

# *niin & näin*

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Jerry Fodorin haastattelu

Kriittinen pedagogia

Maun objektiivisuudesta ja filosofian paluu

Uskonnon filosofia ja tunteet

Numero 29  
kesä 2001 / 2

## TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja

puh. 040-8434998, 03-5149378

sähköposti [mikko.lahtinen@uta.fi](mailto:mikko.lahtinen@uta.fi)

Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, [tuukka.tomperi@uta.fi](mailto:tuukka.tomperi@uta.fi)

Kimmo Jylhä, [kimmo.jylhamo@kultti.net](mailto:kimmo.jylhamo@kultti.net)

Reijo Kupiainen, [reijo.kupiainen@uta.fi](mailto:reijo.kupiainen@uta.fi)

Heikki Suominen, [heikki.suominen@uta.fi](mailto:heikki.suominen@uta.fi)

Sami Syrjämäki, [sami.syrjamaki@uta.fi](mailto:sami.syrjamaki@uta.fi)

Tere Vadén, [tere@ihu.his.se](mailto:tere@ihu.his.se)

Tommi Wallenius, [tommi.wallenius@uta.fi](mailto:tommi.wallenius@uta.fi)

## TOIMITUSNEUVOSTO

Hanne Ahonen, Heikki Ikäheimo, Antti Immonen,

Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen,

Jussi Kotkavirta, Marjo Kylmänen, Kaisa Luoma, Petri Latvala,

Ville Lähde, Sami Pihlström, Pekka Passinmäki, Jarkko Tontti,

Milla Törmä, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo ja Erkki

Vettenniemi.

## TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk kotimaahan 150 mk, ulkomaille 200 mk.

Lehtitoimiston kautta tilattaessa lisämaksu. Kestotilaus jatkuu

uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen

määräaikaiseksi.

*niin & näin* ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

## TILAUS- JA OSOITEASIA

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

MARKKINONTI Sami Syrjämäki, puh. 050-5400268/03-2133088

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

takasisäkansi 2400,-

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

JULKAISIJA Eurooppalaisen filosofian seura ry

TAITTO JA ULKOASU Kimmo Jylhä ja Tommi Wallenius

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

ISSN 1237-1645

8. vuosikerta

PAINOPIIKKA Vammalan Kirjapaino Oy

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

## TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Elisa Aaltola, VTL, ma. assistentti, Filosofian laitos, Turun yliopisto

Tuomo Aho, FT, teoreettisen filosofian dosentti, Helsingin yliopisto

Pekka Elo, filosofian ja elämäntutkimuksen ylitarastaja, Opetushallitus

Jerry Fodor, katso sivu 6

Jaana Hallamaa, TT, yliassistentti, Systemaattisen teologian laitos, Helsingin yliopisto

Aino Hannula, KT, assistentti, Kasvatustieteen laitos, Helsingin yliopisto

Vesa Huotari, KT, assistentti, Kasvatustieteen laitos, Tampereen yliopisto

Matti Itkonen, FT, KT, käytännöllisen filosofian dosentti, Joensuun yliopisto; kulttuurikasvatuksen dosentti, Jyväskylän yliopisto

Helena Kekkonen, tekn.lis., KTT h.c., Rauhankasvatustieteiden instituutti, Helsinki

Tomi Kiilakoski, FM, tuntiopettaja, Tampereen yliopiston opettajankoulutuslaitos

Mikko Lahtinen, dosentti, Tampereen yliopisto; tutkija-tohtori, Suomen Akatemia

Saku Mantere, FM, DI, tutkija, Teknillinen korkeakoulu, Helsinki

Jürgen Matthies, YTL, saksan kielen lehtori, Jyväskylän yliopisto

Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki

Sami Pihlström, FT, tutkijatohtori, Suomen Akatemia

Tero-Markus Saarimaa, FL, tuotepäällikkö, Tampere

Mikko Salmela, VTT, käytännöllisen filosofian dosentti, Helsingin yliopisto

Tuukka Tomperi, FM, lehtori, Tampereen yliopiston opettajankoulutuslaitos

Tommi Vehkavaara, FL, ma. assistentti, Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto

## OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomenoksia. *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 kirjoittajat-palstalla. 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 johdatteleva sekä sitä esittelevä. Kuvat, kuviot, ja taulukot toimitetaan erillisillä liuskoilla numeroituna.

Lähdeviitteet ja loppuviitteet numeroidaan juoksevasti ja sijoitetaan tekstin loppuun. Lähdeviiteissä 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 Aisch, Heideggers Rektoratsrede im Kontext. Teoksesta: W. F. Haug (toim.), *Deutsche Philosophen 1933*. Argument-Verlag, Hamburg 1989, s. 56–79.) Viitattaessa aikakauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoit-

tajan 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, alotsikoinen, 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 2/2001*

2 Pääkirjoitus

3 niin vai näin

## **Jerry Fodor haastattelussa**

6 Saku Mantere, *Jerry Fodor – ajattelun kielen isä*

7 Jerry Fodor, *Ajattelemisesta on vaikea tehdä normaalitiedettä*

## **Lehdet**

16 Tuukka Tomperi, *Philosophy Now*

*The Philosophers' Magazine*

## **Uskonto ja filosofia**

18 Mikko Salmela, *Uskonnolliset emootiot: keskustelu Petri Järveläisen kanssa*

19 Mikko Salmela, *Uskonnollisten tunteiden teoriaa ja historiaa*

21 Tuomo Aho, *Uusinta uskonnonfilosofiaa*

23 Jaana Hallamaa, *Toivoa toivovansa*

## **Positioita**

27 Tommi Vehkavaara, *Filosofian paluu!*

## **Kolumni**

34 Arne Nevanlinna, *Kunhan hinnasta sovitaan*

## **Suhteemme luontoon ja eläimiin**

36 Jürgen Matthies, *Luonto pedagogisena ohjelmana*

– *luonnon mystifioinnin vaarasta ympäristökasvatuksessa*

45 Elisa Aaltola, *Sentimentalisuus vs. analyyttinen järki*

– *tunteiden asema eläinetiikassa*

## **Makuasioita**

53 Mikko Lahtinen, *In vino veritas? Makuarvostelmien objektiivisuudesta*

## **Filosofian reaalikoe keväällä 2001**

59 Pekka Elo, *Filosofia reaalisissa*

60 Ville Paukkosen palkintovastauksia

## **Kriittinen pedagogiikka**

62 Tuukka Tomperi, *Paulo Freire ja kriittinen pedagogiikka*

63 Paulo Freire, *Johdattavia ajatuksia*

64 Aino Hannula, *Kritiikin ja toivon pedagogi*

71 Helena Kekkonen, *Paulo Freire mielessäni*

72 Tomi Kiilakoski, *Vaikea on saada suunta – postmodernin haaste pedagogiikalle*

## **Positioita**

77 Juha Varto, *Kun kasvatetaan tulevaisuutta*

## **Kirjat**

80 Heidi Liehu: *Rakkaus Pariisissa* (Matti Itkonen)

81 Pekka Himanen: *Hakkerietiikka* (Tero-Markus Saarimaa)

83 Pertti Töttö: *Pirullisen positivismin paluu* (Vesa Huotari)



Filosofian harrastaja voi kiittää niin sanottuja pienkustantajia useimmista uusista klassikkosuomennoksista. Näiden kohdalla pienet kustantamot ovatkin suuria, ja suuret pieniä, sillä enimmät ovat ilmestyneet Gaudeamukselta ja Vastapainolta. Jälkimmäistä saamme kiittää mm. Hobbesin *Leviathanista*, Heideggerin *Olemisesta ja ajasta*, kokoelmasta valistusfilosofian klassikoita, Marxin ja Engelsin *Kommunistisen manifestin* uudesta suomennoksesta sekä viimeksi Rousseauin *Eriarvoisuuden alkuperästä* ja kokoelmasta Peircen tekstejä. Tätä kirjoitettaessa painokoneessa pyörii Boethiuksen *Filosofian lohdotus*. Gaudeamuksen kohdalla iloitaamme mm. Deweyn *Pyrkimyksestä varmuuteen*, Foucaultin *Seksuaalisuuden historiasta*, Kantin *Prolegomenasta*, Leibnizin *Monadologiasta*, Locken *Tutkielmasta hallitusvallasta*, Millin *Utilitarismista*, Spinozan *Etiikasta* ja viimeisenä Descartesin *Teosten* ensimmäisestä osasta sekä pian ilmestyväksi ilmoitetusta Akvinolaisen *Summa theologiaesta*. Aristoteleen *Teosten* suomennoshankekin on edistynyt melko ripeästi. Tällä hetkellä Gaudeamus onkin suurin filosofian kustantaja Suomessa.

Unohtaa ei myöskään pidä Hegelin *Oikeusfilosofiaa* Pohjoiselta, Husserlin *Fenomenologian ideaa* Lokilta tai Heideggerin *Taideteoksen alkuperää* ja Merleau-Pontyn *Silmää ja mieltä* Taide-kustantamolta. Uusia klassikkokäännöksiä ovat edelleen Nietzscheen *Epäjumalten hämärä* Unio Mysticalta, Foucaultin Nietzsche-tekstit Tutkijaliitolta, Pico della Mirandolan *Ihmisen arvokkuudesta* Atenalta, Kuhnin *Tieteellisten vallankumousten rakenne* Art Houselta ja Bahtinin Rabelais-tutkielma Taifuunilta. Suurista kustantamoista WSOY julkaisi 90-luvulla uuden suomennoksen Pascalin *Mietteistä*, Buberin *Minän ja sinän* sekä pari nidettä Kierkegaardin kirjoituksia. Otava sai viime vuosikymmenen alussa päätökseen Platonin *Teokset* sekä aloitti uuden sataluvun sarjalla englannista käännettyjä lyhyitä klassikkoesiteltyjä. Suomessa suuret kustantamot ovat kuitenkin tyytyneet lähinnä uusintapainoksiin. Platonin *Teosten* huokean pokkariversion markkinoille laskeminen olikin kulttuuriteko, kuten myös Kariston, Otavan ja WSOY:n ottamat uudet painokset mm. Machiavellin *Ruhtinaasta* ja *Valtiollisista mieltelmistä*, Erasmusuksen *Tyhmyyden ylistyksestä*, Moren *Utopiasta*, Montaignen *Esseistä/Tutkielmista*, Kantin *Tapojen metafysiikan perustuksesta* ja *Käyt[änn]öllisen järjen kritiikistä* sekä Ciceron, Senecan, Descartesin, Rousseauin, Schopenhauerin, Nietzscheen ja Wittgensteinin teoksista. Humeen harvinaiseksi käynyt *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä* (WSOY 1938), antikvariaatissa kallis Lucretiuksen *Maailmankaikkeudesta* (WSOY 1965) ja loppuunmyydyt Marxin ja Engelsin keskeiset teokset myös ansaitsisivat uudet painokset. Baconin esseiden harvinaisesta valikoimasta *Filosofiset mieltelmät* (Yrjö Weilin & kumpp. 1910) tai vanhoista Mill-suomennoksista ei taas sellaisenaan ole uudelleen julkaistavaksi. Myös Kailan aukollinen Hume-käännös vaatisi toimittamista.

Sen sijaan uusi painos Snellmanin *Kootuista teoksista* I–XII (WSOY 1928–33) tai 80-luvun alun *Teoksista* I–IV (Gummerus 1982–1983) olisi hyvinkin riittänyt tyydyttämään harrastajan tarpeet, eikä lamavuosien jälkeen uudelleen käynnistettyyn suurimittaiseen suomennoshankeeseen olisi tarvinnut ryhtyä, varsinkin kun *Samlade arbeten* I–XII (Statsrådet kansli 1992–98) on nyt ammatitutkijain käytettävissä. Toisaalta Valtioneuvoston kanslia ja muut rahoittajat eivät varmaankaan olisi ohjanneet säästyneitä varoja – miltei 10 miljoonaa markkaa – akuutimpien käännöstöiden tukemiseen. Ei pidä kuitenkaan väheksyä

Snellman-projektin työllistäviä vaikutuksia, vaikka voikin ihmetellä yhden hankkeen kohtuuttoman suurta osuutta muuten niukassa käännöstöiden rahoituksessa.

Ensi vuoden aikana *niin & näin* pyrkii julkaisemaan verkossa ja painettuna täydellisyyttä tavoittelevan luettelon uusista ja vanhoista filosofian suomennoksista. Mitä siihen toivoisi joskus lisäävän jatkoksi jo olemassa oleville teoksille?

Miltei kaikilta tunnetuimmilta länsimaisen filosofian klassikolta on julkaistu jotakin, mutta ei läheskään aina keskeisimpiä töitä. Suomentajaansa odottavat esimerkiksi Abelardin *Dialectica*, Brunon *De la causa, principio et uno*, Baconin *Novum organum* ja *New Atlantis*, Spinozan *Tractatus theologico-politicus* ja *Tractatus politicus*, Montesquieun *De l'esprit de lois*, Humein *A Treatise of Human Nature* ja *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Smithin *The Theory of Moral Sentiments*, Kantin *Kritik der reinen Vernunft*, Hegelin *Phänomenologie des Geistes*, Feuerbachin *Das Wesen des Christentums*, Husserlin *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Marcusen *Reason and revolution*, Adornon ja Horkheimerin *Dialektik der Aufklärung*, Sartren *L'être et le néant*, Merleau-Pontyn *Phénoménologie de la perception*, Levinasin *Totalité et Infini* ja *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Althusserin *Lire le Capital* ja Feyerabendin *Against the Method*.

Enintään pienten maistiaisten varassa ovat aakkosjärjestyksessä mainittuina mm. Arendt, Bachelard, Berkeley, Bodin, Brentano, Bruno, Burke, Canguilhem, Cassirer, Collingwood, Croce, Cusanus, Dilthey, esisokraatit (Diels), Ferguson, Fichte, Ficino, Gentile, Gioberti, Herder, Hutcheson, Labriola, Lessing, Levinas, Merleau-Ponty, Pufendorf, Reid, Rickert, Rosmini, Ryle, Salutati, Scheler, Schelling, Schiller, Schleiermacher, Schlick, Suárez, Unamuno, Valla, Vico, Voltaire, Weil, Windelband, Wolff sekä koko joukko arabifilosofia, kuten Averroes ja Avicenna, sekä tietenkin lukuisat elävät filosofit.

Descartesin suomennoshanke tulee varmasti etenevänsä nopeasti, sillä useampi kääntäjä voi keskittyä työhönsä täyspäiväisesti. Näin hyvä tilanne on poikkeus – Snellman-hankkeen kohdalla ongelmallinen poikkeus. Useimmiten kääntäminen on palkatonta työtä vapaa-ajalla tai ahkerointia muiden toimien kustannuksella. Samoin suomennoksen kommentoiminen. Klassikon suomentamiseen on perin vaikea saada sellaista rahoitusta, joka sallisi usean vuoden yhtäjaksoisen ja täyspäiväisen työskentelyn, jopa kommentaattorien palkkiot. Epäilemättä esimerkiksi Vicon *Scienza nuovan* tai Gadamerin *Wahrheit und Methoden* suomeksi saattaminen veisi vähintään viisi vuotta. Tutkimustyönäkään tällaiseen ei voi ryhtyä, sillä käännöstä viitteinen ja johdantoineen ei yleensä lasketa Suomen yliopistoissa tieteelliseksi julkaisuksi. Jokainen klassikkoja kääntänyt kuitenkin tietää, että kelvollisen suomennoksen laatiminen edellyttää huolellista tutkimustyötä ja laajaa yleisivistystä. Myös käännösratkaisujen tulee perustua historiallis-filosofiselle käsitteanalyysille ja etymologisille tutkimuksille. Käännöstyön ignorointi kertookin tieteellisesti vaatelialaan toiminnan ja sen harjoittajan väheksymisestä.

Kiitos suomennoksista kuuluukin ennen muuta niille omasta edustaan piittaamattomille kääntäjille, jotka riskejä uhmaten avaavat ensimmäisen sivun ja aloittavat urakkansa.

Mikko Lahtinen



## MUUTAMA SANA TRANSSENDENTAALISESTA

**1** Oskari Kuusela ja Marika Tuohimaa ovat ilahduttavasti kommentoineet *niin & näin* -lehdessä 1/2001 julkaistua kirjoitustani ”Filosofian traditionaalisuudesta ja transsendentaalisuudesta” (s. 42–52). Etenkin monet Tuohimaan huomioista ovat osuvia, ja pidän hyvin tärkeinä niitä varauksia, joita hän esittää Derridan lukemisesta kantilaisena transsendentaalifilosofina (katso Tuohimaa, ”Derrida ja naturalisoitu transsendentaalifilosofian traditio”, s. 66–69). Hän ei täysin torju puolustamaani transsendentaalifilosofian historiallistamisen ja naturalisoinnin ohjelmaa, vaikka perustellusti näkee sen ongelmallisena. Lähes yhtä ongelmallisenahan minäkin sen näen – ja silti haluan sitä jatkaa.

Kuuselan kommenttien (”Wittgenstein ja transsendentaalifilosofia”, s. 53–65), joihin tässä keskityn, sävy on toisenlainen. Hänelle ehdotus Wittgensteinin liittämistä transsendentaalifilosofian perinteeseen – vaikka omassa tekstissäni muotoilen tuon ehdotuksen varovasti enkä missään tapauksessa tarkoita sitä historialliseksi tulkinnaksi Wittgensteinin ajattelusta, kuten Kuuselakin aivan oikein toteaa – on ilmeisesti loukkaus Wittgensteinin ajattelun omaperäisyyttä ja riippumattomuutta kohtaan (vertaa s. 63). Kuuselan kirjoitus on niin laaja ja perusteellinen, että voin tässä vastata siihen vain yleisellä tasolla poimien muutamia yksityiskohdan esiin ikään kuin näyttöksi. Hänen kaikkien argumenttiensa huolellinen punnitseminen vaatisi varmaankin samannimistä vastineen.

**2** Transsendentaalifilosofiaa koskevista erimielisyyksistämme huolimatta uskon, että Kuusela ja minä

olemme jokseenkin samaa mieltä monista filosofian luonnetta koskevista kysymyksistä. Muuten tähän lehteen dokumentoitua keskusteluumme tuskin voitaisiin edes käydä. Me molemmat katsomme, että filosofian tulisi olla vakavaa älyllistä toimintaa ja ettei sitä pitäisi vesittää ”kaikki käy” -tyyppiseksi relativismiksi. Kuusela tosin epäilee, että ”pehmeä” transsendentaalifilosofia, jossa mielekkyyden, tiedon (tai jonkin muun ”annetun”) mahdollisuuden välttämättömät ehdot suhteutetaan historiallisesti kontingenttiin viitekehykseen, kulttuuriin tai käytäntöön, johtaa tuollaiseen relativismiin; minä puolestani yritin artikkelissani kertoa, miksei näin mielestäni ole, ja miksi pikemminkin kielen käytön kuvailuun keskittyvä filosofia saattaa viedä samantapaisiin ongelmiin. Mutta Kuusela ja minä liennemme joka tapauksessa samoilla linjoilla kieltäessämme, että olisi hyödyllistä ”lyödä lukkoon [...] absoluuttista näkemystä siitä, voidaanko Wittgensteinin liittää yhteen transsendentaalifilosofien kanssa” (s. 63). Kaikkia tällaisia absoluuttisuuksia koetin kirjoituksessani vastustaa. Aina en olekaan varma, mitä omien näkemysten vastaista Kuusela kritiikillään yrittää osoittaa.

Esimerkin vaikeudestani nähdä Kuuselan arvostelun pyrkimyksiä tarjoaa Wittgensteinin yhteydessä paljon esillä ollut *kielen rajojen* teema. Kuusela toteaa, ettei ketään tarvitse *kieltää* käyttämästä kieltä mielettömästi (eli rikkomasta mielekkyyden normeja tai ylittämästä mielekkyyden rajoja), koska mielettömyydet eivät ole kielen käyttöä lainkaan. Filosofia ei voi edellyttää mielekkyysnormien noudattamista (katso s. 55–57). Mielekkyyden rajoja, jos sellaisia on, ei ylipäänsä voida (mielekkäästi, kieltä

käyttäen) rikkoa; transsendentaalisella normilla, jonka mukaan meidän ”täytyy” pysytellä näiden rajojen sisäpuolella, ei ole voimaa, koska emme kuitenkaan pääse sisäpuolelta minnekään. Optimeko tästä jotakin uutta? Olen omasta mielestäni yrittänyt sanoa suunnilleen samaa: olemme kieltä käyttäessämme aina jo mielekkyyden rajojen sisällä, ja transsendentaalifilosofi koettaa kertoa, mistä tässä sisäpuolella olemisessa on kyse ja miten se on mahdollista – eli pikemminkin tähyillä rajoja sisältäpäin kuin ”asettaa” ne.

Tietenkään filosofi, sen enempiä transsendentaalifilosofi kuin kukaan muukaan, ei ole poliisi, joka kieltäisi ihmisiä suoltamasta mielettömyyksiä. Toisaalta esimerkiksi Kant ei pitänyt tarpeettomana selvittää illuusioita, jotka seuraavat *yrityksistä* astua tiedon rajojen yli, vaikka hän tietenkin eräässä mielessä katsoi, ettei rajoja edes *voida* rikkoa (eli että yritykset rikkoa niitä ovat mahdotomia tai mielettömiä). Meillä ei Kantin mukaan voi olla tietoa sielusta tai Jumalasta (tässä on siis raja, jota emme kykene ylittämään), mutta voimme kritisoida niiden näkemyksiä, jotka katsovat meillä voivan tuollaista tietoa olla. Wittgensteinilainen kieliopillisten huomautusten esittäminen voidaan nähdä tällaiselle kritiikille analogiseksi. Kantilainen välttämättömyys pitäytyä kokemuksen rajojen sisällä on eräänlainen muistutus inhimillisestä tilastamme, ja samantapaisena ihmisuuntoon ja käytäntöihimme kohdistuvana muistuttelemisena haluaisin nähdä Wittgensteinin kieliopillisen filosofian. Wittgensteiniin viitaten Kuusela toteaaakin, että kielenkäytön kuvauksia ”käytetään *muistuttamaan* normeista, joihin kielen käyttäjä *jo* on kieltä käyttäessään

sitoutunut”; tällainen filosofia ”tekee näkyviksi rajoja ja normeja, jotka on jo oletettu kielellisissä käytännöissä” (s. 57). Hyväksyn tämän täysin, kuten artikkelistanikin toivottavasti käy ilmi.

Juuri tällaiset tilanteet, joissa ei-transsendentaalisen ja (pehmeän) transsendentaalisen Wittgenstein-luennan erot hämärtyvät, saivat minut muotoilemaan artikkelini yhden johtopäätöksen dilemmaksi: ei-transsendentaalisesti tulkittu wittgensteinilainen kielifilosofia on joko puhtaassa deskriptiivisyydessään vaarallinen tie relativismiin tai sitten se palautuu pehmeään transsendentaalifilosofiaan. En näe, kuinka Kuuselan vasta-vaatitukset – niin teräviä kuin monet niistä ovatkin – horjuttaisivat tätä päätelmää.

Kuuselan kritiikissä on myös refleksiivisiä ongelmia. Hän sanoo, ettei transsendentaalifilosofian modaalinen ilmaus ”täytyy” tee mitään todellista työtä kielen rajoihin liittyvässä kysymyksessä (s. 56). Onko siis *mieleltöntä* sanoa, että meidän on pysyteltävä niiden mielekkyyden rajojen sisäpuolella, joiden ulkopuolelle emme pääse? Jos tämän sanominen on paitsi hyödytöntä myös mieleltöntä, Kuuselan omien huomautuksien status käy yhtä arveluttavaksi. Eikö hän nyt itse ole kieltämässä minua (ja muita transsendentaalifilosofian suosijoita) käyttämästä kieltä tavalla, joka on hänen mukaansa mieleltön tai illusorinen, tavalla, jolla ei ole mitään tehtävää? Jos tällaiset kiellot todella ovat mielettömiä ja tarpeettomia, miksi hän itse ikään kuin kieltää minua kieltämästä mielettömyyksiä tai ainakin yrittää ohjata filosofista kielenkäyttöäni suuntaan, jossa moisia kieltoja ei esitetäisi? Eikö Kuuselan kritiikki illusorista normatiivista pyrkimystä vastaan olisi hänen omilla kriteereillään tuomittava yhtä turhaksi ja illusoriseksi kuin tuo pyrkimys itse?

Entä kuka mielekkyyden normien sisällä sitten välttämättä pysyttelee

voimatta niitä rikkoa? Tähän on helppo vastata pienellä sanalla ”me”. Tällaisen vastauksen Kuusela kuitenkin asettaa kyseenalaiseksi. Hänen mielestään pehmeä transsendentaalifilosofi olettaa virheellisesti, että voimme muodostaa selvän käsityksen siitä, mitä ”me” normien sitomat kielen käyttäjät olemme (s. 59–60). Mitään tällaista transsendentaalifilosofi ei tietenkään oletta. Ongelma jää aina avoimeksi. Tämä on juuri se ongelma, josta transsendentaalifilosofia lähtee liikkeelle: kyse on pyrkimyksestä ymmärtää, mitä ”me” oikeastaan olemme. Mallina on kantilainen järjen kritiikki, jossa ihmisjärki refleksiivisesti kääntyy tutkailemaan omia kykyjään ja rajoituksiaan omin voimin, oman itsensä varassa. Siitä, mitä järki on, voimme muodostaa perustellun käsityksen vain järjen itsensä avulla. Sen, mitä me itse asiassa olemme, ratkaisevat erilaiset muun muassa järjen ja kielenkäyttöön liittyvät kykymme, mahdollisuutemme ja rajoituksemme, joita transsendentaalifilosofia voi refleksiivisesti tarkastella noiden samojen kykyjen, mahdollisuuksien ja rajoitusten asettamisissa puitteissa – kehikossa, joka on sekä hänen tutkimuskohteensa että se perusta, jonka pohjalta tutkimus voi edetä. Avoimeksi jäävä sana ”me” on siis käytössä sekä transsendentaalisen tutkimuksen alussa että sen (aina saavuttamattomaksi jäävässä, vain kuviteltavissa olevassa) lopussa.

En siis tunnista itseäni Kuuselan syytöksestä, jonka mukaan se, ”mitä me olemme”, ei ole ”lainkaan niin selvää ja yksinkertaisesti ratkaistavissa kuin Pihlström haluaisi ajatella” (s. 60). Tämä on yksi esimerkki siitä, miten hän vääristää näkemystäni. Hän olettaa, että minulla pitäisi olla hallussani transsendentaalisen tutkimuksen tulos (se, mitä me olemme) jo ennen kuin tuota tutkimusta ryhdytään suorittamaan. Ei olekaan yllättävää, että hän katsoo tällaisen transsendentaa-

lisen tutkimuksen problemaattiseksi. Se, että transsendentaalifilosofiassa joudutaan kehään (se, mitä me olemme eli millaiset normit meitä sitovat, on riippuvaista siitä, miten käytämme kieltä – eli siitä, mitä me olemme), on jo moneen kertaan todettu omista tätä perinnettä koskevista luonnehdinnoissa.

**3** Ehkä kaikkein eniten ihmettelen Kuuselan vastineessa oletusta, jonka mukaan katsoisin, että transsendentaalifilosofian luonne voitaisiin kiteyttää johonkin yksiselitteiseen määritelmään, jonka nojalla voitaisiin sitten arvioida, onko esimerkiksi Wittgenstein transsendentaalifilosofi vai ei. Koko kirjoitukseni henki oli tämän ajatuksen vastainen. Kuusela on oikeassa siinä, ettemme voi yksinkertaisesti luokitella Wittgensteinia transsendentaalifilosofiksi sillä perusteella, että hänen teksteistään löytyy esimerkiksi käsitteiden käytön mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja koskevia tarkasteluja (s. 54). Mutta sikäli kuin hänen vasta-argumenttinsa minulle perustuu tähän oivallukseen, se on irrelevantti.

Oman artikkelini tärkeä mutta (tämän myönnän) riittämättömästi eksplikoitu tausta-ajatus on – näin uskoisin voivani sen nyt muotoilla – käsitys transsendentaalifilosofiasta *perheyhtäläisenä* käsitteenä. (Käytän tätä Wittgensteinin termiä tarkoituksellisesti, tietoisena siitä, että puhdasoppiset wittgensteinilaiset saattavat kokea sen tässä ongelmalliseksi.) Ei transsendentaalifilosofiolla ole mitään olemusta, johon viittaamalla voisimme asettaa sille tarkat rajat. En siten ole yrittänyt osoittaa Wittgensteinia tai ketään muutakaan transsendentaalifilosofiksi. Kyse on heterogeenisestä traditiosta, johon kuulumiselle ei voida määrittää mitään yksinkertaista, essentialistista kriteeriä. Esimerkiksi mahdollisuuksien ehtojen

pohtiminen ja siihen liittyvä (mahdollisesti liukuvien ja muuttuvien) ”rajojen asettaminen”, subjektin konstitutiivista aktiivisuutta painottava transsendentaalinen idealismi ja (jälleen mahdollisesti muuttuvia, historiallisesti relativoituja) synteettis-apriorisia totuuksia etsivä argumentaatio ovat kaikki transsendentaalifilosofian traditiossa esiintyviä keskeisiä piirteitä, joita eri ajattelijat voivat painottaa eri tavoin.

Toki myönnän, että vaarana perheyhtäläisyyden käsitteen soveltamisessa on jonkinlainen mielivalta, transsendentaalifilosofian käsitteen rajojen luisuminen niin kauas esimerkiksi Kantista itsestään, ettei tämän käsitteen käytölle jää enää mitään mielekästä tehtävää filosofisessa ja metafilosofisessa keskustelussa. Olen kuitenkin aina sympatisoinut pragmatismin perinnettä – toinen vaikeasti määriteltävä filosofinen traditio, joka mielestäni voidaan nähdä läheisessä yhteydessä transsendentaalifilosofiaan – ja siksi katsonkin, että käsitteen merkitystä on arvioitava suhteessa sen mahdollisiin käyttötapoihin inhimillisessä elämässämme. (Tämäkään ei liene kovin kaukana Wittgensteinin myöhäiskäsityksistä.) Niinpä myös transsendentaalifilosofian käsitteen on pysyttävä käyttökelpoisena, eikä meidän tule hyväksyä mitä tahansa transsendentaalifilosofiaksi. Juuri siksi tämän debatin kaltaiset käsitteen käytön rajoja koettelevat ajatustenvaihdot ovat tarpeellisia. En luokittelisi esimerkiksi nykyisen mielen filosofian fysikalistista valtavirtausta transsendentaalifilosofiaksi – ja tällaisia esimerkkejä voisin mainita loputtomasti.

Uskoisin, että perheyhtäläisyyden ja antiessentialismin pragmaattinen painottaminen transsendentaalifilosofian perinnettä ja filosofisia perinteitä yleisemmin rajattaessa toimii vastauksena myös moniin Tuohimaan esiin nostamiin ongelmiin – sekä Kimmo Jylhämön keskustelumme kirjoittamassaan johdannossa

(s. 41) ilmaisemaan (minun näkökulmastani hiukan kummalliseen) huoleen traditiokäsitteeni abstraktisuudesta ja ”läpinäkyvyydestä”. Minulla ei ole mitään syytä kieltää, että traditioiden tai yksittäisten filosofien tarkastelu voi keskittyä ”merkitysten” ohella esimerkiksi pyrkimykseen, päämääriin, kysymyksenasetteluihin, tyyliin tai vaikutushistoriaan, kuten Jylhämo esittää. Ajattelijoiden ja heidän traditioidensa suhteita koskevat väitteet ovat aina mutkikkaita tulkinnallisia väitteitä, joiden perusteleminen on filosofisesti ongelmallista ja monitahoista. Kuuselakin muistuttaa, ettei ”filosofin asettaminen johonkin perinteeseen (hänen oman myöntymyksensä puuttuessa)” suinkaan ole riskitöntä (s. 64). Tämä on päivänselvää, ja siihen voidaan lisätä, etteivät riskit välttämättä pienene, vaikka tarkasteltava filosofi itse olisikin myöntäväinen. Esimerkiksi Richard Rortyn ”uuspragmatismin” tarkasteleminen osana pragmatismin perinnettä, johon Rorty itse selvästi sanoo lukeutuvansa, on usein todettu erittäin ongelmalliseksi. (Tosin tässäkin haluaisin olla suvaitsevainen ja lukea Rortya pragmatismien perinteeseen jossakin mielessä ”kuuluvana” ajattelijana.)

Jylhämo pitää ongelmallisena myös sellaista filosofisten perinteiden tutkimista ja vertailua, jossa yritetään määritellä meille kaikille (filosofeille) yhteinen ”pelitila”. Jostakin syystä olen kuvitellut, että filosofiassa voidaan ainakin yrittää keskustella – lukea, ajatella, puhua, kirjoittaa – yhteisellä arenalla, sellaiselle avoimelle yleisölle, jota mikään valmiiksi annettu, tarkkarajainen perinne ei etukäteen määrittele. Tällaista areenaa voidaan ainakin etsiä, joskin etsintä tapahtuu aina joidenkin perinteiden pohjalta. Ei kukaan voi tietenkään määrätä, että kaikkien tulee pysytellä samalla kentällä, ja ongelmaksi jää, kuten Jylhämo toteaa, pelikentän ja sääntöjen määrittäminen.

Kuka voi tämän suorittaa?

Vastaus voinee jälleen olla vain *me*, keitä me sitten olemmekin. Filosofisessa keskustelussa mahdollinen pelitila ja ne säännöt, joiden puitteissa keskustelua käydään, määrittyvät jatkuvasti tuon keskustelun itsensä ja luonnollisesti sitä edeltävän tradition kautta. Mikään näistä säännöistä (radikaaleimpien logiikan uudistajien mukaan edes ristiriidan laki) ei ole koskematon. Käsitteiden filosofisen toiminnan luonteesta – katsottiinpa sen jossakin mielessä tavoittelevan ”tietoa” tai ei, transsendentaalista tietoa tai jotakin muuta – on läpikotaisin *fallibilistinen* (*pace* Kuuselan, s. 58, 60, väite pehmeästä transsendentaalifilosofiasta sitoutumisena metafysiikkaan ja filosofiin oppeihin, jotka ovat ”yleisiä ja välttämättä päteviksi katsottuja väitteitä”). Kaikki käsityksemme siitä, mikä on (meille) välttämätöntä, voidaan aina joutua asettamaan uudelleen koeteltaviksi tai kyseenalaisiksi tai jopa hylkäämään – myös fallibilismi itse, samoin sitoutuminen pehmeään transsendentaalifilosofiaan. Ja tällä samalla varsin läpinäkyvättömällä, usein vasta kauan keskustelun jälkeen hahmotettavalla ja aina mahdollisesti uudelleen käsitteellistettävällä tavalla määritymme ”me”, filosofiset keskustelijat.

Mikään pelitila, sääntöjoukko tai pelin osallistujien identiteetti ei filosofiassa lopullisesti sulkeudu kattavasti määritellyksi kokonaisuudeksi – ei tämäkään Jylhämön, Kuuselan ja Tuohimaan kanssa pelaamani (kieli)pelejä. Tässä tilanteessa juuri tätä kiinnostavaa mutta lukuisia väärinymmärryksiä (varmaankin puolin ja toisin) sisältävää keskustelua ei minun näkökulmastani ole tarkoituksenmukaista jatkaa. Suon kernaasti viimeisen sanan, joka tietenkään koskaan ei ole viimeinen, jollekulle toiselle, jos joku vielä haluaa peliväliseen tarttua.

**Sami Pihlström**

## Jerry Fodor, ajattelun kielen isä

Jerry Fodor on amerikkalaisen mielen filosofian ja kognitiotieteen filosofisen siiven tärkeimpiä hahmoja. Hänet tunnetaan paitsi piikikkäänä kriitikkona, joka löytää heikon kohdan teoriasta kuin teoriasta, myös oman, hyvin kiistanalaisen mielenfilosofiansa kehittäjänä.

Fodor tuli ensimmäisen kerran tunnetuksi Noam Chomskyn oppilaana ja uuden rationalismin edustajana. Kun Chomsky pitäytyi kannattamaan synnynnäistä ja universaalialia kielioppia, Fodorin katsotaan yrittäneen laajentaa Chomskyn ajatuksia semantiikkaan (katso esim. Passmore 1985). Tämä yritys liitetään usein Fodorin yhdessä Jerrold Katzin kanssa kirjoittamaan artikkeliin ”The Structure of a Semantic Theory” (1963), jossa esitetyistä ajatuksista Fodor totesi tässä julkaistavan haastattelun yhteydessä olevansa nykyään miltei täysin eri mieltä.

Fodor on uransa aikana kirjoittanut useita teoksia, joilla on ollut laaja vaikutus ainakin mielenfilosofian, kognitiotieteen ja kognitiivisen psykologian alueilla. *The Language of Thought* -teoksessaan (1975) Fodor esitti teorian sisäisestä ajattelun kielestä, jolla on oma kielioppinsa ja looginen rakenteensa. Teos on vielä neljännesvuosisadan jälkeenkin hyvin ajankohtainen ja kiistanalainen. *The Modularity of Mind* (1983) oli keskeinen keskustelussa siitä, voidaanko mielen kognitiivinen arkkitehtuuri selittää itenäisten modulien avulla. Useat kognitiotieteilijät ovat ainakin jossakin yleisessä mielessä vahvasti tällä kannalla.

Fodor on viime vuosina ollut kiinnostunut käsitteistä, kirjoittanut niistä teoksen *Concepts* (1998) ja kommentoinut melko kriittiseen sävyyn muiden mielenfilosofien (mm. Peacocke, Churchland ja McDowell) teoksia. Hänen oma käsitteoriensa, informaationaalinen atomismi pyrkii oikaisemaan klassisten käsitteorioiden harhaluuloja esimerkiksi siitä, että voitaisiin löytää jokin peruskäsitteiden joukko, josta sitten rakennettaisiin kaikki muut käsitteet. Eräs keskei-

nen Fodorin omaa käsitteoriaa ja ajattelun kieltä kohtaan esitetty kritiikki on synnynnäisten käsitteiden varsin voimakas asema Fodorin teoriassa. Muun muassa Panu Raatikainen on *Ajattelu, Kieli, Merkitys* -teoksen (1997) esipuheessa todennut Fodorin ajatusten johtavan siihen, että ihmiset ovat kautta aikojen syntyneet geenin ja avaruussukulan käsitteet päässään.

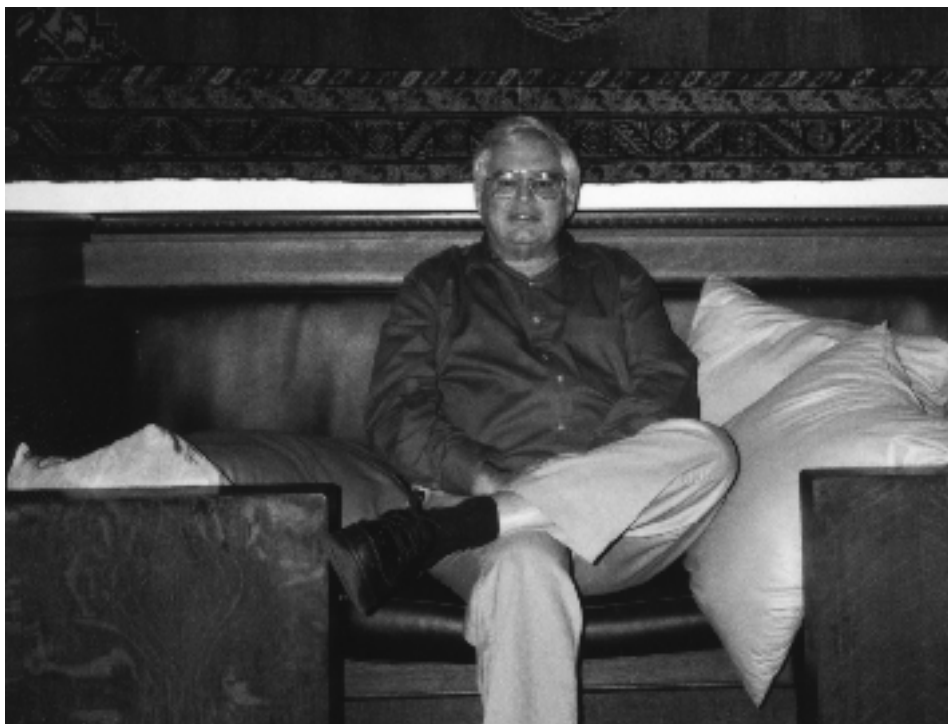
Fodor on koko uransa ajan kannattanut komputationaalista teoriaa mielestä. Fodorille mieli on kuin tietokone, joka prosessoi symboleita tuottaen ajatuksista tai ajatusten yhdistelmistä uusia ajatuksia. Hänen viimeisin teoksensa *The Mind Doesn't Work That Way* (2000) kuitenkin toppuuttelee innokkaimpia modulaarisen mielen arkkitehteja, jotka ovat yrittäneet selittää ihmismielen kokonaisuuden yhdistämällä modulaari-

lun ja Turingin laskennan teorian kautta. Mielessä on vielä suuri ja tuntematon osa, jota emme nykyisellä välineistöllämme edes *voi* selittää.

Fodor toimii filosofian ja kognitiotieteen professorina Rutgersin yliopistossa New Jerseyssä.

### KIRJALLISUUS

- Jerry Fodor, *The Language of Thought*. Crowell, New York 1975.  
 Jerry Fodor, *The Modularity of Mind*. MIT Press, Cambridge (MA) 1983.  
 Jerry Fodor, *Concepts*. Clarendon Press, Oxford 1998.  
 Jerry Fodor, *The Mind Doesn't Work That Way*. MIT Press, Cambridge (MA) 2000.  
 Jerrold Katz & Jerry Fodor, ”The Structure of a Semantic Theory”. *Language* 39, s. 170–210.  
 John Passmore, *Recent Philosophers*. Duckworth, London 1985.  
 Panu Raatikainen (toim.), *Ajattelu, Kieli, Merkitys*. Gaudeamus, Helsinki 1997.



suuden darvinismiin (tunnettu esimerkiksi on Steven Pinker). Fodorin mukaan *globaalit* mielen prosessit kuten päättely eivät selity pelkän modulaarisen ajatte-



# AJATTELUSTA ON VAIKEA TEHDÄ NORMAALITIEDETTÄ

## Jerry Fodorin haastattelu

### MODULAARISUUDEN RAJAT

**Saku Mantere (SM):** Voisimme puhua aluksi hieman uudesta kirjastanne, *The Mind Doesn't Work That Way!*. Mikä on kirjan ydinsisältö?

**Jerry Fodor (JF):** Useat kirjoittajat ovat viime aikoina yrittäneet yhdistää komputationaalista psykologiaa, sosiaalidarwinismia ja Chomskyn esittämää nativismia. Olin kiinnostunut siitä, miltä osin ja millä yleisyyden asteella tuollaisen fuusion voisi pelastaa. Samaan oppikokoelmaan kuuluu myös ajatus, että useat psykologiset prosessit ovat tavalla tai toisella modulaarisia, kotoituneita. Yritän kirjassani esittää sellaisen kuvauksen kognitiivisesta arkkitehtuurista, jossa osa edellä mainituista näkökannoista hyväksytään ja osaa ei. En ole kovin innostunut sosiaalidarwinismista, esitän eräänlaista rajoitettua teoriaa modulaarisuudesta ja väitän, että mielen komputationaalisen teorian yleispätevyydelle on asetettava vakavia, mahdollisesti periaatteellisia rajoituksia. Pysin esittämään kirjassani lyhyen, mutta kohtuullisen systemaattisen vaihtoehdon standardinäkemykseksi (*the standard view*) kutsumalleni esitykselle mielestä. Standardinäkemyksellä tarkoitan sitä näkökantaa, joka on tullut suosituksi Steven Pinkerin ja muiden psykologien viimeaikaisen työn tuloksena.

**SM:** Lukiessani teostanne *In Critical Condition*<sup>2</sup> joitakin vuosia sitten muistan hämmentyneeni huomattavasti Teidän kritisoivan tutkijoita, jotka

puolustivat mielen modulaarisuutta.

**JF:** Mielestäni modulaarisuuteen liittyy kaksi mielenkiintoista, avointa kysymystä. Ensinnäkin, voidaanko mitään mentaalisia prosesseja tarkastella mielekkäästi modulaarisina

tai kotoituneina. Jos vastaamme kysymykseen kyllä, toinen kysymys on voidaanko *kaikkia* mentaalisia prosesseja tarkastella modulaarisina.

Uskon, että mielessä on modulaarisia järjestelmiä, jotka ovat pitkälti tekemisissä havainnon ja toiminnan artikuloinnin kanssa. Uskon myös toisaalta, että valtaosa mielestä ei ole modulaarisesti suunniteltu. Modulaaristen systeemien avulla ratkaistavissa olevien kognitiivisten pulmien ja näin ratkaisemattomissa olevien pulmien välillä on periaatteellisia eroavaisuuksia. Halusin puhua tässä kirjassani jälkimmäisistä pulmista, eli sellaisista kognitiivisista prosesseista, joille ei ole modulaarista ratkaisua.

**SM:** Erottelette kirjassanne toisistaan *globaalit* ja *paikalliset* mentaaliset prosessit. Jos ymmärsin oikein, paikalliset prosessit voidaan kuvata modulaarisina.

**JF:** Nähdäkseni tuo on totta. Uskon, että modulaarisuus ja paikallisuus kulkevat käsi kädessä ja että ne voi myös liittää nativismiin. Mielestäni nuo kolme doktriinia liittyvät luonnollisesti toisiinsa.

**SM:** Entäpä sitten globaalit prosessit? Ne eivät ole modulaarisia, ovatko ne välttämättä tietoisia?

**JF:** Eivät välttämättä. Nähdäkseni ero tietoisesta ja eietietoisesta välillä on melko lailla riippumaton erottelusta globaalista ja paikallisesta välillä. En tiedä ainuttakaan hyvää esimerkkiä modulaarisesta prosessista, joka olisi tietoinen, mutta en näe syytä miksi sellaisia ei voisi olla.

**SM:** Voisitteko antaa tyyppiesimerkin globaalista prosessista?

**JF:** Ajattelu, järkeily, päättely parhaaseen selitykseen, ongelmanratkaisu, teorian rakentaminen – oikeastaan kaikki se mentaalinen aines jota emme ymmärrä. [Nauraa.]

**SM:** Kaikki se mihin tietokoneet eivät pysty?

**JF:** Nimenomaan. Mielestäni tämä ei ole sattumaa. Komputationaalinen paikallisuus on tiettyssä mielessä sisäänrakennettu siihen komputaation ajatukseen, jonka perusteella tietokoneet toimivat. Epäilen, että tuo komputaation malli ei pidä sisällään kaikkia mahdollisia rationaalisia prosesseja.

**SM:** Toteatte kirjassanne, ettei darwinismin ja modulaarisuuden yhdistäminen ole hyvä ajatus.

”

**JF:** Mielestäni se on hyvä ajatus. Itse asiassa olen valmis uskomaan, että kaikki mielen modulaariset osat ovat syntyneet ympäristöön sopeutumisen tuloksena. En kuitenkaan usko, että mieli on ”massiivisen” modulaarinen, enkä tunne yhtään vakavasti otettavaa sopeutumiseen perustuvaa esitystä mielen ei-modulaarisista osista.

#### MIELI JA TURINGIN KOMPUTAATION MALLI

**SM:** Onko kognitiotieteen tilanne siis toivoton?

**JF:** Tuo on aika vahvasti sanottu. Olemme pärjänneet viimeiset viisikymmentä vuotta Turingilta saamallamme komputaation mallilla. Näyttäisi siltä, että Turing-komputaatio sopii mainiosti modulaarisen, paikallisen kognition selittämiseen. Nähdäkseni Turingin malli ei kuitenkaan ole yleinen kuvaus. Uskoakseni voin väittää melko periaatteellisella tasolla, että joitakin mentaalisia toimintoja ei voi mallittaa Turing-komputaation avulla. Jos asia on näin, tarvitsemme vaihtoehdoisen kuvauksen komputaatiosta. Arvelen, että pystymme edistymään vain niillä kognitiotieteen aloilla, joilla olemme menestyneet tähänkin asti – paikallisten, modulaaristen ja pitkälti synnynnäisten mekanismien kuvaamisessa. Tällaisia prosesseja ovat esimerkiksi näköhavainto, kielen tuottaminen ja havaitseminen ja niin edelleen.

Voidaksemme edistyä mielen ei-modulaaristen osien selittämisessä tarvitsisimme Turingiin verrattavissa olevan seuraavan läpimurron. Kognitiotieteessä tai psykologiassa ei ole teorioita asioista kuten päättely. Epäilen, ettei tämänhetkinen komputaation mallimme yksinkertaisesti sovi tällaisille prosesseille. Arvelen siis, ettemme pysty edistymään edellä mainituksa suunnassa ennen kuin joku tarjoaa meille laajemman komputaation mallin. Kuka tietää, onko tämä toivoton ajatus. Toisaalta Turingiin asti näytti toivottomalta löytää mentaalisisille prosesseille muuta mallia kuin assosiaatio. Turing pystyi rakentamaan assosiaatiota paljon yleisemmän mielen mallin komputaation avulla.

Kai joku jossakin vaiheessa keksii globaalisen päättelyn teorialle kohtuullisen komputaation mallin. Tällä hetkellä sellaista ei kuitenkaan ole, eikä meillä ole myöskään harmainta aavistusta siitä, miltä sellainen voisi näyttää. Mielen teoriassa on suuri alue, jolla emme ole edistyneet lainkaan. Tämä tietysti vain lisänä sellaisille perinteisesti todella vaikeille pulmille kuten tietoisuuden ongelma, jonka selittämiseen meillä ei myöskään ole minkäänlaista teoriaa.

#### TIETOISUUS JA NEUROPSYKOLOGIA

**SM:** Tietoisuuteen liittyen: Muistaakseni teoksessanne *The Elm and the Expert*<sup>8</sup>, rajoititte tietoisuuden käsittelyn alaviitteeseen, jossa viittasitte Wittgensteinin *Tractatuksen* loppuun.<sup>4</sup> Mitä tarkoittitte tällä?

**JF:** Minusta näyttäisi siltä, että tietoisuuden ongelmat ovat samankaltaisia kuin ei-komputaation päättelyn ongelmat. Kumpaakin ongelmaa on vaikea lähestyä, sillä – Tom Kuhnin sanoin – niistä on vaikeaa tehdä *normaalitiedettä*. Molemmissa tapauksissa ihmiset kirjoittavat artikkeleita, joiden ydinsisältö on: ”Vau, olisipa ihanaa, jos jollakulla olisi aavistus tästä asiasta. Jollakulla kyllä pitäisi olla aavistus tästä.” Ongelma on, että kenelläkään ei ole aavistusta, ja mitä ei voi tehdä, sitä ei voi tehdä.

*Uskoakseni voin väittää melko periaatteellisella tasolla, että joitakin mentaalisia toimintoja ei voi mallittaa Turing-komputaation avulla. Jos asia on näin, tarvitsemme vaihtoehdoisen kuvauksen komputaatiosta.*

**SM:** Tietoisuus on siis hankala tutkimuskohde kognitiotieteilijälle. Antonio Damasion tietoisuuteen liittyvä tutkimus on saanut osakseen paljon huomiota. Miten suhtaudutte Damasion tuloksiin?

**JF:** En tunne Damasion työtä kovin hyvin. Olen lukenut vain pätkiä sieltä ja täältä, joten en todellakaan ole mikään asiantuntija. Syy tähän on osittain se, että tietoisuuden ongelma todellakin näyttää minusta toivottomalta. Toinen syy on, etten usko neuropsykologiaan tutkimusmenetelmänä. Nähdäkseni yksittäisistä potilastapauksista tehdyt päätelmät ovat niin ambivalentteja ja hankalasti rajattavissa, että niitä on hyvin vaikea pitää vakavina tiedonlähteinä psykologisten teorioiden luomiseen.

Työskentelin parisenkymmentä vuotta psykologian laitoksella, jolla neuropsykologia oli pääasiallinen tutkimusalue. Siellä oli tapana edetä yhdenlaisesta patologian kuvauksesta kokonaiseen psykologian teoriaan tai ainakin psykologian teorian rajoitteisiin. Minusta tämä on hyvin huono datan lähde, sillä kuvatut potilastapaukset ovat hyvin sekavia. Lisäksi niistä raportoivat ihmiset eivät osaa kysyä oikeita psykologisia kysymyksiä, sillä he eivät tunne psykologiaa, vaan ainoastaan aivojen fysiologian läpikotaisin.

Neuropsykologian tutkimus on minusta epäilyttävää, mutta minulla ei ole oikeutta suhtautua epäillen Damasioon yksittäistapauksena, sillä tunnen hänen työtään vain hieman. En voi olla varma, etteikö hän olisi löytänyt tietoisuuden neurologista avainta. Tätä on tosin vaikea uskoa. Joka tapauksessa kiinnostava kysymys ei ole missä tietoisuus aivoissa sijaitsee, vaan miten neurologinen järjestelmä, tai mikä tahansa, pystyy tuottamaan tietoisuuden. Minun on vaikea nähdä miten aivovauriopotilaiden tutkiminen voisi vastata jälkimmäiseen kysymykseen. Itse asiassa en tiedä, miten kysymykseen voisi ylipäätään vastata.

Neuropsykologian tutkimus on minusta epäilyttävää, mutta minulla ei ole oikeutta suhtautua epäillen Damasioon yksittäistapauksena, sillä tunnen hänen työtään vain hieman. En voi olla varma, etteikö hän olisi löytänyt tietoisuuden neurologista avainta. Tätä on tosin vaikea uskoa. Joka tapauksessa kiinnostava kysymys ei ole missä tietoisuus aivoissa sijaitsee, vaan miten neurologinen järjestelmä, tai mikä tahansa, pystyy tuottamaan tietoisuuden. Minun on vaikea nähdä miten aivovauriopotilaiden tutkiminen voisi vastata jälkimmäiseen kysymykseen. Itse asiassa en tiedä, miten kysymykseen voisi ylipäätään vastata.

**SM:** Minkälainen empiirinen todistusaineisto sitten on hedelmällistä mielen teorian rakentamiseen?

**JF:** Totta kai on olemassa relevantti empiirisen informaation luokka. Jos esimerkiksi uskoo kuten minä uskon, että mentaaliset representaatiot ovat lauseenkaltaisia, tarkoittaako tämä sitä, että representaatioilla on samankaltainen rakenne kuin lauseilla? Jos näin on, kuinka kvanttorit toteutetaan mielessä? Edelliset ovat empiirisiä kysymyksiä. Jos väittää, että kvanttorit toteutetaan ajattelussa samalla tavalla kuin predikaattilogiikassa, panemalla niitä riviin vasemmalle puolelle, esittää empiirisen väitteen, jota tulee voida testata kokeellisesti.

Neurologia voi tietysti asettaa rajoituksia, mutta en kyllä pysty näkemään mitä. On paljon todennäköisempää, että rajoituksia asettaa psykologisten kokeiden kautta saatavan datan laji. Jos on sitä mieltä, että kvanttoreita käsitellään ajattelussa tietyllä lailla, saattaa joutua tekemään tiettyjä ennustuksia siitä, millaisia ajatuksia on helpompi ajatella, minkälaisia argumentteja on helpompi ymmärtää ja niin edelleen.

Neurologisen aineiston tekee ongelmalliseksi, ettemme tiedä minkälaisen representationaalisen järjestelmän rakentaminen aivoihin on periaatteessa mahdotonta. Neurologia ei siis rajoita psykologiaa kovin kiinnostavalla tavalla. Ehkäpä kun tiedämme enemmän psykologiasta ja aivoista... Joka tapauksessa juuri nyt on erittäin vaikeaa päätellä neurologisesta datasta vastauksia sellaisiin kysymyksiin kuin mikä on mentaalisten prosessien logiikka, mikä on mentaalisen representaation ominaisluonne, ja niin edelleen.

## ONKO MIELI TIETOKONE?

**SM:** Olemme puhuneet komputationaalisen teorian sopimattomuudesta globaalien prosessien selittämiseen. Uskotteko kuitenkin, että ajattelu on yleisesti ottaen komputaatiota? Onko mieli tietokone?

**JF:** Vastaus kysymykseesi riippuu pitkälti siitä kuinka tiukasti haluat nähdä komputaation käsitteen. Jos tarkoitat juuri sellaisia symbolisia operaatioita joita tietokoneet tekevät, en usko että tuo kuva on yleinen. Jos suhtaudut komputaation käsitteeseen rennommin siten, että komputaatio on karkeasti ottaen kausaalinen prosessi, joka operoi symboleilla tai mentaalisisilla representaatioilla, ja tekee näin perustuen näiden formaaleihin tai ei-semanttisiin ominaisuuksiin, tuo on todennäköisesti totta. Ainakaan tiedossani ei ole yhtään tämänhetkistä, selkeää syytä epäillä tuota mallia. Ongelmallista on, että tuo rennompi malli palautuu kahdenlaisiksi operaatioiksi: paikallisiksi ja ei-paikallisiksi. Käytössämme oleva formalismi toimii vain paikallisiin operaatioihin.

### KOMPUTAATIO VS. ASSOSIAATIO: TURING JA ARISTOTELES

**JF:** Aristoteles ja ainakin Descartes esittivät yleisen kuvauksen mielestä, jonka mukaan mentaaliset prosessit ovat kausaalisia operaatioita ja mentaaliset prosessit on määritelty mentaalisten representaatioiden avulla. Traditionaalisen kannan mukaan nämä kausaaliset operaatiot ovat assosiatiivisia operaatioita mentaalisten representaatioiden välillä. Mielestäni tällainen näkemys, jonka mukaan mentaaliset prosessit tulee nähdä kausaaliketjuina, jotka liittyvät mentaalisia representaatiota toisiinsa näyttää uskottavalta tavalla esittää sekä globaalit että paikalliset mentaaliset prosessit. Itse asiassa näyttäisi siltä, että ainoa todellinen eroavaisuus nykyisen ja aristotelisen käsityksen välillä on, että assosiaatio on korvattu Turingin esittämällä komputaation käsitteellä. Ongelmallista on, että osa mentaalisisista prosesseista ei toimi samalla lailla kuin Turing-arkkitehtuurit, vaikka nuo prosessit esiintyvätkin kausaalisuhteina mentaalisten representaatioiden välillä. Komputationaalinen teoria mielestä pitää edelleen paikkansa yleisessä mielessä, huolimatta siitä mitä olen sanonut globaaleista prosesseista. Tarkastelemalla Turing-komputationaalista järjestelmää kuitenkin huomataan, ettei globaalien prosessien esittäminen onnistu tässä yksityiskohtaisemmassa mielessä – ainakaan jos analyysini on pitävä.

### KONNEKTIONISMI, ASSOSIATIONISMI JA HOLISMI

**SM:** Toteatte kirjassanne<sup>5</sup>, että on kaksi tapaa yrittää rakentaa komputationaalinen malli mielestä: klassinen, Turingiin nojaava malli ja toisaalta konnektionistiset verkostomallit. Väitätte, että konnektionistiset mallit ovat ”molemmissa suhteissa” epäonnistuneita verrattuna klassiseen malliin. Mitä tarkoitatte tällä?

**JF:** Nähdäkseni konnektionismi ainoastaan elvyttää assosiationismin asettamalla sen koneeseen. Assosiationismin ongelmanahan taas on, ettei sen avulla pystytä selittämään kuinka ideat voivat liittyä toisiinsa loogisten rakenteidensa perusteella, eikä siis ainoastaan frekvenssiin, läheisyyteen tai muihin assosiationismin klassisiin perusteisiin nojaten. Turing tarjosi vallankumouksellisen mekanismin, jonka avulla representaatiot saattoivat vuorovaikuttaa kausaalisesti loogisen rakenteensa perusteella. Tässä oli läpimurto. Nyt pystyttiin,

karkeasti ottaen, selittämään kuinka mekanismit pystyivät synnyttämään rationaalisia prosesseja, loogiseen tyyppiin perustuvia relaatioita, ideoiden välillä. Assosiationismi ei pystynyt tähän, sillä siihen ei liity näkemystä mentaalisten representaatioiden loogisesta, tai syntaktisesta, rakenteesta. Sama pätee konnektionismiin. Klassista komputaation perinteestä katsottuna konnektionismista siis puuttuu Turingin tärkein oivallus, että kausaalisilla prosesseilla voidaan mallintaa loogisia ja rationaalisia prosesseja hyödyntämällä mentaalisten representaatioiden loogista syntaksia.

Konnektionismi ei toisaalta ole ratkaisu myöskään globaalisuuden ongelmaan. Konnektioilla on samanlaisia ongelmia kuin klassisilla prosesseilla, sillä konnektionismiin liittyy eräänlainen radikaali holismi, jonka mukaan idean sisällön määräävät kaikkien verkon muiden ideoiden konnektiot yhdessä. Tämän seurauksena globaalien kognitiivisten prosessien, jotka ovat läsnä sellaisissa prosesseissa kuten teorian muutos, vahvistaminen ja hylkääminen, mallintaminen konnektionistisella järjestelmällä on erittäin vaikeaa. Tämä johtuu siitä, että yhden osan muuttaminen tarkoittaa koko järjestelmän muuttamista. Globaalisuuden ongelmaan kuuluu, että uskomusjärjestelmän osia pitäisi pystyä muuttamaan muuttamatta kuitenkaan koko järjestelmää. Tämän lisäksi muutos pitäisi kyetä tekemään pitäen kiinni globaaleista periaatteista kuten yksinkertaisuus.

Konnektionismiin siis liittyy yhtä vaikeita globaalisuusongelmia kuin klassisiin teorioihin. Toisaalta konnektionismin avulla ei kyetä esittämään ajatusprosessien syntyä ajatusten loogisiin rakenteisiin nojaten kuten klassisessa teoriassa, sillä konnektionistisessä teoriassa ainoa kausaalinen yhteys ajatusten välillä on assosiaatio.

Sama asia voidaan esittää myös seuraavalla tavalla. Assosiaatio on paradigmaattisesti paikallinen relaatio, tässä suhteessa se on aivan samankaltainen kuin Turing-komputaatio. Assosiaation perusajatus on, että jos idea A seuraa hyvin usein idea B, syntyy mentaalinen polku A:sta B:hen. Tässä ei ole väliä, mitä muita ideoita ajattelijalla on, kuten paikallisen operaation paradigmaan kuuluu. Ajattelijan uskomusjärjestelmä ei vaikuta assosiaatiota luoviin mekanismeihin.

Sitten päädytäänkin taas globaalisuusongelmiin. Milloin joku päätelee A:sta B? Tämähän riippuu koko joukosta muita asioita joihin uskoo, ja on hyvin vaikeaa sanoa minkälaisia asioita nämä ovat. Otan Quinen epistemologisen holismin tietyssä mielessä hyvin vakavasti. Näyttäisi siltä että ajattelijan valmius päätellä A:sta B riippuu tämän uskomusjärjestelmän sellaisista hyvinkin yleisistä ominaisuuksista kuin konservatiivisuus, yksinkertaisuus ja niin edelleen. Humella oli tämä globaalisuusongelma – kenellä tahansa assosiationistilla on.

Turingin mukaan ajatukseen A & B kuuluu syntaktisesti B. Kone, joka kykenee erottamaan B:n lauseesta A & B, kykenee siis periaatteessa päättelemään B lauseesta A & B. Tämä on hienoa, sillä nyt osaamme sanoa jotakin mitä Hume ei osannut, sen, kuinka ideoiden väliset kausaaliset relaatiot heijastavat ideoiden loogisia rakenteita eivätkä pelkästään tilastollisia ominaisuuksia.

Turingin järjestelmä ei kuitenkaan pysty selittämään ajattelijan valmiutta päätellä A:sta B sellaisessa tapauksessa, jossa ei ole kyse puhtaasti loogisesta päätelmästä, vaan päätelmä riippuu toisista ajatuksista, uskomuksista ja vakaumuksista. Tässä ei ole tapahtunut edistystä assosiationismiin nähden. Kun yritämme rakentaa näistä aineksista mahdollisimman täydellisen representationaalisen mielen teorian, ei liene yllätys, että siihen liittyy ratkeamattomia ongelmia. Tämä tietysti vain lisänä tietoisuuden ongelmalle ja muille todella vaikeille kysymyksille.

**SM:** Totesitte aiemmin, että jos komputaation käsitettä ei tulkita liian tiukasti, mieli on tiettyssä mielessä tietokone...

**JF:** Niin, siinä mielessä että mieli käsittelee symboleita. Jos tietokone tarkoittaa jotakin näin yleistä, kaikkien tuntemieni nykyisten teorioiden mukaan mieli on jonkinlainen tietokone. Iso kysymys on tietysti se, että minkälainen tietokone.

**SM:** Uskotteko siis edelleen ajattelun kieleen?

**JF:** Erottelen mielelläni toisistaan representationaaliset ja komputationaaliset mielen teoriat. Representationaaliset teoriat käsittävät mentaalisia representaatioita, mielen sisäisiä symboleita, ajattelun kieliä ja niin edelleen, riippuen näkökulmasta. Representationaalinen mielen teoria siis yhdistää nämä kaikki näkökulmat. Aikaisemmin puhuttiin ideoista, nykyään mentaalisista representaatioista. Läntisestä mielenfilosofian perinteestä on vaikeaa löytää representationaaliin teorioihin kuulumatonta mielen teoriaa. Esimerkkeinä voisi ehkä mainita Gibsonin ja McDowellin kaltaiset ”suorat realistit”... Putnamkin on viime aikoina päästellyt tämän kaltaisia äännähdyksiä. Niin, ja tietysti Skinner, sillä eihän behaviorismiin kuulu mentaalisia representaatioita. Edellä mainitun kaltaiset teoriat yrittävät esittää ajattelun jonkinlaisena suorana, välikädettömänä mieli-maailma-yhteytenä...

**SM:** Onko tämä eksternalismia?

**JF:** Ei pelkästään eksternalismia, vaan non-representationaalisuutta. Ajatellaanpa havaitsemista: voidaan väittää, että havaitsemisen tila jossa olemme riippuu siitä maailman oliosta, jota havaitsemme. Jos olemme tuolin havaitsemisen tilassa, tila on eksternalistisesti määritetty, sillä jos tuolia ei olisi, emme sitä havaitsisi. Tässä mielessä eksternalismi ei ole tässä kiistanalainen.

Kuten aikaisemmin totesin, yleinen näkemys on Aristoteleesta saakka ollut se, että meidän ja tuolin välinen relaatio riippuu kyvystämme havaita tuoli tai ajatella tuolia. Relaatiota välittää jonkinlainen sisäinen representaatio, jonkinlainen symboli. Tuolin ajatteleminen tai havaitseminen on kuin mielessä olisi symboli, tuolia osoittava symboli. Mentaaliset prosessit ymmärretään tällaisten symbolien välisinä kausaalisina prosesseina. Tätä tarkoitan ajattelun kielellä tai ainakin representationaalisella mielen teorialla.

Ajattelun kielen teoria ei oikeastaan lisää paljon edellä mainittuun. Se on vain representationaalisen mielen teorian erityistapaus. Se ainoastaan lisää perinteiseen representationaaliseen mielen teoriaan pienen mutkan.

Mentaaliset representaatiot on perinteisesti nähty jonkinlaisina kuvina. Tämä on johtanut monenlaisiin ongelmiin, joita Wittgenstein ja muut ovat valottaneet. Ajattelun kielen teorian mukaan mentaaliset representaatiot tulisi nähdä kuvien sijaan lauseina. Kun ajattemme maailmaa, päässämme on lause joka ilmaisee ajatuksen sisällön. Mentaalisen lauseen semanttinen tulkinta on ajatuksen sisältö.

Mitä hyötyä tästä sitten on? Ainakin kahdenlaista. Ensinnäkin ajattelun kielen avulla päästään eroon kuvien asettamista ilmaisullisista rajoituksista. On hyvin vaikeaa sanoa kuvan avulla ”ei p”. Toiseksi, ajattelun kielen avulla voimme hyödyntää Turing-komputaatiota, josta juttelimmekin äsken. Turing-komputaatioita voidaan käyttää lauseen kaltaisten mentaalisten representaatioiden muuttamiseen toiseksi lauseen-

kaltaisiksi mentaalisiksi representaatioiksi niiden sisäisen rakenteen perusteella. Jos luovutaan kuvallisesta representaation esityksestä lauseen kaltaisen esitystavan hyväksi, päästään ensinnäkin lähemmäs sellaisia representaatioita, jotka ilmaisevat oikeasti sen mitä voimme ajatella. Samalla voidaan ottaa käyttöön Turingin kuvaus mentaalisesta prosessoinnista ja korvata sillä assosiationismi.

Ajatuksen kieli on oikeastaan vain pienehkö muunnelma klassisesta representaation teoriasta, mutta vaikka muunnos on pieni, sillä saavutetaan kaksi tarpeellista asiaa. Ensinnäkin päästään eroon ideoiden kuvateoriasta. Toiseksi päästään eroon mentaalisten prosessien assosiativisesta teoriasta. Näin rakennamme rationaalisten mentaalisten prosessien teorian korvaamaan aikaisemman, tilastollisten mentaalisten prosessien teorian.

#### AJATTELUN KIELEN ONTOLOGIA

**SM:** Onko ajattelun kielessä siis kysymys vain paremmasta selitysvoimasta kuin vaikkapa kuvien kanssa, vai onko kysymys ontologisesta hypoteesista? Onko päässä *todella* vain kieli, eikä ollenkaan kuvia?

**JF:** Mentaalisista kuvista on riideltä pitkään ja hartaasti. En oikeastaan halua ottaa tähän kantaa. Minulle on aivan sama vaikka esimerkiksi muistiin liittyisi kuvia. Haluan vain ottaa kielen resurssit hyötykäyttöön representationaalisessa teoriassa, sillä monenlaisissa prosesseissa, vaikkapa päätelyssä, toisin kuin kuvittelussa, lauseen kaltaiset representaatiot ovat paljon tehokkaampia. Karkeasti ottaen, uskomuksen ja ajatuksen sisältö on tyypillisesti propositionaalinen. Kuvilla ei ole propositionaalista sisältöä, kun taas lauseilla tyypillisesti on.

Jos taas ollaan kiinnostuneita siitä, minkälaisia representaation muotoja on läsnä mielessä syntaktisen representaation lisäksi, luulenpa että mieli käyttää ihan mitä tahansa! Minulla on vahvoja mielipiteitä siitä, mikä alarajan tulisi olla. Alarajan tulee turvata tarpeeksi rikas syntaksi, jotta voimme rekonstruoida loogisia rakenteita ja niin edelleen. Luoja tietää, mikä on yläraja, minkälaisia representaation muotoja kaikkiaan on olemassa.

Onko ajattelun kieli sitten ontologiaa vaiko pelkästään selitysvoimasta? Nähdäkseni paras tapa selvittää ontologiaa on selvittää mitkä selitykset toimivat. Uskon kiihkeästi parhaisiin selityksiin johtavaan argumentaatioon. En tunne muuta tapaa tehdä tiedettä. Oletan siis, että jos käytettävissä olevan datan perusteella mieli näyttää toimivan ikään kuin se hyödyntäisi lauseenkaltaista representaation muotoa, meillä on aika hyvä syy olettaa että mieli hyödyntää lauseenkaltaisia representaatioita.

**SM:** Tästä pääsemmekin ontologiaanne. Ilmaisitteko juuri pragmatistisen kannan?

**JF:** En. Pragmatismien mukaan se mikä toimii on *ipso facto* totta. Sanoin vain, että jos teoria toimii, silloin paras oletus on, että se on tosi teoria. Kannatin siis eräänlaista realismia, en pragmatismia.

**SM:** Olette puhunut ”karvaisesta realismista” joissakin kirjoituksissanne<sup>6</sup>...

”

*Minusta näyttäisi siltä, että tietoisuuden ongelmat ovat samankaltaisia kuin ei-komputaationaalisen päättelyn ongelmat. Kumpaakin ongelmaa on vaikea lähestyä, sillä – Tom Kuhnin sanoin – niistä on vaikeaa tehdä normaalitiedettä.*



**JF:** Kai minä sitten uskon jonkinlaisen materialismiin. En kyllä tiedä mitä väliä sillä oikein on. Joka tapauksessa en usko, että on muunlaisia tiloja ja prosesseja kuin fysikaalisia tiloja ja prosesseja – toisaalta mitä tuokin nyt sitten tarkoittaa... En kuitenkaan usko mentaalisen apparaatin palautumiseen neurologiseksi apparaatiksi. Tässä mielessä olen materialisti olematta kuitenkaan reduktionisti.



#### YKSITYISEN KIELEN ARGUMENTTI TRANSCENDENTAALISENA ARGUMENTTINA

**SM:** Teoksessanne *In Critical Condition*<sup>7</sup> kritisoitte Christopher Peacockea transsendentaalisen argumentin käytöstä.

**JF:** Merkitysteorioissa esiintyy transsendentaalinen argumentti, jonka mukaan minkä tahansa intentionaalisten tilojen välille on *a priori* asetettava tiettyjä rajoituksia. Tyypillinen esimerkki on oppi, jonka mukaan ajattelijalla ei voi olla sellaista kieltä, jota ei voi oppia radikaalitulkkin episteemisistä lähtökohdista. Edellisen on tarkoitus olla *a priori* -periaate. Sen mukaan kieltä koskevat tosiseikat, mukaan luettuna ilmausten merkityksiä koskevat tosiseikat, on voitava saavuttaa jonkinlaisin tiedoin varustetun tarkkailijan episteemisistä lähtökohdista.

Toinen versio tästä nauttii hyvin laajaa hyväksyntää. Sen mukaan kaikki kielet ovat julkisia. Merkitykseen ei voi liittyä sellaista tosiseikkaa, joka ei ole julkisesti käsillä kieltä oppivalle henkilölle. Dummett-Wittgenstein-version mukaan semanttisen teorian jokaisella aksiomalla on oltava vastinpari kieltä puhuvan kaverin kyvyissä puhua kieltä.

Näiden pitäisi olla *a priori* rajoituksia intentionaalisten ja havaittavien faktojen välillä. Nämä rajoitukset takaavan transsendentaaliargumentin muoto on seuraava: jos rajoitukset eivät toteudu, kieli ei ole opittavissa, tai kielen oikeaa ja väärää käyttöä ei kyettäisi erottamaan toisistaan. Tästä transsendentaaliargumentista on kaikenlaisia versioita. Niiden kaikkien

tavoitteena on selvittää minkälaisia *a priori* rajoituksia voidaan käyttää mielen ja kielen teorioiden rakentamisessa. Nähdäkseni tämä ei ole mahdollista.

En tunne ainuttakaan onnistunutta yritystä saavuttaa edellä mainittu. Mietitäänkö vaikkapa seuraavaa argumenttia: kieli ei olisi opittavissa, ellei sitä voisi oppia radikaalitulkkin näkökulmasta. Yleensä väitetään, että lapset ovat juuri radikaalitulkkin asemassa oppiessaan kielen. Kaikki radikaalitulkkiä koskevat rajoitukset koskevat siis myös kielen oppivaa lasta. Tiedämme, että kielen voi oppia ja koska oppimiseen käytetyn datan on täytettävä radikaalitulkintaan käytetyille datalle olemassa olevat ehdot, lapsen kielellisen ympäristön tarjoaman informaation tulee olla riittävää oikean teorian rakentamiseen opittavasta kielestä. Hieno homma, olettaen että lapsi on todella radikaalitulkkin asemassa.

Meidän tulisi siis olettaa, että lapsen episteeminen positio on sellainen, että hänellä ei ole minkäänlaista valmista informaatiota siitä kielestä, ilmaisuista ja lausumista, joita hän yrittää oppia. Meidän on kuitenkin oltava valmis omaksumaan hyvin epänativistinen kanta voidaksemme todella hyväksyä tuollaisen argumentin. Yleisesti ottaen tällaiset transsendentaaliargumentit monesti edellyttävät hyvin empirististä teoriaa oppimisesta ja kommunikaatiosta. Tästä empirismistä ei voida luopua luopumatta samalla koko argumentista.

#### SYNNYNNÄISET KÄSITTEET

**SM:** Tästä pääsemmekin nativismiin. Minua on pitkään vaivannut se, mitkä käsitteet ovat synnynnäisiä.

**JF:** Annapa kun otan pari askelta taaksepäin. Käsitteiden yleinen teoria on ollut olemassa empiristeistä asti ja tietääkseni siihen ei ole poikkeuksia. Teorian mukaan useimmat käsitteet ovat melko harvoista primitiivisistä käsitteistä rakennettuja komplekseja. Eräs tapa rakentaa tällainen teoria on väittää käsitteiden olevan määritelmiä. Poikamiehen käsite on rakenelma, johon kuuluvat käsitteet ”naimaton” ja ”mies” ja niin edelleen. Määritelmiin perustuva käsiteteoria oli pitkään merkittävin vaihtoehto. Sen lisäksi, että määritelmien tarkka luku kullekin käsitteelle on hankala asia, on selvää, että malli ei voi olla yleinen, sillä sen avulla ei selviä miten primitiiviset käsitteet opitaan. Tyypillisesti, joskin yleensä implisiittisesti, oletettiin, että primitiiviset käsitteet ovat synnynnäisiä. Kukaan ei antanut tuon asian häiritä itseään vuosisatoihin, sillä yleinen käsitys oli, että primitiiviset käsitteet ovat sensorisia ja aistimuksistahan voi rakentaa ”pöydän”, ”tuolin” ja muiden kaltaisia komplekseja. Pitkään siis ajateltiin, että pöytä onkin vain aistimusten kimppu.

Asia käy hankalammaksi, jos meidän on vaikea uskoa pöytien ja tuolien olevan aistimusten kimppuja. Jos näin on, tarvitsemme rikkaamman primitiivisten käsitteiden pohjan kuin mitä sensoriset käsitteet tarjoavat. Tilanteen nolous on aika selvä ja vakuuttava asia. Jos uskoo, että tuolin käsite on havaintokäsitteiden muodostama konstruktio, käsitteen oppimiseen ei tarvita muita käsitteitä kuin havaintokäsitteet. Jos taas uskoo kuten minä, ettei ”tuoli” ole konstruktio, se ei siis ole määriteltävissä, silloin pitää ”tuolia” peruskäsitteenä ja ainoa selitys peruskäsitteillehän on, että ne ovat synnynnäisiä.

Empiristit olivat muuten hyvin selväsanaisia koskien havaintokäsitteiden synnynnäisyyttä. Humeen mukaan synnynnäisyys on itsestään selvää. Samaa mieltä on melkein jokainen empiristi. Empiristit puhuivat synnynnäisestä *sensoriumista*, laitteesta, joka oikealla tavalla stimuloituna tuottaa tietyn havaintokäsitteen. *Sensoriumin* rakenne on synnynnäinen ja sen luoma jäsenys aistitapahtumiin on osa ihmisluontoa.

**SM:** Mikä tässä on ongelmallista?

**JF:** Tässä olisi aihetta pitkäänkin tarinaan, mutta käsitelään joitakin olennaisia osia: ensinnäkin Hume'n teoria edellyttää sitoutumista siihen, että on olemassa paljon analyttisiä määritelmiä, sillä käsittekompleksit sisältävät osansa ja toisin päin. Tiedämme kuitenkin, että analyttisiä määritelmiä on vähän. Ne oikeastaan loppuvat ”poikamies on naimaton mies” tyyppiisiin tapauksiin. Quinen huomiot tarkistettavuudesta (*revisability*) ovat lisäksi nähdäkseni uskottavia: karkeasti ottaen jos kaikki lauseet ovat tarkistettavia, mikään lause ei ole analyttinen.

Toiseksi, en tunne yhtään sellaista termiä joka voitaisiin määrittellä puhtaasti sensorisesti ellei se itse ole puhtaasti sensorinen. Tieteenfilosofiassa esiintyneet täysin epäonnistuneet yritykset palauttaa teoriakäsitteet havaintokäsitteiksi valottavat tätä hyvin, samoin kuin semantiikan ja epistemologian piirissä esiintyneet, epäonnistuneet yritykset ilmaista puolustettavissa oleva versio ”empiristisestä periaatteesta.”

Kolmanneksi, ei ole olemassa empirististä todistusaineistoa, joka osoittaisi useimpien käsitteidemme olevan komplekseja. Millin totesi, että vaikka ”ikkunan” pitäisi olla ”talon” osa, on intuitiivisesti täysin mahdollista ajatella jotakin taloa ajattelematta sen ikkunoita. Nykyaikaiset kokeet kognitiivisessa psykologiassa ja psykolingvistiikassa tukevat yleisesti Millin intuitiota.

Ja lopulta, sama koskee käsitteiden oppimista. Jo esimerkiksi käsite ”eläin” on ”koiran” käsitteen rakenneosa, voisi olettaa, että nämä käsitteet opittaisiin samassa järjestyksessä. Käsitteiden oppimisen järjestystä on kuitenkin ollut käytännössä lähes mahdotonta ennustaa pitävästi.

Tilanteemme on siis seuraava: useimpien käsitteiden heikko määrittävyys saa ne näyttämään yksinkertaisilta, emme siis voi käsitellä niitä konstruktiona muista käsitteistä. Toisaalta peruskäsitteiden on oltava synnynnäisiä, koska mitään muutaakaan ei ole ehdotettu. Kun nämä kaksi näkökohtaa yhdistää, alkaa näyttää siltä, että ”tuolit” ja ”kaasuttajat” ja vaikka mitkä ovat synnynnäisiä. Kuten sanoin, tämä on noloa. Onko tilanteeseen tiedossa parannusta? Nähdäkseni pientä parannusta voidaan saavuttaa, ja tästä oli kyse teoksessani *Concepts*<sup>8</sup>.

Nativismin ongelmana on edellä mainittujen sekopäisten seurausten lisäksi, että käsitteet opitaan tyyppillisesti yksittäistapauksista, joissa ne esiintyvät. Jos käsitteet ovat synnynnäisiä, jos kokemus vain liipaisee käsitteen jostakin sisäisestä varastosta, ottaa käsitteen käyttöön, on vaikea ymmärtää miksi käsitteitä varsinaisesti opittaisiin kokemuksesta. Meidän siis pitää

lisätä nativistiseen käsiteteoriaan riittävä määrä induktiota, jotta voimme väittää, että tyyppillinen tapa oppia ”tuolin” käsite on lähtöisin tuoleista. Teoria tulee kuitenkin rakentaa siten, ettei ”tuoleja” konstruoida tuolina olemisen määrittävistä ominaisuuksista, sillä mitään määrittäviä ominaisuuksia ei näyttäisi olevan olemassa! Tämä on määritelmien ongelma.

Ehdotan kirjassani ratkaisua, joka ei oikeastaan ole hullumpi. Nykyään on tapana ajatella, että monella käsitteellä on prototyyppi, erityisen edustava käsitteen alaan kuuluva erityistapaus, yleensä myös usein esiintyvä erityistapaus. Koiran prototyyppi on keskikokoinen koira, tuolin prototyyppi on selkänojallinen tuoli, ei jakkara, jne. Prototyyppitkin ovat konstruktioita. Sama argumentaatio jonka mukaan käsitteet eivät voi olla määritelmällisiä rakenteita pätee myös prototyyppihin, käsitteitä ei siis voi samastaa prototyyppihinsä.

Mielessä on induktiivinen, olemukseltaan tilastollinen laite, joka rakentaa prototyyppijä. Käsitteen synnynnäinen osa linkittää prototyyppin käsitteeseen. Prototyyppiä ei voi linkittää käsitteeseen suoraan johtuen joukosta

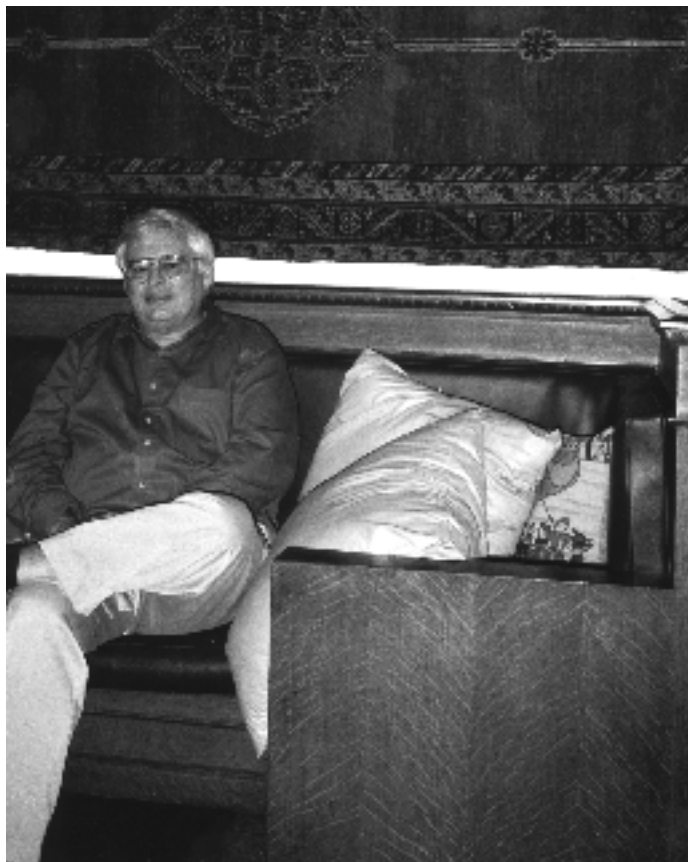
melko syvällisiä selityksiä. On kuitenkin mahdollista kuvitella sellainen mieli, joka oppii prototyyppin ja rakentaa siitä käsitteen jonkin synnynnäisen mekanismin avulla. Käsitteen ehto on se, että se määrittää oikean ekstension. Siispä, käsitteen ”tuoli” on pädeittävä kaikkiin tuoleihin, toisin kuin prototyyppin ”tuoli”. Nyt voimme ajatella mieltä mekanismina, joka oppii prototyyppijä ja jollakin tavalla liittää ne käsitteisiin.

Tämä on osittain nativistinen kanta ja osittain konstruktionistinen kanta, eikä sitä ole helppo suoraan laskea kummaksikaan. Suurimman osan työstä tekee synnynnäinen komponentti, sillä jonkin mielessä on liitettävä sovelias käsite prototyyppiin. Nativismin taakka on edelleen raskas, mutta tässä mallissa on läsnä ainakin jonkinasteinen käsitteiden oppimisen induktiivinen komponentti. Tässä mallissa ei ainakaan tarvitse yllättyä siitä, että ihmiset oppivat ”tuolin” tuoleista, vaikkakin mekanismi, jonka avulla oppiminen tapahtuu on olennaisesti synnynnäinen ja ehkä sidoksissa tuolin käsitteeseen.

Yleisesti ottaen olen sitä mieltä, että käsitteitä koskevat asiat ovat olennaisesti empiirisiä ja todistusaineisto puhuu käsiteatomismin puolesta.

**SM:** Olette kutsuneet kantaanne informaationaaliseksi käsiteatomismiksi. Mitä tarkoittatte tällä?

**JF:** Oletetaan, että käsitteet ovat konstruktioita: tilastollisia konstruktioita kuten prototyyppit tai loogisia konstruktioita kuten määritelmät. Jos näin olisi, ajattelijalla ei voisi olla tiettyä käsitettä ellei hänellä olisi käsitteen rakennekäsitteitä. Jos on määritelmällisesti osoitettu, että hevoset ovat eläimiä,



oletettavasti ajattelijalle ei voisi olla käsitettä ”hevonen” ilman, että hänellä myös olisi käsite ”eläin”. Jos jotkut käsitteet on konstruoitu toisista käsitteistä, silloin on oltava joitakin käsitteitä jotka ajattelijalla on oltava tai muuten hänellä ei ole muitakaan käsitteitä.

Jos toisaalta uskoo nativistisesti kuten minä, ettei käsitteitä tyypillisesti voi identifioida strukturoiduksi olioksi, on mahdollista, että käsitteen ehtoihin ei kuulu mitään muita käsitteitä. Tässä mielessä kantani on atomistinen. Sen mukaan relaatio ”hevosen” ja ”eläimen” välillä on sellainen, ettei ole välttämätöntä omata toista omatakseen toisen.

Kantani muuten liittyy Humeen näkemykseen, että kaikki perustavat aistikäsitteet ovat riippumattomia toisistaan. Kantani vain yleistää Humeen näkemyksen. Käsitteeseen ”punainen” ei tarvita muita käsitteitä, Humeen mukaan tarvitaan ainoastaan kokemus punaisista asioista. Hume on radikaali atomisti puhuessaan peruskäsitteistä. Minäkin haluan olla radikaali atomisti puhuessani peruskäsitteistä, mutta minun mielestäni useimmat käsitteet ovat peruskäsitteitä, ts. eivät ole konstruktioita.

Olen siis radikaali atomisti useisiin käsitteisiin liittyen. Minkä käsitteiden yhteydessä en ole radikaali atomisti? No, niiden käsitteiden, joiden rakenne näkyy pinnalla: käsite ”ruskea lehmä” on selvästi käsitteiden ”ruskea” ja ”lehmä” yhdistelmä. On aika selvää, ettei ajattelijalla voi olla käsitettä ”ruskea lehmä” ilman, että hänellä on käsitteet ”ruskea” ja ”lehmä”. Epäilen kuitenkin, että samaa voi sanoa sellaisista käsitteistä kuin ”hevonen” ja ”eläin”, tai ”tuoli” ja ”huonekalu”. Luulen, että ainoa strukturoitu olio, joka on yhteydessä käsitteen omaamiseen on käsitettä vastaava prototyyppi, ja prototyyppillä taas ei ole sama rooli kuin käsitteellä; prototyyppi edustaa erästä vaihetta käsitteen oppimisessa.

Kannattamassani semantiikassa on mahdollista uskoa, että ainoa käsitteen ”tuoli” omistamisen ehto on, että ajattelija on ollut oikeanlaisessa kausaalisuhteessa tuolien kanssa. Enempää ehtoja ei ole. Näin ei voisi olla, jos käsitteet olisivat määritelmää, sillä määritelmät on rakennettu muista käsitteistä. Näin ei myöskään voisi olla, mikäli käsitteet olisivat prototyyppisiä, sillä prototyyppit ovat myös konstruktioita toisista käsitteistä – ne ovat tilastollisia enemmän kuin loogisia konstruktioita. Jos on sitä mieltä, että useimmat käsitteet eivät ole konstruktioita, tunnustaa mahdollisuuden, että käsitteet ovat radikaalisti atomistisia. Mieli-maailma-relaatiot määräävät käsitteiden sisällön sen sijaan, että sisällön määräisivät käsitteiden relaatiot toisiinsa.

Tämä on vakava asia. Useimmat kirjoittajat uskovat, että joitakin käsittejärjestelmän sisäisiä ehtoja on oltava olemassa: ajattelijalla on vaikkapa oltava käsite ”eläin”, jotta hänellä voisi olla käsite ”hevonen”, tai ehkä hänellä on oltava käsite ”väri”, jotta hänellä voisi olla käsite ”punainen”. Mistä löytyisi luonnehdinta niistä käsitteistä jotka pitää olla, jotta voisi olla jokin toinen käsite? Yleisesti tosiaan luullaan, että on oltava käsite ”eläin”, jotta voisi olla käsite ”hevonen”, mutta toisaalta kukaan ei yleensä oleta, että on oltava käsite ”sirkus”, jotta voisi olla käsite ”hevonen”, sehän nyt olisi ihan kummallista! Missä toisaalta on ero näiden kahden ehdon välillä? Perinteinen vastaus on, että ”hevosen” ja ”eläimen” välinen relaatio on

analyttinen, kun taas ”hevosen” ja ”sirkuksen” välinen relaatio ei ole. Jos haluaa, että käsitteiden väliset relaatiot ovat perustavia, silloin on hyväksyttävä jako analyttiseen ja synteettiseen. En usko, että tämä on mahdollista.

Siksi haluankin päästä eroon käsitteiden välisistä ehdoista. Koska minulla ei ole periaatetta siitä, mitkä käsitteiden väliset suhteet ovat perustavia, olen valmis väittämään, etteivät ne ole perustavia. Totta kai on olemassa loputon määrä analyttisiä lauseita, vaikkapa ”ruskeat lehmät ovat ruskeita.” ”Ruskeat lehmät ovat lehmiä” on myös analyttinen lause. Tämä liittyy siihen, että ”ruskea lehmä” on rakennettu kahdesta osasta. Mutta ”hevonen” ei ole ”eläimen” konstruktio, mistä syystä en pysty näkemään eroa lauseiden ”hevokset ovat eläimiä” ja ”hevokset juoksevat sirkuksissa” analyttisyyden välillä. Olen vahvasti sitä mieltä, että Quine oli oikeassa väittäessään, ettei periaatteellinen jako analyttisyyden ja synteettisyyden välillä ole mahdollinen. Mielestäni täytyy tehdä varsin vähän lisäoletuksia voidakseen päätellä edellisestä, että käsiteatomismi on ainoa vaihtoehto.

Analyttisyyden historian tarkastelu voi tuoda asiaa lisävaloa. Historia lähti kysymyksestä käsitteiden sisällyttämisestä toisiinsa (*concept containment*). Mitä tarkoittaa, että ”hevokset ovat eläimiä” on analyttinen? Se tarkoittaa, että ”eläin” on ”hevosen” osa. Ajatukset käsitteiden konstruktioolunneesta, sisärakenteesta ja käsitteiden välisistä analyttisyysrelaatioista kulkevat käsi kädessä. Jos luopuu analyttisyydestä, on luovuttava sisärakenteesta. Jos luopuu sisärakenteesta, on selvää, että mitkään käsitteiden väliset suhteet eivät ole perustavia. Ainoa itsestäänselvyys on, että jos käsite on toisen osa, silloin päätelmän käsitteestä toiseen on oltava perustava. Siispä, jos käsitteisiin ei liity analyttisyyttä, käsitteillä ei voi olla sisärakennetta.

QUINE, CHOMSKY JA PUTNAM: BEHAVIORISMI, MENTALISMI JA REALISMI

**SM:** Quine on siis tässä mielessä merkittävä taustavaikuttaja filosofiasanne?

**JF:** Vain tässä mielessä. Olen vahvasti sitä mieltä, että määritelmän käsite, joka Quinen mukaan vastaa analyttisyyttä, ei näyttele suurta roolia semantiikassa. Hyvin harvat termit ovat määriteltävissä. Eli tässä mielessä Quine on yksi merkittävä vaikuttaja työni takana.

Toisaalta, Quine on<sup>9</sup> ainakin virallisesti behavioristi. Olen kuullut hänen sanovan, että hän on oppinut kollegaltaan professori Skinneriltä kaiken mitä tietää psykologiasta. En ole varma onko tuo nyt aivan totta. Oletan kuitenkin, että käyttäytymistä ei voida kuvata täysipainoisesti olettamatta, että sen takana on monenlaisia hienostuneita kognitiivisia prosesseja – juuri nyt on huomattavasti syitä uskoa näin. Tämä tarkoittaa, ettei behaviorismi ole totta. Eli toisin kuin Quine olen vankka realisti mentaalisiin operaatioihin ja mentaaliseen kausaatioon liittyen. Tämä ei kai ole ollut valtavirran mukainen näkemys,

”

*Aivan samalla lailla kuin fysiikassa ei ole a priori rajoituksia sille, minkälaisia hiukkasia voidaan olettaa, psykologiakin vain tekee normaalin, tieteellisen oletuksen; että ontologia ei ole a priori -kysymys. On vain selvitettävä miten maailma toimii ja tämän jälkeen oletettava ne mekanismit, joita se näyttää käyttävän voidakseen toimia havaitulla tavalla.*

ei ainakaan Wittgensteinin, Rylen tai Quinen näkemys. Valta-virta kuitenkin muuttui Chomskyn työn myötä. Nähdäkseni useimmat ihmiset uskovat nykyään, ettei käyttäytymisen selittämiseen vaadittaville oletuksille ja näiden takana oleville apparaateille ole olemassa *a priori* rajoituksia. Kaikki eivät kuitenkaan usko näin: ainakin Dennett näyttäisi olevan eri mieltä.

Aivan samalla lailla kuin fysiikassa ei ole *a priori* rajoituksia sille, minkälaisia hiukkasia voidaan olettaa, psykologiakin vain tekee normaalin, tieteellisen oletuksen; että ontologia ei ole *a priori* -kysymys. On vain selvitettävä miten maailma toimii ja tämän jälkeen oletettava ne mekanismit, joita se näyttää käyttävän voidakseen toimia havaitulla tavalla.

**SM:** Palatakseni vielä työhönne vaikuttaneisiin ajattelijoihin: Chomsky tuntuu olevan merkittävä.

**JF:** Kyllä. Oikeastaan voisi sanoa, että kun panee samaan astiaan ja sekoittaa Quinen vakavuuden kritiikissään analyttinen/synteettinen -jakoa kohtaan ja Chomskyn näkemyksen, että käyttäytymisellä on takanaan ontologisesti itsenäisiä mentaalisia syitä, huomaa olevansa kansani samoilla linjoilla.

**SM:** Entäpä Putnamin vaikutus työhönne? Hänhän oli opettajanne?

**JF:** Kyllä, väitöskirjatyöni ohjaaja. Hilary oli tieteellinen realisti silloin kun tunsin hänet hyvin. Hän on myöhemmin siirtynyt kantaan, jota minun on ollut yhä vaikeampi ymmärtää, kun minä taas juutuin tieteellisen realismin "asteelle". Sain Hilarylta siis tieteellisen realismin. Jos aikoo olla vakava mentalisti, silloin pitää olla valmis sanomaan: "On olemassa mentaalisia tiloja ja ne määrittävät kausaalisesti käyttäytymisen." Kausaalisia yhteyksiä taas ei voi olla sellaisten tilojen välillä, jotka ovat olemassa, ja sellaisten jotka eivät ole! Mentalisti on oltava valmis väittämään, että mentaaliset tilat ovat olemassa olevien asioiden joukossa. Tätä tarkoittaa tieteellinen realismi psykologiassa.

#### SKEPTISISMI JA AIVOT VADISSA

**SM:** Miten suhtaudutte aivoihin vadissa ja skeptisismiin yleisesti?

**JF:** Kerron sinulle Noamilta [Chomsky] oppimani periaatteen, joka on minusta aika syvälinen metodinen oivallus: Älä yritä ratkaista psykologiassasi sellaisia filosofisia ongelmia, jotka sinulla olisi edessäsi vaikka sinulla ei olisi psykologiaa ollenkaan. Jos on huolestunut siitä, ovatko mentaaliset tilat olemassa tavallisista syistä, joihin kuuluvat aivot vadissa ja niin

edelleen, silloin pitäisi huolestua myös siitä, ovatko vaikkapa vuoret todellisia. Toisaalta geologian piirissä, tehtäessä tiedettä vuorista, puroista ja muusta ei sanota: "Yritänpä ensiksi löytää filosofisen argumentin, jonka avulla voin vakuuttua, että vuoret ja purot ovat olemassa. Vasta tämän jälkeen ryhdyn tekemään tiedettä."

Skeptisismiin liittyvät ongelmat ovat sen luontoisia, ettei kulloisenkin substanssialan tieteen kuulu ratkaista niitä. On-

gelmat ovat tavallaan ulkoisia kyseiselle tieteelle. Tiedettä tehdään siten, että havaittavien, keskikokoisten olioiden ontologia otetaan annettuna ja edetään siitä. Geologiaa voi tehdä vaikka kuinka paljon ja silti kysymykset vuorten olemassaolosta jäävät auki. Tai siitä, luotiinko maailma kymmenen sekuntia sitten. Pelottelin muuten aikanaan darwinisteja edellisellä kysymyksellä. Joka tapauksessa geologi ottaa annettuna oletuksen, että on olemassa puroja ja vuoria, ja rakentaa niistä teorian. Psykologin pitäisi toimia samalla tavalla. Kysymykset kuten: "miten havainto on mahdollista", kuuluvat psykologille. Kuinka on mahdollista, että jos olen oikealla tavalla asemoitunut, valot ovat päällä ja blaa blaa blaa, pystyn näkemään tuolin? Ei ole mahdollista vastata, että filosofisista syistä tuoleja ei ole olemassa, joten en myöskään sellaista voi nähdä!

Itse asiassa minusta jokin menee pieleen kun lähdetään liikkeelle "kuinka on mahdollista" -kysymyksistä ja päädytään filosofisten syiden nojalla vastaamaan, että itse asiassa ei ole. Otetaanpa kysymys: "miten voi olla olemassa mielestä riippumattomia olioita?" Minusta tieteen pitäisi lähteä

liikkeelle maalaisjärjen ontologiasta ja edetä siitä. Missään tapauksessa en odota psykologisen teorian voivan vastata kysymykseen: "miten tiedät, ettet ole aivot vadissa?" Se saattaa pystyä vastaamaan kysymykseen: "olettaen, ettet ole aivot vadissa, miten on mahdollista että kykenet identifioimaan tuolit havainnosta?" En tiedä onko aivot vadissa -kysymykseen vastausta, mutta tiedän, ettei kysymys kuulu mielen teorian alaan yhtään sen enempiä kuin kysymys siitä, ovatko vuoret vain vuorien ideoita kuuluu geologiaan.

**SM:** Onko sitten mieltä tehdä filosofiaa tällaisista kysymyksistä?

**JF:** Skeptisismi osoittaa usein johonkin todelliseen. Skeptisismi toisten mielten olemassaolon suhteen kasvoi edelleen behaviorismiksi, joka oli oikeassa siinä, ettei käyttäytymistä koskevien ja mieltä koskevien faktojen välillä ole käsitteellisiä yhteyksiä. En tiedä voiko skeptisismien huolenaiheisiin reagoiminen tuoda lisäoivalluksia.

Uskon kuitenkin, että oikea tapa lähestyä skeptikon asettamia kysymyksiä on olettaa, että skeptikon esittämä mahdollisuus ei ole todellinen. Tässä tapauksessa kysytään, minkälainen maailman pitää olla, jotta skeptikon esittämä mahdollisuus ei ole totta siinä maailmassa. Esimerkiksi kun on selvää, että meillä on monenlaista tietoa toisten ihmisten mentaalisista tiloista, kuinka on mahdollista, että meillä on tällaista tietoa?





**SM:** Skeptisismi voi siis tuottaa terveellisiä aineksia laajempaan keskusteluun?

**JF:** Skeptisten argumenttien vakavasta tarkastelusta on syntynyt paljon hyvää filosofiaa. Tämä kuitenkin sillä edellytyksellä, että oletetaan jonkin olevan pielessä skeptikon argumentissa ja selvitetään mistä on kyse. Aivot vadissa -argumentin voima ei piile siinä, että sinäkään olisit todella huolissasi, oletko aivot vadissa, sillä tiedät vallan mainiosti, ettet ole. Argumentin voima on siinä, että ryhtyy ajattelemaan kuinka on mahdollista, ettei ole aivot vadissa.

#### UNIVERSAALI RATIONALITEETTI JA KOMPUTATIONAALINEN MIELI

**SM:** Olette todennut mielen olevan komputationaalinen, komputaation rennon tulkinnan vallitessa. Tarkoitako tämä sitä, että on olemassa yksi kaikille ihmisille yhteinen rationaalisuuden muoto? Eikö tässä ole kyseessä taas yksi ”suuri kertomus” tai jotain siihen suuntaan?

**JF:** En ole varma mitä tarkoitat tuolla. Oletan, että kuka tahansa voi päätellä  $p \& q$ :sta  $p$ . Minusta tuo ei ainakaan ole relativisoitu. Mitä tarkoittaisikaan se, jos olisi joku jolle olisi oikein sanoa  $p \& q$ , mutta ei- $p$ . Ei siis pelkästään, että hän olisi taipuvainen näin sanomaan, vaan että hän myös olisi oikeassa? Luovutan, en tiedä mitä se tarkoittaisi!

Toimintaan ja päättelyyn liittyy toki kaikenlaisia ei-logiisia – jonkin logiikan tiukan määritelmän mukaan – rajoituksia. Rationaalisuuteen liittyvät intuitiomme eivät missään nimessä rajoitu logiikkaan. Logiikka on oikeastaan noiden intuitioiden aika kapea osajoukko. Intuitiomme on oletettavasti koodattu suurin piirtein oikeina pitämiimme teorioihin, traditioihin ja tapoihin, tämä tekee näistä myös oikeutettuja. Voimme tietysti erehtyä. Kaikenlaiset, tiettyssä mielessä suoraviivaisen empiiriset päätelmät, kuten ”jos tämä on vettä, se on  $H_2O$ :ta”, eivät ole sen parempia kuin niiden takana olevat teoriat. Tässä mielessä teoriat relativisoivat päätelmiä. Mutta entä sitten? Päätelmät ovat tosia, jos teoriat ovat tosia. Tämä on oikeastaan aika banaalia. En pysty näkemään, miten rationaalisuus voitaisiin syvällisemmässä mielessä relativisoida joksikin kiinnostavaksi.

#### KOGNITIVETIEDE JA REPRESENTATIONAALINEN TEORIA MIELESTÄ

**SM:** Pidättekö itseänne filosofina, psykologina, kielitieteilijänä...

**JF:** Luulin pitkään olevani filosofi. Sitten huomasin, että filosofian pitääkin olla logiikan ja matematiikan kaltainen *a priori* oppi, ja minusta taas logiikka ja matematiikka ovat ainoat logiikan ja matematiikan kaltaiset *a priori* opit. En kai sitten ole filosofi.

Minua kiinnostaa mielen toiminta. Erityisen kiinnostunut olen representationaalisista mielen teorioista. Mitä niillä voi ja ei voi tehdä, mitä ilmiöitä niiden avulla voi käsitellä, mitä ontologisia sitoumuksia niihin liittyy – tuollaiset kysymykset kiinnostavat minua. Ne ovat kiinnostavia, sillä ne ovat yhteydessä koko joukkoon muita kiinnostavia kysymyksiä. Jos haluaa luoda mielen teorian, täytyy olla teoria monista muista-

kin asioista, kuten sanojen merkityksistä ja oppimisesta.

Kuten sanoin, minusta filosofia ei ole *a priori* -tiede. Minusta filosofin työ on aika lailla teorian rakentamisen kaltaista. Sitä kokeilee jotakin ja jos se ei toimi, kokeilee jotakin muuta. Jos käy hyvä tuuri, saattaa päätyä, jos ei koko totuuden äärelle, ainakin pystyy selittämään mitkä asiat liittyvät toisiinsa.

Yleisesti ottaen haluaisin tehdä samoja asioita kuin Hume, ja oikein. Luopua assosiaatioista, luopua kuvateoriasta, luopua kaikista niistä traditionaalisista representaatioteorioiden näkökohdista, joista nyt voi päästä eroon, koska meillä on rikas lauseiden logiikka, sellainen komputaatiokäsitys, jolla voimme korvata assosiaation, ja niin edelleen. Kun lähtee Humen lähtökohdista eikä kannu huolta synnynnäisyydestä toisin kuin hän, saattaa löytää modernisoidun representationaalisuuden mielen teorian. Minulle keskeisin on kysymys, mitä tuollaisella teorialla voi tehdä, mitä sillä voi selittää ja mitä ei voi.

#### MIELENFILOSOFIAN HISTORIA

**SM:** Olette maininnut Humen muutamaankin kertaan haastattelun aikana. Voisitteko näin lopuksi hahmotella sitä filosofian historian perinnettä, joka tuntuu teille kaikkein kotoisimmalta?

**JF:** Perinne, jonka mukaan mieli on representaatioita manipuloiva laite ulottuu Platoniin asti. Platonhan puhuu muistoista häkkilinnun kaltaisina olioina, joita ajattelija kurottaa käteensä. Assosiationismi täydentää Platonin perinnettä. Sen mukaan ideoiden väliset kausaalisuhteet määrittää sama asia, kuin mikä on assosiaation takana, s.o. esiintymistiheys, samankaltaisuus, tms. Assosiaation perinne jatkuu koko mielenfilosofian klassisen rationalismin perinteen halki. Se jatkuu myös empiristien teorioissa. Minun työni vain jatkaa ja laajentaa samaa perinnettä.

Mielenfilosofia tarkoittamassani mielessä syntyi jossain luolassa kauan sitten! Representaation perinne on filosofian vanhin perinne. Behavioristien lisäksi on hyvin vaikea keksiä ketään muuta vakavaa mielen tutkijaa, joka ei olisi päätenyt suurin piirtein tältä näyttävään teoriaan. Minusta tämä on hyvin lohdullista, sillä jos olen väärässä, sitten kyllä melkein kaikki muutkin ovat!

#### VIITTEET

1. *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*. MIT Press, Cambridge, MA, 2000.
2. *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, 1998a.
3. *The Elm and the Expert. Mentalese and Its Semantics* MIT Press, Cambridge, MA, 1994.
4. ”The really most important thing we know about minds is that their states are often conscious. About this, here and elsewhere, I maintain a gloomy silence. Whereof there is nothing to be said...” (sama 9, alaviite 1.)
5. Fodor, 2000.
6. ”The trouble may well have to do with my being a Hairy Realist.” (*Concepts* (Fodor 1998b), 7 alaviite. 3.) ”I guess I am a hairy naturalist: Though I do agree that the problems about mind and world are a lot harder than the reductionists have sometimes supposed, I also think that an adequate and complete empirical psychology would, *ipso facto*, tell the whole, literate truth about the essence of the mental.” (Fodor 1998a, 5.)
7. Fodor 1998a, 27.
8. *Concepts. Where Cognitive Science Went Wrong*, Clarendon Press, Oxford, 1998(b).
9. Haastattelu tehtiin 13. 12. 2000, siis noin kaksi viikkoa ennen Quinen kuolemaa 25. 12. 2000.

TUUKKA TOMPERI

*Lontoossa neljästi vuodessa ilmestyvä ja nyt kolmanteentoista numeroonsa ehtinyt The Philosophers' Magazine (TPM) on filosofisten lehtimarkkinoiden tuoreimpia tulokkaita. Siitä huolimatta sillä ei varsinaisia kilpailijoita ole oikeastaan kuin yksi, vuodesta 1991 ilmestynyt Philosophy Now (PN). Lehdet ovat omaksuneet muodokseen nimensä mukaisesti magazine-tyyppisen pyrkimyksen toimia filosofian uutis-, ajankohtais-, harraste- ja popularisointifoorumina, mikä tekee ne ainutlaatuisuudessaan hyvinkin tutustumisen arvoisiksi.*

*Molemmat lehdet toimivat mainiosti sekä syventymisen että hajamielisen selailun kohteena ja tarjoavat parhaimmillaan kiinnostavan ja kattavankin kuvan siitä, mitä tapahtuu ja mistä keskustellaan niin akateemisessa kuin ei-akateemisessa filosofiassa Britanniassa ja USAssa.*

## Philosophy Now

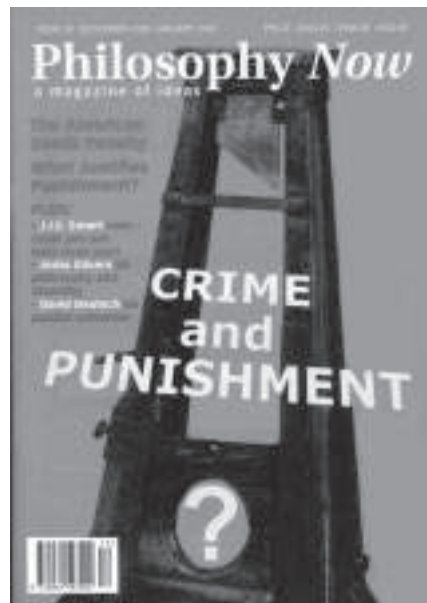
Philosophy Now on ilmeisesti – ja ainakin päätoimittajansa mukaan – laaja-levikkisin englanninkielinen filosofinen aikakauslehti. Yllättävääkin tämä on siksi, että lehden painos on 15 500 kappaletta, ja varsinainen myynti muutamia tuhansia alhaisempi, vaikka lehti leviää lehtioskien kautta niin Britanniaan, USAan, Kanadaan kuin Australiaankin. (Vertailun vuoksi: *niin & näin* -lehden painos 5 miljoonan ihmisen kielialueellamme on 1 700.)

Filosofialle on kuitenkin kysyntää myös englanniksi. PN on laajentunut Rick Lewisin lääkärinohjelmansa ohella aloittamasta, kahdesti vuodessa ilmestyneestä pienlehdessä päätoimisesti hoidetuksi ja kuusi numeroa vuodessa julkaisevaksi instituutioksi, jonka etäispäätteenä on lisäksi joka kolmannen numeron työstämisestä vastaava USAlainen vapaaehtoinen toimistuskunta.

Jo alussa lehti asettui silloittamaan brittikulttuurille tyyppistä laveaa kuilua ammattifilosofian ja valistuneiden maallikoiden tai filosofian ja yleiskulttuurin välillä. Kirjoittajia muistutetaan edelleen siitä, että suuri osa yleisöstä koostuu filosofian harrastajista ilman formaalia filosofista koulutusta. Kaikkein teknisintä tieteenalan sanastoa lehdessä pyritäänkin käyttämään vähän ja tekstien kielellistä sujuvuutta ja elävyyttä vaalitaan.

Ajan mittaan PN on sofistikoitunut, mutta samalla säilyttänyt leipälajinaan laaja-alaisuuden. Mannermaisen filosofian, maailmanfilosofioiden ja filosofian histo-

rian tunnetuksi tekeminen sekä brittifilosofian ajankohtaisten teemojen esittely laajemmalle yleisölle ovat olleet lehden tunnusmerkkejä. Kirjoittajien oma ääni on



saanut aina olla vahvastikin esillä, ja monesti artikkelit toimivat kannanottoina tai position esittelyinä samalla kun käsittelevät annettua aihetta.

Tuoreimmat numerot jatkavat tätä: nro 29 on omistettu Nietzschele, tämän kuoleman satavuotispaalun vuoksi, ja nrossa 30 esitellään *Living philosophers* -osiossa mm. Seyyed Hossein Nasr (kuka tuntenee entuudestaan?) sekä David Deutsch, jota on myös haastateltu lehteen. Artikkeleiden

aiheina ovat mm. oikeusfilosofia, kuolemanrangaistus, Leibniz, vammaisuus jne. Numerossa 31 on teemana filosofia ja ruoka, ja esittelyssä itse G. H. von Wright.

Kiinnostava viimeisimmissä numeroissa aloitettu formaatti on myös teema-keskustelujen julkaiseminen *Round Table Debate* -muodossa. Nrossa 26 debatoitiin aiheesta "Religion vs Philosophy?" (mukana Prof. John Brooke, Prof. Antony Flew, Dr. Douglas Hedley, Janet Radcliffe Richards, Anja Steinbauer) ja nrossa 27 aiheesta "Science vs Philosophy?" (mukana Mary Midgley, David Papineau, Raymond Tallis, Lewis Wolpert, Anja Steinbauer).

Selvää muutosta lehden historian varrella on tapahtunut siinä, että toimitetun aineiston määrä on jatkuvasti kasvanut. Nykyään lehti muistuttaakin tässä mielessä oikeaa aikakauslehteä sekä sisäisesti että ulkoisesti. Tästä huolimatta osan julkaistavista artikkeleista saattaisi kuvitella näkevän tutkimusartikkeleiksi muunnettuna akateemisemmissä lehdissä.

*PhilosophyNow* -lehden tavoittaa netistä, osoitteesta:

[www.philosophynow.demon.co.uk](http://www.philosophynow.demon.co.uk)

Paitsi indeksin ilmestyneistä numeroista ja muutamia valikoituja lehdessä julkaistuja artikkeleita, löytää sivuilta myös linkkejä, tapahtumakalenterin ja keskustelufoorumin, joka on välillä vilkas ja toisinaan kiinnostavakin.

## The Philosophers' Magazine

**T**he *Philosophers' Magazine*, on vienyt popularisoinnin vielä pidemmälle. Lehti koostuu lähes yksinomaan toimitetusta materiaalista: teemakokonaisuuksista, haastatteluista, reportaaseista, kolumneista, tilatuista esseistä, kirja-, lehti- ja nettiarvioista tai -esittelyistä yms. Onpa mukana myös filosofihuumoria ja filosofisia sanaristikoida sekä *Media watch* -sivu, johon numeroittain kerätään lainauksia filosofian tai filosofien bongaamisista massalehdissä.

Lehti vakuuttaa levittävänsä ”top-class” -filosofiaa helposti saavutettavassa ja viihdyttävässä muodossa, mutta uuden tutkimuksen vapaa tai referoitu julkaisufoorumi se ei ole. Kirjoittajakunnan anglo-amerikkalaisuus näkyy aihevalinnoissa ja toisinaan esioletuksissa, mutta lehti ilmoittaa olevansa linjaltaan ”inclusive”, ja sisältää kuvastaakin useimmiten luvattu makasiinimaisuus. Aavistuksen PN<sup>ta</sup> kotoperäisemmin brittiläinen lehden käsitys filosofiasta kuitenkin on.

Tuoreimmasta numerosta (Issue 13, Winter 2001) löytyy mm. otteita Ted Honderichin omaelämäkerrasta *Philosopher: A Kind of Life*, joka on muutenkin herättänyt huomiota Britanniassa ja joka arvioista päätellen liittyy kiinnostavien filosofisten autobiografioiden kasvavan joukon jatkoksi. (Samaa ei selvästikään voida sanoa toisaalla lehdessä arvioitavista Mary Warnockin muistelmista *A Memoir: Places and People*.) Lehti sisältää myös esseet itsensuurista ja Freudin merkityksestä filosofialle sekä reportaaseja konferensseista, tutkijavierailuista, yleisötapahtumista yms.

Teemakokonaisuus eli *Forum* käsittelee tällä kertaa bioetiikkaa, ja tavan mukaisesti sille omistetaan n. kaksikymmentä sivua 68-sivuisesta lehdestä. Kokonaisuuteen sisältyy johdanto, viisi tiivistä artikkelia ja kaksi haastattelua (John Harrisin ja Janet Radcliffe Richardsin). Aikaisempia teemakokonaisuuksia ovat muodostaneet mm. minuus, seksuaalisuus, naiset ja filosofia, tietoisuus, vapaa tahto.

Vakio-osuuksiin lukeutuu myös lukijakirjeille rakentuva debatti. Tällä kertaa kyse on pari numeroa aikaisemmin julkaistusta Michael LaBossiere'n allegoria-argumentista, jossa todisteltiin nykyfilosofien olevan akateemisessa puuhastelussaan yhtä moraalittomia kuin joukko oppineita, jotka haaksirikkoutuvassa laivassa kokoontuvat yhtyeihinsä tulkitsemaan paperilappusia,

joiden kieltä vain he itse voivat ymmärtää – sen sijaan että osallistuisivat laivan pelastamisyhteyksiin. Allegoria on kirjoittanut kolme vasta-argumenttia, jotka julkaistaan tässä numerossa perässään LaBossiere'n vastaukset niihin.

Lopputulemaksi näyttää edelleen jäävän edelleen, että jolleivat filosofit ryhdy vakavasti arvioimaan omaa relevanssiaan muun maailman kannalta, voi muu maailma todeta filosofien olevan kovasti tarpeet-



tomia kanssamatkustajia. TPM:n toimittuksellisesta linjasta huokuu muutenkin PN:n tapaan usko filosofian kykyyn selittämisen ohella muuttaa maailmaa, tai ainakin halu osoittaa, että filosofialla on annettavaa yhteiskunnalle ja kulttuurille yleisemminkin.

Tarkastelun alla numerossa on myös viimeisin lehden internet-sivuilla toteutettu mielipidekysely. Aiheena oli filosofian harrastamisen vaikutus elämäntapaan ja elämäntapaan. Kyselyn motivoi tällä hetkellä myös Britanniassa leviävä *philosophical counselling*-liike sekä filosofiaa elämäntaitona popularisoiva (ja kriitikoilta sekä filosofeilta tyrmäävää palautetta saanut) Alain de Botton, jonka kirja *The Consolations of Philosophy* ja siihen pohjautuva TV-sarja *Philosophy: A Guide to Happiness* ovat saavuttaneet lähes gaardermäisen suosion maassa. (*Sofian maailma* pitää silti vuosi vuodelta pintansa, kuten käy ilmi TPM:n julkaisemasta Barnes & Noble'n myydyimpien filosofianimekkeiden listauksesta, jossa

se yhä ottaa ennen de Bottonia ensimmäisen sijan).

Mainitun mielipidekyselyn täytti 850 nettisivuilla vierailulta kävijää, joilta tiedusteltiin toisaalta heidän suhdettaan filosofiaan (kiinnostuksen ammattimaisuutta ja ajallista kestoa) ja toisaalta käsitystään siitä, oliko filosofian harrastaminen lisännyt tai vähentänyt heidän onnellisuuttaan, optimismiaan, suvaitsevaisuuttaan jne. Kuten voidaan arvata, kyselyn tulosten luotettavuutta ja osuvuutta rapistaa jo se, että vastaajat ovat epäilemättä varsin valikoituneita ja melko epätodennäköisesti kovin masentuneita filosofian harrastajia. Epämääräisiksi tulokset jäävätkin. Filosofian hyödyllisyys näyttää vastaajien keskuudessa tyypillisemmältä kuin sen haitallisuus, mutta toisaalta kokemuksiin ei vaikuta sen paremmin filosofiaharrastuksen intensiteetti kuin kestokaan.

Eniten kummututtaa oikeastaan tässäkin tapauksessa se kyselyn tekijöiden esi-oletus, että filosofian ajatellaan olevan jokin yksi yhtenäinen oppi tai ilmiö. Voisi olettaa, että esimerkiksi Ciceron, Pyhän Teresan, Humen, Schopenhauerin tai Sartren filosofiaan syventymisillä on kaikilla hieman erilaiset vaikutuksensa ihmisen mielenlaatuun. Tai sitten kukin mainituista joutuu toteamaan pahasti epäonnistuneensa pyynnössään. *The Philosophers' Magazine* ei muutenkaan yleensä pysähdy ihmettelemään ”filosofian” määrittelyä tieteenalana ja kulttuuri-ilmionä, toisin kuin *Philosophy Now*, jossa itsensä filosofian luonteen pohdinta ja filosofian institutionaalisten rajojen problematisointi ei ole aivan harvinaista.

Osa TPM:n numeroista on jo myyty loppuun, mutta ne voi saada CD-romilla, jolle on kerätty ensimmäiset kymmenen ilmestynyttä lehteä sekä muuta materiaalia, kuten mm. pidempiä versioita ilmestyneistä artikkeleista ja johdatus filosofian internet-lähteisiin. Digitaalisen ajan henki on muutenkin omaksuttu, lehdellä on kaksi vakituista toimittajaa, joista Julian Baggini paperiversion ja Jeremy Stangroom internetissä toimivan *On-line* -version päätoimittaja. Parhaan kuvan lehden luonteesta saakin tutustumalla TPM:n laajaan nettisivustoon, jonka sisältö ei pelkästään tue itse paperiversiota vaan toimii omana kokonaisuutenaan: <[www.philosophers.co.uk](http://www.philosophers.co.uk)>.

## USKONNOLLISET EMOOTIOT

– keskustelu Petri Järveläisen kanssa

*Petri Järveläinen väitteli teologian tohtoriksi Helsingin yliopistossa viime lokakuussa tutkimuksella*

*A Study on Religious Emotions, joka ilmestyi*

*Luther-Agricola seuran julkaisusarjan niteenä 47.*

**M**arko Salmela (MS): Mistä olet lähtöisin, mitä olet opiskellut, ja missä toimit tällä hetkellä?

**Petri Järveläinen (PJ):** Olen syntynyt 1965 Helsingissä, käynyt kouluni Tampereella, ja toimin Portaanpään kristillisen kansanopiston rehtorina Lapinlahdella. Aloitin teologian opinnot 1985, ja kiinnostuin pian filosofiasta, johon tutustuin teologian historian yhteydessä. Siitä lähtien olen myös ollut Simo Knuuttilan oppilas. Graduni tein Wittgensteinin emootiohuomautuksista. Myöhemmät työni ovat liittyneet 1980- ja 90-luvun emootiotutkimukseen. Läheisimmiksi itselleni tunnen Martha Nussbaumin ja Richard Sorabjin työt, joissa lähestytään antiikin filosofiaa hieman modernien kysymysten näkökulmasta ja vapaammalla tyylillä kuin perinteisessä analyttisessä filosofiassa.

**MS:** Mikä sai sinut kiinnostumaan emootioista?

**PJ:** Se oli aika lailla sattumaa. Uskonfilosofian laudaturseminaarin teemana oli vuonna 1990 moderni emootio keskustelu. Se oli aika hämäävä, mikä teki siitä kiinnostavaa. Ei minulla ollut sellaista passiota, että haluan puolustaa emootioita tai että emootiot ovat minulle tärkeä asia.

**MS:** Missä vaiheessa kiinnostuit nimenomaan uskonnollisista emootioista?

**PJ:** Huomasin, ettei uskonnollisia emootioita ollut tutkittu sitten William Jamesin ja Rudolf Oton 1900-luvun alun töiden. Tunteiden sijasta oli puhuttu uskonnollisista kokemuksista, koska tunteita ei nähty kognitiivisina. A. J. Ayerhan piti uskonnollista kieltä mielettöminä tuntemuslauseina. Tämä oli outo näkemys, koska kaikki nykyteoreetikot

pitävät tunteita kognitiivisina ja rationaalilaisina. Toisaalta keskustelu tunteiden kognitiivisuudesta ja rationaalisuudesta on hieman hämäävä. On innostavaa sanoa, että emootioissa on järkeä ja että meidän pitäisi ottaa ne enemmän huomioon. Mutta jos emootioiden kognitiivisuus tarkoittaa varmuudella vain niiden intentionaalisuutta, niin siitä ei vielä seuraa, että ne ovat rationaalisia.

**MS:** Mutta jos emootioihin sisältyy uskomuksia ja arviointeja, niin eikö niiden rationaalisuus ole episteemistä?

**PJ:** Monet ovat ajatelleet, että koska rationaalisuuden määritelmästä ei ole yksimielisyyttä, niin miksei valita ja puolusteta sellaista kantaa, että on emotionaalista rationaalisuutta, jonka ohittaminen köyhdyttää suhdettamme todellisuuteen. Tämä on likimain Ronald de Souses ja Robert Solomonin kanta. Minusta emootiot vaikuttavat toimintaamme niin paljon, että niiden ohittaminen tekee meille tepposet. Näin on käynyt esimerkiksi sellaisessa yhteiskunnallisessa keskustelussa, jossa on vaadittu, että ”argumenttien täytyy perustua järkeen eikä tunteeseen”. Tämä on outo ajatus, koska myös ne, jotka uskovat argumenttoivansa rationaalisesti, tunnistavat arvonsa tunteidensa avulla.

**MS:** Missä mielessä uskonnollinen usko on järjen ja tunteen asia? Herätykset ja kääntymykset ovat tunnepitoisia ilmiöitä, mutta teologia on rationaalista tiedettä.

**PJ:** Uskonnollinen usko vaikuttaa olevan tunne, joka on lähellä varmuuden tunnetta ja joka suuntautuu luonnollisen maailman ulkopuolelle. Mutta koska tuo tunne ei fysiologisena ilmiönä eroa muista kokemuksista, niin sen aiheuttajasta ei ole ehdotonta varmuutta. Seurakunta, uskovien yhteisö, liittyy niinikään tun-

teitten oikeuttamiseen. Tunteen jakaminen vahvistaa kaikkien kokemusta siitä, että yhteinen tunne on perusteltu. Myös teologian historia osoittaa, että tunteilla on suuri ollut merkitys uskonnossa.

**MS:** Toteat, ettei kysymystä uskonnollisten tunteiden alkuperästä ole onnistuttu ratkaisemaan tyydyttävästi. Pidätkö tätä vakavana ongelmana uskonnollisten tunteiden rationaalisuuden kannalta?

**PJ:** Se on ongelma teorioille, jotka haluavat puolustaa uskonnollisen uskon rationaalisuutta vetoamalla sen yleispätevyyteen. Itse olen tästä pikemminkin tyytyväinen, koska käsitykseni uskonnosta on erilainen kuin nykykeskustelua hallitsevassa kalvinistisessa uskonfilosofiassa, jossa uskonnollinen kieli nähdään muiden rationaalisten lauseiden vaihtoehtona. Minusta uskonnollinen usko on aidosti omalakinen ilmiö, eikä ole kiinnostavaa spekuloida, onko se rationaalista vai ei. Intoon osoittaa uskonto eräänlaiseksi tieteelliseksi totuudeksi liittyy ehkä myös meille vieraita amerikkalaisen yhteiskunnan akateemisia ja poliittisia kysymyksiä.

**MS:** Eino Kaila määritteli syvähenkisen elämän käsitteensä dogmeista riisutuksi uskonnollisuudeksi, johon kuuluvat hartauden ja pyhyiden tunteet. Voiko siis ateisti kokea uskonnollisia tai uskonnollisen kaltaisia emootioita?

**PJ:** Kailan kuvaus, jossa hän soutelee järvellä ja tajuaa olevansa jonkin suuruuden osa, muistuttaa standardia uskonnollisen tunteen kuvausta, erityisesti pantheismia sekä Scheleiermacherin vastaavaa kokemusta. Se on uskonnollisen ja ei-uskonnollisen rajalla, koska siitä puuttuu uskonnollinen termistö. Toisaalta voi korostaa wittgensteinilaisesti, että kokemuksen nimittäminen uskonnolliseksi on jo intersubjektivistista. Kailan kokemusta voisi silti parhaiten luonnehtia syvälliseksi maailmassa olemisen kokemukseksi. Se muistuttaa uskonnollista kokemusta, mutta uskomukset erottavat ne toisistaan. Ihmisessä on varmaan uskonnolliselle kokemiselle avoimia piirteitä, mutta meidän ei tarvitse ajatella, että kaikilla ihmisillä on uskonnollisia kokemuksia.

**MS:** Voiko ajankäyttönsä tehokkaasti suunnitteleva viihteellistyneen postmodernin yhteiskunnan ihminen kokea uskonnollisia emootioita, eli missä määrin uskonnolliset emootiot edellyttävät kulttuuria, jossa uskonnollisia uskomuksia pidetään pätevinä, uskonto nähdään ihmiselämän merkittävänä alueena, ja



uskonnollisia instituutioita arvostetaan ja vaalitaan laajasti?

**PJ:** Tämä on kiinnostava kysymys. Meillä voi olla painetta siirtyä hiljaisempaan kulttuuriin, jossa aika olisi käsitetty toisin kuin nyt. Kulttuurimme ydinkysymykset koskevat aikaa ja tietoa, ja ne liittyvät toisiinsa. Tiedosta rakentuva aika koetaan subjektiivisesti kiihkeänä, mutta samalla halutaan lisää aikaa. Tämä on yhteydessä jonkinlaiseen ikuisuuden kaipaukseen, josta tavoitellaan uskonnollista tai uskontoa muistuttavaa kokemusta. Tässä ajan haasteessa on myös mahdollisten uskonnollisten ryhtiliikkeiden ja uskonnollisen populismin markkinarako.

**MS:** Mistä sitten löytyvät nykyajan lähimmäs uskonnollisia tunteita tulevat kokemukset?

**PJ:** Urheilun tai taiteen piirissä on ehkä vastavia olemassaolon kannalta merkityksellisiä asioita. Monet perinteisesti uskontoon liitetyt tunteet ovat myös siirtyneet markkinoiden suureen kertomukseen. Usko markkinoiden toimintaan edellyttää rationaalisesti perustelemattomia uskomuksia, ja moni pörssikursseja seuraava henkilö kokee varmaan hartaushetken kaltaisen tilan talousuutisten äärellä. Talouden rooli kultaisen vasikan palvontana näkyy myös sen vallassa. Se tuottaa oman moraalinsa, kun joudutaan pohtimaan, miten globaali talous saataisiin pysymään kurissa. Se vie valtioilta perinteisen itsenäisyyden ja vaikuttaa jokaiseen kaukaisimpaankin kolkkaan. Tuloksellisuuden retoriikka on saapunut myös yliopistomaailmaan, jonka kiinnostavuus työpaikkana on vähentynyt huomattavasti. Kukaan ei tee tutkimusta tuottaakseen tulosta, vaan selvittääkseen asioita. Ulkoisen motivaation paine lamaannuttaa, ja se on johtanut siihen, että yliopistosta on tulossa hampaaton tietotuotantoyksikkö. Siksi siitä tuloshölytyksestä olisi hyvä päästä eroon.

**MS:** Miten arvioisit emootioiden filosofian tai laajemmin mielen filosofian tilaa Suomessa?

**PJ:** Analyyttisen ja fenomenologisen filosofian vastakkainasettelun poistuminen on kohentanut tilannetta. Esimerkiksi Sara Heinämaan väitöskirjan eräät avaukset sekä hänen tyyliinsä ovat kiinnostavia. Uskon, että mielen filosofia tarjoaa parempia välineitä käsittää yksilön toimintaa kuin psykologiset terapiaopit. Mielen filosofian asemaa vahvistaa myös sen yhteys neurofysiologiaan ja kognitiotieteeseen, vaikkei siitä varmaan mitään suomalaisen filosofian lippulaivaa tule.

**MS:** Millaiset tutkimusaiheet kiinnostavat sinua tulevaisuutta ajatellen?

**PJ:** Ajattelun kuva- ja propositioteoriat, ehkä uskonnollisen ajattelun tarkastelu niiden näkökulmasta, sekä teon teoria.

**MS:** Lopuksi: mikä on elämänfilosofinen mottosi?

**PJ:** Tuo on vaikea kysymys... Pärjäällään!

**MS:** Kiitos haastattelusta ja onnittelut väitöksen johdosta!

MIKKO SALMELA

## USKONNOLLISTEN TUNTEIDEN TEORIAA JA HISTORIAA

Petri Järveläinen, *A Study of Religious Emotions*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 47, 2000. 148 s.

**N**äinä karismaattisten herätysten ja monien uususkontojen aikoina on kiinnostavaa tarttua tutkimukseen, jonka aiheena ovat uskonnolliset tunteet. Tunteilla on arvatenkin keskeinen rooli uskonnossa, mutta tuon roolin laajuuden sekä uskonnollisten tunteiden erityisluonteen lähempi selvittäminen vaatii tiivistä tutkimustyötä. Siihen on ryhtynyt teologian tohtori Petri Järveläinen, jonka tuore väitöskirja *A Study on Religious Emotions* ilmestyi viime lokakuussa.

Jos haluamme selvittää, mitä uskonnolliset tunteet ovat, niin meidän on syytä lähteä liikkeelle niiden *genuksesta*, yleisestä tunteen määritelmästä. Näin Järveläinen tekeekin. Lukija saa heti alkuun tiiviin johdatuksen tunteiden filosofian keskeisiin suuntauksiin: tuntemusteoriaan, kognitivismiin ja komponenttiteoriaan. Pääpaino on 1980-luvun sekä 1990-luvun alkupuoliskon angloamerikkalaisen keskustelun kriittisessä tarkastelussa, mutta William Jamesin klassinen teoria tulee myös esitellyksi. Järveläinen selviää haasteellisesta tehtävästä hyvin: johdantoluku tarjoaa pääpiirteissään asiantuntevan koosteen käsiteltävistä teorioista sekä niitä vastaan esitetyistä argumenteista. Eräät tärkeät kysymykset jäävät silti tiiviissä esityksessä hieman puolitehen.

Järveläinen erottaa toisistaan teoriat, joiden mukaan tunteen affektiivisuus on tietoisuutta emotionaalisen arvioinnin aiheuttamasta ruumiillisesta tai mentaalista muutoksesta, tai se kohdistuu emotionin kognitiiviseen sisältöön. Toisaalla hän tekee saman kolmijakon erottamalla tuntemukset (*feelings*), jotka kohdistuvat ruumiillisiin tai mentaaliin affekteihin tai kognitiiviseen sisältöön. Jälkimmäinen puhetapa implikoi, että affektin käsite viittaa tietoisesta kokemuksesta loogisesti riippumattomaan ruumiilliseen tai mentaaliseen muutokseen. Järveläinen vahvistaa tämän tulkinnan: ruumiilliset ja mentaaliset affektit ovat havaintojen tai kognitioiden aiheuttamia psykosomaattisia muutoksia (s. 14).

Affektin määritelmä on toki sopimuksenvarainen, mutta pidän Järveläisen ehdotusta ongelmallisena, koska siitä vaikuttaa seuraavan, että henkilöllä voi olla esimerkiksi pelon affekti, johon kuuluvat mm. sydämen sykkeen kiihtyminen, adrenaliinierityksen kohoaminen ja hienerityksen lisääntyminen sekä huomion suunnan muutos, mutta jota hän ei koe lainkaan, koska on nauttinut rauhoittavaa lääkettä. En kuitenkaan näe, miten voisimme puhua pelkistä fyysisistä tai psyykkisistä muutoksista affektina, jos niihin ei jo *käsitteellisesti* kuulu kyseisten muutosten jonkinasteista kokemista. Patricia Greenspan puhuu alaspainetuista (*tamped-down*) affekteista, kun esimerkiksi pelon emotionille ominaiset muutokset aktivoituvat, mutta ne koetaan ainoastaan lievänä epämiellyttävänä tietoisuutena vaarallisesta tilanteesta, koska henkilö pystyy keskittymään tilanteen – ja samalla pelolle ominaisten muutosten – hallintaan. Silti myös alaspainettu affekti tuntuu joltakin.

Tunneteorioita esittelevän ensimmäisen luvun päättää erittäin lyhyt kappale, jossa Järveläinen vetää yhteen oman käsityksensä tunteista. Hän kannattaa sellaista komponenttiteoriaa, jossa tunteeseen sisältyy miellyttävä tai epämiellyttävä tuntemus kognitiivisen arvioinnin propositionaalisesta sisällöstä, joka puolestaan esittää emotionaalisen ulkoista kohdetta, tiettyä asiantilaa. Tämä on pääpiirteissään Patricia Green-spanin näkemys, kuten Järveläinen toteaa. Hän täydentää sitä korostamalla Ronald de Souses tavoin, että emotionaalisen arvioinnin kriteerit on alun perin omaksuttu yhteisöllisistä paradigmaskeemaarioista. Järveläisen lopputulemaan ei ole vaikea yhtyä, mutta lukijalle jää hieman sellainen kuva, että siihen on päädytty enemmän muiden teorioiden ongelmien osoittamisen kuin oman mallin kriittisen perustelun kautta.

Uskonnollisia tunteita käsittelevä luku alkaa ytimekkäästi ehdotuksella uskonnollisten tunteiden määritelmäksi. Se sisältää kolme ehtoa. Kognitiivisen ehdon mukaan uskonnollisen tunteen tulee sisältää ajatus jumalallisesta kohteesta. Syvyysehto vaatii, että ajatus jumalallisesta on henkilölle eksistentiaalisesti merkityksellinen. Pragmaattinen ehto liittyy jumalallista koskevan ajatuksen vielä uskonnollisiin kultteihin tai käytäntöihin, kuten palvontaan, rukoukseen tai meditaatioon.

Järveläinen ei perustelee ehdotustaan uskonnollisten tunteiden määritelmästä diskursiivisesti, vaan se perustuu eräänlaiseen yleistykseen edustavista teologis-filosofisista näkemyksistä, joita tekijä esittelee kunkin uskonnollisen tunteen ehdon yhteydessä. Hän esimerkiksi toteaa, että niin James, Rudolf Otto kuin Friedrich Scheleiermacherkin sisällyttävät uskonnollisiin tunteisiin ajatuksen jumalallisesta, vaikka voimme olla eri mieltä siitä, onko tunteen propositionaalista sisältöä pidettävä episteemisenä asenteena vai ajatuksena, jonka totuuteen henkilön ei tarvitse sitoutua. Vastaavasti uskonnollisen tunteen syvyys on ilmennyt kahdella tavalla: Scheleiermacherin ja Oton kannattamana *homo religiosus*-teesinä, jonka mukaan uskonnollisuus kuuluu ihmisen luontaiseen rakenteeseen, sekä käsityksenä, jonka mukaan

uskonnolliset tunteet liittyvät eksistentiaalisuuteen valintoihin tai narratiiviseen käsitykseen persoonallisuudesta.

Tällainen lähestymistapa saattaa herättää kysymyksen, onko kaikki tärkeät ajatellut varmasti tuotu esiin. Onko vuosituhansien teologis-filosofinen traditio niin homogeeninen, että siitä on siivilöitävissä yksimielisyys standardien uskonnollisten tunteiden rakenteesta? Vastaus sisältyy kuitenkin jo kysymykseen eli *standardin* uskonnollisen tunteen käsitteeseen, jonka taustaa Järveläinen ei juurikaan selvennä.



Jos haluamme kysyä sen alkuperää, niin Järveläinen vastaisi ehkä jotenkin siten, että nämä ovat tunteita, joiden uskonnollisuudesta koko teologis-filosofinen traditio näyttäisi olevan yksimielinen ja joita useimmissa uskonnollisissa käytännöissä pidetään uskonnollisina tunteina. Filosofisesti kiinnostavan standardien ja ei-standardien uskonnollisten tunteiden eksplisiittisen rajankäynnin jääminen tutkimuksen ulkopuolelle laimentaa silti Järveläisen työn jännittävyyttä.

Tutkimuksen kolmas ja sisällöllisesti laajin luku käsittelee kysymystä uskonnol-

listen tunteiden yliluonnollisesta alkuperästä. Samalla siirrytään teologian historian syville vesille, joita Järveläinen kirkastaa ansiokkaasti erottamalla kaksi perinnettä, aleksandrialaisen ja augustinolaisen. Aleksandrialaisen mukaan edistyneet kristityt saavat yliluonnollisia kykyjä, jotka avaavat heille uusia mystisiä kokemuksia ja tunteita. Näin valaistunut ymmärtää Pyhän Hengen inspiroimien kirjoitusten syvemmän esoteerisen tason. Augustinolainen perinnekin myöntää mystiset kokemukset, mutta armon nähdään vaikuttavan myös tavallisten tunteiden kautta.

Kysymys uskonnollisten tunteiden jumalallisesta alkuperästä joudutaan asettamaan, koska ne eivät kokemuksina eroa luonnollisten syiden aiheuttamista tunteista. Varhaiset teologit Augustinuksesta keskiajalle asti ajattelivat uskonnollisten tunteiden oikeutuksen sisältyvän sisäiseen uskonnolliseen varmuuteen, mutta keskustelu aidon varmuuden mahdollisuudesta virisi jo 1100-luvulla. Uskonpuhdistajista Luther piti pelastavaan uskoon sisältyvää kokemusta ihmisen täydellisestä arvottomuudesta sekä armosta niin radikaalina, että se voi olla vain jumalallista aikaansaannosta –siitä varmuus. Calvin ja hänen seuraajansa puolestaan katsoivat pelastavan uskon ilmenevän uusina tietämisen ja tuntemisen kykyinä. Järveläinen ei kuitenkaan lämpene sen enempää heidän kuin modernien evidentialistien yrityksille perustella uskonnollisten tunteiden

jumalallista alkuperää. Ongelmatonta uskonnollisten tunteiden alkuperän kriteeriä ei siten ole löydettävissä.

Tämä on filosofisesti ilmeinen johtopäätös, mutta se voi tuoda Järveläiselle odottamattoman käsitteellisen ongelman. Jos nimittäin haluamme määrittellä uskonnollisen tunteen Järveläisen tavoin siten, että siihen kuuluva ajatus jumalallisesta aiheutuu tuon ajatuksen ulkoisesta intentionaalisesta korrelaatista (s. 131), niin herää kysymys, voimmeko puhua uskonnollisista

tunteista tässä merkityksessä enää, kun tunteen ulkoisen syyn olemassaolo on sulkeistettu. Kyse on näkökulmasta: jos tarkastelemme määritelmää eksternaalisesta, objektiivisesta perspektiivistä, niin joudumme väljentämään uskonnollisen tunteen määritelmää, koska emme tiedä mikä tunteen aiheuttaa. Toisaalta uskonnollisen tunteen kokija voi – ja hänen ehkä myös täytyy – ajatella, että tunteen sisältönä oleva jumalallinen on olemassa jotenkin muutoinkin kuin ajatuksen kohteena. Ulkoisen syyn sulkeistaminen ei siis vaikuta tunteen *fenomenologiseen* kuvaukseen. Jos se otetaan uskonnollisen tunteen määritelmän perustaksi, niin määritelmä voi jäädä ennalleen.

Kirjan viimeinen luku käsittelee uskonnon ja moraalin suhdetta. Järveläinen esittelee kaksi vastakkaista peruskantaa: Jonathan Edwardsin teonomisen näkemyksen, jossa moraaliedellyttää uskontoa, sekä Shaftesburyn käsityksen, jonka mukaan moraalilla on autonomista, mutta eräät uskonnolliset tunteet voivat olla hyödyllisiä sen kannalta. Samankaltainen pragmatistinen käsitys uskonnon arvosta on Jamesilla, jonka mukaan uskonto voi tukea ihmisen luontaista pyrkimystä sisäiseen eheyteen ja siitä seuraavaan onnellisuuteen.

Tämä on kiinnostava kysymys, sillä pragmatistinen näkemys on euskovan filosofin tai tieteenharjoittajan luonteva näkökulma uskuntoon. Toisaalta vaikuttaa olevan kyseenalaista, voiko uskonnollinen henkilö omaksua tällaista näkemystä uskotaan. Hän voi toki iloita siitä, että usko on tehnyt hänestä eheämmän ja onnellisemman ihmisen, mutta jos uskonnollisten uskomusten totuus redusoituu *yksinomaan* niiden totena pitämisen hyödyllisiin seurauksiin, niin epäilen, ettei tällaista henkilöä voitaisi pitää aidosti uskavana, koska hän on tehnyt uskosta oman pelastumisensa – maallisen tai hengellisen – välineen.

Järveläisen väitöskirja on merkittävä työ, sillä se osoittaa kiistattomasti kuinka tärkeä rooli tunteilla on perinteisen teologian mukaan uskonnollisessa uskossa. Tiivis johdatus tunteiden filosofian nykykeskusteluun sekä teologian historian kautta perusteltu uskonnollisten tunteiden määritelmä pohjustavat hyvin niitä mahdollisten jatkotutkimusten aiheita, joita Järveläisen työstä aukeaa.

TUOMO AHO

## UUSINTA USKONNONFILOSOFIAA

Timo Koistinen, *Philosophy of Religion or Religious Philosophy?*  
Schriften der Luther–Agricola–  
Gesellschaft 49, Helsinki 2000.

Kyseessä on uskonnonfilosofian väitöskirja, joka esitettiin Helsingissä viime marraskuussa. (Koistinen on työskennellyt pitkään Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksella.) Otsikko on hieman epäonnistunut: itse asiassa kirja on yleiskatsaus angloamerikkalaiseen uskonnonfilosofiaan parinkymmenen viime vuoden ajalta. Tarkastelu ulottuu siis aivan uusimpiin julkaisuihin saakka. Koistinen käsittelee materiaaliaan nimenomaan filosofiselta, osin metafilosofiselta kannalta. Opillisiin erityiskysymyksiin ei lainkaan puututa, vaan esillä ovat erilaiset mielipiteet toisaalta uskonnollisten käsitysten episteemisestä asemasta, toisaalta siitä, mitä ovat uskonnonfilosofian tehtävät ja mahdollisuudet.

Sellaiselle kysymyksenasettelulle periodi 1980–2000 on kieltämättä otollinen, koska silloin on ollut esillä hyvin monenlaisia vaihtoehtoja. Eräät uudet ajatustavat ovat tulleet ajankohtaisiksi, ja uskonnonfilosofian luonteesta on kiistely. Tämä kehitys liittyy englanninkielisen uskonnonfilosofian tyylin ja painopisteen muutokseen, joka tapahtui 1970-luvun lopulla. Varhaisemmassa analyyttisessä filosofiasa oli ensi sijassa pohdiskeltu uskonnollisen kielen ominaislaatu: miten uskonnollinen lause mahdollisesti saa merkityksensä? Uusi aalto halusi tutkia myös eräissä mielessä sisällöllisemmin uskonnollisia kysymyksiä, muun muassa sitä, mikä on uskonnollisten lauseiden suhde tietoon. Aktiivisimpia olivat kristityt, jotka halusivat käyttää hyväksi analyyttisen filosofian saavutuksia. Vuonna 1978 Yhdysvalloissa perustettiin Society of Christian Philosophers, josta

on kasvanut vaikutusvaltainen yhdistys. Esittelen seuraavaksi luku luvulta Koistisen kirjan pääaiheet. Se käy päinsä, koska kirjan jäsentely on erinomaisen selkeä.

Nykyiselle analyyttiselle uskonnonfilosofialle on tyyppillistä olettaa, että uskonnossa keskeistä on ”traditionaalinen teismi”, so. usko Jumalan olemassaoloon ja joihinkin teologisesti tai metafysisesti tärkeisiin Jumalan ominaisuuksiin. (Kuten Koistinen toteaa, oletus on ongelmallinen, koska teistisillä käsitteillä on historiallisia rasitteita.) Lisäksi useimmat keskustelijat hyväksyvät niin sanotun teologisen realismin. Sen mukaan jumalaväitteet siis ovat faktuaalisia väitteitä, jotka ovat tosia tai epätosia realistisessa mielessä, ihmisajattelusta riippumatta. Monet hyväksyvät realismin ilman erityistä perustelua, mutta sitä on myös vastustettu, joten asia vaatii analyysia; Koistinen selostaa varsinkin William Alstonin huolellisia argumentteja realismin puolesta. Epäilemättä realismi edustaa järjen valoa. Nykyisin siihen kuitenkin usein liitetään Jumalan predikaattien äärikirjaimellinen tulkinta, joka poikkeaa jyrkästi esimerkiksi Tuomaan opetuksesta.

Eräs filosofisen teismin virtaus on ”evidentialistinen”. Sen mukaan ”uskonnonfilosofian keskeinen tehtävä on arvioida uskonnollisen uskon rationaalista perustaa”. Toisin sanoen nämä teistit katsovat, että uskonnolliset periaatteet ovat todennäköisesti tosia evidenssin nojalla, kuten tieteelliset selityshypoteesit, ja evidenssiä voi arvostella yleispätevillä rationaalisilla mittapuilla. Hauskin esimerkki on Richard Swinburne, joka päättelee 1700-luvun ”luonnollisen teologian” tapaan ja käyttää todennäköi-

syyslaskennan yhtälöitä teismien tueksi. Teismi on hänellä intellektuaalisesti johdettava tieteellinen teoria. Kuten Koistinen toteaa, tällainen kuva uskonnosta on vähintäänkin epätavallinen. (Swinburne on joukon harvoja britejä, ja hänen ideoissaan on kyllä Baker Streetin ilmapiiiri.) Vähemmän vaativassa rationalismissa (Abraham, Mitchell) turvaututaan lievempiin, ehkä henkilökohtaisiin rationaalisuuden kriteereihin. Mutta silloin ongelmaksi tulee, voidaanko niitä muotoilla selvästi joutumatta relativismiin.

Koistinen kunnostautuu käsittelemällä myös ateistista uskonnonfilosofiaa. Kiintoisaa kyllä, vanhalla positivistisella uskontokritiikillä on yhä ahkera edustaja, Kai Nielsen. Hänen mukaansa empiirisen verifikaation mahdottomuudesta seuraa, että puhe Jumalasta on mieletöntä (tai sitten se täytyy tulkita antropomorfisesti, siis väärin). Toinen mielipide (esimerkiksi J. L. Mackie) sen sijaan katsoo, että uskonnolliset lauseet ovat täysin mielekkäitä, mutta rationaalisen evidenssin nojalla ilmeisesti epätosia. Swinburne ja Mackien välillä on siis tyyli- ja taana ikivanha erimielisyys siitä, mitä maailman menosta voi päätellä uskon asioiden suhteen? Tässä luvussa Koistisen johtopäätökset ovat hieman epämääräisiä. Luvun päättää pohdinnan arvoinen kappale siitä, ovatko ateismi ja uskonto ehkä yhteensopivia, jos uskonnon pohjana ei olekaan usko, vaan esimerkiksi toivo.

Varmaan eniten huomiota herättänyt uuden uskonnonfilosofian aloite on se tieto-opillinen teoria, ”anti-evidentialismi”, jota ensinnä puolusti ohjelmallisesti Alvin Plantinga. Hänen mukaansa uskonnollinen usko on sisällöltään faktuaalinen, mutta ei asemaltaan hypoteesin luontoinen. Se voi olla täysin rationaalinen, vaikka sille ei ole muuta näyttöä: se on perususkomus, verrattavissa havaintoihin ja itsestään selviin totuuksiin. Justifioivana perustana voi olla oma uskonnollinen kokemus. Koistinen selostaa kärsivällisesti Wolterstorffin poikkeavan ehdotuksen, jossa turvaututaan etuoikeutettujen perususkomusten sijasta uskomusten koherenssiin, ja Plantingan myöhemmän kehittämän, jonka mukaan on ajattelun vaurio olla taipumatta uskonnon puoleen. (Koko tämä luku on varsin vaikeaa tekstiä.) Antievidentialismin takana oli Amerikan uuskalvinistinen ryhtiliike, ja Plantinga kehottaakin kristittyjä filosofiä hyökkäykseen: heillä on perin pohjin omat sitoumukset, ja he palvelevat vain kristillistä yhteisöä eivätkä muiden totuutta. Yleensä hyvin varovai-

nen Koistinenkin salaa tässä vaivoin inhonsa.

**O**n virinnyt myös harrastusta ”analyttiseen filosofiseen teologiaan”. Klassisia teologisia dogmeja koetetaan siis analysoida ja valaista modernin filosofian keinoin. Tällainen tutkimus joutuu luonnollisesti lähelle filosofianhistoriallista työtä, eikä ole kumma, että eräät kuuluisat keskiajan tutkijat ovat olleet siinä aktiivisia. Koistinen kuvaa Kretzmannin hyvää kritiikkiä antievidentialismia kohtaan: filosofiasa tehtävänä ei aina ole todistaminen, vaan esimerkiksi selventäminen. Silloin joutuu kyllä helposti kysymään, kuten Koistinen, mikä tässä on nimenomaan teologista.

Vanhan analyttisen kannan mukaan uskonnonfilosofia on toisen asteen tutkimusta, joka koskee uskonnollista kieltä. Filosofia on uskontoon nähden ulkopuolinen. Samaan tapaan asennoituu se virtaus, joka nojautuu viime kädessä Wittgensteiniin ja jonka tunnetuin edustaja on englantilainen D. Z. Phillips. Wittgensteinilaisten mukaan evidenssi on täysin epärelevanttia uskolle. Evidentialistit ja Plantinga ovat yhtä väärässä. Usko on uskovalle kaiken muun konteksti, joten hänellä on toiset rationaalisuuden kriteerit kuin epäuskoisella. Uskonnonfilosofia kielellä termejä käytetään toisella tavalla, ja lauseet eivät ole väitteitä samassa mielessä kuin epäuskon väitteet. Koistisella on eräitä hyviä kriittisiä huomioita; hän mm. toteaa (viitaten Brümmeriin Phillipsiä vastaan), että uskon epäteoreettisuus ei mitenkään merkitse sen ei-faktuaalisuutta. Wittgensteinilainen näkemys on tavallaan puhutteleva. Mutta jälleen kerran on ihmeellistä, kuinka se mitä Wittgenstein sanoo on syvällistä, se mitä wittgensteinilaiset sanovat banaalia.

Koistinen puhuu enimmäkseen ”analyttisestä” filosofiasta, vaikka jää harmillisen hämäräksi, mitä se tarkoittaa. Lopuluku koskee sen sijaan ”ei-analyttista” uskonnonfilosofiaa. Se on erittäin heterogeenista, usein yhteydessä ns. mannermaiseen filosofiaan ja antirealismiin, ja sitä harjoitetaan enimmäkseen teologian ja uskontotieteen laitoksilla. Tämän filosofoinnin positiivisina piirteinä Koistinen mainitsee huomion muihin uskontoihin ja moraalisiin näkökohtiin. Tämä runsas kirjallisuus kuuluu oikeastaan Koistisen aihepiiriin ulkopuolelle, joten hän ei kuvaa sitä perusteellisesti, vaan tarkastelee erityisenä laajana ”postmodernia uskonnonfilosofiaa”. Esimerkiksi Mark Taylor selittää, että nykymaailma

on peruuttamattomasti sekulaari, mutta uutta teologiaa voi luoda vapaasti purkaen kaikki käsiteskeemat. (Ja kieltämättä postmodernistigurut ovat saaneet jumallista palvontaa.) Kuten Koistinen sanoo, *”for traditional thinkers it is difficult to see any point in his work”*.

Lopuksi Koistinen tiivistää tuloksensa yhteenvetolukuun. Hänen esitystapaansa on kiitettävän huolellinen, ja joka lause on ilmeisen harkittu. Kieli on viimeisteltyä, mutta asian laadusta joutuu, että kirja on kuitenkin varsin vaativaa luettavaa. Koistinen käyttää teologian tapaan runsasta nootitusta ja perusteellista lähdeaineistoa, mutta teksti on lyhytsanaista ja pitäytyy tiukasti olennaiseen.

On tavallaan epätoivoista laatia väitöskirjaksi kokonaisen alan survey-esitystä. Nyt se on kuitenkin onnistunut sängen hyvin. Osaksi se kaikei johtuu siitä, että uskonnonfilosofia on ollut viime aikoina melko lailla omissa oloissaan: yleisessä filosofisessa keskustelussa ei ole paljon käsitelty uskonnonfilosofiaa, eikä siitä ole tietääkseni tullut muille aloille jännittäviä uusia aloitteita. Alue on siis jotenkin hallittavissa. Lisäksi Koistisella on selvästi tukeaan hyvä tieto-opin tuntemus.

Teoksen ansiona on sekin, että pyritään pintaa syvemmälle vertailemalla jatkuvasti eri käsityksiä ja tutkimalla niiden keskinäistä kritiikkiä. Asiaa on kuitenkin niin kovin paljon, että monissa kohdissa kaipaaisi vielä laajempaa käsitteilyä. On myös aihepiirejä, joista ei lainkaan puhuta, esimerkiksi uskonto sosiaalisen ja historiallisen ilmiönä. Koistinen on kannanotoissaan aina varovainen eikä tahdo sitoutua mihinkään mielipiteeseen. Tämä on yleiskatsauksessa etu, mutta perusteellisemmassa filosofisessa tutkimuksessa myös rajoitus. Kuitenkin on kysymyksessä epänormaalin hyvä väitöskirja, jota voi varauksetta suositella. Siitä saa hyvän kuvan uudesta analyttisestä uskonnonfilosofiasta, mutta se on mielenkiintoinen myös muille kuin juuri uskonnonfilosofian harrastajille: itse asiassahan saa harvoin käsiinsä asiantuntevan poikkileikkauksen minkään ongelmarihmän argumentaation kehityksestä.



## TOIVOA TOIVOVANSA

Sami Pihlström, *Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 227. Helsinki 2001, 243 s.

”Olen halunnut koota yksiin kansiin kymmenen uskonnonfilosofiaa käsittelevää kirjoitustani, jotka ovat ilmestyneet eri foorumeilla 1990-luvun jälkipuoliskolla. Teokseni tarkoituksena on avata filosofinen näkökulma uskonnollisen uskon ongelmiin *pragmatism*in perinteen kautta. Pragmatism

Näin Sami Pihlström puhuttelee lukijaa kirjansa alussa ja asettaa selvän viitan tielle, jota myöten hän lupaa lukijaa kuljettaa. Sami Pihlström pitää, minkä lupaa: hän raivaa reitit lukijalle, osoittaa, missä mennään, viittaa poluille, joita ei tällä erää voi kulkea ja johdattaa upeille näköalapaikoille. Hän on luotettava ja rauhallinen opas, jonka ohjaukseen kokematon voi huoletta uskoa itsensä mutta jonka seurassa kokenutkaan ei jää vaille uusia oivalluksia. Tälle matkalle kannattaa lähteä, ja jos näkymät eivät muuten kiinnostaisikaan, matkaoppaaseen kannattaa tutustua.

Uskonnonfilosofiasta kirjoittaminen ei ole ollut filosofien suosikkilistan kärjessä. Pikemminkin aiheeseen kajoamiseen on tuntunut liittyvän syvää vaivaantuneisuutta. Joskus on vaikuttanut siltä, että uskonnollisen uskon filosofinen käsittely, ainakin ilman painokasta ateistista lähtökohtaa, on ollut tabu. Aihe on jätetty teologeille mutta siitä, mitä teologit ovat asiasta kirjoittaneet, eivät monet ole olleet kiinnostuneita. Tilannetta kuvaa hyvin se, että Olli Koistisen ja

Juha Räikän (Edita 1997) julkaiseman uskonnonfilosofisen alkeiskirjan *Taiivaassa ja maan päällä* esipuheessa kehuaan julkaisun olevan ensimmäinen suomenkielinen esitys tältä alalta. Jotain on kuitenkin tapahtunut.

Sami Pihlström kirjoittaa uskonnonfilosofisista kysymyksistä, koska ne ovat hänen mielestään filosofisesti relevantteja ja inhimilliseltä kannalta kiinnostavia. Hän ei kysy keneltäkään lupaa kirjoittaa siitä, mitä pitää tärkeänä. Mutta lankeako vanhojen asetelmien varjo sittenkin kirjoittajankin ylle? Sami Pihlström pitää hyvän huolen siitä, että ei tunnustaudu uskonnollisesti mihinkään eikä miksiäkään aina siihen määrään saakka, että se saa lukijan ihmettelemään, tämän ponekkaan ei-tunnustautumisen ja tarkkavireisen uskonnolliseen sitoutumattomuuteen sitoutumisen taustoja. Vakuutelman vaikutelma voi tosin syntyä pelkästään siitäkin, että kirja on koottu artikkeleista. Se, mikä erillisissä artikkeleissa kerran sanottuna ei pistä silmään, alkaa herättää huomiota, kun se toistuu toistumistaan kirjan luvuissa. Toinen mahdollisuus tulkita tämä kirjoittajan tunnustautuminen on se, että sellainen on osa hänen pragmatistista uskonnonfilosofista näkemystään, vai olisiko sanottava vakaumustaan.

### Aiheita

Kirjasta saa hyvän kuvan monista nykyisen uskonnonfilosofian keskeisistä keskustelunaiheista. Sami Pihlström käsittelee kysymystä uskontokritiikistä ja sitä, kuinka intellektuellit voivat osallistua uskonnosta käytävään keskusteluun. Hän tarkastelee, missä määrin ja missä merki-

tyksessä uskonto tarvitsee tuekseen evidenssiä, pohtii keskiajalta periytyvää kysymystä teologiasta tieteenä, erityisesti siitä näkökulmasta, mitä olisi pidettävä teologian tutkimuskohteena. Luvussa ”Tieteellinen maailmankatsomus ja uskonnolliset kuvat” hän tutkii mahdollisuutta sovittaa uskonnollinen usko tieteelliseen maailmankatsomukseen ja tämän jatkoksi kysymystä siitä, onko uskonnon oltava yliluonnollista. Lähes puolet kirjan sivumäärästä Pihlström omistaa William Jamesin käsitysten esitelylle ja tarkastelulle. Hilary Putnam uskonnollisena ajattelijana saa osakseen yhden luvun. Kirja päättyy kahden suomalaisen ajattelijan, Antti Eskolan ja Simo Knuutilan ajattelun introdusoimiseen.

Aiheiden laajasta kirjosta huolimatta luvuilla on silti yhteinen teema. Pihlström yrittää etsiä ehtoja tai mahdollisuutta sille, että uskonnollisilla kysymyksillä tai uskonnon mahdollistavalla asenteella olisi tilaa älyllisesti rehellisen ja filosofisesti suuntautuneen ihmisen elämässä. Tässä mielessä hän jää uskonnollisen uskon ja monien uskonnonfilosofisten kysymysten ”porteille”. Pihlström ei käsittele klassista kysymystä pahan ongelmasta eikä sellaisia uskonnollisiin praksiksiin liittyviä kysymyksiä kuin esimerkiksi rukous, palvonta tai hartaudenharjoitus.

Pihlström osoittaa elegantilla ja eleettömällä tavalla, kuinka uskonnollinen usko on filosofisessa mielessä erittäin ongelmallinen asia, (lähes?) täydellinen mahdottomuus. Jos omaksumme tieteellisen realismin mukaisen näkemyksen maailmasta, uskonnolliselle uskolle ei näytä jäävän tilaa, eikä sellaiselle tunnu olevan tarveakaan. Maailman selittämisen ja ilmiöiden ennustamisen näkökulmasta Jumala on ollut tarpeeton hypoteesi jo keskiajalta lähtien, eikä Jumalaa tarvita oikeuttamaan moraalialueen paremmin kuin antamaan elämään mielekkyytäkään. Yritykset sijoittaa Jumala luonnollisen maailman ilmiöihin on tuomittu epäonnistumaan. Yhtä turhaa on etsiä Jumalaa elämän tarkoituksen pohtimisesta. Jumalatodistukset on aikaa sitten osoitettu antikvaarisiksi siitä huolimatta, että vieläkin on niitä, jotka sinnikkäästi muotoilevat sellaisia. Institutionaalisen uskonnon, esimerkiksi kristinuskon jähmettynyt dogmaattisuus on paitsi



älyllisesti kestäväntöntä myös vastenmielistä. Tämä ja vähempikin riittää monille osoittamaan, että uskonto on toivoton suunta.

Jotkut ovat tehneet sen johtopäätöksen, että on suorastaan ihmisen intellektuaalinen velvollisuus olla paitsi uskonnottomia Jumalaa (tai jumalaa) myös pyrkii aktiivisesti osoittamaan tällaisen uskon mahdottomuus ja sille perustuvan elämän älyllinen ristiriitaisuus. Sami Pihlström pitää tätä kritiikkiä relevanttina, mutta katsoo silti, että aktiivisessa uskonnonvastaisuudessa on jotain samaa kuin uskonnollisessa fundamentalismissa. Molemmat hyväksyvät vain yhden tyyppisen tavan lähestyä maailmaa, sen ilmiöitä ja ennen muuta ihmiselämää. Itse olen taipuvainen ilmaisemaan asian sanomalla, että ”tieteellisiä ateisteja” ja uskonnollisia fundamentalisteja vaivaa eräänlainen perustavaa laatua oleva huumorintajuttomuus, joka kapeuttaa heidän näkökulmansa elämään.

### Pragmatismien keskitie

Pihlströmin mukaan yksittäisen ihmisen elämässä on piirteitä tai kysymyksiä, joita voidaan kutsua aidosti uskonnollisiksi ilman että niitä voidaan palauttaa mihinkään muuhun tarkastelutapaan. Filosofin ja filosofisesti suuntautuneen ihmisen, joka kaikista musertavista argumenteista ja kriittisistä huomioista huolimatta tai niiden jälkeenkin haluaa säilyttää uskonnon mahdollisuuden tai edes tarkastella sitä filosofisesti, on etsittävä tilaa tälle jostain muusta suunnasta. Tämä suunta on ”keskitie”, joka yrittää välttää sekä tieteelliseen evidenssiin verrattavissa olevien perusteiden vaatimisen uskonnolta että loputtomaan relativismiin ajautuvan fideismin, joka sulkee uskonnon argumentatiivisen keskustelun ulkopuolelle täysin omalakisiksi elämänmuodoksi. Pragmatismien perinne avaa Pihlströmin mukaan hedelmällisen mahdollisuuden keskitien kulkemiselle.

Pihlströmin lähestyminen aiheuttaa siitä lähtökohdasta, että uskontoa tai paremmin uskonnollista elämää on pyrittävä ymmärtämään nimenomaan uskonnollisena elämänä. Se, mitä on totuttu kutsumaan uskonnollisuudeksi, on ihmiselle tyyppillinen kokemisen muoto ja jotain inhimilliseen olennaisesti kuuluvaa jää näkemästä ja ymmärtämästä, jos tämä sivuutetaan. Pyrkimyksenä on ottaa uskonnollinen elämä vakavasti ikään kuin sen omilla ehdoilla mutta säilyttää silti samalla mahdollisuus kriittisten argumenttien esittämiseen filosofisesta näkö-

kulmasta. Tämä on erittäin sympaattinen pyrkimys ja Pihlström onnistuu siinä mielestäni kauniilla tavalla.

### Uskonnollinen usko ja omakohtaisuuden ongelma

Tästä kirjasta ja sen keskustelunavauksista voisi kirjoittaa paljonkin. Rajaan tarkastelun siihen, mikä Pihlströmin lähestymistavassa, käsittelyssä ja huomioissa on kutkuttavinta. Pihlström kirjoittaa filosofina ja hän haluaa pysyä filosofina. Filosofisessa perinteessä on vahva taipumus pitää ihanteena universaalisuutta ja objektiivisuutta, siitä huolimatta että näitä ihanteita on kritisoitu monin tavoin. Filosofit eivät sano ”minä” halutessaan olla vakuuttavia. Teologiset rationalistit liittyvät tähän perinteeseen yrittäessään osoittaa (Richard Swinburne) uskonnollisen uskon olevan evidentialistisesti perusteltua. Fideistit sen sijaan eivät häpeä sanoa ”minä”, mutta heidän puheensa on vaarassa jäädä yksityiseksi.

Pragmatistinen keskitie kulkee näiden välissä ja sitä myöten Pihlström kulkee. Hän selostaa ja kuvaa käsittelemiensä kirjoittajien ajatuskulkuja tyylikkäästi antamalla kaikille kunnan suunvuoron mutta osoittamalla myös, millaisia ongelmia esityksiin sisältyy. Mutta koska uskonnossa ei ole kysymys uskonnosta dogmaattisena pakettina vaan nimenomaan yksittäisen ihmisen elämästä, hänen uskonnollisesta elämästään, aiheesta aiheena, sinä varsinaisena kysymyksenä, josta Pihlström on kiinnostunut, ei voi keskustella sanomatta ainakin joskus myös ”minä”.

Kaikessa filosofiassa on paljon avoimeksi jääviä ongelmia. Filosofialle on luonteenomaista, että on kestävämpää muotoilla hyviä kysymyksiä kuin yrittää formuloida pysyviä vastauksia. Filosofien kirjoituksia lukemalla voi päästä perille siitä, mitä he ajattelevat, mikä heidän kantansa mihinkin kysymykseen on ja millaista metafysiikkaa, ontologiaa, epistemologiaa tai käsitystä moraalin luonteesta he edustavat, mikäli he ovat katsooneet aiheelliseksi ilmaista näistä asioista jotakin. Mutta mikä on filosofin ja hänen filosofisten näkemystensä suhde? Onko sillä, millainen ihminen filosofi on, ja sillä, mitä hän mistäkin filosofian alueesta ajattelee, jotain tekemistä keskenään? Ne, jotka ovat luoneet merkittävän tuotannon ja joita tämän vuoksi perustellusti kutsutaan ajattelijoiksi, yhdistetään ehkä filosofisiin ajatuksiinsa myös ihmisiinä. Filosofiset käsitykset eivät kuitenkaan ehkä muuten leimaa niiden esittä-

jää, vaikka ajatuksen ja ajattelijan välillä onkin yhteys. Ihmiset eivät käytä parhaita vuosiaan painiskelemalla sellaisen kanssa, josta eivät ole oikeastaan kiinnostuneet. Filosofin ja hänen filosofisten ajatustensa väliin jää silti etäisyyttä niin, että ei ole tarpeen kirjoittaa ”minä” vaan esittää asiat ulkopuolisen silmin, yleisestä näkökulmasta.

Uskonnolliset, myös uskonnonfilosofiset kysymykset näyttävät tässä suhteessa olevan toisenlaisia. Jos hyväksymme Pihlströmin ajatuksen uskonnollisen elämän yksilöllisestä omakohtaisuudesta sen filosofisen tarkastelun lähtökohdana, meillä ei ole muuta mahdollisuutta kuin luopua – ainakin jossain määrin ja ajoittain – turvallisesta etäisyydestä. Tämä tarkoittaa jotain sellaista, jota on totuttu kutsu- maan henkilökohtaiseksi kannanotoksi tai uskonnollisella kielellä ilmaistuna, tunnustukseksi.

Pihlström luonnostelee varovasti sitä, kuinka toiset ovat sanoneet ”minä” (Lev Tolstoi, Eino Kaila, Ludwig Wittgenstein, William James, Hilary Putnam, Antti Eskola ja Simo Knuutila). Hän kirjoittaa näistä kirkkaasti, selvästi, hienovaraisesti ja kohdettaan kunnioittaen, niin että lukija lukee ilokseen eikä vain opikseen ja hyödykseen. Tapa kirjoittaa muista kertoo jo paljon kirjoittajan ”minästä”, mutta kuulemme myös hänen oman ”hiljaisen” äänensä puhuvan:

”Mitä tieteellisen maailmankatsomuksen kriittinen edustaja, joka ei itse ole tuntenut ”lopulta häntä” – mutta joka ymmärtää, että itsekin *voisi tuntea* – voi sanoa Wittgensteinin syvälliseen yksityisen ihmisen ymmärtämiseen nojaavalle teistille? Hän voi ehkä lopulta vain vaieta siitä, mistä on vaiettava, kieltäytyä astumasta kielen rajalle. Mutta Wittgensteinin uskonnolliselta uskolta vaatima varmuus jää vaivaamaan häntä. Varmuus ja fideismi sopivat hyvin yhteen, mutta tieteelliseen maailmankatsomukseen luontevasti liittyvä tietto-opillinen asenne on fallibilismi, joka tunnustaa ihmisen erehtyvyyden, sen, että maailmaa koskevat uskomuksemme ovat periaatteessa epävarmoja: ne voivat aina olla epätosia (vaikkei meillä olisi mitään varsinaista syytä epäillä niitä).” (s. 86)

Ja edelleen:

”Eikö toivo – vaatimattomuudessaan – olisi varmana omaksuttua uskoa *inhimillisempi* asenne kokemuksen

ulottumattomissa olevaan maailmaa? Ja eikö myös toivon varaan voisi perustaa kokonaisen praksiksen, kokonaisen elämän.” (s. 87)

Uskon ja toivon erottaminen näin jyrkästi toisistaan vaikuttaa uskonnollisen (kristillisen) perinteen näkökulmasta merkittävältä. Pihlström käsittelee uskoa nimenomaan varmana uskona, joka on omaksuttu kokonaisena, ikään kuin valmiiksi annettuna elämänasenteena, joka muovaa koko elämää. Kuitenkin koko länsimaista uskonnollista ajattelua leimaa uskon ja epäuskon vuoropuhelu aina evankeliumien peruskertomuksia myöten. Jeesuksen oppilaiden ja seuraajien lisäksi myös Jeesus itse taistelee epäuskon kanssa. Epäusko on kristillisen virsirunouden keskeinen aihe. Uskon vihollinen ja vastakohta ei ole epäusko vaan epätoivo. Uskon luonnetta kuvaa hyvin luterilaisen teologian ajatus siitä, että usko on Jumalan lahja, jonka vastaanottaminen perustuu armoon. Tämä voitaisiin ilmaista myös sanomalla, että jotkut ihmiset vain yksinkertaisesti ovat uskonnollisia ja toiset eivät. Puhessa fideistisestä uskonvarmuudesta kuuluu jälkikaiku dogmaattisesta käsityksestä, jonka mukaan usko on oppirakennelma, joka voidaan omaksua tai olla omaksumatta. Ajatus toivosta uskonnollisen elämän perustana ei ole perinteelle vieras, pikemminkin päinvastoin. Pihlström on lähempänä ”taivasten valtakuntaa” kuin ehkä aavistaakaan – tai haluaa tunnustaa.

Pihlström epäilee toivon riittävyttä uskonnollisen uskon näkökulmasta:

”Voisiko henkilö, joka vain toivoo Jumalan olevan olemassa uskomatta asiasta mitään suuntaan tai toiseen, todella uskottavasti osallistua uskonnollisiin käytäntöihin? Voisiko hän ilmaista epäuskonsa ja pelkän toivonsa uskonnollisissa keskusteluissa, vaikkapa kahvikupin ääressä kirkonmenojen jälkeen?” (s. 214–215)

Onko tämä vitsi? Paljastuuko Pihlström kaiken asiallisuutensa, maltillisuutensa ja kohtuullisuutensa keskellä humoristiksi? En osaa vastata tähän kysymykseen, vaan jään ihmettelemään, mitä uskottava osal-

listuminen uskonnollisiin käytäntöihin tarkoittaa. Kenen silmissä tai kannalta osallistumisen on oltava uskottavaa? Muotoilu tuntuu oudolta sitä taustaa vasten, että esimerkiksi kristillisen kirkon kultti ja riitit on tarkoitettu juuri niille, joiden osallistuminen niihin ei ole uskottavaa, se on, syntisille, epäuskoisille ja kelvottomille. Ällistytävältä vaikuttaa myös ajatus siitä, että kirkonmenojen jälkeen käytäisiin kahvikupin ääressä us-



konnollisia keskustelujuu. Onko Pihlström koskaan ollut kirkkokahveilla? Haluaisin tietää, missä ylipäätään käydään ”uskonnollisia keskusteluita” ja mitä Pihlström niillä tarkoittaa. Eikö koko ajatus kirkkokahvin ja uskonnollisen keskustelun yhdistämisestä ole mieletön, jos hyväksymme Pihlströmin uskonfilosofisen lähtökohdan?

### Sitoutumisen pulmallisuus

Pihlström haluaa säilyttää uskonnollisen uskon mahdollisuuden kaikista uskontoon liittyvistä filosofisista ongelmista huolimatta. Hän tutkii, millaiset mahdollisuudet hänellä filosofina on säilyttää tämä mahdollisuus itsellään ihmisenä. Ihmiset ja heidän elämänsä ovat monin-

tavoin ristiriitaisia, hän toteaa (s. 79). Uskonnollisen elämän minimiehto on jokin toivo Jumalan olemassaolosta (joka ei välttämättä edellytä yliluonnollista Jumalaa) ilman että henkilön tarvitsee käyttää uskonnollista kieltä tai osallistua uskonnolliseen elämään. (s. 87) Uskonnolliset ratkaisut ovat henkilökohtaisia ja problemaattisia, minkä vuoksi ihmisen täytyy olla täysin vapaa tekemään ne ilman, että hänelle syötetään jotain valmista oppia, esimerkiksi tunnustuksellisen uskonnonopetuksen muodossa. (s. 80) Uskonnollinen sitoutuminen on filosofisesti ongelmallista ja tuntuu edellyttävän filosofian harjoittamisen kannalta väärien lojaliteettien ylläpitämistä. Samalla Pihlström kuitenkin näyttää edellyttävän, että uskonnollisen tai uskonnolliset kysymykset omassa elämässään relevanteiksi kokevan ihmisen käytettävissä on muiden ylläpitämiä elämänmuotoja, joihin hän voi omia kokemuksiaan ja ajatuksiaan rinnastaa.

Huolimatta siitä, että Pihlströmin lähestymistapa tarkastelee uskontoa nimenomaan osana ihmisen elämää, hänen tapansa puhua uskonnosta viittaa ennemminkin siihen, että uskonto on siltikin ennen muuta oppijärjestelmä. Uskonnollisen elämän praksiksista hän ei keskustele. Ehkä myös tämän vuoksi uskonnollinen sitoutuminen vaikuttaa sitoutumiselta juuri joihinkin (metafyysisiksi miellettyihin) käsityksiin maailmasta. Uskonnolliseen kulttiin ja riitteihin osallistuvan, uskovan elämää elävän näkökulmasta tämä on outo asenne. Kristillisessä jumalanpalveluksessa luettava uskontunnustus ei ole luettelo faktoista, joihin uskovat sitoutuvat. Raamatunluku ei ole sen kertaamista, mitä on pidettävä totena. En väitä, että Pihlström ajattelisi näin, mutta hänen tapansa rajoittaa uskonnollisen uskon tarkastelu uskon sisällön käsittelyyn jättää huomiotta sen, mikä uskonnollisessa elämässä on elämää.

Uskonnollisen sitoutumisen tekee ongelmalliseksi myös se, että se heikentää uskonnollisen elämän sitä puolta, joka liittyy yksilön henkilökohtaiseen ratkaisuun ja uskonnollisen elämän omakohtauuteen. Uskonnollisessa yhteisössä joutuu kohtaamaan ”fundamentalisteja”

ja ”tapakristittyjen harmaata massaa”. Halu säilyttää omakohtainen uskonnollisuus, joka on samalla vapaa kaikista uskonnon institutionaalisisista muodoista, muistuttaa pietismistä ja sen sisäisen uskon korostusta. Muoto on kaiken aidon uskonnollisuuden vihollinen. Pihlströmin muotoilujen taustalla väikkyvä toive, jota hän ei tosin muotoile selvästi ja jonka siksi kenties tulkitsen väärin, herättää saman kysymyksen kuin pietismi. Mikä ja mitä voi olla sisältö, jolla ei ole mitään muotoa? Kristillinen perinne, joka yhä tulee vastaamme kaikkialta siitä huolimatta, että meidän on monien vaikea sitoutua siihen ja joka sen vuoksi on ehkä katoamassa, tarjoaa ehtymättömän lähteen juuri sellaiselle, jolla on uskonnollisia kokemuksia. Mitä uskonnolliset kokemukset ovat ja kuinka ne ilmenevät, jos tämä perinne katoaa ja jos sen ylläpitämää kieltä ja käytänteitä, elämänmuotoa ei tunneta?

Kirjansa alussa Pihlström selvittää, millaisen kirjan hän on kirjoittanut. Hän päättää lukijalle suunnatun esipuheen kiitoksiin, joiden lopuksi hän lausuu: ”Kiitän kaikkia lämpimästi – ja kaikkien lämpimimminkin, kuten asiaan kuuluu, vaimoani Mariannaa ja tyttärentäni Meeriä” (s. 15). Onko tämä konventionaalinen kiitos niille, joita on filosofisen kirjoittamisen perinteessä tavattu kiittää vai onko tämä virke osa kirjan sisältöä? Tässä Pihlström kirjoittaa yksikön ensimmäisessä persoonassa. Tässä hän ilmaisee jotain keskeistä omasta elämänmuodostaan, hän tunnustautuu kahteen ihmiseen ja tuo esiin koko hänen elämänsä leimaavan sitoumuksen. Kuinka tämä sitoutuminen vaikuttaa Pihlströmin filosofiseen ajatteluun? Millä tavoin hän on perustellut sen? Millaisen justifikaation hän antaa sille, että on – niin kuin sanamuoto antaa ymmärtää – solminut juridisesti pätevän avioliiton puolisonsa kanssa yhteisössämme vakiintunein muodin? Ehkä kuvaa tai analogiaa sille, mistä uskonnollisessa sitoutumisessa on kysymys, ei pitäisi etsiä joihinkin ”oppeihin” tai käsityksiin pitäytymisestä vaan suhteestamme läheisiin ihmisiin ja siitä, kuinka sitoudumme heihin ja heidän elämäänsä. Perusteiden vaatimisessa ja niiden etsimisessä silloin, kun on kysymys rakkaudesta ja uskollisuudesta, on jotain vierasta. Sellainen tuntuu nousevan jostakin perustavasta väärinymmärryksestä. Tästä arvelen Pihlströmin olevan kanssa ni samaa mieltä.

Pihlströmillä on tytär Meeri. Pihlström pitää käytännön elämää ja siinä tapahtuvia ratkaisujamme keskeisenä us-

konnollisen elämän ”mittarina”. Yksi vakaumustemme ja sitoumestemme keskeinen koetinkivi on se, kuinka elämme läheistemme kanssa ja mitä opetamme lapsillemme. Lapsille ei voi selostaa pragmatismien perinteestä nousevan uskonnonfilosofian hienouksia tai osoittaa, mitä ongelmia teologiseen realismiin tai wittgensteinilaiseen fideismiin sisältyy. Olisiko lapset pidettävä erossa uskonnollisista käytänteistä, jotta heillä olisi myöhemmin vapaan valinnan mahdollisuus päättää, millaisen omakohtaisen ratkaisun he tekevät suhteessa uskonnollisiin kysymyksiin tai elämänmuotoon?

Monet ihmiset voivat kertoa, kuinka heidät on pienenä pakotettu soittotunneille. Siitä huolimatta, että harjoittelu ei maistunut eikä tunneilla käyminen miellyttänyt, kun kaverit samaan aikaan tekivät jotain hausempaa, vuosi toisensa jälkeen kului musiikin parissa. Joidenkin haluttomuus muuttui vastenmielisyydeksi niin, että he jättivät musiikin opinnot. Toiset pääsivät kuivan kauden yli ja jatkoivat välillä halukkaammin toisinaan penseämmin opintojaan. Joistakuista selaisista, jotka vanhemmat lapsen omaa tahtoa kyselemättä ovat pakottaneet soittamaan, on sittemmin tullut huomattavia muusikoita. En ole kuullut kenenkään vanhemman sanovan: ”Emme ole tahtoneet panna lastamme soittotunneille, koska olemme halunneet antaa hänelle mahdollisuuden itse päättää, haluaako hän oppia soittamaan sitten, kun hän on tarpeeksi valmis tekemään tämän päätöksen.” Kun lapsi on tarpeeksi vanha tekemään päätöksen siitä, haluaako hän oppia soittamaan, hänen on jo liian myöhästä oppia soittamaan.

Uskonnollisen uskon mahdollisuuden kasvamisessa on jotain samaa kuin soittamisen, musiikista nauttimiseen ja sen ymmärtämiseen oppimisessa. Niissä on tietysti myös paljon eroja. Soittotunneille pakotetut eivät useinkaan ole myöhemmin katkeria vanhemmilleen, mutta ahtaassa uskonnollisessa ympäristössä kasvaneet voivat olla. He rinnastavat saamansa kasvatuksen henkiseen väkivaltaan. On kuitenkin paljon myös sellaisia, jotka ovat irtautuneet uskonnollisesta yhteisöstä mutta jotka pitävät silti kasvamista uskonnolliseen perinteeseen suuressa arvossa, luovuttamattomana osana itseään.

Sami Pihlströmin *Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä* on hieno kirja, jota suosittelen lämpimästi. Lopuksi, kirjan avaaman keskitien houkuttelemana, sanon jotain ”minäkin”. Olen filo-

sofiaa opiskellut ja filosofisesti suuntautunut teologi. Olen myös ”uskonnollisesti sitoutunut” luterilainen. Olen omaksunut tieteellisen maailmankuvan enkä näe rationalistisessa uskonnon apologiassa mitään mieltä. Wittgensteinilaisen fideismin vaarat ovat ilmeiset. Uskontoa ja uskonnollista elämänmuotoa vastaan esitetty kritiikki, esimerkiksi sellainen, jota Pihlström kirjassaan esittelee ja esittää, on hyvin vakuuttavaa ja validia. Tämän perusteella ajattelen joskus, että elämäni olisi jollain tavoin ”helpompaa” tai ainakin ”yksinkertaisempaa” ilman uskonnollista uskoa. Elämäni olisi sillä tavoin siistimpää.

Kaikesta tästä huolimatta, vieläpä ilman että tuntisin itseni ristiriitujen repimäksi – ja yhtäkkiä kun kirjoitan tätä, nauru alkaa kuplia minussa – en voi muuta kuin elää uskonnollista elämää ja sitoutua institutionaaliseen uskonnolliseen yhteisöön, joka on tullut elämäni annettuna. Liturginen kieli, virret ja sakramentaalinen elämä puhuttelevat minua tavalla, josta voin sanoa ”uskon” tai, jos niin halutaan ”toivon”. Ne puhuttelevat minua tavalla, jota en voi kääntää muuksi tai selittää muulla menettämällä juuri sitä, mikä niissä minua puhuttelee. Minua ei häiritse se, että joku selittää tämän kaiken tieteellisten teorioiden avulla. En mieti, millainen ”olento” Jumala on, joka liturgiassa puhuttelee minua, ihmistä ja jota minä siinä puhuttelen. Uskonnollisen uskon perinteessä se, onko Jumala jotain yliluonnollista vai ”inhimillinen konstruktio” ei käsittääkseni kuitenkaan viime kädessä ole kovin merkityksellinen asia. Tämä ei johdu siitä, ettei asia olisi tärkeä ”maailman inventoimisen” tai uskontokritiikin näkökulmasta, vaan siitä, että uskonnolliseen uskoon ja sen mukaiseen elämänmuotoon kuuluu itsestä luopuminen ja niin kuin sanotaan, armon varaan jättäytyminen, luottamus ja toivo.

Lahtisen avaus on mainio ja pääpiirteissään kannatettava. Mutta vaikka Lahtisen termit tulisivatkin yleisesti hyväksytyiksi – ja huolimatta siitä, että pelkästään tämä tulisi tuottamaan merkittäviä suuntaa-antavia *sisällöllisiä* vaikutuksia – merkitsisi kysymyksen pelkistyminen ainoastaan terminologiseksi sopimusasiaksi mielestäni hyvän tilaisuuden tuhlaamista. Toivottavampaa olisi, että kysymys johtaisi laajemmin sen itseymmärryksen laadun arviointiin, joka koskee filosofisen tutkimuksen, opiskelun ja opetuksen tehtäviä, päämääriä ja (potentiaalista) merkitystä.

#### FILOSOFIAN YHTEISÖLLINEN TEHTÄVÄ

Kysyessä filosofisen harrastuksen tehtäviä, päämääriä tai merkitystä asiaa voidaan luonnollisestikin tarkastella eri näkökulmista. Ensinnäkin voidaan tarkastella joko filosofisen harrastuksen *henkilökohtaisia* (ja subjektiivisia) tai *yhteisöllisiä* (ts. ”kommunikatiivisia” tai yhteiskunnallisia) tehtäviä ja päämääriä. Edelleen yhteisöllisen tehtävän toteuttajana voidaan tarkastella joko yksittäistä filosofian harrastajaa tai koko filosofista instituutiota<sup>1</sup>. Vaikka olisi selvempää pitäytyä yhteen näkökulmaan kerrallaan, ei niitä aina voi tarkastella toisistaan erillään, sillä jotkut esimerkiksi tuntuvat ajattelevan filosofian voivan toteuttaa joitain yhteisöllisiä päämääriä vain henkilökohtaisten päämäärien saavuttamisen kautta (ts. että *vain* henkilökohtainen voi olla poliittista). Edelleen voidaan naiivisti ajatella filosofisen instituution toiminnan olevan jonkinlainen ”painotettu summa tai keskiarvo” yksittäisten filosofian harrastajien toiminnasta.

Vaikka olenkin taipuvainen ajattelemaan, että todellisen tai aidon filosofian on oltava myös henkilökohtaisesti merkityksellistä (ts. väljästi ottaen ”itsen projekti”<sup>2</sup>), eivät henkilökohtaiset tavoitteet tai päämäärät voi aina nousta relevanteiksi julkisen keskustelun kohteiksi. Jos filosofian harjoittaja pyrkii filosofiallaan puhtaasti henkilökohtaisiin päämääriin (kuten ”henkiseen kasvuun” tms.) eikä hänellä ole mitään (esim. taloudellisia tai kommunikatiivisia) vaateita muulle yhteiskunnalle, ei kyseisen filosofian päämäärien tai sisällön arvioinnille jää mitään yleistä tarvetta – esoteerinen tieto ei aina avaudu lainkaan julkisesti argumentoituviksi kysymyksiksi. Kommunikatiivisuus ja eksooteerisen tiedon tuottaminen voivat olla esoteerisesti motivoituneelle tutkimukselle puhtaasti välineellisiä tavoitteita (ne voivat toimia vaikkapa jonkinlaisena ”kontrolliaineistona” tai ideapankkina) – esoteeriselle filosofialle toiminnan vaikutukset filosofiaan itseensä ovat ensisijaisia. Puhtaasti henkilökohtaista tehtävää toteuttava filosofia voikin näyttäytyä muille sellaisena, ettei siitä joko voi tai kannata yrittää puhua yleisesti. Mutta heti

kun pohjimmiltaan subjektiivisesti motivoitunut filosofia alkaa vaatia yleistä arvostusta tai tunnustusta, on sen kyettävä legitimoimaan itsensä tai tarpeellisuutensa julkisesti. Tällöin se ei voi enää vedota vain henkilökohtaisiin intresseihin, vaan sen on väitettävä, kuviteltava tai vähintäänkin uskoteltava palvelevansa

jollain tavalla yhteistä tai yleistä hyvää. Kaiken näinkin väljässä mielessä yhteisöllisesti motivoituneen filosofian on oltava ainakin periaatteessa julkisesti arvioitavissa olevaa.

Filosofian yhteisöllisillä tehtävillä ja päämääriillä tarkoitankin kaikkea filosofian tai filosofisen instituution ulkopuolisten päämäärien ohjaamaa filosofiaa. Tällaisen filosofian sisällölliset tavoitteet liittyvät jollain tavalla yhteisöllisiin tai ”kenen tahansa” suorittamiin toimintoihin. Tässä mielessä esim. suurin osa tieteenfilosofiaa – myös luonnontieteiden filosofiaa – väittää implisiittisesti tavoittelevansa yhteisöllisiä päämääriä. Yhteisöllistä tehtävää en siis tässä yhteydessä liitä pelkästään normatiiviseen etiikkaan, poliittiseen yhteiskuntafilosofiaan tms. Yhteisöllistä tehtävää täyttämään pyrkivällä filosofialla on vain oltava yleisesti ja julkisesti positiiviseksi arvioitavissa olevia yhteiskunnallisia päämääriä.

#### POSITIIVINEN JA NEGATIIVINEN FILOSOFIAKÄSITYS

Kun nyt siis kysyn julkisesti filosofisen toiminnan tehtäviä, päämääriä ja merkityksellisyyttä, on niitä luontevaa tarkastella etupäässä yhteisöllisessä mielessä. Suhteessa siihen rooliin, jonka filosofian tutkija, opettaja ja/tai opiskelija kokee omakseen yhteiskunnassa, voi hän nähdä filosofisen toimintansa pääasiallisen tehtävän tai merkityksen joko *positiivisena* tai *negatiivisena*. Tämä ei viittaa eroon hyvän ja huonon filosofian välillä, sillä niin positiivinen kuin negatiivinenkin filosofia voi olla filosofiana hyvää tai huonoa. Kyse on pikemminkin erottelusta *positiivisen ja negatiivisen filosofiakäsityksen* välillä ja se vastaa karkeasti Lahtisen (2000) jakoa filosofiaan ja filosofiantutkimukseen. Positiivinen ja negatiivinen filosofiakäsitys ovat kuitenkin vain eräänlaisia ideaalityyppejä – reaalisten tapausten voidaan yleensä sanoa olevan vain voittopuolisesti tai leimallisesti joko positiivisia tai negatiivisia.

Positiivisella filosofiakäsityksellä tarkoitan filosofiaa, jossa tutkimuksen (tai opiskelun) päätavoitteena on *uuden synteettisen ja propositionaalisen maailmatiedon omaksuminen* – karkeasti ottaen ”oikean näkemyksen tai käsityksen” saavuttaminen todellisuuden luonteesta, kuten on muissakin tieteissä.<sup>3</sup> Keskeistä on ennen kaikkea *asenne* tai *pyrkimys* eikä varmuus tuloksellisuudesta – ts. se kuinka uusiksi, synteettisiksi, tarpeelliseksi tai onnistuneiksi – tai filosofisiksi – eri yritykset toteuttaa

Tommi Vehkavaara

## FILOSOFIAN PALUU?

### – negatiivinen ja positiivinen asenne filosofiassa

Mikko Lahtinen esitti pääkirjoituksessaan (*n & n* 3/2000) yleisökysymyksen, miksi Suomessa filosofisen instituution keskilattiaa hallitsevat tutkijat ja opettajat eivät ole, halua olla tai koe olevansa filosofeja. Kysymyksen ei pitäisi olla filosofian harrastajille kovin vähäinen, sillä se koskettaa koko filosofisen toiminnan identiteettiä ja mieltä – sitä minkälainen filosofiakäsitys kuvaa tai ohjaa filosofista harrastusta, mitä filosofia on tai mitä sen pitäisi olla. Lahtinen ehdottaa, että ”*filosofin* määre varattaisiin suurille suunnannäyttäjille tai ainakin laajasti sivistyneille oppineille. Muussa tapauksessa käytettäisiin kohdallisempia ilmauksia *filosofiantutkija* ja *filosofiantutkimus*.”







tätä pyrkimystä lopulta sattuvat osoittautumaan. Positiivinen filosofia ei edellytä *uskoa* menestyksellisyyteensä – vaikka se onkin tavallista – pelkkä *toivo* riittää. Positiivisen filosofian ”spekulatiivinen” luonne tekee sen kuitenkin haavoittuvammaksi asiallisen kritiikin suhteen kuin negatiivinen filosofia.

Negatiivisen filosofiaikäsiytyksen hallitsema filosofi taas kokee joko ainoaksi yhteisölliseksi tehtäväkseen tai jopa ylipäänsä ainoaksi filosofian tekemisen mahdollisuudeksi jo-olemassa-olevien tietojen, teorioiden, käsitysten tai käytäntöjen loogisten ja/tai käytännöllisten seurausten analyysin ja kritiikin. Negatiivinen filosofia korottaa siis *kriittisen* tai (käsite)*analyttisen* filosofian ja niihin liittyvien arvojen ja menetelmien vaalimisen filosofi(a)n *ainoaksi* yhteisölliseksi tehtäväksi. Tämä on ymmärrettävä oikein – pelkkä kritiikki tai analyysi ei vielä tee filosofiaa negatiivista vaan tavallisesti positiivinenkin filosofia sisältää kritiikkejä ja analyysijä.<sup>4</sup> Negatiivista filosofiaa kritiikistä tulee silloin kun jäljelle ei jää edes sitä ainoaa (reaalista) vaihtoehtoa – tai jos analyysi ei ota edes implisiittisesti kantaa minkään vaihtoehdon puolesta.

Negatiiviseksi filosofiaksi voidaan lukea myös valtaosa filosofisen tradition aatehistoriallisesta tai filologisesta eksegetiikasta ja hermeneutiikasta – tai *muusta sellaiseksi käytännössä ajautuvasta* klassikkotutkimuksesta – sillä myös näissä harjoitetaan vain jo-olemassa-olevan ”mahdollisen tiedon” (ts. käsitteiden ja käsitysten) eksplikointia, tunnetuksi tekemistä tms. Positiivista sisältöä historiallinen tutkimus saa, jos sitä käytetään muodostamaan argumentti traditiosta esiin nostetun kannan, käsitteen tms. *sisällöllisten* piirteiden hyväksymisestä (tai hylkäämisestä). Pelkkä historiallisten faktojen tunteminen ja perusteleminen ”oikeiksi” – vaikka ne olisivatkin sitten filosofian-, aate- tai käsitehistoriallisia faktoja – ts. ”pätevän” ja argumentoidun historiallisen tulkinnan saavuttaminen, voi ehkä olla positiivista historiantutkimusta mutta ei vielä positiivista filosofiaa.<sup>5</sup>

#### ABSOLUUTTISEN VARMUUDEN IDEAALI JA FILOSOFIKÄSITYKSEN NEGATIVISOITUMINEN

Filosofian historiasta löytyy toki kaikilta ajoilta sekä leimallisesti positiivisiksi että negatiivisiksi luokiteltavia filosofeja. Karkeasti ottaen positiivisen filosofiaikäsiytyksen voidaan kuitenkin sanoa merkittävästi yleistyneen tai vahvistuneen uuden ajan alun tieteellisen ”vallankumouksen” perusmotiivina. Filosofiasa kartesiolaisen epäilyn metodin tarkoituksena oli päätyä absoluuttisen varmoihin, kaiken epäilyksen tuolle puolen jääviin metafysiikan aksioomiin, joiden muodostamalle perustalle voitaisiin rakentaa uusi totuudellinen maailmankuva. Tällaista ”foundationalismia” jos mitä voidaan pitää tyyppiesimerkkinä positiivisen filosofian ohjelmanjulistuksesta.

Mutta siinä missä uusi luonnontiede ja kartesiolainen ajattelumalli merkitsi positiivisen tiede- ja filosofiaikäsiytyksen läpimurtoa, ne sisälsivät samalla myös siemenet negatiivisen filosofiaikäsiytyksen uudelle tulemiselle. Ensinnäkin uusi positiivinen tiedekäsitys merkitsi erityistieteiden vähittäistä itsenäistymistä filosofiaista. Yhä useamman synteettisen tutkimuksen alettiin katsoa kuuluvan paremminkin johonkin uuteen empiriiseen tieteeseen kuin filosofiaan, jolloin filosofian keskiöön jäi pikku hiljaa jäljelle pelkkä negatiivinen tutkimus.

Pelkkää filosofian alan kaventumista *de facto* ei kuitenkaan voi yksinään pitää riittävänä voimana tuhoamaan unelmaa positiivisesta filosofiaista. Vasta todellisen tiedon kriteeriksi julistetun *absoluuttisen varmuuden ideaalin* voi sanoa vähä vähältä tyhjentäneen myös filosofisen itseymmärryksen aidosti positiivisesta pyrkimyksestä. Itse asiassa kaikki kontingentti ja epävarma

tutkimus saatettiin sulkea filosofian ulkopuolelle (ts. jättää erityistieteiden vastuulle), juuri siksi että filosofian positiiviselta sisällöltä alettiin vaatia absoluuttista varmuutta.<sup>6</sup> Sisällön positiivisuuden kannalta ongelmaksi koitui se, ettei metafysiikan (tai logiikan) ikuista perustaa lopulta löytynytään – että absoluuttisen varmuuden vaatimus osoittautui *vain* ideaaliseksi. Descartesista Humen ja Kantin kautta loogiseen positivismiin ja Wittgensteiniin johtavassa absoluuttisen varman tiedon metsästyksen traditiossa on legitimiin filosofian ala – ”sen mistä voi puhua”, ts. se ”perusta”, josta voi *kuvitella* saavutettavan absoluuttisen varmaa tietoa – jatkuvasti rapautunut.<sup>7</sup> Negatiivisen filosofiaikäsiytyksen uusi tuleminen ei siis ole seurausta vain heikosta itsetunnosta ja ylenpalttisesta kunnioituksesta menneiden mestareiden pyhiä kirjoituksia ja hämääriä käsitteitä kohtaan (vaikka tällainenkin selitys lienee käypä joidenkin yksittäisten filosofiantutkijoiden kohdalla). Se on seuraus yleisesti ylistetystä epäilyn metodista – tai sen mahdottomuudesta (tai ”ideaalisuudesta”) todellisen filosofisen toiminnan metodina.<sup>8</sup>

Tarkoitukseni tässä kirjoituksessa on räpistellä tätä filosofiaikäsiytyksen negativisoitumistendenssiä vastaan etsimällä uutta tilaa positiiviselle filosofiaikäsiytykselle – ja vaatimalla varsinaisen filosofian paluuta filosofiantutkimuksen valtaamaan filosofiseen instituutioon. Vaikka tulenkin esittämään kritiikkiä negatiivista filosofiaikäsiytystä kohtaan, en missään mielessä tarkoita, ettei kriittiseksi tai ”hermeneuttis-eksegeettiseksi” kutsumani tutkimus tai sen vaaliminen voisi parhaimmillaan olla itsessäänkin – saati sitten positiivisen pyrkimyksen tukena tai osana – yhteiskunnallisesti arvokasta ja tarpeellista. En myöskään kuvittele, että pyrkimys positiiviseen filosofiaan jotenkin automaattisesti tuottaisi hyvää filosofiaa. Yleisesti ottaen asia on varmaankin juuri päinvastoin – suurin osa positiivisesta filosofiaista lienee *sisällöllisesti* keskinkertaista ja pinnallista. On varsin aiheellista varoitella toisaalta ”yleisten asioiden erikoisasiantuntijoina” esiintyvistä filosofeista, kuten Leila Haaparanta (1996) tekee, tai toisaalta karismaattisista ja retorisesti ylivoimaisista ”olemuskennäjäkijöistä”. Molemmat esittävät sen kummemmin argumentoimatta – tai edes kykenemättä argumentoimaan – intuitioon vetoavia mielipiteitään ja näkemyksiään verhottuna tieteellisesti tutkitun totuuden arvovaltaiseen kaapuun. Usein negatiivinen filosofiaikäsiytys sisältääkin aidosti tervehenkisen vaatimuksen olla ainakin niin kauan luottamatta edes omiin (saati sitten toisten) intuitioihin ja ”näkemysiin” *yleisistä asioista*, kunnes niiden alkuperän luotettavuuden puolesta kyetään esittämään edes jonkinlaisia perusteita.

#### NEGATIIVISEN FILOSOFIKÄSITYKSEN KONSERVATIIVISUUS

Jos siis negatiivinen filosofiaikäsiytys on puhtaasti yksityinen, ts. koskee vain filosofin käsitystä *omista* filosofisista mahdollisuuksistaan, tavoitteistaan ja kyvyistään, ei sen tuomitsemiselle ole mitään tarvetta etsiä mitään yleisiä perusteita. Kyllä negatiivista filosofista tutkimusta tarvitaan. Mutta jos negatiivinen filosofiaikäsiytys omaksutaan hegemonisena, filosofista toimintaa *yleisesti* ohjaavana normina, jonka mukaan oikeastaan *kaikkea* filosofiaa *pitäisi* arvioida – mikä näyttää olevan kehityksen suuntana Suomen akateemisessa filosofiaassa<sup>9</sup> – on myös sen yleiselle kritiikille aihetta.

Filosofiaa *yleensä* koskevana käsityksenä negatiivinen filosofiaikäsiytys määrittelee filosofian tietynlaisena erillisinstituutona, jolla on erikoistunut yhteiskunnallinen rooli, toisaalta ”kritiikin asiantuntijoiden” ja toisaalta ”oppineiden” muodostamana filosofisen (tai humanistisen) perinteen ja kulttuurin vaalijoiden kommunikaatioyhteisönä. Toisin kuin positiivinen filosofia,

negatiivinen filosofia jää suhteessa (muihin) tieteesiin lähinnä kriitikon tai aputyöläisen asemaan. Erityistä filosofista uskomustietoa pidetään joko mahdottomana (ts. sisäisesti ristiriitaisena käsitteenä) tai sitten sanaa ”tieto” käytetään jonkin sellaisen nominaalimääritelmän tai epämääräisen ”yleisen käsityksen” mukaisesti,<sup>10</sup> että voidaan sujuvasti puhua filosofisesta tiedosta ymmärtämättä vähääkään välittää *mistä* se on olevinaan tietoa (tai onko se edes tietoa mistään) ja *mitä merkitystä* sen ”tietämisellä” on.

Jos aitoon tai hyvään filosofiaan katsotaan kuuluvan *pelkääntään* ”puhtaasti” kriittisiä ja/tai ”hermeneuttis-eksegeettisiä” tutkimuksia – eikä tällaisen negatiivisen asenteen tarvitse olla tietoinen – niin filosofia ei voi itsessään täyttää mitään yhteiskunnallisesti ”edistysellistä” tehtävää. Tällaisessa puhtaasti negatiivisessa filosofiakäsityksessä filosofialle jää vain säilyttävä, konservatiivinen (jollei suorastaan taantumuksellinen) rooli: Eksegeetikka ilman nykyisiin käytäntöihin tai trendeihin sovellettavaa arvottavaa kannanottoa voi toimia vain yhteiskunnallisena muistina – jo-olemassa-olevan informaation säilyttämisenä. Mutta tämä konservoiva rooli ei koske vain historiallista tutkimusta, vaan myös kriittistä negatiivista filosofiaa. Myös ilman positiivista ratkaisua esitetty kritiikki ei voi sisältönsä puolesta uudistaa vaan se vaikuttaa joko konservatiivisena voimana ampumalla alas kaikki positiiviset muutosyritykset tai jopa *tuhoavana* voimana, jos tämä vaihtoehdoton kritiikki kohdistetaan vallitseviin tapoihin tai järjestyksiin. Jos puhtaasti kriittinen negatiivinen filosofia ei halua olla vaikutukseltaan tuhoavaa (tai ”vallankumouksellista”), sen on tukeuduttava yhteiskunnalliseen työnjakoon ja jo-olemassa-oleviin yhteiskunnallisiin instituutioihin. Usein punavihreän tai korkeakulttuurin yliopistointellektuellinkin yhteiskunnallinen kritiikki perustuu implisiittisesti konservatiiviselle luottamukselle markkina-liberalistisen massayhteiskunnan työnjaon toimivuuteen.

Kummassakin negatiivisen filosofiakäsityksen päätyypissä jätetään suunnistautuminen, visioiden ja suuntaviivojen määrittely muille kuin filosofeille, kuten erityistieteille tai parlamentaarisesti valituille poliitikoille. Vai jätetäänkö se sittenkin niille, joille se näyttää nykytodellisuudessa jäävän – tieto- ja biotekniikkainsinööreille ja herroille markkinavoimille?

## NÄENNÄISEN POSITIIVINEN FILOSOFIKÄSITYS

Negatiivisen filosofiakäsityksen salakavalimmat vaarat ovat kuitenkin siellä missä negatiivisuutta ei edes tunnisteta (saati sitten myönnetä) omaksi asenteeksi, kuten silloin kun se on kätkeytynyt *näennäisen positiivisuuden* kaapuun.

### 1. Formalisoituminen

Ensinnäkin näennäisen positiiviset kannanotot voivat tarkemmin katsottuna paljastua käytännöllisesti katsoen analyttisiksi, jotain formaalia ja viittaussuhteiltaan itseensä sulkeutuneeksi muuttunutta käsitejärjestelmää koskeviksi väittäviksi.<sup>11</sup> Tällöin ollaan kyllä lähellä absoluuttisen varmuuden ideaalia, mutta samalla kadotetaan yhteys reaali maailmaan ja jäädään maailmasta vieraantuneen diskurssin vangiksi. Filosofian formalisoitumiseen lankeaminen on tietenkin keskeinen uhka positiivisen pyrkimyksen hallitsemalle filosofialle ja sen todelliselle menestyksellisyydelle – absoluuttisen varmuuden ideaali johtaa helposti positiivisen pyrkimyksen vesittymiseen.

### 2. ”Kaikki on hyvää” -liberalismi

Toiseksi filosofiakäsityksen näennäinen positiivisuus voi kätkeytyä liberaaliin ”kaikki on hyvää” -asenteeseen. Tällaisella asenteella filosofia pelkistyy pelkäksi satunnaisesti omaksutun tai täysin subjektiivisesti valitun käsitteellisen viitekehysten tai tradition edelleenkehittelyksi. Filosofian tekemisessä ja lukemisessa katsotaan tärkeimmäksi siihen liittyvän tradition tunnistaminen tai määrittäminen, minkä jälkeen sitä vasta kyetään arvioimaan. Pyrkimys ”puolueettomaan” arviointiin suhteuttamalla arviointi tekstin omiin lähtökohtiin on toki itsessään jalo periaate, mutta jos katsotaan, ettei filosofiaa tai sen käsitteitä voi arvioida – tai ettei niillä ole edes merkitystä – kuin suhteessa traditioon,<sup>12</sup> ei valinnalle eri lähtökohtien – käsitteellisten viitekehysten ja traditioiden – välillä jää mitään filosofisia perusteita. Jos eri traditioiden ”paremmuutta” ei katsota voitavan arvioida suhteessa toisiinsa, johtaa ”annetun” tradition edelleenkehittely helposti käsitejärjestelmän formalisoitumiseen.

Mutta vaikka ”kaikki on hyvää” -liberalismi ei johtaisikaan filosofian formalisoitumiseen, on sillä negatiivisoiva vaikutus suhteessa filosofiseen instituutioon. Jos ajatellaan tutkimuksen kuin tutkimuksen olevan sisällöstä, tavoitteista ja lähtökohdista riippumatta ”yhtä arvokas”, niin negatiivisen filosofian suhteellinen osuus kaikesta filosofisesta tutkimuksesta kasvaa – suunnitelmavaiheessa negatiiviset tutkimukset lyövät vakuuttavuudessaan ja kaikessa ennustettavuudessaan kirkkaasti positiivista sisältöä etsivät arvailut, yritelvät ja hypoteesit. Jos sisällöllisiin tekijöihin ei osata tai haluta ottaa kantaa, jää filosofian arvon ainoaksi kriteeriksi sen argumenttien muodollisen kumoutumattomuuden aste – ja tässä negatiivinen filosofia on luonnollisestikin positiivista vahvempi, kun itse asiassa ei olekaan niin väliä. Positiivinen filosofinen tutkimus on riskisijoitus, askel tuntemattomaan. Sen sijaan puhtaan negatiivinen ”tutkimus” etenee täysin odotusten mukaisesti<sup>13</sup> – se ei epäonnistu, jos tutkija vain noudattaa itse laatimaansa suunnitelmaa.

”Kaikki on hyvää” -liberalismi perustuu usein joko jonkin asteiselle konfliktikammolle – pelätään kertomasta tai jopa kysymästä, mikä itselle vieraissa filosofisissa traditioissa näyttää ongelmalliselta tai vääristyneeltä – tai haluttomuudelle arvioida pohjia myöten omia filosofista toimintaa ohjaavia tapoja. Aittoa traditioiden tai käsitejärjestelmien välistä etsivää ja arvottavaa dialogia tai tutkimusta paetaan kaikkien filosofisten traditioiden näennäiseen hyväksymiseen – ja ne, joita ei oikeasti hyväksytty, vaiennetaan kuoliaaksi. Mikä traditioiden välisessä keskustelussa on pelottavaa, on tietenkin keskustelun odotettavissa oleva jumiutumisen dogmien väliseksi asemasodaksi, jota voi toki yleisemminkin pitää varsin epätoivottavana saavutuksena. Tämän asemasotaan johtavan dogmaattisuuden taustalta löytyy kuitenkin usein pelko oman tradition jäämisestä tappiolle, sen osoittautumista todellisuudesta vieraantuneeksi ja itseensä kätkeytyneeksi ikkunattoman monadin kaltaiseksi diskurssiksi. Todella pelottava tällainen mahdollisuus on erityisesti niille filosofiantutkijoille, joille oman tradition tai tutkimusalan valinta on ollut *tabula rasan* valintaa, niille, jotka ovat vain ”tulleet töihin” filosofiseen instituutioon ja jotka ovat sitten vain seuranneet annettuja ohjeita, niille, joille oman tutkimus- tai opetusalan legitimoiminen *muille* – ei suinkaan itselle – on pääasia. Sen sijaan niille, joille filosofian ydin on etsiä oikeaa traditiota tai oikeita (perus)käsitteitä, voi omien valintojen osoittautuminen huonoiksi olla myös positiivinen ja vapauttava kokemus – sikäli kun hyväksytään, että tie kohti todellista eikä vain kuviteltua totuutta kulkee erehdysten ja niiden tunnustamisen kautta.

Jos katsotaan, ettei *voi* olla mitään filosofisia perusteita väittää jotain filosofista traditiota, lähtökohtaa tai paradigmaa toisia paremmaksi, niin silloin eri koulukuntien välinen taistelu siirtyy pois varsinaisen filosofian kentältä – siitä tulee puhdasta valta- ja henkilösuhdepolitiikkaa. Vaikka todellisuudessa ”edes jotenkin muodolliset vaatimukset täyttävää” kaveria ei jätetä -periaate ehkä olisikin tärkein tutkimus- ja opetusrahoituksen jakokriteeri, niin voitaisiin kai epäillä, ettei tämä asiointi (sikäli kun se pitää paikkansa) ole silti toivottava ja että siitä pitäisi ainakin pyrkiä pois. Mutta *tabula rasa* -tilasta traditionsa valinneille on turvallisempaa astua inhorealistiseen nihilismiin ja opportunistisesti seurata demokraattiseksi enemmistöksi julistautuvaa valtaeliittiä.

### 3. Byrokraattinen nihilismi tai idealismi

Läheistä sukua filosofiakäsityksen näennäisliberaalille positiivisuudelle onkin idealistinen luottamus tiedeyhteisössä saavutetun konsensuksen tai ”yleisen käsityksen” pätevyyteen suhteessa oman arvostelukyvyn, omien ideaalien tai yleisemminkin filosofisen argumentaation pätevyyteen. Molemmista alistetaan filosofin oma arvostelukyky epämääräiselle ”yleiselle, perinteiselle tai vakiintuneelle” tavalle tai käsitykselle. Tällaiselle luottamukselle pohjaava filosofiakäsitys ei oikeastaan ole sen enempää positiivinen kuin negatiivinenkaan (vaikka lieneekin usein seurausta alunperin negatiivisesta filosofiakäsityksestä), vaan paremminkin nihilistinen tai byrokraattis-institutionaalinen. Mielestäni Haaparannan (1996) ”yleisten asioiden erikoisasiantuntijoista” käytämä nimitys ”teknokraattifilosofi” kuvaa paljon osuvammin tällaisen nihilistisen filosofiakäsityksen hallitsemia mieliä. Filosofiakäsityksensä suhteen nihilistisiä teknokraattifilosofeja näyttää erityisesti tuottavan nk. soveltava etiikka ja eräät erityistieteidenfilosofiat, joiden parissa puuhailevat filosofiantutkijat – tuntien hyvin oman inkompetenssinsa ko. tieteen suhteen – luovuttavat helposti tuomiovallan tieteen standardinäkemysel- le tai vallitsevan paradigman mukaiseksi uskotulle käsitykselle.

Itse ajateltujen arvostelukriteerien korvaaminen ”yleisesti hyväksytyillä” voi perustua tutkimuksen yhteisöllisyyttä korostavan pragmatistisen periaatteen vääristyneeseen tulkintaan. Esim. vaikka Charles Peircen mukaan tutkijayhteisön saavuttama konsensus jostakin käsityksestä voidaan pitää merkinä sen totuudesta, tämä ei tarkoita muuta kuin, että tällöin kenelläkään ei vain satu olemaan mitään positiivista syytä epäillä sitä, ts. sen totuuteen uskotaan *de facto*.<sup>14</sup> Kyse ei ole siitä, että sen totuuteen *pitäisi* uskoa. Yksimielisyys ei ole päämäärä vaan pelkkä *merkki* tutkimuksen varsinaisen päämäärän, totuuden *mahdollisesta* lähestymisestä. Mutta ollakseen merkki totuudesta on tämän yksimielisyyden oltava absoluuttista – yhdenkin kompetentin todellisen epäilyn pitäisi asettaa se liikkeeseen. Lisäksi absoluuttisenkaan konsensuksen on turha odottaa olevan lopullinen eikä ole mitään perusteita väittää sen olevan absoluuttisessa mielessä edes ”lähempänä totuutta” kuin jonkin toisen käsityksen, joka on vaikkapa taloudellisista syistä jäänyt aiemmin vaille perillisiä, mutta joka tulevaisuudessa ”löydetään uudestaan”.

### 4. Subjektivistinen intellektualismi

Neljänneksi näennäisenä positiivisuutena voidaan pitää myös eräänlaista henkilökohtaisten ongelmien ”kirjoittamista” yleisenä filosofisena ongelmina. Tämä on tyypillistä etenkin vasemistolaisen ideologikritiikin ”postmoderneille” perillisille, kuten Jacques Derridalle tai Gilles Deleuzelle. Esimerkiksi Derridan ilmeinen intellektuaalinen narsismi toimii toki siinä mielessä yleisenä filosofiana, että subjektiivinen ei ole koskaan ”puhdasta”, vaan enemmän tai vähemmän yleisen kielen, kulttuurin ja filosofisen tradition leimaamaa. Derridan kirjoitus voidaankin vallan hyvin legitimoida antamalla sille asema filosofisesti (tai poliittisestikin?) relevanttien ajatusten sampona – mutta periaatteessa samalla asialla ovat myös Haaparannan (1996) ”teknokraattifilosofitkin” asian- tuntijalausuntoineen.

”Filosofiasiantuntijoista” poiketen Derrida hengenheimolaisineen ei tietenkään *halua* vedota järkeen, vaan pyrkii sellaisten (yhteiskunnallisten) vaikutusten aikaansaamiseen, jotka nimenomaan *eivät* perustu läpinäkyville argumenteille ja täsmällisille tai intuitiivisille käsitteille. Ollakseen läpinäkyviä on argumenttien tukeuduttava tiettyihin jo-olemassa-oleviin yhteisesti jaettuihin ajattelumalleihin ja käytäntöihin mutta tämä tukeutuminen merkitsee samalla niiden uusintamista. Jos näitä käytäntöjä halutaan filosofiassa uudistaa (eikä uusintaa), eivät filosofian *käsitteelliset sisällöt* siis *saa* olla läpinäkyviä. Vaikka tällaisen periaatteen tuottama ”käsiterunus” ei käsitteellisen sisältönsä suhteen olisikaan tietoa, voi se silti perustua päteville ”näkemyksille”. Sen arvioimiseen *ovatko* ne päteviä vai eivät, ei vain ole paljoa välineitä – pätevyys jää pitkälti uskon tai ”intuition” varaan. Sisällöllisesti dekonstruktioivinen ”käsiterunus” ei *itseään* ”kirjaimellisesti tahdo-sanoa-mitään”, kuten Derrida itsekin omasta kirjoituksestaan kirjoittaa<sup>15</sup>. Sen pätevyyden kriteerit – sikäli kun niitä voi sanoa olevan – jäävät subjektiivisiksi (sikäli kun ”subjektiivisesta pätevydestä” voi ylipäänsä mitään julkisesti sanoa).

#### NEGATIIVISEN FILOSOFIKÄSITYKSEN EPÄTRADITIONAALISUUS

Äärimmillään avoimesti negatiivinen filosofiakäsitys johtaa siihen, ettei käytännöllisesti katsoen minkään positiivisen väittämän esittämistä voida katsoa filosofisesti oikeutetuksi. Jos positiivinen filosofia samaistetaan metafyyssiseen tai tietoteoreettiseen foundationalismiin – kuten absoluuttisen varmuuden etsimisen harhauttamatt negatiivista filosofiakäsitystä toteuttavat filosofit luonnollisestikin usein tekevät – joutaa positiivinen filosofia hyvällä syyllä saada viime kädessä epäoikeutetun, ”mahdottoman”, itsepetoksellisen tai ehkä älyllisen veltoilun leiman.

Erityisesti filosofisen tradition merkitystä korostavalle negatiiviselle filosofialle on positiivisten filosofisten käsitysten oikeutuksen kieltäminen kuitenkin sikäli paradoksaalinen asenne, että se merkitsee myös *irrottautumista* filosofisesta traditiosta – siirtymistä filosofiasta filosofiantutkimukseen. Useimmille filosofian todellisille klassikoille (Platon, Aristoteles, Tuomas Akvinolainen, Descartes, Locke, Hume, Kant, Hegel, Marx,

”

*Jos katsotaan, ettei voi olla mitään filosofisia perusteita väittää jotain filosofista traditiota, lähtökohtaa tai paradigmaa toisia paremmaksi, niin silloin eri koulukuntien välinen taistelu siirtyy pois varsinaisen filosofian kentältä – siitä tulee puhdasta valta- ja henkilösuhdepolitiikkaa.*

Mill, Nietzsche, Peirce, Husserl jne.) todellinen filosofia ei suinkaan ollut filosofiantutkimusta. Klassikoiden oma filosofiakäsitys näyttää olleen leimallisesti positiivinen ja heidän filosofiansa positiivinen sisältö – toki ”metafyysikan kritiikin” rinnalla – myös tunnetaan ja muistetaan parhaiten.

Positiivisen filosofian käytännölliseen mahdottomuuteen uskova filosofia merkitsee toisellakin tavalla irrottautumista filosofisesta traditiosta. Filosofiakäsityksestä riippumatta jokaisen filosofin käytännön toimintaan filosofian tutkijana, kriitikkona ja/tai opettajana vaikuttavat aina erilaiset ”näkemys”, olivatpa ne sitten ilmaistuja tai eivät ja vaikka niitä pitäisikin ”vain subjektiivisina mielipiteinä”. Ilman näiden ”näkemysten” julkistamista tai ilmaisemista (edes itselle), ne putoavat helposti *kokonaan* kriittisen keskustelun ulkopuolelle eikä niille perustuvien kantojen tarkistamiselle tarjoutu edes mahdollisuutta. Tämä (itse)kritiikin mahdollisuus jää helposti negatiivisen filosofiantutkijan itsensäkin ulottumattomiin, kun hänen toimintaansa ohjaavat käsitykset ja päämäärät jäävät kunnolla tiedostamatta. Negatiivinen filosofiakäsitys uhkaa siis myös filosofisen tradition perinteisistä perinteisintä itsekasvatuksellista päämäärää: itsetietoisuutta omista motiiveista (ja päämääristä) ja niiden itsekontrollia.

Liika varovaisuus käsitysten esittämisessä ei kuitenkaan näivetä vain negatiivisten filosofien itereflektiokykyä. Paljon tuhoisampaa on, että se näivettää koko *filosofisen yhteisön* itereflektiokykyä, kun *filosofinen keskustelu* degeneroituu pelkäksi metafilosofiaksi (tai ehkä ”metametafilosofiaksi”). Enää ei keskustella suoraan filosofisista ongelmista vaan vain siitä, miten joku toinen filosofi (tai tämän kriitikko) on keskustellut näistä – tai millaisia argumentteja sen tai sen kannan puolesta *voisi* esittää, vaikkei niitä kukaan koskaan esittäisikään omana kannanottonaan. Eikä tämä rajoitu pelkkään keskusteluun, vaan filosofinen *tutkimuskin* samaistetaan käytännössä pelkäksi referaattien, yhteenvetojen ja kriittikien kirjoittamiseksi siitä, mitä joku toinen on kirjoittanut. Niinpä pelkkää *opiskelua* voidaan nykyään kutsua tutkimukseksi, jos vain yhteenvedo raportoidaan tyylikkäästi kansainvälisessä ja referoidussa julkaisussa. Filosofisten ongelmien todellinen tutkiminen jätetään kuolleiden (tai toisten) vastuulle – elävien sopii tutkia ainoastaan sitä miten niitä on tutkittu tai olisi voitu tutkia.<sup>16</sup>

#### POSITIIVINEN FILOSOFIA – LYHYT OPPIMÄÄRÄ ALOITTELIJALLE

##### 1. Hylkää absoluuttisen varmuuden ideaali!

Positiivinen filosofiakäsitys on siis ennen kaikkea filosofian harjoittamisen *päämääriin* liittyvä asenne – *tavoitellaan* uusia, synteettisiä, tosia, perusteltuja, merkityksellisiä ja ennen kaikkea *omia* filosofisia käsityksiä. *Mahdolliseksi* tämä tulee, jos absoluuttisen varmuuden vaatimus hylätään filosofisilta kannanotoilta – se vapauttaa paljon tilaa sellaiselle aidosti positiiviselle filosofialle, joka ei lankea ”kartesiolaiseen” foundationalismiin.

Absoluuttisen varmuuden vaatimuksen hylkäämisen ei tarvitse merkitä vajoamista toiseen ääripäähän, *anything goes*-asentee-

seen, sillä se ei merkitse luopumista perusteltavuuden vaatimuksesta tai edes totuuden tavoittelusta – hylätään vain vaatimukset *täydellisestä* tai *lopullisesta* perusteltavuudesta ja *absoluuttisesta* totuudesta. Nämä vaatimukset ovat epärealistisia ideaaleja, jotka *todellisuina* filosofista toimintaa ohjaavina ohjenuorina johtavat käytännössä *kauemmaksi* näistä ideaaleista kuin niiden hylkääminen. Absoluuttisen varmuuden ideaali on ideaali, jota nimenomaan *ei pidä* ottaa aktuaalisen filosofoinnin – olipa se sitten uuden luomista tai vanhan arvioimista – todelliseksi ohjenuoraksi.

Absoluuttisen varmuuden ideaalia voidaan kritisoida samalla perusteella tekopyhäksi, kuin millä Charles Peirce kritisoi ”kartesiolaisuuden henkeä” ja ”epäilyn metodia”: Todellisuudessa me emme kykene asettamaan *kaikkia* lähtökohtiamme aidon epäilyksen alle, vaan ainoastaan ne, joiden epäilemiseksi meillä on positiivisia syitä, ts. vain ne, joiden seuraukset ovatkin osoittautuneet *yllättäviksi*. Illuusio kaikenkattavan epäilyn mahdollisuudesta vain johdattaa meidät ”todistamaan” epäilyksettömiksi ne uskomukset, joista olimme jo valmiiksi vakuuttuneita, ts. ne joita meillä ei henkilökohtaisesti ollut alunperinkään *mitään positiivista syytä* epäillä.<sup>17</sup> Tällaiseen itsepetokseen voi katsoa langenneen kaikkien perustafilosofian klassikoiden, omalla tavallaan niin Descartesin, Kantin kuin Husserlinkin. Vaatimus todellisen tiedon absoluuttisesta varmuudesta tai sen perustelujen täydellisyydestä ei ole tarkoituksenmukaista – eikä kritiikki, joka (tosiasiallisesti) perustuu tällaisille vaatimuksille.

##### 2. Ole rohkea, häpeämätön ja vilpiton takinkääntäjä!

Se mitä positiivinen filosofia käytännössä edellyttää, on *rohkeutta* esittää hypoteeseja. Mutta ollakseen *hyvää* positiivista filosofiaa, ei ”filosofiseksi hypoteesiksi” sentään käy mikä tahansa spekulatio (tyyliin: ”olisikohan mahdollista näinkin ajatella”), vaan niiden on oltava sellaisia filosofisten ongelmien selitys- tai selvitysyrityksiä, jotka voidaan arvioida potentiaalisesti *paremmiksi* yrityksiksi kuin jo tiedossa olevat. Niin kauan kun kukaan ei esitä mitään sellaista vaihtoehtoa tai argumenttia, joka voimallaan pakottaa asettamaan hypoteesin (tai sen suhteellisen paremmuuden) todellisen epäilyksen alaiseksi, eikä mitään muutakaan todellista epäilyksen aiheutta ilmene, tähän voidaan *sitoutua toistaiseksi*. Koska kaikki todellinen tieto – myös positiivinen filosofinen tieto – on tietoa vain menneestä maailmasta, eikä maailma pysy paikallaan (vaikkei muuttuisikaan koko ajan ja joka suhteessa), voidaan filosofisiin käsityksiin sitoutua toistaiseksi.

Paitsi rohkeutta, positiivinen filosofia edellyttää myös *aidosti etsivää* filosofista *keskustelua* ja *luottamusta* sen voimaan – keskustelua, jossa mielipiteet ja kannat todella asetetaan julkisen kritiikin alle, jonka päämääränä ei ole pakkomieltainen yksimielisyys kompromissien kautta, jossa kritiikki ei ole puhdasta ja johon osallistujat eivät *häpeä* mahdollista pinnallisuuttaan ja erehtymisiään, vaan rohkenevat myös *vaihtaa käsityksiään* tai ainakin tunnustaa virheensä. Takinkääntämistä voi pitää aitona

filosofisena hyveenä, kun se tapahtuu ilmenneiden argumenttien tai ”tosiasioiden” perusteella. Näennäisliberaalin tai nihilistisen filosofiakäsityksen kasvatit katsovat takinkääntäjiä karssaasti, koska heidän itsensä kohdalla kyse olisi vain opportunistisesta trendien nuoleskelusta tai ehkä petturuudesta omia opettajia ja filosofisia puoluetovereita kohtaan. Sen sijaan positiivinen filosofia on parhaimmillaan perustellun takinkääntämisen taidetta, missä takinkääntämiseen päädytään filosofian sisäisten kriteerien perusteella. Itsepintainen pitäytyminen epämääräisessä ”alkuperäisessä intuitiossa” ja sen loputon puolustaminen ja tarkentaminen (mikä helposti johtaa lopulta sen formalisointumiseen) on voitava joskus katkaista. Mutta takinkääntämiselle ei tarjoudu paljoa tilaa tai tarvetta, jos keskustelua ja kritiikkiä – tai yleisemmin filosofista instituutiota – hallitsee absoluuttisen varmuuden ideaali ja pelko henkilökohtaisesta nöyrytyksestä tai aseman menettämisestä vakavasti otettavana keskustelijana.

Tarkoitukseni ei ole tällä kirjoituksella loukata ketään, joka löytää itsestään tai filosofiakäsityksestään ”formalistisia”, ”nihilistisiä”, ”näennäisliberaaleja”, ”subjektivistisiä”, ”dogmaattisia” tai muita negatiivisia piirteitä, vaan ainoastaan herätellä yksitieteisesti tai julkisesti pohtimaan, mitkä periaatteet ohjaavat itse kunkin omaa toimintaa filosofina tai filosofiantutkijana, mitä niiden *pitäisi* olla, ja mihin suuntaan filosofiaa pitäisi kehittää. Tarkoitukseni ei siis ole tuomita ketään menneistä synneistä, vaan ehdottaa oman käsitykseni mukaan parempaa huomista – uutta moraalial filosofiaiselle toiminnalle –, positiivisen filosofian paluuta. Ja vaikka en alakaan etukäteen vesittämään esittämieni käsityksiä ja hypoteeseja, vaan oman ohjelmani mukaan ”sitoudun niihin toistaiseksi”, niin olen kyllä valmis takkia kääntämään, jos vain joku vaivautuu – ja onnistuu – osoittamaan niiden (poliittisen tai teoreettisen) kestättömyyden ja hedelmättömyyden.<sup>18</sup>

## VIITTEET

1. Filosofista instituutiota voidaan tarkastella joko akateemisissa tai yleisemmässä mielessä. Akateemisella filosofisella instituutiolla tarkoitetaan filosofian yliopistolista (yms.) *organisaatiota*, ”ammattifilosofien” yhteisöä. Yleisemmässä, ei-organisatorisessa mielessä filosofinen instituutio vertautuu muihin yleisiin yhteiskunnallisiin instituutioihin, kuten perheeseen, tieteeseen, taiteeseen tai kirkkoon/uskontoon.
2. Katso Klemola 1998.
3. Pelkkä filosofiakäsityksen positiivisuus ei välttämättä merkitse kannanottoa tieteen ja filosofian väliseen demarkaatio-ongelmaan. Positiivista filosofiaa voidaan tehdä yhtä hyvin quinelaisen naturalismin kuin kantilais-husserlläisen transsendentaalifilosofian puitteissa. Kysymys puhtaan filosofian mahdollisuudesta (tai idealista) voi olla filosofiakäsityksen positiivisuudesta riippumaton.
4. Hyvän esimerkin pääasiassa kritiikkiä sisältävästä mutta leimallisesti positiivisesta pyrkimyksestä antaa Lars Herzbergin artikkeli ”Voiko etiikkaa soveltaa?” (*n & n* 4/2000, s. 54–61). Vaikka Herzberg kritisoikin nk. soveltavaa etiikkaa, hän ei tyydy pelkkään kritiikkiin ja analyysiin, vaan tarjoaa lisäksi positiivisen vaihtoehdon (vaikkei sen puolesta oikeastaan mitään positiivisia argumentteja esitäkään).
5. Tässä suhteessa erotteluni positiivisen ja negatiivisen filosofiakäsityksen välillä eroaa Lahtisen (2000) filosofian ja filosofiantutkimuksen välisestä erotelusta, sillä pelkkä ”laajasti sivistynyt oppineisuus” lankeaa mielestäni paremmin filosofiantutkimuksen kuin varsinaisen filosofian alaan. Vastaavasti on mielestäni liikaa vaatia todellisten filosofien todella olevan tai olleen *stuuria* suunnannäyttäjiä tai vaikuttajia, suunnannäyttäjän asenne – positiivinen filosofiakäsitys – riittää.
6. Stephen Toulminin mukaan tämä kulttuurinen käänne ajoittuu juuri Descartesin vaikutusvuosiin 1610–50, jolloin (niin Ranskassa kuin Englannissakin) renessanssijan humanismin ja skolastisen aristotelismin froneettinen, tapauskohtainen ja pluralistinen rationaliteetti korvattiin absoluuttisen varmuuden tavoittelulla ja formalistisella rationaalisuuskäsityksellä (tarkemmin ks. Toulmin 1990 tai Vehkavaara 1997).
7. Negatiivisen filosofiakäsityksen vahvistumisen rinnalla – ja siihen läheisesti liittyen (katso Vehkavaara 2001) – on myös tiedon käsite yksipuolistunut:

- tiedosta on alettu yhä enenevässä määrin puhua vain kielellisesti ilmaistavissa olevana uskomuksena, propositiona tai väitelauseena – tiedosta tuli 1800–1900-lukujen vaihteeseen tullessa pelkkä tosi ja hyvin oikeutettu uskomus.
8. Siinä missä eurooppalaisissa filosofissa on tapana vastustaa ”kartesiolaaisuutta”, viitataan tällä yleensä Descartesin dualistiseen mielenfilosofiaan tai filosofiseen foudationalismiin. Sen sijaan Descartesin ”epäilyn metodilla” tuntuu yhä olevan keskeinen asema modernin filosofian ideologiassa. Epäilyn metodin kritisoinen tekopyhäksi on kuitenkin uutta tulemistaan tekevän pragmatismen klassikoiden keskeisiä lähtökohtia, katso esim. Peirce 1992/1868, s. 28–29.
  9. Esimerkiksi Suomen filosofisen yhdistyksen Kokemus-kollokviossa Tampe-reella 8.–9. 1. 2001 voi valtaosan esitelmistä luokitella sisällön puolesta leimallisesti negatiiviseksi filosofiksi tyyppiä ”kokemus tai kokemuksen käsite sen ja sen historiallisen hahmon filosofissa”.
  10. Kuten ”tieto on tosi hyvin oikeutettu väitelause”.
  11. Hyvän esimerkin antaa filosofisen logikan kehitys 1900-luvulla, joka on sen filosofisuuden kannalta negatiivinen. ”Järkeilyn teoria tai taito” on vieraantunut ajattelusta ja muuntunut formaalikielillä esitettyiksi formaalien systeemien kuvailuiksi.
  12. Tällainen ajatus näyttää sisältyvän esimerkiksi joihinkin Sami Pihlströmin kannanottoihin: ”Filosofia näyttää olevan perinteidensä konstituioima, mutta perinteet uudistuvat koko ajan. Yksityiset ajattelijat kuuluvat moniin eri traditioihin, joiden puitteissa heidän ajattelullaan on jokin merkitys ja jotka mahdollistavat heidän näkemystensä tutkimisen, vertailamisen ja arvioimisen”. Loppuviitteessä Pihlström jatkaa: ”Eri filosofien ’merkitys’ voi näyttäytyä hyvinkin erilaisena sen mukaan, millaiseen traditioon heidät asetetaan. Ei tule olettaa, että filosofiset tekstit aina ongelmatomasti asettuivat johonkin tiettyyn traditioon.” Pihlström 2001.
  13. Vertaa Vähämäki 2000, s. 211–212.
  14. Peirce, 1992/1868, s. 29.
  15. Derrida, 1988, s. 22. Tällaista käsitteunoilua voidaan pitää myös ongelmallisena moraalisenä toimintana, sillä sen tuottamia vaikutuksia ei voi ennakoida – eivätkä sen luoja ohjelmansa mukaan edes voisi sitä periaatteessa haluta. Viime kädessä kyse on yhtä destruktiivisesta toiminnasta kuin terrori-iskussa – järkytetään vallitsevia rakenteita vailla kykyä arvioida sitä, johtaako muutos hyvään vai pahaan.
  16. Negatiiviselle filosofiakäsitykselle ovat tyypillisiä sellaiset usein esitetyt väittämät, joiden mukaan kaikki filosofia on vain alaviitteitä Platonin teksteihin tai filosofian tehtävänä *ei ole vastata* kysymyksiin vaan löytää oikeat kysymykset. Toki positiivisellekin filosofialle on oleellista löytää oikeat kysymykset (tai paremminkin oikeat *käsitteet* kysymyksiin), mutta positiivinen filosofia myös pyrkii vastaamaan näihin, vaikkei vastauksen universaalisuudesta tai absoluuttisuudesta olisi aavistustakaan. On turha kysyä kysymyksiä, jotka *etukäteen* ”tiedetään” ikuisiksi arvoituksiksi – joihin ei todellisuudessa siis edes pyritä vastaamaan.
  17. Peirce 1992/1868, s. 28–29.
  18. Kirjoitus pohjautuu alunperin *Filosofisen tiedon luonne* -seminaarissa (Räsänen & Tuohimaa 2001) Tampereen yliopistossa 12. 5. 1999 pitämäni esitelmään, katso Vehkavaara 2001.

## KIRJALLISUUS

- Jacques Derrida, *Positioita. (Positions)*, 1972.) Suom. Outi Pasanen. Gaudeamus, Helsinki 1988.
- Leila Haaparanta, ”Ajatuksia filosofista”. *niin & näin* 3/1996, s. 8–9.
- Lars Herzberg, ”Voiko etiikkaa soveltaa?” *niin & näin* 4/2000, s. 54–61.
- Timo Klemola, *Ruumis liikkuu – liikkuuko henki?* FITY, vol. 66, Tampereen yliopisto, Tampere 1998.
- Mikko Lahtinen, ”Pääkirjoitus – Filosofista filosofiantutkimukseen”. *niin & näin* 3/2000, s. 2–3.
- Charles Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Vol.1 (1867–1893)*. Toim. Nathan Houser & Christian Kloesel. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1992.
- Sami Pihlström, ”Filosofian traditioonalisuudesta ja transsendentaalisuudesta”, *niin & näin* 1/2001, s. 42–52.
- Petri Räsänen & Marika Tuohimaa (toim.), *Filosofisen tiedon luonne*. FITY, vol. 67, Tampereen yliopisto, Tampere 2001.
- Stephen Toulmin, *Cosmopolis – The Hidden Agenda of Modernity*. Free Press, New York 1990.
- Tommi Vehkavaara, ”Sympaattinen johdatus Stephen Toulminin filosofiaan”. *niin & näin* 4/1997, s. 42–47 tai [http://mtlserver.uta.fi/~attove/TOUL\\_NN.HTM](http://mtlserver.uta.fi/~attove/TOUL_NN.HTM)
- Tommi Vehkavaara, ”Filosofisen tiedon luonne ja positiivisen filosofian puolustus”. Ilmestyy teoksessa Petri Räsänen & Marika Tuohimaa (toim.): *Filosofisen tiedon luonne*, FITY, vol. 67, Tampereen yliopisto 2001 tai [http://mtlserver.uta.fi/~attove/Fil\\_ti.PDF](http://mtlserver.uta.fi/~attove/Fil_ti.PDF)
- Jussi Vähämäki, ”Etiikka eteenpäin!” *Tiede ja edistys* 3/2000, s. 205–212.



ARNE NEVANLINNA

# KUNHAN HINNASTA SOVITAAN

*Äänirajoja hipovien Leningrad Cowboysien, hajurajoja hipovien maakunta-markkinoiden ja naurettavuusrajoja hipovien lumikirkkojen perinnettä jatketaan pystyttämällä Helsingin Senaatintorille kaikkia aistirajoja hipovat telineet.*

**H**ankkeen kannattajat leimaavat vastapuolen joukoksi tiukkapipoisia homekorvia, jotka eivät ymmärrä 2000-luvun elämänmenosta eivätkä nuorison arvoista yhtään mitään. Hankkeen vastustajat leimaavat vastapuolen joukoksi löysäpipoisia markkinaliberaaleja, jotka eivät ymmärrä kansakunnan historiasta eivätkä symbolisista arvoista yhtään mitään.

Mielipiteet jakautuvat kahtia, kuten kulttuurisesti kehittymättömässä Suomessa on tapana: joko hallitus tai oppositio, joko rikkaat tai köyhät, joko kaupunki tai maaseutu, joko EU tai kansallisvaltio, joko digitaali- tai analogiatelevisio, joko musiikki-talo tai makasiinit. Mustan ja valkoisen väliselle vaihtoehtojen värikkäälle alueelle kukaan ei astu.

Kuka tahansa saattaa kiivetä Tuomiokirkon portaille ihastelemaan uhkarohkeita hyppyjä. Ilmaiseksi, mikä paljastaa, ettei kyse ole uuden urheilulajin pyyteettömästä promovoinnista, vaan megaluokan mainoksesta.

Spektaakkelin takana on laajentumishaluinen itävaltalais-kansainvälinen yhtiö. Se tuottaa purkitettua urheilujuomaa, jonka teho perustuu pahimpien kilpailijoiden Coca-Colan ja Pepsi-Colan tapaan salaperäiseen eteläamerikkalaiseen yrttiin. Piristä-

vää vaikutusta todistellaan pseudotieteellisin tutkimuksin, mutta samalla vakuutellaan, ettei kyseessä ole huume.

Suomen valtauksen välineeksi valittu lumilautailu symboloi terveitä elämäntapoja. Muualla yhtiö sponsoroi myös Kimi Räikkösen Saubertalia. Voimaa uhkuvat autot, tupakka ja samppanjan suihkuttelu kertovat tyystin toisenlaisista ihanteista. Suomalaisajajan hartaasti odotetun menestymisen myötä kampanjoiden painopiste siirtyy varmaan meilläkin öljyisempään suuntaan.

**A**ikanaan reklaamien tarkoitus oli kertoa minkälaisia tuotteita missäkin myydään. Niillä oli oma välttämätön, mutta sittenkin melko vähäpätöinen sijansa minkä tahansa kylää suuremman yhdyskunnan elämänmenossa.

Nyt, 40 vuotta television, 20 vuotta Thatcherin ja 10 vuotta laman jälkeen kyse ei enää ole asiallisesta informaatiosta, vaan asiattomasta kamppailusta kansalaisten mielikuvi- ta. Markkinalait eivät ole menestymisen ehtoja ainoastaan perinteisessä kaupanteossa. Ne määrittävät ja rajoittavat myös sitä mitä urheilussa, politiikassa, taiteissa tai aatteellisessa kansalaistoiminnassa kannattaa teh-

dä. Ajattelutapa on tunkeutunut niin syvälle yhteisölliseen tajuntaan, että yrittäjät ovat alkaneet pitää keinoja kaihtamatonta katumainontaa perustuslaillisena oikeutenaan.

Kaupunkilaiset alistuvat uuteen tilanteeseen ikään kuin kyse olisi luonnonvoimasta. Kotona on mahdollista ainakin teoriassa välttää typeriä mainoksia jättämällä lehdet lukematta ja sulkemalla television. Mutta kadulla me olemme vailla vaihtoehtoja. Pahimmillaan lisääntynyt mainonta ja sen uudet ilmene- mismuodot saavat piirteitä, joita monet helsinkiläiset pitävät oman ympäristönsä raiskauksina.

En kaipaa vanhoja hyviä aikoja. En muistele nostalgisesti viisi- ja kuusikymmentälukujen uneliaan- autioita paikkakuntia, jotka olivat kaupunkia vain paperilla. En heristä moralistisesti sormea enkä vaadi, että kaupallistuminen on katkaistava tai muuten meidät paha perii.

Sillä nykytilanne on sittenkin vain yksi puoli kaupunkidraamaa. Parhaimmillaan kehitys on merkinnyt myös katuelämän monipuolistu- mista ja katukuvan vilkastumista. Helsinki etunenässä suomalaiset kaupungit ovat siirtyneet lähemmäksi länsi-eurooppalaista kaupunkipe- rinnettä.

Mutta se näyttää nousukasmai- sessa innossa unohtuneen, ettei urbaanisuus merkitse samaa kuin anarkismi. Kaupunki ei ole taistelukenttä, jossa vahvemmat voittavat, vaan prosessi, jossa sallivuus ja säännöt ovat jatkuvassa vuorovaikutus- suhteessa.

**R**akennukset, kadut, korttelit, kaupunginosat, torit, puistot ja aukiot eivät ole keskenään saman arvoisia. Ilman historiallisia, visuaalisia ja symbolisia variaatioita Helsinki olisi tosi tylsä paikka. Senaatintori on yksi kaupungin ja koko maan arvokkaimmista paikoista. Tämä on kiistatonta kokonaan riip- pumatta siitä, mitä mieltä mainosta- jat ja kiinteistövirasto asiasta ovat.

Kaikilla kaupunkilaisilla, niin yksityisillä ihmisillä ja yrityksillä kuin julkisella vallalla, on oltava mahdollisuus käyttää yhteistä tilaa,

jota demokraattisesti valitut kaupungin edustajat kontrolloivat. Menettely on sopu-soinnussa markkina-taloudellisten lakien kanssa. Mutta vain sillä edellytyksellä, että myyjän ja ostajan intressit kohtaavat toisensa.

Tavalliset kansalaiset lunastavat oikeutensa käyttäen kaupunkia mm. maksamalla veroja. Kunnan oma nautintaoikeus on ilmainen, koska vuokran periminen itseltään on järjetöntä. Tämä koskee usein myös valtiota. Kaupunki ei varmaankaan vaadi maksua esimerkiksi siitä, että Eduskuntatalon edustalla vaihdetaan presidenttiä tai Senaatintorilla järjestetään sotilasparaati. (Sitäkin hämmästyttävämpää on kuulla, että valtio on ryhtynyt perimään maksua omista tiloistaan. Yliopiston laitokset maksavat vuokraa valtion kiinteistölaitos Senaatille varoista, joita toinen valtion laitos Opetusministeriö on niille myöntänyt.)

Yksityisellä sektorilla tilanne on sekava. Kaupungin politiikka lupien myöntämisessä ja ennen kaikkea hinnoittelussa on sattumanvaraista. Se ei näytä perustuvan vuokrauksesta aiheutuvien hyötyjen ja haittojen tasapuoliseen harkintaan, vaan kaupunginjohtajan ideologisiin kannanottoihin mitäpä muuta ovat historiatonmuus, kritiikitön yritysmönteisyys ja tyhjän kaupunkitilan kammo.

**M**arkkinavoimat vaativat kaupunkitilan tuotteistamista. Hyvä on, mutta silloin pelisääntöjä on muutettava. Senaatintorin vuokraaminen piilomainostajille sijoittuisi itsestään selvästi kalleimpaan kategoriaan.

Yhtiö maksoi vuokraa vain 13 000 markkaa. Lahjoitus huumeenvastaiseen työhön oli mainoskikka, jonka johdosta kaupunki alensi vuokraa. Todellisia lahjoittajia olivat siis veronmaksajat. Asiasta käyty debatti toi yritykselle ylimääräistä hyötyä.

Kaupunkilaisten kannalta oikeudenmukaisen hinnan olisi pitänyt liikkua sadoissa tuhansissa tai miljoonissa.



Sen verran yhtiö olisi joutunut maksamaan yhtä näkyvistä mainoksista kaupallisessa mediassa, esimerkiksi joukosta värillisiä kokosivun ilmoituksia maan suurimmissa päivälehdissä, televisiomainosten sarjasta kolmosella, puffiohjelmasta nelosella sekä korvaukseksi speksaakkelin aiheuttamista näköhaitoista ja kuulovaurioista.

Maakuntamarkkinat joutuisivat maksamaan säästyneitä mainoskuluja reilusti suuremman summan korvaukseksi ruokatuotteiden hajuhaitoista ja terveysriskeistä, kemiläis-syntyiset lumikirkon rakentajat tunnehaitoista ja sortumisriskeistä.

Järjestyssääntöjen mukaisesta katutilan käytöstä ei perittäisi maksua. Negatiiviset sakot korvattaisiin positiivisilla viireillä, joiden väri kertoo millaisesta luvasta on kyse. Ne kiinnitetään näkyvästi takinliepeeseen, tuulilasiin, näyteikkunaan tai vuokratilan kulmiin sijoitettaviin vuokrasalkoihin.

Jalankulkija lunastaisi luvan kävellä pyörätiellä, ajoradalla ja päin punaista. Pyöräilijä maksaisi mahdollisuudesta ajaa jalkakäytävällä, puikkelehtia kahvilapöytien lomitse ja törmätä lastenvaunuihin joutumatta rikosoikeudelliseen vastuuseen. Autoilija ostaisi oikeuden olla noudatta-

matta mitään liikennesääntöjä. Taksit voisivat jatkaa nykyistä ajotapaansa kaksinkertaista korvausta vastaan. Balttimuusikko saisi soittaa kadunkulmassa maksutta, mutta vain trumpettia hiljaisemmalla instrumentilla ja ilman äänenvahvistimia. Vuodesta toiseen samoja latinorytmejä renkuttava ammattilaisbändi menettäisi ilmaisen esiintymisoikeutensa. Kaupat ja kahvilat suorittaisivat ylimääräistä teostomaksua ohikulkijoita häiritsevistä teknojumputuksesta. Poliittinen ja uskonnollinen propaganda siirrettäisiin samaan hintaluokkaan kuin muutkin mainokset. Kauppialta perittäisiin katutelinevuokraa, jonka suuruus riippuu mainostettavan tuotteen yleishyödyllisyydestä. Pidätyskyyttövät miehet voisivat korvausta vastaan ryyppiskellä julkisesti ja kusta kadulle, puhelinkoppiin tai raitiovaunuun.

Vapaan markkinatalouden perusidea toteutuisi täydellisesti. Kuka tahansa saa tehdä mitä tahansa, kunhan hinnasta sovitaan.

## LUONTO PEDAGOGISENA OHJELMANA?

### – luonnon mystifioinnin vaarasta ympäristökasvatuksessa

*Modernin yhteiskunnan yhdeksi keskeiseksi teemaksi on noussut tasapaino luonnon kanssa. Tämän seuraksena ihmisen luontosuhteesta on tullut myös erityinen kasvatuksen kohde osana ns. elämismaailmojen pedagogisointia (Thiel 1996). Joachim Kahlert (1991) puhuu kriittisesti pedagogiikan ”väärinymmärettystä ympäristökriisistä”, joka muistuttaa lähes fundamentalistista ajattelutapaa.*

Esimerkiksi lapset perehdytetään jo lastentarhassa jätteiden lajitteluun ja heitä opetetaan luomaan tunne suhde kastematoon. Koulun pihan tulisi korvata hävinnyttä luontoa. Seikkailuleikkikentällä lapset oppivat pedagogisessa ohjauksessa, mitä on muta tai vesi (vrt. Eloranta 1998). Lapset opiskelevat luontokokemuksia kuin matematiikkaa. Tällöin on vaarana, että kasvatusta päättyy tekemään luonnosta vain erillisiä järjestettyjä ja ohjattuja esityksiä, performansseja. Luonnosta puhdistetaan pois kaikki alkuperäisyys ja sen villeydestä tehdään selitettävää oppimateriaalia. Enää ei riitä, että ihminen kykenisi vain olemaan osa luontoa, vaan hänen katsotaan olevan tässäkin opetuksen tarpeessa. Lyhyesti: jopa silloin kun on kysymys myös suhteesta luontoon, lapset kasvavat yhä useammin keinotekoisessa maailmassa asiantuntijoiden ohjaamina, jotka käsittelevät heitä ammattitaidoillaan ja -tietämyksellään.

Thielin kuvaama yhteiskunnallisten luontosuhteiden pedagogisointi (Thiel 1996) on verrattavissa Habermasin teoriaan elämismaailmojen kolonialisoinnista. Tuskin voidaan myöskään kiistää, että elämismaailmojen pedagogisoinnin taustavoimana on koulutuslaitosten oman jatkuvan laajentumisen dynamiikka. Kolmanneksi elämismaailmojen pedagogisointi on myös ”reaktiomuoto, joka otetaan aina silloin esille, kun selvittämättömille ongelmille pitää esittää ratkaisuja lyhyellä aikavälillä” (Oelkers 1987, s. 2). Ekologisen kriisin pedagogisointi tarkoittaa tällöin sitä, että politiikka työntää pedagogiikalle uusia tehtäviä, kun poliittiset interventiot ympäristöongelman poliittisella, ekonomisella tai sosiaalisella rakennetasolla eivät ole toivottavia, toteutettavissa tai konkreettisia. Pedagogiikasta on tullut tässä mielessä ”ympäristöpalokunta”, jonka tulee lisätä yhteiskunnallisten järjestelmien yleistä hyväksyntää, ohjausta ja legitimaatiota. Pedagogiikka toimii eräänlaisena painekammiona, joka mahdollistaa ongelmanratkaisujen lykkäämisen tekemällä niistä pedagogisia järjestettyjä ohjelmia. Kuitenkaan pedagogiikka ei kykene todellisesti muuttamaan ”organisoitua vastuuttomuutta” (Beck 1988, myös Kahlert 1991, s. 116). Pedagogit ovatkin täten vaarassa jäädä kapitalistisen järjestelmän ekologiseksi välineiksi.

Käsittelem tässä artikkelissa ympäristöpedagogiikan erilaisia lähestymistapoja yleisellä tasolla. Haluan herättää keskustelua ylipäänsä yhteiskunnallisten luontosuhteiden pedagogisoinnin mahdollisuuksista ja riskeistä. Tämän vuoksi otan toisessa luvussa erityiseen kriittiseen tarkasteluun luonnon mystifioinnin, joka näyttää liittyvän eräisiin ympäristökasvatuksen suuntiin. Luonto nähdään uutena kasvatuksellisenä ja sosiaalisena myyttinä. Kolmannessa luvussa perään, millaisiin pedagogisiin ja ekologisiin suuntauksiin ympäristökasvatusta lopulta perustuu ja mitä seurauksia niillä voi olla pedagogisten käytäntöjen kehittämiseksi.

Haluan vielä huomauttaa, että tässä esittämäni ympäristöpedagogiikan kritiikki kohdistuu vain sen joihinkin suuntauksiin ja kehitelmiin. Ympäristöpedagogiikkahan sisältää hyvin heterogeenisiä filosofisia, ideologisia ja pedagogisia näkemyksiä. Olen valinnut erityistarkastelun kohteeksi ne, joihin sisältyy luonnon mystifiointia, koska nämä suuntauksukset ovat viime vuosina olleet erityisen vahvasti esillä.

#### I YMPÄRISTÖPEDAGOGIIKAN SUUNTAUKSIA

*1. Virallinen ympäristökasvatusta – Environmental Education*  
Ympäristökasvatusta on nykyään vakiintunut nimitys ympäristöteemojen pedagogiselle käsittelylle koulussa, ammattikoulutuksessa, yliopistoissa ja jatkokoulutuslaitoksissa (Environmental education policies in Finland 1993). Kansainväliseen kielenkäyttöön on vakiintunut termi Environmental Education. Jo vuonna 1972 Tukholmassa pidetyssä United Nations Conference of Human Environment pedagogiikalle annettiin tärkeä rooli tehdä ihmiset kykeneviksi ”to manage and control his environment” (UNESCO-UNEP 1987, s. 2). Ensimmäinen konferenssi, joka keskittyi erityisesti ympäristökasvatukseen, pidettiin 1977 Tiflikessä. Myös kansalaisjärjestöjen (NGOs) edustajia osallistui dialogiin ympäristökasvatusta mahdollisuuksista ja tavoitteista. Konferenssissa hyväksyttiin yhteinen periaatejulistus, joka sisältää suosituksia, päämääriä ja pedagogisia periaatteita sekä samalla konkreettisia toimenpideohjeita (UNESCO-UNEP 1977, s. 7–11). Aiempien konfe-



rensien pohjalta voitiin vuoden 1987 Moskovan UNESCO-UNEP-kongressissa ”Environmental Education and Training” hyväksyä ”International Strategy for Action in the Field of Environmental Education and Training for the 1990s”. Ympäristökasvatus määriteltiin jatkuvaksi elinikäiseksi prosessiksi. Elinikäisessä ympäristöoppimisessä keskeinen sija on ympäristöongelmien tiedostamisella ja ymmärtämisellä, sekä ympäris-

töystävällisten asenteiden ja eettisten arvokäsityksien tukemisella (UNESCO-UNEP 1987, s. 5–6). Tämän jälkeen järjestettiin muita kongresseja, mm. Geneven ”International Conference on Education” vuonna 1990 sekä 1990-luvun kaiketi tärkein konferenssi Rio de Janeirosa vuonna 1992, jossa painotettiin uudemman kerran ympäristökasvatuksen tärkeää merkitystä. Ympäristökasvatukselle mitattiin keskeinen rooli ”ekologisen ja eettisen tiedostamisen, sekä sellaisten arvojen, asenteiden, kykyjen ja käyttäytymismuotojen luomisessa, jotka ovat sopuoinnussa kestävä kehityksen kanssa” (Bundesumweltministerium 1992, s. 261).

Agendan allekirjoittaneilta valtioilta vaadittiin kansallisten strategioiden kehittämistä perustavien oppimistarpeiden tyydyttämiseksi, sekä sen mahdollistamista, että kaikki ihmiset pääsevät koulutuksen piiriin. Valtioilta vaadittiin myös eri kansalaisryhmien mobilisoimista ja saattamista sellaiseen asemaan, jossa ne voivat itse arvioida omat tarpeensa kestävä kehityksen suhteen sekä toteuttaa omaehtoisia ja itsehallinnollisia ympäristö- ja kehitysprojekteja (emt. 262–263).

Myös Euroopan Unioni vaatii jäsenmaitaan ryhtymään toimenpiteisiin ”alueelliset erikoisuudet ja vanhempien yhteistyömahdollisuudet huomioonottavia paikallisia järjestelmiä ja muita soveltuvia tapoja ympäristökasvatuksen edistämiseksi kaikilla koulutuksen alueilla.” (Rat der europäischen Gemeinschaft 1991, 19–20). Yhteisessä päätöksessä ympäristökasvatuksen tulisi saada aikaan seuraavaa:

- nähdä ympäristö ihmiskunnan yhteisenä rikkautena;
- painottaa yhteistä tehtävää säilyttää ja suojella ympäristöä ja sitä kautta osallistua ihmisen terveyden suojelemiseen ja ekologisen tasapainon ylläpitämiseen;
- vaatia luonnonvarojen harkitsevaa ja järkevää käyttöä;
- muistuttaa yksilön käyttäytymisen ja aktiivisen ympäristönsuojeluun osallistumisen välttämättömyydestä (emt. 19–20).

Ympäristökasvatuksen tulisi siis käynnistää oppimisprosessi, joka jatkuisi kouluopetuksen jälkeenkin koko elämän ajan. Ympäristökasvatus ymmärretään kokonaisvaltaiseksi, toimintasuuntautuneeksi perehtymiseksi elintärkeisiin ympäristöasioihin. Erityisesti ja toistuvasti painotetaan ympäristökasvatuksen kokonaisvaltaista tarkastelutapaa (Käpylä 1991, s. 439–445, Eloranta 1998, s. 17). Pyrkimyksenä on saada aikaan ympäristötietoisuus ja sellaisten tietojen, asenteiden, valmiuksien hankkiminen, joilla on mahdollista osallistua vastuuntuntoisesti ja vaikuttavalla tavalla ympäristöongelmien tunnistamiseen ja ratkaisuun sekä ympäristön laadun kehittämiseen. Ympäristökasvatuksen tulisi osallistua yksilöllisen, yhteiskunnallisen ja poliittis-ekonomisen käyttäytymisen muutokseen (emt. 19–20). Tärkeitä ympäristökasvatuksellisten mallien kirjoittajia Saksassa ovat esim. Eulefeld (1988, 1995) sekä Bolscho, Rost, Seybold (1993) ja Suomessa esim. Aho (1987), Käpylä (1991, 1994a, 1994b, 1997) ja Wahlström (1994, 1997), vain muutamia mainitakseni.

Varpu Eloranta (1998) esittelee neljä tärkeätä oppimista-voitetta, jotka tulisi toteuttaa ympäristökasvatuksen kautta:

1. Emotionaaliset tavoitteet
  - kehittää rakkauden, vastuullisuuden ja sitoutumisen tunteita luontoa ja ihmiskuntaa kohtaan;
2. Moraaliset ja eettiset tavoitteet
  - luoda uusi vastuullinen asenne luontoa ja ihmiskuntaa kohtaan; eettisyys, solidaarisuus, tasa-arvoisuus ja yhteistyö ongelmien ratkomiseksi;
3. Kognitiiviset tavoitteet
  - ymmärtää monimutkainen vuorovaikutus luonnonvarojen, talouden, politiikan ja sosiaalisten asioiden (siis ihmisten tarpeiden) välillä sekä ihmisten erilaisuus;
4. Toiminta-suuntautuneet tavoitteet
  - hankkia taitoja ratkaista ympäristön ongelmia ja luoda uusia käyttäytymismalleja. (Eloranta 1998, s. 16–17, vrt. myös Wahlström 1998, s. 18).

Etenkin koulu nähdään ympäristökasvatuksen paikkana. Ympäristökasvatus ei periaatteessa aseta olemassaolevaa yhteiskunnallista järjestystä kyseenalaiseksi. Ympäristökasvatus tähtää etenkin lyhytaikaisten toimintamahdollisuuksien avaamiseen ilman, että mentäisiin ympäristön tuhon syvempiin syihin. Ympäristökasvatus ei analysoi pidemmälle, mikä osa pedagogiikalla itsellään on ollut ja on modernin valistuksen projektissa, ja miten paljon se itse on osallisenä ympäristön ja luonnon tuhoamisessa. Kuitenkin ympäristökasvatuksesta odotetaan, että sen tulisi pedagogiikan keinoin hillitä ”tuhoavaa teknologista kasvuprosessia” (Gorz 1983).

## 2. Ekologinen oppiminen (*Ökologisches Lernen*)

Kun virallinen ympäristökasvatus on tuotettu pääosin institutionaalisesti, niin ns. ”ekologinen oppiminen” on puolestaan syntynyt yhteiskunnallisten liikkeiden kontekstissa (Thiel 1996, s. 89). Sillä tarkoitetaan 1970-luvun ja 1980-luvun alun ympäristöliikkeiden oppimismallia, joka kehittyi varsinkin

Saksassa. Ydinvoimaa vastustavan laajan liikkeen myötä syntyi myös täysin erilainen käsitys ympäristökasvatuksesta. Liikkeissä etsittiin uutta todellisuuskäsitelmää, erilaista poliittista kulttuuria sekä vaihtoehtoja talouden mallia ja elämäntapaa (Matthies 1990, s. 166–175). Yhteiset periaatteet, kuten suora demokratia, antimodernismi, ydinvoiman vastustaminen, pasifismi ja vallan hajauttaminen pitivät muutoin hajanaista liikkettä koossa.

Ekologisessa oppimisessa on tärkeää ja ominaista oppimisen itsemääräytyvyys. Oppiminen tapahtuu itseorganisoituvissa toiminta- ja projektiryhmissä, jolloin oppimisen lähtökohtana ovat osanottajien omat poliittiset ja ekologiset intressit. (Beer/de Haan 1987, s. 40) Ekologisessa oppimisessa pyritään kehittämään elinkykyisiä, omavaraisia ja havainnollisia pieniä elämissen yksikköjä, joissa jäsenet ovat itse osallisia toiminnan luomiseen ja sen ehtojen määrittelyyn. Näin ekologinen oppiminen pyrkii myös vahvistamaan yksilön itsemääräytymistä ja lisäämään tasa-arvoa (Dauber 1982, s. 129). Oppiminen tapahtuu itseorganisoiduissa oppimisryhmissä ja sitä kuvataan itseohjautuvaksi, omaehtoiseksi ”villinä rehottavaksi oppimiseksi” (Dauber 1982, s. 136). Organisaatioaste ja institutionalisoituminen ovat suhteellisen pieniä. Ekologinen oppiminen nojaa Illichin kritiikkiin oppimisen laitostamista kohtaan (Illich 1984). Konkreettisen tilanteen tulisi määrittää, mitä pitää oppia, ei vallitsevan yhteiskunnan. Nykyisin teoria löytää ainakin osaksi jatkonsa mm. ympäristöorganisaatio Greenpeacen koulutustyössä, sen synnyttämien *Greenteamien* kautta. Vaikka ympäristöliike ei ole enää massiivinen joukkoliike Saksassa, ekologisen oppimisen ideat vaikuttavat edelleen ympäristöjärjestöjen toimintakulttuuriin. Myös monet institutionaalisessa kasvatuksessa toimivat pedagogit pyrkivät soveltamaan sen malleja.

## 3. Ekopedagogiikka (*Ökopädagogik*)

Ekopedagogiikkaa voidaan luonnehtia yhteiskuntakriittiseksi teoriaksi, joka reflektoi erityisesti pedagogisen vaikuttamisen rajoja. Tämä ajattelumalli on voimistunut vasta 1980-luvulla lähinnä Saksassa mm. De Haanin ja Beerin ansiosta ja sen juuret ovat mm. Frankfurtin kriittisessä koulukunnassa. Kysymys on suuntauksesta, joka ei niinkään tuota uusia ympäristökasvatuksen malleja, vaan nostaa itse ympäristökasvatuksen kriittisen (itse)analyysin kohteeksi. Toisaalta ekopedagogiikka on tuottanut myös avoimen tulevaisuuden ajattelumalleja, joita voidaan soveltaa paitsi ympäristökasvatukseen myös kaikkien yhteiskunnalliseen toimintaan.

Keskeistä on vaatimus jatkuvasta reflektiosta, jossa antaudutaan koko ajan punnitsemaan sekä henkilökohtaisia että yhteiskunnallisia ratkaisuja sen suhteen, miten ne vaikuttavat tulevaisuuden vaihtoehtoihin. Ekopedagogiikka puhuu avoimen tulevaisuuden puolesta. Sen edellytyksenä on kyky utopistiseen ajatteluun paremmasta yhteiskunnasta ja toisenlaisesta suhteesta luontoon. Oppijan kannalta se tarkoittaa kriittisen asenteen ottamista sekä yhteiskuntaa että itseä ja omaa tiedealuetta kohtaan. De Haan (1993) päätyy toteamaan, että ”ympäristöä koskevan tiedon omaksumiseen kuuluu myös tiedon kriittinen arviointi. Ympäristötietoisuuden tematisointiin kuuluu myös sen kyseenalaistaminen. Ympäristöstävällisen käyttäytymisen mahdollisuuksien osoittamiseen kuuluu myös kriittinen etäisyys niihin” (de Haan 1993, 150). Refleksiiviset päämäärät perustuvat ajatukseen, että kaikki voisi olla myös toisin. Ekopedagogiikka pitää siis välttämättömänä valistaa luonnon ja yhteiskunnan historiallisuudesta. Mutta se pitää lisäksi välttämättömänä ”valistaa itse valistuksesta”, eli ottaa koko ajan kriittistä tarkastelukulmaa myös itse kasvatukseen ja



sen tuottamiin seurauksiin (Matthies 1992, 27-58, de Haan 1993, s. 130).

Ekopedagogiikka pyrkii ottamaan lähtökohdaksi ympäristökriisin syyt. Näin on periaatteessa mahdollista perustaa ihmisen ja luonnon välille uudenlainen suhde, joka ylittäisi nykyisen, epäonnistuneeksi todetun luonnontieteellis-teknisen ajattelun. De Haan ja Scholz (1993, 1536) kuvaavat ekopedagogiikkaa emansipatorisena pedagogiikkana. Ekopedagogiikka painottaa kokonaisuuden periaatetta ja pedagogiikan autonomian periaatetta. Se vastustaa perinteisessä ympäristökasvatuksessa harjoitettua pedagogisen kriisienhallinnan mallia. Se syyttää tavanomaista ympäristökasvatusta siitä, että se työstää ”sosiaalisteknisiä ratkaisuja ulkoisesti asetetuina ehdoin”. Kriitikki päätty lopulta väittämään, ettei koulun ympäristökasvatusta voida pitää ympäristöongelmien ratkaisemisen instanssina, vaan osana itse ongelmia. Koulu yhteiskunnallisena instituutiona on osaltaan vastuussa ympäristöongelmista. Keskeistä on, että ekopedagogiikka ei pidä itseään sinänsä oppimismallina, vaan ymmärtää itsensä refleksiiviseksi etsimisliikkeeksi: ”tarkkailemalla kriittisesti kaikkea tietoa ja käyttäytymismalleja, joita ekologisen keskustelun tiimoilta on tarjolla. Tämä tavoite on kuvattu ekopedagogiikan ytimeksi. Se tarjoaa refleksiivisen ja tulevaisuussuuntautuneen teorian, mutta ei näe koulutuslaitosta paikkana”... ”jossa osallistujat kasvatetaan tai opetetaan ekologiseen vastuullisuuteen” (de Haan 1993, s. 130–131; Apel 1991, s. 137).

Myöhemmin de Haan ja muut kirjoittajat ovat laajentaneet analyysiaan koululaitoksesta kattavilla empiirisillä tutkimuksilla ja todistaneet koulumaisen ympäristökasvatuksen ristiriidan. De Haan huomauttaa vielä, että ”huolimatta tällä välin ilmestyneistä lukemattomista ympäristöongelmia koskevista ohjelmista tiedotusvälineissä, ja huolimatta voimistuneesta ekologisten kysymysten huomioimisesta kouluissa ja nuorisotyössä, ei nuorison eikä aikuisten ympäristökäyttäytymisessä ole havaittavissa mitään vastaavaa ympäristönsuojelulle herkästyntä toiminnan muutosta” (de Haan/Kuckartz 1995, 12; ks. myös de Haan/Kuckartz 1996; Kirchgässer 1996; Houtsonen/Rikkinen 1997; Dieckmann/Preisendörfer 1998; Zeitschrift für Experimentelle Psychologie, Themenheft Umweltstrisiken: 1998 ja Umweltbewusstsein in Deutschland 1998).

Entä millaisen luontokuvan ekopedagogiikka sisältää? Onhan ilmeistä, että jos halutaan muutosta luontoon suhtautumisessa, tarvitaan korjauksia myös luontokäsityksessä. Ekopedagogiikka tarkastelee luontoa prosessinomaisena ja historialliseksi muodostuneena, eikä myyttisenä tai selitettävänä asiana. Se korostaa, että ihmiskunnan historian kuluessa kehitetyt ja taas hylätyt luontokuvat heijastavat aina kulloisenkin ajan ihmisten tarkastelunäkökulmaa ja tietämisen tasoa. Luonto ilmenee ihmiselle siis alati sellaisena, millaisena hän sitä ajattelee (de Haan 1996, s. 95–106). Vasta historian eri aikoina kehittyneiden luonnon katsantotapojen vertailu avaa mahdollisuuden ymmärtää nykyisin vallitsevaa luontosuhdetta ja tunnistaa, ettei mikään ole luonnontieteissä ”luonnollista”. Tämän refleksiivisyyden pitäisi johtaa sen pohtimiseen, mikä on kunkin oman tekemisen osuus ja oma luontosuhde. Mitä itsestäänselvyyksiä oma toiminta sisältää? Reflektiivisyys ei tarkoita pelkästään paluuta menneisyyteen ja muistelemista, vaan myös luopumista toiminnasta, ei-tekemistä ja ajan antamista itselleen.

Kaiken kaikkiaan ekopedagogiikka ei siis ole yksi vaihtoehtoinen ympäristökasvatuksen toiminnallinen suuntaus. Se on paremminkin kriittinen ajattelusuuntaus, joka mahdollistaa kaikenlaisen ympäristökasvatuksen yhteiskunnallisen itsereflektion.

#### 4. Luontopedagogiikka (*Naturpädagogik*)

Luontopedagoginen suuntaus tarkoittaa kasvatuksellisenä toimintana toteutettua välitöntä kohtaamista luonnon kanssa. Luonnon tarkkailu, aistihavainnointi, esteettinen herkiminen ja autenttinen luontokokemus ovat iskusanoja, jotka ovat olennaisesti sidoksissa tähän teoriasuuntaukseen.

Göpfert (1988) on yksi luontopedagogiikan pääedustajista Saksassa. Hän ottaa lähtökohdaksi vieraantumisteessin ja katsoo, että modernissa teollisuusyhteiskunnassa ihminen ei enää elä sopusoinnussa luonnon kanssa. Vieraantumisen vähentämisen välineeksi hän tarjoaa yhteyttä seikkailupedagogiikkaan ja Outward-Bound-pedagogiikkaan siinä muodossa kuin reformipedagogi Kurt Hahn sitä jo 1920-luvulla kehitti (Bress 1994, s. 127, vrt. myös Honkonen/Karvonen 1995). Esteettinen ja aistillinen luonnon kohtaaminen ovat Göpfertin mallissa etualalla (emt.). Suomessa tätä suuntaa edustavat ennen kaikkea Honkonen ja Karvonen (1995) sekä Wahlström niin sanottuine ympäristöherkkyyden metodeineen (1994, 1997, 1998, 1999a, 1999b, vrt. myös Eloranta 1998).

Luontopedagogiikan mukaan painopisteen tulisi olla ekologisen esteettis-aistillisen pedagogiikan kehittämisessä (Göpfert 1988, 2). Luonnon kohtaamisen kautta saadaan aikaan ”perusta uudelle identiteetille”, johon sisältyy yhteiselo luonnon kanssa. Luonnonläheinen kasvatustahtaa Göpfertin mukaan (emt. s. 22, 28) kokonaisvaltaiseen luonnon kohtaamiseen. Se mahdollistaisi aisteille perustuvan, kokonaisvaltaisen luonnon kokemisen ja loisi tilaa moninaisille tunteille. Ihmisen tulisi saavuttaa ”elävälle olenolle ominainen suhde luontoon” ja oppia tuntemaan elävän luonnon kauneus ja moninaisuus (emt. s. 1). Pääteoksessaan Göpfert hahmottelee ehdotuksia ”aistillis-kokonaisvaltaisiksi luontokokemuksiksi” (esim. koira luokkahuoneessa, emt. s. 86–91), tai kuvailee oppituntia luokan ulkopuolella (”tänään hyväilemme puuta”, emt. s. 123–127) ja keskittyy myös koulun fyysisen tilan ja koulupihan rakentamiseen (emt. s. 129–188). Göpfert painottaa kuitenkin, ettei kokonaisvaltainen luontokäsitys eikä kokonaisvaltainen elämys tarkoita yksityiskohtaisen tiedon hylkäämistä (emt. s. 280). Hänelle tietäminen rajoittuu kuitenkin lajituntemukseen: ”Luonnonläheisen kasvatuksen toteuttaminen on viime kädessä mahdollista vain, kun perustana on yrttien, kukkivien kasvien, pensaiden ja puiden, kovakuoriaisten ja perhosten, hyönteisten ja lintujen laaja lajituntemus” (emt. s. 281). Ihmisen on ensin tunnettava yksittäiset lajit, pystyttävä muodostamaan kokonaiskuva lajien moninaisuudesta, ja tajuttava lajien yhdessäelö. Vasta sitten hän voi kokea abstraktin ekologian taianomaiseksi ihmeelliseksi rikkaudeksi, väittää Göpfert (emt. 10, ks. myös Wahlström 1998, s. 101–122).

Göpfertin luontosuuntautunut pedagogiikka ei ole yksittäinen ilmiö, vaan samansukuisia ideoita on löydettävissä jo reformipedagogiikasta 1920-luvulla (Trommer 1993). Tämän suuntauksen muita nykyisiä edustajia ovat mm. Winkel 1995, Trommer 1994, Cornell 1987, van Matre 1990 (ja edellä mainitut Honkonen/Karvonen 1995, Wahlström 1997).

Luontopedagogiikan kasvatustavoitteena on herkimistä yksilö hoitavaan kanssakäymiseen luonnon kanssa sekä havainnoida luontoa esteettisesti ja aistillisesti. Kyse ei ole siis sen vähemmästä kuin uuden ihmisen kasvattamisesta. Elämyspedagoginen teoria painottaa luonnon kokonaisvaltaista ja syvää kokemista, jonka kautta oikea vakaumus ja suhde luontoon syntyy ikään kuin itsestään.

#### 5. Ekologinen sivistys – ympäristösivistys (*Umweltbildung*)

Termi ympäristösivistys ilmaantui ympäristöpedagogiseen diskurssiin 1980-luvun puolivälissä (ks. esim Thiel 1996, 167–

184). Tämän käsitteen alle mahdutetaan hyvin erilaiset ympäristöpedagogiset teoriat, kuten ympäristökasvatus, ekologinen oppiminen, ekopedagogiikka, luontosuuntautunut pedagogiikka, systemisesti suuntautuneet eko- ja rauhanpedagogiset teoriat jne. De Haan näkeekin, että ympäristösivistyksen tehtävänä olisi paneutua ylipäänsä ympäristön tiedostamiseen kulttuurisena ilmiönä (de Haan 1994, s. 38.). Ympäristösivistys nojaa itseasiassa Suomessakin jo mm. J. V. Snellmannin aikoihin edustamaan kokonaisvaltaisen sivistyksen ihanteeseen. Siinä ekologinen sivistys ymmärretään osaksi modernia yleisivistystä, joka pyrkii siihen, että ihminen oppii ymmärtämään itsensä osana kokonaisuutta, myös osana luontoa. Käytännön pedagogisissa toimintamalleissa ekologinen sivistys korostaa esimerkiksi kykyä verkostoituvan ajattelu- ja toimintamalliin (Heitkämper/Huschke-Rhein 1986).

pektit ovat monimutkaisuutensa vuoksi vaikeasti koettavissa ja arvioitavissa.

## II LUONNON MYSTIFIOINNIN RISKIT

### – LUONNON AISTILLINEN LÖYTÄMINEN VAI SITTEENKIN KADOTTAMINEN?

Tämän artikkelin puitteissa ei ole mahdollista paneutua arvioimaan eri suuntausten etuja ja haittoja tarkemmin (vrt. Matthies 1992a, s. 132–145). Virallisen ympäristökasvatuksen ristiriitoja olen eritellyt aikaisemmin ilmestyneissä artikkeleissani (Matthies 1990, 1992a, 1992b). Pääkriittikkini kohdistui erityisesti ristiriitaan, joka jää ylhäältäpäin tulevan institutionaalisen tehtäväksiannon, ympäristökasvatuksen, ja täysivaltaisen subjektin ihanteen välille. Toiseksi olen kritisoinut koulun ympäristökasvatuksen irrottautumista yhteiskuntapoliittisesta



Tämä sivistyskäsitteys ottaa lähtökohdaksi oppimistilanteissa mukana olevien toimijoiden tulkinnot ja elämisaailmat. Se pyrkii kehittämään sellaista didaktista oppimisprosessia, joka rakentuu eri kriteereille kuten omakohtaisuudelle, kokonaisvaltaisuudelle, verkostoitumiselle, tieteellisyydelle ja toimintasuuntautuneisuudelle. Nämä kriteerit tuntuvat relevanteilta myös käytännön sivistystyölle.

Uudemmat teoriakeskustelut ympäristösivistyksestä paneutuvat muun muassa kestävän kehityksen käsitteeseen. Tämä keskustelu on vasta alkutekijöissään ja jää nähtäväksi, tuleeko käsite lyömään itsensä läpi ja tuleeko sillä olemaan todellista vaikutusta. Keskeinen ongelma on, että globaalit ympäristöas-

yhteydestä ja siten sen avuttomuutta käsitellä ympäristöongelmien syitä.

Seuraavassa haluan paneutua arvioimaan kriittisesti erästä uudempaa ilmiötä, joka on mielestäni noussut lähes muoti-ilmiöksi ympäristökasvatuksessa viime vuosina. Tarkoiton ns. luonnon mystifiointia, joka esiintyy edellämäintuista suuntauksista erityisesti luontopedagogiikassa. Sen juuret ovat yhtäältä saksalaisessa reformipedagogiikassa mutta nykyisin varsinkin yhdysvaltalaisessa luontoromantiikassa (ks. Trommer 1993, s. 272–). Analysoitaessa tätä kasvatustieteiden ekologista suuntausta se on nähtävä nimenomaan yleisen neoromanttisen ajattelun yhteydessä. Se heijastaa kapinointia teollisuuskapita-

listisen sivilisaation seurauksia ja siihen sisältyvää rajattoman kasvun dynamiikkaa vastaan. Ekologisesti suuntautunut kasvatustiede vastustaa siis ihmisen kaikenkattavaa puuttumista ulkoiseen luontoon, mutta myös sisäisen luonnon muokkaamista sivilisaatioprosessin myötä. Sen sijaan siltä on jäänyt analysoimatta ympäristöpedagogisten teorioiden yhteiskunta-luonto-yhteys. Yhteiskunnan ja luonnon välisen yhteyden riittämätön hahmottaminen on puolestaan vääristänyt ihmisen-luonto-suhteen ideologisesti. Seurauksena on luonnon prosessien mystifioiminen.

Teollistumisen myötä porvarillinen yksilö vapautui luontoriippuvaisuudestaan käyttämällä rationaalisuuden ja järjen antamia välineitä. Nyt tämä ihmisen vapautuminen luonnosta näyttääkin neoromanttisen logiikan mukaan esteeltä ekologisesti ehjän maailman rakentamiselle. Niinpä joidenkin ekologisesti orientoituneiden pedagogisten suuntausten, kuten luontopedagogiikan, on vaikea kohdata valistukseen sisältyvää yksilön emansipaation projektia. Päävastoin tällainen ympäristökasvatus ottaa yhä pakottavammaksi tehtäväkseen integroida yksilö takaisin luontoyhteyteen. Tällaisessa ajattelussa luonnon prosessit ja yhteiskunnalliset prosessit uhkaavat sulautua toisiinsa.

Mystifioiva luontokäsite sisältää oletuksen, että luonnon evoluutio ja yhteiskunnan historiallinen prosessi ovat identtisiä. Tällä peitetään kuitenkin se tosiasia, että luonnonprosessilla ja yhteiskunnallisilla käytännöillä on eronsa. Pysin selvittämään tätä kahdella esimerkillä:

Eri alojen koulutustarjontaa seurattaessa voi todeta, millainen menekki tänäpäivänä luonnolla on – mitä ikinä se onkaan ja mitä siihen kuuluukaan. Mitä erilaisimpia tuotteita kaupataan joko niiden väitetyllä luontoystävällisyydellä tai muilla luontoon liitetyillä mielikuvilla. Mutta mistä ihminen voi enää löytää esikuvia konkreettiseksi avukseen sellaisten ilmeisen hankalien tehtävien kuin sisäisen eheytyksen ja kokonaiseksi tulemisen edessä? Esimerkiksi on silloin haettava vaikkapa intiaanit, jotka valkoinen mies tosin tuhosi lähes kokonaan, mutta jotka kuitenkin ovat yhä tarpeeksi hyviä antamaan ekologisen oppitunnin (Wahlstrom 1998, s. 73–77). Tämä folkloristisesti sävytetty näkökulma saa kunnioitettavaa huomiota, onhan intiaaneista yhdessä muiden ns. alkuperäiskansojen (eskimöiden, pygmien tai alppien talonpoikien) kanssa tehty eräänlaisia kuolemattomia kulttuuriekologisia kulttihahmoja (Wahlstrom 1999, s. 5). Kuitenkin he ovat varsin kaukana meidän maailmastamme.

Hyvin laajalle on levinnyt usko siihen, että ”intiaanivaihtoehto”, johtaa meidät välittömästi takaisin ekologisille juurillemme, koska oman kulttuurialueemme ihmisten välitön suhde luontoon on jo laajassa mitassa hävinnyt. Jos haluaa oppia ymmärtämään alkuperäistä yhteyttä luontoon, ei pidä siis luottaa tieteellisiin biologiin, vaan on mentävä Pohjois-Amerikan intiaanien luo. Tässä yhteydessä luonnon tiedostamisessa tärkeä rooli on uteliaisuudella ja mielenkiinnolla, ihmettelemisellä ja kunnioittamisella (Mynarek 1986, Krech 1999).

Vuodesta 1981 lähtien jo useita uusintapainoksia saanut kirja *Heute streicheln wir den Baum* (”Tänään hyväilemme puuta”, Hoenisch/Niggermeyer 1986) esittelee lastentarhoille ja kouluille tarkoitettua pedagogisen toimintamallin. Sen selkeys ei jätä mitään toivomisen varaan: heti kouluvuoden alussa etsimme koulun viereisestä puusta puun, joka tulee olemaan meidän puumme, ja jota tulemme tarkkailemaan koko vuoden ajan. Vuoden ajan olemme rakastaneet sitä, oppimatta, että se on pyökki. (Tämän tulisi rohkaista opettajia, jotka puuttuvien biologiatiotojen takia pelkäävät luontokokemuksia.) Puhumattakaan seuraavasta epätieteellisestä perusasenteesta, jota säestää

sietämätön ihmiskeskeisyys: ”Tiedemiehet ovat keksineet, että kasveilla on tunteita ja kykyä olla meihin yhteydessä – seikkoja, joita ei ole vielä tarpeeksi tutkittu. Kerron lapsille, että puut vapisevat, kun ihminen lähestyy niitä kirveen tai vaikka vain pienen puukon kanssa... Puumme tulisi siis seisoa paikassa, josta itse pidämme ja joka miellyttäisi meitä jos olisimme itse puuta.” (emt. s. 11.)

Samantapaisia ideoita ja malleja löytyy myös muilta kirjoittajilta, kuten Cornellilta, van Matrelta, Honkoselta ja Karvoselta sekä Wahlströmiltä. Nämä kirjoittajat pyrkivät saattamaan meidät psyykkiseen ja emotionaaliseen harmoniaan luonnollisen ympäristömme kanssa. Uudemman luontomystiikan johtavia teoreetikoita ovat amerikkalaiset Cornell ja van Matre. Ei ole yhdentekevää, jos leikin avulla saavutetut ympäristökokemukset tulevat itsetarkoituksiksi tai niistä tulee jopa hurmoshenkisiä mystillis-maagisia rituaaleja. Jo vuonna 1984 Cornell (vrt. myös Cornell 1987) luonnosteli kirjassaan *Mit Kindern die Natur erleben* (”Luonnon kokeminen lasten kanssa”) 41 leikkiä ”Luonto-äidin” kanssa synnyttääkseen uudelleen aistillisuuden suhteessa luontoon. Esimerkiksi ”maakkuna”-nimisessä leikissä (*Erdfenster*) lapset makaavat puidenlehdillä peitettynä maassa niin, että vain silmät näkyvät. Heidän pitää näin tarkkailla ”puiden kuiskailua, lintujen siipien lepattusta ja tuulen suhinää”. Tämän leikin tarkoituksena on luoda uudelleen ikivanha mystinen yhteys ihmisen ja maan välille ja tuottaa taito ”kokea metsä metsän silmin” (emt., 23). Myös monessa muussa leikissä ideana on: ”koe, että olet osa luonnollista ympäristöäsi” (emt., s. 119).

”Peilikaravaani”-nimisessä leikissä (*Spiegelkarawane*) osanottajat pitävät metsässä liikuessaan n. 20 x 20 cm kokoista peiliä toisella kädellään kasvojen alla siten, että katsomalla peiliin voi nähdä ylöspäin. Visuaalinen kuva pienine liikehäiriöineen puiden latvoista ja taivaasta alkaa liikkua. Erityisen vaikuttavia kuvia peilin ja todellisuuden sekoittumisesta saadaan aikaan, kun toista kättä pidetään edellä olevan osallistujan olkapäällä karavaanin kulkiessa pensaikon ja metsikön läpi. Tällä suggeroidaan mielikuvituksenomaista kuvaa ympäröivien kasvien ja puiden kietoumisesta toisiinsa. Erilaisilla puu-leikeillä (Wahlstrom 1998, s. 98) joita suoritetaan sidotuilla silmillä, pyritään löytämään uudelleen hävinneitä aistillisia kokemuksia. Esimerkiksi ”Orava”-nimisessä leikissä lapset asettuvat yhteensidotuilla sormin oravan osaan; etsimään ja hajottamaan maapähkinöitä. Tällaisten metamorfoosien tulisi välittää erilaisia kuvia eläimen ja ihmisen sopeutumismalleista, mutta ne jäävät kuitenkin vain hyväntahtoiseksi leikiksi.

Kummatkin viimeksimainitut leikit juontavat juurensa van Matreen (1979, s. 1990). Hänen ajattelunsa on eräänlaista ekomagaa. Kirjassaan *Sunship Earth* hän on tuonut leikkimielisesti julki ajatuksiaan, jotka kiteytyvät uskaliaaksi kaikkien elävien olentojen ja elämänmuotojen sopeuttamisen malliksi. Aluksi se kuulosti lähinnä harmittomalta toimintaterapialta, joka tuntui suuntautuvan amerikkalaisille arkeensa pitkästyneille, mutta luonnossa viihtyville retkeilyyn ystäville. Nykyisin van Matren ajatukset näyttävät saavan vastakaikua eri puolilla maailmaa ja hänet on toistamiseen kutsuttu myös Suomeen.

Luonnon mystifioinnin ohjelman voi kiteyttää seuraavaan: jättäkää koulurakennus, kaupunki ja asuinalueet ja menkää luontoon. Niinpä de Haan päättyy luontopedagogiikan kriittikissään lopputulokseen, että ”ympäristökasvatuksessa on havaittavissa yleinen metodinvaihdos ... tämänhetkissä sivistyslaitosten uudistusyrityksissä on vallalla suuntaus poistaa kirjat, kartat ja kuvamateriaali ja ottaa niiden tilalle välitön kokeminen, elämys ja tekeminen paikan päällä” (de Haan 1991, s. 84). Tästä syystä myös aistillinen luonnon tiedostaminen

ja luontokokemukset ovat niin kiehtovia.

Mainittakoon tässä yhteydessä, että olen seurannut tätä kehitystä, leikkejä ja harjoituksia läheltä, osin osallistujanakin, ihastuksen ja epäilyn sekaisin tuntein. Yritän tiivistää seuraavassa omat kriittiset näkökohtani siitä. Ensinnäkin tähän lähestymistapaan sisältyy *uusi sokeus*, joka sinisilmäisyydessään ja yksipuolisuudessaan on lähes verrattavissa joihinkin aikamme uususkonnollisiin liikkeisiin. (Voikin jopa kärjistää, että useisiin leikkeihin liittyvä silmien sitominen on itseasiassa tahaton vertauskuva itsensä huijaamiselle.)

Toinen huolestuttava ilmiö kyseisessä lähestymistavassa on *uusi sanattomuus*. Melkein kaikissa kuvatuissa toiminnoissa on etusijalla ns. välittömän yhteyden kokeminen luontoon. Siinä jopa tietoisesti tavoitellaan ”upeaa kykyä kadottaa itsensä kokonaan”. Suuri osa osanottajista oli ajoittain niin poissa tolaltaan, ettei aiottu keskustelu useinkaan voinut käynnistyä. Osaksi keskustelu jopa hylättiin sillä perusteella, että puhe voisi rikkoa tunne-elämykset. Jos joskus onnistuttiinkin karistamaan kuvattu naivi irrationalismi ja ohjaamaan osanottajat rationaaliseen keskusteluun, niin siinä ei useinkaan saavutettu muuta kuin tavanomaista ja stereotyyppistä aikamme kulttuuri- ja yhteiskuntakritiikkiä.

Kolmanneksi lähestymistavassa häiritsee *luonnon erittelemätön käyttöönotto*. Luonto itsessään on jo mystifioitu joksikin, jota ei sellaisenaan ole todellisuudessa enää olemassa. Kuitenkin etsiydytään yhä uudestaan vihreään idylliin, ikäänkuin se vielä voisi edustaa ehjää luontoa. Leikeissä itse asiassa metsästehtään vain luonnon sijaiskuvia. Jos etsii pelkästään luontokuvan korvaajia, ei tarvitse ihmetellä, jos näillä keinotekoisilla ja valikoiduilla järjestelyillä ei saada kehitettyä todellista herkistymistä. Tarkoitin tällä sellaista herkistymistä (Sensibilität), joka kykenee erottamaan luonnon asteittaisen läheisyyden ja etäisyyden, luonnon kuormittamisen ja hyödyntämisen eroja tai ekosysteemin potentiaaleja ja muutoksia. Nämä erot hämärtyvät, kun luontoa pyritään jatkuvasti ”ihmismäistämään” (inhi-millistämään). Ilmeisesti oletetaan, että ihmismäiseksi muutetun luonnon kanssa olisi helpompi saavuttaa kaivattu luonnon ja ihmisen yhtenäisyys, hengen ja aineen harmonia.

Neljänneksi lähestymistapaa on kritisoitava *poliittisen ja yhteiskunnallisen todellisuuden puuttumisen* vuoksi. Maallisen vastuun ja demokraattisen osallistumisen periaatteiden tilalle astuvat houkuttelevasti naivi itsensä rajoittaminen yliaistilliseen. Siten ”ympäristökoulutuksen kaventaminen pelkäksi luonnon kohtaamiseksi ... johtaa usein ympäristöongelmien poliittisen jännitteen välttelyyn. Se estää varsinkin koululaisten pääsyn mukaan mahdollisiin ympäristökamppailuihin. Näin ei ole myöskään vaaraa, että tämän seurauksena heidän opettajiin tai kenties koko koulua altistettaisiin mahdollisille hyökkäyksille” (de Haan 1997, s. 163).

Sen sijaan että ”uusi sisäisyys” (*Innerlichkeit*) huolehtisi maallisen olemassaolon säilyttämisestä, se suuntautuu uskonollisuuden kaltaisella maneerilla melkein pä tuonpuoleiseen. Sosiaaliset ulottuvuudet joutuvat useimmiten syrjään, sillä tunteet ja intuitio kuormittuvat jo oman minän ritualisoidulla löytämisellä, herkistämällä ja vapauttamisella. Yliaistillisesta tulee todellisuutta, oikeasta todellisuudesta koko ongelmallisuudessaan sivuseikka.

Tässä esiteltyjä ilmiöitä ei ole mahdollista analysoida syvemmin yhden artikkelin puitteissa, vaan se on jätettävä toiseen tilaisuuteen. Tulokoon tässä hahmotelluksi vain olennaisimmat ristiriidat. Luonnon mystifiointiin sisältyy unelma jostakin alkuperäisestä, hyvästä luonnosta. Mutta se on ilmeisesti mahdollista saavuttaa vain mikäli samalla etännytään luonnon ja yhteiskunnan välisestä todellisesta suhteesta. ”Nimenomaan

irrottautuminen välittömästä yhteydestä luontoon tekee luonnon hallitsemisen mahdolliseksi ja on samalla sen herkän löytämisen lähtökohta. Luonto on vieras, toiseus järjelle” (*Das Natur ist das Fremde, das Andere der Vernunft*) (Böhme/Böhme 1983, s. 32).

Siten pako sisäisyyteen säilyykin yhdenmukaisena vallitsevan järjestelmän kanssa. Pakeneminen siirtää huomion pois todellisista luonnon tuhoamisen ongelmista. Myöskään ontologista kokonaisvaltaisuutta ei tarvitse yrittää säilyttää. Mutta ”Pyhään” luontoon ja aistilliseen kokemukseen painottuva pedagogiikka ei näe, että elämiseen vielä kutakuinkin ehjässä ympäristössä kuuluu aidosti myös vastakkaisia kokemuksia ympäristöongelmista. Pakeneminen sisäisen tai aistillisen luonnon illuusion ei välttämättä herkistäkään tajuamaan luonnon todellisen tuhoutumisen merkitystä. Ympäristön saastuminen koetaan vain silloin valtavana menetyksenä, kun sen vaikutus koskettaa ihmistä suoraan ja näkyy oman konkreettisen elämänlaadun alenemisena. (vrt. Bolscho/Seybod 1996)

Luonnon mystifioinnille on välttämätöntä, että myös yhteiskunnallisia rakenteita mystifioidaan samanaikaisesti. Tämä näkyy esimerkiksi useista UNCED:in konferensseista. Esimerkiksi vuoden 1992 Rion konferenssissa Jan Tinbergen selvitti, että uuden talouspolitiikan ”ei pitäisi enää hyväksyä tuotannon kasvua rikkaissa maissa” (UNESCO 1992, 108). Tämänkaltaisten kokousten avulla herätetään mystistä kuvaa siitä, että yhteiskunta – tai kansainvälinen yhteisö – olisi todella tekemässä jotakin vähentääkseen taloudellisen syrjinnän ja marginalisoinnin kokemista – puhumattakaan luonnon tuhoamisen vähentämisestä. Nyt jo tiedetään, millaisia puhekuplia Rion kokouksen aikaansaannit olivat. Lisäksi voidaan ylipäänsä kysyä, mitä esimerkiksi ns. ympäristövaikutusten arviointi (YVA) vaikuttaa – miten se voi lisätä toisenlaista suhtautumista luontoon? Vai palveleeko se vain dissusiaatiota, harhautusta?<sup>1</sup> Ovatko YVA-prosessit vain rauhoittavia lääkkeitä, jotka peittävät maailmantalouden sääntöjen tosiasioita ja lisäävät yleistä hyväksyttävyyttä? Jokainen tietää, että vahvojen talousmahtien taloudellisen kasvun hidastamista ei hyväksytty edes uhkaavan ekologisen katastrofin edessä.

### III. NÄKÖALOJA

*1. Yhteenvetoa: Ekologinen pedagogiikka ja luonnon idealisoinnit*  
Ihmiskunnan elämälle välttämättömän luonnon tuhoaminen on maailmanlaajuista. Täydellinen umpikuja syntyy siitä, että juuri tämän kehityksen tuloksia pidetään toisaalta yhteiskunnallisina saavutuksina etenkin ns. jälkiteollisissa kulttuureissa. Arkipäiväiseksi muodostuneet mukavuutemme ovat samalla tärkeä ja olennainen elementti monikansallisessa luonnon-tuhoamisen projektissa. Pakostakin joutuu tällöin miettimään, onko luonnon tuhoamisen yhteiskunnallisia käytäntöjä enää lainkaan mahdollista muuttaa.

Kun pedagogiikka käsittelee luontoa ekologia-käsitteen yhteydessä, se joutuu väkisin mieltämään ekologian myös filosofis-yhteiskuntatieteellisenä kysymyksenasetteluna. Kuitenkaan luonnon ja ekologian käsitteiden käyttö ei näytä nojaavan käsitteiden perusteellisiin määrittely-yrityksiin. Ekologiaa käytetään pikemminkin ”utopistis-normatiivisena yläkäsitteenä” (Trepl 1987, s. 12). Ekologian tulisi olla pedagogisen ajattelun ja toiminnan johto- tai ylitiede, periaate ja johtolause. Ekologian käsite on 1980-luvun alusta lähtien ollut pedagogisen keskustelun keskipisteessä ja aiheuttanut kiistoja tieteenteoreettisista perusteista ja pedagogiikan kohdealueista. Uutena hahmotellun ekologisen pedagogiikan tulisi toimia vastavoimana luonnon ekonomis-tekniselle hallitsemiselle ja

antaa siten panoksensa ihmisen, luonnon ja yhteiskunnan sovintoon. Mutta jo 1960-luvun lopulla kehitetty ympäristökasvatuksen oppiaine muodostuikin valtiolliseksi kriisinhallinnaksi kasvavia ympäristötuhoja vastaan. Ympäristökasvatuksen oli tarkoitus antaa osaltaan pedagoginen tukensa talouskasvun tuhoisien seurausten tekniselle hillitsemiselle.

Toinen kehityslinja on seurattavissa uusien yhteiskunnallisten liikkeiden piiristä, jotka vastustivat ympäristöongelmien teknokraattisista ratkaisuja. Yhteiskunnalliset liikkeet hylkäsivät ympäristökasvatuksen pedagogiset mallit, koska niitä pidettiin ainoastaan sosiaalitekno-kraattisena ratkaisuna yhteiskunnallisiin ongelmiin (Thiel 1996, s. 46–61). Sitä vastoin pyrittiin kehittämään malli, joka käsittelee ekologisen kriisin syvälle ulottuvia syitä sen juurista käsin. Ekologia-käsitteen kautta – tässä ymmärrettyinä pedagogiikan uutena ajattelumallina – erilaiset luontokäsitykset löytävätkin tiensä pedagogisiin teorioihin. Viime aikoina kuitenkin myös erilaiset uudet teoria-suunnat – kuten romanttis-sentimentaalinen luontokäsitys, järki- ja rationaliteettikritiikki, kokonaisvaltaisuuden filosofiat, itäaasialaiset uskonnolliset suunnat, meditaatiotekniikat jne. – asettuvat eklektisesti ekologian rinnalle. Nämä kaikki mainitut traditiot ja suuntaukset ovat muodostamassa teoreettista ylärakennetta vasta muotoutumassa olevalle ekologiselle pedagogiikalle.

Ei siis ole ihme, että esillä on käsitteellinen sekasotku ja teorioiden kasvava yleiskatsauksettomuus (*Übersichtlichkeit*) sekä uusien käsitteiden inflaatio (Berchtold/Stauffer 1997, s. 42). Niinpä uuden mallin kehittäminen onkin painottunut yhä voimakkaammin käytännönläheisen ekologisen pedagogiikan suuntaan. Välittömän käytäntösuuntautuneisuuden asettaminen etusijalle on ymmärrettävää. Mutta voidaan myös kysyä, onko se osaltaan estänyt tähän mennessä sellaisen ihminen-luonto-suhteen teorian syntyminen, joka voisi olla pedagogisen toiminnan perusta.

Ekologisen pedagogiikan kehittämistä on jo 1970-luvun puolesta välistä alkaen leimannut teoreettisen keskustelun hajanaisuus. Tällä välin on kehittynyt hyvinkin erilaisia, ilmeisen vastakohtaisia pedagogisia ajattelu- ja toimintamalleja.

## 2. Johtopäätöksiä

Kuten argumentoinnistani voi päätellä, katson, ettei ekologisen pedagogiikan tarrautuminen naiviin luonnon mystifiointiin näytä edistävän ympäristöongelmien ratkaisemista. Paljon tärkeämpää pedagogisen teorian ja käytännön kehittämisessä olisikin esimerkiksi reflektoida ihminen-luonto-suhdetta yhteiskuntatieteellisesti. Yhtä olennaista on analysoida, mitä ihminen lopulta tarvitsee, mitkä ovat hänen välttämättömät tarpeensa historian nykyvaiheessa, ja minkä tuottaminen on tarpeetonta. Tämä johtaa ihmisen luonnosta ja itsestä vieraantumisen syiden ja seurausten kriittiseen pohdintaan. Vasta näiden tunnistamisen jälkeen ihmiset ovat yhteiskunnallisina subjekteina kykeneviä muuttamaan radikaalisti suhdettaan luontoon. Mikäli halutaan kehittää ympäristöongelmien kriittistä pedagogista työstämismallia, siihen tarvitaan myös käsitystä yhteiskunnan muutostarpeista. Yhteiskunnallisen muutosprosessin kiistämättä ristiriitaiset askeleet lähtevät tietoisuuden muuttamisesta, tarpeiden kyseenalaistamisesta, uusien yhteiskunnallisten rakenteiden luomisesta sekä tuotantotapojen ja tekniikan käytön modifioinnista. Pedagogiikan tehtävänä olisi suuntautua enemmänkin antamaan perusteita luonnontieteiden ja tekniikan kriittiseen tarkasteluun jo kouluiässä. Vai opetetaanko missään esimerkiksi sitä, mitä konkreettisia ekologisia ja yhteiskunnallisia seurauksia on luonnontieteellisen tutkimuksen ja tekniikan markkinataloudellisilla sovellutuksilla?

Muita mielestäni keskeisiä ekologisen pedagogiikan kritiikin aiheita ovat:

- ekologis-pedagogisista lähestymistavoista puuttuu oman historiallisen synty-yhteyden reflektio (ekologisen pedagogiikan historiattomuus, pedagogiikan funktion valistuksen, modernin ja postmodernin prosessissa);
- ekologisen pedagogiikan objektiiviset funktiot yhteiskunnallisissa käytyntöyhteyksissä on jätetty liian vähälle huomiolle;
- uusien käsitteiden jatkuva tuottaminen, niiden inflaatio ja käsiteidealismi;
- teorian, yhteiskunnallisen liikkeen, pedagogiikan ja politiikan välille on rakennettu epärealistinen suhde, joka ei ole dialektinen;
- kasvatuksen, koulutuksen ja pedagogisen käytännön eristäminen niiden yhteiskunnallisista tuotanto- ja reproduktioyhteyksistä.

Pääkritiikki koskee siis sitä, että ekologisen pedagogiikan teoreettiset lähestymistavat hämärtävät ekologisten ongelmien kytkeytymisen yhteiskunnallisiin päämääriin. Poliittis-taloudellinen rakenne ja vallan muodostuminen ovat yhä edelleen keskeisiä sekä ympäristötuhojen taustatekijöinä että myös kaiken pedagogisen toiminnan toimeksiantajana. Nämä riippuvuussuhteet on kuitenkin jätetty yleensä myös ekologisesti suuntautuneessa pedagogiikassa problematisoimatta. Siksi ekologinen pedagogiikka ei kykene tunnistamaan, että ihminen on itse luonut ne tuhon koneiston toimintaperiaatteet, jotka ovat karanneet yhteiskunnallisesta hallinnasta. Vielä vähemmän ekologinen pedagogiikka kykenee hahmottamaan realistisia viitekehyksiä pedagogiselle käytännölle ympäristössä, joka on taloudellis-yhteiskunnallisen irrationaalisuuden vallassa. Riippumatta erilaisista teoreettisista tai maailmankatsomuksellisista taustoistaan, lähes kaikki ekologist lähestymistavat jättävät käsittelemättä hallitsemisen ja vapauttamisen (*Herrschaft und Befreiung*) teoretisoinnin. Tämä kaikki muodostaisi kuitenkin välttämättömän nivelen pedagogiikan kehittämiseksi humanistiseksi tieteenksi. Vastuullinen pedagogiikka edellyttää sen selkeää näkemistä, millaisen pakkopaidan taloudellisen hyödyn ajattelu ja valtasuhteet ovat pukeneet myös pedagogiikalle itselleen. Vasta nämä näkökulmat avaavat mahdollisuuden ”säilyä hengissä sivistyksen avulla” (Heydorn 1980) – elämälle vihamielisessä yhteiskunnallisessa ympäristössä.

## VIITTEET

1. Esimerkiksi kaupunki tilaa ympäristöasiantuntijoilta satojatuhansia markkoja maksavan ympäristösuunnitelman koskemattomaan luontoon kaavoitettavalle omakotialueelle. Luonnonympäristön olemassaolon säilyttämistä korostava suunnitelma kyllä jaetaan rakentajille, mutta kenenkään ei tarvitse noudattaa sitä, koska mikään taho ei sitä valvo. Suunnitelma ei siis edistä lainkaan luonnonympäristön säilyttämistä, mutta legitimoii luonnonkauniin alueen kaavoittamisen.

## LÄHDELUETTELO

- Aho, L., *Lapsi, luonto ja kasvat*us. Porvoo, 1987.  
Apel, H., *Ökologische Verantwortung aus Volkshochschul-sicht*. Teoksessa Berger, K. u.a.: *Ökologische Verantwortung*. Bad Heilbrunn, 1991, s. 129–138.  
Baudrillard, J., *Laßt euch nicht verführen*. Berlin, 1983.  
Beer, W./de Haan, G., *Ökopedagogik - neue Tendenzen im Verhältnis von Ökologie und Pädagogik*. Teoksessa: Callies, J./Lob, R. E.: *Praxis der Umwelt- und Friedenserziehung*. Band 2 Umwelterziehung. Düsseldorf, 1987.  
Beck, U., *Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt am Main, 1988.



- Berchtold Chr./Stauffer, M., *Schule und Umwelterziehung. Eine pädagogische Analyse und Neubestimmung umweltzieherischer Theorie und Praxis* Bern, Berlin, Frankfurt/M, New York, Paris, Wien, 1997.
- Bolscho, D./Seybold, H., *Umweltbildung und ökologisches Lernen. Ein Studien- und Arbeitsbuch*. Berlin, 1996.
- Bress, H., *Erlebnispädagogik und ökologische Bildung. Förderung ökologischen Bewusstseins durch Outward Bound*. Hamburg, 1994.
- BUNDESMINISTERIUM (Hrsg.), *Umweltpolitik; Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung im Juni 1992 in Rio de Janeiro*, Dokumente: Agenda 21, Bonn.
- Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit: *Umweltbewusstsein in Deutschland*, Bonn, 1998.
- Böhme, H./Böhme, G., *Das andere der Vernunft*. Frankfurt am Main, 1983.
- Cornell, J., *Sharing the Joy of Nature*. Nature Activities for All Ages. Nevada City, 11987.
- Dauber, H., Vom "Leben lernen" zum "menschlichen Dilemma". Teoksessa Moser, H.: *Soziale Ökologie und pädagogische Alternativen. Initiativen, Konzepte und Projekte*. München, 1982.
- Dieckmann, A./Preisendörfer, P.; *Umweltbewusstsein und Umweltverhalten in Low- und High-Cost Situationen. Eine empirische Überprüfung der Low-Cost-Hypothese. Zeitschrift für Soziologie* 6/1998, s. 438–453.
- Eide, K./Norris, N./Kelley-Laine, K., *Environmental education policies in Finland*. Helsinki, 1993.
- Eloranta, V., Pikkulapsen vesileikeissä: ympäristökasvatuksen käytännön ja teorian kohtaaminen. *Ympäristökasvatus* 1998/3, s. 16–17.
- Eulefeld, G. u.a., *Praxis der Umwelterziehung in der Bundesrepublik Deutschland*. Kiel, 1988.
- Eulefeld, G./Bolscho, D./Rost, J./Seybold, H., *Entwicklung der Praxis schulischer Umwelterziehung in Deutschland*. Kiel, 1993.
- Eulefeld, G./Jaritz, K., *Umwelterziehung/Umweltbildung in Forschung, Lehre und Studium*. Kiel, 1995.
- Gorz, A., *Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus* Reinbek, 1983.
- Göpfer, H., *Naturpädagogik*. Weinheim, 1988.
- de Haan, G., Postindustrielle Gesellschaft – Das Ende der Umwelterziehung und ihrer Theorie. *öko päd*, 1987, Heft 4, s. 30–40.
- de Haan, G./Scholz, G., *Umwelterziehung*. Teoksessa Lenzen, D. (toim.), *Pädagogische Grundbegriffe*. Band 2, 1993, 1533–1538.
- de Haan, G., Reflexion und Kommunikation im ökologischen Kontext. Teoksessa Apel, H., *Orientierungen zur Umweltbildung*. Bad Heilbrunn, 1993, s. 119–122.
- de Haan, G., Bemerkungen zur Situation der Umweltbildung, Teoksessa Strobel, G., *Praxis der Umweltbildung*. Bielefeld, 1994.
- de Haan, G./Kuckartz, U., Phänomene des Umweltbewusstseins, Teoksessa Greenpeace. *Neue Wege in der Umweltbildung: Beiträge zu einem handlungsorientierten und sozialen Lernen*, Göttingen, 1995, s. 12–32.
- de Haan, G./Kuckartz, U., *Umweltbewusstsein: Denken und Handeln in Umweltkrisen*. Opladen, 1996.
- de Haan, G., Naturverständnis und kulturelle Wahrnehmung. In: Stein, R./Brilling, O., *Ökologische Perspektiven für pädagogische Handlungsfelder*. Paffweiler, 1996.
- de Haan, G. u.a., *Umweltbildung als Innovation*. Berlin, Heidelberg, New York, 1997.
- Heitkampfer, P./Huschke-Rhein, R., *Allgemeinbildung im Atomzeitalter*. Weinheim, 1986.
- Heydorn, H. J., *Ungleichheit für alle. Zur Neufassung des Bildungsbegriffs*. Bildungstheoretische Schriften Band 3, Frankfurt/M, 1980, s. 282–301.
- Hilgenheger, N./Peters, M., *Natur, Wissenschaft, Bildung*. Münster, 1997.
- Houtsonen, L./Rikkinen, H., Ympäristökasvatuksen vaikuttavuuden arviointiperusteita. Teoksessa Sihvonen-Jakku, R. (toim.), *Onnistuuko oppiminen*. Helsinki, 1997.
- Illich, I., *Schulen helfen nicht. Über das mythenbildende Ritual der Industriegesellschaft*. Reinbek, 1984.
- Kahlert, J., Die mißverstandene Krise. Theoriedefizite in der umweltpädagogischen Kommunikation, In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 1991, Nr. 1, 97ff.
- Kirchgassner, G., Bemerkungen zur Minimalmoral. Teoksessa *Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften* 116, 1996, s. 223–251.
- Krech, S. III, *The Ecological Indian, Myth and History*, Norton, New York, 1999.
- Käpylä, M., Kohti ympäristökasvatuksen kokonaisuutta. *Kasvatus* 22, 1991, s. 439–445.
- Käpylä, M., Ympäristökasvatus – opetusuunnitelman lisäkoriste vai kasvatuksen perusteisiin ulottuva muutosvaatimus. Teoksessa: Jaäskeläinen, L./Nykänen, R., *Koulu ympäristön vaalijana*, 1994, s. 7–17.
- Käpylä, M./Wahlström, R., *Ympäristökasvatuksen menetelmäopas*. Jyväskylä, 1994.
- Käpylä, M./Wahlström, R., *Vihreä ihminen: ympäristökasvatuksen menetelmäopas 2*. Jyväskylä, 1997.
- van Matre, S., *Sunship Earth*. Martinsville, Ind: American Camping Association, 1979.
- van Matre, S., *Earth Education: A new beginning*. Warrenville, Ind: Institut for Earth Education, 1990.
- Matthies, J., Ekologinen kriisi kasvatustieteiden haasteena. *Kasvatus* 27, 1990, 3, 166–175.
- Matthies, J., Ympäristökasvatus kyynissä postmodernissa. Teoksessa Kinttula, O./Parviainen, T., *Ojasta allikkoon? Puheenvuoroja ympäristökoulutuksen itseäänselvyyksistä*. Jyväskylä, 1992, s. 27–58.
- Mynarek, H., *Ökologische Religion: Ein neues Verständnis der Natur*. München, 1986.
- Oelkers, J., die Moderne, ein pädagogisches Problem. Teoksessa *Zeitschrift für Entwicklungspädagogik*, 1987, H. 10, 2ff.
- Rat der Europäischen Gemeinschaft und die im Rat vertretenen Minister für das Bildungswesen, Entschließung des Ministerrats der EG zur Umweltbildung vom Mai 1988. Teoksessa Bundesministerium für Bildung und Wissenschaft (Hrsg.), *Zukunftsaufgabe Umweltbildung. Stand und Perspektiven der Umweltbildung in Deutschland*. Weinheim, 1991.
- Thiel, F., *Ökologie als Thema. Überlegungen zur Pädagogisierung einer gesellschaftlichen Krisenerfahrung*. Weinheim, 1996.
- Trepl, L., *Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Frankfurt/M, 1987.
- Trommer, G., *Natur im Kopf. Die Geschichte ökologisch bedeutsamer Naturvorstellungen in deutschen Bildungskonzepten*. Weinheim, 1987.
- Trommer, G., Das Wilde – Subjekt und Objekt landschaftsbezogenen Umweltbewusstseins. Teoksessa Schreier, H. (Hrsg.), *Die Zukunft der Umwelterziehung*. Hamburg, 1994, s. 119–132.
- UNESCO-UNEP (Hrsg.), *Intergovernmental Conference of Environmental Education in Tbilisi*. New York, 1977.
- UNESCO-UNEP (Hrsg.), UNESCO-UNEP Congress Moskau; *International strategy for action in the field of Environmental Education and Training for the 90s*. Paris, 1987.
- Wahlström, R., Kohti ympäristövastuuta ja herkkyyttä. *Suomen luonto* 1994/3, s. 33.
- Wahlström, R., Ympäristökasvatus ympäristöherkkyyden näkökulmasta, In: Käpylä, M./Wahlström, R., *Vihreä ihminen: ympäristökasvatuksen menetelmäopas 2*. Jyväskylä, 1997.
- Wahlström, R., Ympäristökoulutuksen tavoitteet ja vaikuttavuustutkimus. *Ympäristökasvatus* 1998/2, s. 17–20.
- Wahlström, R., *Puun sisällä valo*. Jyväskylä, 1998.
- Wahlström, R., Eettinen näkökulma ympäristökasvatukseen. *Ympäristökasvatus* 1999a /2, s. 4–6.
- Wahlström, R., Elinvoimaa luonnon lumosta, *Pirkka* 5, 1999b.
- Winkel, G., *Umwelt und Bildung. Denk- und Praxisanregungen für eine ganzheitliche Natur- und Umwelterziehung*. Hannover, 1995.
- Zeitschrift für experimentelle Psychologie, Themenheft Umwelt Risiken: Wahrnehmung, Bewertung und Verhaltensmotivierung*, 45. Jahrgang, 1998, Heft 4.

# SENTIMENTAALISUUS VS. ANALYYTTINEN JÄRKI

## – tunteiden asema eläinetiikassa

*Radikaalit eläinsuojelijat nimetään usein fanaattisiksi, tunteiden harhaan johdattamiksi henkilöiksi, joiden vaatimusten takana ei ole rationaalista perustaa. Eläinten moraalisen aseman parantamiseen tähtääviä syytetään tunteenomaisuudesta samalla kun kriittinen suhtautumistapa eläinten arvoa kohtaan sidotaan ns. ”järkeen”. Väitteinä näyttäisi olevan, että järki on erotettavissa kategorisesti tunteista, ja että moraalissa ei ole sijaa tunteille, sillä moraalinen pohdinta on nimenomaan järjellistä analyysiä. Seuraavassa pohdin väitteiden perustaa ja nostan esille toisenlaisen tavan määrittää tunteiden suhde paitsi järkeen, myös moraaliiin.*

Eläinten moraalista asemaa koskevassa keskustelussa käsite ”tunne” toistuu piinallisen usein. Eläinten arvon korottamista vaativia syytetään tuon tuosta tunneperäisestä ajattelusta ja sentimentaalisuudesta. Näin tehdään erityisesti ns. radikaalien eläinaktivistien kohdalla, mutta myös muiden eläinten asemaan parannusta vaativien leimaaminen tunteiden johdattelemiksi on yleistä.

Tunteellisuuteen näyttäisi liittyvän kaksi erilaista variaatiota. Joko eläinsuojelijat koetaan fanaattisiksi henkilöiksi, jotka painottavat sokeasti yhtä uskomustaan suostumatta kuuntelemaan järkipäisiä argumentteja, tai eläinsuojelijat määritetään sentimentaaliseen antropomorfismiin syyllistyneiksi henkilöiksi, jotka antavat disneymäisten eläinkäsitysten johdattaa itsensä muodostamaan perusteettomia tunnesiteitä eläimiin. Molempien variaatioiden perusajatuksena näyttäisi olevan, että eläinten moraaliseen arvottamiseen liittyy tunteiden korostaminen ja järjen unohtaminen. Vahvojen moraalisteiden luominen eläimiin on näin ollen naiivia, tunteenomaista toimintaa, jolle lopulta ei ole selkeitä rationaalisia perusteita.

On kiinnostavaa kysyä, minkälainen ajatusmalli näiden stereotyyppien taustalla on. Miksi eläinsuojelijat saavat osakseen niin paljon tunteisiin liittyvää kritiikkiä? Mitä ”tunneilla” ja ”järjellä” tarkoitetaan? Mitä ”vikaa” tunteissa ylipäätään on? Seuraavassa pohdin tunteiden ja järjen suhdetta moraalien kannalta ja nostan esille eläineettisen teorian, joka tunteiden väheksymisen sijaan nostaa tunteet moraalien perustaksi.

### JÄRKI TUNTEIDEN OHJAAJANA

Tunne-järki-jaottelulla on pitkä historia, ja se soljuu edelleen mukana ajattelussamme. Toimintaa ryhmitetään usein rationaaliseen ja tunteelliseen osastoon ja ihmisen mieltä koskevassa

keskustelussa (oli se sitten filosofista tai populaaripsykologista) tämä ryhmittäminen on vakiinnuttanut asemansa. Ajatuksena on, että mieli jollakin tapaa koostuu affektiivisestä ja analyyttisestä osasta. Jaotteluun liittyy selvä arvolutaus: tunteet mielletään toistuvasti jotenkin alkeellisiksi, jopa biologiasta riippuvaisiksi kun taas analyyttinen järki on kompleksinen vapaan mielen ponnistus.<sup>1</sup>

Arvolutaus tulee esiin myös hierarkisessa näkemyksessä, jonka puitteissa järki mielletään ihmisyyden jollakin tapaa ”pelastavaksi” tekijäksi tunteiden ollessa potentiaalinen uhka. Ajatuksena on, että tunteet ja affektiot suuntautuvat suoraan kohteisiinsa ja analyyttinen järki puolestaan ottaa kohteista etäisyyttä ja koettaa arvioida niitä. Ei ihme, että filosofian historiasta löytyy pitkä lista henkilöitä, jotka korostavat järjen merkitystä tunteiden ja mielen hallitsijana.<sup>2</sup> Jos antaudumme ainoastaan tunteiden vietäviksi emme kykene irrottautumaan niiden kohteista ja lopulta redusoidumme materiaksi. Järjen tehtävänä on ottaa etäisyyttä kohteista ja samalla ohjata tunteita sekä arvioida niiden luonnetta. Tunteiden ja järjen välillä onkin paitsi selkeä erottelu myös hierarkia: järjen tehtävä on tunteiden kaitseminen ja usein myös vaimentaminen.<sup>3</sup>

Tunne-järki-erottelu näyttäisi liittyvän sellaisiin dikotomiioihin kuin eläin–ihminen ja ruumis–henki. Järki ohjaa samalla tavoin tunteita kuin henki/mieli materiaa tai inhimillinen tapa olla ohjaa eläimellistä tapaa. Tunteet sijoitetaan helposti samaan kategoriaan materiaa ja ruumiillisuuden kanssa: tunteilla on ruumiillinen/biologinen perusta. Tunteet liittyvät myös eläimellisyyteen, jo Aristoteles nimesi eläinten yhdeksi tunnuspääteeksi tunteiden, kuten halun, muodostamisen.<sup>4</sup> Tunteet saavatkin muodon ihmisen ”eläimellisen” osan määrittäjänä: ne ovat ikään kuin sisään rakennettuja ruumiin mekanismeja, vaistojen ja viettien kaltaisia ruumiiseen ja biologiaan



liittyviä asioita.

Ihmisen ja eläimen eroja on haettu juuri tunteiden ja järjen alueelta. Tavoitteena on ollut jonkin kategorisesti erottavan tekijän löytäminen, joka selittäisi ihmisen erityislaatuisuuden erityisesti moraalien saralla. Erottavan tekijän on otaksuttu löytyvän mielen kapasiteeteista, tarjolla on ollut mm. käsitteellisyys, intentionaalisuus, kyky uskomusten muodostamiseen ja tietoisuus. Samalla tavoin kuin mieli eroaa ruumiista ja materiaasta, on siis ihmisen katsottu eroavan eläimistä: ihmisyyttä määrittää jokin mielen ominaisuus, eläintä puolestaan aistimuksellisuus, tunteellisuus ja muut (oletetusti) ”ruumiilliset” ominaisuudet. Koko evoluutioprosessi käsitettiin pitkään tällaisen ”mielellistymisen” ohjaamaksi. Evoluution katsottiin

pyrkivän pois biologisesta rajoittuneisuudesta kohti kompleksista henkisyttä ja rationaalisuutta. Hierarkisen evoluutiomallin huippuna oli tietysti ihminen.<sup>5</sup>

Eläimellisyys, ruumiillisuus ja tunteet kietoutuvat näin yhteen. Eläimellisyys merkitsee ennen kaikkea biologista tapaa olla vastakohtanaan kulttuurinen, mieltä korostava olemisen muoto. Eläimet ovat tunteellisia, vaistonvaraisia ja biologisia olentoja, kun taas ihminen on järjellinen, mielen ohjaama ja jollakin mystisellä tavalla biologian kahleista vapautunut olento.

Tunne-järki-jaottelun puitteissa ei ole vaikeaa ymmärtää, miksi eläinsuojelijoihin kohdistuu sentimentaalisuussyttöksiä. Eläinten asemaan parannusta vaativien katsotaan samastuvan

kohtuuttomalla tavalla eläimiin, ottavan tunteellisen asenteen eläimiä kohtaan sen sijaan, että hillitsisivät suurien silmien ja pörröisten turkkien aiheuttamia tunnekuohuja järjellisillä argumenteilla. Eläinaktivistit eivät siis kriitikkojen mukaan kykene tunteidensa rationaaliseen hallintaan, vaan noudattavat kuuliaisesti tunteiden ”sokeiksi” miellettyjä kehotuksia.

Erityisen vahvan muodon syytöksille antaa juuri eläinten, ruumiillisuuden ja tunteiden yhdistäminen. Tunteellisuus ja eläimellisyys mielletään samankaltaisiksi ominaisuuksiksi: eläinaktivistin vaatiessa tarhaketuille vapautta tuleekin kriitikon mieleen helposti, että aktivisti ottaa kettuihin paitsi tunteellisen, myös samastuvan kannan muuttuen lähes ketuksi jo itsekin<sup>6</sup>. Tunteiden ohjeita noudattavat ihmiset syylistyvät näin paitsi sentimentaalisuuteen myös rationaalisuuden hyveitä rikkovaan ruumiillisuuteen ja eläimellisyyteen kieltäytyessään hyväksymästä järjen ohjaavaa ääntä.

#### JÄRJELLISTETTY MORAALI

Myös moraalin piirissä tunne-järki-erottelulla on näkyvä asema. Moraaliteorioiden taustalla on usein oletus ”tieteellisyydestä”, jonka puitteissa oleellista on rationaalinen analyysi sekä kohteesta irtaantuminen. Moraalin tehtävänä on tämän näkemyksen mukaan muodostaa koherentti ja looginen, objektiivisiä kriteerejä noudattava teoria, jota sitten sovelletaan kiihкотomasti käytännön tilanteisiin. Seurauksena on paitsi eri moraaliteorioiden ikuinen kiistely paremmuudesta, myös tunteiden marginalisointi. Moraali on ”oikeaa” filosofiaa vain, jos se kykenee irtaantumaan subjektiivisesta näkökulmasta ja tunteista sekä astumaan objektiivisen järjen tasolle. Jos moraali ei tähän kykene, ts. jos moraali ei saa analyttistä muotoa, on se hylättävä filosofisena alana ja asetettava osaksi kategoriaa ”mielipide”.<sup>7</sup> Tunteisiin suhtautuminen moraalin saralla onkin saanut kaksi erilaista muotoa: joko tunteiden merkitys on hyväksyty ja tällä perusteella moraali on määritetty ”epätieteelliseksi” tapahtumaksi, jolla on subjektiivinen ja relativistinen perusta (vrt. emotivismi) tai tunteet on suljettu täysin moraalisen pohdinnan ulkopuolelle korostaen moraalin rationaalista olemusta (vrt. sopimusteoria).

Moraalin järjellistämisellä on ollut vahvoja seurauksia eläinten moraaliseen asemaan. Gruenin mukaan sopimusetiikan kaltainen, rationaalisuutta ja prudentiaalisuutta korostava etiikka sivuuttaa systemaattisesti eläimet.<sup>8</sup> Syytä sivuuttamiselle on toisaalta eläinten oletettu rationaalisuuden puute, sekä toisaalta eläinten hyödyttömyys: miksi antaa arvoa olenolle, joka ei kykene vastaamaan sille annettuun arvoon? Taustalla on jälleen tunteen ja järjen erottaminen. Eläimillä ei ole arvoa, sillä niillä ei katsota olevan mieltä samassa merkityksessä kuin ihmisillä. Jos rationaalisuus määrittää moraalialia, näyttäisi yksi – vaikkakin helposti kritisoitavissa oleva – seuraus olevan, että rationaalisuus määrittää myös moraalisesti arvokkaiden olentojen joukkoa.

Järjen merkitys moraalien määrittäjänä tulee esiin myös eläinetiikassa. Robert C. Solomon on arvostellut jyrkin sanoin analyttistä eläinetiikkaa liiallisesta rationaalisuuden korostamisesta ja tunteiden täydellisestä sivuuttamisesta väittäen eläinetiikoiden näin toisintavan vanhaa rationaalisuuden projektia.<sup>9</sup> Solomonin kritiikillä on perusta, sillä näyttäisi siltä, että eläinetiikkaan liittyy vahvasti järjellisuuden korostaminen. Syy palautuu mitä ilmeisimmin eläinsuojelun ja tunteellisuuden yhdistämiseen: eläinetiikat (kuten Peter Singer ja Tom Regan) ovat koettaneet päästä tunteellisuus- ja sentimentaalisuussyytösten yläpuolelle tarjoamalla nimenomaan *rationaalisia* argumentteja eläinten hyvinvoinnin puolesta. 70-luvun alussa

radikaalit ja usein tunnelatautuneiksi koetut eläinsuojelutempaukset alkoivat saada muotonsa ja samaan aikaan filosofit kammioissaan halusivat tuoda erilaisen näkökannan eläinten moraalisen aseman parantamiseen kirjoittamalla perinteisiin moraaliteorioihin mukautettuja – ja näin myös järjellisyttä korostavia – näkemyksiä eläinten moraaliseen arvosta.

Eläinsuojeluintoisiin kohdistunut sentimentaalisuuden kritiikki saa jälleen hieman ymmärrettävämmän muodon. Jos moraalitodella on järjellinen projekti, on myös eläinten moraalisen aseman parantamiseen tähtäävän toiminnan oltava ensisijaisesti järjellistä. Meidän on tarjottava Singerin ja Reganin tapaan analyttisiä selvityksiä siitä, miksi eläimillä on arvoa ja miksi meidän tulisi tuoda arvoa kunnioittaa. Mielenosoitusmarssien huudot ”liha on murhaa” näyttävät rationaaliseen valaistukseen uskovien silmissä järjettömiltä tunteenpurkauksilta, sillä rationaalinen argumentointi lihan ja murhan yhteydestä jää puuttumaan.

#### TUNTEIDEN UUSI TULEMINEEN

Jos on tunne-järki-erottelulla pitkä perinteensä, on myös siihen kohdistuneella kritiikillä jo oma traditionsa. Kritiikin keskeinen väite on, että tunteita ja järkeä ei ole mahdollista kategorisesti erottaa. Tunne ja järki määrittävät molemmat ihmistä, eikä niiden merkitystä voida jakaa eri luokkiin. Yksilö B ei siis voi päättää olevansa joko ”rationaalinen B” tai ”tunteellinen B”, sillä molemmat tekijät määrittävät B:n yksilöllisyyttä erottamattomalla tavalla.

Yksi kritiikin esittäjistä on Mary Midgley, joka katsoo tunne-järki-erottelun tekevän oleellisen virheen juuri näkemyksissään ihmisen mielestä. Erottelun puitteissa ihmismieli rakentuu erilaisista partikkeleista, jotka on palapelin tavoin mahdollista hajottaa osiinsa. Midgley käyttää esimerkkinä muodosta ja koosta kysyen, voimmeko määrittää hyönteisen olemuksen ensisijaisesti muodon vai koon kautta. Kysymyksen mahdottomuus osoittaa hänen mukaansa myös tunne-järki-erottelun mahdottomuuden. Samalla tavoin kuin sekä muoto että koko määrittävät hyönteistä ja liittyvät oleellisesti toisiinsa, liittyvät myös tunne ja järki toisiinsa määrittäen yhdessä ihmistä. Hierarkisen ja dualistisen mallin sijaan Midgley ehdottaa, että tunnetta ja järkeä kuvattaisiin orgaanisella mallilla, jossa tunne ja järki nivoutuvat toisiinsa erottamattomaksi kokonaisuudeksi.<sup>10</sup> Palapeliemerkkiä käyttäen voisi esittää, että palat erottamalla menetetään kokonaisuus: kuva häviää jos palat erotetaan ja vain muutamaa korostetaan.<sup>11</sup>

Midgley toisintaa siis tunne-järki-dikotomiaan kohdistuvan kritiikin perusajatusta. Me emme ole ainoastaan yhden tekijän määrittämiä, vaan molemmat tekijät kuuluvat olemukseemme. Erotettaessa tunne ja järki tiukasti toisistaan ja korostettaessa toista annamme itsestämme paitsi vaillinaisen, myös kaoottisen kuvan. Identiteettiä on mahdotonta pystyttää vain järjen tai tunteen varaan. Tällaista yrittämällä päädyimme taistelemaan toivottomasti toista tekijää vastaan. Rationaalisuuden projektin kehoitus tunteiden hallintaan näyttääkin hedelmättömältä ja jopa yksilön mielenterveyden kannalta vaaralliselta hankkeelta: tunteiden mitätöinti johtaisi loputtomaan ja hyödyttömään taisteluun omaa olemusta vastaan.

Usein tunne ja järki yhdistetään korostamalla tunteiden motivaationaalista luonnetta.<sup>12</sup> Tunteet ovat tämän käsityksen mukaan toiminnan ja ajattelun synnyttäjiä. Järki tulee kuvioihin mukaan vasta tunteiden jälkeen toimien tunteiden selkiyttäjänä ja ollen jonkinlainen työkalu toiminnan ja ajattelun muokkaamisessa.

Tunteiden ja järjen sidonnaisuutta korostavaa ajattelua on

mahdollista kritisoida (ainakin) kahdella tavalla. Ensimmäinen kysymys kuuluu, eikö tapamme puhua ”tunteista” ja ”järjestä” osoita, että kyseessä on kaksi erillistä ilmiötä ja näin ollen kaksi erillistä mielen ominaisuutta. Tällä kritiikillä on selkeä perusta, sillä luultavasti jokainen meistä erittelee arkipäivän toiminnassa tunteet ja järjen omiin luokkiinsa. Pohtiessamme vaikka uuden leivänpaahdinten ostamista analysoimme tilannetta tunteiden (äkillinen impulssi pakottaa astelemaan kauppaan ja hankkimaan uutuuttaan kiiltävän paahdinten) ja järjen (paahdinta ei tarvita, sillä rahaa on vähän ja vanhakin vielä toimii) kannalta. Nämä kaksi tekijää ovat toisistaan tässä mielessä erillisiä: me annamme niille erilaisen funktion ja nimeämme ne eri käsitteillä. Kritiikki ei kuitenkaan ole vakuuttavaa Midgley'n orgaanisen mallin puitteissa. Orgaaninen malli ei ehdota, että tunteet ja järki olisivat sama asia sen enempää kuin muoto ja koko ovat sama asia, ainoastaan, että niiden täydellinen erottaminen toisistaan on mahdoton tehtävä.<sup>13</sup>

Toinen kritiikin aihe syntyy tunteiden korostamisesta. Jos tunne-järki-dikotomian rikkomisen yksi motiivi on järjen painottamisen ja hierarkkisen suhteen kumoaminen, miten voidaan perustella tunteiden painottamista. Eikö kyseessä ole saman dikotomian uudelleen järjestäminen, tällä kertaa vain tunteet saavat merkityksellisemmän aseman? Myös tällä kritiikillä on oikeutettu perusta. Tunteiden merkityksen korostaminen toiminnan ja ajattelun motivaattorina johtaa helposti yksinkertaistavaan käsitykseen, jonka mukaan me olemme ensisijaisesti tunteellisia, halujen pyörteissä eläviä olentoja. Tunteiden ja järjen orgaaniseen suhteeseen tulisikin kuulua järjen huomioiminen työkalua oleellisempana tekijänä. Järki näyttäisi kuuluvan olemukseemme oleellisemmin kuin ainoastaan tietyt analytyttiset tapahtumat mahdollistavana operaattorina.

#### TUNTEET JA MORAALI

Kriittinen suhtautuminen tunne-järki-dikotomiaan on nostanut tunteiden problematiikan uuteen asemaan myös moraalin puolella. Jos tunteet ovat toiminnan ja ajattelun alullepanijoita, ovat ne myös moraalin alkuperä. Gruen ja Solomon väittävät, että tunteet ja järki liittyvät yhteen erityisesti moraalissa toiminnassa. Perinteinen näkemys järjen merkityksestä kestävästä moraalin tuottajana on heidän mukaansa väärä: moraalilla on järjen sijaan tunteiden motivoiva kokonaisuus. Tunteet saavat meidän *välittämään*<sup>14</sup> itsestämme ja ympärillemme olevasta. Vasta tämän välittämisen jälkeen me analysoimme mistä ja miksi meidän tulisi välittää.

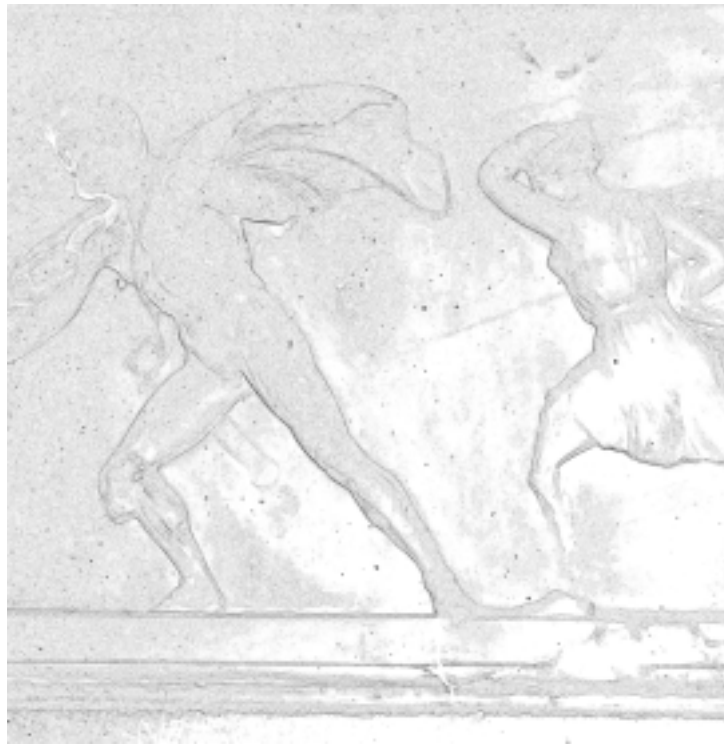
Tunteiden merkitys moraalissa ja välittämisen korostaminen ovat luoneet yhden uuden tavan hahmottaa eläinten moraalista asemaa. Eläinetiikan saralla paljon kirjoittaneet Mary Midgley, Stephen Clark ja T. L. S. Sprigge painottavat tunteiden ja välittämisen merkitystä paitsi yleisesti moraalilla, myös eläinetiikan perustana.<sup>15</sup> Heidän ajatuksissaan on teoreettisia eroja, mutta yhdistävä tekijä on tunteiden ja välittämisen korostaminen. Tunteet ovat moraalilla lähtökohhta: meillä on moraalisia näkemyksiä sillä me välitämme siitä, mitä itsellemme ja muille olennoille tapahtuu. Tämä välittäminen on puettavissa erilaisiin teoreettisiin kehyksiin kysyttäessä spesifisti kestä ja millä tavalla meidän tulisi välittää. Oleellista on kuitenkin välittämisen ensisijaisuus.<sup>16</sup>

Jos hyväksymme tunne-järki-dikotomiaan kohdistuneen kritiikin ja väitteen tunteiden ja moraalin yhteydestä, nousee

eläinsuojelijoiden leimaaminen tunteiden ohjaamiksi sielupa-roiksi uuteen valoon. Vaade tunteiden jättämisestä eläimiä koskevan keskustelun ulkopuolelle on outo: miten voimme sivuuttaa paitsi ajatteluumme, myös moraaliimme keskeisesti määrittävän tekijän?

#### SAMASTUMISETIikka

Edellä mainitut eläinetiikat on mahdollista yhdistää ”samastumiseettiikka” nimikkeen alle. Samastumiseettiikka asettaa välittämisen – siis jonkintyyppisen affektiivisen suhteen – moraalilla



lähtökohdaksi. Välittäminen puolestaan saa muotonsa samastumisen kautta: me välitämme paitsi omasta, myös muiden kohtalosta siksi, että kykenemme samastumaan niihin, käsittämään niiden ja oman itsemme välillä olevat yhteiset tekijät. Ajatuskulku on kutakuinkin seuraava: 1) välitän itsestäni ja siitä, mitä minulle tapahtuu, 2) huomaan tietyissä olennoissa relevantilla tavalla itseäni muistuttavia piirteitä, 3) kykenen samastumaan noihin olentoihin, 4) välitän myös siitä, mitä noille muille olennoille tapahtuu.

Samastuminen on näin ollen moraalilla yksi alkutekijä. Annamme arvoa muille yksilöille, sillä kykenemme samastumaan niihin. Mikä samastumisen perusta sitten on? Mitä samastumisen mahdollistavat ”relevantit” samankaltaisuudet ovat?

Midgley antaa samastumiselle biologisen perustan väittäen, että samastumisella ja empatialla on evolutionaarinen alkuperä. Hän viittaa Darwinin ajatuksiin empatian ja evoluution suhteesta väittäen, että meillä on biologinen taipumus samastua muihin olentoihin. Evoluutio ei ole ensisijaisesti kilpailun ja muiden hyödyntämisen arena, kuten usein väitetään, vaan perustuu lopulta jonkinasteiselle yhteistyölle. Eliöiden on kytettävä raivokkaan keskinäisen taistelun sijaan/lisäksi kokonaisuksien rakentamiseen eliöyhteisöjen muodossa. Kilpailu on osa evoluutiota, mutta vain rajallisessa mielessä. Erityisen



oleellista tietyille lajeille on toisten yksilöiden ymmärtäminen. Esim. saalistavat eläimet menestyvät paremmin, jos kykenevät ennustamaan saaliseläinten käyttäytymistä. Sosiaaliset, yhteisön tuomia etuja käyttävät, eläimet puolestaan tarvitsevat samastumiskykyä sosiaalisten siteiden muodostamista varten.<sup>17</sup>

Samastumisen mahdollistaa tietoisuus. Midgley'n ajattelussa tietoisuus on todellisuuden jonakin kokemista, yksilö X on siis tietoinen, jos X kokee olemassaolonsa jonkinlaiseksi<sup>18</sup>. Tietoisuus näin määriteltynä on myös yksilöllisyyden perusta. Oliosta tulee kokeva olento, yksilö, tietoisuuden myötä. Midgley katsoo tämän yksilöllisyyden ja kokemuksellisuuden toimi-



van samastumisen lopullisena kriteerinä. Me kykenemme samastumaan toisiin olentoihin, jos ne ovat itsemme tavoin todellisuuden jonakin kokevia yksilöitä.<sup>19</sup>

James Rachels tarjoaa samankaltaisen, evoluution merkitystä korostava argumentin. Rachelsin mukaan evoluutio perustuu asteittaisiin, ei kategorisiin eroihin. Lajit siis eroavat toisistaan asteittaisessa mielessä. Näin esimerkiksi ihminen ja susi eivät ole eri luokkiin kuuluvia olentoja, vaan olentoja, joiden välillä on erilaisia määrällisiä ja laadullisia ominaisuuseroja ja joiden välillä on vastaavasti ominaisuuksiin liittyviä samankaltaisuuksia. Nämä samankaltaisuudet mahdollistavat samastumisen: huomattavasti toisen olennon muistuttavan itseäni kykenen identifioitumaan sen kanssa.<sup>20</sup>

Sprigge lähestyy samastumisproblematiikkaa hieman toisesta näkökulmasta painottaen evoluution sijaan tietoisuuden rakennetta. Kuten Midgley, asettaa Sprigge tietoisuuden samastumisen mahdollistavaksi tekijäksi. Sprigge analysoi tarkemmin tietoisuuden luonnetta ja määrittää sen (Midgley'n tavoin) fenomenologisesta<sup>21</sup> näkökulmasta: tietoisuus on sisäisen maailman omaamista. Huomatessamme myös muiden olentojen omaavan tällaisen sisäisen maailman tai todellisuuden kykenemme samastumaan niihin, sillä ymmärrämme niiden muistuttavan omaa yksilöllisyyttämme oleellisella tavalla.<sup>22</sup>

Mihin samastumisen moraalinen relevanssi sitten perustuu?

Niin Midgley, Rachels kuin Spriggekin painottavat empatian ja kultaisen säännön merkistä. Kytessämme samastumaan toiseen olentoon välitämme samalla myös sen hyvinvoinnista: tunnemme sitä kohtaan empatiaa. Identifioituminen siis johtaa toisen asemasta välittämiseen. Tämä empatia puolestaan johtaa ymmärrykseen, että olentoa, johon kykenen samastumaan, tulee kohdella samalla tavoin kuin tahtoisin itseäni kohdeltavan.

Eläinten moraalinen arvo perustuu näin ollen eläinten tietoisuuteen ja kykyymme samastua eläimiin. Tietoisuus tekee eläimistä yksilöitä/subjekteja ja luo perustan väitteelle, että meidän tulisi ottaa eläimet huomioon samalla tavoin kuin otamme itsemme ja muut ihmiset huomioon. Perusajatuksena on siis eläinten ja ihmisen tasavertainen huomioonottaminen. Tämä ei kuitenkaan välttämättä johda eläinten ja ihmisten tasavertaiseen kohteluun. Mainittujen filosofien teoreettiset rakennelmat eettisten valintojen saralla ovat peruslähtökohdan samankaltaisuudesta huolimatta erilaisia. Esimerkiksi Midgley korostaa jonkinlaista periaatepluralismia, jonka puitteissa moraaliset valinnat saavat tilanteesta ja kontekstista riippuen erilaisen muodon. Vaikkapa eläinten tappamisen moraalinen kestävämyys voi yleisenä periaatteena olla tosi, mutta tilanteesta riippuen voimme päätyä väittämään, että muut periaatteet ovat tuota yleisperiaatetta oleellisempia (sama pätee ihmisten kohdalla).<sup>23</sup>

Samastumisetiikka tuo kysymyksen sentimentaalisuudesta uuteen valoon. Tunteiden ylivallasta syytetty eläinsuojelijat voivat vastata rationaalista argumentointia vaativien kritiikkiin, että tunteilla on sijansa paitsi moraalin saralla yleensä, myös keskustelussa eläinten moraalista asemasta.

## SAMASTUMISEN RAJAT

Samastumisetiikkaa on syytetty identifioitumisen mahdottomuudesta. Väitteenä on ollut, että vanha ”toisten mielten ongelma” luo ylitsepääsemättömän esteen kestäväälle samastumisetiikalle: me emme voi astua toisen olennon kenkiin simuloivassa mielessä, ainoastaan kuvitella rajallisessa määrin tiettyjen teoreettisten työkalujen avulla, miltä toisena oleminen tuntuu.<sup>24</sup> Koska työkalut ovat rajallisia, ei samastumisen ”oikeellisuuteen” voida luottaa: on täysin mahdollista, että teemme vääriä johtopäätöksiä toisena olentona olemisesta. Näin ollen samastumista ei voida asettaa moraalin perustaksi, sillä lopulta kyse on vain jonkinlaisten mutu-tunteiden projisoimisesta toisiin olentoihin.

Kritiikillä on oma asemansa, sillä samastuminen on todellakin rajallista. Sen tietäminen, miltä toisena olentona oleminen tuntuu (simuloiva samastuminen), on eri asia kuin saman asian kuvittelemisen (teoreettinen samastuminen). Kritiikki kuitenkin törmää erääseen ongelmaan: jos samastuminen on epäluotettava metodi, eikö tämä tarkoita sitä, että lopulta kaikki yhteistyömme muiden olentojen kanssa perustuu epäluotettaviin oletuksiin? Me luomme jatkuvasti oletuksia muiden ihmisten (ja eläinten) mielenliikkeistä lähtien oletuksesta, että toinen ihminen kokee kipua samalla tavoin kuin me itse tai että toisella ihmisellä on mieli kuten meillä itsellämme. Näyttäisikö siltä, että teoreettinen samastuminen on osa inhimillistä (ja eläimellistä) olemista perustavalla tavalla.

Voidaankin väittää, että teoreettinen samastuminen on välttämätön työkalu muiden olentojen ymmärtämisessä ja arvottamisessa. Moraalinen arvo nivoutuu useiden moraaliperinteiden puitteissa mentaalisiin kykyihin, ja näiden kykyjen arviointi vaatii aina osaltaan myös teoreettista samastumista. Jotta voisimme määrittää vaikkapa olennon intentionaalisuuden tasoa, on meidän pohdittava intentionaalisuuden merkitystä olennon omasta perspektiivistä. Teoreettista samastumista ei näin ollen voida sysätä täysin moraalisen päätöksenteon ulkopuolelle sillä perusteella, että se ei tuota varmaa tietoa olennon olemuksesta. Varmuuden etsimisen sijaan oleellinen kysymys kuuluukin: onko luultavaa, että olento X on tietoinen, todellisuuden jonakin kokeva yksilö?

#### ANTROPOMORFISMISTA ANTROPOSENTRISMIIN

Kuten edellä esitin, eläinsuojelijoihin kohdistuneen sentimentaalisuuskritiikin väitteenä on, että eläinten moraalisen arvon korostaminen perustuu antropomorfismiin. Eläinoikeuksien puolestapuhujat siis inhimillistävät eläimiä katteettomalla tavalla. Syytökset ovat toisinaan aiheellisia, elämehän edelleen Disneyn aikakautta, johon kuuluvat inhimillisesti käyttäytyvät eläinhahmot. On kuitenkin syytä kysyä, onko eläinten ja ihmisten samankaltaisuuksien korostaminen aina antropomorfismia. Antropomorfismiin liittyy ihmismäisten piirteiden *perusteeton* projisoiminen muihin olentoihin, suuri osa ”inhimillistämiseksi” mielletystä toiminnasta kuitenkin on perusteltua eläinten ja ihmisten samankaltaisuuksien huomioimista.

Antropomorfismisyytteet voivat saada myös sängen erilaisen muodon. Eläinten moraalisen arvon korottamiseen kriittisesti suhtautuvien katsoessa inhimillisyyden olevan moraalisen arvokkuuden kriteeri, katsoo osa eläineetikoista (ja myös aktiivisista eläinsuojelijoista) inhimillisyyden olevan käsite, josta tulisi päästä täysin eroon eläinetiikan piirissä. Eläinten moraalisen arvo ei perustu samankaltaisuuksiin ihmisten kanssa, vaan eläinten omaan erityisyyteen ja toiseuteen, ”eläimellisyyteen”. Meidän siis tulee kunnioittaa eläimiä olentoina, jotka eroavat ihmisistä ja joiden luonnetta emme voi koskaan täysin ymmärtää.<sup>25</sup>

Samankaltaisuuksien hakeminen eläinten ja ihmisten väliltä perustuu tämän näkemyksen mukaan antroposentriseen ajatteluun, jonka puitteissa ihminen ja inhimillisuus ovat moraalisen arvokkuuden lopullinen mitta. Ihminen on paitsi arvottaja, myös itse arvo. Kriitikoiden mukaan tällainen ajattelu unohtaa ihmisen olevan vain yksi olento muiden joukossa.

Kriittinen lähestymistapa saa usein heideggerilaisen muodon väittäen, että antroposentrismi perustuu vanhaan dualistiseen ajatteluun, jonka mukaan ihminen on todellisuudesta jollakin tapaa irrallinen subjekti muiden olentojen jäädessä objektin asemaan. Tämä dualismi on kuitenkin virheellinen, sillä ihminen ei ole subjekti sen enempää kuin muut eläimet ovat objekteja. Me kaikki olemme omia erityisiä olentojamme, joiden välille ei ole mahdollista rakentaa perusteltuja hierarkiasuhteita. Erityisyys on yksi meitä oleellisesti määrittävä tekijä, ja meidän tulisi arvostaa kutakin olentoa sen erityisyyden kautta. Ihmistä ei näin ollen saa asettaa sen enempää ainoan oikean arvottajan (subjekti) kuin arvonkaan (inhimillisuus ja samankaltaisuudet) asemaan. Eläinten moraalinen arvo perustuu niiden erityisyyteen ja tasavertaisuuteen meidän ihmisten kanssa.<sup>26</sup>

Koska erityisyys on tämän lähtökohdan mukaan eläinten moraalisen arvon perusta, on kritiikki kohdistunut myös samastumiseetiikkaa vastaan. Samastumiseiikan on väitetty edustavan antroposentrismiä, sillä ainoastaan sellaisilla eläimillä,

joiden kanssa ihminen omaa tietyn relevantin samankaltaisuuden ja joihin ihminen kykenee samastumaan, on moraalista arvoa. Inhimillisuus on siis moraalisen arvokkuuden mittapuu.<sup>27</sup>

Nähdäkseni kritiikki on kuitenkin liioiteltua. On totta, että eläinten erityisyyden tunnistaminen ja kunnioittaminen on osa kestävästä eläinetiikkaa. Analogioiden korostaminen johtaisi tilanteeseen, jossa eläimet jakautuvat erilaisiin luokkiin sen perusteella, kuinka paljon ne omaavat yhteisiä piirteitä ihmisten kanssa. Lopulta päätyisimme tilanteeseen, jossa mielivaltaisten piirteiden (kuten kädellisyys, nisäkkyyys, puhuminen, kyky laskea) yhteenlaskeminen olisi eläinten moraalisen arvon perusta. Eläinten oma olemus jäisi vaille arvoa. On kuitenkin huomioitava, että tietyt inhimilliset piirteet eivät ole mielivaltaisia, vaan omaavat perustellusti moraalista relevanssia.

Samastumiseetiikka perustuu juuri tällaisen moraalisen relevanssin etsimiselle. Samastumiseiikan väite ei kuulu, että ihmisuus olisi moraalisen arvon mitta, tai että ainoastaan ihmisen samastumiskyvyn alaisuuteen kuuluvat olennot ovat moraalisesti arvokkaita. Väitteenä sen sijaan on, että samastuminen on yksi oleellinen osa moraalista ja että tietyt ominaisuudet – kuten tietoisuus – ovat moraalisesti relevantteja ominaisuuksia. Samalla tavoin kuin tietoisuus määrittää ihmisen yksilöllisyyttä ja tässä mielessä on ihmisyksilön arvokkuuden yksi perusta, määrittää se osaltaan myös eläinten yksilöllisyyttä ja arvoa. Moraalinen arvo voi perustua myös muihin tekijöihin, samastumisen näkökulmasta arvo on kuitenkin sidottu tietoisuuteen. Nähdäkseni kyse ei ole ihmiskeskeisyydestä vaan samuuden korostamisesta. Tietoisuus ei ole yksinomaan inhimillinen ominaisuus, näin ollen inhimillisuus ei toimi moraalisesti relevanttien ominaisuuksien määrittäjänä. Tietoisuus yhdistää meitä muiden eläinten kanssa ja samalla tuo esiin välillämme olevan oleellisen samankaltaisuuden. Antroposentrismen korostaessa ihmisyyttä ja ihmisen erityisyyttä, korostaa samastumiseetiikka siis tietoisuutta ja ihmisen sekä eläimen samuutta.

#### MORAALIN PERUSTA?

Peruskysymys samastumiseiikan kohdalla on, millä tavoin moraalista sitominen ”välittämiseen” voidaan oikeuttaa. Kysymys jakaantuu kahteen osaan: 1) Onko moraalista alkuperä todella löydettävissä samastumisesta: olemmeko me ihmiset välittäviä olentoja? 2) Millä perusteella alkuperä sidotaan määrittämään moraalista sisältöä? Eikö kyseessä ole jonkin sortin naturalistinen argumentti?

Ensimmäiseen, käytännönläheiseen kysymykseen kirjaimellisesti luettuna on mahdotonta vastata, sillä se olettaa, että me todella voimme löytää historiasta jonkin konkreettisen syntyperustan moraalille. Tällaisella tavalla ymmärrettynä samastumiseetiikka tekee saman virheen kuin hobbeslainen sopimuseetiikka: moraalille annetaan aktuaalinen syntyperusta huomioiden, että tällaisen syntyperustan määrittäminen on paitsi historiallinen mahdottomuus, myös lopulta irrelevantti kysymys pohiessamme mihin moraalista ymmärrämme nykyisellään rakentuvan. Laajemmin ymmärrettynä kysymys on aiheellisempi, sillä samastumiseiikan pohjalla todella on väite, että ihmiset ovat jollakin luontaisella tavalla välittäviä olentoja. Kuten edellä kävi ilmi, antavat samastumiseetikot väitteelleen perusteita mm. evoluution kautta väittäen, että välittäminen ja samastuminen ovat välttämätön osa sosiaalisten olentojen olemusta. Meidän ei kuitenkaan välttämättä tarvitse etsiä syitä evoluutiosta, riittänee, että tunnistamme olevamme tuntevia olentoja, jotka jokapäiväisessä toiminnassa samastuvat toisiin yksilöihin ja välittävät oman kohtalon lisäksi esim. siitä, mitä oman yhteisön jäsenille tapahtuu.

Toinen kysymys on teoreettisesti kiinnostavampi, sillä moraalin perustaa koskeva ongelma on häkellyttänyt filosofeja vuosisatojen läpi. Jos oletamme, että ihmiset ovat välittäviä olentoja, ja että moraaliset tuntemukset saavat alkunsa tällaisesta välittämisestä, voimmeko väittää, että moraalin sisällön tulisi olla sidottu välittämiseen? Ongelmana on ”luonnollisen” taipumuksen asettaminen moraalin sisällön määrittäjäksi: deskriptiivinen lause (ihmiset ovat välittäviä olentoja) muuttuu preskriptiiviseksi (ihmisten tulisi toimia siten, että toteuttavat välittävää luonnettaan). Samastumisetiikka näyttäisi olevan naturalistinen samalla tavoin kuin esim. ”itseksänsä geenit -ajattelu” – joka usein väittää ihmisten luontaisen itsekkyyden ja pyrkimyksen omien geenien jakamiseen määrittävän lopulta myös moraalista toimintaa – on. Ehkä moraalin ”alkuperä” on toissijainen kysymys moraalin sisällön suhteen, kenties moraalinen toiminta rakentuu lopulta rationaalisen ajattelun ja objektiivisuuteen pyrkivien periaatteiden varaan.

Midgley vastaa tähän syytökseen huomauttamalla, että moraalin alkuperän *huomioiminen* on eri asia kuin moraalin *redusoiminen* alkuperään. Hän kritisoi voimakkaasti teoriakeskeistä ajattelua, jonka puitteissa ihmisen ajattelu, toiminta ja mahdollisuudet irrotetaan historiasta ja siitä todellisuudesta, jossa elämme. Hänen mukaansa sitä, miten asiat ovat, ei voida koskaan täysin erottaa siitä, miten asioiden tulisi olla, sillä ajattelumme ja moraalitykämme ovat sidottuja siihen maailmaan, jossa elämme. Tämä ei hänen mukaansa kuitenkaan tarkoita ajattelun ja teorioiden unohtamista ja moraalin redusoimista kuvailevaksi tieteenä. Alkuperä, jonka varaan moraalinen toiminta on syntynyt, on sidottu moraalin sisältöön, mutta ei määritä tuota sisältöä täysin. Midgley käyttää esimerkkinä orpolapsesta, joka on hylätty viraston rappusille: voidakseen kunnolla auttaa on lasten löytäjien tiedettävä jotain lapsen historiasta (siitä, kuka lapsi on), mutta tämä historia ei saa rajoittaa auttamistyötä.<sup>28</sup>

Lopulta välittäminen on siis jonkinlainen perusta, jonka varaan voimme rakentaa moraalisia käsityksiä, arvoja ja normeja. Tämän tyyppinen väite kuulostaa sangen järkeen käypältä, eikä olekaan ihme, että sympatia on toistuvasti historiassa<sup>29</sup> asetettu jonkinlaiseksi ensimmäiseksi askeleeksi moraalissa toiminnassa, tai ainakin yhdeksi osaksi moraalista. Välittämisen huomioiminen on kuitenkin yleensä johtanut joko moraalin emotivisointiin (moraali ei ole tutkimisen arvoinen asia, sillä kyseessä on vain subjektiivinen tunne), tai mystifiointiin. Samastumisetiikka tarjoaa tavan lähestyä välittämistä ja moraalista näkökulmasta, joka ei sorru sen enempää emotivismiin kuin mystiikkaankaan.

## LOPUKSI

Tunteilla ei usein katsota olevan sijaa moraalikeskustelussa. Tämä on tullut voimakkaasti esiin myös eläinten moraalista arvoa koskevassa debatissa: eläinsuojelijoita on syytetty tunteiden harhaan johdattamiseksi yksilöiksi, joiden vaatteet eivät perustu järjelliseen argumentointiin. Tällainen tunteiden hyllyttäminen perustuu osaltaan vanhaan ajatteluun, jonka mukaan ”tunteet” ja ”järki” ovat kategorisesti toisistaan erillisiä tekijöitä, ja joka korostaa järjen asemaa tunteiden hallitsijana ja usein myös vaimentajana. Järki on siis arvokkaampi tekijä kuin tunteet, ja meidän tulisi harjaannuttaa järkeämme siten, että lopulta pääsisimme tunteiden orjuudesta eroon.

Ajattelussa on kuitenkin ongelmansa. Kritiikki on esittänyt, että tunteita ja järkeä ei ole mahdollista erottaa väitetyllä tavalla toisistaan, sillä ne molemmat yhdessä määrittävät olemustamme. Tunteiden ja järjen välinen arvohierarkia on myös

virheellinen, sillä tunteilla on toiminnassamme ja ajattelussamme merkittävä osuus, eikä tämän merkityksen supistaminen näytä järin hedelmälliseltä hankkeelta. Tunteiden merkitys tulee esiin myös moraalin alueella: moraali ei rakennut pelkästään analyyttisestä ajattelusta, vaan tunteista, erityisesti jonkinlaisesta ”välittämisestä” siitä, mitä itselle ja muille olennoille tapahtuu. Tämä tunteiden ja välittämisen merkityksen korostaminen on ulottunut myös eläinetiikan saralle samastumisetiikan muodossa. Samastumisetiikka katsoo, että moraali perustuu nimenomaan välittämisen ja identifioitumisen varaan. Me arvotamme muita olentoja, sillä kykenemme huomaamaan omaavamme niiden kanssa relevantteja, yhteisiä tekijöitä ja näin ollen samastumaan niihin. Samastumista seuraa yleinen periaate ns. kultaisen säännön muodossa: toimi muita olentoja kohtaan siten, kuin tahtoisit niiden toimivat itseäsi kohtaan.

Edellisen perusteella eläinsuojelijoihin kohdistunut tunnekritiikki näyttää perustaltaan aiheettomalta. Moraalikeskustelun ei tule sulkea tunteita ulkopuolelleen, sillä paitsi toiminnassamme yleensä, myös moraalissa tunteilla on oma asemansa. Tämä koskee myös eläinten moraalista arvoa käsittelevää keskustelua, sekä yleisesti, että myös spesifin eläineettisen teorian hahmossa.

Tässä on tullut esiin ainoastaan samastumisetiikan peruslähtökohta. Kuten sanottua, saavat eri variaatiot erilaisen teoreettisen rakenteen, joka muokkaa samastumisetiikkaa tiettyyn suuntaan. Niin kuin ilmeisesti kaikkeen, liittyy myös samastumisetiikkaan ongelmia, erityisesti tunteiden määrittämisen, välittämisen biologiseksi väitetyn perustan hahmottamisen sekä lopulta ruumiin, mielen ja moraalin välisen yhteyden selkiyttämisen muodossa. Ongelmista huolimatta voidaan kuitenkin väittää, että samastumisetiikka näyttäisi antavan hahmon arkipäiväiselle tavallamme arvottaa eläimiä. Usein toistuva lause on, että arvotamme eläimiä sillä yksinkertaisesti tunnemme jotain niitä kohtaan, välitämme niistä. Kysyttäessä teoreettista tukea moiselle väitteelle on vastauksena, että teoreettista tukea ei kaivata, kyse on omasta subjektiivisesta tuntemuksesta. Samastumisetiikka antaa yhden tavan tehdä tästä yksityisestä tuntemuksesta yleisen väitteen.

## VIITTEET

1. Jaottelun kuuluisin esi-isä lienee Platon, jonka ideaopin puitteissa todellisuus jakaantuu aistein havaittavissa olevaan tasoon ja puhtaan ajattelun tai ideoiden tasoon. Samaa jaottelua fenomenaliseen ja numenaaliseen toisti Kant. Spesifisti tunteiden ja järjen eroista ja eron merkityksestä moraalissa saralla ovat puhuneet esim. G. E. Moore (1993) ja David Hume (1960).
2. Järjen dominoiva asema saa erilaisia muotoja ja asteita: ääripäänä tulee esiin ajatus järjen (mieli) ja ruumiin (tunteet) erottelusta, jonka puitteissa järjen tehtävänä on a priori ”totuuksien” ja todellisuuden ”aidon” luonteen hahmottaminen (vrt. rationalistinen traditio); toisena mallina taas on järjen ja tunteet jossain määrin yhdistävä, mutta niiden välistä hierarkiaa korostava ajatusmalli. Esim. Aristoteleen filosofiassa käytännöllisen järjen (johon myös affektiivisuus ja tunteet liittyvät) asema on tärkeä mutta toissijainen teoreettiseen järkeen verrattuna (Aristoteles 1989).
3. Järjen merkityksen korostamisesta ja rationalismin projektista katso Midgley 1981, s. 7–10.
4. Aristoteles 1989, 1098a, 1111a, 1111b. Ajatus toistuu läpi filosofian historian, jonka kuluksa ”ihmisyys” on usein määritetty ”eläimellisyyden” vastakohtaksi. Erityistä painoarvoa lienee ollut Tuomas Akvinolainen ajattelulla, jossa näkemys eläinten ja ihmisten essentiaalisesta erosta yhdistyi kristinuskoon muodostuen osaltaan länsimais-kristillistä maailmankuvaa määrittäneeksi oletukseksi. Tuomas Akvinolainen 1942, 2000.
5. Dikotomioiden historiasta sekä hierarkisesta evoluutiomallista, katso Thomas 1983 sekä Merchant 1980.
6. Mielenkiintoinen esimerkki tietysti on, että toisinaan eläinaktivistit korostavat ihmisten ja eläinten samankaltaisuuksia ottamalla konkreettisesti eläimellisen muodon ja astumalla eduskuntatalon portailla tarhahäkkiin.
7. Yleisesti modernien moraaliteorioiden luonteesta katso MacIntyre 1981, eläinetiikkaan liittyen Gruen 1991.

8. Gruen 1991.
  9. Solomon 1999.
  10. Midgley 1981, 1994.
  11. Eräs paljon huomiota saanut tämän kritiikin lähde löytyy naistutkimuksen kentältä. Esim. Merchant 1980, Plumwood 1993, Lloyd 2000 ovat kartoittaneet dualistisen ajattelun (luonto–kulttuuri, eläin–ihminen, nainen–mies, tunne–järki) perustaa kriittisestä näkökulmasta.
  12. Katso esim. Gruen 1991, Solomon 1999, Sprigge 1988.
  13. Huomioitakoon, että tunteiden ja järjen erottamiseen näyttäisi liittyvän sekä kulttuurinen, että biologinen tai tajunnallinen taso. Tunteiden ja järjen jonkinlainen erottaminen on sosiaalisen kielen kannalta hedelmällistä, tämä ei kuitenkaan välttämättä tarkoita, että kyseessä olisi tajunnan kaksi eri osaa.
  14. Välttämällä ei tässä tarkoiteta jonkinlaista henkilökohtaista sympatiaa, vaan yleistä huolta muiden hyvinvoinnista. Mainittakoon, että aiheeseen liittyy myös heideggerilainen perinne, joka korostaa ”huolen” ja luonnon sekä eläinten arvon yhteyttä. Katso esim. Schallow 2000.
  15. Midgley 1983, Clark 1997, Sprigge 1979.
  16. Jälleen kysymys tunteista liittyy naistutkimukseen. Feministisen tutkimuksen piiristä löytyy ns. välittämisen etiikka – näkemys, jonka mukaan moraalien tulisi pyrkiä kohti ”äidillisempää” tai naisellisempää muotoa ja korostaa kylmän ja etääntyneen järjen sijaan välittämistä ja tunteita (katso esim. Noddings 1984). Tähän näkemykseen liittyy kuitenkin paljon niin biologistiseen ajatteluun kuin sukupuolitematiikkaankin liittyviä ongelmia.
  17. Midgley 1994, s. 109–127, Midgley 1991, s. 6.
  18. Tästä ja muista tietoisuuden määrittämistä sekä eläinten tietoisuudesta katso esim. DeGazia 1996, sekä aiheelle omistettu *Erkenntnis*-lehden numero 1/51, 1999.
  19. Midgley 1983, s. 90, 112–116, 144. On syytä huomauttaa, että puhuttaessa aktuaalisesta samastumisen mahdollisuudesta tietoisuus ei ole välttämätöntä, vaan riittävä kriteeri. Esim. lapset samastuvat koirien ja kissojen lisäksi käpyihin ja vaikka omaan polkupyöräänsä. Yleisesti ympäristöfilosofian kannalta samastumisen ajatus onkin mielenkiintoinen: voimmeko esim. samastua tiettyyn metsäalueeseen ja antaa sille tästä syystä arvoa? Oleellista on kiinnittää huomiota sekä käsitteen ”samastuminen” luonteeseen (onko samastuminen toisen näkökulman huomioimista, vai yleistä välittämistä?) että erityisesti samastumisen perustaan (onko samastumisella perusta – kuten tietoisuus –, vai onko kyseessä animistinen tai vaikkapa metaforinen ajattelutapa?).
  20. Rachels 1990, s. 173–200.
  21. ”Fenomenologia” ei tarkoita tässä yhteydessä filosofista perinnettä, vaan viittaa kokemukselliseen tapaan määrittää tietoisuus vastakohtanaan ns. ”psykologinen”, tietoisuuden toiminnallisuutta korostava näkemys. Erottelusta katso Chalmers 1996.
  22. Sprigge 1979.
  23. Midgley 1983. Pluralismi on etiikan alalla saanut viime aikoina paljon huomiota. Perusajatuksena on, että sekä moraalinen status että moraaliperiaatteet vaihtuvat tilanteesta riippuen; universaaleja, kaikenkattavia periaatteita ei ole. (Katso esim. Warren 1997.) Pluralismiin sinällään liittyy ongelmia, joista merkittävään koskee relativismia: jos mitään yleistä perustaa periaatteiden valinnalle ei ole olemassa, näyttäisi periaatteiden valinta olevan sattumanvaraista ja subjektiivista. Tähän ongelmaan on koetettu vastata korostamalla joko kulttuurista pluralismia, jolloin periaatteiden valinta liittyy omaan kulttuurisesti rakentuneeseen eettiseen järjestelmään (ympäristöetiikkaan liittyen katso Hester et. al 2000), tai korostamalla jonkinlaisen ”perusnäkökulman” merkitystä, jolloin periaatteiden valintaa määrittää yleinen näkökulma todellisuuteen, tapa olla. Midgley ehdottaa, että samastuminen on tämän tyyppinen yleinen näkökulma, ei luotu ja valittavissa oleva periaate.
  24. Katso esim. Holton ja Langton 1999. Yleisesti mielenfilosofian saralla aiheesta on kirjoitettu paljon, kuuluisin artikkeli lienee edelleen Nagel 1997.
  25. Katso Noske 1998.
  26. Katso esim. Schallow 2000, Zwart 1997.
  27. Tällaista kritiikkiä on esittänyt esim. Johnson 1991, s. 139.
  28. Midgley 1994.
  29. Sympatialla on ollut paikkansa mm. Humen (1960) sekä Schopenhauerin (1951) filosofiassa (joskin toki hyvinkin erilaisessa muodossa).
- Tuomas Akvinolainen, *Summa Contra Gentiles* Käänt. Helmut Kaplan. Fraumünster Verlag A. G, Zürich 1942.
- Tuomas Akvinolainen, *Summa Theologiae*. Suom. J. P. Rentto. Gaudeamus, Helsinki 2000.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. Simo Knuutila. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford 1996.
- Stephen Clark, *Animals and Their Moral Standing*. Routledge, London 1997.
- Lori Gruen, ”Animals”. Teoksessa Peter Singer (toim.), *A Companion to Ethics*. Basil Blackwell, Oxford 1991.
- David DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Erkenntnis* 1/51, 1999.
- Lee Hester ja muut, ”Indigenous Worlds and Callicott’s Land Ethic”. *Environmental Ethics* 3/22 (2000).
- Richard Holton ja Rae Langton, ”Empathy and Animal Ethics”. Teoksessa Dale Jamieson (toim.), *Singer and His Critics* Blackwell, Oxford 1999.
- David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. The Open Court Publishing Company, Illinois 1960.
- Lawrence Johnson, *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Carolyn Merchant, *Death Of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution*. Harper & Row, San Francisco 1980.
- Genevieve Lloyd, *Miehin Järki*. Suom. Marjo Kylmänen. Vastapaino, Tampere 2000.
- Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Duckworth, London 1981.
- Mary Midgley, *Heart and Mind*. Harvest Press, Sussex 1981.
- Mary Midgley, *Animals and Why They Matter*. University of Georgia Press, Athens 1983.
- Mary Midgley, ”The Origin of Ethics”. Teoksessa Peter Singer (toim.), *A Companion to Ethics* Basil Blackwell, Oxford 1991.
- Mary Midgley, *The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality*. Routledge, London 1994.
- G. E. Moore, *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Thomas Nagel, ”What is like to be a bat?”. *Philosophical Review* 4/83 (1974).
- Nel Noddings, *Caring: A Feminist Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press, Berkeley 1984.
- Barbara Noske, *Beyond Boundaries: Humans and Animals*. Blackrose Books, New York 1998.
- Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, London 1993.
- James Rachels, *Created From Animal: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford University Press, Oxford 1990.
- Frank Schallow, ”Who Speaks for the Animals? Heidegger and the Question of Animal Welfare”. *Environmental Ethics*, 3/22, 2000.
- Arthur Schopenhauer, *Pessimistin elämäniäisyys*. Suom. Sirkka Salomaa. WSOY, Helsinki 1951.
- Robert Solomon, ”Peter Singer’s Expanding Circle: Compassion and the Liberation of Ethics”. Teoksessa Dale Jamieson (toim.), *Singer and His Critics* Blackwell, Oxford 1999.
- T. L. S. Sprigge, ”Metaphysics, Physicalism, and Animal Rights”. *Inquiry* 22, 1979.
- T. L. S. Sprigge, *The Rational Foundations of Ethics*. Routledge & Kegan Paul, London 1988.
- Keith Thomas, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500–1800*. Penguin Books, London 1983.
- Mary Ann Warren, *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Clarendon Press, Oxford 1997.
- Hub Zwart, ”What is an Animal? A Philosophical Reflection on the Possibility of a Moral Relationship with Animals”. *Environmental Values* 4/6, 1997.

# IN VINO VERITAS?

## – makuarvostelmien objektiivisuudesta

Toveripiirin hilpeä seura vakavoitui ja keskustelun tempo kiihtyi, kun puhe kääntyi makuarvostelmien objektiivisuuteen. Kulttuurintutkimuksen ja tieteenfilosofian tuntevien veikkojen oli vaikea hyväksyä ilmoille singottua väitettä maun objektiivisuudesta. Kiinnittihän esimerkiksi jo Hume huomiota siihen, että hyvän ja huonon maun standardit vaihtelevat paitsi yksilöiden, myös kulttuurien ja aikakausien välillä.<sup>1</sup> Noviiisikin tietää, että myös positivistiset teoriat tieteellisen tiedon objektiivisuudesta ovat osoittautuneet kestäättömiksi (vaikkei niitä ehkä olekaan ”absoluuttisesti” kumottu).

Ravintolasalissa käydyin keskustelun luonteva kiihotin oli viini, tuo ihmiselon ikivanha sulostuttaja. Nykyäänhän viiniä koskeviin makuarvostelmiin ei voi olla törmäämättä – eikä arvostelmien itsevarmaa sävyä ihmettelemättä. Suuremmat ja pienemmät asiantuntijat lausuvat viineistä vakuuttavia arvioit-  
aan:

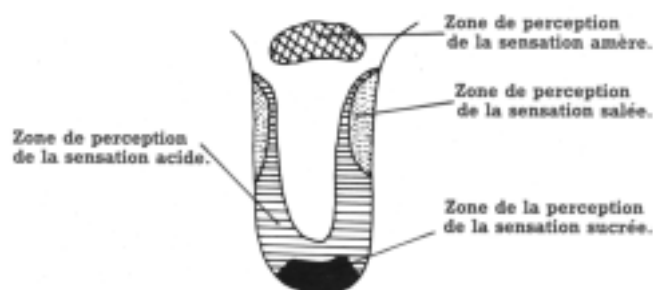
”Makeahko, hillomaisen mausteinen, leveä ja marjaisan hedelmäinen ja hieman kehittynyt, harmoninen, tyylikäs maku. Miellyttävä ja melko pitkä jälkimaku. Hedelmäisyys ja alkoholi luovat viinille hyvän lihaksiston. Viini kehittyvä suotuisasti vielä ainakin pari vuotta. 4 pistettä, hinta-laatusuhde: 0, hinta 118,00.”<sup>2</sup>

Maakuntien pikkukaupunkeja myöten järjestetään ”viinipruujeja”, joissa vihkiydytään asiantuntijan opastuksella harrastuksen saloihin:

”Jokaiselle maistelijalle varataan oma sylkykuppi, sillä *oikeoppisesti* maisteltaessa viiniä ei nielaista, vaan se syljetään pois [...] Sylkykuppi voi olla esimerkiksi kapeasuinen kukkamaljakkko.”<sup>3</sup>

Pikkukaupungin toisella laidalla viini on edelleen alkoholi-pitoinen neste, josta tulee humalaan. Mikäli juomisen *ainoa* tarkoitus on päihtymys, niin silloin maulla ei ole olennaista merkitystä; hinnalla kylläkin, sillä miksi humalahakuksen päämäärän saavuttamiseksi kannattaisi maksaa muustakin kuin alkoholista. Harvempi käyttäjä kai etsii heroiniistakaan suoneen pistämisen nautintoa. Piikitys on vain keino, metodi, jolla huumaava vaikutus saadaan aikaiseksi. Suoneen pistämisen epämiellyttävyydestä todistaa sekin, etteivät kaikki piikitä ainetta suoraan suoneen, vaan imevät sen keuhkojensa kautta verenkiertoon.<sup>4</sup>

Mutta jos viinistä etsii muuta(kin) kuin humalaa, jos viinissä kiehtoo siihen liittyvä vuosituhantinen traditio, niin silloin maun problematiikalla on olennainen merkitys. Silloin myös herää kysymys siitä, mistä viinin maku syntyy, miltä nautittu viini oikein maistuu tai mihin viiniä koskevat makuarvostelmat perustuvat. Suomeen rytinällä rantautuneessa viinikulttuurissa näitä kysymyksiä ei ole juurikaan ehditty pohtia, vaikka viiniä koskevia makuarvostelmia esitetäänkin kaiken aikaa. Mihin nämä sitten perustuvat, millainen ontologinen, tietoteoreettinen tai tieteenfilosofinen spontaani konseptio niiden taustalla vaikuttaa? Mitä maulla oikein tarkoitetaan? Makuhan on varsin laeva käsite ulottuen maun kemiasta (hapan, makea jne.) aina kulttuuriseen ja moraaliseen makuaistiin saakka.



Hyvin usein viiniä koskevia makuarvostelmia leimaa eräänlainen spontaani ”objektivismi” ja uuspositivistinen tieteenfilosofia. Arvostelija antaa ymmärtää, että hänen makuarvostelmansa on *objektiivinen* kuvaus aistikokemuksen kohteesta nimeltä viini. Silmät, nenä, kieli ja kitalaki ovat ne aistinelimet tai ennemminkin ”mittalaitteet”, joiden välityksellä viininmaistaja on yhteydessä arvostelmansa kohteeseen eli lasiin kaadettuun nestemäiseen objektiin. Hän silmäilee, nuuhkii, maistelee, nielee ja kitalaellaan tunnustelee viiniä ja lausuu siitä sitten arvostelmansa:

”Kullankeltainen, välkehtivä väri. Erittäin paksu, öljymäinen. Puhdas, voimakas tuoksu, jossa on paljon hedelmää: ananasta, mangoa, hunajamelonia. Maku paksu, täyteläinen, hyvin hedelmäinen, kuiva. Jälkimaku erittäin pitkä, hunajainen, kukkea. Tämä viini ei tarvitse ruokaa seurakseen, nauti sellaisenaan. Jos kuitenkin haluat tarjota ruokaa, sen tulee tietenkin olla biodynaamisesti viljeltyä!”<sup>5</sup>





”Maku” määritelläänkin luonnontieteellisesti, *fysiologisesti*, ruumiin aistinelinten pohjalta:

”Maku ei ole kovin yksiselitteinen asia, sillä makuelämys syntyy kolmesta eri osatekijästä: 1. suun ja kielen makureseptoreiden aistimuksista: *mausta*, 2. nenän erottamasta *hajusta*, 3. suussamme aistittavasta *suutuntumasta*.”<sup>6</sup>

Vaikka asiantuntija myöntääkin, että sama viini voi maistua erilaiselta eri tilanteissa, niin tämä johtuu lähinnä suun kemiallisen tilan vaihteluista tai ”persoonallisuuseroista”:

”Sama viini saattaa maistua aivan erilaiselta tilanteesta riippuen. Mieti, miltä ruoka tai aamutee maistuu hampaiden pesun jälkeen [...] Ammatillaiset ovat mielestään parhaimmillaan maistellessaan viinejä nälkäisinä, jolloin sylkeä erittyy enemmän, ja niinpä monet viinipruuvit ja maistamiskokeet tehdäänkin aamupäivän lopulla ennen lounasta [...] On varsin todennäköistä, että makuaistimme on muotoutunut *luonnostaan* toimimaan määrättyjen reaktioiden varassa. Näissä reaktioissa on persoonallisuuseroja.”<sup>7</sup>

Viinipruuveissa opiskellaan tämältyyppisiä ”reaktioiden” ja ”persoonallisuuserojen” arviointimenetelmiä; specialistit välittävät niitä ja niiden diskursiivisia ehtoja harrastajille viinikirjallisuuden ja -lehdistön kautta. Vaikka asiantuntijat eivät kielläkään ”persoonallisten” mieltymysten eroavuuksia, tihkuu rivien väleistä ja takusista positivistinen henki. Lähtökohdat ovat luonnontieteissä, kuten kemiassa. Vaikka kaikki eivät pidäkään samanlaisista viineistä, toki ”subjektiiviset” mieltymykset vaihtelevat, niin silti jokaiselle viinille on olemassa tällaisesta puhdistettu ”objektiivinen” luonnehdinta. Näihin kemian sanastoa käyttäviin kuvauksiin sotketaan sitten värikäitä metaforia ilman että moinen riemunkirjavuus veisi ajatukset kielen (*sic!*) ja maailman suhdetta koskeviin perin kiistanalaisiin kysymyksiin. Kun viinin makua kuvataan vaikkapa epiteeteillä antava, eloisa, harmoninen, runsas, roteva, hento, niin näiden oletetaan todella löytävän kohteensa itse ”viiniobjektista”.

Kukapa kieltäisi sitä, etteikö ”itse viinillä”, vaikkapa pullollisella Amaronea, olisi vaikutusta siihen, miltä suussa tuntuu.

Saman viinin vuosikerroissa on eroja – myös samassa vuosikerrassa on eroja – ja saman alueen tilat tuottavat erimakuista viinejä samoista rypälelajikkeista samantapaisilla menetelmillä: viineissä on eroja.

#### MAKUARVOSTELMAN KOMPLEKSISUUS

Makuteorioiden harrastajalle viinin ”maku” tai viiniä koskeva makuarvostelma osoittautuu nopeasti perin monimutkaiseksi kysymykseksi, kuten maun kysymykset muutenkin. Fysiikasta on opittu, ettei eronteko mittauskohteen (havainnon objekti) ja tutkijan mittalaitteeseen (havaitseva subjekti) välillä ole mitenkään yksinkertainen asia. Tästä ongelmasta kertoo niin tieteissä kuin tieteenfilosofiassa edelleen monipolvisena kumpuileva keskustelu esimerkiksi realismista, nominalismista ja idealismista. Humanistisissa ja yhteiskuntatieteissä kulttuuri-relativistinen tai diskursiivinen näkökanta nauttii laajaa kannatusta. Tämä pätee myös makuteorioiden kohdalla. Maku jos joku vaihtelee ajan ja paikan mukaan. Makuerottelut ovat myös sosiaalisia erotteluita, jotka kertovat ihmisten ja ihmisryhmien välisistä monimutkaisista suhteista kulttuurin kentillä. Makuarvostelmille on mahdoton esittää objektiivista perustelua, mikäli ”objektiivinen” tarkoittaa totuutta, jonka kaikki voisivat jakaa. Laajasti hyväksytyjenkin ”totuuksien” kohdalla kulttuurintutkija valpastuu ja kysyy yhteisymmärryksen taustalla vaikuttavien valtasuhteiden perään. Tällöin puhe on hegemoniasta: Miksi niin monet antavat hyväksyntänsä jollekin maulle tai arvostukselle?

”Objektiivisen” eräs keskeinen merkitys onkin tietoteoreettinen: arvostelma on objektiivinen, jos se vastaa ”tosiasioita” ja on ”tosi”. Tällaisen arvostelman totuudellisuus tulee todistaa niin aukottomasti, että epäilykset hälvenevät. Kuten tiedetään, aukottoman todistuksen esittäminen on ainakin useissa ”empiirisissä” tapauksissa mahdoton tai väärin asetettu tehtävä.

Toinen ”objektiivisen” peruseritys viittaa puolestaan yleisesti hyväksytyyn. Sellainen arvostelma on objektiivinen, jonka kuka tahansa rationaalinen olento voi hyväksyä. Tämä objektiivisen ”universalistinen” sekä ensi mainittu ”tietoteoreettinen” merkitys ovat viiniarvostelijoiden suosiossa. He olettavat, että heidän esittämänsä arvostelmat ovat – tai ainakin niiden tulisi olla – tosiasia ja sellaisina kenen tahansa hyväksyttävä.

vissä. Kuka ikinä viiniä maistaakaan, hän päätyy samaan kuin edeltäjänsä. Ellei päädy, niin kysymys on ”persoonallisuuseroista”, asiantuntemuksen puutteesta (harjaantumattomuus) tai sitten alkuperäinen arvostelma ei ollutkaan viinin ”olemuksen” mukainen (erehtyminen).

Ainakin kulttuurintutkijan, relativistin tai nominalistin mielestä edellisen kaltaiset ”objektiivisuudet” eivät voi toteutua. Sosiologi puolestaan kiinnittää tässä huomiota ”asiantuntijuuden” tai ”asiantuntijuusdiskurssin” yhteiskunnallisiin ehtoihin ja edellytyksiin. ”Maistamaan” oppiminen on myös maistelukultuurin ehtojen oppimista ja sisäistämistä, lisää kulttuurintutkija.

Esimerkiksi ankaran raittiusihmisen kitalaessa ”parhainkin” samppanja voi maistua kuvottavalta myrkyltä. Raittiusintolijaa – tai toisaalta juoppolallia viininsärpijää, joka ei sylje kukkavaasiin – voidaankin pitää viinidiskurssin ”hankalana subjektina”, joka ”käytöksellään” asettaa kyseenalaiseksi nautiskelun hallitsevat käytännöt ja maun standardit.

Alkoholiin tottumattoman suussa ”lempeinkin” viini saattaa lehahtaa pistävältä alkoholilta. Elimistö nousee kapinaan, vaikkei ihmisellä olisikaan mitään viiniharrastuksia vastaan. Antropologi puolestaan voi osoittaa, etteivät ”hyvältä” ja ”pahalta” maistuvan kriteerit perustu vain kielen ja kitalaen fysiologisiin ominaisuuksiin. Eri kulttuureissa tai eri aikakausina eri maut ja makuyhdistelmät ovat suosiossa tai pannassa. Myös maun määritelmät ja makujärjestelmät vaihtelevat suuresti. Toki viinistä tai toisen kulttuurin makumaailmoista voi oppia pitämään, mutta tässä ei ole kysymys jonkun objektiivisen makujärjestelmän omaksumisesta vaan *toisenlaiseen* makujärjestelmään siirtymisestä.<sup>8</sup> Järjestelmiä ei ole syytä laittaa arvojärjestykseen. Tällainen luokittelu kertoisi kulttuuri-imperialismista tai ainakin indoktrinaatiosta. Monen mielestä alkoholi maistuu aluksi pahalta, mutta pian jo hyvältä tai suorastaan taivaalliselta. Varmastikin tällaisessa ”makuaistin” kehittämisessä on kysymys myös juomakulttuuriin sosiaalistumisesta. Opimme oppimaan ”oikeita asioita”, opimme keskustelemaan ”ymmärrettävällä” tavalla.

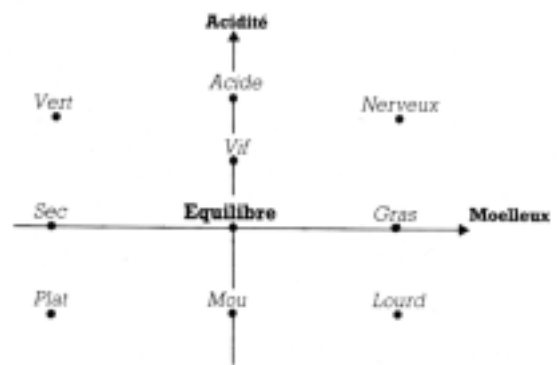
## UNOHTUIKO VIINI?

Edellisen relativoinnin jälkeen voi epäillä, jääkö objektiivisuudesta mitään jäljelle. Onko se ainakin viinin kohdalla syytä unohtaa? Ehkä ei kuitenkaan täysin, sillä objektiivisuuden käsitteelle voidaan esittää myös toisenlainen määritelmä: *subjektista riippumaton tai ulkomaailmaan kuuluva*. Tämä sanakirjoissa edelleen esiintyvä merkitys on usein jäänyt muiden, edellä esitettyjen ”objektivististen” merkitysten varjoon.<sup>9</sup> Toki ”ei-objektivistinen” määritelmäkin voidaan asettaa kyseenalaiseksi. Filosofista kantaa, jonka mukaan ”ulkomaailman objektiivisuutta” ei ole tai sitä ei ainakaan voida todistaa, edustaa solipsismi (solus: ’yksin’, ’ainoa’; ipse: ’itse’). Johdonmukainen solipsisti ei voi maistella itse viiniä, hänen makuarvostelmansa eivät kumpua viini-objektista, hän maistelee oman mielensä luomusta, ei esimerkiksi toscanalaisen viininviljelijäin osuuskunnan kellarinholvin aarteita. Tinkimättömänä kantana solipsismi on kovin ongelmallinen periaate. Ainakin viiniharrastuksen se latistaa, kun erilaisten viinien hankkimisen ilo katoaa. Loppuun saakka vietyä solipsismi johtaa kaiken objektiivisen kieltämiseen, myös tuon ”yksin” olevan ”itsen”, sillä muutoinhan sen itsensä täytyisi olla itsensä objektiivinen todellisuus. Nimittäin, jos jokin ajattelee olevansa, niin sen täytyy olla ”objektiivisesti” olemassa, sillä muutoin jäljelle jää vain ”ei-mitään”, ”tyhjä”.

Suurin osa kulttuurirelativisteista tai nominalisteista haluaa

kaikesta huolimatta nauttia viinistä ja maistella monenlaisia viinejä hyvässä seurassa. Onhan viineissä sentään makueroja, eikä vain seuralaisten välillä! ”Ulkomaailmassa” lienee sittenkin ”objektiivisesti” erilaisia viinejä, joita voimme juoda ja arvostella. Kun vaihdamme laadusta toiseen, esimerkiksi Chiantista Riojaan, myös maku muuttuu – ja veremme alkoholipitoisuus kasvaa pullojen tyhjentäessä. Epäilemättä siirrymme *jostakin johonkin*. Mutta mistä mihin, on perin pulmallinen kysymys. Maistajat voivat yrittää määritellä tätä siirtymää, mutta tuskin he pääsevät täydelliseen yhteisymmärrykseen – elleivät sitten onnistu aivopesemään toisiaan yksimielisiksi viinidiskurssinsa jäseniksi. Jos viininmaistajat ovat saman viinikerhon jäseniä, heidän arvostelmansa voivat toki olla samansuuntaisia. Jos taas yksi maistajista on Toscanasta, toinen Riojan alueelta ja kolmas vaikka Reininlaaksosta, ovat heidän arvostelmansa hyvinkin erilaisia. Eiväthän esimerkiksi Reininviinit ole kovinkaan monen ulkomaalaisen suosiossa, vaikka ne voivat olla paikallille kaikki kaikessa.<sup>10</sup>

## Equilibre des saveurs des vins blancs ou rosés



Suomalainen, kaukana viinimäkien pohjoispuolella elävä enoisti puolestaan on eteläisiä ystäviään vastustuskykyisempi paikallisten viinikulttuurien sosiaalistavalle vaikutukselle. Hän ei ole saanut jo äidinmaidossaan riojalaisia, toscanalaisia tai Reininlaaksoson maun standardeja. Suomalainen voi rauhassa imeä kunkin alueen parhaiden rypäleiden käyneet mehut ja sitten arvostella niitä vailla paikallisia ennakkoluuloja. Suomalaisen omat ennakkoluulot ja -käsitykset syntyvätkin useimmiten siinä sekundaarisosialisaatioissa, joka tapahtuu kotimaan harrastajapiireissä. Alan lehtien ja kirjojen asiantuntijat ”opastavat” suomalaisen viinikulttuurin perillisen viinikulttuurin diskursiivisiin järjestyksiin.

Useimmilla viininjuojilla lienee muistoja ja kokemuksia siitä, kuinka ”sama” viini on maistunut perin erilaiselta eri kerroilla. Kysymys ei ole vain vuosikertaerosta tai tuotteen laadun heilahteluista, vaan subjektiivisista tai muista kontingenteista tekijöistä. Näitä on valtava joukko, mutta ”objektivistisesti” ja ”universalistisesti” orientoituneessa viinikirjallisuudessa niitä ei juurikaan noteerata.<sup>11</sup> Alustavina esimerkkeinä mainittakoon seuraavat, vähälle huomiolle jääneet tekijät, jotka ainakin ovat tendensseinä vaikuttamassa viinin ”makuun”. Miksi niiden kohdalla on kysymys juuri *tendensseistä*, johtuu siitä, ettei yksikään tekijä vaikuta ”sellaisenaan”, ”puhtaana”, vaan ainoastaan jollakin tavalla arvostelmaa suuntaavana voimana. (Tästä hieman enemmän viimeisessä luvussa.)

#### A: Luonnontieteelliset tekijät

- elimistölliset tekijät: suun ja ruoansulatus elinten tilanne, elimistön yleistila, vireystila, fyysinen kunto, jne.
- sää- ja ilmastotekijät: ilmankosteus ja -paine, kirkkaus, vuodenaika (vrt. esim. ”punaviiniä talvella, valkoista kesällä”), jne.

#### B: Ympäristötekijät

- maantieteellinen sijainti, miljöö (esim. maa-seutu - kaupunki), jne.
- sosiaalinen tilanne: seuran ja tilaisuuden luonne ja tunnelma, ympäristön tila (kiirelevollisuus, hälinä–rauha) yms.

#### C: Maistamistapahtuman tekijät

- esivalmistelut (henkiset ja materiaaliset)
- pullon tuominen ja avaaminen
- temperointi, dekantointi, jne.
- pullon ja etiketin tavarastetiikka, hintatietoisuus, jne.
- viinikattaus: viinien määrää ja keskinäinen järjestys
- lasit ja kattaus<sup>12</sup>
- maistamisen aloitus, tempo ja rytmi
- muun tarjoilun määrä ja laatu

#### D: Positio viinin nauttimisen käytännössä (diskurseissa)

- omaksuttu kieli: terminologia, distinktiot, metaforat, jne.
- positio viinidiskurssissa (aloittelija, harrastaja, asiantuntija, ammattilainen; hyväksyvä–vastustava–protestoiva, jne.)
- suhde asiantuntijoihin, harrastajiin, juojiin
- ideologiset vaikutustekijät (esim. nationalismi, lokalismi, universalismi, kosmopolitismi)
- Kognitiiviset tekijät: tietoisuus/tietämättömyys viininviljelyn historiallisista, taloudellisista, sosiaalisista, poliittisista yms. tekijöistä

#### E: Maistajan henkilöhistoria

- kokemukset viineistä ja niiden nauttimisesta
- kokemukset ja muistot maisteltavasta viinistä, rypälälajikkeesta, tuottajasta, tuotantoalueesta, valmistusmaasta, yms.
- varallisuus, arvostukset, elämäkatsomus, elämäntapa, yhteiskunnalliset ja poliittiset näkemykset, jne.
- koulutus, sivistys, oppineisuus, kasvatustapa, jne.

Eräiden yllä mainittujen tekijöiden vaikutusta (esim. luokka C) voidaan yrittää eliminoida vaikkapa järjestämällä maistaminen sokkotestinä. Kuitenkin myös sokkotesti tai maistamiskoe on *määrätynlaisen* viinikulttuurin *tietynlainen* osatekijä ja sellaisena yksi ”makuun” vaikuttava kulttuurinen tendenssi. Edelleen tulee kysyä, miksi sokkotesti järjestetään. Siksikö, etteivät tilanteen kontingentit tekijät pääsisi tarvelemään ”objektiivisuutta” tai yleispätevyyttä tavoittelevaa arvostelmaa? Eivätkö kontingentit subjektiiviset tai kulttuuriset tekijät kuitenkin ole yhtä olennainen osa viinikulttuuria kuin ”objektiiviset” (subjektista riippumattomat) tekijätkin? Eikö viinin nauttimistilanne ole aina ainutkertainen tilanne, joka ei koskaan tule toistumaan, vaikka joisikin aina yhtä ja samaa viiniä yhdessä ja samassa paikassa? Mitä sillä lopulta voitetaan, jos pruuissa uskotellaan, että sokkotestin avulla voidaan päästä ainakin lähelle viinin ”objektiivista” makua? Eikö tällainen pyrkimys ennemminkin ilmennä spontaania uskomusta kulttuurisista tai subjektiivisista tekijöistä puhdistettuun, eksaktiin (kemialliseen) tietoon? Eikö



itse sokkotesti saata tarvella viinin suomaa nautintoa? Eikö siinä myös oleteta, että maistajan suuvärkki toimii vain neutraalina mittausvälineenä makuarvostelman aikaansaamiseksi? Eikö siinä vahvasti ”kurinalaisteta” viininmaistelua sosiaalisena tilanteena?

Viininkin kohdalla tietoteoreettinen tai tieteenfilosofinen ”objektivismi” on siis ongelmallista. Silti ei ole pakkoa siirtyä toiseen ääripäähän, siihen, että olisi yhdentekevää, millaista viiniä nauttii, kunhan tilanne ja tunnelma on oikea. Toki raudalta maistuva, viiniksi kutsuttu hapan litku voi maistua taivaalliselta, mikäli viruu autiolla saarella vailla makeaa vettä tai muuta juotavaa. Silti on mahdoton kuvitella, että moinen liemi jossakin olosuhteissa voitaisi jonkin monivivahteisemmän kitalaen kiihottajan. Jälkimmäinen todella on parempi viini kuin kelvottomasti valmistettu kauhistus. Useiden viinien kohdalla ero ei tietenkään ole näin selvä. Esimerkiksi samppanja ei ole itsestään selvästi parempaa kuin kaikki muut kuohuviinit. Joskus samppanja tarjoaa pienemmän nautinnon kuin joku kuohuviini. Toisaalta on juhlistuksia, joissa vain samppanja on kyllin hyvää (oli se sitten kuinka surkeaa tahansa). Silti jopa imelin spumante tai happamin herukkajuoma voivat tarjota suloisen juhlanan makukokemuksen, jos vertailukohtana on suolainen merivesi aution saaren kontekstissa. Kaikissa tapauksissa arvostelma riippuu kontekstista, mutta vaatii kuitenkin syntyäkseen itse ”objektiivisen” viinin, vaikka tämä ei paljastakaan itseään ”sellaisenaan” tai ”puhtaana”. Jos itse viiniä ei olisi olemassa, ei myöskään voitaisi esittää makuarvostelmia viinistä tai suorittaa arvottavia vertailuja eri viinien välillä – miten kontekstisidonnaisia arvostelmat sitten ovatkin.

Näin ajateltaessa hyvän ja huonon, paremman tai huonomman kriteerejä ei kuitenkaan määritellä *abstraktisti* tai *universalistisesti*. Viinistä lausutut arvostelmat eivät silti ole vailla ”objektiivista” pohjaa (objektiivisesti olemassa olevia viinejä), vaikka makuarvostelma esitetään aina jossakin kontekstissa eli makuavaruuden ainutkertaisessa konjunktuurissa. Viinin tai viinien ”objektiivinen” vaikutuskin on tuon konjunktuurin osatekijä.<sup>13</sup> Maun avaruudessa ei kuitenkaan ole absoluuttista aikaa ja paikkaa, Arkhimedeen pistettä, jonka suhteen jokainen

viinilasillinen voitaisiin arvostella. Kukaan ei voi nähdä ja hahmottaa tätä maun avaruutta ”sellaisenaan”, vaan jonkin tietyn konjunktuurin avaamasta perspektiivistä. Siksi myös puhe ”viinin olemuksesta” tai ”puhtaasta viinistä” on ongelmallista.<sup>14</sup> Maun maailmaa voikin luonnehtia jatkuvassa muutoksessa olevaksi avaruudeksi, jossa esitetyt makuarvostelmat syntyvät hyvin monenlaisten tekijöiden yhteisesti tuottamassa konjunktuurissa.<sup>15</sup> Esimerkiksi maisteltaessa kahta tai useampaa viiniä samalla kertaa, niiden kunkin aiheuttamat objektiiviset tendenssit leikkaavat toisensa kyseissä konjunktuurissa sen lukuisten muunlaisten osatekijöiden aiheuttamien tendenssien kanssa. Seurauksena on makuarvostelmia monimutkaistava konvergenssi-ilmiö, kompleksinen tilanne, jota maistelijoiden keskinäinen vuorovaikutus vielä mutkistaa.<sup>16</sup> (Miten erilaista onkaan juoda yksin: *I'm drinking alone*, kuten bluesmiehet laulavat, kiteyttää paljon eräästä merkittävästä suomalaisenkin juomakulttuurin vanhasta perinteestä.)

#### KOHTI KONJUNKTURAALISTA MAUN TEORIAA<sup>17</sup>

Arvostelmamme eivät siis synny pelkästään kulttuuristen tekijöiden tai pelkästään ”subjektiivisten” henkilökohtaisten tekijöiden tai pelkästään viinin ”objektiivisten” ominaisuuksien tuloksena, vaan kaikkien näiden yli/alimäärästä yhteisvaikutuksesta. Siitä myös siksi, että jokainen tekijöiden välinen erottelu osoittautuu suhteelliseksi erotteluksi, jolle ei ole esitettävissä ”objektiivisia” perusteluita. Kunkin tekijän kohdalla ”objektiivinen” on aina jo sekoittunut ”subjektiivisiin” ja ”kulttuurisiin” tekijöihin. Vaikka myös ”objektiivinen” jättää jälkensä arvostelmaan, on ”objektiivista” ja sen aiheuttamaa vaikutustendenssiä mahdoton *määritellä* objektiivisesti. Tämä ei onnistu siksi, että määritelmän hetkellä määrittelyyrityksen kohde, tuo tavoiteltu ”objektiivinen”, on jo muuttanut muotoaan osana konjunktuuria muokkaavien tendenssien dynamiikkaa.

Viinistä lausuttua konjunkturaalista makuarvostelmaa (joka on eräänlainen tilanneanalyysi konjunktuurin osatekijöiden välisestä voimasuhteista)<sup>18</sup> voi verrata Freudin käsitykseen unen moninkertaisesti yli- ja alimääräytyneestä luonteesta. ”Nähtyä” unta ylimäärää lukuisia tekijöitä, myös sen ”yli” mitä unen syntymiseksi tarvitaan (ns. määrätymiskynnyksen ylittyminen). Toisaalta, mikään tekijä ei yksin riitä saamaan unta aikaiseksi. Siksi, kääntäen, jokainen tekijä vain alimäärää unen syntyä. Saman periaatteen voi olettaa pätevän myös viiniä koskevien makuarvostelmien kohdalla. Lausuessamme jossakin makuvaruuden konjunktuurissa arvostelmamme viinistä siirrämme ja tihennämme siihen lukuisten erityyppisten yli- ja alimääräviinien tekijöiden tendenssiaalista vaikutusta. Samalla tulemme sensuroineeksi – usein tietämättämme – arvostelmas- tamme pois siihen yli-/alimääräviinistä vaikuttavia tekijöitä. Näinhän unisensuurikin toimii päästäessään unen ilmiäsuun vain osan unen piiloelementeistä, jotka nekin muuntuvat usein varsin kummalliseen muotoon. Samantyyppisistä tekijöistä kai johtuu, että viineistäkin esitetyt makuarvostelmat värikkäine metaforineen ja elliptisine päättelyineen kuulostavat usein niin kummallisilta:

”Rehevä, raikas, miellyttävä, vihreän omenan aromikas tuoksu. Kuiva, melko kevyt ja hieman kova maku, joka voisi olla hedelmäisempi. Jälkimaultaan sitruunainen. Tyylikäs kokonaisuus kuivien viinien ystäville. Ruokasuositus: kyläjuhliin ja yleisviiniksi vaaleiden lihaleikkeiden kanssa. Nauti jääkaappikylmänä. 1 piste, hinta-laatusuhde: 0, hinta: 33,40.”<sup>19</sup>

Älkööt viininharrastajat kuitenkaan liiaksi huolestuko, vaan kannustakoot toinen toistaan filosofisesta ja kulttuurisesta ymmärryksestä ja maun kulttivoitumisesta kertoviin arvostelmiin viinipulloksi nimitetyn ”objektin” äärellä. Eihän sentään ole aivan yhdentekevää, mitä suuhumme kaadamme tai millaisia arvostelmia juomastamme lausumme.

*Nunc vino pellite curas!*<sup>20</sup>  
(Horatius)



#### VIITTEET

1. Vaihtelu ei kuitenkaan sulje pois pyrkimystä maun (tai arvostelukyvyn) kulttivoitumiseen ja herkkyyteen. Hume ei eräiden aikalaistensa tapaan edellytä, että kulttivoitumisen tulisi aina ja kaikkialla johtaa *samanlaisiin* hyvän maun standardeihin. Sen sijaan hän korostaa maun ja arvostelukyvyn *harjoittamisen* suotuisaa *inhimillistä* vaikutusta niin yksilöön kuin yhteiselmään (Ks. David Hume, ”Of the Standard of Taste”. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Toim. E. F. Miller; ja ”Maun ja passion herkkyydestä”, *niin & näin* 2/1997.)
2. Castello di Ama ”il Chiuso” 1994. Juha Berglund ja Antti Rinta-Huumo, *Viinistä viiniin* 2000. Otava, Helsinki 1999, s. 51.
3. Kaija Niemi-Turkama, ”Viinipruuvien järjestäminen on hauskaa”. *Uudet tuotteet*, helmikuu 2000. Alko, s. 10–11; kurs. ML. Toisaalta suomalainen vieras kuvaa kokemuksiaan vuotuisen Grandi Vini -listan maistajaisista Milanossa seuraavasti: ”Toisen lasin viinejä sylkiessäni huomaa, etteivät muut käytä astiaa ollenkaan. Jostain syystä tunnen itseni todella *barbaariksi*. Sitä paitsi olen pöydän ainoa nainen, joten päätän tästä lähtien säilyttää eleganssini ja niellä viinini kuten muutkin.” (Kristiina Raitala, ”Italiassa ei syljetä lasiin”. *Glorian ruoka & viini*, nro 1, marraskuu 1999, s. 32 ja 34; kurs. ML)
4. Tosin eräs käyttäjä valisti allekirjoittanutta kertomalla piikityksen jo olevan osa herooinin suomaan nautintoa.
5. Clos de la Coulée de Serrant 1998. Juhani Pääkkönen, ”Kevään parhaat luomuviniit”. *Viini* 2/2001, s. 55.
6. Juha Berglund, Pekka Immonen ja Antti Rinta-Huumo, *Makuasioita viinistä ja ruoasta*. Otava, Helsinki 1998, 20; kurs. ML.
7. Emt., 19; kurs. ML.
8. Edelleenkin useat alkoholia käyttävät suomalaiset pitävät enemmän Koskenkorvasta kuin ”närsästä” viinistä, tai suosivat kotimaista vaaleaa lageria, eivät eurooppalaista tummaa ”karamelliolutta”.
9. Suomalaiset sivistysanakirjat esittävät ”objektiiviselle” seuraavia määritelmiä: ”Olokohtainen, se, mikä kuuluu objekteihin”, s.o. itse esineisiin, ulkomaailmaan; todellisuuden mukainen.” (Lauri Hendell, *Sivistysanakirja*. Otava 1924) ”Ulkomaailmaan kuuluva, yleispätevä, ulkokohtainen, puolueeton, asiallinen.” (Matti Eskola, Tuula Kaurinkoski ja Kaarina Turtila (toim.), *Sivistysanakirja*. Osuuskunta Informaatiokirjakauppa 1998, 8. painos). ”Subjektista riippumaton, ulkokohtainen, asiallinen, puolueeton, yleispätevä.” (Nykysuomen sivistysanakirja. *Nykysuomen sanakirja*, osa 4. WSOY, Helsinki 1989, 12. painos).
10. Teräviä luonnehdintoja ranskalaisesta viinikulttuurista esittää Roland Barthes kirjoituksessaan ”Viini ja maito” (teoksessa *Mytologioita*, Gaudeamus, Helsinki 1994, s. 72–75). Myös Michel de Montaignen essee ”juoppoudesta” on perin mielenkiintoinen esitys ranskalaisesta ”viininjumalan lahjan käytöstä” (*Essetit*. WSOY, Helsinki 1999, 4. painos, s. 111–123).



11. Berglund ym. toteavat lyhyesti, että ”maun, hajun ja suutuntuman joukkoon tulee siis lisätä tilannesidonaisuus, niin fyysisen ympäristön kuin yksilön psyykkisen oloilankin vaikutus aistikokemukseen. Aistimisen jonkinasteinen ymmärtäminen auttaa meitä kuitenkin välttämään tiettyjä virheitä, järkiperaistämään aistimuksiamme ja tiedostamaan aistimiseen vaikuttavia ulkoisia ja sisäisiä tekijöitä.” (Juha Berglund, Pekka Immonen ja Antti Rinta-Huumo, *Makuasioita viinistä ja ruoasta*. Otava, Helsinki 1998, s. 20)

Sitaatissa esitetty jaottelu aistimuksen ”ulkoisiin” ja ”sisäisiin” tekijöihin ei kestä lähempää tarkastelua, sillä nämä itsestäänselvänä esitetyt määreet eivät sellaisia ole. Myös puhe aistimusten ”järkiperaistamisesta” kuulostaa oudolta ja viitanee jonkinlaiseen fysiologis-kemialliseen teoriaan makuaistimusten synnystä ihmisen elimistössä. Suomalaisen viinikirjoittajien voisi olla hyödyllistä perehtyä kemian ja biologian opintojensa ohessa humanistis-filosofiin tai kulttuurintutkimuksellisiin makuteorioihin, joissa monin tavoin problematisoidaan ”luonnollinen” tai ”yleispätevä” käsitys mausta tai mauista. (Ks. esim. *Synteest*-lehden teemanumero ”Maku” (3/1991), johon on suomennettu Immanuel Kantin merkittävät analyysit maun käsitteestä ja makuarvostelmien luonteesta.)

Myös Bagheeran (Erkki Kivijärvi) *Viinikirja* (Otava, Helsinki 1932) on kiinnostavaa, ”toisenlaista” luettavaa, koska se on kirjoitettu humanistis-kulttuurisesti sivityneestä näkökulmasta, aikana ennen luonnontieteellisen ”arkijärjen” voimakasta invaasiota kulttuuriin. Rabelais, Montaigne, Corneille, Rousseau, Voltaire, Musset, Lamartine, Hugo, Daudet ym. ovatkin Kivijärven viinikynän luontevia inspiraation lähteitä.

12. Tällä hetkellä suurinta huutoa ovat *Riedelin* valmistamat lasisarjat. Eikä suotta, sillä niistä nautittuna viinin parhaat puolet todella pääsevät oikeuksiinsa – toisaalta huono viini maistuu kaksinverroin kauhealta. Riedelin lasi on muotoiltu siten, että se siirtää kunkin viinin makutekijät juuri oikeaan kohtaan kieltä. Siksi liki jokaiselle viinityypille tai -lajille on oma lasinsa. Riedel-huuman keskellä voisi kuitenkin kysyä, missä määrin näiden lasien ylivertauudessa on kysymys myös taitavasta markkinoinnista tai muusta viinidiskurssien vaikutuksesta. Esimerkiksi Suomessa Riedelin tehdas, maahantuoja ja jälleenmyyjä (suurimpana Alko) ovat onnistuneet organisoimaan näyttävän kampanjan, johon myös eräät johtavat ”viinigurut” ovat osallistuneet. Riedellin lasien huippuunsa viety funktionaalisuus ei sekään välttämättä ole vain ihastuttava asia, varsinkin jos toisenlainen lasiestetiikka on lähellä sydäntä tai haluaa nauttia viininsä mitä erilaisemmista luomuksista. Perinteistään ylpeät suomalaiset lasitehtaat, kuten Iittala (Hackman), näyttävät kuitenkin jääneen pahasti jälkijunaan. Niiden nykyisistä lasisarjoista ei löydy vastaavaan enologiseen asiantuntemukseen perustuvia malleja kuin Riedeliltä, Nachmannilta tai Rosenthalilta.

13. Näin ei ole ”arvomaailman” kohdalla, sillä arvoiksi kutsutut objektit ovat vain ja ainoastaan kulttuurisia konstruktioita. Sen sijaan makuarvostelmien lähtökohdat ovat myös ”objektiivisessa” todellisuudessa. Sen tähden maun käsitteellä operoiva moraalifilosofia voi olla verevää ja juurevaa, eikä se perustu pelkästään kuvitelmalle, imaginaatioon, toisin kuin 1800-luvun loppupuolella keksitty arvofilosofia. Moraalifilosofiassa voi olla kohteena esimerkiksi kuolema, jolloin arvioinnin lähtökohdiana ovat jossakin tilanteessa todella kuoleva ihmisolento. Arvofilosofi ei tällaista kaipaa, sillä hänelle riittää, kun voi analysoida kuolemaan liitettyjä ”arvoja”.

14. Vertaa Louis Althusser, jonka mukaan yhteiskunnalliset ristiriidat ovat yli- ja alimääräytyneitä, eivätkä tällaiset ristiriidat ole mitään poikkeuksia johonkin oletettuun ”puhtaaseen” ristiriitaan nähden. Esimerkiksi luokkaristiriitojen kohdalla ei ole olemassa mitään ”alkuhetkeä”, jolloin kaksi ”valmista” luokkasubjektia olisivat ensi kerran törmänneet toisiinsa. Päinvastoin, luokat syntyvät ja muotoutuvat luokkataistelussa, ihmisten asettuessa tietynlaisiin yhteiskunnallisiin suhteisiin historiassa. (Ks. Louis Althusser, *Ideologiset valtiokoneistot*. Kansankulttuuri-Vastapaino, Helsinki-Tampere 1984, s. 165.) Samaan tapaan voidaan sanoa, että maistamistilanne, jossa makuarvostelma syntyy, on ”jo alussa” monentyyppisten tendenssien – myös objektiivisen tendenssin – yli- ja alimääräämä konjunkturi (tai monitahoinen kokonaisuus, le tout complexe, kuten asia voidaan Althusserin termein ilmaista). Siksi on mahdoton tavoittaa mitään viinin Alkuperäistä makua tai varsinaista Olemusta. Tästä huolimatta konjunktuurissa syntyvillä arvostelmilla voi olla tietty hallitseva rakenne, ne artikuloidaan tietyllä tavalla, ei miten tahansa, kussakin viinin ja makujen kulttuuurissa.
15. Nykyharrastajallahan ei voi olla käsitystä esimerkiksi siitä, millaista viini oli vaikkapa 1800-luvulla ja milloin se maistui hyvältä esimerkiksi J. V. Snellmanin suussa. Hän kuvaa eräitä Saksanmatkallaan nauttimaan viinejä antiikkisella määreellä ”tulinen”. (Saksanmaa. J. V. Snellmanin *Kootut teokset*, osa III, s. 75) Nykyihmisen on vaikea ymmärtää, mitä filosofi – saati antiikin runoilija – tarkoitti tuolla viinisanastosta kadonneella sanalla. Tämä ei tietenkään estä *fantasioimasta* ”tulista” viiniä.
16. Montaignen mukaan inhimillisen arvostelukyvyn *epävarmuus* johtuu ennen muuta sattumanvaraisuudesta. Hän viittaa siihen, miten arvostelutilanteessa vaikuttaa lukuisia yllättäviä, kontingenteja ja tuntemattomia tekijöitä, joita arvostelijan on mahdoton ottaa riittävästi huomioon. (Michel de Montaigne, ”Arvostelukykymme epävarmuudesta”. Teoksessa *Esseitä*. WSOY, Helsinki 1999, 4. painos, s. 78–85.)
17. Seuraava esitys on vain *konjunkturaalisen makuteorian* lyhyt esihahmotelma. Tämän teorian keskeisiä käsitteitä, joita tulee kehitellä, ovat maun ja makuarvostelman lisäksi mm. konjunkturi, makuavaruus, konstellatio, yli- ja alimääräytyneisyys, tendenssi, yhteensattuminen, siirtymä ja tihtymä. Näistä useimpia ovat omissa yhteyksissään, omalla tavallaan työstäneet mm. Freud ja Althusser.
18. Antonio Gramscin mukaan politiikan tieteen ja taidon eräs keskeinen tehtävä on suorittaa konjunktuurin voimasuhteiden tilanneanalyyssejä. Nämä eivät ole ”objektivistista” politiikan tiedettä, sillä tilanneanalyysin esittäjä on itsekään osallisena (politiikan taito) konjunktuurissa. Gramscin esimerkkinä ovat Machiavellin analyysit Italian tilanteesta 1400- ja 1500-luvun vaihteessa. (Antonio Gramsci, *Vankilavihkot*, valikoima 2. Kansankulttuuri, Helsinki 1982, s. 59–70.)
19. Sun River White. Juha Berglund ja Antti Rinta-Huumo, *Viinistä viiniin* 2000. Otava, Helsinki 1999, s. 96.
20. ”Nyt karkottakaa murheet viinillä.”



## Filosofia ainereaalissa

Tällä hetkellä suunnitellaan ylioppilastutkinnon reaaliakoetta jaettavaksi yksittäisten reaaliaineiden kokeiksi. Kustakin kokeesta saisi erillisen arvostuksen. Kokeille varattaisiin kaksi koepäivää. Samalla tutkintokerralla voisi suorittaa kaksi reaaliaineen koetta. Kokeita voisi suorittaa hajautetusti kahden tai kolmen tutkintokerran aikana. Periaatteessa siis olisi mahdollista saada jopa kuusi laudaturia reaaliaineiden kokeilla.

Uudistus toisi reaaliaineille ylioppilastutkintoon nykyistä paremmin sellaisen painoarvon, joka niillä on lukio-opinnoissa. Samalla yliopistot ja korkeakoulut voisivat hyödyntää ainekohtaisten kokei-

fian ainereali on myönteinen mahdollisuus. Tätä tukemaan tarvittaisiin lisäksi tuntijakoratkaisuja, niin että filosofiaan lisättäisiin kaksi valinnaista kurssia. Tällöin tehtävät voidaan tehdä laajemmän alueen pohjalta.

Filosofialla on relevanssia useilla jos ei

että vastausten laatu tuntuu paranevan. Menneinä vuosina saattoi melkein viidennes kokelaiden tuotoksista olla niitä, jotka voi luokitella yleispöyhöiksi tai täysin ei-filosofisiksi. Tietenkin nytkin vastaukset voivat alkaa tyyliä ”Huumeet kuten muutkin nautintoaineet johtavat kuolemaan”.

Peruskurssin tehtävät (1–2) kysyivät havaintoa ja arvoja. Vaikka tehtävä yksi tuntuisi aukeavan mukavimmin empiriimin suunnasta hyvin usein kokelas aloittaa Platonilla. Luolakertomuksella menee hyvin. Ihmeen useat myös väittivät, että D. Hume ei luottanut havaintoon ollenkaan. Arvokysymys vaikutti selvältä.

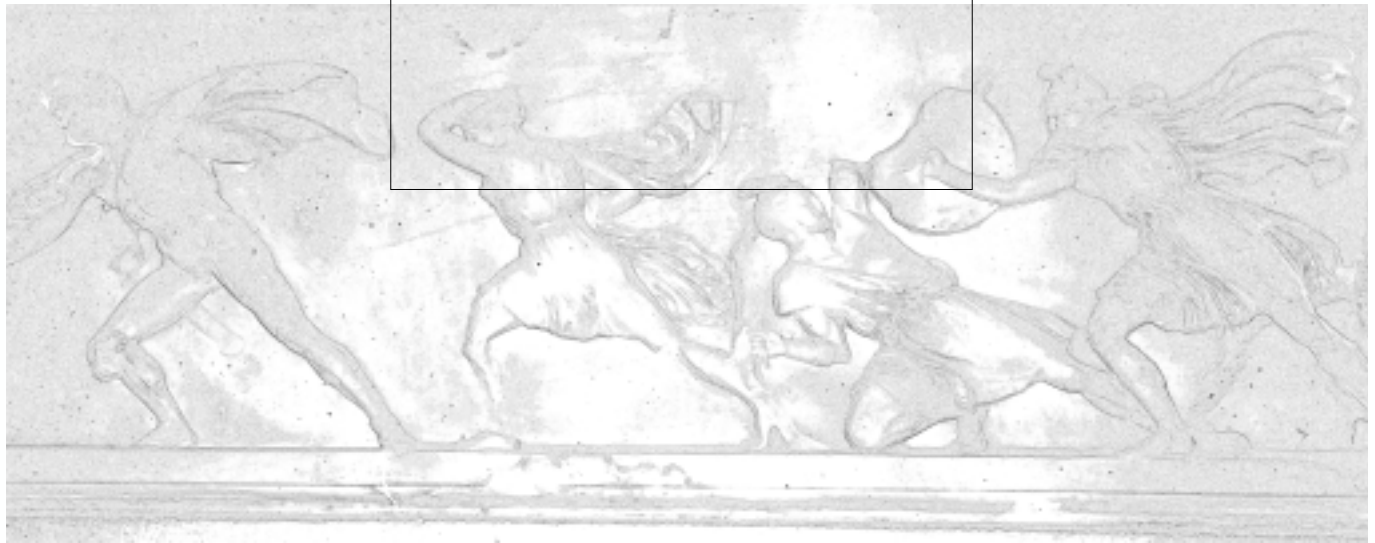
Syventävien kurssien tehtävät (3–5) olivat suosittuja, paitsi estetiikan tehtävä, mikä johtunee siitä, että filosofinen estetiikka ei ole kotiutunut lukioon. Herakleitos-tehtävä

PEKKA ELO

## Filosofiaa reaalissa

*Reaalikokeen rakennetta aiotaan uudistaa vuoteen 2004 mennessä. Nyt on ajankohtaista miettiä mikä filosofian asema siinä voisi olla.*

*Tähän liittyvät kysymykset filosofian kansallisen opetus suunnitelman ja reaalin tehtävätyyppien uudistamisesta.*



den tuloksia opiskelijavalinnoissaan.

Asiassa on kuitenkin ongelmia filosofian kannalta. Tällä hetkellä filosofiassa on vain yksi kaikille lukiolaisille pakollinen ja kaksi valittavana olevaa syventävää kurssia. Vaikka joissain lukioissa opetetaan filosofiaa kuusikin eri kurssia vuodessa, on niukkuus pikemmin sääntö kuin poikkeus. Useat pienet lukiot tarjoavat filosofiaa vain tuon yhden pakollisen kurssin verran. Se riittää sulkemaan ovet melkoiselta osalta lukiolaisista, jos ajatellaan heidän todellista mahdollisuuttaan kirjoittaa filosofian ainereali.

### Uusi tilanne mahdollisuutena

Jo tällä hetkellä on joukko lukiolaisia, jotka harrastavat filosofiaa. Heille filoso-

kaikilla tieteenaloilla. On tärkeää, mikäli reaalikokeen uudistus johtaa ainerealimalliin, että filosofian ainerealin tulokset antavat pisteitä eri jatko-opiskelupaikkoihin pyrittäessä.

Uudistuvan reaalikokeen filosofian tehtäviä on tarkoitus kokeilla avoimella mallilla. Lähinnä Eurooppakoulujen tehtäviä on käännetty suomeksi; niitä on nähtävillä ja otettavissa käyttöön internetissä, sivulla <[www.kolumbus.fi/tykografia/pe/reaali](http://www.kolumbus.fi/tykografia/pe/reaali)>. Kehittämiskokeilut ja -keskustelut ovat tarpeen riippumatta siitä millä mallilla reaalikoetta uudistetaan.

### Kevään 2001 reaalikoe

Filosofian vastausten määrä reaalikokeessa on nousussa. Ilahduttavaa on myös se,

edusti lähinnä soveltavaa filosofista järkeilyä, jota tuki esisokraattikkojen tuntemus. Avarusseikkailun HAL oli mukavasti ajassa mukana, sillä esimerkiksi Arthur C. Clarke antoi alkuvuodesta Newsweekille haastattelun, jossa hän vitsaili ihmisten alkavan muistuttaa tietokoneita. Jokeritehtävässä huumeiden kieltoa perusteltiin hyvin usein niiden luonnottomuudella, ja muutamat löysivät yhteykiä Lahden doping-juttuihin.

Kevään kysymykset ja vastaushahmotelmat ovat luettavissa osoitteessa: <<http://www.feto.fi/>>

# Vastauksia filosofian reaalin kysymyksiin

*Kevään ylioppilaskirjoitusten parhaina filosofian vastaajina niin & näin -lehti ja Filosofian ja elämäkatsomustiedon opettajat (FETO ry) palkitsivat kaksi kokeilasta, Päivi Jokisen Oulun Madetojan musiikkilukiosta sekä Ville Paukkosen Munkkiniemen yhteiskoulun lukiosta Helsingistä. Molemmat saavuttivat piste-maksimien, eli täydet pisteet jokaisesta kuudesta kysymyksestä. Palkitut vastaanottivat Opetushallituksessa 30. 5. perinteiseen tapaan onnittelet, kukat sekä palkinnoksi filosofista lukemista: mm. niin & näin -lehden vuosikerran sekä Vastapainon lahjoittamia kirjoja, joiden kärjessä uunituore C. S. Peircen Johdatus tieteen logikkaan ja muita kirjoituksia. niin & näin ja FETO onnittelevat myös opettajia Juhani Räisänen (Oulu) ja Ari Anteroine (Helsinki) kättilöntaidoistaan. Seuraavassa kolme esimerkkiä **Ville Paukkosen** vastauksista. Molempien palkittujen kaikki vastaukset ovat luettavissa FETO:n kotisivuilla: [www.feto.fi](http://www.feto.fi)*

## Tehtävä 2

Arvot voidaan joko olettaa objektiivisiksi tai subjektiivisiksi. Niistä voidaan olettaa saatavan tietoa joko rationaalisesti tai irratiionaalisesti. Arvonaturalismi olettaa arvot olemassa oleviksi sekä rationaalisesti saavutettavissa oleviksi. Sen edustaja voi esittää esim. tosiasian, että ihmiset tavoittelevat mielihyvää ja vetävät tästä johtopäätöksen, että mielihyvä on hyvää. Tällöin hän kuitenkin syyllistyy naturalistiseen virhepäätelmään olettaessaan, että se mitä ihmiset tavoittelevat on hyvää sinänsä. Tosiasiaassa hyvä ei tyhjene sellaisiin tosiasioihin kuin esim. mielihyvä.

Rationaalista arvosubjektivismia edustaa ns. arvohumanismi, joka myöntää arvojen riippuvan ihmisestä, mutta jonka mielestä niistä silti voidaan keskustella rationaalisesti. Irratiionaalista arvosubjektivismia edustaa emotivismi sekä arvorelativismi. Arvorelativistit huomauttaa arvojen vaihtelevan

yhteisöstä toiseen ja päättelee ne siksi relatiivisiksi. Tämä voi kuitenkin johtua tosiasiauskomusten eroavuudesta. Vaikka arvostukset vaihtelisivatkin yhteisöstä toiseen, niin se ei vielä todista arvoja relatiivisiksi. Arvoemotivistin mukaan arvoarvostelmat ovat pelkkiä tunteen ilmauksia. A. J. Ayerin mukaan kun sanon ”luonnon saastuttaminen on väärin”, sanonkin itse asiassa ”luonnon saastuttaminen on yäk”. Kuitenkin meistä tuntuu, että arvoarvostelmat ovat enemmän kuin tunteen ilmaisuja.

Arvointuitionisti näkee arvot objektiivisiksi, mutta vain intuition kautta saavutettaviksi. Kuitenkin intuitionme poikkeavat paljon toisistaan. Shaftesbury, joka oli ns. moraaliaisti-koulukunnan edustaja, sanoi että intuitionimme voi harjoittaa esim. kasvatuksen avulla. Hänen mukaansa jokaisella on moraalinen aisti, jonka avulla voi saada tietoa hyvästä. Hyvä ilmenee meille hyvänä omanatuntona. Shaftes-

## Kevään koekysymykset

1. Havainto tietoa perustelevana tekijänä
2. Mitä ovat arvot, ja miten ne vaikuttavat ihmisen toimintaan?
3. Taj Mahalia on yleisesti sanottu yhdeksi maailman kauneimmista rakennuksista. Miten tällaisia väitteitä perustellaan ja arvioidaan filosofisessa estetiikassa?
4. Esisokraattinen filosofi Herakleitos sanoo: ”Kaikki virtaa”, ja: ”Et voi astua kahta kertaa samaan virtaan.” Ei tiedetä, mitä hän oikeastaan tarkoittaa näillä väitteillä. Pohdi, mitä nämä väitteet voisivat filosofisesti merkitä.
5. Tieteiskirjailija Arthur C. Clarcken tarinaan perustuvassa Stanley Kubrickin elokuvassa 2001: Avaruusseikkailu esiintyy ajatteleva ja tunteva tietokone HAL, joka kärsii mielen terveyden ongelmista. Voivatko tulevaisuuden tietokoneet ajatella ja tuntea kuin HAL? Millä perusteella?
- +6. Miksi huumeet ovat laissa kiellettyjä? Esittele ja arvioi erilaisia huumeiden vastaisia argumentteja ja niiden taustalla olevia filosofisia näkemyksiä.

buryyn mukaan moraalista on suoraan verrannollinen kauneusaistiin ja joillakin se on kultivoituneempi kuin toisilla.

Selvää joka tapauksessa on, että ihmisen toimintaa ohjaavat jonkinlaiset käsitykset arvoista. Tärkeintä kaikkien edun kannalta on päästä jonkinlaiseen yksimielisyyteen arvoista ja pystyä keskustelemaan niistä järkevästi. Tällöin voisimme ehkäistä kauheet, joita syntyy kahden fundamentaalisen arvo-objektivistin kohdatessa ja saavuttaa miellyttävämmän olotilan itsellemme ja lajitovereillemme.

### Tehtävä 3

Teoriat kauneudesta liittyvät läheisesti taiteen käsitteeseen, varsinkin kun puhutaan ihmisen tuotoksista. Kauneus voidaan mieltää subjektiiviseksi, jolloin lause ”Sinä pidät Mozartista, minä Megahellistä – kauneus on kuulijan korvassa” on täysin hyväksyttävä. Toisaalta voidaan esittää, että kauneus on esineissä itsessään objektiivisena ominaisuutena, jolloin kylläkin nousee kysymyksiä jos joku ei menekään sanattomaksi vaikkapa Mona Lisan edessä. Subjektiiviseen kauneuskäsitykseen liittyvät usein tunteet hyvin vahvasti. Kun nyt oletettavasti menen sanattomaksi Taj Mahalin edessä, niin sanotaan että esine herättää minussa tunteita. Sen sijaan joku amerikkalainen turisti voi pysyä hyvinkin kylmänä Taj Mahalin edessä ja ihmetellä vaikkapa miksei siihen rakenneta pilvenpiirtäjiä. On siis perusteetonta puhua mistään asiasta kauniimpana kuin toisesta.

Objektiivisen kauneuskäsityksen omaava henkilö sanoisi kyseisessä rakennuksessa olevan kauneuden saavan minun kauneusaistini toimimaan. Hän voisi jopa säättää amerikkalaisen turistiparan surkastunutta ja banaalia kauneusaistia ja koettaa saada tätä näkemään Taj Mahalin ilmiselvä kauneus. Hän voisi pitää rakennusta Platonin tapaan esimerkillisenä kauneuden idean heijastumana, mutta tällöin hän ei olisi oikeutettu sanomaan Taj Mahalia taiteeksi, sillä Platonin mukaan taide on aina jonkun imitaatiota ja rakennukset eivät suoranaisesti jäljittele luontoa.

Kauneuteen liitetään usein tietty esteettinen asenne. Kantin mukaan minä, toisin kuin amerikkalaisturisti, tarkastelin rakennusta pyyteettömästi ajattelematta sitä päämääränä mihinkään. Tällöin tunsin hetkeksi itseäni ahdistavan dualismin fyysisen ja henkisen välillä hellittävän ja olin kokonainen. Schopenhauer taas sanoisi, että tuon kauneuden kokiessani pääsin irti tahdostani, joka ei koskaan täysin tyydyty

ja olin hetken onnellinen. Hegelin mukaan taasen Taj Mahal oli intialaisen ihmisen tuhat vuotta sitten harjoittaman maailman- ja itseymmärryksen merkki, olemisen tapaa kuvaava monumentti. Sen jälkeen uskonto ja lopulta filosofia ovat ottaneet taiteen paikan maailmanhengen itseilmaisun välineinä ja samanlaista monumenttia on enää mahdotonta rakentaa.

Esteetikko voisi pyytää amerikkalaista tarkastelemaan rakennusta pyyteettömästi. Jos tuloksena ei olisi kauneuden kokeminen, voisi esteetikko kouluttaa amerikkalaisen kauneusaistia kunnes tämä lopulta näkisi Taj Mahalin kauneuden. Sitten hän voisi pyytää tätä vertaamaan Taj Mahalia muihin näkemiinsä kauniisiin rakennuksiin. Jos amerikkalainen vielä pitäisi Empire State Buildingia kauniimpana, voisi esteetikko kiinnittää amerikkalaisen huomion Taj Mahalin symmetriseen muotoon ja runsaisiin koristeisiin. Jos rationaalinen keskustelu ei tuottaisi toivottua tulosta, jouduttaisiin sanomaan että Taj Mahal ehkä on yksi maailman kauneimpia rakennuksia, mutta me emme voi saavuttaa siitä rationaalista, intersubjektiviä tietoa.

### Tehtävä 5

Kysymys ajattelevasta ja tuntevasta tietokoneesta liittyy olennaisesti ns. psykofyysiseen ongelmaan. Kysymys on sielusta, joka on henkistä, ei-ulottuvaista, sekä ruumiista, joka on ulottuvaista, ei-henkistä. Miten näiden välillä voi olla vuorovaikutusta? Miten henki voi vaikuttaa ruumiiseen? Eikö se riko energiansäilyvyyden lakia kohtaan? Onko mitään henkeä?

Jos vastaamme kysymykseen dualistisesti, voimme pitäytyä arkipsykologiassa, mutta jos joudumme keksimään ratkaisun sielun ja ruumiin yhteydelle yleisesti ehdotettu ratkaisu on interaktionismi, jonka mukaan käpyrauhanen on ruumiin ja sielun välittävä osa. Tämän ratkaisun kehitti Descartes. Voimme tosin kysyä, ratkaisiko se yhtään mitään. Jos dualisti kuitenkin on oikeassa, niin kysymys ajattelevasta ja tuntevasta tietokoneesta on mieletön, sillä tietokone on mekaaninen, kuten ruumis ja eläimet Descartesin mukaan ja mekaaninen laite tarvitsee sielun ollakseen inhimillinen. Tämä kylläkin sallisi vaikkapa ihmisaivojen kytkemisen johonkin laitteeseen, mutta siitä ei ollut nyt kysymys.

Eliminoiva materialisti kiistää koko tajunnan olemassaolon ja hyväksyy vain havaittavat ilmiöt. B. F. Skinner edusti josakin määrin tätä kantaa behaviorismillaan. Jos tämä pitäisi paikkansa ja tiede todella

paljastaisi kansanpsykologian näennäiseksi, niin tällaisen koneen rakentaminen olisi toki mahdollista. Kuitenkin eliminoivan materialismin tiedekäsitys tuntuu liian alta puhuessaan pelkästään havaittavista ilmiöistä. Jos näin olisi, niin joku voisi sanoa minulle, miltä minusta tuntuu. Tämä taasen tuntuu absurdilta, sillä tietoisuus on osa minua.

Reduktoiva materialisti esittää, että tajunnantilat vastaavat aivojen fysiologisia tiloja. Tällöin oletetaan, että nuo monimutkaiset vastaavuussuhteet saadaan joskus selville ja myöskin tekoäly voidaan rakentaa. Voidaan silti esittää, että vaikka tajunnantilat vaativat aivotiloja, niin se ei vielä todista niiden olevan identtisiä.

Hieman hienostuneempi versio onkin funktionaalinen materialismi. Se olettaa, että tietoisuus on aivojen funktio. Samat tajunnantilat voivat ilmetä erilaisina fysiologisina tiloina aivoissa. Tajunta päältä aivoja. Jos näin on, voimme myöskin rakentaa tekoälyn, joka ajattelee ja tuntee. Emme kuitenkaan epäröisi sulkea tällaista konetta. Meille ei tulisi minkäänlaista moraalista krapulaa vaikka sulkisimmekin sen.

Emergentti materialismi on kanta, joka ei sanottavasti eroa psykofyysisestä dualismista. Sen mukaan tajunta on aivojen emergentti ominaisuus, eli ominaisuus, joka ei esiinny yksilötasolla eikä siis ole redusoitavissa yksilötasolle. Tämän kannan edustaja ei voisi hyväksyä tuntevaa ja ajattelevaa konetta, sillä tietokone ei ole aivojen kaltainen, eikä siinä siis ole emergenttiä ominaisuutta tietoisuus.

# Paulo Freire ja kriittinen pedagogiikka

**B**rasilialainen Paulo Freire (1921–1997) ei ole Suomessa kovin luettu, vaikka nimensä tunnettu onkin. Tyypillisesti hänet mainitaan *ongelmaperustaisen* (tai -keskeisen) opetuksen teoreetikoksi. On totta, että Freire kritisoi opetuksen ”talletusteoriaa” eli käsitystä, jonka mukaan oppilas säilöo muistiinsa asiasisältöjä, joita opettaja sinne tuottaa. Talletuskäsityksen tilalle Freire halusi tuoda oppilaan aktiivisuutta ja opettajan ja oppilaiden dialogista suhdetta korostavan näkemyksen, jossa opetus ei etene valmiin kaavan mukaan, vaan luovasti ja uutta tietoa toimintatilanteessa etsien. Freireä ei pidä kuitenkaan sekoittaa konstruktivistiseen oppimiskäsitykseen ja oletetaan hänen puhuneen vain tehokkaampien opetusmenetelmien puolesta.

Ongelmaperustaisella asenteella Freire halusi vastustaa yksilöitä sopeuttavaa ja passivoivaa kasvatusta. Dialogisuus (jonka Freire osin omaksui Buberin filosofiasta) viittasi kumouksellisen toiminnan muotoon, ei pelkästään opetusstrategiaan. Opetuksen oli tarkoitus johtaa toimintaan ja muutokseen, ei vain ”tiedon konstruointiin”. Freirelle uskollisempaa olisikin korostaa sitä, ettei hän ensi sijaisesti kehoittanut *oppimaan ongelmien kautta* tai *ongelmälähtöisesti*, vaan *oppimaan ongelmiin tarttumalla* ja *tarttumaan ongelmiin oppimalla*. Oppimisen päämääränä ei ollut oppiminen, kuten yhä tavattoman usein ajatellaan, vaan maailman muuttaminen paremmaksi paikaksi. Tässä onkin ihmeteltävää tälle ajalle, jossa opettajat, tutkijat ja virkamiehet kuvaavat koulutuksen tavoitteeksi varmistaa ihmisten pärjäämisen eli menestymisen maailman muutoksessa – siis sopeutumisen siihen, mitä tulevaisuus milloinkin tuo tullessaan.

Opetus ei voi siis nojata vain tieteelliseen tutkimukseen ja oppimispsykologiaan. *Tehokkaampien* opetusmuotojen etsiminen ei sinänsä eroa behaviorismista. Onkin joko tunnustettava, että kaikki opetus ja kasvatusta on pohjimmiltaan yksilöiden behavioraalista kontrollia, ihmisten kesyttämistä, tai sitten on hyväksyttävä opettajan autenttinen eettinen vastuu, jolle ei löydy ainoatakaan auktoriteettia selkänokjaksi. Jos valitaan jälkimmäinen, on huomattava, että *parempi* opetus voi tarkoittaa vain norma-

tiivisesti parempaa. Tässä Freiren eksistenttialistisuus on ilmeistä. Valintojensa edessä opettaja tai opetus suunnittelija ei voi jättäytyä tieteen tai tutkimuksen selän taakse vaan hänen on tiedostettava tekemänsä moraaliset ja poliittiset ratkaisut opetuksen sisältöjä, tavoitteita ja muotoja asettaessaan. Jokainen valinta on autenttinen ja peruuttamaton teko, jota ennen ja jonka jälkeen ei ole yhtään jumalaa tuomariksi tai varmuuden takaajaksi.

Freiressä on näin tietty postmodernille teorialle tavallinen piirre: teoria, tutkimus ja käytäntö ymmärretään viime kädessä aina episteemisesti suhteelliseksi – rajoittuneiksi, ehdollisiksi, paikallisiksi –, mutta moraalisesti ja poliittisesti sitoutuneiksi. Nämä kaksi – tietämisen relationaalisuus ja eettinen sitoutuneisuus – ovat Freirelle yksi ja sama, aivan kuten Nietzsche ja Freireen vaikuttaneen Ortega y Gassetin perspektiivimeissä tai feministisen teorian *stand-point*-epistemologiassa. Kun hylätään oletus neutraaliudesta ja hyväksytään, että opettaja ja tutkijakin ovat aina asemoituneina olosuhteisiinsa, eettisen vastuun ja kriittisyyden vaatimus korostuu.

**N**ykyään kriittisyys voi tarkoittaa lähes mitä tahansa. Osin tämä on seurausta sanan latinankielisen juuren polveilusta eri kielissä, mutta paljolti myös siitä, että sanaa on pesty puhtaaksi sen laajemmasta yhteiskunnallisesta ulottuvuudesta. Selkeimmin tämä ilmenee USAlaisessa sanastossa, jossa kriittinen ajattelu on yhtä kuin tehokas ja pätevä ajattelu. Siitäkin on tehty ase, joka voidaan kääntää mitä tahansa vastaan. Niinpä nykyään voidaan olla samalla tavalla ”kriittisiä” vaikkapa huumeita, suuryrityksiä, maahanmuuttajia tai terveydenhuoltoa kohtaan – ainoa sisältö sanassa onkin nyt se, että jotakin vastustetaan. Tällainen merkitys kannattaa Freireä lukiessa unohtaa.

Freiren käytössä *kriittisyyden* tuli toteutua aina suhteessa siihen elämämuotoon, jossa sitä harjoitettiin. Kriittisyys kohdistui yhteiskunnallisiin olosuhteisiin ja sillä oli viime kädessä rakentava päämäärä näiden olosuhteiden muuttamisessa. Kriittisyyden välittömiin lähikäsitteisiin kuuluivat näin *progressiivisuus*,

*subversiivisuus* ja *utooppisuuskin*, ja tämänkaltaisia sanoja on kyettävä sulattelemaan jos aikoo Freireä tosimitieellä lukea.

Jotta Freiren kumouksellisuus ei latisuisi opetusteknologiaksi, hänet kannattaakin sijoittaa lukukontekstiinsa rinnastamalla keskenään kolme maailmaa 60- ja 70-lukujen taitteessa kohauttanutta teosta: Freiren *Pedagogia do oprimido* (Sorrettujen pedagogiikka), Gustavo Gutiérrezin *Teología de la liberación* (Vapautuksen teologia) ja Frantz Fanonin *Les Damnés de la terre* (Maan osattomat, suomennettu nimellä *Sorron yöstä*). Jokainen toi euro-amerikkalaisesta näkökulmasta katsoen marginaalista soihdun valaisemaan pintasivistynyttä, mutta tarkemmassa valossa barbaarista maailmaamme. Jokainen tukeutui Marxin kapitalismikritiikkiin ja katsoi tulevaisuudella olevan toivoa vain jos opimme näkemään niiden silmin, jotka on ”sivistyskansojen” toimesta ryöstetty ja osattomiksi tuomittu.

Tänään Freiren hengenheimolaiset löytyvät ehkä kansalaisjärjestöaktiiveista, jotka yhteiskunnallisen solidaarisuuden raunioille rakentavat globaalin yhteistunnon puitteita itseorganisoituissa yhteisöissä – ja harjoittavat kasvatusta kulttuuriin suvaitsevaisuuteen sekä globaalisti ja ekologisesti vastuulliseen toimijuuteen, ainoaan uskottavaan tapaan tuottaa yleismaailmallista ihmisyyden etiikkaa. Tiedostamisen (*conscientização*) herättämisen tehtävä ei varmasti ole nyt sen helpompi kuin Freiren aloitellessa työtään maattomien ja lukutaidottomien maanmiestensä keskuudessa. Ideologiat eivät ainakaan ole kuolleet. Freirelle ideologiat olivat aina läsnä, myös opetuksessa. Onkin tiedostettava miten kanssakäymisessämme jatkuvasti joko uusinnamme tai muutamme maailmaa. Freiren viimeisinä vuosina hänen lempiaiheisiinsa kuului ekonominen uusliberalismin ideologian ankara kritiikki. Siitä on oheen käännetty esimerkki alun perin Harvardiin luentosarjaksi tarkoitettua käsikirjoituksesta, joka on englanniksi julkaistu nimellä *Pedagogy of Freedom* vuonna 1997. Myös Freiren pääteoksen *Sorrettujen pedagogiikan* suomentaminen on hankkeilla.



arguivo paulo freire

”

...En voi välttää pysyvästi kriittistä asennetta sitä kohtaan, mitä kutsuisin uusliberalismin ikeeksi, ja mihin liittyy kyyninen fatalismi ja pyrkimys torjua oikeutemme unelmoida toisin, unelmoida utopiasta. Kammoni uusliberalismia kohtaan selittää osaltaan oikeutettua vihaani kun puhun epäoikeudenmukaisuuksista, joihin ihmiskunnan kaatopaikkojen asukkaat on tuomittu. Se selittää myös täydellisen haluttomuuteni minikäänlaisen puolueettomuuden teeskentelyyn. En ole puolueeton tai objektiivinen; en tosiseikkojen ja tapahtumien paikallaanoleva tarkastelija. (...) Tämä ei ole kuitenkaan estänyt minua omaksu-  
masta aina ankaran eettistä positiota. Jokainen, joka tarkastelee asioita, tekee sen jostakin näkökulmasta. Eikä tämä välttämättä tarkoita sitä, että tarkkailijan asema on erheellinen. Erhe se on silloin, jos hänestä tulee dogmaattinen oman näkökulmansa suhteen ja hän unohtaa, että edes varmuus oikeassa olemisesta ei tarkoita, että oma asema olisi aina eettisesti perusteltu. Oma näkökulmani on ”maan osattomien”, ulos suljettujen.

•••

Haluaisin painottaa opettajien eettistä vastuullisuutta professionimme harjoittamisessa. Ja tämä koskee myös niitä, jotka nyt vasta koulutautuvat opettajiksi. (...) Opettajaksi valmistautumista ei pitäisi koskaan latis-  
taa pelkäksi harjoitteluksi. Pikemmin siinä pitäisi edetä yli teknisen valmentautumisen ja tulla juurrutetuksi sekä minuuksien että historian eettiseen muovautumiseen. On tärkeää tehdä selväksi, etten puhu sellaisesta rajoittuneesta etiikasta, joka tottelee vain

taloudellisen voiton lakia – sananmukaisesti markkinoiden etiikasta. Näyttää siltä, että nyt vallitsee maailmanlaajuinen taipumus hyväksyä Uuden Maailmanjärjestyksen ankarat vaatimukset luonnollisiksi ja vääjäämättömiksi. Yksi puhujista taannoisessa kansalaisjärjestöjen (NGO's) kansainvälisessä kokoontumisessa mainitsi kuul-  
leensa sen useasti ensimmäisessä maailmas-  
sa toistellun mielipiteen, että kolmannen maailman ripulia sairastavia lapsia ei pitäisi pelastaa koska näin ainoastaan pidennämme sellaista elämää, joka on tuomittu kurjuuteen ja kärsimykseen. En selvästikään puhu tällaisen etiikan puolesta. Puhun päinvastoin yleismaailmallisesta ihmisyyden etiikasta, joka ei epäröi tuomita juuri lainaamani kaltaista ideologista puhetapaa.

•••

[O]len ehdottoman vakuuttunut kasvatus-  
toiminnan eettisestä luonteesta, niin kauan kuin kasvatus on erityislaatuisesti inhimillistä toimintaa. Kun totuus on se, että jokainen maa planeetallamme tulee entistä enemmän markkinoiden etiikan tukahdut-  
tamaksi, vaikuttaa siltä, että kaikki mitä ikinä teemmekin universaalia ihmisyyden etiikkaa edistääksemme on kovin vähäistä verrattuna siihen, mitä olisi tehtävä. Voimme pitää itseämme päätöstemme, etsintämme, valintakykymme subjekteina – eli historiallisina subjekteina, maailmaa muuttamaan kykenevinä ihmisinä – vain jos olemme eettisyyteen sidoksissa. Tässä mielessä on myös mahdollista irrottautua eettisyyden perustasta ja niinkin voidaan valita. Mutta se ei ole hyve, emmekä voi sitä hyväksyä.

•••

Kun puhun yleismaailmallisesta ihmisyyden etiikasta, tarkoitan jotakin ehdottomasti korvaamatonta inhimillisen elämän ja sosiaalisen kanssakäymisen kannalta. Väittäessäni näin, olen tietoinen niiden kriittisistä äänistä, jotka tietämättä sitä, mistä minä tulen, pitävät minua hyväuskoi-  
sena ja idealistisena. Vakavasti ottaen puhun yleismaailmallisesta ihmisyyden etiikasta samalla tavoin kuin puhun ihmisen ontologisesta kutsumuksesta, joka kutsuu meidät ulos itsestämme ja itseme tuolle puolen. Tai kuten puhun olemuksestamme jonakin yhteiskunnallisesti ja historiallisesti rakentuneena eikä vain yksinkertaisesti *a priori* täälläolevana. Kyseessä on olento, joka syntyy historian kohdusta, mutta joka olevaksi tulemisen prosessissa sisällyttää itseensä tiettyjä perustavia arkkityyppejä, joita ilman olisi mahdotonta tunnistaa inhimillistä läsnäoloamme maailmassa jokikin ainutkertaiseksi ja alkuperäiseksi. Maailmassa olemisemme on paljon enemmän kuin vain ”olemista”. Se on ”läsnä-  
olo”, joka toteutuu suhteessa maailmaan ja

suhteessa toisiin. ”Läsnäolo”, joka tunnus-  
taessaan toisen läsnäolon ”ei minänä” tun-  
nistaa oman itsensä. ”Läsnäolo”, joka voi pohtia itseään, tietää itsensä läsnäolevana, voi tarttua asioihin, muuttaa, puhua siitä mitä tekee, mutta myös harkita, verrata, arvioida, arvottaa, valita, luopua ja unelmoida. Eettisyyden vääjäämättömyys pakottautuu esiin juuri valinnan, arvioin-  
nin, vapauden, luopumisen, alueella. Tässä mielessä sidoksaisuutemme eettisyy-  
teen on väistämätöntä, joskin sidoksen rikkominen on myös mahdollista. Ja rikko-  
mista tapahtuu. Sitä ei silti voi pitää arvona edes silloin kun se on valinnan seurausta. (...)

Totta puhuen olisi käsittämätöntä jos tietoisuus joka minulla on omasta läsnä-  
olostani maailmassa ei samanaikaisesti olisi merkki siitä, että olen itse osallisena tuon läsnäolon rakentumiseen. Siinä määrin kuin olen tietoinen läsnäolija maailmassa, en voi toivoa pääseväni pakoon eettistä vastuuta omista teoistani maailmassa. Jos olisin vain geneettisen, kulttuurisen tai luokkaperustaisen determinaatoin tuotetta, minulla ei olisi vastuuta teoistani eikä olisi mahdollista puhua etiikasta. Tietenkään tämä oletus vastuustamme ei merkitse ettemme olisi geneettisesti, kulttuurisesti ja yhteiskunnallisesti ehdollistettuja. Se merkitsee, että tiedämme olevamme *ehdollistet-  
tuja*, mutta emme *määräytyjä*. Se merkitsee sen tunnistamista, että Historia on mahdollisuuksia täynnä olevaa aikaa eikä helytmättömän kohtalon määräämä – että tulevaisuus on *problemaattinen* eikä vielä ratkaistu, fatalistisesti.

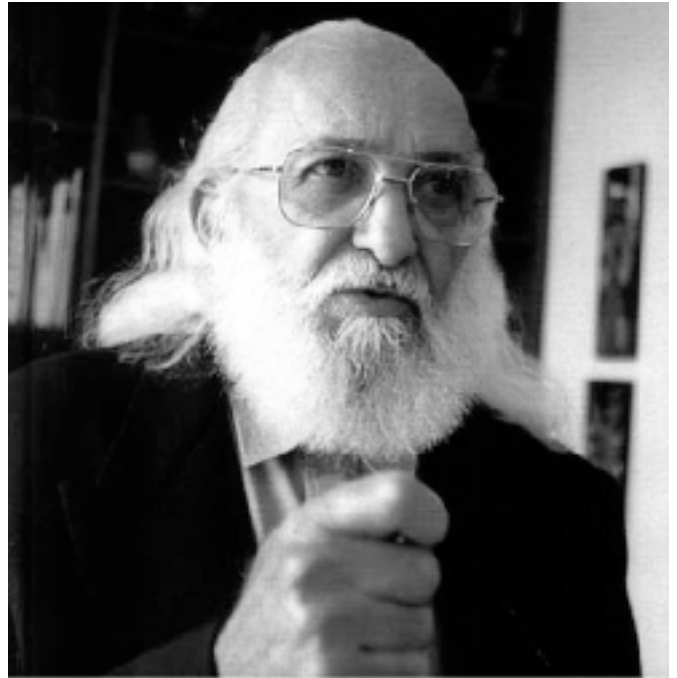
•••

Ajassamme on paljon fatalismia. Ajassam-  
me on fatalismin jähmettävä ideologiaa ja sen häilyvästä postmodernia pragmatismia, joka inträä ettemme voi tehdä mitään muuttaaksemme sosiohistoriallisen ja kulttuurisen todellisuuden kulkua koska tällai-  
nen maailma kerta kaikkiaan on. Sellaisen fatalismin hallitsevin nykyinen muoto on uusliberalismi. Siinä meidät johdetaan ajattelemaan, että globaalin mittakaavan massatyöttömyys on ”vuosisadan lopun” väistämättömyys. Tuollaisen ideologian näkökulmasta on vain yksi reitti avoimna kasvatustoiminnalle: sopeuttaa oppilas siihen mikä on välttämätöntä, siihen mitä ei voi muuttaa. Sen mukaan tärkeää on tekninen koulutus, joka auttaa oppilasta sopeutumaan ja siten selviytymään. Kirjani, jonka nyt tarjoan niille, jotka ovat aiheesta kiinnostuneet, on päättäväinen EI ideologialle joka näin halventaa ja torjuu ihmisyytemme.”

Otteet Paulo Freiren teoksesta *Pedagogy of Freedom*, ”Introductory reflections”. Rowman & Littlefield Publ., 1998, s. 22–27. Suomentanut Tuukka Tomperi.

# PAULO FREIRE – KRITIIKIN JA TOIVON PEDAGOGI

*Brasilialainen Paulo Freire (1921–1997) on yksi 1900-luvun merkittävimpiä kasvatusajatteliijoita. Hänen pääteoksensa *Pedagogy of the Oppressed* ilmestyi vuonna 1970, ja teki hänet tunnetuksi ympäri maailmaa. Kirjassaan hän esittää näkemyksensä tiedon ja vallan suhteesta. Kasvatusajattelijana Freire ei ole yksiselitteinen hahmo. Korostaessaan omien kokemusten käyttöä ja niiden reflektiota oppimisessa, kielellistä kommunikaatiota ja oppijan aktiivisuutta, hän edustaa aikuiskasvatuksen valtavirtaa. Samalla hän on radikaalin kasvatuksen kärkihahmo korostaessaan, että kasvatus ei ole koskaan neutraalia vaan aina joko sopeuttaa opiskelijaa tai vapauttaa häntä käsittelemään todellisuuttaan kriittisesti ja luovasti. Läpi tuotantonsa Freire korostaa yhteiskunnallisesti tiedostavien opettajien ja opiskelijoiden mahdollisuutta toimia inhimillisen ja sorrosta vapaan maailman puolesta.*



arquivos paulo freire

## FREIREN ELÄMÄNVAIHEET

Paulo Freire syntyi Recifessä, Koillis-Brasiliassa vuonna 1921. Freire varttui keskiluokkaisen virkamiesperheen lapsena. Yleismaailmallisen talouskriisin (1928–32) aikana Paulon isä menetti työpaikkansa ja sairastui. Perheen isä kuoli Paulon ollessa 13-vuotias. Freire itse pitää perheen köyhtymistä ja sosiaalisen aseman muuttumista merkittävänä kokemuksena, koska hän henkilökohtaisesti koki nälkää, epäoikeudenmukaisuutta ja kohtasi yhteiskunnallista eriarvoisuutta.<sup>1</sup> Koulun jälkeen Freire opiskeli aluksi lakimieheksi, mutta kiinnostui jo oikeustiedettä opiskellessaan kasvatuksen filosofiasta ja historiasta ja väitteli kasvatustieteen tohtoriksi vuonna 1959. Kouluajoista lähtien Freire toimi myös opettajana.<sup>2</sup>

Vuosina 1947–64 Freire oli sekä työssään että kansalaistoinnissa tekemisissä kasvatuksen, lukutaidon kehittämisen ja kansan osallistumista edistävän toiminnan kanssa. Työelämässä hän toimi aluksi kymmenen vuotta koulutus- ja suunnittelu-tehtävissä työläisten sosiaali- ja kasvatuspalvelujärjestössä. Vuonna 1959 hän siirtyi Recifen yliopistoon kasvatustieteen professoriksi ja vuonna 1963 kansallisen lukutaito-ohjelman johtoon.<sup>3</sup>

Tärkeä alue Freirelle oli osallistuminen kansanliikkeisiin, jotka olivat luonteeltaan sekä kasvatuksellisia, poliittisia että uskonnollisia. Kansanliikkeet antoivat Freirelle paitsi henkisen ympäristön kehittää ajatteluaan myös käytännöllisen ympäristön kokeilla kasvatustutkimuksiaan. Merkittäviä liikkeitä olivat yliopistopiireissä toiminut, kansallisiin kehityskysymyksiin

suuntautunut ISEB-instituutti (*Instituto Superior de Estudos Brasileiros*), Recifen seudulla toimivat kansankulttuuriliikkeet ja katolisen kirkon kasvatuksellinen liike, ns. perusyhteisöt.<sup>4</sup> Freiren mukaan näissä kaikissa, samoin kuin Freiren johtamassa yliopiston kulttuuriosastossa, jonka tehtävänä oli laajentaa yliopistokasvatusta ympäristöönsä, oli sama aate: pyrkimyksenä oli edistää kansanluokkien kykyä organisoitua, vapautua ja tietää.<sup>5</sup> Taustana kansanliikkeiden ja Freiren toiminnalle oli Brasilian yhteiskunnallinen muutosprosessi, jota kuvaa demokratisoituminen, taloudellinen kasvu ja kansan poliittinen herääminen sekä koko Latinalaisen Amerikan sosiaalinen ja henkinen ilmapiiri, jossa suuntauduttiin kansallisiin, kehityksellisiin ja oikeudenmukaisuuskysymyksiin ja joka antoi perustan mm. katolisen kirkon radikalisoitumiselle ja vapautuksen teologialle. Brasilian demokratisoimisprosessin osana olivat erityisesti 1960-luvun alussa massoille suunnatut lukutaito-ohjelmat. Freire kehitti ja organisoi luku- ja kirjoitustaidon opetusta yliopiston kulttuuriosastossa ja toteutti ohjelmia osaksi yhteistyössä kansankulttuuriliikkeiden kanssa ympäri maaseutua.<sup>6</sup>

Lukutaito-ohjelmissa tiivistyivät Freiren pedagogiikan perusteemat *subjektikansalaisuus, dialogi, praxis* ja *tiedostaminen*. Nämä ovat säilyneet hänen pedagogiikkansa ytimenä. Subjektikansalaisuuden korostaminen ja tiedostaminen olivat myös osa Brasilian 1960-luvun ajatusmaailmaa, jossa puhuttiin tietoisuuden heräämisestä. Nämä olivat sekä katolisten radikaalien että kansankulttuuriliikkeiden kasvatuspyrkimyksenä.<sup>7</sup> Freiren johtamissa lukutaito-ohjelmissa pyrkimyksenä ei ollut



vain tekninen taito, vaan luku- ja kirjoitustaito katsottiin merkitykselliseksi vasta kun opiskelija alkoi arvioida yhteiskunnallista todellisuutta ja omaa asemaansa siinä, alkoi liittyä subjektina kulttuuriseen ja historialliseen maailmaan. Freire sanoo projektista: ”Meille lukutaitotyö on pätevää vasta silloin, kun ihminen ymmärtää sanan sen oikeassa merkityksessä: maailmaa muuttavana voimana.”<sup>8</sup>

Lukutaito-ohjelmat keskeytyivät vuonna 1964 sotilasvallankaappaukseen. Brasiliassa valtaan tullut sotilashallitus piti Freiren ajatuksia kommunistisina ja siksi vaarallisina. Freire joutui aluksi lyhyeksi ajaksi vankilaan ja sitten karkotetuksi maasta.<sup>9</sup>

Freire vietti maanpaossa vuodet 1964–1980. Hän oli Chilessä viisi vuotta toimien maatalouden uudistukseen liittyvissä koulutustehtävissä. Täältä hän siirtyi aluksi Harvardin yliopistoon vierailevaksi professoriksi ja vähän myöhemmin pedagogiseksi asiantuntijaksi Geneveen Kirkkojen Maailmanneuvostoon, jossa hän toimi mm. monissa kehitysmaiden lukutaito-ohjelmissa. Vuonna 1980 Freire palasi Brasiliaan, jossa hän yliopistotyön ja São Paulon kouluhallinnon ohella osallistui myös politiikkaan<sup>10</sup>.

Freire kehitti ja muokkasi kasvatustajatteluun koko elämänsä ajan sekä kirjoittamalla että osallistumalla keskusteluihin. Hänen pedagogiikkansa kehittyi Brasilian 1940- ja 1950-lukujen kansallisessa muutosvaiheessa, johon hän osallistui sekä kasvatuksellisesti että poliittisesti. Maanpakoaikana Chilessä Freire kirjoitti tunnetuimmat teoksensa *Educacão como prática da liberdade*, joka kuvaa Brasilian lukutaito-ohjelmien filosofiaa, sekä teoksen *Pedagogy of the Oppressed*, josta tuli yksi 1900-luvun kasvatuskirjallisuuden klassikko. *Sorrettujen pedagogiikassa* Freire esittää yhteiskunnallisesti tietoisien opettajien ja opiskelijoiden merkityksen taistelussa oikeudenmukaisuuden puolesta. Kirjassa on analyysi sopeuttavasta ja vapauttavasta kasvatuksesta ja siinä on poliittinen, jopa vallankumouksellinen sanoma: kasvatuksen on asetettava sorrettujen puolelle ja pyrittävä muuttamaan yhteiskunnan sortavia rakenteita, niin että ihmisyyden kehittyminen on mahdollista.

Freiren tuotanto käsittää kokonaisuudessaan yli 20 teosta sekä lukuisan määrän artikkeleita, julkaistuja puheita, videonauhoja sekä luonnollisesti esitelmiä ja haastatteluja.<sup>11</sup> Osa teoksista on keskustelukirjoja, joissa hän käy dialogia muiden kasvattajien kanssa. Viimeisten vuosien kirjat ovat luonteeltaan muistelmatyyppejä, joissa hän kuitenkin liittyy ajatteluun nykyhetken ja myös postmoderniin maailmaan.

## FREIRE KASVATUSAJATELIJANA

Freire on yhdistänyt pedagogiikassaan eri filosofien tuotantoa, yleismaailmallisia, paikallisia ja vallankumouksellisia aatteita sekä latinalais-amerikkalaista kasvatuserinnettä. Lisäksi hänen elämäkokemuksensa, käytännön opetustyö, latinalais-amerikkalainen kasvatustilasto ja Brasilian kulttuurinen ja poliittinen ympäristö ovat rikastuttaneet hänen pedagogiikkaansa<sup>12</sup>. Erilaisia vaikutuksia voi Youngmanin ja Torresin<sup>13</sup> mukaisesti tiivistää siten, että Freire sitoo pedagogiikassaan kolme läheisesti toisiinsa liittyvää 1950-luvun suuntausta – eksistentiaalisen fenomenologian, historiallisen materialismin ja radikaalin kristillisen teologian. Näiden keskinäinen vaikutus ei ole kuitenkaan selkeää, ja Taylor<sup>14</sup> sanookin, että Freireen vaikuttaneita ajattelijaita on vaikea jäljittää siksi, että hän on enemmän synkretisoija kuin valikoiva vaikutteissaan.

Freiren kasvatustajattelu pohjautuu vahvasti länsimaiseen filosofiseen traditioon Sokrateesta, Aristoteleesta ja Rousseauista 1900-luvun ranskalaisiin filosofiin ja sosiologeihin<sup>15</sup>, mutta

se heijastelee samalla 1900-luvun puolen välin yhteiskunnallista ilmapiiriä ja ideologioita. Varsinaisena pintarakenteena hahmottuu hegeliläinen ja marxilainen dialektiikka. Hegelin vaikutus tulee esille etenkin historia- ja tietoisuuskäsityksessä.<sup>16</sup> Hegelin ”herran” ja ”orjan” dialektinen suhde ja riippumattoman itsetietoisuuden syntyminen tässä dialektiikassa on Freiren sorto- ja kasvatustajattelyn alkuperä ja tämä suhde on jokaisessa Freiren teoksessa, erityisesti teoksessa *Pedagogy of the Oppressed*.<sup>17</sup> Freiren marxilaisuutta sanotaan sekä humanistiseksi että vallankumoukselliseksi<sup>18</sup>. Teoksissaan Freire viittaa Marxin lisäksi marxilaista traditiota edustaviin kirjoittajiin ja vallankumousjohtajiin.<sup>19</sup> Yhteiskunnallisuuden ohella Freire tarkastelee työssään sorron psykologiaa ja hänen pääteoksessaan vaikuttavatkin sellaisten psykoterapeuttien työt kuin Freud, Jung, Adler, Fanon ja Fromm<sup>20</sup>. Eksistentiaalisen filosofian vaikutusta on etenkin vapaus-käsityksessä, ihmisyyden ja dialogin arvostamisessa. Freire viittaa teoksissaan mm. Buberiin, Jaspersiin, Sartreen ja Marceliin. Eksistentiaalisiin sekoittuu fenomenologia, joka selkeimmin tulee esille tietoisuuden ja tietämisen käsitteessä.<sup>21</sup>

Jos marxilaisuus ja Hegelin dialektiikka muodostavat Freiren pedagogiikan infrastruktuurin, on sen sydän kristillisessä ontologiassa.<sup>22</sup> Freiren kristillisen näkemyksen kehittämisympäristö oli katolisen kirkon vapautuksen teologia – radikaalin teologian ja marxilaisuuden kohtaaminen – ja tätä kautta Maritainin eksistentiaalisuus ja Mounierin personalismi. Nämä eivät vaikuttaneet Freiren ajatteluun vain teksteinä, vaan tarjosivat myös intellektuaalisen kontekstin katolisen kirkon kautta.<sup>23</sup> Freiren pedagogiikan teologisessa analyysissä hänet liitetään vapautuksen teologian profeettalliseen traditioon, joka tässä kontekstissa tarkoittaa paneutumista tämän hetken sosiaalisiin ja poliittisiin asioihin inhimillisen tulevaisuuden rakentamiseksi.<sup>24</sup>

Länsimaisuudesta huolimatta Freire on myös latinalais-amerikkalainen ajattelija. Hänen pedagogiikkansa syvimpiä juuret ovat Brasilian 1950-luvun lopun poliittisessa ja kulttuurisessa keskustelussa, joka keskittyi kansallisen identiteetin rakentamiseen.<sup>25</sup> Samalla hänen ajattelunsa kehittyminen heijastelee Latinalaisessa Amerikassa 1960–70-luvulla nousutta uutta intellektuaalista horisonttia ja tietynlaista ideologista vaihetta Latinalaisen Amerikan yhteiskunnissa. Tämän piirteet olivat Marxin ajatusten tuleminen uudelleen suosioon, sellaisten hahmojen kuin Che Guevaran ja Fidel Castron vaikutus poliittiseen ympäristöön ja massojen poliittinen aktivoituminen, joka sai myös porvariston kannatusta ja jolla oli yhteyksiä katoliseen ajatteluun. Filosofiasa oltiin kiinnostuneita kansallisista näkökulmista ja kansankulttuurista ja sosiaaliteiteissä kehitysprosesseista, joita tarkasteltiin riippuvuusteorian avulla.<sup>26</sup> Samoin hän jatkaa työssään jo Simón Rodríguezin aloittamaa, erilaisissa kansanliikkeissä jatkunutta pedagogista traditiota, jossa kasvatustajattely kytkeytyy sosiaaliseen ajatteluun, vallan kritiikkiin ja kasvatuksen ja toiminnan yhdistämiseen ja joka myöhemmin on jatkunut populaarikasvatuksessa ja vallankumouksellisten poliittisten liikkeiden kasvatuksessa.<sup>27</sup>

Latinalais-amerikkalaisuus näkyy ehkä myös Freiren ajattelun luonteessa. Hän on erilaisten, myös vastakkaisen ajatusten ja virtausten yhdistäjä ja kehittäjä. Ordoñez<sup>28</sup> kuvaa Freiren ajattelua periferia-filosofiana. Ajattelu on muokkautunut Latinalaisen Amerikan historiallisessa, taloudellisessa, sosiaalisessa ja poliittisessa kontekstissa, jossa leimallisena asiana on olla kansainvälisten ja myös kansallisten suhteiden periferiassa. Freiren perifeerisyys ilmenee siten, että hän ei ole hylännyt ”keskuksen” filosofiaa, vaan käyttää sitä työvälineenä ja reittinä löytääkseen filosofisen perspektiivin ilmiölle, jota hän kutsuu

”hiljaisuuden kulttuuriksi” ja työväliseen vapauttavan toiminnan filosofialle. Ordoñez liittää Freiren ajattelijana yhteen meksikolaisen filosofin Leopoldi Zeon ja argentiinalaisen Enrique Dusselin kanssa, jotka kaikki kolme tekivät kriittistä analyysia omasta sosiaalisesta todellisuudestaan ja korostivat ajattelussaan todellisuuden ymmärtämistä ja sen muuttamista. Ordoñezin mukaan Freiren pedagoginen ajattelu ei ole puhdasoppisesti filosofiaa, vaan enemmänkin toimintaa, jossa on kyse oikeasta ja väärästä.

Vaikutusten moninaisuus näkyy Freiren vapauskäsitteissä: vapauden tavoittelussa on välttämätöntä sekä sisäinen että yhteinen taistelu, ja vapaus todellistuu sosiaalisessa maailmassa ihmisen vastuullisena toimintana yhteisen maailman luomisessa.<sup>29</sup> Vapautuksen pedagogiikassa käytännön toteutus liittyy kiinteästi filosofiaan ja eettiseen näkemykseen. Menetelmät ovat ongelma-keskeisiä, vuorovaikutteisia ja yhteistoiminnallisia. Oppimista kuvaa dialoginen praxis, jossa teoria ja käytäntö yhdistyvät ja opiskelijoiden yhteys omaan maailmaan säilyy. Opetusmenetelmän taustalla on tietämisen teoria, jossa korostetaan oppijan subjektiivuutta, tietämisen kontekstuaalisuutta ja historiallisuutta, dialogisuutta ja dialektisuutta. Freiren pedagogiikka ei ole kuitenkaan vain metodi tai järjestelmä, vaan sen ydin on vaatimuksessa, että kasvatuksen on tuomittava epäinhimillisyyttä ja asetettava ihmisyyden puolelle.

Vaikutusten moninaisuuden takia Freireä on vaikea luokitella johonkin suuntaukseen. Hän edustaa monella tapaa aikuiskasvatuksen valtavirtaa. Esimerkiksi konstruktivistinen näkemys tietämisestä, subjektiivisen toiminnan korostaminen aktiivisena tiedon muokkaajana, subjektiivisen ja objektiivisen välinen vuorovaikutus, tiedon historiallisuus, kontekstisidonnaisuus ja kommunikatiivisuus sekä toisen todellisuuden ymmärtäminen kielellisten merkkien välityksellä, ovat nykyisessä aikuiskasvatuksessa oleellisia näkemyksiä<sup>30</sup>, ja nämä paljastuvat oleellisina myös Freiren ongelma-keskeisessä oppimisessa.<sup>31</sup> Samalla Freireä pidetään tällä hetkellä kriittisen pedagogiikan kaikkein näkyvimpanä hahmona.<sup>32</sup> Seuraavassa tarkastelen Freiren vaikutuksia kriittiseen kasvatukseen.

## FREIRE KRIITTISEN PEDAGOGIIKAN VAIKUTTAJANA

Kriittinen pedagogiikka ei ole yhtenäinen ja selkeä kasvatuksellinen teoria, vaan se sisältää erilaisia, keskenään sukulaisuudessa olevia ajattelutapoja ja käytäntöjä. Yhteistä näille suuntauksille on vallitsevien kasvatuskäytäntöjen kyseenalaistaminen, kiinnostus tiedon tuottamiseen ja kiinnostus etenkin oikeudenmukaisuus-, tasa-arvo- ja vähemmistökyseisyyksiin, demokratiaan ja inhimilliseen vapauteen. Keskeistä kriittisessä kasvatuksessa on vallan analyysi ja pyrkimys emansipaatioon.<sup>33</sup> Usein korostetaan myös toimintaa, sitoutumista ja yhteisöllisyyttä: kasvatusta ei perustu vain teoriaan vaan siinä edellytetään osallistujien sitoutumista kasvatustilanteeseen ja olosuhteiden parantamiseen. Ongelmat eivät ole vain yksilöllisiä vaan myös sosiaalisia, jolloin niiden ratkaiseminen edellyttää yhteistyötä.<sup>34</sup>

Freiren antea kriittiselle pedagogiikalle on se, että hän on tehnyt ”oikean ja väärän” näkyväksi kasvatuksessa. Hän vaatii ihmisen subjektiivuutta, tiedon alkuperän paljastamista ja sorron ja vapauden dialektisen suhteen ymmärtämistä. Kaikilla ei ole mahdollisuutta yhteiskunnalliseen osallistumiseen, vaan osa ihmisistä elää syrjäytettynä, ”hiljaisuuden kulttuurissa”. Kasvatusta voi antaa ”äänen hiljaisuudelle”. Julkinen kasvatusta kuitenkin pitää yllä valtasuhteita antamalla vallassa olevien kuvaa maailmasta ja sopeuttamalla opiskelijoita vallitsevaan tilanteeseen. Muutoksen on lähettävä syrjäytetyistä, niistä, joilla ei ole ääntä, koska vallassa olevilla ei ole tarvetta muutokseen.<sup>35</sup>

Vaikka kriittinen kasvatusta ei ole selkeästi eriytynyt erilaisiin suuntauksiin, on sen sisällä laineita, joissa Freiren ajatukset painottuvat eri tavoin. Freiren ajatukset näkyvät ainakin seuraavilla alueilla, jotka eivät ole selkeästi erillään toisistaan. Nämä ovat (1) Habermasin ja Freiren ajattelujen yhdistyminen yleisesti kriittisissä lähestymistavoissa, (2) populaarikasvatusta, (3) pyrkimys luoda radikaalin kasvatusteorian yhdistämällä Gramscin ja Freiren ajatuksia sekä (4) postmoderni pohjois-amerikkalainen kriittinen pedagogiikka.

## HABERMAS JA FREIRE

Habermasin ja Freiren teorioiden yhdistämisellä on ollut hedelmällinen vaikutus aikuiskasvatuksessa. Molempien ajatukset ovat vuorovaikutuksessa esimerkiksi populaarikasvatustuksen osallistavissa oteissa, joissa kasvatusta, emansipatorinen toiminta, tutkimus ja arviointi yhdistetään<sup>36</sup> ja postmodernissa kriittisessä kasvatustessa. Molempien näkemykset ovat esillä ylipäänsä dialogisen kasvatustuksen kehittämisessä, esimerkiksi Flechan<sup>37</sup> projektissa ja Mezirowin transformatiivisessa kasvatustessa.

Habermas tuo kriittiseen sosiaalitieteeseen Marxin ideologiakritiikin ja Freudin psykoanalyysia. Ihmisyyttä voidaan vapauttaa poliittisesta sorrosta ja siitä ajattelutavasta, joka oikeuttaa sorron. Emansipatorisessa toiminnassa huomio täytyy kiinnittää juuri niihin ajattelutapoihin, jotka tukevat alistamista ja pitävät sortoa ongelmatomana ja jopa oikeutettuna. Itserefleksio on jonkinlaista psykoanalyttista metodia, jossa tuodaan tietoisuuteen henkilöhistorian kuluksa muodostettuja vääristymiä, jotka estävät itsensä ja oman toiminnan ymmärtämistä. Itserefleksio auttaa yksilöä tulkitsemaan olosuhteitaan uudella tavalla ja auttaa siten myös muuttamaan tukahduttavia olosuhteita. Kriittinen sosiaalitiede pyrkii vastaavasti paljastamaan sosiaalisten ryhmien kollektiivisia vääryyksiä.<sup>38</sup> Näin Habermasin käsitteillä on sukulaisuutta Freiren tiedostamisen prosessin kanssa, jossa pyritään yhdessä sekä yhteisten myyttien että yhteiskunnan myyttien paljastamiseen, ja tulemaan näin kykeneväksi muuttamaan ihmisyyttä tukahduttavia olosuhteita.

Kommunikaatio, kieli ja näiden liittyminen valtakäsitteisiin on toinen Habermasia ja Freireä yhdistävä asia. Freiren dialogia voi liittää Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriaan ja tarkastella siihen sisältyvien käsitteiden ”ihanteellinen puhetilanne” ja ”vääristynyt kommunikaatio” avulla. ”Ihanteellisessa puhetilanteessa” sallitaan vapaa ja avoin dialogi, jossa ei ole hallitsemisen, manipuloinnin tai kontrollin uhkaa. Erityisesti valta on se, joka vääristää kommunikaatio-suhteet.<sup>39</sup> Pietrykowski tarkastelee kommunikatiivista tilannetta yhdistämällä Habermasin ja Freiren näkemyksiä: kommunikatiivisessa tilanteessa pyritään keskinäiseen ymmärtämiseen, totuuteen, vilpittömyyteen ja laillisuuteen. Kommunikatiivisessa tilanteessa ollaan avoimia vaatimuksille ja haasteille, mutta kyky luoda tilanteen vaatimuksia ei ole tasapuolista. Sorto rakentuu kommunikatiivisessa tilanteessa sinällään. Freire puhuu manipuloinnista. Tämän lisäksi – Habermasin mukaan – kommunikaatio voi olla systemaattisesti vääristynyttä, jonka juuret ovat esimerkiksi luokkavastakkaisuuksissa tai patriarkaalisuudessa. Pietrykowski näkee Habermasin psykoanalyttisessa tarkastelussa samankaltaisuutta Freiren ongelma-keskeisen kasvatustuksen kanssa: nimitetään yhteisellä kielellä sitä, millä on ääni vain vääristyneellä tai yksityisellä kielellä.<sup>40</sup>

Pietrykowski<sup>41</sup> vertailee Habermasin ja Freiren ajattelua seuraavasti: molemmat tarkastelevat ihmistä moraalisena ja käytännöllisenä olentona, jotka pystyvät eettisiin päätöksiin ja

pystyvät arvioimaan niitä rationaalisesti vapaassa keskustelussa. Molemmat myös ovat tietoisia hegemonisten aatteiden vallasta estää demokraattinen keskustelu ja poliittinen toiminta ja siitä, miten tämä vaikuttaa materiaalisella, kulttuurisella ja psykologisella tasolla. Molemmat myös korostavat sitä, että teoria ja käytäntö on liitettävä ihmisten kokemusten ja maailmankuvan analyysiin. Näin Habermasin ja Freiren ajatukset täydentävät toisiaan.

#### POPULAARIKASVATUS

Populaarikasvatus liitetään yleensä Latinalaiseen Amerikkaan lähelle kansankulttuuria ja kansanliikkeitä. Latinalaisessa Amerikassa populaarikasvatuksen nousukausi oli 1960-luku ja se voimistui 1970-luvulla. Kansankasvatusta toteuttavat erilaiset uudistuksiin pyrkivät liikkeet, kristilliset liikkeet ja poliittiset toimintaryhmät. Yhteistä kasvatusprojekteille on se, että ne toimivat informaalilla alueella, ne lähtevät alempien kansanluokkien näkökulmasta ja niillä on pyrkimys sosiaaliseen tai poliittiseen muutokseen. Usein näissä pyritään kehittämään koko yhteisöä ja pyritään myös poliittiseen toimintaan.<sup>42</sup> Tässä käytän populaarikasvatusta yhteisenä nimityksenä erilaisille ruohonjuuritason kasvatusprojekteille ja yhteisökasvatukselle.

Freiren vaikutus on vahva erityisesti Latinalaisen Amerikan populaarikasvatuksessa. Tärkeimpänä Freiren vaikutuksia Latinalaisen Amerikan populaarikasvatuksessa on se, että hän on osoittanut julkisen kasvatuksen taustalla olevan sortavan ideologian ja ihmisten oman tietoisuuden ja kokemuksen merkityksen kulttuurin rakentumisessa. Sovellettaessa Freiren ajatuksia on havaittu, että monikulttuurisissa ja -kielisissä yhteiskunnassa kasvatuksen pitää perustua sekä erityiseen että moninaisuuteen.<sup>43</sup> Viime vuosina populaarikasvatus onkin kehittynyt erityisalueilla, esimerkiksi naisryhmien, pakolaisten, ihmisoikeusryhmien ja etnisten vähemmistöjen keskuudessa. Erityisen ohella on tärkeää ymmärtää, miten eri alueet ovat yhteydessä keskenään ja muodostavat osan laajempaa sosiaalista todellisuutta. Tiedostaminen on keskeinen lähtökohta. Populaarikasvatus pyrkii rohkaisemaan ihmisiä olemaan muutoksen subjekteja eikä objekteja, sen arvot ovat kollektiivisia ja se pyrkii ryhmien emansipaatioon. Näin tiedostaminen ei ole vain henkilökohtaista, vaan se on koko yhteisön heräämistä ja kiinteästi osa organisoitumista. Lähtökohta on ”alhaalta ylös”-kehitys.<sup>44</sup>

Myös Pohjois-Amerikassa ja Euroopassa populaarikasvatus on yhteydessä kansanliikkeisiin. Näin on ollut jo perinteisesti rakennettaessa oikeudenmukaisuuteen ja tasa-arvoon perustuva demokraattista kansalaisyhteiskuntaa. Kansanliikkeiden merkitys ei ole vähentynyt, vaan taloudellinen valta, poliittiset ja ideologiset voimat muodostavat uudenlaisia uhkia kansalaisoikeuksille. Kansanliikkeet voivat olla esimerkiksi työväenliikkeen, naisten, köyhien, ympäristöaktivistien, vammaisjärjestöjen sekä uskonnollisten ryhmien muodostamia yhteisöjä ja yhdistyksiä.<sup>45</sup> Verrattuna Latinalaiseen Amerikkaan, jossa sosiaaliset liikkeet ovat organisoituneet yleensä valtiota vastaan ja toimivat laajoina liikkeinä, Euroopassa kansanliikkeet toimivat usein yksittäisinä ja yhteistyössä valtion kanssa täydentäen ja laajentaen valtion järjestämää koulutusta ja hyvinvointia.<sup>46</sup> Sosiaaliset liikkeet tuovat tietoisuuteen uusia tapoja ymmärtää nykyistä sosiaalista todellisuutta, uusia tapoja toimia kansalaisina, esittävät valtiolle uusia vaatimuksia ja paljastavat kansalaisoikeuksien puutteita. Toisaalta ne voivat olla myös reaktiivisia, protestoivia ja oppositiossa vallitsevaa järjestystä vastaan. Suhdetta voisi kuvata myös Habermasin termien järjestelmämaailma ja elämismaailma avulla – sosiaaliset liikkeet voivat

olla ihmisten todellisuuden ja julkisen järjestelmän välittäjinä ja osoittaa näiden ristiriitoja.<sup>47</sup>

Onko Freirellä sitten annettavaa teollisuusmaiden populaarikasvatukselle? Keskeinen asia kansalaistoiminnassa on ihmisen ontologinen kutsumus osallistua historiaan,<sup>48</sup> mikä muuttuvissa olosuhteissa on jatkuvasti uhattuna. Teollisuusmaissa Freiren lukutaidon opettelu on laajentunut ”maailman lukemiseen”, pyrkimykseen tulkita sosiaalisia tekijöitä, jotka vaikuttavat elämäämme.<sup>49</sup> Tärkeimpiä asioita on tiedon ja opetussuunnitelman poliittisen luonteen ymmärtäminen sekä tiedon ja oppimisen läheisyys oppijan omaan elämään. Dialogin kehittäminen oppimiseksi, joka on opiskelijalähtöistä, tasa-arvoista, erilaisia tietoja yhdistävää, joka on kriittistä ja jossa on suhteita sosiaaliseen ja kulttuuriseen maailmaan ja jossa omistaudutaan muutokseen, on haaste myös teollisuusmaissa.<sup>50</sup>

#### GRAMSCIN JA FREIREN AJATUSTEN YHDISTYMINEN RADIKAALISSA AIKUISKASVATUSTEORIASSA

1980-luvun puolesta välistä alkaen on tietoisesti kehitetty radikaalia aikuiskasvatuksen teoriaa yhdistämällä Gramscin ja Freiren ajattelua. Tutkimusta ja teoriaa ovat kehittäneet etenkin Allman sekä yksin että yhdessä Wallisin kanssa, Coben ja Mayo. Gramscin ja Freiren intellektuaalinen kohtaaminen alkoi Britanniassa jo 1970-luvulla, jolloin sekä Freiren kirjat että Gramscin Vankilavihkot ilmestyivät englanniksi. Keskustelua käytiin marxilaisessa kontekstissa ja taustana oli hyvinvointivaltion luominen ja siihen liittyvät ongelmat. Kriittinen sosiaalityö näki Gramscin ja Freiren ajatuksissa tärkeäksi tarkastelun yksilöllisestä tiedostamisesta suhteessa vallitsevaan ideologiaan sekä taistelun fatalismia vastaan.<sup>51</sup>

Gramscin ja Freiren ajatuksissa on yhteneväistä mm. kasvatuksen kytkeytyminen sosiaaliseen, poliittiseen ja vallankumoukselliseen muutokseen, humanistinen traditio ja aikuiskasvatuksen poliittiset päämäärät. Molemmilla on myös marxilainen praxis-käsite.<sup>52</sup> Yhdistäessään Gramscin ja Freiren ajatuksia Mayo pitää näiden perusnäkömyksenä sitä, että aikuiskasvatus ei, kuten ei muukaan kasvatus, ole neutraalia vaan se on sidoksissa yhteiskunnan hegemonisiin tai vastahegemonisiin etuihin. Radikaalin teorian pitäisi tuoda esille tiedon, kulttuurin ja vallan olemassa olevia suhteita ja problematisoida valtavirran instituutioiden tarjoamaa tietoa sekä asettautua alistettujen ryhmien puolelle. Tämän takia gramscilais-freirelaisesti kehitettävä kasvatus olisi ”mahdollisuuksien kieltä”, suuntautuisi alistettujen ryhmien emansipaatioon ja pyrkisi kohtamaan sortoa sen eri muodoissa. Radikaalin kasvatuksen rooli olisi toimia uudistusten agenttina problematisoimalla todellisuutta, paljastamalla piiloideologioita ja edistämällä dialogia. Pyrkimyksenä olisi edistää kansalaisyhteiskuntaa. Mayo ehdottaa tähän monella tasolla kehitettävää kasvatusta – kasvatus toimisi sekä formaalilla että informaalilla alueella sosiaalisissa liikkeissä. Aikuiskasvattajan rooli tulee tässä tärkeäksi, hän sitoutuu sorron vastustamiseen, ja hänen roolinsa on olla välittäjä kulttuurisessa muutoksessa.<sup>53</sup>

Gramscin ja Freiren ajatuksia yhdistää marxilaisuus ja radikaalissa aikuiskasvatuksen teoriassa Freireä tulkitaankin paljon marxilaisesta näkökulmasta.<sup>54</sup> Tärkeimpänä Freiren antina marxilaiselle ajattelulle Allman pitää hänen analyysiaan siitä, miten kasvattajat ja poliittiset aktivistit voivat työskennellä yhdessä kansan kanssa voidakseen kehittää sen kykyä ajatella kriittisesti tai dialektisesti todellisuudestaan. Freire on kehittänyt marxilaista ajattelua esimerkiksi suhtautumisessa tietoon. Tiedosta – eri tyyppisestä ja eri lähteistä – tulee kriittisen ajattelun kohde.<sup>55</sup> Olennaista radikaalissa kasvatuksessa on

ajattelun ja toiminnan yhdistyminen, jossa ymmärrys lähtee eletystä elämästä.<sup>56</sup>

Gramscin ja Freiren ajattelujen yhdistämiseen sisältyy käytännön ristiriitoja. Huolimatta pintapuolisesta samankaltaisuudesta Coben pitää näiden kahden näkemyksiä erilaisina, ne eivät täydennä toisiaan vaan lähtevät erilaisista älyllisistä ja poliittisista traditioista. Yksi ristiriita liittyy päämäärään. Molemmat puhuvat vallankumouksesta, mutta hiukan eri tavalla. Gramscilla päämäärä oli ehkä marxilainen vallankumous. Sitä vastoin Freiren yhteiskunnallinen päämäärä on hahmottomaton. Hän jättää käsittelemättä valtion ja kasvatuksen välisen suhteen ja vallankumousta on vaikea konkretisoida. Coben epäilee, että Freirellä ei ole selkeää poliittista viitekehystä, mihin muutoksella pyritään.<sup>57</sup> Allman taas tulkitsee Freiren vallankumouksellisuudeksi sen, että Freire vaatii vapautumista kokonaan hallitsijoiden ja hallittujen vastakkaisista suhteista, ei pelkästään traditionaalista poliittista vapautumista.<sup>58</sup> Gramscilla ja Freirellä on kuitenkin myös uudistavan kasvatuksen kehittämisen kannalta yhteisiä teemoja, kuten kasvattajan sitoutuminen, eri kulttuurien yhdistyminen dialogissa, kasvatuksen toimiminen sosiaalisissa liikkeissä, näkemys kulttuuri- tuotannosta ja historian tarkastelu kasvatuksessa.<sup>59</sup>

#### POSTMODERNI KRIITTINEN KASVATUS

Freiren pedagogiikka yhdistetään Foucault'n ajatuksiin, Frankfurtin kouluun ja Habermasin ajatteluun myös postmodernistisesti suuntautuneessa kriittisessä kasvatuksessa. Tässä tarkoitan postmodernilla pohjois-amerikkalaista kasvatustajatteluun, jota edustavat erityisesti Giroux, McLaren ja Shor – he kaikki ovat tehneet yhteistyötä Freiren kanssa – sekä feminististä pedagogiikkaa. Freiren työtä on kuvattu ”rajapedagogiikaksi”, joka ulottuu sekä moderniin että postmoderniin maailmaan. Freiren työ pitää yllä modernistisia yleisiä ja yhteisiä eettisiä arvoja, mutta ulottuu samalla postmoderniin maailmaan tarjotessaan välineitä mikromailmojen analyysiin.

Postmoderni maailma nousee jälkiteollisesta yhteiskunnasta, informaatioyhteiskunnasta ja kyberavaruudesta. Postmodernin ilmiöitä ovat mm. kommunikaation, kielen ja merkitysten tuleminen merkittäviksi, totuuden ja tiedon problemaattisuus ja identiteetin ja minuuden moninaisuus. ”Suuret kertomukset” korvautuvat ”pienillä tarinoilla”, mikä kasvatuksessa voisi tarkoittaa vaikkapa yhteisen, virallisen, yleistä tietoisuutta muokkaavan kasvatusteorian – modernistiselle koululle tyypillisen – korvaamista paikallisilla, alakulttuureista lähtevillä, vaihtelevilla ideologioilla.<sup>60</sup> Yleinen ja yhteinen moraalikoodisto häviää, ja tilalle tulevat paikalliset ja tilannekohtaiset diskurssit. Dekonstruktio on postmodernin kriittisen pedagogiikan menetelmä paljastaa vallan ja tiedon keskinäistä suhdetta ja vallan uudistumista koulutilanteessa. Dekonstruktio kohteita ovat opetussuunnitelma, opettajan tekstit, koulun sosiaalinen ja opetuksellinen maailma ja se, miten nämä muotoutuvat hallitsevassa ja alistetuissa kulttuureissa.<sup>61</sup>

Mitä asioita Freiren pedagogiikasta sitten korostetaan postmodernissa kriittisessä pedagogiikassa? Freiren ajatuksista korostuu lukutaidon poliittisuus, postmodernissa ajassa jonkinlainen yhteiskunnallinen lukutaito, ja erityisesti vähemmistöjen kokemuksen kautta tuleva yhteiskunnallisen tilanteen havainnointi, yhteisen ja vähemmistöjen kielen opettelu, sekä yhteisten inhimillisten arvojen tärkeys. Kirjan *The Politics of Education* esipuheessa Giroux tulkitsee Freiren pedagogiikan ”kriittikin kieleksi” ja ”mahdollisuuksien kieleksi”.<sup>62</sup> Sekä Brady<sup>63</sup>, McLaren<sup>64</sup> että Lankshear ym.<sup>65</sup> puhuvat tästä maailman kriittisen tuntemisen tarpeellisuudesta postmodernissa maailmassa ja viittaavat sekä Freireen että Giroux'n tulkintaan tästä. Maailmaa ei pidä hyväksyä ”annettu-

na”, vaan sellaisena, jota tehdään dialogissa muiden kanssa. ”Kriittikki” ja ”mahdollisuus” ovat dialektisessa yhteydessä. Valta, ideologia, sosiaalisen todellisuuden tuottama sorto ovat kriittisen analyysin kohteena, mutta tässä kriittisyydessä on samalla toiminnan mahdollisuus.<sup>66</sup>

Brady määrittelee lukutaidon funktionaaliseksi, kulttuuriseksi ja kriittiseksi. Tarvitaan kieltä, jonka avulla on mahdollista kommunikoida yli kulttuurirajojen, tarvitaan kriittistä ja kulttuurista lukutaitoa, jotta voidaan ymmärtää identiteettien rakentumista erilaisissa asemassa ja havaita diskriminointi sosiaalisissa käytännöissä. Ennen kaikkea, lukutaito on nähtävä eettisenä ja emansipatorisena, joka tarjoaa toivon ja muutoksen kielen ja jonka avulla voidaan analysoida miten valta, ideologia ja kulttuuri toimivat erottelavasti ja vaikuttavat jokapäiväisessä elämässä.<sup>67</sup> Näin feministisessä ja Freiren pedagogiikassa on yhteinen pyrkimys: löytää kieli, joka paljastaa todellisuutta, jonka avulla ilmaista oma subjektiivisuus ja joka samalla voi toimia vapauttavana.<sup>68</sup> Freiren pedagogiikan lähtökohta, lukutaito, sanojen muuttavan voiman ymmärtäminen ja ihmisten liittyminen kulttuuriseen maailmaan on ajankohtainen myös postmodernissa ja vahvistuu etenkin kyberavaruudessa, jossa on mahdollista liittyä erilaisiin virtuaalisiin toimintaryhmiin.

Toinen freireläinen korostus postmodernissa kriittisessä pedagogiikassa on utopia, jota voidaan tulkita myös ”toivon kieleksi”. Freire puhuu sorrettujen oikeudesta nimetä maailmaa omasta näkökulmastaan ja sorrettujen kollektiivisesta taistelusta kohti utooppista yhteiskuntaa, jossa ei estetä ihmisyyttä. Pyrkimys kohti dialogista, oikeudenmukaista maailmaa lähtee sorretuista, koska sortajalla (vallassa olevilla) ei ole tarvetta muutokseen. Freiren pohjimmitaan modernistinen käsitys saavutettavissa olevasta ja yhteisestä, joskin jatkuvasti uhanalaisesta oikeudenmukaisesta maailmasta, ja sorron näkeminen luokkaristiriitana muuttuu Giroux'n ja McLarenin kriittisessä pedagogiikassa ja feministisessä pedagogiikassa. ”Sorretut” eivät ole yhtenäinen ryhmä, vaan monikulttuurinen, jatkuvasti muuttuva, mikromaailmojen vuorovaikutuksessa elävä ja erilaisia diskursseja tuottava maailma tuottaa jatkuvasti myös uusia sorron muotoja. Kriittisessä pedagogiikassa todellisuutta tarkastellaan vähemmistöjen kannalta. Tätä voisi kuvata ajattelemiseksi marginaalista tai myöskin ”erojen politiikaksi”. Ero, tai marginaali, tuottaa erilaisissa valtasuhteissa tietoa, joka saattaa tarjota mahdollisuuden vallitsevan sosiaalisen järjestyksen dekonstruktioon. Kasvatus voikin olla kieli erilaisille sorretuille ryhmille ja se voi vaatia pätevyyttä näiden omille kokemuksille ja tiedolle ja haastaa hallitsevan käytännön ja poliittisen teorian.<sup>69</sup>

Postmoderni utopia, ”toivon kieli” ei ehkä konkretisoidu uudeksi yhteiskunnalliseksi tilaksi (kuten Freiren utopiassa), vaan sen voisi tulkita uskoksi ihmisten väliseen dialogiin ja yhteisyyteen, ja uskoksi koko elämän jatkuvaan omistautumiseen vapauden puolesta epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Jos Freire tulkitaan rajapedagogiksi modernin ja postmodernin välillä, tämä tulisi esille siinä, miten hän onnistuu yhdistämään makro- ja mikro-todellisuuden, esimerkiksi sorron globaalit ja paikalliset muodot. Freiren työtä voidaan pitää modernistisena siinä mielessä että hän muistuttaa kärsimyksistä ja sorrosta ja näiden yhteydestä poliittisiin tekijöihin: yhteisten arvojen – oikeudenmukaisuuden, ihmisarvon ja demokratian – tarpeellisuudesta, mutta myös postmodernistisena tunnustaessaan eletyt kokemukset ja paikallisuuden, sorron erilaiset muodot, joissa erilaisuus tuotetaan, kuten rodun, sukupuolen, sosiaaliluokan ja seksuaalisen suuntautuneisuuden.<sup>70</sup>

Miksi sitten Freire sopii postmodernin kasvatuksen teoreetikoksi? Giroux luonnehtii Freireä ”rajaintellektuelliksi” ja rajan ylittäjäksi. Maanpakokokemustensa takia hän on ylittänyt rajoja eurooppalaisesta diskurssista latinalais-amerikkalaiseen, afrikka-

laiseen ja amerikkalaiseen teoriaan ja ajatteluun. Hänessä on maanpakolaisen kodittomuutta, jonka identiteetti muotoutuu alueella, jota valtakulttuuri ei yhdistä itseensä, vaan jossa vaihtoehdotiset toiminnot ja pyrkimykset eivät ole vielä vakiintuneet instituutioiksi, jossa on utopian mahdollisuus ja jossa oma identiteetti muotoutuu Toisten identiteettien taistelussa. Näin hän ei edusta tiettyä luokkaa tai kulttuuria. Juuri tämä toiseus ja jatkuva rajanylittäminen ja identiteetin rakentuminen suhteessa toisiin identiteetteihin jonkinlaisessa vastakkaisuuksien taistelussa luonnehtii Freiren elämää ja työtä. Hän on rajanylittäjä, joka on tietoinen rajan ylityksen päämääristä ja tavoitteista ja siitä, miten nämä ylitykset mahdollistavat uudenlaisia identiteettejä ja sosiaalisia suhteita, jotka voivat herättää myös vastustusta hallitsemisen ja epätasa-arvon struktuureissa. Freiren kirjoitukset ovat taistelua ja oppositiota, joka ei haasta vain valtion sortavaa koneistoa vaan myös yksilöitä ja liikkeitä taistelemaan sellaisten modernististen arvojen puolesta kuin vapaus, tasa-arvo ja oikeudenmukaisuus.<sup>71</sup>

## LOPUKSI

Moniaineksisuutensa takia Freiren pedagogiikkaa voidaan tulkita eri tavoilla, se yhdistyy muihin ja elää erilaisina painotuksina eri kasvatuskäytännöissä. Freiren merkittävin anti on kriittisessä kasvatuksessa, jossa hänen ajattelunsa tulkitaan enemmän tai vähemmän marxilaisesta perinteestä. Yhdistyminen Frankfurtin koulun ja Habermasin ajatteluun on viritänyt sekä yksilökeskeistä, yhteisöllisesti ja yhteiskunnallisesti suuntautunutta emansipatorista kasvatusta, ja suunnannut huomiota dialogissa, kommunikatiivisessa toiminnassa tapahtuviin vääristymiin. Freire puhuu samaa kieltä tämän hetken kasvatusvaikuttajien, mm. Mezirowin kanssa korostaessaan yksilöllisten uskomusten muuttamista kriittisen reflektion avulla, yhteisöjen kehittämiseen suuntautuneen populaarikasvatuksen kanssa korostaessaan yhteisön oman kulttuurin tärkeyttä, ja postmodernin kriittisen kasvatuksen kanssa, jossa korostetaan sekä kykyä ymmärtää yhteiskunnan tapahtumia että avoimuutta marginaalin kokemuksille. Freiren ajatukset sulautuvat Frankfurtin koulukunnan psykoanalyyysiin – oletetaan, että kokemusten ja olosuhteiden kriittinen reflektio auttaa opiskelijaa vapautumaan väärästä tietoisuudesta ja mahdollisesti tekee hänet kykeneväksi muuttamaan olevia olosuhteita. Postmodernin kriittisen kasvatuksen keskeisiä kiinnostuksen kohteita ovat valta, kieli, merkit ja ero. Tässä analyysin kieli löytyy Freiren, Habermasin ja Foucault'n ajatusten yhdistämisestä.

Kriittisessä kasvatuksessa yhteisinä freireläisinä linjoina ovat tieto ja tiedon problemaattisuus sekä usko oikeudenmukaisuuden tahtoon. Tieto on subjektiivista, paikallista ja historiallista ja kehityy yhteisessä kommunikaatiossa ja kokemusten reflektiossa. Dialogisessa reflektiossa on mahdollista lähestyä totuutta. Pedagogiikan radikaalius on osaksi tässä opiskelijoiden oman tiedon arvostamisessa. Usko oikeudenmukaisuuteen ilmenee eri projekteissa alistettujen puolelle asettautumisena, yhteisten arvojen korostamisena tai jatkuvana käytäntöjen kyseenalaistamisena. Keskeinen freireläinen painotus on jonkinlainen yhteiskunnallinen lukutaito, joka ilmenee sekä populaarikasvatuksessa, radikaalin kasvatuksen teoriassa, että postmodernissa kriittisessä kasvatuksessa.

Pintapuolinen katsaus Freiren ajattelun kehittämiseen kasvatuksen eri alueilla näyttää myös teorian taipumuksen fragmentoitua eri sovellutuksissa. Tämä herättää epäilyn siitä, onko Freire sittenkään pystynyt yhdistämään erilaisia filosofisia aineksia toimivaksi kasvatukseksi. Kriittisen kasvatuksen projekteissa suhtautuminen marxilaisuuteen vaihtelee vallankumouspedagogiikasta humanistiseen ja hahmottomattomaan muutoksen vaatimukseen. Erityisesti Freiren marxilaisuuden ja kristillisyyden yhdistäminen on ollut vaikeaa. Pedagogiikan kristilliset juuret ilmenevät tiedos-

tamisprosessin kääntymisluonteesta ja henkilökohtaisesti työste-tyssä kutsuimuksessa ja utopiassa,<sup>72</sup> mutta näiden radikaalius laimenee eri sovellutuksissa. Onko Freiren suhde näihin ambivalentti niin että hän ei ole pystynyt tekemään näistä synteisiä pedagogiikkaan,<sup>73</sup> vai onko vaikeus yhdistää näitä enemmän tulkitsijoiden halua pitäytyä jommassa kummassa näkökulmassa? Kriittisessä postmodernissa pedagogiikassa lähes sivuutetaan Freiren pedagogiikan ”henkinen” elementti, buberilainen dialogi ja kristillinen näkemys. Tämä otetaan huomioon jonkinlaisena Freiren toimintaa selittävänä taustana, esimerkiksi McLaren viittaa Freiren utopia-käsityksen taustasta latinalais-amerikkalaiseen profetalliseen kirkkoon,<sup>74</sup> mutta ei liitä henkisyttä kasvatukseen. Postmodernissa pedagogiikassa laimenee myös marxilaisuus.

Toinen ongelmallisuus on suhtautumisessa valtakulttuuriin ja alakulttuureihin. Freiren pedagogiikka nähdään sekä alistettujen kulttuurin puolustajana, vallitsevan ideologian kriitikkona että yhteisen, dialogisen järjestelmän edistäjänä. Keskeiset sovellutukset ovat kansanliikkeissä, kasvatuksen informaalilla alueella. Mutta onko Freire myös sopeutuja ja konservatiivi, mitä Cobenin<sup>75</sup> mukaan kuvaa Freiren toiminta Brasiliassa ennen sotilasvallankaappausta ja Guinea-Bissaussa hallituksen kanssa tehty yhteistyö lukutaito-ohjelmissa sekä tiedostamisen pohjimmiltaan yksilöllinen luonne? Freire puhuu teksteissään sorrettujen puolelle asettautumisesta, vallankumouksesta, vallitsevan käytännön kyseenalaistamisesta, mutta ne eivät anna kuvaa, että hän olisi järjestäytyntä yhteiskuntaa vastaan. Pyrkimyksenä on jonkinlainen dialogisuus, kaikkien mahdollisuus osallistua yhteiseen kehitykseen. Kuitenkin hänen yhteiskunta-utopiansa on määrittelemätön, samoin kuin tapa, miten se tavoitetaan. Puuttuvaa dialogia valtakulttuurin ja alakulttuurien välillä on pyritty ratkaisemaan kiinnittämällä huomiota opettajan rooliin. Giroux<sup>76</sup> puhuu opettajasta ”rajaintellektuellina”, joka pystyisi liikkumaan sorrettujen ryhmien ja valtakulttuurin välillä, Mayo<sup>77</sup> puhuu kasvatuksesta sekä informaalilla että formaalilla alueella, jossa opettaja on sitoutunut sorron vastustamiseen. Molemmissa on kyse samasta asiasta, opettaja on jonkinlainen välittäjä valtajärjestelmän ja erityisryhmien välillä. Tämä näkemys aikuisopettajan roolista on mielenkiintoinen, joskin on varmaan myös aiheellista epäillä aikuiskasvattajan kykyä suhtautua sekä uusien sosiaalisten liikkeiden vaihteleviin päämääriin että kykyä toimia yhteisten oikeudenmukaisuuspäämäärien puolesta.<sup>78</sup> Valtaideologia saattaa jäädä piilemään kasvatukseen, jos siinä pyritään ikään kuin vallassa olevien näkökulmasta havainnoimaan mahdollista sortoa. Postmoderni kommunikaation, median ja merkkien maailma voi olla avoin monenlaiselle keskustelulle, mutta voiko keskustelusta tulla myös ”vieraannuttavaa puhetta”, historiatonta ja irrallaan opiskelijoiden elämänympäristöistä, kokemuksista ja toiminnasta? Vaarana on se, että sorretut eivät voi puhua omalla äänellään, vaan heitä enemmänkin autetaan puhumaan yhteistä, vallalla olevaa kieltä. Tämä voi jättää osan ihmisiä edelleen hiljaisuuden kulttuuriin.

## VIITTEET

1. Horton & Freire 1990, s. 24.
2. Freire 1996; Taylor 1993, s. 23–24.
3. Freire 1996.
4. Freire A. 1996, s. 233–234; Freire 1996, s. 136; Paiva 1980, s. 45–109.
5. Freire 1996, s. 136.
6. Katso esim. DeKadt 1970; Keen 1992; Skidmore 1967.
7. De Kadt 1970, s. 93; Freire 1977, s. 79; Skidmore 1967, s. 292.
8. Freire 1969, s. 142.
9. Freire 1975.
10. Freire 1992; Freire 1995; Gerhardt 1997.
11. Freire A. 1997, s. 20–21.
12. Esim. Coben 1998; Godonoo 1998, s. 3–32; Jarvis 1987a, s. 10; Schugugensky 1998, s. 17–20; Taylor 1993, s. 34–51.
13. Torres 1993, s. 120; Youngman 1986, s. 159.
14. Taylor 1993, s. 34.

15. Taylor 1993, s. 35–50.
  16. Taylor 1993, s. 48–49; Torres 1994.
  17. Torres 1994.
  18. Elias 1994; Taylor 1993; Youngman 1986.
  19. Elias 1994, s. 42–44.
  20. Gadotti & Torres 1998, s. 1.
  21. Elias 1994, s. 35–37.
  22. Cooper 1995, s. 68.
  23. Taylor 1993, 39; Youngman 1986, s. 161.
  24. Jarvis 1987b, s. 31; Youngman 1986, s. 159.
  25. Gadotti 1996, s. 158.
  26. Torres 1993, s. 122–123.
  27. Gaudiano ja de Alba 1994, s. 124–127.
  28. Ordoñez 1982, s. 307–328.
  29. Hannula 2000, s. 87–89.
  30. Katso Mezirow 1996.
  31. Hannula 2000, s. 126–132.
  32. Esim. Lankshear, Peters & Knobel 1996, s. 150; McLaren 1998, s. 442; Weiler 1994, s. 13.
  33. Biesta 1998, s. 499–500; Lankshear & al. 1996, s. 150–151; McLaren 1998, s. 441–442.
  34. Esim. Carr & Kemmis 1986.
  35. Freire 1972.
  36. Katso esim. Carr & Kemmis 1986; Campos Carr 1990.
  37. Katso Flecha 2000.
  38. Carr & Kemmis 1986, s. 137–138.
  39. Carr & Kemmis 1986, s. 142–143; Pietrykowski 1996, s. 84–85.
  40. Pietrykowski 1996, s. 84–85.
  41. Pietrykowski 1996, s. 83, 93.
  42. Archer & Costello 1990; Campos Carr 1990, s. 54–60; Kane 1999, s. 54–55.
  43. Gaudiano & de Alba 1994, s. 127–128.
  44. Archer & Costello 1990, s. 75–76; Kane 1999, s. 55–56.
  45. Martin 1999, s. 8–9.
  46. Kane 1999, s. 59.
  47. Martin 1999, s. 13–14.
  48. Galloway 1999, 237; Martin 1999, s. 10.
  49. Kane 1999, s. 58.
  50. Galloway 1999, s. 231–237.
  51. Leonard 1993, s. 156–161.
  52. Coben 1998, s. 122–126.
  53. Mayo 1994, s. 139–140.
  54. Esim. Allman & Wallis 1990; Allman 1994; Allman & Wallis 1995.
  55. Allman 1994, s. 146–153.
  56. Allman & Wallis 1995.
  57. Coben 1998, s. 113, 122–128, 144.
  58. Allman 1994, s. 146–153.
  59. Mayo 1999, s. 150.
  60. Giroux, Lankshear, McLaren & Peters 1996.
  61. McLaren 1994, s. 197.
  62. Giroux 1985, s. 13.
  63. Brady 1994.
  64. McLaren 1994; 1993.
  65. Lankshear ym. 1996.
  66. McLaren 1993, s. 10; McLaren 1994, s. 199–201.
  67. Brady 1994, s. 142.
  68. Weiler 1994, s. 34.
  69. Brady 1994, s. 142; Giroux & McLaren 2001; Weiler 1994, s. 12–13.
  70. McLaren 1994, s. 210–211.
  71. Giroux 1993, s. 178–180.
  72. Hannula 2000, s. 149–150.
  73. Coben 1998, s. 113–114, 155.
  74. McLaren 1994, s. 202–203.
  75. Coben 1998.
  76. Giroux 1996, s. 54.
  77. Mayo 1994, s. 139–140.
  78. Katso Coben 1998, s. 223.
- Paulo Freire, *Pedagogy of the oppressed*. Penguin Books, London 1972 (21. p. 1987). (Ensimmäinen julkaisu *Pedagogy of the oppressed*. Portugalin kielestä käänntänyt Myra Bergman. Herder & Herder, New York 1970.)
- Paulo Freire, *El Mensaje de Paulo Freire: Teoría y practica de la liberación*. Marsiega, Madrid 1975.
- Paulo Freire, *Pedagogia da Esperança. Um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra, São Paulo 1992.
- Paulo Freire, "Learning to read the world: Paulo Freire in conversation with Carlos Alberto Torres." Teoksessa C. A. Torres (toim.), *Education and social change in Latin America*. James Michels, Australia 1995.
- Paulo Freire, *Letters to Cristina: Reflections on my life and work*. Routledge, New York 1996. (Alkuteos: Cartas a Cristina 1994, käänntänyt D. Macedo.)
- Moacir Gadotti, *Pedagogy of praxis: A dialectical philosophy of education*. (Alkuteos: Pedagogia da praxis, käänntänyt J. Milton) State University of New York, Albany 1996.
- Moacir Gadotti & Carlos Alberto Torres, "Paulo Freire: a homage." 1998. <http://nlu.nl.edu/ace/Homage.html> (www 30. 6. 1998).
- Vernon Galloway, "Building a pedagogy of hope: the experience of the Adult Learning Project." Teoksessa J. Crowther, I. Martin, & M. Shaw (toim.), *Popular education and social movements in Scotland today*. NIACE, Leicester 1999, s. 226–239.
- Edgar Gaudiano & Alicia de Alba, "Freire – present and future possibilities." Teoksessa P. McLaren & C. Lankshear (toim.) *Politics of liberation: Paths from Freire*. Routledge, London 1994, s. 123–141.
- Heinz-Peter Gerhardt, "Uma voz européia: Arqueologia de um pensamento." Biografia: Uma voz Européia. 1997. [Http://www.ppbr.com/ipf/bio/europeia.html](http://www.ppbr.com/ipf/bio/europeia.html) (www 30. 6. 1998).
- Henry Giroux, Introduction. Teoksessa P. Freire, *The politics of education: culture, power and liberation*. Bergin and Garvey, South Hadley 1985.
- Henry Giroux, "Paulo Freire and the politics of postcolonialism." Teoksessa P. McLaren & P. Lenoard (toim.), *Paulo Freire: A critical encounter*. Routledge, London, 1993, s. 177–188.
- Giroux, Henry, "Is there a place for cultural studies in colleges of education?" Teoksessa H. Giroux, C. Lankshear, P. McLaren & M. Peters, *Counternarratives: Cultural studies and critical pedagogies in postmodern spaces*. Routledge, New York 1996, s. 41–58.
- Henry Giroux, C. Lankshear, Peter McLaren & Michael Peters, *Counternarratives: Cultural studies and critical pedagogies in postmodern spaces*. Routledge, New York 1996.
- Henry Giroux & Peter McLaren, *Kriittinen pedagogiikka*. Vastapaino, Tampere 2001.
- Prosper Godono, "Tribute to Paulo Freire: his influence on scholars in Africa." *Convergence* 31, n. 1 & 2, 1998, s. 30–39.
- Aino Hannula, *Tiedostaminen ja muutos Paulo Freiren ajattelussa. Systemaattinen analyysi Sorrettujen pedagogiikasta*. Helsingin yliopiston kasvatustieteen laitoksen tutkimuksia 167, 2000.
- Miles Horton & Paulo Freire, *We make the road by walking: Conversation on education and social change*. Temple University Press, Philadelphia 1990.
- Peter Jarvis, "Paulo Freire." Teoksessa P. Jarvis (toim.), *Twentieth century thinkers in adult education*. Routledge, London 1987a, s. 265–279.
- Peter Jarvis, "Paulo Freire: Educationalist of a revolutionary christian movement." *Convergence* 20 n. 2, 1987b, s. 30–41.
- Liam Kane, "Learning from popular education in Latin America." Teoksessa J. Crowther, I. Martin, & M. Shaw (toim.), *Popular education and social movements in Scotland today*. NIACE, Leicester 1999, s. 54–69.
- Benjamin Keen, *A history of Latin America*. (4th p.) Houghton Mifflin, Boston 1992.
- Colin Lankshear, Michael Peters & Michele Knobel, "Critical pedagogy and cyberspace." Teoksessa H. Giroux, C. Lankshear, P. McLaren & M. Peters, *Counternarratives: Cultural studies and critical pedagogies in postmodern spaces*. Routledge, New York 1996, s. 149–188.
- Peter Leonard, "Critical pedagogy and state welfare: intellectual encounters with Freire and Gramsci 1974–86." Teoksessa P. McLaren & P. Leonard, (toim.) *Paulo Freire: A critical encounter*. Routledge, London 1993, s. 155–168.
- Ian Martin, "Introductory essay: popular education and social movements in Scotland today." Teoksessa J. Crowther, I. Martin, & M. Shaw (toim.), *Popular education and social movements in Scotland today*. NIACE, Leicester 1999, s. 1–28.
- Peter Mayo, "When does it work? Freire's pedagogy in context." *Studies in the Education of Adults* 25, n. 1, 1993, s. 11–30.
- Peter Mayo, "Synthesizing Gramsci and Freire: possibilities for a theory of radical adult education." *International Journal of Lifelong Education* 13, n. 2, 1994, s. 125–148.
- Peter Mayo, *Gramsci, Freire & adult education: Possibilities for transformative action*. Zed, London 1999.
- Peter McLaren, "Critical literacy and postcolonial praxis: a Freirian perspective." *College Literature* 19–20, n. 3–1, Oct92/Febr93, s. 7–28.
- Peter McLaren, "Postmodernism and the death of politics. A Brazilian reprieve." Teoksessa P. McLaren & C. Lankshear (toim.) *Politics of liberation: Paths from Freire*. Routledge, London 1994, s. 193–215.
- Peter McLaren, "Revolutionary pedagogy in post-revolutionary times: rethinking the political economy of critical education." *Educational Theory* 48, n. 4, 1998, s. 431–462.
- Jack Mezirow, "Contemporary paradigms of learning." *Adult Education Quarterly* 46, n. 3, 1996, s. 158–173.
- J. A. Ordóñez, "Paulo Freire's concept of freedom: a philosophical analysis." Loyola University of Chicago 1982.
- Vanilda Paiva, *Nationalismus und Bewusstseinsbildung in Brasilien, insbesondere bei Paulo Freire*. Renate Gerhardt, Frankfurt am Main 1980.
- Bruce Pietrykowski, "Knowledge and power in adult education: beyond Freire and Habermas." *Adult Education Quarterly* 46, n. 2, 1996, s. 82–97.
- Daniel Schugurensky, "The legacy of Paulo Freire: a critical review of his contributions." *Convergence* 31, n. 1 & 2, 1998, s. 17–29.
- Thomas E. Skidmore, *Politics in Brazil, 1930–1964: An experiment in democracy*. University Press, New York 1967 (reprint 1969).
- Paul V. Taylor, *The text of Paulo Freire*. Open University Press, Buckingham 1993.
- Carlos Alberto Torres, "From the pedagogy of the oppressed to a luta continua: the political pedagogy of Paulo Freire." Teoksessa P. McLaren & P. Leonard (toim.), *Paulo Freire: A critical encounter*. Routledge, London s. 119–145.
- Carlos Alberto Torres, "Education and the archeology of consciousness: Freire and Hegel." *Educational Theory* 44, n. 4, 1994, s. 429–445.
- Kathleen Weiler, "Freire and a feminist pedagogy of difference." Teoksessa P. McLaren & C. Lankshear (toim.), *Politics of liberation: Paths from Freire*. Routledge, London 1994, s. 12–40.
- Frank Youngman, *Adult education and socialist pedagogy*. Croom Helm, London 1986.

## KIRJALLISUUS

- Paula Allman, "Paulo Freire's contributions to radical adult education." *Studies in the Education of Adults* 26 n. 2, 1994, s. 144–162.
- Paula Allman & John Wallis, "Praxis: implication for 'really' radical education." *Studies in the Education of Adults* 22 n. 1, 1990, s. 14–31.
- Paula Allman & John Wallis, "Gramsci's challenge to the politics of the left in 'Our Times'." *International Journal of Lifelong Education* 14, n. 2, 1995, s. 120–143.
- David Archer & Patrick Costello, *Literacy and power: The Latin American Battleground*. Earthscan, London 1990.
- Gert J. J. Biesta, "Say you want a revolution ... Suggestions for the impossible future of critical pedagogy." *Educational Theory* 48, n. 4, 1998, s. 499–.
- Jeanne Brady, "Critical literacy, feminism, and a politics of representation." Teoksessa P. McLaren & C. Lankshear (toim.), *Politics of liberation: Paths from Freire*. Routledge, London 1994, s. 142–153.
- Irene Campos Carr, "The politics of literary in Latin America." *Convergence* 23, n. 2, 1990, s. 50–67.
- Wilfred Carr & Stephen Kemmis, *Becoming critical: Education, knowledge and action research*. Falmer, London 1986 (Reprint 1994).
- Diana Coben, "Radical heroes: Gramsci, Freire and the politics of adult education." Garland, New York 1998.
- Gillian Cooper, "Freire and theology." *Studies in the Education of Adults* 27, n. 1, 1995, s. 66–78.
- Emmanuel De Kadt, *Catholic radicals in Brazil*. Oxford University Press, London 1970.
- John L. Elias, *Paulo Freire: pedagogy of liberation*. Krieger, Malabar 1994.
- Ramon Flecha, *Sharing words: Theory and practice of dialogic learning*. Rowman & Littlefield, Lanham 2000.
- Ana Maria Araújo Freire, Notes. Teoksessa P. Freire, *Letters to Cristina: Reflections on my life and work*. Käänntänyt D. Macedo. Routledge, New York 1996.
- Ana Maria Araújo Freire, *A voz da esposa. A trajetória de Paulo Freire*. 1997. [www.ppbr.com/ipf/bio/esposa](http://www.ppbr.com/ipf/bio/esposa) (www 1. 12. 1998).
- Paulo Freire, *Educação como prática da liberdade*. (2. Ed.) Paz e Terra, Rio de Janeiro 1969.



## Paulo Freire mielessäni

**M**uutama kuukausi sitten törmäsin kadulla mieheen, joka silminnähdessä ilahtuneena huudahti: ”Voi Helena – muistatko vielä?!” Ja tunnistinhan minä tutut piirteet hetken perästä, vaikka edellisestä tapaamisesta oli kulunut parikymmentä vuotta. Tämä yli keski-ikä ehtinyt henkilö oli kuin olikin yksi Freire-piirini oppijoista Sörkan vankilassa v. 1975–76! Hänen vapautumisensa jälkeen olimme tavanneet muutaman kerran, mutta työpaikkani vaihdoksen jälkeen yhteydet olivat katkenneet. Oli ilo kuulla, että ko. ystäväni eli omien sanojensa mukaan ”hyvää elämää”: puusepäntiike meni hyvin, avioliitto oli jatkunut vankeuden aikaisesta avioeron uhasta huolimatta ja lapset olivat enemmän tai vähemmän opiskelleet ja päässeet oman elämänsä alkuun.

Tämä tapaaminen toi elävästi mieleeni myös itse Paulo Freiren kohtaamisen v. 1976 Tansaniassa, silloisen presidentti Julius Nyereren vastaanotolla. Sain tilaisuuden kymmenisen minuutin ajan keskustella henkilökohtaisesti tämän – jo silloin suuresti arvostetun, vaikka Suomessa täysin tuntemattoman – kasvattajan kanssa. Olin parasta-aikaa kokeilemassa Freiren pedagogiikkaa vankilassa, mistä hänelle muutamalla sanalla kerroin. Erityisesti halusin kuitenkin tietää hänen mielipiteensä siitä, miten hän arveli pedagogisten periaatteidensa soveltuvan länsimaissa ns. tavallisten ihmisten koulutukseen; ihmisten, jotka elivät taloudellisesti turvattua elämää ja joita ei tavanomaisen käsityksen mukaan voisi pitää ”sorrettuina”.

Freiren pitkästä vastauksesta muistan seuraavat ajatukset: ”Länsimaiset ihmiset ovat pitkälti passivoivan viihdeteollisuuden manipulioimia, he tarvitsevat ennenkaikkea pohdintaa väärin myyttiensä purkamiseksi ja yhteiskunnallisen tietoisuuden herättämiseksi”. Ja hän luetteli joukon virheellisiä käsityksiä: että ihminen muka olisi yhteiskunnasta riippumaton ”oman onnensa seppä”; että opettaja on se, joka ”antaa” tiedot ja taidot oppilaille, jonka rooli on vain vastaanottava; että taloudellinen ja sosiaalinen eriarvoisuus on luonnollista ja hyväksyttävää; ja että yhteiskunnallisiin olosuhteisiin eivät tavalliset ihmiset pysty vaikuttamaan jne. Nämä Freiren käsitykset olivat minulle suurinpiirtein tuttuja hänen kirjojensa perusteella, mutta Freiren muutama kertaan toistama mielipide, että länsimaiset ihmiset tarvitsevat ”ajattelun muutosta vielä enemmän kuin köyhien kehitysmaiden kansalaiset”, oli uutta.

Myöhemmässä kasvatustoiminnassani en enää saanut tilaisuutta toteuttaa Freiren pedagogiikkaa yhtä perusteellisesti kuin vankilassa, jossa opiskelujaksomme kesti kokonaisen lukuvuoden. Eräät Freiren ajatukset ovat kuitenkin jääneet voimakkaasti mieleeni, ja rohkenen kuvitella, että olen niitä jossakin määrin voinut toteuttaa sekä aikuiskasvatustyössäni että rauhankasvatuksessa lasten ja nuorten parissa. ”Punaisena lankana” olen pitänyt ”freireläistä” kasvatuksellista kokonaisnäkemystä. Opiskellessi mitä aihetta tahansa, tavoite on eettinen: oppijoiden yhteiskunnallisen tietoisuuden herättäminen, itsetunnon vahvistaminen ja sitä kautta aktiiviseen toimintaan innostaminen. Lähtökohtana on oppijoiden oma todellisuus (Freiren mukaan ns. miljööanalyysi); vankilassa perehdyin vankien elämään, ajattelu- ja puhetapeihin ja heidän arvomaailmaansa kahden vuoden ajan ns. normaalin aikuisopetuksen puitteissa. ”Freireläisen” jakson alkaessa pyrimme heti aitoon, tasa-arvoiseen dialogiin, mikä ei ollut helppoa. Opettajahan on tottunut ”opettamaan”, ei juurikaan kuuntelemaan! Perusteellisen, ns. generatiivisen teeman etsimiskeskustelun käyminen edellytti runsaasti aikaa, mutta se tuotti heti tuloksia: motivoituneita, oppimiseen halukkaita yksilöitä. Valitsemamme teema, ”ihmisenä olemisen vaikeus”, avasi ovia laajoihin, monipuolisiin opintoihin, joiden aikana oppijoiden tiedot yhteiskunnasta lisääntyivät, maailmankatsomus avartui ja ennenkaikkea luottamus omiin vaikutusmahdollisuuksiin vahvistui.

”Kasvatuksella ei ole mitään merkitystä, elleivät tulokset näy välittömästi arki-toiminnassa”, vakuutti Freire minulle em. keskustelussamme. Vankilassa tulokset myös näkyivät – jopa hallinnon mielestä liiallisena olosuhteiden parantamishaluna! ”Freireläisyyden” kaikkiaan olen sittemmin mieltänyt eettiseksi kasvatukseksi ja myös rauhanpedagogiikaksi parhaimmillaan.

Monikymmenvuotiset kasvatuskokemukseni osoittavat, että Freiren pedagogiikan kautta, vaikka joskus sen vaillinaisenakin toteuttamisena, olen saanut parasta vastakaikua oppijoilta ja konkreettisia käytännön tuloksia, mm kehitysyhteistyöhön osallistumisena. Se, että suomalaiset kasvattajat ovat olleet välinpitämättömiä Freiren suhteen, johtuu mielestäni pitkälti tiedon puutteesta. Yhtään Freiren kirjaa ei ole suomennettu, eivätkä kasvattajat useinkaan ehdi kiireisen ja vaativan opetustyönsä keskellä paneutua vieraan kulttuurin edustajan vieraalla kielellä esitettyihin ajatuksiin. Toisena esteenä on ollut kulttuurissamme yleinen tehokkuuden ja pikaisten tulosten näkymisen vaatimus. Miljööanalyysiin ja generatiivisen teeman etsimiseen tarvitaan aikaa, paljon aikaa ja kärsivällisyyttä! Myös dialogin suhteen olen henkilökohtaisesti voinut todeta, että se on joskus ymmärretty pintapuoliseksi osanottajien keskinäiseksi vuoropuheluksi, mihinkään johtamattomaksi omien kokemusten vatvomiseksi, josta koordinaattorin eettisiin tavoitteisiin johdettava osuus on puuttunut.

Freiren pedagogiikassa eniten arvostan hänen käsitystään kasvatuksen ja erityisesti dialogin voimasta ”rakkaudentekona”. Kaikista vastakäsityksistä ja ”naivisuus”-väitteistä huolimatta yhdyin Freiren mielipiteeseen: kasvatusta merkitsee suurta kutsu- ja vastustettavaa, jota ei voi suorittaa olematta niin syvästi kiinnostunut oppijoistaan, heidän kohtaloistaan ja yhteistyöstä heidän kanssaan, että sitä voi kutsua ”rakkaudeksi”, sanan puhtaimmassa merkityksessä. Tämä merkitsee poikkeuksellisen luottavaisen ja lämpimän ilmapiirin syntymistä koordinaattorin ja oppijoiden välille, mikä myös johtaa itselukun itseluottamuksen kasvuun, suureen oppimishalukkuuteen ja lopulta yhteiskunnalliseen toimintaan.

Kaikkiaan olen kokenut Freiren ajatukset eettisenä kannustuksena ja rohkaisuna aitoon, lämpimään ja ”rakastavaan” kasvatustyöhön, jota on täysin mahdollista toteuttaa nykyisessäkin, kovassa taloudellisissa arvoissa ihannoivassa yhteiskunnassamme. Yhdyin Aino Hannulan väitöskirjan toteamukseen: Freiren pedagogiikka on TOIVON KIELTÄ!

PS. Kokemukseni freireläisestä pedagogiikasta sisältyvät kirjaani *Rauhan siltaa rakentamassa* (Kirjapaja, 1993).

## Vaikeata on saada suunta – postmodernin haaste pedagogiikalle

*Vuonna 1693 eräs kasvatusta pohtinut ajattelija kirjoitti, ettei hän suosittelle koulun käymistä lainkaan. Koulu ehkä onnistuu antamaan opillista ainesta, mutta epäonnistuu hyveeseen kasvattamisessa. Koulussa meluavan poikajoukon keskellä opitaan ilkkurisuutta ja petollisuutta. Tämän johdosta hän päätyi suosittelemaan yksityistä kotiopettajaa julkisen koulutuksen sijasta. Tämä John Locke -niminen ajattelija ei ole jäänyt mietteineen yksinäiseksi. Koululaitosta on kritikoitu koko sen olemassaolon ajan siitä, ettei se täytä kaikkia tavoitteitaan ja että siellä opitaan asioita, joita ei mainita muodollisissa opetustavoitteissa.*

**Henry A. Giroux ja Peter McLaren, Kriittinen pedagogiikka. Suomentanut Jyrki Vainonen. Toimittaneet Tapio Aittola ja Juha Suoranta. Vastapaino, Tampere 2001. 246 s.**

Koulu on viimeisten vuosien aikana joutunut kovien muutospaineiden repimäksi. Tiedonkäsitys on muuttunut, talous ja yhteiskunta globalisoitunut sekä ihmisten luottamus tulevaisuuteen selkeästi etenevänä, aina parempaa kohti suuntaavana murtunut. Kasvatustieteissä tai käytännön kouluelämässä ei toistaiseksi olla kyetty täysin vastaamaan haasteeseen. Eräs tapa käsitteellistää tieteen, taiteen ja yhteiskunnan muutoksia on tarkastella millä tavoin meidän tulisi kasvattaa ihmistainta postmodernina aikakautena. Suomalaisessa keskustelussa tätä aihealuetta koskevia näkemyksiä on vasta alettu esittää. Siksi voidaankin tervehtiä ilolla postmodernin aikakauden kasvatushaasteita pohtivien kriittisten teoreetikkojen suomentamista.

Henry A. Giroux on tehnyt pitkän ja tuotteliaan akateemisen uran. Hänen päätyönään voidaan pitää koulutuksen poliittisten kytkentöjen esittelemistä amerikkalaisessa keskustelussa. Koulutuksen ja politiikan suhteen analysointi leimaa myös kanadalaisyyntistä Peter McLarenin. *Kriittinen pedagogiikka* koostuu näiden kahden 1990-luvun artikke-

leista. Yhteistä kirjoittajille on siis koulutuksen taloudellisten, kulttuuristen ja poliittisten kytköksien tarkastelu. Giroux'ta ja McLarenin onkin pidetty keskeisinä teoreetikkoina tarkasteltaessa opetus-suunnitelmaa poliittisena tekstinä (Pinar & al. 1995, 265–266). Heille koulutus tai kouluinstituutiot eivät ole puolueettomia. Koulutus ei tapahdu tai kehity tyhjiössä, vaan yhteiskunnallisten paineiden verkostossa. Tätä vasten kirjoittajat näkevät, että koulutuksen tärkeänä tavoitteena on antaa ihmisille välineitä määrittellä itseään eri tavoin kuin heitä ympäröivät tuotantovoimat tekevät.

Molempien 1990-luvun tekstejä on määrittänyt halu pohtia postmodernin kritiikin vaikutuksia kasvatuksen teorias- ja käytännön toiminnassa. Yhteisistä kiinnostuksen kohteista huolimatta kirjoittajilla on myös eroavuuksia. Siinä missä Giroux on viime aikoina laajentanut tutkimuskohteitaan kulttuurintutkimuksen suuntaan, on McLaren entistä enemmän keskittynyt tarkastelemaan kehittyvien maiden asemaa maailmanlaajuisen taloudellisen järjestelmän kurimuksessa<sup>1</sup>. Molemmat ovat kuitenkin säilyttäneet halunsa tavoitella koulutuksen kautta demokraattisempia tiloja.

Artikkeleissa on ongelmansakin. Kirjoittajat kommentoivat usein viittauksenomaisesti ja hämärästikin samoista aiheista kirjoitettavia tutkijoita. Tekstien

ymmärtäminen edellyttää valitettavan usein niihin liittyvän keskusteluympäristön tuntemista. Turhan usein Giroux ja McLaren myös briljeeraavat käsitteillä ja kirjoittavat postmodernia liirumlaarumia<sup>2</sup>. Suomenssa ei selvennä alkukielellään epäselvää tekstiä, ehkä paikoin tekee siitä vieläkin vaikeammin lähestyttävän. Eräänä ongelmana teoksessa näen myös, ettei se tarjoa kasvattajille riittäviä käsitteellisiä välineitä tarkastella omaa työtään. Sytykkeitä kriittiseen ajatteluun siitä voi toki saada. Tärkeänä tehtävänä vastaisuudessa olisi analysoida, mitä arvoa kriittisen pedagogiikan edustajien kirjoituksilla on suomalaisille kouluille, opetusta suunnitteleville virkamiehille tai opettajille.

### OPETTAJAN ASEMA

Kriittistä pedagogiikkaa on hankalaa, ellei peräti mahdotonta määrittellä tyhjentävästi. Yleisesti voitaisiin todeta sen yrittävän tehdä näkyväksi koulutuksen ja kasvatuksen näkymättömiä tai kätkeytyviä käytänteitä. Eräänä tällaisena tekijänä on koululaitoksen asema. Kriittinen pedagogi ei tarkastele koululaitosta neutraalina tiedon jakamisen työssijana, vaan esimerkiksi tilana, jossa oppilaiden ruumiita mukautetaan toimimaan tiettyjen sääntöjen mukaan ja jossa kulttuuris- ja yleisiä alistamisen tapoja uusinnetaan kouluopetuksen kautta. Parhaimmillaan Giroux näkee kriittisen pedagogiikan voivan kiinnittää huomiota opettajaa ja oppilasta tuottaviin suhteisiin, tiedon muodostumiseen ja tiedon esittämisen tapaan sekä koululaitoksen sisäisiin valtasuhteisiin.

Onkin paradoksaalista, että sekä Giroux'n että McLarenin tekstiä leimaa samalla haluttomuus tarkastella koululaitosta yhteiskunnallisena instituutina ja analysoida, miten tämä instituutio voisi

muuttua ajan vaateiden mukaan. Sen sijaan molemmat kirjoittavat opettajille ja esittävät, miten yksittäiset opettajat voisivat toimia paremman tulevaisuuden puolesta. Giroux käyttää opettajista käsitettä ”transformatiivinen intellektuelli”. Käsitteellä hän haluaa kiinnittää huomiota siihen, että opettaja kykenee omalla työllään saamaan aikaan yhteiskunnallisia ja kulttuurisia muutoksia. Giroux korostaa opettajan työn olevan älyllisesti vaativaa ja haastavaa eikä missään nimessä ulkoisten tahojen ohjaamaa opetus suunnitelmien mekaanista toteuttamista.

Giroux’n teorian tarkoituksena on vapauttaa opettajat näkemään omat mahdollisuutensa kasvattajina. Opettajan työ ei ole helppoa toisintamista. Opettajan on kyettävä erittelemään kulttuuriaan ja niitä kulttuurisia voimia, jotka vaikuttavat hänen oppilaisiinsa ja häneen itseensä opettajana. Opettaminen ei voi määrittyä ainoastaan ulkoa, esimerkiksi tuotantojärjestelmän vaatimuksista käsin. Opettajan on itse kehitettävä välineitä, joilla analysoida omaa asemaansa kulttuurisena toimijana. Tämä on kova vaatimus: työnsä hoitamisen ohella opettajan olisi perehdyttävä erilaisiin teoreettisiin näkemyksiin. Tällaisen ajattelun vaarana voi olla, että opettajille asetetaan liikaa vaateita. Opettajan tulisi olla muutosvoima, älykkö ja kulttuurityöntekijä, joka vaikuttaa samalla areenalla kuin taiteilijat tai mainosten suunnittelijat. Odotukset vaikuttavat näiivn optimistisilta suhteutettuna käytännön opetustyöhön: ”...kun opettajat oppivat tunnistamaan ne moninaiset tavat, joilla heidät tuotetaan kielessä, he voivat tarjota opiskelijoilleen kriittisen kielen, joka auttaa näitä tulemaan tietoisiksi oman minuutensa rakentumisesta” (Giroux & McLaren 2001, s. 92).

Opettajankoulutuksen ei puolestaan tulisi keskittyä opettajaan ja oppilaisiin yksilöinä, vaan koulutus tulisi sitoa laajempiin yhteiskunnallisiin ja sosiologisiin teorioihin, jotta koulutuksen kätketyt valtarakenteet tulisivat esiin (Giroux & McLaren 2001, s. 240–244). Opettajan koulutuksen lähtökohdaksi tulisi asettaa koulutuksen tarkasteleminen osana yhteiskuntaa. Tällaisen koulutuksen kautta oppinsa saanut opettaja olisi huikean kyvykäs muutostekijä:

”Opettajat pystyvät muuttamaan opetustilanteen hybridiksi pedagogiseksi tilaksi, jossa opiskelijoiden sallitaan kertomuksellistaa omat identiteettinsä markkinaintenteettien ja kuluttajuuden politiikan tavoittamattomissa – tilaksi, jossa yksilölliset

identiteetit löytävät merkityksensä yhteisöllisessä ilmaisussa ja solidaarisuudessa kulttuurisen toiseuden kanssa ja jossa mimeettinen, eurooppakeskeinen aika sulautuu nykyisten identiteettikamppailujen elettyyn, historialliseen hetkeen.” (Giroux & McLaren 2001, s. 133).

Voidaan kysyä, missä määrin tällainen näkemys ottaa huomioon luokkahuone-todellisuuden. Koska kirjoittajat välttävät analyyseja koulun institutionaalista luonteesta, heidän ajattelunsa jää teoreettiselle tasolle. Teoksessa ei analysoida, miten tällainen toiminta on nykykoulun puitteissa ylipäättään mahdollista. Tämä on valitettavaa, etenkin kun tiedetään, että jo nykyisellään opettajat syyllistävät itseään liikaa riittämättömyydestään (ks. esim. Hargreaves 1995, s. 143–159).

Suomalaisessa koululaitoksessa toimiville ajatus opettajan työstä muutosta aikaansaavana intellektuellina voi tuntua hankalalta. Opettajan tehtäväksi on perinteisesti mielletty varsinkin ala-asteen jälkeen toiminta jonkin tietyn tieteenalan tulosten jakajana oppilaille. Kirjoittajien intellektualisoitu opettajanäkemys varmaankin selittyy osin heidän amerikkalaisesta taustastaan käsin. Opettajan asemana on amerikkalaisessa kulttuurissa usein olla ennalta-asetetun opetus suunnitelman passiivisia toteuttajia. Tällaista taustaa vasten näkemys opettajasta yliopistointellektuellina voi olla osa taistelua opettajien aseman parantamiseksi ja sitä tulisi tämän kulttuurin sisällä arvostaa. Eri kysymys on, kuinka hyvin tämä soveltuu suomalaiseen kulttuuriimme.

#### MODERNI JA POSTMODERNI

Molempia kirjoittajia yhdistää vakaa uskomus, että postmodernia aikakautta tai asennetta teoretisoivat kirjoittajat onnistuvat sanomaan jotakin kasvatuksen näkökulmasta tärkeää: heidän analyysissaan moderni edustaa jotakin hylättävää tai ylitettävää ja postmoderni aika tai asenne tuo mukanaan jotain eettisesti parempaa.

Modernia luonnehtii usko edistykseen, järkeen, emansipaatioon, tiedon varman perustan ajatukseen ja ihmisen kykyyn vapautua ulkoisista auktoriteeteista. Milan Kundera (1992, s. 148) kuvaa terävästi romaanihenkilönsä Paulin suulla modernia aikakaudeksi, joka uskoo, että ”meidän on mentävä aina eteenpäin ja pidettävä sukupolvien saattoa viestinjuoksuna jossa jokainen voittaa edeltäjänsä mutta häviää seuraajalleen”. Moderniin kytkeytyy ajatus siitä, että seuraava ajanhetki on edistyneemmällä

tasolla kuin sitä edeltänyt. Giroux tematisoi modernia yhteiskunnallisella, esteettisellä ja poliittisella ulottuvuudella. Yhteiskunnallisesti moderni syntyy kapitalistisen tuotantojärjestelmän piirissä. Siihen kuuluu hallinnan ja rationaalisuuden kasvu, usko tieteen ja tekniikan kehittymiseen sekä järjen oikeuttaminen tieto-opin keinoin. Esteettinen ulottuvuus modernissa tarkoittaa taiteen kytkeytymistä porvarillisiin arvoihin myös niissä taiteen suuntauksissa, jotka asettivat tavoitteekseen vastustaa niitä. Tässä ulottuvuudessa luodaan ero korkeakulttuurin ja kansankulttuurin välille. Poliittinen modernismi korostaa liberalismia ja yksilön peruuttamattomia oikeuksia ja kytkeytyy demokratiaan. Toisaalta moderni asenne on Giroux’n mielestä johtanut valkoisen, heteroseksuaalisen miehen ihanteen ulottamiseen kaikkialle. (Giroux & McLaren 2001, s. 154–158).

Giroux’lle ja McLarenille modernin ajan piirissä syntynyt koululaitos sisältää paljon piirteitä, jotka heidän mielestään sietäisi korjata. Heidän ja muiden kriitikoiden mukaan modernin merkitys koululaitokselle näyttäytyy kiinteärajisina oppiaineina, opettajan korostuneena auktoriteettiasemana ja näkemyksenä oppilaista tiedon passiivisina vastaanottajina. Koululaitoksen modernissa toimintatavassa opetus on eri tavoin hierarkisesti rakentunut. Opettajilla on oppilaita korkeampi valta-asema, jonka turvin he jakavat tietoa ylhäältä päin. Tietoa ei tuoteta opetustilanteessa sosiaalisesti, vaan se on olemassa valmiina. Tietoa jaettaessa ei pohdita sen synnyttäneitä kulttuurisia olosuhteita.

Opettajat saavat opettamansa aineksen jostakin ulkopuolelta eivätkä itsenäisesti muokkaa opetus suunnitelmiaan. Koulu on selkeän kontrolloitu, tiukkaraajainen ja hierarkinen. Koululaitokset ovat kehkeytyneet eri maissa modernina aikakautena samankaltaisiksi pitkin koulutusputkineen, massamuotoisine opetus sineen ja pyrkimyksineen tarkkuuteen ja tehokkuuteen. Koululaitoksessa voidaan nähdä liukuhihnaisia piirteitä (ks. esim. Rinne & Salmi 2000, s. 24–32). Saatetaan korostaa myös koulun tarvetta hallita oppilaittensa käyttäytymistä ja pyrkimystä muokata heitä tiettyyn, koululaitoksen näkökulmasta mielekkääseen käytökseen (Marshall 1990, s. 14–22).

Giroux’n ja McLarenin teksteissä yhdistyy yhtäältä halu eritellä yleisellä teoreettisella tasolla postmodernia aikaa ja toisaalta haastaa näiden teorioiden avulla kouluopetusten käytäntöjä. Välistä nämä tasot sekoittuvat toisiinsa. Molemmat pitävät tärkeänä eritellä, mitä uutta

postmoderni teoretisointi kykenee tuomaan kasvatuksen tutkimukseen. Ei ole selvää, mitä postmodernilla oikein tarkoitetaan. Keskustelu on hajanaista eikä minkäänlaista konsensusta termin sisällystä vallitse. Sitä on kuvailtu vaikkapa metodiksi, filosofiaksi, asenteeksi, suuntautumistavaksi, liikkeeksi, ajankohdaksi, tilanteeksi ja yhtenäiseksi teoriasuuntaukseksi (Peters & Lankshear 1996, s. 4). Usein siitä kirjoitetaan samanaikaisesti eri ulottuvuuksilla ja valitettavan usein pohtimatta, miten nämä eri ulottuvuudet vaikuttavat toisiinsa. Postmodernista keskusteleminen on kuin hetteä suo, joka peltää jokaisella askeleella. Silti tälle maaperälle on syytä astua: pyritäänhän siinä käsitteellistämään olennaisia muutoksia koulutuksen toimintaympäristössä. Giroux'n mukaan demokraattisen ihanteen säilyttävän postmodernin pedagogiikan on sitouduttava etiikkaan, joka vastustaa epätasa-arvoa ja laajentaa inhimillisiä perusoikeuksia. Kriittisen pedagogiikan on luotava kritiikin ja mahdollisuuden kieliä nojaamatta yhteen ainoaan suureen kertomukseen. Pedagogiikan on säilytettävä yhteys politiikkaan. (Giroux & McLaren 2001, s. 199–209).

Vaikkakin kriittisen pedagogiikan edustajat ovat vakuuttuneita, että postmodernit kritiikit ovat kohdallisia, he haluavat säilyttää ajattelussaan demokratian perinnön. Heidän kasvatusihanteenaan on poliittisesti aktiivinen ja osallistuva, tilansa tiedostava toimija: ”Uskomme, että yhdistämällä modernismin ja postmodernismin parhaat näkemykset kasvattajat voivat syventää ja laajentaa sitä, mitä yleisesti kutsutaan kriittiseksi pedagogiikaksi.” (Aronowitz & Giroux, s. 117.)

Giroux'lla ja McLarenilla, samoin kuin monilla muilla kriittisen pedagogiikan edustajilla, säilyy useita modernin ajan perusteemoja. Vapautuminen, emansipaatio on heille tärkeä arvo. Kantin kuuluisan luonnehdinnan mukaan valistus on ihmisen pääsemistä irti itse aiheuttamastaan alaikäisyydestä. Täysi-ikäinen ihminen on Kantin mukaan kykenevä päättämään itsenäisesti omista asioistaan. (Kant 1995, s. 77). Hän ei ohjaudu ulkoisten auktoriteettien mukaan, vaan kykenee tekemään omia ratkaisujaan. Kantilla ja valistuksessa ylipäätään korostuu ajatus, että jokainen ihminen on potentiaalisesti kykenevä tähän. Tämä ihanne korvautuu postmodernissa pedagogiikassa subjektilla, joka irtautuu alaikäisyydestä, johon hänet ovat syösseet talousjärjestelmä, mainosmiehet ja kahlitseva kulttuuri. Täysi-ikäisyys on kykyä analysoida erilaisia puhetapoja, joilla ihmisiä tuotetaan.

Siinä missä valistus halusi vapauttaa ihmiskunnan uskonnon pauloista tieteen keinoin, haluavat postmodernit pedagogit usein saattaa hänet tietoiseksi omaa elämäntilaansa koskevien määritelmien ja määrittelijöiden diskursiivisuudesta. Kyseessä on samanlainen pyrkimys. Sisältö on muuttunut: meidän tulisi hallita diskurssimme. Voidaan toki kysyä, onko tämä millään muotoa realistinen tavoite vaikkapa Yhdysvalloissa, jossa osa väestöstä on lukutaidotonta.

Giroux ja McLaren haluavat kertoa tarinaa ihmisestä olentona, joka kykenee vapautumaan oppimalla hallitsemaan diskursseja. Näkemys siitä, että ihminen on viime kädessä diskursseja älyllisesti pohtiva olento on perinteisiin kasvatusnäkemysiin verrattuna yksilulotteinen. Giroux'n ja McLarenin kritikoima valistus korosti monissa ilmaisuissaan ihmisielun monilotteisuutta ja sitä, ettei pelkkä tieto riitä. Esteettisyys ja moraalisuus olivat tärkeitä ulottuvuuksia tiedollisen kehittymisen ohella. Schiller korosti kykyä leikkiä ihmisenä piirteinä, jonka arvo ei ollut ainoastaan valmistavana vaiheena johonkin myöhempään kehitystasoon vaan joka oli itsessään arvokasta toimintaa. (Klafki 2000, s. 96–101).

Nähdäkseni Giroux'n ja McLarenin teoretisoinnissa säilyy liberaali subjekti, joka kykenee olemaan ja toimimaan itselisenä, autonomisena olentona ja tunnistamaan sosiaaliset puhettavat, jotka häntä ympäröivät ja häntä tuottavat. Eurooppalaisten postmodernien teorioiden kritiikki itsenäistä, muista irrallista subjektiä kohtaan ei tematisoidu heidän teksteissään. Giroux'lla ja McLarenilla ei korostu ajatus, että ihmiset ryhmänä tai yhteisönä pohtisivat kriittisesti tilannettaan. He säilyvät tältä osin länsimaista ajattelua pitkään hallinneen individualistisen tradition piirissä, jota opetussuunnitelmatutkija Joe Kincheloe (1995, s. 141) on kutsunut individualismin suureksi kertomukseksi. C. A. Bowers on kritikoinut Giroux'n ja McLarenin ajattelua karteesiolaisen dualismin säilyttämisestä. Heillä ei Bowersin mukaan esiinny ajatusta, että ruumis voisi olla merkittävä tiedon lähde. Diskursien tarkastelu tapahtuu yksilön mielen sisällä. Bowers liittää kritiikkiinsä syytöksen antroposentrismistä (Bowers 1993, s. 135–138). Syytös on oikeutettu, sillä Giroux'n tai McLarenin teksteissä ei tarkastella ihmistä ekologisten prosessien osasena eikä heidän käsityksensä sorrosta pidä sisällään elinympäristön saastuttamista globaalin sorron muotona.

Diskursien leikistä kirjoitettaessa olisi myös hyvä pohtia, missä määrin

meillä on mahdollisuuksia kohota meitä tuottavien kielellisten käytänteiden hallitsijaksi. Tuskin täysin. Kuten Wittgenstein huomauttaa, minulla ei ole maailmankuvaani sen takia, että olisin valinnut sen tai että olisin vakuuttunut sen oikeellisuudesta. Se on peritty tausta, jonka nojalla teen erotteluja tosiin ja epätosiin väittämiin (Wittgenstein 1991, s. 94). Vaatimus, että nousisimme hallitsemaan meitä kielellisesti muokkaavia käytänteitä, tuntuu kovalta. Ja jos opettaja kykenisikin analysoimaan riittäväällä tavalla häntä ja hänen oppilaitaan tuottavia kielellisiä käytänteitä, on edelleen epäselvää, miten tämä oivallus voitaisiin hyödyntää opetuksellisesti. Tunnistavatko edes Giroux ja McLaren heitä määrittävät diskurssit? Ainakaan heidän tekstissään ei tule esiin, missä määrin he ovat tietoisia itsestään kasvatustieteellisillä mainemarkkinoilla toimivina tuoteniminä, joiden on pidettävä yllä tiivistä julkaisutahtia pysyäkseen mukana kiihtyvässä akateemisessa menossa.

#### TOIVON ANTAMINEN

Giroux ja McLaren uskovat, että koulut ovat kyenneet ja kykenevät vastaisuudessa parantamaan sosiaalista eriarvoisuutta. Oppilailleen koulun pitäisi antaa toivoa. Opettajien on kerrottava talouselämän aiheuttamasta pahasta, päästettävä kuin Pandoran lippaasta kaikki paha ja inhottava tieto valloilleen. Toivo on polttoaine, joka jää jäljelle lippaaseen, ja juuri sen ajatellaan toimivan muutosvoimana.

Paulo Freiren pedagogiikassa toivolla on keskeinen sija. Freire lähtee omassa ajattelussaan liikkeelle marxilaisesta lähtökohdasta: taloudellinen toiminta ohjaa yhteiskuntaa. Hän ajattelee, että talouden luoma sorto erityisesti Etelä-Amerikassa on todellista. Kasvattajan tehtävänä on saada ihmiset tiedostamaan sorto. Kasvatettavasta on tehtävä aktiivinen toimija, itsellinen subjekti, joka kieltäytyy olemasta toiminnan passiivinen kohde. Freirelle kasvatus on keskustelua, jossa opettajalla ei ole mahdollista omaksua tiedollisen auktoriteetin roolia. Freire kutsuu hylkäämäänsä opettamisen tapaa nasevasti kasvatuksen pankkiirinäkemykseksi. Keskustelemisen ja ihmisen kohtaamisen sijaan kasvattaja antaa tietoa ikään kuin pankkitalletteenä, joita kasvatettavan tehtävä on vastaanottaa, muistaa ja varastoida. Pankkiirinäkemyksessä vain opettaja opettaa ja oppilaat vastaanottavat, opettaja tietää ja oppilaat eivät. Tällainen kasvatus ei Freiren mukaan luo ihmisistä luovia, oman tilanteensa

hallitsevia subjekteja. (Freire 1972, s. 45–47).

Freiren mukaan autenttinen kasvatus ei tarkoita A:n toimintaa B:n puolesta, ei A:n huomioita B:stä, vaan se on pikemminkin A:n ja B:n yhteistoimintaa. Tätä vuoropuhelua ohjaa maailma, joka toimii molempien näkemysten tuomarina. (Freire 1972, s. 66). Siinä, missä Freire katsoo sorron olevan todellista eikä riippuvaista puhetavoista, ei Giroux'lla ja McLarenilla ole tällaista mahdollisuutta käytettäväänään. He katsovat maailman rakentuvan diskursiivisesti. Freireä seuraten Giroux ja McLaren korostavat, että kasvatuksen tehtävänä olisi saada ihmiset uskomaan omiin mahdollisuuksiinsa ja kykeneväisiksi toimimaan niiden mukaan. Ihmisille on luotava luokkahuoneessa toivon ja mahdollisuuden kieli, jonka avulla he kykenevät käsitteellistämään omaa tilannettaan.

Se, missä määrin Giroux'n ja McLarenin koulutuksellinen näkemys on sovellettavissa käytännön kouluelämään, jää kuitenkin avoimeksi. Kaikille tarkoitettu koulu on modernin yhteiskunnan piirissä syntynyt instituutio, jonka tärkeänä tehtävänä on antaa massamuotoisena valmiudet toimia käytännön työelämässä. Instituutiona sitä ohjaavat lainalaisuudet, joita voi olla hankalaa muuttaa. Oppilaiden mielenkiinto tuskin riittää diskurssien käsittelemiseen päivät läpeensä. Mitä tehdä oppilaille, joka mieluummin potkii palloa, hioo puuta tai harjoittelee kitaransoittoa kuin pohtii diskursseja? Giroux'n ja McLarenin toivon analyysin suurimpana ongelmana näen, että heille toivo on älyllistä ja diskurssiin liittyvää. Ruumiillisia, liikunnallisia nautintoja tai taiteellisia itseilmaisun elämyksiä ei tarkastella toivon lähteenä.

Tuntuu utopistiselta soveltaa Giroux'n ja McLarenin oppeja suomalaisen koululaitokseen ja suomalaisiin nuoriin. Epäillä sopii, missä määrin toteuttamiskelpoinen heidän ohjelmansa toivon palauttamisesta ja diskursiivisen muodostumisen tutkimisesta on edes Amerikassa. Ajatelkaamme Lou Reedin (1989) henkilöahmoa Pedroa, joka makaa pahvitalossa, nukkuu sanomalehtien keskellä ja katsoo ulos ikkunasta, jossa ei ole lasia. Hänen suurin unelmansa on lentää pois likaiselta bulevardilta, joka on hänen kotinsa. Pedro tuskin viihtyisi Giroux'n ja McLarenin kulttuuristen intellektuellien opeissa. Pedro ei varmaan osaa lukea. Hän tarvitsisi välineitä omaan elämänhallintaansa. Naiivi usko siihen, että jos diskurssit otetaan tarkastelun kohteeksi, niin koulun ongelmat

poistuvat, on katteetonta. Pelkkä toivon tarjoaminen ei riitä pitkälle. Täytyy pohtia, miten toivoa tarjotaan ja millä tavalla kullekin erityisryhmälle. Eräs Giroux'n ja McLarenin ongelma on, etteivät he luo paikallisia teorioita paikallisiin olosuhteisiin, vaan pyrkivät totalisoivaan otteeseen.

Viime vuonna opetin erityisluokkaa, jonne oppilaat olivat joutuneet poikkeuksellisten suurten kouluvaikeuksien ja motivaation täydellisen puutteen tähden. Opettajan kannalta hankalaa joukkoa, siis. Eräällä tunnilla käsitellessämme maantietoa kiivastuin ja kysyin kovaan ääneen, minkäköhän takia koulunkäynti ei tänä syksyisenä päivänä tahdo maistua. Kohtasin virnuilua ja lievää huvittuneisuutta. Vaatiessani uudelleen vastausta kysymykseeni eräs oppilaista kohautti harteitaan ja vastasi: ”Mitä sä oikein kuvittelit? Mehän ollaan ongelmaoppilaita.” Tapaus osoittaa, että oppilaani hallitsivat hyvin puhetavat ja käytänteet, joissa heistä koulussa tuotetaan poikkeavia oppilaita ja ongelmatapauksia. Tämä tosin ei lisännyt heidän kiinnostustaan koulunkäyntiä kohtaan millään tavalla eikä helpottanut minun työtäni. Giroux'n ja McLarenin kokoelman luetuani en edelleenkään tiedä, millä tavoin olisin kyennyt antamaan oppilailteni toivoa paremmasta tulevaisuudesta. Käytännössä parhaimmillaan onnistuin antamaan heille mahdollisuuksia onnistumisen kokemuksiin musiikissa, kuvataidossa tai liikunnassa.

#### NUORISO

Nuoriso on keskeinen *Kriittisen pedagogikan* aihepiiri. Aiemmissa kirjoituksissaan Giroux on käyttänyt termiä rajanuoriso, jolla hän haluaa kiinnittää huomiota nykynuorten koulun ihmiskuvasta poikkeavaan tapaan elää ja kokea. Hän väittää, että tietoverkkojen ja tiedon räjähdysmäisen kasvun johdosta nuoriso elää postmodernia aikakautta. Heidän toimintaympäristönsä muodollisen koululaitoksen piirissä sen sijaan elää modernia aikakautta. Heille annettava tieto esitetään vakiintuneena ja kiinteänä ja heitä ohjallaan muodollisten instituutioiden puitteissa. Giroux ei kuitenkaan halua muodostaa rajanuorisosta totalisoivaa kategoriaa, ei luokkaa, ei joukkoa. Omana määritelmänään hän pitää rajanuorisoa tapana ymmärtää ja nimerä tilanteita, muutoksia, rajan ylittämisiä, asenteita ja herkkyyttä epävarmuudelle (Giroux 1996, s. 73).

Giroux kiinnittää huomiota siihen, että nuorison identiteetit tuotetaan

muualla kuin kotona tai koulussa. Kasvatust sosiologian perusväittämiä on, että ihminen sosiaalistuu johonkin kulttuuriin useiden erilaisten mekanismien kautta. Giroux kiinnittää erityistä huomiota siihen, kuinka muuttuneessa yhteiskunnallisessa tilanteessa kodin ja koulun asema ja merkitys kasvattajana on vähentynyt. Massamedian ja populaarikulttuurin yleensä luomat kuvat kasvattavat nuoria samassa mitoin elleivät enemmän kuin perinteisesti käsitetyt kasvattajat. ”Elektroninen media on ehkäpä suurin pedagogisen tuotannon paikka, mitä on”, kirjoittaa McLaren (1997b, s. 21–22). Tämä asettaa kasvattajille vakavan haasteen.

Giroux'n ja McLarenin ansiona on, että he tarkastelevat miten eri tavoin nuorison identiteetit muodostuvat. Koulun näkökulmasta tämä tarkoittaa, ettei koulu voi jättää huomioimatta koulun ulkopuolisen ympäristön vaikutusta nuoriin. On turha tuputtaa *Seitsemää veljestä* tai *Hurskasta kurjuutta*, jos nuoret katsovat Salattuja elämiä ja Jyrkiä ja saavat toimintamallinsa näistä sarjoista. Giroux'n mukaan koulussa tulisi käsitellä sitä, millainen kuva ihmisistä tämänkaltaisissa ohjelmissa muodostuu. Opettajan näkökulmasta vaatimus on jälleen kova: ei riitä, että opettaja on hankkinut pedagogiset perustaidot ja opetellut jonkin tieteenalan, tämän lisäksi hänen tulisi käyttää hurjasti aikaansa seuraten lukemattomia erilaisia sarjoja, joista nuoriso mallinsa hakee. Giroux'n ajatus populaarikulttuurin keskeisyydestä nuorten minäkuvan muokkaajana on silti ansiokas. Jollakin tavalla populaarikulttuurin vaikutus tulisi huomioida koulun käytänteissä.

Suomennetussa teoksessa esimerkkinä tästä on Giroux'n analyysi Calvin Kleinin farkkumainoskampanjasta. Hän tarkastelee kampanjaa pedagogisena toimintana, jossa tarkoituksena on mukauttaa nuoret käyttäytymään passiivisen, kuluttavan elämäntyylin mukaan. Mainosten elämäntyyllissä sulkeistetaan muita elämänmuotoja. Kiiltelevissä mainoskuviissa nuoriso kuluttaa eikä kapinoi. Jos kapinoi, kapinoi käyttämällä kalliita vaatteita. Kasvattajien tehtävänä on antaa nuorille mahdollisuuksia luoda oma identiteettinsä tavoilla, jotka eivät sulje pois joitakin vaihtoehtoja. ”Nuorten on tultava kriittisiksi toimijoiksi, jotka pystyvät tunnistamaan, omaksumaan ja muokkaamaan tapoja, joilla hallitsevien valta vaikuttaa heihin ja heidän kauttaan”, vaatii Giroux (Giroux & McLaren 2001, s. 229). Tämä tarkoittaa sitä, että nuorten tulisi oppia lukemaan

mediaa kriittisesti sekä kehittämään elämämpiirejä, jotka ovat valtamedian ulkopuolella.

Kirjoittajat korostavat Foucault'n ja Freiren tavoin, että diskurssin kohteena olevan ryhmän tulisi itse kyetä määrittelemään itsensä. Jotakin syrjittyä ryhmää tutkiva tai sitä puolustamaan pyrkivä intellektuelli ei voi tämän ajattelutavan mukaan ymmärtää kohdettaan ottamatta mukaan ryhmää itseään: ryhmälle pitäisi pystyä luomaan tilaisuuksia muodostaa oma ääni, jolla puhua tilanteestaan. Giroux'n teksti tuskin sellaisenaan sopisi nuorisolle eikä se heille ole suunnattu. Suuri osa nuorista epäilemättä pitäisi kirjoittajien tekstiä elämälleen vieraana ja kaukaisena. Tuskinpa he kosisivat teoksen äänen omana äänenään.

Eritoten McLarenin näkemys nuorisosta vaikuttaa romanttiselta. Tässä näkemyksessä nuoriso on kuin rahisevan kuiva risukimppu, joka odottaa innostavan, diskursseja pohtivan opettajan sytyttävän teoreettisella tulellaan valmiina kytevä kapinan. Ja ehkenpä kapinan pieni nuotio syttyy valtaisaksi roihuksi, joka pyyhkäisee läpi maapallon ja saa asiat vääristä oikeiksi.

”Opiskelijoiden vastarinta kieli halusta hylätä historiallinen subjekti, joka oli uudelleenmääritelty sävyisäksi, kapitalistisen vallan kielioppiin sopeutuvaiseksi objektiksi.” (Giroux & McLaren, s. 56.)

”Opiskelijat vastustavat koulussa tarjottua opetusta, myös vaivihkaa tyrkytettyjä ohjeita ja opetuksia (sitä mitä nykyisin tavataan kutsua piilo-opetussuunnitelmaksi), säilyttääkseen edes ripauksen omanarvontuntoa luokka- ja kulttuurikiistojen keskelä”. (Giroux & McLaren, 57.)

Lainatuissa katkelmissa näkyvät McLarenin yhteydet koulun resistanssiteoriaan. Siinä missä aiempi marxilainen sosiologia korosti koulua yhteiskunnallisten luokkaeroavuuksien tuottajana tai reprodusoijana, myöhemmät teorian kriitikot näkivät, etteivät ihmiset ole uusintamisen passiivisia uhreja. Ihmiset voivat vastustaa hyvinkin voimallisesti itseensä kohdistuvia toimia. Vastarintaa teoretisoivan tutkimuksen vaarana on, että se päätyy romantisoimaan vastarinnan tai tarkastelemaan sitä sellaisen tulkintakehikon kautta, mitä vastarintaa harjoittavat ihmiset eivät itse allekirjoittaisi.

McLarenin ajattelua ohjaa ilmeisesti halu nähdä kapinan elkeet osoituksena kapitalistisen systeemin epäkohdista. Hän ei luo teoriaa yhdessä sorrettujen kanssa, vaan tutkijan kammiossa kasvatustieteiden osastollaan. Gilles Deleuzen (1992, s. 90) lause, ”meidän lähtökohdamme on, että niitä, jotka taistelevat tai jotka tekevät jotakin, ei voi edustaa mikään sellainen ryhmä tai yhdistys, joka ottaa itselleen oikeuden edustaa tai toimia heidän omatuntonaan”, toimii hyvin McLarenin kritiikkinä. Tässä näkemyksessä nuoriso on valmiiksi kirjoitettu. Se on innokas, osaava ja ennen kaikkea täynnä kapinaa ja kykyä nähdä yhteiskunnallisen mädän lävitse. Tämä näkemys on kirjoitettu nuorisosta, muttei nuorten kanssa eikä nuorisolle. Tutkimuksissa todetaan nykykuorten olevan usein umpikonservatiivisia, länsimaisen kulttuurin arvot omaksuneita olioita. Hyvän kuvan saa vaikkapa tutkiskelemalla TV-TV:n tekstiäviestikeskustelua. Siellä nuoriso ei ole kapinallista, vaan puhuu juopottelusta, irtosuhteista ja säästä.

Nuoria, populaarikulttuuria ja mainoksia koskevat huomiot ovat mahdollisista kritiikin kohteista huolimatta tärkeitä. Nuorisoa kasvatetaan kuluttajiksi mainoksia näyttämällä, tekemällä identiteeteistä ostettavia ja järjestämällä kulu- tustuotteita mainostavia kilpailuja, joiden pääpalkintona on kulutustavaroita. Mikäli opettajat haluavat toimia kasvat- tajina, he joutuvat kilpailemaan monen toimijan kanssa. Siinä missä opettajat ja vanhemmat jakavat ehkä kasvattajina yhteisiä päämääriä, opettajien ja mainos- miesten kasvatustavoitteet voivat poiketa toisistaan jyrkästi.

## VIITTEET

1. Voitaisiin ehkä sanoa McLarenin olevan avoimem- min poliittinen ja vaativan muutoksia taloudelliseen järjestelmään. Konkreettisenä esimerkkinä voidaan mainita, että on hankala kuvitella Giroux'n laittavan teokseensa kuvaa aseistautuneesta zapatisti-komenta- jasta panosvyöllä ja kommandopipolla varustautu- neena. McLaren (1997a, s. 72) on tämän tehnyt kirjassaan *Revolutionary Multiculturalism*.
2. Tästä McLarenia on kritikoitu. Hän itse vastaa syyt- teeseen kuvaamalla olevansa levoton ajattelija. Hän toteaa kirjoittamisen tyylinsä mahdollistavan hänelle maailman tarkastelemisen useista eri perspektiiveistä. Hän haluaa välttää kirjoittamasta valkoisen miehen journalismia, jota pitää kuvaavana suurelle osalle kasvatustieteellistä kirjallisuutta. (Borg & al., s. 370–372).

## KIRJALLISUUS

- Stanley Aronowitz & Henry Giroux, *Postmodern Education*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.
- Carnel Borg, Peter Mayo & Ronald Sultana, ”Revolution and Reality: An Interview with Peter McLaren”. Teoksessa William F. Pinar, *Curriculum: Toward New Identities*. Garland Publishing, New York 1998, s. 355–377.
- C. A. Bowers, *Critical Essays on Education, Modernity, and the Recovery of Ecological Imperative*. Teachers College Press, New York 1993.
- Gilles Deleuze, *Autiomaa*. Toim. Jussi Kotkavirta, Keijo Rahkonen & Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Helsinki 1992.
- Henry Giroux, ”Slacking off: Border Youth and Postmodern Education.” Teoksessa Giroux & al. (toim.). 1996, s. 59–81.
- Henry Giroux, Colin Lankshear, Peter McLaren & Michael Peters (toim.), *Counternarratives*. Routledge, Lontoo 1996.
- Andy Hargreaves, *Changing Teachers, Changing Times*. Teachers College Press, New York 1995.
- Immanuel Kant, ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?” Suom. Tapani Kaakkuriemi. Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.), *Mitä on valistus?* Vastapaino, Tampere 1995, s. 77–87.
- Joe L. Kincheloe, *Toil and Trouble*. Peter Lang Publishing, New York 1995.
- Wolfgang Klafki, ”The Significance of Classical Theories of Bildung for a Contemporary Concept of Allgemeinbildung.” Teoksessa Ian Westbury, Stefan Hopmann, Kurt Riquarts (toim.), *Teaching as a Reflective practice: The German Didaktik Tradition*. Lawrence Erlbaum, Mahwah 2000, s. 85–107.
- Milan Kundera, *Kuolemattomuus*. Alkuteos *Nesmrtelnost*. Suom. Kirsti Siraste. WSOY, Helsinki 1992.
- James D. Marshall, ”Foucault and Educational Research.” Teoksessa Stephen J. Ball (toim.), *Foucault and Education*. Routledge, Lontoo 1990, s. 11–29.
- Peter McLaren, *Revolutionary Multiculturalism*. Westview Press, Boulder 1997(a).
- Peter McLaren, *Critical Pedagogy and Predatory Culture*. Routledge, Lontoo 1997(b).
- Michael Peters & Colin Lankshear, ”Postmodern Counter- narratives.” Teoksessa Giroux, Lankshear, McLaren & Peters (toim.) 1996, s. 1–41.
- William F. Pinar, William M. Reynolds, Patrick Slattery & Peter M. Taubman, *Understanding Curriculum*. Peter Lang Publishing, New York 1995.
- Lou Reed, ”Dirty Blvd.” Teoksessa *New York*. Sire Records, New York 1989.
- Risto Rinne & Eeva Salmi, *Oppimisen uusi järjestys*. Vastapaino, Tampere 2000.
- Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*. Saksan- ja espanjan- kielinen yhteispainos teoksessa *Sobre la Certeza*. Editorial Gedisa, Barcelona 1991.



# KUN KASVATETAAN TULEVAISUUTTA

*Tulevaisuuden rakentaminen ymmärrettiin pitkään lasten ja nuorten kasvattamisena ja kouluttamisena. Yhteisö oli valmis kehittämään, jopa muuttamaan itseään yhdessä pohdittujen ideaalien ja tavoitteiden toteuttamisessa. Lapset ja nuoret olivat toivoja, joissa uskottiin toteutuvan myös se, mitä meistä kukaan ei edes osannut asettaa päämääräksi tai tavoitteiksi: toivo paremmasta ihmisenä olemisesta, viisaammasta, ikäänkuin enemmän ihmisestä.*

Tämä eroaa selvästi nyt käytävästä tulevaisuutta koskevasta keskustelusta. Nyt julkisuus pitää esillä kapitalistisen talousjärjestelmän kykyä luoda tulevaisuutta, eräänlaista materiaalsen hyvinvoinnin automaattia, joka itsessään antaa välineet ja sisältää päämäärät. Lapset ja nuoret sopeutetaan ymmärtämään tätä automaattia ja toteuttamaan sen päämääriä.

## TUTKITAANKO KASVATUSTA?

Suomessa kuitenkin tutkitaan kasvatusta ja koulutusta erittäin laajasti. Melkeinpä jokaisessa yliopistollisessa yksikössä on jokin kasvatustieteen jaos, joko kouluttamassa opettajia tai tutkimassa kasvatusta. Tämä kertoo ehkä inertiaasta: emme ole vielä osanneet suunnata yliopistolaitosta olevien olojen mukaan.

Ehkä juuri rästä syystä kuulee usein ihmisten ihmettelevän, miksi laaja ja moninainen kasvatustieteellinen tutkimus ei onnistu jättämään tunnistettavia jälkiä kasvatuksen, koulutuksen ja sivistyksen käytäntöön. Lasten ja nuorten kasvatus ja koulutus on yhä vaikeampaa, ongelmakohtia käytännön kasvattaja huomaa määrällisestikin enemmän kuin ennen. Käypä ratkaisuja ongelmiin ei ole kukaan tarjoamassa. Tilastot ja tyyppitykset, behavioristinen perinne ja psykologistinen manipulaatio-oppi eivät edes osu ongelmiin.

Moniaalle jakautunut tutkiminen osoittaa, että ongelmaa on median kanssa, huumeiden vuoksi, vanhempien ajankäytön aiheuttamana, uuden talouden houkutusten synnyttämänä, vertaiskasvatuksen vuoksi, sukupolvien välisen ymmärtämättömyyden ja arvostamattomuuden vuoksi ja niin edelleen.

Sen sijaan vähemmän on esillä tietoa tai näkemystä, *mihin* lasta kasvatetaan, mikä on se, *mitä* hänessä kasvatetaan, ja kuinka tämä liittyy aikuisten elämään tunnistettavalla tavalla.

Lasten ja aikuisten maailmat kohtaavat jossakin, esimerkiksi kulutuksessa, jossa molemmat jakavat tämän uuden eksistentiaalin. Samoin ne kohtaavat populaareissa ihanteissa, joissa ihmisenä olemisen hukka paljastuu hyvin. Ihanteet voivat olla mitä tahansa, mitä seitsemän päivää viikossa tuottaa, tai uskonnollisia tai humanitaarisia ilmentäjiä. Elämme yhä enemmän mielikuvien simulacrumia, jossa tarjotut ihanteet ovat niin avoimia, että jokainen voi löytää niissä itsensä, ei

suinkaan ideaalia. Yhtä kaikki kyse on kuvista, joiden sisällöllinen tulkinta jää mielivallan ja mielialan varaan.

Tässä on kyse yhtäaikaa toisaalta erittäin käytännöllisestä ja toisaalta oudon teoreettisesta asetelmasta.

Lasten elämän ymmärtäminen ja lasten kanssa eläminen samassa maailmassa on käytännöllinen asia, jonka ratkaisut määrittelevät lapsuutta, aikuisuutta ja erityisesti tulevaisuutta.

Toisaalta on kyse hyvinkin kaukaa katselemisesta: jokaisessa lapsessa on aina uudelleen mahdollisuus ajatella, mitä ihminen on, mikä hänestä pitäisi tulla tai mihin häntä voi auttaa tulemaan. Vanhemmat saattavat hyvinkin asettaa juuri tällaisia kysymyksiä ennen kuin heille selvitetään, ettei tällaisia kysymyksiä ole.

## TEORIA JA PRAKSIS

Käytännöllinen ja teoreettinen ovat mukana kaikissa kasvatuksen ja koulutuksen kysymyksissä. Juuri tähän kahtalaisuuteen emme vain saa vastauksia.

Käytännölliset päämäärät on melko helppo asettaa; kyse on politiikasta, joka nojaa aiemmin koettuun ja koeltuun toisaalta ja toisaalta epämääräisiin tavoitteisiin, joita yhteiskuntaelämä ja talous asettavat. Poliitikamme on reaktiota siihen, minkä tunnistamme läsnäolevaksi: rakenteisiin, historiallisesti syntyneisiin ja satunnaisesti valikoituneisiin tavoitteisiin, joiden taustalla on pelkoja menneestä (totalitariasta, anarkiasta, Vapauden Aaveesta) ja tulevaisuuden sci-fi-kuvitelmiä, joita Valitut Palat esitteli 1950-luvulla ja jotka yhä kummittelevat päättäjien päissä.

Teoreettiset päämäärät ovat ongelma. Me toimimme ikäänkuin tietäisimme – pitkän filosofisen historiankin vuoksi – mikä ihminen on, miksi hänen olisi tultava ja siis kuinka lasta tähän päämäärään autetaan. Kuitenkaan kukaan ei tiedä: käytännön ratkaisujen *perusteissa* ei ole enää J. A. Hollon jälkeen lausuttu sanaakaan kasvatuksen ja koulun ihmiskäsityksestä, tulevaisen yhteisen elämän tavoitteista tai lapsuuden ja aikuisuuden sisällöistä. On kyllä paljon puhetta ”yhteiskunnan” ja ”kulttuurin” tavoitteista, ikäänkuin ne eläisivät ilman yhteistä elämäämme ja ratkaisujamme yksilön tasolla.

Kasvatus on omaksunut poliittisen strategian, jonka mukaan yleinen aina voittaa yksityisen. Vaikka emme enää sano, että yksilön on alistettava päämääränsä valtion päämäärille, toimimme edelleen tämän mukaan. Talous, yhteiskunta, kulttuuri ja koulutus päihittävät mennessä kysymyksen ihmisen tarpeista, ihmiseksi tulemisen ongelmasta. Samalla tavalla ne jättävät huomiotta lapsen ja nuoren kasvamiseen liittyvät kysymykset, jotka eivät ole *tiedon* kysymyksiä vaan edellyttäisivät kompleksisempaa lähestymistapaa.

Tämä on myös helppo ratkaisu, jopa ratkaisu, johon kaikilla voi olla asiantuntijuutta. Poliittiset päättäjät, nämä satunnaisesti valitut kansalaiset, voivat todellakin olla asiantuntijoita, koska kellään ei ole esittää tunnustettavasti parempia perusteita ratkaisuihin, joilla kasvatusta ja koulutusta ohjailaan. Ratkaisijat voivat nojata ns. tietoon, jota on esillä tuhansissa kasvatuksen teknologiaa käsittelevissä julkaisuissa: tilastoina, yleistyksinä, vailla kysymystä, vailla sidettä ihmisyyteen tai päämääriin.

Menneen hämärästä, ehkä aina neoliittisen kauden alkuvaiheilta, ihmisen eksistentiaaleihin kuului taitaminen ja sen kautta selviytyminen maailmassa. Se ei ollut praktista nokkeluutta tai raakaa selviämistä vaan ihmisen ja maailman siteen koettelemista ja lujittamista siinä yksinkertaisessa koordinaatiossa, joka toteutuu käsien ja silmien välissä. Siinä kehittyi ymmärrys, järki, puhe ja moraalit. Se oli koettelemista, arvioi-

mista. Se ei ollut tietoa tai sen siirtämistä. Yhdessä koetellen syntyi maailmasta yhteisymmärrys, joka sekään ei ollut tietoa vaan taitamista.

Kasvatuksen tutkimisessa ja siten välineiden antamisessa tulevaisuudelle taitaminen on jäänyt kivikautiseksi. Olemme siirtyneet kognitiiviseen aikaan, jossa taitaminen on jo tehnyt tehtävänsä: antanut meille isommat ja poimuiseimmat aivot, jotka eivät enää kaipaa silmän ja käden koordinaatiota tuottamaan uutta vaan jotka tuottavat uuden silmälle ja käsille.

Mieleen tulee hakematta Jules Vernen ja muiden alan klassikoiden kirjojen kuvitukset: tulevaisuuden (siis oman aikamme) ihminen on suuripäinen olento, jonka aivojen muhkuraisuus näkyy jo kallon läpi, ja jonka raajat ja ruumis ovat kutistuneet mitättömiksi ja käyttökelvottomiksi.

Lapsenkaan ei siis tarvitse käydä läpi ihmisen historiaa omalta osaltaan, ottaa maailmaa vastaan ja koetella itseään siinä asia asialta. Lapsi voi suoraan liittyä isopäisten joukkoon ottamaan vastaan kognitiota, joka ei ole hyvää tai pahaa vaan oikeaa. Jopa moninaisuudessaan, ristiriitaisuudessaan kognitio on oikeaa, koska se paljastaa maailman ”moniaänisyyden”. Lapsen ei tarvitse valita moniaänisyydessä: hän vain asettuu siihen.

## KOULU ONGELMANA

Kasvatuksen konkreettinen koetinkivi on koulu. Vanhemmat voivat periaatteessa yrittää lapsensa kanssa erilaisia kasvamistapoja, mutta lähes kaikkia yrityksiä ennaltaimitoitaa ja kaavaa yleissivistävä koulu. Vaikka yleinen koululaitos on tavattoman nuori ilmiö, sitä pidetään itsestään selvänä instituutiona. Kukaan ei huomaa, että ihmistaimet elivät vailla kouluja vielä 200 vuotta sitten, ehkä yhteensä miljoona vuotta. Koulu on ollut suuri muutos, ehkä hyvään päin, ehkä ei. On vaikea arvioida asiaa tilanteessa, jossa on vain yksi mahdollisuus.

Koulu voi olla monenlainen, kuten lyhyestä historiasta tiedetään. Sen tavoitteet ja päämäärät ovat asettaneet käytännöt monin eri tavoin. Mutta yhteistä aina on ollut, että koulu tähtää manifestoimaan ei-vielä-aikuisissa sen, mitä jo-aikuiset itsestään luulevat. Tämä taas on eri aikoina artikuloitu kovin eri selkeydellä. Lapsuus on näissä yrityksissä rakentunut monella tavalla, mutta ei koskaan lapsuutena vaan aina ei-aikuisuutena. Aikuisuutta taas ei ole määritelty muualla kuin oikeudellista vastuullisuutta koskevissa laeissa ja käytännön teologiassa, joten aina on ollut yhtä epäselvää myös se, mitä ei-aikuisuus saattaa tarkoittaa, kun sitä pyritään muuttaman aikuisuudeksi.

## ENTÄ KÄYTÄNNÖN DISKURSSI?

Käytännön ratkaisuisa paljastuu tietenkin jotain myös asian teoreettisemmasta puolesta; tämän tietää jokainen loputtomien diskurssianalysien aikakautena. Tarkastelemalla kulloinkin käytävää keskustelua koulun käytännöistä saattaa saada esille myös jotain taustalla olevasta, muuten lausumatta jäävästä. Esimerkiksi keskustelu koulun tuntijaosta on yksi mahdollinen paljastusten paikka.

Suomessa koulun tuntijakoa tehdään ”salaisena” asiantuntijatyönä. Sitä ei alisteta julkiselle keskustelulle, koska intohimoja on niin monenmoisia. Tulos on aina jonkinlainen yllätys. Se on usein sekä pettymys että vesitetty kompromissi. Syykin on selvä: julkisen keskustelun puuttuessa ei ole mahdollista päästä asettamaan yleissivistävän koulun päämääriä suhteessa mihinkään artikuloituun kasvatuksen päämäärään tai ihmiskäsitykseen. Niinpä itseasiassa kenellekään ei pääse edes



muodostumaan käsitystä koulun tarkoituksesta.

Viime vuoden aikana suunnittelua on edeltänyt moninaisesti perusteltu keskustelu matemaattisten ja luonnontieteellisten aineiden lisäämisen tarpeesta: tekninen teollisuus, joka vetää Suomen taloutta, on ilmaissut pelkonsa asiantuntijuuden taantumasta, mikäli koulu ei ota vastuuta riittävän matemaattis-luonnontieteellisen koulutuksen antajana. Ongelma on nähty määrällisenä vaikka on toinenkin mahdollisuus: matemaattisten ja luonnontieteellisten aineiden didaktiikka saattaa olla niin vanhanaikaista, ettei se tuota edes määrää lisäämällä väkeä teollisuudelle.

Mutta tässä on tietenkin kyse paljosta muustakin kuin vain teknisen teollisuuden tarpeista ja niihin vastaamisesta. Asetelmahan on todella outo, jos yleissivistävä koulu ottaa tehtäväkseen palvella teollisuutta, koska silloin koulun yleissivistävyydestä on luovuttu ilman sen kummempaa keskustelua. Koulu on tällöin todellakin Valtion myötävaikutuksella muuttunut uudenlaisen kapitalismin tulevaisuuden toteuttajaksi.

#### MAÄRÄT JA LAADUT

Joka tapauksessa syntynyt yhtälö on monimutkainen. Kysehän on määristä; kaiken aikaa puhutaan määrällisistä tarpeista, joita tulevaisuuden rakentajalla on. Määrä koskee myös koulua. Koululla on käytössään vain rajallinen määrä tunteja. Tuntien lisääminen joissakin aineissa tai uusien aineiden mukaanotto vähentävät toisia aineita.

Vaikka oppilaiden iltapäivähoito on ministeriöidenkin huolenaihe, kukaan ei vakavissaan ehdota, että lapset olisivat koulussa koko päivän. Tosin totuttaminen uuden talouden päivärhythmiin voisi juuri näin tapahtua kivuttomimmin, samoin erilaisten harrastusaineiden opettaminen voisi voittaa kokopäiväisessä koulussa.

Toiseksi koulun yleissivistävyys asettaa tiettyjä odotuksia, joihin ei löydy vastausta vain nykyhetken talouden rakennetta tarkastellen. Kyse on tulevaisuudesta, jonka arvaamattomia rakennusaineita koulu joutuu antamaan, mikäli pidetään kiinni edes vähäisessä määrin yleissivistävyydestä.

Kolmas tekijä on kasvatuksellinen. Kuten todettu, meillä ei ole mitään yhteisesti todettua ihmiskäsitystä, jota koulu toteuttaa tai johon koulun toteutus nojaa.

Kyseessä on myös eräänlainen modernismin myöhäinen ongelma: koulu on olemassa sivistämistä varten, mutta yhteiskunta ei enää tarvitse sivistystä vaan työvoimaa, asiantuntijoita, välineitä *juuri nyt tunnistetulle* edistykselle. Postmoderni kritiikki on useaan kertaan osoittanut, että kiihdytämme välineitämme vaikka emme tiedä, mitä päämäärää varten ne ovat. Ongelma on sama kuin terveyden ihannoinnissa: terveyden pitäisi olla mahdollisuus parempaan elämään, mutta kukaan ei tiedä, mikä on parempi elämä.

Samaa keskustelua käydään muuallakin. Espanjan opetusministeri Pilar del Castillo oli koko marraskuun Espanjan televisiossa selittämässä suunnitelmia koulu-uudistukseensa. Hän sanoi, että on ”tarpeen uudistaa koululaitostamme moderniksi”. Tämä tapahtuu ministerin mukaan lisäämällä matematiikan, filosofian ja kielten opetusta ja vähentämällä musiikin ja kuvataiteen opetusta.

Pilar del Castillo osui luultavasti oikeaan: juuri modernisointi on tärkeää kouluviranomaisille, saada kiinni, ottaa kiinni siitä, mikä on menossa, ja yrittää hallita sitä määrällisillä muutoksilla. Lisäämällä jotakin saadaan muutetuksi koulun hierarkiaa, tärkeyksiä, ja samalla saadaan annetuksi viesti, joka on syvästi moderni, jopa modernistinen: tekninen ja abstrakti hallinta pelastaa tulevaisuuden.

Espanjan ja Suomen erona on kuitenkin, että samana marraskuuna 2000 monet muutkin esiintyivät televisiossa puhumassa aiheesta. Sanomalehdet ja kulttuurijulkaisut julkaisivat aiheesta erikoisnumeroita ja -liitteitä. Televisiossa viidellä kanavalla yhden viikon aikana oli seitsemän keskusteluohjelmaa, joissa eri alojen asiantuntijat – yleensä vailla edunvalvonnan vivahdettakaan – syvästi pohtivat tuntijaon merkitystä tulevaisuudelle.

Tässä keskustelussa kukaan ei pitänyt ”modernisointia” sinänsä arvokkaana päämääränä. Moni muistutti, että yleissivistävän koulun tehtävä on kulttuurinen, ei taloudellinen tai tekninen. Vaikka talous monesti mahdollistaa kulttuurin, syy-suhde on monimutkaisempi kuin hallintoviranomainen osaa ajatella. Historia, erityisesti oman maan historia, filosofia, musiikki ja kuvataiteet katsottiin kasvatuksellisesti tärkeämmiksi kuin tekniset taidot, joilla turvataan läsnäoleva taloudellinen rakenne ja *juuri nyt tunnistettavissa oleva* tulevaisuus.

Yleissivistävyyteen kuuluu, että se tuo tullessaan keinoja, joilla yksilö ja kulttuuri selviävät uusissakin tilanteissa, tilanteissa, joissa nyt läsnäoleva rakenne ei enää auta. Keskusteluisa korostettiin, että koulun kasvattava merkitys sivistysmielessä tähtää ihmisten kasvamiseen, ei kansalaisten tai kuluttajien, työntekijöiden ja taloudellisten yksiköiden. Ihmiset pystyvät luomaan uutta silloinkin, kun nyt läsnäoleva taloudellinen rakenne ei päde.

Jos kaikki munat koulukasvatuksessa pannaan yhteen koriin, tuloksena on suunnitelmatalouden tulevaisuus. Muutoksethan saattavat olla nopeita; meillä on lähimenneisyydestä hyviä esimerkkejä.

Euroopan Unionin eteläisen ulottuvuuden keskustelussa nostettiin esille myös taitoaineiden arvo yleissivistävässä koulussa. Keskustelussa korostettiin musiikin merkitystä, joka oikeaan aikaan kasvatuksen osana kehittää kokonaisuuksien hahmottamiskykyä. Todettiin, että kuvataiteen opetuksessa kehittyi kolmiulotteinen hahmottaminen. Nämä saattavat olla juuri niitä erityisiä taitoja, joiden puuttuminen tulevaisuuden ihmisiltä vie mahdollisuuden sekä kulttuurin että talouden edistykseen.

Esimerkiksi matemaattisten ja luonnontieteellisten aineiden opetus saattaa määrän sijaan tarvita taitoja, joita lapselle ja nuorelle opetetaan musiikin, muotoilun ja kuvataiteen yhteydessä. Taitoaineet voivat tuoda kouluun oma-aloitteisuuden ja näkemyksellisyyden, joissa syntyy yhä uudelleen ihmistä luova koordinaatio: kädet ja aistisuus ovat edelleen ajattelemisen avain.

Koulun tuntijaossa tehtävät muutokset ratkaisevat yhden sukupolven tulevaisuuden ja sen myötä useammankin. Julkinen keskustelu kysymyksestä, miksi koulu on olemassa ja mikä ihmiskäsitys sen taustalla on, olisi tuiki tarpeellista. Ainoastaan näin nyt tehtävät ratkaisut todella perustuisivat jollekin ajatukselle ihmisestä ja kasvatuksen päämäärästä.

Jopa Suomessa on viisaampaa miettiä ja keskustella yhdes- sä, julkisesti, siitä, millaisia erilaisia tulevaisuuksia haluamme, ja jäträä vähemmälle kabinettipolitiikkana hoidetut suunnitelmat yhden tulevaisuuden synnyttämisestä pelkkänä teknisenä ratkaisuna.

## KUKA ONKAAN OIKEASSA?

Heidi Liehu, *Rakkaus Pariisissa*.

Romaani. Sphinx, Helsinki

2000. 101 s.

### Saatesanat

”Heidi Liehu kirjoittaa niin, että tulee sääli paperia ja painomustetta. [...] *Rakkaus Pariisissa* sopii pitää mielessä kun puhutaan ateljeekritiikistä, kustannustoimittajan työstä ja julkaisukynnyksestä.”<sup>1</sup>

### Historian vankila

Dosentti Anna Makkosen tylt sanat valtakunnan päälehdessä tuovat väkisin mieleen kaksi olennaista näkökulmaa: 1) Edmund Husserlin ajatuksen historiallisiin epookkeihin luikerrelleista ideapuvuista (*Ideenkleid*) sekä 2) eletyn tilan eksistentiaaliin sisältyvät tässä- (*hic*) ja tuossa-positiot (*illic*).<sup>2</sup>

Heidi Liehun *Rakkaus Pariisissa* -romaanille ei Helsingin Sanomien kulttuurisivuilla anneta minkäänlaista tilaisuutta todentua omana varsinaisena itsenään. Anna Makkonen on astunut tukevasti ideapuvun historialliseen loukkuun. Nyt on syytä virkeyttää alkuperäinen maailma ja pyrkiä desedimentoivaan aktiin.<sup>3</sup>

Makkosen kritiikki ei mielestäni ole kohdallista, koska mukana on valmis muotti romaania ja sen oikeanlaista reaalituumista varten. Ideapuku on jo ennakolta peittänyt kaiken alkuperäisen. Jäljelle on jäänyt vain virheellisyyksien noukkiminen ja osoittaminen.

Makkonen ei omasta ylhäisyydestään lainkaan huomaa Liehun teoksen ja Mika Waltarin *Suuri illuusi* -romaanin (1928) sukulaissieluisuutta. Kaupunki (klubit, ravintolat), musiikki (jazz, saksofoni), valot ja koneet (auto) liittyvät kiinteästi kummankin teoksen maailmaan. Molemmista on myös nuoruus, kiihko ja eteenpäin kulkeminen läsnä. Pidän Liehun ilmeisen tietoista anakronismia posi-

tiivisena ratkaisuna. Samanlainen omailemaisuuuden elementti liittyy teoksen elokuvalliseen rakenteeseenkin. Tapahtumat alkavat elokuvajonosta, hetkestä ennen *Rosemaryn painajaista*. Lopun tai kuoleman motiivit toistuvat tapahtumien edetessä ja ennakoivat tulevia käännteitä. Liehu osoittaaakin tässä kohdassa hyvää lajityypin tuntemusta: kerroksellisuudesta ja intertekstuaalisuuksista rakennetaan uusi kokonaisuus (kuten myös kauhugenressa on tapana tehdä). Alkaakohan tästä 1920-luvun elpyminen sekä Tulenkantajien uusi tuleminen?

### Tässä vai tuossa?

Eletty tila (samoin eletty keho) hahmotuu Liehun romaanissa pelkästään naisy-tietoisuuden läpi: keskiajan tutkiminen on tuonut anonyymien päähenkilön ”Pariisiin arkistoille”. Hänen eksistentiaalinen positionsa on teoksen ehdoton tässä-asema. Mies, tietokonealalla työskentelevä Luc, on kahlehdittu pysyvästi omaan loitolla olemiseensa, tuossa-kohtaansa. Liehun ratkaisu on mielenkiintoinen ja muistuttaa jossakin määrin esimerkiksi Iris Uurron *Ruumiin ikävä* -romaanissa (1930; julkaistu myöhemmin, 1965, valituissa teoksissa nimellä *Villit henget*) kuvattua tilannetta.

Voiko olla rakkautta vailla aistillisuutta, tunnetta ilman intohimon tulta? ”Ensimmäinen kerta sängyssä hänen kanssaan oli minulle kuitenkin pettymys” (s. 13). Hetkeä aikaisemmin päähenkilö on todennut, ettei halua sänkyyn sellaisen miehen kanssa, joka ei ole vaivan arvoinen. Ehkä tässä kohdassa feminiininen tässyys ja maskuliininen tuossuus hiveneen limittyvät: päähenkilö suhtautuu kumppaniinsa miesmaailmasta tutulla peli-ihmisasenteella. Kiinnostavia ovat vain arvokkaat päänahat.

Hellyyden ja hellittelyn lisääntymisen poistaa suhteesta eroottisen jännitteen. Tässä rakkausanalyysissä näkyvät kaikkien selvimmin Liehun oma filosofitausta. Friedrich Nietzsche kirjoittaa, että maailma elää itsestään: sen ulosteet ovat sen omaa ruokaa.<sup>4</sup> Liehun nimetön naisminä taas päättyy seuraavaan pohdintaan (s. 9): ”Oman kokemuksi perusteella ajattelin, että rakkaus on mo-

nesti kuin tuskallinen sairaus joka johtaa väistämättä kuolemaan – rakkauden itsensä kuolemaan. Kuin syöpä, joka tuhoaa organismin, joka sitä ruokkii.” Rakastavaiset kaipaavat hellyyttä: kauniit sanat ja suojelunhalu juurivat kuitenkin intohimon pois. Dionysos ja Apollon eivät voi koskaan olla yhtä: alituinen luominen sekä hävittäminen ruokkivat toinen toistaan. Nainen tarvitsee miehen, mies vaatii naista – muuten rakkaus kuluttaa itsensä loppuun. Harmillista on kuitenkin se, ettei Liehu anna miehelle puheenvuoroa lainkaan.

Anna Makkosen tässä-asema näyttää olevan kaikkien muiden saavuttamattomissa. Tosin hän käyttää Pentti Saaritsan sanoja antaessaan Heidi Liehulle kirjoitusohjeita. Miten Saaritsan kompetenssi mukamas olisi perusteltavissa? Ainakin minä lukijana jäin täysin omaan tuossa-positiooni suhteessani Makkosen kirjoittamaan kritiikkiin. ”Rakkaus Pariisissa on rakkaus-aiheista vaativin”, julistaa Makkonen.<sup>5</sup> Näinköhän? Kyllä ainakin minut – miehenä – on tunne polttanut karrelle myös Jyväskylässä. Tässä mielessä Liehu on tavoittanut tekstissään jotakin universaalia.

### Jälkisanat

Liehun romaanin takannassa todetaan, että teos on lumovasti ja elegantisti kirjoitettu. Anna Makkonen ja Helsingin Sanomat päätyvät julkiseen teilaukseen. Myös *Olvi-palkinto* kiersi Liehun (Makkonen taisi pelästyttää voittajan valinneen kirjailija Jouko Tyyrinkin) tällä kertaa. Missä lienee lopullinen totuus?

Teos on osittain tosiaankin kiehtovasti kirjoitettu. Myös rakenne herättää kiinnostuksen ja pitää sen yllä loppuun saakka. Filosofiset pohdinnat antavat kokonaisuudelle niin ikään lisäsyvyyttä. Pidän hyvänä myös sitä, että Liehu uskaltaa pysytellä tiiviisti feminiinisessä positiossaan. Myönteinen lajitietoisuus ja tyyllillinen itseironia lisäävät vielä ”kokeellisuuden” vaikutelmaa. Kerran tyyllitaju tuntuu kuitenkin pettävän, kun tekstiin ilmestyy *etc.* – lyhenne (toistuu muutamassa kohdin) – ei suomenkielinenkään vastine olisi sanontaa heikentänyt. *Rakkaus Pariisissa* -romaanin tuo mieleen

myös Simone de Beauvoirin teokset ja niiden eletyn naiseuden. Liehun kielenkäyttö on sujuvaa ja paikoitellen kaunistakin. Ironiselta taas tuntuu se, että Makkonen ei omassa tärkeilevytydessään, pompöösiydessään, vaivaudu edes tarkistamaan kustantajan nimen ortografiaa.

Kun pohditaan kirjallisuuskritiikkiä ja sen tähdellisyyttä, on ehkä hyvä palauttaa mieleen Eeva-Liisa Mannerin sanat:

”Kun ennaltatietäminen vie sinusta terän, / kun huone joka tuoksui ruusuille ja auringolle on enää kirjan / muotoinen hauta, / kun runous on pala lihaa teurastajan tai herkuttelijan haarukassa, / kun sinua syytetään, vaikka tapahtumien kulkua et edes tunne, - -.”<sup>6</sup>

#### Viitteet

1. Makkonen 2000, s. 2.
2. Katso esim. Casey 1985; Itkonen 1999.
3. Katso erit. Husserl 1976.
4. Katso Nietzsche 1980, s. 694.
5. 2000, s. 2.
6. Manner 1977, s. 70.

#### Lähteet

Edward S. Casey, ”Memory and Phenomenological Method”. Teoksessa *Phenomenology in Practice and Theory*. Edited by William S. Hamrick. Phaenomenologica 92. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1985.

Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. 2. Auflage. Herausgegeben von Walter Biemel. Husserliana, Band VI. Martinus Nijhoff, The Hague 1954/1976.

Matti Itkonen, *Esteettinen kasvatus: Filosofisia lähtökohtia*. Kirjayhtymä, Jyväskylä 1999.

Anna Makkonen, ”Rakkauden hauta”. *Helsingin Sanomat*, B-osa. 29. 10. 2000.

Eeva-Liisa Manner, *Kuolleet vedet: Sarjoja yleisistä ja yksityisistä mytologioista*. Tammi, Helsinki 1977.

Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht: Versucht einer Umwertung aller Werte*. 12. Auflage. Ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche: Mit einem Nachwort von Alfred Baeumler. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1883–1888/1980.

## INFORMAATOROMANTIikka

**Pekka Himanen, *Hakkerietiikka – ja informaatioajan henki*.**

**WSOY, Helsinki 2001. 205 s.**

**(Alkuteos Pekka Himanen, *The Hacker Ethic – and the Spirit of the Information Age*, Random House, New York 2000.)**

Himanan pyrkii selittämään ja ymmärtämään industrialismin jälkeisen paradigman, informationalismien olemusta, ”informaatioajan henkeä”. Edelleen hän kirjoittaa modernille kulttuurille leimallisen protestanttisen työetiikan haastavasta hakkerietiikasta. Informationalismien ajatus seuraa ja kehittää edelleen Manuel Castellsin *The Information Age*, jonka sovellutukseksi Himanen teos rakentuu. Hänen tavoitteenaan on luoda modernia yhteiskunta- ja kulttuurimurrosta selittävä ja ymmärtävä malli, jonka toiveikkaana ytimenä hakkerismi on.

Linus Torvaldsin aloittama ja koordinoima Linuxin kehitys toimii kautta teoksen esimerkkinä hakkerismin käytännöllisestä implementaatiosta. Kirjassa on Torvaldsin lyhyt prologi ja Castellsin geneerinen epilogi lähinnä huomioarvon kasvattamiseksi; heidän osuksiinsa en tässä puutu. Puhtaan hakkerietiikan kannalta epäkiitollisesti lukijan ensihuomio kiinnittyykin juuri kaupallisuuteen: populaarien maailmantähtien kymmenelle kielelle käännetty bestseller? Teoksesta löytyy kuitenkin myös substanssia vastaavasti.

Globaali hakkerismi on ilmentynyt näkyvästi edukseen erityisesti tietoliikenteen teknisissä pioneeri-hankkeissa, kuten netin ja Linuxin kohdalla, mutta olemuksellisesti hakkerismi ei rajoitu tietotekniikkaan vaan tarkoittaa minkä hyvänsä alan ja työn taitavaa työntekoa, joka tapahtuu enemmän sisäisen innoituksen kuin taloudellisen voiton takia. Himanen mukaan intohimoisen tekemisen lisäksi hakkeria motivoi erityisesti halu jakaa luovuutensa tulokset vapaasti muiden hyödynnettäviksi ja edelleen jat-

kokehittäviksi. Esimerkkejä avoimen kehityksen vastakohtista ovat Microsoft ja kaupallisten ohjelmistojen lisensointi.

Informationalismien peruskomponentit eli informaation käsittelykyvyyn jatkuva kasvu, rekombinaatiokyky ja jakelupotentiaali toteutuvat verkostomaisissa sosiaalisissa rakenteissa: verkostoyhteiskunnassa ja -taloudessa. Verkostot ovat dynaamisia, esimerkiksi projektikohtaisia, ja vastaavat täysin organisaatio- ja johtamiskirjallisuuden networkingia. Sitä on käsitelty erityisesti viimeisen kymmenen vuoden aikana, mutta on toki lähestymistapana huomattavasti vanhempi. Verkostolla tarkoitetaan mm. valta- ja kommunikaatiosuhteita jäsentävän formaalin organisaation ohella toimivaa tai taustalla piilevää reaalista organisaatiota, eli niitä sosiaalisia yhteistyösuhteita joihin perustuen ja joita hyödyntäen yhteistyötä oikeasti tehdään yhteisten päämäärien saavuttamiseksi. On selvää, että kuljettaessa industrialismista informationalismiin, siirrytään myös kohti dynaamisempia organisoitumistapoja. Verkostokulttuurissa toimenkuvan ja työsuhteen käsitteet korvautuvat jatkuvalla oppimisella ja henkilökohtaisella yrittäjyydellä, jotka puolestaan ovat edelleen modernin organisaatiokirjallisuuden keskeisiä teemoja.

Hakkerismi yhdistettynä verkostokulttuuriin luo vision nykyaikaisesta työn muodosta, joka perustuu paitsi hakkerismin yksilöllisen intoutuneisuuden mielessä, myös yhteisöllisesti oman työn tulosten kuten ohjelmakoodin – julkaisemiseen – ja luovuttamiseen vapaaseen käyttöön ja jatkokehitykseen. Itsekorjaa-

K I R J A T  
vuuden ja -organisoituvuuden mielessä malli voi toteutua tiedeyhteisössä, ja platonilainen akademia onkin Himasen suosikkiesimerkki hakkerismin esihistoriasta. Protestanttinen organisaatiokulttuuri ja -etiikka puolestaan tukeutuvat aina luostareihin, missä työ sinänsä on oma päämääränsä ja sisältönsä, missä ”Paholainen keksii tekemistä joutilaille käsille”.

Määritelmän mukaan hakkeri voi olla paskakuski siinä missä pianistikin; oleellista on intohimoinen suhtautuminen työhön ja työstään välittäminen. Hakkeri ei puurra vasten tahtoaan kahdeksasta neljään jakaen elämänsä siten selkeästi työ- ja vapaa-aikaan, missä jälkimmäinen on mielekästä lähinnä siksi, ettei ole työtä. Hakkerismissä ei sinällään ole siis mitään uutta.

Himasan tarkastelu on ansiokkaasti filosofinen, eikä näivety itsensäkehittämiskirjallisuudeksi. Hakkerismia tarkastellaan nykyculttuurin kehityksessä toimivana ilmiönä. Tavoitteena on ymmärtää informationalismia ja verkostotalouden mukanaan tuomien yhteiskuntarakenteiden muutoksia ja niiden vaikutuksia informaatioajan työläisen arkeen ja pyhään.

Hakkeriverkostot muodostavat kyllä kauniin ja toimivankin esimerkin modernista yhteiskunnasta, tai pikemminkin sen eräästä osasta. Informaatioajan duunari on projekteittain syntyvien ja kuolevien verkostojen vitaali solmukohta. Jos yksilö ei (yhteis)toiminnallaan tuota verkoston tavoitteen suuntaisia tuloksia, hän tippuu siitä. Tämä ei välttämättä tarkoita poistamista verkoston kokoonpanosta, vaan pikemminkin huomaamattomasti tapahtuvaa syrjäytymistä, henkilökohtaisen yrittäjyyden tappioita ja konkurssia. Liiketoiminnallisia esimerkkejä verkostoista ovat dynaamiset alihankkijaorganisaatiot ja allianssit jopa omien kilpailijoiden kanssa.

**N**okia on mielenkiintoinen yritys, kun tarkastellaan hakkerismia tai informationalismia yleensä, sillä yhtiö on globaali ja toisaalta kohtalaisen innovatiivinen organisaatio- ja johtamiskulttuurinsa ansiosta. Niin Nokian historiasta kuin nykypäivästäkin löytyy sekä aitoa hakkerismia että kaikkea aivan muuta. Analysoin seuraavassa Himasen mallia nokialaisesta näkökulmasta.

Väitän hakkerietiikan tarjoavan melko kyseenalaisen mallin yhteistyölle, jolla en tarkoita vain virtuaali-tiimejä vaan myös aidosti yhteisen päämäärän eteen tapahtuvaa työskentelyä, mitä voitaneen pitää lähtökohtaisena informaatioajan

työtapana. Vaikka hakkerismin perusprinsiippi on työn tulosten vapaa jakaminen, niin hakkeriverkostossa olennaisesti työskennellään yksin. Toisia autetaan luovuttamalla omia vaihtuotteita. Jakamisen motiivina on enemmänkin vertaisilta (eli toisilta hakkereilta) saatava sosiaalinen arvostus, eikä toisten auttamisen halu tai tarve. Liikeryitys ei voi perustaa toimintaansa hakkerismille, josta puuttuu yhteistoiminnallinen kurinalaisuus. Sen sijaan osa-alueittain hakkerismi voi toimia työskentelytapana parhaiden tulosten saavuttamiseksi.

Esimerkiksi uusien liiketoiminta-ajatusien kehitys tai sisäinen toiminnankehitys tarjoavat käytännössä oivasti tilaa aidoille hakkereille. Ensi mainitun tosin saattaa nähdä ja soisi näkevänsä missä tehtävässä hyvänsä, jälkimmäinen puolestaan ei ole edellytys mainittujen tehtävien hoitamiseen. Toisin sanoen yrityksen sisäiset pienet Microsoftit ovat varsin tehokas tapa saada asioita tehdyiksi ja harmonisoiduiksi. On myös huomattava, että innovointi ja toiminnankehitys kuuluvat tappiollisiin toimintoihin, joiden tietenkin uskotaan tuottavan pidemmällä aikavälillä, mutta jotka olennaisesti ovat vain polttoainetta varsinaiselle liiketoimintakoneistolle. Menestyvä yritys ei voi ainoastaan kehittää ja innovoida, vaan toiminnallisen pääpainon on oltava tuottavassa koneistossa, joka nähdäkseni ei voi pyöriä hakkerihengellä, ilman yhteistoiminnallista kurinalaisuutta.

Vaikka toiminnan tai bisneksen kehitysidea saa usein alkunsa yhden korvien välissä, olennaista on, miten ideasta kasvaa osa tuottavaa koneistoa. Himasen kuvaileman hakkerismin tapauksessa idean keksijä haluaa toteuttaa esimerkiksi prototyyppiä, jota voi esitellä muille hakkereille ja siten pönkittää omaa sosiaalista arvostustaan. Koska prototyyppi lähdekoodeineen on vapaasti levitettävissä ja jatkokehittävissä, joku toinen hakkeri saattaa innostua parantamaan sitä jne., kunnes jonakin päivänä valmiina saattaa olla kypsä tuote. Liikeryityksellä on harvoin varaa ja halua tällaiseen.

Voidaan myös puhua kriittisesti vertaisten arvostuksen tavoittelun mielekkyydestä organisatorisessa etiikassa. Organisaatiossa edistymisen ja tavoitteiden suuntainen liikehdintä vaativat pikemminkin markkinoiden ja vastaavien vaikuttimien, esimerkiksi asiakkaiden tai johdon arvostuksen eteen työskentelyä. Perusvaikuttimena on viime kädessä rahan lyömätön painoarvo yhteistoiminnan tulosten arvioinnissa.

Tietoisen kokonaisvaltaisesti tarkas-

teltuna informaatioajan hakkerismi näytetään siten romantisoituna idealismina. Sen sijaan käytännöllisesti tarkasteltuna merkittävänä pitäisin erityisesti hakkerismin ymmärtämistä kapitalismin pohjalta. Taloudellinen kannattavuus ja hakkerismi eivät missään tapauksessa sulje toisiaan pois. Nähdäkseni hakkerismi selittää hyvin sitä tapaa, millä esimerkiksi Nokiasa työskennellään ja minkälaisia hakkerismin ilmentymiä on katsottu mielekkäiksi rohkaista. Bisneksen tasolta tarkasteltuna käytännöllinen hakkerismi on kuitenkin ehdottomasti alisteista kapitalismille, mutta valjastettavissa sen käyttöön.

**H**imanan on mielestäni kyseenalaisesti poiminut informationalismia seitsemän vallitsevaa arvoa itsensäkehittämiskirjallisuudesta: määrätietoisuus, optimaalisuus, joustavuus, vakaus, työtehtäisyys, ekonomisuus ja tulosvastuullisuus. On outoa soveltaa yksilötason teoriaa yhteisöllisellä tasolla; hyväksyttävää olisi sanoa itsensäkehittämiskirjallisuuden arvojen olevan vallitsevia informationalistisen yhteiskunnan yksilöiden kohdalla. Himanan on kuitenkin asiallisesti huolissaan nyky-yhteiskunnan kehityksestä ja toteaa, että verkoston ja tietokoneen logiikka vievät meitä pois välittämisestä, joka on eettisyyden lähtökohta. Informationalismia arvojen vastavoimana Himanan luettelee hakkerietiikan arvot: intohimo, vapaus, sosiaalinen arvo, avoimuus, aktiivisuus, välittäminen ja luovuus.

Luovuus nostetaan teoksessa yhdeksi aidon hakkerietiikan arvoksi, mutta aihetta ei ole käsitelty omana erillisenä teemana. Himanan näkee luovuuden informaatiotalouden tärkeimpänä tuottotekijänä. Hän puhuu luovuuden rytmistä, jolla hän tarkoittaa lähinnä vapautta aikatauluista. Tällainen vapaus kertoo paitsi työntekijöiden kunnioittamisesta, myös ihmisten kunnioittamisesta ihmisinä.

Arvostan Himasan kykyä tarttua informationalismiin ottaen huomioon myös inhimilliset aspektit. Pidän teosta hienona yrityksenä pureutua moderniin työetiikkaan, mutta suhtaudun varauksella hakkeriromantiikkaan. En usko hakkerietiikan voimallisuuteen informaatioajan henkenä, mutta hyvänä ruumiinosana kyllä.

**Tero-Markus Saarimaa**



## NARRINA METODIRUHTINAIDEN HOVISSA

**Pertti Töttö, *Pirullisen  
positivismin paluu: laadullisen ja  
määrällisen tarkastelua.***

**Vastapaino, Tampere 2000. 224 s.**

Pertti Töttö on nimennyt teoksensa *Pirullisen positivismin* ”paluuksi”. Tötön edellinen visiitti metodiruhtinainden maailmaan *Pirullisen positivismin* (1997) muodossa nostatti tunteita, mutta ei tuottanut Tötön toivomaa vaikutusta. Osasyynä on ehkä se, ettei Töttö oikeasti ole positivist. Hän vain esittää sellaista ja ajautuu täten uskottavuusongelmiin. Kuka oikeasti kuuntelisi tontuksi tekeytyvää tai narria. Huomion vievät ilveily, nauru ja pilkka. Välineestä tulee viesti.

Korvaa olisi syytä ehkä kallistaa. On aiheellista olla huolissaan metodisesta itseymmäryksestä, jota tuotetaan konstruoimalla oman puhtoisin metodimaailman vastakohtaksi sellainen kuva kvantitatiivisesta tutkimuksesta, joka tunnustetaan lähinnä vain oman ”uskonlahkon” piirissä. Tötön vertaus rotuennakkoluuloihin ja puhe itsepetoksesta (s. 114) on tältä osin kohdallaan.

### Vääristynyt kuva kvantitatiivisesta tutkimuksesta

Teoksen ensimmäinen luku nojaa aikaisemmin esitettyyn. Töttö näyttää kirjoittavan eräänlaista psykohistoriaa, jossa Pertti Alasuutarin teokselle laadullisesta tutkimuksesta lankeaa päävastuu siitä, että opiskelijoiden kuva kvantitatiivista tutkimuksesta on vääristynyt. Töttö ei tyydy pelkästään kirjaamaan tapahtunutta aate- tai oppihistoriallista käännettä metodisessa mentaalimaisemassa vaan hän haluaa myös vaikuttaa siihen. Väli-

neenä on lähinnä tarkan lukemisen tekniikka: mitä kirjaimellisesti kirjoitetaan, mitä tällöin sanotaan, miten yksiselitteinen on lausutun merkitys ja miten yhtäpitävinä merkitykset säilyvät eri lauseiden välillä. Osoittamalla katkoksia sanotun ja tehdyn sekä yhdenmukaisuuksia oikeaksi kuvatun ja vääräksi tuomitun välillä istutetaan epäilyn siemen lukijaan. Samalla luonnollisesti tullaan paljastaneiksi oppirakennelman murtuma-alttiit kohdat sen vaalijoille. Mikäpä uskoa paremmin vahvistaisi kuin kriittinen kerettiläinen.

Töttö ansiokkaasti osoittaakin, että laadullisen tutkimuksen banderollin alla lausutaan nyt vastaavaa kuin mitä aikoinaan puhuttiin positivismin nimissä. Vaikka näppäimistöllä ehkä lepäävätkin laadulliseen tutkimukseen nimeen vannovan kädet, teksti on paikoin kuin positivistin kynästä syntyneitä. Ohjelmallisen tekstin punninta kriteereillä, joita se itse propagoi, tuottaa selkeän tekopyhyystein, jollaisesta ei edes positivismin selvinnyt. Erittelyn tulos on, että kvantitatiivisen tutkimuksen puolestapuhujat loistavat a) ei-rationaalisina, b) ignoranteina ja c) tekopyhinä tavalla, joka hautaa itse varsinaisen asian. Yleisempää merkitystä on kuitenkin vain itse asialla.

### Erottelun tuolle puolen

Toisessa luvussa kurkotetaan kvantitatiivisen ja kvantitatiivisen tuolle puolen *Sociologia*-lehdessä (4/1999) julkaistun artikkelin ja Tötön siitä saaman palautteen pohjalta. Pyrkimyksenä on vakuuttaa lukijan siitä, että tutkimusotteen tarkoituksenmukaisuus riippuu ongelmasta. Vertaus sahaan ja kirveeseen, joista toinen puree toista paremmin poikkisiin ja toinen syiden suuntaissa pilkkomisessa, kvantitatiivisen ja kvantitatiivisen tutkimuksen keskinäissuhteen metaforana on mestarillinen. Se antaa vaikutelman, että tutkimusote todellakin on osattava valita ongelman tai kysymyksen mukaan.

Töttö yhdistää kuvailemisen tutkittavien asioiden käsitteellistä merkitystä koskeviin MITÄ-kysymyksiin, joiden ansiosta itse kuvio nousee esiin taustasta (toisista mahdollisista kuvioista) ja mahdollisuus vastata MITEN PALJON -kysymyksiin syntyy. MITEN-kysymyksiin

puolestaan vastataan luonnehtimalla prosessia. Jos tässä on kysymys lähinnä MITÄ-kysymykseen vastaamisesta aika-  
muuttujan eri arvoilla, niin miten tämä selittäisi mitään?

Töttö ei nähdäkseni onnistu pyrki-  
myksessään erottaa kvantitatiivinen (MITEN) ja kvantitatiivinen (MIKSI) selittäminen. Prosessin pätevän kuvauksen tulee eksplikoida ilmiön taustalla vaikuttava generaatiomekanismi. MIKSI-kysymyksillä syytä koskevat pohdintoina on suurempi rooli onnettomuustutkinnassa kuin tieteessä. Kausaaliselitykset täsmen-  
tävät mekanismeja, luonteen- tai säännönomaisia tapoja toimia tietyissä olosuhteissa, ei niinkään syytä perimmäisen tekijän merkityksessä. Kuvaustapa  $X \Rightarrow Y$  johtaakin helposti harhaan siinä, että X oletetaan laadultaan Y:mäiseksi ja kausaalisuhteet ulkoisiksi ja mekanistisiksi. Empiirinen säännönmukaisuus on kausaalisuuden havaitsemisen ehto, mutta kausaalisuutta itsessään ei pidä palauttaa siihen. Argumenttiin, että koska kvantitatiivinen tutkimus ei kykene paljastamaan yhteisvaihtelua, on se myös kyvytön vastaamaan MIKSI-kysymyksiin, ei täten ole syytä kiinnittää liikaa huomiota. Vaikka teoreettisista selonteista löytyy yleensä Y, niin X:n korvaa jokin mallinkaltaisesti käytetty mekanismianalogia. Viimeksi mainitun kohdalla kysymys on usein enemmän lainaamisesta kuin keksimisestä, mutta ei otteen kvantitatiivisuudesta tai kvantitatiivisuudesta, kuten Töttö korostaakin.

### Suhde teoriaan

Teoksen kolmas luku käsittelee laadullisen tutkimuksen suhdetta teoriaan. Alussa tehdään selväksi, että niin kvantitatiivinen kuin kvantitatiivinenkin tutkimus ovat perusuonteeltaan empirisiä, havaintojen keskeisyyttä tietämisessä korostavia tutkimusotteita. Sahan ja kirveen ohella on siis muitakin välineitä tutkimustyöhön. Käsitelmä, että aineistoa voi käyttää joko teorian testaamiseen tai teorian keksimiseen, on perusteeton. Tutkimus on luovaa työtä. Minkään menetelmän mekaanisesta seuraamisesta ei ole ajattelun korvikkeeksi. Teoriattomuuden palvonta keskusteluanalyyseissä yhdisty-

neenä ajatukseen, että tulkinat olisivat suoraan verrattavissa todellisuuteen vaikuttaa jopa positivismiakin positivisemmältä. Töttö torjuukin ajatuksen, että aineisto kykenisi synnyttämään teorian. Teoriaan hän liittää kolme osatekijää: käsitejärjestelmän, väitelauseet ja selitysvoinman. Ehkä olennaista ei kuitenkaan ole se, millaisista elementeistä teoriat muodostuvat, vaan miten niiden elementtien keskinäisyhteydet tulisi ymmärtää ja miten niiden muodostamalle kokonaisuudelle on annettavissa yksiselitteinen tulkinta loogisina seuraamuksina. Millerin teoramalli, jonka Töttö tuo esille, itseasiassa vaikuttaa Tötön omaa elementtimallia dynamisemmältä, osuvammalta ja käyttökelpoisemmältä.

### Suhde historiaan

Teoksen luvuissa 4–6 Töttö kääntää huomion historiaan. Ensimmäisenä kohteena on maltillisen metodologisen monismin selitysmalli. Uudiskonstruktion tarvitseman maaperän Töttö raivaa osoittamalla, ettei rajanveto luonnontieteiden ja ihmistieteiden välille ole perusteltavissa. Kausaalisuutta on vain yhtä laatua eikä edellä mainittu kahtiajako ole kestävä esimerkiksi biologian tarkastelemien konkreettisten tapausten kohdalla. Deduktiivis-nomologinen selitysmalli, joka tukeutuu lakilauseisiin ja tilannetta kuvaaviin lauseisiin, on edelleen tulkittavissa paikalliseksi ja historialliseksi. Selitys kattaa tällöinkin ainoastaan osan ilmiön ominaisuuksista, ei tyhjänsä sen olemusta. Töttö puolustaakin tätä selitysmallia ansiokkaasti ja osoittaa, että kriitikot ovat ymmärtäneet sen väärin. Ainutkertaisuus voi olla ”tavanomaisten” so. jonkin lain peittämien tapahtumaketjujen ennennäkemättömiä yhdistelmiä, tai, kuten Töttö toteaa, yleisten lakien alla tapahtuvia tapahtumaketjuja, jotka tapahtuessaan muuttavat historiallisia alkuehtoja peruuttamattomalla tavalla.

Se, mihin alkuehtoja kuvaavat lauseet viittaavat, tuntuu kokemuksellisesti selvältä, mutta samaa ei voi sanoa lakilauseista. Nähdäkseni Tötön selitysmalli riittää hyvin kattamaan koko joukon ominaisuuksia, mutta jää käsitteellisesti epäadekvaatiksi suhteessa siihen, mikä noita ominaisuuksia yhdistää, eli mikä oikein tekee ominaisuuksista saman ilmiön (talvisodan, Ranskan vallankumouksen tms.) aspekteja. Tässä Töttö ei näytä miltään maltilliselta metodologiselta monistilta vaan atomistiset tosiseikat yksi kerrallaan selittävältä positivistilta

### *par excellence.*

Teoksen viides luku, joka lähtee tilastotieteen historiasta ja tutkailee Weberin suhdetta tilastotieteeseen, on erityisen kiinnostava. Sen luettuaan on vaikea välttyä ajatukselta, että tutkimusmenetelmällisen asiantuntijuuden juhlinnan ja metodioppaiden vyöryn yksi keskeinen ehto löytyy juuri oppihistoriallisesta tietämättömyydestä metodipohdintojen saralla. Ajatus, että modernit metodistit saattaisivat oppia jotakin edesmenneiltä tietojenkerääjiltä, vaikuttaa tällä hetkellä yhtä epätodennäköiseltä kuin se, että hevosaunujen tekijästä olisi kertomaan jokin sellaista, jolla moderni kilpa-autokulkisi nopeammin.

### Arvovapaus ja sitoutuneisuus

Viimeisessä luvussa Töttö tekee selkoa Weberin tieteen arvovapausteestistä, sen historiallisista synty- ja käyttöyhteyksistä, siihen kohdistetusta frankfurtlaisesta kriitistä ja jälkimmäisen feminismin nimilapun alla kulkevasta muunnoksesta. Töttö huomauttaa, ettei natsien ihmiskoikeiden taustalla ollut suinkaan objektiivisuutta tavoitteleva tiede vaan saksalaisuuden sitoutunut tiede. Vaikka erityisiä arvoja tarvitaankin, jotta emansipaation tavoittelu materialisoituisi toimintana, on toivotun tilan saavuttaminen sitä todennäköisempää, mitä osuvampi on teoria niistä mekanismeista, jotka tuottavat vallitsevan, ei-toivotuksi koetun tilan. Töttö tukeutuu nyt enemmän rinnastuksiin kuin osoittamalla osoittamiseen puolustaessaan arvovapauden ideaalia tieteesä. Voi hyvin olla, että aina kun tiede on omaksunut jonkin eksplisiittisen arvolähtökohdan, se on ajautunut ”arvottomuuteen” redusoiuessaan samalla vallankäytön välineeksi.

Teos on kokonaisuutena kovin kaksijakoisen. Alussa Töttö kantaa narrinpukeaan antaumuksella. Jos narrit saattoivat pilkata yhtälailla sattumuksia, manereita ja ruumiinvikoja, ei Töttökään suuresti erottele painovirheitä tai terminologisia käännösongelmia (”ideografinen”) loogisista ja ajatuksellisista ristiriitaisuuksista. Kun hän sitten siirtää esityksen varsinaiselta estradilta historialliseen ”takahuoneeseen”, hän samalla astuu ulos tonttuasustaan pohtiessaan kvalitatiivisen ja kvantitatiivisen tutkimuksen keskinäissuhdetta sekä teorian asemaa kvalitatiivisessa tutkimuksessa. Katselija, joka olettaa, että kysymys on joko komediasta tai tragediasta, mutta ei molemmista, että ”show-must-go-on” etukannesta takakanteen, helposti häm-

mentyy tyylin vaihdosta.

Oppihistoriallinen osaaminen, johon Töttö lopputemppunsa perustaa, tekee vaikutuksen – toki narrienkin nokkeluus ja notkeus lienee parhaimmillaan ollut vaikuttavaa. Käännöksen myötä lukija ikään kuin kulkeutuu satujen maailmaan, jossa loppujen lopuksi kerjäläinen onkin se todellinen kuningas, narri se varsinainen ruhtinas, ja tonttu itseasiassa joulupukki, jolta todelliset lahjat löytyvät. Tötön teos poikkeaa rakenteeltaan tästä kertomusperinteestä vain siinä, että tarinan varsinaista alkua, jossa kerrottaisiin miten oli kerran ja miksi roolit vaihtuivat, ei esitetä. Saduille tyyppillisen onnellisen lopun korvaa tämän teoksen kohdalla reaali maailmalle ominainen avoin loppu.

Tötöllä on verraton kyky erottaa olennainen ja ilmaista se osuvasti, mutta taloudellisesti. Hän on taitava sanankäyttäjä ja asiansa esittäjä. Ennen kaikkea, ja teoksessa valitettavasti osin myös paljon alla, Tötöllä on asia esitettävänä. Kiitos tämän teoksen, menetelmävalintojen aika ei ihmis- ja sosiaalitieteissä ole ainakaan vielä ohi ja tulevaisuus myös pysyy avoimena. Jokaisen yliopisto-opettajan, joka pitää laadullista tutkimusotetta ylivertaisena ihmistutkimuksessa, tulisikin varmistaa, että hänen opiskelijansa ovat tutustuneet perinpohjaisesti Tötön teokseen. Hyvä opettaja ei puhu vain oman näkemyksensä puolesta vaan tarjoaa opiskelijoilleen mahdollisuuden kypsyä myös todelliseksi valitsijoiksi.

**Vesa Huotari**

