuuden laajentamisesta on kuulemma apua myös seksissä.

#### VÄLIHUOMAUTUS

Kreikkalaisten miesten puheillallisilla Sokrateen tiedetään käytäneen sananlahjojaan ensin jonkin asian puolesta siteeraten poissaolevaa ystäväänsä tai antamalla puheen soljuja omasta päästään. Sitten hänen selitetään tulleen katumapäälle, viettäneen pitkiä aikoja pihamaalle jähmettyneenä vastaanottaen viestejä tuonpuoleisuudesta. Tämän jälkeen hänen kerrotaan astuneen takaisin tupaan, aloittaneen puheensa uudelleen ja lausuneen sen, minkä demonit olivat hänelle viestineet.

Modernisti ilmaistuna Sokrateen sosiaaliset pidäkkeet olivat puheen päpätöksessä murtuneet ja hänen kielensä kannukset katkenneet, ja vasta alkuryöpsähdyksen jälkeen oli katharsiksen ja tehdyn virheen korjaamisen vuoro.

”*Sokrates*: Sillä hetkellä kun olin aikeissa mennä joen yli, ilmestyi se tavanomainen merkki jumalalta, joka varoittaa minua kun olen tekemäisilläni jotain. Olin kuulevinani äänen, joka kielsi minua lähtemästä ennen kuin olin puhdistautunut, ikään kuin olisin jotenkin rikkonut jumalaa vastaan (...) Vasta nyt minä ymmärrän rikkomukseni. Millainen tietäjä onkaan sielu! Jokin vaivasi minua koko ajan puhuessani, ja Ibykoksen tavoin minä pelkäsin että ’jumalia vastaan rikkoen hankin mainetta ihmisissä’. Mutta nyt kuten sanottu käsitän erehdykseni.

*Faidros*: Mitä sinä tarkoitat?

*Sokrates*: Se oli hirvittävä puhe jonka sinä minulle luit, *Faidros*. Ja hirvittävä oli myös puhe jonka pakotit minut pitämään.”<sup>11</sup>

Seurasi peruutusruno, palinodia, jotta puhujaa ei kohtaisi kauhea filosofiaa kuohitseva kosto, sokeus. Niinpä filosofi puhui edellisen puheensa kanssa täysin ristiin.

#### ”NATURALISOITU TRANSENDENTAALIFILOSOFIA”

Palatkaamme aiheeseemme. Olisi ilmeisen epäoikeudenmukaista määritellä transsendentalismin asemaa naturalismin kautta. Olisi kohtuutonta arvioida transsendentaalifilosofioita virheellisiksi ylipäänsä tai virheellisiksi sillä perusteella, että ne poikkeavat niin sanotusta luonnontieteellisestä asenteesta, sillä kyseessä ovat alkuperäisesti vertailukelvottomat suuntaukset. Aivan kuten

Sami Pihlströmkin kohteliaasti sanoo:

”Olisi (...) hätiköityä tyrmätä perinteikäs, aikanaan vaikutusvaltainen filosofian harjoittamisen tapa empiirisestä luonnontieteellisestä asennoitumisesta poikkeavana ja pelkästään tämän vuoksi virheellisenä käsityksenä filosofiasta. Oman aikamme ajattelijoiden joukossa on vielä monia, jotka pitävät kantilaista transsendentaalifilosofian ideaa perustaltaan oikeana.”<sup>12</sup>

Minä otan tämän todesta. Minäpä kerron teille nyt, minkälaista on naturalisoitu transsendentaalifilosofia. Naturalisoitu transsendentaalifilosofia on tällaista: filosofi leikkaa paperista neliön ja sanoo ”Tämä on pragmatismia.” Sen jälkeen hän kohtaa kollegojensa taholta arvostelua ja leikkaa neliöstään yhden kulman pois. Sitten hän esittelee aikaansaannoksensa taas kollegoilleen, kohtaa jälleen arvostelua ja leikkaa toisen kulman pois. Näin hän jatkaa, kunnes käsillä on pyöreä pallo. Sitten hän menee yleisönsä luokse ja sanoo: ”Tämä on naturalisoitua transsendentaalifilosofiaa, tämä on neliö, jota edustan!”

Entä minkälaista on teknon filosofia? Filosofian kannalta on edifioivaa, kun kansallisuusfilosofimme J. V. Snellmanin jälkeläinen suoraan alenevassa polvessa, malliagentti Laila Snellmanin poika bailaa maailmaa valloittavan Bomfunk MC's:n musiikkirainalla ollen kaikenkattavan Music Televisionin kautta laajimmalle levinnyt kotimainen musiikkivideoesitysjämme ja ylivoimaisesti noteeratuin elokuvatähtemme kautta vuosien harmaan vaelluksen. Mutta tekno sinänsä ei ole pelkkää pötyä. Teknon trance-luonteeseen liittyy selvästi totuutta. Tekno toteutuu pimeyden ja hämärän rajamailla, se kuuluu epäjumalten hämärän vaikeasti tutkittavaan reviiiriin. Musiikki vaikuttaa aivoihin suoraan, aivan kuten hajut ja tuoksut. Niiden tuottama refleksi on välitön ja alkukantainen. Ne vaikuttavat tiedostamattomaan.

Tekno on fasinoiva visio. Se on esileikki ja ekstaattinen rynnäkytys yhtä aikaa. Operoidessaan veitsenterällä tekno houkuttelee dualistiseen tulkintaan. Siksi myös suhtautuminen teknoon on kuin kristillinen saarna, jossa syytösosaa seuraa armo-osa, tai kuin humalatila, jossa erottuu vastaavasti laskuhumala ja nousuhumala, tosin päinvastaisessa järjestyksessä. Mutta mitä on tekno?

### JÄÄTÄVÄN POLTTEINEN HEKUMA

Teknomusiikkia leimaa kielettömyys; se ei ole sidoksissa aikaan eikä paikkaan. Se on sidoksissa kosmisuuteen, ja se pyrkii olemaan universaalia. Kun Trevor Pinnock johti aikoinaan Sibeliusta Lontoon filharmonikoille, hän selitti sovituksiaan siten, ettei Sibelius oikeastaan kuvannut teoksissaan suomalaista luontoa vaan ihmisielun sisäisiä tapahtumia, jotka ovat universaaleja. Suomalaiset hermostuivat ja paheksuivat hänen lausuntojaan. Ne eivät tehneet oikeutta kansallissäveltäjälle, joka tuijottikin Tuusulanjärven pintaa vain löytääkseen sävellystyöhön tarvittavaa hiljaisuutta. Se, miksi ranskalaiset inhosivat Sibeliusta – taiteen yhdistyminen kansallistunteeseen – olikin pohjimmiltaan epänationalismia. Vai oliko?

Voisi kuvitella, että sama pätsi teknoon. Myös sitä leimaa kielettömyys, kun alakulttuurit harjoittavat anarkismia ylittä-

mällä kansallisia ja etnisiä rajoja, aivan kuten kansainväliset kapitalistit ja yläluokkaiset korkeakulttuurit ovat aina tehneet. Myös suomalainen voi menestyä maailmalla, jos hän luopuu erittäin kaunista vuohen mäkätystä muistuttavasta suomen kielen äännerakenteesta mykistämällä itsensä kokonaan kuten teknossa. Toinen vaihtoehto on paketoita sanottavansa hirvittäväksi käsitepuuroksi kuten rapissä. Ruotsin kielen mongertavasti etenevästä äännerakenteesta puolestaan johtuu, miksi maailma tuntee sellaisenkin käsitteen kuin ’ruotsalainen reggae’.

Sen sijaan Daruden sinivalkoinen *Sandstorm*, jolla oli kunnia olla ensimmäinen suomalainen konemusiikin luomus ja samalla ainoa suomalainen kautta aikojen Britannian single-listan sijalla kolme, ei suinkaan muistuta sävelkulultaan Porilaisten marssia. Sen valittavan melankolinen melodia tuo mieleen kansainvälisen työväenlaulun kertosaakeet. Eikä tuo Virtasen Ville yritä olla yhtään enempiä tekourbaani kuin itseään olen, sillä hänkin on kotoisin syvältä Satakunnan synkeästä metsästä, Hinnerjoen alatasakuntalaisesta kylästä, jossa kauppa, seurakunta ja posti jakavat ainoiden risteävien katujen kulmat ja jonka mutaista pääräitä minut pakotettiin ajamaan armeijamallisella polkupyörällä kranaatinheittimen vastinlevy ajoneuvooni kiinnitettynä suorittaessani varusmiespalvelusta Porin Prikaatin joukko-osastossa Säkylässä vuonna 1986. Tästä henkisestä ilmastosta, tästä muusisesta ympäristöstä, tästä sisäisestä sävelmaisemasta, on kotoisin yhtä hyvin *Sandstormin*, *Feel the Beatin* kuin *Out of Controlin* meteli ja mäiske, joka varsinkin äkkiaamusta alkaen tuo satunnaisen kuulijan mieleen, ettei hän ravintolamusiikin uhriksi jouduttuaan ole suinkaan missä tahansa tilassa, paikassa tai talossa, vaan hän on suorastaan sodassa!

### PRAGMATISOIDUN MASSAKULTTUURIN SIETÄMÄTÖN REIPPAUS

Teknomelodiat ovat hyvin repressiivisiä. Syntetisaattoreiden palkeista puhallettuina ne muistuttavat enemmänkin virsiä, ja niiden suggeroiva merkitys lienee sama. Ennustan, että kaikkein omistautuneimmista teknointoilijoista tulee aikanaan aktiivista kirkkokansaa.

Mutta tekno kulttuuri on samalla hyvin työväenluokkaista. Kyse ei ole vain esteettisestä esillepanosta, kulttuuri-ilmioistä tai joukkoliikkeestä vaan enemmänkin koko persoonanmuodostukseen liittyvistä motiiveista. Selitys, jonka mukaan teknohuuma asianmukaisine kiihdyttimisine ja pakomatkoineen joutuisi vain siitä, että nuorison todellisuus täyttyy epätoivosta ja ankeudesta, on banaali. Syy todellisuuspakoon on se, kun elää koko ajan nenä konditorialiikkeen ikkunassa kiinni: kun tietää, mitä kaikkea maailmassa olisi tarjolla. Normaali työväenluokkainen lähiönuori on yleensä nähnyt kaiken tarpeellisen tietääkseen mitä hän *voisi*, mutta kun kaikki on mahdollista ja vain mahdollista, ei mikään ole ylitse muiden, eikä asioilla ole tavoittelamisen vaatimaa arvoa. Niinpä ratkaisuksi jää *extreame*-kokemusten etsiminen. Keskiluokkaisen virkamiesperheen nuori, joka on saanut kaiken minkä on osannut pyytää, kulkee tonnin Evisu-farkut jalassa päällään trendiliikkeestä ostettu neljän sadan markan t-paita. Vanhempiensa epätoivoissaan keräämää omaisuutta tuhlaten hän oksentelee ja ottaa vapisevin käsin nappia, ja hänen korviensa välissä humisee tuuli...

Tietyn luokkastrategisen ilmeen ohella tekno kulttuurissa



huomiota kiinnittää reippauden ja raikkauden tavoittelu, joka soi hymnimäisenä Internationaalina marSSIPoljennon päällä. Kun johonkin asiaan yhdistetään työväenluokkaisuus, kansallishenkisyys ja hurmoksellisuudesta kertova ryhtiiliike, herää kysymys, tunneteko tarpeeksi fasismiin massapsykologiaa tunnistaaksenne, mitä nationalismiin ja sosialismiin yhdistelmästä syntyi.<sup>13</sup> Jos fasistit olisivat keksineet teknon, he olisivat joko estetisoineet pelkän ruumiin ja tyytyneet siihen (mikä olisi ollut adekvaattia) tai tehneet myös teknomusiikista politiikkansa subliimin välineen. Poliitiikan kautta ruumiita tulikin melkoinen pino. Onneksi nykyään on tekno.

Tekno vapauttaa kontrollin kahleista. Tekno antaa oikeuden rajatilaan ilman altistumista auktoriteeteille. Tekno antaa luvan rypeä ja oksentaa ilman poliittisia seurauksia. Paavit suudelkoot natsseja, mutta tekno on ihmisen ystävä niin kuin massakulttuuri on filosofian vihollinen. Tekno antaa yksilölle luvan olla viimeinkin poliittisesti korrektilla tavalla hullu.

Postmodernismi olkoon postmortemismia, mutta mediafilosofi Make Leveelahti on trenditietoinen ja luova. Hän on eräänlainen *levottomuuden* huippu. Niinpä hän kuuluu siihen noin kolmekymmentävuotiaiden kellokkaiden ryhmään, jotka eivät koskaan toipuneet ajokortti-ikäisen omnipotenssifantasioista ja jota jatkuvasti juovuttaa rajaton luottamus omiin kykyihin. Kas näin hän bailaa elämäkäytäntöjä ja transsendentaalifilosofiaa, kaikkea mahdollista ja mahdotonta filosofian henkiseen tilaan ja mihin tahansa yhdistäen:

”Leveelahti katsoi olevansa hyvä tanssija. Hän oli jopa harjoitellut kotona ja antoi nyt epäröimättä parastaan. Itse Nietzsche olisi säikähtänyt sitä henkihieverissä välkehtivää valourkua ja diskon kattoon kiinnitettyä peilipalloa, jonka säkenöivässä loisteessa mediafilosofi ilmensi itseään. Hän hyppi, tanssi, poukkoili ja hikoili diskon liukkaalla lattialla sellaista menoa, että monet vähemmän päihteissä olevat juhlijat taluttivat jo oman partnerinsa sivuun kuin minkäkin räntiväsyneen aasin.

Make Leveelahden mielestä Nietzsche oli nynny. ’Kun menet naisen luokse, älä unohda ruoskaa.’ – Mitä siinä? Kuka tahansa voisi nykyään sanoa saman, ajatteli Leveelahti. Sitä paitsi Tiina oli laiska, pullea ja tyhmä toisin kuin hänen uusi sähkösininen partnerinsa, vaikka maskara alkoi valua jo tämänkin otuksen poskille, ja hänen metallinhohtoväri- huulipunansa oli pysyvästi tärvellyt Leveelahden muodikkaiden pop-vaatteiden rintamukset.

Mutta ilma oli täynnä sielua ravitsevaa tupakansavua ja teknomusiikin romanttis-dekadentteja mollisoituja, jotka oli voideltu korskeilla sanallisilla fraaseilla ja jotka melankolisuuudellaan toivat mieleen aidiin kuolevan tiputuspotilaan viimeiset kuolinkouristukset. Lopulta Leveelahti jorasi lattialla yksin ja tanssi omat askeleensa robottimaiseksi katkikävelyksi muutavien strobovalojen paisteessa kuin mikäkin TV-mainoksen Ola Pallonivel.”<sup>14</sup>

Ja hetkisen kuluttua:

”Leveelahden kengät olivat tipotiessään. Hänen räkäkaunis wetlook-kampauksensa oli aivan sekaisin. Hänen sylkensä ja

verensä olivat tahrineet ravintolan samettipäällysteiset portaat, ja hänen sikamakeet populaarikuteensa olivat yltä päältä paskassa. Paskaa, paskaa ja vielä kerran paskaa! Glamourin lumon takana ei ollut mitään muuta kuin pelkkää paskaa. Leveelahden tavoitteleman loisteen takaa oli paljastunut julkisuuden kostonhimoinen julmuus ja itsetehostuksella paistutun trendifilosofian hirviömäinen rumuus.”<sup>15</sup>

Tämän filosofisen ajankuvan jälkeen en voi muuta kuin yhtyä erään IT-alalla työskentelevän ystäväni toteamukseen: ”Tämä teknomedia-ala on suurimmaksi osaksi pelkkää haippaa.”

## VIITTEET

1. Kuuntele johdannoksi levyt: Asian Dub Foundation, Community Music, London Records, 2000; ATB, Movin’ Melodies, 1999 ja Two Worlds, Kontor Records, 2000; Chicane, Behind the Sun, Xtravaganza Recordings, 2000; Clubber’s Guide to Trance, Ministry of Sound Records, 1999; Darude, Before the Storm, 16inch, 2000; Gary D., D-techno, Pias Recordings, 2000; Goa-head, Leguan, 1999; JS16, Inthemix, BMG Finland, 2000; MTV Ibiza 2000, White Island Music, 2000; Ravermeister 12, Euro-media, 1999; Techno Muzik Classics, Beechwood Music, 1999; Trance 2000, Edel Records, 2000; Trance Allstars Worldwide, Edel Records, 1999; Trance Club 2001, Freeride, 2000; Trancemaster 22, Vision Soundcarriers, 1999; Paul van Dyk, Out There and Back, Paul van Dyk, 2000; Trancefloor.net, Trancefloor.net, 2001.
2. Pihlström 1996, s. 192.
3. Pihlström 1996, s. 197.
4. Inkinen 1999/1998, s. 582.
5. Paavola 1990/1929.
6. Hankamäki 1994, s. 63–69 ja 1995, s. 51–61.
7. Inkinen 1999/1998, s. 574.
8. Katso McKenna 1992.
9. Violent Records, 2000.
10. Inkinen ja Salmi 1999/1993, s. 83.
11. Platon, Faidros, 242cd.
12. Pihlström 1996, s. 192.
13. Vertaa Reich 1982/1933.
14. Hankamäki 2000, s. 72–73.
15. Hankamäki 2000, s. 76–77.

## KIRJALLISUUS

- Jukka Hankamäki, *Kuka halusi murhata filosofin: romaani filosofian hulluista päivistä ja myös rikoksesta*. Feenix, Helsinki 2000.
- Jukka Hankamäki, *Minä: minäfilosofioiden filosofiaa*. Yliopistopaino, Helsinki 1995.
- Jukka Hankamäki, *Minän rakentuminen ihmistieteissä*. Tampereen yliopisto, Tampere 1994 (Filosofia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 54).
- Sam Inkinen, ”Konemusiikki ja avantgarde. 20. vuosisadan kokemusestetiikka ja sen avantgarde-kytkennät”. Teoksessa Sam Inkinen, *Teknokokemus ja Zeitgeist: digitaalisen mediakulttuurin yhteisöjä, utopioita ja avantgarde-virtauksia*. Artikkelit. Lapin yliopisto, Rovaniemi 1999 (1998) (Acta universitatis Lapponiensis, 28).
- Sam Inkinen ja Markku Salmi, ”Tekno! Tanssimusiikin hiukkaskiihdytin”. Teoksessa Sam Inkinen, *Teknokokemus ja Zeitgeist: digitaalisen mediakulttuurin yhteisöjä, utopioita ja avantgarde-virtauksia*. Artikkelit. Lapin yliopisto, Rovaniemi 1999 (1993) (Acta universitatis Lapponiensis, 28).
- Terence McKenna, *The Archaic Revival: Speculations on Psychedelic Mushrooms*. Harper, San Francisco 1992.
- Olavi Paavola, *Nykyaikaa etsimässä: esseitä ja pakinoita*. 4. painos. Otava, Helsinki 1990 (1929).
- Sami Pihlström, ”Voidaanko transsendentaalifilosofiaa naturalisoida”. Teoksessa *Ajatus 52*, s. 191–214. Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki 1996.
- Platon, ”Faidros”. Teoksessa Platon, *Teokset, osa 3*. Suom. Pentti Saarikoski. Otava, Helsinki 1979.
- Wilhelm Reich, *Fasismien massapsykologia*. Otava, Helsinki 1982 (1933).

# Sukka ja reikä ilmiriidassa

## Lokaalinen haastaa kosmisen peliin

Jälleen kerran kävi niin, että juuri kun valmistauduin vetämään suosikkisukkiani jalkaan, havaitsin, että toisessa oli reikä. Ei suuren suuri, ei minun mitätönkään – parahultaisesti sellainen, että oli tehtävä kirvelevä hylkäyspäätös, kun parsimishalu ja ennenkaikkea -taito puuttui.

Reiällinen sukka on valitettava, negatiivisia tunteita herättävä ilmiö juuri reiän takia. Ehjä sukka nauttii esineenä tiettyä arvostusta, ja tuota prestiisiä reikä selvästi nakertaa. Pidetään selviönä, että esineenä sukka on hierarkiassa korkeammalla kuin reikä, josta ei oikein tiedä, onko se edes varsinaisesti olemassa.

Jokin tässä päättelyssä korpeaa minua; liekö kyse halusta asettua heikomman puolelle, mene tiedä. Roikotin pettymyksen tuottanutta sukkarukkaa ilmassa ja vaivuin mietteisiini. Liiankin perusteellisesti, sillä yhtäkkiä korviini rupesi kantautumaan vaimeaa sipinää ja supinaa, josta ensin ymmärsin vain sen, että kysymys oli kiivaanpuoleisesta välien selvittelystä. Hoksasin hypistellä sisäisen lähestyjäni volyyminappia, ja eipä aikaakaan kun alkoi kuulua selkeitä repliikkejä.

Olivat ilmiriidassa, Sukka ja Reikä näet. Minulle ei jäänyt muuta tehtävää kuin avata tietokone ja kirjata kuulemani ylös.

*Sukka:* Tässä sitä nyt ollaan, taivas auttakoon! Senkö täytistä sinun piti siihen laittautua! Etkö ymmärrä, Reikä, että olen sinun takiasi suuressa vaarassa joutua jätesäkkiin, koska isännän parsimiset kyllä tiedetään.

*Reikä:* Ymmärrän varsin hyvin – tajuan jopa sen, että myös *minä* olen sinun kerallasi tismalleen samaisessa vaarassa.

*S:* Sinäkö, hahhahhaa, salli minun nauraa. Eräiden filosofien mukaan sinua ei edes ole olemassa. *Minä* olen sentään substanssi ja voin periaatteessa mainiosti olla ilman sinua. Sinä olet pelkkä partikulaarinen aksidenssi ja täysin minusta riippuvainen.

*R:* Periaatteestasi ei sinulle juuri nyt ole kummempaa iloa, muistutan vain viileästi, että tilanne on se mikä se on – käytännössä olen sinussa ja pysyn. Koska kohtalomme ovat sidotut toisiinsa, olisi sinunkin kenties aiheutta esiintyä hiukan vähemmän arroganttisti.

*S:* Ah, sinä sakramenskattu sattuma aiemmin niin varman substantiaalisessa sukkaudessani, rupeat siis pöyhkeilemään! Pyydän sinua pitämään mielessäsi, että olet minulle alisteinen,

koska minä sisällän sinut eli sinä olet osa, vieläpä sangen vaatimaton ja lievimminkin sanoen epätoivottava osa minua.

*R:* Lokaalisesti ottaen asianlaita näyttäisi olevan niin kuin sanot. Mutta, kuten huomaat, isäntämme roikottaa meitä juuri ilmassa, aivan sen näköisenä kuin olisi juuri oivaltanut jotakin perin tärkeää. Sinä olet sukkanä tylsää materiaa, minä taas reikänä henkeä ja hengellä on kyky vaistota, aavistaa, jopa lukea ajatuksia.

Näin polveilee isännän aatos. Kenelläkään ei liene vastaan väittämistä, jos sanotaan ”sukassa on reikä”. Kuitenkin suhteellisuusperiaate vaatii, että on voitava myös sanoa ”sukka on reiässä”, ja siinä on oltava yhtäläillä järkeä kuin tuossa vastaansanomattomassa tapauksessa.

Mutta hyvänen aika, reiässähän on ilmaa, samaa ilmaa kuin sukan sisäpuolella ja vallankin sen ulkopuolella niin paljon kuin maapallolla ilmakehää piisaa. Ja kun ilmakehä loppuu, riittää ”tyhjyyttä” koko kosmoksen verran.

Asetelma on siis kääntynyt kerrassaan pääläelleen. Sen sijaan, että sukka sisältäisi reiän, onkin niin, että reikä, kosmiseksi ymmärrettynä, sisältää sukan – eli ”sukka on reiässä”, niin kuin relativiteetti-prinsiippi edellyttää.



Niin, (viha)rakas Sukka, en suinkaan aio asianosaisena jäädä itseäni, vaan totean, että isännän aivoituksissa on tolkkua ja tointa. Lokaalista näkökulmasta olen kieltämättä osa sinua ja sinä sisällät minut, mutta kosmisesta vinkkelistä sinä olet osa minua ja minä sisällän sinut. Enkä vain sinua vaan maapallon, auringon, lukemattomia galakseja ... eli täydellä syyllä minä voin julistautua substanssiksi, jonka aksidensseja ovat rikkinäiset sukat, Pohjantähti, Praeseppen ja Perseuksen tähtijoukot ... tajuatko, sukka-aivo!

S: Herkeä, herra nähköön, haastelemasta noin kamalan avaria ja viisaita; minun näköalani isännän jalan ja kengän välissä ovat pakosta jääneet jotensakin suppeiksi. Mutta hätätilassa – siitähän nyt on kysymys – ymmärrän yhtä ja toista. Ehdotan yhteistä päätöslauselmaa. Meidän keskinäisessä suhteessamme pätee seuraava: ei (reiällistä) sukkaa ilman reikää eikä liioin reikää ilman (reiällistä) sukkaa. Olemme korrelaatteja niinkuin äly ja materia Schopenhauerin filosofiassa.

R: Toteutamme myös vanhan *coincidentia oppositorum* – eli vastakohtien yhtymisen periaatteen, koska suhdettamme voidaan kuvata kahdella täysin päinvastaisella tavalla. Olemme

substansseja ja aksidensseja, sisältäjiä ja sisällettäviä, alistajia ja alistettuja, koska päinvastaiset näkökulmat ovat yhtäaikaa voimassa. Totuus meistä ei ole aristotelinen ”joko-tai”, vaan suhteellisuusperiaatteellinen ”sekä-että”...

**T**aisivat osapuolet päästä jonkinlaiseen yhteisymmärrykseen; ainakin heidän välillään vallinnee *rerum concordia discors*, asioiden ristiriitainen sopu-sointu.

Jos päinvastaiset näkökulmat ovat yhtäaikaa voimassa, on ilmeisesti edessämme pelitilanne, jonka osapuolet eivät ole eksplisiittisesti erotettavissa toisistaan. Tilanne on implisiittinen, kietoutunut.

Mikä tässä kietoutumisessa eniten hätkähdyttää? Kaiketi se, että niinkin arkipäiväinen asia kuin reikä sukassa haastaa peliin, edellisen tarkastelun valossa, koko maailmankaikkeuden.

Joku voi nyt huomauttaa, että mokoma sukka-reikäpeli on vastuutonta, abstraktia mielikuvituksen leikkiä. Kuitenkin muuan hyvin vastuullinen, konkreettinen, kunnioitettu ja kuuluisa fyysikko, Ernst Mach päätyi hyvin samantapaisiin ajatuksiin pohtiessaan hitauden syntyä. Hänen mukaansa nimetty periaate sanoo, että kappaleiden inertia eli hitaus aiheutuu kappaleen ja koko muun maailman vuoro-vaikutuksesta. Analogia sukka-reikäpeliin

on ilmeinen, ja yhteinen päätöslauselma voisi olla: mitä tahansa lokaalista tapahtuukin, kosmos on aina otettava huomioon.

Miksemme samantien löisi kahta kärpästä yhdellä iskulla ja hoksaisi, että Machin periaate sekä vaatimus kaiken, myös kiihtyvän liikkeen suhteellisuudesta, joka oli Einsteinin silmämääränä yleisessä suhteellisuusteoriassa, ovat yksi ja sama asia. Jos partikkeli on kiihtyvässä liikkeessä, siihen vaikuttaa voiman lisäksi hitausvoima, joka on itseisarvoltaan yhtä suuri, mutta vastakkaisuuntainen.

Mikä on tällöin keino kietoa koko muu maailma tähän lokaaliseen tapahtumaan? Aivan luonnollisesti antaa hitausvoiman kumota vaikuttava voima, jolloin partikkeli pysähtyy. Kuitenkin sen asema muuhun maailmaan nähden selvästikin muuttuu, jolloin ainoa mahdollisuus on, että koko muu maailma liikkuu.

Kaikki liike on siis suhteellista ja Machin periaate voimassa, kun vain kyetään näkemään, ettei kaikkea voi selittää aristotelis-ekspliiittisellä logiikalla, kun taas implisiittinen, vastakohtien ykseyttä korostava ajattelu kuvauttaa asiat (toistensa vastakohtina) toisikseen niin, ettei selitystä enää tarvita.

Ei suotta sanota: älä selitä, jos haluat tulla ymmärretyksi.

# Puna-mustat silmälasit

## – keskustelu Torsti Lehtisen kanssa

### JUMALA JA KARVALAKKI

Istumme Helsingin Kalliossa Torsti Lehtisen työhuoneeksi sisustetussa yksiossassa. Lehtisen varsinainen koti sijaitsee vajaan kilometrin päässä, joten työhuoneen sijainti on ihanteellinen. Huoneen seinillä on muutamia ekspressiivisiä tauluja sekä ikoneja. Lehtinen on päätenyt ortodoksisen kirkon yhteyteen monen mutkan kautta. Oli aika, jolloin hän, kirjailija, filosofi, esseisti ja kääntäjä, hyppi kiivaan keskustelun lomassa raitiovaunupysäkillä karvalakkinsa päällä ja vannoi uskovaiselle tyttöystävälleen, ettei mitään Jumalaa voi olla olemassa. Näkihän sen nyt jokainen, kun viitsi katsoa ympärilleen.

Tunnelma huoneessa on rauhallinen, jopa seesteinen. Torsti Lehtinen vastailee yksinkertaisesti kysymyksiin syvällisesti ja rakentaa puheissaan vertausten ja kertomusten avulla laajoja kaaria asioiden välille. Hänen puhetapansa on miellyttävä ja kaikesta näkee, että hän seisoo lujasti sanojensa takana. Hän on mies, joka on ajatellut, pohtinut ja kokenut niin paljon, että uskaltaa olla rehellinen itselleen ja muille.

Lehtinen kertoo avoimesti työstään kirjailijana ja siitä, kuinka on mahdollista löytää rauha oman rauhattomuutensa kanssa; kuinka ihminen ei koskaan ole valmis, vaan jää aina keskeneräiseksi mutta ettei se saa olla veruke paeta omaa kutsumustaan. Hän puhuu kaipauksesta jotakin sellaista kohtaan, mikä pistää ihmisen sielun huutamaan ja runoilijan laulamaan. Tuo kaipaus on enemmän metafyyssistä kuin jonkin koetun asian ikävää.

Lehtinen on ehtinyt urallaan paljon. Hänen ansioluettelonsa sisältää niin romaaneja, runoja, aforismeja ja esseitä kuin voiton Suomalainen essee -kirjoituskilpailussa vuonna 1995. Hän on myös kääntänyt useita lempifilosofinsa Søren Kierkegaardin teoksia. Viimeisin käänös on tänä vuonna ilmestynyt *Pelko ja vavistus (Frygt og Bæven, 1843)*. Lehtinen kuvaa Kierkegaardin filosofiaan tutustumista suureksi esteettiseksi lukuelämykseksi. Hän lisää Kierkegaardin kielen olleen paikoin niin hauskaa, ettei käännöstyöstä tahtonut naurunpurskahduksilta tulla mitään.

– Toisaalta tein esimerkiksi *Päättävän epätieteellisen jälki-kirjoituksen* käännöstyötä viimeiset kolme kuukautta 16 tuntia päivässä, joten sekin oli jo osaltaan aiheuttamassa lievää hysteriaa, Lehtinen hymyilee.

### ATK-ALALTA TAITEILIJAKSI

Ennen kirjailijaksi ryhtymistä Torsti Lehtinen toimi kymmenissä eri ammateissa, mm. kymmenen vuotta atk-alan asiantun-

tijana. Hän joutui tekemään työtä, jonka sydämessään tiesi itselleen vääräksi ja joka pakotti hänet näyttelemään kiinnostunutta asioista, jotka todellisuudessa eivät merkinneet hänelle mitään. Lopulta hän päätyi lukuisten polkujen kautta erityisopettajaksi Kirkkonummelle.

– Kirjoitin yöt ja opetin päivät, kunnes lopulta olin niin väsynyt että oli pakko valita. Kirjoittamista en voinut lopettaa, joten opettajan työ sai jäädä.

Seurasii kolme vuotta, jolloin Lehtinen perheineen eli niin vähällä rahalla, että teoriassa sillä summalla ei edes voinut elää. Mutta askel tuntemattomaan kannatti. Uusia kirjoja syntyi, Lehtinen alkoi vähitellen saada apurahoja, ja luovan kirjoittamisen ja filosofian opetustyöt lisääntyivät.

– Kun on myynyt vapautensa niin monta vuotta kuin minä tein, tulee hetki jolloin kaiken muun voi myydä paitsi sitä, oli hintana mikä hyvänsä, Lehtinen perustelee turvallisen ammatin jättämistä kirjoittamisen hyväksi.

Lehtinen puhuu luomisprosessista sisään- ja uloshengityksen vertauksen avulla.

– Olin lukenut vuosien kuluessa paljon ja omaksunut suunnattoman määrän muiden ajatuksia kunnes oli pakko hengittää ulos, tuottaa jotakin itse ja kirjoittaa omista ajatuksista. Minulle kirjoittaminen on eräänlaista uloshengittämistä, mutta uloskaan ei voi hengittää liian kauan ilman että taas hengittää sisään, Lehtinen kuvaa. Hän sanoo tarvitsevansa paljon yksinäisyyttä ja dialogia kirjojen kanssa jaksakseen kirjoittaa, opettaa ja luennoida erilaisissa tilaisuuksissa.

Lehtinen hahmottaa elämää monien eri jänniteparien kautta. Toisaalta elämme yhteiskunnassa, toisten ihmisten kanssa kiinteässä vuorovaikutuksessa, mutta toisinaan peliin täytyy ottaa etäisyyttä, jotta näkisi asiat selvemmin.

– Esimerkiksi Dostojevskista on sanottu, että kaikki hänen romaanihenkilönsä ovat jollakin tapaa hänen *alter egojaan*. Suuria ajatuksia hänen kirjoissaan eivät kuitenkaan koskaan lausu tavalliset, hyvin toimeentulevat valtion virkamiehet, vaan yhteiskunnan ulkopuolelle suistuneet tai jättäytyneet ihmiset, kuten kuritushuonevangit, portot tai juopporetkut tai luostarin munkit, Lehtinen sanoo.

– Kierkegaardille sekä taiteellinen että kristillinen kutsumus merkitsivät välttämättä sitoutumista yksinäisyyteen. Hän ei voinut hankkia yhteiskunnan sisällä itselleen liian pysyvää, turvallista virka-asemaa, koska se olisi sitonut liiaksi hänen kätensä, Lehtinen toteaa.



*Piirros Paula Kurkiainen*

## RUNOUS FILOSOFIAN KIELENÄ

Kirjallisuudessa Lehtinen pitää tärkeänä, ettei kaunokirjallisuutta samasteta pelkästään fiktiiviseen kaunokirjallisuuteen.

– On olemassa fiktiota, jolla ei ole mitään tekemistä kaunokirjallisuuden, kielellä leikkimisen ja taituroimisen kanssa. Sen sijaan esimerkiksi esseestä, jonka lähtökohtana ovat kaikille yhteiset faktat, voi taitavan kirjoittajan käsissä kehkeytyä todellista kaunokirjallisuutta. Kirjailija tuo oman subjektiivisen kokemuksensa lukijan eteen ja kirjoittaa asiastaan intohimoisesti, käyttäen metaforia ja muita kaunokirjallisuudelle tyypillisiä ilmauksia.

Lehtisen mukaan kirjailijan tehtävä on juuri oman, persoonallisen ja ainutlaatuisen kokemuksen välittäminen todellisuudesta.

– Aikoinani mietin, mitä minulla on kirjoitettavaa ja sanottavaa Kierkegaardin, Dostojevskin ja Aleksis Kiven kaltaisten kirjailijoiden jälkeen. Pystynkö muka sanomaan mitään enemmän ja paremmin kuin he. Minut pelasti oivallus, että yksikään heistä ei kuitenkaan koskaan ole ollut minä ja vain minä pystyn kertomaan ja kuvailemaan oman henkilökohtaisen kokemuksen todellisuudesta, Lehtinen sanoo.

Torsti Lehtinen pitää runoutta filosofian kielenä ja filosofiaa runouden sisältönä.

– Tarkoitank eksistenssifilosofiaa. Tieteen kieli ei pysty kuvaamaan mitään sellaista, mikä on ominaisinta ihmisen eksistenssille. Tällaisia asioita ovat esimerkiksi rakkaus ja kuolema. Jokainen, joka haluaa puhua näistä asioista, joutuu turvautumaan kaunokirjalliseen ilmaisuun. Elämä tekee jokaisesta runoilijan. Voisi ajatella, että elämä nähdään oikein sellaisten silmälasien läpi, joiden toinen linssi on ruusunpunainen rakkauden linssi ja toinen musta, kärsimyksen ja kuoleman linssi. Puhuessamme siitä, mitä silloin näemme, lähestymme uskontoa, filosofiaa ja

taidetta. Niiden kaikkien tehtävä on avata ovia tuonpuoleiseen, siihen mikä ei ole suoraan nähtävissä esineellisessä maailmassa. Kaikki nämä kolme, uskonto, filosofia ja taide puhuvat Lehtisen mukaan siitä, mikä on ihminen.

## KIERKEGAARD JA KIVETÖN SISYFOS

Juuri Kierkegaardilta tulee ajatus elämän paradoksaalisuudesta ja yhteen sovittamattomista ristiriidoista.

– Kierkegaard hylkäsi filosofian yrityksen muodostaa teesin ja antiteesin ”neutraali” synteesi. Hänen ehdotuksensa synteesiksi oli itse asiassa teesin ja antiteesin välinen ikuisesti ratkaisematon ristiriita. Vastakohtia ei pidä keinotekoisesti silottaa eikä lakaista maton alle. Kierkegaardin ratkaisu elämän paradoksiin on, ettei ratkaisua ole, Lehtinen tiivistää Kierkegaardin ajatuksia.

Elämän monipuolisuus ja sovittamattomat vastakohtaisuudet ovat Lehtisen mukaan vahvasti esillä Kierkegaardin teoksissa. Hän huomauttaa, ettei Kierkegaardia voi ymmärtää lukemalla häneltä esimerkiksi vain esteettisen tai vain uskonnollisen tason kirjoituksia.

– Hänen teoksensa muodostavat kokonaisuutena valtavan polyfonisen sinfonian, jossa on monia eri ääniä kuuluville. Kun yksi puhuu, muut vaikenevat ja kuuntelevat, Lehtinen sanoo.

Kierkegaardista keskusteltaessa tulee haastattelijalle väistävä miehen Kierkegaardin melko synkät käsitteet ja pääajatuksukset, kuten ihmisen syllisyys, epätoivo ja tuska. Hän itse totesi ikään kuin varmemmaksi vakuudeksi hieman ennen kuolemaansa, että hänen elämänsä oli ollut suurta kärsimystä. Kysyttäessä miten ihmisen oma onnellisuus suhteutuu tähän kaikkeen, Kierkegaardin tulkkinä ja kirjailijana olemiseen, Lehtinen on hetken hiljaa ja vastaa sitten:

– Minulle onnellisuus ei ole ihmisen mitta. En voi tietää muiden onnellisuudesta, ainoastaan omastani. Voin enintään sanoa, että itseäni verrattuna olen tänään onnellinen. Toisaalta voidaan aivan hyvin hyväksyä ajatus, että elämä on taistelua. Sisyfos pyörittää kiveään aina vain uudelleen ylös vuorelle, josta se sitten joka kerta vierähtää alas. Mutta minkälaista Sisyfosken elämä olisi, jos hänellä ei olisi tuota kiveä. Todennäköisesti tilalla olisi aikamoinen tyhjyys, Lehtinen kiteyttää.

– Minulle onnellisuutta tärkeämpää on elämän intensiteetti, se että elämä tuntuu todelta, hän jatkaa: Onko sääliävämpää olentoa kuin kivetön Sisyfos?

Lehtinen on seurannut filosofian, kirjallisuuden ja uskonnon tilaa tämän päivän Suomessa. Hänen mukaansa nykypäivänä on kyllä olemassa tarpeeksi eri alojen ajattelijoita, mutta dialogi heidän välillään voisi olla toimivampi.

– Toisaalta tilanne on hiljalleen kehittymässä paremmaksi. Takavuosina taide julisti pelkästään ihmisen turmelusta ja ahdistusta ja jätti ihmiseen sisältyvän pyhyden ja kirkkauden kuvaamisen yksinomaan kirkon tehtäväksi. Filosofia seurasi puolueettomana sivusta tehden objektiivisia huomautuksiaan. Tällainen yksipuolisuus pirstoo ihmistä ja estää kunnan keskustelun syntymisen eri piirien välille.

Jos Lehtinen saisi jotakin toivoa, hän näkisi mielellään, että orastava dialogi eri tahojen kesken entisestään vahvistuisi sen sijaan, että samoin suuntautuvat pitävät omia keskustelukerhojaan tietämättä kunnolla mitä piiriin ulkopuolella tapahtuu ja ajatellaan.

## FILOSOFISESTI MIELENKIINTOISIA JULKAISUJA SYKSYLLÄ 2001

Kustantamoiden syksyn 2001 julkaisuohjelmat olivat vielä monin paikoin auki käsissä olevan *niin & näin* -lehden mennessä painoon, joten keräämämme syksyn filosofisten julkaisujen luettelo on epätäydellinen nimikkeiden osalta ja siitä puuttuvat myös useimpien teosten kohdalta tarkempi julkaisuajankohta, sivumäärä ja arvioitu vähittäismyyntihinta. Nämä tiedot on kustantajien ilmoittamina arvoina silloin kun ne ovat olleet toimituksen käytössä. Osa mainituista kirjoista saattaa lehden ilmestyessä jo olla kaupoissa.

Ennakkotietojen perusteella syksyn julkaisuohjelma näyttää keväästä vaatimattomammalta, ainakin lukumääräisesti arvioiden. Tilannetta toki tasoittaa se, että useiden teosten ilmestyminen on lykkääntynyt keväältä syksylle. Nyt mukana näyttäisi olevan kuitenkin vain pari vanhempaa klassikkoa. Toimitukseen on tosin kantautunut huhuja mm. esisokraattien fragmenttien ja Nietzschen *Tragedian synnyn* käänöksistä sekä utopia-klassikoiden kokoelmasta. Samoin tietoja on tihkunut David Humen esseevalikoimasta. Uudemmissa klassikoista on huhun mukaan työn alla mm. Horkheimerin *Eclipse of Reason*.

Kotimaisia alkuperäisteoksiakaan ei kovin suurissa määrin ole näkyvissä. Nähtäväksi jää ilmestykö Hannu Siveniuksen Rousseau-kirja vihdoinkin. Toki Miikka Luodon liki viisisataasivuinen Heidegger-kirja herättää huomiota samoin kuin Timo Kaitaron mielenkiintoiselta vaikuttava surrealistisiin paneutuva tutkimus *Runous, raivo, rakkaus*.

Kaikenkaikkiaan silmiinpistävää filosofisen kirjallisuuden kohdalla on suurten kustantamoiden poissaolo. Vain Otava on mukana ja hekin alunperin jo keväällä ilmestyväksi suunnitellulla teoksella. Filosofista kiinnostuneiden lukijoiden on vain ihailtava pienkustantamoiden rohkeaa ja tasokasta julkaisutarjontaa.

- Giorgio Agamben, *Keinot vailla päämääriä*. Suomentanut J. Vähämäki. Tutkijaliitto, 120 s., 130 mk, elokuu.
- Tuomas Akvinolainen, *Summa Theologiae*. Valikoiden suomentanut J. P. Rentto. Gaudeamus, 800 s., 196 mk.
- Aristoteles, *Topiikka & sofistisen kumoamiset*. Suomentaneet J. Sihvola sekä M. Ahonen. Gaudeamus, 250 s., 185 mk.
- Hannah Arendt, *Human Condition* (suomenkielistä nimeä ei vielä tiedossa). Vastapaino.
- Avicenna & Al-Ghazali, *Kaksi filosofia*. Suomentaneet J. Hämeen-Anttila ja T. Kukkonen. Basam Books, 200 s., 100 mk, elokuu.
- Isaiiah Berlin, *Vapaus, ihmisyy ja historia*. Suomentanut T. Soukola. Gaudeamus, 300 s., 167 mk.
- Andre Comte-Sponville, *Pieni kirja suurista hyveistä*. Suomentanut V. Hämeen-Anttila. Basam Books, 380 s., 160 mk, syyskuu.
- Rudolphe Gasché, *Rajankäyntiä: Filosofia, kirjallisuus, laki*. Suomentaneet P. Minkkinen ja O. Pasanen. Loki, 240 s., 150 mk.
- Timo Kaitaro, *Runous, Raivo, Rakkaus – johdatus surrealistisiin*. Gaudeamus, 180 s., 155 mk.
- Olli Koistinen, *Agent and Action*. Suomen filosofisen yhdistyksen julkaisusarja Acta Philosophica Fennica.
- Mikko Lahtinen (toim.), *Henkinen itsenäisyys*. 23<sup>45</sup>: Eurooppalaisen filosofian seuran julkaisusarja. 100 mk, 100 s., lokakuu.
- Dominique Lecourt, *Prometeus, Faust ja Frankenstein – tieteen etiikka ja sen myyttiset kuvat* (työnimi). Suomentanut K. Sivenius. Gaudeamus, 149 mk, 160 s.
- Miikka Luoto, *Heidegger ja taiteen arvoitus*. Tutkijaliitto, 650 s., 160 mk, lokakuu.
- Ben MacIntyre, *Herrakansa viidakossa – Elisabeth Nietzschen elämäkerta*. Suomentanut P. Talvio-Jaatinen. Nemo, 250 s., 155 mk, lokakuu.
- Jean-Luc Nancy & Pierre Lacoue-Labarthe, *Natsimyytti*. Suomentanut M. Hintsu. Tutkijaliitto, 100 s., 120 mk, marras-jouluku.
- Ilona Reiners, *Taiteen muisti – tutkielma Adornosta ja Shoahista*. Tutkijaliitto, 288 s., 150 mk (jo ilmestynyt).
- Petri Räsänen ja Marika Tuohimaa (toim.), *Näkökulmia filosofisen tiedon luonteeseen*. Tampereen yliopiston filosofian laitos, 170 s.
- Hannu Sivenius, *Jean-Jacques Rousseau ja totuutta rakastava kirjoitus*. Loki.
- G. H. von Wright, *Hyvän muunnelmat*. Suomentanut V. Oittinen. Otava, 350 s., 190 mk, elokuu.

## DESCARTESIN KESKEINEN TUOTANTO SUOMEKSI

René Descartes, *Teokset I.*

Suom. Sami Jansson. Gaudeamus,  
Helsinki 2001. 335 s.

### Kolmas sarja suomennoksia

Descartesin *Teosten* ensimmäinen nide aloittaa kolmannen sarjan tämän modernin filosofian perustanlaskijan suomennoksia. Ne ovat ilmestyneet melko tarkalleen puolen vuosisadan välein. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kustannuksella 1899 julkaistu valikoima sisälsi *Metodin esityksen*, *Mielenliikutuksia* sekä *Metafyysisiä mietelmiä* suomentajinaan Jalmari Hahl ja Ph. Suuronen. Seuraava laitos sai odottaa vuoteen 1956, jolloin ilmestyi J. A. Hollon suomentama *Teoksia ja kirjoituksia* (WSOY). Siinä oli samat tekstit kuin ensimmäisessäkin valikoimassa sekä lisäksi vielä 29 kirjettä.

Gaudeamuksen *Teokset* on näitä valikoimia huomattavasti kunnianhimoisempi hanke. Julkaisu on mitoitettu neliosaiseksi ja se tulee sisältämään Descartesin koko keskeisen tuotannon. Nyt ilmestyneessä ensimmäisessä osassa on jo kaksi kertaa aiemmin suomennettu *Metodin esitys*, mutta muut tekstit – *Yksityisiä ajatuksia*, *Järjen käyttöohjeet*, *Optiikka* – ovat eräitä jo Hollolla esiintyneitä kirjoituksia lukuunottamatta saaneet suomenkielisen asun ensi kertaa. Kustantaja lupaa julkaista toisessa osassa *Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta*, joka kahdessa varhaisemmassa suomennosvalikoimassa oli saanut otsikokseen *Metafyysisiä mietiskelyjä*. Alkuperäisteoksen nimimuotoon (*Meditationes de prima philosophia*) palaaminen on toki perusteltua, joskin sekaan vaara ei koskaan liene ollut kovin suuri, vaikka *prima philosophia* ja metafysiikka eivät Descartesilla aina ehkä olekaan olleet täysin identtisiä käsitteitä. Kolmanteen ja neljänteen osaan, joita todennäköisesti saamme odottaa vielä kauan, tulee erilaisia luonnonfilosofisia tekstejä sekä mm. *Sielun liikutukset* (*Pasiones animae*; Hahlilla ja Hollolla *Mielenliikutukset*).

Vaikka Gaudeamuksen laitos onkin edeltäjiään huomattavasti kattavampi, on siitäkin jouduttu jättämään pois joitakin tärkeitä tutkielmia. Niinpä nyt ilmestyneestä ensimmäisestä osasta puuttuvat

*Metodin esityksen* ”liitteinä” (*essais*) julkaistut *Météores* ja *Géométrie*. Varsinkin jälkimmäinen on todella hankala teksti, joka tuskin avautuisi ilman laajoja selityksiä nykylukijalle olipa käännös kuinka hyvä tahansa, joten toimituskunnan ratkaisu on kyllä ymmärrettävä.

Kaiken kaikkiaan Gaudeamuksen laitos puolustaa hyvin paikkaansa muiden vastaavanlaisten eri kielillä ilmestyneiden käännösvalikoimien rinnalla. Tyylikkyytensä puolesta se sitäpaitsi voittaa useimmat näistä. Teossarjan graafinen asu ja taitto on suunniteltu harkiten. *Optiikan* kuvitus on otettu vuoden 1644 ensimmäisestä latinankielisestä laitoksesta, ja vanhat kuvat antavat kirjalle charmantin sävyn.

Gaudeamuksen Descartes-laitoksen suomentajaksi ilmoitetaan tittelilehdellä vain Sami Jansson, mutta jo seuraavalla sivulla puhutaan työryhmästä johon kuului Janssonin ohella Tuomo Aho, Lilli Alanen, Timo Kaitaro, Martina Reuter ja Mikko Yrjönsuuri. Miten työ näiden kesken on jaettu, sitä ei ilmoiteta. Vaikuttaa siltä, että Jansson on tehnyt perustyön, muiden osuuden jäädessä tarkastuksen ja terminologisten neuvojen tasolle. Lisäksi Jansson mainitsee omassa esipuheessaan ohimennen Mikko Yrjönsuuren jo suomentaneen Descartesia. Lukuunottamatta Tuomo Ahoa, jonka mainio Hobbesin *Leviathanin* suomennos ilmestyi kaksi vuotta sitten, ei muilla työryhmän jäsenillä tietääkseni juurikaan ole käytännön kokemusta filosofisten tekstien käännöstyön ongelmista.

### Suomennokset ovat käännöskulttuurin koetinkivi

Descartesin suomennoksia voi pitää suomenkielisen filosofisen käännöskulttuurin koetinkivenä ja mittapuuna monessakin suhteessa. Tuskin millään muulla klassikolla on yhtä pitkä suomennosten traditio, ja kulttuuriselta merkitykseltäänkin yhtä keskeisiä ajattelijoita lienee vain yhden

käden sormella luettava määrä. Miten Gaudeamuksen uusi laitos pärjää tässä vertailussa?

Heti alkuun voidaan sanoa: aika hyvin. Verrataanpa erästä kuuluisaa katkelmaa Metodin esityksen neljännen osan alusta vuosien 1899, 1956 ja 2001 suomennoksina:

”Sitten tutkin tarkasti omaa olemustani ja huomasin voivani kuvitella, ett’ei minulla ollenkaan ollut ruumista ja ett’ei ollut mitään maailmaa eikä mitään paikkaa, jossa olin, mutta en voinut kuvitella omaa olemattomuuttani. Päinvastoin juuri se, että epäilin muiden seikkojen olemassaoloa, todisti selvästi ja vällan varmasti oman olemassaoloni. Jos sitä vastoin vain olisin lakannut ajattelemasta ja jos kaikki muu, jota olin kuvitellut olevaksi, olisi ollut todellista, ei minulla olisi ollut mitään syytä olettaa, että minä olin olemassa. Tästä päätin, että olin substanssi, jonka koko olemus ja luonto on pelkkää ajattelemista, ja joka ei olemassaoloansa varten tarvitse mitään paikallisuutta eikä mitään aineellista esinettä” (Jalmari Hahl, 1899).

”Tutkin sitten tarkasti mitä olin ja havaitsin voivani otaksua ettei minulla ollut ruumista ja ettei ollut maailmaa eikä mitään paikkaa, jossa olisin ollut, mutta etten silti voinut otaksua etten ensinkään ollut, vaan että päin vastoin juuri siitä, että ajattelin epäileväni muiden asiain totuutta, seurasi varsin ilmeisesti ja varsin varmasti että minä olin. Jos taas olisin vain lakannut ajattelemasta ja vaikka kaikki muu siitä, mitä olin kuvitellut, olisi ollut totta, minulla ei ollut mitään syytä uskoa että olisin ollut, ja siitä minä tiesin olevani substanssi, jonka koko olemus eli luonto ei ole muuta kuin ajattelua ja joka ei ollakseen tarvitse mitään paikkaa eikä ole riippuvainen mistään aineellisesta...” (J. A. Hollo, 1956).

”Seuraavaksi tutkin tarkkaavaisena, mikä olin, ja huomasin voivani kuvitella, ettei minulla ollut ruumista ja ettei ollut maailmaa eikä mitään paikkaa, missä olin. En kuitenkaan voinut kuvitella, etten itse olisi olemassa, vaan päinvastoin juuri siitä, että ajattelin epäileväni muiden asioiden totuutta, seurasi aivan ilmeisesti ja aivan varmasti, että olin olemassa. Sen sijaan, jos olisin vain lakannut ajattelemasta,

minulla ei olisi ollut mitään syytä uskoa olevani olemassa, vaikka kaikki muu, mitä olin koskaan kuvitellut, olisikin totta. Tästä tiesin, että olin substanssi, jonka koko olemus tai luonto on vain ajattelua, ja joka ei tarvitse olemiseensa mitään paikkaa ja joka ei ole riippuvainen mistään aineellisesta” (Sami Jansson, 2001).

Tekstien vertailu osoittaa, että eri käännösten välillä ei ole kovin suuria sisällöllisiä eroja. Hahlille tosin sattuu pieni lipshahdus: hän kääntää “[...] että epäilin muiden seikkojen olemassaoloa”, vaikka Descartesin alkutekstissä puhutaan näiden seikkojen totuuden epäilystä: “[...] de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses [...]”. Ja Hollon mukaan taas ”havaintsin voivani otaksua ettei minulla ollut ruumista”, kun taas sekä Hahl että Jansson kääntävät alkutekstin mukaisesti ”huomasin voivani kuvitella” (Descartes: “[...] je pouvais feindre”). Mutta nämä eivät ole kovin isoja kömmähdyksiä. Suurempi ero on tyyliässä. Janssonin suomennos poikkeaa edukseen aikaisempien kollegoittensa kynänjäljestä. Varsinkin Hollon käännöksessä on merkittävä ”naputtava” rytmii, joka kai johtuu siitä että hän on turhan tarkkaan seurannut Descartesin alkuperäisen ranskankielisen proosan periodeja.

*Metodin esitys* kuuluu ei vain filosofian, vaan myös ranskalaisen kirjallisuuden klassikkoihin. Näennäisen selkeästä ja yksinkertaisesta esitystavastaan huolimatta se on vaativa käännöstö, josta Jansson on selvinnyt kunnialla.

Myös muiden tekstien, etenkin *Järjen käyttöohjeiden* ja *Optiikan* suomennokset ovat sujuvia. (Jälkimmäistä teosta lukiessa muuten hämmästyttää sen modernisuus; suurimman osan siinä sanotusta voisi nykyajan optikko ilman muuta hyväksyä, ja kuitenkin sen kirjoittamisesta on kulu- nut kohta 370 vuotta!)

### Terminologiaa ongelmia

Sen sijaan eräisiin yksittäisiin termivalintoihin voi esittää joukon kriittisiä reuna- huomautuksia. Vaikuttaa siltä, että niistä ovat vastuussa ennen kaikkea Janssonin neuvonantajat. Jostain syystä myös useimmat ongelmalliset käännösratkaisut liittyvät tajuntaa ja sielullisuutta ilmaiseviin käsitteisiin. En usko olevani aivan väärässä nähdessäni tässä anglosaksisen *philosophy of mindin* vaikutusta suomenkieliseen filosofiseen terminologiaan. Tämä käy luulakseni ilmi seuraavista esimerkeistä.

Ensinnäkin voidaan kysyä, onko Järjen käyttöohjeet paras mahdollinen käännös alkuteoksen nimestä *Regulae ad directionem ingenii*. Se on iskevä, ja ehkä vitsikäs- kin, mutta epätarkka: kyse ei tietenkään ole auton käyttöohjeiden kaltaisista instruktioista, vaan siitä, mihin metodi ja tutkimus on suunnattava ja miten ajattelua on ohjattava. Ongelmallisempaa on, että alkutekstin *ingenium* (äly, tajunta, ajatuskyky, hengenvoima) on suomennettu järjeksi. Tästä syntyy jatkossa käsitteellistä epämääräisyyttä, koska *ratio* tieten-

#### Descartes suomeksi

- *Metodin esitys, Mielenliikituksen tutkimus sekä Metafysiillisiä mietelmiä*. Suom. Jalmari Hahl ja Ph. Suuronen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 1899
- *Teoksia ja kirjeitä*. Suom. J. A. Hollo. Wsoy, Porvoo 1956 (2. painos 1994)
- *Teokset I*. Suom. Sami Jansson. Gaudeamus, Helsinki 2001

kin pitää myös yhtä lailla kääntää järjeksi. Näin käy jo heti ensimmäisessä säännössä, jossa ensin puhutaan ”järjen ohjaamisesta” (*ingenii directio*) ja sitten ”järjen luonnollisen valon lisäämisestä” (*de naturali rationis lumine augendo*; vertaa s. 41 ja 42; vertaa myös *mortalium ingenium* – kuolevaisten järjenkäyttö s. 99, jossa *ingenium* on poikkeuksellisesti suomennettu hieman osuvammin). Mielestäni *ingeniumille* olisi kannattanut etsiä jokin toinen suomalainen vastine, jotta sitä ei sekoitettaisi *ratioon* eli varsinaiseen järkeen, joka Descartesilla on selvästi eri käsite.

Ohimennen voi huomauttaa heti *Metodin esityksen* alussa esiintyvistä *le bon sensistä*, joka on sekä Hahlilla, Hollolla että Janssonilla yhtäpitävästi terve järki. Koko *bon sens* -ilmaisulla on oma mutkikas ranskalainen historiansa, jonka selostaminen ei mahdu tämän arvostelun puitteisiin (sen latinankielisenä vastineena käytetty *bona mens* on itse asiassa gallisismi, jota ei alkuperäisestä latinasta löydy). Mutta joka tapauksessa ns. terveessä järjessä ei varsinaisesti ole kysymys järjestä, eipä edes ”terveestä ihmisymmärryksestä”, kuten *bon sens* joskus on myös suomennettu, vaan pikemminkin kaikille ihmisille yhteisestä arvostelu- ja harkintakyvystä.

Toinen isompi ongelma liittyy siihen selityksissään korostettuun (s. 312) linjaukseen, että alkutekstin *mens* ja *esprit*

on molemmat suomennettu sanalla mieli. Käsitevalinnat tuntuvat tässä kohdin hyvin mutkikkailta. *Metodin esityksessä* mieli näet on aina *espritin* vastine, kun taas *Järjen käyttöohjeissa* se onkin latinan *mens*-sanana vastineena – sitävastoin *espritin* latinankielinen vastine *ingenium* on tässä jälkimmäisessä teoksessa järki. Latinan-, ranskan- ja suomenkieliset käsitteiden alat eivät todellakaan tunnu kattavan toisiaan. Voidaan puolustaa kantaa, että Descartes olisi *Järjen käyttöohjeissa* käyttänyt termiä *ingenium* hieman toisessa merkityksessä kuin myöhemmin *espritiiä* *Metodin esityksessä*, mutta kaiken kaikkiaan olisi toivonut, että toimituskunta olisi selitysosastossa tarkemmin perustellut näitä tekemiään keskeisiä käännösratkaisuja. Nyt ei selitysosastossa juurikaan valaista tehtyjen ratkaisujen syitä eikä esitetä mitään käsitehistoriallisia ekskursioita, jotka kuitenkin olisivat olleet enemmän kuin paikallaan.

### Anglosaksisen lukutavan ongelma

Olen jo aikaisemmin kiinnittänyt *niin & näin* -lehden palstoilla huomiota siihen, että viimeisten 15 vuoden aikana mieli on lähes täysin syrjäyttänyt suomenkielisestä filosofisesta proosasta sekä tajunnan että tietoisuuden, jotka kuitenkin ovat edelleen täysin käyttökelpoisia termejä ja monessa suhteessa mieltä parempiäkin. Silloinen keskustelu (*n & n* 3/96, 4/96, 1/97, 2/97, 3/97) jäi vielä auki, mutta tuotti sen verran materiaalia kysymyksen ratkaisemiseksi, etten enää toista argumenttejäni tässä. Lyhyesti sanoen mielessä on kyse englannin kielen *mind*-sanana enemmän tai vähemmän reflektioimattomasta kopioinnista, joka puolestaan johtuu siitä, että filosofian klassikkoja luetaan nykyään yhä enenevässä määrin englannin kielen muodostaman ”filterin” läpi. Englannin valta-asemalle ei kai voi mitään, mutta tilanne vaatii kyllä erityistä varovaisuutta, jottei lankeaisi lukemaan Platonin, Descartesin tai Kantin kaltaisia klassikoita anglosaksisten silmälasien läpi ja antamaan heidän sanastolleen lisä vivahteita, joita siihen ei välttämättä sisälly.

Mitä *esprit* tarkoittaa Descartesilla? Termi, jonka sekä Hahl että Hollo ovat yleensä suomentaneet hengeksi, esiintyy usein alun perin ranskaksi kirjoitetussa *Metodin esityksessä*. Melko pian siitä ilmensi latinankielinen käännös, jonka kieli- asun Descartes itse tarkisti. Tästä teoksesta toimittamansa erinomaisen laitoksen (Bibliothèque des textes philosophiques, 3-ème ed. Paris 1962, s. 86) selitysosastossa Étienne Gilson toteaa, että



esprit, jonka latinankielinen vastine on *ingenium* (joka taas, kuten juuri näimme, on uudessa Gaudeamus-laitoksessa puolestaan suomennettu järjeksi!), merkitsee Descartesin kielenkäytössä kolmea seikkaa: 1) ulottuvaisen substanssin vastakohtaa, siis puhdasta ajattelua sellaisenaan; 2) erotukseksi järjestä (*raison*), myös muita ajattelun muotoja, kuten muisti, imaginaatio jne., joista kuitenkin olemme välittömällä tavalla tietoisia; 3) skolastikkojen käyttämän sielu-termin (*âme*) ”tieteellistä” vastakohtaa, eli tässäkin tapauksessa ajattelua tai henkeä ”puhtaassa muodossaan”, ilman erilaisia hämääriä vegetatiivisia ja muita voimia, joiden katsotaan liikuttavan ruumista.

Tätä taustaa vasten voi hyvin kysyä, kuinka adekvaatisti kyetään tuomaan esiin Descartesin omat tarkoituksiperät suomentamalla hänen *mens-* ja *esprit-*käsitteensä mieleksi, joka ei ole muuta kuin käänös englannin *mind*-sanasta. *Mind* on näet varsin diffuusisti erilaisiin sieluntiloihin yleensä viittaava käsite, jonka epämääräiselle luonteelle on tyypillistä sekin, että en ole tähän mennessä onnistunut löytämään vielä yhdestäkään anglosaksisesta filosofian tai psykologian sanakirjasta sen määritelmää! Descartesille itselleen *mens* ja *esprit* sen sijaan merkitsivät (ainakin nyt tarkastelemissamme teksteissä) selkeästi määriteltyä tajuisena olemisen tilaa (vrt. *Principia Philosophiaen* määritelmää: ”[...] illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est”, I § 9). Näin ollen tietoisuus tai tajunta olisivat olleet parempia suomenosvastineita *mensille* ja *espritille*. Jälkimmäinen voitaisiin hyvin kääntää myös hengeksi Hahlin ja Hollon tapaan. Olen itse omassa Spinozan *Etiikan* käänöksessäni suomentanut Spinozan käyttämän *mens*-termin (joka asiallisesti vastaa täysin Descartesin käyttämää) tajunnaksi. Gaudeamuksen Descartes-laitoksen toimituskunnan tekemä toisensuuntainen – ja nähdäkseni huonosti perusteltu – ratkaisu merkitsee, että yksi keskeinen 1600-luvun rationalismin termi on nyt täysin turhaan saanut kaksi eri suomenkielistä vastinetta.

Paikoitellen *Järjen käyttöohjeissa*, esim. säännössä 12, on *cognoscere*-verbi suomennettu käsitteämiseksi. Itse olisin ehkä kääntänyt tiedostaa (ja rajoittanut käsitteämisen latinan *concipere*n ja *comprehendere*n vastineeksi) mutta tämä on kai enemmänkin makuasia. Toinen samanlainen makuasia on se, että termien *ratio* (järki) ja *intellectus* (ymmärrys) välinen suhde oli vielä Descartesin aikaan toinen kuin nykyisin. Vanhemmassa traditiossa nimenomaan *intellectus*

oli korkeampi sielun kyky ratioon nähden. Niiden suhde muuttui 1700-luvulla nykyisen kielenkäyttömme mukaiseksi niin, että Kant saattoi jo vuosisadan lopulla itsensä selvästi luonnehtia järkeä korkeammaksi kyvyksi, jolle ymmärrys on alisteinen. Merkitysten muuttumisesta huolimatta ei minusta kannata kääntää eri aikoina käytettyjä *ratio-* ja *intellectus*-sanoja eri tavalla.

En tunne optiikan ammattisanastoa niin hyvin, että pystyisin kommentoimaan sen suomentamista, mutta ainakaan filosofisen puolen terminologiasta ei edellä sanotun lisäksi enää löydy suurempaa huomauttamista. Ilmaisujen *absolutum* ja *respectivum* suomentaminen riippumattomaksi ja riippuvaiseksi voi yhtäkkiseltään tuntua oudolta, mutta Descartesin käyttämä yhteys huomioonottaen ratkaisu on hyvinkin perusteltu (vertaa s. 56 ja kommentti s. 314). Rohkeuden silti esittää harkittavaksi, eikö *intueri*-verbin nyt hieman kömpelöltä kuulostava vastine intuitiolla nähdä (esim. säännön 3 tekstissä, s. 43) olisi korvattavissa yksinkertaisesti oivaltaaverbilla, jolloin myös intuitio vastaavasti olisi suomeksi oivallus.

Vesa Oittinen

## USKO ARKHIMEDEEN PISTEENÄ

**Søren Kierkegaard, *Toisto: yrittelmä kokeellisen psykologian alueella*. Suom. Olli Mäkinen. Atena Kustannus, Jyväskylä 2001. 150 s.**

**Søren Kierkegaard, *Pelko ja vavistus: dialektista lyriikkaa*. Suom. Torsti Lehtinen. WSOY, Helsinki 2001. 181 s.**

Teologi-filosofi Søren Kierkegaard (1813–1855) kirjoitti teoksen *Toisto (Gjen-tagelsen)* vuonna 1843 ja se ilmestyi yhdessä teoksen *Pelko ja vavistus (Frygt og Bæven)* kanssa. Samana vuonna, kirjailijan täyttäessä 30 vuotta, näki päivänvalonsa myös yksi Kierkegaardin tärkeimmistä teoksista, *Enten-Eller (Joko-Tahi)*.

*Toiston* merkittävyys on erityisesti siinä, että se luo lisävaloa sellaiseen elämänsänteesiin, johon etiikka ja uskonto eivät kuulu. Kierkegaardin luoma ”Johannes

Viettelijä” sekä *In vino veritas* -teoksen teemat linkittyvät saumattomasti yhteen *Toiston* käsittelemien asioiden ja elämänsänteesien kanssa. Toisto on näppärä lisä iltalukemistoon, viihdyttävä ja ajatuksia herättävä.

*Pelko ja vavistus* on haastava, uskonnolliselle tasolle sijoittuva teos. Se tarkastelee Abrahamin tapausta tavalla, joka pistää lukijan miettimään omaa suhdettaan velvollisuuteen, etiikkaan ja uskon käsitteeseen.

## Toiston pyörteissä

Useasta eri syystä voitaisiin sanoa, ettei tanskalainen Søren Kierkegaard suinkaan ollut kirjailija. Jos luemme esimerkiksi Tolstoin tai Tšehovin teoksia, huomaamme, että näissä teoksissa on 1) selvä juoni, 2) selkeästi kuvatut päähenkilöt, jotka kehittyvät sisäisesti ja suhteessa toisiinsa juonen myötä, sekä 3) varsinaisen kertomuksen rinnalla kulkeva moraalinen opetus.

Kierkegaardin kirjassa *Toisto* juoni kuvataan ylimielisesti kokonaisuudessaan jo muutamalla kymmenellä ensimmäisellä sivulla. Kyse on rakastuneesta nuoresta miehestä, joka lopulta lähtee rakkauttaan (ja itseään) pakoon Tukholmaan. Kahdenkymmenen sivun jälkeen lukija jo odottaa jonkinlaista sievää loppukaneettia koko tekstille ja räpyttelee hämmentyneenä silmiään huomattessaan, että kirja jatkuu vielä runsaat sata sivua.

Tavallisesti kirjoista voidaan selvästi päätellä kirjailijan oma mielipide ja kenen puolella lukijan lopulta oletetaan kirjassa olevan. Etiikka kulkee sievästi juonen rinnalla kuin kuuliainen varsa emonsa vierellä. Kierkegaardin kohdalla lukija palaa välillä takaisin kirjan alkuun, lukee uudestaan muutamia kohtia, kaivaa esille muita saman kirjoittajan tekstejä ja koettaa epätoivoisesti koota jonkinlaisen ajatuskyhämälmän siitä, mikä voisi olla näiden kirjoitettujen tuhansien sivujen sanoma ja moraalinen viesti.

Mutta Kierkegaard on kuitenkin kirjailija, vaikeasti tulkittavissa tosin, kuten *Toiston* kääntäjä Olli Mäkinen huomauttaa. Kyseessä on fragmentaristinen kirjoitustapa, joka toisinaan lähestyy liukuvuudessaan paikasta ja ajasta toiseen jopa jonkinlaista alitajunnan ehdoilla kirjoitettua postmodernia tekstintuottamistapaa. Myös inhimillisen kirjoittajan esille tuominen tekstin takaa on tyypillistä ja viehättävintä Kierkegaardia. Hänen sanankäytönsä on mestarillista, usein suorastaan huikeaa taiturillisuutta ja leikkimistä kielen eri merkitysten avulla. Lukija aistii poik-

## Kierkegaard suomeksi

- *Abdistus*. Suom. Eila ja Johan Weckroth. Gummerus, Jyväskylä 1964
- *Kedon kukka ja taivaan lintu – kolme puhetta*. Suom. Heikki Linnove. Wsoy, Porvoo 1915 (3. painos 1990)
- *Pelko ja vavistus: dialektista lyriikkaa*. Suom. Torsti Lehtinen. Wsoy, Helsinki 2001
- *Päättävä epätieteellinen jälki-kirjoitus*. Suom. Torsti Lehtinen. Wsoy, Helsinki 1992 (3. painos 1998)
- *Rakkauden teot – muutamia kristillisiä mietteitä puheiden muodossa*. Suom. J. Hollo. Wsoy, Porvoo 1926
- *Toisto: yritelmä kokeellisen psykologian alueella*. Suom. Olli Mäkinen. Atena kustannus, Jyväskylä 2001
- *Viettelijän päiväkirja*. Suom. Siimes Kanervio. Sulo Toivonen, Tampere 1907
- *Viettelijän päiväkirja*. Suom. V. A. Koskenniemi. Wsoy, Helsinki 1960 (3. painos 1989)
- *Välisoittoja*. Suom. Torsti Lehtinen. Kirjapaja, Helsinki 1988 (2. painos 1997)

keuksellisen älykkään kirjoittajan, joka terävästi analysoi mielen liikkeitä ja osoittaa suurta psykologista ymmärtämystä koko ihmiskuntaa ja sen välttämätöntä tragikoomisuutta kohtaan.

Olli Mäkinen kuvaa kirjan rakennetta ”spiraalimaiseksi”. Tämä on mitä ilmeisemmin oikea luonnehdinta, kirja alkaa laajoista kehyksistä (ulkomaan matkasta Berliiniin) ja kiertyy vähitellen analysoimaan herkin tuntosarvin rakastuneen miehen sielunliikahduksia. Kirjassa toistuu jälleen Kierkegaardin tyypillinen ”sisäinen-ulkoinen”-erottelu, ulkoisten tapahtumien vaikutus ihmisen persoonaan, ja toisaalta sisäinen kehitys vaikkapa kohti uskonnollisuutta ilman että se välttämättä näkyy suurina mullistuksina ulkoisessa elämässä. *Toistossa* tosin ei uskonnolliselle tasolle päästä, vaan henkilöt jäävät kuljeksimaan maailmaan eksyneinä, kaikkea todellista toistoa ja sen tuomaa varmuutta ja turvallisuutta karttaen. Heitä ohjaa liike ja sen sattumanvarainen aaltoilevuus.

*Toistosta* on useita tulkintamahdollisuuksia, joista itseäni miellyttää erityisesti kirjan näkeminen myös ilman ainaista

eksistenssijakojen kautta tapahtuvaa tulkintaa. Tällöin kirjaa lähestytään erillisenä kaunokirjallisenä teoksena, ilman liiallisia viittauksia eksistenssitasoihin, esteettiseen, eettiseen ja uskonnolliseen. Proosallis-psykologisesti ajatellen *Toisto* kuvaa yhtä puolta Kierkegaardista itsestään: ristiriitaa taiteilijan sielun ja uskonnollisen ehdottomuuden välillä. Kuten Hessen *Narkissos ja Kultasuussa* ei taiteilija voi olla muuta kuin taiteilija, hänen levottomuutensa saa hänet liikkeelle ja hylkäämään taiteellisuudelle tuhoisana esimerkiksi avioliiton turvallisen poukaman. Hän ei voi olla rationaalinen ajattelija, vaan hänen tehtävänsä on määrittää elämää juuri omien kokemustensa ja kärsimystensä kautta. Mutta kuten Hesse lopulta totesi, on taiteilijan ja ajattelijan henki lopulta yksi ja sama, ne ilmentävät samaa asiaa: pyhyyden, ylevyyden ja henkisyiden voittoa materiasta.

Jos puhutaan uskonnosta, toiston idea tiivistyy juuri uskon vahvistumisessa toiston kautta. Kun ihminen toistuvasti pyrkii johonkin tai haluaa jotakin, hän jo tietää mitä haluaa. Hän on löytänyt oman paikkansa, hänellä on jokin piste, johon hän voi tilanteessa kuin tilanteessa turvautua ja johon hän voi aina luottaa. Juuri kristinusko on Kierkegaardin mielestä tällainen ”Arkhimedeen piste”, johon elämän ankkurin voi kiinnittää. *Toiston* henkilöt vain eivät pysty tätä hyppyä uskonnollisuuteen suorittamaan, vaan jäävät kyyniksi, epäileviksi ja epätoivoisiksi.

Olli Mäkinen on tehnyt Kierkegaardin parissa mainiota työtä. Kierkegaardin lukeminen tanskaksi ei ole helppoa edes tanskalaisille itselleen, kieli on monitasoista, lauseet toisinaan melko vaikeasti rakennettuja ja siirtymät tilanteista toiseen nopeita ja ennalta-arvaamattomia. Kierkegaardin kääntämisessä voikin varmasti soveltaa samaa taktiikkaa kuin tanskankielen kuuntelemisessakin. On turvaututtava intuitioon ja kielikorvaan, jos jotakin haluaa ymmärtää. Kääntäjän on oltava loputtoman sopeutuvainen ja harjoitettava suoraista oveluutta. Tanssiessaan Kierkegaardin kanssa ei tämän liikkeitä voi mitenkään etukäteen arvioida, vaan tanssipartnerin on vain oltava tarpeeksi notkea ja mukautuvainen. Hänen on hyväntuulisena viheltävä itsekseen tanssiessaan, eikä jäätävä ihmettelemään, mihin kummaan kirjailija onkaan häntä johdattamassa.

Mäkisen alkuperäistä tekstiä lojaalisti noudattava käännöstapa on oivallinen ja sopii Kierkegaardin kääntämiseen hyvin. Muutamista harvoista pienistä yksityiskohdista voisi tietenkin olla eri mieltä.

Esimerkiksi tanskankielen ”a(c)k”-äännydyksen voisi ”ah”-sanana sijasta kääntää suoranaisesti ”voi!”-huudahdukseksi. Toisaalta lukija voi aina varsinaisen tekstin yläpuolelle kirjoittaa oman käännösehdotuksensa jollekin yksittäiselle sanalle, jos alkuperäinen versio rupeaa häntä liaksi häiritsemään.

## Abrahamin koettelemus

Aivan toisen sävyinen teos *Toistoon* verrattuna on Torsti Lehtisen kääntämä *Pelko ja vavistus*. Teoksen on kirjoittanut Kierkegaardin uskonnolliselle tasolle kuuluva pseudonyymi Johannes de Silentio ja kirja käsittelee etiikan ja uskon välistä suhdetta tavalla, joka terävyydessään ja ehdottomuudessaan lienee ainutlaatuinen maailmankirjallisuudessa.

Kierkegaard tarkastelee Vanhan Testamentin kertomusta, jossa Jumala käskee Aabrahamia tappamaan ainoan poikansa Isakin. Kuten Kierkegaard koko teoksen ajan painottaa, kyseessä on Abrahamille uskonnollinen koettelemus, mikä ratkaisevasti erottaa tapauksen traagisen sankarin tapauksesta. Traaginen sankari saattoi nimittäin myös uhrata oman poikansa tai tyttärensä, mutta hän teki sen yleisen edun, esimerkiksi yhteisön nimissä. Yksilön etu ja velvollisuus asetettiin yleisen edun palvelukseen ja yksilö uhraisi oman onnensa vaikkapa valtion edun hyväksi.

Abrahamin tilanne on toisenlainen. Hän on valmis saamaan niskoilleen ihmisten syyttävät katseet ja toimimaan universaalilla etiikalla vastaan Jahven käskystä, ainoana, mutta ratkaisevana oljenkortenaan hänen oma uskonsa. Kierkegaardin mukaan Abraham on uskon ritari, joka tottelee Jumalan käskyä silloinkin, kun se on vastoin kaikkia yleisesti hyväksytyjä moraalikäsitteitä. Jos Abraham olisi uskossaan väärässä, jos ei olisi mitään korkeampaa kuin etiikka, niin Abraham olisi Kierkegaardin mukaan kadotettu sielu.

On mielenkiintoista verrata Kierkegaardin tapaa ymmärtää Abrahamin tapaus suhteessa Martti Lutherin (1483–1546) teologiaan. Abrahamin koettelemuksessa näyttää Kierkegaardin ajattelussa kiteytyvän koko luterilaisen ajattelun sisältö: *sola gratia, sola fide* – yksin uskosta, yksin armosta. Kierkegaard vie Lutherin käsityksen kristinuskon ytimestä äärimmilleen, osoittaa että usko Jumalaan ja Jumalan antaman käskyn toteuttaminen menee kaiken muun, jopa etiikan edelle. Ei ole enää mitään korkeampaa tai absoluuttisempaa käskyä kuin suoraan Jumalalta tullut käsky. Mutta Abrahamin tapaus

olisi synkkä ja julma ilman uskoa armoon. Jumalan käskyihin ja toiveisiin verrattuna ihmisen toiveet ja pyynnöt eivät merkitse mitään, mutta silti Abraham on varma, että koska hänen Jumalansa on myös rakastava Jumala, Abraham ei lopulta menetä Isakia, vaan Jumala armahtaa häntä. Äärelisenä ihmisenä Abrahamilla ei ole mitään muuta mihin vedota Isakin pelastamiseksi kuin itse Jumala ja Hänen armonsa. Tämä Kierkegaardin näkemys Abrahamista tarjoaa samalla paljon pohdiskeltavaa Raamatun eksegeeteille juuri siinä, että näkemys on hyvin kristillinen ja selvästi Uuden Testamentin valossa tutkittu ja tulkittu. Keskiajan skolastikot varmaankin miettivät lisäksi, oliko Jumalan edes mahdollista antaa tällaista käskyä Abrahamille, koska se selvästi soti Mooseksen kirjoissa ilmoitettuja kymmentä käskyä vastaan – jotka nekin olivat lähtöisin Jumalalta. Voiko Jumala olla näin epälooginen ja meidän näkökulmastamme ristiriitainen itsensä kanssa? Kierkegaard on kuitenkin nimenomaan halunnut painottaa aikalaisilleen ja muillekin, ettei usko ole rationaalista eikä loogista, vaan jo itse perustus on paradoksissa, siinä että ääretön kohtaa äärellisen.

Jos mietitään *Pelon ja vavistuksen* asemaa kaunokirjallisesti, teosta voisi kritisoida sen paikoin hieman toistavasta ja pateettisesta sävystä, mikä selvästi asettaa sen tyyllisesti muutamia muita kirjoituksia alemmaksi. Toisaalta julistava sävy osoittaa kuinka tärkeänä Kierkegaard itse piti Abrahamin tapausta, kuinka se oli jo lapsesta saakka syöpynyt hänen mieleensä ja askarruttanut häntä vuosien ajan. Jotkut tutkijat ovat esittäneet ajatuksen, että ehkäpä de Silention nimen taakse kätkeytyvä Kierkegaard itse pohdiskeli kirjaa kirjoittaessaan enemmän kuin kerran, pysyisikö hän samaan kuin Abraham vastaanvanlaisen käskyn edessä.

Kirjaa voikin suositella erityisesti suoraselkäisille ajattelijoille; eetikoille, filosofeille ja teologeille, joilla kaikin mokomin on myös oikeus olla Abrahamin ja Kierkegaardin kanssa eri mieltä tapahtuneesta ja siitä, mitä tilanteessa oikein olisi pitänyt tehdä.

Torsti Lehtinen, joka aikaisemmin on kääntänyt muun muassa Kierkegaardin pääteoksen, *Päättävän epätieteellisen jälkikirjoituksen*, on jälleen tehnyt tarkkaa ja hienoa työtä. Lehtisen omat kirjoittajan lahjat palvelevat myös käännöstyön tekemisessä erinomaisesti.

*Annika Eronen*

## FILOSOFIA JA TOIVO

**Lars Gustafsson, *Merkkillinen vapaus*. Loki, Helsinki 2001. 224 s.**

### Filosofi maantiellä

Lars Gustafsson on vuonna 1936 syntynyt ruotsalainen kirjailija, runoilija ja filosofi, joka on Ruotsin lisäksi työskennellyt Saksassa ja etupäässä Yhdysvalloissa, Austinissa. Joitakin hänen kaunokirjallisista teoksistaan on käännetty myös suomeksi (*Mehiläishoitajan kuolema* 1979, *Surumusiikkia vapaamuurareille* 1986). Nyt on käsillä kokoelma hänen filosofisia esseitään vuosien 1979 ja 1997 väliltä. Esseiden aiheet vaihtelevat filosofian erityiskysymyksistä, kuten kielen, totuuden ja strukturalismin ongelmista luovuuden, modernismin ja eksistentiaalismin kautta aina yhteiskuntakriittisiin teemoihin. Kenttä on siis laaja ja Gustafsson liikkuu sillä vavattomasti ja pakottomasti. Tyyliä luonnehtii paitsi lukeneisuus, joka ei tunnu jättävän Gustafssonia pulaan missään käänteessä, myös tietty suoruus. Ainakaan tähän teokseen kootuissa esseissä Gustafsson ei pyri niinkään vaikutelmiin tai oppineisuuden osoittamiseen kuin asiaan. Esseiden aiheiden laajuus ja ehkä osittain myös niiden ajallinen erillisuus vaikeuttaa kyllä jossakin määrin kokonaiskuvan muodostumista Gustafssonin ajattelun luonteesta. Onneksi kääntäjä Erik Rosendahlin jälkisanat auttavat sijoittamalla Gustafssonin henkilöhaamon ja hänen filosofiansa yhteyksiinsä.

Kirjan aloittaa kerrassaan mainio tykitys otsikolla ”Filosofian ja ideologian suhteesta eli Filosofian paikka on maantiellä”. Otsikko sanoo jo paljon. Gustafsson juokuttaa lukijansa Rafaelin, Kiinan voimailostyömaiden, Manhattanin yön, Nietzschen, Aristoteleen, Sonnevin, Kailan ja monen muun lyhyen pysähdyspaikan kautta maantielle, jolla filosofia epäilyä ja kieltämisenä aina kulkee. Hänen väitteensä on, että nielaisemalla ”professorifilosofian” tai ”laitosfilosofian” – esimerkkinä Gustafsson mainitsee Hegelin, Marxin, fysikalismin – nielaisemme aina samalla ideologian, joka pakottaa meidät maksamaan kovan hinnan. Ideologian tehtävä on antaa meille varmuus, vapahdus epäilystä. Ideologia ja filosofia ideologiana

suojelee merkityksellisyyskoneistoja, käsitteitä. Jopa Descartes pysähtyy viimeisellä rajalla: ’eihän Jumala voi olla pettäjä’. Mutta tämän suojelutyön palkaksi professorifilosofia tuputtaa käsitejärjestelmänsä epäitsenäisyyden: Hegeliltä kaupanpäällisinä tulee Preussin valtio, Marxilta luokkavihollinen ja verinen vallankumous, fysikalismista älyllinen epärehellisyys. Ideologia rokottaa radikaalia epäilyä vastaan, mutta samalla riistää tuntuman siitä, että ”jokaisen käsitteketjun päässä on aina ihminen, joka on sanonut kyllä tai ei, ’paskaa’ tai ’ei paskaa’” (s. 17). Tällä inhimillisellä tasolla Gustafssonin koditon filosofia on tolkuttoman tasa-arvoista ja demokraattista, ei järjellisyytensä vaan pelokkuutensa, toiveikkuutensa ja tuskallisuutensa vuoksi. Voiko ihanammin päivä enää alkaa.

### Luovuus ja mielikuvitus tukena

Ajatus filosofiasta toivon ja kekseliäisyyden välineenä toivottomassa ja absurdissa maailmassa palaa vihjauksenomaisesti pintaan kirjan muissakin esseissä. Gustafsson esimerkiksi nyökkää hyväksyvästi Camus’n *Rutto*-teoksen henkilöille, jotka mielettömyyden ja tyhjyyden keskellä tekevät omat valintansa tukenaan vain kekseliäisyytensä ja kykynsä omistautua. Ihmisen eksistentiaalisuuden riittoisuuden esitely jatkuu, kun Gustafsson vertailee keskenään länsimaisen kaanonin menestyksekkäimpien romaanien päähenkilöiden Don Quijoten ja Robinson Crusoen luovuutta. Quijoten luovuus on Gustafssonin mukaan totalitääristä, koska se perustuu maailmalle vieraan kokonaisnäemyksen väkinäiseen ja pakkomielteiseen toistoon. Gustafsson vertaa Quijoten tapaa elää ritarinunelmaa Maon ”suureen harppaukseen”. Quijote löytää itsensä jatkuvasti piirroshahmojen tilanteesta: maa on kadonnut jalkojen alta ja putoaminen alkaa tuossa tuokiossa. Robinson Crusoe Gustafssonin mukaan sen sijaan kytkee luovuutensa takaisin maailmaan, hän yrittää ja erehtyy, ja myös tunnistaa epäonnistumisensa.

K I R J A T  
Hänet on heitetty karuun todellisuuteen yksin, eikä pakotietä ole, mutta onpa luovuus ja mielikuvitus.

Tämä eksistentiaalinen perustilanne tuntuu olevan Gustafssonille keskeinen lähtökohta: elävä ihminen tekemässä luovia ratkaisuja ristiriitaisessa tilanteessa ilman syytä tai mahdollisuutta tukeutua kuolleisiin käsitejärjestelmiin, olivat ne sitten omia tai lainattuja. Jonkilainen luovuutta pohtiva jakso onkin sijoitettu kirjan keskelle, jossa kolme esseettä käsittelevät luovaa sysäystä, luovuuden rajoja ja taiteellisen ja teknisen luovuuden yhteyttä. Tämä jakso on tietystä human interest-kiinnostavuudestaan ja hauskoista anekdooteistaan huolimatta ehkä kirjan heikointa antia, koska esitetty näkemys luovuudesta kaoottisena, ennakoimattomana ja organisoimattomana vaikuttaa muun asian yhteydessä hiukan turhan sovinnaiselta Freudilaisessa inspiraatio-opissaan. Tokihan luovuus tietenkin on ennakoimaton ilmiö, toki tietty hajamielisyys on hyväksi ideoille, toki moni muukin kuin Gustafsson ajattelee parhaiten ajatellessaan jotakin muuta, mutta näiden sinänsä hienojen asioiden toteaminen ja oman luovuuden vaatimien olosuhteiden erittely jo itsessään riittävän rikkaassa kirjassa saa äitelän sivumaun. Tunnelma on sama kuin rokkibändin laulaessa siitä, millaista on laulaa rokkibändissä. Tällaisia sävyllisiä särähdyksiä sattui korvaani kirjasta toinenkin: haastattelu-essse ”Robert Nozickin merkillinen vapaus”, joka on kummallisen kriittikön ja syvä kumarrus, miltei pyllistykseksi muuttuva.

Mutta nämä ovatkin ainoita lipsahduksia, muuten esseet etenevät hienon hienolla varmuudella ja poleemisella vakuuttavuudella. Nimenomaan keskusteluvuus luonnehtii Gustafssonin esitystapaa. Kirjoitukset viittaavat luontevasti filosofian historiaan, runouteen, musiikkiin, sosiologiaan ja arkielämän tilanteisiin. Kirjan lopun lähinnä Ruotsin yhteiskuntaelämää ruotivat kolme esseettä ”Kohti neljättä julkisuutta”, ”Ruotsi klinikkana” ja ”Arvojen kriisi” ovat suorastaan purevia kannanottoja, menettämättä silti avoimuuttaan. *Mutatis mutandis*, Gustafssonin ruotsalaista lehdistöä ja konsensus-politiikkaa ruoskivat argumentit toimivat hyvin myös Suomen olosuhteissa. Gustafssonin huomio ruotsalaisen poliittisen elämän valtapositivismista eli siitä, että toteutuneiden faktojen kuvittelua oikeuttavan niitä ylläpitävän vallankäytön, osuu kipeästi myös suomalaiseen nilkkaan, ei vähiten suomettumisen tai markkinavoimien palvonnan kohdalla. Samoin huomio siitä,

miten konsensuksen ja ”saintsimonilaisuuden” hengessä enemmistön mielipiteen ja organisoidun yhteiskunnan oletetaan lähes maagisella tavalla perustelevan mielivaltaisen suhtautumisen vähemmistöjen oikeuksiin ja oikeuttavan milloin minäkäinlaiset eheyttävät projektit. Gustafssonin pohtii luovuttamattomien oikeuksien ja enemmistödemokratian suhteita tavalla, joka joiltakin osin muistuttaa Matti Wuoren huomioita Suomen oikeusjärjestelmän puutteista. Ongelmana näytetään myös (iltapäivä)lehdistön tapa synnyttää jo neljättä julkisuutta, joka luo itse omat uutisensa ja joka ei myy yhteisyyttä vaan jaettua yksityisyyttä. Gustafssonin mukaan ”emotionaalista ilmapiiriä” markkinoivat lehdet ovat menettämässä paitsi mandaattinsa julkisuutena, myös kykynsä ennakoida tuon yleisen mielialan heilahteluja. Mielenkiintoista kyllä, muuten eksistentialistiin painotuksiin taipuvainen Gustafsson vetoaa tällä kohden mielellään valistuksen ja porvarillisen julkisuuden arvoihin, esimerkiksi oikeuteen pyrkiä muokkaamaan yleistä mielipidettä ilman, että edustaa mitään instituutiota tai yhteisöä. Tällaisen pyrkimyksen esteenä on paitsi julkisuuden kaupallistuminen, myös sen valtiollistuminen ja yhteiskunnallinen tuki, joka edellyttää viestin lähettäjältä kykyä identifioitua jonkin tunnetun etujärjestön tai kansalaisryhmän päämäärien kanssa.

### ”Ongelmanmuotoilemisetuoikeus”

Essee ”Ongelmanmuotoilemisetuoikeus” on jo jonkilainen miniklassikko. Esseessä Gustafsson tyynesti ja viileästi muutamien käsitteellisten erottelujen avulla tekee näkyväksi julkisen sektorin ja tiedonvälityksen läheisyyteen liittyviä ongelmia. Samalla tulee esitellyksi itse ongelmanmuotoiluetuoikeuden käsite, joka on mitä käytökelpoisin väline. Idea on yksinkertainen. Nykyistä tilannetta voidaan kuvata sanomalla, että ”työntekijöitä on liikaa” tai sanomalla, että ”työpaikkoja on liian vähän”. Kummatkin väitteet ovat erässä mielessä tosia ja kysymys onkin siitä, kumpaa pidetään ongelmana, työntekijöiden ylenmääräisyyttä vai työpaikkojen puutetta. Ongelmanmuotoiluetuoikeus on sillä taholla, joka ilman argumentaatiota saa läpi oman käsityksensä siitä, mikä ongelma on. Esimerkiksi ravintoloitsijalla on tällainen ongelmanmuotoiluetuoikeus ravintolansa tiloissa suhteessa väitteisiin ”istumapaikkoja on liian vähän” ja ”asiakkaita on liikaa.” Kun ongelmanmuotoiluetuoikeus, joka esimerkiksi tiedotus-

välineillä mitä ilmeisimmin on, yhtyy yllä kuvattuun valtapositivismin, voittajan voiton kyseenalaistamattomuuteen, on tilanne julkisuuden ja kansalaisoikeuksien kannalta kurja. Näillä kohdin Gustafssonin filosofinen iskukyky on akuuteimmillaan ja puoltaa kirjan alkupuolella esiin tuotua näkemystä filosofian kieltäytymismahdista ja käsitteellisen kekseliäisyyden merkityksestä toivon lähteenä.

Mielenkiintoinen juonne Gustafssonin näkemyksissä on pohdinta filosofin minän sisällyttämisestä filosofiaan. Tämä pohdinta saa erilaisia muotoja, esimerkiksi Gustafssonin viehtymisessä peiliin, kysymykseen siitä, kuka peilistä katsoo ja kuka siinä näkyy. Peilin katse nousee esiin Gustafssonin tulkitsessa Rilken, Wellsin ja Lacanin kirjoituksia. Hauska on myös esse ”Friedrich Nietzschen toimistoajat”, jossa Gustafsson miettii, miksi ajatus Nietzschestä yhtä aikaa tietyn ajan ja paikan (”Piazza di san Marcon varrella, kevät edellytettynä, samoin aamupäivä, aika kymmenen ja kahdentoista välillä”) ja tietyn ajattoman filosofian edustajana ei tunnu yhtä mahdollottomalta kuin sama ajatus esimerkiksi Hegelin tai Fichten kohdalla.

Gustafssonin päätelmä on, että Nietzsche välttää naurettavuuden, koska hänen filosofiansa on ironista, ei eskatologista. Nietzsche ei väitä filosofiansa olevan maailman tyhjentävä kuva. Peilin esittämä vastakysymys on: ”Jos maailma on minun kuvaukseni mukainen, mikä minä silloin oikeastaan olen?” (s. 89). Tämän kysymyksen paino on Gustafssonille nimenomaan eksistentiaalinen. Kuvatessaan maailmaa filosofi tulee kuvanneeksi itsensä, samaan tapaan kuin taidemaalari maalatesaan itsensä tauluunsa. Täten maailman kuvaus on eksistentiaalinen valinta ja jos ihmisenä oleminen halutaan jättää avoimeksi, on maailmankuva myös jätettävä avoimeksi. Tilanteen tekee vielä painavammaksi ja painostavammaksi se, että Freudin jälkeen ja Wellsin kuvaamalla tavalla meidän on ajateltava, että peili on samalla myös ikkuna: sieltä katsoo takaisin jotakin, joka ei ole pelkästään minä. Kuten Gustafsson toteaa, Freudin ja Lacanin jälkeen edes se, että ajattelemmesaa se, mitä me ajattelemmes, ei ole annettua, tulkitsematonta faktaa. Rehelliisyyden nimissä Gustafsson vaatii, että tuo tulkinta on tehtävä täällä: eskatologia ja ideologia on patologista pyrkimystä lopettaa kaikki filosofia filosofoimalla, vaatimus vallasta tässä maailmassa viittaamalla toiseen maailmaan.

Tere Vadén

## POHJOISTA NOMADIEPISTEMOLOGIAA

Elina Helander ja Kaarina Kailo  
(toim.), *Ei alkua, ei loppua:  
saamelaisten puheenvuoro*. Like,  
Helsinki 1999. 260 s.

### Tutkijat tulilla turisemassa

*Ei alkua, ei loppua* koostuu pääosin haastatteluista, tai keskusteluista, kuten tekijät haluavat sanoa; keskusteluista kirjan toimittajien ja saamelaisten kulttuuri-ihmisten kesken. Keskustelijat ovat pääsääntöisesti kirjailijoita ja runoilijoita, mutta ilahduttavasti mukaan mahtuu myös esimerkiksi käsityöntekijä Petteri Laiti. Kirjailijoilta kuten Kerttu Vuolab, Rauni Magga Lukkari ja Inger-Mari Aikio on lisäksi mukana lyhyitä tekstinäytteitä. Näin kirjallisuuden ja kielen teema on huomattavimmin esillä, samoin sekä aiheesta että toimittajien Kailon ja Helanderin lähtökohdista kumpuava feminismi-teema. Lisäksi teoksessa on toimittajien kirjoittamat alku sanat ja heidän keskustelunsa otsikolla ”Elämisen nomadinen kehä”, jossa naistutkimuksen professori Kaarina Kailo jututtaa tutkija Elina Helanderia. Tämä keskustelu liikkuu hiukan teoreettisemmilla vesillä, puhutaan tietokäsityksistä, postmodernismista, paradigmaista, viitataan akateemiseen tapaan lähteisiin. Tekijöiden keskustelu onkin parhaimmillaan liittäessään postmodernismin ja anti-essentialismin kysymykset arkipäiväiseen – tässä tapauksessa Helanderin ja Kailon – tutkijuuteen ja yhteisöllisyyteen. Toimittajat painottavat, että valitessaan tutkimuksensa metodeita ja kohteita sekä taustaoletuksia tulee samalla valinneeksi ne yhteisöt, joihin kuuluu ja mahdollisesti myös ne yhteisöt, joiden olemassaoloa uhkaa. Kun on kyse saamelaisten kaltaisesta etnisestä vähemmistöstä ja alkuperäiskansasta, on vaarana taloudellisen ja tieteellisen vallankäytön epätasapainon uudistaminen. Kuten Helander toteaa, ”saamelaiskylät

vilisevät opiskelijoita ja tutkijoita” (s. 227), eikä ole selvää, että tutkijoiden pyrkimyksenä olisi kunnioittaa saamelaisten omaa tapaa määrittellä itsensä.

Eettinen pohdinta onkin ominaista kaikille kirjan keskusteluille. Syrjinnän, sukupuolen, luonnon ja perinteen ongelmat ovat koko ajan läsnä. Asiat ovat kipeitä, niistä ei ole helppo puhua, jotkut haastateltavat sanovatkin suoraan suhtautuvansa haastattelutilanteisiin kielteisesti. Helanderin esiintuoman nomadisen kehän ajatus tuntuu olevan paikka paikoin lähellä hermeneuttista kehää, esimerkiksi siinä, että tavoitteena on ”käyttää tätä metodia tilanteen mukaan jonkinlaisena tieteellisenä lähtökohdana dialogin toisen osapuolen arvomaailman ja tieteellisten ajatteluun sisältyvien oletusten paljastamiseksi ja esilletuomiseksi.” (s. 224) Dialogin toinen osapuoli on tässä tietenkin suomalaiset, länsimaat, Eurooppa. Kyseenalaistuksen tarkoituksena on myös päästä ottamaan vastuu niistä etnosentrisistä menetelmistä, joita tutkimuksessa käytetään: tätä Helander kutsuu tieteen aikuistumiseksi vastakohtana valtaväestön tavalle mystifioida oma tiedonkäsityksensä ”oikeammaksi”. Helander antaa myös hienon määritelmän siitä, millaisen aidon dialogin eri kulttuurien välillä tulisi olla: ”Oikeassa dialogissa molempien osapuolten pitää pystyä käyttämään hyväksi toisen edustamaa perspektiiviä. Jos ollaan hyvin tarkkoja, niin tässä edellytetään sisäistä mentaalista yhteisymmärrystä, jonka aikaansaaminen voi olla vaikeaa jos kyseessä on suuret kulttuurierot.” (s. 227). Vaikeaa varmasti, erityisesti jos

otetaan vakavasti kulttuurien yhteismitattomuuden mahdollisuus ja se ”puoliymmärrys”, jonka Helander mainitsee kaikista kauheimpana (s. 223). Kirjassa kulttuurien yhteismitattomuutta kuvataan symbolisesti, kun suomalaista ja länsimaista ajattelua verrataan neliskanttisuuteen ja saamelaista ja nomadista ajattelua ympyrään.

### Suomalainen kolonialismi

Tekijöiden ääneen lausuttu tarkoitus on ”häiritä niin maallikoiden kuin tiedeihmistien Eurooppa-keskeisiä ajatusmalleja” ja ”lisätä tietoutta saamelaisia koskevista enemmistö–vähemmistö-suhteista” (s. 13). Hyvä niin. Onhan hämmästyttävää, millaisella Eurooppa-keskeisyydellä akateeminen monikulttuurikeskustelu usein toimii, miten helposti suomalainen kolonialismi jää Suomessa käsittelemättä ja miten ohutta ja lainattua enemmistö–vähemmistö-kirjoon liittyvä tutkimus on. Helander ja Kailo ottavat ilahduttavasti haastateltujen asettaman haasteen vakavissaan, silloinkin kun se koskee heitä itseään. Lainataan näytteeksi vaikka Finlandia-ehdokas Kirsti Palton (KP) haastattelua (s. 56.):

*”Kaarina Kailo: Miten toimii yhteistyö suomalaisten feministien kanssa? Onko olemassa minkäänlaista organisoitua solidaarisuutta?*

*KP: Ei, ei minkäänlaista. Eivät kyllä ole ottaneet yhteyttä ainakaan minuun päin.*

*KK:* Onko suomalaisten ja saamelais-  
ten feministien dialogista ollut mitään  
puhetta? Onko siinä ollut mitään  
jännittilojoja?

*KP:* Ei kertakaikkiaan yhtään mitään.  
Ei ole ollut mitään yhteyttä.

*KK:* Sain sen vaikutelman, ettei Pohjo-  
lan yliopistojen naistutkimuksen ope-  
tusohjelmissä ole mitään saamelais-  
asiaan liittyvää aineistoa.

*KP:* Ei ole.”

Kuten professori Kailo toteaa, monin  
paikoin maailmassa esimerkiksi naisasiaan  
liittyvän kirjallisuuden on katettava myös  
ei-länsimainen ja pre-kolumbianinen  
(Suomessa vaikkapa pre-Isohaaran pato)  
historia.

### Kuka puhuu?

Haastatteluista koostuvien kirjojen tyypil-  
linen ongelma, tekijöiden pyrkimysten  
suhde haastateltujen omaan ääneen on  
jonkinlainen sivujuonne tässäkin kirjassa.  
Helander ja Kailo esittävät alkusanoissaan,  
että tieto-oppi, epistemologia, toimii kir-  
jassa eräänlaisena siltana, jonka avulla  
saamelaista kulttuurimaisemaa halutaan  
tehdä tunnetuksi toisenlaiseen maisemaan  
tottuneelle. Näin tietokäsitystä tai epis-  
temologisen kokonaishahmotuksen vaa-  
detta ei haluta lyödä saamelaisen tiedon  
päälle, vaan käyttää metaforana asian  
ymmärrettävyyden kannalta. Laavua esi-  
merkiksi verrataan yliopistoon, koska  
kokemusperäisen tiedon välittäminen ja  
arviointi tapahtuu laavulla keskustellessa.  
Kulttuurinen itsemäärittely lieneekin se  
vaikein kysymys: miten valtaväestö tun-  
nistaa ja tunnustaa kulttuurin, joka sen  
omien mittapuiden mukaan ei ole kult-  
tuuria; miten tunnistaa tiedon, joka ei  
ole tietoa. Tekijät aavistavat vaaran esi-  
merkiksi siinä, miten saamelaisten tie-  
dosta tehdään kauppatavaraa ei-saamelai-  
selle älymystölle (s. 16). Näitä vaaroja  
välttääksään tekijät haluavat edetä ilman  
”tietoista tulkinallista viitekehystä”, jotta  
postmoderniin tapaan synteesi ja loppu-  
huipennus voidaan välttää ja jotta kes-  
kustelukumppanit pääsevät mukaan tut-  
kimuksen subjekteina. Lukija jää kuiten-  
kin ihmettelemään, eikö Kailon ja Helan-  
derin kirjan loppuun ja muista erilleen  
sijoitettu keskustelu toimi jonkinlaisena  
viimeisenä naulana, varsinkin kun Helan-  
derin tieto-opillisen ”epäilyn ja häirinnän  
metodi”, nomadinen kehä, esitellään alku-

sanoissa tapana tehdä tutkimusta ilman  
objektivoitajia ja patriarkalismia. No, täl-  
laisia paradoksaalisia postmodernismin  
kuoppia lienee miltei mahdotonta koko-  
naan välttää. Arveluttaa kuitenkin, miksi  
samaa aikaan pitää pyrkiä ikään kuin  
tuomaan jotakin läpi ”ilman tulkintaa”  
ja korostaa ”objektiivisuuden” vaaroja.  
Tämä kysymys nousee siitä huolimatta,  
että voi hyvin ymmärtää tekijöiden jul-  
kituoman huolen ja närkästyksen siitä  
”tiedon kontrollin” perinteestä, joka Suo-  
messa heidän mukaansa pahemmin kuin  
esimerkiksi Pohjois-Amerikassa – jossa  
Kailo on pitkään työskennellyt – hallitsee  
julkaisukanavia.

Se paradoksien kaivelusta: itse keskus-  
telut on kyllä jätetty raikkaan raaoiksi.  
Jotkin kysymykset toistuvat haastatte-  
luissa, mutta myös haastateltavien aja-  
tuksenjuoksu on selvästi päässyt kirjan  
sivuille. Eriaisuudessaan riemastuttava  
on vaikkapa Eino Guttormin töksähte-  
levä ja lakoninen osuus tai suuresti arvos-  
tetun Nils-Aslak Valkepään osuma: ”Alku-  
peräiskansoilla ei ole ollenkaan tietoa siitä,  
mikä olisi tarpeellista puhuttaessa sel-  
laisesta luonnon saastuttamisesta minkä  
valtayhteiskunta on saanut tekniikkallaan  
aikaan. He ovat käyttäneet tekniikkaa  
tavalla, josta alkuperäiskansoilla ei ole  
omaa tietoa.” (s. 122–123). Jotkin aiheet  
nousevat kerta toisensa jälkeen keskustelu-  
jen polttopisteeksi. Esimerkiksi kristinus-  
kon ja yleisen oppivelvollisuuden – asun-  
tolakoulujen – aiheuttama tuho ja kat-  
keruus tulee useista haastatteluista päälle  
kouriintuntuvalla ja arkisella vakuuttavuu-  
della.

Konkreettiset yhteiskunnalliset seikat  
nousevat esiin myös Petteri Laitin haas-  
tattelussa, jossa hän huomauttaa, miten  
perinteisten käsityöammattien harjoitta-  
minen on tehty käytännössä mahdot-  
tomaksi esimerkiksi verotuksen avulla.  
Pitkän harjaantumisen ja työprosessin vaa-  
tivan käsityön tuotteiden hinnat nousevat  
pilviin, käsityötaitoja ei opita kotona vaan  
korkeintaan kouluissa; kaikki tämä syö  
pohjaa taidon jatkuvuudelta ja tekee tilaa  
robotisoinnille. Vähintäänkin käsityö-  
laisen on mielletävä itsensä uudelleen  
hurjan kalliiden luksustuotteiden taita-  
jaksi.

Tässäkin esimerkissä konkretia on  
niin selkeää, ettei kolonialismi ja kulttuu-  
rien syrjiminen tunnu miltään abstrak-  
tilta tai paperin makuiselta ongelmalta:  
suomalainen verotuskäytäntö ja tukijärjes-  
telmät systemaattisesti suosivat koneistet-  
tua ja ulkoistettua massatuotantoa perin-  
teisten ja kulttuuriin sidottujen käsityö-

taitojen sijaan. Sen vaikeampaa asiaa ei  
ole hahmottaa, sen kummallisemmasta  
ei globalisaatioissa ja perinnekulttuurien  
tuhossa tällä kohtaa ole kyse. Samaan  
tapaan vääntää taloudellinen ohjaus myös  
poronhoitoa elämäntavasta lihantuotan-  
noksi.

Saamelaisten puheenvuoroksi mai-  
nittu kirja tietysti kaatuu tai seisoo puheen-  
vuorojensa mukana. Hiukan kapeahan  
otos on, mutta turha siitä on suurempaa  
melua nostaa. Ei alkua, ei loppua on  
nimenomaan mielenkiintoinen ja tärkeä  
avaus, ei ensyklopedia. Tätä tarvitaan lisää,  
niin valistunutta postmodernia metodi-  
keskustelua kuin saamelaisten ja muiden  
vähemmistöjen omaa ääntäkin. Keskuste-  
lut onnistuvat hyvin polveilemaan samo-  
jen teemojen äärellä ilman, että syntyy  
kaavamaista toistoa tai kysymysten asetta-  
maa rutiinia. Samalla tärkeät metodiset  
ja filosofiset pohdiskelut pysyvät jalat  
maassa, kun tapaus- ja yksityiskohtaisuus  
on riittävää. Lainataan ratkaisevasta kieli-  
kysymyksestä vielä Kerttu Vuolabin näke-  
mystä:

”Osaan minä joten kuten englantia-  
kin; miksi minä vaivautuisin kirjoit-  
tamaan neljän miljoonan suomalaisen  
vuoksi [...] Mutta en minä voi  
sillä tavalla ajatella asioita. Esimerkiksi  
jano, jonka minä olen oppinut saamen  
kielellä sanomaan, sana ’goiku’. Minä  
olen kokenut sen sanan omassa ruu-  
miissani itse silloin kun minä sen  
sanon olen oppinut. Silloin kun minä  
olen oppinut sen suomeksi tai englan-  
niksi, olen sen itse kirjasta oppinut  
enkä minä sillä hetkellä ole itse koke-  
nut sitä sanaa ’goiku’. Vieraita kieliä  
lähestytään kuin perseellä puuhun kii-  
veten, ensin opitaan suuret systeemit,  
sitten, mitä enemmän opitaan sitä  
enemmän opitaan ihmisen tunteita  
ja vivahteita. Äidinkielen oppimisessa  
lähdetään kaikkein tärkeimmästä lii-  
kkeelle: elämään jäämisestä: nälkä, jano,  
pissa.” (s. 79–80).

*Tere Vadén*



**ISSN 1237-1645**

**HINTA 45 MK**