

The image features two classical marble busts of philosophers, likely Plato and Aristotle, positioned on dark, cylindrical pedestals. The bust on the left is shown in profile, facing right, with a full beard and curly hair. The bust on the right is shown from a three-quarter view, also facing right, with a full beard and curly hair. The background is a solid, muted teal color. The title 'niin & näin' is written in a white, elegant script font across the top, with 'FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI' in a smaller, white, sans-serif font below it.

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Filosofia perennis

Quentin Skinnerin haastattelu

Jürgen Habermas ja hyvä elämä

Maurice Merleau-Ponty ja maalaustaide

Thomas Hobbes ja peliteoria

Numero 31
talvi 2001 / 4

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja
puh. 040-8434998, sähköposti ptmla@uta.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, tuukka.tomperi@uta.fi
Kimmo Jylhä, kimmo.jylhamo@kultti.net
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@uta.fi
Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@uta.fi
Heikki Suominen, heikki.suominen@uta.fi
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi
Tere Vadén, tere@ihu.his.se
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi

TOIMITUSNEUVOSTO

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

TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk 150 mk (23,23 €), ulkomaille 200 mk (33,64 €).
Lehtitoimiston kautta tilattaessa lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEESIAT

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

MARKKINONTI Sami Syrjämäki, puh. 050-5400268

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

ULKOASU JA TAITTO Kimmo Jylhä ja Tommi Wallenius

WWW-SIVUT Samuli Kaarre, samuli.kaarre@urova.levi.fi

ISSN 1237-1645

8. vuosikerta

PAINOPIKKA Tammer-Paino Oy

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

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Aulis Aarnio, professori, Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Tampereen yliopisto
Tuomo Aho, teoreettisen filosofian dosentti, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto
Markku Hyrkkänen, yleisen historian professori (mvs), Historiatieteen laitos, Tampereen yliopisto
Hanna Hyvönen, fil. yo, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto; arkkit. yo, TKK
Petri Koikkalainen, YTL, yliassistentti (mvs), Poliitikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto
Jyrki Konkka, VTT, tutkija, Käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto
Ismo Koskinen, FL, tutkija, Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto
Mikko Lahtinen, dosentti, Tampereen yliopisto; tutkijatohtori, Suomen Akatemia
Ville Lähde, FM, tutkija, Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto
Markku Mäki, FL, filosofian lehtori, Historian laitos, Oulun yliopisto
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki
Sami Pihlström, teoreettisen filosofian dosentti, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto; tutkijatohtori, Suomen Akatemia
Quentin Skinner, katso sivu 8
Sami Syrjämäki, FM, tutkija, Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto
Tuukka Tomperi, FM, lehtori, Tampereen yliopiston opettajankoulutuslaitos
Tommi Uschanov, tutkimusassistentti, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto
Mikko Yrjönsuuri, filosofian historian dosentti, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto

ERRATA

Numerossa 3/01 sivun 67 piirroksen tekijän nimi oli väärin. Piirroksen on tehnyt taiteilija, fil. yo Paula Kaukiainen.

Samassa numerossa oli Voltaren kirjeen (sivut 12–13) suomentajan nimi jäänyt pois. Kirjeen suomennoksen ja viitteet on laatinut FT Merja Kylmäkoski.

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

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

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

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

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

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

niin & näin 4/2001

2 Pääkirjoitus

niin vai näin

- 5 Tuomo Aho & Mikko Yrjönsuuri, *Descartesin mielestä*
- 5 Markku Mäki, *Jean-Jacques le pessimiste*
- 6 Tommi Uschanov, *Wittgenstein ja transsendentaalinen vielä kerran*

Quentin Skinner *n & n* haastattelussa

- 8 Petri Koikkalainen & Sami Syrjämäki, *Intellektuaalihistorian uskonpuhdistaja*
- 9 *Menneisyyden kohtaamisesta – Quentin Skinnerin haastattelu*

Ajasta ikuisuuteen

- 24 Ismo Koskinen, *Filosofia perennis Raili Kaupin ajattelussa*
- 28 Charles B. Schmitt, *Perenniaalinen filosofia Agostino Steucosta Leibniziin*

Kolumnit

- 40 Sami Syrjämäki, *Ymmärtämättömyyden syyt*
- 42 Arne Nevanlinna, *Pietari*

Näkökulmia 1900-luvun filosofiaan

- 44 Hanna Hyvönen, *Taidemaalarin ja filosofin työn rinnastuksia Merleau-Pontyn fenomenologiassa*
- 54 Aulis Aarnio, *Ajatuksia hyvästä elämästä – Jürgen Habermasin näkökulmia yhteisöllisyyteen*

Lehdet

- 60 Tuukka Tomperi, *Radical Philosophy*

Yhteiskunnan mahdollisuus

- 62 Jyrki Konkka, *Thomas Hobbesin pelit*

Kirjat

- 72 Genevieve Lloyd: *Miehinen järki – ”mies” ja ”nainen” länsimaaisessa filosofiassa* (Sami Syrjämäki)
- 73 Timo Ahonen ym. (toim.): *Väärin ajateltua – anarkistisia puheenvuoroja herruudettomasta yhteiskunnasta* (Ville Lähde)
- 76 Jorma Kalela: *Historiantutkimus ja historia* (Markku Hyrkkänen)
- 79 Taneli Eskola: *Tamme-Laurin tapaus* (Sami Pihlström)

Indeksi

- 81 *niin & näin* 1994–2001



Julkisuus säätelee ensi sijassa kaikkea maailman ja täälläolon tulkintaa, ja on aina oikeassa. Mutta ei sen perusteella, että sillä on erityinen ja ensisijainen olemissuhde 'olioihin', eikä siksi, että se hallitsee täälläolon nimenomaan omaksumaa läpinäkyvyyttä, vaan sen perusteella, että se ei koskaan mene 'itse asiaan', koska se on turta kaikkia taso- ja aitouseroja kohtaan. Julkisuus hämärtää kaiken ja esittää siten kätketyn tuttuna ja kaikkien lähestyttävänä." Martin Heidegger, Oleminen ja aika. Suom. Reijo Kupiainen

MEDIAFILOSOFIAN PUOLESTA

Martin Heideggerin *Oleminen ja aika* on varmastikin eräs filosofian historian "vaikeimmista" teoksista. Itse asiassa tämä Heideggerin nuoruudentyö on vain luonnos tai prolegomena fenomenologiseksi filosofiaksi. Kuten tiedetään, hän ei koskaan toteuttanut tutkimustehtäväänsä sellaisena kuin hän sen tuossa teoksessaan asetti.

Suomennos on myynyt filosofian klassikoksi poikkeuksellisen hyvin, ylittänyt toiseen painokseen. Myyntilukujen lisäksi olisi mielenkiintoista tietää kuinka moni teoksen hankkineista on sen todella lukenut. Tämähän edellyttää useamman kuukauden mittaista paneutuvaa rupeamaa, eikä senkään jälkeen voi sanoa todella ymmärtävänsä Heideggerin ajatuskulkuja. Ensilukeminen vasta käynnistää tutkimustyön – ja teoksen ryteiköistähän riittää raivattavaa useammaksikin elämänsaraksi, kuten jatkuvasti laajeneva heideggeriaaninen hengenviljely todistaa.

Ylenpalttinen vaikeaselkoisuus ei siis välttämättä laske myyntiä, vaan voi sitä jopa kasvattaa. Syvällisyys lumoo. Vaikeatajuisuus kiihottaa. Wittgensteinin *Tractatuksenkin* kiehtovuutta on vain lisännyt sen kylläkin lyhyt mutta perin tiheä ja kryptinen esitystapa. Myyttinen vaikeaselkoisuus houkuttelee luokseensa nuoria ja innokkaita filosofian ja kirjallisuuden (Joyce, Proust, Kilpi!) harrastajia tai toisaalta työelämän kiireistä vapautuneita rentoutuneita eläkeläisiä. Ehkä juuri näissä piireissä *Oleminen ja aika* on todella luettu kannesta kanteen – eihän se kuitenkaan ole sen pitempi kuin pari *Harry Potteria* tai osa *Iijokisarjaa*. Ehkä sittenkin yllättävän moni on lukenut Heideggerinsa, vaikka ei lukemastaan olisi juuri mitään ymmärtänytään, kuten voi olettaa. Silti niin nuoret kuin vanhat vasta-alkajat hankkivat sukupolvekseen toiseen Aristoteleen *Metafysiikkaa*, Kantin kritiikkejä, Hegelin *Oikeusfilosofiaa*, ynnä muita vaativuudestaan tunnettuja klassikkoja, joista vastuunsa tiedostavat filosofian opettajat oppilaitaan turhaan varoittelevat.

Kun jonkun klassikon kohdalla korostaa sen "vaikeutta", vaikka vain varoitellakseen, niin silloin tulee helposti osallistuneeksi tuon teoksen ja sen kautta yleensäkin filosofian mystifointiin. Ainakin siinä tapauksessa, että palvoo objektiivisesti vaikeita teoksia neroneimauksina, joiden edessä pitää haukkoa henkeä ja tuntee mitä syvintä kunnioitusta. Filosofian historian mestaritöiden nerokkuutta ei toki ole syytä mennä kiistämään, ei ainakaan oikopäätä, perehtymättä ensin niiden argumentteihin ja päättelyketjuihin. Suuria ajattelijoita kohtaan voikin osoittaa kunnioitusta paitsi paneutumalla huolellisesti heidän kirjoituksiinsa myös tutkimalla uutterasti heidän ajattelunsa maailmallisia lähtökohtia. Tällainen tutkimus ei vain syvennä suuren ajattelijan filosofian "hermeneuttista" ymmärrystä, vaan voi myös rakentaa omakohtaista kriittistä suhdetta nerokkaaseen mutta sittenkin ongelmalliseen mestariajattelijaan.

Suuret suomalaiset kustantajat, kuten Otava, Tammi ja WSOY, ovat käytännössä lopettaneet filosofian klassikoiden julkaisemisen (Otavan miniteossarja klassikoista on eräänlainen poikkeus), mutta pienempien tahti on vain kiihtynyt (ks. pääkirjoitus *n & n* 2/2001). Mistä tämä oikein johtuu, sitä ei ole tarkoin selvitetty. Arvata saattaa, että eräs perustekijä on taloudellinen: filosofian klassikoiden, puhumattakaan alan pienemmistä töistä, ei oleteta myyvän riittävästi, jotta suuren talon suuret kustannukset peittyisivät tai kirjasta heruisi jopa voittoa. Pienissä kustantamoissa yksittäisen teoksen tuotantokustannukset ovat alhaisemmat, talkootyö on edelleen kunniaa, ja sivistykselliset pyrkimykset vaikuttavat julkaisupäätöksissä vahvemmin kuin pörssihtiöissä. Vaikuttaa jopa siltä, että suuret ovat vallan luovuttaneet filosofisen sivistystehtävän pienemmilleen. Tästä privilegiosta nämä riemuitkoot, mutta suomalaisen valtajuoksuuden kohdalla – johon myös suurkustantamot tulee lukea – filosofian kato kertoo myös filosofisen sivistysaineksen kadosta.

Filosofia ja sen kautta *filosofinen* eivät kuulu heideggeriläisittäin sanottuna "kenen tahansa" julkisuuteen, ole muovaamassa jokanaisen ja -miehen jokapäiväistä kommunikaatitodellisuutta. Filosofiaa on etsittävä ja löydettävä toisaalta, yliopistosta, lukiosta, pienkustantamoista, harrastajapiireistä, filosofikahviloista, jne. Tällaisia filosofian paikkoja on ehkä riittämiin, mutta ne eivät ole kenen tahansa arki ajattelun ja -elämän keskeisiä topoksia. Jos valtajuoksuuden mediat (kuten Helsingin Sanomat, Iltalehti, YLE, MTV3, WSOY) eivät vahvista lukijoidensa ja katsojiensa filosofisia ajattelutaipumuksia, niin sitä epätodennäköisempää on, että nämä "kuluttajat" myöskään etsiytyvät jossakin muualla sijaitsevan filosofian pariin. Lyhyesti sanoen, kun valtakulttuuri ei tarjoa filosofiaa, se ei myöskään ohjaa filosofiaan.

Erilaiset elämäntaidon oppaat kyllä käyvät kaupaksi ja psykologiset egon rakennuskaavat todellakin kuuluvat "kenen tahansa" arkisiin elämismailmoihin. Psykotukea ja ego-opastusta ei tarvitse kaukaa hakea, sillä se on jo kuluttajien keskuudessa. Yksilökeskeinen, mielenliikutuksille perustuva, egoismia ja narsismia lietsova merkitysten maailma avautuu niin päivä-, iltapäivä- kuin aikakauslehtienkin aukeamilta. Ei toki sovi ihmetellä, että ahdistavassa maailmassa käy kaupaksi kirja, lehti, ohjelma tai esitelmä, joka innostaa ja rohkaisee, mutta on kaiken kiireen keskellä nopeasti luettava ja tajuttava; joka liikauttaa mieltä, mutta ei edellytä ankaria moraalisia itsetutkitteluja; joka näyttää hyvän ja pahan mutta ei pane liiaksi jännittämään ihmispolon vajavaista arvostelukykyä.

Luonnontieteellisen tiedon suuri pieni kustantaja Kimmo Pietiläinen (Terra Cognita) puolestaan valittaa, etteivät hänenkään



Se että yleisö valistaisi itsensä, on toki mahdollista, ellei jopa melkein väistämätöntä, jos siihen vain suodaan vapaus. Sillä silloin on aina joitakin itse ajattelevia, vieläpä suuren joukon holhoojiksi asetettujen keskuudessa. Heitettyään itse pois alaikäisyyden ikeen he ryhtyvät levittämään ympärilleen kunkin ihmisen oman arvon ja itsenäisen ajattelun kutsumusta järkevästi kunnioittavaa henkeä.” Immanuel Kant, Mitä on valistus? Suom. Tapani Kaakkuriniemi

valistavat kustanteensa yllä suuriin myyntilukuihin.¹ WSOY:n sikariportaantouko Siltala tarjoaa selitykseksi nimenomaan vaikeaselkoisuutta. Vaikka kyse on luonnontieteen popularisoinneista ”ne vaativat ajatustyötä ja yleissivistystä”. ”Tämä voi olla liikaa suomalaisille lukijoille”, jatkaa Siltala. Tiedekeskus Heureka toiminnanjohtaja Per-Edvin Persson puolestaan osoittaa koululaitosta, jossa hankitut latistavat kokemukset ovat vienneet monelta itsetunnon ainakin luonnontieteiden kohdalla. Persson viittanee niihin, jotka koulussa saivat ymmärtää saaneensa synnyinlahjaksi ”huonon matikkapään”, eivätkä siksi voi mitään vaikkapa fysiikasta ymmärtää. Koulufysiikkahan on ennen muuta laskutehtäviä, kuten kemia on kaavojen vääntämistä ja biologia on ainakin ollut kulttuurista ja yhteiskunnasta erotettua ”luonnon” olioiden ja kehitysprosessien opiskelua. Pietiläinen antaa ymmärtää, että syypää hänen kirjojensa vähemmän hyvään menekkiin on se, että ”meillä on hirvittävän vahva humanistinen traditio”.

”Meillä” ei varmaankaan ole hirvittävän vahvaa luonnontieteellistä traditiota, mutta tuskin sitten humanistitakaan. Ehkä ongelman ydin onkin siinä, että suomalaisenkin kulttuurin käytännössä – ei välttämättä kulttuurin teorioissa – edelleen uusintetaan jyrkkää erottelua luonnontieteellisen ja humanistis-yhteiskunnallisen välillä. (HS:n keskustelu muuten julkaistiin erillisellä tiedesivulla, eikä kulttuuriosastossa.) Tällöin myös luonnontieteiden ”ei-eksaktit” ulottuvuudet, siis niiden historiallista sekä kulttuuris-yhteiskunnallista luonnetta koskevat kysymykset työnnetään opetussuunnitelmien perukoille, jos edes sinne. Jos sinne, niin ”historiallinen” aines näivettyy suurten keksintöjen ja keksijöiden kronikoiksi. Silloin tulee toki tietämään, ettei Volta ole vain pölynimuri ja watti esiintyy muuallakin kuin sähkölaskussa. Mutta myös kulttuurin humanistis-yhteiskunnallisen falangin keskuudessa yleisesti ajatellaan, ettei luonnontieteiden historian tai niiden yhteiskunnallisen luonteen tuntemus kuulu ”humanistin” varsinaiseen opinto-ohjelmaan (ks. alan tutkintovaatimukset). Tällöinkin jää vaille vakavampaa huomiota se kiistämätön tosiasia, että luonnontieteet ovat mitä vaikutusvaltaisimpia inhimillisen kulttuurin luomuksia.

Eräässä suhteessa suomalaisten ”yleissivistys” on kuitenkin huipputasoa arvioitiin sitä sitten sivistyksen laajuuden tai uuden tiedon omaksumiskyvyn kannalta. Viime vuosikymmenen osoittaa, että useimmat suomalaiset ovat vauhdilla ottaneet omakseen uudet korkeimman teknologian keksinnöt. Matkapuhelinten räjähdysmäisesti kasvanut myynti kertoo omalaatuisesta mutta erinomaisen onnistuneesti toteutetusta valistusprojektista, joka on nostanut kansalaisten teknologisen sivistyksen tason

perin korkealle. Tästä voi optimistisesti päätellä, ettei ”oppilasaines” ole suinkaan heikko, mutta sen mielenkiinto kohdistuu muualle kuin luonnontieteiden historiaan, humanistis-yhteiskunnallisiin aiheisiin tai filosofian klassikoihin. Ehtisihän Heideggeria, Wittgensteinia, Marxia tai Kantia ahmia aika siivun siinä ajassa minkä käyttöjärjestelmän uuden päivityksen parissa tupeksiminen vie. Mikäli kansalainen jättäisi matkapuhelimensa asetusten näpräilyn vähemmälle, niin hän voisi säästyneessä ajassa ammentaa kosolti tietoa esimerkiksi rotuteorioiden historiasta tai rodun käsitteen epätieteellisyydestä, mikä varmaankin hälventäisi hänen rasistisia ennakkoluulojaan. Ainakin toistaiseksi nettisivujen lataaminen vie niin paljon aikaa, että siinä ehtisi perehtyä useampaankin artikkeliin, jotka valaisevat vaikkapa arabioppineiden siunattua roolia helleenisen kulttuuriperinnön säilyttämisessä läpi levottomien eurooppalaisten vuosisatojen.

WSOY:n Siltala on oikeassa. Luonnontieteen popularisoinnit vaativat ajatustyötä ja yleissivistystä – ja filosofia sitä vasta vaatiikin. Siltala on oikeammassa kuin hän aavistaakaan. Tieteiden tai filosofian ”popularisointi” ei nimittäin tarkoita aivan samaa kuin helppolukuisten elämäntaidon oppaiden kohdalla: ”hyvin sanottu, noin minäkin ajattelen!”, vaan: ”mielenkiintoista, enpä ole tullut ajatelleeksi!”.

Ero on merkittävä. Kokemusteni mukaan suurten talojen kustannustoimittajat tai laajalevikkisten sanomalehtien toimittajat – puhumattakaan televisiosta – eivät tätä ratkaisevaa eroa aina oikein hahmota. He tuntuvat olettavan, että ”populaarin” tieteellisen tai filosofisen esityksen tulee laskeutua oletetun keskivertolukijan tasolle. Hyvä niin, mutta miksi? Siksikö, että lukija houkuteltaisiin mukaan matkalle, jonka myötä hän kyseenalaistaa tai jopa hylkää aiemmat käsityksensä – ja/tai sitten haastaa kirjoittajan näkemykset? Tässä tapauksessa ”popularisointi” viittäisi pyrkimykseen sivistää ”keskivertolukijaa”, vakavaan yritykseen kohottaa hänen moraalista ja intellektuaalista tasoaan, vahvaan tahtoon tuottaa kriittistä asennetta lukijassa. Siis kaikkeen siihen kehitykseen, jonka myötä kirjoittaja voi saada lukijasta tasaveroisen keskustelukumppanin itselleen. Tällaiselle *elevaatiolle* ei tunnu löytyvän sijaa valtajuoksuuden suurista kustantamoista, lehdistä, saati televisiosta. Filosofaa ei niissäkään täydelleen tyrmätä, mutta se vaaditaan ”popularisoitavaksi” niin että oletettu lukija voi nopeasti saada ahaa-elämyksen tyyliin ”helpoa, minä osaan!”. Klassikosta kirjoittavan tulee pystyä muitta mutkitta vastaamaan oletetun lukijansa oletettuun kysymykseen ”no, kerro nyt, mitä annettavaa Aristoteleella on nykypäivän ihmiselle?”. Vastaukseksi ei tule saada: ”Aristoteleen vieraus ja antiikin outous voivat auttaa syventämään historiallisuuden tajuasi”, vaan: ”Aristoteleen filosofia on monin paikoin edelleenkin ajankohtaista [minkä jälkeen nämä ”elävät” kohdat luetellaan]”.

”

Kuulostaa lähinnä vitsiltä, jos 'ajattelija' väittää olevansa tyytyväinen ajatteluunsa, kun se on 'subjektiivisesti' eli abstraktissa mielessä vapaata. Ajattelun vapaus voi toteutua ainoastaan tieteen ja elämän välisessä aktiivisessa yhteydessä. Kysymys on opettajan ja oppilaan, filosofin ja kulttuurisen ympäristön välisestä suhteesta, jossa kehkeytyvät ne kysymykset, jotka on ehdottomasti ratkaistava.” Antonio Gramsci, Benedetto Crocen filosofia, II. Suom. Mikko Lahtinen

Mikäli valtamedioiden ilmapiiri olisi avoin myös vaativille esityksille, ja muillekin kuin kaikkein arvovaltaisimmille ”tähdille”, eikä sanottavaa olisi pakotettava kaikin puolin helpotettuun populistiseen muotoon, tämä saattaisi kannustaa akateemisen uraputken paineessa puurtavia tutkijoita kirjoittamaan myös laajemmille, kotimaisille maallikkoyleisöille. Optimistinen myötämiehi kansalaisten intellektuaalista ja moraalista kehitystä kohtaan voisi motivoida myös filosofiantutkijoita omaksumaan kirjoitustyyliä, jotka todella haastavat lukijan keskusteluun kirjoittajan kanssa.

Olipa puhe humanististen ja yhteiskuntatieteiden, luonnontieteiden tai filosofian ”popularisoinnista” niin ongelman lähteeksi ja myös ratkaisuksi paljastuu se kulttuurinen todellisuus, jonka käytännöissä ja instituutioissa ihmiset omaksuvat tai eivät omaksu olennaista tietoa, omaavat tai eivät omaa edellytyksiä vaativaan ja (itse)kriittiseen ajattelu-työhön. Mikäli valtamedia ei ole kiinnostunut olettamansa ”suuren yleisön” sivistystason kohottamisesta; mikäli suuret kustantajat taloudellisiin realiteetteihin vedoten karttavat liian vaikeina pitämiään teoksia; mikäli kouluissa ja yliopistoissa ei todella opeteta suhtautumaan tietoon ja tieteisiin arvostavasti mutta samalla kriittisen vaateliaasti, niin silloin on vaikea kuvitella, että vaativa mutta myös lukijan silmät avaava tietämys voisi syrjäyttää eri tavoin pilkottun ja pätkityn, helpotetun ja nopeutetun tiedonvälityksen.

”

Niinpä voidaanakin sanoa, että yksittäisen filosofin persoonallisuus muodostuu historiallisesti hänen aktiivisessa suhteessaan kulttuuriseen ympäristöönsä, jota hän pyrkii muokkaamaan. Ympäristö on puolestaan filosofin opettaja, kun se vaikuttaa itsekritiikin muodossa takaisin filosofiaan.” Antonio Gramsci, Benedetto Crocen filosofia, II. Suom. Mikko Lahtinen

Lukijan, katsojan ja kuulijan intellektuaalisia ja moraalisia edellytyksiä yhä paremmin aliarvioiva mediakulttuuri tulee myös työntämään yhä ”helpommat” filosofiset teokset yhä harvalukuisemman eliitin harrastukseksi. Muille filosofia tai kriittinen ajattelu ylipäätään on vain käsittämätöntä ja tavoittamatonta tai sitten eksoottisen vaikeatajuista kirjallisuutta, josta joku harva saattaa saada älyllisiä ”kicksejä” tai jonka avulla snobismiin taipuvainen voi erottautua viihteelle persojen tomppelien vetelästä massasta. Tällöin kriittinen ajattelu ja keskustelu eivät enää kuulu arkipäivän ja arkiajattelun hegemonisiin diskursseihin, vaan vaativan kommunikaation *poissaolo* on pönkittämässä tiedonvälityksen latteiden käytäntöjen hallitsevaa asemaa. Digitaalisen television ”kulttuurikanavakin” saattaa vain pahentaa tätä ongelmaa, mikäli tämä *erillinen* kanava samalla oikeuttaa valtakanavat omaksumaan yhä viihteellisempiä, turruttavampia ja epä-älyllisempiä kommunikaation muotoja ja sisältöjä.

Suurista päivälehdistä voi lukea ajan suunnan. Mihin ovat kadonneet todelliseen asiantuntemukseen nojaavat pitkät, jopa moniosaiset essee? Miksi toimittajaksi amatööri mutta omalla alallaan perin pätevä kirjoittaja saa yhä useammin tehdä tilaa lehden oman toimittajan kiireessä väsäämälle pintapuoliselle mutta nokkelasti rakennetulle spekaakkelille? Miksi kuvan prosentuaalinen osuus voi kohota jutussa jopa yli 70:n prosenttiin, vaikka kuva ei olisi edes jutun varsinainen kohde?

Mitä vähemmän valtalehdissä julkaistaan kirjoituksia, jotka edellyttävät kirjoittajalta todellista asiantuntemusta ja harkintaa, lukijalta pysähtymistä ja paneutumista sitä alemmaksi valtalehtien intellektuaalinen ja moraalinen taso laskee. Mitä nuukemmin niissä julkaistaan kirjoituksia, jotka asettavat kirjoittajan älylliseen dialogiin lukijansa kanssa, jotka erittelevät valtajulkisuuden itse viljelemien puhetapojen ja puhumisen käytäntöjen (diskurssien) kielellisiä ja poliittisia lähtökohtia, jotka aktivoivat lukijaansa ottamaan kantaa ja perustelevaan kannanottonsa sitä vahvemmin lehtien toimituksissa vallitsee lannistunut mieliala, joka syntyy kun luottamus ”suuren yleisön” intellektuaalisen ja moraalisen uudistumisen mahdollisuuksiin on tyystin kadonnut. Tällöin valtamedia on eräs keskeinen tekijä siinä prosessissa, joka tekee yhä totisemmaksi todeksi kyyniset väitteet, joiden mukaan kriittinen, herruudesta vapaa kommunikaatio ei voi ainakaan valtamedian itsensä kohdalla tarkoittaa muuta kuin utopistista haihattelua.

Mikko Lahtinen

1. Pietiläisen, Siltalan ja Perssonin mielipiteet sisältyvät *Helsingin Sanomissa* julkaistun artikkeliin Luonnontiede ei vedä kirjakauppaan (20. 10. 2001).

DESCARTESIN MIELESTÄ

Niin & näin 3/2001 sisälsi Vesa Oittisen laajan arvostelun Descartesin *Teosten* ensimmäisestä niteestä. Se oli suomennos-hankkeen työryhmälle mieluista ja rohkaisevaa luettavaa. Ehkä joitakin seikkoja on kuitenkin hyvä vielä lähemmin kommentoida.

Kriittiset huomautukset olivat lähinnä terminologisia, ja osa niistä on aivan aiheellisia. Niinpä *ingenium* ei jatkossa suomennu ”järjeksi”. *Regulae ad directionem ingenii* eli *Järjen käyttöohjeet* ei vielä noudata Descartesin omaa tyypillistä käsitteistöä, joten voi toivoa, että muutos ei tuota sekaannusta.

Painavin ongelma liittyy sanoihin *mens* ja *esprit*. Oittisen mukaan ”Descartesille itselleen *mens* ja *esprit* ... merkitsivät ... selkeästi määriteltäjä tajuisena olemisen tilaa”. Muotoilussa voi olla jotain vikaa, sillä Oittinen on juuri edellä antanut ymmärtää, ettei Descartes pitänyt näitä kahta sanaa synonyymeinä. Rohkenemme kuitenkin puuttua itse terminologiseen teesiin sanan *mens* osalta – *esprit* vaikuttaa ongelmallisemmalta. Työryhmämme piti jokseenkin selvänä, että *mens* käännetään sanalla ”mieli”. Miksi?

Ensinnäkin tuntuu aivan uskomattomalta, että ”mieli” ei ole muuta kuin kään-nös englannin *mind*-sanasta! Voimme tietenkin puhua vain omasta puolestamme, mutta ainakaan meillä ei ole lähtökohtana ollut nykyinen anglosaksinen ”philosophy of mind”. Pikemminkin sana ”mieli” on meistä yleinen ja epätekninen sana, jolla on lukuisia erilaisia käyttöjä jotensakin samaan tapaan kuin latinan sanalla *mens* (ja yhä italian ja espanjan sanalla *mente* – ja kieltämättä myös englannin sanalla *mind*). Ehkä skolastiikan harrastus on totuttanut meidät käyttämään filosofis-sakin yhteyksissä ”mieltä” latinan sanan mittojen mukaan; voi toki olla, että muiden kielikorva toimii toisin.

Oittinen suosittelee sanoja ”tajuuta” tai ”tietoisuus”. ”Tajuuta” voisikin olla eräs mahdollinen kään-nös Descartesin sanalle *mens*. Perimmältään ongelmana on, että suomen kielessä ei oikein ole luontevaa nimitystä sille ”ajatuskyvyllä”, jota Strengin sanakirja tarjoaa sanan *mens* selitykseksi. Mutta meistä ”tajuuta” jää vaihtoehtona tappiolla juuri siksi, että se on tekninen, käytöltään rajoitettu

sana, toisin kuin *mens*. (”Tajuuta” ja ”tietoisuus” lienevät 1800-luvun uudisjohdoksia, ”mieli” on muinaissuomalainen.) ”Tajunnalla” on myös ilmeinen etymologinen viittaus tajuamiseen, ja sellaista *mens* ei sisällä: Descartesille ei ollut käsitteellinen huomio vaan todistettava tulos, että mielen konstitutiivinen piirre on juuri ajattelu eikä esimerkiksi tietyn ainekappaleen informoiminen tietyn ihmisen ruumiiksi.

Toinen huomautus liittyy edellä siteerattuun luonnehdintaan, jonka Oittinen *mensille* antaa. Emme tiedä, mikä olisi Descartesin ”selkeä määritelmä” tajuisena olemisen tilasta. Ja varsinkin meistä on mahdotonta ajatella, että *mens* tarkoittaisi ”tajuisena olemisen tilaa” tai ylipäänsä mitään ”tilaa”. Käsitteemme mukaan Descartes oli mieli–aine-dualisti. Hän käytti sanaa *mens* yksilöllisestä substanssista, joka on tajuinen, ja sanaa *corpus* (jonka kääntämiseen varmaan vielä palataan) sen vastinparina substanssista, joka on ulottuvainen. Siteeratun kohdan jälkeen Oittinen viittaa *Filosofian periaatteiden* kohtaan I § 9. Esimerkiksi tässä Descartes käyttää sanaa *mens* lähes synonyymisesti sanan *anima* kanssa (ks. § 8 otsikko). Kyse on ajattelevasta oliosta, ei tajuisuuden tilasta. Oittisen siteeraaman määritelmän mukaan ajattelu tarkoittaa ”kaikkea sellaista, joka meille tietoisesti tapahtuu meissä, sikäli kuin meissä on tietoisuus siitä”. On huomattava, että tässä ei määritellä mieltä (*mens*), vaan ajattelu (*cogitatio*). Lienee luonteva kartesiolainen puhe-tapa sanoa, että mieli on ajatteleva olio (*mens est res cogitans*), vaikka juuri tämä muotoilu ei sellaisenaan *Filosofian periaatteissa* esiinnykään.

Lisäksi tekee mieli huomauttaa, että ”oivaltaa” on sikäli hankala sanan *intueri* kään-nöksenä, että se kadottaa yhteyden näkemiseen. Descartes ei luultavasti ajatellut intuitiota välähdyksenomaisena, jollainen oivallus lienee. Useimmitenhan *intueri* kääntyy mutkattomasti verbillä ”nähdä”, sillä Descartes halusi nimen-omaan palata sanan arkilatinan mukaiseen merkitykseen.

Lopuksi käytämme tilaisuutta hyväksi kehuskeluun. Oittisen mainitsemien tekstien lisäksi niteessä I on mukana myös 23 Descartesin kirjettä. Jatkon suhteen



on myös hyviä toiveita: viisaasti skeptisenä Oittinen arvelee, että myöhempiä osia ”todennäköisesti saamme odottaa vielä kauan”, mutta työt kaikkien osien parissa on jo aloitettu. Toinen osa ilmestyy ensi vuoden alkupuolella.

Tuomo Aho
Mikko Yrjönsuuri

JEAN-JACQUES LE PESSIMISTE

Esitän seuraavassa muutamia kommentteja Mikko Lahtisen artikkeliin (*niin & näin* 3/2001). Rousseauin ajattelu tuntuu esseessä eriarvoisuuden perusteista (1754) olevan jotenkin murroksessa. Siinä on palkintokirjoituksesta (1750) periytyvää vililyiden jaloutta ja kaiken sosiaalisen kehityksen turmelusta, mutta se on luopumassa niistä tavoitellen 1760-luvun pääteosten positioita, joissa modernin yhteiskunnan arviointi on kaksiteräistä. Modernilla ihmisellä on sen mukaan maailmasaan sekä suuren moraalisen hyvän että pahan edellytykset, kun taas primitiivisemmissä tiloissa kummankin mahdollisuus on vähäisempi. Tulkintoja kampeaa usein perusteettomasti palkintokirjoitusta kohti turmeluksen siementen samaistaminen siihen itseensä. Joskin eriarvoisuus vakiintuu esimerkiksi agraarisen kumouksen

seurauksena ennen pitkää sosiaalisiin muotoihin, tämä turmelus ei useinkaan ole läpikotaista. Löytäähän Rousseau omasta ajastaankin juuri agraarista turmeltumatomuutta, johon *Émilien* juoni voi nojata.

Jos tutkii tarkkaan Rousseauin 1760-luvun kirjoituksia, *Émile*, *Yhteiskuntasopimus* ja *Luonnos Korsikan perustuslaiksi*, huomaa kyllä, että Mikko Lahtisen mainitsema (s. 21) eriarvoisuudesta johutuva *olosuhteiden voima* (*la force des choses*) viittaa sinänsä laajasta sovellettavuudesta huolimatta tärkeimmissä yhteyksissä modernin rahatalouden työnjakoon. Juuri rahatalous murtaa ennennäkemättömästi sekä yksilön että poliittisen yhteisön *autarkian* (ei Rousseauin termi), koska se tarpeita tyydyttäessään lisää ja monipuolistaa niitä luoden yhä uusia tyydyttämättömyyden pisteitä. Autarkia on sekä yksilön moraalisen kasvamisen (*Émile*) että poliittisen yhteisön terveyden perusta.

On olennaista ottaa huomioon, että *Yhteiskuntasopimuksen* ydinsystematiikka on *normatiivinen*. Normatiivisuus ei ole kantilaisittain ideaalista, lähestyttävä mutta saavuttamaton maali, vaan periaatteissa realisoitavissa ihmisvoimin. Normatiivisuuden Rousseau sanoo heti teoksensa alussa julki ja sitten vahvistaa sen esittämällä, että suvereeni on pelkästään olemassaolonsa perusteella sitä, mitä sen pitääkin (I, 7). Tämä tarkoittaa: jos *yleinen tahto* ei vallitse, ei olekaan suvereenia *Yhteiskuntasopimuksen* systemaattisessa merkityksessä, vaan vain usurpoija, joka voi säätää vain pseudolakeja.

Mistä sitten tietää, milloin yleinen tahto vallitsee? Kysymys sisältää yleensä vaatimuksen esittää (tavallisimmin juridiset) kriteerit, jotka legitimoivat päätökset. Rousseau kieltäytyy tietoisesti, osittain provokatiivisesti (I, 7) antamasta tällaisia kriteereitä. Koska esim. juridista muotoa voi Rousseauin käsityksen mukaan helposti usurpoida, se voi antaa vain välttämättömän, mutta ei riittävää kriteeriä. Yleinen tahto karkaa kriteereiltä kuin henki kirjaimelta. Mikä skandaali. Meissä kaikisahan asuu pieni empiristi, josta tuntuu että moiset otukset on rikollisesti salakuljetettu partaveitsen ohii.

Rousseauin *Yhteiskuntasopimuksen* systemaattinen ydin ei käsittääkseni oikeastaan koske suoraan niitä poliittisia yhteisöjä, joissa rahatalous dominoi perheviljelmätalouden kustannuksella. Hän esittääkin, että vain Korsikan kansa olisi Euroopassa sopiva lainlaadintaan (II, 10). *Luonnos Korsikan perustuslaiksi* noudattaakin ällistytävästi *Yhteiskuntasopimuksen* ydinsystematiikkaa ja määrittelee ankarat ehdot

rahatalouden rajoittamiseksi agraaritalouden marginaaliin. Rousseau esittää toki *Yhteiskuntasopimuksessa* analyysinsä perusteella myös ydinsystematiikan ulkopuolelle jääviä kommentteja. Niihin voi lukea neuvot jo pitkälle edenneen korruptiokehityksen hidastamiseksi. Päälinja näissä neuvoissa näyttää olevan analoginen *Émilien* vastaaville neuvoille: toiseksi paras jäljittelee parasta niin hyvin kuin voi.

Koska Rousseau pitää moderneja kansallisvaltioita liian turmeltuneina *Yhteiskuntasopimuksen* periaatteiden näkökulmasta, hän lieneekin *Jean-Jacques le pessimiste*. Pessimismin laadusta voi kuitenkin erehtyä. Käsittääkseni Rousseau ei kuulu vielä niihin teoreetikoihin, jotka pitävät rahatalouden kehitystä yhä pitemmälle ja pitemmälle väistämättömänä. Hän ajatlee ennemminkin, että turmelus on vuosisadan loppua kohti tulossa tiensä päähän ja että tuloksena on jokin määrä levottomuuksia ja jonkinlainen taantuma agraaritalouteen takaisin.

Vielä pikku huomautus *Merja Kylmäkosken* artikkeliin (*niin & näin* 3/2001, s. 18). Nähdäkseni kysymys järjen ja luonnontilan suhteesta ratkeaa vain sen huomion myötä, että Rousseauilla on kaksi eri järjen käsitettä, *raison*, joka on itsetietoinen ja moraalinen, sekä puhtaasti prudentiaalinen *entendenment*. Edellisestä on kysymys esimerkiksi *Émilien* kasvaessa vastuuseen itsestään ja tuon järjen kanssa samaan aikaan kypsyneestä seksuaalisuudesta. Jälkimmäinen on välttämätön jossain muodossa myös villille. Edellistä sen sijaan voi tuskin villiin soveltaa, kun ei kerran esimurrosikäiseen *Émileenkään*. Rousseauin erottelu on toiminnassa jo esseessä eriarvoisuudesta, mutta hän käyttää usein termiä "*raison*" kuitenkin epämääräisemmin. Aika tavallisesti tämä ero ignoroidaan, vaikka mikään ei ole selvempää kuin se, ettei Rousseauin *raison* ole (yleensä) passioiden palvelija.

Markku Mäki

WITTGENSTEIN JA TRANSCENDENTAALINEN VIELÄ KERRAN

Sami Pihlströmin ja Oskari Kuuselan ajatusvaihto¹ mahdollisuudesta yhdistää Wittgensteinin transsendentaalifilosofiaan on ollut monessa suhteessa valaiseva. Siinä on mielestäni kuitenkin ilmennyt tiettyjä puutteita, jotka ovat helposti korjattavissa. Niinpä hyödynnän Pihlströmin jälkimmäisen puheen vuoronsa lopuksi tarjoamaa mahdollisuutta viimeisen sanan sanomiseen kahdesta hänen kirjoitustensa epätyydyttävästä piirteestä.

1. Pihlström korostaa voimakkaasti ja toistuvasti, ettei hän "missään tapauksessa" tarkoita tulkintaansa "historiallisesti tulkinnaksi Wittgensteinin ajattelusta" (s. 3) eikä "pyri Wittgenstein-eksegeesiin" (s. 42). Tällöin herää kysymys, mikä oikeuttaa Pihlströmin puhumaan siitä filosofista, josta hän puhuu Wittgensteinina, juuri *Wittgensteinina*. G. E. Moore (samoin kuin Wittgenstein!) oli tunnetusti kiinnostunut väitteistä, jotka kiistävät esittäjänsä oikeuden esittää ne: "Sataa, mutta en usko, että sataa." Käsittääkseni Pihlströmin varoitukset pyrkimättömyydestä historiallisuuteen tekevät hänen Wittgenstein-tulkinnastaan loogisesti samanlaisen: "Minua ei kiinnosta, oliko Wittgenstein transsendentaalifilosofi vai ei, mutta on väärin väittää, ettei Wittgenstein ollut transsendentaalifilosofi." On toki sallittua olla suostumatta tutkimukseen siitä, mitä itävaltalainen, viime vuosisadan ensimmäisellä puoliskolla Cambridgen yliopistossa vaikuttanut henkilö nimeltä Ludwig Wittgenstein ajatteli. Jos filosofi ei siihen suostu, on kuitenkin jokseenkin harhaanjohtavaa, jos hän tästä huolimatta ilmoittaa tutkimuksensa otsikossa sen kohteeksi Wittgensteinin eikä esimerkiksi itseään.

Kuten sosiologian historioitsija Pertti Töttö aivan aiheellisesti huomauttaa Richard Rortyn tunnettuihin filosofian historiankirjotusta koskeviin ajatuksiin viitaten,

"kenenkään oma tulkinta omasta itsestään ei voi tietoteoreettisesti olla sen etuoikeutetumpi kuin muutkaan tulkinnat, mutta [se on kuitenkin] muihin tulkintoihin nähden *moraalisesti* etuoikeutettu. Länsimaisen moraalikäsityksen näet kuuluu, että ennen tuomion langettamista syytetyllä on oikeus puhua, vaikka hän olisi tehnyt kuinka hirveän ja järjettömän rikoksen tahansa. [T]ämä oikeus pitää [...] klassikoiden tapauksessa pysyttää voimassa vielä näiden kuoleman jälkeenkin. Eli kun joku käyttää klassikkoa johonkin tarkoitukseen ja väittää tämän sanoneen sitä tai tätä, on kenellä tahansa oikeus puolustaa klassikkoa vääriä syytöksiltä rekonstruoimalla

tämän oma historiallinen ääni sanomaan viimeistä sanaa.”²

Juuri tällaista rekonstruktioita Kuusela onkin menestyksekkäästi harjoittanut vastauksessaan Pihlströmille. Kritisoidessaan Kuuselan yrityksiä osoittaa, että Wittgenstein ei ole transsendentaalifilosofi eikä yleensä esittänyt mitään filosofisia teesejä ja teorioita – ja että vastakkainen kanta edellyttäisi hänen itseymmärryksensä todistamista vääräksi, kirjoittihan hän esimerkiksi, ettei filosofi ole minkään ajatusyhteisön jäsen (*Zettel*, § 455) – asettaa Pihlströmin ratkeamattoman dilemman eteen.

Pihlströmin on joko tunnustettava, että Kuuselan historialliseen Wittgensteiniin pohjautuva kritiikki on sittenkin relevanttia hänen pyrkimyksilleen – minkä hän näyttää tekevän sanomalla vastustajiensa tekevän ”tärkeää työtä” (s. 50) ja vastaamalla Kuuselan kritiikkiin; tai sitten hänen on perusteltava, miksi Kuusela ja me muut transsendentaalisen Wittgenstein-tulkinnan kriitikot (kuten politologi Gavin Kitching, joka on jopa todennut, että ”mahdollisuuden ehdot” on ilmaisu, joka on wittgensteinilaisella mittapuulla ”varmempi merkki metafysisestä sairaudesta kuin juuri mikään muu”)³ emme vuorostamme saisi neutralisoida Pihlströmin vastalauseita itsellemme sanomalla, että samalla tavoin kuin Pihlström ei pyri historialliseen tarkkuuteen kirjoituksissaan Wittgensteinista, emme mekään pyri niitä kritisoidessamme ”historialliseen tulkintaan Pihlströmin ajattelusta” tai ”Pihlström-eksegeesiin”. Sama dilemma koskee kyllä *mutatis mutandis* muitakin Wittgensteinista hänen oman itseymmärryksensä sivuuttaen kirjoittaneita, kuten Saul Kripkeä tai Jaakko Hintikkaa. Pidän kuitenkin toivottavana, ettei tällainen klassikkojen lukutapa muodostuisi kantilaiseksi ”yleiseksi laiksi” (vaikka se näyttääkin viimeiset sata vuotta jatkuvasti yleistyneen): jos syytökset jonkun klassisen filosofin tulkittamisesta väärin voisi aina kuitata yksinkertaisesti luonnehtimalla omaa tulkintaansa tästä klassikosta ”epähistorialliseksi” tai ”epäskolaariseksi”, koko filosofinen keskustelu muuttuisi pian hallitsemattomaksi.

2. Kuten Pihlström toteaa, sekä hän että Kuusela katsovat, että filosofian tulisi olla ”vakavaa älyllistä toimintaa”. Niin katson minäkin. Mutta Pihlströmin pragmatistisena taustaolettamuksena – lähestulkoon colingwoodilaisen ”absoluuttisen presupposition” tavoin – on ajatus, että (vakava ja älyllinen) filosofia on aina välttämättä normatiivista. Kielen kuvailemiseen ilman normatiivisuutta pyrkivä ei-transsendentaalinen wittgensteinilaisuus ”jää mielenkiinnottomaksi sanojen käytön kuvailuksi” (s. 45) ja merkitsee tämän vuoksi ”suistumista relativismiin ja skeptisismiin” (s. 51, nootti 27). Tähän syytteen on olemassa pätevä vastaus, jonka Kuusela jättää jostakin syystä hyödyntämättä, vaikka hänen tekstissään onkin vihjeitä sen suuntaan.

Wittgenstein sanoo avoimesti, että filosofia jättää kaiken ennalleen (*Filosofia tutkimuksena*, § 124). Tämän huomautuksen tulkintahistoria ei ole rohkaiseva. Yleensä sen on luultu

virheellisesti tarkoittavan joko ”*Filosofit jättävät kaiken ennalleen*” tai ”*Filosofian tulee jättää kaikki ennalleen*”. Ensimmäisen tulkinnan mukaan Wittgensteinin väittää, että filosofit ihmisryhmänä olisivat jotenkin poikkeuksellisen kyvyttömiä esittämään normatiivisia arvostelmia. Toisen tulkinnan mukaan hän ei ajatellut näin, mutta hänen mielestään olisi kuitenkin *parempi*, jos filosofit olisivat kyvyttömiä arvoarvostelmien esittämiseen. Kuten Stanley Cavell kuitenkin totesi jo neljä vuosikymmentä sitten, Wittgensteinin tarkoitus on yksinkertaisesti huomauttaa, että *kun* filosofit muuttavat maailmaa (eivätkä siis pelkästään kuvaa sitä), ei se, että he pystyvät muuttamaan maailmaa, johdu siitä, että he ovat *filosofeja*.⁴ Mikään ei tietenkään estä ketään filosofia sanomasta jotakin kielenkäytön tapaa kelvottomaksi – tai esittämästä poliittisia mielipiteitä tai taiteilemasta yhteiskunnallisia epäkohtia vastaan. Mutta tehdessään näin filosofit toimivat *yksityishenkilöinä*, joiden esittämät moraaliset ja esteettiset arvoarvostelmat eivät johdu filosofista sen enempää kuin puolijohdefysiikkojen esittämät moraaliset ja esteettiset arvoarvostelmat johtuvat puolijohdefysiikasta. (Jos filosofit olisivat jotenkin poikkeuksellisen kyvykkäitä tai ammattitaitoisia ihmisiä normatiivisuuden alalla, voisi kuvitella, että puolijohdefysiikot kääntyisivät filosofien puoleen aina halutessaan esittää arvoarvostelmia; mutta tämä ajatus on paitsi intuitiivivastainen, myös altis kohtalokkaille vasta-argumenteille).⁵

D. Z. Phillips, eräs ei-transsendentaalisen Wittgenstein-tulkinnan kärkihahmoista, kirjoittaa:

”Mutta nythän voidaan sanoa, että yritän kieltää lailla ja tukahduttaa jotakin, mitä filosofit ovat aina tehneet. Täytyyhän minun tietää esimerkiksi, että poliittiset filosofit ovat kritisoineet tiettyjä hallitusmuotoja kannattamiensa poliittisten ihanteiden valossa. Täytyyhän minun tietää, että moraalifilosofit ovat arvostelleet tiettyjä moraalisen perustelemisen muotoja kannattamiensa moraalisten ihanteiden valossa. Täytyyhän minun tietää, että jotkut uskonnonfilosofit tuomitsevat uskon Jumalaan, kannattavat tiettyjen asenteiden ottamista vieraisiin uskontoihin ja niin edelleen. Kaikkea tätä tapahtuu; kuinka voin kiistää sen? Vastaus on, etten kiistä sitä. Se, minkä kiistan, on näiden filosofien väite, että heidän esittämänsä arvoarvostelmat (sillä sitä ne ovat) ovat perusteltavissa filosofialla. Filosofian oppiala ei voi viedä heitä sinne, minne he haluavat.”⁶

Kuten toinen ei-transsendentalistinen wittgensteiniaani, Peter Winch, on huomauttanut, ”filosofia ei voi osoittaa ihmiselle, mitä hänen tulisi pitää arvokkaana, sen enempää kuin geometria voi osoittaa hänelle, missä pisteessä hänen tulisi seistä”.⁷ Geometrian ei-normatiivisuus ei tee siitä sen arvottomampaa kuin filosofian ei-normatiivisuus tekee filosofista. Samaan tapaan kuin geometrian tehtävänä on antaa oikea kuva kuvioiden ja kappaleiden

muodosta ja koosta asettamatta mitään niistä normatiivisesti etusijalle, filosofian tehtävänä on poistaa älyn ja tahdon vastarinnan asettamat esteet inhimillisen kanssakäymisen keskenään kilpailevien muotojen tasapuoliselle (normatiiviselle) punnitsemiselle – eikä ottaa itse kantaa siihen, mitä näistä muodoista ihmisten tulisi asettua kannattamaan.

Pace Pihlström, ei kielenkäytön ennalleen jättävä filosofia ole mikään ”vaarallinen tie relativismiin” (s. 4). Jos wittgensteinilainen ajattelu todella jättää *kaiken* ennalleen, se tietenkin jättää myös kaiken ihmiselämässä esiintyvän normatiivisuuden ennalleen *sen enempää tukahduttamatta tätä normatiivisuutta kuin tukematakaan*.⁸ (Ja niinpä Wittgensteinilta vaikutteita ottaneiden filosofien joukossa esiintyy esimerkiksi yhteiskuntafilosofia mielipiteitä kautta skaalan libertarismista – esimerkiksi Antony Flew – aina kommunismiin – esimerkiksi Esa Itkonen.) Valitus, ettei filosofia *enää* kykene normatiivisuuteen muututtuaan kielenkäytön tarkasteluksi, on suunnilleen yhtä järvevä kuin valitus, ettei tähdistä pystytä *enää* ennustamaan tulevaisuutta. Siihen ei ole koskaan pystytty, eikä tulla koskaan pystymäänkään: normatiivisuus on ihmisten asia, ei filosofian. Itse asiassa Pihlströmin väite, että ei-transsendentaalinen wittgensteinilaisuus jää ”mielenkiinnottomaksi sanojen käytön kuvailuksi”, on itsessään eräs hänen yksityishenkilönä esittämänsä henkilökohtainen arvoarvostelma, josta monet muut filosofit ovat jyrkästi eri mieltä; heidän mielestään taas transsendentaalifilosofia hylkää yleispätevän ja mielenkiintoisen käsitteanalyysin ja jää muka filosofian nimissä arvoarvostelmia esittäessään omien harjoittajiensa mielenkiinnottomaksi omaelämäkerraksi.

Tommi Uschanov

LÄHDEVIITTEET

1. Sami Pihlström, Filosofian traditonalisuudesta ja transsendentaalisuudesta. *niin & näin* 1/2001, s. 42–52; Oskari Kuusela, Wittgenstein ja transsendentaalifilosofia. *niin & näin* 1/2001, s. 53–65; Sami Pihlström, Muutama sana transsendentaalisesta. *niin & näin* 2/2001, s. 3–5.
2. Pertti Töttö, Miksi siis sosiologiassa tutkitaan klassikoita? *Sociologia* 35, 1998, s. 273; vrt. Richard Rorty, The Historiography of Philosophy: Four Genres, teoksessa Richard Rorty, J. B. Schneewind ja Quentin Skinner (toim.), *Philosophy in History*. Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 49–75.
3. Gavin Kitching, Tangents: Marx, Wittgenstein and Post-Modernism, esitelmä konferenssissa Peter Winch and the Idea of a Social Science, University of Bristol, syyskuu 2000.
4. Stanley Cavell, The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy, *Philosophical Review* 71, 1962, s. 79.
5. Lars Hertzberg, Voiko etiikkaa soveltaa? *niin & näin* 4/2000, s. 54–61.
6. D. Z. Phillips, *Philosophy's Cool Place*. Cornell University Press, Ithaca 1999, s. 160.
7. Peter Winch, *Ethics and Action*. Routledge & Kegan Paul, London 1972, s. 191.
8. Alan Wertheimer, Is Ordinary Language Analysis Conservative? *Political Theory* 4, 1976, s. 410–411.

Intellektuaalihistorian uskonpuhdistaja

Quentin Skinner (s. 1940) kuuluu akateemisen maailman niihin näkyviin nimiin, jotka ovat luoneet maineensa haastamalla avoimesti aikansa johtavat tutkimusparadigmat. Toisin kuin monen muun aikansa nuoren kapinallisen kohdalla on tapahtunut, hänen näkemysensä eivät jääneet kuriositeeteiksi tai yksittäiseksi ääneksi valtavirran reunalla. Yhdessä mm. John Pocockin ja John Dunnin kanssa Skinner kuuluu ”Cambridgen tyylinä” tunnetun ”revisionistisen” historiantutkimuksen keskeisiin nimiin. Viimeistään 1970-luvun puolivälistä lähtien tämä oppisuunta on ratkaisevasti vaikuttanut poliittisen filosofian historiankirjoitukseen ja klassisten poliittisten ajattelijoiden vastaanottoon. On selvää, että kritiikeistään tunnettu ja runsaasti huomiota ja seuraajia kerännyt tutkija on päätenyt myös monenlaisten kiistojen keskipisteeksi. Nyt ensimmäistä kertaa julkaistavassa haastattelussa Quentin Skinner avoimesti kuvaa välejään eri tutkimussuuntauksiin sekä arvioi omia teoreettisia ja filosofisia sitoumuksiaan ja niiden perusteltavuutta.

Akateemisessa maailmassa Skinnerillä on ollut varsin monipuolinen lukijakunta: häntä ovat lukeneet niin filosofit, historioitsijat kuin politologitkin. Hänen varhaisimmat julkaistut artikkelinsa, joista ensimmäinen on vuodelta 1964, käsittelivät Hobbesia. Jo alkuvaiheen töissä näkyvät ne tutkimukselliset valinnat, joista hän on myöhemmin tullut tunnetuksi. Varsinaisesti Skinner loi maineensa metodologisilla kirjoituksillaan, joista kenties useimmin mainittu, vuosina 1966–67 kirjoitettu ja 1969 julkaistu ”Meaning and Understanding in the History of Ideas”,

asettui avoimesti aikansa johtavia brittiläisiä poliittisen filosofian historioitsijoita vastaan. Kirjoituksellaan hän haastoi kaksi tuon ajan merkittävintä historiallisten tekstien tulkintalinjaa.



Jos esimerkiksi Hobbesin *Leviathania* oltiin totuttu lukemaan ”arkkitehtonisena” valtion ja suvereniteetin teoriana, yhtenä mahdollisena vastauksena valtion ja poliittisen velvollisuuden luonnetta koskeviin ”ikuisiin kysymyksiin”, niin Skinner vaati paneutumaan ennen muuta teoksen syntytajan historialliseen kontekstiin ja niihin poliittis-ideologisiin kamppailuihin, joiden tuloksena kirja oli syntynyt. Skinnerin mukaan klassikkotekstien korottaminen ylihistorialliseen ”kaanoniin” tuhosi ymmärryksen niiden historiallisesta luonteesta. Myös perinteinen tekstualistinen lähestymistapa lähestyi ”suuria kirjoja”

oli hänen mukaansa metodologisesti kestämaton.

Yhtä kriittisesti Skinner suhtautui mm. C. B. MacPhersonin teoksen *The Political Theory of Possessive Individualism* (1962) esiin nostamaan materialistiseen historianfilosofiaan, joka hänen mukaansa korosti ”kontekstin” merkitystä niin pitkälle, että intellektuaalinen elämä tuli tarkastelluksi pelkkänä vallitsevien taloudellisten olosuhteiden seurannaisilmiönä. Skinnerin kannalta tämä filosofia antoi liian vähän tilaa poliittiselle ajattelulle ja ihmisten henkiseen toimintavapaudelle yleensä.

Skinnerin oma metodologinen kanta oli suunnilleen seuraava. Historiallisten toimijoiden omat tarkoitusperät (*intentions*) ovat historiantutkimuksen kannalta keskeisiä ja niiden luonne on pyrittävä selvittämään. Tekoihin liittyvien intentioiden paljastaminen kuitenkin ehdottomasti vaatii niiden tutkimista historiallisessa kontekstissaan. Poliittinen ajattelu, jota Skinner on halukas tutkimaan nimenomaan *tekoina*, ei hänen mukaansa koostu ainoastaan tekstin ilmi-pinnasta, siitä, mikä meille vuosisatojen jälkeen sanoina ja lauseina välittömästi näyttäytyy. Poliittisen ajattelun historiallisen luonteen ymmärtämiseksi on sen ilmauksia tarkasteltava *poliittisina* tekoina, ”siirtoina” konkreettisissa ja ainutkertaisissa historiallisissa argumentaatio-tilanteissa. Voidaksemme ymmärtää jonkun ajattelijan historiallisen merkityksen, on meidän siis kyettävä ymmärtämään paitsi hänen kirjoittamansa tekstin sanallista sisältöä, myös sitä, miksi se on kirjoitettu. Mitä ajattelijaa oli poliittisesti tekemässä väittäessään mitä väitti? Tällaista tutkimusotetta voidaan Skinnerin käsittein kuvata kirjoituksen *pointin* selvittämiseksi. ”Teksti vs. konteksti” -kiis-

Menneisyyden kohtaamisesta

Quentin Skinnerin haastattelu

tassa Skinner sijoittuu välimaastoon asettaen kontekstualisoinnin tekstin ymmärtämisen kannalta välttämättömäksi tekijäksi, mutta ei siten, että tekstin merkitys voitaisiin palauttaa kontekstiin. Tarkoituksena on kartoittaa tiettyyn historialliseen tilanteeseen kuuluva mahdollisuuksien maailma, josta toimijan intentiot ovat olleet peräisin ja johon ne viittaavat.

Varhaisissa kirjoituksissaan Skinner muotoili kantansa poleemisesti ja itsevarmasti. ”Meaning and Understanding” sekä sitä seuranneet artikkelit takasivat hänen maineensa intellektuaalihistorian uskonpuhdistajana, jonka strategiaan kuuluivat – ainakin yleisen käsityksen mukaan – perenniaalisten kysymysten olemassaolon ehdoton kieltäminen ja historiallisten anakronismien peräänantamaton vastustaminen. Skinner sai niskoilleen omien sanojensa mukaan ”solvausten ryöpyn”, mutta tuloksena oli myös menestyksekkäs akateeminen ura.

1970-luvulla hän työskenteli Clifford Geertzin, Thomas Kuhnin ja Richard Rortyn kanssa Princetonia yliopistossa, julkaisi kaksiosaisen suurteoksen *The Foundations of Modern Political Thought I–II* (1978) ja tuli 37-vuotiaana nimitetyksi Cambridgen yliopiston politiikan tutkimuksen professoriksi. Myöhemmistä ”pienistä” teoksista kenties tunnetuin on vuonna 1981 julkaistu Machiavelli-esittely, jatkuvasti kestävä käyttöklassikko, jonka entistäkin kompaktimpi versio on ilmestynyt viime vuonna. Viimeaikaisen tuotannon suurteos on vuonna 1996 julkaistu *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Skinnerin jatkuvasti vahvaa ja monipuolista artikkelituotantoa esittelee vuonna 2002 ilmestynyt kolmiosainen teosarja *Visions of Politics*.

Tämänhetkistä politiikan teoreetikoista ja historioitsijoista Quentin Skinner kuuluu ehdottomasti tunnetuimpiin. Hän on luonut uransa Cambridgen yliopistossa ja julkaissut 1960-luvulta lähtien kirjoja ja artikkeleita erityisesti poliittisen ajattelun historiasta ja historiantutkimuksen metodologiasta. Cambridgen yliopiston Regius-professorina toimiva Skinner suostui ystävällisesti vastaamaan kysymyksiin, jotka esitimme hänelle syyskuussa 2001. Seuraava haastattelu muodostaa intellektuaalisen omaelämäkerran, jossa Skinner kuvaillee tieteellistä uraansa ja nostaa esiin kannaltaan keskeisiä teoreettisia ongelmia ja kiistoja. Samalla hän arvioi uudelleen omia teoksiaan ja niihin sisältyviä kantoja ja tyylivalintoja. Skinner toteaa säilyttäneensä monia alkuperäisistä näkemuksistaan, vaikkakin on uransa mittaan kehitellyt niitä ja muuttanut joidenkin teesiensä painotuksia. Tässä valossa hyvin kiinnostavia ovat esimerkiksi hänen kommenttinsa Gadamerin filosofiasta ja tradition lisääntyneestä relevanssista sekä hänen näkemyksensä historiantutkijan roolin poliittisuudesta.*

Haastattelijat (Petri Koikkalainen ja Sami Syrjämäki): *Milloin ja miten alun perin kiinnostuitte politiikan teoriasta ja sen historiasta?*

Quentin Skinner: Ennen kuin yritän vastata, niin sallinette minun ilmaista syvän kiitollisuuteni teille tästä haastattelusta ja työtäni kohtaan osoittamastanne runsaasta mielenkiinnosta. Yritän tietysti vastata kysymyksiinne mahdollisimman rehellisesti, mutta minun on alusta alkaen korostettava kuinka tietoinen olen siitä seikasta, että on hyvin helppo järjestää uudelleen tai jopa tahattomasti keksiä historian kulkua. Tiedän joidenkin tutkijoiden mielellään kertovan intellektuaalisen vaelluksensa tarinan sattumien, ennalta arvaamattomien kehityskulkujen ja yllättävien käännteiden sarjana. Mutta minun kohdallani vaara on päinvastainen. Olen hirvittävän systemaattinen ihminen, ja se, mitä vastaan minun on taisteltava, on halu tuottaa kertomus tasaisesta kehityksestä alkuperäisistä (ja tietysti tosista ja tärkeistä) oivalluksista kohti niiden laajempaa käsittelyä toisiinsa liittyvissä ja teemoja edelleen kehittelevissä historiallisissa tutkimuksissa. Itse asiassa olen tietoinen siitä, että edistykseni ei ole koskaan ollut lineaarista, vaan se on sisältänyt monia seisahduksia kuten myös poikkeilua sinne tänne seurauksena pyrkimyksestä mukautua toisten tekemiin löytöihin ja oivalluksiin. Ei siis ole olemassa yksinkertaista tarinaa kerrottavaksi.

* Haastattelijat haluavat kiittää Tuukka Tomperin apua suomennos- ja tarkistusvaiheen lukuisissa korjauksissa ja parannuksissa. Vastuu mahdollisista virheistä jää suomentajille.

”

Yksi syy aatehistorian tutkimuksen vähäiseen arvostukseen oli marxismin voima, ei niinkään substantiaalisena filosofiana kuin historian tutkimuksen menetelmänä.”

Minua kuitenkin auttaa paljon se, että ensimmäisessä kysymyksessäni tiedustellaan, kuinka ylipäättään kiinnostuin politiikan teoriasta ja sen historiasta. Olen ollut koko elämäni historioitsija ja sen vuoksi tunnen, etten nykyään kykene tarjoamaan selityksiä tai edes ajattelemaan muutoin kuin kertomusten muodossa. Aloitan siis mielelläni kertomalla tarinan, joka kohdallani alkaa kouluajoista. Viimeisen kouluvuoteni loppukuulusteluista yksi käsitteli varhaismodernin Englannin historiaa, jota varten meidän oletettiin lukevan valikoiman tuona aikakautena kirjoitettuja teoksia. Eräs opiskeltavista teksteistä oli Sir Thomas Moren *Utopia*, jota koskevia artikkeleita olen sittemmin julkaisut useita.¹ Joukossa oli myös Hobbesin *Leviathan*, jota käsittelevän teoksen olen juuri julkaissut.² Minulla on yhä tallella näiden teosten kouluaikana ostamani niteet, joiden sivuille kirjoitin tuolloin reunamerkinöjä. Kun tarkastelen uraani tutkijana, niin joskus ajattelen, että se, mitä olen yrittänyt, on ollut löytää parempia vastauksia joihinkin niistä kysymyksistä, jotka minulle noina kaukaisina päivinä esitettiin, ja joista en siihen aikaan tiennyt, kuinka niihin tulisi vastata.

Emme opiskelleet politiikan teoriaa koulussa, mutta aloin lukea paljon itsekseni ja eräs kirja johon tutustuin oli T. D. Weldonin *The Vocabulary of Politics*. Muistan yhä kuinka innoissani olin siitä, kuinka se minun nähdäkseni paljasti monien usein toisteltujen poliittisten väitteiden tyhjyyden. Se luultavasti jätti lähtemättömän jäljen. Ennen kaikkea muistan kuitenkin sen, kun ensimmäistä kertaa kohtasin yhteyden filosofian ja historian välillä – siis filosofian historian, mutta myös historian filosofian. Viisikymmenluvun loppupuolella, eli aikana, josta nyt puhun, oli Oxfordin ja Cambridgen yliopistoihin vielä erityiset pääsykokeet. Jos halusi osallistua jompaan kumpaan näistä pääsykokeista, oli jäätävä kouluun muutamaksi ylimääräiseksi kuuksiksi ja opiskeltava vielä paljon lisää. Osallistuin historian pääsykokeeseen ja meitä varoitettiin siitä, että kokeessa aina erityisesti painotetaan kykyä kirjoittaa historian tutkimuksen metodiin liittyvistä yleisistä ongelmista. Aloin siis lukea kirjoja, jotka käsittelevät näitä aiheita ja huomasin viehättyväni niistä välittömästi. Eräs teos, jota erityisesti kehoitettiin lukemaan, oli R. G. Collingwoodin *The Idea of History*. Minä lumouduin siitä ja muistan etsineeni ja lukeneeni muitakin hänen kirjoituksiaan. Erityisesti muistan hänen *Autobiography*’nsa. Toinen teos, jonka löysin oli Bertrand Russellin *Länsimaisen filosofian historia*. En tule koskaan unohtamaan sen sähköistävästä vaikutuksesta, joka ei suinkaan vähiten johtunut sen riemastuttavasta itseluottamuksesta ja loistavasta kerronnasta. Muistin pitkään monia katkelmia siitä lähes ulkoa. Luulen, että nykyään saattaisin olla eri mieltä useista Russellin historiallista arvioista, mutta olin vaikuttunut ja innostunut kun huomasin, että suuri filosofi otti historian tutkimuksen vakavissaan. Akateemisen proosan kirjoittajana Russell on aina pysynyt mallina minulle, vaikkakin hänen tyylinsä jäljitteleminen tietysti on mahdotonta.

Kertoisitteko meille hieman oppialojenne intellektuaalisesta näyttämöstä ajalta jolloin teistä tuli tutkija?

QS: Sain B. A. -tutkintoni historiassa Cambridgen yliopistosta kesäkuussa 1962 (yhä ainoa ”ansaitsemani” oppiarvo) ja myöhemmin samana kesänä minut valittiin Christ’s Collegen jäseneksi (*fellowship*), tätä asemaa olen pitänyt siitä asti. Olin silloin 21-vuotias. Minut palkattiin tutoriksi Christ’s Collegen historian opiskelijoille ja erityisesti niille, jotka erikoistuivat poliittiseen ajatteluun. Minun täytyy lisätä, että Cambridgessä historian opiskelijan on aina ollut mahdollista erikoistua suuressa määrin intellektuaalihistoriaan ja poliittisen ajattelun historiaan. Minulla oli hyvät opettajat näissä aineissa (John Burrow, Duncan Forbes ja Peter Laslett), joten en ollut valmentautunut opettajaksi aivan huonosti, vaikkakin olin tietenkin täysin kokematon. Mitä omiin tutkimuksiini tulee, niin Collegessa minun ei oletettu opiskelevan tohtorinväitöstä varten, ja siksi en koskaan saanut minkäänlaista muodollista ohjausta. Minun annettiin seurata omia mieltymyksiäni ja sikäli kuin Collegen valtaa pitävillä viranhaltijoilla oli minun työtäni koskevia näkemyksiä, oletan heidän vain otaksuneen, että minä edistyin siinä. Ja niin teinkin suurimman osan ajasta, vaikka siinä iässä henkilökohtaiset ongelmat tapaavat kohota intellektuaalisten yläpuolelle.

Tuon ajan intellektuaalinen näyttämö, kuten sitä mainiosti kutsutte, näytti melko hedelmättömältä minunlaiselleni ihmiselle, joka oli pääasiassa kiinnostunut poliittisista ideoista ja niiden historiasta. Olin omaksunut Weldonin kirjasta käsityksen, että filosofien oli absurdia olettaa itsellään olevan *filosofeina* mitään merkittävää kerrottavaa moraalista ja poliittisista kysymyksistä. Hän kehotti sen sijaan tutkimaan niitä sanastoja, joiden puitteissa tällaiset kysymykset muotoillaan. Olen aina säilyttänyt jotain siitä skeptisismistä, jolla hän kävi tehtävään käsiksi. Hän sai esimerkiksi näyttämään siltä, että puheemme ”oikeuksista” ja siitä, kuinka monia oikeuksia meillä voidaan väittää olevan, on enemmän tai vähemmän merkityksetöntä, koska siihen liittyy virheellinen oletus, että oikeuden käsitteellä on jokin ontologinen perusta, vaikka se oikeastaan on vain osa paikallista ideologista käytäntöä. Tästä olen yhä samaa mieltä ja uskon vieneeni tämänkaltaisen skeptismin vielä pidemmälle, sillä minusta on jo pitkään näyttänyt, että termit, joiden avulla ilmaissimme sellaisia käsitteitä kuin vapaus, oikeudenmukaisuus, tasa-arvo jne. ovat ymmärrettävissä vain niissä kulttuurisissa konteksteissa, joista ne kumpuavat. Siten kysymykset muotoa ”Mutta mitä ’oikeudenmukaisuus’ tai ’tasa-arvo’ todella tarkoittavat?” näyttävät minusta käytännöllisesti katsoen merkityksettomiltä. Tämä pidemmälle viety näkemys on kuitenkin minun osaltani tuoreempi tapa ajatella. Minun on todella korostettava, että silloin kun aloittelin tutkijan uraani, oli ajatus normatiivisen poliittisen teorian tutkimuksesta saatu näyttämään vanhan-aikaiselta ja hieman absurdilta.

Lisäsy siihen, miksi analyttinen poliittinen filosofia ei juurikaan kiinnostanut tuohon aikaan, oli sen vahvasti positivistinen erottelu tosiasioiden ja arvojen välillä, johon uskottiin yhä laajasti ainakin englanninkielisen filosofian piirissä. Meille ei ainoastaan opetettu, että arvovalinnat ovat lähinnä henkilökohtaisia huolenaiheita, mutta että lisäksi on olemassa faktuaalisen alue, joka säilyy ”arvoneutraalina”. Oli alkanut näyttää järkevältä (mistä omituisesta maailmasta puhunkaan) keskittyä yksinomaan faktojen tutkimukseen arvojen tutkimuksen vastakohtana, tavoitteena päästä aidosti tieteelliseen politiikan tutkimukseen. Siten politiikan teoreetikon asianmukainen tehtävä oli kehittää niin kutsuttuja ”empiirisiä teorioita”, jotka eivät



*Vietin akateemisen urani ensi vuodet
kokien turhautunutta raivoa tätä erityistä
maailmanjärjestystä kohtaan ja lopulta käynnistin
terroristi-iskun sitä vastaan.”*

tosiasiassa olleet juuri muuta kuin olemassa olevien poliittisten käytäntöjen uudelleenmuotoiluja abstraktimpia käsitteitä käytäen. Ympäröivän kulttuurin paine oli sellainen, että käytin 1960-luvun alkupuolella aivan liikaa aikaa tähän ilmiöön liittyvän kirjallisuuden lukemiseen ja lopulta jopa julkaisin pahan-suisen artikkelin empiirisestä teoriasta.³ Huomasin kuitenkin pian, ettei tämä lähestymistapa viehättänyt minua laisinkaan.

Jos siirrymme tarkastelemaan politiikan teorian historiallista tutkimusta tuona ajanjaksona, niin löydämme itsemme silmäilemästä yhtäläillä epäystävällistä maisemaa. Yksi syy aatehistorian tutkimuksen vähäiseen arvostukseen oli marxismin voima, ei niinkään substantiaalisena filosofiana kuin historiantutkimuksen menetelmänä. On tärkeä muistaa, kuinka tavattoman vaikutusvaltainen materialistinen lähestymistapa oli historian tutkimuksessa toista maailmansotaa seuranneina vuosikymmeninä. Tämä aika oli ennenkaikkea Annales-koulun kukoistusaikaa ja sen esikuvallisessa teoksessa, Braudelin massiivisessa tutkimuksessa 1500-luvun Välimeren maailmasta, meille tarjottiin niin kutsuttu ”*histoire totale*”, jossa taloudellinen determinismi oli koteloitu geografisen determinismin sisään siten, että (Braudelin sanoin) ”vuoret tulevat ensin”. Kun maantiede determinoi taloudelliset olosuhteet ja talous determinoi sosiaalisen ja poliittisen elämän, jää henkisellemme elämälle seurannaisilmiönä (*epiphenomenon*) vain vähän tilaa ja Braudelin kirjassa se on käytännössä näkymättömissä.

Tällä lähestymistavalla oli turmiollinen vaikutus sekä intellektuaalisen historian arvostukseen että sen metodologiaan. Oppiala sai osakseen vain marginaalista mielenkiintoa tai sitten sitä tutkittiin sellaisin tavoin, että tutkimuksen oletettiin tarjoavan evidenssiä perusta/ylärakenne-mallille itselleen. Ratkaiseva teos minun sukupolveni tutkijoille oli C. B. Macphersonin vuonna 1962 julkaistu *The Political Theory of Possessive Individualism*. Macpherson näki 1600-luvun politiikan teorian kehkeytyvän yhden ainoan akselin ympärille, ja hän käsitteli oletettua kehityslinjaa ”Hobbesista Lockeen” (kirjan alaotsikko) nopeasti kehittyväksi oletetun ”porvarillisen” yhteiskunnan suoraviivaisena ideologisena heijastuksena.

Oli kuitenkin olemassa vielä tärkeämpi syy siihen, miksi 60-luvun alkupuolen intellektuaalinen ympäristö ei viehättänyt henkilöä, jolla oli kaltaiseni mielenkiinnon kohteet. Tämä johdattiin laajalti kannatetusta näkemyksestä – jonka joukko filosofeja yhä jakaa – koskien filosofian historian ja yleisemminkin intellektuaalisen historian tutkimisen *pointtia*. Meille opetettiin, että moraalinen, politiikan, uskonnon ja muiden vastaavien ajattelun muotojen historia muodostuu klassisten tekstien kaanonista, joka sisältää ”ajatonta viisautta” ”universaalien ideoiden” muodossa. Edelleen meille opetettiin, että voimme odottaa hyötyvämme suoraan näiden ”ajattomien piirteiden” tutkimuksesta, koska ne sisälsivät ”perenniaalista relevanssia”. Nämä oletukset puolestaan loivat laajalti hyväksytyt näkemykset siitä, kuinka filosofian historia tulee kirjoittaa. Meitä neuvottiin keskittymään kaanonin kirjoihin ja erityisesti niihin kaanonin

osiin, joiden kohdalla on selvää, että ne käsittelevät ”relevan-tilla” tavalla meidän kysymyksiämme. Lopputulos oli mahdollisimman antihistoriallinen. Meitä varoitettiin eksplisiittisesti, että jos sallimme itsemme ajautua sivuraiteille ja ryhdymme tutkimaan sosiaalisia olosuhteita tai intellektuaalisia konteksteja joista klassiset tekstit nousivat, niin kadotamme niiden tarjoamat näkymät ajattomaan viisauteen ja siten menetämme kontaktin koko niiden tutkimuksen mielekkyyteen.

Vietin akateemisen urani ensi vuodet kokien turhautunutta raivoa tätä erityistä maailmanjärjestystä kohtaan ja lopulta käynnistin terroristi-iskun sitä vastaan vuonna 1969 julkaistun ”Meaning and Understanding in the History of Ideas” -esseeni muodossa. (Kirjoitin sen vuosien 1966 ja 1967 välisenä aikana, mutta minulla oli suuria vaikeuksia saada se julkaistuksi.)⁴ Nykyään en missään nimessä haluaisi kirjoittaa samalla tavalla: suuri osa esseestä vaikuttaa minusta filosofisesti harkitsemattomalta sekä loukkaavalta, ja kun äskettäin jouduin tarkistamaan sen uudelleenjulkaisua varten, huomasin lyhentäväni sen puoleen alkuperäisestä pituudestaan. Mutta mainitsen esseeni, koska se puolestaan keskittyy kahteen esiinnostamaani ortodoksiaan, ”kanoniseen” sekä seurannaisilmiö-lähestymistapaan, ja teki parhaansa saattaakseen ne epäilyksen tai vähintään naurun alaisiksi.

Minun on kuitenkin lisättävä, että samaan asiaan liittyvä, mutta huomattavasti tärkeämpi julkaisu vuodelta 1969 oli John Dunnin *The Political Thought of John Locke*. Tuon tutkimuksen johdanto tarjoaa samankaltaisen (mutta tyynemmän) selvityksen siitä, kuinka filosofian historiaa voitaisiin kirjoittaa aidon historiallisesti. John myös teki kirjassaan mitä saarnasi ja siten onnistui, yhdessä Peter Laslettin ja John Pocockin kanssa, tuottamaan varhaisimmat niin kutsutun Cambridgen tyylin todella merkittävät tutkimukset.

KONTEKSTIT JA KAANONIT

Erät varhaisimmista julkaisuistanne 1960-luvulta olivat Hobbes-kommentaarreja. Vuonna 1996 julkaisitte laajan tutkimuksen nimeltään *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Voisitteko kertoa, miksi Hobbes on ollut tutkimuksissanne niin tärkeä hahmo?

QS: Vastaukseni liittyy läheisesti edellä sanomaani, sillä päätökseni keskittyä Hobbesiin syntyi alun perin syistä, jotka olivat yhtä paljon metodologisia kuin historiallisia. Olen jo maininnut, että C. B. Macphersonin kirja julkaistiin vuonna 1962, samana vuonna kuin aloin tehdä tutkimusta. Macphersonin tulkinta antoi uutta näkyvyyttä sellaiselle hyvin reduktionistiselle näkemykselle Hobbesin filosofiaa, jonka Christopher Hill ja muut marxilaiset Englannin vallankumouksen historioitsijat olivat jo saattaneet alulle. Kun aloittelin tutkimuksiani, oli Hobbesin filosofian tärkein tulkintalinja kuitenkin perua toisesta tuon ajan valtametodologiasta. Kuten olen sanonut, käytännön tutkimusmuotona tämä tarkoitti tekstin poimimista kaanonista ja sen alistamista puhtaasti tekstinsisäisen eksegeesin prosessiin, jonka lopullisena tavoitteena on osoittaa se, minkä annin teksti tuo yhden tai toisen poliittisen filosofian ikuisuus-kysymyksen pohdintaan. Hobbesin poliittista filosofiaa, erityisesti niin kuin se *Leviathanissa* esitetään, pidettiin yleisesti panoksena poliittisen veloitteen (*political obligation*) käsitettä koskevaan ajatteluun. Siihen aikaan Hobbes kuvattiin usein prototyyppisenä utilitaristina, jonka käsityksen mukaan sekä veloitteen perusta että



sen rajat ovat yksilön oman edun tavoitteluun perustuvan laskelmoinnin määrittämiä. Vuonna 1957 Howard Warrender oli kuitenkin julkaissut haastavan tutkimuksen nimeltään *The Political Philosophy of Hobbes*, jossa hän väitti, että Hobbesin teoria velvoitteesta saa deontologisen muodon. Tarkemmin sanottuna Warrender katsoo, että Hobbesin näkemys velvollisuudestamme totella valtiota on erityistapaus velvollisuudestamme taipua luonnon lakeihin sillä perusteella, että niiden tunnustetaan olevan Jumalan säätämiä lakeja. Tätä seurasi vuonna 1964 F. C. Hoodin kirja *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Hood oli paljossa velkaa Warrenderille, mutta hän teki vielä kokonaisvaltaisemman yrityksen lukea Hobbesia sellaisen kristillisen poliittisen järjestelmän kehittäjänä, jonka perustana on ajatus jumalallisesta käskyvallasta.

Huomasin olevani yhtä vähän vakuuttunut niin marxilaisesta kuin tästä puhtaasti skripturalistisesta tavasta lähestyä Hobbesin tekstejä, ja eräässä varhaisimmista artikkeleistani, joka julkaistiin vuonna 1964, lähdin kritisoimaan molempia koulukuntia.⁵ Hiljattain minulla oli tilaisuus lukea uudelleen tämä varhainen yritelmäni ja olin ällistynyt siitä aggressiivisuuden ja itseluottamuksen tasosta, jota osoitin tässä sekä myös muissa varhaisissa artikkeleissani; etenkin, kun en saata uskoa, että olisin tuntenut itseäni läheskään niin itsevarmaksi kuin miltä yrittin kuulostaa. Minun täytyy kuitenkin tunnustaa, että nautin siitä pidätetyn ironisesta sävystä, jonka onnistuin sisällyttämään tekstiini, etenkin, kun tämä on sellainen taito, jota en tunnu enää hallitsevan samassa mitassa.

Vastaväite, jota artikkelissani – ja useissa sitä seuranneissa artikkeleissa – yrittin kehittää, oli että kuinka tahansa uskottavan vaikutelman Macphersonin tai Warrenderin luennat Hobbesista antavatkaan sellaiselle, joka tutkii ainoastaan Hobbesin tekstejä, ovat ne historiallisesti epäuskottavia. Macphersonia vastaan väitin, että jos haluaa ymmärtää Hobbesin *Leviathanin* teoriaa poliittisesta velvoitteesta, niin se, mikä ensi sijassa täytyy tavoittaa, ei ole kirjoittajan yhteiskunnan yleinen taloudellinen luonne kyseisenä aikana. Mieluummin olisi tavoitettava se tapa, jolla kysymys velvoitteesta tuli poliittisesti päivänpolttavaksi sen jälkeen, kun kuningas Kaarle I:n oli teloitettu vuonna 1649 ja protektoraattihallitus oli esittänyt vaatimuksen siitä, että jokaisen kansalaisen tulee valalla ”sitoutua” esivaltaansa. Väitin, että kun Hobbes toteaa *Leviathanissa* tottelemisen ja suojelemisen olevan vastavuoroisia, niin hänen tavoitteensa on luoda rauhan mahdollistava ratkaisu tähän erityiseen legitimitettikriisiin, ja lisäksi, että tämä edustaa *sen tyyppistä* kontekstia, johon meidän on paneuduttava mikäli tavoittelemme hänen teostensa aidosti historiallista ymmärtämistä. Warrenderia ja Hoodia vastaan yrittin osoittaa, että tämän kaltainen tieto kontekstista asettaa myös heidän tulkintansa kyseenalaiseksi. Väitin, että Hobbesin teoria velvoitteesta oli tarkoitettu puhtaasti pragmaattiseksi ja että se otettiin sellaisena vastaan, ja että on mahdotonta ymmärtää hänen politiikan teoriansa motivaatiota tai vastaanottoa mikäli oletamme, että kyseessä on kristilliseen luonnonoikeuteen perustuva traditionaalinen oppi.

Lyhyesti sanottuna, paneuduin Hobbesiin osana pohjimmiltaan teoreettista tehtävää osoittaa, että vallitsevat lähestymistavat filosofian historiaan ovat virheellisiä. Saattaisitte silti kysyä, miksi paneuduin juuri Hobbesiin, kun samat kriittiset huomiot oltaisiin aivan yhtä hyvin voitu tehdä viitaten kenen tahansa muun silloisessa kaanonissa tärkeän ajattelijan saamaan käsitteeseen. Tähän on kaksi vastausta. Ensimmäinen on se, että luullakseni minun on täytynyt saada vaikutteita kaanonin ideasta itsestään. Tuon ajan brittiläisille tutkijoille vaikutti itsestäänselvältä, että modernin politiikan teorian kaksi perustajaisäää olivat

”

Jonkinlaisella apriorisella tavalla tunsin, että jokin vastaava kontekstualisointi tulisi suorittaa mille tahansa poliittisen filosofian tekstille.”

Hobbes ja Locke, joista ensimmäinen on Valtion teorian johdava edustaja ja toinen kansansuvereniteettiteorian. Kuten olen maininnut, John Dunn, ystäväni ja aikalaiseni Cambridgessa – jolle olen hyvin paljon velkaa koko 1960-luvun jatkuneista keskusteluista näissä asioissa – kirjoitti jo Lockesta. Niinpä minulle jäi Hobbes.

Tärkein syyni keskittyä Hobbesiin perustui kuitenkin eräsiin vahvistuviin epäilyksiin, jotka koskivat kaanonin ideaa itseään. Tässä kohdassa minun täytyy kertoa teille anekdootti. Se liittyy Peter Laslettiin, jonka politiikan teorian historian luennoista nautin suunnattomasti opiskeluaikanani, ja jonka tapasin pian suorittuani tutkintoni vuonna 1962. Laslett oli julkaissut toimittamansa definiitiivisen laitoksen John Locken *Two Treatises of Government’ista* vuonna 1960, ja luin sen välittömästi ohjaajani John Burrowin kehotuksesta. Laslett osoitti, että Locken tutkielmat, joita aina oli tarkasteltu vuoden 1688 niin kutsutun Mainion vallankumouksen ylistyksenä, olivat itse asiassa suurelta osin kirjoitettu melkein kymmenen vuotta aikaisemmin osana Shaftesburyn oppositiokampanjaa Kaarle II:n mielivaltaisilta näyttäneitä poliittisia ratkaisuja vastaan. Puhesani Laslettin kanssa tästä tutkimuksellisesta löydöstä olin hyvin vaikuttunut tavasta, jolla hän näki sen laajemman merkityksen. Hän tunsii osoittaneensa, että Locken tutkielma on pohjimmiltaan puoluepoliittinen pamfletti. Hän katsoi, että osoittamalla kuinka teos oli peräisin yksittäisestä poliittisesta kriisistä hän oli langettanut epäilyksen sen ajattoman luonteen ylle ja siten pudottanut teoksen kaanonista. Muistan Laslettin kertoneen minulle osoittaneensa, että Locke ei tulisi laskea Hobbesin kaltaisten arkkitehtonisten kirjoittajien joukkoon, joiden kohdalla vastaavaa analyysia ei voitaisi suorittaa.

Jonkinlaisella apriorisella tavalla tunsin, että jokin vastaava kontekstualisointi tulisi suorittaa mille tahansa poliittisen filosofian tekstille. En ole varma, mistä tämä itsevarmuus tuli, mutta luulen olleeni siinä hyvin paljon velkaa Collingwoodin tuntemukselleni. Jos sillä oli lähde tuoreemmasta historiantutkimuksessa, niin luullakseni sen on täytynyt olla J. G. A. Pocockin mestarillinen kirja *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, joka oli julkaistu vuonna 1957. Johnin kirja tarjoaa urauurtavan kontekstualisoinnin usealle varhaismodernin historiallisen ja poliittisen ajattelun avainhahmolle, ja se oli yksi niistä kirjoista, joiden lukemisesta olin kaikkein eniten nauttinut tutkintoon johtavilla kursseillani. Mutta mikä tahansa lähteenä olikin, lopputuloksena minulle kehittyi kunnianhimo tehdä Hobbesille se, mitä Laslett oli tehnyt Lockelle. Tässä en tietenkään koskaan onnistunut, enkä vähimmäissäkään määrin halua vertailla tuloksena syntyneitä esseitäni Laslettin käänteentekevään tutkimustyöhön. Mutta tämä on varmasti se tekijä, joka ensi sijassa sai minut kiinnittämään huomioni Hobbesiin. 1970-luvun alkuun mennessä olin julkaissut laajan artikkelisarjan hänen filosofiaan keskittyen siihen, minkä kuvasin – lainatakseni yhden esseeni otsikkoa – Hobbesin poliittisen ajattelun ideologiseksi kontekstiksi.⁶

”

En ole enää niin dogmaattisen vastahakoinen tunnustamaan sitä, että ajattelumme perityissä traditioissa on syviä jatkumoitasiin missä katkokiakin.”

Hobbesin lisäksi olette tutkineet laajasti renessanssin poliittista ajattelua. Jostain syystä näyttää siltä, että tuota ajanjaksoa on laiminlyöty (poliittisen) filosofian standardihistorioissa. (Jopa Machiavelli on vain harvoin laskettu poliittisen filosofian historian merkittävimpiin hahmoihin.) Mistä uskotte tämän johtuvan?

QS: Renessanssin filosofian laiminlyöntiä on nyttemmin ryhdytty paikkaamaan, mutta on varmasti totta, että tutkijanuraa aloitellessani ei tähän aikakauteen kiinnitetty juurikaan huomiota. Tärkein syy tähän johtaa olettaakseni takaisin siihen, mitä jo edellä sanoin siitä, mikä oli hyväksytyt näkemys filosofian ja sen historian suhteesta. Filosofia ymmärrettiin oppiaineeksi, jota luonnehti erityiseen kysymysjoukkoon rajoittunut mielenkiinto, ja poliittinen filosofia (kuten Isaiah Berlin asian tuolloin ilmaisi) oli filosofian osa-alue, joka tutki kysymystä ”Miksi minun tulisi totella valtiota?” Poliittisen filosofian historian katsottiin vastaavasti koostuvan joukosta kirjoituksia, joissa tämä kysymys oli nostettu esiin ja joissa siihen annettiin valikoima keskenään kilpailevia vastauksia.

Minun on syytä lausua tähän väliin elämäkerrallinen seikka. Minut nimitettiin politiikan teorian historian luennoitsijaksi Cambridgen yliopistoon 1965 ja tämän johdosta velvollisuudekseni tuli pitää yleisluontoinen luentosarja varhaismodernista poliittisesta ajattelusta. Tämä sai aikaan sen, että ryhdyin intensiivisesti lukemaan 1500-luvun poliittista filosofiaa saavuttaakseni saman tason aikaisemmin hankkimani 1600-luvun kirjallisuuden tuntemukseni kanssa, ja tämä johdatti minut erityisesti Machiavellin hahmon luokse. Lukiessani hänen *Principeään* ja erityisesti *Discorsiaan* silmiini pisti välittömästi, että nämä kirjoitukset eivät kiinnittäneet juuri lainkaan huomiota kysymyksiin siitä, mitkä ovat meidän velvollisuutemme totella valtiota tai oikeutemme vastustaa sitä. Niissä käsiteltiin hyvin harvoin valtion käsitettä ja oikeuden käsitteeseen ne eivät viittaneet lainkaan.

Olen varma, että tämä hyvin pitkälti selittää, miksi jopa Machiavellin filosofia, kuten oikeutetusti toteatte, oli jäänyt niin yleisesti huomiotta politiikan filosofian historioissa aivan viime aikoihin saakka. Oma asenteeni 60-luvun keskivaiheilla oli kuitenkin sellainen, että juuri yleisesti hyväksytyt syyt pitää Machiavellia vain marginaalisena merkitykseltään koin itse erityisen hyväksi syiksi pitää häntä tutkimisen arvoisena, enkä ole myöhemminkään lakannut pohtimasta ja tutkimasta hänen politiikan teoriaansa.⁷ Olin ja olen yhä erityisen kiinnostunut sellaisista vapautta koskevista teorioista, jotka operoivat turvautumatta oikeuden käsitteeseen, ja Machiavellin uusklassinen *vivere libero* -käsitteen analyysi on yksi mielenkiintoisimmista ja historiallisesti vaikutusvaltaisimmista esimerkeistä.

Entä suurten ajattelijoiden kaanonit ylipäänsä? Edellä mainittu artikkelinne ”*Meaning and Understanding in the History of Ideas*” oli alunperin konferenssisitelmä, jonka otsikko oli ”*The Unimportance of the Great Texts*”. Mitä nykyään ajattelette länsimaisen ajattelun ”virallisista” kaanoneista?

QS: Suhteeni ”viralliseen kaanoniin” on pysynyt ambivalenttina ja ehkä hieman täsmentymättömänä. Kuten olen jo huomauttanut, alkuun tunsin syvää epäluuloa koko ideaa kohtaan, paljolti luullakseni siksi, että halusin kyseenalaistaa sen ajatuksen, että meidän tulisi keskittyä joukkoon ajattelijaita, joiden oletamme olevan ajattomasti relevantteja omiin intresseihimme nähden. Sen sijaan tahdoin yrittää rekonstruoida intellektuaalisia konteksteja, joissa ja joita varten heidän tekstinsä kirjoitettiin, kuten Hobbesista puhuessani edellä totesin. Huomaan puhuneeni tässä tarkoituksessa jo ensimmäisessä ohjelmallisessa esseessäni vuodelta 1964 tarpeesta korvata yksittäisten tekstien tutkimus sen tutkimuksella, mitä kutsuin poliittiseksi diskurssiksi. Tämä on näkökohta, jota jatkossa painotin huomattavasti enemmän alettuaani 1960-luvun lopulla lukea Foucault’n töitä.

Minusta näyttää siltä, että eräs Foucault’n monista arvokkaista oivalluksista liittyy kysymykseen siitä, kuinka kaanonit saavat muotonsa. Kenellä on valta päättää, mitkä otetaan mukaan ja mitkä jätetään pois? Tämä on erityisapaus hänen laajemmasta mielenkiinnostaan siihen, kuinka modernin yhteiskunnan rakentumisessa kysymykset siitä, mitä pidetään tietona ja mitä pitäisi opettaa ja uskoa, ovat kietoutuneet läheisesti yhteen legitimitettiin koskevien kysymysten ja siten yhteiskunnallista vallankäyttöä koskevien kysymysten kanssa.

Kuitenkin, kuten olen jo tunnustanut, eräissä mielessä kaanonin idean *hyväksyminen* pohjustaa töitani alusta lähtien ja varmasti auttoi määrittelemään, miksi aloitin urani tutkimalla Hobbesia. Myöhemmin olen lisäksi alkanut suhtautua levollisemmin länsimaisen filosofian kaanonin kohtaan. En ole enää niin dogmaattisen vastahakoinen tunnustamaan sitä, että ajattelumme perityissä traditioissa on syviä jatkumoitasiin missä katkokiakin, ja että ensin mainittua piirrettä ilmentää se seikka, että johtavat ajattelijat ovat aina perehtyneet toisten ja aiempien ajattelijoiden töihin. Olen jopa päättänyt kirjoittamaan kirjan Hobbesista, vaikka olen edelleen vähemmän kiinnostunut Hobbesista hänen nimissään kulkevan ajattelun systeemin luojana kuin osallistujana useisiin renessanssin *scientia civilis* tai siviili-filosofia-käsityksestä käytyihin keskusteluihin.

FILOSOFISET SITOUMUKSET JA METODOLOGIA

On tullut tavaksi painottaa brittiläisen idealismin ja erityisesti sellaisten hahmojen kuin Collingwoodin ja Oakeshottin merkitystä sen tutkimussuunnan varhaisessa kehityksessä, jota myöhemmin on kutsuttu poliittisen ajattelun historian tutkimuksen ”Cambridgen koulukunnaksi”. Eräät kommentaattorit (muiden muassa Mark Bevir) ovat kuitenkin viime aikoina kiinnittäneet huomiota analyttisen filosofian vahvaan merkitykseen ”Cambridgen lähestymistavan” eräiden peruskäsitteiden tarjoajana. Kuinka omaan 1960- ja 70-luvuille ulottuvaan kokemukseenne nojaten luonnehtisitte yhtäältä brittiläisen idealismin ja toisaalta analyttisen filosofian vaikutusta poliittisen ajattelun historian tutkimukseen?

QS: Tällä kohden on vaikea antaa takuita ja voin puhua vain omasta puolestani, mutta olen melko varma useammasta



Ymmärtääksemme tekstin tai teon ei meidän tule nähdä sitä vain tapahtumana vaan yrityksenä ratkaista jokin ongelma.”

seikasta. Yksi on se, että Michael Oakeshottin filosofisella tuotannolla ei ollut minkäänlaista vaikutusta. Hänet tunnettiin laajalti Hobbesin ajattelun valaisevana kommentoijana, vaikkakin minun täytyy tunnustaa, että pidin hänen kirjoituksiaan aiheesta käytännössä lukukelvottomina. Mutta jos haluatte tietää, millaiselta hän näytti opiskelijasukupolveni silmissä 1960-luvulla, löydätte hyvän oppaan Brian Barryn kirjasta *Political Argument*. En tarkoita, että olisin koskaan voinut muotoilla näkemyksiäni Oakeshottista yhtä kärjekkäästi kuin Brian teki tuossa kirjassa, mutta sitä nyt lukiessani muistan olleeni täysin samaa mieltä. Oakeshott vaikutti menneisyyden hahmolta ja hylkäsimme hänen antirationalisminsa ja poliittisen konservatisminsa suoralta kädeltä. Minun täytyy lisätä, että pidin Oakeshottia aina mielenkiintoisena keskustelukumppanina ja lisäksi hyvin suvaitsevaisena ja innostavana henkilönä. Mutta mikään ei valmistanut sukupolveani hänen jumaloimiseensa Thatcherin aikana eikä siihen suureen arvostukseen, jota hänen filosofiansa edelleen laajalti nauttii.

R. G. Collingwood oli hyvin toisenlainen tapaus. Kuten olen jo maininnut, luin häntä jo koulussa, ja tutkimustyötä aloittaessani hän luullakseni välittömimmmin ja voimakkaimmin vaikutti työni suuntaan. Kuten jokaiselle (ystävällisesti mainitsemanne) ”Meaning and Understanding” -esseeni lukijalle on selvää, otin Collingwoodilta suoraan kaksi metodologista ohjetta, jotka yhdessä paljolti viitoittivat tuolloiseen filosofian historian tutkimukseen suuntaamaani kritiikkiä. Ensinnäkin Collingwood eksplisiittisesti hylkäsi oletuksen, jonka mukaan ajattelun historiaa tutkiessamme tarkastelemme samoihin kysymyksiin annettujen erilaisten vastausten sarjaa. Minuun vaikutti voimakkaasti Collingwoodin *Autobiography'ssaan* puolustama kanta, jonka mukaan filosofia on oppiala, jossa sekä kysymykset että vastaukset muuttuvat jatkuvasti. Tätä uskomusta minulla ei koskaan ole ollut syytä epäillä. Mutta Collingwoodin *Autobiography'sta* oli peräisin myös toinen ja edelliseen liittyvä ohje, joka vaikutti ajatteluuni ja käytännön työhöni vielä enemmän. Se oli hänen ehdotuksensa, että meidän on menneisyyttä tutkiessamme edettävä kysymyksen ja vastauksen logiikan avulla, kuten hän asiaa kutsui. Ymmärtääksemme tekstin tai teon ei meidän tule nähdä sitä vain tapahtumana vaan yrityksenä ratkaista jokin ongelma. Siten hermeneuttinen tutkimus on ainakin osaltaan nähtävä pyrkimyksenä palauttaa näkyviin ne ongelmat, joihin tutkimamme tekstit tai teot voidaan konstruoida vastauksiksi.

Mark Bevir on kuitenkin oikeassa painottaessaan sitä, että ainakin omassa tapauksessani eräs analyttisen filosofian virtaus oli vieläkin merkittävämmässä asemassa. Myös tämä ilmenee esseestäni ”Meaning and Understanding”. Kuten monet sukupolveni edustajat Cambridgessa, olin suunnattoman viehätynyt

Wittgensteinin hahmosta – tai pikemminkin hänen aurastaan. Hän oli kuvamme filosofisesta nerosta, ja yhteen aikaan osasin ulkoa useimmat häntä koskeneet anekdootit Malcolm in kirjoittamasta elämäkerrasta. Meille Wittgenstein ei ollut *Tractatus*-kirjoittaja, enkä koskaan ole lukenut sitä huolella, vaan *Filosofisten tutkimusten*, ja minulla on yhä kirjan uudistetun laitoksen nide, jonka ostin opiskelijana pian sen julkaisemisen jälkeen vuonna 1958.

Olen varma, että ostin *Tutkimukset* alun perin hartauden harjoittamiseksi, mutta valmistuttuani käytin paljon aikaa kirjan ja kaikkien löytämieni sen arvostelujen lukemiseen, samoin kuin keskusteluihin teoksesta filosofisesti kiinnostuneiden ystäväni kanssa. Siinä määrin kuin ylipäänsä kykenin ymmärtämään teosta, oletin sen käsittelevän merkityksen teoriaa, ja pömin siitä mukaani ”merkitystä” koskevan perusajatuksen, joka on tämän jälkeen elävöittänyt kaikkia teemasta myöhemmin julkaisemiani esseitä. Ajatus on se, että meidän ei tulisi kysyä sanojen oletettuja ”merkityksiä” vaan mieluummin niiden käyttöä koskevia kysymyksiä, ja vielä tarkemmin sitä, minkä takia niitä käytetään tietyillä tavoilla tietyissä kielipeleissä. Pidin hyvin houkuttelevana ajatusta kielen tutkimisesta ensisijaisesti tavoitteellisena diskurssina sekä sen pohtimista, miten erilaiset intentiot pohjustavat kielen käyttöä erilaisissa elämänmuodoissa. En ole koskaan lakanut uskomasta – vaikkakin tämä sitoumukseni on laajalti väärinymmärretty – että intentiot ja merkitykset, koskivatpa ne tekoja tai toteamuksia, ovat julkisia, ja että niitä ei ole tarkoitus ymmärtää yrittämällä päästä menneisyyden toimijoiden pään sisälle, vaan yksinkertaisesti tarkastelemalla niitä elämänmuotoja, joiden puitteissa he toimivat. Pidin myös kiinnostavana tähän sisältyvää mahdollisuutta, että erilaiset ympäristöt tai elämänmuodot saattaisivat täysin poiketa omastamme, vaikka olenkin varma, etten tuossa vaiheessa täysin ymmärtänyt niitä relativistisuuden ongelmia, joihin helposti putoamme tällaisen sitoumuksen hyväksytyämme. Yritin päästä käsiksi käsitteellisen relativismin ongelmaan 1980-luvulla,⁸ mutta 1960-luvulla minusta vain vaikutti siltä, että jo meneillään olleiden historiallisten tutkimusteni valossa nämä Wittgensteinin näkemysten puolet olivat hyvin järkeviä.

Ilman muuta ylistetyin englantilainen analyttinen filosofi 1960-luvun alussa oli J. L. Austin. Elinaikanaan hän oli julkaissut vähän ja hän kuoli ennenaikaisesti, mutta hänen maineensa omaperäisenä ja nerokkaana ajattelijana oli lakipisteessään kun *How To Do Things with Words* julkaistiin hänen kuolemansa jälkeen vuonna 1962. Minulla on yhä hallussani vuotta myöhemmin ostamani nide, ja muistan edelleen kuinka hämmästynyt olin lukiessani sitä ensi kertaa. Luulisin, että osittain olin lumoutunut siitä hienovaraisten kielellisten erottelujen maailmasta johon minut ohjattiin, sillä minussa on aina säilynyt – ehkä siksi, että luin niin paljon latinaa koulussa – pedanttinen mielenkiinto kielipin ja kielenkäytön hienouksiin. Mutta luulen, että innostuin Austinin teoksesta eniten siksi, että hänen kielifilosofiansa minusta seurasi hyvin luonnollisesti Collingwoodin ja Wittgensteinin kielifilosofiasta. Tämä ehkä vaikuttaa oudolta toteamukselta, joten sallinette minun yrittää selittää sitä hieman.

Kuten olen jo painottanut, Collingwoodin ajattelussa minusta vaikutti valaisevimmalta hänen ehdotuksensa siitä, että meidän tulisi palauttaa näkyviin ne kysymykset, joihin tutkimamme tekstit voidaan konstruoida vastauksiksi. Mutta saman näkökohdan voisi esittää toisin sanomalla, että meidän tulisi ajatella näitä tekstejä jatkuvan keskustelun osina – aikaisempien positioiden kehitelminä, kritiikkeinä tai torjuntoina – ja tulisi siksi kysyä itseltämme, mitä kirjoittajat *tekevät* kirjoittaessaan



*Kaikkien ideologiiden täytyy jossain määrin
räätälöidä hankkeensa oman aikansa
arvottavaan kieleen sopiviksi.”*

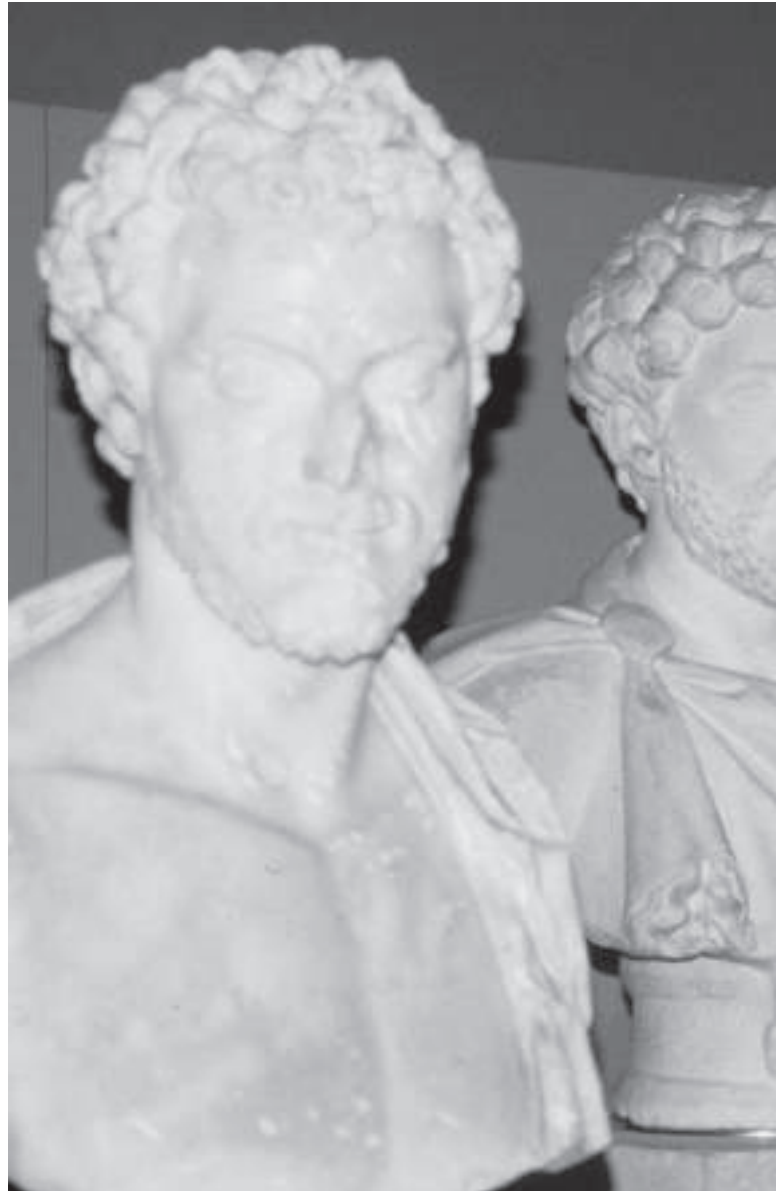
niin kuin kirjoittivat. Missä määrin he siis kehittivät aiempia näkemyksiä tai kritisoivat niitä tai torjuivat niitä ja niin edelleen. Ja juuri kielen käyttäminen asioiden *tekemiseen* on se, mitä Austin ennen muuta korosti. Näin havaitsin melko läheisen sukulaisuuden Collingwoodin ja Austinin lähestymistapojen välillä. Siitä lähtien olen pohtinut myös elämäkerrallisen yhteyden mahdollisuutta. Onhan Austinin täytynyt olla opiskelijana Oxfordissa silloin, kun Collingwood toimi siellä filosofian professorina? Mutta en tunne yhtään filosofian historioitsijaa, joka olisi selvittänyt tuon seikan mahdollisia seuraamuksia.

Pidin kuitenkin Austinin filosofiaa pääasiassa lisäyksenä Wittgensteinin ajatteluun. Wittgenstein oli opettanut meitä ajattelemaan kielen käyttöä ja minusta vaikutti, että Austin käytännössä tarttui tähän ajatukseen ja jatkoi juoksua sen kanssa. Tuloksena oli ihmeellisen tarkka anatominen kuvaus siitä, mitä voitaisiin tarkoittaa puhuttaessa kielen käytön valtavan laajasta sovellusalueesta ja siten myös kielen avulla tehtävien asioiden alueesta. Minun täytyy lisätä, että – oikein tai väärin – pidin Paul Gricen merkitysteoriaa samalla tavoin lisäyksenä Austinin ajatteluun ja tulkitisin Gricen kommunikatiivisten intentioiden analyysin olevan käytännössä jatkoanalyysia Austinin käänteentekevistä illokutionaarisen aktin käsitteestä.

Julkaisin sarjan artikkeleita merkityksestä ja puheakteista 1960-luvun lopulla ja 1970-luvun alussa,⁹ ja lukiessani niitä hiljattain uudelleen huomasin, että ne ovat suunnattoman paljon velkaa Wittgensteinille, Austinille ja Gricelle. Niinpä ajattelen, että – vastatakseni kysymykseenne lopulta suoraan – Mark Bevir on epäilemättä oikeassa väittäessään, että tulkinnan teoriaa koskevan työni pääasialliset vaikutteet tulivat suoraan valtavirran analyttisestä filosofiasta.

Kun 1960-luvun lopun ja 1970-luvun alun politiikan teoriaa tarkastellaan jälkikäteen, näyttää sen silmiinpistävä erityispiirre olleen vahva luottamus uusien metodologioiden ja teoreettisten viitekehysten kehittymiseen ja niiden kykyyn vapauttaa politiikan teoria ja sen historiankirjoitus useista perinteisistä painolasteista. Kuten J. G. A. Pocock kirjoitti vuonna 1971, ”se, mitä voimme väittää kokevamme nyt, ei ole enempää tai vähempää kuin todella itsenäisen metodin syntyminen, sellaisen metodin, joka tarjoaa keinoja tarkastella poliittisen ajattelun ilmiöitä ankarasti historiallisina ilmiöinä ... alamme nähdä historiallista päivänvaloa”.¹⁰ Millaisia ajatuksia tällainen optimismi tuo mieleenne kolmenkymmentä vuotta myöhemmin?

QS: Olen iloinen siitä, että poimitte juuri John Pocockin nimen. Kuten olen jo maininnut, hänellä oli suuri vaikutus omaan teoriaani ja käytännön työhöni kun aloittelin tutkimuksiani ja hän on siitä lähtien pysynyt töideni auliina kommentaattorina. Hänen pääasiallinen vaikutuksensa omiin lähinnä teoreettisiin töihini juontaa juurensa jo vuonna 1962 julkaistusta artikkelista,



joka käsitteli erilaisia ”abstraktiotasoja”, joilla eri poliittiset ajattelijat toimivat. Olen joskus miettinyt, oliko tämä asetelma josain suhteessa velkaa Collingwoodille, mutta joka tapauksessa tämäkin kannustin antoi minulle luottamusta väittää, että meidän tulisi lähestyä tutkimiamme tekstejä melko nominalistisesti ja olettaen, että jokainen teksti vastaa omiin kysymyksiinsä sen sijaan, että olettaisimme niiden olevan jonkin yhteisen hankkeen osia.

On totta, että Johnin historiantutkimus on aina edustanut hivenen toisenlaista tyyliä kuin omani. Mielestäni hän näyttää taipuvan – kaikkein selvimmin mestariteoksessaan *The Machiavellian Moment* – kohti eräänlaista strukturalistista intellektuaaliliistoriaa. Hän painottaa kielen valtaa rajata ajatuksiamme, kun itse olen taipuvainen pitämään kieltä vähintään yhtä paljon hyödynnettävänä resurssina. Mutta epäilemättä lähestymistapamme yhtyvät. Ja yhtä epäilyksettä – kuten vihjaatte – olimme molemmat 1970-luvun alkuun mennessä saavuttaneet huomattavan luottamuksen siihen mennessä kehittämäämme teoreettista lähestymistapaa kohtaan.

Ajattelen yhä, ettei tämä itseluottamus ollut ainakaan kaikilta osiltaan väärin perusteltua. Sallinette minun ottaa kaksi esimerkkiä. Ajatelkaa ensin näkemystä – 1960-luvulla laajalti vallitsevaa sellaista, kuten olen sanonut – että ideologiat ovat olemukseltaan vallitsevien sosioekonomisten realiteettien seurana-



”

En ole koskaan ajatellut, että tekstien merkitykset tulisi samastaa niiden kirjoittajien tarkoittamiin merkityksiin.”

naisilmiöitä. Olin yksi monista, jotka huomauttivat – ja tässä kohtaa Alasdair MacIntyren tutkimukset toiminnan filosofiasta vaikuttivat minuun suuresti – että kaikkien ideologioiden täytyy käyttää jo ennalta olemassaolevaa normatiivista sanastoa pyrkimystensä oikeuttamiseen, ja että tämän johdosta kysymys siitä, mitä he voivat toivoa saavuttavansa, riippuu osittain siitä, miten he voivat toivoa kuvaavansa mitä ovat tekemässä. Mutta tämä väite merkitsee sitä, että kaikkien ideologioiden täytyy jossain määrin räätälöidä hankkeensa oman aikansa arvottavaan kieleen sopiviksi. Ja tämä väite vuorostaan merkitsee sitä, että jo ennalta olemassaolevat moraaliset rakenteet ja sanastot, joissa ne on muotoiltu, voivat tuskin olla pelkkiä seurannaisilmiöitä. Ennemmin niiden täytyy toimia rajoitteina sille, mitä voidaan legitimoida, ja siten sille, mitä on mahdollista tehdä. Pidän tätä edelleen perusasenteeltaan oikeana tapana ajatella ideologioiden ja yhteiskunnallisen muutoksen välisiä suhteita. En malta olla lisäämättä, että nykyään tämä näkemys on laajalti hyväksytty. Tämä on taistelu, joka voitettiin.

Tunnen samankaltaista luottamusta näkemyksiini intellektuaalihistorian tutkimisen tarkoituksiperästä tai merkityksestä. Haluaisin edelleen painottaa sitä negatiivista näkökantaa, josta 1960-luvulla pidin niin voimakkaasti kiinni. Minusta on yhä virhe hakea oikeutusta tieteenalalle yrittämällä osoittaa, että menneisyyden suuret filosofit tarkastelivat meidän kysymyksiämme,

ja että he ovat tutkimisen arvoisia siinä määrin kuin heidän voidaan osoittaa ajatelleen näitä kysymyksiä kuten me teemme. Myöskään tässä en malta olla lisäämättä, että vaikkakin sain päälleni solvausten ryöpyn esittäessäni näkemykseni ”Meaning and Understanding” -esseessä, niin myös tämä näkemys on muodostunut laajalti hyväksytyksi. Nykyään filosofian historiaa kirjoitetaan huomattavasti yleisemmin aitona historiankirjoituksena, toisin sanoen kuvaamalla toiminnan sellaiseksi, millaisena se todella tapahtui menneisyydessä.

Myönnän kuitenkin, että nuoruusaikaisissa lausunnoissani oli samanaikaisesti jotain liiallisen itsevarmaa. Sallinette minun taas esittää kaksi huomiota. Ensimmäinen on se, etten enää suhtaudu aivan niin varmasti tekstien historiallisten merkitysten identifioimiseen, enkä enää edes haluaisi puhua näillä käsitteillä. Tunnen vahvana sen voiman, joka sisältyy Gadamerin huomioon, että voimme toivoa näkevämmä tutkimisemme teksteissä vain sen, mitä oman kulttuurimme horisontti ja siihen rakentuneet esiolettamukset meidän sallivat nähdä. Pitää kuitenkin lisätä, että koen tämän näkemyksen vapauttavana, vaikka se aluksi kenties kuulostaakin suuremmalta skeptisismiltä. Tapasin ennen ajatella huomattavasti enemmän oikeisiin tulkintoihin sitoutuen ja olettaa, että yleensä asioista on paljastettavissa pitäviä tosiasiatietoja. Nyttemmin ajattelen, että koska tutkimamme tekstit ja se, mikä niissä vaikuttaa tärkeältä, muuttuu jatkuvasti yhteiskuntamme muuttuessa, on tulkinnan prosessikin päättymätön. Tutkimamme tekstit muuttavat jatkuvasti muotojaan kun asetamme niitä uusiin konteksteihin ja suhteutamme niitä erilaisiin teksteihin. Aina on jotakin uutta opittavana.

Toinen huomioni on se, että minulla oli tapana puhua liiankin empimättä niiden oppien tunnistamisesta, joita tutkiemme tekstien kirjoittajat ovat omaksuneet. En ole koskaan ajatellut, että tekstien merkitykset tulisi samastaa niiden kirjoittajien tarkoittamiin merkityksiin. Mutta varmasti tulisin osoittaneeksi puutteellista ymmärrystä siitä, kuinka epätäydellisesti tutkiemme tekstien kirjoittajat hallitsevat kirjoittamistaan. Tässä olen saanut vaikutteita yhdestä dekonstruktionistisen kritiikin mielestäni arvokkaimmista näkemyksistä. Tarkoitan näkemystä, jonka mukaan se, mikä filosofisissa teksteissä oletetaan argumentiksi, osoittautuu usein skeptisemmässä tarkastelussa tuskin muuksi kuin kudelmaksiksi metaforia ja muita retorisia välineitä, joiden tarkoitus on luoda auktoritatiivisuutta esitetylle väitteelle. Tämän avulla on selitettävissä, miksi olen käyttänyt 1980-luvulta lähtien niin paljon aikaa klassisen ajan ja renessanssin retoriikan tutkimiseen.¹¹ Se myös auttaa selittämään, miksi aikaisempaa lähestymistapaani kehittäessäni olen tullut paljon valppaammaksi havaitsemaan ne genret, joihin yksittäiset tekstit sijoittuvat, sekä genreissä ilmenevien kielellisten koodien ja konventioiden luonteen.

Lopuksi minun täytyy kuitenkin korostaa sitä, että en haluaisi syyttää John Pocockia tai edes nuorempaa itseäni liiallisesta itseluottamuksesta yleisesti ottaen. Nykyään on vaikea

Quentin Skinnerin valikoitu bibliografia

- *The Foundations of Modern Political Thought: Volume I: the Renaissance.* Cambridge University Press 1978.
- *The Foundations of Modern Political Thought: Volume II: The Age of Reformation.* Cambridge University Press 1978.
- *Machiavelli.* Oxford University Press 1981.
- *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics.* Toim. James Tully, Polity Press, Cambridge 1988. Sisältää varhaiset metodologiset artikkelit, valikoiman niitä kriittisesti arvioivia kommentteja (mm. Martin Hollis, Kenneth Minogue, Nathan Tarcov, Charles Taylor) sekä Skinnerin vastauksen kriitikoilleen.
- *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes.* Cambridge University Press 1996.
- *Liberty before Liberalism.* Cambridge University Press 1998.
- *Machiavelli: A Very Short Introduction.* Oxford University Press 2000.
- *Visions of Politics: Volume I: Regarding Method.* Cambridge University Press 2002.
- *Visions of Politics: Volume II: Renaissance Virtues.* Cambridge University Press 2002.
- *Visions of Politics: Volume III: Hobbes and Civil Science.* Cambridge University Press 2002.

saada käsitystä siitä, kuinka perin epätydyttävää niin suuri osa intellektuaalihistoriasta oli sukupolvi sitten, ja John epäilemättä oli oikeutettu uskomaan, että hänellä oli jotain uutta ja parempaa sanottavanaan niin menetelmän kuin käytännönkin tasolla. Mitä minuun tulee, omaa itseluottamustani on aina rajannut hankkeitteni rajallinen luonne. Olen aina painottanut sitä, että suosimani lähestymistapa on suunnattu vain niille, joita kiinnostaa yritys palauttaa esiin filosofisten tekstien historiallinen identiteetti. Mutta tietenkin teksteillä voidaan tehdä kaikenlaisia muitakin asioita sen lisäksi, että niitä yritetään ymmärtää. Niistä voidaan hakea lohtua, niitä voidaan dekonstruoida, niillä voidaan tapetoida seinät jos niin halutaan. En koskaan ole ollut tällaisen pluralismin vihollinen, olen vain yksinkertaisesti puhunut jostain muusta.

Yksi pääteoksistanne, *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), julkaistiin ennen kuin jaottelusta ”foundationalistinen/antifoundationalistinen” tuli hyvin suosittu poliittisen filosofian tutkimuksessa. Kuten usein tapahtuu, myöhempi terminologinen kehitys on synnyttänyt tarpeen kommentoida aikaisempia sanavalintoja. Esimerkiksi James Tully ja Kari Palonen ovat puhuneet kirjassanne kuvatun ”perustan” (*foundations*) historiallisesti kontingentista ja filosofisesti antifoundationalistisesta luonteesta. Niinpä he esittävät, että kirjan otsikko on tarkoitettu ironiseksi. Toisaalta, jos ajatellaan 1970-luvun intellektuaalista kontekstia, ei voida täysin välttää sitä ajatusta, että termi ”perusta” kantaisi mukanaan jotakin aikakautensa teoreettis-metodologisesta optimismista. Tässä valossa tutkimuksenne voitaisiin sanoa tavoittelevan aitoa ”modernin poliittisen ajattelun perustaa” siinä mielessä, että se oli vakava yritys esittää aikanaan luotettavin saavutettavissa oleva historiallinen tieto moder-

”

Olin hyvin innostunut siitä perusteellisesta hyökkäyksestä foundationalismia vastaan, jonka Richard Rorty pani liikkeelle.”

nin poliittisen ajattelun varhaisesta kehityksestä. Kuinka kommentoitsitte näitä työnne päämääriä koskevia spekulaatioita?

QS: Olen aina ollut antifoundationalisti, vaikkakin on totta (kuten oikein huomioitte), että tämä nimenomainen ammattitermi ei vielä 1960-luvulla ollut käytössä. Olen aina katsonut – ja tämän sanon avoimesti yhdessä varhaisista esseistäni – että positivismi epäonnistui projektissaan rakentaa empiirisen tiedon rakennelma perustalle, joka on arvostelmistamme riippumaton.¹² (Eräs 1970-luvun review-artikkeleistani sai jopa nimekseen ”The flight from positivism”)¹³ Luin Thomas Kuhnin kirjan *Tieteellisten vallankumousten rakenne* hyvin pian sen ilmestymisen jälkeen vuonna 1962 ja olin siitä syvästi vaikuttunut. Minun on kuitenkin sanottava, että kirja järkytti minua vähemmän kuin joitakuita toisia, vaikkakin vain siksi, että vaikutelmani mukaan Kuhnin pyrkimys korvata foundationalismi puheella paradigmaista kuulosti varsin samalta kuin Collingwoodin puhe ”ehdottomista esiolettamuksista”, jotka luonnehtivat mitä tahansa ajattelun aikakautta. Minun pitänee lisäksi mainita, että olin hyvin innostunut siitä perusteellisesta hyökkäyksestä foundationalismia vastaan, jonka Richard Rorty pani liikkeelle kirjassaan *Philosophy and the Mirror of Nature* vuonna 1979, ja olen ylpeä sanoessani, että laadin yhden kirjan varhaisimmista ja ihailevimmista arvioinneista.¹⁴

Antifoundationalistiset sitoumukseni ulottuvat vielä syvemälle. Kuuluin Princetonin yliopiston *Institute for Advanced Study*n henkilökuntaan vuosien 1974 ja 1979 välillä, ja tuona ajanjaksona sain valmiiksi kirjani *The Foundations of Modern Political Thought*. Noina vuosina tutustuin Dick Rortyyyn. Silloin hän kuului yliopiston Filosofian laitoksen henkilökuntaan ja hän auttoi minua suuresti lukemalla teoreettisia tutkimuksia, joita silloin yritin tehdä ja keskustelemalla niistä kanssani. Mutta Instituutti oli varsinainen antifoundationalismin kasvualusta. Tom Kuhn oli viereisessä työhuoneessa, ja hänen kanssaan puhuin paljon hänen uudesta merkityksen teoriaa koskevasta tutkimuksestaan, joka vastaisi hänen inkommensurabiliteetti-teesiään. Pari ovea edempänä oli Clifford Geertz, sen yhteiskuntateorian yksikön johtaja, jonka jäsen olin; hänen pluralistinen ja jopa relativistinen kulttuuriteoriaansa on luultavasti ollut vaikutusvaltaisin antifoundationalismin puolesta esitetty kanta viimeaikaisessa yhteiskuntatieteessä.

Mainitsen kaiken tämän osoittaakseni, että antifoundationalismi oli verissäni tuohon aikaan, joten kirjan nimeäminen siten kuin sen nimesin ei minun osaltani ollut harkitusti vanhanaikaista saati puhtaasti huolimaton. Otsikko ei ollut myöskään ironinen, mutta tämän väitteen esitän epäröiden – lähinnä sen vuoksi, että Jim Tully ja Kari Palonen ovat ne kaksi tuotantoni kommentaattoria, jotka aina vaikuttavat ymmärtävän hankkeitteni paremmin kuin minä itse. Mutta näen asian niin, että syyni käyttää metaforaa kirjani otsikossa olivat paljolti sellaisia kuin ehdotitte. Pyrin identifioimaan ne perustavimmat käsitteet, joiden avulla modernissa länsimaailmassa rakensimme ne

legitimaatioteoriat, joita edelleen hyödynnämme puhuessamme kansalaisten velvollisuuksista ja valtioiden oikeuksista. Kirjani ensimmäinen osa keskittyi kansalaishyveen (*civic virtue*) ja itsehallinnon (*self-government*) teorioihin, toinen osa absolutismin nousuun ja kilpailevien luonnonoikeusteorioiden ilmaantumiseen. Yritin näyttää, että nämä olivat ne käsitteelliset perusteet, joille modernissa länsimaailmassa sitten rakensimme teorian valtiosta.

Tunnustan kuitenkin nyt, että metaforassani oli jotakin epäonnistunutta. Minulla oli epäilemättä mielessäni Donald Kelley'n vuonna 1970 julkaisema loistava kirja historiallisen lain-tulkinnan noususta, jolle hän oli antanut nimeksi *Foundations of Modern Historical Scholarship*. Hän jätti määräisen artikkelin pois otsikosta varmasti tietoisesti, mutta yhtä tietoisesti minä päätin sisällyttää sen omaan otsikkooni siten esittäkseni jotain definiitivisempää. Mutta Don oli varmastikin oikeassa ja minä varmastikin liian itsevarma. Siinä suhteessa olimme molemmat mielestäni väärässä, että käytimme metaforaa, joka käytännössä sitoo kirjoittamaan teleologisesti. Oma kirjani käsittelee aivan liian paljon nykyisen maailmamme alkuperän kysymystä, kun minun olisi pitänyt yrittää esittää se maailma jota olin tutkimaassa mahdollisimman pitkälle sen omilla ehdoilla. Varhaismodernin Euroopan historian kirjoittamisen ongelmana onkin se, että vaikka heidän maailmansa ja meidän maailmamme eroavat suunnattomasti toisistaan, meidän maailmamme siitä huolimatta jotenkin ilmaantui heidän maailmastaan, ja näin on olemassa hyvin luonnollinen kiusaus kirjoittaa alkuperästä, perusteista, evoluutiosta, kehityksestä. Mutta tänä postmodernina aikana en voisi ajatella lankeavani moiseen kiusaukseen.

Haluaisin kuitenkin väittää otsikollani olevan yhä tietyn ansionsa. Se on niin suoraviivaisen kuvaava kuin vain pystyin keksimään. Tunnen vieläkin samaa vastenmielisyyttä niitä korukielisiä otsikoita kohtaan, jotka eivät anna kenellekään käsitystä kirjan sisällöstä. Ajatelkaa esimerkiksi John Wallacen urauurtavaa tutkimusta *Destiny his Choice*. Se on suurenmoinen kirja ja sen analyysi lojalismista Englannin vallankumouksessa vaikutti paljon omiin historiallisiin tutkimuksiini. Mutta otsikosta ei voisi ikinä arvata, että kirja on pohjimmiltaan tutkimus Andrew Marnellin runoudesta. Mielestäni tämä on vakava heikkous ja sellainen, jota tulisi yrittää välttää, siitäkin huolimatta, että vastaavat otsikot ovat tulleet yhä suosittumiksi erityisesti Yhdysvalloissa.

MENNEISYYDEN JA NYKYISYYDEN SUHDE

Siirtyäksemme tuoreempiin teoksiinne, eräät *Liberty Before Liberalism* -kirjanne (1998) kommentaattorit ovat valittaneet tai kiittäneet siitä, mitä he pitävät kirjan 'ohjelmallisena' luonteena. Tässä yhteydessä usein mainitaan kirjassa tehty vertailu uusroomalaisen republikanismin (*Neo-Roman Republicanism*) ja vallitsevan liberaalin hegemonian välillä. Missä määrin kirjan viestiä tulisi todella lukea poliittisena ohjelmana?

QS: Minun täytyy tässä esitellä erottelu, jonka olen aina pyrkinyt pitämään mielessäni työssäni, vaikkakaan en aina onnistuneesti. Yhtäältä myönnän avoimesti – itse asiassa haluan korostaa – että moraaliset ja poliittiset motivaatiot ovat aina vaikuttaneet tutkimusteni aihevalintaan. Toisaalta toivon kovasti, etteivät ne ole vaikuttaneet tapaan, jolla sitten lähestyn ja käsitteelen näitä aiheita. Haluan työni olevan niin historiantutkimuksellista kuin suinkin pystyn siitä tekemään, mutta haluan myös, että sillä olisi jonkinlaista poliittista merkityksellisyyttä.

”

Eräät tärkeimmistä opetuksista, joita voimme filosofian historialta saada, perustuvat siihen seikkaan, että menneet ajattelijat usein ajattelivat meille täysin vieraalla tavalla.”

Sallinette minun tarjota esimerkiksi sen, kuinka juuri mainitsemassanne kirjassa käsitteelen Thomas Hobbesin ja James Harringtonin kantoja poliittisen vapauden käsitteen ymmärtämisestä.¹⁵ Pyrin rekonstruoimaan väittelyn puitteet ja motivaatiot niin pitkälle kuin mahdollista protagonistien näkökulmasta. Yritän osoittaa, kuinka Hobbes analysoi vapauden pelkäsi ulkoisen esteen puutteeksi torjuakseen ja syrjäyttääkseen näin sellaisen uusklassisen teorian, joka Hobbesin mukaan oli edesauttanut Englannin sisällissotien syntymistä. Sitten yritän osoittaa, että kun Harrington julisti toiminnan vapauden olevan myös dominaation ja riippuvuuden taustaehtojen rajoittamaa, hän pyrki sekä vastaamaan Hobbesille että muotoilemaan uudelleen uusklassisen teorian osana argumenttia, jonka tavoitteena oli puoltaa aidon Englannin tasavallan luomista.

Kirjani perustavoitteena oli siten rekonstruoida erään varhaismodernin kiistan puitteet ja motivaatiot. Mutta yksi syy sille, miksi halusin rekonstruoida tuon kiistan on se, että minusta se vaikuttaa edelleen pohtimisen arvoiselta. Modernit liberaalit politiikan teoreetikot ovat suurelta osin samaa mieltä Hobbesin kanssa vapauden ideasta; Harringtonin näkemys on pitkään jätetty huomiotta, koska sitä on pidetty sekavana. Mutta onko se sekava? Vai tavoittaako hänen analyysinsä jotain sellaista tärkeää, jonka Hobbes unohtaa (tai jota hän tietoisesti vähättelee)? Kun havaitsemme, mitä on pelissä, voimme alkaa pohtia uudelleen kysymyksiä, joista he keskustelivat.

Oma näkemykseni on lisäksi se, että näin tehtyämme alamme nähdä kaksi seikkaa, jotka modernit liberaalit teoreetikot ovat pyrkineet pitämään meiltä piilossa. Ensimmäinen on heidän väitetysti arvoneutraalin vapauden analyysinsä ideologinen luonne. Toinen on se, että yrittäessään saattaa huonoon maineeseen niitä, jotka vapauden kasvattamiseksi puolustivat laajempaa yleistä osallistumista hallitsemiseen, he ovat sittenkin hukanneet tärkeän ulottuvuuden vapauden ajatuksesta, ulottuvuuden, joka on tarpeen palauttaa.

Myönnän, että tämä on nuoralla kävelyä. Kaikkien nuoralakävelijöiden tapaan on lisäksi mahdollista pudota kummalle puolelle köyttä tahansa. Minusta vaikuttaa siltä, että useimmat historioitsijat putoavat sille puolelle, jolla kannetaan liian vähän huolta oman työn merkityksellisyydestä. Itse olen enemmänkin vaarassa pudota puolelle, jolla uskollisuus historiantutkimukselle uhrataan. Jos valinta on tehtävä historiallisen epäpuhtauden ja moraalisen merkityksettömyyden välillä, niin luulisin lopulta päätyväni epäpuhtaiden puolelle. Mutta näen itseni ennen kaikkea historioitsijana, ja siksi ylin tavoitteeni on olla lainkaan putoamatta nuoralta.

Edellisestä kysymyksestä jatkaen; varhaisissa kirjoituksissanne käsityksenne aatehistorian ja nykyisyyden suhteesta vaikuttavat varsin ehdottomilta. Kirjoititte, että meidän tulee oppia ajattelemaan itse omasta puolestamme ja että meidän ei tulisi etsiä esi-isiltämme suoria vastauksia meitä askarruttaviin

”

On vaarana, että yksilölliset ajattelijat valjastetaan itse keksimiemme tarinoiden palvelukseen ja siten asetetaan osaksi sellaisia suuria kertomuksia, joista he eivät olleet tietoisia.”

kysymyksiin. Millaisena näette tämän suhteen nykyään? Mikä on historian tutkimuksen pointti?

QS: Olen hieman pehmentänyt asennettani. Kuten jo aikaisemmin myönsin, näen tradition ja siten myös intellektuaalisen jatkuvuuden olevan merkityksellisempiä moraalisen, yhteiskunnallisen ja poliittisen ajattelun historiassa kuin minulla oli tapana nähdä. Näen siis enemmän lupaavia mahdollisuuksia väitellä meidän edeltäjiemme ja esikuviemme kanssa kuin mitä minulla oli tapana, ainakin joistakin keskeisistä käsitteistä, jotka yhä jäsentävät yhteistä elämäämme.

Minun on kuitenkin merkittävä pöytäkirjaan kaksi varau-
maa. Ensimmäinen on varoitus, jonka juuri kohdistin itselleni. Jos liian itsepintaisesti vaadimme edeltäjiämme puhumaan meille suoraan, olemme vaarassa pakottaa heidän argumenttinsa pois muodostaan ja siten vaarassa menettää kosketuksemme siihen, mitä he todella ajattelivat. Toinen varauksena on, että vaikka pystyisimmekin välttämään ensin mainitsemani vaaran, ei meidän silti tule sekoittaa tällaista keskustelua pyrkimykseen saavuttaa historiallista ymmärrystä edeltäjiemme ajattelusta. Ymmärtääkseni jonkun toisen uskomuksia ei pidä keskittyä vain siihen, mitä he sanovat, vaan on myös löydettävä jokin keino selvittää, mitä he ajattelivat olevansa *tekemässä* sanoessaan sen mitä sanoivat. Jos haemme pelkästään dialogia menneisyyden kanssa, emme jätä itsellemme mahdollisuutta ryhtyä tähän laajempaan hermeneuttiseen yritykseen. Mutta siihen ryhtyminen on välttämätöntä, jos haluamme ymmärtää kenenkään ajattelun luonnetta historiallisesti.

Kysyitte historiantutkimuksen *pointtia* ja olen kiitollinen, että asetitte kysymyksen näin terävästi. Kuten olette jo huomanneet, se on mielestäni kysymys, jota historiantutkijoiden olisi kysyttävä itseltään vakavammin kuin heillä on tapana. Totta kai tarvitsemme joitakin historioitsijoita yksinkertaisesti tarinan-
kertojiksi, eikä historian voimaa identiteettimme muovaajana

tule aliarvioida, vaikkakin propagandistien ja poliitikkojen kyky muovata historiaa omien tarpeidensa mukaiseksi lienee korostamattakin selvä. En myöskään tahdo kyseenalaistaa sitä ilmeistä seikkaa, että useat meistä tuntevat luonnollista uteliaisuutta aikaisempien kulttuurien tuotoksia kohtaan ja toivovat historioitsijoiden tyydyttävän heidän uteliaisuutensa. Tunnen esimerkiksi yhtäläistä intohimoa varhaismodernin Euroopan rakennuksia kuin sen ajan filosofiaakin kohtaan. Urani alkuvaiheessa tunsin houkutusta ryhtyä arkkitehtuurin historian tutkijaksi. Mutta minulle ei ole koskaan riittänyt yksin se, että historioitsija olisi nimike ihmiselle, joka auttaa meitä tyydyttämään menetettyä maailmaa kohtaan tuntemamme uteliaisuutta. Ehkäpä minulta puuttuu aito historioitsijan mielenlaatu, mutta olen aina halunnut, että menneisyyden tutkimisesta olisi jotain hyötyä meille tässä ja nyt, ja tämä halu ohjaa toimintaani lisääntyvässä määrin.

Koska olen aina pyrkinyt kirjoittamaan siitä, miten tarpeellista on kohdella menneisyyttä vieraana maana ja katsoa asioita menneisyyden näkökulmasta käsin, saattaa tämän seikan painottaminen vaikuttaa ristiriitaiselta. Mutta nämä

ajatukset eivät ole yhteensovittamattomia, sillä minusta näyttää, että eräät tärkeimmistä opetuksista, joita voimme filosofian historialta saada, perustuvat siihen seikkaan, että menneet ajattelijat usein ajattelivat meille täysin vieraalla tavalla. Eikä tämä tarkoita ainoastaan sitä, että laajennamme kulttuurista horisonttiamme ja kehitymme vähemmän nurkkakuntaisiksi ja riipuvaisiksi perityistä uskomuksista. Historiallisten tai etnografisten tutkimusten tuloksena saamme huomata, että osa nykyistä moraalista tai poliittista järjestystä koskevista uskomuksista onkin suoraan kyseenalaistettavissa. Olemme esimerkiksi taipuvaisia ajattelemaan, että yksilön vastuun käsitettä ei voi jättää pois mistään tyydyttävästä moraalisaännöstöstä.

Mutta A. W. H. Adkinsin analyysit muinaisten kreikkalaisten arvoista auttavat meitä

haastamaan tämän uskomuksen. Olemme taipuvaisia ajattelemaan, että valtion käsitettä ei voi olla ilman keskitettyjä valtajärjestelmiä. Mutta Clifford Geertzin tutkimus klassisesta Balista osoittaa, että toinen voi kukoistaa ilman toista. Meille paljastuvien uskomusten luonteen outous muodostaa niiden ”relevanssin”. Vaihtoehtoisia mahdollisuuksia pohtimalla varustamme itsemme yhdellä parhaista keinoista estää nykyisten moraalisten ja poliittisten teorioiden liian helppo rappeutuminen epäkriittisesti hyväksytyiksi ideologioiksi. Kun samalla saavutamme laajentuneen käsityksen siitä, mikä on mahdollista, voimme sen valossa uusin keinoin tarkastella kriittisesti omia uskomuksiamme.





Feminististen historioitsijoiden ja filosofien työ on tuonut aivan uuden ulottuvuuden koko alalle, ja samalla se on muuttanut tapoja, joilla monia perinteisiä tutkimuskohteita lähestytään.”

Teillä on peräänantamattomuuden maine menneisyyden anakronististen tulkintojen vastustajana. Ainakin Suomessa teidät tunnetaan hyvin ”*Quentin Skinnerin kuuluisasta anakronismikiellosta*”, jolla yleensä viitataan ”*Meaning and Understanding in the History of Ideas*” -artikkelisianne esiintyvään lausahdukseen: ”Kenenkään toimijan ei voida lopulta väittää tarkoittaneen tai tehneen sellaista, mitä häntä ei ikinä saataisi hyväksymään korrektina kuvauksena siitä mitä hän tarkoitti tai teki.”¹⁶ Ilmeisesti tämä on johdattanut jotkut ajattelemaan, että metodologisen ohjelmanne tärkein sanoma on ”välttää anakronismeja hinnalla millä hyvänsä.” (Esimerkiksi Jonathan Rée näyttää ehdottavan jotain tämänkaltaista artikkelissaan ”*Vanity of Historicism*.”¹⁷) Käytätte kirjoituksissanne kuitenkin hyvin harvoin anakronismin käsitettä. Haluaisitteko selventää näkemyksiänne anakronismeista intellektuaalihistorian tutkimuksessa?

QS: Olette oikeassa sanoessanne, että valitan hyvin harvoin anakronismin vaaroista eksplisiittisesti. Mutta tästä huolimatta anakronismi on minulle synty ja olen eri yhteyksissä kirjoittanut kahdesta toisiinsa liittyvästä tavasta, joilla tähän syntiin jatkuvasti langetaan. Ne molemmat ovat seurausta inhoittavasta olettamuksesta, jonka mukaan filosofia on tietyn ennalta rajatun ongelmajoukon tutkimusta, ja että sikäli kuin filosofian historiasta on meille mitään hyötyä, on sen tutkittava sitä, miten menneet ajattelijat edesauttaisivat noiden ongelmien ratkaisua.

Eräs vaara, jonka tähän käsitykseen sitoutuminen on omiaan synnyttämään on se, että menneiden ajattelijoiden käyttämät termit, joiden avulla he muotoilivat käsittelemänsä ongelmat, käännetään anakronistisesti meidän käyttämällemme sanastolla. Olemme esimerkiksi edelleen kiinnostuneita siitä, onko kansalaisuuden (*civic virtue*) vaaliminen välttämätön ehto toimivan kansalaisuuden ylläpitämiseen. Jos tutkimme klassisen kauden tai renessanssin filosofiaa, löydämme sieltä laajalle levinneen keskustelun *virtus*-käsitteestä ja tulee aivan liian helpoksi olettaa, että kyseinen termi voidaan parhaiten kääntää ”hyveeksi”. Tämä käänös mahdollistaa klassisen kauden ja renessanssifilosofien lukemisen ikään kuin heillä olisi näkemyksiä itseämme kiinnostavasta kysymyksestä. Oma näkemykseni on, että roomalaisten ja renessanssin aikaisten itsehallinnosta kirjoittaneiden teoreetikojen käyttämällä termillä *virtus* ei lainkaan ole yhden termin vastinetta nykyenglannissa, eikä edes käypää parafrasaa. Ymmärtääksemme tämän termin on meidän tarkasteltava sitä yhtenä elementtinä meille hyvin vieraissa kielipeleissä, joissa sitä alunperin käytettiin, ja jäljitettävä sen suhteet moniin muihin termeihin – sellaisiin kuin *fortuna*, *gloria* ja *libertas*. Sen ”merkityksen” ymmärtäminen tapahtuu tarkastelemalla sen paikkaa ja funktiota tämänkaltaisissa verkostoissa, eikä siten, että yritämme sijoittaa sen omiin hyvin erilaisiin verkostoihimme. Päämääränä tulisi olla vieraan maan kartan piirtäminen, ei sen tarkastelu,

kuinka pitkälle kyseessä oleva maa sattuu muistuttamaan oman maamme muotoa.

Toinen anakronistisuutta koskeva huolenaiheeni nousee epäilyksestä, jota aina olen tuntenut sitä kohtaan, mitä Lyotard ja hänen seuraajansa kutsuvat metanarratiiveiksi. On vaarana, että yksilölliset ajattelijat valjastetaan itse keksimiemme tarinoiden palvelukseen ja siten asetetaan osaksi sellaisia suuria kertomuksia, joista he eivät olleet tietoisia. Esseessäni ”*Meaning and Understanding*” kirjoitin melko laajasti tästä anakronismin muodosta ja annoin siitä useita esimerkkejä. Oliko Marsilius Padovalaisella vallanjoon teoriaa? Muotoiliko Sir Edward Coke ”*judicial review*” -teoriaa? Olivatko *levellersit* Englannin vallankumouksen demokraatteja? Oliko John Locke liberaali? Artikkelistani lainaamassanne katkelmassa pointtini oli, että kaikissa näissä tapauksissa kysymys on asetettu sellaisin termein, jotka eivät olleet kyseessä olevan kirjoittajan ulottuvilla. Heidän esittämänsä argumentit on revitty irti kontekstista, jossa ne esitettiin, ja asetettu osaksi tarinaa, josta he eivät tienneet mitään. Joten mitä tahansa vastauksia annammekin tällaisiin kysymyksiin, ne eivät käy kuvauksiksi siitä, mitä kyseessä oleva kirjoittaja sanomisillaan tarkoitti. Voimme kysyä näitä kysymyksiä jos haluamme, mutta minusta ne ovat kaikessa anakronistisuudessaan pointtia vailla.

INTELLEKTUAALIHISTORIAN TUTKIMUKSEN NYKYTILASTA

Jos tarkastelette intellektuaalisen historian tutkimusta nykyään, näettekö mitään erityisiä vaaroja vaanimassa tällä kentällä? Vallitseeko alalla mielestänne vielä epätoivottuja metodologisia ortodoksioita ja millaisena näette oman auktoriteettinne vaikutuksen? Mitkä tutkimussuuntaukset vaikuttavat teistä mielenkiintoisimmilta? Entä nk. *Begriffsgeschichte*? Kuinka suhteuttaisitte omat tutkimuksenne ja metodologiset näkemyksenne tähän traditioon?

QS: Maailma ei ole järjestynyt täysin sillä tavalla kuin haluaisin, ja tämä tekee helpoksi toistella sanomisiaan ja puhua masentavien termein epätoivottuista ortodoksioista. Olettamus, jonka mukaan menneisyyden suuret filosofit ovat mielenkiintoisia vain sikäli kuin heidän voidaan osoittaa käsitelleen meidän kysymyksiämme, on epätoivottu ortodoksia, joka kuolee hyvin hitaasti. Näkemykseni mukaan tämä olettamus ohjaa yhä aivan liian useita tutkimuksia alalla. On myös kamppailtava sitä kritiikkiä vastaan, jonka mukaan ei tulisi missään tapauksessa tutkia eliittiin kuuluneiden kuolleiden valkoisten eurooppalaisten miesten ajatuksia. Minua todellakin masentaa kohdata tämän lajin matalamielisyttä eikä siitä tee mielestäni yhtään vähemmän filistealaista se, että se suuntautuu oppineita vastaan. Tunnen myös tiettyä epäluuloa kahta meidän kulttuurissamme viime aikoina ilmennyttä toisilleen vastakkaista suuntausta kohtaan. Toisaalta menneisyyden vakavahenkistä tutkimusta vaarantaa postmoderni mieltymys tuottaa ideoiden ja kuvien *mélange* ja jättää tarkoituksella huomiotta niiden esiintymien konteksti. Toisaalta elämme taantumuksellisia aikoja ja into kaapata länsimaisen intellektuaalisen tradition suuret nimet moderniteetin arvostelemista varten jatkuu keskeytyksettä, etenkin eräiden Leo Straussin seuraajien keskuudessa.

Kuitenkin kun tarkastelen intellektuaalisen historian tutkimuskenttää, en yleisesti ottaen tunne itseäni lainkaan masentuneeksi. Tunnen itseni mieluummin melko optimistiseksi ja tyytyväiseksi. Marxisin tappio historiantutkimuksen metodo-



Jotkut kriitikoni ovat kokeneet turhauttavaksi ja jopa häpeälliseksi sen, että olen muuttanut argumenttieni painotuksia ja jopa joidenkin argumenttieni suuntaa. Häpeällisempää olisi, jos en olisi lainkaan muuttunut.”

logiana tarkoittaa, että nykyään kukaan ei tarkastele ihmisten uskomuksia pelkkänä ”todellisempien” prosessien seurannaissilmiönä. Intellektuaalihistorian tutkimuksen kenttä on kehittänyt paljon viime aikoina ja uusilla tutkimusalueilla tehdään briljantia työtä, erityisesti ehkä luonnontieteellisten ideoiden historian tutkimuksessa, jossa tieteellisen tiedon luonnetta kulttuurisena konstruktiona on tutkittu hyvin hedelmällisesti. Feminististen historioitsijoiden ja filosofien työ on tuonut aivan uuden ulottuvuuden koko alalle, ja samalla se on muuttanut tapoja, joilla monia perinteisiä tutkimuskohteita lähestytään. Dekonstruktion suosio on jättänyt arvokkaan perinnön saattaessaan meidät tietoisemmiksi mitä seuraa siitä, että filosofiset tekstit ovat samalla kirjallisia tuotoksia. Koko ala on suunnattoman paljon elävämpi ja mielenkiintoisempi kuin silloin kun itse astuin ensi kertaa sen pariin, ja huomattavan laadukkaan tutkimuskirjallisuuden valtava julkaisumäärä on todella ilahduttavaa.

Kysyitte erityisesti käsityksiäni *Begriffsgeschichtestä*, joka on Reinhart Koselleckin ja hänen työtovereidensa alulle saattama käsitehistorian tutkimussuuntaus. Myönnän hieman pelkääväni, että siitä saattaisi syntyä uusi tapa ensin irrottaa käsitteet ja niiden ilmaisut merkityskontekstistaan, ja sitten sijoittaa ne itse rakentamaamme anakronistiseen kertomukseen. Mutta niin kauan kuin tämä vaara kyetään välttämään, näen kaikki syyt toivottaa yritykset kirjoittaa käsitteiden historiaa tervetulleiksi – tai kuten minä paljon mieluummin sen muotoilen: kirjoittaa historiaa käsitteiden käytöistä keskusteluissa. Olen jopa itse yrittänyt toteuttaa tätä ajatusta ja kirjoittaa vapauden käsitteestä käytyjen keskusteluiden historiaa viimeisimmässä kirjassani sekä valtion käsitteen käyttöönoton historiaa kirjassani, joka on parhaillaan painossa.

Lopuksi, kun katsotte taaksepäin pitkää yliopistouraanne, millä tavoin ajattelunne on näiden aikojen kuluessa muuttanut? Mitkä töistänne ovat teille rakkaimpia?

QS: Olen edellä yrittänyt osoittaa useita tapoja, joilla ajatteluni on vuosien aikana muuttunut. En usko pystyväni tiivistämään muutoksia kohtuullisen lyhyesti jo siksikään, että niitä on ollut melko paljon. Mutta minun on painotettava sitä, etten millään tapaa häpeä mielipiteideni moninaisia muutoksia. Jotkut kriitikoni ovat kokeneet turhauttavaksi ja jopa häpeälliseksi sen, että olen muuttanut argumenttieni painotuksia ja jopa joidenkin argumenttieni suuntaa. Mutta olisi varmasti vieläkin häpeällisempää, jos en olisi lainkaan muuttunut yrittäessäni elämäni mittaan tutkia ja pohtia niitä moninaisia tapoja, joilla yhteiskuntamme suhtautuu omaan menneisyyteensä.

On erittäin ystävällistä kysyä mitkä töistäni ovat minulle rakkaimpia, kuten asian kauniisti muotoilette. Sattumalta kysyitte sitä osuvalla hetkellä ja haluaisin yrittää vastata, vaikkakin minun on oltava varovainen, etten päädy antamaan liian itseimartelevaa kommenttia.

En ole koskaan kyennyt lukemaan uudelleen mitään töistäni niiden julkaisemisen jälkeen, joten aivan viime aikoihin asti en olisi tiennyt kuinka vastata esittämääne kysymykseen. Mutta minun täytyi muutama vuosi sitten luopua tästä nirsoudesta kun tein Cambridge University Pressin kanssa sopimuksen joidenkin artikkeleideni tarkistamisesta ja uudelleenjulkaisemisesta. Sain tarkistustyöni valmiiksi aiemmin tänä vuonna, ja tuloksena syntynyt kirja julkaistaan ensi keväänä kolmena niteenä yhteisnimikkeellä *Visions of Politics*. Ensimmäinen nide, *Regarding Method*, kokoaa yhteen filosofiset artikkelini, joihin olemme tässä haastattelussa lähinnä keskittyneet. Toinen, *Renaissance Virtues*, sisältää melko paljon uutta materiaalia, mm. mainitsemani esseen valtion käsitteestä. Mutta se sisältää myös joukon aikaisempien vuosien aikana julkaisemiä esseitä koskien varhaismodernin ajan ideaaleja tasavaltalaisesta itsehallinnosta. Viimeinen osa, *Hobbes and Civil Science*, sisältää myös jonkin verran uutta materiaalia ja perusteellisesti tarkistamiä versioita varhain julkaisemistani artikkeleista, jotka käsitelivät Hobbesin poliittisen velvoitteen ja kansalaisoikeuksien teorioita.

Kootakseni nämä niteet olen joutunut lukemaan kaiken mitä olen koskaan julkaissut journaliartikkeleina tai kirjojen lukuina. Olen siis ensi kertaa urallani sopivassa asemassa vastaamaan kysymykseenne. Minun on myönnettävä, että useat lukemistani esseistä eivät vaikuttaneet lainkaan uudelleenjulkaisemisen arvoisilta. Monet, erityisesti varhaisimmista julkaisuitani, tarvitsivat niin paljon tarkistamista, että vaikka julkaisemisen osan niistä uudelleen, käyvät ne uudessa muodossaan kokonaan uusista töistä. Kuitenkin osa varhaisista töistäni oli parempia kuin muistinkaan ja ne vaikuttivat uudelleenjulkaisemisen arvoisilta olemattomin tai vain vähäisin korjauksin. Filosofisista esseistäni ylivoimaisesti paras on vuonna 1979 julkaisemani ”The Idea of a Cultural Lexicon”, jossa yritän käsitellä kielen ja yhteiskunnallisen muutoksen välisiä suhteita.¹⁸ Se historiallinen esse, jossa olen parhaiten onnistunut esittämään näkemykseni omista teorioistamme poikkeavien teorioiden tutkimisen hyödyllisyydestä, on vuonna 1984 julkaistussa filosofian historiaa käsittelevässä kirjassa, jonka toimitin yhdessä Dick Rortyn ja Jerry Schneewindin kanssa.¹⁹ Lopuksi se esse, jossa olen parhaiten onnistunut osoittamaan, että on yhtä lailla tarpeellista selvittää mitä kirjoittajat ovat *tekemässä* kuin se, mitä he sanovat, on vuonna 1991 julkaistu Hobbesin poliittisen vapauden teoriaa käsittelevä esseeni.²⁰ Loppu on hiljaisuutta.

Suomennos Petri Koikkalainen & Sami Syrjämäki

VIITTEET

1. ”More’s *Utopia*”, *Past and Present* 38 (1967), s. 153–168; ”More’s *Utopia* and the Language of Renaissance Humanism”, teoksessa Anthony Pagden (toim.), *The Languages of Political Theory in early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 123–157; ”The Lessons of Thomas More”, *The New York Review of Books*, 14 August 1978, s. 57–60.
2. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
3. ”The Empirical Theorists of Democracy and their Critics: A Plague on Both Their Houses”, *Political Theory* 1 (1973), s. 287–306.
4. ”Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory* 8 (1969), s. 3–53.
5. ”Hobbes’s Leviathan”, *The Historical Journal* 7 (1964), s. 321–333; katso myös ”Warrender and Skinner on Hobbes: A Reply”, *Political Studies* 36 (1988), s. 692–695.
6. ”Hobbes’s Leviathan”, *The Historical Journal* 7 (1964), s. 321–333; ”History and Ideology in the English Revolution”, *The Historical Journal* 8 (1965), s. 151–178; ”Hobbes on Sovereignty: an Unknown Discussion”,

- Political Studies* 13 (1965), s. 213–218; "Thomas Hobbes and his Disciples in France and England", *Comparative Studies in Society and History* 8 (1966), s. 153–167; "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *The Historical Journal* 9 (1966), s. 286–317; "Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society", *The Historical Journal* 12 (1969), s. 217–239; "Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy", teoksessa G. E. Aylmer (toim.), *The Interregnum: The Quest for Settlement*, Macmillan, London 1972, s. 79–98.
7. Katso *The Foundations of Modern Political Thought, Volume I: The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1978; *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford 1981; "Machiavelli on the Maintenance of Liberty" *Politics* 18 (1983), s. 3–15; "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives", teoksessa Richard Rorty, J. B. Schneewind & Quentin Skinner (toim.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 193–221; "Ms Machiavelli", *The New York Review of Books*, 14 March 1985, s. 29–30; "Introduction" to Niccolò Machiavelli, *The Prince* (toim. Quentin Skinner & Russell Price) Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. ix–xxiv; "Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas", teoksessa Gisela Bock, Quentin Skinner & Maurizio Viroli (toim.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 121–141; "Machiavelli's Political Morality", *European Review* 6 (1998), s. 321–325.
 8. Katso "A Reply to my Critics", teoksessa James Tully (toim.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Polity Press, Cambridge 1988, s. 235–259.
 9. "Conventions and the Understanding of Speech Acts", *The Philosophical Quarterly* 20 (1970), s. 118–138; "On Performing and Explaining Linguistic Actions", *The Philosophical Quarterly* 21 (1971), s. 1–21; "Social Meaning and the Explanation of Social Action", teoksessa Peter Laslett, W. G. Runciman & Quentin Skinner (toim.), *Philosophy, Politics and Society, Series IV*, Basil Blackwell, Oxford 1972, s. 136–157; "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", *New Literary History* 3 (1972), s. 393–408.
 10. J. G. A. Pocock, "Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought", teoksessa J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time*, Athenaeum, New York 1971, p. 11.
 11. "Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality", *Proceedings of the British Academy* 76 (1990), s. 1–61; "Scientia civilis in Classical Rhetoric and in the Early Hobbes", teoksessa Nicholas Phillipson & Quentin Skinner (toim.), *Political Discourse in Early-modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 67–93; "Moral Ambiguity and the Renaissance Art of Eloquence", *Essays in Criticism* 44 (1994), s. 267–292; *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; "Rhetoric and Conceptual Change", *The Finnish Yearbook of Political Thought* 3 (1999), s. 60–73.
 12. "Hermeneutics and the Role of History", *New Literary History* 7 (1975), s. 209–232.
 13. "The Flight from Positivism", *The New York Review of Books*, 15 June 1978, s. 26–28.
 14. "The End of Philosophy?", *The New York Review of Books*, 19 March 1981, s. 46–48.
 15. *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 6–10, 84–86.
 16. "[...] No agent can eventually be said to have meant or done something which he could never be brought to accept as a correct description of what he had meant or done."
 17. Jonathan Ree, "The Vanity of Historicism", *New Literary History* 22 (1991), s. 961–983.
 18. "The Idea of a Cultural Lexicon", *Essays in Criticism* 29 (1979), s. 205–224.
 19. "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives", teoksessa Richard Rorty, J. B. Schneewind & Quentin Skinner (toim.) *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 193–221.
 20. "Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty", *Transactions of the Royal Historical Society* 40 (1990), s. 121–151.

Visions of Politics

Quentin Skinner

University of Cambridge

Forthcoming

This collection includes some of Quentin Skinner's most important philosophical and methodological statements written over the past four decades, each of which has been carefully revised for publication in this form. All of Professor Skinner's work is characterised by philosophical power, limpid clarity, and elegance of exposition, and these essays, many of which are now recognised classics, provide a fascinating and convenient digest of the development of his thought.

3 Volume Set

c.£120.00 HB 0521 81382 4
c.£45.00 PB 0521 89075 6

Volume 1: Regarding Method

Contents 1. Introduction: seeing things their way; 2. The practice of history and the cult of the fact; 3. Interpretation, rationality and truth; 4. Meaning and understanding in the history of ideas; 5. Motives, intentions and interpretation; 6. Interpretation and the understanding of speech acts; 7. 'Social meaning' and the explanation of social action; 8. Moral principles and social change; 9. The idea of a cultural lexicon; 10. Retrospect: Studying rhetoric and conceptual change.

June 2002 228x152mm
c.£45.00 HB 0521 58105 2 320pp
c.£15.95 PB 0521 58926 6

Cambridge books are available from good bookshops. Alternatively you may order direct using your credit card. Phone UK +44 (0)1223 326050, fax UK +44 (0)1223 326111, or email directcustserve@cambridge.org

Volume 2 Renaissance Virtues

Contents 1. Introduction; 2. The rediscovery of republican values; 3. Ambrogio Lorenzetti and the portrayal of virtuous government; 4. Ambrogio Lorenzetti on the power and glory of republics; 5. Republican virtues in an age of princes; 6. Machiavelli on *virtu* and the maintenance of liberty; 7. The idea of negative liberty: Machiavelli and modern perspectives; 8. Thomas More's Utopia and the virtue of true nobility; 9. Was there a Calvinist theory of revolution? 10. Moral ambiguity and the renaissance art of eloquence; 11. John Milton and the politics of slavery; 12. Classical liberty, Renaissance translation and the English civil war; 13. From the state of princes to the modern state; 14. Augustan party politics and Renaissance constitutional thought.

August 2002 228 x 152 mm
c.£45.00 HB 0521 58106 0 384pp
c.£15.95 PB 0521 58925 8

Volume 3: Hobbes and Civil Science

Contents 1. Introduction: Hobbes's career in philosophy; 2. Hobbes and the *studia humanitatis*; 3. Hobbes's changing conception of a civil science; 4. Hobbes on rhetoric and the construction of morality; 5. Hobbes and the purely artificial person of the state; 6. Hobbes on the proper signification of liberty; 7. Hobbes and the classical theory of laughter; 8. History and ideology in the English revolution; 9. The context of Hobbes's theory of political obligation; 10. Conquest and consent: Hobbes and the engagement controversy; 11. Hobbes and his disciples in France and England; 12. Hobbes and the politics of the early Royal Society; 13. Hobbes's last word on politics.

August 2002 228 x 152 mm
c.£45.00 HB 0521 81368 9 384pp
c.£15.95 PB 0521 89060 8



The Edinburgh Building, Cambridge, CB2 2RU, UK
www.cambridge.org

”Philosophia perennis (lat. ’ikuinen filosofia’), suurten filosofien kirjoituksista löytyväksi oletettu joukko totuuksia tai toisaalta vastakkaisille filosofisille näkökannoille yhteiset totuudet. Ilmaus on peräisin gubbiolaisen Agostino Steucon vuonna 1540 julkaiseman teoksen (De perenni philosophia) nimestä. Sen mukaan filosofien väliset erot ovat epäolennaisia ja näennäisiä; yhteinen, perimmäinen totuus tulee esiin, tosin värittyneenä ja osittaisena, filosofisissa pääsuuntauksissa. Aldous Huxley otti ilmauksen teoksensa otsikoksi. L. Lavelle, N. Hartmann ja K. Jaspers käyttävät kaikki kyseistä ilmausta. M. De Wulf ja monet muut luonnehtivat ilmauksella uustomismia, jota he pitävät perimmäisten filosofisten totuuksien valittuna välineenä.”

Ralph McInerny, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. CUP 1996



Philosophia perennis Raili Kaupin ajattelussa

”

Philosophia perennis kuuluu olennaisena osana ihmiselämään. Tämän kanssa on yhteydessä se, että kysymys ihmisestä kuuluu filosofian keskeiseen problematiikkaan.”

Raili Kauppi, ”Philosophia perennis ja sen merkitys ihmiselle”

Esitystäni seuraava Charles B. Schmittin artikkeli kertoo perenniaalisen (’ikuisen’, ’ikiaikaisen’) filosofian käsitteen ja termin historiasta. Pyrin tässä valaisemaan lyhyesti *philosophia perennis* -teemaa vuonna 1995 edesmenneen filosofi Raili Kaupin ajattelussa, jossa kyseisen viisautserinteen voi ongelmitta tunnistaa eräistä nykyaikaisista merkityssällöistä huolimatta.

Raili Kauppi käsitteli perenniaalista filosofiaa erityisesti vuonna 1977 Jyväskylässä pitämässään Erik Ahlman -luennossa;¹ mutta hänen kaikessa ajattelussaan – esitelmissä, artikkeleissa ym. kirjoituksissa 1940-luvulta 1990-luvulle – erottuvat *philosophia perenniks*en tuntomerkit. Järkeä on Kaupille, kuten yleensä perenniaalisen filosofian perinteelle, ihmistä perustavimmin määrittävä piirre.² Järkeen liittyy myös perfektion mahdollisuus, so. mahdollisuus kehittyä harmoni-

sesti kohti yhä syvempää ihmisyyttä ja hengen täydellisyyttä. *Perfectio* on näin eräänlainen elämälle mielen ja suunnan tarjoava ohjelmallinen idea.

Edelleen Kaupin ajattelua hallitsee harmonian ihanne ja ekuumeeninen, sovitteluva suhtautuminen erilaisiin filosofian suuntauksiin ja teorioihin. Hän viittaa usein Leibnizin toteamukseen, jonka mukaan ”filosofit ovat usein oikeassa siinä, mitä väittävät, ja väärässä siinä, mitä kieltävät”, ts. kenelläkään ei ole monopoliä totuuteen. Harmonian (jonka Kauppi ajattelee ykseydeksi moninaisuudessa) idean keskeisyys näkyy Kaupilla monessa yhteydessä pasifismista³ sivistys- ja kasvatustajatteluun ja etiikasta metafysiisiin näkemyksiin, joissa häntä innosti mm. Leibnizin monadologia (ennalta asetettu harmonia), myöhemmin myös sille sukua oleva Whiteheadin prosessifilosofia. Kaupissa näkyi jo varhain myös perenniaaliselle filosofialle ominainen ensyklopedinen intressi: hän mm. uskoi lapsena, että aikuistuaakseen oli opeteltava tietosanakirja ja myöhemmin,



Raili Marjatta Kauppi
(1920–1995)

- yo 1938, FK 1949, FL 1956, FT 1961
- 1942–1963 Helsingin kaupunginkirjasto: mm. kirjasto-amanuenssi, opiskeluneuvoja, apulaiskirjastonjohtaja
- 1963–1985 Tampereen yliopisto (vuoteen 1966 Yhteiskunnallinen Korkeakoulu): 1963–1966 kirjasto-opin lehtori, 1966–1985 filosofian, erityisesti logiikan ja tietoteorian professori

Kuva Maija Kanerva



Helsingin kaupunginkirjaston filosofian kerho tamperelaisten kerhon vieraana 1.7.1951. Filosofian kandidaatti, Helsingin kaupunginkirjaston opiskeluneuvoja Raili Kauppi takana kolmantena oikealta (toisena oikealta sisar Hilkka Kauppi). Vasemmalla takana tunnettu tamperelainen itseoppinut August (Aku) Hasa Laina-vaimoineen.

aloittaessaan opiskelunsa Helsingin yliopistossa, hän valitsi aluksi pääaineekseen yleisen historian, koska arveli sen ”käsittelevän kaikkea”.

Mitä perenniaalisen filosofian platonistiseen juonteeseen tulee, Kauppi toteaa useassa eri yhteydessä olevansa platonisti ja uskovansa esim. ideoiden (lue: käsitteiden) itsenäiseen olemassaoloon. Kuvaan sopii sekin, että Kauppi vierasti kaikenlaista dogmatismia ja toisaalta nihilististä skeptisismää ja relativismia (mikä ei estänyt häntä olemasta kriittinen ajattelija).

Raili Kauppi on ajattelussaan syvälinen synkretisti, joka omaksuu vaikutteita kaikkialta filosofiasta ja kuvittaa niillä omia filosofisia intuitioitaan. Useat hänelle tärkeitä filosofit olivat hekin synkretistejä: Platon sovitteli yhteen Herakleitoksen ja Parmenideen ajatuksia, Nikolaus Cusanus (jolta on peräisin *philosophia perenniksen* sukuinen ajatus vastakohtien ykseydestä – *coincidentia oppositorum* – sekä ajatus oppineesta tietämättömyydestä, *docta ignorantia*) ja Leibniz erilaisten filosofisten

oppien ohella eri kirkkokuntia, Kant empirismää ja rationalismia. Kussakin ajattelijassa kiteytyi ja myös henkilöityi koko siihenastinen filosofia.

Philosophia perenniksen käsitteen merkityskenttä saa Kaupilla ainakin kolmessa kohdassa uuden tulkinnan. *Ensimmäkin* hänen näkemyksensä painottaa ikuisia kysymyksiä vastauksien sijaan; tässä se tuo mieleen Nikolai Hartmannin aporeettisen filosofiannäkemyksen. Kauppi toteaa:

”Filosofiassa joudumme huomaamaan, että olemme suhteessa tietymättömään. Joudumme pakosta tekemään kysymyksiä, joihin emme voi saada vastausta. Tällaisia ovat kysymykset, jotka koskevat olemista ja olevaa, olemisen alkuperää ja sen mieltä.”⁴

Keskeistä ei enää ole ikuisiksi uskottujen totuuksien tavoittelu – totuudet liittyvät käsittejärjestelmiin, jotka ovat historiallisia ja

muuttuvia – vaan ongelmien, kysymysten ja viime kädessä järjen rajojen luotaaminen:

”[...] filosofian harjoittaminen kuuluu ihmiselämään. Siinä ei primäärisesti ole kysymys teeseistä ja opeista, ei argumentoinnista ja vasta-argumentoinnista, ei taitavuudesta ja oikeassaolemisesta, vaan kysymisestä, etsimisestä, oivaltamisesta ja oman näkemyksen vähittäisestä muovautumisesta. Kysymys on tärkeästä osasta ihmiselämää.”⁵

Toiseksi Kauppi tulkitsee uudelleen perenniaalisen filosofian projektin luonteen. Kyseinen idea on saanut eri aikoina ja eri ajattelijoilla lukemattomia merkityksiä, mistä johtuen sen koko uskottavuus on asetettu kyseenalaiseksi. Kauppi ei selvästikään näe sitä alkuperäiseen tapaan hypoteesina, joka tulisi todistaa tai jota edes voisi todistaa, vaan jonkinlaisena ohjelmana (joka ei ole ihmiselämän puitteissa loppuun vietävissä) tai hyvin perusteltuna ideaalikäsitteenä. Vastaavanlainen tulkinta esiintyy L. E. Loemkerilla:

”[Philosophia perennis] on kuitenkin esiintynyt ajattelun historiassa vain ihanteena, jota voidaan kutsua ”regulatiiviseksi” (Kantin merkityksessä) ja joka ohjaa ihmistä tämän pyrkinessä järkipäiseen ykseyteen.”⁶

Tähän voisi lisätä, että H. Vaihinger, joka erottaa *Die Philosophie des Als ob* -klassikossaan hypoteesin fiktiosta – ”ikään kuin” -ajatusvälineestä – tulkitsee tällaiset regulatiiviset ideat nimenomaan heuristisiksi fiktioiksi, joilla ei ole hypoteesin totuusvaatimuksia.

Kolmanneksi perenniaalisen filosofian idea on Kaupilla(kin) menettänyt alkuperäisen kristillisen viitekehityksensä, mikä ei kuitenkaan merkitse, että se olisi varsinaisesti sekularisoitunut. (Voisi väittää, että siihen liittyy perfektion idean johdosta erotamattomasti tietty pelastusopillinen tai ”eskatologinen” ulottuvuus.) Kaupin kirjoituksista voi aistia saman syvähenkisen uskonnollisuuden, joka on tunnusomaista kreikkalaiselle filosofialle – kyse on hartaudesta ja ihmetyksestä perimmältään tuntemattoman olemassaolon mysteerin edessä.

Kauppi näet korostaa järjenkyvyn arvokkuuden ohella sen rajallisuutta: se vie ennen pitkää omille rajoilleen, tietymättömän äärelle. Hän uskoo mysteeriiin, transsendenttiin, joka ympäröi ihmistä joka puolelta, ja pitää hybriksena ajatusta lopullisen ja kaikenkattavan ymmärryksen saavuttamisesta.

Elämä on seikkailu, Kauppi toteaa Whiteheadiin viitaten, eksperimentti, jossa ihminen toteuttaa mahdollisuuksiaan ja löytää sitä kautta itsestään uusia ulottuvuuksia. Näin tehdessään hän noudattaa perenniaalisia kehotuksia ”tunne itsesi” ja ”tule siksi mikä olet”. Hyvä elämä on Kaupilla (Spinozan sanoin) siirtymistä pienemmästä täydellisyydestä suurempaan täydellisyyteen. Kauppi muistuttaa kuitenkin, ilmeisesti Spinozan *Etiikan* loppuhuomautukseen nojaten, että ”kaikki hieno on vaikeata”.

Raili Kaupin näkemystä hyvästä elämästä järjenmukaisena ja harmonisena *perfectiona* voinee kutsua faustiseksi; Goethe ilmaisee tämän eetoksen osuvasti vaalilauseessaan ”*Ohne Rast, doch ohne Hast*”, so. hellittämättä mutta kiireettä.

Kauppi puhuu vuoden 1977 luentonsa ohella perenniaalisesta filosofiasta vain satunnaisesti. Mutta hänen tapansa kuvata filosofian perimmäistä olemusta esimerkiksi eläkevuosiensa esitelmässä ”Filosofian merkitys opiskelussa” ja ”Mitä filosofia minulle merkitsee”⁷ osoittaa, että filosofia (ilman lisäämääreitä), ollessaan *omakohtaista*, teoreettisen ja praktisen vuorovaikutuksesta syntyvää oivallusta ja itsen toteuttamista, on mitä suurimmassa määrin juuri perenniaalista filosofiaa. ”Philosophia perennis...” -luentonsa Kauppi päättää sanoihin:

”Ihmiskäsitteen kohdalla tulee kauniisti näkyviin, miten kiinteästi teoreettinen ja praktinen ikuisessa filosofiassa liittyvät yhteen: ihmiskäsite on ohjenuorana ihmistymiselle ja ihmistyminen rikastuttaa ihmisen käsitettä.”

VIITTEET

1. ”Philosophia perennis ja sen merkitys ihmiselle”. Kirjoitus julkaistiin pienin tarkistuksin Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisussa 9/1978; sittemmin se on ilmestynyt kokoelmassa *Toinen filosofia, Mitä on filosofia perennis?* (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta vol. 21, Tampere 1992) sekä *Raili Kaupin kirjoitusten* osassa 3.1 (toim. Ismo Koskinen & Jari Palomäki, TUP, Tampere 2001). Esitys on julkaistu myös lyhennettynä *Kanavassa* 4/1978 otsikolla ”Ihminen, filosofian ikuinen ongelma”.
2. Kauppi pyrki rehabilitoimaan järjen käsitettä useissa kirjoituksissaan. Hän toteaa mm. ”Philosophia perennis...” -luennossaan: ”... näkemys ihmisestä järkiolentona on historiallisista syistä kokenut kriisin. Kun ihmiset eivät käytä järkeään tai toimivat järjenvastaisesti, herää ajatus, ettei ihmisellä yleensä ole mitään olennaista suhdetta järkeen. Vanhan ihmisen idean tilalle ei kuitenkaan ole asetettavissa mitään uutta.”
3. Kaupin pasifismiin oli monia syitä, joista toinen maailmansota oli tuskin vähäisin. Hänen ensimmäinen ulkomaanmatkansa vuonna 1948 suuntautui tuhotun Saksan halki Amsterdamiin, jossa järjestettiin 10. kansainvälinen filosofian kongressi. Hallitsevana teimana oli tuolloin rauhanaate ja osallistujien joukossa oli mm. Bertrand Russell.
4. Esitelmä ”Mitä filosofia minulle merkitsee” vuodelta 1991; ks. Ismo Koskinen & Jari Palomäki (toim.), *Raili Kaupin kirjoitukset 3.1* (TUP, Tampere 2001).
5. ”Philosophia perennis ja sen merkitys ihmiselle”; ks. alav. 1.
6. Leroy E. Loemker, ”Perennial philosophy”. Teoksessa *Dictionary of the History of Ideas*, New York 1973, III, 457b.
7. Katso *Raili Kaupin kirjoitukset 3.1*. TUP, Tampere 2001.

Perenniaalinen filosofia

Agostino Steucosta Leibniziin

Tuskin yksikään filosofinen ilmaus, joka on levinnyt 20. vuosisadan kuluessa yleiseen käyttöön, on merkittävämpi kuin ”perenniaalinen filosofia”, tai sen tavanomaisempi latinankielinen muoto, *philosophia perennis*. Vaikka kyseisen ilmauksen täsmällisestä merkityksestä ei vallitse yksimielisyyttä, sen nähdään yleensä viittaavan siihen, että jonkinlainen jatkuva teema ulottuu halki filosofian historian ja että kaikkien historiallisten ajanjaksojen filosofisissa kirjoituksissa voi tunnistaa tiettyjä vankkoja ja kestäviä totuuksia. *Philosophia perennis* on kestävä filosofia, sen totuuden nähdään säilyvän sukupolvesta toiseen, kauan sen jälkeen kun lyhytikäiset filosofiset oikut ja muodit ovat tulleet ja menneet. ’Perenniaalisesta filosofiasta’ on tullut etenkin viimeisten seitsemänkymmenen vuoden kuluessa yleisesti käytetty ilmaus ja lukuisissa kirjoissa ja artikkeleissa onkin käsitelty yksityiskohtaisesti sen merkitystä.¹ *Philosophia perenniksen* merkityssisältöä ei ole helppo määrittää tarkkaan. Määrittäytävää vaikeuttaa sekin, että monet eri ajatustapoja edustavat filosofit ovat valjastaneet käsitteen omaan käyttöönsä ja muokanneet sitä niin, että perenniaalisiksi filosofiaiksi osoittautuu heidän oma filosofiansa. Sen ovat omaksuneet muiden muassa tomistisen skolastismin,² skolastismin yleensä,³ platonismin,⁴ mystismin,⁵ positivismin,⁶ naturalismin,⁷ katolisen filosofian,⁸ länsimaisen filosofian⁹ ja maailmanlaajuuden – itäisen ja läntisen¹⁰ – filosofian kannattajat. Tämä luettelo on vain osittainen! En ole toistaiseksi huomannut, että skeptisismiin viitattaisiin *philosophia perenniksenä*, mutta sekin tapahtuu ennen pitkää. Tälle ilmaukselle omistettujen merkitysten moninaisuutta ajatellen saattaa olla hyödyllistä tutkia perenniaalisen filosofian käsitteen alkuperää ja varhaishistoriaa. Näin kävisi selväksi sen alkuperäisen merkitys.

Usein ajatellaan, että perenniaalisen filosofian käsite on lähtöisin Leibnizilta, joka käytti ilmausta usein lainatussa kirjeessään Remondille 26. elokuuta 1714.¹¹ Mutta huolellinen tutkimus osoittaa, että *philosophia perennistä* käytettiin jo kauan ennen Leibnizia. Itse asiassa se oli otsikkona tutkielmalla, jonka italialainen agustinolainen, Agostino Steuco (1497–1548), julkaisi vuonna 1540.¹² Mutta vaikka Steuco ehkä olikin ensimmäinen, joka käytti tätä ilmausta – hän oli joka tapauksessa ensimmäinen, joka antoi sille vakiintuneen ja järjestelmällisen

merkityksen – hän nojasi jo hyvinkehittyneeseen filosofiseen perinteeseen. Tähän perinteeseen tukeutuen hän muotoili oman filosofian, uskonnon ja historian synteesinsä, jota hän nimitti *philosophia perennikseksi*.

Tulen tarkastelemaan Steucon käyttämiä lähteitä, analysoimaan hänen tapansa käyttää niitä omassa käsitteenmuodostuksessaan ja selvittämään hänen ’perenniaalisen filosofian’ käsityksensä vaikutusta myöhempiin ajattelijoihin Leibniz mukaan lukien. Tällä toivon voivani (1) osoittaa, mistä filosofisesta perinteestä ’perenniaalinen filosofia’ kasvoi, (2) sijoittaa Steucon hänen oikeaan historialliseen yhteyteensä, (3) valottaa Steucon ajattelun vaiheita myöhempien ajattelijoiden kannalta katsoen sekä (4) luoda perustaa perusteellisemmalle arviolle Steucon innoittuneen ilmauksen kohtaloista lähimenneisyudessa.

Halutessamme löytää perenniaalisen filosofian käsitteen lähteet meidän on palattava Leibnizia ja Steucoa varhaisempiin aikoihin. Vaikka jälkimmäinen näyttää olleen ensimmäinen kyseistä ilmausta harkiten käyttänyt ajattelija, hänen ’perenniaalisiksi’ nimittämällään filosofian lajilla on pitkä historia. Kuten tulemme näkemään lähemmin alla, kirjoittaessaan teoksensa *De perenni philosophia* Steuco pyrki viittaamaan otsikollaan filosofiaan, jota kaikkia muita oikeutetummin voitaisiin luonnehtia ’kestäväksi’ tai ’pysyväksi’. Ennen kuin tutkin Steucon omaa suhtautumista filosofiaan ja teologiaan, tarkastelen lyhyesti sitä perinnettä, jonka pohjalle hän pystytti perenniaalisen filosofiansa.

Steucon ehkä välittömimmät intellektuaaliset edeltäjät olivat Marsilio Ficino (1433–99) ja Giovanni Pico della Mirandola (1463–94). Nämä kaksi miestä, joilla oli huomattava merkitys ei-aristotelisten filosofian perinteiden popularisoinnille renessanssin aikana, käyttivät opeissaan laajaa ja monipuolista lähteistöä ja muodostivat filosofisia järjestelmiä, jotka poikkesivat perinteisestä aristotelisestä koulufilosofiasta. Mutta vaikka molemmat tavallisesti luetaan kuuluviksi samaan laajaan kulttuuriperinteeseen ja vaikka heillä olikin paljon yhteneviä filosofisia oppeja, heidän opetustensa ilmeisiä eroavuuksia ei pidä sivuuttaa. Steucon oman filosofian oikea arvioiminen edellyttää välttämättä kumpaisenkin ajattelijan filosofian jonkinasteista ymmärtämistä. Tarkastelemme tässä ensisijaisesti heidän käsityksiään filosofisen totuuden suhteesta uskonnolliseen totuuteen sekä niitä lähteitä, joista he johtivat käsityksensä.



MARSILIO FICINO

Firenzen platonisen akatemian perustajana ja Platonin, Plotinoksen ja muiden uusplatonistien kääntäjänä Marsilio Ficinolla on tärkeä asema varhaisen uuden ajan filosofian kehityksessä.¹³ Koska Ficino toimi tietoisesti platonismin henkiinherättäjänä ja antoi systemaattiselle pääteokselleen otsikon *Theologia Platonica*, saattaa tuntua tarpeettomalta kysyä hänen filosofista suuntautumistaan. Mutta hänen kiittaamisensa platonistiksi merkitsisi asioiden liiallista yksinkertaistamista. Paitsi että Ficino omaksui huomattavan määrän aristotelista skolastisismia, hän sai tavalla tai toisella merkittäviä vaikutteita useilta muiltakin filosofeilta mukaan lukien Lucretius, Plotinos, Jamblikhos, Augustinus, Proklos, Pseudo-Dionysios, Psellus, Plethon. Näiden lisäksi tuli vielä monenlaisia pseudonyymisiä ja mystisiä kirjoituksia, joukossa hermeettinen *corpus*, ”Kaldealaiset oraakkelit” sekä pseudo-orfilaiset kirjoitukset.¹⁴ Ficinoa voidaan vain varauksin kutsua platonistiksi.

Yksi Ficinon filosofian keskeisiä teemoja on, että maailmassa vallitsee ykseys, jonka todellisuus on paljon syvempää kuin olioiden näennäinen moninaisuus. Tämä käsitys löytyy Platonin omista kirjoituksista, mutta sitä työstettiin paljon yksityiskohtaisemmaksi myöhäisantiikissa, jolloin uusplatonismin järjestelmä kehittyi. Ficino puhuu ykseydestä usealla tavalla. ”Kommentaarissa Symposiumiin” maailmankaikkeutta järjestävä ja yhdistävä voima on rakkaus.¹⁵ ”Platonisessa teologiassa” sielu näyttää *vinculum universin* [maailmankaikkeuden yhdyssiteen] osaa: Ficinon hahmottelemassa maailmankaikkeudessa sielulla on keskeinen tehtävä siteenä, joka kytkee yhteen ylempään ja alemman maailman.¹⁶ Tällä maailman metafysisellä ykseydellä näyttää olevan vastineensa filosofian ja teologian historiallisessa kehityksessä ja Ficino kutsuukin niitä eräässä luonteenomaisessa kirjeessään ”sisaruksiksi”.¹⁷ Kaksi rinnakkaista virtaa aloittaa historial-

lisen juoksunsa yhdestä totuuden lähteestä: toinen on filosofia, toinen teologia. Platonismi on tosi filosofia, kristinusko tosi teologia. Nämä kaksi totuuden muunnosta liittyvät Ficinolla perimältään yhteen. Hän näet uskoi tarinaan, jonka mukaan Platon olisi tullut kosketuksiin Mooseksen kirjojen kanssa. Ficino lainasi toistuvasti Numeniuksen luonnehdintaa Platonista ”kreikkankielisenä Mooseksena”.¹⁸

Vaikka Raamattu muodostaa perustan todelle uskonnolle ja vaikka Platonin kirjoitukset ovat perustana todelle filosofialle, niin Ficinon mukaan filosofisella totuudella oli ollut jo varhaisempina aikoina pitkä kehityshistoria. Se esiintyy pääasiassa nimellä *prisca theologia* (tai *prisca philosophia* tai *philosophia priscorum*). Tämä pitkäaikainen uskonnollis-filosofinen perinne ulottui Ficinon mukaan Moosekseen saakka:

”Teologiaa koskevissa asioissa kaikkien entisten aikojen kuu-

den suuren teologin kesken vallitsee yhteisymmärrys. Näistä varhaisimpana pidetään Zarathustraa, *magusten* johtajaa. Toinen oli Hermes Trismegistos, josta ovat lähtöisin Egyptin papit. Orfeus seurasi Hermestä ja vihki puolestaan pyhiin asioihin Aglaofemoksen. Pytagoras oli Aglaofemoksen seuraaja teologiassa ja Pytagoraan seuraaja oli Platon, jonka kirjoitukset käsittivät näiden miesten yleispätevän viisauden, sitä täydentäen ja valottaen.”¹⁹

Ficino korostaa, että muinaisten (*prisci*) ajattelijoiden filosofia on nimenomaan ”oppinutta uskontoa” (*docta religio*).²⁰ Hän näyttää samastaneen koko perinteen *pia quaedam philosophiaan*, joka huipentui Platoniin,²¹ ja painottaa esimerkiksi sitä, että ”Platon tunsii läpikotaisin Hermes Trismegistoksen jumalmysteerit”.²²

Ajatuksella filosofisen perinteen pysyvyydestä entisaikojen teologeista Platoniin ja uusplatonisteihin saakka on keskeinen asema Ficinon omassa filosofiassa. Mutta hän ei ollut suinkaan ensimmäinen, joka niin ajatteli. Jo vanhalla ajalla Plutarkhos kutsui ”muinaisia teologeja filosofeista vanhimmiksi” (ΟΙ ΤΕ ΠΑΛΑΙ ΘΕΟΛΟΓΟΙ, ΠΡΕΣΒΥΤΑΤΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ ΟΝΤΕΣ).²³ Näitä perinteitä arvostivat useat muutkin myöhäisantiikin ajattelijat, muun muassa Jamblikhos²⁴ ja Diogenes Laertios,²⁵ vieläpä kristityt ajattelijat kuten Augustinus²⁶ tai Lactantius.²⁷ Proklos näyttää suhtautuneen erityisen suopeasti *prisca theologian* perinteeseen. Hänen sanotaan kerran jopa nimenneen ”Kaldealaiset oraakkelit” ja *Timaioksen* arvokkaimmiksi siihen mennessä kirjoitetuista teoksista.²⁸ Mikael Pselluksella (1018–78), bysanttilaisella platonistilla, jota sittemmin Ficino ihaili ja jonka tekstejä hän käänsi,²⁹ oli myös merkittävä vaikutus *prisci*-perinteeseen. Hän ei ainoastaan korostanut *prisca theologian* perinteen ja kristinuskon yhteensopivuutta, vaan hyödynsi myös hermeettisiä ja orfialaisia kirjoituksia uusplatonilaisten ohella raamatunselityksissään.³⁰ Mutta suurin välitön vaikutus Ficinon omaan käsitykseen *prisca theologian* oli luultavasti Georgios Gemistos Plethonilla. Lukuisista Plethonin yleiseen filosofiseen ja teologiseen suuntautumiseen liittyvistä, toistaiseksi selvittämättömistä ongelmista³¹ huolimatta vaikuttaa kiistattomalta, että hän painotti *prisca theologian* perinteen jatkuvuutta.³² Plethon oli etummaisista Platonin ja platonismin puolustajia ja näki yhden ratkaisevimmista todisteista platonilaisen filosofian ylivoimaisuudelle siinä tosiseikassa, että Platon oli itse pitkän totuusperinteen – Zarathustran ja pytagoralaisen – perillinen.

Plethonin suhtautumisella filosofiaan oli ilmeisesti merkittävä vaikutus Ficinon omaan katsantoon. Ficino hyväksyi hänen oletuksensa, jonka mukaan ”Kaldealaiset oraakkelit” oli Zarathustran kirjoittama, ja niin ajatuksesta tuli osa perinnettä.³³ Plethonin ohella monet muutkin Ficinon tuntemat ja ihailijat lähteet – Augustinus,³⁴ Jamblikhos, Proklos,³⁵ Psellus – korostivat sitä, että uusplatoninen perinne (laajasti ymmärrettynä) säilytti itsessään filosofisen ja teologisen totuuden.

Kuten havaitsimme yllä Ficinon nimeämästä henkilösarjasta, Platonin ”toteen filosofiaan” merkittävästi vaikuttaneita esiplatonisia filosofeja tai teologeja oli kaikkiaan viisi: Zarathustra, Hermes Trismegistos, Orfeus, Aglaofemos ja Pytagoras. Aglaofemosta³⁶ lukuun ottamatta näillä kaikilla oli takanaan antiikkinen perinne, joka pääsi enemmän esille renessanssin aikana.³⁷ Ficinosta vaikutus levisi moneen suuntaan: Giovanni Pico della Mirandolaan, Francesco Giorgioon, Steucoon, Patriziin, Champieriin ja moneen muuhun. Ficinon, kuten monen muunkin vapaamieliseksi laskettavan renessanssiajattelijan³⁸ mielestä *prisca theologia* -perinnettä tuli tutkia huolella, koska siihen kätkeytyi monia totuuden murusia. Eräät totesivat antiikin teologian auttavan heitä kristillisten kirjoitusten ymmärtämisessä;³⁹ toiset löysivät kristillisen ja ei-kristillisen perinteen osittaisesta yhtenevyydestä perustan suvaitsevuuuden periaatteelle ja alkulähteen perenniaaliselle filosofialle. Meitä kiinnostaa tässä erityisesti jälkimmäinen näkökulma. Uskottiin, että *prisci theologi* olivat tuottaneet totuuden siemenen, joka ilmettyään alkeismuodossaan heillä puhkesi esiin yhtenäisenä ja kokonaisvaltaisena filosofisena järjestelmänä Platonilla. Platonin filosofia ja sen yhteen nivoma perinne on Ficinolle niin tärkeä, että ”jokainen, joka kaipaa maistaa viisauden ihanimpia vesiä, juokoon tuosta ikuisesta lähteestä (*hunc... perennem fontem*)”.⁴⁰

Pico della Mirandolan⁴¹ kohdalla tapaamme tavallista kunnianhimoisemman yrityksen hyödyntää menneisyyden filosofioita ja teologioita yhden yhtenäisen, filosofista totuutta koskevan järjestelmän hahmottelussa. Picon mielestä totuus ei tullut esiin missään yksittäisessä filosofisessa, teologisessa tai tieteellisessä perinteessä, vaan kaikilla perinteillä oli osansa annettavana. Niinpä Picon, joka ei tyytynyt yhden tai edes muutaman perinteen opetuksiin, voi todeta poimineen kirjoituksiinsa aineksia valtavasta määrästä lähteitä.⁴² Siinä missä Ficino oli korostanut kristillistä ja platonista perinnettä totuuden kaksoislähteinä Pico meni paljon pitemmälle. Hänen maineikkaassa teoksessaan *Conclusiones* näkyy lähteiden koko laajuus.⁴³ Ficinolla oli voimakas pyrkimys saattaa sopusointuun erilaisia filosofisia perinteitä, mutta sovittamattoman vastakkainasettelun ilmetessä toisten perinteiden oli taivuttava platonismin auktoriteetin edessä. Pico puolestaan näyttää arvostaneen kaikkia filosofeja yhtä lailla; häntä ohjasi ainoastaan heidän kirjoituksistaan löytyvä totuus.⁴⁴ Ristiriita Pico della Mirandolan ja Ficinon suhtautumisten välillä tulee ilmeiseksi heidän käsitellessään platonisen ja aristotelisen metafysiikan suhdetta. Picon mukaan Aristoteles oli Platonin kanssa samaa mieltä siitä, että Oleva ja Ykseys viittaavat samaan asiaan. Myöhemmin Ficino torjui tämän tulkinnan ollen uusplatonistien kanssa yhtä mieltä siitä, että Yksi on Olevaa korkeampi. Tämä kanta korostaa Platonin ja Aristoteleen oppien eroa.⁴⁵

Tämä ei tarkoita, että Pico olisi hyväksynyt järjestelmänsä kritiikittömästi mitä tahansa, koska niin hän ei suinkaan tehnyt. Tämä näkyy selvimmin suhteessa astrologiaan, jonka hän torjui kiivaasti – se oli toinen seikka, josta hän oli eri mieltä Ficinon kanssa.⁴⁶ Hän näyttää kuitenkin olleen Ficinolle velkaa *prisca theologiaa* koskevan tietonsa ja sitä koskevan innostuksensa. *Conclusiones*-teoksessa hän omisti erilliset osuudet Hermeen, ”Kaldealaisten oraakkeliin” ja Orfeuksen ”Hymnien” opetuksille;⁴⁷ lisäksi hän puhuu samaisesta perinteestä toistuvasti *Oratiossaan*.⁴⁸ Juuri tässä myöhemmässä teoksessaan – jonka ansiosta hän tuli suuren yleisön tietoisuuteen – Pico della Mirandola ilmaisee selvästi, miten hänen kantansa eroaa Ficinosta. Pico ei tyytynyt Hermeen, kaldealaisten, Pytagoraan ja heprealaisten mystikkojen opetuksiin, vaan otti puolustaakseen muitakin teesejä. Näihin kuului oletus Platonin ja Aristoteleen näkemysten harmoniasta.⁴⁹ Juuri tässä hän ylitti Ficinon näkemyksen, jossa hahmoteltiin filosofisen ja teologisen totuuden katkeamatonta kaksoisperinnettä. Totuus ei löydy vain kahdesta vaan monista perinteistä. Ficinon *prisci theologi* eivät olleet etuoikeutettuja totuuden suhteen, vaan eri puolia siitä löytyy Averroesilta, *Koraanista*, Kabbalasta, keskiajan skolastikkojen kirjoituksista ja monilta muilta.⁵⁰ Picossa kohdataan yksi synkretistisen tai eklektisen pyrkimyksen lakipisteistä. Tästä pyrkimyksestä tuli vieläkin suosituampi ja kauaskantoisempi 16. vuosisadalla.

MUITA SYNKRETISTISIÄ AJATTELIJOITA

Pico della Mirandolan ja Ficinon kuoleman jälkeen edellä tarkasteltu perinne levisi yhä laajenevaan piiriin. Erityisen maininnan ansaitsevat ranskalainen Symphorien Champier (n. 1472–n. 1539) ja italialainen Francesco Giorgio (1460–1540). Näissä miehissä säilyi hengissä se vahva synkretistinen ja harmonisoiva pyrkimys, jonka havaitsimme Ficinossa ja Picossa. Lyonilainen lääkäri Champier⁵¹ julkaisi useita tärkeitä kirjoja ficinolaisen uusplatonismin yleisen perinteen hengessä. Erityisen merkittäviä ovat hänen teoksensa *De quadruplici vita* (1507) ja *De triplici disciplina* (1508), jotka molemmat hyödyntävät runsaasti

prisca theologian perinnettä. Eräs jälkimmäisen teoksen osuus, joka on otsikoitu ”Orfilaisen ja platonilaisen teologian keksimisestä ja alkuperästä, sekä miksi orfilaiset opetukset ovat sekoittuneet omiimme”,⁵² osoittaa selkeästi kirjoittajan ajattelun suuntaa. Venetsialainen minoriitti Francesco Giorgio (tai Zorzi) kirjoitti laajan kokoomateoksen *De harmonia mundi totius cantica tria* (Venetsia 1525),⁵³ joka sijoittuu vankasti renessanssin synkretistisen pyrkimyksen kenttään. Tässä on itse asiassa yksi koko perinteen huippukohdista. Itse teoksen rakenne ja jopa sen osioiden otsikot – laulut ja äänet – kertovat pyrkimyksestä sisäiseen harmoniaan; tarkoituksena oli heijastella sitä sopusointua, jonka kirjoittaja löysi maailmankaikkeudesta. Giorgio tuo innokkaasti esiin *prisci* teologien ja kristittyjen teologien perimmäistä yksimielisyyttä. Hän osoittaa, miten näennäiset, eri filosofioista ja uskonnoista löytyvät ”riitasoinnut” tosiasiaa katoavat, kun niitä katsotaan tarkemmin.⁵⁴

Mainittava on myös Cusan kardinaali Nikolauksen (1401–64) yritykset edistää erilaisten uskonnollisten perinteiden sovittelua. Vaikka tämä tapahtui jossakin määrin toisenlaisessa yhteydessä ja jossakin määrin toisin tavoittein kuin Ficinin, Pico della Mirandolan ja näiden kannattajien yritykset, siinä on joitakin yhtäläisyyksiä. Nikolaus osallistui itse paljon Picoa ja Ficinoa aktiivisemmin kirkon ekumeenisiin pyrkimykseen 15. vuosisadalla. Tässä meitä kiinnostaa eniten hänen teoksensa *De pace fidei* (1453), dialogi eri maiden edustajien ja eri uskontojen kannattajien kesken.⁵⁵ Teoksen ekumeeninen sävy perustui vakaumukseen, että uskontojen kesken vallitsee pohjimmiltaan sopusointu, joka saattaa ne lopulta ikuiseen rauhaan.⁵⁶ Tämä ajatus yhdistettynä Cusanuksen tunnettuun oppiin ”vastakohtien kohtaamisesta”⁵⁷ tarjosi vankan metafyyssisen ja uskonnollisen perustan suvaitsevaisuuden filosofialle. Tämä seikka asettaa saksalaisen kardinaalimme läheiseen yhteyteen ei yksin Ficinin ja Picon vaan myös Steucon ja useiden myöhempien ajattelijoiden kanssa.

AGOSTINO STEUCO

Käykäämme nyt tarkastelemaan Agostino Steucoa.⁵⁸ Hän osoittautuu yhdeksi *prisca theologian* perinteen uskollisimmista puolustajista. Hänessä ilmenee myös kenties määrätietoisin yritys kehittää harmonian, sopusoinnun ja yleisen yksimielisyyden teema yhtenäiseksi filosofiseksi järjestelmäksi. Tätä hän tavoittelei ennen kaikkea ja täysipainoisimmin teoksessaan *De perenni philosophia* (1540). Näemme, miten Plutarkhoksesta, uusplatonismista, kirkkoisista ja muista uskontoa käsitelleistä antiikin kirjoittajista alkunsa saanut Cusanuksen, Ficinin ja Pico della Mirandolan ohjelma toteutuu kokonaisuudessaan Steucon ajattelussa. Näemme lisäksi, ettei Steucon tarve sisällyttää kaikki perinteet synteesiinsä estänyt häntä käyttämästä harkintaansa; hän jätti syrjään eräitä järjestelmiä, jotka eivät sopineet hänen sopusointuiseen yleissuunnitelmaansa.

Ennen Steucon perenniaalisen filosofian ja sen kehityksen tai ’kohtaloiden’ analysointia on syytä mainita muutamia seikkoja hänen elämästään ja hänen ajattelunsa yleisistä suuntaviivoista. Agostino Steuco syntyi Umbrian kukkuloilla Gubbion pikkukaupungissa joko 1497 tai varhain 1498.⁵⁹ Hän meni kaupungin augustiinolaisuustariin 1512 tai 1513 ja pysyi siellä vuoteen 1517. Hän vietti ajanjakson 1518–25 pääasiassa opiskellen Bolognan yliopistossa. Hän kehittyi siellä erityisen taitavaksi kielissä oppien kreikan ja heprean lisäksi jonkin verran arameaa, syyriää, arabiaa ja etiopiaa. Tämän jälkeen hän hoiti useita vuosia (1525–29) Venetsiassa kardinaali Domenico Grimantin kuuluisaa kirjastoa. Seuraavaksi hän siirtyi hoitamaan kirkollisten

esimiestensä hänelle määräämiä tehtäviä toimien ensin Reggio nell’Emiliassa (1529–33) ja sitten Gubbiossa (1533–34). Hän tuli vihdoon Roomaan 1534; vuonna 1538 hänet nimitettiin kreetalaisen Kisamoksen piispaksi ja samana vuonna hänestä tuli Vatikaanin kirjaston kirjastonhoitaja. Hän osallistui Trentin kirkolliskokoukseen 1546 ja palasi vuoden 1548 alussa Bolognaan, jossa hän kuoli joitakin kuukausia myöhemmin.

Steuco oli ensisijaisesti teologi ja Raamatun tuntija. Pääosa hänen tuotannostaan heijastelee näitä kiinnostuksen kohteita, joskin hän kirjoitti myös muista aiheista.⁶⁰ Kuten P. D. Walker on todennut, hän edustaa monella tavoin 1500-luvun katolisen teologian ja raamatuntutkimuksen vapaamielistä siipeä.⁶¹ Steucon vapaamielisestä katsannosta todistavat runsain mitoin sellaiset teokset kuin *Cosmopoeia* (1535) ja *De perenni philosophia* (1540), jotka pyrkivät sovittamaan oikeaoppisen perinteen kanssa yhteen monenlaisia pakanallisia filosofioita ja teologioita. Käsittelen tätä yksityiskohtaisemmin alla. Toisaalta Steucon muissa teoksissa voi nähdä ilmeisen vanhoillisia näkemyksiä. Hän kirjoitti tutkielman Lorenzo Vallan kuuluisaa, Konstantinuksen lahjoituskirjaväerennöstä koskevaa todistusta vastaan;⁶² ja vaikka hän oli erittäin vastaanottavainen *prisca theologian* oppien suhteen, hän torjui Kalvinin ja erityisesti Lutherin opetukset yhtä horjumatta kuin kuka tahansa patavanhoillinen katolilainen.⁶³ Hän suhtautui itse asiassa erilaisiin pakanallisiin ja eikristillisiin uskonnollisiin perinteisiin huomattavasti myötämielisemmin kuin uskonpuhdistajien opetuksiin. Siinä missä hän esimerkiksi monelta osin hyväksyy stoalaisen filosofian,⁶⁴ luterilaisuus on ”rutto”, joka ei voi olla muuta kuin ”hurskauden halveksuntaa, uskonnon tuho ja perikato tai uskonnon vastakohta”.⁶⁵

Steucon kuuluisin teos on *De perenni philosophia*. Se on omistettu hänen ystävälleen ja suojelijalleen Paavali III:lle ja ylsi neljään painokseen ennen 1500-luvun loppua.⁶⁶ Vaikka monet oppineet pitivät sitä suuressa arvossa sen julkaisua seuranneina kahtena vuosisatana, se unohtui vähitellen, kunnes Willmann ”löysi sen uudelleen” 1800-luvun lopulla.⁶⁷ 1600-luvulla teosta ylistettiin suuresti: Kasper von Barth (1587–1658) kutsuu sitä ”kultaiseksi kirjaksi”⁶⁸ ja Daniel Georg Morhof (1639–1691) viittaa siihen sanoilla ”opus admirabile”.⁶⁹ Itse teos on pitkä ja monipolvinen, yksi ansiokkaimmista renessanssioppineisuuden näytteistä, olkoonkin että se paikoitellen eksyy asiasta tai toistaa itseään. Tässä lyhyessä analysissa voin hädin tuskin raapaista sen pintaa. Näin ollen tarkastelua tullaan jossakin määrin rajoittamaan keskittymällä siihen, mitä Steuco tarkoittaa perenniaalilla filosofialla. Muut teemat auttavat osaltaan ymmärtämään tätä pääteemaa.

Steucon esittäessä aivan *De perenni philosophian* alussa syynsä teoksen kirjoittamiselle hänen vahvasti eklektinen ja konkordistinen, sopusointua tavoitteleva ajattelijanlaatunsa käy ilmeiseksi. Hän toteaa yleisesti myönnettävän, että on olemassa ”yksi kaikkia asioita hallitseva periaate, jota koskien kaikilla kansoilla on aina ollut yksi ja sama tieto”.⁷⁰ Tämä kaikkia kansoja koskeva yhteisymmärrys on yksi Steucon teoksen läpikäyvistä avaintemoista. Sitä voisi jopa pitää perustavana avainteemana: perenniaalinen filosofia on juuri sitä. Tämän filosofian kestäväna piirteenä on olettamus, että on olemassa aina yksi *sapientia*, jonka kaikki voivat tuntea.⁷¹

Filosofian, uskonnon ja teologian historiaa tuntevalle moisen universaalien yhteisymmärryksen olemassaolo ei kuitenkaan ole lainkaan ilmeinen. Steucon, kuten jokaisen, joka pyrkii osoittamaan monien näennäisen erilaisten tekijöiden kesken vallitsevan ykseyden, on täytynyt olla tietoinen perenniaalisen filosofian näkökulmaan liittyvistä vaikeuksista. Yksi kysymys nousee



mieleen välittömästi. Miten Steuco näki historian? Kuinka hän tulkitsi ihmisen ajattelun kulkua ja kehitystä voidakseen perustella näkemystä, jonka mukaan kaiken ytimessä vaikuttaa jatkuva ja pysyvä yhteinen ymmärrys? Kuten Garin on todennut osuvasti, ”minkäänlaista kehityksen käsitettä Steucolla ei selvästikään ole”.⁷² Steucon mukaan tulee korostaa historian *jatkuvuutta*. Muutoksia toki esiintyy, mutta niiden merkitys on vähäinen verrattuna jatkuvuutta luoviin tekijöihin. Steuco puhuu ”edistyksestä”, mutta tarkoittaa sillä yleensä ajallista ”etenemistä” tai ”edistystä”.⁷³ Jos mitään, niin Steucolla on taipumus yhtyä kreikkalaiseen näkemykseen, jonka mukaan historiassa on tapahtunut tasaista taantumista. Esimerkiksi tieto käy läpi kolme vaihetta. Ensin se on täydellistä, koska ihminen on saanut

sen Jumalalta. Ennen pitkää se muuttuu hajanaiseksi ja irralliseksi. Lopulta se vaikuttaa meistä pelkältä tarinalta tai unelta. Se, mikä ensimmäisinä vuosisatoina tiedettiin selkeästi, joko unohdetaan tyyten tai muuttuu hämäräksi ja epävarmaksi kuin tarina tai myytti.⁷⁴ Totuus ja viisaus on ikään kuin jaettu kerralla ja ne ovat siirtyneet Adamia seuranneille sukupolville matkallaan enemmän tai vähemmän heikeneinä.⁷⁵ Kuten saamme nähdä, kautta historian kulkeva totuuden lanka on säilynyt parhaiten *prisca theologian* perinteessä.

Tässä ollaan renessanssiajan lakipisteessä! Mutta tämä renessanssi poikkeaa jossakin määrin perinteisten historioiden vastavasta. Missä on se ihmisen omaperäisyyttä ja yksilöllisyyttä, maailman löytämisen ja muuttamisen kykyä painottava juonne, josta niin usein luemme? Missä on se selvärajainen perinteen murros, jollaiseksi renessanssi käsitetään? Mitään sellaista ei löydy Steuconalta. Historia virtaa kuin aika, se ei tunne ”pimeitä aikoja” eikä ”heräämisiä”. Yksi ainoa totuus vallitsee kaikkina historiallisina aikakausina. Sitä ei ehkä tunneta yhtä hyvin kaikkina ajanjaksoina, mutta se on sitä etsivien löydettävissä. Esimerkiksi tosi teologia ei ole mitään muuta kuin se ilmoitettu totuus, jonka ihmiskunta on tuntenut aikojen alusta saakka.⁷⁶ Tulemme näkemään, että hänen yleinen *philosophia perennis*-tulkintansa melkein pä edellyttää tällaista historiankäsitystä.

Millainen oli Steucon yleinen käsitys filosofiasta? Mihin perinteeseen hän sijoittuu? Mitkä olivat hänen suosikkilähteensä? Vastauksen näihin kysymyksiin pitäisi käydä osittain ilmi siitä, mitä

edellä jo on sanottu. Hän suhtautuu (Cusanuksen, Ficinin ja Pico della Mirandolan lailla) myönteisemmin Platoniin kuin Aristoteleeseen. Ja, mikä on luultavasti merkittävämpää, koko uusplatonistinen liike ja kaikki, mikä siinä kiteytyy, vaikutti häneen erittäin paljon. Hän omaksui renessanssiplatonistien ”avoimen” asenteen vastakohtana aristotelikkojen ”sulkeutuneisuudelle”.⁷⁷ Kuten on jo todettu, Steuco kannatti platonista monismia.⁷⁸ Steuco ei ainoastaan kallistu enemmän Platonin kuin Aristoteleen suuntaan; hän suhtautuu eräissä erityiskysymyksissä Aristoteleeseen jopa jossakin määrin kriittisesti. Nähdäkseni Steucon filosofian näkemysten suhteen voidaan esittää kaksi yleistä toteamusta. Ensinnäkin platoninen filosofia tulee sen mukaan asettaa aristotelisen edelle. Toiseksi, Platon ja hänen

edustamansa perinne sopii periaatteellisesti yhteen kristinuskon kanssa. Aristotelesta ei tule hylätä – tässä Steuco eroaa monista renessanssihumanisteista ja -platonisteista – mutta on pidettävä mielessä, että selkeämpi käsitys Jumalasta tavoitetaan tutkimalla Platonia ja tämän seuraajia:

”Mutta mitä tulee lahjakkuuden määrään, Platon on suurempi Aristotelesta, joka tutki mieluiten alempia olioita ja aistein havaittavia asioita, jättäen Platonille ja muille kätettyjen ja inhimilliset kyvyt ylittävien asioiden, menneiden polvien mysteerien ja Jumalan salaisuuksien tutkimuksen...”⁷⁹

Tämän näkökulman jakavat useat muutkin renessanssiajan platonismin kannattajat.

Steucon mukaan juuri *divinus Plato*⁸⁰ on se, joka sopii yleisesti ottaen yhteen kristillisen teologian kanssa ja jonka kautta uskonnollinen ja filosofinen totuus tulee ilmi. Steuco ilmaisee lisäksi hyvin täsmällisesti sen roolin, joka filosofialla on yksilön uskonnollisessa elämässä. Filosofia tukee uskontoa, auttaa sen harjoittamisessa ja johtaa Jumalaa koskevaan tietoon. Simpli- ciuksen näkemykseen viitaten hän väittää: ”Filosofian harjoittamisella on päämäärä: nimittäin hurskaus ja jumalallinen rakkaus.”⁸¹ Filosofia saa tässä saman puoliuskonnollisen painon kuin sillä oli Platonilla ja antiikin uusplatonisteilla; filosofian tavoitteena on Jumalan tuntemus ja Häneen yhtyminen. Steucon, kuten yleensäkin uusplatonistien, mukaan filosofiaa ja uskontoa ei voida todella erottaa toisistaan. Ne voidaan ehkä erottaa teoriassa, mutta molemmat johtavat samaan suuntaan ja niillä on sama päämäärä. Uusplatonismin vaalimalla synkretistisellä ja harmonisoivalla painotuksella ei ollut vaikeuksia lievit- tää filosofisia epäilyksiä, koska se opetti kaiken erilaisuuden tuolle puolen ulottuvaa ykseyttä. Usko plotinolaisen Yhteen sulkee pois filosofisen epäilyksen, eikä perinteisellä uskon ja jär- jen ongelmalla ole sisältöä uusplatonismin yhteydessä. Lisäksi Jamblikhoksen esittämällä näkemyksellä, jonka mukaan Juma- lan tuntemus on jollakin tavalla myötäsyntyistä ja kaiken kritii- kin tavoittamattomissa, oli merkittävä vaikutus Steucon;⁸² se muodostaa itse asiassa koko *prisca theologian* merkitystä korosta- van perinteen varsinaisen ytimen. Siten Steuco voi todeta, että ”filosofian tavoitteena on Jumalan tuntemus, Hänen eräänlainen aktuaalinen näkemisensä”. Edelleen, ”totta ja täydellistä filoso- fiaa” on se, joka muita paremmin todistaa Jumalan ja palauttaa kaikkein selkeimmin kaikki syyt ja periaatteet yhteen lähteeseen, joka on Jumala.⁸³ Filosofian päämääränä on hurskaus ja Juma- lan näkeminen; filosofian saavuttaessa tämän varsinaisen tavoit- teensa saadaan tulokseksi kristillinen filosofia.⁸⁴

Voimme ymmärtää nyt paremmin Steucon käsitystä peren- niaalisesta filosofiasta. Se on tuskin muuta kuin *prisca theologiaa* hieman uudistetussa asussa. Platon, Plutarkhos, Plotinos, Jamb- likhos, Proklos, Psellus, Plethon, Cusanus, Ficino, Pico della Mirandola, Champier ja Giorgio ovat Steucon edeltäjiä. Sana *priscus*, jonka voisi ehkä parhaiten kääntää sanalla ”kunnian- arvoisa”, toistuu Steucolla usein. Hän puhuu menneistä vuosi- sadoista sanoilla *priscis saeculis*,⁸⁵ ja käyttää ilmauksia *prisci phi- losophi*⁸⁶ ja *prisca philosophia*⁸⁷ sekä sanaa *prisci*⁸⁸ sellaisenaan viitaten sillä ”kunnianarvoisiin filosofiin ja teologieihin”. Tässä ei ole mitään sattumanvaraista. Totuudella on ikään kuin yksi lähde, mutta se ilmenee vaihtelevissa hahmoissa. Lisäksi totuu- den paljastuminen tapahtui jo kaukaisimmassa menneisyydessä, *prisca saecula*, ja sen voi löytää noilta ajoilta periytyvistä kirjoit- tuksista. Varhaisimpien aikojen viisaus on sitten välittynyt myö- hemmille vuosisadoille;⁸⁹ totuus ja viisaus ovat yhtä vanhoja

kuin ihminen itse. Itse filosofia ei ole mitään uutta vaan *vetustis- sima*, kaikkein vanhinta.⁹⁰ Viisaus ja filosofia ei saanut alkuaan kreikkalaisilta, Steuco väittää; se on paljon Thalesta ja varhai- simpia kreikkalaisia filosofeja vanhempaa. Filosofia saapui itse asiassa Kreikkaan barbaareilta. Tämä ei tarkoita, että kreikka- laiset olisivat omaksuneet kaiken barbaarien filosofiasta löytä- mänsä, mutta he omaksuivat totuudet samalla kun hylkäsivät tai- kauskoiset käsitykset.⁹¹ Steuco enemmän tai vähemmän noudat- taan Ficinon tarjoamaa tiedon välittymisen mallia, korostaen eri- tyisesti Hermes Trismegistoksen asemaa *priscuksena* yli muiden. Eräässä kohdassa hän näyttää korottavan Hermeksen Moosek- sen rinnalle yhdestä Jumalasta kertovan totuuden välittäjänä.⁹² Toisaalla hän toteaa, että kun platonilainen filosofia oppi ymmär- tämään mysteeriä, se tapahtui Hermeksen ansiosta.⁹³ Augusti- nolaiskaniikki menee vieläpä niin pitkälle, että kutsuu Hermestä nimellä *fons Graecae philosophiae*.⁹⁴

Nämä ovat *De perenni philosophian* läpi kulkevia avaintee- moja. Pääpaino näyttää olevan sen osoittamisessa, että filosofian maailmassa ei ole mitään varsinaisesti uutta, että jo varhaisim- mat ajattelijat olivat perillä tietyistä totuuksista ja että nämä totuudet ovat siirtyneet sukupolvelta sukupolvelle kautta histo- rian. Tässä näkyy uusplatonistisille ajattelijoille ominainen filo- sofisen ja uskonnollisen tiedon yhteensulautuminen. Uskonto on jotakin ihmiselle luontaista ja tarjoaa hänelle reitin totuuteen. Steucon velka Ficinolle on tässä mitä ilmeisin. Juuri uskonto erottaa ihmisen eläimistä, uskonto, joka paljolti samastuu filo- sofiaan.⁹⁵ Tämä uskonto-filosofia on lisäksi jotakin luontaista ihmiselle ihmisenä. Se on *vera philosophia*, se ”tosi filosofia”, jolle Steuco osoittaa teoksessaan runsaasti huomiota.⁹⁶ Tämä ”tosi filosofia” on filosofiaa, joka johtaa hurskauteen ja Jumalan kontemplaatioon. Se on ”totta, oikeata uskontoa ja filosofiaa... joka aina opettaa meitä ja kehottaa meitä olemaan Jumalan alamaisia”. Edelleen, ne jotka pyrkivät seuraamaan Jumalaa ja Hänen käskyjään ovat ”tosia filosofeja” ja elävät elämäänsä mitä kiitettävimmällä tavalla.⁹⁷ ”Tosi filosofia”, joka on sopusoin- nussa toden uskonnon kanssa, herättää meissä halun tulla Juma- lan kaltaisiksi, sillä Jumala on ”kirkas ja tosi päämäärä”, malli, jota me koetamme seurata. ”Tosi filosofia” on aina määritelty ja tullaan aina määrittelemään tällä tavoin. Ei voi olla ”totta filo- sofiaa” ilman Jumalaa, koska se saa alkunsa Hänestä, joka on *magnus dux et declarator sapientiae* (”viisauden suuri opas ja julistaja”).⁹⁸

Ilmaus ’perenniaalinen filosofia’ merkitsee Steucolla ”toden filosofian” aitoa historiallista jatkuvuutta. Yllättävää kyllä, hän ei käytä ilmausta *philosophia perennis* kovinkaan usein. Vaikka kyseinen ilmaus sai alkunsa hänen teoksensa nimestä, hän käyt- tää sanoja ’perenniaalinen filosofia’ paljon harvemmin kuin useimmat nykyaikaiset, itseään kunnioittavat skolastisen filoso- fian käsikirjat. Lyhyesti sanottuna perenniaalinen filosofia on sitä filosofiaa, joka on ollut olemassa ”hamasta ihmislajin alusta saakka”.⁹⁹ Steuco toteaa heti teoksensa alussa, että on olemassa yksi totuus, yksi viisaus, joka on aina ollut olemassa. Tämä *sapientia* voidaan tavoittaa joko tutkimalla sitä historiallista perinnettä, johon se sisältyy, tai välittömästi, soveltamalla intel- lektuaalisia kykyjämme filosofiseen kontemplaatioon. Tätä vii- sauden ykseyttä voidaan kutsua joko ”yleiseksi yksimielisyydeksi” tai ”perenniaalisiksi filosofiaksi”¹⁰⁰

Nämä kaksi osuutta saattavat olla ainoat, joissa Steuco käyt- tää kirjansa nimeksi valitsemaansa termiä. Vaikka ne eivät ilmaise selkeästi, mitä ’perenniaalinen filosofia’ merkitsee, niin yhdessä joidenkin hänen käyttämiensä sukulaiskäsitteidensä kanssa – sellaista kuin ”tosi filosofia”, ”kristillinen filosofia” ja *prisca philosophia* – ne antavat melko hyvän käsityksen hänen

tarkoituksestaan. Kyseessä on filosofia tai kvasiteologia, jossa Jumala voidaan tavoittaa järjen avulla. Se on filosofiaa, joka on saanut vahvoja vaikutteita niin myöhäisantiikin uusplatonisista aatteista kuin näitä uudelleen henkiin herätelleiden renessanssi-ajattelijoidenkin ajatuksista. *Philosophia perenniksen* tieto-opin mukaan Jumala on tunnettavissa inhimillisen järjen avulla. Se on uskonnollista filosofiaa, joka herättää hurskauden ja kaipuun Jumalan kontemplaatioon. Steuco piti filosofiaansa ”kristillisenä filosofiana” samalla tavoin kuin Justinus Marttyyri piti kristillisenä omaa filosofiaansa. Valitettavasti meillä ei ole vertailukoh-
 ta, jonka perusteella arvioida, kumpi näistä on kristillisempi, tai jonka avulla verrata niiden kristillistä sisältöä Tuomas Akvinalaisen tai Etienne Gilsonin filosofiaan.¹⁰¹ Steucon filosofialla on kieltämättä yhtä suuri oikeus tulla kutsutuksi kristilliseksi kuin millä muulla hyvänsä, sillä se on täysin kristillisyyteen sisäistynyttä filosofiaa. Se on filosofiaa, jonka uskonnollisia puolia voi tuskin erottaa ei-uskonnollisista. Jätän muiden päätettäväksi, onko Steucon filosofia todella ”kristillistä filosofiaa”. Varmaa joka tapauksessa on, että sitä voidaan täydellä oikeudella kutsua ”perenniaaliseksi”. Steuco väittää löytäneensä yhteisen soinnun, joka on kaikunut kautta filosofian historian. Hänen mukaansa kristillisen filosofian perinne, etenkin hänen oman aikansa, oli täydessä sopusoinnussa sen kanssa.¹⁰²

Steucon ajattelun kaltaisen synkretismin heikkous on ilmeinen. Jopa keskiajan teologit, jotka ponnistelivat saattaakseen Aristoteleen sopusointuun kristinuskon kanssa, kohtasivat huomattavia vaikeuksia, ja heidän yrityksensä oli vaatimattomampi kuin Steucon. Heidän lopullinen menestyksensä tapahtui tiettyjen Aristoteleen keskeisten oppien kustannuksella, jotka he muovasivat eräänlaisen uusplatonismin muotoon. Vastaavasti Pico della Mirandolan yritys sovittaa yhteen Aristoteles ja Platon johti hänet vääristämään Plotinoksen ajattelun tunnustamattomaksi.¹⁰³ Steucon tehtävän teki vielä vaikeammaksi se, että hän pyrki saattamaan lähes kaikki sopusointuun keskenään. Hänen tehtävänsä valtavuuden muistaen voimme kenties antaa hänelle anteeksi muutamat kömpelyydet ja virhetulkinnat. Steuco ei ollut aivan itselleen asettamansa työn tasalla. Häneltä puuttui jossakin määrin kriittistä kykyä, joka olisi sallinut hänen nähdä, että jotkin niistä kannoista, joita hän yritti sovittaa yhteen, olivat ja tulisivat aina olemaan ristiriidassa keskenään. Toisaalta, mikäli hänellä olisi ollut tällaista kykyä, hän tuskin olisi ryhtynyt hankkeeseensa alunperinkään. Kaiken rehellisyyden nimessä ei kuitenkaan voida yhtyä eräiden uuden ajan kriitikoiden näkemykseen, jonka mukaan kriittinen kyky puuttui häneltä kokonaan.¹⁰⁴ Jos hän pitikin epäpe-
 räisiä teoksia aitoina, hän oli hyvässä seurassa useimpien edeltäjiensä ja aikalaistensa kanssa. Tuntuu jotakuinkin kohtuuttomalta moittia häntä siitä, ettei hänellä ollut 20. vuosisadan filologien kykyä erottaa aitoa epäaidosta. Itse asiassa hänellä oli joitakin varauksia yhteen sovitteliemiensa filosofioiden suhteen. Hän ei epäröinyt arvostella edes mielilähteitään. Hän on paikoitellen eri mieltä niin Platonin, Jamblikhoksen kuin muidenkin suuresti arvostettujen edeltäjiensä kanssa.¹⁰⁵ Todetakoon myös, että Steuco mainitsee vain harvoin nimeltä Ficinoa ja Pico della Mirandola *De perenni philosophiassa*. Olen itse asiassa löytänyt vain yhden viitteen heihin ja siinä Steuco kritisoi heidän Proklos-tulkintaansa.¹⁰⁶ Hänen velkansa heille on kuitenkin mitä ilmeisin, ja pääväittämani onkin ollut, että Steucossa saivat jatkonsa tietyt Ficinon ja Pico della Mirandolan voimakkaasti korostamat filosofian puolet. Tämä osoittaa vain selvemmin, ettei Steuco ollut *kritiklos* – ei ainakaan 15. vuosisadan edeltäjiään enempää – vaan että hän sortui eräisiin aikansa intellektuaalisiin puutteellisuuksiin. Nykyajan

kriitikko näkee selvästi hänen ohjelmansa rajoitukset ja hänen ajattelunsa epäjohtomukaisuudet.

Hänen pääasiallinen virheensä oli luottaa liikaa *prisca theologian* auktoriteettiin. Nämä kirjoitukset, joille hän antoi niin tärkeän aseman, todistettiin myöhemmin kaikki väärennöksiksi, jotka olivat peräisin hädin tuskin ajalta ennen kristillisen ajan alkua. Hermeettisten kirjoitusten, joihin Steuco luotti niin suuresti, epäaitouden totesi ensi kerran vasta Isaac Casaubon vuonna 1614; niillä oli jonkin verran vaikutusvaltaa vielä sen jälkeenkin.¹⁰⁷ *Prisca theologian* käsite on sinänsä täysin kunniallinen, eivätkä sitä kannattaneet voineet arvata sen osoittautuvan umpikujaksi. Steucon ja muiden käyttämä lähestymistapa muistuttaa itse asiassa jossakin määrin eräiden aikalaistemme yrityksiä löytää kaikille kansoille ja kaikille ajoille yhteisiä kokemusten elementtejä.

REAKTIOITA STEUCOON

Vaikka Steucon teos ei varsinaisesti tullutkaan ”painosta synty-
 mäkuolleena”, se ei herättänyt lainkaan sellaista kiinnostusta mitä perenniaalista filosofiaa koskevat tarkastelut ovat herättäneet meidän ajanamme. Se sai jonkin verran huomiota julkaisuaan seuranneina vuosisatoina ja innoitti useita samanaiheisia teoksia, mutta yleisesti ottaen sitä ei kuitenkaan pantu juuri merkille. Kuten odottaa saattaa, pääasiassa Steucosta kiinnostuneet ja hänen teoksiaan ihailevat olivat hänen linjoillaan yleisessä filosofisessa suuntautumisessaan. Häntä ihailivat paljon enemmän yliopistoihin kuulumattomat teologit ja filosofit kuin akateeminen oppineisto. Steuco ja hänen käsityksensä ”perenniaalisesta filosofiasta” samastettiin säännönmukaisesti Augustinuksen, Cusanuksen, Ficinon ja Pico della Mirandolan perinteeseen. Muihin filosofiin traditioihin kyseistä termiä sovellettiin vasta 20. vuosisadalla. Jätän seuraavassa sivuun kysymyksen myöhemmistä tulkinnoista ja keskityn Steucon teoksen tuottamiin reaktioihin Leibnizia edeltäneen aikana.

Ensiksi on todettava, että riippumatta yliopistofilosofien suhtautumisesta *De perenni philosophia* ei joutunut koskaan kiellettyjen kirjojen luetteloon. Toisaalta Steucon *Cosmopoeia*,¹⁰⁸ Genesis-kommentaari, jossa esitetään runsaasti samoja ajatuksia kuin *De perenni philosophiassa*, tuomittiin ensin 1583 ja uudestaan 1596.¹⁰⁹ Vaikka *De perenni philosophia* ei saanut osakseen virallista tuomiota, sitä arvosteltiin, toisinaan hyvinkin ankarasti. Steucon näkökannan äänekkäimpien arvostelijoiden joukossa olivat jesuiitat Benito Pereira (1535–1610)¹¹⁰ ja Denis Petau tai Petavius (1583–1652).¹¹¹ Kumpikin näistä miehistä ajatteli Steucon olevan teologiassaan lähes täysin väärillä jäljillä. Pereiran mielestä Steuco ensinnäkin puolusti tiettyjä näkemyksiä, jotka ovat ”ei ainoastaan erheellisiä vaan vieläpä mitä nurinkurisimpia ja täysin yhteensopimattomia kristillisen opin kanssa”.¹¹² Lisäksi Pereira vastusti Steucon väitettä, jonka mukaan antiikin filosofiset ja uskonnolliset perinteet ovat yleisesti ottaen sopusoinnussa Mooseksen opetusten kanssa. Tavalla, joka muistutti Tertullianusta tai Bonaventuraa, Pereira esitti, että heprealais-kristillinen perinne erosi perustavasti Steucolle niin rakkaasta *prisca theologian*sta.¹¹³ Viisikymmentä vuotta myöhemmin Petau toisti Pereiran hyökkäyksen likimain samoin sanoin. Petaun mielestä ensinnäkin Steucon harhakäsityksiä oli mahdotonta suvaita kristityssä ja toiseksi koko hänen tapansa korostaa platonismin ja kristinuskon yhteensopivuutta ei sopinut teologille.¹¹⁴

Myöskin gallipolilainen Giambattista Crispo hylkäsi kii-
 vaasti yrityksen rakentaa yleistä sopusointua kristinuskon ja muiden antiikin perinteiden kesken. Lukuisten teologioiden, muun muassa Francisco Suárezin,¹¹⁵ arvostamassa teoksessa *De ethnicis*

caute legendis (1594), Crispo hyökkää voimakkaasti Steucon *De perenni philosophiaa* vastaan. Crispon mukaan Steuco ei ollut kyllin varovainen tulkitessaan platonisteja vaan omaksui näiltä eräitä harhakäsityksiä.¹¹⁶ Hän kritisoi edelleen ”tuota kuulua, perenniaalista filosofiaa käsittelevää kirjoittajaa (*celebrem illum de perenni philosophia scriptorem*)” siitä, että tämä vertaa Moosesta Platoniin. Crispo kutsuu tätä ”Steucon vihattavaksi rinnastukseksi (*odiosa Eugubini comparatio*)”.¹¹⁷ Suárez nähtävästi yhtyi tähän Steucoa koskevaan arvosteluun, kuten myös Pereira ja Petau. On merkillepantavaa, miten toisella tavalla heitä seuranneet jesuiitat ovat suhtautuneet *philosophia perennikseen* sen jälkeen, kun se sulautettiin tomistiseen yliopistofilosofiaan sen omimmaksi näkökannaksi.¹¹⁸

Muiden Steucon arvostelijoiden joukkoon kuuluvat Gerardus Johannes Vossius (1577–1649), Richard Simon (1638–1712) ja Johannes Matthaeus Gesner (1691–1761). Vossius, Alankomaissa vaikuttanut tärkeä klassinen filologi ja protestanttinen teologi, hyökkäsi avoimesti Steucoa vastaan, koska tämä uskoi antiikin pakanauuskontojen olevan yleisesti ottaen yhteensopivia kristinuskon kanssa. Hänen syytöksensä mukaan Steuco vääristeli Platonin sanoja saadakseen ne sopimaan yhteen kristillisen opin kanssa. Vossius ei näe mitään yhteyttä *prisci* teologiiden ja kristinuskon opetusten kesken ja päätyy toteamaan, ettei kukaan Platoninsa tunteva voi yhtyä Steucon tulkintaan.¹¹⁹ Simon, loistava ranskalainen raamattuoppinut, arvosteli Steucoa liiallisesta tukeutumisesta *prisci* teologeihin sekä näiden virheellisestä tulkittamisesta.¹²⁰ Gesner, oppinut saksalainen filologi, totesi Steucon, yhdessä Pselluksen ja Ficinon kanssa, kuvitelleen erheellisesti, että uskonnollisia totuuksia voidaan tuntea ilman varsinaista tutustumista Raamattuun. Hänen mukaansa augustinolaiskaniikki väitti pakanakirjoittajien ja -filosofien (*gentiles scriptores et philosophos*)¹²¹ opettaneen monia pelkästään jumalallisen ilmoituksen kautta tunnettavia seikkoja.

Muutamaa poikkeusta lukuunottamatta nämä arvostelut tähtäävät kaikki samaan asiaan. Sitä on pidettävä kristittyjen filosofien perenniaalisenä ongelmana: missä määrin kristilliset kirjoitukset ovat ainutlaatuisia ja opettavat totuuksia, joita ei tavata missään muualla? Vai missä määrin ne ovat täydellisin ilmaus totuuksille, joista kaikkia filosofioita, uskontoja ja etnisiä taustoja edustavilla ajattelijoilla on ollut tietoa kautta historian? Kuten sanottu, Steuco kallistui vapaamieliselle kannalle, jonka mukaan ihmisjärki voi tavoittaa monia totuuksia ilman jumalallisen ilmoituksen apua. Useimmat häntä arvostelleista edustivat konservatiivisempaa kantaa.

Steucon myönteisesti suhtautuneiden joukosta löytyy joka lajin synkretistejä. 1500-luvun synkretistinen suuntaus oli erittäin voimakas tuottaen useita teoksia, joissa pyrittiin sovittamaan peruskysymyksissä yhteen kahta tai useampaa antiikin perinnettä.¹²² Steuco sijoittuu vankasti tähän perinteeseen. 1500-luvun filosofian synkretistinen haara lainaa häntä usein Bessarionin, Cusanuksen, Pico della Mirandolan, Giorgion, Champierin ja muiden ohella.

De perenni philosophian muste ehti tuskin kuivua ennen kuin Guillaume Postel (1510–81) pani teoksen merkille. Postelin kiinnostuksen kohteiden määrä ylitti jopa Steucon. Hän lainasi Steucoa ja *De perenni philosophiaa* niinkin varhain kuin vuonna 1543 teoksessaan *De rationibus Spiritus Sancti*.¹²³ Vuotta myöhemmin hän julkaisi selkeästi synkretistisen teoksen *De orbis terrae concordia*, joka oli kenties enemmän Giorgion kuin kenenkään muun perinteen edustajan veroinen.¹²⁴ Steucon teoksen löysi varhain myös Julius Caesar Scaliger (1484–1558), joka ylisti sen kirjoittajaa ”jumal’ihmiseksi, jota voi vaivatta kutsua aidon kirjallisuuden ruhtinaaksi”.¹²⁵ Vanhemman Scaligerin ihai-

lusta Steucoa ja tämän teoksia kohtaan kertoo selkeästi Joseph Scaligerin kirjoittama isänsä elämäkerta.¹²⁶ Laajan Platonian ja Aristotelesta vertailevan teoksen kirjoittaja, ranskalainen Jacques Charpentier (1524–74), kiinnitti huomiota Steucon perenniaalisen filosofian platoniseen vireeseen. Charpentier etsi aineistoa tueksi omalle näkemykselleen, jonka mukaan platonismi ja kristinusko olivat yhteensovitettavissa, ja lainasi Steucon kirjasta todisteita tällaisen tavoitteen saavutettavuudesta.¹²⁷

Yksi Steucon filosofian innokkaimmista varhaisista seuraajista oli Paul Scalichius (1534–74),¹²⁸ zagrebiläinen filosofi ja teologi. Bolognassa ja Roomassa opiskellut Scalichius suhtautui myönteisesti Giovanni Pico della Mirandolan kirjoituksiin erityisesti ja *prisca theologian* perinteeseen yleisesti.¹²⁹ Hän ihaili Steucoa ja *De perenni philosophiaa* siinä määrin, että otti siitä ilmeisesti laajoja osuuksia omaan tutkielmaansa *De iustitia aeterna seu de vera promissione gradatio* mainiten Steucon vain ohimennen.¹³⁰

Ficinon, Pico della Mirandolan ja Steucon henki on lähes ilmeinen eräässä italialaisen Munzio Pansan (n. 1560–1640) teoksessa, jonka hän saattoi päätökseen 1601.¹³¹ Pansa, joka tunnetaan myös siitä, että hän kirjoitti ensimmäisen kirjan Vatikaanin kirjastosta, vie *philosophia perenniksen* perinteen ehkä pisimmälle, kuten hänen teoksensa nimi, ”Tutkielma suudelmasta eli pakanallisen ja kristillisen filosofian yhteisymmärryksestä”, osoittaa. Hänen tukeutumisensa Steucon on nähtävissä heti esipuheen alusta: ”Viisauden ja hurskauden..., jotka syntyvät samoista lähteistä ja tavoittelevat aina samaa päämäärää, nähdään olevan sidoksissa toisiinsa erottamattomalla tavalla.”¹³² Tässä ei ole tarpeen tutkia yksityiskohtaisesti, kuinka läheisesti Pansan ja Steucon teokset muistuttavat toisiaan. Välittömistä edeltäjistään, jotka ovat erityisesti vaikuttaneet häneen, Pansa mainitsee esipuheessa nimeltä Cusanuksen, Bessarionin, Pletthonin ja Steucon.¹³³ Vertailu Pansan ja Steucon kesken paljastaa, että jälkimmäiseltä on otettu monia osuuksia lähes sana sanalta, vaikka Scalichuksen tavoin Pansa viittaa häneen vain harvoin.¹³⁴ Pansan teos on käytännössä varhaisen 1600-luvun uusintaesitys perenniaalisen filosofian periaatteista.

Steuco teoksineen tunnettiin kautta 1600-luvun ja varhaisen 1700-luvun. Huomionarvoista on, että hänen perenniaalisen filosofian näkemyksensä näyttävät suhtautuneen tänä aikana myönteisesti pääasiassa protestantit. Lisäksi hän vaikuttaa saaneen huomiota osakseen enemmän Englannissa kuin muualla. Tässä ei käsitellä yksityiskohtaisemmin henkilöitä, jotka tukeutuivat Steucon opetuksiin kyseisenä aikana, vaan tyydytään vain mainitsemaan joitakin häneen viitannetta kirjoittajia. Häntä käsitelleiden yleisen oppihistorian tutkijoiden – kuten Morhofin (1639–91) – ohella hänet tunsivat Theophilus Gale (1628–78),¹³⁵ Edward Stillingfleet (1635–99)¹³⁶ ja Johann Lorenz von Mosheim (n. 1694–1755).¹³⁷ Kuten on tapahtunut kaikkina aikoina, myös kyseisen ajan filosofien ja teologiiden keskuudessa esiintyi pyrkimys osoittaa, etteivät erilaisia teologisia ja filosofisia järjestelmiä jakavat erot ole niin suuria kuin joskus voisi luulla. Ajanjakso noin vuodesta 1580 noin vuoteen 1750 edustaa itse asiassa monella tapaa tämän liikkeen huipentumaa. Tätä ei muuta se, mitä oppikirjat sanovat pyrkimyksestä erottaa filosofia ja teologia Descartesin jälkeen. Mainittuna ajanjaksona lukuisat ajattelijat – muiden muassa Jacopo Mazzoni, Francesco de’ Vieri, Ralph Cudworth, Tobias Pfanner, Pierre Daniel Huet, Herbert Cherburylainen ja Daniel Clasenius – pohtivat kysymystä eri uskontojen ja filosofioiden suhteesta.¹³⁸

Lopuksi tullaan ajattelijaan, joka kuuluu erittäin vakaasti tähän perinteeseen ja kaikkeen mikä siinä kiteytyy, Gottfried Wilhelm Leibniziin (1646–1716). Vaikka nykyään onkin muo-

dikkaampaa nähdä Leibniz ”nykyaikaisen logiikan ja matematiikan edelläkävijänä” tai nerokkaana metafysiikkona, hänen liittymisensä perenniaalisen filosofian perinteeseen sellaisena kuin Steuco sen hahmotti on mitä ilmeisin. Leibnizin koko harmonian filosofia muistuttaa paljon Steucon ja muiden edellä käsiteltyjen ajattelijoiden filosofiaa. Tosin Leibniz on selvitetty tällaisen *harmonistiikan* metafysisiä lähtökohtia paljon perusteellisemmin, tuoden eräissä kohdin mieleen Cusanuksen yrityksen antaa metafyyminen perusta ”sopuoinnun filosofialle”. Leibniz käsitti ehkä muita aikalaisiaan paremmin, miten tärkeätä on arvioida kunnollisesti filosofian historiaa ja miten tärkeätä on kyetä poimimaan kaikista historian järjestelmistä ja aikakausista se, mikä niissä on arvokasta.¹³⁹ Eräässä mielessä Leibniz on Steucon *philosophia perenniksen* nimellä kutsuman perinteen huomattavin puolustaja. Lisäksi Leibnizin ponnistelut uskonnollisen ykseyden puolesta¹⁴⁰ – vuosisadalla, joka ei ollut tunnettu ekumeenisesta hengestä – juontavat juurensa niin Cusanukseen kuin Ficinon ja Pico della Mirandolaankin.

Leibniz ei missään nimessä synnyttänyt perenniaalisen filosofian käsitettä. Hän vain peri pitkän ja rikkaan sopuoinnun perinteen. Leibniz itse tunsi Steucon teoksen vuoteen 1687 mennessä, jolloin hän mainitsi sen kirjeessä Simon Foucherille (1644–96).¹⁴¹ Vaikka Leibniz koki Steucon teoksen tarjoavan hyvän tiivistelmän niistä seikoista, joista pakanauskonnot ja kristinusko ovat yksimielisiä, hän piti Plessis-Mornayn teosta *De la vérité de la religion chrétienne* parempana.¹⁴² Leibniz tiesi kuitenkin Steucon hyvin ja jälkiä tämän vaikutuksesta voidaan löytää kautta Leibnizin kirjoitusten.¹⁴³

LOPUKSI

Kaikesta edellä sanotusta voidaan uskoakseni tehdä useita yleisiä johtopäätöksiä. Tutkimukseni on keskittynyt aiheeseen, joka muodostaa kiistämättä vain erään pohjavirtauksen varhaisen uuden ajan filosofian. Se ei myöskään sovi kovin hyvin yhteen niiden monien yleistysten kanssa, joita voidaan lukea valituksesta, ateismista, ”uudenaikaisen tieteen” noususta ja filosofian maallistumisesta 1500-, 1600- ja 1700-lukujen kuluessa. Perenniaalisen filosofian perinne edustaa kuitenkin yhtä uuden ajan filosofian juonetta. Tätä juonetta on mielestäni aliarvioitu ja se on ymmärretty epätäydellisesti. Ensinnäkin Steucon *De perenni philosophia*an johtanutta ja siitä alkunsa saanutta traditiota on ymmärretty kokonaisuudessaan heikosti ja toiseksi itse *philosophia perenniksen* käsitettä on käytetty säännönmukaisesti perinteistä, joihin sillä on vähän tai ei lainkaan historiallista yhteyttä.

Uskon, että tämän tarkastelun pohjalta voi esittää seuraavat merkitykselliset, jos kohta vaatimattomat johtopäätökset. Ensiksi, Leibniz ei luonut *philosophia perenniksen* käsitettä. Toiseksi, kyseinen käsite ei kehittynyt skolastisen perinteen piirissä eikä sillä näytä olevan mitään erityistä sidettä Tuomas Akvinolaisen filosofiaan ja teologiaan. Kolmanneksi, skolastinen filosofia ei näytä valjastaneen sitä käyttöönsä ennen 1900-luvun alkua. Neljänneksi, perenniaalisen filosofian käsite on kehittynyt uusplatonistisesta kiinnostuksesta *prisca theologia*an ja pyrkimykseen luoda harmoniaa riitaisuudesta ja ykseyttä moninaisuudesta. Viidenneksi, ilmauksen *philosophia perennis* todennäköisesti synnytti Agostino Steuco. Joka tapauksessa hän antoi sille yksikäsitteisen merkityksen, joka näyttää menettäneen täsmällisyytään sitä mukaa kuin sen käyttö yleistyi. Steucon sille antama merkitys, joka oli vahvasti sidoksissa Ficinon näkemykseen, jonka mukaan totuuden ”perenniaalinen lähde” oli platonismissa, vaikutti rajoitetusti mutta havaittavasti 1500-, 1600- ja

1700-lukujen filosofeihin ja teologeihin, löytäen viimein paikansa Leibnizin, heistä kaikista merkittävimmän konkordistin, kirjoituksissa.

Lopuksi – joskaan en voi tässä kohdassa olla yhtä ehdoton kuin edellisissä – todistusaineisto näyttää osoittavan, että Leibniz oli ensimmäinen, joka puhui *philosophia perenniksestä* ilman nimenomaista viittausta Steucon käsitteen luojana. Leibniz ei mainitse Steucoa nimeltä Remondille kirjoittamassaan kirjeessä, johon usein on viitattu kyseisen ilmauksen ensimmäisenä esiintymänä. Siitä lähtien ”perenniaalisen filosofian” yhteys Gubbion teologiaan jäi usein unohduksiin. Jossakin historiansa myöhemmässä vaiheessa ilmaus sovitettiin skolastikkojen ja muiden tarpeisiin, minkä myötä se saavutti jonkin verran lisää emotiivista arvoa mutta menetti samalla täsmällisen filosofisen merkityssisältönsä. Tässä on joitakin niistä kysymyksistä, joita tulen tarkastelemaan toisessa yhteydessä.¹⁴⁴

Suomennos Ismo Koskinen

Artikkeli on ilmestynyt alunperin otsikolla ”Perennial philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz” julkaisussa *Journal of the History of Ideas XXVII*, 4/1966, 505–532.

VIITTEET

1. Tässä ei voida puuttua lähemmin näihin viimeaikaisiin tarkasteluihin. Pyrin käsittelemään niitä yksityiskohtaisemmin toisessa yhteydessä. Joitakin viitteitä tarjoaa James Collins, *Three Paths in Philosophy* (Chicago 1962), 255–79, ”The Problem of a Perennial Philosophy”.
2. Esimerkiksi Jacques Maritain, *An Introduction to Philosophy*, käänt. E. I. Watkin (New York 1937), 100. Tomistit ovat pitäneet sinnikkäästi kiinni kannasta, jonka mukaan heidän filosofiansa on perenniaalista. Tässä voitaisiin esittää kokonainen viitetulva muilta kirjoittajilta.
3. Erwin J. Auweiler, ”Quaracchi: 1877–1927”, *New Scholasticism*, I (1927), 105.
4. Paolo Rotta, ”Platone e la filosofia perenne”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XVII (1925), 8–22.
5. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (New York 1944).
6. Roberto Ardigo, ”La perennità del positivismo”, *Rivista di filosofia e scienze affini*, VII (1905), 1–9.
7. Cornelius Krusé esipuheessaan John Herman Randall Juniorin teokseen *How Philosophy Uses Its Past* (New York 1963), xii.
8. Otto Willmann, *Aus der Werkstatt der Philosophia perennis* (Freiburg i. Br. 1912), etenkin 44–54. Willmannin katolische Philosophie on eräänlaista idealismia, jonka juuret ovat uusplatonisessa perinteessä ja joka hyväksyy katolilaisuuden uskonnolliset käsitykset. Ks. myös Willmann, *Geschichte des Idealismus* (Braunschweig 1894–97).
9. Maurice de Wulf, ”Cardinal Mercier, Philosopher”, *The New Scholasticism*, I (1927), 1–14, erityisesti 14.
10. S. Radhakrishnan (toim.), *History of Philosophy, Eastern and Western* (Lontoo 1952), II, 439–48, erityisesti 447.
11. ”La vérité est plus répandue qu’on ne pense, mais elle est très souvent fardée, et très souvent aussi enveloppée et même affoiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, ou (pour parler plus généralement) dans les antérieurs, on tireroit l’or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumière des ténèbres; et ce seroit en effect *perennis quaedam Philosophia*.” (”Totuus on yleisempää kuin uskotaan, mutta hyvin usein se koristellaan ja hyvin usein sitä myös peitellään ja heikennetään, runnellaan ja turmellaan lisäksi, jotka pilaavat sen tai tekevät siitä vähemmän käyttökelpoisen. Tekemällä huomioita näistä totuuden jäljistä antiikin tai (puhuaksemme yleisemmin) entisten aikojen ajattelijoilla erotettaisiin kulta kuonasta, timantti kaivoksesta, valo varjoista. Tämä olisi käytännössä eräänlaista perenniaalista filosofiaa.”) C. J. Gerhardt (toim.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Berliini 1875–90), III, 624–25.
12. Useimmat lähdeotokset mainitsevat tätä nykyä kyseisen käsitteen isäksi Steucon. Tosin Aldous Huxley tarjosi edellä mainitussa teoksessaan vielä käsitteen lähteeksi Leibnizia. Muut antavat ansion Steucolle, joskin käsittämättä, että hänen näkemyksensä perenniaalisesta filosofiasta poikkeaa josakin määrin 20. vuosisadan käsityksistä. Esimerkiksi Ernst Hoffman pyrkii sijoittamaan Steucon tomistisen skolastismin yleiseen perinteeseen. Ks. Hoffman, *Platonismus und christliche Philosophie* (Zürich-Stuttgart 1960),

- 337–52, sekä Paul Oskar Kristellerin arvio tästä kirjasta julkaisussa *Journal of the History of Philosophy*, I (1963), 99–102, etenkin 100.
13. Ficinosta ks. etenkin P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, (Firenze 1953); saman tekijän *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rooma 1956); Raymond Marcel, *Marsile Ficino* (Pariisi 1958); Giuseppe Saitta, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, 3. p. (Bologna 1954).
 14. Ks. erityisesti P. O. Kristeller, "The Scholastic Background of Marsilio Ficino", *Studies...*, 35–97.
 15. *Opera* (Basel 1586), 1320–63. Jatkossa kaikki viitteet Ficinin kirjoituksiin koskevat tätä laitosta ellei toisin ilmoiteta. Ficinin *Symposion*-kommentaarista ks. myös uudempaa laitosta *Marsile Ficino: Commentaire sur le Banquet de Platon*, toim. Raymond Marcel (Pariisi 1956).
 16. *Opera*, 119–21. Ficinin kannan kehityksestä tämän tärkeän opin kohdalla ks. Kristeller, *Il pensiero...*, 86–123.
 17. *Opera*, 853–54.
 18. Ks. erityisesti kirje otsikolla "Concordia Mosis et Platonis", *Opera*, 866–67. Numenius-sitaatti on säilynyt Eusebioksella (*Praep. evan.*, II, 10, 14) ja Klemens Aleksandrialaisella (*Strom.*, I, 22, 150).
 19. *Opera*, 386; vastaavat toteamukset toistuvat usein Ficinin kirjoituksissa. Ks. 156, 268, 854, 871, 1537, 1836. Ks. Kristeller, *Il pensiero...*, 16–20; saman kirjoittajan *Studies...*, 36–37; Bohdan Kieszkowski, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia* (Firenze 1936), 113–27. Platonin kirjoituksista löytyy jonkin verran tukea tälle näkemykselle. *Faidonissa* esiintyy pytagoralaista ja orfilaista oppia. *Faidroksessa* (263E) ja *Protagoraassa* (322C) lainataan Hermostä. Zarathustrasta ks. todennäköisesti epäpäteistä *Alkibiades*-dialogia (I, 122A).
 20. *Opera*, 853–54. Vrt. Kieszkowski, *Studi...*, 82–88; Ivan Pusino, "Ficinos und Picos religiös-philosophische Anschauungen", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XLIV (1925), 504–43; Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano*, 2.p. (Bari 1958), 105–12.
 21. *Opera*, 871.
 22. *Mt.*, 854.
 23. *De animae procreatione in Timaeo* 33, 103A–B. Latinankielinen standardikäänös tästä otteesta kuuluu: Prisci porro theologi qui erant philosophorum vetustissimi... *Plutarchi Scripta Moralia*, toim. Frederick Dübner (Pariisi 1841), 1260. Ks. myös saman tekijän *De Iside et Osiride*, 10, jossa hän käsittelee egyptiläistä vaikutusta Kreikan viisauteen.
 24. *De mysteriis*, I, 1–2.
 25. *Vitae*, I, esipuhe.
 26. *De civitate Dei*, VIII, 1–13; vrt. Clemens Aleksandrialainen, *Stromata*, I, XV, 69–70, 71.
 27. Etenkin *Div. inst.*, I, 6 ja IV, 6.
 28. Marinus, *Vita Procli*, XXXVIII; vrt. Proclus, *The Elements of Theology*, toim. E. R. Dodds (Oxford 1933), xxii–xxiii.
 29. Christos Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle: Michel Psellos* (Pariisi 1919), erityisesti 141–43, 326–51.
 30. *Mt.*, 189–91.
 31. Kristeller esittää joitakin näistä ongelmista arvioidaan François Masain teoksesta *Pléthon et le platonisme de Mistra* (Pariisi 1956) julkaisussa *Journal of Philosophy*, LVI (1959), 510–12.
 32. Milton V. Anastos, "Pletho's Calendar and Liturgy", *Dumbarton Oaks Papers*, IV (1948), erityisesti 279–303; Kieszkowski, *mt.*, 34–36.
 33. Plethon näyttää olleen ensimmäinen, joka mainitsi teoksen kirjoittajaksi nimenomaan Zarathustran, joskin jo I. vuosisadalla esiintyi aina-kin vihjeitä siitä, että häntä tulisi pitää "Oraakelijien" kirjoittajana. Vrt. Anastos, *mt.*, 287–88; Joseph Bidez ja Franz Cumont, *Les mages hellénisés* (Pariisi 1938), 158–63.
 34. Kristeller, *Studies...*, 368–72.
 35. Ks. H. D. Saffrey, "Notes platoniciennes de Marsile Ficino dans un manuscrit de Proclus (Cod. Riccardianus 70)", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXI (1959), 161–84, erityisesti 168.
 36. Aglaofemos on erittäin hämärä hahmo, josta ei tiedetä juuri mitään. Hänen oletetaan olleen Pytagoraan orfilainen opettaja (ja siten liittynyt Pytagoraan ja viime kädessä myös Platonin orfilaiseen perinteeseen). Antiikin kirjallisuuden viitteet hänestä ovat hyvin niukkoja. Ks. E. Wellmannin artikkeli laitoksessa Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, I (1894), palsta 824 sekä Jamblikhos, *De vita Pythagorica*, 146; myös C. A. Lobeck, *Aglaophamus* (Berliini 1829).
 37. Näiden perinteiden kohtaloista renessanssin aikana ks. Karl H. Dannenfeldt, "The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance", *Studies in the Renaissance*, IV (1957), 7–30; saman tekijän "Hermetica philosophica" ja "Oracula Chaldaica" julkaisussa *Catalogue translationum et commentariorum*, toim. P. O. Kristeller, I (Washington 1960), 137–51, 157–64; Kieszkowski, *mt.*, 113–27; D. P. Walker, "Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XVI (1953), 100–20; saman tekijän "The prisca theologia in France", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XVII (1954), 204–59; saman tekijän *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (Lontoo 1958); Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (New Haven 1958); Kristeller, *Studies...*, 221–57; saman tekijän "Lodovico Lazzarelli e Giovanni da Correggio, due ermetici del Quattrocento e il manoscritto II.D.I.4 della Biblioteca Comunale degli Ardeniti di Viterbo", *Biblioteca degli Ardeniti della città di Viterbo: Studi e ricerche nel 150° della fondazione* (Viterbo 1961), 13–37; saman tekijän "Giovanni Pico della Mirandola and His Sources" teoksessa *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola* (Mirandola 1965), I, 35–133; Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago 1964). Näistä perinteistä antiikissa ks. muun muassa W. K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Lontoo 1935); Bidez ja Cumont, *mt.* (Zarathustrasta); A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Pariisi 1945–54).
 38. Tästä ks. D. P. Walkerin kiinnostavat huomiot yllä mainituissa artikkeleissa "Orpheus...", 119–20 ja "The prisca theologia...", 252–59.
 39. Näin esim. Pico della Mirandola (teoksessa *Heptaplus*) tai Johann Reuchlin. Jälkimmäisestä ks. Lewis W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Cambridge, Mass. 1963), 61–80.
 40. Ficino, *Opera*, 1945.
 41. Pico della Mirandolaa käsittelevästä laajasta kirjallisuudesta kannattaa mainita erityisesti seuraavat: Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina* (Firenze 1937); saman tekijän *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* (Firenze 1961) ja *Giovanni Pico della Mirandola* (Firenze 1963); Kristeller, "Giovanni Pico..."; Anagnine, G. *Pico della Mirandola: sincretismo religioso-filosofico, 1463–1494* (Bari 1937); E. Cassirer, "Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas", *Journal of the History of Ideas III* (1942), 123–44, 319–46.
 42. Ks. P. O. Kristeller, "Giovanni Pico...". Picon käytettävissä olleista lähteistä ks. Pearl Kibre, *The Library of Pico della Mirandola* (New York 1936).
 43. *Ioannis Pici... Opera...* (Basel 1601), 42–76; vrt. Cassirer, *mt.*, 123–31; Garin, *Giovanni Pico...* (1937), 73–88.
 44. Tämä käy selvimmän ilmi kiistasta, jonka hän kävi Ermolao Barbaron kanssa filosofisesta tyylistä. Käyttökelpoisin kiistakirjeiden laitos on Eugenio Garinin toimittama *Prosatori latini del Quattrocento* (Milano 1952), 804–23, 844–63. Vrt. Quirinus Breen, "Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric", *Journal of the History of Ideas*, XIII (1952), 384–426.
 45. Picon *De ente et uno* teoksessa *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, toim. E. Garin (Firenze 1942), 386–441, sekä Ficinin *Parmenides*-kommentari, *Opera*, 1157–64, etenkin 1164; vrt. Raymond Klibansky, "Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I, etenkin 312–25; Kristeller, *Il pensiero...*, 36–38; Garin, *Giovanni Pico...* (1937), 75–82.
 46. Ks. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, toim. E. Garin (Firenze 1946–52); Ficinin ja Picon ajattelu erimielisyydestä ks. Garin, *Giovanni Pico...* (1937), 173–74.
 47. *Opera*, 54, 69–70, 71–72.
 48. *De hominis dignitate...*, 144, 150, 160–62.
 49. *Mt.*, 144.
 50. Ks. Kristeller, "Giovanni Pico...", 30–31. Kristeller arvelee myös, että Picon yritys tuoda monia perinteitä sopusointuun on kenties vain laajennus Ficinin rajallisemmasta suunnitelmasta.
 51. Ks. P. Allut, *Étude biographique et bibliographique sur Symphorien Champier* (Lyon 1859) ja James B. Wadsworth, *Lyons 1473–1503: The Beginnings of Cosmopolitanism* (Cambridge, Mass. 1962), etenkin 73–97. D. P. Walkerin mukaan (*Spiritual and Demonic Magic...*, 167, ja "The prisca theologia...", 204–07) Champier oli varhaisin ja merkittävin ficinolaisen uusplatonismin ja *prisca theologian* edustaja Ranskassa. Mutta jo Jacques Lefèvre d'Étaples toimitti Ficinin käännökset Hermeen *Poimanderista* vuonna 1494. Ks. Kristeller (toim.), *Supplementum Ficinianum* (Firenze 1937), I, s. LVII ja 97.
 52. *Symphorioni Champierii... De triplici disciplina* (Lyon 1508), folio C.v. Ks. myös häneltä *Le livre de vraye amour*, toim. J. B. Wadsworth (Haag 1962), 51–52 sekä johdanto, 11–35.
 53. Teoksesta otettiin uusi painos Pariisissa 1544. Kirjoittajaa ei ole tutkittu kovinkaan tarkkaan, mutta ks. Cesare Vasoli, "Francesco Giorgio Veneto, testi scelti" teoksessa *Testi umanistici sull'ermetismo* (Archivio di Filosofia 1955), 78–104, sekä D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic...*, 112–19.
 54. *Francisci Georgii... De harmonia mundi totius canticatria...* (Venetsia 1525), erityisesti "Tonus secundus cantici primi: Qua consonantia rerum principia et eorum descriptores convenient", foliot XXV_v–XXXVIII_v. Mainittava on myös Trentin merkittävä teologi Girolamo Seripando, jonka kirjoitukset toimivat lenkinä Ficinin ja Steucon välillä. Monessa mielessä Seripando on Steucon *philosophia perennis*-käsitteen välitön edelläkävijä. Ks. Herbert Jedin, *Girolamo Seripando: sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts* (Würzburg 1937), I, 62–68, 79.
 55. Nicolai de Cusa, *Opera omnia* vol. VII, toimm. R. Klibansky ja H. Bascour (Hampuri 1959). Ks. Edmond Vansteenbergh, *Le cardinal Nicho-*

- las de Cues (1401–1464)* (Pariisi 1920), 400–08, sekä Cesare Vasoli, "L'ecumenismo di Niccolò da Cusa" teoksessa *Cusanus e Galileo* (*Archivio de Filosofia* 1964), 9–51.
56. *Opera*, VII, 3–4, 62–63.
57. *De docta ignorantia*, *Opera*, I.
58. Yksityiskohtaisimmin Steucoa käsittelee Theodor Freudenberger teoksessaan *Augustinus Steuchus aus Gubbio, Augustinerchorherr und päpstlicher Bibliothekar (1497–1548) und sein literarisches Lebenswerk* (Münster 1935). Ks. myös Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus*, III, 170–77; Hermann Ebert, "Augustinus Steuchus und seine Philosophia perennis. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie", *Philosophisches Jahrbuch*, XLII (1929), 342–56, 510–26; XLIII (1930), 92–100; Eugenio Garin, *La filosofia* (Milano 1947), II, 86–88; Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell' Umanesimo e nel Rinascimento*, 2.p. (Firenze 1961), II, 79–82. Käytän seuraavassa pääasiassa Steucon teosten kolmiosaista laitosta: *Augustini Steuchi Eugubini ... Opera omnia ...* (Venetsia, 1591)
59. Tukeudun tässä kuten useimmissa Steucon elämästä koskeissa tiedoissa edellä mainittuun Freudenbergerin teokseen (s. 20–139).
60. Yllä mainitussa Freudenbergerin teoksessa (s. 367–94) luetellaan Steucon teosten eri laitokset.
61. Ks. yllä alah. 38. Kyseisen ajankohdan raamatuntutkimuksesta yleisesti ks. John Warwick Montgomery, "Sixtus of Siena and Roman Catholic Biblical Scholarship in the Reformation Period", *Archiv für Reformationsgeschichte*, LIV (1963), 215–34.
62. *Contra Laurentium Vallam, de falsa donatione Constantini, libri II* (1546), *Opera*, III, foliot 209^v–241^r. Ks. Freudenberger, mt., 306–47.
63. Ks. etenkin hänen kirjoitustaan *Pro religione adversus Lutheranos* (1530), *Opera*, III, osa ii, foliot 1^r–24^r; Freudenberger, mt., 265–300; Friedrich Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers* (Freiburg i. Br., 1912), 315–28.
64. Ks. Julien-Eymard d'Angers, "Epictète et Sénèque d'après le De perenni philosophia d'Augustin Steuco (1496–1549)", *Revue des sciences religieuses*, XXXV (1961), 1–31.
65. *Opera*, III, osa ii, folio 1^v. Lutherin koko suhtautuminen järkeen ja filosofiaan sekä niiden rooliin uskonossa oli lähestulkoon täydellinen vastakohta Steucoon nähden. Uudehko ja tasapuolinen tutkimus tästä on B. A. Gerrishin *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (Oxford 1962), etenkin 1–56.
66. Ensimmäinen painos otettiin Lyonissa 1540. Se painettiin uudelleen yksittäisniteenä Baselissa 1542 ja osana *Opera*-laitoksia Pariisissa (1577–78) ja Venetsiassa (1590–91). Ks. Freudenberger, mt., 380–82.
67. Willmannin tapa tarkastella Steucoa on edelleen yksi myötämielisimpiä tätä käsittelevistä esityksistä (*Geschichte des Idealismus*, 170–177).
68. *Adversariorum commentariorum libri LX...* (Frankfurt 1624), 313.
69. *Polyhistor*, 3.p. (Lübeck 1732), II, 526.
70. *De per. phil.*, I, 1; folio 1^r. Annan jatkossa ko. teoksen luvun ja kappaleen numeron; sitä seuraa *Operan* 1590–91-laitoksen III niteen folio-numero.
71. "... unam necessario semper fuisse sapientiam ... sicque in unam omnia spectare veritatem." *Mt.*; fol. 2^r.
72. *L'umanesimo italiano*, 152.
73. Ks. esim. *De per. phil.*, I, 2; fol. 2^v (ks. seur. alah.) ja VI, 1; fol. 83^v.
74. "Igitur, ut a sapientia inchoemus superiorem rationem strictius repetentes, dicimus sapientiam sive veritatem venientem ad homines vel offerentem se de coelo tribus gradibus esse progressam. In primis hominibus uberiorem, largam, et tradente Deo perfectam; postea crescentibus annis dissipatam, disiectam eversam magnisque temporum atque hominum iniuriis affectam ad posteror tamquam fabulam et somnium vilem laceramque pervenisse ... notissima priscis saeculis, posteris aut penitus ignorata aut ita obscura et incerta, ut tantum non pro fabulis habita fuerit." *De per. phil.*, I, 2; fol. 2^v.
75. Tämän kertoo *De per. phil.*, I, 1; fol. 1^r.
76. *Mt.*, X, 23; fol. 201^v.
77. Tarkoitan tällä, että hänelle oli yhteistä platonistien kanssa kiinnostus laajaan filosofisten ja uskonnollisten perinteiden kenttään. Saman ajan aristotelikot – olkoonkin, että joukossa on huomattavia poikkeuksia – tyytyivät enimmäkseen kohdistamaan huomionsa Aristoteleen ja aristotelikkojen kirjoituksiin. Tarkoitan erottellullani sitä, että platonistit olivat yleensä aristotelikkoja vastaanottavampia uusille ja erilaisille ajatuksille. Kuten Steucosta ja muista platonilaisoppineista voidaan nähdä, tätä ei aina voida pitää hyveenä.
78. Ks. edellä.
79. *De per. phil.*, IV, 1; fol. 59^r.
80. Hän käyttää tätä termiä kohdassa *De per. phil.*, III, 10; fol. 52^v lainatessaan Syrianusta.
81. "In philosophandi finis: pietas scilicet amorque divinus. Hoc dicit Simplicius non Christianus, Aristotelicae philosophiae interpres. ... Eiusmodi nostrae quoque philosophiae finis." *De per. phil.*, X, 9; fol. 193^v. Kyseinen kappale on kokonaisuudessaan keskeinen tässä yhteydessä.
82. *Jamblichi De mysteriis liber*, toim. Gustavus Parthey (Berliini 1857), I, 3; 7–10. Ks. Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 12.p. (Basel 1960), 614–15.
83. "Sic omnis vitae philosophiaeque finis est, ut videas Deum sive nunc sive in posterum. Nunc in tota philosophia non est alius scopus quam Dei scientia et quasi contuitus; hunc omnis vel promittit vel cupit ostentare philosophia ... id etiam sit ex his perspicuum, quoniam dicitur philosophiae finis Dei contemplatio, eam denique veram perfectamque probari philosophiam, quae supra caeteras omnes ostendit Deum clariorque principia causasque omnes ad hunc suum revocat fontem." *De per. phil.*, X, 9; fol. 193^v. Tällä on joitakin yhtymäkohtia Ficinin muotoiluun. Ks. Kristeller, *Il pensiero...*, 346–49, 237–43, 259–60.
84. Steuco käyttää ilmausta *philosophia Christiana* useaan otteeseen. Ks. *De per. phil.*, VI, 11; fol. 94^v; X, 6; fol. 190^v.
85. *Mt.*, I, 1; fol. 2^v; IX, 1; fol. 164^v; X, 23; fol. 201^v.
86. *Mt.*, II, 19; fol. 43^v; III, 3; fol. 46^v; III, 4; fol. 47^v; IV, 1; fol. 59^v.
87. *Mt.*, III, 7; fol. 49^v; ja *prisca theologia*, X, 22; fol. 200^v; X, 26; fol. 202^v.
88. *Mt.*, I, 4; fol. 4^v; II, 1; fol. 28^v; II, 2; fol. 29^v; IX, 24; fol. 180^v; X, 20; fol. 199^v; jne.
89. "Haec [scientia] partim nota a prima hominum origine per omnes aetates devoluta est ad posteror." *Mt.*, I, 1; fol. 1^r.
90. *Mt.*, I, 27; fol. 24^v. Hänen huomautuksensa sielujen jumalallisesta luonnosta on tyypillinen: "Igitur convenere omnes omnisque vetus ac nova philosophia sacra et profana animos esse e genere divino, divina natura et incorporea." *Mt.*, IX, 24; fol. 181^r.
91. "A barbaris enim, ut idem perhibet ad Graecos venit philosophia. ... Ut autem a barbaris meliorem quandam sapientiam Graeci hauserunt; in omni autem professione sunt adulterina et vera. Sic superstitiones erant repudiandae, sola melior scientia recepta." *Mt.*, V, 3; fol. 76^v. Hyvin samanlaisia lausumia löytyy kohdista I, 1; fol. 2^v ja II, 2; fol. 30^v. Ks. Plutarkhos, *De Iside et Osiride*, 10, josta löytyy antiikinaikainen ilmaus samalla näkemyksellä.
92. *Mt.*, IV, 1; fol. 59^v.
93. "Hunc locum haud dubie sumpsit ex Mercurio Trismegisto, a quo tota ferme Platonica philosophia, ubi mysteria attingit, defluxit." *Mt.*, V, 9; fol. 81^v.
94. *Mt.*, I, 10; fol. 8^v. Myös muualla ylistetään Hermostä. Ks. mm. I, 1; fol. 2^v; I, 25; fol. 25^v; II, 17; fol. 42^v; III, 2; fol. 46^v.
95. *Mt.*, X, 1; fol. 188; vrt. Garin, *L'umanesimo italiano*, 151–52. Ficinin kannasta uskontoon ks. Kristeller, *Il pensiero...*, 342–49.
96. Etenkin X, 3–6; fol. 189^v–191^v.
97. *Mt.*, X, 5; fol. 190^v.
98. *Mt.*, X, 3; fol. 189^v. Ks. myös X, 6; fol. 190^v–191^v, jossa todistellaan, että "tosi, oikea kristillinen filosofia (*Christiana vera philosophia*)" on perustaltaan sopusoinnussa Jamblikhoksen "toden viisauden (*vera sapientia*)" määritelmän kanssa.
99. "... ut dixi, perennis haec fuit usque ab exordio generis humani philosophia..." *Mt.*, X, 1; fol. 188^v.
100. "Huius operis autem duplex erat ratio, ut quoniam ostensum est unam necessario semper fuisse sapientiam, sive successionem proditam, sive coniecturam et iudicium exceptam utranque revocare et conferre cum vera; propterea conformationes aut de perenni philosophia sunt appellatae." *Mt.*, I, 1; fol. 2^v.
101. Kiistely siitä, mikä on kristillisen filosofian luonne – vieläpä siitä, onko olemassa mitään kristillistä filosofiaa – raivoaa edelleen. Aihetta käsittelevästä laajasta kirjallisuudesta ks. etenkin seuraavat: Etienne Gilson, *A Gilson Reader* (New York 1957), 169–221; Maurice Nédoncelle, *Is There a Christian Philosophy?* (käänt. I. Trethowan; New York 1960) jatkoviitteinen; Cornelia de Vogel, "Ego sum qui sum" et sa signification pour une philosophie chrétienne", *Revue des sciences religieuses* XXXV (1961), 337–55; Fernand van Steenberghe, "La philosophie en chrétienté", *Revue philosophique de Louvain*, LXI (1963), 561–82.
102. "Non aliud est hodierna philosophia quam divinae probitatis, iustitiae, bonitatis imitatio. Ecce una omnium religio, mens omnibus una, unus vitae finis, una eademque philosophia Deum imitari, voluptates ex hac imitatione nascentes solas prosequendas, solas veras, synceras." *De per. phil.*, X, 18; fol. 198^v.
103. Ks. Klibansky, *mt.*
104. Etenkin Freudenberger, *mt.*, 122, 298–300, 363–65, sekä Ebert, *mt.*, 96.
105. Platonista ks. *De per. phil.*, fol. 149^v; 150^v; 185^v; ja Jamblikhoksesta fol. 94^v; 157^v. Steuco kirjoitti myös (sittemmin kadonneen) teoksen *Liber contra theologiam Platoniorum*. Ks. Freudenberger, *mt.*, 63–65, 73–74, 393.
106. *De per. phil.*, II, 18; fol. 42^v.
107. Frances Yates, *mt.*, etenkin 398–431.
108. *Opera* I, fol. 1–77. Ks. Freudenberger, *mt.*, 201–19. Cosmopoeian tärkeystä ja vaikutuksesta ks. myös Otto Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte* (Gütersloh 1877–79), I, 634–39.
109. Heinrich Reusch, *Die Indices Librorum Prohibitorum des Sechzehnten Jahrhunderts* (Tübingen 1886), 389, 540; saman tekijän *Der Index der verbotenen Bücher* (Bonn 1883), I, 570; sekä Freudenberger, *mt.*, 228–29.
110. Pereirasta ks. De Backer-Sommervogel, *Bibliot-*

- hèque des écrivains de la compagnie de Jésus* (Liège-Lyon 1869–76), II, palstat 2405–06.
111. Petausta ks. P. Galtier, "Denys Petau", *Dict. de theol. cath.*, XII (1933), palstat 1313–37; J. C. Vital Chatellain, *Le père Denis Petau d'Orléans, Jésuite: sa vie et ses oeuvres* (Pariisi 1884); De Backer-Sommervogel, *mt.*, II, palstat 1891–1909; III, palstat 2414–15.
112. *Benedicti Pererii... Commentariorum et disputationum in Genesim, tomi quatuor* (Köln 1601), 17b. Ks. Freudenberger, *mt.*, 229. Tämän teoksen ensipainos ilmestyi 1589.
113. Pereira, *mt.*, 8a.
114. *Dionysii Petavii... Theologicorum dogmatum tomus tertius* (Pariisi 1644), 94. Mitä tulee keskusteluun koskien Petaun näkemystä, jonka mukaan antiikin filosofit eivät tunteneet oikeaa Jumalaa ja olivat pohjimmiltaan väärässä, ks. J. C. Chatellain, *mt.*, 386, sekä Richard Simon, *Critique de la bibliothèque* (Pariisi 1730), II, 25 ja Morhof, *mt.*, III, 526.
115. Crispon kirjan julkaisulupa, johon sisältyy Suárezin nimi, löytyy teoksesta *Joannis Baptistae Crispi De ethnicis caute legendis disputationum libri XXIII...* (Rooma 1594), fol. a4^r. En ole löytänyt paljonkaan Crispoa koskevaa tietoa. Jonkin verran tietoa tarjoaa Nicolò Toppi, *Biblioteca napoletana...* (Napoli 1678), 132, 339, sekä Camillo Minieri Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli* (Napoli 1844), 113, 394. Jo J. G. Schelhorn totesi teoksessaan *Amoenitates literariae* (Frankfurt, Leipzig 1726–31), V, 265, että Crispo arvosteli Ficinoa ja Steucoa näiden yrityksestä sovittaa yhteen Raamattua ja pakanafilosofiaa.
116. *Mt.*, 36.
117. *Mt.*, 39; vrt. *De per. phil.*, I, 5; fol. 5^r; II, 11; fol. 30^r. Steuco puhuu myös *philosophia Mosai-casta* (VII, 11; fol. 126^r). Tätä perinnettä koskevasta yleisestä tiedosta ks. Danton B. Sailor, "Moses and Atomism", *Journal of the History of Ideas*, XXV (1964), 1–16, jossa käsitellään joitakin tässä mainituista ajattelijoina.
118. Eräessä viimeaikaisessa lausunnossa lukee: "Hyväksymme ja suosittelemme, että pyrittäessä Philosophia Perennikselle ominaisiin perusoi-valluksiin ja näkökulmiin on sallittavaa ja toivottavaa käyttää monia erilaisia menetelmiä ja lähestymistapoja... Vaarantamatta tätä ihailtavaa lähestymisten moninaisuutta tulee työvoiman hankinnassa pitää huolta siitä, että valituksi tulee opettajia, jotka ovat filosofisesti sitoutuneet Philosophia Perenniksen perustaviin ajatuksiin... Samalla kun jesuiittaopistojen ja -yliopistojen filosofianlaitokset toteavat, että jokaisen elävän filosofian tulee olla jatkuvasti avoin kaikista lähteistä saataville filosofisille oivalluksille, kyseiset filosofianlaitokset sitoutuvat seuraaviin katsantokantoihin pitäen niitä perustavina Philosophia Perennikselle ja normatiivisina ykseydelle." "Statement of Positions", *Jesuit Educational Quarterly*, XXV (1963), 9–10. *Philosophia perennis* on kirjoitettu säännönmukaisesti suurin alkukirjaimin ja ilman kursivointia. Teoksessa *Roberti Bellarmini... De controversiis Christianae fidei* (Venetsia 1721), IV, 15a (tutkielma otsikolla *De gratia primi hominis*, kpl. 8) on vain yksi Steucoa kritisoiva kohta. Jesuiitta Antonio Possevino puolestaan ylisti Steucoa useassa kohdassa. Ks. Possevinon *Bibliotheca selecta* (Köln 1607), 17, 33, 38, 56, sekä *Apparatus sacer* (Venetsia 1606), I, 147–48.
119. *Gerardi Joannis Vossii et clarorum virorum ad eum epistolae...* (Lontoo 1690), 112b–113a, kirje Abraham Van de Meerille, päivätty 19.11.1627. Lisäviitteitä Steucoon ja hänen teoksiinsa löytyy Vossiuksen kootuista: *Opera* (Amsterdam 1700), V, 3b, 4b, 15a (*De theolo-gia gentili et physiologia Christiana*).
120. Richard Simon, *mt.*, II, 18–30. Ks. Freudenberger, *mt.*, 147, 152, 219.
121. *Primae lineae isagoges in eruditionem universalem nominatim philologiam, historiam, et philosophiam...* (Leipzig 1774), II, 285.
122. Tällaisista teoksista voidaan mainita seuraavat: *Sebastiani Foxii Morzilli... De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione libri V* (Pariisi 1560); Gabriel Buratellus, *Praecipuarum controversiarum Aristotelis et Platonis conciliatio* (Venetsia 1573); *Iacobi Mazonii... De triplici hominum vita, activa nempe, contemplativa, et religiosa methodi tres...* (Cesena 1577); *Iacobi Mazonii... In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia sive de comparatione Platonis et Aristotelis* (Venetsia 1597); Francesco de' Vieri, *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina cristiana et a quella d'Aristotile* (Firenze 1590); *Pauli Beni... In Platonis Timaeum sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres* (Rooma 1594).
123. (Pariisi 1543), fol. 33^r. Ks. William J. Bouwsma, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)* (Cambridge, Mass. 1957), 59, 194. Toinen Steucoon varhainen lukija, joka käytti hänen teostaan platonilaisen opin lähteenä, oli Marcantonio Maioragio. Ks. häneltä *Reprehensionum contra Marium Nizolium...* *Libri duo* (Milano 1549), 197, sekä Quirinus Breen, "The Antiparadoxon of Marcantonius Majoragius", *Studies in the Renaissance*, V (1958), 37–48, et. 45.
124. (Basel 1544). Hänen synkretistisestä taipumuksesta ks. Bouwsma, *mt.*, 99–137, 194–96.
125. *Iulii Caesaris Scaligeri epistolae et orationes* (Hannover 1612), 48–49. Lainaus on hänen esipuheeksi kirjoitetusta kirjeestään käännökseensä *Libri de plantis falso Aristoteli attributi* (1556). Ks. Freudenberger, *mt.*, 123.
126. William Bates (toim.), *Vitae selectorum aliquot virorum...* (Lontoo 1681), 412. Ks. Schelhorn, *mt.*, V, 266, sekä Freudenberger, *mt.*, 123.
127. *Iacobus Carpentarius, Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio* (Pariisi 1573), I, 234, 272. Charpentier esittää oman näkemysensä tiivistetyssä muodossa esipuheessaan, katso I, fol. Dⁱⁱⁱⁱ.
128. Gerta Krabbel, *Paul Skalich: ein Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert* (Münster 1916), sekä Ioannes Georgius Schelhorn, "De vita et scriptis Pauli Scalichii commentatio", *Bibliotheca historico-philologico-theologica*, VII (1723–24), 1027–51.
129. Krabbel, *mt.*, 8, 119–20, 185–88, 191–92; Schelhorn, "De vita...", 1044, 1049.
130. Krabbel, *mt.*, 186–90; Schelhorn, "De vita...", 1049–50; Freudenberger, *mt.*, 123. Universitätsbibliothekissa Baslissa on harvinainen kopio Scalichiuksen teoksista (*Opera*, Basel 1559).
131. *De osculo seu consensu ethicae et Christianae philosophiae tractatus. Unde Chaldaeorum, Aegyptiorum, Persarum, Arabum, Graecorum, et Latinorum mysteria tanquam ab Hebraeis desumpta fidei nostrae consona de Deo deducuntur* (Marburg 1605). Omistuskirje on vuodelta 1601 (fol.):(4^r). Pansasta ks. Michaud, *Biographie universelle*, uusi painos (Pariisi sine die), XXXII, 76–77; Toppi, *mt.*, 217–18, 365; Leonardo Nicodemo, *Addizioni copiose... alla biblioteca... del dottor Toppi* (Napoli 1683), 177; Minieri Riccio, *mt.*, 253.
132. *De osculo...*, fol.):(5^r).
133. Sama kuin edellä, fol.):(7^r). Ks. Morhof, *mt.*, III, 526, sekä *Iacobi Bruckeri... Historia critica philosophiae...* (Leipzig 1766–67), IV, 753–54.
134. *De osculo...*, 88 sisältää harvinaisen viittauksen nimenomaisesti Steucoon.
135. *The Court of the Gentiles*, 2.p. (Lontoo-Oxford 1672–77), I, fol. *2, s. 5–7, 35–61 *passim*; II, 227, 358, 362.
136. *Origines sacrae*, 8.p., kokoelmassa *Works*, II (Lontoo 1709), osa ii, 37.
137. "Dissertatio in qua solvitur haec quaestio: num philosophorum a vera religione aversorum aliquid mundum a Deo ex nihilo creatum esse docuerit?" teoksessa *Radulphi Cudworthi... Systema intellectuale huius universi...* (Jena 1733), 957–1000, et. 959–60.
138. Luettelo on viitteellinen eikä mitenkään kattava. Lisätietoa tarjoaa Brucker, *mt.*, IV, 750–75.
139. Hänen maineikas huomautuksensa siitä, "ettei teologien ja niin kutsuttujen skolastisten filosofien näkemyksiä tule täysin ylenkatsoa" (*Discourse on Metaphysics*, XI), osoittaa tämän, kuten tekee myös hänen Nizolion teokseen *De veris principiis* laatimansa esipuhe, jossa hän arvioi edeltäjiään terävänäköisesti.
140. Tästä ks. erityisesti Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (Pariisi 1907). J. H. Crehanin artikkeli "Leibniz and the Polemics of Reunion", *Thought*, X (1935), 16–29, ilmentää pikemminkin kuumeista polemiikkia kuin pätevää tutkimusta.
141. "J'ai vu Augustinus Steuchus Jugubinus [!] de perenni philosophia, mais son dessein est principalement d'accommoder les anciens au christianisme (ce qui est en effect très beau), plutost que de mettre les pensées de philosophie dans leur jour." C. J. Gerhardt (toim.), I, 395. Myös Nedoncelle, *mt.*, 75, on kytkenyt Leibnizin Steucoon, mutta viittaamatta varsinaiseen todistusaineistoon.
142. "Augustinus Steuchus fit un enchaînement assez joli de toutes ces choses dans son livre *De perenni philosophia*. Mais l'ouvrage de M. du Plessis Mornay de la vérité de la Religion Chrétienne le surpasse de beaucoup." Vrt. G. Leibniz, *Opera omnia...*, toim. Dutens (Geneve 1768), VI, s. 244. Du Plessis-Mornayn teos painettiin ensiksi Antwerpenissa 1581 ja sen jälkeen moneen otteeseen käännettynä sekä ranskaksi että latinaksi ja englanniksi (Sir Philip Sidneyn toimesta). Ks. Raoul Patry, *Philippe du Plessis-Mornay, un huguenot homme d'état (1549–1623)* (Pariisi 1963), 293–300.
143. Leibniz lainaa Steucoa myös *Théodicéensa* esipuheessa (toim. Erdmann, 488a); ks. myös Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Prussian Acad. ed., II ser., vol. I (1926), 176; VI ser., vol. I (1930), 532.
144. Tämä esitelmä pidettiin Columbia Universityn renessanssia käsittelevässä seminaarissa 15.12.1964 ja U.C.T.L.A.:n filosofian kollokivossa 22.10.1965. Olen kiitollisuudenvelassa professoreille P. O. Kristeller, Edward Mahoney ja Robert Mulvaney heidän lukuisista hyödyllisistä ehdotuksistaan artikkelin kirjoittamisen yhteydessä.

Ymmärtämättömyyden syyt

Eräs huomion arvoinen piirre syksyn terrori-iskujen kommentoinnissa on ollut useiden tahojen vankkumaton pyrkimys leimata ne käsittämättömiksi. Tämä suuntaus on ollut näkyvissä niin kadunmiesten kuin eri valtioidenkin korkean tason johtajien lausunnoissa. Vaikka ilmiö on ajankohtainen syksyn tapahtumien myötä, niin se ei liity vain Yhdysvaltojen kokemuksiin terroritekoihin, vaan kyse on laajemmasta ilmiöstä, pyrkimyksestä pahuuden mystifiointiin, joka tässä yhteydessä on saanut harvinaisen näkyvän muodon. Ongelman ydin on siinä, että aina kun puhumme pahuudesta, se kalskahtaa jotenkin mahdipontiselta vaikka niin ei pitäisi olla. Pahuus on irroitettu arkielämästä ja tavallisista ihmisistä: se on mystifioitu. Hyökkäys on tapahtunut kahdelta suunnalta.

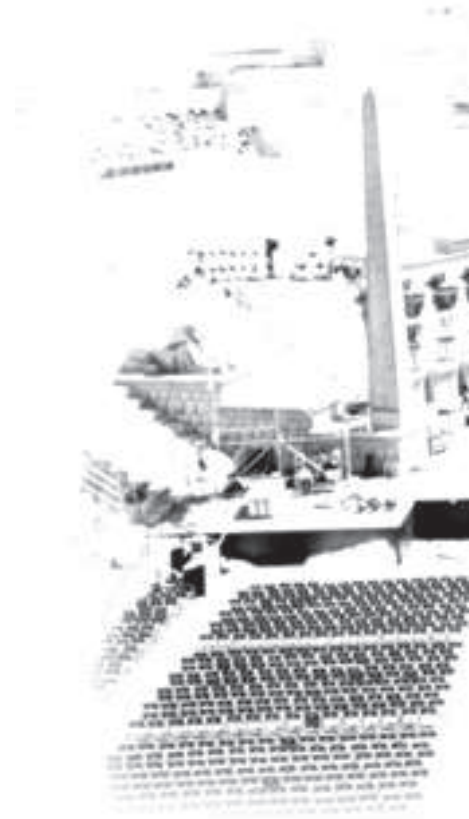
Ensinnäkin hyökkäykseen on käyty tuonpuoleiseen nojaavien uskontojen taholta, joihin kuuluvat mm. juutalaisuus ja sen haarat islam sekä kristinusko. Meille on opetettu, että on olemassa jokin maallisen elämän ylittävä pahuuden voima, saatanana, josta pahuus on peräisin. Koska saatanana ei ole ”tästä maailmasta” on hänen pahuutensa ihmisen käsityskyvyn ylittävä ja saatanan vallassa olevan ihmisen (tai valtion) teot eivät ole ymmärrettävissä. Pahuuden tuonpuoleistamisella on pitkä historia, ja vaikka maallistuneessa maailmassamme se on menettänyt suosiotaan, ei se ole keskuudestamme täysin kadonnut. Ensimmäiseksi mieleemme tulee fundamentalistimuslmiemien puheet, joissa Yhdysvallat on leimattu saatanan valtakunnaksi. Mikä meiltä jää helpommin huomaamatta on se, että aina kun maailman mahta-

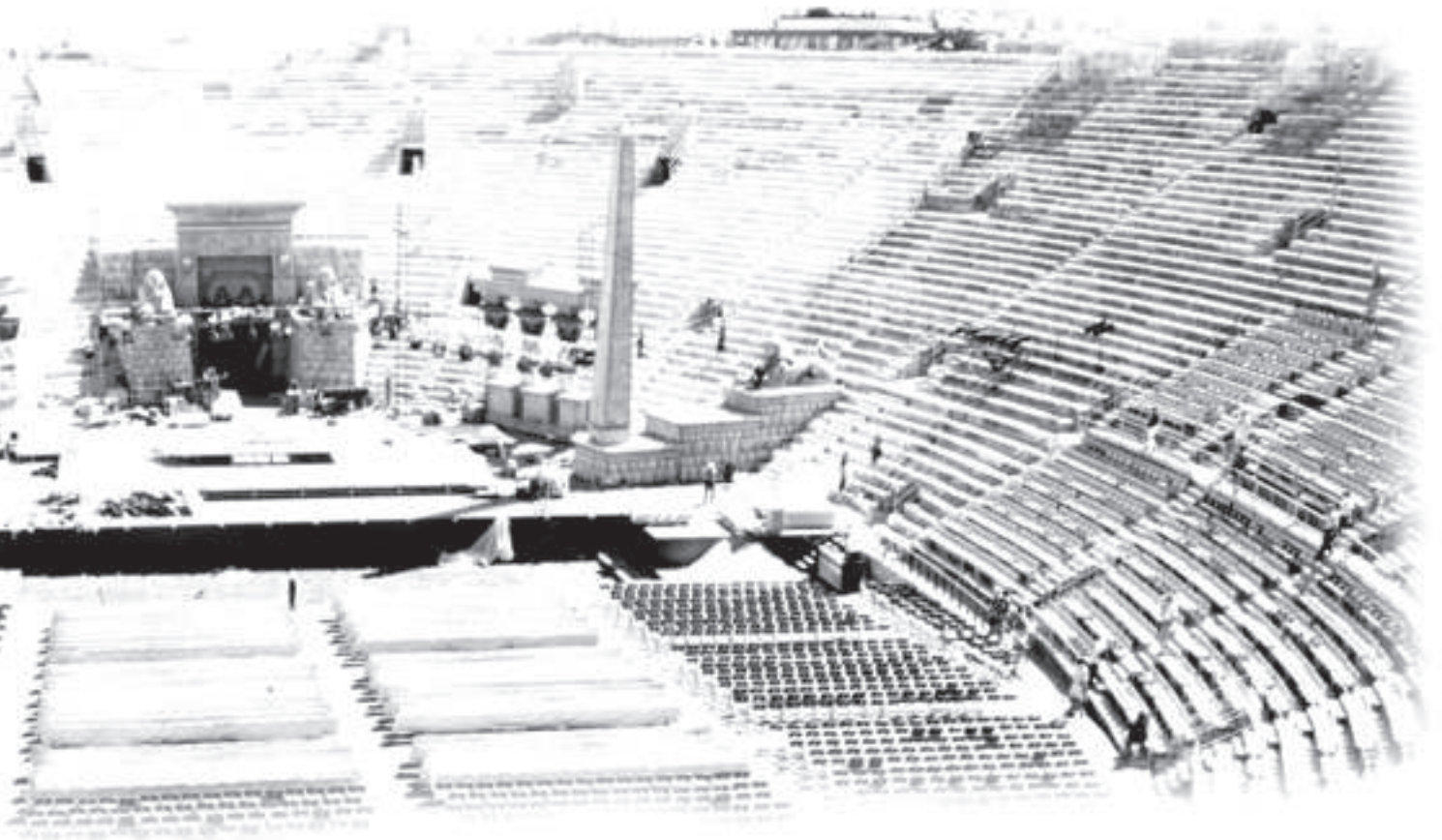
vimman poliittisen vallan omaavan maan presidentti rukoilee julkisesti televisiossa Jumalalta apua ja suojelusta kansalleen, niin samlla hänkin tulee asettaneeksi maallisen taistelun osapuoliksi ylmaallisen hyvän ja pahan.

Toinen hyökkäys on maallisempaa laatua ja koskettaa meitä arkisemmissa yhteyksissä. Kyse on pahuuden patologi-soinnista. Siitä on tehty mielisairaus. ”Hulluus” on sairaus, jonka uhria emme määritelmällisestikään voi ymmärtää. Tämän ajattelumallien leviämislle tarjoavat mainion pohjan mm. lukuisten Hollywoodin sarjamurhaaja-elokuvien kuva psykopaatasta, joka kykenee suunnitelmallisesti murhaamaan joukottain ihmisiä, mutta jonka pahuus esitään käsittämättömänä syvältä kumpuavana psykologisena häiriönä. Loistavimpana esimerkkinä Thomas Harrisin *Uhrilampaat*-romaanin filmatisointi, jossa sekä FBI:n jahtaama murhaaja että erityisesti Jodie Fosterin esittämää agenttia sadistisen psykologisen vaihtokauppaleikin kautta auttanut kannibalisipsykologi Hannibal Lecter olivat molemmat jo katseensa perusteella tunnistettavissa psykopaateiksi. Mainion esimerkin tarjoavat myös ne lukuisat yhdysvaltalaiset tai yhdysvaltalais-israeilaiset militaristiset elokuvat, joissa tapahtuvaa arabikuvan mystifiointiä mm. Douglas Kellner on erinomaisesti analysoinut. Kellner käy läpi joukon elokuvia lähtien liikkeelle sellaisista kuten *Top Gun*, joissa kommunistit vielä esiintyvät pahuuden ruumiillistumina. Liennytyksen aikana ja kommunismin romahdettua näissä elokuvissa vaihtui vihollinen ja aikaisemmin lähinnä miljonääreinä ja napatanssijoina esiintyneet arabit saivat

vuoron toimia pahiksina. Kellner käsittelee sellaisia elokuvia kuin *Rautakotka I ja II*, *Navy Seals* ja *Delta Force*, joissa esiintyvät arabisotilaiden ja terroristien motiivinana on joko silkka pahuus tai ne ovat muuten vain selittämättömiä. Mainitut elokuvat on tehty jo ennen Persianlahden sotaa mutta tuon sodan jälkeen, 90-luvulla, arabiroistosta, jonka pahuudella ei ole ymmärrettäviä motiiveja, on tullut entistä käytetympi elokuvien hahmo. Tuoreempina esimerkkeinä toimivat vaikka Schwarzeneggerin *Tosi valheita* -elokuvan henkilökaarti, *Muumio* ja *Muumion paluu* fantasioiden länsimaisia egypti-mytologioita toteuttavat pimeyden armeijat ja runsaasti keskustelua herättänyt Denzel Washingtonin ja Bruce Willisin tähdittämän *Poikkeustila*-elokuvan tarina arabiterroristien kostoretkestä New Yorkissa. Näissä elokuvissa arabit ovat yksinkertaisesti vain ja ainoastaan pahoja. Elokuvalistaa voisi jatkaa pidemmällekin, mutta ehkä jo tämä luettelo antaa ajattelemisen aihetta.

Eri maiden ja aatteellisten liikkeiden johtajat ovat tietysti ymmärtäneet mistä pahuuden mystifioinnissa on kyse, ja osaavat käyttää molempia muotoja hyväkseen ajaessaan omia intressejään. Yllättävää onkin kuinka suuri osa mediasta ja tavallisesta





kansasta on osoittautunut halukkaaksi tarttumaan mystifioinnin retoriikkaan omista puheissaan ja siten maalaamaan maailmankuviaan yhä uudestaan ja uudestaan käyttäen vain mustaa ja valkoista maalia. Vertauskuvallisesti voimme sanoa, että mystifioinnin seurauksena olemme mananneet pahan pois itsestämme. On vielä huomattava, että yhteistä molemmille mystifioinnin tavoille on näkemys, jonka mukaan pahuuden edustajat eivät loppujen lopuksi aja maallisia intressejään vaan ovat viimekädessä hulluuden tai pimeyden ruhtinaan käskyläisiä.

Muistamme kuinka Nietzsche hyökäsi tuonpuoleiseen nojaavien ja siten maallisen elämän uhraavia uskontoja vastaan. Hän sanoi, että elämä on arvokasta tässä ja nyt eikä hyvyys ole tuonpuoleisesta riippuvaista. Unohdamme kuitenkin helposti, että maallistamalla ”hyvän” seuraa ”paha” mukana. Hannah Arendt analysoi Stalinin, Hitlerin ja imperialismien kultaa-aikojen totalitaristisia hallintokoneistoja ja päätyi uskottavasti siihen tulokseen, että niiden voima oli tylsissä byrokraateissa, jotka pyörittivät hallintokoneistoa ihailtavan tehokkaasti. Työnsä tunnollisesti ja tuloshakuisesti hoitaneet tavalliset virkamiehet *mahdollistivat* mm. holokaustin arkiaskareidensa sivutuotteena, eivätkä varmasti kokeneet itse olevansa pahuuden lähettiläitä tai nähneet työkalurei-

taan sellaisina. Jos vielä luemme Auschwitzin komendantin ”hirviömäisen” Herman Hössin vankeudessa kirjoittamaa elämäkertaa huomaamme helposti, että mikäli systemaattisesti korvaisimme kirjassa ”juutalaiset”-sanan esiintymät ”hullunlehmän tautiin sairastuneella karjalla”, emme epäilisi kirjan kirjoittajaa vähimmiskään määrin hirviöksi vaan kyseessä voisi olla kuka tahansa tunnollisesti työnsä tekevä EU:n maatalousinsinööri. Höss työskenteli hyvin maallisten ja tutulta kuulostavien intressien puolesta: hän halusi antaa oman panoksensa maansa puolesta hoitamalla työnsä mahdollisimman tehokkaasti ja tunnollisesti.

Katsokaamme uudestaan viihdeteollisuuden suuntaan ja elokuvien maailmaan: minkälainen on niiden luoma natsi-kuva? Elokuville natsit eivät vietä normaalia perhe-elämää eivätkä käy normaalissa päivätyössä. He ovat pahuudelle sielunsa myyneitä psykopaatteja, jotka yöstä päivää, ja vielä erityisesti öisin, kulkevat ampumassa viattomia ihmisiä. Juuri tässä teemme karhunpalveluksen itsellemme, kun kuvaamme maailman pahuuden johdonmukaisesti arkielämää ja jokapäiväistä politiikkaa rikkovaksi tai sen vastakohdaksi. Sen sijaan meidän tulisi tehdä elokuvia, joissa natsitkin kuvataan mahdollisimman arkisesti – lastensa kanssa leikkimässä. Tällöin ehkä heräisimme kysy-

mään omankin arkipäiväiseltä vaikuttavan elämämme perään: onko toiminnassani jotakin, joka mahdollistaa tai jopa aiheuttaa pahuuden ja vääryyden ilmenemisen maailmassa? Pelkään, ettemme tunnista sitä sillä pahuudella ei ole mielipuolen katsetta. Ehkä meille käy kuten suurimmalle osalle natsikoneiston byrokraateille ja luemme vasta kahden tai kolmenkymmenen vuoden kuluttua historiankirjoista millaista pahuutta edustimme.

Mitä syksyn terrori-iskuihin tulee, meidän on omaksuttava asenne, että ne eivät olleet käsittämättömän pahuuden ilmentymiä. Ne olivat siirtoja maallisessa poliittisten intressien taistelussa ja jos haluamme ymmärtää iskujen pahuutta, on meidän kiinnitettävä huomiomme todellisiin maailmanpoliittisiin konflikteihin ja etsittävä selitystä ja syitä niistä. Teot olivat selvästi harkittuja: meillä kaikki syyt uskoa, että niiden tekijät ovat olleet tietoisia tekojensa luonteesta sekä niiden seurauksista. Siksi niiden syyt ovat myös ymmärrettävissä.

Pietari

Osa I

*Musta polkkatukka kehystää oppaan
posliininvalkeita kasvoja kuin
paashipojalla keskiaikaisessa
maalauksessa. Pehmeä suomen
kieli tuo mieleen vanhan
venäläisemigrantin kuulutuksen
Turun junassa vuonna 48:
sanjomaljehtiä, kjuvaljehtiä.
Historia katoaa. Ajatus loikkaa
yli tsaarin ja Stalinin aikojen,
ohittaa haalistuneet muistikuvat
pikakäynnistä Leningradiin
kolmekymmentäviisi vuotta sitten
ja saattaa ryssänvastaiset kliseet
häpeään. Näyttämölle eli
turistibussin etuosaan jää
nykyaikainen nainen, nuori,
kauniskin, mikrofoni kädessään.
Pietarin Tatjana olisi laulun
arvoinen tänään siinä kuin
Moskovan Nathalie eilen.*

Matka Suomen asemalta majo-
paikkaan on pitkä, toistakym-
mentä kilometriä pitkin Mos-
kovan tietä. Mutta hotelli on kyllä siisti,
suomalaisten rakentama olympialaisia var-
ten, sanoo vieraidensa ennakkoluulot tun-
teva Tatjana aavistus ironiaa äänessään, ja
on oikeassa. Hissit ja hanat toimivat, ei
hajuja eikä tuoksujakaan. Steriiliä ja persoona-
tonta, kuten länsimaissa pitää.

Minkälaisia mahtavat olla ne hotellit,
joihin paikallisilla on varaa? Ehkä ero on
samankaltainen kuin junissa.

Mennessä se on venäläinen Repin. Eril-
liset osastot kuin VR:n ylemmässä luok-
kassa. Ravintolavaunun seinät ja katot
pursuilevat aitoa kitsiä. Pöydillä liinat ja
tekokukkia. Ikkunaverhot samaa pystysuo-
raan liikkuvaa ryppymallia kuin Pietarin
palatseissa. Venäläinen tarjoilijainen on
rehevä ja läsnäoleva, vaikka kieli ei ole
yhteinen.

Tullessa se on suomalainen Sibelius.
Yhteinen osasto kuin VR:n alemmassa luok-
kassa. Liinattomilla pöydillä aitoja tuopin-
jälkiä. Ikkunaverhot samaa vaakasuoraan
liikkuvaa sileämällä kuin Esson baareissa.
Suomalainen tarjoilijainen on asiallinen
ja poissaoleva, vaikka kieli on yhteinen.

Venäjä on köyhä ja Suomi rikas. Mutta
riissaamisen ruohonjuuritasolla alemmuus-
dentuntainen Repin päihittää ylemmyys-
dentuntoisen Sibeliuksen kaikilla tuoma-
rinäänillä.

Hotelli on nimeltään Pulkovskaja.
Aluksi se ei kiinnitä huomiotani.
Skaja-pääte on tuttu Helsingin
tsaarinaikaisista kadunnimistä, joista mie-
leenpainuvimmin on Genombrotskaja ulitsa,
nykyään Kaisaniemenkatu. Vilkaistu kart-
taan kertoo hotellin saaneen nimensä lähei-
sistä Pulkovan kukkuloista ja observato-
riosta.

Mutta sehän on juuri se paikka, minä
huudahan, jossa nuori suomalainen mate-
maatikko kohtasi satakymmenen vuotta
sitten tulevan nuorikkonsa, observatorion
saksalaisen astronomin tyttären! Kiinnitty-
mällä tiettyyn maantieteelliseen kohtaan,
joka on vain muutaman kilometrin päässä
siitä missä minä seison nyt, isoisä ja isoäiti
muuttuvat asteen verran todellisemmiksi.

Karkaavatko nuo hädin tuskin kaksi-
kymppiset nuoret joskus suurkaupunki
Pietariin vai tyytyvätkö he promeneeraa-
maan observatorion kuvioon haravoiduilla
hiekkakäytävillä? Arvelen että kaupunki
voitti, jos he vähänkin tulivat pojanpoi-
kaansa. Vertaako morsian näkemäänsä syn-
tymäkaupunkiinsa Berliiniin, kertooko
sulhanen syntymäkaupunkinsa Haminan
vaatimattomasta elämänmenosta? Uskal-
tautuvatko he kahvilaan nauttimaan lei-
voksia vai tyytyvätkö he näyteikkunaos-
toksiin? Ehkä he seuraavat tsaarin henki-
vartiokaartin uljaiden ratsumiesten paraa-
tia. Morsian heiluttaa nenäliinaansa sil-
mät loistaen. Sulhanen osoittaa sormellaan
yhtä heistä ja huutaa posket punoittaen
että *guckmal*, tuossa on Mannerheim, ikä-
ja upseerivero kadettikoulusta. Aikamoi-
nen naistenmies muuten, hän lisää, ja
jättää mainitsematta, että epiteetti sopisi
yhtä hyvin häneen itseensä.

Spekulaatiot keräävät sukuhistorian
kuivahtaneen luurangon ympärille lihaa
ja verta.

Hotellin aulassa Tatjana kerää suomalai-
sten passit ja jakaa huoneet. Omalla kohdal-
lamme hän keskeyttää lukemisen hetkeksi
ja vilkaisee meitä uteliaasti. Mistä ovat
peräisin nuo ihmiset, joiden nimi viittaa
noin häpeämättömästi Pietarin synnynsi-
joihin, hän tuntuu ajattelevan. Ovatko he
suomalaisia, ruotsalaisia vai venäläisiä?

Viime vuosisadan alussa tapahtuneen
suvun nimen suomentamishankkeen
takana oli Ernst Neovius-Nevanlinna.
Pikkupojan kannalta – olin kai seitsemän

kun hän kuoli – Farbror Ernstin suurin
saavutus ei suinkaan ollut tämä, vaan
hänen kadehdittava kykynsä juoda lasilli-
nen tulikuumaa teetä yhdellä katkeamat-
tomalla kulauksella.

Kantaisä oli isonvihan aikoihin elänyt
lukkarinpoika Tuomas Tuomaanpoika Ren-
gon Uudestakylästä. Nimeksi annettiin
ensin Nyman ja sitten papinkokelaalle
sovelias Neovius. Äänteellisesti nimet oli-
vat jo uhkaavan lähellä Nevaa. Siitä oli
vain askel Nevanlinna (Nyen), joka
oli ruotsalaisten Nevajoen suulle raken-
tama hyökkäys-on-paras-puolustus-tyyppi-
nen vähäpätöinen tukikohta.

Edellä mainittu isoisäni ei kuulemma
ollut kovin innostunut suomentamishank-
keesta. Ilmapiiri ei ollut otollinen. Päivän
teemoja olivat sortokausi, nationalismi
ja ryssänviha. Tai ehkä synnä oli se,
että hän Pulkovassa asuessaan oli kuullut
paikallisten inkeriläisten kauhukertomuk-
sia niistä lukemattomista esivanhemmista,
jotka yhdessä ruotsalaisvankien (joista
suuri osa varmaan oli suomalaisia) ja mui-
den orjatyöläisten kanssa olivat menehty-
neet suiston soihin, silloin kun Pietarin
perustuksia parisataa vuotta aikaisemmin
kaivettiin.

Sukunimen alkuperä on sen verran
mutkikas ja esi-isien arvostelukyky sen
verran heikko, että päätän välttää väärin-
käsitäviä säästämällä Tatjanan selityksiltä.

Viivymme Pietarissa vain kolme
kokonaista päivää. Toisena aamuna
paikalle ilmestyy sijaisopas. Suo-
men kieli on sujuvaa ja pehmeää, mutta
siihen yhtäläisyydet päättyvätkin. Nainen
kuuluu edelliseen sukupolveen, siihen joka
on syntynyt ja elänyt suurimman osan elä-
mästään suuren ja mahtavan Neuvostoliit-
on aikana. Tämä näkyy ulkomuodossa
ja -asussa, mutta ennen muuta tavassa
selostaa. Vaikka tosiasiat ovat suurin piir-
tein samat kuin Tatjanalla, kertovat äänen-
painot, sananvalinnat, eleet ja tauot nos-
talgisesta kaipuusta menneisiin järjestyk-
sen aikoihin ja pettymyksestä nykyiseen
holtittomaan elämänmenoon.

Käymme erilaisissa palatseissa. Museo-
oppaat, kaikki naisia, näyttävät lisäansioi-
den joskaan ei lisäkilojen tarpeessa olevilta
eläkeläisiltä. Yksi komentelee vieraita ryh-
miin ja jonoihin kepillään kuin neukku-
politrukki Bond-filmissä. Toinen on Pie-
tari Suuren silmitön ihailija. Kaupungin
perustamisen ohella tsaari on päällystännyt
seinät hollantilaisilla kaakeleilla, opiskel-
lut puusepäksi, keksinyt sorvin ja raken-
tanut omin käsin maailman suurimman



ja kauneimman vaatekaapin. Sänky vaikuttaa yli kaksimetriselle miehelle kovin lyhyeltä, mikä kuulemma johtuu siitä, että hän nukkui hollantilaisten lääkärin neuvosta istualtaan. Kolmas kertoo itsestään selvään sävyyn, että toinen maailmansota alkoi vuonna 1941.

Mieleen nousee joukko kerettiläisiä ajatuksia. Selittykö lyhyt sänky sillä, että se oli Suomesta lainattua päästä vedettävää mallia tai sillä, ettei aikaa puusepän töiltä riittänyt nukkumiseen tai sillä, että tsaarin unentarve oli yhtä vähäinen kuin muillakin suurmiehillä, esimerkiksi Napoleonilla ja Edisonilla, tai Osama bin Ladenin kaltaisilla pyhillä miehillä? Jälkipolville säilynyt takki makuukamarin naulakossa vaikuttaa tarkemmin katsottuna normaalikokoiselta. Viittaako lisänimi Suuri siis vain henkisiin mittoihin ja mies saattoi illan tullen heittäytyä vuoteelle täyteen pituuteensa kuten muutkin kuolevaiset? Mahtoiko sankari keksiä myös radion? Unohtiko opas tahallaan vai eikö hän todellakaan tiedä, että maailmansota alkoi vuonna 39, jolloin saksalaisten lisäksi myös venäläiset hyökkäsivät Puolaan?

Koska suorat kysymykset ovat epäkohdeliä, on pakko tyytyä omiin otaksuksiin. Tässä tarkoituksessa puristan nykypietariilaisten (väärin) käsitykset menneisyydestään härskisti kolmeen kategoriaan.

Homo feudalismus muistelee tsaarien hoveja, pienen suuriruhtinaan herttaista merimiespukua, pitkäpartaisten prelaattien kulkueita, suitsukkeiden tuoksua, korskeiden upseerien koristeellisia univormuja, kauniiden naisten avokaulaisia pukuja ja puuteroituja rinnuksia, jalosukuisten ratsujen kärsimätöntä tempoilua, voittoisia taisteluja Ruotsin kuninkaita ja Ranskan keisaria vastaan. Hänen Pietariaan ovat kirkkojen ja luostareiden kullatut kupolit, aatelistalatsien loppumattomat rivistöt, suuret ja autiot paraatitorit, Vaskiratsastajapatsas, Nevan laajat ulapat, kapeat kanavat ja romanttiset sillat.

Homo kapitalismus muistelee Nevski Prospektin loistoaikoja, pankkipalatsia ja mainoksia, ekipaashien ja ensimmäisten autojen ruuhkia, miesten silinterihattuja ja hännystakkeja, naisten laahuksia ja puuhkia, parfyymien tuoksua, ylellisyystavaroiden runsautta, ravintoloiden ranskankielisiä ruokalistoja, matkustamisen vapautta. Hänen Pietariaan ovat loppumattomat pariisilaiskorttelit, korjatut fasadit, uudistetut loistohotellit, lännen tuntuiset kaupat, ravintolat ja kahvilat, mersut, bemaarit ja Nesteen huoltoasemat.

Homo sovjeticus muistelee lokakuun valankumouksen paraateja, sotilaiden, tankkien ja ohjusten täsmällisiä ohimarsseja, punalippujaan heiluttavia työläisiä, tumpukäsiään heiluttavia johtajia, lysolin ja puhdistamattoman bensiinin tuoksua,

niukkuuden tasa-arvoa, ahtaiden asuntojen kodikasta tunnelmaa, merkkipäivien leppoisaa viettoa työpaikoilla, voittoisaa isänmaallista sotaa. Hänen Pietariaan ovat komeat metroasemat ja nopeat junat, esikaupunkien identtisten jättiäistalojen kurinalaiset jonot ja ruohottuneet kadut, panssarilaiva Aurora, Leninin patsas ja Leningradin piirityksen muistomerkki.

Yhteistä perintöä ovat suolakurkku ja runous, vodka ja retoriikka, hapankaali ja legendat sekä vankkumaton usko siihen, että Venäjä on aina ollut, on nyt ja tulee aina olemaan suurvalta.

Joskus kuusikymmentäluvulla tapasin Leningradista vastikään palanneen italialaisen arkkitehdin. Hän piti tyhjää, öisessä kuunvalossa kylpevää historiallista kaupunkia elämänsä vaikuttavimpana arkkitehtonisena kokemuksena. Olin synkästi eri mieltä ja olen edelleenkin. Minusta ympäristöjen esittely ilman ihmisiä, liikettä ja muita elämänmerkkejä tyypistää todellisuutta, tapahtuipa se kuinka taiteellisessa muodossa tahansa.

Pietari-kolumnini jälkimmäinen osa ilmestyy – jos Luoja, päätoimittaja ja Yhdysvaltojen asevoimat suovat – tämän lehden seuraavassa numerossa. Lukijaa varoitan etukäteen siitä, että aion silloinkin poiketa asiasta eli kirjoittaa muustakin kuin kaupungin ainutlaatuisesta arkkitehtuurista ja mittaamattomista taidearteista.



Taidemaalarin ja filosofin työn rinnastuksia Merleau-Pontyn fenomenologiassa

Merleau-Ponty rinnastaa teksteissään toistuvasti fenomenologin ja taidemaalarin työn. Maalaamisprosessiin kuuluu hänen mukaansa samansuuntaisia yrityksiä hahmottaa havaintotapahtumaa kuin hänen omaan havainnon perusteiden tutkimukseensa. Merleau-Ponty ymmärtää sekä maalarin että filosofin työn näkyville tuomisena ja valaisemisena, jossa tavoiteltu totuus on jatkuvasti luonnosteilla. Maalari näyttää filosofille esimerkkiä hahmottaessaan näkyvän (le visible) konstituutiota. Maalaaminen on tässä mielessä katseen – tai näkyvän – fenomenologiaa.

LÄHTÖKOHTA

Maurice Merleau-Ponty pyrkii fenomenologiassaan kytkemään inhimillistä havaitsemista ja kokemista takaisin niihin elettyihin yhteyksiin, joista filosofinen ja tieteellinen tutkimus on niitä abstrahoinut. Hänen tavoitteenaan on luonnehtia ihmisen perustavaa kontaktia maailmaan.¹ Husserlin myöhäistuotannon *elämämaailman* (*Lebenswelt*) käsite tarjoaa hänelle lähtökohdan pohtia kokemisen ja merkityksenmuodostuksen sidonnaisuutta kulttuuriin ja historialliseen taustaan sekä omaan ruumiiseen kiinnittyvään näkökulmaan. Merleau-Ponty päätyy korostamaan ruumiillisuutta ensisijaisena maailmassa olemisen ja toimimisen ulottuvuutena. Ruumiillisena olentona ihminen on aina *jo maailmassa*, merkityksellisten esineiden ja ilmiöiden sekä toisten ihmisten keskellä. Tieteen ja filosofian käsitukset ja kyseenalaistukset tukeutuvat hänen mukaansa välittävästi tähän filosofiasa perinteisesti unohtettuun sidokseen.

Ruumiillisuus on avoimuutta ympäristölle, suuntautuneisuutta todellisuuteen, jonka jäsentymisen havainnossa on välitöntä muttei koskaan lopullista.² Maailma avautuu minulle ensisijaisesti ympäristönä, jossa toimia, eikä eteeni levittyvänä erillään sijaitsevien kohteiden valmiina kokoonpanona. Tarkkarajaisuus, yksiselitteisyys tai kattavuus eivät ole havainnon selkeyden ja mielekkyyden edellytyksiä. Tunnistan tutut kasvot välittömästi erittelemättä mielessäni niiden yksityiskohtia ja erityispiirteitä. Samoin pystyn suuntaamaan kulkuani vieraassakin kaupungissa ilman karttaa, vaikken tarkalleen tiedä minne päädyn; myöhemmin väitän surutta olleeni kyseisessä kaupungissa, vaikka kuljinkin vain summittaisesti sen poikki eräänä iltapäivänä – vaikka suurin osa siitä jäi siis minulta täysin pimentoon ja tiedän, että kuvani kaupungista tulee ehkä täysin muuttumaan seuraavalla vierailulla. Merleau-Ponty vertaa tieteen kuvauksia

maailmasta karttaan, joka täsmentää käsitystämme tutusta seudusta, mutta on toisaalta ymmärrettävä nimenomaan suhteessa siihen.³

Merleau-Ponty rinnastaa useissa yhteyksissä fenomenologisen havainnon perusteiden tutkimuksen taiteilijan, ja erityisesti taidemaalarin, työhön. Maiseman tai kasvojen hahmottuminen taiteilijan katseessa ja toisaalta kankaalla tuntuu tarjoavan hänelle hedelmällisen analogian filosofin yritykselle seurata ja kuvata havaintoa ja sen arkielämässä ja tieteessä sivuutettuja ulottuvuuksia. Teoksessaan *L'Œil et l'Esprit* hän kysyy mitä ovat valo ja tila; hän toteaa, että valo ja tila on saatava puhumaan meille sen sijaan, että me puhuisimme niistä, ja jatkaa:

”Tämä yhä tehtäväksi jäävä filosofia on se, mikä puhalttaa hengen maalarin työhön – ei silloin kun hän ilmaisee mielipiteitään maailmasta, vaan hetkellä jolloin hänen katseestaan tulee ele, kun hän, Cézannen sanoin, ’ajattelee maalauksessaan’.”⁴

Merleau-Pontyn fenomenologialle on tyypillistä vastavuoroisuuden korostaminen havaintotapahtumassa.⁵ Fenomenologin on hänen mukaansa onnistuttava kuvaamaan ruumiillisuudesta johtuvia havaitsejan ja havaitun välisiä *keskinäisriippuvuuksia* ymmärtääkseen inhimillistä kokemista ja ajattelua. Taidemaalarin työtä ja siihen kuuluvaa näkemistä ei Merleau-Pontyn mukaan voida ymmärtää tukeutuen perinteisiin filosofisiin käsitelmiin, joissa korostetaan havaitsejan ja havainnon fyysisen kohteen erillisyyttä tai ymmärretään aistein havaitseminen ja ajatteleminen toisilleen vastakkaisiksi toiminnoksi.⁶ Taidemaalarin ja filosofin työn rinnastaminen tarjoaa siten

Merleau-Pontyille tilaisuuden tuoda esiin omaa käsitystään havainnosta ja sen tutkimisesta. Merleau-Ponty ei kuitenkaan vertauksellaan ainoastaan havainnollista käsitystään havainnosta ja havainnon ajattelemisesta, vaan myös muotoilee käsitystään fenomenologian luonteesta vertauksen kautta.

Tutkin tässä esseessä, millaisia yhtymäkohtia Merleau-Ponty ajattelee fenomenologian työn ja maalaamisen väliltä löytyvän. Aloitan kuvailemalla taidemaalarin työtä Merleau-Pontya seuraten.

TAITEILIJAN KYSYMYKSET

Merleau-Ponty luonnehtii taiteilijan maalaamisprosessia kysymiseksi – kysymysten esittämiseksi tai suuntaamiseksi katseelle, näkyvälle yleensä (*le visible*) tai tietyille näkymälle.⁷ Kaukainen vuori säilyttää sitä katsovalle maisemamaalarille etäisyytensä, mutta samalla se tavoitetaan katseessa, jossa se *näyttyytyy*. Merleau-Pontyn mukaan taiteilija kysyy vuorelta tapaa, jolla se tulee näkyväksi silmiemme edessä, tapaa jolla siitä tulee vuori. Kysymys koskee siis havainnon rakennetta eli sitä, kuinka näkyvä kohde tavoitetaan havainnossa ja kuinka se saa merkityksensä. Näkeminen on Merleau-Pontyille samalla sekä näkyvän näyttäytymistä, näkymistä, että aktiivista katsomista. Kysymys koskee siis vuorta siinä missä sen näkemistäkin.

Tarkemmin ottaen taidemaalarin kysymys koskee Merleau-Pontyn mukaan sellaisia visuaalisen todellisuuden osatekijöitä kuin valoa, valaistusta, varjoja, heijastuksia ja väriä.⁸

”Nämä hänen kyselynsä kohteet eivät ole aivan todellisia asioita: kuten aaveilla, niillä on vain visuaalinen olemassaolonsa. Itse asiassa ne ovat olemassa ainoastaan arkisen näkemisen rajamailla; kaikki eivät niitä näe. Maalarin katse kysyy niiltä, miten ne saavat aikaan, että yhtäkkiä jotain on, ja saavat sen olemaan juuri tämä asia.”⁹

Hahmotellessaan maisemaa kankaalle taiteilija ei voi tyytyä arki-kokemukselle tyypilliseen asioiden tunnistamiseen; hänelle ei riitä vastaus kysymykseen *mitä* hän näkee, vaan hänen on pohdittava myös *miten* sen saa maalaamalla näkyviin. Hänen on siis ponnisteltava nähdäkseen sellaisia näkyvän elementtejä, joihin ei arkielämässä ole tarvetta kiinnittää huomiota, mutta jotka tuovat jotain tuttua esiin väistyen itse varjoon, varjoksi, taustalle. Puiston keskellä kasvava tuulussa viuhkova puu on minulle vain ongelmattomasti ja tervetulleesti puu, jos etsin sen alta suoja sateella. Mutta jos unohdun sen alla seistessäni katselemaan lehvästön muodostamaa tempovaa ja tummanpuhuvaa kudosta harmaata taivasta vasten, kadotan samalla näkyvistä puun tutun hahmon, johon tämä outo spektaakkeli ei tunnu edes kuuluvan. Kuitenkin juuri se oli hetkeä aikaisemmin tekemässä puusta puuta silmissäni, silmiäni edessä.

Merleau-Pontyn mukaan taidemaalari löytää työssään paitsi keinoja jonkin tietyn näkymän esiin tuomiseen, myös *tyypillisiä* asioiden ilmenemisen tapoja: Renoir voi hänen mukaansa maalata purosissa kylpijiä seistessään meren äärellä, koska hän haluaa ensisijaisesti maalata vettä, ja vedellä on yleisiä tapoja ilmetä valonväikkeenä ja heijastuksina pinnallaan.¹⁰ Arkisesti huomaamme veden ikään kuin heijastustensa ohi, jonakin mikä on ilmeisemmin ja ehdottomammin olemassa. Koemme havaitsevamme nimenomaan jatkuvassa liikkeessä olevista heijastuksista huolimatta – kykenevämmme sivuuttamaan ne kuin häiriötekijän ja toteamaan sen, mikä on olennaista ja aiheuttaa ne, eli itse veden. Maalarin työskentelytapa on kuitenkin osin päinvastainen: hänen on unohdettava hetkeksi *mitä* hän on maalaamassa, jotta onnistuisi näyttämään sen kankaallaan. Toisaalta

hän tarkistaa aika ajoin vaaleiden väriläiskien aikaansaamaa vaikutelmaa vedenpinnasta: hän ottaa askeleen taaksepäin ja palaa hetkittäin arkikokemisen tapaan syventyäkseen sitten taas siihen, ”mikä ei ole edes aivan todellista”.

Cézannen kankaalla vuori ei tietenkään ole todellinen, mutta toisaalta maalaus kyllä *näyttää* vuoren. Miten tämä kuvallinen esittäminen sitten on mahdollista? Merleau-Ponty kieltää maalauksen imitoivan tai kopioivan todellisuutta.¹¹ Maalauksen värit ja siveltimenvedot on Merleau-Pontyn mukaan ymmärrettävä näkyväksi tekeviksi eikä näkyvää jäljentäviksi.¹² Maisema ei siis odota valmiina maalarin katsetta ja kysymyksiä vaan hakee niiden kautta hahmoaan. Maalaukseen kiteytyy – arkihavainnossa huomaamatta jäävine osatekijöineen – prosessi, jossa vuori kohoo esiin maisemasta taiteilijan tutkiessa sitä katseellaan. Merleau-Ponty puhuu ”havaitun todellisuuden allusiivisesta logiikasta”,¹³ jota maalaus noudattaa tai tekee näkyväksi. Hänen mukaansa Cézanne:

”Ei halunnut erottaa toisistaan samoina pysyviä esineitä, joita näemme, ja vaihtelevaa tapaa, jolla ne ilmenevät; hän halusi kuvata materiaa sen muotoutuessa, järjestyksen spontaania syntymistä.”¹⁴

Siirryn seuraavaksi luonnehtimaan havainnon keskeisyyttä Merleau-Pontyn fenomenologialle. Pyrin samalla osoittamaan, että Merleau-Ponty korostaa taidemaalarin työssä piirteitä, jotka määrittävät myös fenomenologian keskeistä metodologiaa, reduktiota.

REDUKTIO

Fenomenologiassa havaintoa kuvaillaan inhimillisen kokemuksen perustana ja tyyppiesimerkkinä. Esimerkiksi havainnon ajallisuus kuuluu myös kaikkeen muuhun kokemukseen. Toisaalta havainto on aistein havaitsemiseksi ymmärrettynä tietyllä tavalla ensisijaista kokemista: olen suuntautunut maailmaan ja avoin sen ilmiöille nimenomaan aistivana olentona. Koen tavoittavani maailmaan kuuluvia asioita ja esineitä suorimmin ja välittömimmin ruumiillisesti – ojentamalla käteni, tarttumalla johonkin, kääntämällä katseeni, painautumalla jotain vasten – joten asiat *ovat minulle läsnä* havaitsemiseni kautta, saavat siinä luonteensa ja merkityksensä. Käsityksemme todellisuudesta ajatellaan fenomenologiassa rakentuvan asioiden välittömälle havainnossa näytäytymiselle eli niiden tavalle ilmetä – niille ilmeisille merkityksille, joita ympäristöni elementit saavat havaittuina. Havainnon kautta maailma on läsnä, tässä ja nytkin käsillä, vaikkon tiedä enkä edes osaa kuvitella, missä se päättyy. Merleau-Pontyn mukaan fenomenologian yhtenä tavoitteena on kuvailla, kuinka totuuden idea perustuu välttämättä maailman havaitsemiselle.¹⁵

Merleau-Ponty omaksuu Husserlilta ajatuksen välittömästi ilmenevän tieto-opillisesta ensisijaisuudesta. Husserl etsi työssään varmaa perustaa erityistieteille ja filosofialle. Koska erityistieteet näyttivät tahoillaan tekevän inhimillisestä tietoisuudesta kukin omien erityisten lainalaisuuksiensa tuloksen, myös pyrkimys totuuteen – niin filosofissa kuin tieteissä itsessäänkin – uhkasi muodostua epäuskottavaksi projektiksi. Osana esimerkiksi fysiikan, biologian ja psykologian tutkimaa todellisuutta ihminen ja hänen käsityksensä totuudesta ovat vailla erityisasemaa, tutkimuskohteita muiden joukossa. Husserl päätyi tutkimaan ja kuvailemaan, kuinka tietoisuus tavoittaa kohteensa ja muodostaa käsityksiä niistä ja kuinka asiat voivat näyttäytyä ilmeisinä ja varmoina. Hän esitti fenomenologisen reduktion tässä välttämättömäksi metodiksi – ja tavaksi välttää tieteelliseen selittämiseen liittyvä tiedon ja totuuden relativisoituminen.¹⁶

Merleau-Ponty viittaa teoksensa *Phénoménologie de la perception* esipuheessa Husserlin assistentin Eugen Finkin kuvaukseen reduktiosta: Fink puhuu *ihmettelystä* maailman edessä. Merleau-Ponty jatkaa:

”Reflektiossa ei vetäydytä pois maailmasta kohti tietoisuuden ykseyttä maailman perustana; siinä astutaan taaksepäin katselemaan, kuinka transsendenssin muodot sinkoilevat kuin kipinät tulesta; siinä höllennetään intentionaalisia siteitä, jotka kiinnittävät meidät maailmaan, ja tuodaan ne siten ilmi; se yksin on tietoisuutta maailmasta, koska se paljastaa tuon maailman outona ja paradoksaalisena.”¹⁷

Reduktio on pidättäytymistä todellisuutta koskevista kannanotoista ja pitäytymistä tietynlaisessa avoimessa epämääräisyydessä, jossa se, mitä tavallisesti pidämme todellisena on vasta hakemassa hahmoaan. Reduktiossa pyritään hetkeksi irrottamaan arkielämään ja tieteelliseen ajatteluun kuuluvista asenteista ja uskomuksista – tarkastelemaan ilmenevää ikään kuin tuttuutensa ohi. Koska tarkoituksena on löytää tiedettä perustavampi todellisuuden tavoittamisen taso, oletukset ulkomaailman objekteista havainnonsisältöjeni aiheuttajina on sulkeistettava. Keskitettyssä ilmenevään on lykättävä sivummalle käsitykset siitä, *mitä* havaitsen tai millaisia ominaisuuksia sillä on. Käytännön tilanteissa asiat saavat usein merkityksensä suoraan tavallisesti soveltuvuudestaan erilaisiin tehtäviin; reduktiossa myös asioiden käyttökelpoisuus on hetkeksi unohdettava.¹⁸ Merleau-Pontyn mukaan Cézanne sivuuttaa maalatessaan tällaiset hyötynäkökohdat:

”Elämme ihmisen valmistamien asioiden ympäröiminä, työkalujen keskellä, taloissa, kaduilla, kaupungeissa; suurimman osan ajasta näemme nämä kaikki vain sellaisen inhimillisen toiminnan läpi, jossa niillä voi olla käyttöä. Totumme ajattelemaan, että kaikki tämä on olemassa välttämättä ja järkkymättömästi. Cézannen maalaustaide lykkää sivummalle nämä ajattelutottumukset ja paljastaa ei-inhimillisen luonnon, jonka varaan ihminen on asettautunut. Tämän vuoksi Cézannen ihmiset ovat outoja, kuin jonkin toisen lajin olennon havaitsemia.”¹⁹

Tutut asiat paljastavat fenomenologisessa reduktiossa arkisesti ja tieteessä sivuutettuja kytköksiään – näyttäytyvät oudossa valossa, joka kuitenkin tuo esiin niiden tuttuuden hahmojen muotoutumisen tavan. Reduktion kautta voidaan siis kuvailla tapoja, joilla maailman havaitseminen ja siinä saavutettava varmuus ovat mahdollisia. Merleau-Ponty väittää myös maalarin tekevän näkyväksi jotain sellaista asioiden ilmenemisessä, mikä arkikokemuksessa jää tulematta esiin. Cézanne ei tyydy siihen, että hän näkee vuoren ja tunnistaa sen taivasta vasten kohoavan hahmon *Mont Sainte-Victoireksi*; hänen on kysyttävä, miten se ilmenee ja mikä sen ilmenemisessä on sille ominaista.

”Unohtaan sakeat, moniselitteiset ilmenemiset me menemme niiden läpi suoraan asioihin, joita ne tarjoavat. Maalari tavoittaa uudelleen ja tekee näkyväksi sen, mikä ilman häntä jäisi suljetuksi kunkin tietoisuuden erilliseen elämään – ilmenemisen väreilyn, joka on asioiden kehto.”²⁰

Merleau-Ponty pyrkii filosofiassaan selvittämään, kuinka ympäristön tutut asiat saavat luonteensa, kun toimimme ruumiillisina havaitsevina olentoina niiden piirissä. Hänen tehtävänään fenomenologina on merkityksenmuodostuksen prosessien kuvailu.

Hänen kysymyksensä koskevat siis esimerkiksi koko sitä havaintojen kenttää ja maailmassa-olemisen tapaa, jossa vuoresta tulee vuori – jolle voin kiivetä tai jota voin viipyä katselemassa ja maalaamassa etäisyyden päästä. Koska vuori näyttää niin vastaansanomattomasti olevan *jo* vuori, on erityisen vaikeaa vastata kysymykseen, miten vuoresta *tulee* vuori eli kuinka se konstituoituu. Kuitenkin Merleau-Ponty väittää, että: ”Se merkitys, joka esiinellä on, rakentuu silmiemme edessä.”²¹

Taidemaalarin kysymys koskee *näkyvän* merkityksen muodostumista: hän pyytää Merleau-Pontyn mukaan vuorta paljastamaan ”ne nimenomaan visuaaliset keinot, joilla se tekee itsestään vuoren silmiemme edessä”.²² Maalausta on arkisesti luontevampaa ajatella kuvana näkyvästä (maisemasta) kuin (maiseman) näkemisestä. Jos kuitenkin halutaan pitäytyä ilmenemisessä, jossa havainnon kohde on vasta ikään kuin tekeillä, näkyvän ja näkemisen kuvausta ei voida erottaa. Merleau-Ponty korostaa yhä uudelleen, että havainnon subjekti ja objekti ovat pohjimmiltaan erottamattomasti sidoksissa toisiinsa.²³

Maalaamistapahtumaan kuuluu siis samansuuntaisia yrityksiä ymmärtää havaintotapahtumaa kuin fenomenologiaan. Myös maalari tutkii konstituutiota. Maalaaminen on tässä mielessä katseen – tai näkyvän – fenomenologiaa. Teoksensa *Phénoménologie de la perception* esipuheen lopuksi Merleau-Ponty rinnastaa fenomenologian projektin paitsi Cézannen myös Balzacin, Proustin ja Valéryn taiteeseen ja toteaa, että kaikkia leimaa sama tarkkaavuus ja ihmettely sekä pyrkimys tavoittaa maailman ja historian merkitys sen syntyessä.²⁴

Se, mitä reduktiosta sanotaan kuvainnollisesti, tuntuu pätevän maalarin työstä yllättävän kirjaimellisesti. Seuraavassa keskityn tarkemmin niihin keinoihin, joilla yhtäältä fenomenologi ja toisaalta maalari pyrkivät kuvaamaan meille ilmenevää. Vertaan Merleau-Pontyn tapaa tuoda esiin ruumiillisuutta maailmassa-olemisen perustavana ulottuvuutena maalarin erityisiin tapoihin katsoa ja hahmotella maisemaa. Keskeinen peruste maalarin ja filosofin työn rinnastamiselle voi nähdäkseni löytyä Merleau-Pontyn totuusnäkökohdista; tähän teemaan päädyn esseeni lopuksi.

TOISIN KATSOMINEN

Ruumiillisuus on Merleau-Pontyn filosofian ydinteema, keskeinen fenomenologinen löytö, jota voidaan pitää nimenomaan reduktion kautta hänelle paljastuneena havaitsemisen ja kokemisen perustana.²⁵ Kun osoitan sormellani jotain toiselle henkilölle, kumpikaan meistä ei ole tietoinen kädestäni, vaan kiinnitämme katseemme osoittamaani asiaan. Ruumiillisuus ilmenee taustana kaikelle kokemiselle ja havaitsemiselle, ja juuri välttämättömyytensä vuoksi jää havaitsematta. Vastaavasti esineen muoto jäisi tulematta esiin ilman varjoja, jotka itse jäävät näkemättä; maalari keskittää katseensa niihin, käyttäen niitä, ja saa ne ehkä näkyviin muidenkin katseelle.

”Esineen näkemiseksi on välttämätöntä olla näkemättä varjojen leikkiä sen ympärillä. Näkyvä arkisessa merkityksessään unohtaa edellytyksensä; se lepää kokonaisvaltaisen näkyvyyden varassa, joka on luotava uudelleen ja joka vapauttaa vankina pitämänsä aaveet. [...] maalaamisen kysely [...] suuntaa katseensa tähän salattuun ja kuumeiseen asioiden syntyyn ruumiissamme.”²⁶

Merleau-Ponty muistuttaa, että reduktio ei kiellä eikä kumoa arkijärjen ja tieteen käsityksiä todellisuudesta.²⁷ Reduktiossa ilmenevän annetaan väreillä kiinnittymättä yksiselitteisiksi

hahmoiksi. Tästä epämääräisyydestä huolimatta reduktio kertoo jotain olennaista jokapäiväisestä maailmassa-olemisestamme, johon arkiset ilmeisyydet ja tiedekin kuuluvat. Kun ennakkoodotuksia onnistutaan epäaktiivimaan, havainnossa tapahtuu uudelleenjärjestymistä ja arkisesti ilmenevän, esimerkiksi vuoren, merkitys voidaan tavoittaa sen muodostuessa.

Etsiessään oikeaa värisävyä notkelmaan heittyvälle varjolle maalari siristää ehkä silmiään ja yrittää katsoa tätä aluetta pelkänä sumeasti rajautuvana väripintana. Jos hän katsoo varjoa vieheisen jyrkän rinteen tai puuryhmän heittämänä, se uhkaa latistua vain valottomaksi, tummaksi alueeksi ja kadota näkyvistä. Nähdäkseen varjon värin taiteilijan on siis suljettava mielessään pois ja ehkä konkreettisesti peitettävä näkyvistä se arkisesti ilmenevä maisema, johon varjo kuuluu. Toisaalta tämä tausta on nimenomaan se maisema, jota hän on maalaamassa, ja yksittäisen varjon tehtävä on osaltaan tuoda koko maisemaa esiin. Niinpä hänen on vuorotellen yhtäältä tarkennettava katsettaan vaikkapa tiettyyn kiveen ja sitten hämärrettävä sen ääriviivat ja keskittyttävä väriin – ja toisaalta katsottava maalausta kuin ohimennen eli hakien välitöntä kokonaisvaikutelmaa. Esineen väri löytyy edestakaisessa liikkeessä, jossa sen annetaan näyttäytyä välillä kuin eristettynä ilmiönä ja sitten taas upota kokonaisuuteen. Taivaalle on ehkä mahdotonta löytää omaa väriä; sen sini syntyykin taivasta rajaavan latvuston ruosteenpunaisesta, joka siten oikeastaan paljastuu taivaan taustaksi. Kun tarkennan katseeni vuoreen muu maisema sumenee; kuitenkin juuri sumea tausta saa vuoren erottumaan, vuori piirtyy esiin sitä vasten ja sen osana.²⁸ Maalari etsii tällaisia kätkeytyviä riippuvuuksia näkyvien elementtien väliltä. Merleau-Ponty kirjoittaa maalari rinnastaen hänet tällä kertaa runoilijaan:

”Näkemys tai toiminta, joka on lopulta vapaata, tekee äkkiä epätarkoiksi ja ryhmittää uudelleen maailmaan kuuluvia esineitä maalarielle ja sanoja runoilijalle.”²⁹

Toisaalta Merleau-Ponty liittyy epätarkaksi tekemisen ja sitä seuraavan laajemmin katsomisen *totuuteen*:

”Sille, mikä on totta, on olennaista tulla esille ensimmäiseksi, viimeiseksi, ja aina liikkeessä, joka suistaa kuvamme maailmasta epätarkaksi, laajentaa sitä, ja vetää sen kokoon kohti täydempää merkitystä.”³⁰

Niin ruumiillisuuden merkitystä painottava filosofi kuin valon, varjon ja värin ilmiöitä kuvaava maalarikin kertovat yleisölleen jotain kokemuksen kokonaisuudesta, jossa yksittäiset ilmiöt saavat merkityksensä taustaansa vasten ja taustastaan. Molemmat pyrkivät katsomaan tuttuja ilmiöitä toisin kuin tavallisesti. Toisin katsomalla paljastuu ei-tuttuja asioita tuttuun liepeiltä ja ne nousevat hetkeksi huomiomme keskiöön. Ruumiillisuuden paljastaminen kaiken kokemuksen taustalta auttaa Merleau-Pontya ymmärtämään ja tekemään ymmärrettävämmäksi esimerkiksi kätensä menettäneen ihmisen käytöstä ja kokemusta.³¹ Reduktio onkin siis ymmärrettävä etäisydenotoksi, jonka jälkeen katsoimme uusin silmin. Merleau-Ponty korostaa reduktiota metodina, jota on sovellettava yhä uudelleen ja jonka tulokset eivät koskaan ole lopullisia.³² Näin fenomenologian projektina olisi vetäytyä yhä uudelleen katsomaan maailmaa kuin muukalaisen silmin, kuitenkin samalla valmiina palaamaan taas tuttuun maailmassa-olemisen piiriin.

Maalari päätyy huomaamaan, ettei vuoren ylle kaartuvan taivaan väri ole enää sama, jos se eristetään maiseman ja näkökentän kokonaisuudesta. Merleau-Ponty kirjoittaa, että väri ei

ole koskaan pelkkää väriä, vaan saa aina luonteensa havaintokenttämme muista elementeistä, kuten sen esineen materiaalista, jonka väri se on: ”maton sininen ei olisi sama ellei se olisi villan sinistä”.³³ Taivaan sininen taas saa merkitysvivahteensa lopulta koko kattamansa maiseman värikirjosta, joka taas tuo esiin mitä erilaisimpia materiaaleja, varjoisan kylmän kiven, auringon polttaman nurmikon kuivan karheuden... Muotokuvan henkilön villakankaisessa takissa erottuu läheltä katsottaessa yksittäisten siveltimenvetojen tekstuuri; silti maalaus voi rikastaa käsitystäni villasta, jopa sen rasvaisesta karheudesta, vaikken uskoisikaan tämän piirteiden voivan olla *nähtävissä*.

Tarkastelemalla havainnon ja kokemuksen erityistapauksia fenomenologi voi saada esiin kaikkien kokemuksen kuuluvia piirteitä, jotka normaalitapauksissa sivuutetaan itsestäänselvyytensä vuoksi. Taustan merkitys värien havaitsemisessa paljastuu, kun tausta hetkeksi sulkeistetaan ja väri näyttää maiseman kokonaisuudesta eristettynä kadottaneen jotain syvyydestään. Vastaavasti Merleau-Ponty pyrkii valottamaan havainnon ruumiillista kokonaisvaltaisuutta kuvailemalla jäsenensä menettäneiden käyttäytymistä ja kokemista.³⁴ Kätensä menettäneillä ihmisillä on usein haamurajatuntemuksia: he kokevat kätensä olevan yhä tallella, tuntevana ja jopa liikuteltavissa. Merleau-Pontyn mukaan näitä ilmiöitä ei voida ymmärtää selittämällä niitä virheellisiksi uskomuksiksi käden olemassaolosta; käsi ei ole potilaalle yksiselitteisesti läsnä eikä poissa. Sen sijaan haamurajatapaukset osoittavat, kuinka ympäristö saa merkityksensä ruumiillisen toiminnan piirinä – kuinka ympäristön kokeminen on aina samalla kätkeytyvästi ruumiin kokemista. Käden menetyksen jälkeen esineet eivät välittömästi kadota ruumiillisuuden kautta saamiaan merkityksiä, eivät lakkaa olemasta jotain, mihin voi tarttua tai mitä kohti voi kurkottaa; ne eivät lakkaa näyttäytymästä käsillä olevina, eikä käsikään siten ilmene yksinkertaisesti poissaolevana. Havaitseminen tapahtuu aina kokonaisvaltaisen ruumiillisen asennoitumisen taustassa, joka on myös ympäristön merkitysten ja varmuuksien lähde. Merleau-Ponty muistuttaa ruumiinfenomenologiallaan kokemuksen unohtetuista alkuperistä.³⁵ Reduktio on kokemuksen perustavan rakenteen hakemista; erityistapauksia tutkimalla koetellaan ihmisen siteitä ympäristöönsä ja onnistutaan kertomaan esimerkiksi ruumiillisuuden merkityksestä tällaisena maailmaan kiinnittävänä ja myös tieteellisen objektiivisuuden perustassa vaikuttavana tekijänä.³⁶

Kun Cézanne hylkää maalaamisessaan tarkat ääriviivat, näkyviin jää jotain, mikä riittää kokoamaan hänen omenansa omenoiksi silmissämme.³⁷ Kokeilemalla mitä voin hetkeksi unohtaa – sulkeistaa – muistan ehkä jotain olennaista. Jos yritän mieltää aikaa ennen ihmisen ilmestymistä maapallolle, huomaan että ajattelen väistämättä maailmaa jotenkin havaittuna eli jonkun havaisemana;³⁸ lisäksi mielikuvani kiinnittyy johonkin tiettyyn näkökulmaan, joka puolestaan viittaa ruumiilliseen havaitsemiseen. Merleau-Pontyn mukaan kielen reduktio taas merkitsi kielen tarkastelemista ”niin kuin kuuro katsoo ihmistä, joka puhuu”;³⁹ paljastuva kielellisen ilmaisuuden ydin on hänelle eleellisyyttä.

Cézanne ja Merleau-Ponty tuovat molemmat ilmi havainnon kokonaisvaltaisia yhteyksiä katsomalla välillä tutkimaansa *toisin*, ottamalla etäisyyttä ja palaamalla taas tuttuun näkökulmaan. Filosofi muotoilee kuitenkin löytöjään kielellisiksi väitteiksi, jotka koskevat havaintoa ja ihmisen maailmassa-olemista yleensä; häntä ajaa pyrkimys yleispätevyyteen.⁴⁰ Vaikka maalariin työ voikin osoittaa *filosofille* vaikkapa, ettei näkyvä ole yhden aistin yksinoikeus, maalari ei itse työssään esitä tällaisia väitteitä. Pohdin seuraavaksi, mitä tämä ilmeinen ero maalariin ja filosofin työssä merkitsee Merleau-Pontyn vertaukselle.

Merleau-Pontyn esimerkit maalaustaiteesta liittyvät lähes yksinomaan esittävään taiteeseen. Hän ei kuitenkaan korosta tunnistettavien kohteiden esittämistä vaan sitä, mitä esimerkiksi Cézannen maalaus näyttää tutun maiseman lisäksi – ”näkyvän keinoja” tai näkyvän tapaa tulla näkyväksi.⁴¹ Merleau-Ponty näyttää puhuvan tarkoituksellisesti esimerkiksi väreistä yhtäältä *ilmenevän* maiseman keinoina, toisaalta taas maalarin keinoina *ilmentää*, tuoda esiin, maisemaa. Tässäkin heijastuu hänen pyrkimyksensä osoittaa havainnon ja siinä ilmenevän pohjomainen yhteenkietoutuneisuus.

Useimmat Merleau-Pontyn maalaustaide-esimerkit käsittelevät impressionismia ja sen jälkeistä esittävää taidetta kuten Cézannen maalauksia, joissa siveltemenvedot ja erilliset väripigmenttiläiskät jäävät usein näkyviin. Merleau-Ponty ilmeisesti ajattelee, että siveltemenvetojen suunnat tai heijastuksia ja varjoja kuvaavat väriläiskät tuovat esiin näkyvän elementtien hahmottumisen prosessia – havainnossa ja *samalla* maalaustapahtumassa. Taidehistoriassa 1800-luvulta alkanutta romantiikasta abstraktioon johtanutta kehitystä on luonnehdittu nimenomaan esittämisen *keinojen* painottumisena aiheen kustannuksella. Tällä tarkoitetaan, että kertovan sisällön sijasta kuvapinnan ominaisuuksiin kuten taiteilijan kädenjälkeen, väriin, väripintojen tekstuuriin tai esimerkiksi kollaasin materiaaleihin syventyminen on tullut yhä keskeisemmäksi taiteessa ja sen vastaanotossa. Merleau-Ponty hakee useimmat kuvataide-esimerkinsä tällaisesta modernista esittävästä maalaustaiteesta. Valokuvamaiseen näköisyyteen tähtäävä, *illusionistiseksi* kutsuttu, maalaustaide ei näytä vastaavan hänen käsitystään taiteilijan tehtävästä: illusionismi ymmärretään nimittäin usein nimenomaan mahdollisuudeksi sivuuttaa maalaustekniikat ja keskittyä maalauksessa ”valmiina” näyttäytyviin tunnistettaviin kohteisiin. Kuitenkin Merleau-Ponty väittää, että luolamaalauksista moderniin maalaustaiteeseen maalarit toteuttavat samaa tehtävää.⁴² Kuinka tämä on ymmärrettävä?

Merleau-Pontyn mukaan taiteilija voi löytää maalatessaan tyypillisiä asioiden ilmenemisen tapoja. Toisaalta hän korostaa taiteen merkitystä uudenlaisten näkemisen tapojen avaajana.⁴³ Vesi ilmenee ehkä tyypillisesti heijastusten kudoksena pinnallaan, mutta impressionistit käyttivät tätä veden ominaisuutta aikalaisia hätkähdyttäneellä tavalla hyväkseen. Maalari tekee siis onnistuessaan näkyviä elementtejä näkyviksi ennen näkemättömällä tavalla, ja taidehistoriaa voidaan jäsentää tällaisten murrosten kautta. Merleau-Pontyn mukaan moderni maalaustaide merkitsee tärkeää murrosta tässä jatkumossa, mutta irrottautuminen jatkumosta ei ole mahdollista.⁴⁴ Maalarin keinot näyttäytyvät löytöinä ja avaavat uudenlaisia näkemisen tapoja vain osana maalaamisen perinnettä, jossa on toistaiseksi keskitytty joihinkin näkyvän olottuvuuksiin – toisten jäädessä huomiotta.

Merleau-Ponty ei siis olisi voinut rakentaa vertaustaan sellaisen taiteen varaan, jonka keinot ja näkemisen tapa olisivat näyttäytyneet hänen aikanaan liian tavanomaisina ja vakiintuneina. Tässä suhteessa hän on filosofina sidottu (taide)historialliseen taustaansa. Ehkäpä tämä sidonnaisuus ilmenee siinäkin, että ei-esittävä taide ei saa Merleau-Pontylta juuri huomiota osakseen, vaikka se puhuukin hänen mukaansa omalla tavallaan elämästä.⁴⁵ Voisiko täysin abstraktin värimaalauksen väittää tutkivan tuttujen kohteiden havainnossa hahmottumisen tapaa? Tähän kysymykseen Merleau-Ponty ei käsittäkseni yritä tarkemmin vastata.

Cézanne onnistuu siis Merleau-Pontyn mukaan kiinnittämään huomion näkyvän toistaiseksi huomiotta jääneisiin kei-

nihin ja maalaamaan siten teoksiinsa uudenlaisen katsomisen tavan. Merleau-Ponty toteaa kuitenkin myös, että taiteilija ei todistele eikä ota kantaa, vaan keskittyy ”täydessä viattomuudessa” aistein tavoittamaansa.⁴⁶ Filosofin sijaan pyrkii väittämään jotain yleisesti pätevää – esimerkiksi kaiken havaitsemisen ruumiillisuudesta. Missä mielessä taidemaalarin näin ollen voi väittää tekevän fenomenologiaa? Nähdäkseni Merleau-Ponty haluaa vertauksellaan painottaa, ettei filosofiankaan merkitys ole filosofin yksittäisissä yleistävissä väitteissä. Sen sijaan merkitys muotoutuu ja totuus *tulee ilmi* filosofin tekstien kokonaisuudessa ja ajattelun perinteen osana. Tekstien merkitys elää jatkuvasti filosofianhistoriallisessa luennassa; totuus ei siten ole lopullisesti *valmiina* teoksissa.

Kuvaan seuraavassa lyhyesti Merleau-Pontyn käsityksiä kielellisen merkityksen luonteesta ja totuuden mahdollisuudesta. Filosofin toiminta osoittautuu vahvasti kielelliseen ja kulttuurihistorialliseen taustaansa uponneeksi; filosofisiin käsityksiin maailmasta sisältyy aina kyseenalaistamatta jääviä ennako-oletuksia ja asennoitumisen tapoja. Näkökantoja on siksi aina kehiteltävä edelleen. Tässä suhteessa maalari näyttää esimerkkiä.

TEKEILLÄ OLEVA TOTUUS

Merleau-Pontyn käsitys kielellisestä merkityksestä on holistinen. Sanat tai lauseet eivät ole itsenäisiä merkitysyksiköitä, vaan niiden merkitys syntyy vasta niiden suhteissa toisiinsa ja osana tekstikokonaisuutta. Toisaalta merkitys on kielen sisäistä siinä mielessä, että kielellinen ilmaisu ei viittaa kielestä riippumattomaan merkitykseen tai ajatukseen. Kielellinen ilmaisu, puhe tai kirjoittaminen, ei ole valmiin ajatuksen sanoiksi pukemista, vaan ajatuksen muotoilua ja muotoutumista ilmaisutapahtumassa. Lukijalle tekstin merkitys taas avautuu yksittäisten ilmausten – sanojen ja lauseiden – *kokonaisuuksista*, kielen merkityssysteemin sisällä liikuttaessa.⁴⁷

Filosofi ei siis ilmaise tekstissään ennestään valmiita ajatuksia vaan ajattelee kirjoittaessaan. Ajatus muotoutuu tullessaan ilmaistuksi. Maalaustaiteellisessa ilmaisussakaan ei ole kyse ensin katsomisesta ja nähdyn kirjaamisesta kankaalle maalaamalla. Cézannen työskentely Merleau-Pontyn kuvailemana on maalaten katsomista ja näkyväksi tekemistä. Taidemaalarin ja filosofin löydöt eivät ole erotettavissa niiden esille tuomisen tavasta; maalauksen avaama näkemisen tapa ei ole käännettävissä kielessä muotoilluiksi ajatuksiksi, eikä päinvastoin.

Toisaalta niin filosofisten kirjoitusten kuin maalaustenkin merkitys avautuu uudella tavalla, kun näitä teoksia tarkastellaan historiallista taustaansa vasten, osana ajattelun ja maalaamisen perinteitä – vaikka ne ehkä näyttäisivät jättävän edeltäjän varjoonsa. Eksplisiittisesti sanottu saa siis merkityksensä yhtäältä kielellisessä ja kulttuurihistoriallisessa taustassaan, toisaalta vasta ajan kuluessa, luennassa.⁴⁸ Merleau-Ponty kokee itse jatkavansa Husserlin fenomenologian projektia hakemalla sitä, mikä Husserlilta jää eksplisiittisesti sanomatta ja tulee esiin ikään kuin sanotun sisäisinä jännitteinä ja lauseiden väleissä.⁴⁹

”Aivan kuten havaittu maailma pysyy koossa ainoastaan heijastusten, varjojen, ja esineiden välisten horisonttien myötä (jotka eivät ole asioita eivätkä toisaalta olemattomia, vaan päivastoin merkitsevät mahdollisen vaihtelun alaa samassa asiassa ja samassa maailmassa), samoin filosofin teokset ja ajattelu syntyvät tietyistä artikulaatioista sanottujen asioiden välillä.”⁵⁰

Filosofin tuotannon merkitys syntyy siten osaltaan siitä, mikä häneltä näyttää jääneen ajattelematta – muiden ajateltavaksi. Husserlin fenomenologia ja sen mahdollinen totuus ovat edelleen *tekeillä* Merleau-Pontyn palatessa yhä uudelleen lukemaan ja tulkitsemaan hänen kirjoituksiaan.

Husserl pyrki fenomenologiassaan selvittämään tieteellisen tiedon mahdollisuutta kuvaamalla kokemuksen muuttumattomia, olemuksellisia piirteitä. Myöhäistuotannossaan hän päätyi pohtimaan esiteoreettisen kokemuksen kerroksen merkitystä tieteen konstruktiolle ja muotoilemaan näin elämismailman käsitteensä. Elämismailman käsite tärkeänä lähtökohtanaan Merleau-Ponty vuorostaan suuntaa kyselynsä erityisesti merkityksenmuodostukseen aistein havaitsemisessa sekä sen ruumiilliseen perustaan. Husserl uskoi mahdollisuuteen kuvata reduktion ja imaginaarisen variaation kautta niin havaitun kuin ideaalisenkin todellisuuden konstituution olemukselliset piirteet.⁵¹ Imaginaarisella variaatiolla hän tarkoitti sellaista kokemuksen piirteiden muuntelua mielikuvituksessa, joka tähtäsi muuntelemattomissa olevien eli ilmiöiden olemuksellisesti kuuluvien piirteiden paljastamiseen. Merleau-Ponty päätyi kieltämään, että pysyisimme koskaan olemaan mielikuvituksessamme niin vapaita, että kokemuksen universaali rakenne paljastuisi kirkkaana ja eriteltyinä. Täydellinen reduktio ei Merleau-Pontyn mukaan ole mahdollinen; kokemukseen kuuluu aina sakeutta ja epämääräisyyttä.⁵² Tämä tietoisuuteen nousematon ja erittelemättömäksi jäävä aines kokemuksessa on yhtäältä sen ruumiillisuutta, toisaalta kulttuurisidonnaisuutta. Ajatteluun, kieleen ja havaintoon kuuluu aina kulttuuri- ja henkilöhistoriallisia kerrostumia, joiden varassa ihminen toimii, ja joita juuri siksi ei ole millään hetkellä mahdollista perinpohjin kyseenalaistaa. Vastaavasti ruumiillisuuteen kuuluu näkökentän hämärtyminen laitoja kohti ja selkäni takana olevan jääminen pimentoon samalla kun huomioni keskiössä olevat asiat tarkentuvat.

Kieli ja traditio ovat filosofin kirjoitusten merkityksen edellytyksiä, mutta samalla ne sitovat ja rajoittavat hänen näkemysensä. Filosofinen totuus ei lopulta voi olla ulkopuolisen tarkkailijan – kartesiolaisen subjektin – terävänäköisyyttä, sillä filosofi on kiinnittynyt ruumiillisen kokemisen ja tradition sakeaan virtaan ja etenee sen varassa.

Merleau-Pontyille filosofinen totuus ei ole lopullista eikä eksplisiittistä, vaan jatkuvasti luonnosteilla. Toisaalta kaikki inhimillinen havaitseminen ja toiminta on hänen mukaansa *totuuteen suuntautunutta* erehdyksineen ja väärine käsityksineenkin. Merleau-Ponty näyttää tarkoittavan totuudella todellisuuden jäsentymistä missä tahansa toiminnassa – asioiden ja ilmiöiden saadessa laajempia merkityksiä ja asettuessa valaisevasti kokonaisuudeksi. Totuus on Merleau-Pontyille elettyä, ilmenevää ja ilmaistavaa, eikä se odota valmiina omaksumistaan. Se kuuluu uusien näkökulmien avautumisen tapahtumiin, jotka voisi ehkä ymmärtää jonkinlaisiksi merkityksenmuodostuksen huipennuksiksi. Näkyvien asioiden ja ilmiöiden hahmottuminen havainnossa on yksi ensisijainen toden tavoittamisen alue, jolle tieteen ja filosofian totuuksien on perustuttava.⁵³ Totuuden ymmärtäminen tällaiseksi jatkuvasti tekeillä olevaksi asioiden valkenemiseksi poikkeaa ratkaisevasti käsityksestä, jossa totuus nähdään lauseen ja asiointilan vastaavuutena tai kuvauksen totuuden *mukaisuutena*.

”Olemme siinä määrin intellektuaalisen adekvaation klassisen idean lumoissa, että maalaustaiteen mykkä ’ajattelu’ saa meissä joskus aikaan vaikutelman merkitysten turhasta pyöriteilystä, halvaantuneesta tai epäonnistuneesta ilmauksesta. Mutta entä jos tähän vastataan, että [...] kirjallisuuden ja

filosofian hahmotelmat eivät ole sen vakaampia kuin maalaustaiteenkaan eivätkä ole kerättävissä pysyväksi aarteeksi; että jopa tiede oppii tunnustamaan ’perustavan’ vyöhykkeen, joka on sakeiden, avointen, revenneiden olioiden kansoittama, ja jonka tyhjentävä käsittely ei tule kysymyseenkään.”⁵⁴

Merleau-Ponty ymmärtää sekä maalarin että filosofin työn näkyville tuomisena ja valaisemisena. Hänen mukaansa ”todessa filosofissa opetellaan uudelleen katsomaan maailmaa”.⁵⁵

Suhteemme maailmaan, sellaisena kuin se saa väsymättömästi ilmauksensa meissä, ei ole asia, jota voisi enää mitenkään selkeyttää analysilla; filosofia voi vain asettaa sen silmiemme eteen, tuoda sen vahvistettavaksemme.⁵⁶

Filosofia ja filosofinen totuus on Merleau-Pontyn mukaan pohjimmiltaan riippuvaista havainnossa jatkuvasti ja välittömästi tapahtuvasta maailmaan kiinnittymisestä ja siitä kumpuavasta totuudesta. Tämä maailman ilmeneminen toiminnan horisonttina ja asioiden hahmottuminen on aina sidoksissa erityisiin yksittäisiin tilanteisiin ja ympäristöihin. Cézanne ei palaa maalaamaan vuorta yhä uudelleen esittääkseen lopulta, mikä siinä on olennaista, vaan koska vuori ilmenee yhä usein tavoin maiseman eläessä ja Cézannen näkemyksen ja tyylin muuttuessa. Cézanne ei epäile maalaavansa vuorta mutta ei toisaalta kuvittele saavansa siitä lopullisesti selkoa. Merleau-Ponty ilmeisesti ajattelee, että palatessaan yhä uudelleen havainnon moninaisuuteen ja sakeuteen, katsomaan yhä uudelleen vuorta *toisin*, maalari toimii kuin esimerkillinen fenomenologi. Merleau-Pontyn kuvaamana niin filosofin kuin maalarinkin toiminta perustuu mahdollisuudelle paljastaa toistaiseksi kätkeytyneitä todellisuuden ja sen kokemisen ulottuvuuksia. Huomiotta jääneet ilmiöiden perustavat ehdot – kuten ruumiillisuus havainnossa muotoutuvien merkitysten taustatekijänä – voivat paljastua ainoastaan todellisia tai kuviteltuja erityistapauksia tarkastelemalla.⁵⁷

Filosofi pyrkii valaisemaan maailmassaolon ja samalla oman toimintansa yleisiä perusteita, mutta on yleistyksissään riippuvainen esimerkeistä ja havainnollistamisesta. Maalarivertaus *ei* ole Merleau-Pontyille *vain* filosofin toimintaa havainnollistava esimerkki, vaan hän muotoilee sen kautta omaa käsitystään filosofin toiminnan luonteesta. Hän ottaa näin etäisyyttä Platonista juontuvaan filosofian perinteeseen, jossa yhtäältä taide ja toisaalta teoreettinen totuuden tavoittelu ymmärretään toisilleen vastakkaisina pyrkimyksinä.⁵⁸ Maalarin työtä perusteellisesti tarkasteltaessa käy ilmi, että sitä ei ole mahdollista kuvata ja ymmärtää filosofian perinteisten käsitteellisten vastakkainasettelujen kautta. Se, mihin taidemaalari kohdistaa katseensa muotoutuu katseessa ja muovaa katsetta – eikä siis ole olemassa havainnosta riippumatta mutta ei myöskään synny havainnossa. Toisaalta taiteilijan katse ei typisty totuudelle vastakkaiseen näennäisyyteen; maailman havaitsemiseen syventyeessään taiteilija pikemminkin työskentelee totuuden tekeilläolemisen ensisijaisessa kentässä.

Esimerkit ovat siis filosofian koetinkiviä, samalla sekä tapoja muotoilla väitteitä todellisuudesta ja sen kokemisesta että keinoja hioa filosofista lähestymistapaa ja ongelmanasettelua. Esimerkit voivat käynnistää filosofisen itsekritiikin. Merleau-Pontya seurattaessa perusteita maalaustaiteen ja filosofian rinnastuksiin ilmenee yhä lisää; samalla herää kuitenkin kysymys filosofian erityisluonteesta, filosofin ja taiteilijan toiminnan eroista. Kuinka filosofinen totuuden tavoittelu ja pyrkimys yleispätevyyteen on mahdollista ymmärtää erityisyydessään, taiteen valaisuudesta poikkeavana – onko se mahdollista? Merleau-Ponty

vaatii filosofialta jatkuvaa itsekritiikkiä: filosofin on palattava yhä uudelleen tutkimaan oman ajattelunsa ja tieteellisen tutkimuksen lähtökohtia. Mutta jos filosofian ja taiteen totuuden *yhteinen* perusta onkin ruumiillisessa havainnossa ja ilmaisevuudessa,⁵⁹ kuinka nimenomaan *filosofisesta*, itsekritiikisestä, ilmaisusta tulee mahdollista? Jos filosofin tulee yhä uudelleen eritellä oman toimintansa historiasidonnaisuutta, eikö juuri tämä paljastuva sidonnaisuus vie hänen itsekritiikiltään terää? Voiko hän erityisistä historillisista lähtökohdistaan kuvata filosofian *ominaistehtävää* uskottavasti? Vai onko filosofian ominaisuuteen tavoittamiseksi riittävää seurata esimerkkiä – esimerkkejä?

Fenomenologia on Merleau-Pontyn mukaan ollut ajattelun liike tai *tyyli* ennen muotoiluun oppirakennelmaksi.⁶⁰ Hän kirjoittaa, että filosofian ymmärtäminen edellyttää eläytymistä filosofialle ominaiseen ”olemassaolon tapaan”, sävyihin ja aksentteihin.⁶¹ Toisaalta tapa, jolla maisema näyttättyy Cézannelle on Merleau-Pontyn mukaan samalla hänelle taiteilijana ominainen *tyyli*. Tyyli on siis leimallista sekä maalaustaiteelle että filosofialle.

Pohdin lopuksi, miten maalari–filosofi-vertauksen ulottuminen tyylin alueelle voi valaista yhtäältä filosofisen tekstin tai suuntauksen ja toisaalta maalaustaiteen vastaanottoa ja ymmärtämistä. Seuraan siis vertausta edelleen vastaantulevista vastauksista jäävistä kysymyksistä huolimatta – sekä niiden vuoksi. Hahmottelen lyhyesti mahdollisuutta ymmärtää uusien merkitysten avautumista filosofiassa ja maalaustaiteessa filosofin tai taiteilijan *tyyliin eläytymisenä*.

TYILI

Taiteeseen tai filosofiaan sisältyvä totuus ei odota valmiina ilmaisuun vaan syntyy ilmaisuissaan. Merleau-Ponty kirjoittaa, että ”filosofia ei ole ennestään-olevan totuuden reflektointia, vaan, kuten taide, totuuden aikaansaamista”⁶².

Merleau-Pontyn mukaan totuus on jatkuvasti tekeillä; se liittyy uusien merkitysten muotoutumiseen elettyinä prosesseina ja siis ajallisiin jatkumoihin. Kuinka lukija tai katselija sitten pääsee mukaan todistamaan totuuden syntyä teoksessa? Merleau-Ponty puhuu historiallisen filosofin tekstien ymmärtämisestä hänen ajatustensa uudelleen elävöittämisestä. Suhteessa Husserliin hän kokee fenomenologiansa toistaiseksi erittelemättä ja pimentoon jääneiden ajattelun juonteiden seuraamiseksi ja näkyviin tuomiseksi. Filosofiseen tekstiin tutustuminen vie aikaa ja tekstiä lukiessa ikään kuin seurataan kirjoittajan mukana hänen ajatuskulkujensa hakiessa suuntaa. Samalla filosofi tavallaan johdattelee lukijaansa. Maalaus on kuitenkin mahdollista ohittaa yhdellä silmäyksellä.

Kuinka maalauksen avaama uusi tapa katsoa maisemaa siis saa mahdollisuuden – aikaa – muotoutua muiden ihmisten silmissä. Missä mielessä valmis maalaus voi kuvata ja tuoda esiin *ilmenemistä* eikä vain *ilmenevää*? Liittyykö maalaustaiteelliseen ilmaisuun mahdollisuutta seurata taiteilijaa etsinnässään samalla tavoin kuin kirjailijaa hänen tekstiään luottaessa?

Merleau-Ponty kuvailee, kuinka Cézannen maisemissa tuttuun ihmiselviin havaintojen ytimestä paljastuu outo, jähmettynyt ja levottomuutta herättävä maisema. Hänen mukaansa Cézannen maalauksissa asiat näyttättyvät ”kuin maailman alussa”, vieraina, jähmettyneinä ja ilmeettöminä. Asioiden ja ihmisten tuttu ilmaisevuus on siis sulkeistettu.⁶³ Toisaalta Merleau-Ponty kuitenkin antaa ymmärtää, että maalatessaan Cézanne löytää kuvallisen vastauksen kysymykseen, kuinka on mahdollista ”tehdä suu surullisemmaksi tai saada poski hymyilemään yhdistämällä murrettua vihreää punaiseen”.⁶⁴ Hän siis yhtäältä väittää maa-

lausten pitäytyvän reduktion etäisyydenotossa ja outona näkemisessä – ja toisaalla taas tuntuu pitävän ilmeisenä, että maalaus esittää tuttua maailmaa tuntevine ja tunteitaan ilmaisevine ihmisineen. Näiden erisuuntaisten ja ristiriitaisilta vaikuttavien luonnehdintojen voi ajatella viittaavan maalausprosessissa lomittuviin eri tavoin katsomisen vaiheisiin. Mutta kuinka muut ihmiset voivat teosta katsoessaan kokea näiden taiteilijalle paljastuvien ulottuvuuksien vuorottelun? Merleau-Ponty antaa vastauksia, joissa taiteilijan *tyyli* tai *ele* johdattelee katsojaa taiteilijalle avautuvien näkymien ääreen:

”Valmis työ ei siten ole teos, joka on itsessään kuten esine, vaan työ, joka tavoittelee katselijaansa ja kutsuu häntä omaksumaan eleen, joka loi sen ja [...] liittymään taiteilijan hiljaiseen maailmaan, tästä lähtien ilmaisun saaneeseen ja saavutettavaan.”⁶⁵

Ja toisaalta:

”Jos työ on onnistunut, sillä on outo kyky toimia itse oppaana. Lukija tai katselija, joka seuraa kirjan tai maalauksen suuntaviittoja, varmistuen suunnasta tai ajautuen puolelta toiselle, tyylin epäselvän kirkkauden ohjaamana, päätyy löytämään sen, mitä taiteilija halusi kommunikoida. Taidemaalari ei voi tehdä muuta kuin rakentaa kuvan; hänen täytyy odottaa, että tämä kuva tulee eläväksi muille ihmisille. Kun niin käy, taideteos on yhdistänyt nämä erilliset elämät.”⁶⁶

Eleet liittyvät ensisijaisesti ruumiilliseen ilmaisuun, joten Merleau-Ponty halunee taiteilijan eleestä puhuessaan painottaa maalaustapahtuman ruumiillisuutta. Maalari seurailee vuoren hahmoa siveltimellään ja katselee sitä silmiään siristellen, ottaen askeleita eri suuntiin, mitaten maiseman elementtejä kätensä sen eteen asettaen jne. Valmiiseen maalaukseen kiteytyy tämän eleellisen hahmottelun vaiheita esimerkiksi siveltimen liikkeinä, joita katselija sitten tulee seuranneeksi.

Teoksen eleellisyys tarkoittanee myös sitä, että teoksen merkitys sisältyy siihen itseensä samalla tavoin kuin ilmeen merkitys ilmeeseen itseensä: ihmisen ilmeessä tavoitamme välittömästi hänen mielialansa; ilme ei ole viittaava merkki, joka kätkeisi taakseen siitä riippumatta olemassaolevan mielentilan.⁶⁷ Merleau-Pontyn mukaan myös kielellinen ilmaisu on perusteiltaan eleellistä ja siten ruumiillista. Eleellä tai ilmeellä tarkoitetaan yleensä hetkellistä ilmaisutapahtumaa, joka liittyy esimerkiksi tiettyyn yksittäiseen tunnetilaan. Eleet saavat kuitenkin Merleau-Pontyn mukaan merkityksensä ihmisen asenteiden ja mielialan kokonaisuudesta, hänelle tyyppillisestä tavasta olla maailmassa⁶⁸ – samaan tapaan kuin tekstin yksittäiset ilmaukset ovat sen kokonaismerkityksen värittämiä. Ihmisen kaikelle olemiselle leimallista yksilöllistä virettä Merleau-Ponty kutsuu henkilön tyyliksi.⁶⁹ Tyyliä voisi näin ollen pitää eleiden ajallisesti muotoutuvana kokonaisuutena.

Taiteilijan teoksen tiivistyvät eleet merkitsevät Merleau-Pontyn mukaan *paljastuksia (révélation)* katsojalle.⁷⁰ Toisaalla hän toteaa, että toisen ihmisen eleiden ymmärtäminen edellyttää jonkinlaista eläytymistä, samojen intentioiden tunnistamista itsessään. Lisäksi ele sisältää hänen mukaansa kutsun yhtyä tiettyyn havaintoon.⁷¹ Tyyli eleellisenä kokonaisuutena leimaisi näin ollen ajallisesti jatkuvia havaitsemisen, todellisuuden hahmottumisen ja merkityksenmuodostuksen prosesseja – jotka olisivat useamman ihmisen jaettavissa. Taiteilijan tyylin kautta katselija pääsisi viipymään maiseman ääressä sen vasta hakiessa hahmoaan.

Merleau-Ponty kirjoittaa, että taidemaalari kokee löytävänsä asioiden ilmenemisen tavassa tyylin, joka määrittää häntä muiden silmissä⁷². Taiteilijan tyyli on hänen tapansa suuntautua ja asennoitua maailmaan eli tapa, jolla maailma ilmenee ja jäsenyytään hänelle. Tämä hänelle tyyppillinen havaitsemisen vire taas sitoo hänen teoksensa muiden silmissä yhtenäiseksi kokonaisuudeksi.

Jos (taiteellisen) ilmaisun tyyli on samalla asioiden ilmenemisen tyyliä, tyyli merkitsee Merleau-Pontyille perustavaa kontaktia maailmaan. Tyyli on havaittua, koettua ja ilmaistua; se elää itse saaden uusia muunnelmia mutta sitoo silti laajoja kokonaisuuksia tunnistettaviksi. Niin taiteilijalla, kaupungilla, maisemalla, säällä kuin poliittisella liikkeelläkin voi olla oma tarkemmin määrittelemätön ominaislaatunsa – tyyliinsä. Tyyli voi olla välittömästi kutsuva tai luotaantyöntävä, mutta sen vivahdet tulevat aina esiin vasta ajan myötä. Tyyli avautuu mukana elämällä.

Merleau-Ponty näyttää ajattelevan, että havainnossa maailma hahmottuu ensisijaisesti tyyleinä, tyyllisinä eikä niinkään ole-muksellisia ykseyksiä.⁷³ Tyylin ykseyteen ei liity määrittelyn tarvetta eikä välttämättä mahdollisuuttakaan; sen sijaan tyylin avoimuus vastaisi havainnon ja kokemisen perustavaa avointa epämääräisyyttä. Tyylien hahmottaminen on kuin erillisten keskustelijoiden äänien nousemista esiin ja erottumisesta aluksi puuroisesta ja mitään sanomattomasta puheensorinasta. Sara Heinämaa vertaa tyyliä melodiaan ja rytmiiin;⁷⁴ molempien tunnistettavuuteen ja yhtenäisyyteen liittyy samalla jatkokehittelyn mahdollisuus.

Merleau-Ponty voisi käsitteäkseni kuvata taiteen ymmärtämistä eleen omaksumisen sijasta yhtä hyvin tyyliin eläytymiseksi. Filosofin ja taiteilijan voisi sanoa uusien yhteyksien näytämisen tai osoittamisen sijasta kutsuvan teoksissaan kulkemaan mukanaan, ilmiöiden ja ajatusten kirkastuessa heidän työssään. Tyyli ohjaisi uusien näkymien äärelle, mutta myös jatkamaan eteenpäin samaan tyyliin; tarina tai melodia vaatii ehkä jatkoa. Merleau-Ponty sisällyttää tyylin käsitteeseensä maailmaan suuntautumisen kokonaisvireen. Niinpä *tyyliin eläytyminen* olisi vielä kokonaisvaltaisempi malli filosofian tai maalauksen totuudelle kuin *näyttäytyminen* tai *ilmituleminen* – tyyli ei tarjoudu vain katseelle vaan koko ruumiille, ja eläytyminen vaatii aikaa eikä onnistu yhdellä silmäyksellä. Toisaalta maalari–filosofi-vertauksen ulottaminen näin pitkälle vie siltä voimaa: kaikki inhimillinen ruumiillinen oleminen on Merleau-Pontyn mukaan pohjimmiltaan ilmaisevaa,⁷⁵ joten maailman toisin katsomisen tyyliä olisi tarjolla kaikessa muussakin toiminnassa kuin taiteessa ja filosofiassa.

VIITTEET

1. Katso esim. Merleau-Ponty 1945/62, s. vii–xxi, 49; 1961/64, s. 49.
2. Merleau-Ponty 1945/62, s. 220–242.
3. *Ibid.*, s. ix.
4. Merleau-Ponty 1964, s. 60, 1964/64, s. 178.
5. Merleau-Ponty 1945/62, s. 54, 238–242; 1964/64, s. 162–166.
6. Taminiaux 1991; Madison 1981, s. 77, 135.
7. Merleau-Ponty 1964/64, s. 166–167, 178; 1960/64b, s. 63.
8. Merleau-Ponty 1964/1964, s. 166.
9. Merleau-Ponty 1964, s. 29, 1964/64, s. 166.
10. Merleau-Ponty 1960/64b, s. 56.
11. *Ibid.*, s. 57.
12. Merleau-Ponty 1964/64, s. 183.
13. Merleau-Ponty 1960/64b, s. 57. Vrt. Husserlin esteettisen (aisti-)maailman logiikan käsite, esim. Merleau-Ponty 1960/64a, s. 173, 1960/64c, s. 105.
14. Merleau-Ponty 1945/66, s. 23, 1945/64, s. 13.
15. Merleau-Ponty 1945/62, s. xvi.
16. Husserl 1950/95, esim. s. 97–110; Merleau-Ponty 1961/64, s. 43–45.
17. Merleau-Ponty 1945, s. viii, 1945/62, s. xiii.
18. Husserl 1950/95, s. 59–66; Merleau-Ponty 1945/62, s. viii–ix; 1960/64a, s. 161–162; 1964/64, s. 56.
19. Merleau-Ponty 1945/66, s. 28, 1945/64, s. 16.
20. Merleau-Ponty 1945/66, s. 30, 1945/64, s. 17–18.
21. Merleau-Ponty 1945, s. 373; 1945/62, s. 323.
22. Merleau-Ponty 1964, s. 28–29, 1964/64, s. 166.
23. Esim. Merleau-Ponty 1960/64a, s. 167.
24. Merleau-Ponty 1945/62, s. xxi.
25. Sara Heinämaa kuvaa Merleau-Pontyn suhdetta Husserlin filosofiaan teoksessaan *Ihmetys ja rakkaus*. Heinämaan mukaan Merleau-Ponty ei omaksu Husserlilta reduktiota valmiina tutkimustuloksena ja metodina vaan seuraa Husserlin ajatuksen juonteita ja muotoutumista ja vastaa niihin. Reduktio on osa kysymisen käytäntöä tai tyyliä, jota Merleau-Ponty kehittää edelleen. Heinämaa argumentoi, että Merleau-Ponty päätyy ruumiillisuuden teemaan, kun hän kohdistaa kyselynsä itse reduktion mahdollisuuteen: ole-massaoloasetusten problematisointi reduktiosta edellyttää asetuksia ja uskomuksia perustavampaa sidosta maailmaan. Ruumiillisuus paljastuu tällaiseksi esi-teettiseksi avoimuudeksi maailmalle – sidokseksi, jonka varassa reduktiosta tulee mahdollinen. Katso Heinämaa 2000, s. 82–96.
26. Merleau-Ponty 1964, s. 30, 1964/64, s. 167.
27. Merleau-Ponty 1945/62, s. xiii; 1960/64a, s. 162.
28. Katso Merleau-Ponty 1945/62, s. 304–317.
29. Merleau-Ponty 1960/64b, s. 56.
30. *Ibid.*, s. 78.
31. Merleau-Ponty 1945/62, s. 80–89.
32. Merleau-Ponty 1945/62, s. xiv; 1960/64a, s. 161, 179–180.
33. Merleau-Ponty 1945/62, s. 313.
34. Merleau-Ponty 1945/62, s. 80–83; Heinämaa 1996, s. 77–80.
35. Esim. Merleau-Ponty 1945/62, s. 203–206; 1960/64a, s. 173; 1960/64c, s. 110.
36. Merleau-Ponty 1960/64a, s. 173, 175.
37. Katso esim. Merleau-Ponty 1945/62, s. 323.
38. Merleau-Ponty 1945/62, s. 432.
39. Merleau-Ponty 1960/64b, s. 46.
40. Esim. Merleau-Ponty 1945/62, s. 190.
41. Merleau-Ponty 1964, s. 28–29, 1964/64, s. 166; 1945/64, s. 14.
42. Merleau-Ponty 1960/64b, s. 60.
43. Merleau-Ponty 1960/64b, s. 48, 56–78; 1964, s. 88–92.
44. Katso Merleau-Ponty 1960/64b, s. 47–48.
45. *Ibid.*, s. 56.
46. Merleau-Ponty 1964, s. 13, 1964/64, s. 161.
47. Merleau-Ponty 1945/62, s. 178; 1960/64b, s. 46, 83.
48. Merleau-Ponty 1960/64a, s. 160; 1960/64b, s. 40–42.
49. Merleau-Ponty 1960/64a, s. 159–161.
50. Merleau-Ponty 1960a, s. 202; 1960/64a, s. 160.
51. Esim. Merleau-Ponty 1961/64b, s. 68–72.
52. Merleau-Ponty 1961/64, s. 89–92; 1960/64c, s. 108–112.
53. Merleau-Ponty 1960/64a, s. 177; 1945/62, s. xvi, s. 384–385, 393–398.
54. Merleau-Ponty 1964, s. 91, 1964/64, s. 189.
55. Merleau-Ponty 1945/62, s. xx.
56. Merleau-Ponty 1945, s. xiii, 1945/62, s. xviii.
57. Esimerkkien ja erityistapausten merkityksestä fenomenologiassa katso esim. Merleau-Ponty 1961/1964, s. 90–92 ja Heinämaa 2000, s. 75–82.
58. Taminiaux 1991.
59. Esim. Merleau-Ponty 1953/63, s. 28–32; Madison 1981, s. 127–143.
60. Merleau-Ponty 1945/62, s. viii.
61. *Ibid.*, s. 179.
62. Merleau-Ponty 1945, s. xv, 1945/62, s. xx.
63. Merleau-Ponty 1945/66, s. 28, 35.
64. *Ibid.*, s. 27.
65. Merleau-Ponty 1960/64b, s. 51.
66. Merleau-Ponty 1945/66, s. 33–34; 1945/64, s. 19–20.
67. Merleau-Ponty 1945/62, s. 181–188; Heinämaa 1996, s. 95–100. Mikel Dufrennen fenomenologinen estetiikka pohjautuu Merleau-Pontyn ajatteluun. Dufrenne kehittää esimerkiksi ajatusta taideteosten ilmaisun eleellisyydestä. Hänen mukaansa maalaus on olennaisesti ei-esineellinen ja muis-tuttaa ilmaisutavoissaan elävää ihmistä.
68. Esim. Merleau-Ponty 1945/62, s. 193; 1960/64b, s. 68.
69. Esim. Merleau-Ponty 1960/64b, s. 62.
70. Merleau-Ponty 1964, s. 31, 1964/64, s. 167.
71. Merleau-Ponty 1945/62, s. 185.
72. Merleau-Ponty 1960/64b, s. 56.
73. Merleau-Ponty 1945/62, s. 133, 327; 1960/64c, s. 100; Heinämaa 1996, s. 158–160.
74. Heinämaa 1996, s. 158, 163.
75. Esim. Merleau-Ponty 1960/64b, s. 67.

KIRJALLISUUS

- Sara Heinämaa, *Ele, työ ja sukupuoli – Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikiisyykselle*. Gaudeamus Kirja, Helsinki 1996.
- Sara Heinämaa, *Ihmetyt ja rakkaus – esseitä ruumiin ja sukupuolen fenomenologiaa*. Kustannusosakeyhtiö Nemo, Helsinki 2000.
- Edmund Husserl, *Fenomenologian idea: viisi luentoa*. Suom. Juha Himanka, Janita Hämäläinen & Hannu Sivenius. Loki-kirjat, Helsinki 1995. Alkuteos *Die Idee der Phänomenologie*, 1950.
- Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Käänt. David Carr. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1970. Alkuteos *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1954.
- Gary Brent Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty – A Search for the Limits of Consciousness*. Ohio University Press, Athens 1981.
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris 1945.
- Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*. Käänt. Colin Smith. Routledge & Kegan Paul, London & New York 1962.
- Maurice Merleau-Ponty, "Le doute de Cézanne". Teoksessa *Sens et non-sens*. Gallimard, Paris 1945.
- Maurice Merleau-Ponty, "Cézanne's Doubt". Käänt. Hubert L. Dreyfus ja Patricia Allen Dreyfus. Teoksessa *Sense and Non-Sense*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1964.
- Maurice Merleau-Ponty, "In Praise of Philosophy". Teoksessa *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Käänt. John Wild ja James Edie. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1963. Alkuteos *Éloge de la Philosophie*. Gallimard, Paris 1953.
- Maurice Merleau-Ponty, "Le philosophe et son ombre". Teoksessa *Signes*. Gallimard, Paris 1960a.
- Maurice Merleau-Ponty, "The Philosopher and His Shadow". Teoksessa *Signes*. Käänt. Richard C. McCleary. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1960/64a:
- Maurice Merleau-Ponty, "Indirect Language and the Voices of Silence". Teoksessa *Signes*. Käänt. Richard C. McCleary. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1964a. Alkuteksti "Le langage indirect et les voix du silence", 1960.
- Maurice Merleau-Ponty, "Le philosophe et la sociologie". Teoksessa *Signes*. Gallimard, Paris 1960b.
- Maurice Merleau-Ponty, "The Philosopher and the Sociology". Teoksessa *Signes*. Käänt. Richard C. McCleary. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1960/64a:
- Maurice Merleau-Ponty, "Phenomenology and the Sciences of Man". Teoksessa *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Käänt. John Wild. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1964. Alkuteksti "Les sciences de l'homme et la phénoménologie" sarjassa Cours de Sorbonne, Paris 1961.
- Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*. Gallimard, Paris 1964.
- Maurice Merleau-Ponty, *Eye and Mind*. Teoksessa *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Käänt. Charleton Dallery. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1964.
- Jacques Taminiaux, "The Thinker and the Painter". Teoksessa M. C. Dillon (toim.), *Merleau-Ponty Vivant*. Käänt. Michael Gendre. State University of New York Press, Albany 1991.

niin & näin

Tulevia aiheita:

- Platon
- Afrikkalainen filosofia
- Luce Irigarayn haastattelu
- Islam ja filosofia
- Mitä filosofia on?
- Ranskalainen filosofia
- Filosofia renessanssissa
- IT-filosofia
- Hyvä ja paha
- von Wright ja humanismi
- Talouden filosofiset perusteet
- Pohjoisen hengenelämän historiaa
- Boethius, Akvinolainen, Vico, Hume, Arendt, Althusser, Derrida ym.



niin & näin, PL 730, 33101 Tampere | www.netn.fi



Ajatuksia hyvästä elämästä

Jürgen Habermasin näkökulma yhteisöllisyyteen *

Saksalaisen filosofin Jürgen Habermasin tekstit antavat kosolti ajattelemisen aihetta kysyttäessä, millaisten ehtojen vallitessa yksilö voi asettaa kysymyksen identiteetistä, itsenä olemisesta. Tuskin on aivan väärin ajatella Habermasin haluavan estää modernin ihmisen identiteettiä murentumasta. Tässä mielessä hänen ajatteluaan voi avata ”hyvän elämän” käsitteen avulla. Häntä askarruttaa myös ihmisen minuuksien täyden ihmisyyden mielessä tai hän pohtii ihmisen mahdollisuutta kasvaa alamaiseksi kansalaiseksi.

OIKEUS, FILOSOFIA, OIKEUSFILOSOFIA

Oikeus määrittää pohjimmaltaan sitä, millaista on hyvä elämä ihmisten yhteisössä. Tässä erityisessä katsannossa oikeus on aina eettistä, moraalista. Se on valtakoneiston vahvistama ja viralliseksi ”jäädettävä” eettis-moraalinen kannanotto yhteisöllisyyteen. Tätä kautta löydämme myös yhden ulottuvuuden siihen, mitä filosofialla – ja sen myötä oikeusfilosofialla – voi olla annettavana oikeutta koskevalle pohdiskelulle. Ymmärrän oikeusfilosofian tällöin yleisen filosofian osana, joka pohtii muun muassa oikeuden alkuperää, sen tehtävää yhteiskunnassa ja – väljästi puhuen – oikeuden ”olemusta”.

Näin tulkitun oikeusfilosofian anti ei ole välittömästi hyödynnettävissä arkitoimissa, esimerkiksi asianajajan jokapäiväisessä työssä. Asianajajan tieto on paljossa ”tekijän tietoa”, se on oikeuden teknisen apparatuurin hallintaa (oikeussäännösten tulkintaa ja niiden soveltamista yksittäisiin tilanteisiin). Se on monessa mielessä välillistä ja ajallisesti pitkävaikutteista.

Otto Brusiin sanoi lakimiehen tehtäväkenttää ajatellessaan: Lakimiehet pyytävät oikeusfilosofiasta leipää ja oikeusfilosofi antaa heille kiven. Totta. Niin on monesti käynyt ja näyttää nykypäivänkin oikeusfilosofiassa käyvän. Oikeusfilosofin ajatuskoneisto etäännyttävä lakimieskäytännöistä tavalla, joka saa monen luokittamaan sen goetheläisittäin ”harmaaksi teoriaksi”, jossa elämänpuun vihreät oksat ovat kuivettuneet ja rapisevat pois. Tämä ilmeinen vaara on syytä tiedostaa ja ottaa vakavasti.

Yksi tapa säilyttää kytkentä filosofisen ajattelun ja lakimiesamatien välillä on vahvistaa oikeusteorian roolia sekä perus-, jatko-

että täydennyskoulutuksessa. Oikeusteoria valaisee sitä, mitä on tulkinta, mitä tuomioiden perustelu, millaisia oikeuslähteitä tulee käyttää ja miten niitä (esimerkiksi EY-oikeuden valossa) tulee käyttää suhteessa toisiinsa. Se on lakimiehen perusammattitaitoa, jota ei saisi päästää rapistumaan. Uusiin hyvän kirvesmiehen koko ajan työkalujaan, ainakin teroittaa niitä. Miksi ei siis lakimies.

Oikeusteoria ja sen rooli ei kuitenkaan ole tässä teemani. Otsikko ”Ajatuksia hyvästä elämästä” ei juurikaan tarjoa tilaisuutta puntaroida esimerkiksi oikeudellisen ratkaisun perustelemisen sinänsä polttavaa ongelmaa. Haluan tietoisesti keskustella nimenomaan oikeusfilosofiasta, sen mahdollisesta annista lakimiehelle. Tuo anti on sangen välillistä ja usein koko lailla näkymätöntä, mutta silti ensiarvoisen tärkeää. Kysymys on yksinkertaisesti yhteiskunnassa elävän toimijan, tässä tapauksessa lakimiehen itsetuntemuksesta.

Erityisesti nopeasti muuttuva, entistä monimutkaisemmaksi käyvä ja globalisoituvaa maailmaa tekee yksilölle yhä vaikeammaksi tunnistaa olennaisuuksia. Informaatio lisääntyy huikeaa vauhtia, mutta tieto näyttää usein pikemminkin kutistuvan. Maailmankuvamme pirstoutuu ja meillä on käymässä niin kuin entiselle lehtimiehelle: Tiedämme jotakin yhä useammasta asiasta mutta tiedämme niistä entistä vähemmän.

Paljon puhuttu informaatioyhteiskunta on osaltaan radikaali käsitteekaannus. Elämme toki informaatioyhteiskunnassa, mutta emme suinkaan tietoyhteiskunnassa. Informaatiota meille

virtaa tuutin täydeltä, mutta siitä ei muodostu tietoa sanan aidossa mielessä. Tieto on näet tosi ja perusteltu uskomus jostakin asiasta. Informaation tulvassa meiltä jää useimmiten totuus koettelematta. Olemme valmiit uskomaan pelkkiin viesteihin (informaation pirstoutuneisiin osiin).

Mutta vaikka tietommekin kasvaisi, jää ymmärrys (viisaus) monesti saavuttamatta. Presidentti Urho Kekkonen oli aikanaan huolissaan siitä, ettei meillä ole malttia vaurastua. Nyt voisi sanoa, että meiltä puuttuu maltti viisastua. Emme jaksa pysähtyä peruskysymysten äärelle, kun on herkeämättä heittäydettävä eteenpäin, valloitettava uusi ja tuntematon. Olemme ihmisen sukupuun toistaiseksi rauhattomin oksa. Meille on tärkeää liike, ei suunta mihin olemme menossa saati, että pysähtyisimme tuumaustunnille pohtimaan, mikä on ihmiselle hyväksi.

Nykyihminen on tästä syystä kadottamassa identiteettiään. Vielä edellisen vuosisadan puoleenväliin asti jokainen, vähäisinkin maan eläjä, löysi jostakin paikkansa: Nuorisoseurasta, työväenliikkeestä, osuuskaupasta, palokunnasta tai urheilusta. Yhteisö auttoi yksilöä vastaamaan kysymykseen, kuka minä olen. Nyt kaikki on pirstoutunut nykyihmisen ympäriltä, yhteisöllisyys on muuttunut ”olemisen sietämättömäksi keveydeksi” ja oman yksilöllisyyden varjelemiseksi. Juuri tässä yhteisöllisyyden katoamisessa näen suurimman modernia todellisuutta jäytävän ongelman. Ja siinä on myös yksi (oikeus)filosofian suurista haasteista alkaneella vuosituhannella.

Siinä syy, miksi yritän seuraavassa kurkistaa verhon taakse ja tunnistaa, mitä aikamme suurilla hengillä mahdollisesti on sanottavana. Onko heillä aseita vastaiskuun. Rajoitun käytettävissä olevan tilan puitteissa yhteen, itselleni merkittävään ajattelijaan. Hän on Jürgen Habermas, jonka joitakin ajatustavan piirteitä olen viimeiset vuosikymmenet yrittänyt välittää suomalaisen lakimieskunnan tietoisuuteen.

Pääongelmani saa tällä erää muodon: Onko Habermasilla mahdollisesti jotakin sanottavaa ”hyvästä yhteisöllisestä elämästä”. Hänen ajatteluunsa tutustuminen tuottaa ensituntumalta tässä suhteessa pettymyksen. Habermas ei kuulu niihin, jotka nimenomaisesti puntaroisivat ”ihmisen hyvää” tai ”hyvän elämän” tuntomerkkejä, eikä hän yritä vastata kysymykseen, kuka minä olen. Tässä Habermas on esimerkiksi Hannah Arendtiin verrattuna väärässä seurassa. Lähemmässä tarkastelussa löytyy kuitenkin kiinnekohtia, jotka vähintäänkin epäsuorasti liittävät Habermasin ”hyvän elämän” teoreetikoihin.

Habermasin tekstit antavat nimittäin kosolti ajattelun aiheita kysyttäessä, millaisten ehtojen vallitessa yksilö voi ylipäänsä asettaa kysymyksen identiteetistä, itsenä olemisesta. Tuskin on aivan väärin ajatella Habermasin haluavan estää modernin ihmisen identiteettiä murentumasta. Tässä mielessä hänen ajatteluaan voi avata myös ”hyvän elämän” käsitteen avulla. Myös häntä askarruttaa ihmisen minuuksien täyden ihmisyyden mielessä tai – hieman toisin sanoin – hän pohtii ihmisen mahdollisuutta kasvaa alamaisekseen *kansalaiseksi*.

Habermasin tavalla käsitettyä ”hyvää elämää” on ilmeisen hankalaa hahmottaa muutoin kuin sosiaalisessa yhteydessä. Habermasin lähestymistavassa ”minuutta” ei etsitä psykofyysisen minän kautta, ei uskonnollisista taikka meditatiivisista näkökulmista. Ennen kuin jatkan Habermasin seurassa, hypään tämän osoittaakseni sivuraiteelle. Uskon sieltä löytyvän kiinnekohtia ymmärtää, mitä Habermas ajattelee.

JULKINEN TILA JA YKSILÖITYMINEN

Lainaan tässä tarkoituksessa muutaman rivin Risto Alapuron mainiosta teoksesta *Suomen synty* (1994). Alapuro kuvaa

suureksi murrokseksi kutsumaansa aikaa 1800-luvun lopulta 1930-luvulle ja kirjoittaa:

”Perinteisten siteiden sijaan ja pohjalle hahmottui sellainen alue, jolla ihmiset liittyivät yhteen muodollisesti tasa-arvoisina, määrittelivät itseään ja muita sekä ajoivat yhteiseksi kokemiaan asioita [...] Poliittiseen modernisoitumiseen kuului myös itse näyttämön synty, jolla suhteita säänneltiin. Muodostui sellainen julkinen tila, jossa ihmiset suhteuttivat elämänsä ehtoja yleisempiin kysymyksiin ja ohjelmiin, esittivät ja perustelivat mielipiteitä, kävivät keskustelua keinoista ja tavoitteista. Murrokseen liittyi yksilöityminen.”

Saman teeman kertoo kaunokirjallisuuden välinein Väinö Linna *Pohjantähdessä*. Halmeet, Kiviojat, Koskelat, jopa Leppäsen Preeti ja Laurilan Antto olivat jotakin sen yhteisyyden kautta, johon he kuuluivat. Vaikka aatetta ei olisi kokonaan ymmärtänyt tai vaikka sen olisi tulkinut kuinka väärin tahansa, aate oli ja yhdisti. Mutta se myös muovasi yksilöitä yhteisyydessä. Oli olemassa selkeästi ”minä” ja ”toinen”, Suomen syntyessä työmiehet ja porvari.

Alkoi Charles Tayloria lainatakseni modernin minuuden hahmottuminen. Taylorin mukaan moderni minuuksien historiallisesti monikerroksinen kokonaisuus ja yritykset tämän monikerroksisuuden purkamiseen tekevät väkivaltaa sille kulttuuritraditiolle, joka meidät on tuottanut.

Takaisin Habermasiin. Hän on nimittäin kiinnostunut juuri siitä Alapuron mainitsemasta julkisesta tilasta, jossa yksilöllisyys muodostuu. Erityisesti Habermasia näyttävät askarruttavan uhat, jotka varjostavat yksilöllisyyden muodostumiselle välttämätöntä julkista tilaa.

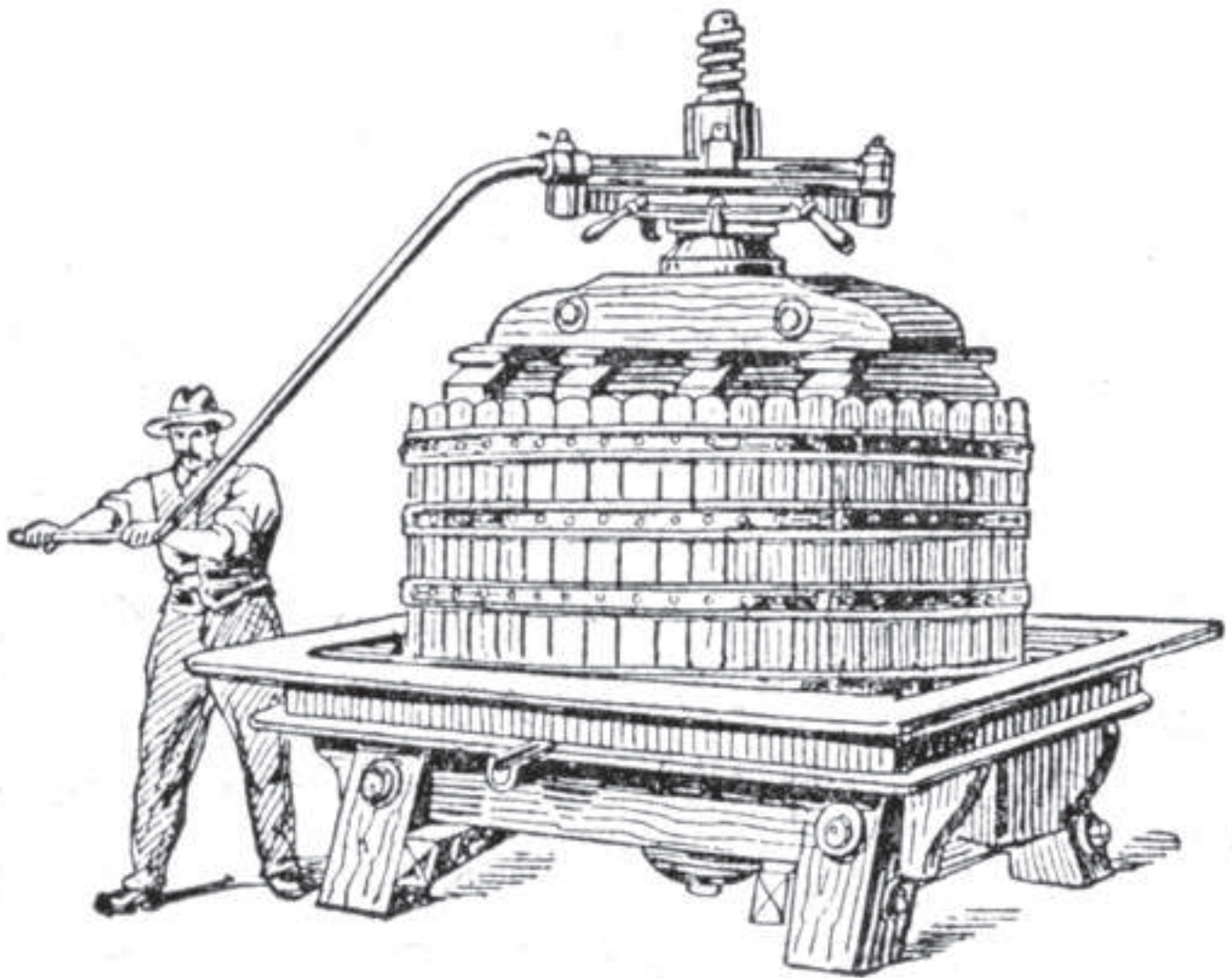
Edellä kutomani sidos suomalaisen todellisuuteen on samalla yritys karistaa lukijasta kuvitelma, että olen kiinnostunut ”filosofiasta sinänsä”, sen tarjoamasta ajatusvoimistelusta. Minulle filosofia on tapa hahmottaa omaa olemistani maailmassa ja tapa välittää tuo hahmotustapa ammattitovereilleeni. En siis edes yritä kertoa, mitä Habermas mahdollisesti siitä ja siitä *todella* sanoi. Olen enemmänkin kiinnostunut siitä, minkä tyyppisiä välineitä Habermasin ajattelu tarjoaa, jos otetaan käyttöön valitsemani identiteetin puolustamisen näkökulma.

Habermasin tarjoamia välineitä ei voi hahmottaa kuvaamatta lyhyesti niitä yhteiskuntafilosofisia lähtökohtia, joista hänen vastauksensa käsittelemääni teemaan voidaan johtaa.

Valitessani ”hyvän elämän” näkökulman jätän likimain kokonaan sivuun sen Habermasin, joka on itselleni oikeusfilosofina ollut arvokkain eli rationaalisen harkinnan teorian. Näin siitä huolimatta, että juuri sitä kautta arvelen voitavan koko lailla paljon tarkentaa vastausta siihen, kuka minä olen. Kokonaan en kuitenkaan osaa, kuten kohta havaitsemme, karistaa ajatuksistani oikeusfilosofian sävyjä. Ne näkyvät, jos eivät muussa, niin valitsemisani esimerkeissä ja loppuehdotuksissani.

Habermas ei varsinaisesti tarkastele teorian sa missään osassa nykytilaan johtaneita historiallisia prosesseja eikä kuvaa esimerkiksi yhteiskuntasuhteiden genesisistä, vaikka hän edellyttää tietyn yhteiskunnallisen tilan ja yhteiskunnallisen muutoksen olemassaolon. Hänen käsitteistönsä on tyyppillisesti filosofinen, mutta sitä hyväksi käyttäen on *mahdollista* esittää myös konkreettisia yhteiskuntasuhteita ja varsinkin yhteiskunnan ja julkisen vallan välisiä suhteita koskevia väitteitä.

Keskityn niiden muotoilemiseksi muutamaan pääjuonteesseen Habermasin ajattelussa. Tärkein niistä on erottelu systeemin (järjestelmän) ja elämismaailman (*Lebenswelt*) välillä. *Lebenswelt* edustaa ihmisen arkitodellisuutta, jossa voidaan ero-



tella edelleen yksityisyys ja julkisuus. Yksityisyyden piiriin kuuluvat kaikki ihmistä yksilönä koskevat asiat, hänen tunteensa, toiveensa, uskomuksensa, myös hänen uskontonsa. Julkisuus puolestaan voi olla kulttuurista julkisuutta, jonka alueella tapahtuu kulttuurinen uusintaminen, tradition tunnistaminen, säilyttäminen ja siirtäminen edelleen. Arkitodellisuudessa ilmenevä julkisuus voi olla luonteeltaan myös poliittista julkisuutta, joka ilmenee sosiaalisena integraationa ja ihmisen sosiaalistumisena.

LEBENSWELT JA SYSTEEMI

Ei ole suuriakaan vaikeuksia käyttää elämismaailman esimerkkinä *Pohjantähden* arkista maailmaa tai kuvata sitä Alapuron termein. Suomen syntyessä muodostui, Alapuroa vielä uudelleen lainatakseni, ”sellainen julkinen tila, jossa ihmiset suhteuttivat elämänsä ehtoja yleisempiin kysymyksiin ja ohjelmiin, esittivät ja perustelivat mielipiteitä, kävivät keskustelua keinoista ja tavoitteista”. Jotakuinkin noin voi ajatella habermasilaisen elämismaailman julkisuusaspektin toimivan.

Olennaista *Lebensweltissä* on, että ihmiset ovat kielen välittämässä vuorovaikutuksessa toisiinsa. Itse asiassa tässä on yksi habermasilaisen ajatustavan ytimistä. Aivan siitä riippumatta, katsotaanko loppuun saakka perustelluksi se tapa, jolla Habermas kielellisen vuorovaikutuksen hahmottaa. Habermasin mukaan kielen välittämä vuorovaikutus perustuu eräänlaiselle rationaa-

lisuusoletukselle, jota hän kutsuu kommunikatiiviseksi rationaalisuudeksi. Se mahdollistaa paitsi kielellisen vuorovaikutuksen myös *Lebensweltissä* itse asioista saavutettavan konsensuksen. Eräät filosofit puhuvat Habermasin ajatuksia pohtiessaan myös ”reilusta kompromissista”. En ota kantaa tähän puhetapaan.

Tässä yhteydessä on välttämätöntä tehdä vähäinen syrjähyppy kommunikatiivisen rationaalisuuden teoriaan, vaikka muuten jätänkin sen esityksestäni sivuun. Habermas kehittää eräänlaisen ideaalimallin siitä, millaisten ehtojen vallitessa *Lebensweltissä* on mahdollista saavuttaa rationaalinen konsensus (tai ääritapauksessa yksimielisyys). Peruslähtökohdassaan Habermas on samoilla linjoilla kuin esimerkiksi J. R. Searle kuuluisassa puheaktiteoriassaan tai vaikkapa John Rawls kehittäessään ajatusta tietämättömyyden verhosta (*veil of ignorance*).

Ydinajatus on, että ideaalisessa tilassa vuorovaikutuksen tulee olla ulkoisista vaikutteista, ennen muuta pakosta vapaata. Amerikkalainen oikeus- ja yhteiskuntafilosofi Ronald Dworkin on konstruoinut oikeudellista harkintaa ajatellen ideaalisen toimijan, joka on paitsi pakosta vapaa omaa myös kaikki ne kyvyt, joita sivuvaikutteille immuuni harkinta taikka diskurssi vaatii. Dworkinin ideaalitoimija, Hercules tuomari (Hercules J), on kaikkietävä, kaikenosaava, pelkästään rationaalinen, hänellä on rajoittamaton aika käytettävissään harkintaprosessissa ja hän kykenee – mikä tärkeätä – vaihtamaan vastapuolensa kanssa rooleja eli kurkistamaan toisen ajatusmaailmaan.

Vaikka Habermas ei suorastaan viittaa Dworkiniin – eikä päinvastoin – dworkinilainen malli havainnollistaa tietyllä tarkkuudella sitä yleistä lähtökohtaa, jolle pakosta vapaa keskustelu rakentuu. Habermasin mallissa jokaisen rationaalisen kommunikaatiivisen prosessin on hyväksyttävä ehdot:

- (1) Jokaisella on oikeus osallistua diskurssiin,
- (2) jokaisella on oikeus riitauttaa esitetty väite ja esittää vastaargumentteja ja
- (3) ketään osanottajista ei saa hallita ulkoisilla eikä sisäisillä pakotteilla.

Tämäntapainen ideaali ”herruudesta vapaasta keskustelusta” on mitta tai malli kaikille arkisen elämistodellisuuden konkreettisille harkinta- ja keskusteluprosesseille. Se on myös malli tai mitta ihmisten aidolle kohtaamiselle, sanalla sanoen sille, kuinka täysi kansalaisuus voi toteutua täyden osallistumis-oikeuden muodossa.

Oikeusajattelun teoriassa juuri rationaalisen harkinnan teorialla on ollut parin viime vuosikymmenen aikana pitkälle suuntaava rooli. Kommunikatiivinen rationaalisuus ja siihen perustava rationaalisen harkinnan teoria on myös muotoillut suomalaista oikeudellista julkisuutta. Tuomioistuimet ovat näet omaksuneet kiitettävästi vaatimuksen hyvin perustelluista päätöksistä. Oikeuslaitos on siirtynyt habermasilaisittain ilmaisten aitoon diskurssiin. Se puolestaan on tehnyt mahdolliseksi dialogin kansalaisten ja tuomiovaltaa käyttävän viranomaisen välillä.

Palatkaamme takaisin systeemiin ja elämismaailman suhteisiin. Habermas katsoo, että *Lebensweltistä* on irtautunut kaksi osajärjestelmää, kaksi systeemin osaa. Ne ovat talous ja julkinen hallinto (valtio). Edellisessä ihmisten (kansalaisten) kielellisesti välittyvän vuorovaikutuksen korvaa raha. Julkisen hallinnon puolella korvaava elementti on valta. Ihmisiä hallitsevat raha ja (poliittinen) valta.

Oikeuden rooli systeemissä on ohjata yhtäältä rahamedian välittämää taloutta ja toisaalta julkisen vallan käyttöä. Siinä on myös yksi yhteiskuntasuhteiden oikeudellistumisen ulottuvuus. Meitä hallitaan enemmän ja enemmän oikeudellisin normein.

Habermasin mukaan systeemi on murentanut ja murentamassa elämismaailman rakenteita. Byrokrania ja raha ovat tunkeutuneet elämismaailmaan, ”kolonialisoineet” sen, kuten Habermas sanoo. Tämä on vaarantanut elämismaailman olenaisimman piirteen, ihmisten välisen luontaisen vuorovaikutuksen. Arkielämän tasolla tätä on saatettu kuvata termein ”ylisääntely”, ”asiantuntijavalta”, ”markkinamekanismien ylivalta” jne.

Järjestelmä on tunkeutunut elämismaailmaan useaa eri tietä. Julkisuus manipuloi ihmiset erilaisin suostutteluargumentein ajattelemaan systeemin ehdoilla. Ja näin ihmiset myös saadaan luottamaan järjestelmään. Käyttääkseni saksalaisen sosiologin Niklas Luhmanin sanoja, syntyy yleinen systeemi luottamus. Kunhan etuni on turvattu, kun saan oman taloudellisen asemani säilytettyä, tuen systeemiä riippumatta siitä, paljonko se todella antaa minulle päätösvaltaa.

Kannattaa huomata, että pohjimmaltaan tätä systeemiin ylivaltaa vastaan protestoivat globalisaatiota vastustavat (anarkistiset) liikkeet. Ja juuri siksi on niin huolestuttavaa, ettei sen osapuolen ääntä edes kuunnella vaan annetaan vesitykkien puhua.

ELÄMISMAAILMAN KOLONIALISOITUMINEN

Monet systeemin tuotoksista ovat toki ihmisten lyhyen tähtäyksen tavoitteiden mukaisia. Hyvän esimerkin tarjoaa kilpailukyky. Se on nykyisen talouden ja sitä koskevan lainsäädännön

avainkäsitteitä. Ihmisten valtaenemmistö on manipuloitu toimimaan kilpailukyvyn ja sen sukulaiskäsitteiden ehdoilla, välittämättä esimerkiksi lajin säilymisen takaavista arvoista ja päämääristä. Näin *Lebensweltin* oma, vuorovaikutukseen ja keskusteluprosesseihin perustuva poliittinen julkisuus joutuu kasvavassa määrin ulkoa ja ylhäältä ohjatuksi.

Elämismaailman poliittinen ja kulttuurinen julkisuus on tendenssimäisesti murentunut toistakin kautta. Arkitodellisuus on byrokratisoitunut. Asiaa voi kuvata myös niin, että kansalaisyhteiskunta valtiollistuu sitä enemmän, mitä vahvemmin byrokrania tunkeutuu arkitodellisuuden julkisuussfääriin. Byrokrania ei ainoastaan määritä menettelyjä (keinoja), vaan se ohjaa tavoitteellisesti sosiaalisten ja kulttuuristen prosessien kulkua. Ihmisten väliset suhteet muuttuvat vuorovaikutussuhteista hallinnollisiksi suhteiksi ja kansalaisesta tulee alamainen. Yhteiskunnan läpikotainen byrokratisoituminen ei kunnioita arkitodellisuuden osajärjestelmien omalakisuuksia ja autonomiaa.

Erityisen hyvin Habermasin toteamukset näyttäisivät kuvaavan suomalaisen hyvinvointivaltion rakennusvaihetta. Tällöin sääntelyn painopiste on liki kokonaan viranomaisten välisten toimivaltasuhteitten muotoilussa ja viranomaisten vallankäytön rajojen määrittelyssä. Sen sijaan yksityisen kansalaisen oikeuksia ja velvollisuuksia ei juurikaan säännelty. Tästä kertoo koruton kieltä se, että yksi ja sama valtion toimikunta purki 1980-luvun lopulla kerralla 50 000 tarpeetonta viranomaissuhteita säännellyttä normia. Mutta itse byrokratisoitumismalli elää edelleen. Esimerkiksi ihmistä kuluttajana sääntelevät monet byrokraattiset rajoitukset ja vastaavasti häntä turvaavat erityiset suojamekanismit: kuluttajansuoja, kuluttajaneuvonta, kuluttajavalituslautakunta jne.

Monetarisoituminen näkyy yhtä selvästi, jopa voimakkaampana kuin byrokratisoituminen. Poliitikko nojaa vahvasti taloudellisiin mittareihin, joiden yhteisenä nimittäjänä on valtion velka ja sen vähentäminen. Poliittisessa julkisuudessa ei käydä arvokeskustelua taloudellisten mittareiden soveltamishedoista. Pelkät mittarit riittävät päätösten perusteiksi.

Tämäntyyppiset byrokratisoitumiseen ja monetarisoitumiseen kytkeytyvät mekanismit ovat olleet omiaan häivyttämään poliittisesta julkisuudesta aidon poliittisen (arvo)keskustelun. Se on puolestaan merkinnyt poliittisten ryhmien ja puolueiden välisen erojen liudentumista. Manipuloidussa poliittisessa julkisuudessa kaikki näyttää ikään kuin samanlaiselta. Todellisuudessa ei enää ole poliittisia jännitteitä, ja jos niitä näyttää olevan, ne ovat median luomia keinotekoisia eroja, joilla ei ole mitään tekemistä aidon poliittisen erimielisyyden kanssa. Kansalaisen on tällaisen tilanteen vallitessa mahdoton tehdä poliittista valintaa.

Habermas kuitenkin katsoo, että elämismaailman kommunikaatiiviset rakenteet ovat sängen vastustuskykyisiä ja juuri se asettaa systeemin ylivalle rajat. Sosiaalista kanssakäymistä (integraatiota) välittävät normit ja moraalitajunta estävät *Lebensweltin* täydellisen kolonialisoitumisen. Tällä on yhteys siihen, että aika ajoin luottamus systeemiin horjuu. Itse systeemi ja sen tuotokset joutuvat epäilyksenalaisiksi, mikä antaa hengähdysaikaa *Lebensweltin* perusrakenteitten elpymiselle.

Tässä suhteessa on kiintoisaa panna merkille ihmisten horjuva luottamus politiikkaan ja vaikkapa oikeuslaitokseen. Kysymys on manipulatiivisen julkisuuden käänteisvaikutuksesta. Julkisuus iskee säröjä itse systeemiin ja systeemi luottamukseen. Tässä mielessä uskaltanee väittää, että manipulatiivisen julkisuuden voima habermasilaisessa mielessä on kaksisuuntainen: systeemiä vahvistava ja systeemiä koetteleva. Yleinen tendenssi kuitenkin on, niin arvelen Habermasin vastaavan, selkeästi elämismaailmaa kolonialisoiva.

Juuri siinä voidaan nähdä Habermasin huoli identiteetin katoamisesta. Kun elämismailma kolonialisoituu riittävän pitkälle, ei yksilöllä ole enää kehystä, jonka varassa hän voi vastata kysymykseen, kuka minä olen? Olemme ikään kuin kiertyneet Alapuron kuvailemaa Suomen syntyä edeltävään aikaan, mutta aivan eri syistä. Elämismailman ohentuessa yksilön mahdollisuus tunnistaa omat mahdollisuutensa ja omat rajansa ohentuvat. Ihmiset joutuvat ymmälle ja ovat pakotettuja omaksuma, tahtoivat tai eivät, pelkän luottamuksen systeemiin.

Onko tästä kehästä ulospääsyä? Habermas näyttäisi olevan ainakin tietynasteisesti optimisti. Saadaksemme otteen hänen vastausehdotuksestaan on lyhyesti kuvattava eräs ihannetila, josta eurooppalaiset yhteiskunnat ovat erkaantuneet. Ensi vaiheessa voidaan sanoa valtion yhteiskunnallistuneen ja sitten yhteiskunnan valtiollistuneen – jotakuinkin siten kuin äsken kuvattiin.

Valtio yhteiskunnallistui, kun lainsäädäntövaltaa käyttävän kansanedustuslaitoksen asema vahvistui. Tuloksena oli lainsäädäntövaltio, jota länsi-eurooppalaiset valtiosäännöt yhä vielä periaatteessa edustavat. Tämä ideaalimalli lähtee siitä, että lakien sisältö muovautuu erityisessä argumentointiprosessissa. Se käydään osaksi kansanedustuslaitoksessa eri voimaryhmittymien välillä, osaksi parlamentin ulkopuolisessa julkisuudessa. Koko prosessin tavoitteena on rationaalinen konsensus, tulos, joka perustuu asia-argumenteille ja joka takaa kulloisessakin tilanteessa maksimaalisen oikeudenmukaisuuden.

Malli toimii tilanteessa, jossa yhteiskunnassa on mahdollista muodostaa kilpailevia poliittisia puolueita ja ryhmiä, jotka kilpailevat perusteiden painavuudella, eivät manipulatiivisin keinoin. Pelkkään valta-asemaan perustuvien etunäkökohtien ja ryhmäintressien ajaminen ei kuulu lainsäädäntövaltion ideaaliin.

Tällainen lainsäädäntövaltio voi toimia ainoastaan oloissa, joissa on mahdollista tehdä ero yhteiskunnan ja valtion välillä. Mallin toimivuus heikkenee sitä mukaa kuin valtio puuttuu yhteiskunnan toimintoihin ja julkisuus lakkaa olemasta argumentoiva ja muuttuu luonteeltaan manipulatiiviseksi.

Habermasilaisessakin mallissa on myönnettävä, että yhteiskunnan monimutkaistuu, ongelmien käydessä yhä globaalimmiksi ja muutostahdin entistä kiivaammaksi suurin osa päätöksistä saa uskottavuutensa (legitimiteettinsä) systeemiluottamuksen pohjalta. Ei voida ajatella, että jokainen yksittäinen ratkaisu kävisi lävitse vapaan ja rationaalisen keskustelun. Parlamentin ulkopuolinen julkisuus on tässä katsannossa ilmeisen pysyvästi manipuloitua julkisuutta. Siltikään Habermas ei luovu toivosta.

On näet olemassa paljon sellaista lainsäädäntöä, monia sellaisia poliittisia päätöksiä, jotka vaikuttavat välittömästi elämismailmaan eli kulttuurin uudistamiseen, sosiaaliseen integraatioon ja sosialistumisprosesseihin. Tältä osin elämismailman kriittinen funktio saa lisääntyvää merkitystä. Päätöksiä tulee voida punnita arkitodellisuuden kulttuurista ja poliittista julkisuutta vasten. Ratkaisut ovat hyväksyttäviä ainoastaan elämismailman piirissä käytävän rationaalisen keskustelun tuloksena.

Se edellyttää, että rationaalinen keskustelu elämismailman puitteissa todella on mahdollinen. Niin kauan kuin päätösten hyväksyttävyyys perustuu systeemiluottamukseen ja poliittinen julkisuus on täysin manipuloitua, noin ei voi olla asian laita. Jotta vapaan keskustelun ideaalista tulisi totta, on Habermasin mielestä raivattava esteitä nimenomaan kommunikatiivisen rationaalisuuden tieltä.

Käytännössä se tietää systeemin (politiikan) ja elämismailman (kansalaisyhteiskunnan) välisen vuorovaikutuksen

lisäämistä. Sen voi periaatteessa ajatella tapahtuvan politiikkaan osallistuvien puolueiden sisäistä demokratiaa vahvistamalla. Nähtävissä oleva tulevaisuus ei kuitenkaan anna kovinkaan lupaavia viitteitä sellaisesta kehityksestä.

Jos mielitään keventää byrokratian otetta elämismailmasta, lieneekin lupa ajatella – ja toivoa – kolmentyyppisiä mahdollisuuksia. En ota kantaa niiden realistisuuteen, enkä edes väitä että Habermas tarkasti ottaen ajattelisi niitä. Ehdotukset ovat kuitenkin johdettavissa siitä ajatusmallista, jota tässä on kuvattu habermasilaisena. Tarkoittamani ulospääsytiet ovat seuraavat:

- Elämismailmaa kahlitsevien hallintorakenteitten purkaminen. Tätä on nimitetty delegalisoinniksi ja debyrokratisoinniksi. Osin sitä on jo tapahtunutkin esimerkiksi kouluhallinnon piirissä.
- Päätösvaltaa tulee siirtää alaspäin, mikä merkitsee samalla vallan hajauttamista. Kuntien roolin korostuminen lienee nähtävä siitä oireena, vaikka se ei olekaan tulosta suunnitelmallisesta hajauttamispyrkimyksestä, vaan taloudellisen vastuun vierittämistä kuntien kannettavaksi – kaikkinne positiivisine ja negatiivisine seuraamuksineen.
- Kolmas keino saattaisi olla uusien itsehallinnollisten rakenteitten kehittäminen. Sitä heijastelee mm. maakuntien vahvistuva ote keskusvallan kustannuksella.

Näitäkin tärkeämpänä on usein nähty tarve etsiä eräänlaista kolmatta tietä täyden systeemiorjuuden ja täyden individualismin välistä. Se merkitsee kuvaannollisesti paluuta Suomen syntyyn. Vapaiden kansalaisliikkeiden vahvistuminen on siinä yksi uusi mahdollisuus. Silloin ainakin *Lebensweltin* arvo kasvaa systeemin kustannuksella. Tuleeko niin käymään, on enemmän futurologien kuin filosofien asia. Filosofi on tehnyt arvokkaan työn jo tunnistaessaan uhkia. Siinä Habermas on jättänyt painavan jäljen moderniin ajatteluun.

VIITE

- * Kirjoitus pohjautuu Tampere-talon *Suuressa filosofiatapahtumassa* keväällä 2001 pidettyyn esitelmään.

KIRJALLISUUS

- Aulis Aarnio (1987), *The Rational as Reasonable*.
Aulis Aarnio (1997), *Reason and Authority – A Treatise on the Dynamic Paradigm of Legal Dogmatics*.
Risto Alapuro (1994), *Suomen synty paikallisena ilmiönä 1890–1933*.
Cabra Apalategui & José Manuel (2000), *Argumentación Jurídica y Racionalidad en A. Aarnio*.
Jürgen Habermas (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft I–II*.
Ronald Dworkin (1986), *Law's Empire*.
Urpo Kangas (1976), *Piirteitä Otto Brusiiin ajatusmaailmasta*.
Luc J. Wintgens (2000), *The Law in Philosophical Perspectives*.

*n & n -lehden synnytyksien (tai -ilon) aikaan, kun lehti oltiin vain hyvän tahdon ja ideoiden valtakunnassa, etsittiin kiinnostavia esikuvia ideoinnin pohjaksi. Osa esikuvista viitoitti enemmänkin sisällöllistä kaavailua, toiset antoivat sysäyksiä myös ulkomuodon ja lehtikonseptin hahmotteluun. Nyt jo valitettavasti edesmennyt italialainen *Informazione Filosofica* kuului jälkimmäisiin, samoin aut aut ja ranskalainen *Magazine littéraire*. Myös saksalaiset *Zeitschrift für philosophische Forschung* sekä *Das Argument* loivat uskoa filosofialehden kykyyn elää ajassa. Brittilehdistä useimmin keskusteluissa esiintyi vuonna 1972 perustettu *Radical Philosophy*.*

Radical Philosophy

Radical Philosophy on perustamisestaan lähtien ollut luetuimpia filosofisia aikakausjulkaisuja Britanniassa ja ainakin joitain vuosia sitten vielä myös levikiltään laajin. Nykyinen painosmäärä on 2000 ja lehteä myydään n. 1500 kappaletta per numero. 1970-luvulla painos oli vielä suurempi, yli 3000 kappaletta. Lehden synnyn taustalla oli 60-luvun lopun ja 70-luvun alun opiskelijaliike ja tässä tapauksessa erityisesti yliopisto-opiskelijoiden vaatimus filosofian opetussuunnitelmien monipuolistamisesta ja kansainvälistämisestä opiskelijaliikkeelle tärkeisiin teoreettisiin suuntiin: (1) monitieteiseen kanssakäymiseen ihmisiä ja yhteiskuntatieteiden kanssa, (2) mannermaiseen filosofiaan, (3) teoriaperinteistä esim. marxilaiseen filosofiaan, kriittiseen teoriaan, psykoanalyyysiin, eksistentiaalismin ym. Kuten lehden puuhamies Peter Osborne toteaa, tavoitteet on saavutettu ainakin mitä tulee yllämainittujen tutkimusalueiden hovikelpoisuuteen eli filosofian maailma *Radical Philosophy*n ympärillä on muuttanut 30 vuodessa enemmän kuin lehti itse. Osborne sanoo lehden edelleen pitävän esillä vasemmistolaisittain painottunutta yhteiskuntakriittistä teoriaa sekä esittelevän saksalaista ja ranskalaista filosofiaa brittilukijoille. Näillä alueilla se onkin hallitseva englanninkielinen aikakauslehti. Nykyään näkyviä aihealueita ovat myös ympäristöfilosofia, monikulttuurisuus ja postkolonialismi sekä globalisaatio ja globalisaatiokritiikki, jotka ovat usein olleet viime vuosina vakiopalstana ilmestynei-

den poliittisten kommentaariessiden aiheina.

Jos lehden linjaan yrittäisi osua jollakin määritelmällä, olisi kai puhuttava yhteiskuntakriittisen ja aikalaisdiagnostisen filosofian aikakauslehdestä, mutta tällöinkin korostaen, että myös epäajanmukaiset pohdiskelut mm. filosofian historian tutkimuksen muodossa ovat aina olleet osa lehteä. Vaihtelevuutta tuovat mukanaan myös uutisosasto, muistikirjoitukset sekä haastattelut – mm. Foucault, Gadamer,



Derrida, Chomsky, Spivak, Said, Agnes Heller, Stuart Hall ja Cornel West ovat olleet *RP:n* haastateltavina. Nimilista kuvaa hyvin lehden luonnetta ja artikkeleiden teemoja yleisemminkin.

Lehti on historiansa varrella myös itse nostonut esiin tai kulminoinut joitakin aikansa brittifilosofian uusia tuulia. Esimerkiksi ns. kriittisen realismin epistemologia yhteiskuntatieteissä (Roy Bhaskar ja muut), feminismin ja feministinen tietoteoria (Jean Grimshaw, Val Plumwood), dialektiikan käsitteestä käyty debatti sekä Marx- ja Hegel- tutkimuksen kehittyymi-

nen Britanniassa (István Mészáros, Joseph McCarney, Sean Sayers) ovat henkilöityneet *RP:n* toimittajiin tai kirjoittajiin. Samoin *RP* oli aikanaan ensimmäisenä tekemässä Michel Foucault'ta tunnetuksi kanaalin sillä puolen 70-luvulla – tuolloin mm. Colin Gordon kuului lehden toimituskollektiiviin.

Erityisesti kirja-arviot ovat erinomainen syy lehden seuraamiseen ja saattavat osaltaan selittää myös sen suosiota. Viime vuosina kirja-arvosteluja on ollut numeroittain toistakymmentä. Kun lisäksi osa artikkeleista on aina oikeastaan ajankohtaisia review- artikkeleita, voisi *RP:a* hyvin kutsua myös filosofian kirjallisuuslehdiksi. Brittiläisten filosofialehtien maailmassa (tai muuallakaan?) ei liene toista tässä suhteessa yhtä kattavaa julkaisua. *RP:n* vahva asema korostuu entisestään kun muistetaan, että lehti ilmestyy kuusi kertaa vuodessa. Pikaisen arkistoselauksen tuloksena lehden historiasta löytyy myös kaksi suomalaista kirja-arvioitsijaa: Juha Koivisto ja Arto Laitinen.

Huolimatta lehden syntytarinasta ja sen kietoutumisesta aikansa opiskelijaradikalismien suosikkiteorioihin, on teksteissä sisällöllisesti näkynyt aina kriittisyys tutkimuskohteita ja esiteltäviä teorioita kohtaan. Keskimääräistä varauksellisemmin muuhun mannermaisesti suuntautuneeseen brittifilosofiaan verrattuna ovat *Radical Philosophy*n kirjoittajat suhtautuneet mm. sellaisiin aikansa muotivirtauksiin kuin 70-luvun alun strukturalistiseen marxismiin (Althusser), 70- ja 80-luvun taitteen poststrukturalismiin ja postmodernismiin sekä 80- ja 90-lukujen kulttuu-

rintutkimukseen. Hallitsevin näkökulma on ollut tavalla tai toisella vasemmistolainen ja yhteiskuntakriittinen, mutta ilman kiinnittymistä mihinkään tiettyyn teoreettiseen tai poliittiseen kantaan.

Idealismia sisältyi aikanaan myös toimituksellisiin periaatteisiin: työstä vastasi toimituskollektiivi ilman päätoimittajia tai palkattuja avustajia. Vaihtuva kollektiivi vastaa edelleenkin tekstien referoinnista ja toimittamisesta, taittoa ja kuvitusta myöten. Ammattitoimittajat eivät siis vaikuta lehden sisältöön eivätkä sen ulkoiseen muotoon. Tämä on tuonut lehteen sekä sisällöllistä vireyttä ja yllätyksellisyyttä että toisaalta ulkokuoren ja taiton muuttumattomuutta, jota joku voisi kutsua jäähmeydeksi. Kantta lukuunottamatta lehti ei ainakaan ulkoasullaan pyri myyvyYTEEN. Toimituskollektiivi luo kuitenkin lehden ympärille sellaisen yhteisöllisen ilmapiirin sekä kyvyn tarttua ajankohtaisiin aiheisiin, joka steriilimmistä akateemisista filosofijulkaisuista tyystin puuttuu.

Tietty filosofisesti ankanan professionaalinen mutta toimituksellisesti sopivan epäammattimainen yhteisöllisyys näkyy edelleen. Kirja-arvioiden ja lyhyempien katsauksien kirjoittajina ovat usein olleet lehden vakiavustajat tai toimituskollektiivin jäsenet. Esimerkiksi filosofian ja feminismin suhdetta käsitelleet Jean Grimshaw, Stella Stanford ja Lynne Segal, yhteiskuntateoreetikot Ian Craib ja Mark Neocleous, ekofeministi- ja tieteenfilosofi Kate Soper sekä Suomessa lähinnä elämäkerturina (Lacan, Foucault, Fanon) tunnettu David Macey ovat esiintyneet ahkerasti lehden sivuilla viimeisen kymmenen vuoden aikana.

Muiden kirjoittajien joukosta löytyy myös koko joukko muualtakin tuttuja kriitikoita ja teoreetikoita, mm. Gregory Elliott, Graham Pechey, Simon Critchley, Terry Eagleton, Fredric Jameson, Alasdair MacIntyre. Alkuperäisen lehden perustaneen toimituskollektiivin jäsenistä mukana ovat viime vuosiin saakka olleet ainakin Sean Sayers, Peter Osborne ja Jonathan Rée, joista jälkimmäinen on esiintynyt myös *n & n* -lehden sivuilla.¹

Eräs *RP:lle* ominainen artikkelityyppi on ollut eräänlainen kriittinen ”metafilosofia”, jossa filosofiaa ja filosofeja kontekstualisoidaan omaan historialliseen, intellektuaaliseen, poliittiseen ja sosiaaliseen miljööseen. Tämä on tuottanut paitsi katsauksia eri maiden filosofiseen keskusteluun (esim. numerossa 89 Simon Critchley haastattelee suomessakin juuri vierailutta Alex Honnethia aiheesta ”saksalainen filosofia”) myös teräviä näkökulmia eri filosofeihin ja heidän reseptioonsa.

Tyypillisintä *RP:n* artikkeleille on ehkä kuitenkin se, että ne tarttuvat joihinkin ajankohtaisiin filosofisiin, poliittisiin tai akateemisiin kiistoihin filosofian teoreetikoiden lukemisen ja tulkinnan kautta. Niissä ei kommentoida skolaariseen tapaan vain filosofian sisäisiä tulkintakiistoja vaan teoreetikoita tarkastelemalla luodaan samalla katsauksia keskustelunaiheisiin, joilla on yleisempään kantavuutta.

Tästä esimerkkinä uusimmassa numerossa (*RP* 110) Alessandra Tanesini kritikoit Chantal Mouffen demokratiateoriaa mm. Wittgensteinin avulla, ja käy samalla läpi nykyisessä poliittisessa teoriassa hyvin ongelmalliseksi tullutta ”yhteisön” käsitettä. Mouffen jyrkkä dekonstruktiovin strategia, jolla pyritään perustelemaan eron ja konfliktin tärkeys demokratialle, metafysisoi ”meidän” ja ”toisten” kaltaiset erotelut ja päättyy tätä kautta kiistämään yhteisöllisyyden myönteiset mahdollisuudet. Tanesini osoittaa kuitenkin, miten yhteisöllisyys on moniulotteisempi identifiikaation muoto, eikä merkitse välttämättä toisten olossulkemista ja heidän oikeuksiansa loukkaamista, kuten Mouffe väittää – siitä huolimatta että reaalitodellisuudessa yhteisöllisyys usein toteutuu tässä negatiivisessa muodossaan.

Rafeeq Hasan puolestaan tarkastelee nykyfeminismissä tapahtunutta ”paradigmanvaihdosta” kulman takaa, vertailemalla pervoteoreetikko (*queer theorist*) Leo Bersanin aikaisempaa ja myöhempää tuotantoa. Hasan viittaa mm. Martha Nussbaumin ja Judith Butlerin välillä käytyyn kiistaan postmodernin (feministisen)

teorian kyvyttömyydestä antaa ironian ja parodian strategioiden lisäksi mitään rakentavia välineitä vastarinnan harjoittamiselle. Perinteisen feminismien edustajien mielestä postmoderni asenne tekee erityisesti kaiken periaatteellisen ja sitoutuneen kollektiivisen toiminnan mahdottomaksi. Kyseinen kiista on melko helppo yhdistää yleisempäänkin keskusteluun kriitikoitensa mukaan relativistisen ja usein solipsismiin sortuvan postmodernin teorian hyödyttömyydestä poliittisessa ja eettisessä argumentaatiossa.

Numeron kolmas artikkeli onkin jälleen kirjaessee, jossa käsitellään Manfred Kuehnin tuore Kant-biografia sekä Adornon englanniksi käännetty luennot *Kantin Puhtaan järjen kriitikkistä*. Muita arvioitavia kirjoja on tällä kertaa yhdeksän kappaletta. Kommentaariessee ja kolumni ottavat aiheekseen kolme melko tuoretta kontroverssia: Kioton ilmastopimuksen, BSE-taudin sekä G. Bushin sodan terrorismia vastaan.

Viimemainitussa Peter Hallward (aiheellisesti) muistuttaa (jälleen kerran) siitä, miten USAn ja militanttien islamistien keskinäisten hyökkäysten taustalla on vuosikymmeniä kestänyt sotatila, johon USA liittolaisineen ei edelleenkään etsi aktiivisesti poliittista ratkaisua, vaikka kaikenlaisia muita ratkaisuja ollaan valmiita toteuttamaan ja rahoittamaan melkein missä vain. Kyseinen konflikti Israelin ja Palestiinalaisten välillä Lähi-idässä voi pahimmassa tapauksessa vain kiihtyä, jos tapahtumat siellä painuvat siihen uutispeittoon, jonka Afganistanin sota heittää, ja jos useiden israelilaisten poliitikkojen käsittämätön taipumus yhtälöidä ”palestiinalainen” ja ”terroristi” saa lisää voimaa länsimaailman julistamasta ”sodasta terrorismia vastaan”. Terrorismi on aina ollut suhteellinen käsite, poikkeuksetta käytökelpoisempi aggressiivisessa retoriikassa kuin rakentavassa poliittisessa argumentaatiossa, ja tässä suhteessa voi kysyä, voiko Bushin, Blairin ja kumppaneiden sodasta seurata mitään muuta kuin taas sen saman jatkamista toisin keinoin.

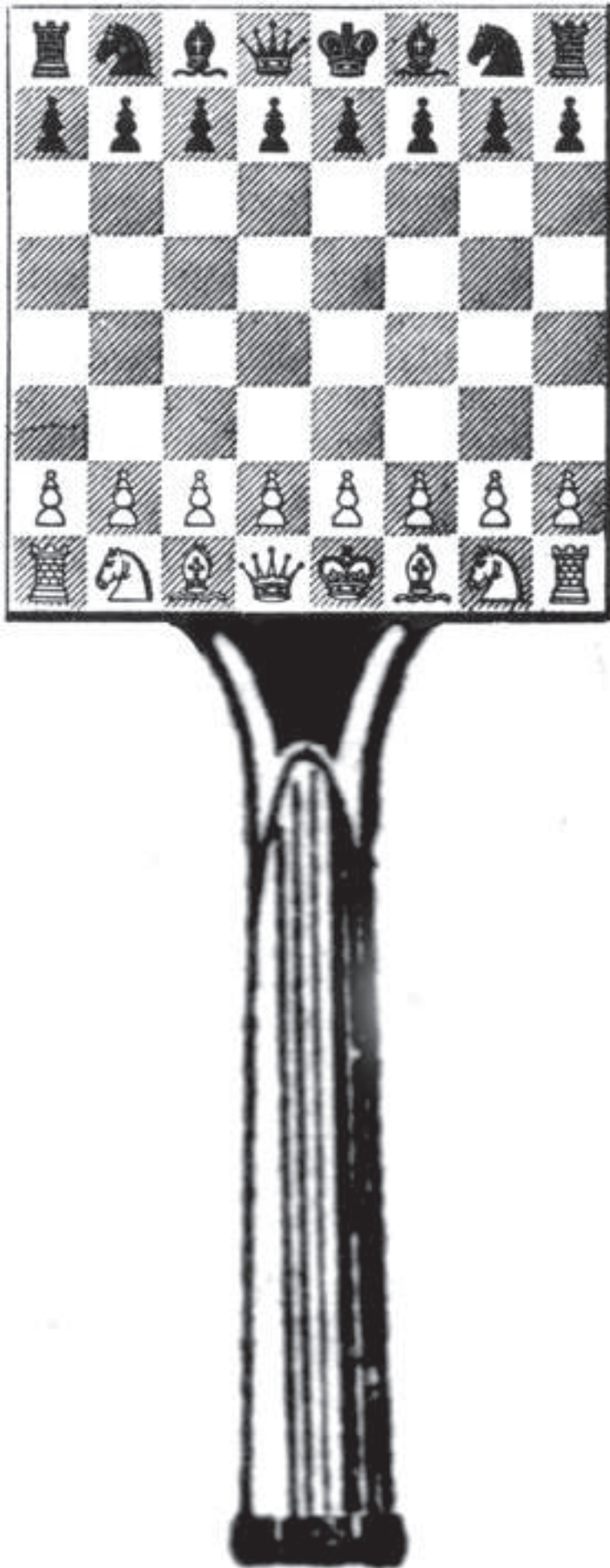
Tuukka Tomperi

VIITE

1. Réelta on käännetty lehteemme kaksikin *Radical Philosophy*ssaan alun perin ilmestynyttä artikkelia: ”Englantilainen filosofia 1950-luvulla”, numerossa *n & n* 3/94 sekä ”Kääntäjän paluu”, numerossa *n & n* 3/97. Rée vieraili Tampereen yliopistossa *niin & näin* -lehden kutsamana syksyllä 1999.

RADICAL PHILOSOPHY JA MUITA MAINITTUJA LEHTIÄ INTERNETISSÄ:

- *Radical Philosophy*: <http://www.ukc.ac.uk/secl/philosophy/rp/>
- *Magazine littéraire*: <http://www.magazine-litteraire.com/index.htm>
- *aut aut*: <http://www.lanuovaitalia.it/AutAut/generale.htm>
- *Informazione Filosofica*: <http://www.infophil.it/>
- *Zeitschrift für philosophische Forschung*: http://www.klostermann.de/zeitsch/zphf_hmp.htm
- *Das Argument*: <http://www.argument.de/wissenschaft/zs234-236.html>



Thomas Hobbesin pelit

Vaikka Thomas Hobbes (1588–1679) tunnetaankin innokkaana tenniksen harrastajana, en tässä kirjoituksessa puutu hänen saavutuksiinsa tuolla saralla. En tiedä, voittiko hän koskaan mitään Wimbledonin kaltaista turnausta, enkä usko, että sellainen tieto tällaisella foorumilla olisi mitenkään mielenkiintoinen, vaikka yleinen uteliaisuus houkuttelisikin ottamaan asiasta lähemmin selkoa. Sen sijaan haluan tarkastella Hobbesin Leviathanissa (1651) käsittelemiä yhteiskuntasopimuksen alkuehtoja, luonnontilaa, sekä yhteiskuntasopimuksen tekemiseen liittyvää prosessia, ei-kooperatiivisen maailman muuttumista kooperatiiviseksi maailmaksi, yhteiskunnaksi.

Kun Hobbesia lukee tarkasti, voidaan luonnontilaa koskeva perusteesi muotoilla modernin peliteorian käsittein seuraavasti: Luonnontilassa ihmiset pelaavat eräänlaista nollasummapeliä, mutta yhteiskunnassa he pelaavatkin koordinaatiopeliä. Miten tämä muutos on mahdollinen, ja ennenkaikkea, miten se on ymmärrettävä? Eritoten, kuinka yhteiskuntasopimus on mahdollinen, kun lähtökohtana on nollasummapeli? Kysymyksen vastaus on kaksiosainen. Ensimmäinen osa tarkastelee luonnontilaa. Voidaan kysyä, kuinka luonnontila on ymmärrettävä? Nykynäkökulman mukaan niin luonnontila kuin yhteiskuntasopimuskin ovat puhtaasti teoreettisia konstruktioita, joiden avulla Hobbes pyrki oikeuttamaan kansalaisyhteiskunnan.¹

Luonnontila on sellainen teoreettinen konstruktio, jossa ihmiseltä on riisuttu kaikki yhteiskuntaan viittaava. Poissa ovat sosiaaliset normit ja instituutiot. Poissa ovat yhteiset päämäärät ja odotukset. Jäljellä on pelkistetty ihminen – luontaaisesti rationaalinen, omaa etuaan tavoitteleva toimija, joka haluaa ennenkaikkea turvata oman ”hyvinvointinsa”. Koska luonnontilassa ei ole mitään jaettavaa kyvyiltään ja kapasiteetiltaan yhtäpitävien ihmisten kesken, yhden voitto keskinäisessä vuorovaikutuksessa voi olla vain toisen samansuuruinen tappio. Tällainen tilanne saa parhaan kuvauksen nollasummapelin käsittein. Luonnontilasta puhuminen on kuitenkin Hobbesin retoriikkaa, jossa pyrkimyksenä on taivutella lukija yhteiskunnan ylivertaisuuden kannalle. Luonnontilan vastapoolina on yhteiskunta. Siirtymistä luonnontilasta yhteiskuntaan Hobbes kutsuu yhteiskuntasopimukseksi. Yhteiskuntasopimus on niinkään puhtaasti teoreettinen konstruktio. Se on konstruktio tapahtumasta, jossa ei-kooperatiivisesta luonnontilan maailmasta siirrytään kooperatiiviseen yhteiskunnan maailmaan. Hobbesilla siirtyminen on hyp-päyksenomainen. Yhteiskuntasopimuksen solmimisesta puhuttaessa spekuloidaan luonnontilaisen ja yhteiskunnallisen ihmisen

eroavuuksilla. Ero on selkeä: yhteiskunnassa vallitsee luottamus instituutioihin, joita luonnontilassa ei voi edes syntyä. Suvereeni takaa ne, mutta mikä sitten on suvereeni? Kuinka se on konstruoitu, ja mihin sen oikeutus perustuu? Ennen kuin vastaan tähän kysymykseen, tarkastelen erästä keskeistä yhteiskuntasopimusta koskevaa argumenttia.

Väite on seuraava: Täydelleen toisistaan poikkeavien tilojen, luonnontilan ja yhteiskunnan, ristiveto luo senkaltaisen kokonaisrakenteen, joka voidaan kuvata vangin dilemman avulla. Jos vangin dilemmaa puoltava argumentti pitää paikkansa, niin muutos nollasummapelistä koordinaatiopeliksi noudattaa vangin dilemman dynamiikkaa. Kuinka tämä käy päinsä? Yksi ratkaisu on hyväksyä yhteiskuntasopimuksen fiktiivinen luonne ja tarkastella pelin elementtejä luonnontilassa ja yhteiskunnassa, toisin sanoen ei-kooperatiivisen ja kooperatiivisen pelin käsittein. Tällöin voidaan ajatella, että luonnontilaisen ihmisen mielessä tosiaankin käväisee vangin dilemman kaltainen ongelma, kun taas yhteiskunnallinen ihminen joutuu spekuloidaan ajatuksella luonnontilan ja yhteiskunnan eduista ja haitoista. Näiden ihmisten välinen ero on laadullinen. Siksi Hobbesin argumenttikin vaikuttaa hyp-päyksenomaiselta. Myöhemmässä vaiheessa esitän skeeman, jonka avulla kyseinen hyp-päys pyritään tekemään mahdollisimman lyhyeksi.

Vangin dilemman puolesta ja sitä vastaan on käyty runsaasti keskustelua. Oma kontribuutiosi ei kuitenkaan oikeastaan asetu kummallekaan puolelle tässä kiistassa, vaan ratkaisee sen ottamalla huomioon kummankin puolen ongelmat. Tällöin tarjoan ratkaisun, jossa sekä konfliktiteoreetikkojen² että konsensusteoreetikkojen³ Hobbesin malliin liittyvät ajatukset tulevat otetuksi huomioon. Pyrkimykseni on jalostaa Hobbesin mallia koskevaa peliteoreettista näkemystä siten, että *Leviathanin* yhteiskuntakäsitys, tai pikemminkin käsitys yhteiskunnan perusteista, tulee kunnolla selvitettyksi.



Hobbes tarkastelee rationaalisia toimijoita, siis intentionaalisia ja valintojen tekemiseen kykeneviä toimijoita, ja suvereeni ”tekee näille toimijoille tarjouksen”: tehkää valinta. ”Valitkaa yhteiskunta, saatte kaiken vaurauden ja rauhan, kun luovutte täydestä vapaudesta ja pyrkimyksestä ylivaltaan toistenne yli. Valitkaa luonnontila, ette saa muuta kuin sodan ja pelon ja köyhyyden – se on vapauden hinta.”

Ehdotukseni ottaa huomioon ennenkaikkea yksilöiden rationaalisuuden ja sosiaalisen todellisuuden suhteen hobbesilaisessa mielessä, ja näkemykseni on, että Hobbes soveltaa tässä asiassa eräänlaista dialektista ajattelua. Näkemys edellyttää selvennystä. Puhuttaessa hobbesilaisessa mielessä ihmisen, tai ihmisluonnon, ominaisuuksista – tarkoittaen mentaalisia ominaisuuksia – eletään puhtaasti faktuaalisessa maailmassa, joskin mielikuvituksella ja muistilla (siis mielen fiktiolla) on osuutensa inhimillisessä käyttäytymisessä. Mielikuvitus ja muisti kuitenkin toimivat tässä ja nyt sekä eilisessä, eikä tulevaisuutta koskevista odotuksista voida järkevästi puhua. Mentaalisena konstruktiona tulevaisuus onkin, Hobbesin mukaan, vain mielen fiktiota, jossa menneiden tapahtumien kulkua sovelletaan nykyisiin tapahtumiin. Ihminen on kuitenkin kykenevä solmimaan sopimuksia, ts. luomaan tulevaisuutta koskevia odotuksia ja sopimuksista puhuttaessa vieläpä vastavuoroisia odotuksia. Sopimukset koskevat tulevaisuutta – siis yksilön mentaalisten konstruktioiden kannalta fiktiota. Toisaalta, silloin kun yksilöt elävät yhteiskunnassa – siis tilanteessa, jossa yhteiskuntasopimus on jo solmittu – sopimukset eivät enää olekaan vain mielen fiktiota, vaan niillä on sellainen perusta, että ne jossakin sosiaalisessa mielessä ovatkin faktaa. Niinpä niillä voi myös olla faktuaalista vaikutavuutta. Kommunikointi ja sitä kautta yhteisten odotusten syntyminen tekee mielen fiktiosta sosiaalista faktaa. Sosiaalinen fakta – kommunikaation kautta – perustuu dialektiikkaan: keskinäiseen vuorovaikutukseen ja tämän vuorovaikutuksen huomioonottamiseen siten, että yksityisten ”mielien” kommunikaointi erilaisista mielen fiktioista yhteisesti toteuttaa sen.⁴

Tällainen sosiaalinen fakta on esimerkiksi se, että yksilöt keskenään ja yleisesti ovat luopuneet suvereniteetistaan suvereenin hyväksi, tai esimerkiksi se, että jonkinlaisia kappaleita pidetään legitimiä maksuvälineenä tai rahana. Muussa tapauksessa asiainlaita olisi toisin, vaikkapa siten, että esimerkiksi kotonani valmistamani, mielestäni arvokkaat esineet, ellei kukaan muu niitä arvosta, olisivat arvokkuudessaan vain mieleni fiktiota, eivätkä ne kelpaisi vaihdossa kenellekään. Tällaisen dialektiikan perusajatus on siinä, että heti, kun joku uskoo vakuutukseni ”tarjoukseni” arvosta, tämän dialektiikan kautta sille on syntynyt arvo. Kun tällainen dialektiikka saa yleisempääkin kantavuutta, eli kun kuka tahansa muu koska tahansa hyväksyy erilaisten artefaktien käyttämisen em. tarkoituksessa, niin yksittäisten mielen fiktiosta on tässä, osin kuvatulla poppakonstilla, tullut yhteinen fakta – vaikkapa raha. Samanlaisen dialektisen kehityksen myötä nollasummapelistä voi kehittyä ei-nollasummapeli, ja ei-kooperatiivisesta kooperatiivinen peli. Sopimusta voisi karkeasti luonnehtia prosessiksi, jossa mielen *toiveista* tulee sosiaalista *totta*. Mutta mikä on se dynamiikka, joka tämän tekee?

Tarjoamani malli ei edusta peliteoreettista sopimusteoriaa (ns. *bargaining theory*).⁵ Peliteoreettinen sopimusteoria ei kuvaa

oikein sitä prosessia, jossa tarkastellun ympäristön alkuehdot huomioonottaen syntyy vastavuoroisia odotuksia, vaikka se hyvin lähellä totuutta onkin. Se ei voi olla uskottava malli luonnontilassa, jossa osapuolilla ei ole keskenään mitään muuta jaettavaa kuin valta toistensa yli, ja sitä luonnollisilta ominaisuuksiltaan yhtä vahvat rationaaliset luonnontilan asukit eivät tee. Edelleen, peliteoreettinen sopimusteoria ylirationalisoi ihmiset. Ihmiset eivät tyypillisesti kykene käyttämään hyväkseen kaikkea sitä informaatiota, joka on edellytyksenä rationaalisille päätöksille suurissa joukoissa. Hobbes itsekin huomaa, että ihmisten resurssit ovat rajalliset ja heillä on tarpeeksi tehtävää elantonsa hankkimisessa, joten mistään monimutkaisista kaupankäyntitilanteista ei yhteiskunnan saati luonnontilan vallitessa voida puhua.⁶ Pikemminkin ihmiset seuraavat erilaisia peukalosääntöjä ja hyväksi havaittuja käytäntöjä. Keskeistä on kuitenkin ymmärtää, että yhteiskunta ei synny kaupankäynnin tuloksena, ainakaan Hobbesin mallissa, vaan se on liitettävä yhteen suvereenin syntymisen kanssa. Toisin sanoen, sellaisen vähittäisen prosessin (evoluution) kanssa, jossa syntyy jokin tekijä, jota voidaan kutsua suvereeniksi.

Tarjoamani malli ei kuitenkaan ole yksioikoisesti kuvattavissa evolutionaarisen peliteorian käsittein. Karkeistaen voisi sanoa, että Hobbes tarkastelee rationaalisia toimijoita, siis intentionaalisia ja valintojen tekemiseen kykeneviä toimijoita, ja suvereeni ”tekee näille toimijoille tarjouksen”: tehkää valinta. ”Valitkaa yhteiskunta, saatte kaiken vaurauden ja rauhan, kun luovutte täydestä vapaudesta ja pyrkimyksestä ylivaltaan toistenne yli. Valitkaa luonnontila, ette saa muuta kuin sodan ja pelon ja köyhyyden – se on vapauden hinta.” Evolutionaarinen peliteoria ei varsinaisesti tutki tämän tyyppisiä toimijoita. Evolutionaarisen teorian toimijat eivät varsinaisesti tee valintoja, vaan toimivat lajityyppinsä mukaisesti, ja joko sopeutuvat ympäristöönsä tai häviävät. Kysymyksessä on ”luonnon peli”, jossa sopeutuminen voittaa. En mene kuitenkaan tuon teorian yksityiskohtiin tässä yhteydessä.⁷

Lyhyesti esitettynä teesini perustuu näkemykseen, että Hobbes soveltaa metodologia, jota voitaisiin kutsua fiktiivisten pelien käyttämiseksi faktuaalisen vuorovaikutustilanteen oikeuttamiseksi (tai legitimoimiseksi). Faktuaalinen peli käydään yhteiskunnallisten ihmisten kesken. Kysymyksessä on ensimmäisen kertaluvun peli. Fiktiivisten pelien tarkoituksena on osoittaa vallitsevan tilanteen rationaalinen perusta. Luonnontila kuvaa toisen kertaluvun peliä – kuvitteellista tilannetta, jossa todetaan yhteiskunnan tilan paremmuus luonnontilaan nähden. Luonnontilassa vallitsevat nollasummapelien olosuhteet, kun taas yhteiskunta on ei-nollasummainen tila, jossa ihmisillä voi olla yhteisiä intressejä ja keskinäistä jaettavaa. Kolmannen kertaluvun pelillä – kuvitteellisessa pelissä kuviteltavalla toiveella – siten pyritään osoittamaan luonnontilan kaikkinaisen kurjuus: yhteiskuntasopimuksen mahdottomuus. Tämä peli saa kuvauksensa vangin dilemman käsittein. Vaikka toive paremmasta kävisikin luonnontilaisen ihmisen mielessä, ei sillä ole toteutumisen mahdollisuutta. Hobbes pyrkii tällä lohduttomalla kuvalla kertomaan, ettei ole mitään järkeä keinuttaa venettä, kun se on vesillä. Uponnutta laivaa on vaikea pelastaa. Hobbes ei niinkään anna kuvausta yhteiskunnan synnystä, vaan pikemminkin hän analysoi yhteiskunnan osatekijöitä alkaen ihmisen materiaalisista ja mentaalisisista ominaisuuksista ja lopulta lisää näiden ominaisuuksien joukkoon vielä sosiaalisetkin tekijät. Tässä kirjoituksessa tarkastelen näiden tekijöiden valossa Hobbesin näkemyksiä yhteiskunnan alkuehdoista – suvereenin synnystä – erään uudenlaisen pelikonstruktion avulla.



NOLLASUMMAPELI JA VANGIN DILEMMA

Hobbesin yhteiskuntasopimusta koskeva tarkastelu on paras aloittaa sieltä mistä Hobbeskin sen aloittaa, eli luonnontilasta. On hyvä pitää mielessä luonnontilaa koskevan pelin varsinainen luonne – sen fiktiivisyys – vaikka tässä vaiheessa tarkastelu eteneekin ikäänkuin kysymyksessä olisi faktuaalinen tilanne, jossa pelin osapuolet hakevat ratkaisua heitä askarruttaviin ongelmiin. Luonnontilasta käytyä ”peliteoreettista” keskustelua eniten värittänyt kysymys koskee sitä seikkaa, onko kysymyksessä vangin dilemma vai ei.⁸ Yksinkertaisimman vastauksen antaa Hobbes itse puhuessaan oikeuksista luopumisesta tai oikeuksien siirtämisestä luonnontilasta: ”vaikutus, joka yhdelle ihmiselle koituu toisen ihmisen oikeuden lakatessa, on vain vastaava vähennys hänen oman alkuperäisen oikeutensa käyttämisen esteissä”.⁹ Tilanne, jossa yhden menetys on toisen vastaava hyöty, eli tilanne, jossa kokonaistulos on plusmiinus nolla, tunnetaan yleisesti nollasummapelinä.¹⁰ Niinpä peli, jota luonnontilassa pelataan, on nollasummapeli. Lähtökohta on siten selkeä ja yksinkertainen. Tämä lähtökohta synnyttää kuitenkin erinäisiä ongelmia. Jos luonnontilassa ihmiset pelaavat nollasummapeliä, heillä ei vaikuta olevan mahdollisuuksia minkäänlaisten sopimuksien solmimiseen, ei edes yhteiskuntasopimuksen. Yhden voitto on toisen samansuuruinen menetys. Tällainen tilanne ei juuri rohkaise ”neuvottelupöydän” ääreen istumista.

Hobbes tarkastelee ongelmaa *luonnollisten lakien* periaatteiden avulla.¹¹ Koska nollasummapelin olosuhteissa ei ole mitään jaettavaa siten, että kaikki osapuolet siitä hyötyisivät, ainoa varteenotettava periaate, jonka Hobbes saattoi tuollaisessa tilanteessa kuvitella oli pyrkimys välttää konfliktia: ”Ja siksi on järjen periaate tai yleinen sääntö, että jokaisen ihmisen pitäisi

edistää rauhaa sikäli kuin hän voi toivoa sen saavuttavansa, ja ellei hän voi sitä saavuttaa, hän saa etsiä ja käyttää kaikkia sodan apuneuvoja ja keinoja.”¹² Tämä järjen periaate sisältää luonnon ensimmäisen ja perustavan lain: laki tavoitella rauhaa ja säilyttää se. Tästä peruslaista Hobbes johtaa toisen luonnon lain: ”että ihmisen tulee suostua, jos toisetkin suostuvat, luopumaan tästä oikeudesta kaikkeen, sikäli kuin se on hänestä rauhan ja itsepuolustuksen vuoksi välttämätöntä, ja tyytyä sellaiseen vapauteen toisia kohtaan, jonka sallisi itseään kohtaan.”¹³ Kuten hyvin tiedämme, Hobbesin mukaan luonnontilassa ei ole takeita minkään sitoumusten säilymisestä, eikä näin ollen takeita siitä, että kukaan noin vain suostuisi luopumaan oikeuksistaan, vaan pikemminkin itse kukin haluaa säilyttää hallussaan itsensä suojelun välineet.

Mitä virkaa näillä luonnon periaatteilla sitten on luonnontilassa? Yhtäältä nämä luonnon lait järjen periaatteina ovat eräänlaisia dispositioita. Sikäli kuin olosuhteet ovat sopivat, näiden dispositioiden osoittamat mahdollisuudet voivat toteutua. Sitä ennen kysymyksessä on puhdas mielen fiktio ja toive, että asiain-tilat voisivat joskus olla paremmin. Toisaalta luonnon peruslaki, pyrkimys rauhaan, ja periaate: ”mitä et tahdo sinulle tehtävän, sitä älä tee toiselle”, yhdessä muodostavat eräänlaisen maximiperiaatteen, tai kehotuksen karttaa riskiä yhteiskuntaa edeltävässä tilassa, siis sodassa tai luonnontilassa. Niinpä luonnontilassa ainoa varma tapa välttää konflikti on pysytellä omilla oloissaan ja olla häiritsemättä naapureita – eräänlainen nollasummatilanne sekin: kukaan ei häviä mitään, joskaan ei voitakaan. Luonnontilassa tällainen konfliktiton vaihe on eräänlainen lepotila, johon osapuolet em. järjenperiaatteiden avulla

pyrkivät. Huomautettakoon vielä, että sama sääntö, joka luonnehtii ihmisten olemista yhteiskunnassa, koskee myös ihmistä luonnontilassa. Se, kuinka tätä sääntöä sovelletaan osoittaa luonnontilaisen ja yhteiskunnallisen ihmisen toiminnan laadullisen eron. Kyseinen sääntö on: ”Älä tee toiselle sitä, mitä et tahtoisit tehtävän itsellesi”. Luonnontilassa se ohjaa välttämään konflikteja ja määrittää rationaalisuuden maximin-periaatetta,¹⁴ kun taas yhteiskunnassa se velvoittaa pitämään solmitut sitoumukset ja määrittää vastavuoroisia odotuksia. Palaan tähän seikkaan tuonnempana.

Näiden luonnontilaa koskevien huomioiden valossa, kun yhden voitto on toisen samansuuruisen tappio ja konfliktin puuttuminen ei tuo, jos ei viekään, voidaan Hobbesin malli pelkistää seuraavanlaiseksi pelitilanteeksi.

A	B
A (1, -1)	(0, 0)
B (0, 0)	(-1, 1)

Luonnontila

Oletan, että luonnontilassa ihmisten kanssakäymistä voidaan (parhaiten) kuvata kahdenvälisenä vuorovaikutustilanteena, vaikkakin ihmisiä ja mahdollisia vuorovaikutustilanteita on moninkertainen määrä. Samanlaista tarkastelutapaa on sovellettu yhteistoiminnan syntyä koskevassa peliteoreettisessa keskustelussa.¹⁵ Siinä äärimmäisen pelkistetyssä tilannekuviossa, jota oheinen matriisi esittää, voivat osapuolet joutua keskenään konfliktiin, jossa yhden voitto on toisen samansuuruisen tappio, tai he voivat pyrkiä välttelemään toisiaan, jolloin kumpikaan ei voita eikä häviä mitään. AA ja BB ovat konfliktitilanteita ja AB ja BA puolestaan välttelytilanteita. Osapuolilla ei tietenkään ole mitään tietoa toistensa suunnitelmista ja toimista, joten konfliktin mahdollisuus on aina olemassa. Siksi ei myöskään ole kannattavaa luopua välineistä itsensä turvaamiseksi. Äärimmillään vietyinä, ainoa asia mitä ihmiset voivat luonnontilassa toivoa on se, että he välttyisivät konfliktilta. Tässä kuvatussa tilanteessa se kuitenkin on suhteellisen helppoa, sillä ratkaisu AB on ns. satulapiste: ratkaisu, joka seuraa kummankin osapuolen maximin-strategiasta. Se on myös kyseisen pelin tasapainopiste. Hobbesilaisen tulkinnan mukaan mitään realistisia toiveita vaurauden keräämisestä, elinkeinojen harjoittamisesta yms. ei ole. Mitään yhteisiä intressejä tai mahdollisuutta yhteisyrityksiin ei ole. Mitään mahdollisuutta vaihtoon ei ole. Ihmisten on tyytyminen vain siihen, minkä he pystyvät itse itselleen hankkimaan. Tämä on pelin henki luonnontilassa.

Luonnontilassa yhteiskunta on vain kaukainen haave, mielen fikti ja fantasiaa vailla toteutumisen mahdollisuutta. Luonnontilassa voi kukin omassa hiljaisuudessaan ajatella yhteiskuntasopimusta. Silloin itse kunkin mielessä saattaa käväistä ajatus yhteiskunnasta – ajatus pysyvästä rauhasta ja yhteiselosta muiden kanssa. Siinä samassa luonnontilaisen ihmisen mieleen juolahtaa ajatus vapaudesta ja ylivallassa muihin nähden: ”Minä voisin olla kaikkien kuningas ja vapaa tekemään mitä haluan. Ei olisi toisilla sanansijaa siihen mitä minä teen. Oi, se olisi onnellista eloa se.” Kuitenkin jos luonnontilaisella ihmisellä on vähänkään järkeä, hänen mielensä synkistyy yhtä nopeasti kuin se on kirkastunutkin. Muilla on tietysti sama ajatus mielessä. ”Ei kukaan järkevä ihminen halua alistua toisen vallan alle – siinä menee sekä vapaus, että valta. Sama sotahan siinä jatkuu. Pitää ottaa lusikka kauniiseen käteen ja luopua moisista valtahaaveista. Vasta silloin voidaan rauha saavuttaa.” Luonnontilainen ihminen innostuu mietteissään uudestaan, vaikkakin hieman lai-

meammin. ”Jos olen nöyrä ja luovun vallanhimostani, niin rauhakin on mahdollinen.” Ja taas mieli synkistyy. ”Eihän tässä ole mitään järkeä. Kun minä menen ehdottamaan sellaista sopimusta, jossa kaikki luopuvat vallanhimostaan, jotta syntyisi rauha, tottakai he suostuvat, mutta pettävät sen samantien. Tekisinpä minä itsekkin niin.” Luonnontilaisella ihmisellä ei ole omin avuin ulospääsyä luonnontilasta.

Edellinen tarina ja toteamus, että luonnontilasta ei näytä olevan ulospääsyä, nostavat yhdessä esille uuden kysymyksen. Onko luonnontila sittenkin sellainen, että sen rakenne voitaisiin



tulkita vangin dilemmaksi? Hobbesin oma luonnehdinta näyttää saumattomalta. Miksi sitten vangin dilemma on niin suosittu peli Hobbesin peleistä puhuttaessa? Vastaus on, että vangin dilemmasta puhuminen Hobbesin peleistä puhuttaessa ei ole niin kaukaa haettua kuin luonnontilan lähtökohtainen nollasummapeliluonne antaa ymmärtää. Nimittäin, siirryttäessä yhdeltä ”tasolta” toiselle, esimerkiksi muutoksessa luonnontilasta yhteiskunnan tilaan, siirto voi olla ei-nollasummainen. Eritoten, siirtyminen luonnontilasta yhteiskunnan tilaan vaikuttaa noudattavan (pienen välähdyksenomaisen hetken) vangin dilemman logiikkaa.¹⁶ Edellyttäen, että yhteiskuntasopimuksessa on kysymys tämänkaltaisesta eskalaatiosta, voidaan kysyä, kuinka siirtyminen luonnontilasta yhteiskunnan koordinaatiopeliin on mahdollinen, varsinkin jos kyseinen eskalaatiopeli, siis yhteiskuntasopimus, noudattaa vangin dilemman logiikkaa. Toinen aiheeseen liittyvä ongelma on, kuinka polkaista tyhjistä jotakin merkittävää ja arvokasta, kuinka mielen fiktiosta syntyy sosiaalista faktaa. Tarkastellaan kuitenkin ensiksi vangin dilemmaa luonnontilassa. Perustilanne voidaan kuvata seuraavasti pelimatriisin avulla.

	C	D
C	(3, 3)	(1, 4)
D	(4, 1)	(2, 2)

Vangin dilemma

Luonnontilaisen ihmisen pohdiskelut voidaan helposti palauttaa tällaiseen yksinkertaistettuun malliin. Yhteiskunnan tilaa edustava ratkaisu (C, C) on selvästi parempi kuin luonnontilaa edustava ratkaisu (D, D). Kuitenkin houkutus livetä yhteiskunnan toteuttavasta ratkaisusta suuremman voiton (D, C) toivossa ja suuremman vahingon (C, D) välttämiseksi tekee yhteiskunnan toteuttavasta ratkaisusta vain toiveajattelua, sillä lipeäminen yhteisesti paremmasta vaihtoehdosta on dominoiva strategia. Siten, kysymyksessä on vangin dilemma.

Vangin dilemma on hobbesilaisessa mallissa tulkittava kuitenkin, näkökulmasta riippuen, toisen tai pikemminkin kolmannen kertaluvun peliksi, jossa osapuolet pohtivat kuinka saavuttaa ensimmäisen luonnontilain mukainen rauha, ja millä perusteella voidaan luottaa siihen, että kaikki suostuvat tähän menettelyyn. Tässä kolmannen kertaluvun spekulatioissa lähtötilanne on luonnontila ja ”yhteinen” päämäärä – siis lopputilanne – on yhteiskuntasopimus, joka determinoi yhteiskunnan syntymisen (siis aktuaalisen asiointilan). Ongelmaksi muodostuu se, että osapuolilla ei oletetussa alkutilanteessa ole perusteita luottaa toisiinsa. Siten yhtäältä pelko joutua toisen osapuolen vallan alle ja orjuutetuksi ja toisaalta toive saada toinen osapuoli alistetuksi oman vallan alle tekee tyhjäksi yhteiseltä kannalta järkevän ratkaisun – yhteiskuntasopimuksen – syntymisen.¹⁷ Näin kuvattuna osapuolten yhteiskuntasopimusta koskeva pohdinta johtaa osapuolet vangin dilemmaan. Hobbesin mielestä dilemma ei laukea ilman sopimista – siis ilman keskinäistä oikeuksien siirtoa – mutta luonnontilassa mikään ei takaa sopimuksen sitovuutta. Tarvitaan ”takuumiestä”. Mutta takuuta sopimuksen sitovuudesta ei ole ennenkuin yhteiskuntasopimus on solmittu. Tässä sopimusprosessissa alkutilanteen ei-kooperatiivinen (nollasumma) peli muuttuu jollakin salaisella keinolla lopputilanteen kooperatiiviseksi (ei-nollasumma) peliksi, ja vieläpä pikemminkin koordinaatiotilanteeksi kuin konfliktitilanteeksi. Miten? Kysymys kulminoituu siihen, kuinka mielen fiktiosta sukeutuu sosiaalista faktaa. Ensinnäkin kuitenkin selvítettävä luonnontilan ja yhteiskunnan ero.

Yhteiskuntasopimuksen määrittelemässä oloissa, eli yhteiskunnassa, ihmiset pelaavat koordinaatiopeliä. Kuitenkin itse yhteiskuntasopimus näyttäisi olevan pikemminkin vangin dilemmaan viittaava prosessi. Kuinka tässä näin käy? Yksinkertaisimman vastauksen saa kun tarkastellaan sitä sopimusta, jonka suvereeni tarjoaa ja ajatellaan, että sopimusta ajateltaessa lähtötilanne on vangin dilemma. Kun tarjous on tehty, ja suvereeni on karsinut täyden vapauden ja pyrkimyksen valtaan yli muiden pois, jäljelle jää triviaali koordinaatiotilanne.¹⁸ Suvereenin tarjous on tässä yhteydessä tulkittava tekniseksi ratkaisuksi, jonka toteutus on kuitenkin äärimmäisen ongelmallinen. Katsotaan kuitenkin ensin vangin dilemman pelimatriisia ja muunnosta, jonka suvereeni sille tekee. Tämä on perusteltua siitä näkökulmasta, että luonnontilassa yhteiskuntasopimusta koskeva spekulatio tosiaan vastaa vangin dilemmaa, jonka suvereeni ”korjaa”.¹⁹

	C	D		C	D
C	(3, 3)	(1, 4)		C	(3, 3) (0, 0)
D	(4, 1)	(2, 2)		D	(0, 0) (2, 2)
	<i>Vangin dilemma</i>			<i>Suvereenin muunnos</i>	

Suvereenin muunnos kuvaa niitä optioita, jotka pelaajalla on kooperatiivisessa vangin dilemmassa. Vaihtoehdot ovat: joko kumpikin osapuoli alistuu pakottavaan sitoumukseen tai sitten ei. Tulokset ovat muunnetussa matriisissa selkeästi nähtävissä: järkevä alistuu suvereenin ehdotukseen, CC. Huomattakoon myös, että kun suvereenin muunnos on tapahtunut, eletäänkin jo koordinaatiotilanteen luonnehtimassa maailmassa. Yhteiskuntasopimuksen ”hetkellä” kyseinen koordinaatiotilanne ei kuitenkaan edusta koordinaatio-ongelmaa, sillä yhteiskunnan edustama tila on luonnontilaa aidosti parempi vaihtoehto kaikille osapuolille.²⁰ Suvereenin muunnosta kuvaava tilanne näyttää kuitenkin ylyksinkertaistavan yhteiskunnan syntyprosessia.

Yllä tarkastellun kaltainen yksioikoinen kooperatiivisen analyysin soveltaminen on joissakin kirjoituksissa koettu ongelmalliseksi.²¹ Tällainen kuvaustapa näyttää edellyttävän, että suvereeni tuodaan ulkopuolelta, ja suvereenin tarjoama ratkaisu on ulkopuolinen ratkaisu. Tällainen yksinkertaistettu kuva suvereenista ja kooperatiivisesta pelistä tosiaankin, määritelmän mukaisesti, edellyttää, että jokin ulkopuolinen tekijä rajoittaa valintoja, niin kuin asianlaita on suvereenin muunnosta kuvaavassa ”vangin dilemmassa”. Tällainen tarkastelutapa on ongelmallinen myös syvemmässä merkityksessä. Ongelma on, että kun suvereeni ”tekee tarjouksensa”, yhteiskunta on oikeastaan jo syntynyt, eivätkä luonnontilan olosuhteet enää vallitsekaan. Pelaajat eivät kohtaa toisiaan nollasummapelin olosuhteissa, eivätkä he pohdi yhteiskuntasopimusta vangin dilemman valossa. Tietyissä mielessä suvereeni on yhteiskunta, ja perustava kysymys koskee suvereenin syntyä.

Aihetta voidaan toisinaan tarkastella tällaisesta yksinkertaistetusta näkökulmasta huolimatta sen ongelmista. Kooperatiivista peliä, siis yhteiskunnallisten ihmisten välistä vuorovaikutusta voidaan tarkastella analyttiseltä kannalta pelkistyksenä jostakin syvällisemmästä prosessista. Kooperatiivista mallia voidaan pitää pelinä höystettynä normeilla, instituutioilla, tavoilla, konventioilla ja käytännöillä siten kuin yhteiskunnalliset ihmiset tilanteen jokapäiväisessä elämässään ymmärtävät. Se on malli, josta syvempi analyysi on jätetty puheena olevan keskustelun kannalta tarpeettomana pois. Omassa kontribuutiossani nyt korjaan tuon puutteen, jottei asiasta jäisi epäselvyyttä.

Lähestymistapaani voidaan perustella sillä, että nykynäkökulmasta Hobbesin teoriaa suvereenin synnystä, ja yhteiskuntasopimuksesta ylipäätään, pidetään pikemminkin dynaamisen mallin kuvauksena kuin pelkistettyjen kertapeliin sarjana.²² Todetakoon vielä, että Hobbes on melkoisen epätarkka aihetta koskevissa kuvauksissaan, ja ”totuus” on kaivettava esille vihjeitä seuraamalla. Perusvihjeen saa Hobbesin toteamuksesta, että oikeudenmukaisuus on *pysyvää* tahtoa antaa jokaiselle omansa. Pysyvyys luo pohjan koordinaatiolle, joka tekee mahdolliseksi myös yhteistoiminnan kehittymisen tilanteissa, jotka pelkistettyinä kuvaavat konfliktia. Ennenkaikkea, pysyvyys luo pohjan vastavuoroisten odotusten kehittymiselle. Pysyvyyden avulla syntyneellä kokemuksella on keskeinen sija oikeudenmukaisuuden – kollektiivisen rationaalisuuden keskeisen ilmentymän – kehittymisessä. Yhteiset kokemukset luovat yhteisiä tulevaa koskevia odotuksia. Tällainen näkemys on yhtäpitävä Aumannin korreloidun tasapainon analyysin kanssa.²³ Korreloitu tasapaino voi syntyä, kun pelin osapuolilla on yhteinen menneisyys ja he ovat ominaisuuksiltaan yhtäläisiä, niin kuin Hobbesin mallissa on asianlaita.

Hobbesin mallissa kollektiivinen rationaalisuus rakentuu rationaalisten yksilöiden yhteistoiminnalle. Siten yhteiskunnan synty ja säilyminen ei myöskään voi olla yksilön intressien kanssa ristiriidassa. Hobbesin sanoin: ”Hullu on sydämessään sanonut, ja joskus ääneenkin, että mitään oikeudenmukaisuutta ei ole.”²⁴ Hobbesin mukaan on sulaa hulluutta pitää epäoikeudenmukaisuutta järjenumukaisena, vaikka yksilö toisinaan voisiikin hyötyä oikeuden rikkomisesta. Niinpä esimerkiksi vapaamatkustaminen on hullun hommaa, vaikka siitä koituisikin yksilölle välitöntä hyötyä. Hobbesin tarkastelu viittaa siten sellaiseen mahdollisuuteen, että yksilö voi olla rationaalinen ilman, että hän pyrkisi välittömään tai suoraan odotetun hyödyn maksimoimiseen. Ennenkaikkea, myös kollektiivisen rationaalisuuden, tai epäsuoran hyödyn maksimoimisen, periaatteiden hyväksyminen ja niihin mukautuminen on rationaalista – jopa rationaalisempaa kuin pyrkiminen suoraan maksimoimiseen.

Suvereenin synnyssä on kysymys koordinaatio-ongelman ratkaisusta. Tällöin juuri mukautuminen määrättyihin käytäntöihin on järjenumkäypä ratkaisu. Edellä annettu kuva yhteiskuntasopimuksesta on vain pelkistys, eikä se sellaisenaan kerro mitään ennenkuin on syntynyt suvereeni, joka pakottaa alkuperäisen sopimusta koskevan pelin muunnoksen. Kun suvereeni on syntynyt, voidaan puhua suvereenin muunnoksesta. Silloin myös aluksi ongelmallinen yhteistoiminta tai toimintojen koordinoiminen näyttäytyvät sängen ongelmattomassa valossa: kyseiset ongelmathan ovat suvereenin avulla ratkaistu. Millainen on se prosessi, joka saa ihmisten tahdot yhtymään siten, että he voivat odottaa määrättyä käyttäytymistä toisiltaan? Millainen on kollektiivisen rationaalisuuden syntyprosessi? Hobbes on asiasta kovin lyhytsanainen, mutta kuten *Leviathanin* kansilehtikin antaa ymmärtää: suvereenin syntyemisessä on kysymys ihmisten yhteenliittymisestä, yhteisestä tahdosta.

Tärkein edellytys suvereenin synnylle on se, että kyetään vetoamaan vastavuoroisiin odotuksiin ihmisten käyttäytymisestä. Vastavuoroisia odotuksia taas voi syntyä vain säännöllisessä kanssakäymisessä muiden kanssa. Tässä syntyy jo ero luonnontilaan, sillä sikäli kuin luonnontilassa pelataan nollasummapelejä ja ihmiset välttelevät konfliktia ja siten myös kanssakäymistä muiden kanssa, mistään säännöllisestä vuorovaikutuksesta ei voida puhua. Tarkoittamaani vastavuoroisuutta voisi lyhyesti luonnehtia käyttäytymisen ja odotusten osalta seuraavasti: minä käyttäydyn näin, koska odotan sinun käyttäytyvän noin ja odottavan minun käyttäytyvän näin.

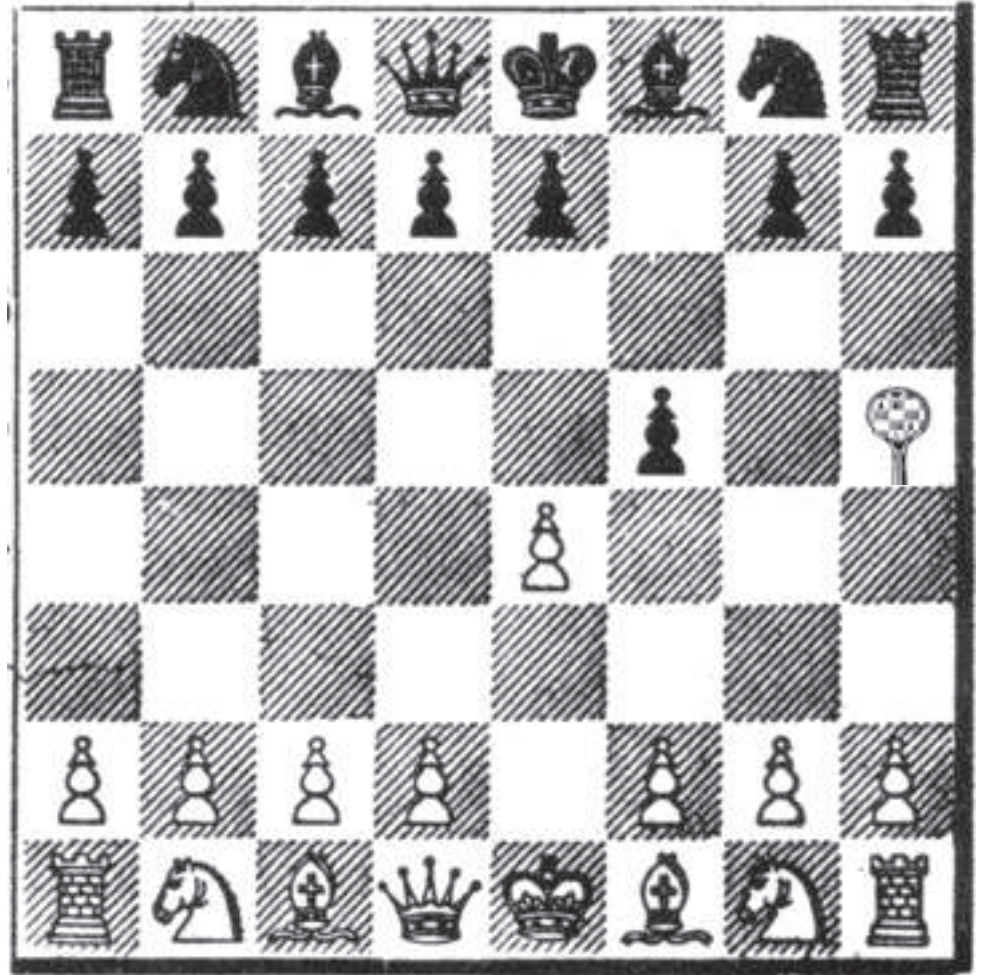
Hobbesin mallin ydinkysymys, peliteoreettisin termein käsiteltynä, on kuinka ei-kooperatiivinen muuntuu kooperatiiviseksi. Kysymystä voidaan tarkastella rationaalisten vastavuoroisten odotusten kehittymisen valossa. Tämä on kuitenkin vasta ensimmäinen askel kohti kollektiivista rationaalisuutta, josta kooperatiivisissa peleissä, tai peleissä, joiden siirtoja suvereeni kontrolloi, on kysymys. Lähtökohtaisesti kysymys on siitä, kuinka mielen fiktio muuntuu sosiaalisesti faktaksi.²⁵ Keskeisimpiä seikkoja ehdottamani tulokinnan kannalta on, että Hobbesin malli edellyttää aikatekijän esittelyä ja huomioonottamista. Tämä käy ilmi skolastikkojen oikeudenmukaisuuden määritelmästä, jonka Hobbes hyväksyy: ”oikeudenmukaisuus on *pysyvää* tahtoa antaa jokaiselle omansa”.²⁶ Tämä pysyvyys – tai pikemminkin ajallisuus, se että asiat seuraavat toisiaan ja tämän seuraavuuden voidaan odottaa jatkuvan hamaan tulevaisuuteen – on kollektiivisen rationaalisuuden toteutumisen välttämätön edellytys. Vasta silloin, kun osapuolet ymmärtävät ajallisuuden, myös vastavuoroiset teot ja odotukset voivat tulla kysymykseen. Tulevaisuus tulee merkitykselliseksi toisin kuin luonnontilassa, jossa tulevaisuus on vain mielen fiktio. Nyt sillä on vähintään vastavuoroisuuden luomat odotukset tukenaan.

Yhteiskunnassa tulevaisuudella ja sitä koskevilla odotuksilla on suvereenin takuu. Suvereenin syntyminen ensi askeleita voidaan tarkastella kohta esiteltävän skeeman valossa. Huomattakoon, että nyt emme puhu toimijoista luonnontilassa, vaan josakin sellaisessa tilassa, jossa heillä voidaan kuvitella olevan jotakin jaettavaa keskenään siten, että kaikki voivat tästä jaosta jotenkin hyötyä. Toisin sanoen, tarkastelemme tilannetta jota voisi luonnehtia ei-nollasummapeliksi. Jos ajallisuus tuo mukanaan koordinaatiivisia aspekteja puheena olevaan tilanteeseen, niin kollektiivisen rationaalisuuden syntyminen on mahdollista. Tämä on yhteiskunnan syntyminen kannalta välttämätön ehto. Mutta mitkä ovat ne ehdot, jotka oikeuttavat yhteistä tulevaisuutta koskevat odotukset ja uskomukset? Tässä lupaamani skeema, joka tekee ymmärrettäväksi niitä seikkoja, joiden valossa hobbesilaiset toimijat voivat odottaa jotakin yhteistä tulevaisuutta, ja siten myös kollektiivisen rationaalisuuden mukaista käyttäytymistä.

Rationaalisten odotusten indusoiminen kollektiivisessä toiminnassa:

- (i) kooperatiivisen teon on annettava uskottava signaali sille, että toimija on halukas kooperoimaan myös jatkossa,
- (ii) kooperatiivisen teon on osin perustuttava uskottavalle signaalille, että toiset toimijat ovat halukkaita kooperoimaan jatkossa,
- (iii) (i) ja (ii) ovat yleisesti tiedetyt,
- (iv) (iii) on yleisesti tiedetty.

Skeema vaatii läheisempää tarkastelua. Ensinnäkin, kooperatiivisella teolla tarkoitan sellaista tekoa, jossa osapuolten intressit yhtyvät jollakin edullisella tavalla. Tämä voi tapahtua joko suoraan yhteistoiminnalla tai toimintaa koordinoimalla. Skeema on kaksisuuntainen. Uskottavan signaalin on perustuttava kokeemukseen ja sen on annettava ”lupaus” tulevaisuudesta. Tällainen signaali on uskottava silloin, kun mikään muu vaihtoehto ei tarjoa parempaa tulosta toimijalle. Onnistunut kooperointi menneisytydessä ja lupaavat odotukset tulevaisuudesta voivat yhdessä osoittaa sellaisen ratkaisun, joka tarjoaa enemmän kuin lyhytnäköinen vain seuraavan kierroksen huomioon ottava ratkaisu.²⁷



Yleisen tiedon oletamus on filosofiselta kannalta ongelmallinen. En kuitenkaan tässä yhteydessä mene ongelman yksityiskohtiin. Totean vain, että tässä yhteydessä tarkoitan yleisellä tiedolla uskomusta ja perusteita uskoa, että kaikki jakavat saman uskomuksen ja samat perusteet tuohon uskomukseen, ja että tällä tavoin nuo toisiinsa liittyvät ja toisiltaan tukea saavat yhteiset uskomukset eräässä mielessä ovat yhteistä tietoa – sosiaalista tietoa.²⁸

Tarkasteltua skeemaa voidaan tulkita kohta esitettävällä tavalla. Ennen sitä huomattakoon kuitenkin, että kyseinen tulkinta on tulkittava idealisoiduksi tai pelkistetyksi esitykseksi jatkuvasta (organisisesta) tilanteesta. Osapuolten toisiaan koskevat spekulatiot on siinä pilkottu osiin – kierroksiin ja niitä koskeviin uskomuksiin ja odotuksiin niin toiminnasta kuin uskomuksista ja odotuksista. Tosiasiassa kyseisten vastavuoroisten odotusten rationaalisen indusoimisen vaiheet eivät ole ”näkyvillä” saati niin selkeästi eroteltavissa kuin se on seuraavassa tulkinnessa esitetty, ainakaan silloin, kun hobbesilaiset rajallisen järkeilyn kapasiteetin ja kyvyt omaavat ihmiset ovat kysymyksessä.

Oletetaan, että on kaksi toimijaa, A ja B. Oletetaan, että A kooperoi jollakin mielivaltaisella kierroksella tilanteessa, jossa mahdollisten tulevien vuorovaikutustilanteiden sarja ylittää toimijan tavanomaisen (tai arki)kapasiteetin mukaiset edellykset tehdä tarvittavat päätelmät tulevasta vuorovaikutuksesta. Tällöin B saattaa ajatella, että kooperoimalla A uskoo voivansa indusoida B:n tulevan kooperaation, ja siksi A kooperoi. Toimijan A alkuperäistä kooperatiivista tekoa voidaan pitää (ainakin osittain) rationaalisenä (järkevänä), jos voidaan olettaa, että koope-

roimalla A voi indusoida B:n uskomaan, että tämän kooperatiivinen teko tulevalla kierroksella saattaa indusoida A:n uskomaan, että B uskoo, että kooperoimalla kyseisellä kierroksella hän voi indusoida A:n kooperoimaan ainakin yhdellä niistä kierroksista, jotka seuraavat B:n kyseistä valintaa. Toisin sanoen, A:n alkuperäisen kooperatiivisen teon on annettava B:lle signaali, että A on halukas kooperoimaan myös seuraavalla kierroksella edellyttäen, että B kooperoi sitä ennen. Tämä edellyttää sitä, että A:n antama signaali B:lle on uskottava, jotta tämän olisi järkevä kooperoida seuraavalla kierroksella.

Huomattakoon kuitenkin, että A:n alkuperäinen kooperatiivinen teko ei tarkastellussa mielessä voi olla täydellisen rationaalinen, sillä se ei perustu kenenkään antamalle uskottavalle signaalille. Tämä ei kuitenkaan estä alkuperäistä kooperatiivista tekoa toimimasta uskottavana signaalina tuleville kooperatiivisille teoille, jotka täten voivat olla puhutussa mielessä täysin rationaalisia, sillä ne perustuvat mahdolliselle uskottavalle signaalille ja ne voivat itse myös antaa uskottavan signaalin tuleville kooperatiivisille teoille. Toimija B:n seuraavan kierroksen kooperatiivista tekoa (sitä, joka on A:n alkuperäisen kooperatiivisen teon indusoima) voidaan pitää rationaalisenä (järkevänä), mikäli voidaan olettaa, että A:n alkuperäinen kooperatiivinen teko on osaltaan antanut B:lle perusteen uskoa, että A aikoo jatkaa kooperointiaan sillä edellytyksellä, että B:n kyseinen kooperatiivinen teko osaltaan perustuu A:n kooperatiivisen teon antamaan rohkaisuun, ja että B uskoo, että kooperoimalla kyseisellä kierroksella hän voi indusoida A:n uskomaan, että tämän on järkevää kooperoida tulevilla kierroksella, eritoten B:n seuraavan

Thomas Hobbes suomeksi

Moniin muihin filosofian klassikoihin verrattuna on Thomas Hobbesista kirjoitettu suomen kielellä niukasti. Vastapainon hiljattain julkaisemaa *Leviathania* lukuun ottamatta pätee sama myös hänen teostensa suomentamiseen. Seuraavassa eräitä verrattain tuoreita poikkeuksia edellisiin sääntöihin.

- Thomas Hobbes, *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Suomentanut ja johdannolla varustanut Tuomo Aho. Vastapaino, Tampere 1999.
- Tuomo Aho, Leviathan – filosofian hauskipia suurklassikoita. *Tieteessä tapahtuu* 3/1999, s. 33–37.
- Tuomo Aho, Terveisiksi: kääntäjän vaikutelmia. *niin & näin* 2/2000, s. 73–74.
- Timo Airaksinen & Manu J. Vuorio, Hobbesin näkemys tunteista ja vallasta. Teoksessa Ilkka Niiniluoto & Juha Räikkä (toim.), *Tunteet*. Yliopistopaino, Helsinki 1996, s. 169–199.
- Petri Koikkalainen, Hobbesin Leviathanin 'kirkollisen ja valtiolliseen yhteiskuntaan' liittyvästä käsitteistöä. *niin & näin* 2/2000, s. 64–72.
- Olli Loukola, Thomas Hobbes ja luottamuksen synty. *Hallinnon tutkimus* 2/1999, s. 111–116.
- Ilkka Patoluoto, Klassinen yhteiskuntasopimusajattelu. Teoksessa Patoluoto, *Oikeudet ja elämän arvot*. Tutkijaliitto, Helsinki 1990, s. 43–56.
- Juhani Pietarinen, Leviathanin mekaniikka. Teoksessa Matti Wiberg (toim.), *Politiikan moninaisuus*. Turun yliopiston julkaisuja, sarja C, osa 118, 1996, s. 224–236.
- Kari Saastamoinen, Hobbes, Raamattu ja valistus. Teoksessa Tuomas Seppä & muut (toim.), *Historian alku: historianfilosofia, aatehistoria, maailmanhistoria*. Tutkijaliitto, Helsinki 1993, s. 167–178.
- Kari Saastamoinen, Oliko Hobbes epäonnistunut liberalisti? *Tiede ja edistys* 2/2000, s. 97–105.
- Matti Wiberg, Thomas Hobbes. Teoksessa Jukka Kanerva (toim.), *Politiikan teorian klassikoita*. Gaudeamus, Helsinki 1984, s. 72–91.

kooperatiivisen teon jälkeisellä kierroksella. Edelleen, A:n uskosta kooperoinnin (ts. A:n alkuperäisen kooperatiivisen teon indusoiman B:n kooperatiivisen teon, joka puolestaan indusoi A:n kooperatiivisen teon) rationaalisuuteen voidaan pitää rationaalisenä, jos voidaan olettaa, että se osaltaan perustuu B:n edelliseen kooperatiiviseen tekoon, joka perustuu osaltaan B:n uskoon, että hän voi indusoida A:n uskomaan, että tämän seuraava kooperatiivinen teko voi indusoida B:n uskomaan, että A jatkaa kooperointiaan, ja lisäksi, että A uskoo, että jatkamalla kooperointiaan hän voi indusoida B:n jatkamaan kooperointiaan! Kun tällainen A:n alkuperäistä kooperatiivista tekoa seuraava ketju vastavuoroisine uskomuksineen ja odotuksineen jatkuu riittävän pitkälle, osapuolet, A ja B, voivat tulla vakuutuneiksi siitä, että kumpikin osapuoli todella uskoo, että kooperatiivisin teoin he voivat antaa uskottavia signaaleja toisilleen omasta tulevasta käyttäytymisestään, ja he voivat vakuuttua siitä, että vastavuoroiset kooperatiiviset teot luovat luotettavan perustan tuleville kooperatiivisille teoille. Niinpä osapuolet voivat perustaa tulevat kooperatiiviset tekonsa luotettaville signaaleille

yleisestä mukautumisesta kooperatiiviseen käytäntöön. Osapuolet voivat myös vakuuttua siitä, että jokainen ko. käytäntöön mukautuva teko, so. jokainen kooperatiivinen teko luo pohjaa tulevaisuuden kooperatiivisille teoille.²⁹ Mutta kuten jo yllä totesin, tällainen esitystapa on ainoastaan pelkistys, ja sen tarkoituksena on tuoda idealisoidussa muodossa esille ne elementit, jotka yhteisten odotusten ja kollektiivisen rationaalisuuden kehityksessä ovat välttämättömiä. Tosiasiassa Hobbesin yhteiskunnallinen ihminen soveltaa jotakin yksinkertaista nyrkkisääntöä, joka on kuitenkin pelkistettävissä malliksi, jonka taustalta voidaan jonkin reduktiivisen mekanismin avulla löytää kyseisen skeeman kaltainen induktiivinen prosessi.

Mainittakoon vielä, että täydellisen ihanteellisen rationaalisuuden kannalta edellinen skeema on kaikista huolimatta puutteellinen. Se ei ota huomioon ensimmäisen kooperatiivisen teon (täyttää) rationaalisuutta. Tässä yhteydessä en kuitenkaan pyri korjaamaan tuota puutetta. Olen tarkastellut aihetta lähemmin toisaalla.³⁰ Tarkastelun kannalta tyydyttävä ratkaisu lienee se, että skeema lyhentää sitä hyppäystä, jonka Hobbes tekee ei-kooperatiivisesta maailmasta kooperatiiviseen maailmaan. Perusteltakoon kyseistä puutetta kuitenkin sillä, että tarkastelun kohteena ovat rajalliset toimijat rajallisessa maailmassa. Rajat tulevat vastaan ensinnäkin laajuudessa – tarkastelun kohteena ovat äärelliset (sosiaaliset) tilanteet.

Tämä ajatus sopii hyvin yhteen Hobbesin mallin kanssa: yhteiskuntasopimus on yhteiskunnan alku. Yhteiskunnan synty edellyttää ensimmäistä siirtoa, joka voi toimia uskottavana signaalina tuleville kooperatiivisille siirroille. Rajat tulevat vastaan myös syvyydessä. Hobbesilaiset toimijat ovat rajallisia järkeilyn kapasiteetiltaan ja kyvyiltään: ”useimmilla heistä on liiaksi kiihrettä ruuan hankkimisessa ja muut ovat liian piittaamattomia ymmärtääkseen”.³¹ Siksi heille on asetettu yksinkertaisia nyrkkisääntöjä, joiden mukaan toimia. Ellei mitään tällaisia sääntöjen määrittelemiä sosiaalisia käytäntöjä olisi kehittynyt, joutuisi jokainen käymään läpi edellisen kaltaisia spekulatioita jokaisessa kohtaamassaan arkipäiväisessä sosiaalisen vuorovaikutuksen tilanteessa, eikä hobbesilaisten ihmisten kapasiteetti olisi vapautunut tärkeämpiin tehtäviin. Mutta silloin, kun osapuolet ovat omaksuneet sosiaalisia käytäntöjä ja nyrkkisääntöjä, voidaan tuskin enää puhua varsinaisista rationaalisista odotetun hyödyn maksimoimiseen tähtäävistä valinnoista. Pikemminkin osapuolet täällä tyydyttävät vastavuoroisia odotuksiaan. Kyseisen kaltaisessa tapauksessa laajuuden ja syvyyden rajat voivat yhdessä saada aikaan vaikutuksen, että kukaan ei ajattele yhteiskunnan loppua koskevaa rajaa. Siten myös konfliktitilanteissa voidaan hakea yhteistoiminnallisia ratkaisuja.³²

Yllä oleva tarkastelu saattaa johdattaa ajattelemaan, että Hobbesin varsinainen yhteiskuntaa kuvaava peli ei niinkään ole mikään sellainen malli, jonka voisi palauttaa yksiselitteiseksi peliteoreettiseksi malliksi, kuten esimerkiksi vangin dilemmaksi. Kysymyksessä on pikemminkin sellainen peli, jota olen toisaalla kutsunut funk-peliksi.³³ Funk-peliä voidaan kuvata seuraavasti. Silloin, kun suoran odotetun hyödyn maksimoimisen sijasta tyydytetään odotuksia, ts. maksimoidaan epäsuorasti, puhutaan funk-peleistä. Valinnan sijasta toimijat mukautuvat johonkin normiin tai käytäntöön. Funk-pelit sopivat hyvin yhteen suvereenin ajatuksen kanssa. Voidaan nimittäin ajatella, että suvereeni asettaa rajat tai määrittää ihmisten käyttäytymistä tavalla, jota voitaisiin luonnehtia toteutuneeksi funk-peliksi, sillä ”almaisilla” ei ole muuta vaihtoehtoa kuin mukautua suvereenin asettamiin rajoihin. Kuitenkin samanaikaisesti suvereenin rajoihin mukautuminen on rationaalista ja suvereenin tarjouksen hyväksyminen alun alkaenkin oli rationaalista. Sen lisäksi, että

se on yksilön kannalta rationaalista, se on myös kollektiivisesti rationaalista. Suvereeni osoittaa rationaalisen käyttäytymismallin, johon jokainen sitoutuu, ja johon jokainen odottaa muiden sitoutuvan, koska kyseinen käyttäytymismalli on annettu tilanteessa paras ratkaisu, tai ainakin ratkaisu johonkin muutoin hankalaan ongelmaan, kuten koordinaatio-ongelmaan.³⁴ Tällainen ajatus on yhtäpitävä David Lewisin konventiomallin kanssa.³⁵

Näiden välineiden avulla voidaan nyt tarkastella sitä, kuinka mielen fiktiosta sukeutuu sosiaalista faktaa. Olipa tilanne alkuasetelmaltaan sitten vangin dilemman tai koordinaatio-ongelman kaltainen, niin silloin, kun kyseessä on yhteisöllinen tai yhteiskunnallinen käyttäytyminen tai yhteiset odotukset ja uskomukset sekä perusteet odotuksille ja uskomuksille, toimii kukin osaltaan haetun ratkaisun lisätekijänä siten, että sitä mitä ei yksilönä voitu ratkaisuna ajatella, on nyt erilaisten vastavuoroisten toimenpiteiden johdosta täysin järkeenkäypä ratkaisu. Kyseisen kaltaisella ratkaisulla vieläpä on faktuaalinen perusta – nimittäin yhteennivoutuneiden sosiaalisten uskomusten ja odotusten ja niitä koskevien uskomusten ja odotusten perusta. Tässä yhteydessä en kuitenkaan mene syvemmälle näitä asioita koskevaan analyysiin, vaan jätän sen tuonnempaan tarkastelua varten.

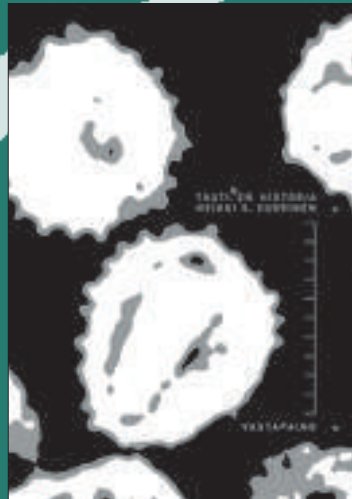
VIITTEET

- Katso esim. Martinich 1995.
- Esim. Barry ja Hardin 1982 tai Hollis ja Sugden 1993.
- Esim. Hampton 1986 ja Kavka 1986.
- Sopimuksista lähemmin, ks. esim. Gilbert 1993a ja 1993b ja Bach 1996.
- Katso esim. Gauthier 1986, V, tai Bach 1996.
- Katso esim. Leviathan, XV, s. 148.
- Aiheesta lähemmin, ks. esim. Dawkins 1976, ks. myös Sugden 1986.
- Katso esim. Barry & Hardin 1982, Hampton 1986, Gauthier 1986, Kavka 1986 ja Hollis & Sugden 1993.
- Katso Hobbes (1651), Luku XIV, s. 127, T. Ahon käännös.
- Nollasummapeleistä lähemmin, katso esim. Luce & Raiffa 1957.
- Hobbes, 127.
- Mts. 127.
- Mts. 127.
- "Pienimmän pahan periaate".
- Katso esim. Axelrod 1981.
- Katso esim. Hollis & Sugden 1993.
- Katso myös Pettit 1986.
- Kavka (1986) tosin väittää, että kyseinen koordinaatiotilanne ei ole triviaali, vaan pikemminkin epäpuhdas koordinaatio-ongelma, kuten ns. sukupuolten taistelu, sillä osapuolet preferoivat eri tavoin eri vaihtoehtoja siitä, mikä on paras yhteiskunta. Olen eri mieltä. Suvereeni ei tarjouksessaan tee mitään monivalintatehtävää, vaan kysymys on puhtaasti yhteiskunnan ja luonnontilan väliltä tehtävästä valinnasta. Yhteiskunnan on toki perustuttava niihin yhdeksääntoista luonnon lakiin, jotka Hobbes luvuissa XIV ja XV luettelee, mutta valinta ei koske (ainakaan ensivaiheessa) erilaisia yhteiskuntaratkaisuja ja yksilöiden niitä koskevia mielipide-eroavaisuuksia siinä mallissa, jonka Hobbes esittää, vaan yksinkertaista ota-tai-jätä -ehdotusta, jolla päästä pois luonnontilasta.
- Katso myös Ullmann-Margalit (1977) vangin dilemma -normien analyysi.
- Katso myös Hampton 1986 ja Kavka 1986.
- Katso esim. Harsanyi 1977 ja Taylor 1987.
- Katso esim. Hampton 1986 ja Kavka 1986, mutta ennenkaikkea myös Hardin 1991 ja Martinich 1995.
- Aumann 1987.
- Hobbes, 138.
- Katso myös Searle 1995 sosiaalisen todellisuuden muodostumisesta.
- Hobbes, 138.
- Konkka 2000.
- Katso Konkka 2000.
- Samantapaista mallia puolustaa myös Bach. (Katso Bachin *offer – acceptance model*, 1996). Hän tosin tarkastelee ehdotustaan sopimusprosessia kuvaavana mallina, ja se on sellaisenaan huomattavasti yksinkertaisempi kuin yhteistoiminnallisten odotusten syntyä koskeva malli voi koskaan olla.
- Konkka 2000.
- Hobbes, 148.

- Katso esim. Bicchieri & Schulte 1997. Vertaa pakittavan induktion periaate, jonka mukaan asianlaita ei voi olla näin, katso esim. Pettit & Sugden 1989.
- Konkka, 2000.
- Katso esim. Kavka 1986, luku 5.
- Katso Lewis 1969. Tarkastelen Lewisin mallin kanssa yhtäpitävää mallia sosiaalisten käytäntöjen valossa. Sosiaalisia käytäntöjä voidaan pitää eräänlaisena suvereenin ilmentymänä yhteiskunnassa. Sosiaaliset käytännöt määrittävät konventioita, normeja, instituutioita ja sosiaalisia tapoja. Katso myös Ullmann- Margalit 1977, Schotter 1981, Konkka 2000. Malli on seuraavanlainen:
(SK) Ryhmän P jäsenten käyttäytymisen säännön mukainen toistuminen R määrättyssä toistuvassa sosiaalisessa vuorovaikutustilanteessa S on sosiaalinen käytäntö jos ja vain jos seuraavia tekijöitä voidaan pitää faktuaalisena perustana ja yleisenä tietona P:ssä:
(i) Miltei jokainen preferoi mukautumista R:ään, sillä S edustaa sosiaalisen vuorovaikutuksen tilannetta, jonka esittämään ongelmaan yhdenmukainen mukautuminen R:ään tuottaa järkeenkäyvän ratkaisun;
(ii) Osin siksi, että (i) miltei jokainen odottaa muiden mukautuvan R:ään; ja
(iii) Osin siksi, että (ii) miltei jokainen mukautuu R:ään.
Tämä on sosiaalisen käytännön analyysi. Silloin, kun ihmiset yhteiskunnassa käyttäytyvät annetun analyysin mukaisesti, mutta antavat käyttäytymiselleen perustelun jonkun nyrkkisäännön termein, kuten vaikkapa lausumalla "älä tee toiselle sitä, mitä et tahtoisit tehtävän itsellesi", voidaan ajatella, että ihmiset pelaavat funk-peliä. He tyydyttävät vastavuoroisia odotuksia pikemminkin kuin pyrkivät maksimoimaan välitöntä odotettua hyötyään. Heidän perustelunsa viittaa kollektiivisesti rationaaliseen ratkaisuun. Silti he käyttäytyvät siten, että yksilön kannalta järkeenkäypä ratkaisu toteutuu. He eräässä mielessä sittenkin tulevat maksimoineeksi hyötynsä, vaikkeivat sitä toiminnan hetkellä (saati koskaan) tule ajatelleeksikaan. Järkevintä mitä ihmiset voivat monimutkaisissa sosiaalisissa vuorovaikutustilanteissa tehdä on mukautua vallitseviin sääntöihin, ainakin niin kauan kuin tämä mukautuminen tuottaa yksilön ja yhteisön kannalta tyydyttäviä tuloksia. Silloin, kun on kysymys suvereenin määrittämisestä asioista, asianlaita on juuri näin.

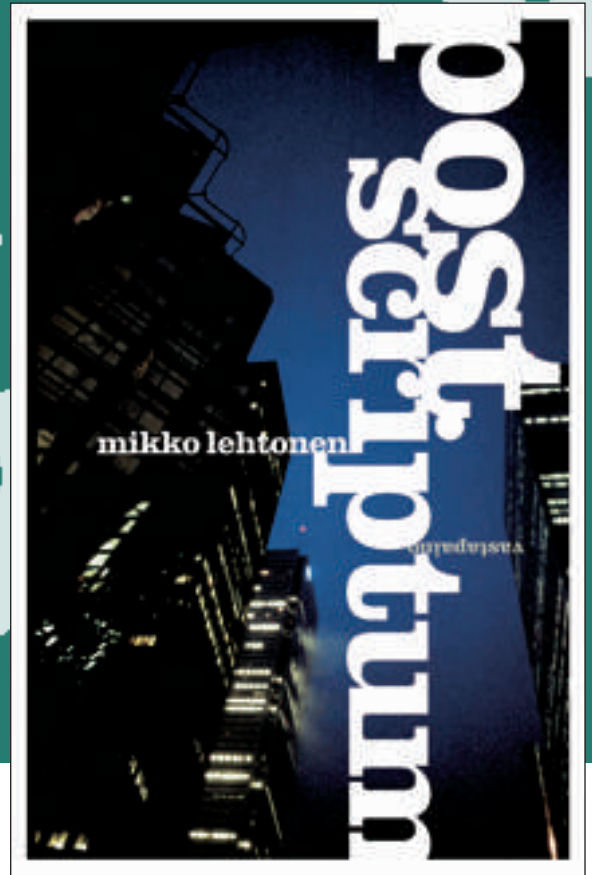
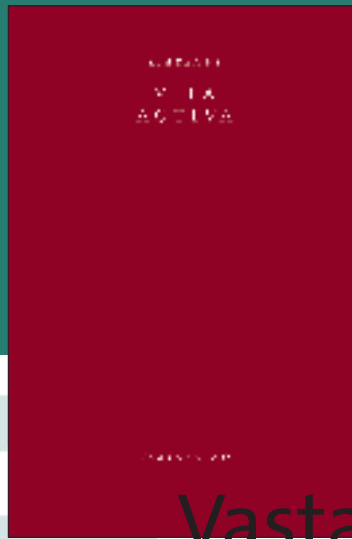
KIRJALLISUUS

- R. Aumann, "Correlated Equilibrium as an Expression of Bayesian Rationality". *Econometrica* 55 (1987), s. 1–18.
- R. Axelrod, "The Emergence of Cooperation Among Egoists". *The American Political Science Review* 75 (1981), s. 306–317.
- K. Bach, "Terms of Agreement". *Ethics* 105 (1996), s. 604–612.
- B. Barry & R. Hardin (toim.), *Rational Man and Irrational Society*. Sage 1982.
- C. Bicchieri, & O. Schulte, "Common Reasoning About Admissibility". *Erkenntnis* 45 (1997), s. 299–325.
- R. Dawkins, *The Selfish Gene*. Oxford UP 1976.
- D. Gauthier, *Morals by Agreement*. Clarendon Press 1986.
- M. Gilbert (1993a), "Is an Agreement an Exchange of Promises?". *Journal of Philosophy* 90, s. 627–649.
- Gilbert, M. (1993b), "Agreements, Coercion, and Obligation". *Ethics* 103, s. 679–706.
- J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge UP 1986.
- R. Hardin, "Hobbesian Political Order". *Political Theory* Vol. 19 (1991), Issue 2.
- J. Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. The MIT Press 1977.
- T. Hobbes, *Leviathan* (1651). Suom. T. Aho, Vastapaino 1999.
- M. Hollis & R. Sugden, "Rationality in Action". *Mind* 102 (1993), s. 1–35.
- G. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton UP 1986.
- J. Konkka, *Funk Games – Approaching Collective Rationality*. Helsinki 2000.
- D. Lewis, *Convention – A Philosophical Study*. Harvard UP 1969.
- R. D. Luce & H. Raiffa, *Games and Decisions*. John Wiley & Sons Inc. 1957.
- A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*. Routledge 1995.
- P. Pettit, "Free Riding and Foul Dealing". *Journal of Philosophy* 83 (1986), s. 361–379.
- P. Pettit & R. Sugden, "The Backward Induction Paradox". *Journal of Philosophy* 86/4 (1989), s. 169–182.
- A. Schotter, *The Economic Theory of Social Institutions*. Cambridge UP 1981.
- J. Searle, *The Construction of Social Reality*. The Penguin Press 1995.
- R. Sugden, *The Evolution of Rights, Cooperation, and Welfare*. Basil Blackwell 1986.
- M. Taylor, *The Possibility of Cooperation*. Cambridge UP 1987.
- E. Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms*. Oxford UP 1977.



VASTAPAINO

Syksy
2001



Vastapainon uutuuudet

Hannah Arendt
VITA ACTIVA

Ihmisenä olemisen ehdot

Poliittisen filosofian ehdoton klassikko vihdoin suomeksi.

Suom. Juha Koivisto
310 s., 162,30 (27,30 euroa), marraskuu

Mikko Lehtonen
POST SCRIPTUM

Kirja medioitumisen aikakaudella.

224 s., 140 mk (23,60 euroa), lokakuu

Heikki S. Vuorinen
TAUTINEN HISTORIA

Ihmiskunnan ja tautien yhteinen kehitys muumioiden, arkeologisten luiden ja muistiinpanojen kertomana.

368 s., 155,20 mk (26,10 euroa), marraskuu

Markku Lehto
**SOSIAALIPOLITIikka
EDISTYKSEN ASIALLA**

Edistysusko on voimissaan,
mutta onko edistyksellä kahdet kasvot?

144 s., 136,20 mk (22,90 euroa), marraskuu

Rick Altman
ELOKUVA JA GENRE

Kriittinen analyysi taidehistoriasta
ja lajityyppien kehittymisestä.

Suom. Kimmo ja Silja Laine
290 s., 146,30 mk (24,60 euroa), marraskuu

Richard Dyer

ÄLÄ KATSO!

Viihde, seksuaalisuus ja rotu.

Toim. Martti Lahti
290 s., 142,10 mk (23,90 euroa), marraskuu

Sari Autio, Sari Katajala-Peltomaa
& Ville Vuolanto (toim.)

**HISTORIOITSIJAN ARKI
JA TUTKIMUKSEN PROSESSI**

Näkökulmia menneisyyden tutkimiseen
antiikista lähihistoriaan

176 s., 139,10 mk (23,40 euroa), syyskuu

Antti Särkelä

VÄLITTÄMINEN AMMATTINA

Näkökulmia sosiaaliseen auttamistyöhön.

144 s., 132,00 mk (22,20 euroa), lokakuu

Anne Sankari & Jyrki Jyrkämä (toim.)

LAPSUUDESTA VANHUUTEEN

Ensimmäinen suomenkielinen
ikä tutkimuksen perusesitys.

224 s., 140,30 mk (23,60 euroa), marraskuu

Merja Kinnunen

LUOKITeltu SUKUPUOLI

Tutkimus luokituksissa ilmenevistä yhteiskunnan
valtasuhteista ja sukupuolen kulttuurisista käsityksistä.

224 s., 130,20 mk (21,90 euroa), marraskuu

www.vastapaino.fi

