niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Tiede oikeudessa ja väitöstilaisuuden idea
Lähtemisestä ja jäämisestä
Täysi-ikäisyys ja lapsuus poliittisessa teoriassa

Numero 24
kevät 1/00

niin & näin
FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

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

TOIMITUSKUNTA
Mikko Lahtinen, päätoimittaja
puh. (k.) 03-223 0120, sähköposti ptmila@uta.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, fituto@uta.fi
Kimmo Jylhämö (kimmo.jylhamo@kultti.net)
Reijo Kupiainen (rk13494@uta.fi)
Lari Pelkonen (lari.pelkonen@uta.fi)
Heikki Suominen (kuhesu@uta.fi)
Sami Syrjämäki (fisasy@uta.fi)
Tommi Wallenius (fitowa@uta.fi)

TOIMITUSNEUVOSTO
Hanne Ahonen, Aki Huhtinen, Heikki Ikäheimo, Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen, Jussi Kotkavirta, Kaisa Luoma, Ville Lähde, Erna Oesch, Mika Ojakangas, Sami Pihlström, Pekka Passinmäki, Pekka Ruoho, Esa Saarinen, Mika Saranpää, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo, Tere Vadén, Erkki Vettenniemi, Jussi Vähämäki

TILAUSHINNAT
Kestotilaus 12 kk kotimaahan 140 mk, ulkomaille 200 mk. Lehtitoimiston kautta tilattaessa lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.
niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.
TILAUS- JA OSOITEASIAT
Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh. 03-215 6803 (työ) /03-362 3185 (k.18-21)
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 Jylhämö
WWW-SIVUT Samuli Kaarre (samuli.kaarre@urova.levi.fi)
ISSN 1237-1645
7. vuosikerta
PAINOPAIKKA Vammalan Kirjapaino Oy

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Michael Dummet, ks. s. 3
Tuula Juvonen, YTM, Tampereen yliopisto, Sosiaalipolitiikan laitos
Pertti Karkama, professori, emeritus, Helsinki
Markus Lång. Fil. lis., Helsingin yliopisto
Olli Löytty, lähetystyöntekijä, Namibia
Juha Manninen, professori, Oulun yliopisto, Historian laitos
Erkki Niiranen, YTL, Turku
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki
Fabrice Pataut, Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques, Université de Paris
Charles S. Peirce, ks. s.55
Michael John Petry, Professor, Fakultait der Wijsbegeerte, Erasmus Universität
Panu Raatikainen, FT, Helsinki
Sakari Rautiainen, FM, Jyväskylän yliopisto
Tuija Saresma, YTM, FM, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Thanh-Dam Truong, nais- ja kehitystutkimuksen lehtori, Institute of Social Research, Haag, Hollanti
Jyrki Vainonen, FM, Tampere
Jaana Vuori, YTM, Naistutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto
Ever van der Zweerde, ks. s. 46

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

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

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

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsikolla kirjallisuus ja se laaditaan tekijän sukunimen mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan kirjoittajan etu- ja sukunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Maurice Merleau-Ponty, La prose du monde. Gallimard, Paris 1969). Toimitettuun teokseen viitattaessa ilmoitetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen toimittajan nimi, teoksen nimi, kustantaja, kustannustiedot ja sivunumerot (Rainer Alisch, Heideggers Rektoratsrede im Kontext. Teoksessa: W.F. Haug (toim.), Deutsche Philosophen 1933. Argument-Verlag, Hamburg 1989, s. 56-79.) Viitattaessa aikakauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan nimi, kirjoituksen nimi, julkaisun nimi, lehden numero, ilmestymis-vuosi ja sivunumerot (Roberto Finelli, La libertà tra eguaglianza e differenza. Critica marxista n. 3, maggio-giugno 1993, s. 56-64.).

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

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

2 Pääkirjoitus

Michael Dummetin haastattelu

3 Panu Raatikainen, *Michael Dummet – ymmärtämisen ja logiikan filosofi*
4 Fabrice Pataut, *Antirealistinen lähestymistapa kieleen, ajatukseen, logiikkaan ja analyyttisen filosofian historiaan: Michael Dummetin haastattelu*

Kolumni

16 Arne Nevanlinna, *Solidaarisuudesta*

Tiede oikeudessa

17 Tuula Juvonen & Jaana Vuori, *Tieteen päivä oikeudessa. Tarinoita siitä kuinka oikeuteen päädytään*

Väitöstilaisuuden ideasta

23 Juha Manninen, *Wienin piiristä yhteyksiä korostavaan aate- ja oppihistoriaan*
26 Michael John Petry & Pertti Karkama, *Oulun yliopiston humanistiselle tiedekunnalle*
28 Juha Manninen, *Tiedekunnalle vastine professori Petryn ja professori Karkaman lausunnolle*

Täysi-ikäisyydestä ja lapsuudesta

35 Sakari Rautiainen, *Lapsuus John Locken poliittisessa teoriassa*

Vanhoja ja uusia kirjoja

42 Mikko Lahtinen, *Valistuksesta ja Swiftistä*

Iljenkov ja venäläinen filosofia

46 Liisa Vihmanen, *Iljenkov. Evert van der Zweerden haastattelu*

Globaali etiikka

49 Thanh-Dam Truong, *Kansainvälinen ihmiskauppa, järjestäytynyt rikollisuus ja vapaaehtoinen orjuus: Onko tilaa etiikalle?*

Selkeät ideat

55 Markus Lång, *Charles S. Peircen ja toiminnan merkitys. Suomentaja puhuu*
55 Charles S. Peirce, *Kuinka selkeytämme ideoitamme*

Lähtemisestä ja jäämisestä

64 Tuija Saresma, *Kuoleman kutsusta, lähtemisestä ja jäämisestä. Voiko itsemurhaa ymmärtää?*

Kirjat

68 Julia Kristeva: *Musta aurinko. Masennus ja melankolia* (Tuija Saresma)
69 *Antti Eskola*: *Uskon tunnustelua* (Olli Löytty)
71 Daniel C. Dennet: *Tietoisuuden selitys* (Erkki Niiranen)

PÄÄKIRJOITUS

Voisi luulla, että varsinkin filosofien olisi tapana pohtia ajattelunsa kehityksen ja muutoksen kysymyksiä. Sopisi olettaa, että filosofisessa ja muussa tieteellisessä toiminnassa itsekritiikillä olisi aivan erityisen korostunut asema. Mutta kun katselee kollegoidensa uusia kirjoituksia ja vertailee niitä heidän vanhoihin teksteihinsä, ei voi olla ihmettelemättä tapahtuneen muutoksen luonnetta. Esimerkiksi taistolaisuudestaan ja itäsuuntautuneisuudestaan aiemmin tunnetut filosofit alkavatkin yht'äkkiä suoltaa ranskalaista postmodernismia tai saksalaista romantiikkaa tihkuvaa tekstiä, vaikka vain hetkeä aiemmin he olivat tuominneet kaiken tällaisen taantumuksena.

Oman menneisyytensä unohtaminen näyttääkin tapahtuvan vaivatta ja vaivihkaa, ilman julkista itsekritiikkiä ja itsereflektiota. Julkisella tarkoitan tässä sellaista kenen tahansa luettavissa (tai kuultavissa) olevaa esitystä, jossa filosofi kertoo perustelunsa sille, miksi hän nykyisin ajattelee toisin kuin ennen ja miksi hänen käsityksensä ovat muuttuneet sellaisiksi kuin ovat muuttuneet. Tällainen avoin pohdiskelu olisi sangen reilu teko uteliasta lukijaa kohtaan.

Mutta vielä mitä! Eilen poliittisesti äärisitoutunut dialektinen materialisti, tänään vapaasti leijaileva postmoderni romantikko! Muutos vailla selitystä, ratkaisu kuin *deus ex machina.* Taistolaisuuden kohdalla – kuten ennen AKS:n tapauksessa – voisi luetella litanian nykyään vallan toisenlaisista yhteyksistä tuttuja ja arvostettuja nimiä. Palstatilan säästämiseksi jätän tällaisen listan laatimisen niille, jotka suorittavat tutkimuksiaan vaikkapa *Soihdun* vanhojen vuosikertojen parissa.

Entä, onko tällaisessa listassa mieltä, sillä eihän kukaan niin typerä ole, että vielä pitäisi kiinni 70-luvun alun derkkumarxismista ja siitä perustansa hakeneesta ihmistieteestä? Tietenkin irtaantuminen on ollut tässä tapauksessa mitä järkevin ratkaisu. Sitä ei sovikaan arvostella, vaan tapaa, jolla tällainen luopumistyö voidaan tehdä. Filosofi on saattanut käydä vimmaisesti ja dogmaattisuuttaan puolustaen toisinajattelijoiden kimppuun, mutta pian jo yrittääkin imitoida sitä samaista ajattelutapaa, jonka aiemmin niin ankarasti tuomitsi! Ja tähän mielenkiintoiseen käännökseensä filosofimme ei anna mitään selitystä! Tai ajatellaan monia kansallissosialistisessa Saksassa toimineita filosofeja. Muina miehinä Gadamer (onnea satavuotiaalle!) ja kumppanit jatkoivat ajatustensa työstöä liittotasavallan tiedeinstituutioissa, vaikka vast'ikään olivat osoittaneet lojaliteettiaan kolmannelle valtakunnalle! Taaskaan filosofilta ei irtoa kunnollista selitystä – nihkeitä selittelyjä kylläkin!

* * *

Jokainen varmaankin hyväksyy sen, että tiede, ja jopa sen "kehitys", perustuu kritiikille. Ketä tahansa on saatava vaapaasti arvostella silloin kun tämän käsityksiä pitää ongelmallisina. Kritiikin tulee olla asioihin käyvää, argumentoivaa ja julkista, jotta siihen voi kunnolla vastata. Muut puolestaan voivat seurata argumenttien ja vasta-argumenttien näytöstä ja tarpeen tullen siihen itsekin osallistua. Kritiikin ja vastakritiikin monipolvinen ja loputon prosessi synnyttää uusia ja mielenkiintoisia ajatuksia ja argumentteja.

Myös itsekritiikki voisi viedä keskustelua eteenpäin. Sillä olisi vahvat pedagogisetkin ansionsa, kun nuoremmat näkisivät, miten varttuneempi kollega kyseenalaistaa omat aiemmat näkemyksensä, ilmaisee tyytymättömyytensä vanhaansa ja esittää argumenttinsa uusien ajatustensa tueksi. Esimerkiksi Kantia on siksikin mukava lukea, että reilusti näkyvä ja vaatelias itsekriittisyys sävyttää hänen tuotantoaan. Näin on tuimuudestaan ja lukuisista dogmaattisista oppilaistaan tunnetun Marxinkin kohdalla. Itse asiassa hänen teksteistään välittyvä ainainen tyytymättömyys oman ajattelun tuloksia kohtaan on se suola, joka pistää janoamaan hänen kirjoituksiaan aina uudelleen. Huippua edustaa myös Louis Althusser. Hänhän ei ollut dogmaattinen "strukturalistinen marxisti", kuten kuulee dogmatisoivasti väitettävän, vaan oman ajattelunsa laatua aina depression syviin syövereihin saakka kyseenalaistanut filosofi, joka viimeiseen hengenvetoon saakka yritti maanisesti korjata "hataria" argumenttejaan. Hänen eräs keskeisimmästä teoksistaan ei ole sattumalta *Élements d'autocritique.*

Silloin kun julkinen itsekritiikki on perin harvinaista herkkua, kuten nykyään Suomessa, on tavallistakin tärkeämpää tutkia niitä *piilossa* vaikuttavia syitä, joista yht'äkkiset perustanvaihdokset ja rajut suunnanmuutokset filosofin ajattelussa johtuvat. Yhtä tärkeää kuin muutoksen lähtökohtien arvioiminen, on miettiä sitä, miksi filosofi on ottanut juuri sen suunnan kuin on ottanut. Miksi juuri hänen nykyinen filosofiansa on niin oivallista? Tai mistä mainittu itsekritiikin puute kertoo? Kiinnostava kysymys on sekin, miten ihmeessä akateemiset muodit onnistuvat niin kovalla voimalla lyömään itsensä läpi kautta läntisen maailman. Tietotekniikan ja muun kommunikaation kehittyneisyys tuskin riittää selitykseksi. Edelleen, millaisia muutoksia filosofien kontekstuaalisissa sitoumuksissa on tapahtunut? Miksi esimerkiksi ennen niin voimakkaasti johonkin yhteiskunnalliseen liikkeeseen nojannut intellektuelli alkaakin hylkiä kaikenlaista "poliittisuutta" toiminnassaan? Miksi hänen kyseenalaistamattomaksi toimintastrategiakseen muodostuu sävyisä virkatyö yliopistolla? Miksi niin monen nykytutkijan habitus lainaa aineksensa vain tilipussistaan ja perheestään huolta kantavalta pikkuporvarilta?

Jos katselee ihmistieteiden suomalaista kenttää, löytää sen korkeimmilta ja konservatiivisimmilta virkapaikoilta joukon entisiä "vallankumouksellisia" ja ex-radikaaleja. Käsitys oman asian oikeutuksesta voi kyllä olla nuoruusvuosien vahvuusluokkaa, mutta uintisuunta on nyt akateemiseen myötävirtaan, kun se kai ennen oli sitä vastaan. Liekö virran vai uimarin suunta vaihtunut? Vai onko kysymys itse virran muutoksesta – et voi kahdesti astua samaan virtaan, kuten filosofit muistavat…

Kun perää näkyvyyttä itsekritiikkiin tai spontaanisuuden ylittävää muutoksen reflektiota, ei tietenkään vaadi, että jokaisen tulisi joka kohdassa elämäänsä ja tuotantoaan ajatella samalla tyylillä ja samalla tavalla. Tämä se vasta karmeata olisi. Pois sekin, että kirjoittajan tulisi kaikkialla suosia yhtä ja ainoaa tyylilajia, semminkin kun akateemiseen kirjoittamiseen on pesiytynyt tutkimusraportoinnin ikävä lajityyppi. Tietenkin *genrea* pitää osata vaihtaa yleisön ja julkaisufoorumin mukaan! Ristiriitaisuuksiakin saa olla. Epäjohdonmukaisuushan on perin inhimillistä. Ilman tätä oletusta ei synny hyvää klassikkotutkimustakaan, vaan "vahvoja tulkintoja", joissa klassikon monitahoinen ajattelu on pakotettu uniformaaliksi systeemiksi. Ja ajatustensa muuttaminen se vasta hyve voikin olla. Silloin kuitenkin tulisi tutkistella *ja* itsetutkistella niiden syiden *laatua*, jotka panevat vaihtamaan ajatuksiaan ja julkaisemaan jotakin aivan toisenlaista kuin aiemmin. Mutta mahtavatko filosofit, nuo argumentaation ammattilaiset!, aina itsekään ymmärtää omaa ajatteluaan ja sen välistä jyrkkiä muutoksia ja äkillisiä heilahteluja?

Mikko Lahtinen

PANU RAATIKAINEN

MICHAEL DUMMETT - YMMÄRTÄMISEN JA LOGIIKAN FILOSOFI

Michael Dummett (1925-) lienee sotienjälkeisen ajan vaikutukseltaan merkittävin brittifilosofi. Hän on toiminut lähes koko aikuisen ikänsä Oxfordin yliopistossa, ensiksi opettaen matematiikan filosofiaa ja lopulta logiikan professorina, mistä virasta hän jäi eläkkeelle vuonna 1992.

Pitkään Dummett tunnettiinkin ammattipiireissä juuri matematiikanfilosofian ja logiikan erikoisasiantuntijana sekä yhtenä johtavista Frege-tutkijoista. Vuonna 1973 Dummett julkaisi järkälemäisen Fregen filosofiaa käsittelevän teoksensa "Frege: Philosophy of Language", johon sisältyi myös paljon Dummettin omia kielifilosofisia pohdiskeluja. Filosofien laajempaan tietoisuuteen hän tuli kuitenkin ymmärtämistä ja merkitystä koskevilla töillään 1970-luvun puolivälissä – viisikymppisenä! Dummettille onkin ollut henkilönä ominaista tietynlainen kiireettömyys akateemisella urallaan ja monenlaiset sivuharrastukset: hän on toiminut aktiivisesti rasismia ja ydinasevarustelua vastaan ja kirjoittanut mm. äänestämisen teoriasta, etiikan ja uskonnonfilosofian kysymyksistä sekä pelikorttien ja korttipelien historiasta (!).

Dummettin filosofiakäsitys on hyvin ankara: kielifilosofia ja merkitysteoria on hänen käsityksensä mukaan kaiken filosofian perusta ja lähtökohta; meidän on ensiksi ratkaistava merkitystä koskevat filosofiset kysymykset, ja vasta sen jälkeen meillä on toivoa saada lisävalaistusta – uudella tavalla merkitysteoreettisin käsittein muotoiltuihin – metafysiikan ongelmiin. Lienee reilua sanoa, että Dummettin käsitys filosofian tehtävästä ja luonteesta edustaa nykyisessä anglo-amerikkalaisessa filosofisessa yhteisössä hyvin pienenä vähemmistönä olevaa kantaa. Häntä voidaankin ehkä pitää viimeisenä suurena puhdasoppisena analyyttisena filosofina.

Esimerkiksi ontologista peruskiistaa realismin ja idealismin välillä Dummett pitää vain vastakohtana kahden epäselvän metaforan välillä, jota ei voida ratkaista. Se olisi hänen mukaansa korvattava täsmällisellä merkitysteoreettisella kysymyksellä siitä, voidaanko lauseiden merkitys, mikä on perinteisesti samastettu lauseiden totuusehtojen kanssa, ymmärtää klassisen logiikan mukaisesti (jossa jokainen mielekäs lause on joko tosi tai epätosi).

Dummettin ajattelun lähtökohtana on kielen ymmärtäminen: "Merkityksen teoria on ymmärtämisen teoria". Henkilö ymmärtää kieltä kun hän tietää sen ilmaisujen merkitykset. Toiseksi, hän nojaa wittgensteinilaiseen iskulauseeseen, jonka mukaan ilmaisun merkitys on sen käyttö. Jotta kieltä voisi ylipäätään oppia ja ymmärtää, sen merkitysten on ilmettävä julkisessa kielellisessä käyttäytymisessä, Dummett ajattelee. Mutta, hänen päättelynsä etenee, monien lauseiden kohdalla on mahdotonta varmentaa, ovatko ne tosia vai epätosia, ja täten niiden totuusehdot eivät ole tiedettävissä. Näin kielen puhujat eivät tietäisi lauseidensa totuusehtoja ts. merkitystä, eli eivät ymmärrä kieltänsä !

Dummettin ratkaisu tähän dilemmaan on radikaali: klassinen totuuden käsite ei kelpaa – kuten filosofit Fregestä Davidsoniin olivat merkityksen ja totuusehdot samastaessaan ajatelleet – merkitysteorian perustaksi, vaan sen on nojattava johonkin mikä ei mene inhimillisen tiedettävyyden tuolle puolen: Dummettin vaihtoehto on perustellun väitettävyyden tai todennettavuuden käsite. Mutta ratkaisulla on hintansa, jonka Dummett on valmis maksamaan: perinteinen logiikka ei pidä kaikilta osin paikkaansa. Klassisesta "kolmannen poissuljetun laista" on luovuttava, ja jotkut mielekkäät lauseet eivät ole sen enempää tosia kuin epätosiakaan. Tämä Dummettin johtopäätöksenä oleva kanta tunnetaan nimellä "anti-realismi".

Dummett ei toki ole ensimmäinen, joka esittää, että logiikkaa olisi näin korjattava. Samaa ovat pitkään väittäneet nk. intuitionistisen matematiikanfilosofian kannattajat. Mutta tämä lähestymistapa perustuu tiettyyn idealistiseen metafyysiseen käsitykseen matemaattisten olioiden olemassaolosta ja rajoittuu matemaattisiin väittämiin. Dummett sen sijaan korostaa, että hänen ymmärtämisen käsitteeseen perustuva argumenttinsa ei liity mihinkään erityiseen tiedon alaan – eikä epämääräisiin metafyysisiin teeseihin – vaan on yleispätevä ja soveltuu erilaisiin tiedonaloihin matematiikasta fysiikkaan ja historiaan. Dummettin yksi tunnettu teesi onkin, ettei menneisyys ole määrätty: jos meillä ei ole mahdollisuutta enää ratkaista jotain menneisyyttä koskevaa väitettä (esim. "1.1.1920 Bertrand Russell aivasti 47 kertaa"), tämä lause ei ole tosi eikä epätosi. Todellisuus on objektiivinen mutta siinä on aukkoja.

Dummettin äärimmäiset johtopäätökset ovat luonnollisesti herättäneet paljon vastalauseita, mutta hän on myös saanut paljon seuraajia, joista mainittakoon Crispin Wright ja Neil Tennant. Mutta olipa Dummettin johtopäätöksistä mitä mieltä hyvänsä, hänen argumentaationsa ainakin osoittaa, että tietyt perinteisessä analyyttisessa filosofiassa yleisesti hyväksytyt käsitykset eivät voi kaikki yhdessä olla tosia. Tämä on hänen kestävä antinsa filosofialle.

FABRICE PATAUT

ANTIREALISTINEN LÄHESTYMISTAPA KIELEEN, AJATUKSEEN, LOGIIKKAAN JA ANALYYTTISEN FILOSOFIAN HISTORIAAN: MICHAEL DUMMETTIN HAASTATTELU[1]

Frege ja Wittgenstein

Fabrice Pataut: Olette yksi tunnetuimpia analyyttisiä filosofeja ja olette uhrannut paljon aikaa Fregen tutkimiseen, joka aloitti analyyttisen tradition toistasataa vuotta sitten. Tämä on melko epätavallista analyyttisten filosofien keskuudessa. Yleensä ihmiset eivät kiinnitä huomiota niinkään siihen, mitä kirjoittaja on sanonut. He lähestyvät aiheita ikään kuin suoraan; tai ainakin monet haluavat toimia näin. Sanoitte teoksen *Frege: Philosophy of Language* toisen laitoksen esipuheessa, että kunnes ollaan yksimielisiä Fregen oppien keskeisestä sisällöstä hedelmällinen keskustelu näistä opeista on siirrettävä tuonnemmaksi.[2] Tänä päivänä analyyttisessä filosofiassa keskustellaan paljon näistä opeista eikä näytä siltä, että vielä olisi saavutettu mitään yksimielisyyttä niiden oikeasta tulkinnasta, saati niistä periaatteista, joilla Fregen filosofiaa tulisi selittää. Sallikaa minun aloittaa tarkoituksellisesti naiivilla kysymyksellä: Mikä tekee Fregestä erityislaatuisen? Mitä voimme päätellä siitä, että mitään yksimielisyyttä ei ole saavutettu Fregen oppien keskeisestä sisällöstä? Niistä ollaan paljolti eri mieltä ja kuitenkin analyyttistä filosofiaa voidaan kuvailla Fregen aloittaman työn alituisena muokkaamisena ja arvioimisena, yrityksenä ratkaista hänen esittämiään ongelmia.

Michael Dummett: Tuo on uskoakseni totta. Viimeinen huomautuksenne pitää erityisen hyvin paikkansa, sillä Fregellä oli kyky asettaa kysymyksiä tavalla, jota edelleenkin voimme ymmärtää. Lähes poikkeuksetta tutkiessamme entisajan filosofeja meidän täytyy muotoilla heidän esittämänsä ongelmat uudelleen ennen kuin voimme keskustella niistä. Fregen tapauksessa ne on jo muotoiltu meille sopiviksi. Emme ole niin etääntyneitä hänestä, että hänen muotoilunsa tuntuisivat meistä harhaanjohtavilta. Luonnollisesti on asioita, joita Frege ei tuntenut ja joita *me* olemme alkaneet ymmärtää. Mutta mielestäni hän on edelleen erinomainen lähtökohta varsin monilla filosofian alueilla.

Olin melko yllättynyt ilmiöstä, josta puhutte, ja se edelleenkin hämmästyttää minua jonkin verran. Kirjoittaessani ensimmäistä kirjaani Fregestä en ajatellut, että olisi paljon tilaa erimielisyydelle siitä, mitä hän tarkoitti.[3] Ajattelin toki, että oli tarpeen pohtia asiaa hyvinkin huolella, mutta ei niinkään sitä, mitä hän tarkoitti, vaan pikemminkin pyrkiä ymmärtämään hänen kysymyksenasettelunsa ja näkemään kaiken mitä siitä voisi seurata. Sittemmin olin todella hämmästynyt lukiessani erinäisiä kirjoja ja artikkeleita, joissa ehdotettiin täysin uusia Frege-tulkintoja. Useimpia niistä pidin täysin luonnottomina enkä täysin ymmärrä tätä ilmiötä. Lainaamanne lauseen olin luultavasti kirjoittanut närkästyneessä mielentilassa.

FP: Kuitenkin, se oli vähintäänkin kärjistynyt lausahdus.

MD: Aivan, enkä tahdo pitää siitä kiinni. Totta kai voimme puhua Fregestä ennen kuin saavutamme täydellisen yksimielisyyden. Mutta silti se on kovin rasittavaa. Ja sama meno vain jatkuu. On olemassa useita kirjoja, joissa toistetaan, ”Katsokaapa, olette väärinymmärtänyt Fregen ennen *minua*.” Mielestäni tämä on typerää. En yksinkertaisesti voi uskoa sen pitävän paikkaansa. Tietenkin jotkut voivat huomata asioita, joita muut eivät ole havainneet. Mutta se ajatus, että jokainen on ollut täysin väärässä *tähän* hetkeen asti koskien sitä, mitä Frege todella tarkoitti ... Se vain on liian epätodennäköistä ollakseen mahdollista. Mutta tämä jatkuu jatkumistaan. En tiedä miksi Frege on erityisen altis tälle ilmiölle. Sitä ei esiinny Russellin suhteen. Eikä sitä tapahdu edes Kantin ollessa kyseessä, eikö totta?

FP: Mutta Wittgensteinin suhteen kyllä. Hän tuntuu olevan erityisen altis tällaiselle väittelylle.

MD: Se pitää täysin paikkansa. Mutta Wittgenstein onkin paljon vaikeaselkoisempi kuin Frege, johtuen hänen tavastaan kirjoittaa. Hän usein jätti lukijan tehtäväksi ymmärtää huomautuksiensa merkityksen.

FP: Monet Wittgensteinin huomautuksista ovat tulkinnanvaraisia. Vaikuttaa siltä, että useissa lauseissa ja kappaleissa on täysin irrallisia huomautuksia.

MD: Samoin kysymyksiä ilman vastauksia, ja niin edespäin. On kysyttävä, ”Miksi tämä kappale on tällä kohdalla? Miksi hän laittoi sen siihen?” Wittgensteinin kohdalla tämä siis on perustellumpaa. Uskon, että näin kokonaisuus tulee helpommin ymmärretyksi. Uskon myös, että meillä on vielä pitkä tie kuljettavanamme ennen kuin täysin ymmärrämme Wittgensteinia. Ehkä tuontyyppisestä argumentoinnista seuraa totuus, mutta en usko, että *tuollaiselle* keskustelulle on tilaa Fregen kohdalla. Hänen oppiensa arvioinnista voidaan tietysti olla montaa mieltä. Mutta niiden sisällöstä ei mielestäni ole paljoa epäselvyyttä.

FP: Tästä pääsenkin toiseen Wittgensteinia koskevaan kysymykseen. Olette sanonut aloittaneenne filosofisen uranne mieltäen itsenne Wittgensteinilaiseksi, ainakin vuoteen 1960 asti.[4] Minulla on tästä kolme kysymystä. Aluksi, mitä teille merkitsi olla Wittgensteinilainen tuohon aikaan? Toiseksi, ryhdyittekö elinikäiseen Fregen tutkimukseenne erityisestä, sanokaamme Wittgensteinilaisesta, lähtökohdasta? Ja lopuksi, pidittekö työtänne Fregen parissa, toisin kun realismin vastaista ohjelmaanne, täysin erillisenä omasta filosofisesta katsantokannastanne?

MD: Luonnollisesti lähdin tutkimaan Fregeä jostakin filosofisesta lähtökohdasta, sillä kukaan ei lähesty ketään filosofista kirjailijaa ilman jonkinlaista omaa näkökulmaa. Mutta en varmastikaan tietoisesti siten, että voisi sanoa: ”Aion nyt tutkia Fregeä Wittgensteinilaisesta näkökulmasta,” tai jotakin vastaavaa. En ajatellut Fregen tutkimustani erillisenä muusta työstäni, ja minulle se ei todellakaan ole

Kuvat Reijo Kupiainen

ollut erillistä nimenomaan siksi, että Fregeä askarruttavat kysymykset ovat pääosin *kysymyksiä*. Fregen töiden tutkiminen on ollut minulle monessa suhteessa alkusysäys erilaisten filosofisten ongelmien pohtimiseen. Tietenkin, kun kirjoitetaan jostakin tietystä kirjailijasta, on tarpeellista antaa paljon taustatietoja, mutta kuten tiedätte, erityisesti ensimmäisessä kirjassani pyrin keskustelemaan monista filosofisista kysymyksistä. Siinä kirjassa on monia kohtia, jotka eivät sivua lainkaan Fregeä, mutta se oli vasta alkua sille.

FP: Mm. tästä on Hans Sluga ilmaissut tyytymättömyytensä.[5]

MD: Hän oli siihen tyytymätön, ja myönnettäköön ettei täysin syyttä, vaikka olenkin eri mieltä joistakin yksityiskohdista. Mielestäni hänen yrityksensä luoda historiallinen tausta Fregelle oli kaikkea muuta kuin vakuuttava. Mutta on täysin totta, että kirjoittaessani ensimmäistä kirjaa en pohtinut likimainkaan riittävästi Fregen omia lähtökohtia. Nähdäkseni se on kuitenkin välttämätöntä. Ajattelin enemmänkin yhtymäkohtia hänen työnsä ja myöhemmän kehityksen välillä. Lukiessaan filosofia täytyy mielestäni kysyä itseltään: ”Miltä kyseinen ongelma näytti hänen aikanaan ottaen huomioon muiden silloiset näkemykset?”

FP: Olette sanonut, että Wittgensteinin näkemys merkityksen sosiaalisesta luonteesta, merkityksestä käyttönä, oli nähtävissä jo Fregen ajatuksessa merkityksen tai mielen *(Sinn)* objektiivisuudesta.[6] Eikö tässä katsella Fregeä jonkinlaisesta Wittgensteinilaisesta näkökulmasta?

MD: En olisi tuosta varma. Fregellä painotus on varsin voimakkaasti *ideoiden (Gedanke)* kommunikoitavuudessa ja siinä, että ne ovat meille kaikille yhteisiä.

FP: Täysin päinvastoin kun representaatioiden *(Vorstellung)* kohdalla, joita ei voida kommunikoida.

MD: Aivan. Nythän Wittgenstein ei suoranaisesti vastustanut ajatusta siitä, että sisäinen mentaalinen maailma ei ole kommunikoitavissa. Voitaisiin sanoa, että Frege painotti mahdollisuutta kommunikoida jostakin kaikkien ulottuvilla olevasta, mutta hän ei selvittänyt asiaa yksityiskohtaisemmin. Hän ei lainkaan keskustele siitä, miten me kaikki voimme antaa lauseillemme saman merkityksen (mielen; *Sinn*).

FP: Hän ei myöskään kerro, mitä hän varsinaisesti tarkoittaa ajatusten oivaltamisella *(grasping)*. Ikäänkuin olisi olemassa puhdas oivaltamisen tapahtuma.

MD: Kyllä. Se on pelkkä tosiasia.

FP: Uskotteko siis, että Wittgensteinin ajatus on tapa realisoida Fregen intuitio?

MD: Asian voi varmasti nähdä tuolla tavoin. On kovin vaikeata tietää. On selvää, että Frege vaikutti häneen syvästi. Minusta näyttää, että hänen huonoimmat puolensa tulevat esiin silloin, kun hän arvostelee Fregeä suoraan. Ei siksi, että Frege olisi aina ollut oikeassa ja Wittgenstein aina väärässä, vaan sen vuoksi, että Wittgenstein on melkoisen hiomaton arvostellessaan Fregeä. En osaa sanoa miksi. Selvästikään Fregen vaikutus ei suureksi osaksi näy pinnalle asti. Hän ei aina selkeästi viittaa Fregeen eikä aina mainitse häntä silloin kun näin tulisi tehdä. Luulen, että nuo ajatukset ovat syntyneet Fregen tekstejä lukiessa mutta en osaa sanoa varmuudella.

FP: Teidän Fregen tulkinnassanne tulee esiin toinenkin sangen merkittävä seikka: Fregen ajatus siitä, että lauseen merkityksen, sen ilmaiseman ajatuksen, ymmärtäminen, edellyttää tietoa sen totuusehdoista eli siitä, toteutuvatko nämä ehdot vai ei. Jos en ole aivan väärässä, Frege tuo selkeästi esiin tämän näkemyksen vain kerran, nimittäin teoksessaan *Grundgesetze*, §32.[7] Mutta teidän näkemyksenne mukaan juuri tämä on yksi Fregen realismin kulmakivistä, ja teidän omat realismin vastaiset argumenttinne ovat suoraan suunnattu totuusehdollista merkitysteoriaa vastaan. Oliko tämä mielestänne keskeinen ongelma Fregelle?

MD: Ehdottomasti. Uskon, että se liittyy sangen läheisesti hänen näkemykseensä, että psykologialla ei ole sijaa logiikassa. Ajatelkaapa esimerkiksi mitä hän sanoo teoksessaan *Grundlagen* psykologistisista määritelmistä.[8] Jos ei pysty mieltämään miten yksinkertainen matemaattinen käsite määritellään niin silloin määrittelyyn käytetään niitä mentaalisia operaatioita, joita tarvitaan käsitteen ymmärtämiseen. Tästä hän on sanonut, että sellaisen määritelmän avulla ei voi *todistaa* mitään. Myönnän, että tuo huomautus ei koske nimenomaan totuusehtoja. Mutta miettikääpä, *milloin* on mahdollista todistaa jotakin määritelmän avulla? Täsmälleen silloin kun se ilmaisee missä olosuhteissa lause, jossa määritelty käsite esiintyy, on tosi. Jos se kertoo sen ainakin osittain, sitä voidaan käyttää todistukseen siitä, että jokin tietty lause on tosi. Tästä syystä uskon, että tämä on erittäin keskeinen seikka Fregelle.

Puhuitte äsken aiheesta realismi *versus* antirealismi. Frege on hyvin tarkka siitä, että hän ei missään yhteydessä sano totuusehtojen jollakin lailla määräävän sitä, minkä totuusarvon *me* liitämme johonkin lauseeseen. Sangen usein hän itse asiassa antaa varoituksen. Esimerkiksi silloin, kun hän sanoo, että predikaattien tulisi aina olla määriteltyjä ja että jokaisen olion kohdalla tulisi aina olla määrättyä, kuuluuko se käsitteen alaan vai ei. Tavallisesti hän lisää: voi olla, että *me* emme pysty päättämään sitä vaikkakin se *on* ikäänkuin objektiivisesti määrätty. Todellisuus määrää sen; jotakin sen suuntaista. Siis se, että Frege kieltäytyi näkemästä asiaa Wittgensteinin tapaan – että *meidän* kykymme on ratkaiseva – oli itse asiassa täysin tietoista.

Epäjohdonmukaisuus, Holismi, Harmonia ja Intuitionismi

FP: Palatkaamme Wittgensteiniin. Seuraava kysymykseni koskee kuuluisaa mottoa ”Meaning is use” (”Käyttö määrää merkityksen”), sitä miten sitä pitäisi tulkita ja mitä filosofisia seurauksia sillä mahdollisesti on.[9] Tämä on laaja ongelma ja sitä voi lähestyä taas kerran joko wittgensteinilaisesta tai ei-wittgensteinilaisesta näkökulmasta seuraavalla tavalla. Toisin kuin te olette esittänyt, monien mielestä tämän Wittgensteinin tunnetun moton tulkinnasta ei voi olla seurauksena klassisen logiikan lakien muokkaaminen, oli tulkinta mikä hyvänsä. En tahdo nyt puhua heistä, jotka ovat kiinnostuneet vain siitä, mitä Wittgenstein *todella* tarkoitti. Uskon, että monet eivät halua myöntää, että jokin niinkin ”ilmeinen” ajatus kuin ”Käyttö määrää merkityksen” voisi johtaa *senkaltaiseen* äärimmäisyyteen. Miksi te uskotte, että näin käy?

MD: Yritän vastata. Pohjimmiltaan siitä syystä, että en usko holismiin kuten Wittgenstein uskoi tai ainakin oli siihen sitoutunut. Tiedätte Wittgensteinin tunnetun näkemyksen, että filosofia ei voi muuttaa mitään, että se voi vain kuvailla, jne ... Erityisesti hän ajatteli, että ei ole mahdollista muuttaa kielellistä käytäntöä, ja hän päätyi hyväksymään sen mielettömyyden, että filosofia ei voisi muuttaa kielellistä käytäntöä, vaikka se olisi osoittautunut epäjohdonmukaiseksi tai johtanut ristiriitaan. Riistiriidat vain täytyy hyväksyä tosiasioina.

FP: Kielellinen käytäntö tosiaankin *voi* olla epäjohdonmukaista.

MD: Tarskin mukaan se olennaisesti *on* sitä.

FP: *Tosiasiallinen* kielellinen käytäntö on usein epäjohdonmukaista.

MD: Niin, ”tosiasiallinen kielellinen käytäntö” ... Mitä se tarkkaan ottaen merkitsee? Ei varmaankaan käytäntöä, jossa yksinkertaisesti lausutaan ristiriitaisuuksia. Jos käytäntöä halutaan kutsua ristiriitaiseksi niin silloin on todettava, että on yleisiä periaatteita, joita ihmiset noudattavat ja tiedostavat ne myös siten. Tarkoitan tällä, että he voisivat myöntää noudattavansa *näitä* periaatteita. Painostettaessa he voisivat myös todeta mitkä niistä johtavat ristiriitaisuuksiin. Oleellista tässä yhteydessä on, että heitä voitaisiin rohkaista tähän.

FP: Siis ihmiset ovat ristiriitaisia. Eikö juuri se ole käytäntöä? Miksemme sanoisi, että he harjoittavat ristiriitaisuuden käytäntöä.

MD: Voisimme sanoa noin. Mutta sitten meidän tulee tarkentaa sanomaamme ja sallia myös se mahdollisuus, että ihmiset voisivat huomata, että on välttämätöntä hieman korjata mitä he ovat sano-

neet. On tehtävä ero ristiriitaisesti kieltä käyttävän yksilön, joka huomaa virheen ja sen lähteen, ja toisaalta *itse kielen* epäjohdonmukaisuuden välillä. Tarskia huolestutti tämä epäjohdonmukaisuus luonnollisten kielten kohdalla. Tämä tarkoittaa, että on olemassa kielen käyttöä hallitsevia yleisiä periaatteita, sellaisia joiden voimme todeta vallitsevan mutta joiden voimme huomata – jos meitä rohkaistaan – johtavan meitä ristiriitaan. Juuri tästä on kysymys paradokseissa. Kun kohtaamme paradokseja, emme tiedä mitä tehdä, koska olemme päätyneet ristiriitaan etenemällä täysin vakuuttavin askelin. Useimmat siinä tilanteessa nostavat kädet ilmaan. Sitten filosofit tietenkin ottavat asian huolekseen.

Holismin suhteen tässä seuraa tärkeä huomio: Wittgenstein ajatteli – ja olen ehdottomasti eri mieltä hänen kanssaan – että mikään kielen ja erityisesti päättelymuotojen käytössä ei vaadi perusteluja tai olisi altis kritiikille. Jos käytäntö on mieletön, se on riittävä oikeutus. Se ei kaipaa lisäperusteluja. Nähdäkseni tämä on väärin koska päättelyt eivät ole kielen ulkopuolisia asioita. Päättely ei ole vain ajanvietettä kuten ristisanatehtävä, joka ei vaikuta mihinkään muuhun. Siitä seuraa toteamuksia ja johtopäätöksiä, ja näissä johtopäätöksissä voi esiintyä loogisia vakioita. Meidän pitääkin kysyä: ”Miten niitä käytetään? Miten suhtaudumme näihin toteamuksiin? Mihin johtopäätöksiin meidän tulisi tulla?” ja niin edespäin.

Nähdäkseni on olemassa epäsuhdan mahdollisuus tapamme päätellä ja sen tavan välillä, jolla *käytämme* päättelyn avulla saamiamme johtopäätöksiä. Päättelyprosessi pitää hyväksyä siltä pohjalta, että se johtaa sellaisiin asioihin, joita voimme oikeutetusti väittää niihin liittämiimme merkityksiin pohjautuen.

FP: Ja erityisesti loogisiin vakioihin liittämiemme merkitysten mukaisesti?

MD: Aivan. Kielellisen käytännön eri osasten välillä on olemassa ikäänkuin vaatimus yhteensopivuudesta, joka on hyvin monimutkainen. Niinpä ei voi sanoa: ”Tämä nyt on meidän tapamme päätellä, me kutsumme tätä ”päättelyksi”, ja se siitä”.

FP: Siis tämä harmoniavaatimus johtaa holismin hylkäämiseen ja pakottaa meidät tulkitsemaan lauseen ”Meaning is use” tavalla, jonka seurauksena tietyt päättelytavat saavat uuden muodon, kuten esimerkiksi ne, jotka pohjautuvat klassiseen logiikkaan. Tämä on *erittäin* epä-wittgensteinilaista.

MD: Juuri tässä suhteessa näkemykseni eroaa täysin Wittgensteinista. Mielestäni hänellä ei koskaan ollut mitään perustetta sanoa, että filosofia ei voi puuttua mihinkään. Kielellisessä käytännössämme voi olla puutteita aivan kuten käyttäytymisemme voi olla ongelmallista tai irrationaalista. Filosofia saa tällöin huomauttaa siitä.

FP: Ajatteletteko, että klassiset päättelymuodot ja klassisen logiikan lait ovat itse asiassa epäjohdonmukaisia ja johtavat ristiriitaan.

MD: En ajattele, että ne ovat suorastaan epäjohdonmukaisia. En usko, että ne johtavat mihinkään niin vakavaan kuin ristiriitaan. Uskon kyllä, että niistä voi seurata harmonian särkyminen, josta puhuitte. Käyttämällä tiettyjä päättelymuotoja olemme valmiit sellaisiin väittämiin, joita meidän ei tulisi tehdä sanoihin liittämiemme merkitysten pohjalta.

FP: Tarkastelkaamme tyypillistä tapausta. Oletetaan, että joku käyttää kaksoisnegaation eliminaatiosääntöä, t.s. päättelee p väittämästä $\neg\neg p$. Intuitionistin mukaan hänen päättelynsä on hylättävä epäpätevänä. Mutta mitä vikaa on käyttää tätä logiikan lakia? Varmastikin se, että emme voi väittää p sillä perusteella, että tiedämme $\neg\neg p$. Mutta miksi $\neg\neg p$ ei voi olla riittävä peruste väittämälle p?

MD: Se ei ole riittävä *sellaisenaan.* Luonnollisesti monissa tilanteissa se on täysin oikein ja noihin tilanteisiin lukeutuvat kaikki ne tilanteet, joissa voimme todellakin ratkaista asiaintilan. Mutta yleisesti ottaen on ongelmallista, kun meillä ei ole mahdollisuutta ratkaista jotakin asiaintilaa. Kaikki riippuu siitä, miten negaatio ymmärretään. Jos -kuten on luontevaa- se ymmärretään niin, että voidaksemme väittää lauseen p negaation todeksi on tarpeeksi osoittaa, että *emme voisi* väittää lausetta p todeksi, niin silloin se tosiasia, että emme voisi väittää p:n negaatiota todeksi, itsessään ei varmasti takaa sitä, että voimme väittää lausetta p todeksi.

FP: Mutta se olisi riittävä peruste tuolle väitteelle, jos todella voisimme ratkaista lauseen p totuusarvon.

MD: Aivan, muussa tapauksessa tulos on huomattavasti heikompi. Harhakuva juontaa juurensa ajatukseen määrätystä todellisuudesta, jota emme ehkä pysty tarkastelemaan mutta jolla kuitenkin tavalla tai toisella täytyy olla tietty kiinteä kuvaus. Eihän tämä ole väärä näkemys? No sitten sen täytyy olla totta. Se on yksinkertainen. Se on psykologisesti vakuuttava teoria, johon nojaudumme.

Tällähän ei varsinaisesti ole tekemistä päättelysääntöjen kanssa mutta hyvinkin paljon realististen näkemysten kanssa. Determinismillä on tavattoman laaja suosio. En aio puhua kvanttimekaniikasta. Se on eri ongelma. Tarkoitan, että se on vain yksi syy miksi meidän ei tulisi uskoa determinismiin. Mutta unohtakaamme kvanttimekaniikka. Ajatelkaapa kaoottisia järjestelmiä. Olen kuullut *deterministen* kaoottisten järjestelmien puolustajilta, että jos alkuolosuhteet tunnettaisiin *täsmällisesti*, niin silloin järjestelmän kaikki myöhäisemmät tilat olisivat täysin ennaltamäärätyt. Ongelma siis on: emme voi ennustaa niitä, koska *emme pysty* milloinkaan tuntemaan alkuolosuhteita täsmällisesti, ja pieni poikkeama aiheuttaa myöhemmässä vaiheessa suuren poikkeaman. Siispä he väittävät, että järjestelmä on ennustamaton mutta kuitenkin deterministinen.

Jos sanotaan, että järjestelmä on deterministinen, oletetaan yksinkertaisesti, että alkuolosuhteilla *on* täsmälliset kvantitatiiviset arvot reaalilukuina ilmaistuna. Mutta silloin vain luodaan tietty matemaattinen kuva – matemaattinen jatkumo – todellisuudesta, joka itse asiassa ei lainkaan vastaa kokemustamme. Kaikki korostavat, että mitatessamme mittaamme vain tiettyyn tarkkuuteen asti, ja niin edelleen. Jos emme oleta, että näillä kvantiteeteilla on tässä merkityksessä edes olemassa ehdottoman tarkkoja suureita, meillä ei ole jäljellä mitään perustetta determinismille. Järjestelmän kutsuminen deterministiseksi on pelkkä matemaattinen huomautus.

FP: Se on ikäänkuin matemaattinen piirre.

MD: Aivan. Taustalla on oletus, että kaikille kvantiteeteille on olemassa *ehdottoman* täsmällinen suure reaalilukuna ilmaistuna.

FP: Tuo osittain kuvaa niinkutsuttua piiloarvoteoriaa.

MD: Juuri niin. Ja siihen on johtanut juuri tämäntyyppinen ajattelu.

FP: Einstein kannatti sitä näkemystä.

MD: Mutta hänen kohdallaan kyse oli reaktiosta joihinkin tiettyihin kvanttimekaniikan ongelmiin. En puhu nyt tästä. Useimmat fyysikot luonnollisesti pitävät klassista jatkumoa hyvänä fyysisen todellisuuden mallina mutta luulen, että olisi parempi, jos he käyttäisivät intuitionistista jatkumoa. Siinä ollaan aina menossa kohti mutta ei koskaan saavuteta täsmällisiä arvoja.

FP: Ottakaamme esille Wittgenstein sekä hänen ja intuitionismin välinen suhde. Yksi syy, miksi monet eivät välitä intuitionismista on sen mukanaan tuoma eräänlainen subjektivistinen tai jopa solipsistinen filosofia eli sellainen filosofia johon Brouwerin intuitionismi oli sitoutunut. Uskotteko, että Wittgensteinin näkemys merkityksen sosiaalisesta luonteesta tarjoaa tästä ulospääsyn? Oletetaan, että ”Meaning is use” tosiaankin johtaa klassisen logiikan tarkistamiseen. Jos hyväksymme tuon tulkinnan mainitusta Wittgensteinin myö-

häisfilosofian osasta, onnistummeko todella erottamaan intuitionismin solipsismista, siitä subjektiivisuudesta, johon se yleensä yhdistetään?

MD: Uskon niin. Kuitenkin Brouwer näyttäisi olleen aito solipsisti. Luulen, että hän ei itse asiassa uskonut muiden ihmisten olemassaoloon. Ajatellaan esimerkiksi oletettua aistihavaintokieltä, joka itsessään on solipsistinen kieli. Jos sellainen kieli olisi olemassa, tarvittaisiin valtava työ edetä siitä fyysiseen objektikieleen. Mutta matematiikan laita on varsin erilainen. Vastakohtaisuus matematiikan kanssa on huomattava ja Brouwer selvästikin on väärässä siinä, etteikö matemaattisia struktuureita voitaisi kommunikoida. Matematiikassa nimenomaan sen kommunikoitavuus on merkittävää. Matemaattisessa ajatelmassa ei ole mitään, mitä ei voisi kommunikoida. Kaikkein hämmästyttävintä on se, että siinä ei tarvitse tehdä yhtään mitään, tällä tarkoitan, että jos meillä on kuvaus matemaattisesta teoriasta siten kuin yksittäinen matemaatikko on sen mielessään konstruoinut, meidän ei käytännöllisesti katsoen tarvitse tehdä mitään muuntaaksemme sen sellaiseksi kuvaukseksi, joka on kommunikoitavissa matemaatikkojen kesken. Miksi? Koska Brouwerin teoria voidaan muuntaa ikäänkuin yhteisöllisen matematiikan teoriaksi täysin ilman muutoksia – lukuun ottamatta joitakin taustalla olevia seikkoja. Tätä ei voisi tapahtua minkään muun aihepiirin kohdalla. Fyysisen maailman kohdalla on valtava kuilu sen maailman, jossa *me* kaikki asumme ja sen maailman, jonka *minä* havaitsen, välillä. Mutta matematiikassa tätä kuilua ei ole ja sen vuoksi solipsismilla ei ole merkitystä. Muuten olen ehdottomasti samaa mieltä siitä, että solipsismi motivoi ja oli osa Brouwerin yleistä filosofiaa.

Austin, Ryle ja Carnap

FP: Sopiiko, että palaamme Wittgensteiniin? Sanoitte esipuheessa kirjaanne *Truth and Other Enigmas*[10] , että Wittgenstein teki – luullakseni ainakin *Philosophical Investigations* – teidät vastustuskykyiseksi Austinin vaikutukselle. Miten mielestänne Wittgensteinin töistä on apua Austinin ”paradigmatapaus” tyyppistä argumentaatiota ja hänen tarkoituksellisen epäsystemaattisia kielentutkimustapojaan vastaan, t.s. arkikielifilosofiaa vastaan, joka oli jossain vaiheessa vallalla Oxfordissa? Uskotteko lisäksi, että analyyttisen filosofian pitäisi – tai voisiko se – olla systemaattista?

MD: Huomautukseni Austinista oli vain ikäänkuin historiallinen huomio itsestäni. On totta, että tällainen systeemin vastustus on yhteistä sekä Wittgensteinille että austinilaiselle arkikielen filosofialle; ajatus siitä, että asioita pitää käsitellä erillisinä palasina ja niin edespäin. Mutta mielestäni suuri ero Wittgensteinin ja sen välillä, mitä Austin esitti tai opetti, oli siinä, että Wittgenstein lähti liikkeelle aina filosofisista ongelmista ja painiskeli niiden parissa, kun taas Austinin mielestä ongelmat johtuivat sekaannuksista, kielellisistä väärinkäsityksistä, kaikesta, mikä voi mennä kielellisesti pieleen.

Wittgenstein selvästikin uskoi kuten Austin, että ne suuressa määrin olivat kielestä riippuvaisia. Mutta hänelle ongelmat olivat lähtökohta, kun taas Austin itse asiassa ajatteli – en tiedä, pitääkö tämä paikkansa hänen oman työnsä kohdalla – että meidän täytyy unohtaa filosofiset ongelmat. Meidän täytyy lähteä liikkeelle sanoista ja siitä, miten niitä käytetään, analysoida niitä tarkasti, ja niin edelleen, filosofisista ongelmista riippumatta, ja silloin tapahtuu ihme ja kaikki filosofiset ongelmat häviävät. Tämä oli minusta sangen tuhoisa lähestymistapa ymmärtämäni filosofisen pohdiskelun kannalta. Tämän toiminnan motiiveina ovat ne hämmentävät tunteet, joihin törmäämme ajatellessamme ihmistahtoa, aikaa, tai mitä tahansa. Nyt jos opetamme ihmisiä kääntämään selkänsä näille asioille, enpä tiedä ....

FP: On olemassa toinenkin analyyttisen filosofian perinne. Mielessäni on Carnapin vaikutus Yhdysvalloissa. Carnap oli systemaattinen filosofi ja hän vaikutti valtavasti Reichenbachiin, Quineen, Goodmaniin, Putnamiin, jne. On olemassa kokonaisia amerikkalaisten filosofien sukupolvia, joiden mielestä filosofia on sitä, mitä Carnap opetti sen olevan, tai jotka pitävät häntä esikuvana, ja Carnapin mukaan filosofian tehtävä oli systeemin rakentaminen. Oliko hän mielestänne lähempänä oikeaa käsitystä siitä, millainen filosofisen hankkeen tulisi olla? Luonnollisestikaan hänellä ei ollut juuri mitään vaikutusta täällä.

MD: Se johtuu Rylestä. Vielä eräs seikka koskien Austinia. Uskoin aina, että Austin oli tietämätön aiheesta filosofinen pohdiskelu. Hän oli erittäin lahjakas mies, mutta olen aina ajatellut, että hänen vaikutuksensa oli tavattoman kielteinen. Mitä taas tulee Ryleen, minulla ei ollut samaa käsitystä hänestä. Vähitellen aloin ajatella niin, mutta en vielä tuolloin. Päinvastoin, uskoin, tai luultavasti uskoin, aika paljon siitä, mitä Ryle sanoi. Hän oli ehdottomasti Carnapia vastaan. Hänen mielestään Carnap oli mahdollisimman huono filosofi, joka teki yksinkertaisia virheitä, ja tästä syystä en pitkään aikaan lukenut oikeastaan lainkaan Carnapia enkä ottanut häntä vakavasti. Olen tavallaan varttunut Oxfordissa filosofiaa opiskellen silloin, kun Ryle oli kingi. Hänellä oli tavattoman suuri vaikutusvalta. Austinin aika tuli hieman myöhemmin. Luulin tietäväni, ettei ollut mitään tarvetta noteerata Carnapia ja vain siitä syystä, että Ryle sanoi, ettei meidän pitäisi ja laski leikkiä hänen kustannuksellaan. Joten minun kohdallani on toisin kuin niiden, joille Carnap oli suuri auktoriteetti.

FP: Ei tarvitse kuin ajatella hänen vaikutustaan Quineen ja Goodmaniin.

MD: Se on totta. *The Structure of Appearance*, joka oli Goodmanin ensimmäinen kirja, oli yritys tehdä sama kuin minkä *logishe Aufbau* oli tehnyt. Ajattelin tuolloin ja itse asiassa ajattelen edelleenkin, että tämä on täysin vääristynyt yritys[11] . Mielestäni Wittgenstein on väärässä sanoessaan, että filosofia ei kykene tuottamaan mitään filosofisia oppeja, että se voi ainoastaan muistuttaa meitä asioista, jotka ovat jo meille tuttuja. Teorioita voidaan rakentaa. Mutta en ole kovin ihastunut itse Carnapin teorioista. Ne ovat jossakin mielessä kovin steriilejä. Joten ymmärrän oikein hyvin Quinen vastareaktion.

Miten sen voisi parhaiten ilmaista? Tunnetteko tarinan irlantilaismiehestä? Eksynyt kysyy irlantilaiselta: ”Mitä kautta pääsee Dubliniin?” Irlantilainen miettii hetken ja vastaa: ”Jos minä olisin menossa Dubliniin, en lähtisi liikkeelle täältä.” Minun mielestäni oli kyllä sääli lähteä liikkeelle Carnapista.

FP: Mitä sanoitte, voi hyvinkin olla totta, mutta Carnapin kirjoituksissa on paljon huolenaiheita – esimerkiksi hänen pitkässä artikkelissaan ”Testability and Meaning” – jotka ovat itse asiassa varsin samansuuntaisia kuin ne, jotka itse olette ottaneet huoleksenne.[12] Tarkoitan lähinnä merkityksen verifikaatioteoriaa ja sitä tapaa, jolla hän yrittää paikata sitä ja korvata verifikaation käsitteen asiallisemmalla asteittaisen hyväksynnän (*gradual confirmation*) käsitteellä, joka perustuu todennäköisyyksiin. Lisäksi hän hylkäsi naiivin ajatuksen niiden lauseiden merkityksettömyydestä, joita ei voida verifioida, mikä on varma merkki siitä, että jokin oli vialla alkuperäisissä positivistisissa merkityksellisyyden tai kognitiivisen merkityksen kriteereissä. Nämä näkökohdat liittyvät läheisesti realismi *versus* antirealismi keskustelun perusongelmiin siinä mielessä kuin te ne käsitätte.

MD: Tuo luultavasti pitää paikkansa. Sen, että en ole lainkaan huomioinut Carnapia täytyy juontaa juurensa Rylen opeista.

Analyyttinen Filosofia, sen Historia ja Prioriteettiteesi

FP: Jätetään sitten Carnap taka-alalle. Sallinette minun siirtyä toiseen kysymykseen. Viime aikoina olette ilmaissut kiinnostuksenne

filosofian historiaa kohtaan. Esitätte aivan teoksenne *Origins of Analytical Philosophy* alussa, että analyyttisen filosofian pitää ymmärtää oma historiansa.[13] Arvatenkin tähän vaikutti Slugan ensimmäisen kirjanne kritiikki.

MD: Mahdollisesti sillä oli epäsuora vaikutus. Toisin sanoen: Slugan huomautukset vakuuttivat minut vähitellen siitä, etten ollut ottanut riittävästi huomioon historiallisia taustoja. Toisaalta, kuten jo mainitsin, en ollut suuremmin vakuuttunut hänen omista havainnoistaan. Varsinkin olin kovin pettynyt hänen haluttomuuteensa tarkastella Husserlia. Frege-kirjassaan hän sanoo, että olisi kiinnostavaa vertailla näitä kahta mutta että vertailu ei kuulu kirjan aihepiiriin. Minusta kuitenkin juuri näin tulisi tehdä, jos aikoo kirjoittaa kirjan Fregestä ja hänen historiallisista lähtökohdistaan. Kaikki Lotzeen ja muuhun sen sellaiseen liittyvä aineisto ei ole kovinkaan hedelmällistä.

Toisaalta se ei ollut ainoastaan vastine Slugalle. Siihen vaikutti myös Herman Philipse, hollantilainen filosofi, joka sattui olemaan Oxfordissa joko vuonna 1982 tai 1983 ja halusi pitää seminaarin Husserlin teoksesta *Logical Investigations (Logische Untersuchungen)*. Hän otti minuun yhteyttä, luullakseni senkin vuoksi, että hän oli vain vierailija eikä tiennyt osallistuisiko kukaan hänen pitämäänsä seminaariin tai olisiko hänellä edes valtuuksia seminaarin pitoon. Tarjouduin pitämään seminaarin hänen kanssaan. Sitten tietenkin aloin hartaasti lukea Husserlia ja kiinnostuin aika lailla. Siis kyseessä oli näiden kahden seikan yhdistelmä. Toinen motiivi oli vastaava niihin kysymyksiin, jotka Slugan oslta olivat jääneet vaille vastausta.

FP: Mitä filosofisesti kiinnostavaa on ymmärtää analyyttisen filosofian historiaa sen lisäksi, että se on kiinostavaa yleisen historian tai kulttuurin kannalta? Analyyttisten filosofien suuri enemmistö on sitä mieltä, että sillä ei ole filosofisesti mitään merkitystä.

MD: Niinpä kyllä. Mutta katsokaas, aivan vuosisadan alussa, sanotaan vaikka sillon, kun Husserl julkaisi teoksensa *Logische Untersuchungen*, fenomenologia ei ollut vielä oma koulukuntansa. Analyyttisellä filosofialla ei ollut vielä omaa koulukuntaansa. Ilmassa oli monia eri virtauksia, joissa Frege ja Husserl liitettiin aika lähelle yhteen ja kuitenkin heidän seuraajansa erosivat toisistaan hyvinkin paljon. Tämä on erittäin mielenkiintoinen ja jatkotutkimuksen kannalta hedelmällinen kysymys. Miksi he hajaantuivat niin paljon? Voin esittää asian toisella tavalla. Nykyään suuri joukko analyyttisen koulukunnan edustajia – Gareth Evans oli yksi ensimmäisistä – hylkää sen, mitä olen joskus kutsunut analyyttisen filosofian keskeiseksi periaatteeksi, kielen prioriteettiaseman ajatukseen nähden.

FP: Prioriteettiteesin.

MD: Aivan, prioriteettiteesin. Siitä huolimatta he ovat selkeästi analyyttisen tradition piirissä. Luultavasti Evans ei koskaan elämässään lukenut riviäkään Husserlia. Hänen kirjansa tukipylväitä olivat Russell, Frege ja Moore.[14] Nykyään on muitakin kuin Evans. Christopher Peacocke on toinen. Tämä herättää kysymyksen siitä, mikä on olennaista analyyttisessä filosofiassa. Aiemmin olisi saatettu ehdottaa prioriteettiteesiä. Kaikki hyväksyivät sen. Mutta näin ei ole enää. Ovatko nämä sitten analyyttisiä filosofeja? On melko selvää, että he ovat, sillä sentyyppinen analyysi, jota he harjoittavat on hyvin samantyylistä kuin fregeläinen merkitysteoria tai fregeläinen semantiikka, tai ainakin juontuu siitä. Näin kysymys sen ratkaisemisesta, mikä on keskeistä analyyttiselle filosofialle on erittäin mielenkiintoinen kysymys. Mutta miten voimme ratkaista sen ellemme palaa sen alkulähteille? Mikä erottaa tämäntyyppisen filosofian muista? Missä tarkalleen eroavuudet syntyvät? Siis työtä on nähdäkseni valtavasti edessäpäin.

Toinen seikka, josta en lainkaan keskustellut ensimmäisessä kirjassani on se, ettemme alkuunkaan ymmärrä Wittgensteinin ja Wienin piirin keskinäistä vuorovaikutusta, mutta uskoakseni voisimme oppia siitä valtavan paljon. *Tractatus on juuri se olennainen kirja*. Wittgenstein kunnioitti valtavasti Fregeä. Mutta Tractatus on paljon lähempänä Russell-koulukuntaa kuin Frege-koulukuntaa. Sehän oli kirjoitettu Cambridgen miljöössä, eikö? Hänen pohtimansa ongelmat olivat samoja, joita Russell, Ramsey ja muut olivat pohtineet. Ja sitten se vaikutti suuresti aivan eri ihmisiin täysin erilaisessa ilmapiirissä Wienissä. Mitä tarkkaan ottaen tapahtui? Mikä oli Wittgensteinin suhde näihin ihmisiin? En tosiaankaan tiedä mikä tämä suhde oli mutta uskon, että kun ymmärrämme tämän yhteyden opimme siitä hyvin paljon, ja emme ainoastaan historiallisessa mielessä vaan myös filosofisessa katsannossa.

FP: Sanotte myös aivan kirjanne alussa, ettette ole kiinnostunut kirjoittajien ja teorioiden välisistä kausaalisuhteista, vaan niiden ajatusten jälkikasvusta, jotka olivat *l"air du temps* vuosisadan vaihteessa, ajatusten joita löytyy sellaistenkin kirjoittajien tuotannosta, jotka eivät kuuluneet analyyttiseen traditioon kuten Brentano ja Husserl.[15] Jossakin kohdassa tarkennatte, että teitä kiinnostaa näiden ajatusten *aito* jälkikasvu.[16] Onko olemassa tunkeilijoita, henkilöitä, jotka ovat perusteettomasti väittäneet kuuluvansa analyyttiseen koulukuntaan?

MD: Tämä on erittäin hyvä kysymys. Ainoat juuri nyt mieleeni tulevat tunkeilijat ovat niitä, jotka uskovat, että filosofia on tavalla tai toisella loppuunkäsitelty. Heidän joukossaan on useita niinkutsuttuja Wittgensteinin seuraajia. Luonnollisesti voi mainita Bakerin ja Hackerin, jotka ajattelevat, ettei enää ole ratkaisemista vaativia filosofisia ongelmia.[17] Kun kerran on saavuttanut nirvanan kuten he, silloin huomaa, että minkä tahansa filosofisen keskustelun on oltava mieletöntä. Kaikki, mikä on tehtävissä on sylkäistä ulos sen historia ja osoittaa, mitä erilaisia mielettömyyksiä nämä ihmiset ovat sanoneet. Se on näennäisongelmien ja niihin esitettyjen mielettömien ratkaisuehdotusten sarjojen historiaa. Siinä kaikki. Yhdysvalloissa Rorty julistaa olennaisesti samaa oppia hieman eri perspektiivistä.

FP: Sitä on julistettu manner-Euroopassa jo pitkään.

MD: Todellako? Kuka?

FP: Esimerkiksi Derrida. Mutta myös yleisemmin ottaen, sitä ovat julistaneet ne, jotka ovat vakuuttuneet siitä, että eri historian kausina esiintyneiden filosofisten ongelmien, tai pikemminkin näiden asettelun, välillä on olemassa aito epäjatkuvuus. Tältä osin kyseinen oppi näyttäisi juontavan juurensa ennemmin historistiseen filosofianäkemykseen kuin filosofiseen uskontunnustukseen johon sokeasti luotetaan. Joissakin tapauksissa se on johtanut näkemykseen, että ratkaisut traditionaalisiin ongelmiin on tuomittu *a priori* epäonnistumaan.

MD: Mutta Derrida ei teeskentele kuuluvansa analyyttiseen koulukuntaan.

FP: Mutta mannermainen vaikutus Rortyyn on erittäin suuri. Ja merkillistä kyllä, Rortyn kaltaisten kautta Putnamiin.

MD: Putnam hylkää suuren osan Rortyn teorioista, mutta ne ovat jonkin verran vaikuttaneet häneen. Hyvä on, luokitelkaamme heidät kaikki tunkeilijoiksi.

FP: Miten meidän tulisi määritellä analyyttinen filosofia? Se tuntuu melkoisen vaikealta tehtävältä. Sitä ei voi tehdä toteamalla, että on olemassa näkemysten ryväs, johon kaikkien analyyttisten filosofien tulisi uskoa vain siksi, että he ovat analyyttisiä filosofeja. (Tosin juuri näin joskus ajatellaan manner-Euroopassa: kaikki analyyttiset filosofit ovat jonkin sortin empiristejä tai positivisteja.) Se ei siis onnistu sisällön kautta, mutta toisaalta ei ole mahdollista antaa menetelmäänkään perustuvaa määritelmää. Ei ole olemassa yhtä ainoaa menettelytapaa, jonka kaikki analyyttiset filosofit omaksuvat tutkies-

saan jotakin tiettyä ongelmaa. Siis miten meidän pitäisi suoriutua tehtävästä? Teoksessanne *Origins of Analytical Philosophy* omaksutte sangen voimakkaan ja rajatun näkemyksen asiasta väittäessänne, että *ainoastaan* kielen filosofinen analysointi voi johtaa ajattelun filosofiseen analyysiin.[18] Minusta näyttää siltä, että jos hyväksymme tämän näkemyksen, Gareth Evansin filosofia ei enää kuulukaan tähän traditioon. Tai jos kuuluu, niin vain marginaalisesti.

MD: Mutta on selvää, että se kuuluu siihen historiallisesti, vai kuinka?

FP: Historiallisesti se kuuluu ja juuri tämän halusin tuoda esiin. On mahdollista lähestyä tätä ongelmaa myös toisesta näkökulmasta. Ajatelkaapa vaikka Nelson Goodmanin tapaa selittää nominalismi (hänen oma erityisversionsa siitä). Hän ei niinkään pyri kertomaan mitä yksilöt *ovat*. (Myönnettäköön, että hän ajan myötä tekee sen.) Pääasiallisesti hän on kiinnostunut selittämään, mitä kaikkea liittyy yksilöistä muodostuneen maailman *kuvaamiseen*.[19] Voitaisiin sanoa: ”Niin, se on hyvin luonteenomainen analyyttinen tapa edetä.” Itse metafyysinen ongelma saa odottaa kunnes kielellinen ongelma on asianmukaisesti ymmärretty tai ratkaistu, tai kenties kunnes olemme löytäneet tavan, jolla kielellinen kysymys voidaan muotoilla riittävän hyvin. Voisi tuoda esiin monia muita esimerkkejä.

Mutta palatkaamme Evansin singulaaristen ajatusten analyysiin, jota hän ehdottaa artikkelissaan ”Understanding Demonstratives”. Tämä analyysi perustuu monessa suhteessa juuri sen ajatuksen epäsuoraan hylkäämiseen, jota te pidätte keskeisenä analyyttiselle filosofialle. Evans lähtee oletuksesta, että ”jos singulaariselle termille annetaan fregeläinen merkitys (sense) niin se tarkoittaa, että viittauksen kohdetta tulee ajatella tietyllä tavalla (viittauksen kohteena), jotta termi voidaan ymmärtää.[20] Jos noudatamme Evansin ehdotusta, selityksemme alkaa ajatuksesta ja siirtyy lauseeseen ja termiin. *Aloitamme* selittämällä, mitä tapahtuu kun meillä on tai meille muodostuu ajatus jostakin tietystä kohteesta. Sitten *jälkikäteen* luonnehdimme tuohon kohteeseen viittaavan singulaarisen termin sisältävän lauseen merkityksen, *tuon* kohdetta koskevan nimenomaisen ajatuksen avulla. ”Episteemisillä asenteillamme” – käyttääkseni Evansin lausahdusta – omia ajatuksiamme kohtaan on osuutensa merkityksen määräytymisessä. Mikä rooli meidän tulisi antaa prioriteettiteesille määritellessämme analyyttistä filosofiaa, vai onko sillä ylipäätänsä roolia?

MD: Kuten sanoitte, oppiin perustuva määrittely ei todellakaan ole mahdollista. Voitaisiin ajatella, että kun prioriteettiteesi on todettu kelpaamattomaksi, kyseessä onkin jonkinlainen post-analyyttinen filosofia. Tästä voisi muodostua määrittelevä piirre. Mutta luulen, että se olisi väärä tai ainakin hyödytön lähestymistapa. Nähdäkseni analyyttisten ja muiden filosofien välinen suurin ero on siinä, että kaikki analyyttiset filosofit hyväksyvät tietynlaisen matemaattisen logiikan mukaisen semantiikan, t.s. fregeläisen semantiikan. Eivät toki välttämättä kaikkine yksityiskohtineen, mutta he joka tapauksessa olettavat jonkinlaisen struktuurin, jossa lauseen osat tai ajatuksen osat – ajatusten rakenne projisoidaan ja mallinnetaan lauseiden rakennetta vastaamaan – vaikuttavat kokonaisten lauseiden tai kokonaisten ajatusten semanttiseen arvoon. Osittain tuon vaikutuksen kautta määräytyy lauseiden totuus tai niiden käytön oikeellisuus.

FP: Siis kompositionaalisuus on määrittelevä piirre?

MD: Ei pelkkä kompositionaalisuus yleisenä periaatteena vaan kompositionaalisuus ja ajatus sentyyppisestä syntaksista kuin on predikaattilogiikassa. Tämä on kovin epätarkka kuvaus ja voisi olla vaikea soveltaa sitä joihinkin arkikielifilosofeihin. Mutta luulen kuitenkin, että se on yhteinen tausta ja erottaa analyyttiset filosofit muista. Monet heistä tosin eivät juuri välitä matemaattisesta logiikasta. Siitä huolimatta sillä on ollut tehtävänsä heidän kaikkien kehityksessä. Se vaikuttaa heidän merkitystä ja sisältöä koskeviin näkökantoihinsa.

FP: Sittenhän tämä on tyylikysymys? Monet analyyttisen filosofian edustajat tänä päivänä eivät ole kiinnostuneita matemaattisesta logiikasta, ei suoraan eikä epäsuorasti.

MD: Matemaattinen logiikka on valtava struktuuri, joka levittäytyy huomattavasti laajemmalti kuin se elementaarinen osa, joka saattaa olla ainoa heidän oppimansa alue. Mutta alkeislogiikka on kuitenkin heidän kieltä ja ajattelua koskevien käsitystensä taustalla, kun näin ei varmaankaan ole niillä, joilta tuo perustietous puuttuu. Itse asiassa en tiedä kuinka asian laita on. Jos opiskelee filosofiaa Ranskan yliopistossa, opetetaanko tällöin matemaattisen logiikan alkeita?

FP: Kyllä vain, vaikka monista se onkin täysin turhaa syvällisten filosofisten kysymysten kannalta. Heistä se on puhtaasti tekninen aine.

Antirealismi, Verifikaatioteoria ja Mielifilosofia

FP: Haluaisin kysyä teiltä joukon kysymyksiä liittyen kielifilosofian, mielifilosofian ja antirealismin väliseen keskinäiseen suhteeseen. Voinen aloittaa teidän kannattamastanne antirealismista, tai pikemminkin siitä haasteesta, jonka kanssa katsotte realistin joutuvan tekemisiin. Monista tuntuu, että senkaltainen semantiikka, jota tuette väistämättä johtaa jonkinsorttiseen verifikationismiin. Esimerkiksi Michael Devittin kommentit[21] varmasti nojaavat tällaiseen tulkintaan, samoin Stephen Schiffer kirjassaan *Remnants of Meaning* lähestulkoon syyttää teitä sekä verifikationismista että behaviorismista.[22] Nämähän ovat senkaltaisia filosofisia oppeja, joita tänä päivänä käsittääkseni kukaan ei uskaltaisi puolustaa. Kuitenkin on houkuttelevaa ajatella, että antirealistinen ja verifikationistinen merkitysteoria ovat samankaltaisia, jos ei suorastaan identtisiä. Mikä on pääasiallisin ero teidän antirealisminne ja tämän jo hieman vanhentuneen näkemyksen välillä? Miten erottaisitte nämä kaksi toisistaan?

MD: Sanoitte, ettei kukaan olisi verifikationisti. Olen itse asiassa aiemmin käyttänyt termiä ”verifikaatio” mutta en usko sen olevan täysin onnistunut valinta. ”Oikeutus” on parempi, ja ajatus jota itse kannatan on se, että lauseen merkitys määräytyy sentapaisen oikeutuksen mukaan, jolla sitä voitaisiin puolustaa.

On suuri ero toisaalta Wienin piirin verifikaatioteorian, ja toisaalta minun itseni kannattaman merkitysteorian välillä, joka olennaisesti hylkää sellaisen atomismin, jota epäsuorasti esiintyi positivistien näkemyksissä. Positivistit puhuivat ikäänkuin siihen suuntaan, että jokaista lausetta voitaisiin pitää merkityksellisenä riippumatta siitä, kuuluuko se kieleen vai ei, siis riippumatta siitä, onko sillä yhteyttä muihin lauseisiin. Verifikaation katsottiin lopullisessa analyysissa muodostuvan jostakin aistihavaintojen sarjasta. Sehän on silkkaa hölynpölyä. Ei meillä voi olla merkitysteoriaa, joka ei huomioi sitä tosiasiaa, että lauseemme ovat osa kieltä ja ovat yhteydessä muihin lauseisiin. Yleisesti ottaen, minkä tahansa väittämän, minkä tahansa lausuman oikeutus ei juonna juuriaan ainoastaan kokemukseen vaan on myös johdettua. Tässä on juuri sama ero, joka esiintyy Quinen kuuluisassa artikkelissa ”Two Dogmas of Empiricism”.[23] Hän päätyy hahmottelemaan kielen suunnitelmallisena struktuurina, jossa joitakin osasia esiintyy ...

FP: ... periferiassa ...

MD: ... ja joitakin vähän keskemmällä, ja niin edelleen. Ajatelkaapa hänen valitsemaansa merkityskäsitystä – enkä nyt sano, että hyväksyisin sen aivan sellaisenaan. Mutta todellisuudessa hän ei hyökkää positivismia vastaan sen verifikaationäkemyksen vuoksi. Päinvastoin, hänen hahmotelmansa koostuu yksinomaan siitä, miten lausestruktuuri ja lauseille annetut totuusarvot ovat yhdenmu-

kaisia kokemuksen kanssa. Kokemus vaikuttaa koko rakennelmaan. Joten kyse on edelleen verifioinnista (tai miksei falsifioinnista) ja niistä muutoksista, joita kokemuksen pakottamana tulee tehdä kyseiseen rakennelmaan. Se, mitä vastaan hän hyökkää on näkemys, jonka mukaan jokainen lause ikäänkuin seisoo omin avuin ja odottaa, onko millään vaikutusta juuri *siihen*.

FP: Ikäänkuin erillään muusta kielestä.

MD: Aivan. On selvää, että vaikutus voi heijastua periferiasta keskemmälle ja että tämä heijastuma tapahtuu päättely-yhteyksien kautta, vaikkei hän tarkennakaan miten. Mutta asian ydin on, että meidän ei tulisi ajatella oikeutusta empiristien mallin mukaisesti vain jonain aistihavaintojen sarjana. Se voi olla mitä tahansa. Juuri tämän vuoksi positivistien piti tehdä ero havaintolauseiden ja matemaattisten lauseiden välillä.

FP: Tai yleisemmin ”formaalilauseiden” ...

MD: ..., joilla on täysin erilainen merkitys. Mutta itse kannatan ajatusta asteikosta. Jotkut lauseet ovat puhtaasti havainnollisia – jos niitä voidaan sanoa olevan – ja ne verifioidaan suoraan havainnoimalla ilman, että tarvittaisiin päättelyä. Toisessa ääripäässä ovat täysin ajatteluun perustuvat asiat kuten matematiikan lauseet, ja suurin osa on jossakin välimaastossa. Tässä on ero verifikationismin ja antirealismin välillä.

Tavallaan ero riippuu siitä mitä tarkoitamme ”verifikaatiolla”. Jos ”verifikaatiolla” tarkoitetaan ainoastaan sitä, että kyse on siitä tavasta, miten päädymme lauseen totuusarvoon, merkitysteoriani on verifikationistinen. Paitsi etten halua väittää, että kaikkien lauseiden totuusarvot voidaan määrätä lopullisesti. Olen täysin valmis myöntämään, että joidenkin lauseiden totuusarvoja ei voida varmuudella tietää. On aina mahdollista, että lauseita voidaan myöhemmin hylätä, että ne altistuvat muutokselle. On luonteenomaista joidenkin lauseiden merkityksille, että ne voidaan vahvistaa muttei määrätä ehdottomasti. Jos niin tahdomme, voimme kutsua sitä verifikationistiseksi tässä laajemmassa merkityksesä mutta emme sen atomistisessa merkityksessä, emmekä saa ennalta rajata sitä tapaa, jolla oikeutus toteutuu.

Mielestäni ”oikeutus” luultavasti vain on parempi käsite. Alunperin käytin termiä ”verifikationistinen” hieman shokeeraavassa mielessä. Kaikki sanoivat: ”Positivismi on nyt todettu virheelliseksi teoriaksi.” Kenelläkään ei ollut pätevää selitystä, miksi. Luullakseni Quine oli se, joka osoitti sen kelpaamattomaksi. Useimmat vain eivät uskoneet siihen enää mutta eivät kuitenkaan osanneet esittää vasta-argumentteja. Siispä he saivat shokin. Halusin sanoa, että teorian verifikationistisessa komponentissa ei ollut vikaa vaan atomistisessa.

FP: Haluatteko edelleen pitäytyä analyyttinen/synteettinen vastakkainasettelussa?

MD: Kyllä vain. Olisi väärin heittää se yli laidan.

FP: Pähkinänkuoressa, teidän mukaanne lauseen merkitys määräytyy tai se kiinnitetään, sanokaamme, sen oikeutusehtojen mukaisesti mutta näitä ehtoja ei voida selittää atomistisesti.

MD: Täsmälleen noin. Lisäksi uskon, että näihin ehtoihin sisältyy aina jonkin verran päättelyä. Tavallaan kieli on kielestä riippuvainen.

FP: Mutta jos oikeutusehtoja ei voida selittää atomistisesti, eikö niiden sitten pitäisi olla holistisia? Lauseen ymmärtäminen riippuu aina sellaisten lauseiden ymmärtämisestä, jotka sijaitsevat lauseen kanssa samalla polulla mutta lähempänä periferiaa. Eikö tässä lähestytä holismia?

MD: Minun mielestäni ei. Holismissa hylätään periferian ja ytimen välinen ero, eikö vain?

FP: Haluatteko siis pitää periferia/ydin erottelun erillään analyyttinen/synteettinen erottelusta.

MD: Haluan, että on olemassa tietty *suunta*. Päättelyä tietenkin tapahtuu molemminsuuntaisesti. Mielestäni tarvitaan merkitysten riippuvuussuhde, joka on pääsääntöisesti vain yhdensuuntainen, koska uskon, ettemme voisi oppia kieltä, jos holismi pitäisi paikkansa. Olen erityisesti sitä mieltä, ettemme voisi rakentaa systemaattista kuvaa siitä, miten kieli toimii, jos näin olisi.

Voinko lisätä erään seikan? Suuri osa analyyttinen/synteettinen-erotteluun kohdistetuista hyökkäyksistä juontuu tietystä luonnollisten kielten helposti havaittavasta ominaisuudesta, nimittäin siitä, että ne sallivat sangen runsaasti *pelivaraa*. Tämä on varsin perusteltua. Jos halutaan systemaattinen merkitysteoria on tavallaan *jaettava* merkitys kielen eri sanojen ja rakenteiden kesken, ja on useampi kuin yksi tapa tehdä näin. Jos meitä pyydettäisiin määrittelemään jokin merkitys tai kertomaan, mitä henkilön tulee tietää jotta hän tietäisi ilmaisun merkityksen, luultavasti antaisimme saman merkityksen useille eri ilmaisuille. Tästä seuraa tietynlainen holismi kielen ymmärtämisessä. Emme voi sanoa täsmällisesti: ”Jos emme ymmärrä *tätä*, silloin *tuo* on se sana, jonka merkitystä emme tunne.” Toisaalta voimme verrata toisiinsa tätä ja melko jäykkää Fregen mallia, jossa kullakin ilmaisulla on täysin määrätty merkitys. Uskoakseni se on ihanne, johon tietoisesti pyrimme tarpeen tullen, ja tarve esiintyy ollessamme erimielisiä tai epävarmoja perusteluissamme. Rakennamme teorioita ja näin tehdessämme meidän tulee sopia eri termien merkityksistä ja määritelmistä, eli järjestelemme asioita ja lähestymme fregeläistä mallia.

Siis en halua sanoa, että analyyttinen/synteettinen erottelua sellaisenaan voidaan soveltaa jollakin täysin määrätyllä tavalla kieleen. Mutta en usko, että se pitäisi hylätä. Päinvastoin, me tarvitsemme sitä silloin, kun pyrimme ratkomaan erimielisyyksiä tai ymmärtämään sellaisten lauseidein oikeutuksia, joihin uskomme vain epämääräisesti.

FP: Haluaisin vielä palata kielifilosofian ja ajattelun filosofian vastakkainasetteluun. Puhuimme tästä prioriteettiteesin näkökulmasta ja sen roolista analyyttisen filosofian määrittelyssä. Mutta haluaisin nyt keskustella antirealistisen mielifilosofian mahdollisuudesta prioriteettiteesin yhteydessä.

Olette sanonut, että ajatus kielellisen ilmaisun (lause, toteamus) totuudesta (tai epätotuudesta) on saanut alkunsa siitä erosta, mikä vallitsee puhujan ollessa objektiivisesti oikeassa tai objektiivisesti väärässä jonkun väittämän suhteen.[24] Jos näin on, väittämä on tietyssä mielessä perustavampaa laatua oleva käsite kuin totuus. On vaikea kuvitella, kuinka väittämän käsitteen riittävä analyysi voisi olla mahdollista ilman, että hyödynnettäisiin sellaisia psykologian käsitteitä kuten uskomus, halu, aikomus, ja muut vastaavat.[25] Jos nyt on niin, että väittämä on perustavampaa laatua oleva käsite kuin totuus, ja jos tarvitsemme sitä voidaksemme filosofisesti määritellä totuuden, niin silloinhan näyttää siltä, että meidän on tukeuduttava psykologisiin käsitteisiin totuuden määrittämiseksi. Onko näin?

MD: Ymmärrän mitä tarkoitatte. Haluaisin ensin sanoa jotakin, mikä ei suoraan vastaa kysymykseenne. Se ainoastaan selkiyttää puolustamaani näkemystä. Luulen, että ajatus oikeasta ja väärästä väittämästä on paljon primitiivisempi kuin ajatus totuudesta. Filosofiassa on runsaasti esimerkkejä tapauksista, joissa on todettu: ”Sellaisilla ja sellaisilla ilmaisuilla ei ole selkeitä totuusehtoja.” Näin on sanottu esimerkiksi konditionaalien kohdalla. Hilbert piti tällaisina aritmeettisia lauseita, joissa on äärettömän monta kvanttoria. Nykyään sanotaan, että tuontyyppiset ilmaisut on tulkittava ikäänkuin niitä käytettäisiin väittäminä. Yksinkertaisimmissa tapauksissa tämä on selvää, esimerkiksi silloin kun Hilbert tulkitsee eksistentiaalilauseet epätäydellisinä ilmaisuina. Ajatushan on se, että olemme oikeutettuja lausumaan eksistentiaalilauseen, jos pystymme tuottamaan

esimerkki-instanssin. Tästä perspektiivistä katsoen olennaista ei ole objektiivisen totuuden ja objektiivisen epätotuuden välinen ero. Olennainen erottelu riippuu siitä mitä *me* voimme tehdä, voimmeko perustella väittämämme vai emme. Tämä ja ajatus oikeasta ja väärästä väittämästä ovat täysin yhteensopivia.

Ero tämän näkemyksen ja sen välillä, että väittämillä on objektiivinen totuusarvo on se, että jälkimmäisessä totuusarvojen tulee olla riippumattomia omasta episteemisestä tilastani, kaikesta siitä, mihin itse kykenen, paitsi tietysti silloin kun toteamus koskee minua. Ajatus on tuolloin se, että väittämä on yksiselitteisesti tosi tai epätosi riippumatta siitä voinko oikeutetusti perustella sen. Kun taas ensimmäisen näkemyksen mukaan ajatellaan ainoastaan sitä, voinko oikeutetusti puoltaa väittämääni. Juuri tätä tarkoitan sanoessani, että väittämän käsitteen avulla tavallaan kartoitetaan reitti totuuteen. Mutta on mentävä huomattavasti pidemmälle jotta päästäisiin totuuden käsitteeseen asti *sanan varsinaisessa merkityksessä*. Se on ikäänkuin vain alkua tässä tavoitteessa. Päästäksemme totuuden käsitteeseen meidän on kysyttävä: ”Miksi en voisi ajatella tätä vain väittämänä? Miksi minun pitäisi arvioida sitä objektiivisesti, itsestäni riippumatta?”

Uskoakseni askel, jonka argumentissanne hylkäisin on se, että väittämä pitää selittää psykologisesti. Tiedän, että oli kausi, jolloin sekä Russell että Wittgenstein olisivat kumpikin sanoneet niin mutta itse en usko siihen. Kyse on monimutkaisesta asiasta. Väittämä on ulkoinen teko. Kuulemme lauseen, joka pitää ymmärtää väittämänä ja samalla tapahtuu sisäinen arviointi, kun arvioimme jonkin lauseen todeksi. Uskoakseni on parempi käsitellä ajatusta ulkoisesti esitetyn väittämän sisäistyksenä kuin päinvastoin eli nähdä väittämä sisäisen tilan tai teon ilmaisuna.

Yksi kysymys esiintyy jossakin kohdin teoksessa *Philosophical Investigations*: ”Mikä kielipeli liittyy väittämään?” Itse asiassa Wittgenstein uskoo, että ei ole olemassa vain *yhdenlaisia* väittämiä. On olemassa useita ja toisistaan poikkeavia tapauksia. Mutta joka tapauksessa kysymys on täysin oikeutettu.

Me emme juurikaan ryhdy selittämään käskyn antamista psykologisin termein. Normaalisti silloin kun jollakin henkilöllä on auktoriteettiasema johonkin toiseen henkilöön nähden käskyä antaessaan oletetaan, että hän tahtoo tämän henkilön toteuttavan hänen käskynsä. Mutta ei ole syytä olettaa, että hänellä olisi joitakin *muita* motiiveja käskyn antamiselle. Asia on niin, että jos hänellä *todellakin* on valtaa, hän vain antaa komennon ja sillä on tietty vaikutus riippumatta käskyn antamisen syystä. Meidän tulee kuvata käskyyn liittyvä kielipeli ja sama pätee mielestäni väittämään. Se ei ole läheskään niin itsestäänselvää, koska seuraukset eivät ole samalla tavalla selkeitä kuin käskyn osalta. Tämän vuoksi sen kuvaaminen on paljon monimutkaisempaa, mutta luulen, että meidän tulee kuvata sitä kommunikaation kielipelinä, jossa kerrotaan ihmisille asioita, ei sisäisiä tiloja. Siispä en usko, että väittämän kohdalla on tarpeen nojata aikomuksiin tai uskomuksiin; tai jos pitääkin nojata aikomuksiin se tapahtuu varsin myöhäisessä vaiheessa.

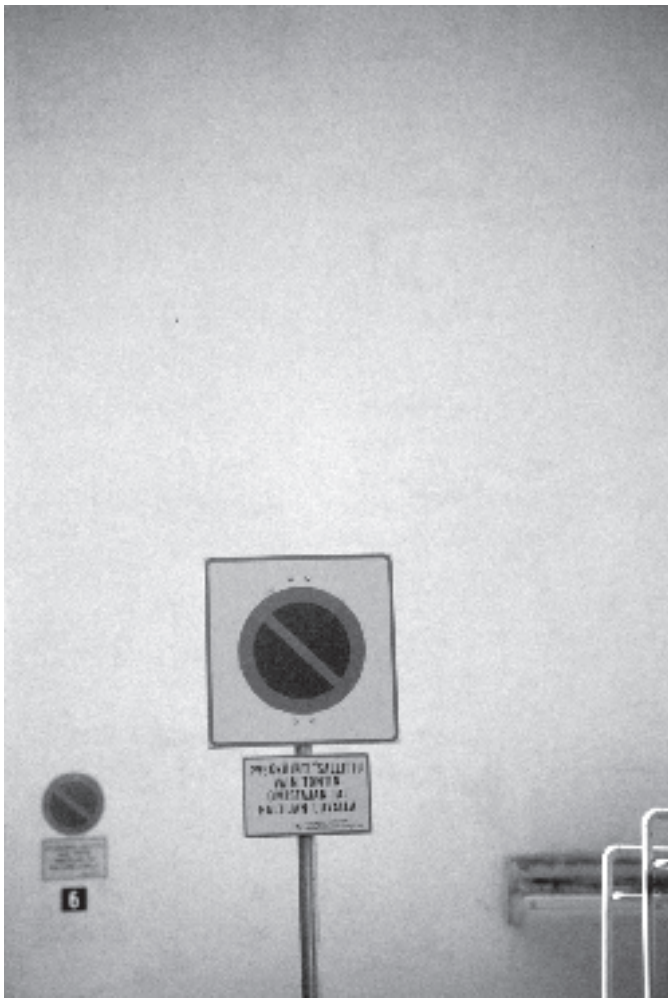
FP: Siis tarvitseeko ainoastaan kuvata väittämään liittyvä kielellinen teko? Ja kuvaus voidaan toteuttaa ilman, että otetaan huomioon aikomuksia, uskomuksia ja muita propositionaalisia asenteita?

MD: Näin toivon. Mutta jos sanotte: ”Hyvä on, tehkää se!” – en osaa. Tähän vaikuttaa koko merkitysteoria ja en tarkalleen tiedä miten se tulee tehdä.

FP: Siinä tapauksessa en esitä kysymystä. Sen sijaan kysynkin jotakin muuta. Toinen kysymykseni liittyen aiheeseen kielifilosofia vastaan mielifilosofia sivuaa erityisesti realismi *versus* antirealismi keskustelun sisältöä. Te olette sitä mieltä, että tätä debattia ei voi rajata yksinomaan kielellisiin ilmaisuihin (toteamuksiin, lauseisiin), nähdäkseni kolmesta syystä. Ensinnäkin keskustelun tulisi kattaa myös uskomukset ja uskomustilat, koska näitäkin arvioidaan totuuden ja epätotuuden näkökulmasta. Toiseksi, merkitys on *kognitiivinen* käsite. Tässä ajatellaan sitä, mitä kompetentit kielenkäyttäjät ymmärtävät tai tietävät kun he ymmärtävät lauseiden merkityksen tai tietävät, mitä lause merkitsee. Samoin kysymys lauseen mentaalisesta esitysmuodosta on erittäin tärkeä debatin kannalta. Lopuksi, päätös siitä pitääkö totuutta rajata epistemologisin keinoin vaikuttaa suoraan siihen, millaisen totuuden *käsitteen* voimme oikeutetusti muodostaa ja millaista taas emme.

Kun siis keskustelua ei voi rajata pelkkään kielelliseen ymmärrykseen vaan sen tulee kattaa myös käsitteenmuodostus, eikö olisi mahdollista – ellei jopa välttämätöntä – nähdä sitä itsenäisenä mielifilosofian piiriin kuuluvana alueena, joka koskee lauseiden merkityksen lisäksi myös mentaalista sisältöä?

MD: Voin hyvinkin olla kanssanne samaa mieltä. En tietenkään ajattelisi, että tällä aiheella olisi paljonkaan merkitystä realismia koskevissa metafyysisissä debateissa – kuten siis ajattelen – jos uskoisin, että kysymys on *vain* kielestä, vain semantiikasta. Puhuimme aiem-



min prioriteettiteesistä. Jos joku on Evansin tai Peacocken seuraaja hän uskoo, että ajatusten rakenne tulee kuvata riippumatta niiden kielellisestä ilmaisusta. Kuitenkin sama kahtiajakoisuus esiintyy totuusehtoihin pohjautuvan teorian – minkä asiaintilan on vallittava, jotta ajatus on tosi – ja sanotaan vaikka oikeutukseen pohjautuvan teorian – voidaanko lausetta tunnistaa todeksi – välillä. Siis sama kysymys nousee esille kuin Evansin ja Peacocken tapauksessa.

FP: Tulisiko meidän todeta, että ei ole mitään hyvää syytä tarkastella tätä mielifilosofiaan kuuluvana debattina?

MD: En usko siitä olevan mitään hyötyä. Kuten tiedätte, minä uskon prioriteettiteesiin. Näiden kahden suuntauksen välinen ero

on siinä, että mielifilosofian ja ajattelun filosofian lähestymistavat ovat taipuvaisia solipsismiin. Puhutaan *yksilö*subjekteista, siitä, minkä sisällön yksilösubjekti voi antaa ajatukselle, kuinka hän tunnistaa ajatuksen todeksi, ja niin edelleen. Ja yleensä sillä ei ole juurikaan tekemistä kommunikaation kanssa, kun itse taas olen sitä mieltä, ettemme voi saada hyviä vastauksia, jollemme käsittele asiaa kommunikaation kannalta. Mutta tämä on laaja aihe.

FP: Prioriteettiteesiin liittyy kaksi erillistä kysymystä. Toinen on *metodologinen* ja toinen koskee realismi *versus* antirealismi debatin *sisältöä*. Yksi ongelma on selvittää voidaanko ajattelun filosofiaa lähestyä *yksinomaan* kielifilosofisesti vai ei, toisin sanoen selittyykö ajatus kielen kautta vai ei. Tämä on metodologinen kysymys. Toisaalta tulee selvittää koskeeko kyseinen debatti *myös* mentaalista sisältöä. Selvästi näin tapahtuu, jos keskustellaan siitä määräytyykö lauseen merkitys sen totuusehtojen pohjalta. Tällöin kysymys sen tietämisestä, määräytyykö lauseen ilmaiseman ajatuksen sisältö sen totuusehtojen perusteella vai ei, on osa debattia.

On siis kokonaan kaksi erillistä kysymystä: metodologinen ja sisällöllinen. Minusta näyttäisi siltä, että teidän voimakkaalla metodologisella kannallanne ensimmäiseen kysymykseen ei ole lainkaan vaikutusta toiseen kysymykseen. Ne ovat loogisesti erillään. Silloin ei ole merkitystä, jos käännämme päälaelleen analyyttisen filosofian perusaksiooman ja on täysin hyväksyttävää aloittaa pohtimalla kysymystä ajatusten sisällöstä. Toisaalta päädymme samoihin ongelmiin.

MD: Aivan oikein. Minä uskon, että kysymys on metodologinen. Ongelmat ovat samat. Ja kuten sanoitte, sen vuoksi päälaelleen kääntäminen ei juurikaan estä eri näkemyksen omaavien ihmisten välistä kommunikointia. Mutta on eräs asia, jonka suhteen on eroa ja se liittyy metodologiaan: ajattelun filosofi ei noteeraa juuri lainkaan verbaalista kommunikointia, kun kuitenkin itsestäänselvästi ajattelua selitetään kielen kautta. Kieli on yhteisöllinen. Se on ensisijaisesti kommunikaatioväline.

FP: Juuri siksikö, että se on yhteisöllinen haluatte pitäytyä prioriteettiteesissä?

MD: Kyllä.

FP: Mutta kuitenkin, myös fregeläiset *ajatukset (thoughts; Gedanke)* ovat yhteisöllisiä seikkoja. Joku voisi aivan hyvin puolustaa prioriteettiteesiä sillä perusteella, että sen etuna on psykologismin välttäminen. Mutta mikä muu vaara psykologismisssa voisi olla kuin se, että uskotaan ajatuksiin osana tajunnanvirtaa? Minusta näyttää, että silloin on oleellista selvittää, johtaako prioriteettiteesin hylkääminen vääjäämättä *ajatuksen (Gedanke)* ja *kuvitelman (Vorstellung)* sekoittamiseen. Kuvitellaanpa, että noudatamme Evansin ehdotusta, josta keskustelimme aikaisemmin. Onko silloin kyse Fregen ja Husserlin kritisoimasta psykologismista? Onko meidän tällöin väitettävä, että tapa jolla viittauksen kohde mielletään, sen esitystapa ajattelun tasolla, on osa tajunnanvirtaa? Voitaisiin sanoa, vaikkapa Fregen lähtökohdista: ”Kyllä, on syytä pitää kiinni prioriteettiteesistä. Se tarjoaa hyvän suojan psykologismin vaaroja vastaan.” Mutta onko nyt niin, että *ajatuksen (Gedanke)* ja *kuvitelman (Vorstellung)* sekoittaminen on todella väistämätön? Eikö olisi mahdollista välttää sekaannus vaikka prioriteettiteesi hylättäisiinkin?

MD: On tietenkin aivan liian pikaista sanoa: ”Tästä toimenpiteestä on välittömästi seurauksena psykologismi.” En tahdo sanoa näin. Mutta nähdäkseni on välttämätöntä, että ajattelun filosofi, aivan samoin kuin myös kielifilosofi, kunnioittaa kontekstiperiaatetta. Jos mietimme, mitä Evans on sanonut tietyistä tavoista ajatella viittauksen kohdetta ja mitä hän on sanonut singulaarisista viittauksista, singulaarisista ajatuksista, ja niin edelleen, meidän on tunnustettava, että se tapa, jolla ajattelemme jotakin tiettyä kohdetta on tavallaan sekin osa täydellistä ajatusta. Tapa, jolla ajattelemme jotakin kohdetta on eräässä mielessä kokonaisen ajatuksen yksi ainesosa. Ei ole mitään mieltä puhua siitä irrallaan ...

FP: ... siitä asiayhteydestä, mihin se liittyy.

MD: Aivan oikein: irrallaan viittauksen kohteeseen liittyvästä ajatusyhteydestä. On kysyttävä: ”Mitä tarkoitetaan kokonaisella ajatuksella?” Ellemme halua vajota psykologistisiin selityksiin, meidän on ajateltava sitä Fregen tavoin propositionaalisen asenteen kohteena. Se on jonkin uskomista tai uskomista siihen, että jokin pitää paikkansa. Peacocke tekee juuri näin. Hänen ajatuksensa rakentuu sille, että ensiksi pyritään luonnehtimaan sellaiset asenteet, joita ehkä täysin kieltä osaamattomalla olennolla sattaa kuitenkin olla.[26]

FP: Ja hän käsittää ajatukset fregeläisinä ajatuksina, *Gedanken*.

MD: Ne ovat juuri senkaltaisia, ja ne ovat uskomusten tai mielihalujen tai muiden tällaisten kohteita. En edelleenkään usko, että tuonkaltainen ohjelma toimii mutta sitä ei varmastikaan voi suoralta käsin syyttää psykologismista. Jos olisi mahdollista kuvata näitä propositionaalisia asenteita ilman, että viitataan niiden ilmaisuun, tämä ajatusmalli toimisi. Nähdäkseni Peacocke tai kukaan muu ei ole osoittanut sitä.

FP: Olette sangen pessimistinen mielifilosofian tulevaisuudennäkymien suhteen. Entä kognitiotieteen?

MD: *Olen* pessimistinen kognitiotieteen suhteen. En ole pessimistinen ajattelun filosofian parissa työskentelevien ihmisten suhteen – John Campbell on yksi jonka haluaisin tässä vielä mainita. Ensinnäkin, olen varma, että he löytävät paljon uutta tietoa tutkimuksissaan, vaikka koko heidän perusolettamuksensa onkin väärä, vaikka he ovatkin väärässä hylätessään prioriteettiteesin. Heidän tutkimustuloksensa pysyvät ja voimme muuntaa ne koskemaan kieltä ajatuksen sijasta, jos he ryhtyvät jälleen kannattamaan prioritoeettiteesiä. Toiseksi, olen yksinkertaisesti sitä mieltä, että on erittäin mielenkiintoista nähdä missä tämän suuntauksen raja kulkee. Kiinnostavaa mm. on, että jos tässä täysin onnistutaan, silloin prioriteettiteesi osoittautuu kokonaan vääräksi ja on siis mielenkiinnoton. Mutta vaikka näin ei kävisikään, on hyvin mielenkiintoista nähdä tarkalleen mihin suuntaan prioriteettiteesin hylkäämiseen perustuva tutkimusala pystyy etenemään.

FP: Ja mihin *asti* se pystyy etenemään.

MD: Mihin asti se *täsmälleen* pystyy etenemään. Tämä on melko lailla hämärän peitossa oleva kysymys. Jopa Frege ajatteli, että prioriteettiteesillä oli merkitystä vain suhteessa *meihin*. Hän uskoi, että kieltä osaamattomat olennot voivat oivaltaa samat ajatukset kuin mekin, ainostaan sillä erolla, että niiden ajatuksia *ei* ole puettu kielelliseen asuun. Mutta hän ei selittänyt mitenkään, mitä se voisi pitää sisällään. Kaikki mitä hän tästä sanoi oli se, ettei se ollut ristiriitaista. Mitä se tarkoittaa? Jos mielifilosofian tutkijat ovat oikeassa, saamme tälle selityksen. Kyseessä on vain sattumanvarainen tosiasia – jos se nyt edes on tosiasia – että *me* voimme oivaltaa ajatuksia kielen välityksellä. Mikä ominaisuus meissä saa sen aikaan? Kaikki nämä kysymykset ovat aitoja ja erittäin mielenkiintoisia. Toivoakseni he tekevät joitakin löydöksiä.

FP: Analyyttisessä filosofiassa on erittäin voimakas pyrkimys siirtyä mielifilosofian tutkimukseen ikäänkuin kielifilosofian kustannuksella. On aika selvää, että ihmiset Yhdysvalloissa ovat menossa tähän suuntaan. Mielifilosofia valtaa yhä enenevässä määrin alaa.

MD: Mielestäni siitä valtaosa on huonotasoista.

FP: Kuilu englantilaisen ja amerikkalaisen filosofian välillä näyttää vain syvenevän tällä kohtaa. Se johtuu suurelta osin kognitiotieteen valtavasta vaikutuksesta Yhdysvalloissa.

MD: Luullakseni tuo on totta. Ja se ei huoleta minua tippaakaan,

sillä uskon todella, että amerikkalainen filosofia on pääosiltaan hyvin huonossa tilassa.

FP: Ajatteletteko erityisesti mielifilosofiaa?

MD: Tietenkään se mitä sanoin tuskin koskee Kripkeä tai Putnamia, tai sen enempää Davidsonia. Mutta yleinen tendenssi tuntuu olevan tällaiseen skientistiseen suuntaan ja minusta se näyttää steriililtä lähestymistavalta.

FP: Tarkoitatteko nyt sellaisia oppeja kuten materialismi, fysikalismi, ja niin edelleen?

MD: Kaikkea sitä. Ei se mihinkään johda.

FP: Se on johtanut ainakin yhteen asiaan. Tilanne, jossa nyt olemme on täysin vastakkainen kuin se, jossa Brentano ja Husserl olivat. Heidän mukaansa intentionaalisuus oli irredusoituva mentaalisen tunnusmerkki, kun taas me pidämme itseämme pelkkänä lihana ja verenä, fyysisinä olentoina, ja ihmettelemme: ”Kuinka on mahdollista, että *tuolla* on intentionaalisuutta? Kuinka koneilla, tai millä tahansa, jotka voidaan kuvata puhtaasti fyysisillä ominaisuuksilla, voi olla intentioita ja ajatuksia? Ja sitten pyrimme selittämään intentionaalisuutta naturalistisesti.

MD: Hyvä on, tuo on filosofinen kysymys, joka voidaan asettaa. Mutta toivon todella, että englantilainen filosofia kääntää katseensa lähinnä kohti kehitystä muissa Euroopan maissa ja vähemmän kohti Amerikkaa. Syy miksi monet tekevät niin on kielessä. On paljon helpompi lukea artikkeleita amerikkalaisista julkaisuista. Se on hämmästyttävää. Jotkut, kuten Jonathan Barnes, Kevin Mulligan, Peter Simmons, ja niin edelleen, pystyvät sopeutumaan opetustehtäviin ulkomailla. Vain aniharvat loppututkinnon suorittaneet tekevät niin. Pääasiassa kielen vuoksi. Tämä palautuu kielenopetukseen kouluissa. Ehkä meillä pitäisi olla kielikursseja jatko-opiskelijoille; vaatia heiltä ainakin yhden eurooppalaisen kielen hallitseminen.

FP: Palataan vielä tilanteeseen Yhdysvaltojen suhteen. On varsin hämmästyttävää, että esimerkiksi teidän työnne ei ole juurikaan saanut vastakaikua siellä. Vain harvat ovat kiinnostuneet siitä. Putnam on yksi heistä. Myös Brian Loar ja Amerikassa opettava Paul Horwich lukevat sitä huolella. Sama tilanne esiintyi Gareth Evansin kohdalla. Monetkaan amerikkalaiset filosofit eivät ole vaivautuneet lukemaan hänen töitään.

MD: Totta, ja minusta oli todella sääli, että näin kävi. Putnam oli siitä osittain vastuussa. Hän kirjoitti äärettömän negatiivisen arvostelun kirjasta *Varieties of Reference* ja mitätöi sen täysin. En tiedä miksi hän teki näin. Se on hyvin räikeä virhearviointi. Voi olla, ettei sillä ollut paljon merkitystä. Se saattoi olla pikemminkin oire kuin syy-yhteys. En osaa sanoa. Mutta pitää todellakin paikkansa, että heidän tulisi lukea Evansia, ja on vakava virhe, etteivät he näin tee. Siinä kirjassa on paljon rikkauksia.

Antirealismi ja Etiikka

FP: Minulla on vielä yksi kysymys. Se koskee etiikkaa. Mahdollisesti ei ole sellaista yhdenmukaista filosofista oppia, näkemystä tai maailmankatsomusta (*Weltanschauung*), jota voitaisiin kutsua *globaaliksi antirealismiksi* ja joka kattaisi matematiikan *ja* luonnontieteen kohteet, *ja* muiden ihmisten ajatusmaailman, *ja* moraaliset agentit, jne.

MD: Sattaa ollakin.

FP: Nyt kuitenkin on niin, että ette ole koskaan puolustaneet tällaista kantaa. On kuitenkin olemassa laaja joukko erilaisia filosofisia kiistoja, joita kuten sanotte yhdistää realistisen ja antirealistisen näkemyksen välinen ristiriita johonkin luokkaan kuuluvien lauseiden tulkinnasta; näitä luokkia ovat mm. matemaattiset lauseet, maailmaa koskevat lauseet, muiden ajatusmaailma, eettiset käskyt, jne. Tämä teidän ja joidenkin muiden kuten Crispin Wrightin tapa tulkita näkemyseroja pätee selvästi myös etiikkaan. Yksi aihe on moraalifaktoja tai moraaliarvoja koskeva realismi. Kysymykseni kuuluu: Millainen antirealistisen haasteen tulisi olla etiikan kohdalla?

Sallikaa minun tarkentaa. On ainakin kaksi tapaa kuvata moraalirealismia: suhteessa tosiasioihin ja suhteessa arvoihin. Suhteessa tosiasioihin se tarkoittaisi seuraavaa: On olemassa objektiivisia moraalifaktoja ja ne ovat osa sitä materiaalia josta maailma rakentuu ja moraalisen pohdinnan pyrkimyksenä on paljastaa ne. Sanokaamme esimerkiksi, että on olemassa se objektiivinen *tosiasia*, että orjuus on epäoikeudenmukaista. Toisaalta, voisimme kuvailla moraalirealismia myös arvojen kautta. Silloin moraalirealimi tarkoittaisi seuraavaa: tietyt teot, tavat ja instituutiot pitää ottaa käyttöön tai päinvastoin, ne pitää tuomita ja hylätä, riippuen siitä edesauttavatko tai vahvistavatko ne arvoja, jotka olemme *objektiivisesti* oikeutettuja hyväksymään tai sitten päinvastoin hylkäämään. Moraalisen pohdiskelun tarkoitus on löytää mitkä arvot meidän tulee hyväksyä ja mitkä meidän tulee hylätä, ja nämä löytäessämme *paljastamme jotakin objektiivista*. Palatakseni esimerkkiin orjuudesta, realisti voisi ilmaista kantansa väittämällä, että orjainstituutioon ja -käytäntöön liittyvät arvot tulee hylätä ja tämän hylkäämisen syyt ovat objektiivisia. Moraalisen pohdinnan tarkoitus on kyetä tekemään päätöksiä kaikissa niissäkin tapauksissa, jotka voivat olla vähemmän itsestäänselviä kuin kysymys orjuudesta, sanokaamme esimerkiksi eutanasia tai abortti.

Luulen, että antirealistisen argumentin *tosiasioihin pohjautuvaa* moraalirealismia vastaan pitäisi muodossa tai toisessa olla ei-kognitivistinen. Jos olen oikeassa, antirealistin tulisi esittää, että moraaliset väitteet ovat kognitiivisesti tyhjiä siinä suhteessa, ettemme voi raportoida moraalifaktoja. Yksinkertaisesti mitään ei vain ole löydettävissä. Kysymys, jonka haluan kysyä on seuraava: mitä kaikkea antirealistisen argumentin tulisi pitää sisällään vastatessaan arvoihin perustuvaan moraalirealismiin? Täytyykö antirealistin kannattaa jonkin relativismin muotoa ja väittää, että tekomme, tapamme, instituutiomme ja muut sellaiset ovat joko oikeudenmukaisia tai epäoikeudenmukaisia ainoastaan suhteessa tiettyihin kulttuuriperäisiin uskomuksiin, jotka tavallaan muodostavat kehyksen oikeutuksillemme, niin että mitkään eettiset ”oikeutuksemme” eivät voi välttyä olemasta asenteellisia hyvinkin voimakkaassa ja vääjäämättömässä mielessä?

Haluatteko puolustaa jotakin eettisen antirealismin muotoa? Jos näin on, mikä on teidän näkemyksenne ja miten aiotte puolustaa näkökantaanne?

MD: Teen parhaani vastatakseni kysymykseen. Pystyn antamaan ainoastaan suuntaa-antavan vastauksen; häpeäkseni on tunnustettava etten ole koskaan käyttänyt aikaani tämän asian pohtimiseen. Ei niin, että olisin ajatellut sen hyödyttömäksi. En vain ole tullut ajatelleeksi sitä kovinkaan paljon.

Minusta näyttää vähintäänkin siltä, että etiikkaan sovellettuina näiden antirealististen ajatusten pitäisi uudistaa koko keskustelun lähtökohdat. Syy on seuraava. Se antirealismin muoto jota itse kannatan ei ole missään nimessä subjektivistinen. Se on täysin objektiivista, tai lähtökohtana on objektiivisuus, sikäli että onko lause oikeutettu vai ei on kyse objektiivisesta asiasta. Ajatelkaapa vaikka matematiikkaa. Onko lauseella todistus vai ei *on* objektiivinen asia. Emme puhu siitä onko lause tosi jossakin riippumattomassa moraalisessa todellisuudessa. Puhumme siitä kun väitetään jotakin, jonka oikeutus on objektiivisesti pätevä tai objektiivisesti epäpätevä. Jos nyt omaksutaan tässä mielessä antirealistinen näkemys etiikkaan, ei olisi epäilystäkään, että se olisi subjektivistinen näkemys. Luullakseni olisi myös väärin nähdä tämä ei-kognitivistisena kantana. Oikeutuksessa on kysymys *kognitiivisesta* oikeutuksesta. Toisaalta ei pidä ajatella, että ainoa vaihtoehto subjektivistiselle etiikan teorialle on jokin realistinen näkemys moraalilauseista, jotka kuvaisivat olemas-

saolevaa todellisuutta meistä riippumatta tai ilmaisisivat objektiivisesti tosia tai epätosia väittämiä. Selitettäessä näitä väittämiä on pidettävä mielessä, että niitä tekevä henkilö periaatteessa kykenee antamaan niille oikeutuksen. Tätä pitäisi tutkia enkä pysty juurikaan sanomaan minkälaisesta oikeutuksesta tässä tarkalleen olisi kysymys, mistä kaikesta eettisen väittämän oikeutus rakentuu.

FP: Ja erityisesti *normatiivisen* väittämän.

MD: Aivan. En aio yrittää sitä *tässä*. Mutta se on oikea suunta jos halutaan nähdä miltä eettinen antirealismi näyttäisi. Tällä tarkoitan, että tuloksena olisi luultavasti jonkinlainen keskitie.

FP: Ehkä jotakin sentyyppistä kuin Wiggins on puoltanut. Wiggins kannattaa kognitivismia johon on yhdistetty ajatus moraaliväittämien alideterminoituneisuudesta.[27] Päältä katsoen kognitivismi on realismin luonnollinen liittolainen. Mutta jos Wiggins on oikeassa, kyseessä on vain pinnallinen intuitio. Meillä on myös taipumus ajatella, että teismi on realismin liittolainen. Keskustelette teismistä aivan kirjanne *The Logical Basis of Metaphysics* lopussa.[28]

MD: Mutta en kovin laajasti.

FP: Ehkä niin, mutta ettekö kuitenkin mainitse, että teismi *ei* välttämättä ole realismin liittolainen.

MD: Näin haluaisin väittää. Tämä voi olla perustelematon harppaus, mutta haluaisin palata Platoniin ja vanhaan ongelmaan, ”Onko jokin hyvää, koska Jumala niin tahtoo, vai tahtooko Jumala sitä, koska se on hyvää?” A.J. Ayer kannatti voimakkaasti ajatusta, että kysymyksen ensimmäinen osa ei pidä paikkaansa, siispä Jumalalla ei ole osuutta eettisiin väittämiin. Wittgenstein päinvastoin on erittäin voimakkaasti ensimmäisen vaihtoehdon kannalla ja pitää jälkimmäistä täysin pinnallisena. Silloin tietenkin näyttää siltä, että jos joku uskoo itsellään olevan hyvän syyn ajatella, että Jumala tahtoo tai käskee tai toivoo meidän käyttäytyvän tietyllä tavalla, pelkästään se riittää syyksi käyttäytyä toivotulla tavalla. Mutta silloin meillä täytyy olla käytettävissä jokin tietty keino Jumalan tahdon tietämiseksi. Kun taas traditionaalinen näkemys on ollut, että voimme ymmärtää mikä on oikein ja mikä väärin ja päätellä siitä mitä Jumala toivoo meidän tekevän. Tahtoisin sanoa ainoastaan, että mielestäni *meidän* argumenttimme tulisi varmastikin seurata jälkimmäistä vaihtoehtoa.

FP: Arvatenkin olemme puhuneet jo pitkään. Voisimme lopettaa tähän. Paljon kiitoksia.

MD: Kiitos. Olen nauttinut keskustelustamme hyvin paljon.

Viitteet

Institut d”Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques Université de Paris 1. *France Philosophical Investigations* 19:1 Tammikuu, 1996. ISSN 0190-0536

1. Haastattelu tapahtui Oxfordissa syyskuun 10. päivänä 1992. Työstäessäni tekstiä haastattelunauhalta päätin sisällyttää tekstiin kirjallisuutta ja artikkeleita koskevia alaviitteitä, jotta lukijalle syntyisi käsitys keskustelun kulusta. Olen jakanut tekstin osiin keskustelun aiheiden pohjalta. Osa alkuperäisestä nauhoitetusta materiaalista on mukailtua. Olen kiitollinen Michael Dummettille hänen kärsivällisyydestään ja sekä hänelle että Anne Dummettille heidän ystävällisyydestään ja vieraanvaraisuudestaan. Timothy Tessin avusti painoasun valmistelussa julkaisua varten.
2. *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, London, 1. painos, 1973: Harvard Unversity Press, Cambridge, Mass., 2. painos, 1981, s. xv.
3. *Frege: Philosophy of Language* teosta seurasi: *The Interpretation of Frege”s Philosophy*, Duckworth, London, 1981; *Frege and Other Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1991; ja *Frege: Philosophy of Mathematics*, Duckworth, London, 1991.
4. *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, s. xii.
5. Hans Sluga, *Gottlob Frege*, Routledge, Kegan Paul, London, 1980.
6. ”What is a Theory of Meaning? (II)”, *Truth and Meaning - Essays in Semantics,* G. Evans ja J. McDowell, toimittajat , Clarendon Press, Oxford, 1976, s. 135: ”Fregen teesissä merkityksen objektiivisuudesta on jo tietty odotus (siltä osin, kun tarkoitamme merkityksellä kuvausta) Wittgensteinin opille, jossa merkitys samaistetaan käyttöön (tai jollekin opille, joka kuuluu tähän perheeseen) [...] .”
7. Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik, Begriffschriftlich abgeleitet*, Band I, H. Pohle, Jena, 1893. Englanninkielinen käännös esipuheesta, johdannosta ja §§1-52, M. Furth teoksessa: *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System*, University of California Press, Los Angeles, 1964. Tässä Fregen kyseinen teksti: ”Every [...] name of a truth-value *expresses* a sense, a *thought [drückt einen Sinn, einen Gedanken aus].* Namely, by our stipulation, it is determined under what conditions *[Bedingungen]* the name denotes *[bedeute]* the True. The sense of this name -the *thought*- is the thought that these conditions are fulfilled *[dass diese Bedingungen erfüllt sind].*
8. Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logish-matematishe Untersuchung über den Begriff der Zahl,* W. Koebner, Breslau, 1884. Englanninkielinen käännös, J.L Austin: *The Foundations of Arithmetic - A logigo-mathematical enquiry into the concept of number,* Basil Blackwell, Oxford, 1950. Katso erityisesti, Introduction, ss. iiie, vie, viiie-ixe, sekä Part II, §§26, 27.
9. Katso Wittgenstein, *Philosphische Untersuchungen / Philosophical Investigations,* Englanninkielinen käännös, G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1958, Part I, §43: ”Hyvin usein -ei kuitenkaan aina- kun käytämme sanaa ”merkitys”, se voidaan määritellä seuraavasti: sanan merkitys on yhtä kuin sen käyttö kielessä [the meaning of a word is its use in the language / die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.] Katso myös *Philosophical Investigations,* Part I, §§120, 138, 190, 432, sekä ensimmäiset sivut kirjasta *The Blue and Brown Books,* Basil Blackwell, Oxford, 1958.
10. s. xii.
11. Rudolph Carnap, *Der logishe Aufbau der Welt*, Weltkreis-Verlag, Berliini, 1928; Englanniksi käännös R.A. Berkeley: *The Logical Construction of the Word*, University of California Press, Berkeley, 1967. Nelson Goodman, *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1951. Katso Dummettin kirja-arvostelu jälkimmäisestä teoksessa *Truth and Other Enigmas*, luku 3, ss. 29-37.
12. Rudolf Carnap, ”Testability and Meaning”, *Philosophy of Science*, vol. 3 (Oct. 1936), ss. 419-71; vol. 4 (Jan. 1937), ss.1-40 [sec. IV].
13. Bolognan yliopistossa 1997 pidetyn luentosarjan alkuperäisteksti ilmestyi julkaisussa *Lingua e Stile*, Anno XXIII, 1998, ss. 3-49, 171-210. Muunneltu versio julkaistiin nimekkeellä *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, London, 1993. Viittaukset ovat tähän painokseen tästä eteenpäin.
14. *The Varieties of Reference*, toimittanut J. McDowell, Clarendon Press, Oxford, 1982. Samoin Gareth Evans: *Collected Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
15. *Origins of Analytic Philosophy*, ss. 2-3.
16. *Op.cit.*, s. 3: ”Aion puhua niistä suuntauksista, joihin eri filosofiset ajatukset johtivat ja jotka olivat aidosti niistä kehittyneet, kiinnittämättä paljonkaan huomiota siihen, kuka oli lukenut kenenkin töitä tai oliko X omaksunut jonkun ajatuksen Y:ltä vai oliko hän kehittänyt sen itsenäisesti,”
17. G.P. Baker ja P.M.S. Hacker, Wittgenstein: *Understanding and Meaning*, teoksessa *Analytical Commentary on the Philosophical Investigations,* vol. 1, Basil Blackwell, Oxford, 1980; vol. 2: *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1985.
18. *Op. cit.*, s. 4: ”Se, mikä erottaa analyyttisen filosofian sen eri muodoissa muista koulukunnista on ensinnäkin usko siihen, että filosofinen määritelmä ajattelusta saavutetaan filosofisen määritelmän avulla kielestä, ja toiseksi siihen, että kattava määritelmä voidaan saavuttaa *vain* [painotus FP] siten.”
19. Katso esim. , Nelson Goodman, ”*A World of Individuals*”, uusintapainos teoksessa *Problems and Projects*, Bobbs-Merrill, Indianapolis and New York, s. 159.
20. Gareth Evans, Collected Papers, ss. 291-321. Lainaus on sivulta 301. Katso myös osa IV:n lopussa, ss. 308-11, huomautukset ”episteemisistä tiloista”, objektin ”seurannasta”, ja objektin ”vangitsemisesta”.
21. Michael Devitt, *Realism and Truth*, Princeton University Press, Princeton, 1984, luku 12.
22. Stephen Schiffer, *Remnants of Meaning*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1987, osa 8.4.
23. Artikkelista on uusintapainos Quinen teoksessa *From a Logical Point of View - Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953, ss. 20-46.
24. *Truth and Other Enigmas*, s. xvii.
25. Katso taas esim. *Truth and Other Enigmas*, s. xvii.
26. Katso esim., Christopher Peacoke, *Thoughts: An Essay on Content*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
27. Katso *Needs, Values, Truth*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, erityisesti ss. 124-32.
28. Parannettu painos luentosarjasta 1976 Harward William James Lectures on nyt julkaistu nimekkeellä *The Logical Basis of Metaphysics*, Duckworth, London, 1991. Huomautukset teismistä ovat luvussa 15, ss. 348-51.

ARNE NEVANLINNA

SOLIDAARISUUDESTA

Päättyneen vuosituhannen viimeinen vuosikymmen on leimattu itsekkään yksilöllisyyden, hillittömän kansainvälistymisen, häikäilemättömän kilpailun ja kasvavan epätasa-arvon ajaksi. Piispat ja papit, filosofit, vihreät ja entiset stalinistit, emerituspoliitikot, lehtien pääkirjoittajat ja muut kansakunnan moraalinvartijat, yhteisesti valitut ja omatekoiset, ovat huolissaan, heristävät sormiaan ja varoittavat, että huonosti käy jollette tee niin kuin minä sanon. He vaativat solidaarisuutta. Sanalla on niin positiivinen kaiku, että perusteluiden antaminen on tarpeetonta ja niiden pyytäminen sopimatonta.

Länsimaat kieriskelevät rahassa samalla kun kolmas maailma kituu kurjuudessa. Suomen kehitysapu on siis nostettava 0,7%: iin kansantulosta. Suurin osa varoista kuluu ulkoministeriön menoihin, asiantuntijoiden palkkoihin, kotimaisiin tavaratoimituksiin ja vastaanottavan maan byrokratiaan. Perille saapuu vain rippeitä ja nekin saattavat kulttuuristen väärinkäsitysten vuoksi mennä hukkaan.

Lähetystyöntekijä pakahtuu haluunsa jakaa fundamentaaliset arvonsa köyhien afrikkalaisten kanssa. Sitä hän ei halua huomata, että vastaanottajan kannalta kyse on vain yhdestä lahkosta lukemattomien muiden joukossa. Eikä sitäkään, että hänen työnsä raivaa tietä myös niille länsimaisen kulttuurin piirteille, jotka ovat ristiriidassa kristillisyyden kanssa.

Rikkaassa Suomessa köyhät näkevät nälkää. Väitteen tueksi näytetään kuvia kulman ympäri kiemurtelevista jonoista. Avun saajalle kassi on ilmainen, mutta hinta kova. On pakko värjötellä ilmojen armoilla, suojata kasvonsa ahnailta kuvaajilta, syödä häältynyttä ranskanleipää, viimeistä myyntipäivää hipovaa makkaraa ja eloveenaa, kiittää, hävetä ja nöyrtyä.

Järjestö kerää varoja kiistattomasti hyvään, tunteisiin vetoavaan tarkoitukseen, esimerkiksi vammaisille lapsille tai sotainvalideille. Julkisen kontrollin puutteessa, tai siitä huolimatta, valtaosa tuloksesta hukkaantuu henkilökunnan palkkoihin, muihin kuluihin tai, pahimmissa tapauksissa, suoranaisiin väärinkäytöksiin.

Presidenttiehdokas puhuu lämpöisiä eri väestöryhmien keskinäisen solidaarisuuden puolesta. Tällä hän tarkoittaa sitä, että tukiaisia on jatkettava entisessä laajuudessa, riippumatta siitä mitä tuotteita viljelijä saa päähänsä tuottaa.

Asiantuntijan mielipide poikkeaa ammattikunnan vallitsevasta käsityksestä. Häntä ei jätetä rauhaan eikä yritetä palauttaa ruotuun asiasyillä, vaan syytetään oman pesän likaamisesta ja vaaditaan solidaarisuutta.

Paperityöläistä haastatellaan. Hän korostaa solidaarisen ammattipolitiikan tärkeyttä ja vaatii osuutta työnantajan voitoista. Kun tulee puhe matalapalkkaisten naisten aseman parantamisesta, katse alkaa harittaa ja mies mumisee jotain epäselvää ongelman vaikeudesta.

Yksityisen linjan bussinkuljettaja kohtelee törkeästi kyytiin pyrkivää helsinkiläistä naiskirjailijaa, jonka ulkomuoto on epäsuomalainen. Tämä valittaa asiasta julkisesti. Vastauksessaan yhtiön johtaja valittaa tapahtunutta ja pyytää anteeksi. Työntekijät syyttävät johtajaa solidaarisuuden puutteesta, vaativat hänen eroaan ja uhkaavat lakolla.

Suomalainen tapaa maanmiehensä ulkomailla, ilahtuu, pyytää kaljalle ja loukkaantuu kun toinen kieltäytyy ja ajattelee, että onpa helvetin epäsolidaarinen kaveri.

Amerikkalaismallisessa hyväntekeväisyydessä onnekkaat (*fortunate*) auttavat vähemmän onnekkaita *(less fortunate)*, mikäli summat ovat vähennyskelpoisia. Seurapiirien hyväntekeväisyys täyttää isokenkäisten herrojen pienikenkäisten rouvien kalentereita mukavantuntuisin merkinnöin. Korporatiivinen solidaarisuus on reikäinen vaate, jolla omien etujen alastomuutta yritetään peitellä. Näiden ilmiöiden lähisukulaisia, serkkuja jollei suorastaan sisaruksia, ovat lahjat, lahjukset ja sponsorointi.

Kovimmalla äänellä solidaarisuudesta puhuvat sinisilmäiset idealistit, palavasilmäiset moralistit ja kylmäsilmäiset kyynikot. Palkintoja ovat myönteinen julkisuus, oikeassa olemisen tyydytys, ylemmyydentunne, materiaaliset edut. Hiljaisimmalla äänellä siitä puhuvat avun tarvitsijat eli realistit. Omasta kokemuksestaan he tietävät, että solidaarisuus ontuu antajan hyväksi. Paras palkinto on se, että heidät jätetään rauhaan tai, jos apu on tarpeen, että se annetaan rahassa.

Enemmistön yhtenäisyydessä, yksimielisyydessä ja varmuudessa piilee tyhmyys. Vähemmistöjen hajanaisuudessa, erimielisyydessä ja epävarmuudessa piilee viisaus. Talvisodasta on kuusikymmentä vuotta.

Lista ja sen tulkinnat ovat kovasanaisia, mutta eivät kattavia. Ulkopuolelle jää laji, jota voisi kutsua kyselemättömäksi solidaarisuudeksi. Se perustuu osapuolten tasa-arvoon, siihen että molemmat saavat jotain, mutta kumpikaan ei vaadi mitään.

Viime vuosien ekologisen iskulauseen mukaan yksi ainoa perhosen siivenlepatus saattaa kumuloitua hirmumyrskyksi maapallon toisella puolella. Käännän ajatuksen päälaelleen ja teen positiivisen analogian.

Ehkä hirmumyrskyn kaltaisten maailmanlaajuisten ongelmien asettaminen lähtökohdaksi on kehno strategia. Ehkä perhosen siivenlepatuksen kaltaiset pienet solidaariset teot kumuloituvat globaaliksi hyväksi tehokkaammin kuin suuret puheet ja mittavat kokonaisuudet.

Oletetaan että näin on. Silloin maailman- ja kansakunnanlaajuinen solidaarisuus toteutuu parhaiten etäännyttämällä se henkilökohtaisista tunteista. Jätetään yhteistoiminta valtion, kunnan, EU:n, YK:n tai Punaisen Ristin kaltaisten yleishyödyllisten instituutioiden tehtäväksi, silläkin uhalla että byrokratia lisääntyy.

Yksityisellä tasolla, niiden kesken jotka tuntevat toisensa, joiden arkielämät leikkaavat toisiaan, joiden tekemisillä, tekemättä jättämisillä ja päätöksillä on välitöntä vaikutusta muihin kuin omaan itseensä, solidaarisuus merkitsee suunnilleen samaa kuin rakkaus. Ei romanttinen ja kärsimätön, vaan sitkeä ja pitkämielinen rakkaus.

Tässä vaiheessa pysähdyn lukemaan mitä olen kirjoittanut ja kavahdan. Teksti ei näytä olevan peräisin minun vaan jonkun sosiaalidemokratiaan hurahtaneen papin kynästä. Jotain on siis vialla.

Ehkä tavallisen kansalaisen on parempi pysyä siinä työssä johon hänet on koulutettu, siinä roolissa joka hänelle on ylhäältä annettu? Eli toteuttaa demokratiaa äänestämällä, maksamalla veronsa ja luottamalla niihin, jotka sanovat tietävänsä paremmin.

Vai voisiko hän pohdiskella asioita, itsekseen ja muiden kanssa, omien ja yhteisten tekojen ohjenuoraksi? Eli toteuttaa demokratiaa äänestämällä, maksamalla veronsa ja epäilemällä niitä, jotka sanovat tietävänsä paremmin.

TUULA JUVONEN & JAANA VUORI

TIETEEN PÄIVÄ OIKEUDESSA[1]

TARINOITA SIITÄ, KUINKA OIKEUTEEN PÄÄDYTÄÄN

Tutkija TJ oli jo parin vuoden ajan kuullut satunnaisia huhuja tuttavansa joutumisesta johonkin kärhämään väitöskirjansa vuoksi, mutta varsinaisesti TJ havahtui tilanteen vakavuuteen lukiessaan sanomalehdestä, että tutkija oli haastettu oikeuteen homoseksuaalisuutta käsittelevän väitöskirjansa vuoksi. Koska TJ oli itse juuri tuttavansa tavoin tekemässä väitöskirjaa homoseksuaalisuudesta, ja toisaalta joutunut mielestään väärin siteeratuksi tutkijana ja sen myötä julkisen ajojahdin kohteeksi, oikeudenkäynti tuntui monin tavoin (liiankin) ajankohtaiselta.[2] Erityisesti TJ oli järkyttynyt siitä, että tutkijalta vaadittiin tuomion myötä satojen tuhansien markkojen vahingonkorvauksia sekä, ennen kaikkea, väitöskirjan tuhoamista ja siten tutkijan vuosien työn tulosten mitätöintiä. TJ päätti lähteä seuraamaan oikeudenkäyntiä paikan päälle.

Tutkija JV:kin luki tulevasta oikeudenkäynnistä sanomalehdestä muutamaa viikkoa ennen sen käymistä. JV oli ollut muutamaa vuotta aikaisemmin oikeuteen haastetun kanssa samassa työryhmässä sosiologipäivillä, joten hän tiesi suurin piirtein mistä väitöskirjassa oli kyse. Osa heidän tutkimusaineistoistaan oli samantyyppisiä, tämän päivän asiantuntijoiden kirjoittamia tekstejä. Molemmat olivat sosiologeja. Hänen ensimmäinen ajatuksensa oli: voiko joku haastaa minut oikeuteen, jos ei pidä tavasta jolla asetan hänen tekstinsä uuteen kontekstiin? Muutamaa päivää ennen oikeudenkäyntiä JV kuuli toiselta kollegaltaan, että tätä uhkasi syyte kirjoituksesta, jossa hän oli analysoinut julkisuuden henkilön teoksia.

JV ja TJ tapasivat oikeustalon aulassa ennen oikeudenkäyntiä. He hämmästyivät huomatessaan olevansa ainoat paikalla olevat tutkijat. Keskustellessaan ennen oikeudenkäyntiä keskenään ja kollegoidensa kanssa he olivat jo ihmetelleet sitä, miksi yliopistolla ei näytä herättävän mitään intohimoja se, että tutkija haastetaan väitöskirjassaan esittämistään asioista oikeuteen. Kumpikaan ei ollut lukenut huolellisesti sosiologin väitöskirjaa ennen oikeudenkäyntiä, joten kummallakaan ei ollut mitään muistikuvaa siitä, mikä oikeusjutun nostaneen psykiatrin rooli väitöskirjassa oli. JV:n ja TJ:n sympatiat painottuivat ennen oikeudenkäynnin alkua sosiologin, tutun kollegan puolelle. Myös todistajat 1 ja 2, vastaväittäjät, olivat heille kollegoina tuttuja. Mutta sitä, mistä oikeudessa tultaisiin keskustelemaan, sitä he eivät osanneet ennakoida. Kaikki tuntui jotenkin omituiselta.

***

Oikeuteen nyt haastettu sosiologi oli saanut vuonna 1995 Weilin+Göösiltä lausuntopyynnön seksuaalisia vähemmistöjä koskevasta artikkelikäsikirjoituksesta, joka oli tarkoitus julkaista *Suomalainen lääkärikeskus* -nimisessä teoksessa. Luettuaan tekstin sosiologi hermostui: kuinka kukaan aikaansa seuraava psykiatri voi kirjoittaa homoseksuaalisuudesta tällä tavalla! Hän kirjoitti kustantajalle hyvin kriittisen lausunnon, jossa hän suositteli psykiatrin artikkelin korvaamista asiantuntevammalla tekstillä. Jos taas artikkeli julkaistaisiin sellaisenaan, hän tulisi käyttämään sitä väitöskirjassaan esimerkkinä homoseksuaalisuuteen kohdistuvista psykiatrisista ennakkoluuloista.

Psykiatri kirjoitti jaksossa *Psykoanalyyttinen näkemys seksuaalisuudesta* mm. seuraavasti:

> Psykoanalyyttinen näkemys määrittelee normaalin seksuaalisuuden genitaaliseksi seksuaalisuudeksi, jonka keskeisenä tavoitteena on purkautuminen heteroseksuaalisessa sukupuoliyhdynnässä. (—) Psykoanalyyttinen teoria määrittelee perverssiksi kaiken sellaisen seksuaalisen käyttäytymisen, jossa orgasmi saavutetaan muussa kuin heteroseksuaalisessa yhdynnässä. Tämän näkemyksen mukaan siis mm. homoseksuaalisuus ja eläimiin tai lapsiin kohdistuva seksuaalisuus olisivat seksuaalisia kohdehäiriöitä, koska niissä sukupuoliobjekti on normaalista poikkeava. (S. 397)[3]

Psykiatri totesi myös, että ”Perversio on myös määritelty sellaiseksi seksuaalikäytökseksi, jossa seksuaalisuus toimii pääasiassa vihan välineenä sukupuolisen halun kohdetta kohtaan” (s. 397). Jaksossa *Psykoanalyyttinen teoria ja homoseksuaalisuus* hän kirjoitti samasta aiheesta:

> Homoseksuaalisuuteen ja heteroseksuaalisuuteen kohdistuneen tieteellisen tutkimuksen perusteella on todettu, että mikäli perversio määritellään vihaan ja nöyryytykseen perustuvaksi seksuaalisuudeksi, ei homoseksuaalisuutta suinkaan voida pitää yksioikoisesti perverssinä. (S. 397)

Kustantaja välitti sosiologille psykiatrikirjoittajan vastauksen, jossa tämä totesi ”kirjoittaneensa asioista siten, kuin ne esitetään maamme lääketieteellisissä tiedekunnissa annettavassa lääkäri- ja psykiatrikoulutuksessa”. Hän totesi, että homoseksuaalit näkevät syrjintää sielläkin missä sitä ei ole ja oli lisäksi sitä mieltä, että homot ja lesbot voivat esittää näkemyksiään muualla kuin lääkärikirjassa. Ja niin Weilin+Göös julkaisi artikkelin sellaisenaan vuonna 1996, jolloin sosiologi puolestaan käytti sitä lupauksensa mukaan saman vuoden lopussa ilmestyneessä väitöskirjassaan *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu*.

Sosiologi yhdisti psykiatrin käyttämät käsitteet laajempaan yhteyteen, siihen, kuinka psykiatrian historiassa ja niin kansainvälisissä kuin suomalaisissakin julkaisuissa, homoseksuaalisuus on leimattu sairaudeksi juuri psykiatrin artikkelissaan kuvaamilla tavoilla. Väitöskirja kuvaa myös sekä psykoanalyyttisen perinteen sisällä että sen ulkopuolella käytyä pitkää kamppailua homoseksuaalisuuden sairausleiman poistamiseksi, mikä sitten on toteutunutkin ainakin virallisten sairausluokitusten tasolla.

Niinpä sosiologi kirjoitti väitöskirjaansa:

> Uudessa, vuonna 1996 ilmestyneessä Weilin+Göösin *Suomalaisessa lääkärikeskuksessa* (Eerola 1996) homoseksuaalisuus määritellään vielä karkeammin termein, vaikka kirjoittajaa oli etukäteen muistutettu siitä, että homoseksuaalisuuden sairaudeksi luokittelu on poistettu. Hakuteoksessa Eerola (1996) määrittelee homoseksuaalisen rakkauden ”vihan välineeksi”. Eerola määrittelee homoseksuaalisuuden myös ”kohdehäiriöksi”, vaikka hänelle on etukäteen huomautettu kirjallisesti, että

> homoseksuaalisuus on poistettu kaikkien kansainvälisten luokitusten seksuaalisten ”kohdehäiriöiden” joukosta. Tämän lisäksi hän leimaa homoseksuaalisuuden pahamaineisella psykoanalyyttisella leimalla ”perversio”, jota tiettyjen koulukuntien psykoanalyytikot ovat käyttäneet homoseksuaaleja vastaan vuosikymmeniä. (S. 16)

Väitöskirjan tultua julkisuuteen sosiologi sai puhelun psykiatrilta. Sosiologi koki, että psykiatri oli täysin tolaltaan siitä tavasta, jolla tutkija oli käyttänyt hänen tekstiään väitöskirjassaan. Vaikka sosiologi pysyi asiallisena ja rauhallisena, ei kiihtynyt soittaja ollut tyynnyteltävissä.

Seuraavaksi sosiologi sai äimistyksekseen sai kuulla, että psykiatri oli tehnyt hänen väitöskirjastaan rikosilmoituksen. Rikospoliisin kuulusteluissa sosiologi sai vastatakseen kysymyksen, miksi hän haluaa tahallisesti ja jatketusti solvata psykiatria. Poliisitutkinnan aikana sosiologi sai tietää, että psykiatri olisi halunnut tehdä muutoksia Weilin+Göösille luovuttamaansa käsikirjoitukseen, joihin kustantaja ei kuitenkaan ollut suostunut.

Lopulta sosiologi sai asianomistajana kutsun oikeuteen vastaamaan solvaussyytteisiin. Sosiologi otti yhteyttä tunnettuun asianajajaan X.

***

Psykiatri avasi sosiologin painotuoreen väitöskirjan. Hän oli lukenut sanomalehdestä, että teoksessa kritisoidaan hänen kirjoittamaansa artikkelia *Seksuaaliset vähemmistöt* laajalle yleisölle suunnatussa teoksessa *Suomalainen lääkärikeskus*. Sosiologi oli aiemmin vaatinut kustantajalta, että psykiatri tekisi muutoksia artikkeliinsa. Psykiatri olikin muuttanut 16 sanaa, mutta syystä tai toisesta muutokset olivat jääneet kustantajalta tekemättä ja artikkeli oli ilmestynyt sosiologin lukemassa käsikirjoitusasussa.

Psykiatri luki sosiologin väitöskirjasta *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu* sivulta 16:

> Uudessa, vuonna 1996 ilmestyneessä Weilin+Göösin *Suomalaisessa lääkärikeskuksessa* (Eerola 1996) homoseksuaalisuus määritellään vielä karkeammin termein, vaikka kirjoittajaa oli etukäteen muistutettu siitä, että homoseksuaalisuuden sairaudeksi luokittelu on poistettu. Hakuteoksessa Eerola (1996) määrittelee homoseksuaalisen rakkauden ”vihan välineeksi”. Eerola määrittelee homoseksuaalisuuden myös ”kohdehäiriöksi”, vaikka hänelle on etukäteen huomautettu kirjallisesti, että homoseksuaalisuus on poistettu kaikkien kansainvälisten luokitusten seksuaalisten ”kohdehäiriöiden” joukosta. Tämän lisäksi hän leimaa homoseksuaalisuuden pahamaineisella psykoanalyyttisella leimalla ”perversio”, jota tiettyjen koulukuntien psykoanalyytikot ovat käyttäneet homoseksuaaleja vastaan vuosikymmeniä.

Hieman eri tavoin muotoiltuna sosiologi palasi samaan asiaan myös sivuilla 21, 196, 236, 309-310 ja 321. Lisäksi sosiologi kirjoitti psykiatrista lainausmerkeissä ”asiantuntijana” sivulla 236.

Psykiatri suuttui. Ei hän ollut sitä mieltä, että homoseksuaalisuus oli sairaus, perversio, kohdehäiriö tai vihan väline! Hän oli itse suomentanut käytössä olevan psykiatrisen sairausluokituksen ICD-10:n ja hän tiesi kyllä ettei homoseksuaalisuutta enää luokiteltu sairaudeksi.

Hän oli kirjoittanut artikkelinsa loppupuolella mm.:

> Lääketieteellisenä diagnoosina homoseksuaalisuus poistettiin Suomessa käytöstä vuonna 1981. Sen jälkeen käyttöön otettiin ”itseä häiritsevä homoseksuaalisuus”, joka uusimmassa, vuoden 1996 tautiluokituksessa on edelleen muutettu muotoon ”itseä häiritsevä sukupuolinen suuntautuminen”. (—) Tehtyjen tutkimusten perusteella tiedetään, ettei useimmilla homoseksuaalisilla ihmisillä ole seksuaali- ja rakkauselämässään sen enempää eikä vähempää ongelmia tai häiriöitä kuin heteroseksuaalisilla ihmisillä. Enemmistöstä poikkeavaa seksuaalista suuntautumista ei pidetä enää psyykkisenä häiriönä, mutta sekä homo- että heteroseksuaalisen henkilön suhtautuminen omaan seksuaalisuuteensa tai myös toisen ihmisen seksuaalisuuteen saattaa olla häiriintynyttä. (s. 401)

Psykiatri soitti sosiologille puhelun, jossa hän mielestään asialliseen sävyyn protestoi sosiologin vääristelevää tapaa viitata häneen ja hänen kirjoitukseensa, mutta vihainen sosiologi esiintyi jyrkkänä eikä antanut hänelle lainkaan suunvuoroa. Seuraavaksi hän soitti sosiologin ensimmäiselle vastaväittäjälle ja kertoi kuinka sosiologi häntä väitöskirjassaan kohtelee. Jonkin ajan kuluttua hän kuuli, että väitöskirja on hyväksytty hyvällä arvosanalla.

Psykiatri oli väitöskirjan ilmestyessä äitiyslomalla. Palattuaan töihin lääkärikeskukseen ja omalle yksityisvastaanotolleen hän huomasi, ettei asiakkaita enää käynytkään samaan tahtiin kuin ennen äitiyslomaa. Myös jotkut kollegat olivat oudostellen kyselleet hänen mielipiteitään. Psykiatri uskoi tämän johtuvan siitä, miten sosiologi oli kirjoittanut hänestä väitöskirjassaan.

Psykiatri otti yhteyden asianajajaan Y. Lakikirjaa tutkittaessa asialle löytyi nimi: kyse oli solvauksesta, toisesta henkilöstä loukkaamistarkoituksessa esitetty väite. Psykiatri teki sosiologista rikosilmoituksen. Ilmoituksen seikkailtua eri paikkakunnilla kihlakunnansyyttäjä nosti lopulta syytteen Tampereella, koska teos oli painettu siellä.

Psykiatrista tuli nyt kantaja ja sosiologista vastaaja. Syyttäjä sekä kantajan ja vastaajan asianajajat perehtyivät juttuun. He lukivat lakikirjaa, kysymykseen tulevia ennakkopäätöksiä solvauksesta, tiedettä ja tutkijoita koskevista oikeuskiistoista sekä harkitsivat, millaisen näytön varaan todistelunsa rakentaisivat ja keitä kutsuisivat oikeuteen todistajiksi ja keiltä pyytäisivät kantaansa tukevia lausuntoja.

Oikeus istuu ja tuomitsee

Tampereen käräjänoikeus pyhäinpäivän aattona klo 10. Oikeus – puheenjohtaja sekä lisäjäsen, molemmat käräjätuomareita, kolme lautamiestä ja sihteeri – kokoontuivat. Paikalle saapui myös pieni joukko toimittajia ja muuta yleisöä. Oikeudenkäynti aloitettiin, ja syyttäjä esitti syytteen solvauksesta ja kantaja vaati siitä tuomiota. Lisäksi kantaja vaati korvauksia ansionmenetyksestä, asianosaiskuluista, henkisistä kärsimyksistä ja oikeudenkäyntikuluista. Vastaaja kiisti syytteen perusteettomana, aiheettomana ja toteennäyttämättömänä ja pyysi sitä hylättäväksi. Lisäksi vastaaja anoi maksutonta oikeudenkäyntiä tai kulujen korvaamista valtion varoista. Sosiologin teoksen kustantaja pyysi, että syyttäjän menettämisvaatimus hylätään perusteettomana ja aiheettomana, ja että valtio velvoitetaan korvaamaan kustantajan oikeudenkäyntikulut. Lopuksi vastaajan asianajaja X vaati palkkiota ja kulukorvauksia valtion varoista.

Seuraavaksi syyttäjä esitteli vaatimustensa perusteet: vastaaja on syyllistynyt solvaukseen siteeraamalla kantajaa. Kantaja yhtyi syyttäjän näkemyksiin. Tähän vastaajan asianajaja X vastasi pitkällä puheella, jossa hän perusteli syytteen hylkäämistä vetoamalla sananvapauteen perustavanlaatuisena ihmisoikeutena, oikeudenkäynnin saamaan laajaan kansainväliseen huomioon ja sen korostukseen, kuinka kritiikki on tieteen edistymiselle välttämätöntä ja kuinka julkisuuden henkilöiden – myös tutkijoiden – velvollisuuteen kestää ankaraakin arvostelua.

Päivän mittaan oikeudessa esitettiin laajaa näyttöä syytteen puolesta ja vastaan lukemalla valittuja kohtia sekä vastaajan väitöskirjasta että kantajan artikkelista. Esiteltiin vastaväittäjien kirjoittamaa lausuntoa väitöskirjasta, asiantuntijoiden oikeudelle laatimia lausuntoja ja referoitiin kyseeseen tulevia ennakkotapauksia. Vastaaja oli pyytänyt lausuntoja teoreettisen filosofian professorilta ja kielentutkija-tohtorilta. Yhdysvalloista oli hankittu asiantuntijalausuntoja seksuaalisuuden tutki-

joilta tausta-aineistoksi oikeuden käyttöön.

Iltapäivällä päästiin todistajien ja asiantuntijan kuulemiseen. Kutsun todistajiksi olivat saaneet kantajan puolelta ensimmäinen vastaväittäjä, sosiologian emerita-professori, ja vastaajan puolelta toinen vastaväittäjä, käytännöllisen filosofian dosentti. Vastaaja oli kutsunut asiantuntijaksi myös psykiatrian erikoislääkärin. Klo 18 tuomari vihdoin totesi istunnon päättyneeksi.

Oikeuden päätös annettiin kirjallisena kansliapäätöksenä perjantaina 17.12.1999. Päätöksen johtopäätösten lopuksi todetaan seuraavaa:

> (Vastaajan) ei ole katsottava väitöskirjassaan esittäneen (kantajan) artikkelista tai (kantajasta) terävämpää ja ankarampaa kritiikkiä kuin tieteessä on pidettävä sallittuna tai (vastaajan) tarkoittaneen solvausrikoksen tunnusmerkistön edellyttämällä tavalla tahallaan loukanneen (kantajaa) tai (kantajan) kunniaa tutkijana.
>
> Syyte on hylättävä.

Miten oikeudessa puhuttiin tieteestä

Kantaja halusi oikeudenkäynnillä itselleen henkilökohtaista oikeutta. Vastaajan puolustus kiinnitti keskustelun kuitenkin laajempiin kysymyksiin tieteen tekemisen tavoista.

Tiivistämme keskustelun aiheet kysymyksiksi loukkaantumisesta, asiantuntijuudesta ja tieteellisestä kirjoitustyylistä. Nämä teemat tarjosivat oikeudessa myös tilaisuuksia nostaa esiin sellaisia kysymyksiä kuin tieteen itse itsensä korjaavuuden periaate sekä tieteen ja oikeuden sekä ja tieteen ja yhteiskunnan väliset suhteet.

Loukkaaminen ja loukkaantuminen

Koska syyte koski solvausta, todistajilta ja asiantuntija-psykiatrilta kysyttiin yhtäältä, olisivatko myös he tunteneet itsensä loukatuksi kantajan asemassa ja toisaalta, kuinka he hänen sijassaan olisivat toimineet.[4]

Ensimmäisen todistajan (vastaväittäjän) mukaan tieteessä joutuu aina kritiikin kohteeksi. Tällöin tutkija voi puolustautua aiheetonta kritiikkiä vastaan tieteellisillä forumeilla, ja hän voi seuraavassa julkaisussaan osoittaa menneensä eteenpäin. Hän kertoi itse suhtautuvansa saamaansa kritiikkiin piristyksenä.

Myös toinen todistaja (hänkin vastaväittäjä) oli sitä mieltä, että keskustelu asiantuntijuudesta kuuluu tieteeseen, ja että tieteen tekemiseen liittyvään kritiikkiin vastataan tieteessä. Tieteellisillä foorumeilla on esitetty hänen mukaansa huomattavasti voimakkaampia väitteitä kuin mitä kantaja on tehnyt. Hänen mukaansa normaalit solvauksen kriteerit eivät päde tieteessä, koska tiede on koko ajan pelkkää solvausta. Asianajaja X:n mukaan kärkevä kannanotto on siis tieteen elinehto.

Asiantuntijana kuultu psykiatrian erikoislääkäri puolestaan ymmärsi, ettei käytännön potilastyötä tekevän henkilön nimen mainitseminen negatiivisessa yhteydessä julkisuudessa vahvista henkilön nauttimaa luottamusta. Jos hän itse joutuisi vastaavaan tilanteeseen, hän arvioisi ensin omia näkökulmiaan ja pyrkisi sitten tuomaan ne keskusteluun.

Tuomioistuin sai aiheen päätellä, että koska vastaväittäjänä toimineet todistajat eivät olisi loukkaantuneet vastaavasta itseensä kohdistuvasta tieteellisestä kritiikistä ja sen saamasta julkisuudesta, ei kantajankaan tulisi objektiivisesti ajatellen tuntea itseään loukatuksi.

Tieteellinen asiantuntijuus, sanan varsinaisessa merkityksessä

Syyttäjä aloitti keskustelun väitöskirjassa käytetystä tyylistä. Hän huomautti, että väitöskirjan kaltaisen tieteellisen tekstin kirjoittajan voi olettaa olevan sivistynyt henkilö, joka ymmärtää kirjoitetun tekstin vivahteita ja hallitsee niiden käyttöä. Hänen pitäisi myös tietää, että tieteellisen tekstin tyylilajin täytyy olla asiallinen, eikä ivallinen tyyli näin ollen voi kuulua asiaan. Asiallinen intressi ei esimerkiksi vaadi asiantuntijan asettamista lainausmerkkeihin.

Kantajan asianajaja piti kohtuuttomana sitä, että kantajan arvostelukyky on joutunut julkisesti kritiikin kohteeksi, mikä on ollut kiusallista, aiheuttanut henkistä kärsimystä ja vaikuttanut ansiotuloihin. Samoin oli kantajan mukaan loukkaava se, että vastaaja antaa ymmärtää, että kantaja ei psykiatrina sitoutuisi kansainväliseen tautiluokitukseen. Kantajan pätevyys psykiatrina, psykoterapeuttina ja alan tutkijana oli asetettu kyseenalaiseksi.

Vastaajan asianajaja painotti, että tieteen harjoittajat ovat velvollisia sietämään ankaraa, kärkevää ja erittäin voimakasta kritiikkiä, silloinkin kun se tuntuu epäoikeudenmukaiselta. Mitä taas väitöskirjassa käytettyyn tyyliin tulee, vastaajan hankkimat asiantuntijat A ja B lausuivat molemmat, että asiantuntijasanan sijoittaminen lainausmerkkeihin on hyväksyttävä tyylikeino, eikä se ole tieteellisessä keskustelussa myöskään epätavallinen.

Puolustus huomautti lisäksi, että ”asiantuntijaa” on käytetty väitöskirjassa tarkoituksellisesti, koska vastaaja ei todellakaan pidä kantajaa asiantuntijana homoseksuaalisuuteen liittyvissä kysymyksissä, sillä on ilmeistä, että juuri se tieto, jota suomalaisessa psykiatrian koulutuksessa ja kantajan siteeraamissa oppikirjoissa on annettu, on tieteellisessä mielessä vanhentunutta.

Vastaaja kertoi väitöskirjaa tehdessään olleensa yhteistyössä sellaisten ulkomaalaisten tutkijoiden kanssa, jotka edustavat huippututkimusta homoseksuaalisuuden sairausleiman kohdalla ja luovat uutta teoriaa. Vastaaja toimitti oikeudelle tutustumista varten pinon kantajan artikkelia kriittisesti arvioivia lausuntoja neljältä yhdysvaltalaiselta psykiatrian, psykoanalyysin ja seksuaalisuustutkimuksen asiantuntijalta. Saadakseen tueksensa asiantuntijalausuntoja näiltä ulkomaisilta tutkijoilta vastaaja oli käännättänyt englanniksi oikeudenkäyntiä varten kantajan artikkelin alkupuolen, jossa tämä kuvaa psykoanalyyttista näkemystä. Kantajan puolelta kysyttiin, miksi asiantuntijat eivät olleet saaneet myös artikkelin loppupuolta, jossa vastaaja yksiselitteisesti toteaa, ettei homoseksuaalisuus ole sairaus.

Lisäksi kantajan pyytämä asiantuntija C, psykiatrian erikoislääkäri, antoi oikeudessa suullisen lausunnon. Siinä hän kertoi, että psykoanalyysin piirissä on lukuisia erilaisia koulukuntia. Hänen mukaansa ei siis kantajan tavoin voida sanoa, että ”psykoanalyysi on tätä mieltä”. Suomessa on vallinnut pienen maan sulkeutunut ilmapiiri, eikä psykiatri ole seurannut kansainvälisiä tuulia. Psykiatrian opetusjärjestelmä on ollut vahvasti auktoriteettinen, ja professorien arvovalta on ollut kiistaton. Asiantuntija C ilmoitti lukeneensa kantajan artikkelin. Se lainaa vanhaa suomalaisten psykiatrien tekemää oppikirjaa, mutta siinä on myös tuoreempaa tietoa homoseksuaalisuudesta. Artikkelissa on hänen mukaansa sekä hyvää että vanhentunutta tietoa.

Vastaajan puoli korosti, että lausunnonantajat olivat kansainvälisesti arvostettuja tutkijoita ja asiantuntijoita sekä viittasi näiden asemaan tieteellisissä yhdistyksissä, kansainvälissä organisaatioissa ja arvostettujen julkaisujen kirjoittajina. Eräässä lausunnossa asiantuntijuuden kriteeriksi mainittiin, että asiantuntijalla tulee olla viidestä kymmeneen vertaisarvioinnin läpikäynyttä, empiiristä tietoa sisältävää kansallisesti ja kansainvälisesti julkaistua artikkelia kyseiseltä alalta, tässä tapauksessa siis homoseksuaalisuudesta. Vastaajan asianajaja päätteli, että koska kantajalla ei ollut tällaisia julkaisuja esittää, ei kantajaa voida pitää tällä alalla asiantuntijana sanan varsinaisessa merkityksessä.

Tuomioistuin lausui päätöksessään, että ”todistelusta on tullut esiin, että lainausmerkkien käyttö tieteellisessä keskustelussa ei ole epätavallista ja se on tieteessä täysin hyväksyttävä tyyliseikka”. Tuomiolauselmassa todetaan edelleen, että ”(kantaja) on ilmoittanut olevansa psykiatrisen alan asiantuntija kertomatta kuitenkaan mitään julkaisutoiminnastaan. (—) (Kantaja) on myöntänyt, että homoseksuaalisuuden alalta hänellä ei ole julkaisuja.”

Tieteellinen esitystapa, hyvä sellainen

Syyttäjän mukaan väitöskirjan tekijän täytyy hallita tieteellisen kirjoittamisen tyyli myös siinä, että osaa siteerata oikein. Kantajan mukaan on hyväksyttävää, että arvostelu kuuluu tieteeseen, mutta tieteellisen arvostelun on oltava asiallista ja sen on kohdistuttava teokseen, eikä se saa olla henkilöön menevää. Näin ei kantajan mukaan kuitenkaan toimittu väitöskirjan sivulla 16.:

> Hakuteoksessa [kantaja] (1996) määrittelee homoseksuaalisen rakkauden (—). [kantaja] määrittelee homoseksuaalisuuden myös (—), vaikka hänelle etukäteen huomautettiin kirjallisesti, että(—).(s. 16).

Teoreettisen filosofian professorin, vastaajan hankkiman asiantuntija A:n lausunnon mukaan tieteeseen kuuluu oleellisesti sen itseään korjaava luonne. Tämä puolestaan edellyttää tieteellisen toiminnan julkisuutta ja kriittisyyttä. Tieteellisen työn tekijä asettaa itsensä näin aina alttiiksi terävällekin julkiselle kritiikille. Vastaajan asianajaja painotti, että kompromissit eivät ole tieteessä mahdollisia, vaan tieteen olemus on se, että mielipiteet sotivat.

Vastaajan puoli korosti, että vastaajan tieteellisten paradigmojen murrosta kuvaavaa väitöskirjaa tulee tarkastella 351 sivun kokonaisuutena, eikä irrottaa viittauksia kantajan artikkeliin siitä, mitä teoksen kokonaisuudella on haluttu sanoa homoseksuaalisuuden sairausleimasta. Vastaaja korosti, ettei hän viittaamalla kantajan artikkeliin tavanomaisella sisäviitteellä tarkoittanut lainkaan kantajaa henkilökohtaisesti vaan yksinomaan tekstikorpusta.

Vastaväittäjät olivat kirjanneet lausuntoonsa:

> Teoksen tieteellisyyttä ja sen sanoman perille menoa haittaa sen hyökkäävyys ja lainausten tarkoitushakuinen valikointi, joskus irrallaan siitä yhteydestä, missä ne on esitetty. (—)
> Teoksessa on joitakin selviä epätarkkuuksia lähdeviitteiden käytössä ja lainauksissa (—) Esim. suomalaisen eheytysliikkeen ja Lääkärikeskus -kirjan kritikointi on paikka paikoin ylitseampuvaa eikä kuulu tieteelliseen esitystapaan.

Kantajan tuekseen pyytämä ensimmäinen todistaja vastasi kysymykseen vastaväittäjien lausunnosta, että väitöskirjasta annettavissa lausunnoissa on tapana esittää myös kritiikkiä. Lausunnossa hän esitti kritiikkiä vastaajan tyylistä, koska olisi itse kirjoittanut laimeammin. Väitöskirjassa esitetty viittaustapa artikkeliin on todistajan mukaan asiallinen silloin, kun alkuperäisessä tekstissä esitetty käsitys vastaa viittausta, vaikka viittauksen muotoilussa olisikin kyseessä väittelijän oma tarkoitushakuinen tulkinta. Ensimmäinen todistaja muistutti, että totuus on suhteellinen, mutta valehtelu ei kuitenkaan ole hyväksyttävää. Itse kantajan artikkelin hän kertoi lukeneensa ensimmäisen kerran junassa matkalla oikeuden istuntoon.

Toisen todistajan mukaan kantajan ja vastaajan näkemykset poikkeavat toisistaan siinä, mikä on psykoanalyysin tilanne ja mikä on relevanttia tietoa suhteessa psykoanalyyttisiin käsityksiin homoseksuaalisuudesta. Väitöskirjoissa on tavallista valita, mitä siteerataan ja siten korostaa oman näkemyksen paremmuutta. Kantajan artikkelia olisi sosiologin väitöskirjassa voitu käsitellä tehtyä kokonaisvaltaisemmin. Vaikka vastaajan tapa käyttää kantajan artikkelia ei anna artikkelista kattavaa kuvaa, käytetty tapa on kuitenkin väitöskirjan kysymyksenasettelu huomioonottaen perusteltu ja riittävä.[5]

Lisäksi toiselta todistajalta pyydettiin selvennystä siihen, mitä hän oli allekirjoittamassaan väitöskirjan lausunnossa tarkoittanut kritisoidessaan kantajan tieteellistä esitystapaa. Todistaja sanoi, että hän kritisoi sillä kantajan tapaa jakaa aineistolähteensä ystäviin ja vihollisiin. Kritiikki laski kuitenkin lähinnä tyylipisteitä, sillä molempien vastaväittäjien mielestä työ oli sisällöllisesti hyvä.

Ensimmäinen todistaja vastasi kysyttäessä kuitenkin myös, että lausunnossa vastaväittäjien esittämä kritiikki saattoi liittyä paitsi kantajan väitöskirjan tyyliin ja sisältöön sinänsä, myös siihen, että kantaja oli hänelle soittanut ennen väitöstilaisuutta. Toinen todistaja puolestaan totesi lausunnosta, että ensimmäinen vastaväittäjä oli halunnut rauhoittaa sillä ihmisiä.

Päätöksessään myös tuomioistuin vertaa kantajan artikkelia vastaajan väitöskirjan tekstiin ja toteaa:

> (—) käytetyt lainaukset eivät ole suoria eivätkä anna oikeaa ja riittävää kuvaa artikkelista. Artikkelissaan (kantaja) ei esitä homoseksuaalisuudesta omia mielipiteitään vaan yhden psykoanalyyttisen koulukunnan näkemyksen tai teorian (—).

Sekä edelleen:

> (Kantajan) kirjoitus on sisältänyt osin vanhentunutta tietoa. (Vastaajan) kritiikin päämotiivin voidaan katsoa olleen tieteellinen.

Näin ollen tuomioistuin päätteli, että kunnianloukkaussäännöt sallivat sellaisen tieteellisen kritiikin käytön, joka on kritiikin kohdetta halventavaa. Näin kuitenkin vain sillä edellytyksellä, että kritiikin tarkoituksena ei ole loukata tutkijan kunniaa.

Tiede ja oikeus, tiede ja yhteiskunta

Oikeudenkäynnin aikana vastaajan asianajaja kyseenalaisti useampaan kertaan sen, että tieteellisiä kiistoja ylipäänsä voitaisiin käsitellä oikeudessa. Vastaajan mukaan tieteen ja kulttuurin tehtävä on harjoittaa kritiikkiä. Syyttäjä puolestaan esitti, ettei ole lainkaan selvää, kuuluuko tiede taiteen, kulttuurin ja politiikan tapaan sellaisen yhteiskunnallisen keskustelun ydinalueeseen, joiden harjoittajilta voidaan vaatia tavanomaista ankaramman arvostelun sietämistä.

Vastaajan asianajajan mukaan sanavapauden salliminen on korostetun tärkeää tieteessä ja siihen voi kajota vain jos se on välttämätöntä demokraattiselle yhteiskunnalle. Syyttäjän nostama kanne ei kuulu länsimaiseen sivistysperinteeseen. Kantajan mukaan sanavapaus ei ole rajoittamaton perusoikeus; kunnia on samoin perusoikeus, jota on voitava suojata toista oikeutta rajoittamalla.

Oleellinen oikeudellinen kysymys on vastaajan asianajajan mukaan, onko loukkauksen uhrilla ollut keinoja hakea itselleen oikeutta julkisessa keskustelussa. Tässä tapauksessa kantajalla olisi ollut eikä hänen olisi pitänyt huutaa poliisia apuun. Asianajaja paheksui syyttäjää siitä, että Suomen valtio kytketään syyttäjän toiminnan välityksellä kyseenalaiseen prosessiin.

Istunnon loppupuolella syyttäjä kysyi todistajilta, oliko sosiologin väitöskirja tarkastettu rikosoikeudellisesti ennen julkaisemista. Ensimmäinen todistaja hölmistyi kysymyksestä täysin. Toinen todistaja puolestaan vastasi, että se olisi turhaa, sillä tieteen ja oikeuden normit ovat erilaiset. Kuullessaan kysymyksen vastaajan asianajaja puolestaan raivostui, että näin tieteen harjoittaminen tehtäisiin mahdottomaksi.

Loppu hyvin, kaikki huonosti?

Rikosoikeudellinen prosessi sosiologia vastaan päättyi helpotukseksemme hyvin. Mutta voittiko loppujen lopuksi kukaan? Kantaja tunsi itsensä varmaankin moninkertaisesti loukatuksi, kun asiaa puitiin, ja yhä puidaan, julkisuudessa. Kun toiset siirsivät keskustelun henkilökohtaisesta asiasta suureksi sananvapaus- ja tiedekysymykseksi, kantajan asia alkoi vaikuttaa typerältä. Vastaajan puolestaan voi uskoa pitäneen oikeusprosessia henkilökohtaisesti raskaana. Vastaväittäjät puolestaan tuntuivat olevan väärässä paikassa ja hyvin kiusaantuneita. Ja lopulta myös me tämän jutun kirjoittajina saatoimme kaikki osapuolet hetkittäin outoon valoon.

Lohdutukseksemme – ja kaikkien väitöskirjan tekijöiden lohdutukseksi – oikeus päätteli, että hyväksytty väitöskirja on tiedettä ja siinä käyty keskustelu tai väittely on tieteellistä. Sen arviointi kuuluu siis ennem-

minkin tiedeinstituutioiden sisälle kuin oikeussaleihin. Mutta tähän tulokseen päätymiseksi tiede oli tuotava oikeuteen. Ja tuo uusi konteksti haastoi raadollisella tavalla käsityksiämme tieteestä.

Päivä oikeudessa rakensi voimakkaasti kuvaa tieteestä toimintana, jossa sankarilliset tutkijat tavan takaa kritisoivat ankarasti toisiaan, jos nyt eivät vallan solvaa, ja lopputuloksena paradigmat murtuvat ja tiede edistyy. Erityisesti vastaajan asianajaja korosti retoriikallaan tällaista tieteen miehistä (sananmukaisesti tiedemiesten) sankaruutta, jonka huipulla kansainväliset alan gurut määrittelevät asiantuntijuutta ja sen mukana hierarkkista arvovaltaa ja (puhe)oikeutta myös tieteen sisäisessä keskustelussa ja sen omilla forumeilla. Olisikohan kantajalla sielläkään ollut mahdollisuuksia puolustaa itseään väitellyttä vastaajaa vastaan?

Toisaalta päivä oikeudessa muistutti myös ihanteiden kanssa rintarinnan elävästä arkipäivästä. Todistajat olivat vastaajan vastaväittäjinä toimiessaan kirjanneet lausuntoonsa kommentteja, jolla he halusivat rauhoittaa väitöskirjassa esitetystä kritiikistä hermostuneita henkilöitä. Oikeudessa vastaväittäjät joutuivat väitöstilaisuudesta poikkeavaan julkiseen tilanteeseen, jossa kyseessä ei ollut enää vain yhdestä väittelijästä, vaan tieteentekijöistä yleensä. Heidän työskentelyedellytystensä turvaamiseksi todistajat joutuivat lausunnostaan poiketen pitämään normaalin tieteellisen keskustelun piiriin kuuluvina sellaisiakin vastaajan väitöskirjan piirteitä, joita he eivät pitäneet hyvinä. Sellaisista asioista kuin asiallinen kriittisyys ja asianmukainen lainaaminen, jotka mielestämme ovat keskeisiä tieteen itseään korjaavuutta ja autonomiaa luonnehtivia seikkoja, oli oikeudessa tehtävä ”pelkkiä” makuasioita ja tyyliseikkoja.

On tietysti – asiantuntijoiden ja oikeuden päätöksen tapaan – kaunista lausua, että tieteessä eivät taistele henkilöt, vaan asiat. Kuitenkin sekä kantaja että vastaaja tuntevat itsensä syvästi loukatuksi, paitsi henkilökohtaisesti, myös toisten loukattujen puolesta. Kantaja puolusti oikeudessa ammattikuntaansa ja tieteellistä kotiaan, vastaaja homoseksuaalien oikeuksia.

Sekä kantaja että vastaaja välttivät – hyvästä syystä – oikeudenkäynnin määrittelyä homo-oikeudenkäynniksi. Tämä on kuitenkin mahdollista vain niin kauan, kuin sosiologin väitöskirjaa ja psykiatrin ammattia tarkastellaan hyvin rajatussa kontekstissa. Sosiologin väitöskirja pohtii koko 351 sivun painollaan sitä, kuinka homoseksuaalit on tieteen nimissä määritelty milloin moraaliopillisesti väärintekijöiksi, milloin rikosoikeudellisesti lainrikkojiksi, milloin lääketieteellisesti sairaiksi. Hänen kritiikkinsä siis kohdistuu paitsi siihen, miten homoista ja lesboista kirjoitetaan, myös siihen, mitä heille käytännössä tehdään. Jos homoseksuaalisuus on rikos, siitä pitää rangaista. Jos se on sairaus, sitä pitää hoitaa. Jos homoseksuaalisuus on perversio, tulee yhdyntäkeskeistä, vakiintuneelle parisuhteelle perustuvaa heteroseksiä tukea terveempänä, parempana ja moraalisesti oikeampana seksinä, jne. Yksikään tuomari, lääkäri tai tutkija ei ole sivullinen oman ammattikuntansa historiassa.

Jos siis kertomuksemme psykiatri on sitä mieltä, että homoseksuaalisuus ei ole sairaus, seksuaalinen kohdehäiriö tai perversio, siitä seuraa, että hänen pitää ilmaista kantansa paitsi toteamalla tämä, myös luomalla tietoisempi suhde omaan tieteenalaansa ja ammatilliseen kulttuuriinsa. Nojatessaan uskollisesti toisten asiantuntijoiden ja oppikirjojen teksteihin psykiatri tuli väittäneeksi asioita, joita hän ei ole valmis allekirjoittamaan. Psykiatrin argumentaatiosta puuttuu kriittinen itsereflektio.

Mutta myös sosiologin väitöskirjasta puuttuu jotakin, kun hän ei kyennyt näkemään psykiatrin artikkelia aidosti ristiriitaisena ja ambivalenttina tekstinä, jossa psykiatri ei sen paremmin suoraan leimaa ja määrittele homoseksuaalisuutta sairaudeksi kuin myöskään kritisoi tätä kantaa ja sanoudu siitä selkeästi irti. Tällaisenaan artikkeli on myös dokumentti siitä murroksesta psykiatriassa, jota sosiologi väitöskirjassaan kuvaa, ei ainoastaan jäänne jostakin vanhasta ja aikansa eläneestä.

Molemmat päähenkilömme tuntuvat luottavan tieteen itse itseään korjaavuuden periaatteeseen. Sosiologi tuntuu uskovan, että kun jokin asia on kerran todettu vanhentuneeksi, se voi ja sen tulee lakata olemasta. Psykiatri puolestaan tuntuu luottavan, että tieteenalan kehitys on tasaista ja sitä voidaan seurata vetoamalla vallitsevaan opetukseen ja käytössä oleviin oppikirjoihin. Se, mihin molemmat tuntuvat uskovan, on käsitys tiedon suhteellisesta yksiäänisyydestä ja se, että oikea tieto johtaa aina edistykseen ja aiempaa parempaan. Molemmat vetosivat oikeudessa tieteenalansa auktoriteetteihin. Heidän näkemyksensä erosivat kuitenkin yhdessä ratkaisevassa seikassa. Psykiatri tuntui uskovan tutkimukseen asiallisena hankkeena, jossa tieteen suhde yhteiskuntaan on etäinen. Sosiologi puolestaan puolusti tiedettä ennen muuta kulttuuri- ja yhteiskuntakritiikkinä.

Päivä oikeudessa osoitti, ettei tieteessä ole kyse sen paremmin yksiäänisyydestä kuin vääjäämättömästä korjautumisesta. Päinvastoin kyse on kamppailusta, jossa vahvemman argumentti voittaa, ainakin oikeudessa. Koska tiede ei kuitenkaan voi korjaantua oikeudessa, vaan pikemminkin haavoittua, olisi tärkeää, että keskustelua tieteen sisäisestä kriittisestä itseään korjaavuudesta ja siinä käytettävistä suotavista keinoista käytäisiin vilkkaasti tieteen omilla forumeilla.

Olemme päätyneet erään oikeudenkäynnin kulun kertomuksesta tieteelliseen keskusteluun ja omien kantojemme pohdintaan. Se, mitä oikeudessa hävittiin, oli juuri tämä tieteellinen keskustelu, jota ei koskaan käyty. Lopulta tässä käymättömässä tieteellisessä keskustelussa on mielestämme kysymys erilaisten tiedenäkemysten törmäämisestä, jossa tyyliseikat näyttelevät yhtä keskeistä roolia kuin keskustelun asiasisällötkin.

Viitteet

1. Artikkeli käsittelee Tampereen käräjäoikeudessa joulukuussa 1999 pidettyä solvausoikeudenkäyntiä, jossa puheenjohtajana toimi käräjätuomari Mirja-Leena Mäkinen, lisäjäsenenä käräjätuomari Kimmo Valkiala, lautamiehinä Anja Minkkinen, Sauli Mäkelä ja Juhani Niemi. Syyttäjänä oli kihlakunnansyyttäjä Leena Koivuniemi, kantajana psykiatri Kaija Eerola ja hänen asianajajanaan Ulla-Maija Moisio. Vastaajana oli sosiologi Olli Ståhlström sekä Yliopistokustannus University Press Finland Ltd., asianajajanaan Matti Wuori. Kantajan todistajina kuultiin sosiologian emerita-professoria Elina Haavio-Mannilaa, vastaajan todistajina käytännöllisen filosofian dosenttia Tuija Pulkkista ja erikoislääkäri, dosentti Martti Heikkistä. Vastaajan pyynnöstä asiantuntijalausuntoja olivat oikeuteen toimittaneet Helsingin yliopiston vararehtori, professori Ilkka Niiniluoto ja filosofian tohtori Tapani Salminen. Koska osapuolten henkilöllisyydellä ei ole artikkelimme teemojen kannalta olennaista merkitystä, käytämme itse tekstissä nimien sijasta asianosaisen roolia kuvaavia määreitä.

   Artikkelin tiedot perustuvat Tampereen käräjäoikeuden 44. osaston lainvoimaiseen tuomioon no 10260, dno R 99/2368, joka on päivätty 17.12. 1999; Olli Ståhlströmin 5.12. 1999 lähettämään sähköpostiviestiin ”Homoseksuaalisuutta koskeva väitöskirja voi joutua roviolle” listalle <keskustelu@seta.fi>; Tuula Juvosen oikeudenkäynnin aikana tekemiin muistiinpanoihin sekä Juvosen ja Jaana Vuoren muistikuviin oikeudenkäynnistä. Lähteenä on myös käytetty Ståhlströmin väitöskirjaa *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu* (Gaudeamus 1997) ja Kaija Eerolan artikkelia ”Seksuaaliset vähemmistöt” teoksessa *Suomalainen lääkärikeskus*, osa 2 (Weilin+Göös 1996, s. 395-401).

2. Ks. tästä tapauksesta Tuula Juvonen, Mitäs nyt suuhun pannaan. *Naistutkimus-Kvinnoforskning* 4/1999, s. 49-53.

3. Merkintä ’(—)’ osoittaa, että lainatusta tekstistä on poistettu jotakin. Lukijan arvailtavaksi jää, kuinka tarkasti ja oikein olemme referoineet lähteitämme ja kuinka paljon kyse on omista tulkinnoistamme.

4. Solvauksen kriteerien täyttymiseksi ei riitä, että ihminen itse tuntee tulleensa loukatuksi. Solvauksen toteutumista tulee arvioida sen mukaan, tuntisivatko myös muut samassa sosiaalisessa ja sivistyksellisessä asemassa olevat henkilöt itsensä teon kautta loukatuiksi.

5. Toisin kuin tuomioistuimen johtopäätöksissä todettiin, todistajat eivät mielestämme esittäneet, että myös ”jonkun väärinkin siteeraaminen (—) mahtuu tieteen piiriin.” Vrt. Niiniluoto, Ilkka: Oikeus salli kärkevän kritiikin. *Yliopisto* 1/2000, s. 29.

KEVÄÄLLÄ 2000 GAUDEAMUKSELTA

Tuomas M. S. Lehtonen (toim.): LOPUN LEIKIT. Uskon, historian ja tieteen eskatologiat
Lopun leikit tarkastelee, miten lopun ajatus on vaikuttanut todellisuuden käsitteellistämiseen. Se selvittää eskatologisen ajattelun aatehistoriaa antiikin maailmankäsityksistä edistysajatteluun sekä tarkastelee moderneja eskatologioita: millaisia lopun kuvia on moderneissa yhteiskuntaa ja ihmismieltä koskevissa teorioissa? Lisäksi hahmotetaan luonnon, aineen ja maailmankaikkeuden lopun mahdollisuuksia luonnontieteiden näkökulmasta. *152,-*

Tuomas Akvinolainen: SUMMA THEOLOGIAE
Suomennettuun valikoimaan sisältyvät *doctor angelicuksen* käytännöllisen filosofian keskeisimmät kirjoitukset, joissa käsitellään ihmistä rationaalisena, vapaana, vastuullisena ja päämäärähakuisena olentona. Tarkastelun kohteena ovat mm. inhimillisen teon teoria, ihmisen sielunliikutukset ja oppi laista inhimillisen toiminnan ohjaajana; miksi ja miten ihminen toimii, ja millaista on hyvä inhimillinen toiminta? Suomennokseen sisältyy myös kuuluisa Jumalan olemassaolon todistus. *Suomentanut J. P. Rentto. Toukokuu. 195,-*

John Dewey: PYRKIMYS VARMUUTEEN
Teoksen lähtökohtana on naturalismi, jonka mukaan absoluuttisten aprioristen totuuksien etsiminen on vain rationaaliseen asuun puettua taikauskoa ja teologiaa. Dewey tarkastelee tiedonkäsitystään filosofian ja tieteen historian taustaa vasten. Hän myös hahmottelee, mitä tapahtuisi, jos tätä tiedonkäsitystä sovellettaisiin kaikilla elämänalueilla. *Suomentanut Pentti Määttänen. 142,-*

Emanuel Swedenborg: CLAVIS HIEROGLYPHICA
Emanuel Swedenborg (1688–1772) oli monioppinut tutkija ja ajattelija, joka rakensi omaperäistä synteesiä Descartesin ja Leibnizin filosofioista. Taivaan ja helvetin kuvaajana hän on inspiroinut lukuisia kirjailijoita William Blakesta Jorge Luis Borgesiin. Filosofian historiaan Swedenborg pääsi lopulta Immanuel Kantin kirjoittaman teoksen kautta. Teoksen laaja johdanto on ensimmäinen suomenkielinen tutkielma Swedenborgista. *Huhtikuu. Suomentanut Jyrki Siukonen. 124,-*

John Stuart Mill: UTILITARISMI
Utilitarismi on yksi länsimaisen moraaliajattelun klassikoista. Siinä Mill puolustaa näkemystä, että inhimillisen toiminnan päämärän tulee olla suurin mahdollinen yleinen onnellisuus ja että inhimillinen onnellisuus koostuu "korkeammista" ja "matalammista" nautinnoista. Teoksen filosofiset argumentit ovat kiinnostavia myös niille, jotka eivät Millin johtopäätöksiin yhdy. *Suomentanut Kari Saastamoinen. Huhtikuu. 128,-*

Anu Airola, Heikki J. Koskinen & Veera Mustonen (toim.): MERKILLINEN MERKITYS
Merkitys ja merkityksen tutkimuksen kysymykset yhdistävät tutkijoita ja alan harrastajia monelta eri tieteen ja elämän alueelta: niitä pohtivat niin filosofit, semiootikot ja kielitieteilijät kuin politiikan ja yhteiskuntatieteen tutkijatkin. *Merkillinen merkitys* tarjoaa näistä kysymyksistä kiinnostuneille uusia näkökulmia ja välineitä merkityksen kysymysten pohdintaan. *128,-*

Pauli Siljander (toim.): KASVATUS JA SIVISTYS
Kirjoituskokoelman teemoina ovat mm. romantiikka ja klassinen sivistyskäsitys, pakko ja vapaus, esteettinen sivistys, eettinen kasvatus ja moraalinen sivistys, kokemus ja kasvu sekä kriittinen ajattelu. Tarkasteltavina ovat mm. J. F. Herbart, I. Kant, J. Dewey, G. H. Mead, L. Kohlberg, G. F. W.Hegel ja J. G. Fichte. *137,-*

Eugen Drewermann: PSYKOANALYYSI JA MORAALITEOLOGIA
Eugen Drewermann (s. 1940) on saksankielisessä maailmassa kiivasta keskustelua herättänyt teologi ja psykoanalyytikko. Teoksessaan Drewermann pohtii keskeisiä teologisia teemoja ja käsitteitä psykoanalyysin näkökulmasta sekä tarkastelee esiin nousevia moraalisia, filosofisia ja psykologisia kysymyksiä. *Suomentanut Juhani Rekola. Huhtikuu. 170,-*

Jorma Kalela: HISTORIA JA HISTORIANTUTKIMUS
Teos selvittää historiantutkimuksen perustavia kysymyksiä: mikä on historiantutkimuksen suhde muuhun historiasta kirjoittamiseen ja käsitykseemme historiasta, ja miten historiatiede poikkeaa muusta yhteiskuntatieteellisestä tutkimuksesta? Teoksessa myös arvioidaan historianfilosofisen keskustelun ns. kielellistä käännettä. *Hanki & jää -sarja. 137,-*

Meri Heinonen (toim.): IKUISUUDEN ODOTUS Uskonto keskiajan kulttuurissa
Keskiajan uskontoelämää lähestytään niin kirkon edustajien kuin maallikoidenkin näkökulmasta. Teos antaa yleiskäsityksen keskiajan kristillisestä uskonelämästä. Erityisinä teemoina tarkastellaan pyhimyskultteja ja niiden ympärille syntyneitä ilmiöitä, naisen vaikutusmahdollisuuksia kirkon ja miesten määrittelemässä kulttuurissa sekä keskiajan oppineiden kirjallista traditiota. *Huhtikuu. 144,-*

Timo Kopomaa: KÄNNYKKÄ-YHTEISKUNNAN SYNTY Tihentyvä arki, tiivistyvä kaupunki
Matkapuhelin tiivistää tilan ja ajan käyttöä: se on lisännyt liikkuvuutta ja tarjonnut "paikan" olla aina tavoitettavissa. *Kännykkäyhteiskunnan synty* selvittää, miten tämä näkyy suomalaisten työssä, vapaaajassa ja kaupunkielämässä: Miten matkapuhelin on vaikuttanut aikakäsityksemme ja ajanhallintaamme? Ovatko julkisen ja yksityisen rajat erilaiset kuin ennen? *128,-*

Markku Oksanen & Arto Haapala (toim.): ARVOT JA LUONNON ARVOTTAMINEN
Teos valottaa luonnon arvottamisen ongelmaa ja pyrkii rakentamaan keskusteluyhteyttä eri tieteiden välille. Siinä tutkitaan, miten yhteiskunnallisia arvoerimielisyyksiä voidaan ratkaista ja miten ihmisten luontokäsityksiä voidaan tutkia: Mitä luonnon taloudellisella arvolla tarkoitetaan? Mikä on oikea tapa käsitteellistää ja ymmärtää ihmisten luontoarvostuksia? Miten eri arvokäsityksiä voidaan puolustaa? *143,-*

Worldwatch-instituutti: MAAILMAN TILA 2000
Maailma tila 2000 kartoittaa uuden vuosisadan alkuasemia tilanteessa, jossa maailman talous ja ekosysteemien kantokyky on välttämätöntä sovittaa yhteen: talousjärjestelmä on suunniteltava uudestaan niin, ettei se hävitä omia tukijärjestelmiään. Aiheina ovat mm. muuttuva paperitalous, uudet informaatioteknologiat, sähkön pientuotanto, työllisyys, ekologinen globalisaatio ja kansainvälisen kauppapolitiikan jännitteet. *145,-*

Tommi Hoikkala & J. P. Roos (toim.): 2000-LUVUN ELÄMÄ Sosiologisia teorioita vuosituhannen vaihteesta
Kirjoitukset suuntaavat kohti uutta sosiaalitieteellistä ajattelua. Teos hahmottaa yhteiskunnallisia muutoksia, aikalaiskokemusta ja elämänpolitiikkaa yksilön ja yhteisön näkökulmasta. Näitä pohditaan sekä suurten teoreettisten linjojen että arkisten käytäntöjen kautta. *145,-*

www.yliopistokustannus.fi/gaudeamus

JUHA MANNINEN

WIENIN PIIRISTÄ YHTEYKSIÄ KOROSTAVAAN AATE- JA OPPIHISTORIAAN

VÄITÖSTILAISUUDEN
AVAUSLUENTO
OULUN YLIOPISTOSSA *17.9.1999*

Wienin yliopistoon muodostui 1920-luvulla tutkijapiiri, jota yhdistivät kokemusperäisiin tieteisiin ja uuteen logiikkaan liittyvät kysymyksenasettelut. Piiri sai alkunsa professori Moritz Schlickin iltaseminaarista. Vuonna 1929 se esittäytyi kansainväliselle yleisölle Prahassa pidetyssä eksaktien tieteiden perusteita käsitelleessä filosofisessa konferenssissa. Seuraavana vuonna se alkoi julkaista aikakauskirjaa nimeltä Erkenntnis. Piiristä tuli tärkein yksittäinen 1900-luvun filosofinen vaikuttaja. Sen työn jälki on tänäkin päivänä nähtävissä välillisissä ja muuntuneissa muodoissaan Yhdysvalloissa, Englannissa, Pohjoismaissa ja edelleen kasvavassa määrin ympäri maailmaa.

Kolmannen valtakunnan opit olivat piirin katsomusten kanssa yhteensopimattomat samoin kuin useiden piirin jäsenten etnisen alkuperän kanssa. Piirin jäsenet joutuivat hajaantumaan ympäriinsä. Eino Kaila liittyi ensimmäisenä suomalaisena piirin perustajan Schlickin kokemusperäisyyden vaatimukseen jo vuonna 1926, hyvän aikaa ennen kuin iltaseminaari sai Prahan kokouksessa nimen ”Wienin piiri”.

Schlick aloitti *Erkenntnis*-lehden ensimmäisen numeron kirjoituksella filosofian käänteestä. Siinä hän muutamin yleisin piirroin ilmoitti panevansa pisteen filosofian yli kaksituhatvuotiselle harhatielle. Schlick kiitti uutta logiikkaa, mutta sen varaan hän ei filosofian käännettä uskonut. Sehän tuottaisi vain asteettaista, ikään kuin teknistä edistystä.

Käänteessä oli kysymys itse loogisen olemusta koskevasta oivalluksesta. Jokainen tieto esitti tosiasioita ja kaikkea tietoa yhdisti mielivaltaisen monista merkkijärjestelmistä ja esitystavoista riippumatta sen looginen muoto. Tieto oli tietoa vain muotonsa ansiosta. Sen avulla se esitti tiedetyt asiaintilat, mutta sitä, siis muotoa ei puolestaan ollut mahdollista esittää. Kielen universaalinen esittävä tehtävä antoi muodon maailman tosiasioille ja vain niille. Kaikki ilmaistava oli tiedettävissä eikä muuta voinut kysyä.

Ansio tästä ratkaisevasta käänteestä kuului Ludwig Wittgenstein teokselle *Loogis-filosofinen tutkimus* vuodelta 1921. Kiinteässä yhteydessä Schlickiin ja erääseen toiseen piirin jäseneen Wienistä muualle hakeutunut Wittgenstein kehitti edelleen ajatuksiaan, hylkäsi uskonsa yleispätevään loogiseen muotoon ja kiinnitti huomionsa kielen tosiasiallisiin käyttöyhteyksiin, niitä vallitseviin sopimusvaraisiin sääntöihin ja kielellisille ilmaisuille merkityksen antaviin käytäntöihin, kielipeleihin, kuten hänellä oli tapana sanoa.

Kuva teoksesta *Pikku jättiläinen* s. 520, WSOY 1942.

Talvilukukaudella 1933/34 Wienissä pitämissään luennoissa Schlick saattoi todeta: ”Ei sana määrää mielikuvaa ja saa siitä mieltään, vaan sanan käyttö muodostaa sen merkityksen. Tästä tärkeästä oivalluksesta olemme kiitollisuudenvelassa Ludwig Wittgensteinille (nykyään Cambridgessä), joka on ensimmäisenä osoittanut, että sanan merkitys ei koostu siitä, että näytämme sen kohteen, joka vastaa sanaa, vaan siitä, että annamme ne säännöt, joita sanan käyttö noudattaa. Ei merkitys määrää sanan käyttöä, vaan käyttö on sanan merkitys.”

Kirjahyllyssä Kaila

Oma suhteeni näihin asioihin alkoi muodostua 1960-luvun alussa. Suunnittelin näytelmän kirjoittamista, mutta huomasin, että siitä ei tullut mitään, koska en ymmärtänyt psykologiaa. Niinpä ryhdyin lukemaan Eino Kailan teosta *Persoonallisuus*, joka oli kotonani kirjahyllyssä. Kirjalla oli erityinen tarina. Äitini oli sen ostanut, koska hänellä oli eräs ystävätär, joka oli seurustellut ylioppilasmiehen kanssa. Ylioppilaiden piirejä laajemmalle oli levinnyt tieto, että Kailan luennot olivat jotain aivan erikoista.

Huomattuani, että Kailan kirjassa oli paljon puhetta filosofiasta, jota en ymmärtänyt, minun oli pakko lainata kirjastosta Kailan teos loogisesta empirismistä. Oli vaikea ajatella, miten ylipäänsä voisi olla toisin kuin Kaila esitti, mutta koska kirjalla oli jo ikää, oli pakko perehtyä tuoreempaankin filosofiaan. Näytelmän tekemisestä ei kyllä tullut tätä tietä mitään.

Ikäkaudelle ominaisesta kaikkiruokaisuudesta seurasi, että saatoin lukea rinnakkain Oswald Spenglerin *Länsimaiden perikatoa* ja Hans Reichenbachin 1950-luvun teoksia tieteellisen filosofian noususta sekä modernista aikakäsitteestä. Spengler väsytti ja Reichenbachilla oli liikaa kaavoja. Se hyöty jälkimmäisestä oli, että en ole koskaan kuulunut niihin humanisteihin, jotka eivät tiedä, mikä on termodynamiikan toinen pääsääntö.

Georg Henrik von Wrightin elämäkerrallinen luonnos Wittgensteinista johdatti minut kyseiseen filosofiin. Yrittäessäni saada erään tulkintateoksen avulla selvää Wittgensteinin myöhäisfilosofiasta tein havainnon, jonka merkitystä olen siitä lähtien korostanut. Minun oli pakko lukea Wittgensteinin alkuperäisteosta *Filosofisia tutkimuksia* ymmärtääkseni tulkintaa. Itse asiassa klassikon lukeminen oli paitsi helpompaa myös antoisampaa kuin pelkkään tulkitsijaan pitäytyminen.

Wittgensteinin kielipelikäytännöt jäivät mielestäni kuitenkin jollain tapaa laihoiksi. Jotta ymmärtäisin asiasta enemmän, kiinnostuin yhteiskuntatieteistä ja historiasta, jotka aina ovat olleet mielestäni sama asia tarkasteltuna kahdelta eri puolelta. Olin oppinut jotain, mistä ei ole sen jälkeen ollut tarpeen luopua: kontekstuaalisen tavan ymmärtää kielellinen merkitys. Kontekstissa on kysymys historiallisesti muodostuneesta sosiaalisesta toiminnasta.

Mitä yliopistoaika muutti

Yliopistolla kukaan ei saanut minua kiinnostumaan filosofiasta, koska olin sitä jo yliopistolle tullessani ja koska ylipäänsä sen vuoksi tulin yliopistoon opiskelemaan. Päämäärän tietäminen helpottaa päämäärän saavuttamista. Saatoin hakeutua pian professori Jaakko Hintikan Aristotelesta käsittelevään seminaariin samoin kuin professori Oiva Ketosen seminaariin filosofian klassisista ongelmista. Käsitteellinen tarkkuus ja erottelukyky olivat näiden antia, historiallinen konteksti sen sijaan huomattavasti vähemmän. Vaikka historiallinen ulottuvuus oli Suomen filosofiassa elävämpi kuin joissakin muissa analyyttisen filosofian maissa, sen parissa oli silti paras harjoittaa itseopiskelua. Ajassa oli vahvasti myös moraalisen kannanoton vaatimus, etenkin akateemikko von Wrightin otettua kantaa Vietnamin sotaa vastaan.

Vuosi 1968 muutti monia asioita. Kuulun sen sukupolveen, kuten muutoinkin merkittävä osa meistä sotien jälkeen syntyneistä. Itse toimitin 1968 erästä valtakunnallista opiskelijoiden lehteä, mistä seurasi, että ymmärtääkseni aikaani ja tuodakseni esiin siihen liittyviä asioita lehdessäni aloin perehtyä ylioppilaskapinan amerikkalaisiin ja ennen muuta eurooppalaisiin lähteisiin.

Hankin kaiken mahdollisen Frankfurtin koulusta ja sen harrastuspiiristä, tietysti Herbert Marcusesta ja muista, mutta erityisesti seurasin Jürgen Habermasia, jota sittemmin yritin kutsua Suomeenkin, tosin huonolla menestyksellä. Koulua lähellä ollut hermeneutikko Karl-Otto Apel sentään suostui pyyntöön, mutta hänen suunniteltu esitelmänsä paisui kokonaiseksi kirjaksi von Wrightin tuoreimmasta filosofiasta.

Oli nautinto tutustua klassiseen saksalaiseen filosofiaan Kantista Hegeliin ja Feuerbachiin saakka, huomata ymmärtävänsä sellaista, mitä loogiset empiristit olivat pitäneet vain mieltä vailla olevana hämäryytenä. Ja kun halusin ymmärtää asioita muutoinkin kuin toisen käden viitteiden perusteella, osoittautui aiheelliseksi lainata Marxin ja Engelsin kootut teokset. Oppi merkityksen kontekstuaalisuudesta osoittautui toimivaksi jokaisessa traditiota koskevassa yhteydessä.

Vanhan ylioppilastalon valtaukseen osallistuin mukanani Ernest Nagelin *The Structure of Science*, analyyttisen tieteenfilosofian järkäle. En kuitenkaan käyttänyt sitä ikkunan särkemiseen. Siitä piti olla tentti seuraavana päivänä. Tentti meni jonkin verran huonosti, koska viimeisessä valmistautumisen vaiheessa oli hälinää, mutta saatoin silti aloittaa vähän yli kolmekymmentä vuotta sitten eli keväällä 1969 akateemisen opettajan urani päästyäni kiinni filosofian assistentuurin syrjään.

Kohti Oulua

Toimiessani Suomen Akatemian tutkijaprofessori Jaakko Hintikan avustajana muun muassa kansainvälisen tieteenfilosofian aikakauslehden toimitustyössä Hintikka ehdotti, että tekisin väitöskirjan Isaac Newtonista. Pohjana toimisivat Hintikan oivallukset analyysin ja synteesin metodista. Ryhdyin kuitenkin suuntautumaan aivan toiseen väitöskirjan aiheeseen, nimittäin Hegeliin, josta kukaan ei Suomessa osannut siihen aikaan sanoa muuta kuin latteuksia. von Wright oli eräässä katsauksessaan filosofian tilaan arvellut, että Hegel saattaisi tulla uudelleen ajankohtaiseksi. Kun näin, että Hegelistä ilmestyi Euroopan eri maissa valtavasti kirjallisuutta, jota Suomessa ei tunnettu, en voinut vastustaa tätä aihetta.

Suunnitelmani muuttui, kun kuulin, että Ouluun on tulossa aate- ja oppihistorian professuuri. Aatehistorialliset kirjoitukset kuuluivat tietysti lukemistooni. Tuollainen mahdollisuus tuntui historiallisesti suuntautuneesta itse asiassa houkuttelevammalta kuin jääminen filosofien kontekstuaalista lähestymistapaa vieroksuvaan seuraan. Ensisijaisesti Hegelin tulkitsijaksi ryhtyminen ei kuitenkaan sopisi aate- ja oppihistorioitsijalle, jonka näkökulman tulisi olla avarampi, suurten ajattelijoiden lisäksi myös vähäisempiin ja silti ajassaan merkityksellisiin ja sitä kuvastaviin suuntautuva.

Ystäväni Ilkka Patoluoto oli huomauttanut minulle, että myös Johan Vilhelm Snellman saattaisi tulla uudelleen ajankohtaiseksi. Huomasin, että Snellmaniin kohdistuvassa työssä saattaisin käyttää hyväkseni Hegelistä ja hänen ajastaan saavuttamaani tuntemusta. Kunnollista uudempaa sen enempää kuin vanhempaakaan tutkimusta Snellmanista ei juuri ollut olemassa, ei ainakaan aatehistorialliselta kannalta.

Snellmanin parissa saattoi työskennellä omilla edellytyksillään. Viimeistään pohtiessani äärellisen hengen suhdetta äärettömään, inhimillisen jumalalliseen minulle selvisi aidosti historiallisen tutkimustavan välttämättömyys. Teinkin Snellmanin vaikeimpia ajatuksia selventävän englanninkielisen tutkimuksen, joka tarkoituksenani oli esittää väitöskirjana filosofiassa.

Aikataulut eivät aivan suosineet minua. Olin kyllä harjoittanut julkaisutoimintaa, mutta tutkinnot olivat mielestäni muodollisuuksia. Tohtorinhatun hankkiminen ei ollut minulle tavoite, mutta kiinnostava virka kylläkin. Aate- ja oppihistorian virkaa oli hakenut kaksitoista eri aloilla väitellyttä tohtoria ja sitten minä humanististen tieteiden kandidaattina. Mukana oli hyvinkin päteviä senioreita.

Useat hakijat pyysivät pätevöitymisaikaa. Kun se myönnettiin, ennätin käyttää Snellman-tutkimustani pätevöitymisajan kuluessa vain filosofian kandidaatin tutkintoon. Asiaa mutkisti se, että kevätlukukauden 1975 hoidin Helsingin yliopistossa pääosaa käytännöllisen filosofian professorin virasta ja että tämän jälkeen lähdin suorittamaan asevelvollisuuttani siviilipalveluksena.

Snellmanin lyhyt historia

Siviilipalvelukseen sain tiedon, että Oulun yliopiston humanistinen tiedekunta oli asiantuntijoiden lausuntojen perusteella todennut minut hakijoista pätevimmäksi. Oli aiheellista lähteä paikan päälle. Aloitin koko Suomessa uudessa virassa syyslukukaudella 1976. Aikaisemmin olin käynyt niin pohjoisessa vain pitämässä näyteluennon ja Suomen Akatemian seminaarissa yhden esitelmän historiantutkimuksen yleisestä merkityksestä. Nimitys virkaan valtakirjoineen seurasi keväällä 1977.

Uudelle alalle siirtyminen vähensi haluani väittelemiseen, vaikka

Kuva teoksesta *Pikku jättiläinen* s. 520, WSOY 1942.

työni oli vedosvaiheessa. Mielessäni virisivät jo uudet, silloisesta edelleen varsin filosofisesta työstäni poikkeavat motiivit.

Erityisesti mielessäni olivat monet tuntemani niin sanotut historiallis-kriittiset editiot. Tällaisissa yhteyksissä editointi ja tutkimus kulkivat maailmalla käsi kädessä tavalla, josta Suomessa ei ollut paljon kokemusta. Tavoitteekseni muodostui päästä samaan Snellmanin kohdalla.

Vuonna 1981 oli tulossa sata vuotta Snellmanin kuolemasta ja myös pyöreä luku hänen syntymästään. Tuttavani saikin järjestöteitä liikkeelle aloitteen erityisestä Snellmanin juhlavuodesta. Valtioneuvosto asetti sitä valmistelemaan toimikunnan. Toimikunnan aloittaessa työnsä olin sen jäsen ja ehdotin sille Snellmanin teosten historiallis-kriittisen laitoksen käynnistämistä ja laadin asiasta ensimmäisen muistion.

Kansliapäällikkö Jaakko Nummisen puheenjohtajuudessa juhlavuosi toteutui menestyksellisesti. Sen päätapahtumassa Finlandiatalossa tasavallan presidentti Urho Kekkonen piti puheen, joka jäi hänen viimeisekseen. Pääministeri Koiviston hallitus puolestaan päätti Snellmanin teosten toimittamisesta viimeisenä käsittelemänään asiana. Juhlavuoden toimikunta nimitettiin sellaisenaan vastaamaan toimitustyöstä.

Tänä vuonna työ on lopullisesti valmistunut. Teokset käsittävät kaksitoista tieteellisesti toimitettua ja kommentoitua osaa, yhteensä noin 12 500 painosivua. Tohtori h.c.mult. Numminen jatkaa vielä teosten suomentamiseen ja Snellmaniin kattavaan moniosaiseen elämäkertaan liittyvää suurtyötä edelleenkin sen johdossa. Toimitustyön tulosten kommunikoinen nykypäivälle ei ole kielenkääntämistä pelkästään siinä merkityksessä, että ruotsiksi kirjoittanut Snellman on tarpeen kääntää 2000-luvun suomeksi. Siihen liittyy myös kysymys Snellmanin tavoittamista yleisinhimillisistä ja ajattomista merkityksistä samoin kuin traditionyhteyden saavuttaminen kadonneeseen aikaan.

Olen vakuuttunut siitä, että Snellmanin henkinen pääoma ja sen kartuttamat selviytymisen taidot ovat pienelle kansakunnallemme välttämättömiä myös tulevaisuudessa. Tietoyhteiskunnan ajatuksen syvällisimmässä mielessään voi väittää olevan peräisin tuolta suunnalta. Vastalääke tieteellisen elämän veltostumiseen on löydettävissä Snellmanin yliopistollisia opintoja käsitelleestä kirjasesta eurooppalaisissa yhteyksissään.

Teoksiin liittyvää tutkimusta on toistaiseksi liian vähän, mutta tämä tutkimus on käynnistymässä laajemmin, ei kenenkään yhden työnä, vaan kokonaisen siihen tarvittavan laajan ja monialaisen tutkijaryhmän työnä.

Miksi professori väittelee

Aate- ja oppihistoriassa on tähän mennessä esitetty tai saanut painatusluvan Oulussa seitsemäntoista ohjaamaani väitöskirjaa. Pitkällä on kolme muuta ja uusia on suunnitteilla. Koska olen vastuussa erittäin laajasta, monialaisesta ja -ulotteisesta oppiaineesta väitöskirjojen kirjo ei saa olla kapea ja rajoittunut. Eräitä tähän liittyviä kysymyksiä olen käsitellyt kuluvana vuonna *Kanavassa* kirjoituksessani Francis Baconin suuresta erehdyksestä sekä aikakauslehdessä *Tieteessä tapahtuu* jatkuvassa väittelyssä.

Yliopiston professoreilta vaaditaan oikeutetusti sitä ja vain sitä, että he ovat eteviä tutkijoita. Koska kuitenkin vanhat oppineisuuteen liittyvät asiat herättävät erityisesti alani tutkijoiden mielenkiintoa, asia tuli vuosia sitten puheeksi yhteispohjoismaisen aate- ja oppihistorioitsijoiden konferenssin illanistujaisissa. Mielessäni professori Heikki Wariksen kunnioitettava työ väitöskirjojen ohjaajana ja hänelle omistettu juhlakirja Heikki Waris ja 25 tohtoria lupasin silloin kahdelle kollegalleni, Anto Leikolalle ja Maija Kalliselle, että kun olen saattanut satamaan aate- ja oppihistoriassa yhtä monta väitöskirjaa kuin Heikki Waris, niin väittelen itse ja sitten laitan lapun luukulle.

Yllätyksekseni havaitsin myöhemmin erään bibliografisen selvityksen yhteydessä, että olin muistanut Heikki Wariksen juhlakirjan nimen väärin. Se olikin Heikki Waris ja 15 tohtoria. Sen määränhän olimme aate- ja oppihistoriassa jo ylittäneet. Mitä tehdä?

Siihen vedoten, että en ole vielä lähellä Wariksen juhlakirjaikää en katso voivani pitää lupauksen jälkimmäistä osaa, lapun panemista luukulle. Sen sijaan oman väittelemisen osalta lupaus täytyy epäilemättä pitää. Sillehän ei voi olla estettä. Sellaista tarkoitusta varten professorin tarvitsee vain ottaa käteensä tuorein kirjansa tai muu joukko julkaisujaan. Sitten voidaan katsoa täyttävätkö ne sen ehdon, joka tiedekunnan määräyksissä väitöskirjalle asetetaan eli ovatko ne korkeatasoista tieteellistä tutkimusta.

Mielestäni professorikunnan tutkimustyön laadun valvontaan, sen laadun ja määrän säilymiseen kiinnitetään aivan liian vähän huomiota. Tutkimus on professorin tärkein tehtävä, koko yliopistolaitoksen erottava tuntomerkki, josta yliopistot saavat olemassaolon oikeutuksensa. Opetus on tutkimuksen seurannainen, mistä jo Snellman selvin sanoin huomautti.

Voidakseni esittää tämän kritiikin minun on tietysti oltava valmis altistamaan oma tutkimukseni laaduntarkkailuun.

Toinen lisämotiivi liittyy siihen hyvin tunnettuun korrelaatioon, että ei-väitelleiden professoreiden ohjauksessa valmistuu väitöskirjoja monesti vähän. Mutta jos minä Oulun yliopiston humanistisen tiedekunnan virkaiältäni vanhimpana professorina katson mahdolliseksi altistaa itseni tähän nuorisolle tarkoitettuun initiaatioriittiin, pitäisi siihen mielestäni pystyä kenen hyvänsä muunkin vastaavantyyppisessä virassa olevan.

Oma nykyinen väitöskirjaksi tarkoittamani kirja on retrospektiivinen näyttely. Snellmanin perintö velvoittaa säilyttämään tieteen ”pyhän tulen” vaikka tuhkankin alla täällä pohjoisnavalla, mihin kirjani Benjamin Höijeriltä lainattu nimi viittaa.

Jälkihuomautus. Käsitelty väitöskirja on *Feuer am Pol. Zum Aufbau der Vernunft im europäischen Norden* (Peter Lang, Frankfurt am Main 1996), joka aloitti sarjan ”eurooppalaisia tutkimuksia aate- ja oppihistoriassa”. Sarjassa on tähän mennessä ilmestynyt kahdeksan teosta. Oheinen lectio precursoria on lyhennetty. Väitöstilaisuuden vastaväittäjinä toimivat prof. Michael John Petry (Rotterdamin Erasmus-yliopisto) ja prof.emer. Pertti Karkama (Turun yliopisto).

MICHAEL JOHN PETRY
&
PERTTI KARKAMA

OULUN YLIOPISTON HUMANISTISELLE TIEDEKUNNALLE

Lausunto professori Juha Mannisen väitöskirjaksi esittämästä tutkimuksesta *Feuer am Pol. Zum Aufbau der Vernunft im europäischen Norden.* (Peter Lang. Europäische Verlag der Wissenschaften. Frankfurt am Main 1996)

Aate- ja oppihistorian professori Juha Mannisen väitöskirjaksi esittämä 1700- ja 1800- luvun suomalaista oppihistoriaa ja sen eurooppalaisia suhteita käsittelevä laaja teos Feur am Pol julkaistiin vuonna 1996 Saksassa merkittävän kustantajan Peter Langin sarjassa, jossa julkaistaan eurooppalaista aate- ja tieteenhistoriaa käsittelevää tutkimusta. Teos on antologia, joka sisältää sekä aikaisemmin julkaistuja että uusia tutkimuksia. Väitöskirjalta edellytetään tavallisesti, että se muodostaa sekä teoreettisesti että temaattisesti yhtenäisen kokonaisuuden ja että tekijä selvittää johdannossa työn perusperiaatteet niin, että lukija voi paremmin seurata teoksen logiikkaa. Tällaiset periaatteet Manninen esittää vain lyhyesti esipuheessaan.

Temaattisesti katsoen tutkimuksessa on kyse valistuksellisen rationaalisen ajattelun prosessista sellaisena kuin se ilmenee eräiden johtavien ruotsalaisten ja suomalaisten aatteen miesten ja filosofien ajattelussa Ranskan vallankumouksen ajoista 1900- luvun alkuun. Teoreettisesti tutkimus noudattaa käsiteltäviä ajtuksia historiallisesti suhteellistavaa kontekstuaalista lähestymistapaa, joskaan teorian esittelystä esipuheessa ei käy täysin selville, mitä kontekstuaalisuudella tarkemmin ilmaisten halutaan ymmärtää. Tämä lukijan on luettava tutkimuksen edetessä rivien välistä. Teos on kuin dialogeihin perustuva maiden rajat ylittävä historiallinen draama, jonka esittäjinä toimivat ajan kulttuurivaikuttajat ja dramaturgina ja ohjaajana tutkija itse. Ohjaajan asenteelle on luonteenomaista, että hän kommentoi tapahtumia suhteellisen vähän ja jättää siten tilaa dialogiin osallistuvien ajatuksille.

Yleisesti ottaen tutkimus muodostaa sekä teoreettisesti että temaattisesti yhtenäisen kokonaisuuden. Vain Otto Neurathia käsittelevän, teoksen viimeisen luvun merkitys on tässä yhteydessä kyseenalainen.

Tutkimuksen suurin merkitys on sen välittämässä uudessa tiedossa. Mannisen teos ei vain levitä tietoa suomalaisesta ja osin Suomen kannalta merkittävästä ruotsalaisesta kulttuurista, filosofioiden ja aatteiden historiasta. Samalla se välittää meilläkin aikaisemmin tuntematonta uutta tutkimustietoa ja täsmentää ja lisää entistä. Tutkimus antaa tärkeää uutta tietoa myös filosofian, etenkin Feuerbachin, Fichten, Hegelin ja Kantin sekä Wienin piirin tutkijoille myös muualla kuin Suomessa.

Mannisen tutkimus kohdistuu pääosin 1700- luvun lopun ja 1800- luvun filosofisiin aatteisiin ja oppeihin, siis siihen aikaan Ruotsin ja Suomen historiaa, josta viime vuosina on julkisuudessakin paljon väitelty. Mannisen perusajatuksena on seurailla, miten valistuksellinen järki retkeilee ja kehittyy ruotsalaisten ja suomalaisten ajattelijoiden ja vaikuttajien kirjoituksissa ja miten se vaikutti myös poliittiseen elämään. Teos valaisee monelta osin uudella ja perinpohjaisemmalla tavalla, mitä oikeastaan merkitsi, että suomalainen sivistyneistö otti tehtäväkseen kansallisen ja samalla eurooppalaisen kulttuurin asian ajamisen Suomessa ja miksi erot verrattuna ruotsalaiseen sivistyneistöön olivat niin suuret.

Manninen kiinnittää kaikissa teoksen osissa huomiota siihen, miten kiinteässä suhteessa eurooppalaisiin virkaveljiin ja yleensä eurooppalaiseen aatemaailmaan ja keskusteluun ruotsalaiset ja suomalaiset olivat. Frans Mikael Franzén, Benjamin Höijer, Johan Vilhelm Snellman, Wilhelm Bolin ja uset muut tekivät kaikki pitkiä, usein vuosia kestäviä matkoja muualle Eurooppaan ja solmivat tuttavuussuhteita aikakauden merkittävimpiin eurooppalaisiin aatteen miehiin ja filosofeihin.

Esimerkiksi Snellmanin ja erityisesti Suomessa syrjäytetyn ja pitkiksi ajoiksi tuntemattomaksi jääneen Wilhelm Bolinin suhteet eurooppalaisiin filosofeihin olivat niin tiiviitä, että oli lopulta mahdotonta sanoa, kumpi osapuoli oli varsinainen vaikuttaja ja uusien ajatusten lähde. Näin aktiivista osallistumista kansainväliseen kulttuuriseen keskusteluun saa nykyään etsiä. Etenkin asiaan tarkemmin perehtymättömien maallikkojen, joskus jopa tutkijoidenkin mielessä näyttää vielä usein vallitsevan käsitys, että Suomi oli 1800- luvulla suljettu alue, jonkinlainen kulttuurinen umpio, jonka suhteet ulkomaailmaan olivat harvinaisia ja joka tapauksessa pinnallisia. Mannisen tutkimus ikään kuin palauttaa osan kansallista, kollektiivista muistia.

Manninen käyttää hyödykseen runsaasti kirjeenvaihtoa niin, että teos heijastelee jo rakenteeltaan ajankohdan aatteellista keskustelua. Lukija siirtyy ikään kuin ajassa taaksepäin ja joutuu mukaan usein kiivaaseenkin väittelyyn, jonka jäljet erottuvat sittemmin Suomen kulttuurin ja politiikan historiassa. Manninen kiinnittää lukijan huomion myös niihin olosuhteisiin ja historiallisiin tilanteisiin, joiden puitteissa vuoropuhelu tapahtui. Näin keskustelut suhteellistuvat ja saavat elävämmän merkityksen. Ilmeisesti tutkimuksen aate- ja oppihistoriallisesta luonteesta johtuu, ettei Manninen kuitenkaan kiinnitä suurempaa huomiota ajan poliittiseen ja yhteiskunnalliseen historiaan. Paikoitellen Manninen rajoittuu vain filosofisten oppien käsittelyyn ja jättää muut diskurssi- ja toimintamuodot sivuun. Pitemmälle menevä dialoginen kontekstualisaatio olisi antanut tutkimukselle vielä laajempaa relevanssia.

Teos alkaa jännittävällä kuvauksella Franzénin matkasta Ranskan vallankumouksen jälkeiseen Eurooppaan, Alankomaihin, Ranskaan ja Englantiin. Intomielisestä vallankumouksellisesta tulee matkan myötä pettynyt idealisti. Kuten monille muille sivistyneistön edustajille, Franzénillekin kumouksen jälkeinen todellisuus murtaa ihanteelliset kuvitelmat vapauden, veljeyden ja tasa-arvon maailmasta ja kotiin palaa filosofialle ja runoudelle antautuva rauhan mies. Franzénin kohdalla jäi kuitenkin kaipaamaan ajankohdan esteettisten teorioiden (esim. Schillerin) ja niiden vaikutusten erittelyä semminkin, kun kyseessä on runoilija.

Ruotsin ja samalla tietysti Suomen 1700- luvun lopun ja 1800- luvun alun ehkäpä merkittävintä filosofia Benjamin Höijeriä käsittelevissä luvuissa Manninen tarkastelee pääosin hänen suhdettaan saksalaiseen idealismiin ja ennen kaikkea Kantiin ja Fichteen. Höijeriä voidaan pitää näiden filosofioiden maahantuojana mutta samalla niiden kriittisenä soveltajana ruotsalaisen yhteiskunnan ja kulttuurin haasteisiin. Suomalaisen kulttuurin ja Suomen historian kannalta katsottuna Höijeriä koskevilla kirjoituksilla on laajempaakin merkitystä kuin vain filosofista. Manninen asettaa nimittäin osin Höijerin pohjalta kysymyksen, miksi hegeliläisyys sai Suomessa niin paljon vahvemman aseman kuin Ruotsissa.

Mannisen perustelut vakuuttavat. Hän osallistuu omalta osaltaan viimeaikaiseen keskusteluun siitä, mitä Suomen irtoaminen Ruotsista oikeastaan merkitsi ja mikä maiden kulttuurien välinen

perusero oli. Kysymys ei välttämättä ollut yksinomaan siitä, että Suomi irtaantui demokraattisemmasta ja liberaalimmasta Ruotsista ja yhdistettiin Venäjään.

Miksi sitten hegeliläisyys sai niin vahvan aseman Suomessa? Tätä ongelmaa käsittelevät teoksen laajimmat luvut. Mannisen näkökulma on kaksitahoinen. Toisaalta hän erittelee tarkoin, mikä oli suomalaisten hegeliläisten J.J. Tengströmin , Alexander Blomqvistin, Snellmanin, Robert Tengströmin ja muiden suhde Hegeliin. Toisaalta hän kiinnittää huomiota siihen, että suomalainen hegeliläisyys oli suurelta osin omaa tuotetta, olosuhteiden mukaan tulkittu suhteellisen riippumaton muunnelma saksalaisesta alkuperäismallista. Hegeliläisyys oli Suomessa elävää filosofiaa, ja teorian vaikeat käsitteet muuttuivat käytännön teoiksi.

Jo Snellmanin liittyminen osaksi nuorhegeliläistä suuntausta merkitsi osittaista luopumista yhä konservatiivisemman 'vanhahegeliläisyyden' jäykistä valtiokäsityksistä ja dogmeista. Ajan haasteiden mukaisesti suomalainen hegeliläisyys alkoi Mannisen mukaan jakaantua ja hajota itse asiassa sisästä päin suunnan edustajien joutuessa pohtimaan ajatuksiaan uudelleen erityisesti Aleksanteri II:n liberalistisen ohjelman tullessa tunnetuksi ja uudistusten alkaessa toden teolla.

Kuva teoksesta *Pikku Jättiläinen* s. 520. WSOY 1912.

Olennaisena piirteenä muutoksessa oli, että hegeliläinen käsitys valtion universaalista merkityksestä alkoi murentua, ja sen rinnalle alkoi tunkeutua eriytyneempi käsitys valtion ja kansalaisyhteiskunnan suhteesta ja yhteiskunnan ristiriitaisesta luonteesta. Nuorhegeliläisyyden ja yhä eriytyneemmän yhteiskuntanäkemyksen leviämisen myötä suomalaisessa aatteellisessa keskustelussa alkoi esiintyä piirteitä, jotka lähenivät materialistisia ajatuksia. Marxin ja sosialismin aave alkoi kummitella myös Suomessa.

Ratkaisevaa murrosta merkitsivät viipurilaisen Carl Immanuel Qvistin 1850- luvulla hegeliläisyyden pohjalta lähteneet mutta yhä selvemmin liberalismiin suuntautuvat ajatukset mutta erityisesti Mannisen laajasti käsittelemän Wilhelm Bolinin filosofinen ja kulttuurinen työ. Perustellusti Manninen korostaa Bolinin monessakin suhteessa ratkaisevaa merkitysta. Bolin aloitti keskustelun uuskantilaisuudesta, käsitteli kirjoituksissaan schopenhauerilaista elämänfilosofiaa, joka juuri tuolloin toden teolla alkoi levitä eurooppalaisessa keskustelussa, mutta omisti huomattavimman osan elämäntyöstään Ludwig Feuerbachin materialistisen teorian tutkimiselle ja levittämiselle.

Bolin oli suomalaisista 1800- luvun filosofeista ja kulttuuripersoonallisuuksista epäilemättä kansainvälisin. Hänen läheiset henkilökohtaiset suhteensa esimerkiksi juuri Feuerbachiin ovat loistelias esimerkki siitä, miten pienenkin, tuolloin todella periferisen maan filosofi voi saada laajaa eurooppalaista merkitystä. Kulttuurisesti näkyvin esimerkki Bolinin merkityksestä on kuitenkin hänen yhteistyönsä Wienin niin kutsutun myöhäisvalistuksen edustajien, etenkin Ludwig Anzengruberin ja Friedrich Jodlin kanssa. Bolin ei ollut Feuerbachin opetuslapsi vaan tasavertainen kumppani, joka monessakin suhteessa arvosteli tämän oppeja. Hän ei voinut hyväksyä esimerkiksi Feuerbachin käsitystä yksilön sosiaalisesta erillisyydestä ja rakkauden merkityksestä sosiaalisissa suhteissa vaan täydensi käsityksiä historiallisempaan ja yhteiskunnallisempaan suuntaan, jonka vuoksi käsitykset alkoivat muistuttaa dialektista materialismia.

Teoksen loppuun Manninen on sijoittanut luvun, joka käsittelee Wienin piiriin kuuluneen Otto Neurathin teorioita ja tutkimuksia. Luku on suomalaisen valistuksellisen ajattelun kehityksen kannalta toissijainen, vaikka se muutoin onkin Mannisen esittämän ajattelun linjan kannalta tärkeä. Neurath jäi pitkäksi aikaa vähälle huomiolle käsiteltäessä Wienin piirin muita jäseniä, esimerkiksi Carnapia, ja vasta viime vuosina on alettu kiinnittämään huomiota hänen ajattelunsa perusteisiin. Muista poiketen Neurath laajensi wieniläisten ajattelua yhteiskunnalliseen ja kollektiiviseen suuntaan, tähdensi tiedon sosiaalista luonnetta ja sen inhimillistämistä.

Professori Mannisen teos käsittelee suomalaisen ja eurooppalaisen kulttuurin ja ajattelun välistä vuorovaikutusta ja osoittaa, miten läheisessä yhteydessä Suomi oli aatteellisesti Eurooppaan myös 1800- luvulla, jota on totuttu pitämään nationalismin synnyn aikakautena. Manninen joutuu näin koskettelemaan, sitä tarkemmin eksplikoimatta, suomalaisen kansallisuusaatteen erityislaatua ja eroja suhteessa vanhoihin eurooppalaisiin valtioihin. Koska sivistyneistöllä oli etenkin 1800- luvulla ratkaiseva merkitys kansallisen ajattelun ja kansallisvaltion muodostamisessa, näkökulma olisi vielä laajentunut, mikäli tekijä olisi viitannut sivistyneistön asemaan ja merkitykseen yhteiskunnassa, politiikassa ja kulttuurissa sekä sikäli teosten merkitykseen myös sivistyneistön itsemäärittelynä ja itselegitimaationa.

Professori Mannisen teos täydentää monessa suhteessa sitä yksipuolista kuvaa, mikä 1800- luvun Suomen aatteellisesta kehityksestä on yleistynyt ja jota nykyään mielellään levitetään julkisuudessa. Kuva on huomattavasti rikkaampi ja moninaisempi kuin usein on ajateltu. Mannisen hahmottelema valistuksellisen järjen linja on jotain muuta kuin mitä postmodernit teoreetikot ovat ymmärtäneet valistuksen projektilla. Kaiken kaikkiaan Mannisen teos on tarkkaa ja yksityiskohtaista tutkimusta, joka avaa uusia, hedelmällisiä näkökulmia 1800- luvun aate- ja oppihistoriaan ja antaa eväitä myös Suomen kulttuurisen historian uudenlaiseen tarkasteluun laajemminkin.

Väitöstilaisuudessa professori Manninen puolusti kantojaan hyvin, joskin joistakin, erityisesti filosofian ongelmia koskevista yksityiskohdista yksimielisyyttä ei saavutettu. Feuer am Pol on joka tapauksessa osoitus kokeneen tutkijan erinomaisen laajoista tiedoista ja taidoista. Kokeneisuus tuo kuitenkin mukanaan tiettyä rohkeutta, joka ilmenee usein tiettynä suurpiirteisyytenä. Väitöskirjalle asetettavat tieteelliset ehdot teos täyttää epäilyksittä. Esitämme, että se hyväksyttäisiin tohtorin väitöskirjaksi arvolausein *eximia cum laude*.

JUHA MANNINEN

TIEDEKUNNALLE

VASTINE PROFESSORI MICHAEL JOHN PETRYN (ROTTERDAM/OXFORD) JA PROFESSORI PERTTI KARKAMAN (TURKU) LAUSUNNOLLE YHDISTETTYNÄ PALAUTESELOSTUKSEEN SEKÄ EHDOTUKSEEN VÄITTELYINSTITUUTION PEDAGOGISEKSI KEHITTÄMISEKSI

Kuva teoksesta *Pikku jättiläinen* s. 520. WSOY 1942.

Yliopistollisen väitöskirjan esittäminen on julkinen tapahtuma. Tämä tarkoittaa tutkimuksen alistamista julkiseen kritiikkiin. Jokainen julkaistava kirja on tietysti julkisen kritiikin alainen, mutta väitöskirja erityisesti on arvioitavana nimenomaisesti tieteellisessä funktiossaan. Väitöksen julkisuus ulottuu koko tiedeyhteisöön rajoituksitta. Väitöstilaisuudessa ylimääräisiä vastaväitöksiä saa esittää jokainen saman tai eri yliopiston tiedeviran haltija, muu tutkija tai ylioppilas. Julkisuuden piiristä ei tietääkseni koskaan ole ollut säädöstä, mutta Suomessa väitöskirjan jakelu siinä määrin kuin kappaleita riittää on kohdistettu 1600-luvulta saakka ylioppilaisiin ja viranhaltijoihin, joskin myös omaiset, suosijat ja muut omistuskirjoituksissa mainitut ovat saaneet teoksen. Sama käytäntö vallitsee edelleen. Teosta saa yliopistollisista jakelupisteistä, ei esimerkiksi kaupungin torilta. Ylioppilaat käsitettiin vanhastaan vapaiksi tieteenharjoittajiksi, minkä merkkinä heillä oli oikeus kantaa miekkaa. Kannatan tätä vanhaa käytäntöä, minkä vuoksi en halua liittää mitään omaa tutkintoani miekkaan. Oikeus sen kantamiseen tulee sivistysyliopistossa olla pääsykokeen läpäisseellä.

Julkisuus alkaa teoksen julkistamisesta, mutta varsinainen julkinen käsittely tapahtuu väitöstilaisuudessa ja vain siinä. Kaikki vastaväitteet on esitettävä väitöstilaisuudessa. Mitään olennaisesti uutta ei saa esittää myöhemmin, mutta tietenkään muotoilujen ei tarvitse olla aivan samat. Itse väitöstapahtuma on se, jonka tulee vaikuttaa. Väittelijän esittämät puolustukset joko hyväksytään tai hylätään tai katsotaan asian jääneen yhä auki. Myös ylimääräiset vastaväitökset tulee esittää väittelytilanteessa. Sen, joka sellaisia haluaa esittää, on syytä vaivautua paikalle. Jos ylimääräiset vastaväitökset jätetään kirjallisina, väittelijällä tulee olla oikeus vastata myös niihin. Arviointien, vastaväitteiden ja puolustusten dokumentoiminen paperille palvelee toisaalta väitöskirjaa dokumenttien – niihin kuuluu myös itse teos – pohjalta käsittelevää ei-julkista raatia sen erityisessä tehtävässä, toisaalta hallintotoimen yleistä dokumentointia.

Yliopistojen pedagoginen uudistuminen on ulottunut viime aikoina kaikkiin muihin toiminnan muotoihin paitsi väittelyinstituutioon. Yksi lisämotivaatio väittelemiseen, jota tosin en voinut lectiossani mainita, oli hankkia kokemusta ryhtymällä itse altavastaajaksi hieman samalla tavoin kuin lääkärit joskus ovat suorittaneet kokeita itsellään. Erityisesti mielessäni oli väittelyinstituution elvyttäminen myös ylioppilaita koskettavana tapana. Tuoreet opiskelijat puuttuvat mielestäni liian usein väitöstilaisuuksien seuraajien joukosta. Ylioppilaille pitäisi tehdä selväksi alusta alkaen, että he ovat oikeutettuja kantamaan miekkaa tai ainakin sen henkistä vastinetta. Sivistysyliopiston aatteesta seuraa se, että ylioppilaat johdatetaan tieteen tekemisen prosessiin avoimesti ja kaikissa muodoissaan. Näihin muotoihin kuuluvat ilman muuta väitöstilaisuudet.

Niinpä liitin väitöstilaisuuteni osaksi ensimmäisen vuoden opiskelijoille tarkoitettua johdatusta oppiaineeni tutkimuskohteisiin. Edellytin siitä luentopäiväkirjan pitämistä. Esitin, että minua ennen oli 1900-luvulla nimitetty humanistisella alalla professoreiksi kaksi ei-väitellyttä, nimittäin runoilija V.A. Koskenniemi ja psykologi Niilo Mäki. Näistäkin Koskenniemen nimitys liittyi yksityiselle Turun yliopistolle tehdyn lahjoituksen antajan ehtoon. Ilmaisin, etten viihtynyt tässä seurassa. Kumpainenkaan ei tietääkseni professorina väitellyt, joten siinä oli tilaisuus erottautua. Ilmoitin tilaisuuden ajan ja paikan. Kerroin myös käytettävät kielet ja suosittelin kielikylpyä. Prosessiin osallistuvista en ryhtynyt antamaan taustatietoja. En itsekään voinut tietää, mitä väitöstilaisuudessa tulee tapahtumaan. Juuri sen selville saamiseksihan tilaisuus järjestettiin. Oli tietysti aiheellista asennoitua luottavaisesti tapahtumaan, jonka toimijoina olisivat Oulun yliopiston humanistisen tiedekunnan dekaani, kaksi saman tiedekunnan entistä dekaania ja yksi Oxfordin yliopiston kasvatti.

Millaisen kuvan annamme itsestämme ja kiinnostuksestamme tieteeseen väitöstilaisuuteen osallistujille? Oli selvää, että etenkin opiskelijoiden edellytykset seurata saksankielistä dialogia tulisivat olemaan vaatimattomat. Se ei silti veisi heidän palautteeltaan arvoa arvioitaessa väitöstilaisuutta kokonaisvaltaisena kommunikaatiotapahtumana. Tiedossani ei ole, että tällaista kokeilua olisi aikaisemmin suoritettu. Palautetta voisi pitää suuntaa-antavana sille, miten väittelyinstituutiota tulisi kehittää. Näillä perustein esitän seuraavassa tiiviin raportin opiskelijapalautteen ilmaisuvoimaisista tai tyypillisistä tähdenväleistä. Jätän kopiot kaikista opiskelijoiden asiaa koskevista luentopäiväkirjoista tiedekunnan kansliaan arkistoitaviksi, jotta kiinnostuneet voivat niihin tutustua ja arvioida seuraavassa kursiivilla esittämieni opiskelijasitaattien edustavuutta. Pyyhin yli kirjoittajien tunnistettavuustiedot. Vastaajilla ei ollut tietoa siitä, että heidän tekstejään voisi tulla lukemaan joku muu kuin minä.

Kustoksen tehtävänä on toimia väitöstilaisuudessa puolueettomana erotuomarina. Olin sen vuoksi yllättynyt, kun kustos heti väitöstilaisuuteni loputtua tuomitsi avausluentoni. Vielä poistuessaan hän vastaantulijalle selitti, että lectio ei vastannut tarkoitustaan. Laitan tämän vuoksi liitteeksi Oulun yliopiston ulkopuolelle antamani version lectiostani, jotta raadin jäsenillä on tilaisuus arvioida sitä riippumatta siitä, olivatko paikalla vai eivät. Kommentoin erikseen kahta tästä lyhennetystä versiosta pois jättämääni oululaiselle yleisölle kohdistettua kohtaa, jotka mielestäni olivat välttämättömät itse väitöstapahtuman motivaatiotaustaan kuuluvina, joskaan niillä ei ole valtakunnallista mielenkiintoa. Itse olen kustoksena toimiessani pyrkinyt säilyttämään kasvoni. Tältä osin muutosta tuskin tarvitaan. Sen sijaan yleisemmällä tasolla kustoksen tehtävät tulee ottaa harkittaviksi, mistä teen ehdotukseni.

Kommunikaatiotilanteen kokonaisuuteen kuului tässä tapauksessa myös se, että väitöskirjan täytyi pystyä ilmaisemaan jotain mielenkiintoista kulttuurirajat ylittävällä tavalla, vaikka suuri osa työn kohteena olevista aineistoista olikin kotimaisia. Tämän vuoksi oli tärkeätä, että toinen vastaväittäjä oli ulkomaalainen. On valitettavaa, että professori Petry ei pannut paperille niitä näkökohtia, jotka hän väitöstilaisuudessa esitti. Nykyisen yhteislausunnon näkökulmaa en voi pitää muuna kuin suomalaisena. Kirjan kommunikoivuudesta kansallisten näkökulmien ylitse saa kuvan ruotsalaisen aate- ja oppihistorioitsijan dosentti Olof Hägerstrandin arvostelusta ”Lychnoksessa” 1998, s. 297-301.

OPISKELIJOIDEN LUENTOPÄIVÄKIRJOISTA

I Alkuasetelma

> Ilman kommentteja: ”Saavuttuani väitöstilaisuuteen hieman ennen sen alkamista huomasin, että tilaisuus oli kiinnostanut yleisöä sangen laajasti. Sali oli jo käytännössä täynnä ja niinpä yhdessä muidenkin viime tipassa saapuneiden kanssa jouduin valtaamaan itselleni istumapaikan seinien vierustoilta.”
>
> ”...kello on 12.15, kaikki nousevat juhlallisesti seisomaan, kustos esittelee päähenkilöt, joilla on hienot mustat puvut ja valkoinen paita, ja ilmoittaa ääni väristen väitöstilaisuuden alkaneeksi.”

II Avausluento

Koska lectio on luettavissa ohessa, rajoitun välttämättömimpään:

> ”Väitöstilaisuuteen vastaväittelijäksi saapunut professori Petry näytti seuraavan suomenkielellä pidettyä avausluentoa hyvin innokkaasti. Välillä jopa näytti, että hän ymmärsikin jotain.”
>
> ”...varsinkin kerronta professorin omasta elämästä oli mukavaa kuunneltavaa. Erityisesti legendaarinen Vanhan valtaus jäi mieleen. Lisäksi lausahdukset ’Käyttö on sanan merkitys’ ja ’Ajatusten arvo mitataan niiden hedelmällisyydellä tai seurauksilla’ tuntuivat hyvin järkeenkäyviltä ja pistivät ajattelemaan. Kuinka saattaa tähän maailmaan uusia ajatuksia joilla olisi erityisen hedelmälliset seuraukset? Toivottavasti siihen saa oppia juuri yliopistosta. Professori Mannisen pohdinta siitä, että täyttyykö professorien laatuvaatimus nykypäivänä pisti myös miettimään. Luulenpa että olen tähän asti ajatellut professorien pääasiassa opettavan yliopistoissa heidän pääasiallisen tehtävänsä sijaan. En tiedä mistä tämä harhaluuloni on johtunut...”
>
> ”Puheessa oli muutamia kohtia, jotka saivat jännittyneen ilmapiirin hetkiseksi rentoutumaan. Esimerkkinä vaikka Heikki Varis ja 15 tohtoria. Tässä vaiheessa yleisö näytti kuuntelevan tarkkaavaisesti. Kustos pyörittelee hetken aikaa peukaloitaan ja emeritusprofessori Karkama näyttää hieman olevan muissa maailmoissa. Lopuksi puhe ei olekaan kovin pitkä (n. 30 minuuttia). Lisäksi puheessa oli suhteellisen helposti omaksuttavaa asiaa.”
>
> ”Puheen loppuosan kiihkeä äänensävy tempaa minutkin mukaansa.”

Lectio precursoria ei saa olla tiivistelmä väitöskirjasta. Sen on johdatettava aiheeseen yleisemmällä tasolla. Sen on myös puhuteltava paikalla olevaa yleisöä, jolla ei välttämättä ole riittäviä valmiuksia itse työn käsittelyn seuraamiseen, valaistava siis työn ja väittelytapahtuman taustoja ja motiiveja sellaisessa muodossa, jossa niitä ei itse työssä esitetä eikä voida esittää, koska työn varsinainen tieteellinen audienssi on samalla kertaa suppeampi ja laajempi: tietyn erityisen tieteenalan asiantuntijoiden joukko maailmalla. On luotava siltaa läsnäolevan rajoittamattoman yliopistoaudienssin ja sellaisen työn välille, joka on kirjoitettu aiheisiin tottuneelle pitkällä olevalle asiantuntijayhteisölle.

Tähän liittyvät keskeisesti työn motiivit ja niiden muodostuminen. Niitä olen käsitellyt. Kun pitkään aktiivinen professori väittelee, niin yleisöllä on oikeus odottaa selitystä sille, mistä oikein on kysymys ja miksi näin tapahtuu. Tämä minun oli annettava lectiossa, ainakin jollain tasolla.

Ajan rajallisuuden vuoksi jouduin jättämään yhden yleisöllä varmaan mielessä olleen tärkeän kysymyksen käsittelemättä. Se on tutkimuksen kansainvälisyys. Aivan tieteenalaan katsomatta tutkijan ensisijainen audienssi ei koostu kotiyleisöstä, vaan niistä maailmalla olevista tutkijoista, jotka selvittävät samansukuisia kysymyksiä. Suomen kirjallisuuden tutkijana minun on välttämätöntä liikkua lukuisissa kansainvälisissä yhteisöissä ja olla luomassa niitä, käsitellä niissä Suomen kirjallisuutta, jotta sitä ylipäänsä tunnettaisiin ja jotta siihen olisi maailmalla mielenkiintoa. Tällaista aihepiiriä koskevat tutkimukset ovat sanan varsinaisessa merkityksessä julkisia vasta silloin, kun ne esitetään jollain laajasti ymmärrettävällä kielellä. Suomen tieteellisen kirjallisuuden tutkimuksessa nämä johtopäätökset on jo tehty, mutta olen täysin vakuuttunut siitä, että ne joudutaan nykyistä laajemmin tekemään myös Suomen kaunokirjallisuuden tutkimuksessa. Tutkimukset ovat sanan vahvassa merkityksessä olemassa vasta julkaistaessa ne jollakin riittävän arvossapidetyllä kansainvälisellä forumilla. Vähän tunnetuilla kielillä tarvittavan julkaisutoiminnan funktiot ovat osittain toiset.

Kun oli kysymys saksalaisen kulttuurin vaikutuksesta maassamme, aihetta oli paikallaan käsitellä saksaksi. Tämä minun olisi pitänyt lectiossani selittää, jotta erään opiskelijan ei olisi tarvinnut kommentoida:

> ”Kukahan oli päättänyt puhekieleksi saksan? Miksi ei englanti?”

Aivan oikeitakin johtopäätöksiä tehtiin:

> ”Saksankielistä osuutta oli melko mukava kuunnella ja varsinkin oli hauska huomata, että yllättävän usean sanan ymmärsin, ainakin luulen niin. Innostuin tästä myöskin sen takia, että olen ajatellut opiskella saksaa eikä tämä kokemus ainakaan laannuttanut intoani.”
>
> ”Professorin (=Petry) puheenvuorossaan käyttämä täydellinen englanti hiveli kielitieteilijän korvaa ja sai minut miettimään englantilaisen filologian sivuaineopintoja.”

Kansainvälistymisestä puhuminen on useimmiten turhaa hienoste-

lua, koska kansainvälisyys ei ole tieteessä mitään erikoista, vaan välttämätön ja luonnollinen elementti, jonka pitäisi olla itsestäänselvä, tietysti muiden elementtien joukossa. Oikeampaa olisi puhua nurkkakuntaisuuden ylittämisestä. Olemme nykyisin eurooppalaisia. Se synnyttää tarpeen koko kansallisen kaanonin uudelleenarvioimiseen, mikä on ns. kansallisten tieteiden tärkein tehtävä uuden vuosituhannen alussa. Asiat on kyettävä esittämään suhteessa siihen, mikä 1920- ja 1930-luvuilta alkaen näytti olevan "ulkonapäin", mutta jossa me nyt jälleen olemme sisällä.

Oulun on syytä olla tässä edelläkävijänä. Sellainen on vanha täkäläinen mentaliteetti, joka juontaa Pohjanmaan kaupunkien purjehdusvapaudesta. Jos tätä asennetta ei olisi ollut ja jos Oulun yliopiston sähkötekniikan osasto olisi jäänyt kouluttamaan pääkaupungin suunnitelmien mukaisesti voimalaitosinsinöörejä, ei Oulussa tänään olisi elektroniikkateollisuutta. Samalla tavalla humanistien on täällä nähtävä kaupungin vanhaan tapaan, että maailman meret ovat avoimet ja mentävä niille. Ei-oululaisille tämä ei ole yhtä selvää, mutta siitähän meidän ei tarvitse välittää. Juuri pienistä yksiköistä uudistumisen onkin lähdettävä. Suuret laivat ovat hitaampia kääntymään. Ei-oululaisia ajatellen tämän sanominen lectiossa olisi ollut paikallaan, mutta heitä oli paikalla vähän.

Lection puhutussa loppuosassa oli kaksi vain oululaisyleisölle tarkoitettua asiaa, joita molempia pidän tärkeinä. Toinen oli professorien ja muiden vakinaisessa tiedevirassa olevien väittelemisen tarpeellisuus. Teknillisessä tiedekunnassa on nähtävissä, että kun professorit eivät ole väitelleet, ei heidän johdollaan synny myöskään muita väitöskirjoja. Kansainvälisessä kanssakäymisessä taas osoittautuu, että partnerit ovat usein tekniikan tohtoreita, mitä suomalaiset ovat harvoin. Asia on vaikuttanut Oulun yliopiston kokonaisprofiiliin mukaan luettuna sen varainsaantiin. Minun on turha olla kaunistamassa tätä tilastoa säännön vahvistavana poikkeuksena, joten yhtä hyvin voin siirtyä siitä pois. Asia koskee myös muita vakituisia tiedevirkoja. Tilaisuuden jälkeen kaksi tällaisessa virassa olevaa kuuntelijaa ilmoittikin minulle ottavansa esittämäni väittelyhaasteen vastaan. Toinen oli humanistisesta tiedekunnasta, toinen luonnontieteellisestä. Sanottavani kyllä ymmärrettiin aivan oikein.

Toinen asia koski nimenomaan humanistista tiedekuntaa. Laadullisesti korkeatasoisen tutkimusaktiivisuuden palkitseminen on ollut kaikkialla maailmassa tarpelliseksi koettu asia viime vuosikymmeninä. Sitä on harjoitettu siksi, että sen välittämä objektiivinen viesti on selvä ja helposti ymmärrettävä: yliopistot ilmaisevat sillä tavoin arvostavansa tutkimusaktiivisuutta ja myöntävät myös sellaisen edellyttävän passiivisuutta enemmän varoja. Kun humanistinen tiedekunta joitakin vuosia sitten lopetti tutkimusaktiivisuuden palkitsemisen, myös tämän välittämä objektiivinen viesti oli selvä: tutkimuksella ei ole tiedekunnan viestin mukaan enää merkitystä. Tieteellisen kirjan julkaiseminen kansainvälisellä kustantajalla on tiedekunnan kannalta nollan arvoinen. Ylipäänsä jokainen julkaisu on hukkaan heitettyä työtä. Päätöksentekijöiden subjektiivisia tarkoitusperiä ei ole mahdollista tietää, mutta tämä objektiivinen tosiasia on kaikkien havaittavissa. Viestin ilmentämästä nykyaikaiseen yliopistoon kuulumattomasta asenteesta huolimatta katson velvollisuudekseni korostaa asian tärkeyttä niillä keinoilla, jotka ovat käytettävissäni.

Kysymys on kautta linjan sivistysyliopiston perusteista ja niiden puolustamisesta. Se on tehtävä, josta yliopistojen on vastattava itse, kuten nykyinen opetusministeri on asian ilmaissut. Benjamin Höijerin ajatus tieteen tulen säilyttämisestä pohjoisessa vaikka tuhkankin alla – "Feuer am Pol" – ei ole kadottanut ajankohtaisuuttaan. On hyvä, jos yhä useampi tämän myöntää. En ole havainnut, että sivistys- ja tutkimusyliopistoajatukseen tutustuneilla olisi ollut mitään vaikeuksia ymmärtää lectioni tarkoitusta ja johdonmukaisuutta.

Kuva teoksesta *Pikku jättiläinen* s. 520, WSOY 1942.

III Professori Petry

On paikallaan lainata opiskelijoiden havaintoja tämän osallistujapuolen kokemusten valottamiseksi. Tavoitteenani ei ole tilastollinen katsaus, vaan väittelytilanteen kommunikatiivisen rakenteen kokonaisvaltainen selvittäminen.

"Häpeilemättä täytyy tunnustaa, että tilaisuuden vieraileva tähti, professori Michael John Petry, varasti huomioni heti astuessaan saliin. Mikä tyyli! Ensimmäiseksi silmäni tarttuivat täydelliseen, viimeistä piirtoa myöten viimeisteltyyn asuun: musta, ei haalistunut puku, vitivalkoinen paitapusero ja upea kravatti. Valitettavasti en ylettynyt näkemään professorin kenkiä, mutta oletan niidenkin olleen kokonaisuuteen sopivat. Entäpä sitten muu ulkomuoto? ... Jos hänen ylähuulelleen olisi lisätty valtavat, huolellisesti öljytyt mustat viikset ja hänellä olisi ollut kädessään kävelykeppi, meidän edessämme olisi seisonut ilmielävänä dame Christien Monsieur Hercule Poirot harmaat aivosolut innosta hehkuen."

"Korvia hivelevän kaunista tuo kunnon hienostunut brittiaksentti! Puheenvuoron sisältö on erittäin kiinnostava ja ajatuksia herättävä. Aluksi yleisölle selviää syyt siihen, miksi juuri hän on vastaväittelijä: niin kaukana kuin nämä kaksi professoria toisistaan työskentelevät, heidän työympäristönsä ja kiinnostuksen kohteensa ovat yllättävänkin yhtäläiset. Petry selittää lyhyesti Hollannin asemaa pienenä, mutta sijainniltaan keskeisenä valtiona. Avoimmuus, joka nykyäänkin leimaa hollantilaista yhteiskuntaa, on hyvin vanhaa perua. Esimerkiksi Descartes viihtyi hyvin Hollannissa ja Isaac Newtonin teoriat tunnettiin Hollannin yliopistoissa ennen muuta Eurooppaa. Hollanti on näin tyyppiesimerkki pienestä Euroopan maasta, jonka historiassa on vielä paljon tärkeää ja mielenkiintoista tutkittavaa. Petry vertaa Hollantia Suomeen ja löytää paljon yhtäläisyyksiä. Suomikin sijaintinsa puolesta on 'melting pot' idän ja lännen

kulttuuripiirien välissä. Petry myös huomauttaa siitä, miten paljon yhteistä on siinä työssä, jota tieteen- ja myös aatehistorian tutkimuksen saralla on viime vuosina tehty sekä Suomessa että Hollannissa."

"Huomaan kyllä varsin pian lähes pettymykseksenі, että nämä kaksi väittelijää lienevät aivan liian samaa mieltä asioista kunnon väittelyn syntymiseksi."

"Ymmärtääkseni koko väitöskirja käsitteli tarkemmin juuri Hegeliä ja hänen filosofiaansa. Mieleenpainuva oli myös ratkiriemukas väittely englantilaisen ja saksalaisen kulttuurin ja filosofian erilaisuuksista, jossa vastaväittäjä laittoi teidät aika lujille. Yleensäkin Petry oli vastaväittäjistä se, jolla oli selvästi enemmän kommentoitavaa, ja selvästi näki, että hän oli aidosti kiinnostunut asiasta, sensijaan toinen vastaväittäjistä – en muista nimeä – oli istunut tuppisuuna koko sen yli kaksi tuntia, jotka ehdin olla paikalla! Liekö hän lukenut koko kirjaa? Tämä oli kolmas väitöstilaisuus, jota oli seuraamassa ja ehdottomasti niistä mielenkiintoisin ja humoristisin."

"Vastaukset kylläkin ovat nähtävästi myös hauskoja, sillä yleisö nauraa."

"Vieressä istuva pikakirjoittaja mies on tikahtua nauruun, jota hän pidättelee käsi suullaan. Kun katselen ympärilleni, huomaan monien muidenkin hymyilevän leveästi tai pidättelevän naurua. On melkoisen helppo todeta ketkä porukasta osaa saksaa ja ketkä eivät. ... Dekaani ja turkulainen näyttävät hyvin tylsistyneille. Dekaani näyttää lisäksi vieläpä vihaiselle. Turkulainen istuu kädet puuskassa kiristellen suutaan ja räpsyttäen silmiään juuri siihen tapaan kuin hyvin väsyneet tekevät kun he haluavat pysyä hereillä. ... Dekaani istuu jo silmät kiinni! En voi muuta kuin nauraa sisään päin ja olla onnellinen kun olen nukkunut hyvin edellisenä yönä. ... Kiinnitin huomiota yllättäen siihen tosiseikkaan, että vastaväittelijä on hyvinkin paljon puheliaampi kuin Manninen. Vaikka en ole istunut kuin neljällä Mannisen luennolla, olen saanut helposti selville, että hän on niitä ihmisiä, jotka keksivät kaikesta puhumista puoleksi tunniksi. ... Olen iloinen, että ensimmäinen haukotukseni tuli myöhemmin kuin turkulaisen."

"Siirrytään saksan kieleen, ja minä putoan kyydistä. Keskityn ihastelemaan professori Petryn loistavaa elekieltä. Napsin sanan sieltä, toisen täältä, jonkin aikaa tiedän, mitä aihepiiriä tai henkilöä keskustelu koskee, mutta keskustelun sisällöstä en ymmärrä mitään. Ärsyynnyn. Aistin keskustelun stimuloivuuden, professori Petryn kysymysten tarkkanäköisyyden, mutta en voi osallistua. Väkeä alkaa lappaa pihalle tasaiseen tahtiin, muillakin siis sama ongelma. Ympärilläni paikat tyhjenevät, seuraan professori Karkaman limsapullon tyhjentymistä, kustoksen ilmeen tympääntymistä ja alan tehdä aikamerkintöjä muistiinpanovihkooni."

"Emeritusprofessori Karkama istuu käsi poskella ja näyttää siltä kuin olisi juuri nukahtamassa. Pakosta tulee mieleen, että hänelle tilaisuus on varmaan tylsä rutiinijuttu, koska ottaen huomioon hänen ikänsä ja siihen sisältyvän pitkän uran, hänellä on varmaan satoja vastaavia tilaisuuksia takanapäin. Sen sijaan Petry tenttaa innoissaan Mannista. Väittelyä voisi välillä kuvata melko kiihkeäksi."

"14.20 havaitsen professori Karkaman ensimmäisen liikahduksen väitöstilaisuuden aikana. Hän kääntyy kustoksen puoleen, he keskustelevat, ja Karkama palaa perusasentoonsa."

"Puoli kolmelta professori Petry lopettaa, Karkama lausuu muutaman suomenkielisen repliikin, ja saksan kielikylpy jatkuu."

IV Professori Karkama

"Luulen ymmärtäneeni, että professori Karkama tarttuu teoreettis-metodologisiin kysymyksiin. Hän myös vertaa väitöskirjaa näytelmään, siitähän Mannisen tieteellinen ura taisikin lähteä käyntiin. Kustokselle vastaväittelijän vaihdos on tehnyt hyvää. Hän hymyilee. 14.56 huomaan ajattelevani, etteivät professorit Karkama ja Manninen oikein ymmärrä toisiaan. Tai sitten kysymys on siitä, että Karkama vain pitää väitöskirjaa saksalaismaisen tylsänä, kuten hän jossain vaiheessa mainitsikin. Ilmapiiri on selvästi toisenlainen kuin professori Petryn esittäessä vastaväitteensä. Silloin väreili ilmassa älyllinen haaste, nyt – en tiedä – näkökulmatko ovat erilaiset? Kunpa ymmärtäisin. 15.09 professori Petry alkaa väsyä. Käsi eksyy poskelle, katsotaan kelloa, muutetaan asentoa. Minäkin otan rennommin. Ympärilläni on nyt autiota, työnnän jalkani edessä olevan penkin alle, luen pari tekstiviestiä."

"Suomalaisen emeritusprofessorin (nimi?) osuus alkaa lyhyellä suomenkielisellä osuudella, jossa hän kertoo lyhentävänsä omaa osaansa, koska tilaisuus on kestänyt jo parisen tuntia. Sitten vaihdetaankin jo jälleen saksan kieleen. Aluksi emeritusprofessori asettaa erilaisia tutkimuksellisia kysymyksiä koskien mm. Hegeliä ja kysyy Manniselta jonkin kysymyksen kontekstista. Seuraavaksi hän kutsuu Mannisen kirjaa draamaksi viitaten samalla Mannisen aloituspuheeseen, jossa tämä kertoi halunneensa nuorena kirjoittaa juuri draamaa. Hiukan yllättävää on kuulla, että emeritusprofessori sanoo kirjaa pitkäveteiseksi. Näin ilmeisesti Mannisesta sillä hänen ilmeensä näyttää kyllä hiukan hölmistyneeltä. Toisaalta mukava kuulla, että joku muukin kuin tavallinen opiskelija voi pitää tieteellistä luettavaa joskus vähän kuivahtavana."

"Toinen vastaväittelijä, Pertti Karkama, oli hiljaisempi osapuoli, kunnes tuli loppukommenttien vuoro. Hänen mukaansa teos oli vaikea ja pitkäpiimäinen luettava, mutta piti sitä hyvänä ja tärkeänä teoksena, varsinkin aatehistorian opiskelijoille."

"Seuraavaksi vuorossa oli emeritusprofessori Pertti Karkama, joka esitti omat kysymyksensä professori Manniselle. Hän päätti kyselynsä loppupuheeseen, jossa hän esitti kritiikkiä professori Mannisen väitöskirjasta, jota hän oli pitänyt vaikeana ja pitkäveteisenä teoksena. Kuitenkin professori Karkama piti professori Mannisen väitöskirjaa hyvin tärkeänä ja julisti Mannisen selvinneen filosofian tohtoriksi."

"Dekaani sanoo pontevasti, että väitöstilaisuus on päättynyt ja kaikki alkavat nousta ja valua ulos salista. Minä olen pettynyt. Luulin, että professori Manninen jotenkin julistettaisiin tohtoriksi. Toivoin suuria eleitä ja hattuja ja muutakin rekvisiittaa, mutta kaikki päättyikin muutamaan sanaan."

"- olen vähän pettynyt, sillä luulin, että prof. Manniselle olisi laitettu tohtorinhattu päähän (niitä oli pöydällä!), aika raskaan 4 tunnin jälkeen hänen olisi pitänyt saada se hattu ja tohtorin arvo sekä yliopiston olisi kuulunut tarjota kaikille väitöstilaisuuteen osallistuneille lasillinen samppanjaa!"

V Koko tilaisuus

"Linnanmaan vahtimestari yritti kaiken aikaa hillitä Pohjoisen

tulien paloa pitämällä luentosalin tuuletuksen koko tilaisuuden ajan täysillä, kenties se – eikä draaman pitkäveteisyys, karkotti jonkun kuulijoista."

"Minulle tilaisuus päättyi jo oikeastaan professori Mannisen alkusanoihin, niitä jäin miettimään – laadunkritiikkiä, ansiokasta tutkimusta ja haastetta väittelemiseen. Kävellessäni ulos luentosalista ajattelin todistaneeni soihdunkantoa. Vaikka olinkin väliin ärtynyt siitä, että en kyennyt seuraamaan väitöksessä käytettyä kieltä, arvostan nimenomaan sitä, että muutkin kuin pienen kansakunnan jäsenet voivat lukea, mitä eurooppalaisessa Pohjolassa tapahtuu. Vain ja ainoastaan siten pohjoisen tulet näkyvät ulkopuolellekin."

"Vaikka itse väittelyä en ymmärtänytkään, olivat aloituspuheenvuorot mielenkiintoisia. Kaikista kiinnostavinta oli ulkomaalaisen professorin läsnäolo, joka toi oman avartavan lisänsä tilaisuuteen."

"Keskustelu on vilkasta, mutta ihmeellisen rentoa. Olin mielessäni kuvitellut tohtorinväitöstilaisuuden ihan erilaiseksi tapahtumaksi."

"Mutta muuten osallistuminen väitöstilaisuuteen oli täysin uusi kokemus. Osaltaan se jopa vastasi odotuksiani, tilaisuus oli nimittäin aika tylsä. Mutta eihän tieteenteko saakaan olla mitenkään keinotekoisesti viihteellistä, vaan sellaista kuin se rehellisesti on."

"Näin siis professori Manninen siirtyi toivomallaan tavalla V.A. Koskenniemen ja Niilo Mäen kategoriasta kapitalistisen yhteiskunnan konservatiivisten professorien joukkoon. Vallankumouksellisuus näyttää kuolevan mutta kuoleeko myöskin aate, sen kysymyksen jätän avoimeksi..."

KYSELYT, VASTAVÄITTEET JA LAUSUNTO

Tässä tapauksessa tietysti perusongelman opponenttien löytämisessä muodostivat väittelijän asema ja tutkimussuuntautuminen. Tiivistäen voisi sanoa, että vastaväittäjän olisi hyvä olla hieman varttuneempi ja kokeneempi tutkija kuin väittelijän. Hän ei voisi olla väittelijän oppilaiden joukosta. Ehdot täyttäviä on toki löydettävissä esimerkiksi alan ruotsalaisten professorien joukosta, mutta sikäläiset eivät juuri tunne kysymykseen tulevia aihealueita. Mielenkiintoinen joskaan ei yleisesti suositeltava ratkaisu oli se, että kumpainenkin vastaväittäjä kutsuttiin muulta kuin väitöksen aiheena olleelta alalta.

Michael John Petry on filosofian professori ja Pertti Karkama kirjallisuustieteen. Metodisesti sekä filosofia että kirjallisuustiede ovat historiaa käsitellessään suuntautuneet paljon enemmän kaanonin valvontaan kuin historiallisiin aineisiin kuuluva aate- ja oppihistoria, jossa tekstien ymmärtäminen ja selittäminen niiden aikalaiskäsittein on ensisijaisempi tehtävä kuin niiden punnitseminen nykyperspektiiveistä käsin. Ratkaisun teki Petryn osalta hyväksyttäväksi se, että hän on muun muassa editoinut laajan sarjan Alankomaiden oppihistoriaan liittyviä tekstejä. Hän johtaa Rotterdamissa Euroopan ensimmäistä "valistusaikaa" 1600-luvun Hollannissa käsittelevää laajaa projektia. Hän on myös tunnettu G.W.F. Hegelin ja erityisesti tämän luonnonfilosofian tutkijana ja Oxfordin toistuvien Hegel-konferenssien järjestäjänä. Karkama taas on kirjallisuustieteilijöiden joukosta se, joka on syvällisimmin perehtynyt Suomen 1800-luvun aatehistoriaan, julkaissut muun muassa teoksia J.V. Snellmanista ja J.L. Runebergistä. Myös 1930-luvun kirjallisuusälymystö on kuulunut hänen aiheisiinsa. Entisenä keskeisenä Oulun yliopiston professorinakin hän tietysti tuntee aate- ja oppihistoriallisen tavan käsitellä tekstejä.

Lähes kaikki Petryn kysymykset koskivat kirjani kannalta keskeisiä ja olennaisia kohtia. Oman projektinsa aihepiiristä hän koetti tuoda kokeeksi esiin vain Spinozaa ja "matemaattista" metodia, mutta tässä ei ikävä kyllä löytynyt kosketuspintaa niihin aiheisiin, joita olen käsitellyt. Bernard Nieuwentijtin metodikritiikki ei hollanniksi esitettynä ollut juurikaan tunnettu Alankomaiden ulkopuolella. Käsittelemäni Benjamin Höijerin lähteet olivat aivan toiset.

Ongelmana eivät olleet käsitellyt kohdat, mutta harmikseni havaitsin, että Petry oli asenteellisempi ja epähistoriallisempi filosofi kuin olin odottanut. Hän esimerkiksi tivasi, että minun pitäisi kertoa, miten Kantia ja Hegeliä on tulkittava oikein. Se on Kantin ja Hegelin tutkimista koskeva asia ja minulla on kyllä siitä käsityksiä ja nojaankin niihin, mutta nyt käsitellyssä työssä ei ollut aiheena kumpainenkaan, vaan heidän ja eräiden muidenkin ajattelun reseptio, edelleen kehittäminen ja käyttö mitä kirjavimmilla tavoilla. Tietysti esimerkiksi Snellmania tutkiessa joutuu muodostamaan käsityksen siitä, mihin rajaan saakka hän ymmärsi Hegeliä "oikein", mutta se on sittenkin aika triviaali kysymys eikä missään tapauksessa pääkysymys tarkasteltaessa jonkun tällaisen ajattelijan työtä aatehistoriallisesti.

Kärjistetyimmillään Petry vaati, että minun olisi ilmoitettava, mitkä tarkastelemistani käsityksistä ovat asiaa ja mitkä soopaa. Aate- ja oppihistorioitsijan työ loppuisi tällöin aika lyhyeen, sillä useimmat menneiden aikojen käsitykset ovat vanhentuneita ja tavalla tai toisella kummallisia. Tuloksena olisi aatekritiikkiä, mutta se on eri asia kuin aatehistoria. Tietysti historioitsija voi jossain vaiheessa harjoittaa sellaistakin, mutta tässä on osoitettava huomattavaa pidättyväisyyttä. Kohteiden asianmukainen, käsitteellisesti usein hyvinkin vaativa kuvaaminen ja mahdollisuuksien mukaan myös selittäminen ovat aatehistorioitsijan ensisijaisia tehtäviä. Käsittelen kirjassa sitä paitsi verrattain paljon esimerkiksi erilaisia jumalakäsityksiä, mikä on aatehistorioitsijalle täysin mahdollista, mutta hankalampi minun on mennä sanomaan, mikä niistä käsityksistä on oikea, kun minulla ei ole omaa teologiaa. Leopold von Rankea ei muistettaisi erinomaisena historioitsijana, jos hän tunnetussa esityksessään katolilaisten ja protestanttien vastakohdasta olisi asettunut taittamaan peistä yhden osapuolen hyväksi.

Vastasin lyhyesti ja toteavasti. Vaihtoehtona olisi ollut se, että olisin pitänyt kokonaisen oppitunnin. Siitä olisi kuitenkin ollut vähän hyötyä. Petry olisi mieluiten nähnyt kirjan, jossa lähden yhdeksi osapuoleksi menneiden aikojen keskusteluihin. Tilanteen tunnelman hänelle omistettu oppitunti olisi pilannut.

Yhdessä kohdassa Petry onnistui puristamaan minulta kannanoton, jossa totesin, että en ensinkään ole innostunut tietystä teodikeasta, mutta tästä ei seuraa, että pitäisin tarpeellisena lisätä kirjani tekstiin tällaisen huomautuksen. Erästä viittausta Hegelin ensyklopediaan sivulla 287 – sufilainen mystikko Snellmanin patrioottisen huudahduksen pontimena – Petry piti aluksi mahdottomana. Kyseinen ensyklopedian osa ilmestyi käsittelemäni Snellmanin tekstin jälkeen. Tosiasiassa teoksesta oli olemassa aikaisempi laitos, jota Snellman käytti. Kommentaarini asiaan on löydettävissä JVS:n "Samlade arbetenista".

Tosiasiassa siis Petry ja minä olimme kaukana toisistamme, vaikka keskustelun sävy oli ystävällinen, leikkisä ja ehkäpä innostavakin. Tuoreiden, saksaa niukasti tai ei ensinkään taitavien opiskelijoiden näyttää olleen vaikea havaita ajatustapojen erilaisuutta. Heitä ei ollut tarpeen pelotella dramatisoimalla vastakohtaa. Ei ole aihetta mennä Petryn vastaväitöksen yksityiskohtiin pitemmälle. Mitään niistä ei ole löydettävissä yksilöidyssä muodossa professorien Petry ja Karkama kirjallisesti esittäminä. Heidän lausuntonsa vastaavuus viimeksi mainitun vastaväitökseen on suuri. Selitys on yksinkertai-

nen. Koska Karkamalla oli vastaväitös jo valmiiksi kirjoitettuna saksankielisenä, Petry on sen lukenut ja edellyttänyt vain tarpeellisiksi katsomansa muutokset, miltä pohjalta sitten suomenkielinen versio on syntynyt. Näin voidaan menetellä ja usein menetellään.

Aivan aiheettomasti Karkama ilmoitti väitöstilaisuudessa lyhentävänsä vastaväitöstään. Häneltä jäi käsittelemättä joukko kysymyksiä, joihin hän oli valmistautunut. Kun hän alkoi lukea loppulausuntoaan, tilaisuutta oli vielä tunti jäljellä. Olisi myös ollut täysin mahdollista pitää tauko, jota toki ei tarvitse laskea väitöstilaisuuden ajaksi. Loputkin saksaa taitamattomat olisivat saaneet hyvän tilaisuuden poistua.

Mielenkiintoisin, tulevan tutkimuksen kannalta merkityksellisin Karkaman sekä vastaväitöksessään että lausunnossa esiin nostama kysymys koskee sivistyneistöä:

> ”Koska sivistyneistöllä oli etenkin 1800-luvulla ratkaiseva merkitys kansallisen ajattelun ja kansallisvaltion muodostamisessa, näkökulma olisi vielä laajentunut, mikäli tekijä olisi viitannut sivistyneistön asemaan ja merkitykseen yhteiskunnassa, politiikassa ja kulttuurissa sekä sikäli teosten merkitykseen myös sivistyneistön itsemäärittelynä ja itselegitimaationa.”

Tiedämme, että yliopistolla ja oppineilla oli suuri merkitys. Olemme kuitenkin tämän merkityksen tarkemmasta selvittämisestä yhä kaukana. Itse olen lisännyt tietoa tällaiseen selvitykseen tarvittavista aatehistoriallisista aineksista, mutta kukaan ei ole esittänyt asiasta sellaista teoriaa, johon voisi viitata. Matti Klingen, Risto Alapuron ja eräiden muiden esitykset eivät sellaiseksi riitä. Asia on yhä perustekijöissään.

Ensimmäiseksi tarvittaisiin laajaa käsitehistoriallista perkaustyötä. ”Sivistyneistö” on nimittäin käsite, jota ei löydä muista kuin suomen kielestä. On aihetta epäillä, että myös se ilmiö, johon se liitetään ja jota sen käytöllä on luotu, on uniikki. Suomen kieli on niitä harvoja, joissa on täsmällinen vastine saksan sanalle *Bildung*, nimittäin juuri *sivistys*. Tämä johtuu ennen muuta hegeliläisperäisen ajattelun vahvasta omaksumisesta aivan samoin kuin nyttemmin tietoisuudesta kadonneen ilmaisun *siveellisyys* käyttö vastineena sanalle *Sittlichkeit*. Siveellisyys ei tarkoita samaa kuin siveys, vaan sitä, mistä englanniksi käytetään ilmaisua *social ethics* tai *ethical life*. Sivistyksen käsitteellä on sekä kognitiiviset että sosiaalis-eettiset konnotaationsa. Myös ruotsin kielessä toimii varsin hyvin ilmaisu *bildning*, mutta kun mennään toimijoiden puolelle ruotsissa on paras vaihtaa ilmaisuun *de lärda*. Lieneekö *sivistyneistöä* edes suomenruotsissa? Käännettynä suoraan saksaksi *sivistyneistö* aiheuttaa lähinnä koomisia mielikuvia ja *die Gelehrten* taas on jotain parhaiten 1700-lukuun liittyvää. Saksassa on paljon käytetty termi *Bildungsbürgertum*, mutta se viittaa luokkaan, joka halusi erottautua kansasta ja vetäytyä sivistyksensä pariin. Ainakaan vuoden 1848/49 jälkeen saksalainen sivistysporvaristo ei käsittänyt tehtäväkseen *kansansivistystä* tai *kansanvalistusta*, toisin kuin Suomessa. Kun mennään Englantiin, ei sanaa sivistys ole edes olemassa. *Education* ei ole sama asia.

Jännittävällä tavalla nämä epäilemättä reaalisiin eroihin liittyvät kielelliset erot tulivat esiin Karkaman vastaväitöksessä. Hän nimittäin puhui saksaksi *intellektuelleista*, mikä käsite taas ei sovi 1800-luvun suomalaiseen yhteiskuntaan ja sen edelleenkin pappissäätyiseen sivistyneistöön tai oppineistoon. Ei sopinut myöskään Karkaman käyttämä *intelligentsia*, mikä taas on venäläinen ilmiö. Sivistyneistöön voidaan suomen kielessä viitata toimijana. On vain vaikea esittää sen aikaansaannosta, kun käsitteen ala, rajat ja ulottuvuudet ovat selvittämättä. Ne kiistatta liittyvät kansallisvaltion luomiseen. Käsitteen alkuperän voi olettaa fennomaanisesti värittyneeksi. Asiassa tarvittaisiin sekä käsitehistoriaa että historiallista sosiologiaa. Siinä ei voi panna mutkia suoriksi, kun tällainen työ on yhä tekemättä.

Hieman samantapaista on sanottava Karkaman toivomuksesta filosofisten aatteiden historian yhdistämisestä poliittiseen ja yhteiskunnalliseen historiaan. Sitä olen tehnyt kirjassa runsaastikin, mutta ei ole olemassa mitään apriorista ja universaalista sääntöä siitä, että tällainen yhteys olisi aina olemassa. Se on jokaisessa tapauksessa osoitettava erikseen. Sen on myös oltava riittävän mielenkiintoista laatua, jotta asian käsittely ylipäänsä maksaisi vaivan. Pelkkä samanaikaisuus ei riitä. Karkama ei anna esimerkkejä siitä, missä kohden esitykseni tässä mielessä olisi puutteellinen.

Yhden perinteistä tyyppiä olevan esimerkin Karkama mainitsee, nimittäin tarpeen selvittää Franzénin kehitystarinan yhteyttä ajankohdan esteettisiin teorioihin. Jos Karkama tietää tällaisesta yhteydestä jotain, hän olisi voinut selvittää sitä lähemmin. Olen pitäytynyt siihen, mitä aineistostani olen löytänyt tai voinut päätellä, mutta mahdollisesti asiasta voi sanoa enemmän. Se, ettei joku vaikuttanut Franzéniin, ei sen sijaan välttämättä ole mainitsemisen arvoista.

Karkaman hieman ihmettelemä kirjoitukseni Otto Neurathista liittyy hyvinkin Wienin myöhäisvalistuksen käsittelyyni Friedrich Jodlin ja Wilhelm Bolinin yhteydessä, vaikka kirjoitukseni varsinainen teesi koskee Neurathin ajattelun erästä toista yhteyttä 1800-luvulle. Kirjoitukseni toimii muistutuksena siitä, ettei valistuksellisen järjen taru suinkaan loppunut ensimmäiseen maailmansotaan. Ernst Mach -yhdistys oli Jodlin ja kumppaneiden kansanvalistustyötä jatkava, kuten kirjassani esitän. Samalla teen maastonvarauksen, sillä tarkoitukseni on toisessa kirjassa käsitellä laajemmin Wienin piiriä ja myös sen yhteyttä Suomeen ja muualle Pohjolaan, millä seikalla on ollut suuri tieteellinen, yhteiskunnallinen ja kulttuurinen merkitys. Aatehistoriallinen tarkastelutapa on tässä aivan välttämätön monenlaisten sovinnaisten ennakkoluulojen murtamiseksi.

Lausunnon alussa käytetään ilmauksia ”teoria” ja ”teoreettinen” sellaisissa yhteyksissä, joissa tavallisesti on tapana puhua metodista. On mahdollista esitellä rakennustelineitä talon asemesta tai esitellä rakennustelineisiin nähden epäsuhdassa oleva talo tai ainakin jättää rakennustelineet purkamatta. Tuontyyppisen saksalaisen perusperiaatteiden loputtoman etsinnän asemesta lähden itse mieluummin siitä pragmaattisemmasta asenteesta, jonka mukaan *the proof of the pudding is the eating*. Karkaman odotuksena näyttäisi olevan jonkinlainen yleinen kontekstin teoria. Sellaisen vaatiminen olisi yhtä turhaa kuin vaatia erilaisten metsätyyppien tutkijalta ensin metsän yleistä teoriaa.

Lausunnon lopussa esitetään kirjassani esiintyvän usein ”tiettyä suurpiirteisyyttä”. Tämä asia ei ollut puheena väitöstilaisuudessa. Tällaisesta ei annettu silloin eikä myöskään nyt yhtään esimerkkiä, jollei oteta huomioon Petryn esittämiä kohtia. Lieneekö koko heitto Petryn kontribuutio? Se on totta, että vastasin hänen kyselyihinsä mieluummin suurpiirteisesti kuin antamalla hänen ymmärtää, että hän on väärässä paikassa. Jokainen Petryn vastaväite oli kuitenkin joko väärältä pohjalta lähtevä tai muutoin virheellinen tai asiaan liittymätön. Kirjani rakentaa alhaalta lähteistä käsin. Vältän tietoisesti sellaisia suurpiirteisiä näkemyksiä, joita en voi riittävästi perustella. Esitykseni on pettymys lukijoille, jotka ovat tottuneet odottamaan virkaan nimitetyiltä historian professoreilta huolellisen, pitkästyttävän ja vaikeankin lähdetyöskentelyn asemesta visionääristä esseistiikkaa. Syytös on ristiriidassa sen kanssa, että Karkama vastaväitöksessään luonnehti kirjaani tarpeettomankin perusteelliseksi. Hän nimenomaan käytti ilmausta ”gründlich und langweilig”, jonka suomentuminen ”suurpiirteisyydeksi” on yllättävää. Kauhistuneet muistiinpanoja tekevät opiskelijat eivät tässä yhteydessä edes huomanneet pelottavaa työtään suorittavan turkulaisemerituksen samassa yhteydessä käyttämiä ilmaisuja ”gut” ja ”gut geschrieben”.

Kun työ nyt on päässyt näin pitkälle, niin ei kai minulla enää voi olla mitään sen hyväksymistä vastaan, joten tässä kysymyksessä en esitä protestia professoreille Karkama ja Petry. Kun en myöskään ole liikkeellä jonkin erityisen arvolauseen takia, voin edellä esittä-

mistäni asian vaatimista oikaisuista huolimatta hyväksyä täysin tehdyn ehdotuksen.

MUUTOSEHDOTUKSET

En pidä väittelemistäni turhana, sillä se oli ajatuksia herättävä ja mielenkiintoinen tapahtuma sekä minulle että oletettavasti joillekin osallistujille. Näihin ajatuksiin kuuluu se, että toimittuani lukuisia kertoja kiusaantuneena ja vanhan tavan toimettomaksi määräämänä kustoksena olen lopulta kypsynyt siihen, että ehdotan tiettyjä muutoksia kustoksen tehtäviin.

Seuratessani ensimmäisen kerran väitöstilaisuutta joskus yli 30 vuotta sitten ihmettelin keskellä istuvaa henkilöä, joka oli tieteellisesti niin mitätön, että hänellä ei ollut sanaakaan sanottavana ja että hän ei eleelläkään osallistunut keskusteluun. Mitä sellaiset tekevät yliopiston professoreina? Vasta myöhemmin minulle selvisi, että juuri sellaista käytöstä kustokselta edellytetään. Tottakai olen voinut seurata kustoksena keskusteluja ihan kiinnostuneenakin, mutta on ollut sellaisiakin tilanteita, että on tehnyt mieli olla kokonaan muualla, kun ei ole voinut puuttua keskusteluun ja vetää sitä asiaan. Olen täysin vakuuttunut siitä, että minusta on tehty myös samanlaisia havaintoja kuin nyt käsitellyn väitöstilaisuuden kustoksesta. En tiedä hänen reaktioidensa syitä, mutta yksi mahdollisuus on se, että hän on ymmärtänyt aivan oikein sen, mitä vastaväittäjät puhuivat.

Vika ei ole nykyohjeiden mukaisesti kustoksina esiintyvissä henkilöissä, vaan itse ohjeissa tai oikeammin niiden vanhassa tulkintatavassa, sen pohjalta määrittyvästä kustosinstituutiosta. Kannattaa huomata, että kysymys on ohjeista, ei käskyistä. Ohjeita voi myös soveltaa käyttämällä harkintakykyä. Pahoittelen sitä, että minulla nähtävästi aikaisemmin ei ole ollut sellaista riittävästi ja että olen tähän saakka mukautunut huonon tradition paineeseen.

Erästä muutosta merkitsi jo se, että Oulussa otettiin Helsingin esikuvan mukaisesti käyttöön kustoksen laatima kirjallinen lausunto väitöstilaisuuden kulusta ja esitetyn puolustuksen laadusta. Tämä on tarpeellinen muun muassa siksi, että kaikki professorit eivät ole tiedekuntaneuvoston jäseniä eivätkä siten voi esittää lausuntoaan raadin luonnollisina jäseninä. Isossa-Britanniassa ja Alankomaissa on tapana, että vastaväittäjä arvioi puolustuksen, mutta Suomessa sen tekee kustos erotuomarin asemassaan ja myös väittelijän oppiaineen ja sen ominaislaadun tuntijana. Tätä edellyttää väittelijän oikeusturva, kun vastaväittäjät pyritään saamaan ensisijaisesti oman yliopiston ulkopuolelta.

Vielä juuri mainittua tärkeämpi ja sen edelle menevä sääntö on se, että vastaväittäjät tulisi ensisijaisesti pyrkiä löytämään sen tieteenalan piiristä, jolla väitöskirja on tehty. Sekin on oikeusturvakysymys. Petryn tapaus osoittaa havainnollisesti, miten voidaan mennä metsään, jos vastaväittäjä ei ole samalta alalta eikä tunne riittävästi kyseistä tieteenalaa ja sen laatua. Jatkossakaan toiselta alalta tulevat vastaväittäjät eivät ole poissuljettuja etenkään aate- ja oppihistoriassa, mutta on tärkeätä varmistaa, että toinen vastaväittäjä on silloin saman aineen piiristä. Kun samaa ainetta ei ole muualla maassa, ei myöskään sama laitos voi olla poissuljettu, ei ainakaan suomenkielisten väitöskirjojen tapauksessa.

Tähän asti esittämässäni ei ole kysymys muutoksesta, vaan vallitsevan käytännön toteamisesta. Käytännön jatkamisen tarve ei johdu pelkästään varautumisesta Petryn vastaväitöksen kaltaisiin asiattomuuksiin. Vierailta tieteenaloilta tulleet vastaväittäjät saattavat myös esittää hyväksyttäväksi suoranaista roskaa, kun he eivät tunne alaa eivätkä sen vaatimuksia. Sellaisessa tilanteessa kustos on voimaton. Sellainen tulos, jos se toteutuu, on tietysti oppiaineelle suureksi vahingoksi. Tässä ei ole kysymys pelkästä mielikuvituksesta. Aate- ja oppihistoriassa on evätty väittelylupa eräältä tieteellisen tutkimuksen ehtoja täyttämättömältä esitykseltä. Jos asianomainen olisi joidenkin alaa tuntemattomien avulla päässyt väittelemään, siitä olisi tullut skandaali.

Kustoksen tehtäviä voi käytännössä kehittää kahdella tavalla.

Ensinnäkin voidaan poistaa kustos korokkeelta istumaan muun yleisön joukossa ensimmäisellä penkkirivillä, joka kuitenkin muutoin jää aina tyhjäksi. Hän aloittaa tilaisuuden, keskeyttää sen tauoksi ja lopettaa sen, mutta tyytyy muutoin tarkkailijan osaan joutumatta epälukuisten silmäparien maalitauluksi. Itse asiassa hän pystyy katsojana seuraamaan paremmin tapahtumien etenemistä. Väittelijä väittelee omalla presidiollaan, kuten tällaista tilannetta aikaisempina vuosisatoina kutsuttiin. Tällainen malli muistuttaa ruotsalaista väitöstilaisuutta, jossa kustosta ei ole lainkaan. Se, minne hattu sijoitetaan, voidaan tässä jättää avoimeksi.

Toinen vaihtoehto on se, että kustos omaksuu nykyistä aktiivisemman roolin tilaisuuden juontajana. Ehkä joillakin aloilla on näin jo meneteltykin. Puolueettomuuden kanssa yhteensopivaa on esimerkiksi se, että kustos tekee yleisöä ajatellen tiivistelmiä, ilmaisee asioita toisin sanoin, varmistaa asioiden tulleen ymmärretyiksi yhtäpitävästi, katkaisee sivupoluille menneen tai puuroutuneen keskustelun, muistuttaa väittelijän oppiaineen laadusta tai vastaavista seikoista jne. Sen sijaan kustoksen ei sovi hyökätä kumpaakaan osapuolta vastaan eikä myöskään asettua kummankaan osapuolen puolustajaksi. Jos kustoksen omia tutkimuksia arvostellaan vaikka väärinkin perustein, kustos pysyy visusti hiljaa eikä anna ilmeenkään värähtää. Tällainen tilanteen aktiivinen seuraaminen ja sen etenemisen varovainen ohjaaminen on kustokselle myöhemmin avuksi hänen laatiessaan väitöstilaisuudesta lausuntoaan tiedekunnalle.

Kustoksen rooli menneinä vuosisatoina ja perustelu hänen paikalleen väittelijöiden välissä oli siinä, että kustoksen tuli estää kiihtyneitä väittelijöitä käymästä fyysisesti toistensa kimppuun. Nykyisin sellaisella tilanteella ja roolilla on vain verbaalinen vastineensa. Se ei pelkästään oikeuta vaan myös tarkemmin ajatellen velvoittaa kustoksen käyttämään harkittuja puheenvuoroja. Ei ole olemassa sääntöä, joka kieltäisi ne, vain tapa, joka on syytä muuttaa.

Näistä erilaisista rooleista voidaan valita kulloiseenkin tilanteeseen parhaiten sopiva. En ole vakuuttunut siitä, että edes kannattaa etsiä yhtä ainoata oikeata tapaa. Ja käytännöt ovat muutettavissa nykyisiäkin sääntöjä vapaasti tulkiten. Jos joku haluaa noudattaa entistä tapaa, sekin on mahdollista, mutta lukekoon ensin huolellisesti kaiken tähän esitykseeni sisältyvän.

Totean vielä, että professori Michael John Petryn tapa esittää asiansa oli esikuvallinen. Jyrkänkin ajatustapojen eron vallitessa on osattava esiintyä mukaansatempaavasti, älyllisesti kiihottavasti ja kannustavasti. Britit osaavat edelleen hallita aaltoja, ainakin tunneaaltoja, joiden merkitystä akateemisissa tapahtumissa ei kannata väheksyä. Tapauksesta oli vielä se hyöty, että professori Petry kutsui minut Oxfordin Hegel-symposioon. Nyt tiedän, että minun kannattaa keskittyä esitelmässäni aatehistoriallisen metodin kysymyksiin. Yhteinen ajatustapa ei ole tieteessä yhteistyön edellytys. Eri tavoin ajattelevat saattavat silti aivan oikeasti kunnioittaa toisiaan, kuten pitääkin olla.

Oulussa lokakuun 15. päivänä 1999,
kunnioittavasti

Juha Manninen

SAKARI RAUTIAINEN

LAPSUUS JOHN LOCKEN POLIITTISESSA TEORIASSA

TÄYSI-IKÄISYYDEN KONSTRUOINTI OSANA FILMER-DEBATTIA

Johdanto

Lockea voi hyvällä syyllä pitää yhtenä vaikutusvaltaisimmista moderniin kasvatus- ja lapsuusajatteluun vaikuttaneista hahmoista. Lasten kasvatus oli tullut jo aiemmin 1600-luvulla laajan kiinnostuksen kohteeksi, joten ei ollut ihme, että kuulun filosofin kasvatusopas sai hyvin laajan lukijakunnan. On helppo ajatella Locken lapsuuskäsityksen syntyneen perusteellisista filosofisista pohdiskeluista ja empiirisistä havainnoista. Haluan kuitenkin tässä artikkelissa esittää Locken lapsuusajattelulla olevan myös kontingentimman syntyhistorian.

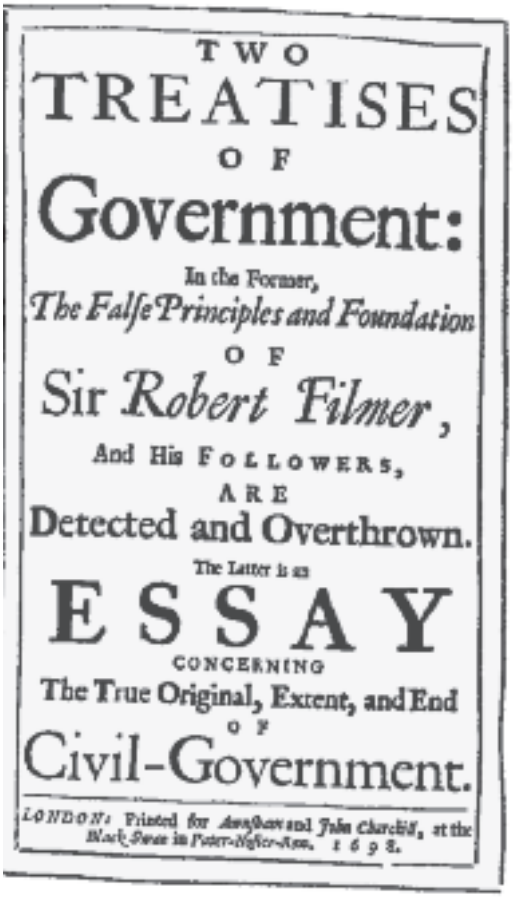
Locken hallitusvaltaa koskevassa tutkielmassa, joka oli osa aikansa päivänpoliittista debattia, lapsuudella on merkittävä rooli. Locken kiistakumppani Sir Robert Filmer oli käyttänyt isän ja lasten suhdetta keskeisenä retorisena resurssina kuninkaan itsevaltiutta tukevassa, Raamatun tulkintaan pohjautuvassa patriarkaalisessa valtioteoriassaan. Locke sitä vastoin puolustaa oppia ihmisten luonnollisesta vapaudesta pyrkien uudelleentulkintojen kautta osoittamaan Filmerin argumentit kestämättömiksi. Näin lapsuuskäsitys muovautuu osana poliittista debattia, jossa lapsuus toimii kansan metaforana. Kiistan ydin on hallitsijan ja kansan suhde, ja lapsuuskäsityksen muovautumisessa on kyse tämän debatin sivuvaikutuksista metaforana käytettyyn lapsuuteen.

Locken retoriikan analyysissa hyödynnän Kenneth Burken ajatusta retoriikasta identifikaatioina ja kiinnitän siten huomiota erityisesti siihen, kuinka Locke samastaa ja yhdistää käsitteitä toisiinsa. Olen käyttänyt hyväkseni Mikko Yrjönsuuren suomennosta toisesta tutkielmasta, mutta käännän lainaukset enimmäkseen itse yrittäen — sujuvuuden kustannuksella — pysyä mahdollisimman uskollisena alkuperäistekstille

Locken ja Filmerin välinen debatti

Locken (1632-1704) ja Filmerin (1588-1653) välisestä kiistasta voidaan puhua sikäli, että Locke kirjoitti teoksensa *Two Treatises of Government* ensimmäisen osan eksplisiittisesti Filmerin patriarkaalista valtioteoriaa vastaan, jonka hän oli laajimmin esittänyt teoksessa *Patriarcha*. Kirja, jonka alaotsikossa lukee paljon puhuvasti *The Naturall Power of Kinges Defended against the Unnatural Liberty of the People,* oli rojalistien keskeinen ideologinen ase 1670- ja 1680- luvun Englantia jakaneessa kuninkaan ja parlamentin välisessä kiistassa. Tuo kiista koski mm. kuningasperheen katolisia sympatioita, suhtautumista uskonnollisiin vähemmistöihin ja taipumusta jättää kutsumatta parlamentti koolle. Teos, jota oli luettu käsikirjoituksina julkaistiin kuitenkin ensimmäisen kerran vasta tekijän kuoleman jälkeen 1680. Filmerin teorian lähtökohtana oli ajatus, että ihmiset syntyvät aina jonkun rajoittamattoman käskyvallan alaisuuteen. Tämän rajoittamattoman vallan Jumala oli aluksi antanut Aatamille, jolta se oli siirtynyt ensin patriarkoille ja sittemmin valtioiden hallitsijoille, joilla on tämä sama absoluuttinen valta suhteessa alamaisiinsa ja heidän omaisuuteensa.[1]

Locken *Two Treatises* julkaistiin 1689, heti mainion vallankumouksen jälkeen, mutta Locken uskotaan kirjoittaneen teoksensa huomattamasti aiemmin Peter Laslettin argumentoitua vakuuttavasti tarkkaan historialliseen aineistoon nojautuen aiempaa käsitystä vastaan vuonna 1960 toimittamansa painoksen esipuheessa. Näin ollen teoksen yhteys 1688 vallankumoukseen ja sen tulkinta liberalistisen perustuslaillisen valtion ja vapaan markkinatalouden filosofiseksi oikeutukseksi on käynyt problemaattiseksi. Selvää on kuitenkin, että teos oli kirjoitettu absolutismia ja sen patriarkalistista oikeuttamista vastaan. Tässä Locke omaksui sopimusteoreettisen kannan. Tämä yhteiskuntafilosofian suuntaus, oppi luonnollisesta vapaudesta ja kansansuverenisuudesta, tunnettiin jo keskiajalla, mutta se tuli poliittisesti erityisen merkittäväksi 1500-luvun


TWO
TREATISES
OF
Government:
In the Former,
The False Principles and Foundation
OF
Sir Robert Filmer,
And His FOLLOWERS,
ARE
Detected and Overthrown.
The Latter is an
ESSAY
CONCERNING
The True Original, Extent, and End
OF
Civil-Government.
LONDON: Printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Pater-Noster-Row. 1698.

jälkipuoliskolla ranskalaisten hugenottien ja skottilaisten kalvinistien muotoillessa sen pohjalta teoreettisen oikeutuksen vastarinnalleen katolisia hallitsijoita vastaan. Sopimusteoriaa sovelsivat Locken ohella myös muut 1600-luvun luonnonoikeusteoreetikot, kuten Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679) ja Samuel Pufendorf (1632-1694). Nämä päätyivät

kuitenkin, toisin kuin Locke, kannattamaan varsin absolutistista (Hobbes täysin absolutistista) valtiomuotoa.[2]

Ne kaksi ajattelijaa joita Filmer erityisesti arvostelee *Patriarchan* alkulehdillä, olivat jesuiittateoreetikot kardinaali Robert Bellarmine (1542-1611) ja Francisco Suárez (1548-1617), jotka väittivät, että kuninkaiden valta oli alunperin peräisin kansalta. Isien valta perheisiinsä oli sitä vastoin Jumalan suoraan heille antamaa, eikä ollut siten seurausta lasten suostumuksesta tai sopimuksesta. Valtioissa, toisin kuin perheissä, valta oli aluksi koko yhteisöllä ja kun se siirrettiin kuninkaan vallaksi (*authority*), yhteisö saattoi liittää siihen valitsemansa ehdot. Niinpä jos kuningas ei täyttäisi noita ehtoja, hänet olisi mahdollista erottaa.[3]

1600-luvun luonnonoikeusteoreetikoille lapsuus oli ongelma, sillä Filmer ei suinkaan ollut ainoa, joka haki vanhempien ja lasten välisestä suhteesta luonnollista mallia poliittiselle auktoriteetille. Jos vielä Grotius olikin tyytynyt vain erottamaan poliittisen ja isänvallan vetoamalla niiden erilaiseen alkuperään, myöhemmät kirjoittajat pyrkivät perustelemaan vanhempainvallan niin, ettei sitä voitaisi käyttää Filmerin tavoin puolustamaan käsitystä kuninkaiden jumalallisesta vallasta (*divine power of kings*). Lapsuus oli kyettävä integroimaan osaksi koherenttia teoriaa, joka perustui luonnollisen (tai alkuperäisen) vapauden ja tasa-arvon periaatteille. Ehkä parhaiten tässä onnistui Locke, joka saattoi käyttää hyväkseen edeltäjiensä argumentteja sekä niitä kohtaan esitettyä kritiikkiä. Hän ei ollut suinkaan ensimmäinen, joka määritteli modernia lapsuutta, eikä hänen lapsuuskonstruktioonsa sisältynyt sellaista sofistikoitunutta teoriaa kehitysvaiheista, kuin minkä Rousseau myöhemmin *Émile*ssään esitti. Hän kuitenkin konstruoi varsin uskottavalla tavalla lapsen ja aikuisen välisen ontologisen eron ja teki siitä ratkaisevan poliittista toimijuutta määrittävän seikan.

Niinpä keskityn tässä tarkastelemaan lapsuuden konstruointia Locken teoksessa *Two Treatises of Government* osana Locken ja Sir Robert Filmerin kiistaa. Vaikka debatissa on varsinaisesti kyse poliittisesta auktoriteetista, Filmer käyttää keskeisenä poliittisen vallan analogiana isän suhdetta lapsiinsa. Itse asiassa poliittinen valta on Filmerille pohjimmiltaan isänvaltaa ja kuningas Aatamin perillisenä kansansa ylivertainen isä, jonka tahto on laki ja joka on vastuussa ainoastaan Jumalalle. Kun Locke argumentoi Filmeriä vastaan edelleen perheanalogiassa pitäytyen, hän joutuu muuntelemaan merkityksiä ja määritelmiä sekä yhdistelemään ja erottelemaan asioita toisin kuin Filmer. Näin lapsuus tavallaan (re)konstruoituu ikään kuin vahingossa toimiessaan retorisena aseena jota modifioidaan tarpeen mukaan.

Lapset ja luonnollinen vapaus

Lapsi ja aikuinen on toki osattu erottaa jo ennen modernin lapsuuden keksimistä. Jo antiikin kirjoittajat jakoivat ihmiselämän ikäkausiin erilaisin perustein[4] ja alaikäisyys tunnettiin myös keskiaikaisissa laeissa[5]. Erottelu ei ollut kuitenkaan poliittisesti relevantti feodaalisen järjestyksen vallitessa, sillä ikärajat eivät yksistään merkinneet muutosta herruussuhteissa, jotka olivat säädyn ohella sidoksissa avioliittoon ja talouden päämiehen asemaan[6]. Lockellekaan ikä ei toki ollut ainoa erotteleva kriteeri, vaan tasa-arvo – vaikka ei koskenutkaan yksistään omistavaan luokkaan kuuluvien miesten tasa-arvoa lain edessä ja hallitsijoiden valinnassa – oli kuitenkin vapaiden miesten tasa-arvoa keskenään. Siten lapsuuden ja aikuisuuden ero poliittisesti merkittävänä jakona ei ollut universaali periaate, vaan se oli sidoksissa ainakin sukupuoleen.

Filmer kritisoi luonnonoikeusteorioita siitä, että ne eivät ota huomioon aikaa ja jatkuvaa sukupolvien kiertoa. Kansa on pulmallinen käsite, sillä ”ihmiskunta on kuin meri, jatkuvasti virtaava ja aaltoileva, joka hetki joku syntyy ja toinen kuolee. Jotka ovat kansa tällä hetkellä, eivät ole sitä enää seuraavalla.” Jos kansan katsotaan luovuttavan sopimuksella luonnolliset oikeutensa, se tapahtuu Filmerin mukaan ainakin niiden vahingoksi, jotka ovat sillä hetkellä lapsia ja alaikäisiä.[7]

Filmerin kanta on, että ajatus vanhemmista lastensa edustajina merkitsee luonnollisen vapauden opin hylkäämistä, sillä ”missä lasten alamaisuus vanhemmilleen on luonnollista, siellä ei voi olla luonnollista vapautta”. Vanhempien ja lapsen alistussuhteen määrittely väliaikaiseksi ei ole mikään ratkaisu, sillä ”luonnossa ei ole alaikäisyyttä (*nonage*)”.[8]

Kiellettyään näin alaikäisyyden ja täysi-ikäisyyden erottelulta sen poliittisen relevanssin Filmer osoittaa luonnonoikeusopin luonnottomuuden turvautumalla jälleen lapsiin:

> ”[T]avallisesti lapsia ja palvelijoita on paljon enemmän kuin vanhempia ja isäntiä ja jos suurin osa heistä voisi äänestää ja nimittää minkä hallituksen tai käskynhaltijoiden alaisia heidän isänsä ja isäntänsä tulisivat olemaan, se olisi mitä luonnottominta ja itse asiassa merkitsisi, että annettaisiin lasten hallita vanhempiaan.”[9]

Siten Locken Filmer-kritiikin keskeiseksi tehtäväksi muodostui osoittaa jako lapsiin ja aikuisiin luonnolliseksi ja vieläpä sellaiseksi, jolla on poliittista merkitystä – kuitenkaan luopumatta luonnollisen vapauden ideasta. Toisin sanoen hänen tuli kyetä oikeuttamaan lasten sulkeminen ulos poliittisesta päätöksenteosta.

Aatamin epätäydelliset jälkeläiset

Mikäpä olisikaan ollut parempi yksimielisyyden alue tai perusta jolta lähteä argumentoimaan Filmeriä vastaan kuin Raamatun luomiskertomus, johon tämä pohjasi koko patriarkalistisen valtioteoriansa. Locke kertoo, kuinka Aatami luotiin täydelliseksi ihmiseksi, jonka kyvyt olivat ensi hetkestä alkaen täysin kehittyneet. Hän kykeni elättämään ja suojelemaan itseään sekä hallitsemaan tekojaan järjen lain (*law of reason*) määräysten mukaan, lain jonka itse Jumala oli häneen istuttanut.[10]

Aatamin jälkeläiset sitä vastoin tulivat maailmaan luonnollisen syntymän kautta. He syntyivät heikkoina ja avuttomina vauvoina (*infants*), tietämättöminä ja vailla kykyä järjen käyttöön. Tämän epätäydellisen tilan puutteet väistyvät vasta iän ja kasvun (sekä kasvatuksen) myötä:[11]

> ”[...] But his Off-spring, having another way of entrance into the World, different from him, by a natural Birth, that produced them ignorant and without the use of *Reason*, cannot be said to be under that Law; and *Adam's* Children being not presently as soon as born, *under this Law of Reason* were not presently *free*. For *Law*, in its true Notion is not so much the Limitation as *the direction of a free and intelligent Agent* to his proper interest [...]” (Sama §57)

Näin Locke identifioi aikuisuuden ja täydellisen ihmisen, Aatamin sekä lapsuuden ja Aatamin epätäydellisyyden tilaan syntyneet jälkeläiset[12]. Tämä ei vaikuta kovinkaan dramaattiselta tempulta, mutta yhdessä toisten analogioiden kanssa siitä muodostuu varsin tehokas ase Filmeriä vastaan.

Järjen laki

Ajatus lapsen mielestä tyhjänä tauluna lienee se oppi, johon Locke ainakin kasvatuksen yhteydessä useimmiten liitetään. Tämä synnynnäisten ideoiden hylkääminen näyttäisi olevan ristiriidassa sen ajatuksen kanssa, että Jumala on istuttanut ihmiseen järjen lain. Locken *law of reason* ei kuitenkaan merkitse niinkään mitään substantiaalista tietoa hyvästä elämästä, vaan pikemminkin moraalista kykyä arvioida tekojaan – kenties omaatuntoa? Sitä paitsi tämä järjen laki on yhteydessä kykyyn käyttää järkeä, hallita tekojaan.[13] Locke näyttääkin puhuvan ihmi-

Valokuva: Reijo Kupiainen

sestä lajina, eikä siten oletakaan että jokaisella ihmisyksilöllä olisi alusta alkaen moraalista arvostelukykyä.

Kukaan ei Locken mukaan voi olla sellaisen lain alainen, jota ei ole julistettu hänelle. Järjen laki tehdään tiettäväksi yksin järjen kautta, joten koska lapset syntyvät ilman kykyä järjen käyttöön, he eivät myöskään ole järjen lain alla. Ja koska järjen laki merkitsee kykyä erottaa oikea väärästä lapset eivät voi olla minkään muunkaan lain alaisia.[14]

Tässä Locke liittää yhteen lain ja järjen. Siten hän tulee määritelleeksi lapset lain ulkopuolelle, ei-henkilöiksi. Itse asiassa kyse on vielä pikkulapsista, sillä hän puhuu ”Aatamin jälkeläisistä”, jotka ”eivät kohta synnyttyään (*presently*) olleet tuon lain alla”.

Laki vapauden edellytyksenä

Jos laki ei ollut Filmerille muuta kuin ”hänen tahtonsa, jolla on ylimmän isän valta”[15], Lockelle laki ei ”aidossa merkityksessään ole niinkään rajoitus, vaan vapaan ja älykkään toimijan ohjaamista kohti hänen todellista etuaan eikä määrää pidemmälle kuin mikä on lainalaisten yleiseksi eduksi”. Hänen mielestään ”sellainen ei ansaitse tulla kutsutuksi vankeudeksi, joka aitaa meidät vain pois soilta ja jyrkänteiltä”.[16]

Locke kiistää lain ja vapauden vastakkainasettelun — jota Filmer koettaa parhaansa mukaan hyödyntää — selittämällä, että lain tarkoituksena on ”turvata ja laajentaa vapautta” ja, että ”missä ei ole lakia, siellä ei ole vapautta”.

Mutta vapaus ei ole, kuten meille kerrotaan, vapautta jokaisen tehdä mitä haluaa (Sillä kuka voisi olla vapaa, kun kaikki muut voisivat mielensä mukaan määräillä häntä?) vaan vapautta käyttää ja määrätä kuinka haluaa omaa henkilöään, tekojaan, omistuksiaan ja koko omaisuuttaan niiden lakien rajoissa, joiden alla hän on; siinä hän ei ole toisen mielivallan alainen vaan vapaa noudattamaan omaa tahtoaan.[17]

Oppi luonnollisesta vapaudesta on todellakin ristiriidassa lain kanssa, mikäli pitäydytään Filmerin konseptiossa, jossa laki merkitsee yhden ihmisen tahtoa. Määrittelemällä lain vapauden ehdoksi, jonka ehtona puolestaan on kyky järjen käyttöön, siis kyky hallita tekojaan universaalin järjen lain mukaan Locke konstruoi kansalaisen ”vapaana ja älykkäänä toimijana”. Tämä kuva kansalaisesta poikkeaa jyrkästi siitä, millaiseksi Filmer kansan esitti:

> Ei ole mitään epävarmempaa kuin kansa. Heidän mielipiteensä ovat yhtä vaihtelevia ja äkillisiä kuin myrskyt. Heissä ei ole totuutta eikä arvostelukykyä. He eivät tee ratkaisujaan järjen ohjaamina, vaan väkivalloin ja hätiköiden eivätkä he tee eroa oikean ja väärän välille. Karjan tavoin he seuraavat edellä kulkevaa laumaa.[18]

Locken liitettyä aikuisuuden täydellisyyteen, järkeen ja moraaliseen kykyyn, Filmerin ”kansa” alkaa näyttää kovin... lapselliselta?

Vanhempainvalta

Filmer siis väitti, että kuninkaan valta perustuu isänvaltaan. Tämän vallan itse Jumala oli aikanaan luovuttanut Aatamille, ensimmäiselle isälle asettaessaan hänet hallitsemaan luomakuntaa. Siten poliittinen valta oli ikuista ja absoluuttista isänvaltaa. ”Alempien isien” valta lapsiinsa oli periaatteessa samanlaista isänvaltaa kuin kuninkaankin, mutta maan laki – joka siis merkitsi kuninkaan, ylimmän isän tahtoa – saattoi rajoittaa tätä alempien isien absoluuttista valtaa.

Locke rikkoo itsevaltiuden ja isänvallan välisen analogian kyseenalaistamalla koko isänvallan käsitteen. Luvun VI alussa Locke ehdottaa että isänvallan sijasta olisi osuvampaa puhua vanhempainvallasta, sillä molemmat ovat yhtä lailla osallisia lapsen alkuun saattamiseen, ja jos siitä seuraa joitain velvoitteita lapsille, niiden täytyy koskea sekä isää että äitiä. Raamatusta poimituin esimerkein hän osoittaa, että sekä vanhan että uuden testamentin tyyliin kuuluu puhua velvollisuuksista molempia vanhempia kohtaan[19]. Ensimmäisessä tutkielmassa Locke piikitteleekin Filmeriä toivomalla, ”ettei ole väärin kutsua puolta sitaattia puoleksi perusteeksi, sillä Jumala sanoo, *kunnioita isääsi ja äitiäsi*; mutta kirjoittajamme tyytyy puoleen, jättää kokonaan pois sanan *äitiäsi*, joka ei sovi hänen tarkoituksiinsa”.[20]

Tehdessään äidistäkin isänvallasta osallisen Locke ei vain aseta isänvaltaa – molemmille vanhemmille kuuluvana valtana – kuninkaan itsevaltiuden perusteena outoon

valoon, vaan lisäksi hän voi, rinnastamalla äidin ja hallitsijan, käyttää hyväksi kulttuurista konventiota äidin isää vähäisemmästä arvovallasta.[21] Arvostellessaan Filmerin ideaa kuninkaan vallasta isänvaltaan perustuvana luonnollisena valtana Locke ei tietenkään mainitse, kuten seuraavassa luvussa avioliitosta puhuessaan, että ”viime kädessä määräysvalta [...] lankeaa luonnostaan miehelle taitavampana ja vahvempana”.[22]

Vanhempainvalta velvollisuutena

Filmer yhdisti, Grotiusta lainaten, vanhempien vallan siittämiseen ja synnyttämiseen (*begetting*), siihen että lapset saavat heiltä elämänsä ja olemassaolonsa.[23] Lockelle lapset eivät kuitenkaan ole niinkään vanhempiensa aikaansaannosta kuin Jumalan lahja. Vanhemmat eivät valmista lapsiaan, vaan he ovat vain instrumentteja Jumalan suunnitelmassa ihmissuvun jatkamiseksi. Jumala on siten lasten todellinen luoja. Vanhempien osuus on mitätön, sillä Hän on viisaudessaan asettanut ihmisiin voimakkaan tarpeen pariutua ja vanhemmat vain tyydyttävät tuota tarvettaan. Heillä ei aina ole tarkoitustakaan tuolloin saattaa lasta alulle: usein lapsi saakin alkunsa vastoin saajan tahtoa.[24] Eivätkä vanhemmat voi ymmärtää ihmisen rakennetta ja toimintaa kuten olisi laita silloin, jos he valmistaisivat lapsen mielessään olevan mallin mukaiseksi kuten käsityöläinen tekee valmistaessaan tuotteen[25].

Näin Locke siis vähättelee verisiteen merkitystä. Tekijä/tuote -suhteen[26] osapuolet eivät hänen mukaansa olekaan isä (vanhemmat) ja lapsi, vaan lapset ovat syntyperästä riippumatta Jumalan tekoa. Vanhempien valta lapsiinsa ei johdu siitä, että he olisivat luoneet lapsensa, vaan siitä, mikä on heidän osansa Jumalan suunnitelmassa. Vanhempainvalta ei olekaan Lockelle omistajan oikeutta, absoluuttista valtaa omaisuuteensa, vaan pikemminkin rajoitettua valtaa hoitaa toisen omaisuutta.

Vanhempainvalta ei siten perustu mihinkään luonnolliseen oikeuteen, vaan vanhempien velvollisuuteen huolehtia jälkeläisistään heidän ollessaan ”lapsuuden epätäydellisessä tilassa”. Niinpä lasten mielen ohjaaminen (*inform*) ja heidän tekojensa hallitseminen heidän ”tietämättömän alaikäisyytensä” aikana merkitsee vanhemmille vaivaa (*trouble*) ja velvollisuutta, mutta on itse asiassa juuri sitä, ”mitä lapset tahtovat” (*want*). He eivät vain tiedä tahtovansa, sillä lapsi on ”asemassa, jossa hänellä ei ole omaa ymmärrystä ohjata tahtoaan” (*will*).[27]

Locke vahvistaa kuvaa vanhempainvallasta raskaana velvollisuutena viittaamalla ”virheisiin, joita saattaa tapahtua tavallisessa luonnon kulussa”. Hän löytää banaalin vastineen Filmerin ikuiselle isänvallalle ”hulluista ja idiooteista” jotka eivät missään iässä vapaudu vanhempiensa hallinnasta, ”mikä ei näytä muulta kuin velvollisuudelta [...] ja jota tuskin voidaan pitää osoituksena tai todisteena vanhempien kuninkaallisesta auktoriteetista”.[28]

Kansalaiseksi syntyminen

Yhdistettyään täydellisyyden, järjen, lain ja vapauden sivistyneen aikuiskansalaisen konseptioksi Locke tulee konstruoineeksi myös sen kääntöpuolen. Lapsi tai alaikäinen on määritelmällisesti epärationaalinen, epävapaa ei-henkilö. Locke homogenisoi kansan: hän tekee jaosta täysi- ja alaikäisyyteen poliittisesti relevantin korvaamalla *harvat*, hyveelliset tai jalosukuiset, aikuisilla ja *monet*, sivistymättömän rahvaan, lapsilla.[29]

Koska lapselta puuttuu ymmärrys, vanhempien tulee ymmärtää hänen puolestaan; koska hänellä ei ole ymmärrystä ohjata tahtoaan heidän tulee tahtoa hänen puolestaan; ja koska hänellä ei ole ymmärrystä toimia lain mukaan hän voi ikään kuin olla vapaa edustajansa välityksellä: ”lapsi on vapaa isänsä oikeudella”.[30]

Locke toistaa saman ajatuksen neljään kertaan hieman eri sanoin haluten selvästi painottaa sanottavaansa: kun poika tulee ikään, joka teki hänen isästään vapaan, pojastakin tulee vapaa. Kyse on sen täydellisen tilan saavuttamisesta, johon Aatami pääsi suoraan, ilman lapsuuden epätäydellistä, heikkouden, riippuvuuden ja järjettömyyden vaihetta. Täysi-ikäisyydessä on kyse asemasta (*estate*), tilasta (*state of maturity; state of reason*) ja iästä (*age of discretion*). Täysi-ikäisyydessä sekoittuvat kronologinen ikä ja kompetenssi — järkenä ja moraalisena kykynä, juuri niinä hyveinä joiden Filmer katsoi puuttuvan suurimmalta osalta kansaa.[31]

Locke oli luvun alkupuolella verrannut alistuksen siteitä kapaloliinaan, joka tukee lasta hänen ollessaan heikko pienokainen, mutta joka iän ja järjen karttuessa vähitellen löystyy ja lopulta putoaa kokonaan.[32] Saatuaan argumenttinsa kehiteltyä pidemmälle hän puhuukin täysi-ikäistymisestä jo uudelleensyntymisen metaforalla: ”synnymme vapaiksi samalla kun synnymme järjellisiksi”.[33]

Syntymisen kielikuvaan sisältyy idea transformaatiosta, se merkitsee laadullista ja olennaista eroa ennen ja jälkeen -tilojen välillä. Syntymä ei myöskään ole vähittäinen prosessi vaan hetkellinen tapahtuma, jossa vanha häviää ja uusi syntyy.[34] Näin Locke konstruoi tässä täysi-ikäistymisen selkeäksi siirtymäksi olomuodosta toiseen. Ennen tätä syntymää kansalaiseksi ihminen on ”lapsuuden epätäydellisessä tilassa” jota määrittävät identifikaatiot luonnollisen syntymän (joka, muistettakoon, oli synnin seurausta), heikkouden, järjettömyyden, lain alle kuulumattomuuden ja alistuksen välillä. Täysi-ikäisyyteen ja kansalaisuuteen syntynyt aikuinen puolestaan on uusi Aatami, täysissä sielun ja ruumiin voimissa oleva Jumalan kuva, joka järkensä avulla osaa hallita tekojaan niin luonnon, Jumalan, kuin ihmistenkin säätämien lakien rajoissa ja on siksi vapaa noudattamaan omaa tahtoaan tasavertaisena ja vapaana toisten herruudesta.

Kun Filmer vetosi isänvaltaan, vanhempien ja lasten suhteeseen osoittaakseen, että ihmiset *eivät ole* luonnostaan vapaita, Locken mukaan ”[n]äemme siten, kuinka luonnollinen vapaus ja lasten alamaisuus vanhemmilleen voivat olla sopusoinnussa keskenään ja perustuvat samaan periaatteeseen”.[35]

Paikanvaihto

Tässä vaiheessa Locke katsoo osoittaneensa täysi-ikäisen (*years of his discretion*) miehen vapauden ja alaikäisen lapsen alamaisuuden vanhemmilleen keskenään yhteensopiviksi, niin että ”sokeimmatkaan monarkian kannattajat” eivät voi sitä kiistää. Hän on luonut itselleen taktisilla menettelytavoilla, identifikaatioilla ja uudelleen määrittelyillä turvallisen maaperän, uuden topoksen tai perustan, jonka hän olettaa vastapuolenkin hyväksyvän. Niinpä hän voi identifioitua ehdollisesti Filmerin oppiin:

> ”Vaikka heidän oppinsa olisi totta, vaikka Aatamin oikea perillinen nyt tiedettäisiin [...] ja hänellä olisi kaikki se absoluuttinen ja rajoittamaton valta, josta Filmer puhuu; jos hän kuolisi heti hänen perillisensä synnyttyä, eikö lapsen pitäisi, siitä huolimatta ettei hän voisi olla vapaampi ja suvereenimpi, olla alamainen äidilleen ja hoitajalleen, opettajille ja holhoojille, kunnes ikä ja kasvatus tuo hänelle järjen ja kyvyn hallita itseään ja muita?”[36]

Hän haastaa lukijan retorisilla kysymyksillä osallistumaan johtopäätösten tuottamiseen ja vahvistaa sitoutumista niihin toistavalla kuviolla:

> ”*Hänen elämänsä* välttämättömyydet, *hänen ruumiinsa* terveys ja *hänen mielensä* muodostuminen vaatisivat häntä olemaan toisten tahdon ohjattavana eikä omansa: vieläkö kukaan ajattelee, että tämä rajoittaminen ja alistus olisi yhteensopimaton, tai pilaisi häneltä tuon vapauden ja suvereniteetin johon hänellä on oikeus, tai merkitsisi hänen valtakuntansa luovuttamista niille, jotka hallitsevat häntä alaikäisenä? Tämä hal-

litseminen vain valmistaisi hänet paremmin ja pikemmin hallitsemaan valtakuntaansa."[37]

Locke itseasiassa johdattelee lukijan päätymään itse isänvallan ja poliittisen vallan erottamiseen, minkä hän muotoilee selkeästi vasta hieman myöhemmin.[38] Ensin hän kuitenkin virittää varsinaisen ansan Filmerille ryhtymällä pohtimaan, milloin lapsesta tulee täysi-ikäinen.

> "Jos joku kysyisi minulta, milloin poikani on kyllin vanha olemaan vapaa, vastaisin, että juuri silloin kun hänen monarkkinsa on valmis hallitsemaan."[39]

Konstruoituaan jo aiemmin vapaan, tasa-arvoisen, järkevän ja luonnon lakia noudattavan aikuiskansalaisen verekseltään luodun Aatamin kaltaiseksi täydelliseksi ihmiseksi Locke kääntää kuin varkain koko Filmerin asetelman ympäri.

Filmer oli käyttänyt isän ja pojan suhdetta kaikille tuttuna esimerkkinä luonnollisesta vallasta, isä on kiistämättä hierarkisen käsiteparin ylempi osapuoli. Määrittelemällä kuninkaan ensimmäisen isän (Aatamin) perilliseksi, hän yhdistää kuninkaan isään ja asettaa siten hallitsijan kansan, Aatamin lasten, yläpuolelle. Lockekin käsittelee tässä isän ja pojan suhdetta analogiana kansalaisen ja kuninkaan suhteelle, mutta toisin kuin Filmerin kuviossa, kuningas identifioidaankin poikaan ja kansa isään. Paikat ovat vaihtuneet saman analogian sisällä siten, että kansa löytyykin hierarkiassa hallitsijan yläpuolelta!

Täysi-ikäisyyden ambivalenssi

Locke ratkaisee sopimusteorioille ongelmallisen kysymyksen ajasta ja sukupolvien kierrosta ontologisoimalla lapsuuden ja aikuisuuden välisen eron. Hän vetoaa vastasyntyneen avuttomuuteen ja järjettömyyteen, mutta näyttää yleistävän "lapsuuden epätäydellisen tilan" ulottumaan aina Englannin laissa määriteltyyn 21-vuoden täysi-ikäisyysrajaan saakka.[40]

Vaikka täysi-ikäistyminen merkitsee katkosta, uutta syntymää tai muodonmuutosta, se ei silti ole likikään yksiselitteinen. Locke antaa kylläkin varman vastauksen siihen, mikä antaa pojalle vapauden määrätä omaisuudestaan[41] oman tahtonsa mukaan. "Vastaan: kypsyyden tila". Locke määrittelee sen kuitenkin tilaksi, "jossa hänen saattaisi olettaa (*might be suppose'd*) kykenevän tuntemaan tuon [luonnon] lain, niin että hän pitäisi tekonsa sen rajoissa". Mielenkiintoista on, että Locke modifioi tämän väitteensä varmuusastetta[42] ainakin kahden, jollei kolmenkin pehmennyksen avulla: "saatta*isi* olettaa".[43]

Locke näyttää siten sitoutuvan vakaasti ajatukseen lapsuuden ja aikuisuuden, tai ala- ja täysi-ikäisyyden laadullisesta ja poliittisesti relevantista erosta, mutta hän ei ole valmis määrittämään sille tarkkaa ja yleispätevää ikärajaa. Hän ei ilmeisestikään liitä toistuvasti isän ja pojan täysi-ikäistymistä toisiinsa ilman syytä.[44]

Vaikka Locke piti myös synnynnäisiä luonteenpiirteitä tärkeinä, hän tuskin olisi neuvonut isiä tarkkailemaan poikiensa temperamenttia ja taipumuksia sekä ottamaan nämä yksilölliset piirteet huomioon kasvatuksessa, jos hän olisi ajatellut niiden periytyvän yksinkertaisella tavalla isältä pojalle.[45] Ratkaiseva perintö, jonka lapsi saa isältään, lieneekin Locken mukaan juuri kasvatus, jonka suhteen perheet eroavat toisistaan, vaikka velvollisuus elättää ja kasvattaa lapsensa kuuluukin yhtä lailla kaikille vanhemmille.

Viitatessaan Englannin lakiin jossa otaksutaan, että täysi-ikäisyys (*state of reason, age of discretion*) saavutetaan kahdenkymmenenyhden vuoden iässä, Locke lisää, "ja joissain tapauksissa *aiemmin*" (§ 59). Samoin, puhuessaan alaikäisestä hallitsijasta, Locke väittää, että se, että hänen kasvattajansa ja holhoojansa hallitsevat häntä, ei ole ristiriidassa hänen hallitsijantehtävänsä kanssa, vaan "vain valmistaa hänet paremmin ja *pikemmin* siihen"[46].

Toisaalta nämä poikkeukset heijastavat tuolle ajalle ominaista gerontokraattista ihannetta. Se, että vanhojen tuli hallita ja nuorten palvella oli itsestäänselvä totuus, joka perustui neljänteen[47] käskyyn, luonnonlakiin ja sananlaskujen viisauteen. Aristoteles oli kuvannut ihmisen kehitystä hitaaksi rationaalisuuden kasvuksi lähes eläimellisestä lapsuuden tilasta nuoruuden intohimojen ja hullutusten kautta vanhuuden viisauteen ja harkitsevuuteen. Myös ajan humoraalifysiologia kuvasi ikääntymisen ruumiin kuivumisena, joka sai "elonhenget" asettumaan ja mielen rauhoittumaan, joten vanhuuteen voitiin tähänkin perustuen liittää viisaus, arvokkuus ja auktoriteetti. Tämä vaikutti paitsi siihen, ettei lapsuutta arvostettu, myös siihen, että suosittiin pikkuvanhoja lapsia, jotka omaksuivat nopeasti ulkonaisesti aikuisen käyttäytymisen esittäen itsensä varhain oppineina ja hurskaina.[48]

Toisaalta, käytännössä tuohon ihanteeseen siedettiin poikkeuksia. Tähän vaikutti odotettavissa olevan eliniän lyhyys. Niinpä hyvän perheen poika saattoi periä omaisuutta ja valtaa hyvinkin nuorena. Myös suojelijan tai holhoojan valta saattoi venyttää normaaleja ikään liittyviä sääntöjä. Parlamenttiin valittiin 1600-luvulla miltei joka vaaleissa joukko alle 21-vuotiaita, joilla oli sopivia yhteyksiä. Normaalisti he pysyivät vaiti, mutta joskus he puhuivat ja äänestivät ratkaisevissa kysymyksissä: esim. 1667 George Monckin poika, Christopher, avasi neljätoistavuotiaana keskustelun alahuoneessa (*a commons debate*).[49]

Siten ei sovi ihmetellä, että Lockekin, vaikka kenties pyrkikin perustelemaan mahdollisimman yksiselitteisesti, ketkä kelpuutetaan oikeushenkilöiksi tai poliittisiksi toimijoiksi, hyväksyi vielä numeeriseen ikään perustuvaan täysi-ikäisyyteen poikkeuksia. Itse asiassa hän ei ota sitovasti kantaa ikärajoihin, vaikka viittaakin Englannin lain 21 vuoden ikärajaan ja muidenkin valtioiden tapaan olla vaatimatta uskollisuudenvaloja ennen tiettyä ikää.[50] Locke lainaakin reseptinsä siihen, milloin lapsen "saattaisi olettaa kykenevän tuntemaan tuon [luonnon] lain, niin että hän pitäisi tekonsa sen rajoissa"[51] Richard Hookerilta, joka puhuu "riittävästä kyvystä käyttää järkeä". Tuo täysi-ikäisyys — tai pikemminkin tila tai kyky, kuin ikä — on Hookerin mukaan "huomattavasti helpompi erottaa vaistonvaraisesti (*for sense to discern*) kuin määrittää millään taidolla tai opilla (*skill and learning*)".[52]

Paluu luonnontilaan

Vaikka Locken kasvatusopasta *Some Thoughts concerning Education* voisikin pitää Archardin[53] tavoin varhaisimpana "lapsikeskeisen kasvatuksen" julistuksena, ainakin tutkielmassa hallitusvallasta lapsi on Lockelle paljolti "pieni aikuinen". Lapsuudella ei ole sisältöä juurikaan muuten kuin aikuisuuden kautta. Toisin kuin Rousseau, Locke ei korosta lapsen omaa ja erityistä luontoa vaan voiman, järjen[54] ja oman tahdon puute ovat aikuista määrittävien ominaisuuksien negatiivisia vastineita. Toisaalta olisi väärin sanoa lapsen olevan *vielä* Lockelle "pieni aikuinen", sillä hän konstruoi itse modernin aikuisuuden tai täysi-ikäisyyden aristokraattisen käsitteen "harvat" demokratisoiduksi vastineeksi. Vaikkei Locke olekaan ainoa tai ensimmäinen sankarihahmo, joka kertakaikkisesti keksi modernin lapsuuden, hänellä oli osuutensa modernin lapsuuden – *ja aikuisuuden* – perustamisessa.

Hän ei myöskään esitä mitään normatiivisen, luonnollisen kehityksen vaiheteoriaa, jollei sellaisena pidetä siirtymistä järjettömyyden tilasta järjen tilaan. Ehkä itse moderni ajatus lineaarisesti jatkuvasta kehityksestä ja edistyksestä sai muotonsa vasta 1700-luvulla fysiokraattien ja poliittisen taloustieteen vaiheteorioissa[55] Locken pitäytyessä vielä syklisessä aikakäsityksessä. Rinnastaessaan aikuisuuden täydelliseen ihmiseen, Aatamiin, joka luonnontilassa luonnollisella järjellään tuntee Jumalan häneen asettaman järjen lain, hän ei luo mitään loputtomaan edistykseen pohjaavia visioita

ihmissuvun kehityksestä, vaan kyse on pikemminkin paluusta syntiinlankeemusta edeltävään aikaan.

Kenneth Burkea[56] mukaellen voisikin puhua Locken ”ritualistisesta kehityspsykologiasta”. Lapsuus on Lockelle syntiinlankeemuksen, luonnollisen syntymän välityksellä, aikaansaama epätäydellisyyden tila, joka on korjattavissa, jos lapset, kunnioituksella ja kuuliaisuudella, sekä vanhemmat, elättämällä ja kasvattamalla lapsensa, noudattavat heille kuuluvia velvollisuuksiaan. Lapsen mieli tyhjänä tauluna ei siten edusta Lockelle mitään luonnollista tai alkuperäistä – päinvastoin!

Yhteenveto

Olen pyrkinyt osoittamaan, että Locken *Two Treatises* -teoksessa esittämä käsitys lapsuuden olemuksesta ei syntynyt pelkästään havainnoista ja filosofisesta järkeilystä, vaan se oli yhteydessä silloiseen ”päivänpolitiikkaan”, kiistaan kuninkaan ja parlamentin suhteesta 1670-80 -luvuilla sekä laajempaan teoreettiseen keskusteluun poliittisen auktoriteetin luonteesta. Puolustaakseen oppia ihmisten luonnollisesta vapaudesta ja kansansuvereniteetistä Filmerin patriarkalistista teoriaa vastaan – teoriaa, jossa isän ja lasten suhde edustaa poliittisen auktoriteetin alkuperäistä, luonnollista muotoa; jossa lapset ovat eläviä todisteita siitä, että ihmiset eivät synny tasa-arvoisiksi vaan aina jonkun rajoittamattoman käskyvallan alaisuuteen – Locke esittää oman tulkintansa Raamatun luomiskertomuksesta, joka oli toiminut Filmerin teorian kehyskertomuksena. Tarkastelin erityisesti mitä identifikaatioita Locke tekee ja kuinka hän manipuloi Filmerin argumentaatiota ja kääntää sen tukemaan omia väitteitään.

Kun Filmer oli identifioinut Aatamin, jolle Jumala oli antanut vallan hallita luomakuntaa, ja kuninkaan tuon saman vallan ainoana laillisena haltijana, Locke samaisti Aatamin aikuisuuteen. Aikuinen edusti Lockelle sitä lajinmukaista täydellisyyttä, johon Jumala oli ihmisen luonut, kun taas lapsi oli luonnollisen syntymän kautta joutunut epätäydelliseen tilaan, jossa hän ei kykene järjen käyttöön. Koska luonnollinen laki (*”natural law”*) tunnetaan vain järjen kautta, lapsi ei kykene erottamaan oikeaa väärästä eikä siten ole muidenkaan lakien alainen. Identifioituaan täydellisyyden, kyvyn käyttää järkeä (*use of reason*) ja lain Locke hylkää Filmerin määritelmän laista vapauden vastakohtana ja kuvaa sen vapauden välttämättömäksi ehdoksi. Siten myös *kyvystä järjen käyttöön tulee vapauden edellytys*.

Filmerille kuninkaan valta oli luonteeltaan paternaalista. Isän valta lapsiinsa perustui siihen, että lapset saivat häneltä, siittäjältään, elämänsä ja olemassaolonsa. Isän ja lapsen – samoin kuin kuninkaan ja alamaisen – suhde oli ikään kuin omistussuhde. Isänvalta ulottui lapsen (alamaisen) henkilöön ja omaisuuteen, ja koska tuo valta oli peräisin suoraan Jumalalta, sen vastustaminen olisi merkinnyt kapinaa itse Jumalaa vastaan. Se, miten kuningas hallitsi, oli kuninkaan ja Jumalan välinen asia: jos hän oli suopea alamaisilleen, se oli osoitus Jumalan armosta, jos hän osoittautui tyranniksi, se oli Jumalan määräämä koettelemus. Mikäli Jumala katsoisi tarpeelliseksi, hän rankaisisi kyllä itse tyrannia, joka oli vain osa jumalallista suunnitelmaa, jota ihmisjärki ei kyennyt ymmärtämään.

Locke kiisti ajatuksen, että isänvalta – tai vanhempainvalta – olisi absoluuttista, omistusoikeuteen verrattavissa olevaa valtaa. Lapset eivät ole vanhempiensa tarkoitukselisen toiminnan tulosta vaan Jumalan lahja ja pyhä tehtävä. Vanhempainvalta ei ole siten mikään luonnollinen oikeus, vaan se merkitsee velvollisuutta elättää lapsiaan niin kauan kuin he ovat ”lapsuuden epätäydellisessä tilassa”, sekä kasvattaa heitä ja hallita heidän tekojaan heidän ”tietämättömän alaikäisyytensä” aikana. Osoittaakseen vanhempainvallan sopimattomuuden kuninkaanvallan perustaksi Locke korostaa sen luonnetta raskaana velvollisuutena viittaamalla ”hulluihin ja idiootteihin”, jotka eivät koskaan vapaudu vanhempiensa hallinnasta.

Kun Filmer oli kuvannut kansan massaksi, joka on ailahtelevaa, jolta puuttuu ymmärrys ja moraalinen arvostelukyky, Locken kansalainen oli ”vapaa ja älykäs toimija”. Jos Filmer piti lapsia sen osoituksena, että ihmiset eivät synny vapaiksi, Locke kuvasi lapsuuden tilapäiseksi epätäydellisyyden tilaksi, joka oli luonnollisen vapauden kannalta merkityksetön. Täydellisyyden tila, johon Aatami alunperin luotiin, edustaa ihmisyyden olemusta, ja kansalaisoikeuksien kannalta lapsuus on Lockelle vielä sikiövaihetta: ”synnymme vapaina samalla kun synnymme järjellisinä”. Syntymän kuvakieltä käyttäen hän osoittaa argumentin vanhempien ja lasten suhteista luonnollisen herruussuhteen osoituksena olevan vain näennäinen. Siten Locke homogenisoi kansan siirtämällä aristokraattisen *harvat/monet* -jaon lapsuuden ja aikuisuuden väliseksi.

Täysi-ikäisyys ei kuitenkaan Lockella liity tiukasti ikään, vaan se on iän ja kompetenssin sekoitus. Se on raja, jonka ylittäminen merkitsee laadullista muutosta, mutta tuon rajan saavuttaminen on yksilöllistä ja sen saavuttamista voidaan etevällä kasvatuksella jouduttaa. Locke viittaa myös eri maiden laeissa määriteltyihin ikärajoihin, mutta ei tunnu pitävän niitä aivan ehdottomina: pätevimmin pojan täysi-ikäisyyden pystyi arvioimaan oma isä vaistonvaraisesti. Vielä Locken aikaan Englannin lain täysi-ikäisyysrajan noudattaminen oli käytännössäkin varsin joustavaa.

Kun Locke oli osoittanut luonnollisen vapauden ja lasten alamaisuuden vanhemmilleen yhteensopiviksi, hän oli valmis menemään mukaan Filmerin argumentointiin kääntääkseen koko hänen patriarkalistisen teoriansa perustana olevan asetelman taitavasti ympäri. Locken kääntäessä keskustelun koskemaan kysymystä laillisesta hallitsijasta, joka perii vallan vielä lapsena ollessaan, hän identifioi kuninkaan poikaan eikä isään, kuten Filmer teki, ja asettaa kansan (parlamentin) Filmerin omaa analogista käsiteparia käyttäen kuninkaan yläpuolelle.

Lapsuus (tai alaikäisyys) muuttui Locken käsittelyssä ensisijaiseksi kriteeriksi, jolla osa väestöstä suljettiin poliittisen vaikuttamisen ulkopuolelle. Hän laajensi vaivihkaa varhaislapsuuteen liitettäviä merkityksiä koskemaan myös vanhempia lapsia aina 21 vuoden ikään saakka. Hän myös torjui ajatuksen lapsista vanhempiensa omaisuutena, absoluuttisen käskyvallan alaisina, vaikka hän näyttääkin luottavan turhan paljon aikuisten arvostelukykyyn ja vanhempien lapsiaan kohtaan tuntemaan ”luonnolliseen kiintymykseen”.

Viitteet

1. Saastamoinen 1997, 61.
2. Sama.
3. Sommerville 1991, xv.
4. Burrow 1986, 191-200.
5. Pylkkänen, 1990, 70.
6. Duby 1994, 71-72.
7. Filmer 1991, 142.
8. Sama.
9. ”[O]rdinarily children and servants are far a greater number than parents and masters, and for the major part of these to be able to vote and appoint what government or governors their fathers and masters shall be subject unto is most unnatural, and in effect to give the children the government over their parents.” (Sama).
10. *”Adam* was created a perfect Man, his Body and Mind in full possession of their Strength and Reason and so was capable from the first Instant of his being to provide for his own Support and Preservation, and govern his Actions according to the Dictates of the Law of Reason which God had implanted in him.” (Locke 1960, II §56).
11. ”From him the World is peopled with his Descendants, who are all born Infants, weak and helpless, without Knowledge or Understanding. But to supply the Defects of this imperfect State, till the Improvement of Growth and Age hath removed them [...].” (Sama).
12. Tuo aikuiskansalaisen ja täydellisen, Jumalan lain tuntevan Aatamin identifikaatio tekee ymmärrettävämmäksi myös Locken yltiöoptimistiselta tuntuvan ajatuksen kaikkien vapaiden kansalaisten oikeudesta olla tuomareita itselleen (Locke 1960, II § 240-241; ks. myös Saastamoinen 1997, 71-72).

13. Locke 1960, II §57.
14. Sama.
15. Filmer 1991, 226.
16. Locke 1960. II § 57.
17. "[...] But Freedom is not, as we are told, *A Liberty for every Man to do what he lists* (for who could be free, when every other Man's Humour might domineer over him?) But a *Liberty* to dispose, and order, as he lists, his Person, Actions, possessions and his whole Property, within the Allowance of those laws under which he is; and therein not to be subject to the arbitrary Will of another, but freely follow his own." (Sama, II § 57).
18. "There is nothing more uncertain than the people. Their opinions are as variable and sudden as tempests. There is neither truth nor judgement in them. They are not led by wisdom to judge of anything, but by violence and by rashness, nor put they any difference between things true and false. After the manner of cattle they follow the herd that goes before." (Filmer 1991, 28).
19. Locke 1960, II § 52.
20. "I hope 'tis no Injury to call an half Quotation an half Reason, for God says, *Honour thy Father and Mother*; but our Author contents himself with half, leaves out *thy Mother* quite, as little serviceable to his purpose." (Sama, I § 6).
21. Sama, ks. II § 65.
22. Sama. II § 82.
23. Filmer 1991, 226.
24. Locke 1960, II § 66; I § 54.
25. Sama, I § 52-53.
26. James Tullyn (1980, 36) mukaan Locken mallissa Jumala tekee maailman samassa mielessä kuin missä ihminen tekee intentionaalisia tekoja. Puhuessaan Jumalasta tekijänämme (*God our maker*) Locke viittaa jo Akvinolaisen omaksumaan ja luonnonoikeusteoriassa perinteisesti sovellettuun käsitykseen, että Jumala rakentaa ihmisen jo olemassa olevasta aineesta mielessään olevan konstitutiivisen idean mukaan.
27. Locke 1960, II § 58.
28. Sama, II § 60.
29. Filmer kannattaa aristokraattista näkemystä, jonka mukaan hyviä miehiä on aina vähemmän kuin ilkeitä ja raakamaisia, joita on aina suurin osa kansasta (Filmer 1991, 28). Myös Locke, varhaisessa käsikirjoituksessaan *Two Tracts on Government*, erottaa harvat massasta (*multitude*), "... whom knowing men have always found and therefore called beasts" (Dunn 1984, 27). Locke ei tässäkään tosin eksplisiittisesti viittaa harvoilla (*knowing men*) ylimyksiin, vaan pikemminkin korostaa oppineisuutta moraalisen ja poliittisen arvostelukyvyn lähteenä. On kylläkin totta ettei Filmerkään, ainakaan tuossa kohdassa, puhu suoraan syntyperästä tai säädystä, mutta Sir Robertille riittikin puhua harvojen hyveellisten ahdingosta rahvaan ajatellessa vain omaa etuaan. Selvän kannan ottaminen siihen tuleeko hyve syntyperän vai kasvatuksen perusteella olisi vain vienyt huomiota sivuun varsinaisesta pointista. (Ks. harvoista ja monista myös Kanerva 1990, 61 - 103).
30. Locke 1960, II § 61.
31. Sama, II § 58-59.
32. Sama, II § 55
33. Thus we are *born Free*, as we are born Rational; not that we have actually the Exercise of either: Age that brings one, brings with it the other too. (Sama, II § 61).
34. Vrt. Burken (1950, 543-544) kuvaus tappamisen kuvakielestä identifikaation erikoistapauksena.
35. "And thus we see how *natural Freedom and Subjection to Parents* may consist together, and are both founded on the same Principle. [...] The *Freedom of a Man at years of discretion*, and the *Subjection* of a Child *to* his *Parents*, whilst yet short of that age, are so consistent, and so distinguishable, that the most blinded Contenders for Monarchy, *by Right of Fatherhood*, cannot miss this *difference* [...]." (Locke 1960, II § 61).
36. Sama, II § 61.
37. Sama.
38. "Mutta nämä kaksi valtaa, poliittinen ja paternaalinen, ovat niin täysin erilaisia ja erillisiä; ne ovat rakentuneet niin erilaisille perustoille ja annettu niin erilaisia tarkoituksia varten, että jokaisella alamaisella, joka on isä, on yhtä paljon isänvaltaa lapsiinsa kuin ruhtinaalla omiinsa; ja jokainen ruhtinas jolla on vanhemmat on samalla tavalla velvollinen olemaan heille kuuliainen kuin alhaisinkin hänen alamaisistaan on omille vanhemmilleen; eikä isänvalta voi siten sisältää mitään osaa tai määrää sellaista herruutta joka ruhtinaalla tai valtiaalla on alamaisiinsa." (Sama, II § 71).
39. Sama, II § 61.
40. "Is a Man under the Law of *England? What made him free* of that Law? That is, to have the Liberty to dispose his Actions and Possessions according to his own Will, within the Permission of that Law. Acapacity of knowing that Law. Which is supposed by that Law, at the Age of one and twenty years, and in some cases sooner. If this *made* the Father *free*, it shall *make* the Son *free* too." (Sama, II § 59).
41. Muistettakoon, että *property* merkitsee Lockella myös mm. henkeä ja työvoimaa eikä pelkästään konkreettista omaisuutta.
42. Väitteiden varmuusasteista ks. Luukka 1995, 32-38.
43. Locke 1960, II § 59.
44. Sama, II § 58-59.
45. Ks Locke 1968, ST § 101-102.
46. Locke 1960, II § 61; Myös Niin Locken kuin Filmerinkin siteeraama Richard Hooker (1554-1600) uskoi, että kasvatuksella voidaan saada luonnollinen järki (natural faculty of reason) sekä paremmin että *pikemmin* kykeneväksi arvioida oikein toden ja erheen, hyvän ja pahan välillä (Hooker 1994, 69).
47. Thomas ja muut brittilähteet viittaavat vanhempainvallan yhteydessä systemaattisesti viidenteen käskyyn, vaikka luterilaisessa raamatun käännöksessämme "kunnioita isääsi ja äitiäsi" on neljäs eikä viides käsky.
48. Thomas 1976, 207-208; vrt. Rousseau, joka inhosi tällaista pikkuvanhuutta ja jonka mukaan luonto "tahtoo että lapset ovat lapsia ennen kuin niistä tulee miehiä" (Rousseau 1905, 126).
49. Thomas 1976, 213.
50. Locke 1960, II § 62.
51. Sama, II § 61.
52. Hooker 1994, 70; Hän oli teologi joka "loi anglikanismin itsetietoisen omalaatuisena uskonnollisen elämän muotona" (McGrade 1994, xix). Hän oli auktoriteetti, jota ylistettiin vuosisatoja "enkelimäiseksi sieluksi", joka pysyi aikansa uskonnollisten ristiriitojen yläpuolella (sama, xiv). Filmerkin vetosi (ks. esim. 1991, 22) hänen auktoriteettiinsa ja Locke puhuu hänestä "viisaana Hookerina" (*judicious Hooker).*
53. Archard 1993, 1.
54. Locke näyttää ymmärtävän lapsen kehityksen paikoin myös vähittäisenä, kuten hänen kapaloliina- (II, § 55) ja virtametaforansakin (ST,§ 1) osoittavat, mutta *Tutkielmassa* korostuu näkemys aikuisen ja lapsen välisestä jyrkästä erosta, mikä ilmeisesti liittyy kansan homogenisointiin keinona torjua Filmerin kritiikki luonnonoikeusteoriaa vastaan. Kasvatusoppaassaan hän itse asiassa neuvoo käyttämään järkiperusteita lasten kanssa keskusteltaessa (ST, 81), mitä Rousseau puolestaan *Émile*ssään jyrkästi kritisoi.
55. Ks. Viikari 1982.
56. Burke 1962, 543.

KIRJALLISUUS:

David Archard, *Children. Rights and childhood*. Routledge, London 1993.

Kenneth Burke, "A rhetoric of motives" 1950. In: Burke 1962.

Kenneth Burke, *A grammar of motives and a rhetoric of motives*. The World Publishing Company, Cleveland 1962.

John Anthony Burrow, *The ages of man. A study in medieval writing and thought*. Clarendon, Oxford 1986.

Georges Duby, *Love and marriage in the Middle Ages*. Translated by Jane Dunnett. Polity, Cambridge 1994 [1988].

John Dunn. *Locke*. Oxford University Press 1984.

Robert Filmer, *Patriarcha and other writings*. Edited by Johann P. Sommerville. Cambridge University Press 1991 [1648-1680].

Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. Preface. Book I. Book VIII. Edited by Arthur Stephen Mc Grade. Cambridge University Press 1994 [1593-1648].

Jukka Kanerva, *Diagnoosi ja toiminta. Tutkimus Machiavellin Il Principe -teoksen poliittisesta retoriikasta*. Jyväskylän yliopisto, valtio-opin laitos 1990.

John Locke, *Two Treatises of Government*. A critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett. Cambridge University Press 1960 [1689].

John Locke, *Tutkielma hallitusvallasta. Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta*. Suom. Mikko Yrjönsuuri Gaudeamus, Helsinki 1995 [1689].

John Locke, "Some Thoughts concerning Education" (ST) 1690. In: Locke 1968

John Locke, *The educational writings of John Locke*. A critical edition with introduction and notes by James L. Axtell. Cambridge University Press 1968.

Minna-Riitta Luukka, *Puhuttua ja kirjoitettua tiedettä. Funktionaalinen ja yhteisöllinen näkökulma tieteen kielen interpersonaalisiin piirteisiin*. Jyväskylän yliopisto 1995.

Arthur S. McGrade, "Introduction" 1994. In: Hooker 1994.

Anu Pylkkänen, *Puoli vuodetta, lukot ja avaimet: nainen ja maalaistalous oikeuskäytännön valossa 1660-1710*. Lakimiesliiton kustannus, Helsinki 1990.

Jean Jaques Rousseau, *Émile eli kasvatuksesta*. Ranskankielestä suomentanut sekä johdannolla ja selvityksillä varustanut Jalmari Hahl. SKS, Helsinki 1905 [1762].

Kari Saastamoinen, "Locke, kapitalismi ja liberalismi". Tiede ja Edistys 1/1997, s. 60-72.

Johann P. Sommerville, "Introduction" 1991. In: Filmer 1991.

Keith Thomas, *Age and authority in Early Modern England*. Proceedings of the British Academy. Vol. LXII (1976)

James Tully, *A discourse on property. John Locke and his adversaries*. Cambridge University Press 1980.

Matti Viikari, *1700-luvun keskiaikaa ja feodalismia koskevan keskustelun piirteitä*. Helsinki: Helsingin yliopisto 1982.

MIKKO LAHTINEN

VALISTUKSESTA JA SWIFTISTÄ

Aluksi

Joulunpyhinä oli aikaa paneutua kulttuuri- ja kirjastomies Ilpo Tiitiseltä viime kesänä ostamaani Koskimiehen 60-luvun *Maailman kirjallisuuteen*. Lukemiset aloitin renessanssista, mutta erinäisistä syistä, kuten Boswellin *Tohtori Johnsonin elämän* tuoreesta vaikutuksesta, suurinta lukemisintensiteettiä saikin osakseen 1700-luvun ”englantilainen” kirjallisuus. Osansa moisessa kiinnostuksessa oli silläkin, että puhe on valistuksen, porvarillisen julkisuuden sekä nousevan kapitalismin ja eurooppalaisen siirtomaavallan aikakaudesta; so. moderniteetin muodostumiseen vaikuttaneista asioista ja tapahtumasarjoista, joita tietoyhteiskunnan ja globalisaation nykyvaihe laittaa arvioimaan uudelleen. Lisäpontta tuohon vuosisataan kohdistuvalle kiinnostukselle antoi kolme vastikään ilmestynyttä Swift-suomennosta, *Irlantilaisia pamfletteja*, *Ohjeita palvelusväelle* sekä jo neljänteen painokseen ehtinyt *Gulliverin retket*.

Valistuksesta

Sven-Eric Liedman julkaisi pari vuotta sitten Augustinukselta nimensä lainanneen teoksen *I skuggan av framtiden*. Siinä tämä ruotsalainen idea- ja oppihistorioitsija esittää kiinnostavia tulkintoja moderniteetista ja *upplysningistä*. Oman lukunsa saavat muun muassa kello, aika, tila ja avaruus sekä instituutiot koulusta ja yliopistosta kirkkoon ja valtioon. Göteborgilaisen historioitsijan näkökulma valistuksen ilmiöihin ja niiden vaikutuksiin moderniteetissa perustuu erontekoon valistuksen ”kovien” ja ”pehmeiden” elementtien välillä. Kovat elementit vain jatkavat kovettumistaan – ajatelkaamme luonnontieteiden keksintöjä ja teknologisia sovellutuksia. Mutta miten jaksavat pehmeät elementit, sellaiset jotka liittyvät etiikkaan ja estetiikkaan, moraaliin ja politiikkaan, demokratiaan ja oikeudenmukaisuuteen? Miten on inhimillisen arvostelukyvyn ja maun kehityksen laita, jos niihin luetaan sisältyviksi myös moraaliset arvostelmat sekä omakohtaisesti punnitut käsitykset hyvästä ja pahasta, oikeasta ja väärästä, ylevästä ja alhaisesta? Mitä kuuluu vapaudelle, veljeydelle ja egaliteetille?

Entä mitä tänään pitäisi ajatella Rousseaun kuuluisasta väitteestä, että tieteiden ja taitojen (taiteiden) kehitys onkin edistänyt tapojen ja moraalin turmeltumista? Ensimmäisenä mieleen tulee sotataito – kovana ”valistuksena” siinä on edistytty hurjasti sitten Topeliuksen mieleenpainuvasti kuvaaman Breitenfeldin taistelun tai upseeripiireissä vieläkin legendana vaikuttavan Waterloon päivien, mutta pehmeän valistuksen kulmasta katsoen olemme todistaneet ihmiskunnan barbarisoitumisprosessia.

Eric Hobsbawm ei olekaan suotta nähnyt 1900-lukua akseleroituvan barbarismin epookkina – ja vuosisatana, jolloin länsi etääntyi yhä kauemmaksi 1700-luvulla paalutetuista vapauden, veljeyden ja egaliteetin ihanteista. Brittihistorioitsijan vaakakupissa läntinen imperialismi, joukkotuhonnat ja muu barbaarisuus painavatkin enemmän kuin länsimaisen demokratian kiistattomat saavutukset. Valtioviisaus saa kalveta modernin tappamisen taidon – jollaista Rousseau erottaa rohkeudesta ja muista antiikkisista sotilashyveistä[1] – edessä alistuakseen sekin sitten hopean ja kullan eduille, kuten Eino Leino runoilee ovidiaalista aikakausien järjestystä ja merkitystä nurin kääntäen *Carmen saecularessaan* vuodelta 1902:

> Sotavankkurit jyrisevät, valtioviisaus kalpenee, rauta
> riidat ratkaisee.
> — Aika laulaa lauluaan.
> Hopea helähtää, edut elämöivät, kulta
> raudan kukistaa.
> — Kurja, vaivainen vuosisata!

Vielä Liedmania enemmän voi korostaa, että epiteetit kova ja pehmeä eivät useinkaan viittaa *eri* asioihin, vaan *saman* asian kahteen ulottuvuuteen, tai kahdesta näkökulmasta yhteen ja samaan asiaan. Se, mikä johonkin suuntaan edustaa pehmeää ”valistusta”, voi toiseen suuntaan ollakin tuhoisaa kehitystä. Ajatelkaamme kapitalistista markkinataloutta tai kovaa teknologiaa. Varmaankin niillä on suotuisat vaikutuksensa, mutta monille ne ovat myös kova kohtalo – nyt tai tulevaisuudessa. Voi käydä niinkin, että tämän päivän hyödyn ottaja maksaa huomenna kovimman hinnan!

Valistuksen ja moderniteetin kysymysten kohdalla tulisikin ottaa huomioon asioiden ja tapahtumien *aspektisidonnaisuus.* Tällä en tarkoita sitä, että ”itse asia” olisi vain katsojan silmässä. Asiat ja tapahtumat ovat todellisia, ne sijaitsevat todellisuudessa, aistien ulkopuolella, joskus tavoittamattomissakin. Tämän tosiasian – joka vie subjektivismin ja objektivismin tuolle puolen – Edmund Husserl opetti aikoinaan filosofeille, sen poliittisemmat ja yhteiskunnallisemmat formuloinnit löytävät Machiavellilta ja Antonio Gramscilta. Subjektin kokemus tai tuntemus todellisuudesta ei ole vain ”subjektiivinen” tuntemus, vaan osa muiden kanssa jaettua kokemusta, joka saa sisältönsä todellisista asioista ja tapahtumista. Tällaista kokemusta voi nimittää ”objektiivisesti subjektiiviseksi” kokemukseksi. Kun esimerkiksi Maailmanpankin toimenpiteet aiheuttavat kärsimystä lukuisille ihmisille, vaikka harvat ja valitut niistä hyötyvät, on tuo lukuisten kokema kärsimys objektiivisesti totta. Tällaista objektiivista asiaintilaa ei voi poistaa subjektiivisia uskomuksia tai ”asenteita” muuttamalla, ei edes häikäilemättömän manipulaation keinoin, sillä kysymys on maapallon etuoikeutetun vähemmistön ja alistetun enemmistön välisestä todellisesta ristiriidasta. Siihen ei auta muu kuin ristiriitaa ylläpitävien todellisten syiden poistaminen.

Swiftistä

Siis se mikä yhdelle on edistystä, voi olla toiselle kaikkea muuta. Tässä onkin aika siirtyä kirjoitukseni toiseen teemaan, *Jonathan Swiftiin* (1667-1745). Hän nimittäin oli perspektiiviopin mestari, vaikka yksi tunnetuimmista häneen liitetyistä epiteeteistä onkin yksioikoiselta kuulostava ”ihmisvihaaja”. Koskimieskin näyttää allekirjoittavan misantropia-teesin, joka hänen mielestään tihentyy *Gulliverin retkien* neljännessä osassa. Siinähän kuvataan Gulliverin oleskelua houyhnhnmien maassa, jonka valtiaita ovat ylväät hevoset (houyhnhnmit) ja heidän alhaisia työjuhtiaan moraalisilta ja muilta tavoiltaan alhaiset yahoot, nuo ihmishahmoiset primitiiviset otukset. Koskimiehen mukaan ”runoilija pyrki lähinnä halveksimaan ihmistä sinänsä eikä ihannoimaan hevosolentojaan”.[2] Herkullisimmat muotoilunsa ”ihmisviha” näyttää saavan kirjan lopussa, esimerkiksi kohdassa jossa kuvataan Gulliverin paluuta kotiin Englantiin:

> ”Vaimoni ja lapseni hämmästyivät ja ilahtuivat kovin minun tullessani, koska olivat varmasti uskoneet, että olin matkalla kuollut. Minun täytyy kuitenkin tunnustaa, että heidät nähdessäni tunsin ainoastaan vihaa, inhoa ja ylenkatsetta, ja sitä enemmän, kun ajattelin, kuinka läheisesti olin heihin liitetty. Vaikka näet olin houyhnhnmien maasta surkeasti karkotettuna pakotettu sietämään yahooiden näkemistä […], oli muistini ja mielikuvitukseni kuitenkin yhä tulvillaan jalojen houyhnhnmien hyveiden ja aatteiden kuvia.”[3]

Koskimiehen väitteen vastapainoksi on syytä viitata suomentaja Jyrki Vainosen esipuheeseen *Irlantilaisissa pamfleteissa*.[4] Seura- ja naistenmies Swiftkö ihmisvihaaja? Irlantilaisen protestanttisen eliitin taistelutahtoinen puolustajako pinttynyt kyynikko? Vakuuttavimmat vasta-argumentit Koskimiehelle löytyvät itse Swiftin kirjoituksista, kuten kokoelmaan sisältyvistä Verkakauppiaan kirjeistä.

Seuraavassa jotakin Swiftin kirjojen tyylikeinoista, *ironiasta*, *parodiasta* ja *satiirista,* so. hänen ”perspektiivioppinsa” keskeisistä instrumenteista, joita hän käyttää taidokkaasti kuin *Erasmus Rotterdamilainen* konsanaan. Kuten jokainen tällaisia tyylilajeja viljellyt tietää, niissä piilee vaara – ei niinkään lukijan kannalta, vaan kirjoittajan tulevaisuutta ajatellen. Lukija nimittäin saattaa ottaa lauseen todesta tai sitten hän ymmärtää liiankin hyvin kirjoittajan ”todellisen tarkoituksen”. Toisaalta nämä tyylilajit ovat välistä hämäriä ja vaikeaselkoisia, eikä tyylilajin tunnistanutkaan lukija voi aina olla varma siitä, miten jokin *tietty* kohta on tarkoitettu otettavaksi tai mitä siinä todella arvostellaan. Sitä paitsi, kirjailijan tarkoituksena voi olla juuri hämmennyksen herättäminen, hämääminen tai jopa lukijan itsensä ajattelemaan laittaminen! ”Tuoko ironiaa vai ei; tuossako puolesta vai sittenkin vastaan; mihin tai keneen tuo nyt oikein kohdistuu?”

Mistä lukija voi tietää, mitä mieltä kirjoittaja *todella on*? Ei mistään varmuudella! Lukijan on tutustuttava kirjoittajaan lähemmin, hartaasti luettava ja analysoitava hänen muita tekstejään ja tutkittava kirjoittajan kontekseja. Miten asiat niissä olivatkaan? Tällaisten tutkimusten jälkeen lukijalla on jo edellytyksiä esittää perusteltuja arvioita kirjoittajan ”todellisista” käsityksistä ja tarkoitusperistä.

Swiftin kohdalla tyylilaji yleensä näkyy selvästi, kuten ”Vaatimattomassa ehdotuksessa, jolla estetään Irlannin vähäväkisten lapsia käymästä taakaksi vanhemmilleen tai maalleen sekä osoitetaan kuinka heistä on hyötyä yhteiskunnalle”.[5] Jos köyhät vanhemmat voisivat kaupata lapsensa maittavan aterian aineksiksi *gentlemaneille*, huolehtisivat vaimoraiskatkin paljon paremmin jälkikasvustaan![6] Mutta tässäkään kohtaa ei ole täysin ilmeistä, *mihin* Swiftin ironinen kritiikki *todella kohdistuu*. Ovatko sen kohteena lapsiaan huonosti kohtelevat köyhät, jotka lisätulojen toivossa ovat valmiit myymään lapsensa paistiksi? Siis, onko sittenkin kyse hyväosaiselle rouvasväelle tyypillisestä paheksunnasta, jonka kohteena on alempien luokkien ”moraalinen rappio”? Vai parodioidaanko tässä omahyväistä moralismia? Vai olisiko arvostelun perimmäinen kohde itse tuo surkea irlantilainen todellisuus ja sitä leimaava köyhälistön viheliäinen tila, joka todella oli omiaan tekemään köyhistäkin ”häikäilemättömiä” laskelmoijia ja oman edun tavoittelijoita?

Entä silloin kun Swift ohjeissaan lakeijoille varoittaa näitä herraskaisuuteen taipuvaisia palvelijoita ylpeilemästä menestyksellä:

> ”Älä kuitenkaan unohda, että onni on häilyväistä. Jos sinulla on hyvä pesti, olet onnettaren suosiossa. Älä kuitenkaan unohda, kuinka monta kertaa sinut on erotettu ja potkittu ovesta pihalle, kuinka olet kuluttanut palkkasi jo ennakkoon punakorkoisiin korjattuihin kenkiin, käytettyihin hiuslisäkkeisiin ja parsittuihin pitsiröyhelöihin, puhumattakaan huimista veloista oluttuvan emännälle ja viinapuodin pitäjälle.”[7]

Tässäkin kritiikin todellisen kohteen määrittelemiseksi on tiedettävä, millainen lakeijoiden sosiaalinen asema ja varallisuus *tosiasiallisesti* oli. Jos tuon ajan irlantilaisilla lakeijoilla todella oli varaa vain parsittuun ja käytettyyn, niin Swiftin esittämän arvostelun kohteena voisi olla todellisuus, jossa lakeijoiden – kuten muunkin palvelusväen – tosiasiallinen asema oli heikko ja epävakaa. Siis maailma, jossa lakeijat oikeasti kulkivat paikatussa ja parsitussa. Toisaalta, ei voi sulkea pois sitäkään, että kirjailija ivaa lakeijoiden herraskaista taipumusta jäljitellä isäntiään. Pitsiä olla pitää, vaikka parsittuakin. Jos näin, niin esittääkö Swift kritiikkinsä herrojen vai renkien näkökulmasta? Onko lakeija herra Swiftiä ärsyttävä pyrkyri vai ”luokkatietoisuuden” puutetta poteva herrastelija? *Ohjeita palvelusväelle* lukiessaan ei voi olla noteeraamatta, kuinka nöyryyttävässä ja alaikäistävässä maailmassa palvelusväen täytyi elää. Silmään pistää myös se, että neuvonantaja vihjaa itsekin kerran kuuluneensa samaan säätyyn.[8]

Tulkintatehtävä vaikeutuu entisestään, kun Swift alkaa palvelusväen sijasta ruotia koko ”ihmissukua”, kuten *Gulliverin retkien* neljännessä osassa. Tulkintavaikeuksista kertoo mainittu kiista ”ihmisvihaaja Swiftin” ympärillä. Mitä esimerkiksi pitäisi ajatella Gulliverin retkien viimeisistä sivuista, joita edellä siteerasin?

Epäilemättä avoinna on useita tulkinnallisia suuntia ja mahdollisuuksia, esimerkiksi seuraavat kaksi:

1.

> Neljännen luvun lopussa todellakin tihentyy Swiftin ”ihmisviha” tai ainakin ihmislajin armoton kritiikki. Yli kolmen vuoden oleskelu jalojen houyhnhnmien ja alhaisten yahooiden maassa oli kääntänyt Gulliverin arvot nurinniskoin ja avannut hänen silmänsä valistuneen ja kultivoituneen ihmisen pahuudelle. Eurooppalainen ja englantilainen 1700-luvun sivistynyt ihminen osoittautuu ja osoitetaan barbaariksi, jonka ”valistunut” järjen käyttö – tietojen ja taitojen edistyneisyys – on tehnyt mahdolliseksi yhä häikäilemättömämpien juonien, yhä härskimpien valheiden ja raaempien tuhotöiden toteuttamisen:
>
> ”Ajatellessani perhettäni, tuttaviani, kansalaisiani tai ihmissukua yleensä näin ne kaikki todellisessa hahmossaan, yahooina muodoltaan ja mielenlaadultaan, kenties hiukan sivistyneempinä ja puhekyvyllä varustettuina, mutta kuitenkin olentoina, jotka käyttivät järkensä ainoastaan kehitelläkseen ja lisätäkseen paheita, joita heidän tässä maassa asustavilla veljillään oli vain luonnon heille suoma määrä.”[9]

Se, mikä Gulliverin silmissä aiemmin näytti ”pehmeän” valistuneelta käytökseltä kertookin nyt ennennäkemättömän syvästä modernin maailman turmeltuneisuudesta.

Swift toteaa, kuinka radikaalisti ihmisluonto *poikkeaa* muiden eläinten luonnosta. Ihmislaji on jo alkujaan paha ja katala, kuten alkukantaisten yahooiden esimerkki osoittaa, kun puolestaan muiden ”suuren olemisen ketjun” eläinlajien luonto on peripahuudesta ”puhdas”. ”Sivilisoitumisensa” myötä ihminen ei suinkaan emansipoidu pahasta luonnostaan, vaan päinvastoin, kultivoi pahuuttaan äärimmäisyyksiin saakka. Näin sivilisoitumisprosessi olisikin Swiftin mukaan *barbarisoitumisprosessi*. Tämä on kiinnostava ajatus – nykypäivän valossa suorastaan houkutteleva – sillä kääntäähän se nurin käsityksen siitä, että sivilisoituminen ja kaikkinainen tapojen kultivoituminen veisivät ihmistä yhä etäämmälle eläimestä. Käykin päinvastoin: Ihmisestä tulee yhä enemmän luontonsa mukainen katala elukka. Mutta koska ihmisluonto eroaa olennaisesti muiden eläinten luonnosta, merkitsee ihmisen eläimellistyminen samalla yhä vahvempaa erottautumista muista eläinlajeista. Toisin sanoen, ”sivilisoituminen” tarkoittaa ihmisen eläimellisyyden vahvistumista, barbarisoitumista, mutta samalla myös kasvavaa etäisyyttä muihin lajeihin. Jälkimmäisen ajatuksen myös sivilisaation puolustajat allekirjoittavat, mutta vastakkaisista syistä kuin Swift. Hehän pitävät eläimiä raakalaismaisina petoina – luonnontilassa syntynyt ihmislaji mukaanlukien – joista ainoastaan ihminen on pystynyt sivilisoituessaan erottautumaan edukseen. Swiftin näkökulmasta katsottuna asia on päinvastoin. Jos ihminen *todella* sivilisoituisi paremmaksi, hänestä pitäisi tulla muiden eläinten kaltainen, eläimellistyä, vaikkei ehkä aivan houyhnhnmien tasolle yltäisikään.

Siis hurjaa satiiria ja parodiaa, jossa hevoset saavat kunniatehtävän osoittaa, kuinka alhainen ja eläimellisyydessään epäeläimellinen olento sivilisoitunut kulttuuri-ihminen on!

2.

Toinen vaihtoehto tulkita tällaisia *Gulliverin retkien* kohtia on lukea niitä ennemminkin *ironiana* kuin satiirina – tai paremminkin (itse)ironian sisäänsä kätkevänä *satiirin satiirina*.

Jospa Swift ei inhonnutkaan ihmislajia sinänsä? Jospa hän ei ollutkaan misantrooppi? Jospa hänen satiirinsa sisältää ironian, joka kohdistuu itse ylimieliseksi käyneeseen Gulliveriin ja tämän ihmisvihaan? Voiko Gulliverin ihmisvihasta edes päätellä, että myös hänet luonut kirjailija olisi ollut ihmisvihaaja? Eikö kirjailijan (Swift) ja hänen hahmojensa (Gulliver) keskinäissuhde sekä edelleen näiden suhde ”kolmanteen”, so. itse todellisuuteen kaikessa moninaisuudessaan ja ristiriitaisuudessaan (Swiftin aikalaiset ja ihmissuku), ole sittenkin varsin konstikas kysymys ratkaista?

Sitä paitsi, eikö Gulliverin retkien loppu ole perin *koomista* luettavaa? Jospa se onkin *komiikkaa?* Hevoslaumassa vuosia viettänyt harhailija saapuu takaisin Englantiin mieli täynnään kuvitelmia viisaista hevosista ja typeristä ihmistä muistuttavista karvaisista yahooista. Tällaisia tarinoita Downsin sataman tervejärkiset *porterit* olivat varmasti ennenkin kuulleet ekvaattorin auringon paahtamilta hourupäiltä! Ja vaikka Gulliver puhuisikin totta, vaikka houyhnhnmit todella olisivat olleet niin paljon ihmistä ylevämpiä, niin miten ihmeessä tämä oikeuttaisi Gulliverin inhon ja ylimielen? Eikö hänen paremminkin tulisi ryhtyä toimiin maanmiestensä ja ihmislajin todellisen kultivoitumisen toteutumiseksi? Tällaisiin toimiinhan ”ihmisvihaaja” Swift itse ryhtyi puolustaessaan irlantilaisten oikeuksia Lontoon herrojen lakien ja kauppatullien aiheuttamassa ahdingossa!

Eikö voisi olettaa, että Swift tahtoi satiirin satiirillaan osoittaa perin naurettaviksi sellaisen ”yli-ihmisen” ja hänen ”ihmisvihansa”, joka inhosta puhkuen saapuu harharetkiltään kaltaistensa keskuuteen, eikä siedä edes omia jälkeläisiään? Eikö se vasta tämä edustakin kaikkein alhaisinta inhimillistä moraalia? Sitä paitsi, eivätkö juuri nuo niin yleviksi kuvatut houyhnhnmit opettaneet Gulliverin näille tekopyhille tavoille karkottaessaan hänet maastaan taatakseen erinomaisen ylivaltansa? Gulliverin arvostelukyky näyttääkin pettävän pahemman kerran juuri sillä hetkellä, kun hän ylistyksiin puhjeten hyväksyy alhaisuutensa ja karkotuksensa tuosta hevosten onnelasta. Vai mitä pitäisi ajatella miehestä, joka eristäytyy tuntikausiksi hevostalliin keskustelemaan orivarsojensa kanssa, mutta inhoaa laiminlyömäänsä kotoväkeä?

Ehkäpä nerokas kirjailija ei sittenkään joudu olemassaolon tutkimuksissaan aivan niin surullisiin ja pessimistisiin johtopäätöksiin kuin Koskimies ajattelee tai Yrjö Hirn mainiossa *Jonathan Swiftis-sään* päättelee.[10]

Mitä siis kirjailijasta ja ”Matkasta houyhnhnmien maahan” oikein pitäisi ajatella? Ehkei sen kirjoittaa sittenkään tule kategorisoida ”ihmisvihaajaksi” tai toiselta puolen ”sittenkin ihmisyyden puolustajaksi”. Kumpikaan totaalimääritelmä ei ehkä olekaan omiaan herkistämään lukijaa Swiftin perspektiiviopeille. Nämä opit eivät perustu eheän kauniiseen filosofiseen ”ihmiskuvaan”, vaan ne muotoutuvat niissä loputtomissa ja vaikeasti seurattavissa tyylilajien muunteluissa ja näkökulmien huomaamattomissa vaihteluissa, joita Swiftin teokset (kuten sekava elämänsäkin) raskaina mutta kepeälukuisen hilpeinä kantavat riveillään – ja niiden väleissä ja takusissa!

Tällaiset variaatiot eivät Swiftin kohdalla kieli halpahintaisesta ekletismistä tai siitä, että ”lause ikään kuin vain lähtee viemään kirjoittajaa mukaansa”, kuten Timo Siivonen arvioi.[11] Tyylit ja niillä varioiminen ovat välineitä, joilla Swift pystyy taidokkasti kuvaamaan asiaansa monesta suunnasta ja ennen muuta patistelemaan lukijansa kiinnittämään huomiota ehkä itsestäänselvältä näyttävän todellisuuden monisyisyydessään kiistanalaiseen olemukseen.

Mutta mikä tahansa ei Swiftille käy! Kuten hänen teostensa laajoista selitysosastoista voi havaita, on hänen ironiallaan useimmiten varsin konkreettinen kohde. Osansa saavat niin tuon ajan valtiaat kuin modernin tieteen edustajatkin. Näitä historiallisia viittauksia paikallistamalla voi testata ja esitellä Swift-ekspertiisiään - mikä kyllä loppuu lyhyeen. Toisaalta, juuri tässä aikalaiskritiikin kontekstissa Swiftin perspektiivioppi saa lihan luidensa ylle. Vaikka joku ironian kohde olisikin nykypäivän lukijan kannalta yhdentekevä, oppii muinaisuuden reliikkiin suunnatusta kritiikistä paljonkin itse kritiikin taidosta, kuten siitä miten ironiaa, satiiria, parodiaa, komiikkaan tai muita vastaavia tyylilajeja tulee käyttää; miten niiden konsteilla laitetaan itse lukija tuumaamaan asiaa monelta kantilta. Luultavasti Swiftin määritteleminen ”ihmisvihaajaksi” on problemaattista siksikin, ettei hänen ironiansa ja satiirinsa ilman muuta paljasta kirjailijan omaa ”lopullista kantaa” asiassa. Koskaan ei voi varmasti sanoa, etteikö Swiftin ironia sisältäisi myös itseironiaa, satiiri satiiriaan.

Vaikka Swiftiä ei tuomittaisikaan ihmisvihaajaksi tai vapahdettaisi sivilisoituneen ihmisen hartaaksi puolustajaksi, on hänelle syytä suoda täysi kunnia merkittävänä *kriitikkona*, joka opettaa lukijaansa tulkitsemaan todellisuutta kaikilta puoliltaan ja useista suunnista – ja aina kriittisesti. Sitä, niin Swiftin aikana kuin nykyäänkin vaikeasti hahmottuvaa todellisuutta, jossa *todelliset* ihmiset elävät *todellista* elämää, jossa mikään ei ole yhdentekevää, mutta ei myöskään ehdottomasti, yleispätevästi tai muitta mutkitta jotakin niin erinomaista tai vallan kelvotonta. Kriittisyys pakeneekin dogmaattisuutta, määrettä jonka ”ihmisvihaajille” voi huoletta suoda.

Esimerkiksi *Ohjeissa palvelusväelle* Swiftin kritiikin kohteeksi joutuu se tekopyhä, omahyväisyyttä ruokkiva, kaksinaismoralismille rakentuva sosiaalinen teatteri, jonka marionetteja niin palvelijat kuin herrat olivat. Sen infantiileja näytelmiä seuratessaan alkaakin uudestaan mietiskellä, jospa Gulliverin tuntemukset sittenkin olivat perusteltuja. Mutta ehkei kuvotuksen tuntemuksiin ollutkaan syypää *ihminen sinänsä*, vaan se näennäisvalistunut 1700-luvun eurooppalainen olento, joka piti itseään niin kovin sivistyneenä ja järkevänä. Mutta mitä mieltä itse kirjailija tästä kaikesta todella oli, kenen joukoissa hän loppujen lopuksi seisoskeli? Siinä kysymyksiä, jotka vielä pitkäksi aikaa takaavat kunnianhimoisille Swift-tutkijoille kauroja rouskuteltavaksi. Vaikeaa olisi mennä tässä kilvassa hevostenkaan puolesta vetoa lyömään, saati tuollaiseksi kaviojalaksi itseään muuttaa.

Viitteet

1. *Discours sur les sciences et les arts*, seconde partie, s. 41-43
2. *Maailman kirjallisuus*, osa III, s. 68
3. *Gulliverin retket*, s. 380
4. Esim. s. 8-9.
5. Swiftin ”Vaatimattomasta ehdotuksesta” on ilmestynyt ainakin neljä suomennosta. Siivosen käännöksen ja Vainosen *Irlantilaisiin pamfletteihin* sisältyvän suomennoksen lisäksi tiedossani on Väinö Hämeen-Anttilan (1942) ja Eira Rikaman (1980) versiot.
6. *Irlantilaisia pamfletteja*, s. 171
7. *Ohjeita palvelusväelle*, s. 75
8. *Ohjeita palvelusväelle*, s. 57
9. *Gulliverin retket*, s. 364-65
10. *Jonathan Swift*, s. 123
11. Siivonen, *Järkeenkäypä ehdotus*, s. 15

Lukemiset

Yrjö Hirn, *Jonathan Swift*. Suom. Tyyne Tallgren. WSOY, Porvoo 1918

Eric Hobsbawm, Barbarism: A User's Guide. *New Left Review,* 206, July-August 1994

Rafael Koskimies, *Maailman kirjallisuus*, osa III, 1700-luku - romantiikka. Otava, Helsinki 1964

Eino Leino, Carmen Sæculare. *Sulle laulan…* Valikoima Eino Leinon runoja. Toim. Liisa Majapuro. Karisto, Hämeenlinna 1980

Sven-Eric Liedman, *I skuggan av framtiden. Modernitetens idéhistoria*. Albert Bonniers Förlaget. Stockholm 1999 (1. painos 1997)

Jean-Jacques Rousseau, Discours sur les sciences et les arts. *Écrits politiques*. Le livre de poche, Paris 1992

Timo Siivonen, Järkeenkäypä ehdotus. Suomentajan alkusanat teoksessa Jonathan Swift, *Vaatimaton ehdotus, joka estäisi Irlannin lapsia olemasta taakaksi vanhemmilleen tai maalleen*. JULPU, Jyväskylä 1998

Jonathan Swift, *Gulliverin retket.* Suom. J. A. Hollo. Tammi, Helsinki 1999 (1. painos 1953) (Keväällä 2000 on ilmoitettu ilmestyväksi Gulliverin retkien uusi suomennos.)

Jonathan Swift, *Irlantilaisia pamfletteja*. Suom. Jyrki Vainonen. Loki-Kirjat, Helsinki 1998

Jonathan Swift, *Ohjeita palvelusväelle*. Suom. Keijo Rinne. Loki-Kirjat, Helsinki 1999

LIISA VIHMANEN

ILJENKOV. EVERT VAN DER ZWEERDEN HAASTATTELU

Mitä yhteistä on Ruotsilla ja Venäjällä – tai entisellä Neuvostoliitolla? Paitsi että niiden välissä voimme rauhassa kääntää kylkeä liukumatta sen enempää itään kuin länteen, filosofian suhteen ne ovat valkoisia läikkiä, ainakin mitä tulee tutkimuksen kansainväliseen levinneisyyteen. Missä ovat kaikille tai edes useimmille tutut ruotsalaisen tai venäläisen filosofian klassikot? Kuinka moneen venäläiseen filosofiin pääsee tai joutuu tutustumaan filosofian yliopisto-opinnoissa? Unohdetaan Ruotsi, koska siellä vallitsee hyvinvointi eikä hyvinvoinnin keskellä synny suuria kysymyksiä. Mutta kuinka on Venäjän laita? Eikö slaavilainen sielu ole juuri omiaan filosofiseen mietiskelyyn? Jos slaavilaisuus on sitä mitä sen väitetään olevan, eikö Venäjän filosofian historian tulisi olla tiheänä pushkineita, dostojevskeja ja tshaikovskeja?

Helsingin yliopiston filosofian laitoksella järjestettiin syyskuussa kansainvälinen seminaari, jonka punatähtenä komeili venäläinen filosofi Evald Vasiljevitch Iljenkov (1924 – 1979). Siis kuka?

Aleksanteri-instituutin, filosofian laitoksen ja Yrjö Engeströmin johtaman toiminnan teorian ja kehittävän työn tutkimuksen yksikön järjestämään seminaariin oli suomalaisten lisäksi saapunut vieraita mm. Venäjältä, Saksasta, Kanadasta ja Hollannista. Kaksikymmentä vuotta Iljenkovin kuoleman jälkeen Suomessa siis järjestettiin kaksipäiväinen seminaari filosofista, jonka syntymästä tai elämästä –uskaltaisin väittää – vain harva tiesi ennen seminaaria. Olisiko pitänyt?

Seminaariin osallistuneen hollantilaisen Evert van der Zweerden tutkimus *Soviet Historiography of Philosophy* on toistaiseksi ainoa lännessä julkaistu monografia venäläisestä filosofiasta. Siinä esitellään venäläistä filosofiaa lähtien sen keskieurooppalaisista juurista, käydään läpi Neuvostoliitossa harjoitettua – sekä sallittua että kiellettyä filosofiaa – ja edetään aina postkommunismin aatteelliseen hajaannukseen saakka. Nijmegenin yliopistossa työskentelevä Evert van der Zweerde aloitti tutustumisen venäläiseen filosofiaan vuonna 1984, jolloin Iljenkoviin viitattiin aina silloin, kun puhuttiin merkittävistä Neuvosto-filosofeista. Helsingissä järjestetyn seminaarin päätteeksi Evert van der Zweerde jaksoi antaa vielä pikakurssin venäläisestä filosofiasta siitä huolimatta, että tunnustin heti alkuun täyden tietämättömyyden seminaarin päähenkilön Evald Iljenkovin elämästä ja kirjallisesta tuotannosta.

Liisa Vihmanen: *Kuka on filosofi Evald Iljenkov ja olisiko hänet syytä tuntea?*

Evert van der Zweerde: Jos olet kiinnostunut venäläisestä filosofiasta, sinun pitäisi tuntea Iljenkov – ja erityisesti, jos olet kiinnostunut mielen- tai kielen filosofiastasta, olisi varmasti hyvä tutustua Iljenkoviin. Myös psykologian näkökulmasta Iljenkovilla on merkitystä.

Iljenkov syntyi 1924 ja hän teki itsemurhan 1979. Toisen maailmansodan jälkeen Iljenkov loi nopeasti uran yhtenä kaikkein merkittävimmistä neuvostofilosofeista. Poliittiset ongelmat hänet kohdallaan alkoivat suunnilleen vuonna 1955. Iljenkov ja hänen kollegansa oli kutsuttu muotoilemaan melko radikaaleja teesejä marxilaisesta filosofiasta, ja kun he tekivät mitä pyydettiin, heidät asetettiin syytteeseen. Tästä johtui, että Iljenkov menetti oikeutensa opettaa filosofiaa Moskovan valtion yliopistossa ja hänen täytyi muuttaa moskovalaiselle filosofian tutkimuslaitokselle, jossa tehtiin ainoastaan tutkimusta, mutta ei annettu opetusta. Eli Iljenkov menetti suoran kontaktin oppilaisiinsa.

Nähdäkseni Iljenkovin suurin filosofinen ansio on siinä, että hän palautti venäläiseen filosofiaan joukon kysymyksiä ja ongelmia, joista läntisessä filosofiassa on perinteisesti keskusteltu. Näihin – erityisesti kaikkein keskeisimpiin kysymyksiin – oli Neuvosto-Venäjällä annettu hyvin dogmaattisia ja lopullisia vastauksia. Voidaan sanoa, että Iljenkov oli yksi niistä filosofeista, jotka Marxin, Leninin ja Engelsin tekstien pohjalta nostivat nämä filosofian klassiset kysymykset uudelleen esiin Venäjällä.

L. V.: *Missä päin Venäjää tehdään eniten filosofista tutkimusta?*

Evert van der Zweerde: Filosofia on aina ollut hyvin vahvasti keskittynyt Moskovaan, kuten melkein kaikki Venäjällä. Pietarilla on selkeästi sitten seuraavaksi merkittävin asema – myös filosofian tutkimuksessa. Neuvostoajalla oli myös muutama paikallinen keskus ja yksi niistä oli Donin varrella sijaitsevassa Rostovissa, jossa tavallaan seurattiin Iljenkovia. Toinen samantyyppinen ryhmä oli Kazakstanissa, Alma Atassa. Oli toki muitakin laitoksia, mutta ne olivat paljon huonommin tunnettuja. Ne tiedettiin kyllä Venäjällä, mutta ei juurikaan Venäjän ulkopuolelle.

L. V.: *Sanoit, että Iljekovilla oli poliittisia vaikeuksia elämänsä loppupuolella. Entä nykyisin – onko hänen maineensa jo palautettu?*

Evert van der Zweerde: Poliittiset ongelmat alkoivat 1955 kun hän joutui lähtemään filosofisesta tiedekunnasta. Sen jälkeen Iljenkov toimi tutkijana vielä 25 vuotta. Elämänsä loppuaikoina hän kärsi vakavasta masennuksesta. Hän selvästi kärsi siitä, ettei voinut julkaista mitä oli kirjoittanut eikä hän voinut avoimesti puhua toisten kanssa ajatuksistaan. Virallinen lehdistö käytännössä vaikeni hänesta. Perestroikan aikaan myöhään 1980 -luvulla puoluevirkailijoiden ja filosofian nomenklatuuran puolelta Iljenkoviin koh-

distui jonkinlaista uudelleen arviointia ja joitakin hänen töitään myös julkaistiin. 1990-luvulla Evald Iljenkov on yksi niistä henkilöistä, jotka liitetään marxismiin, ja marxismihan on nykyisin hyvin epäsuosittua Venäjällä. Tämä voi tietysti muuttua. Iljenkovista tehty tutkimus kuitenkin edistyy koko ajan. Yksi tämän seminaarin osanottajista, Aleksei Novokhatko vastaa Iljenkovin arkistosta ja he yrittävät julkaista niin paljon kuin mahdollista. En sanoisi että Iljenkov on tällä hetkellä suuri puheenaihe Venäjällä, sillä marxismi ei todellakaan ole muodissa, mutta tiettyä jatkuvuutta on, eli tässä mielessä hän ei ole kuollut.

L. V.: *Puhutaan ylipäänsä venäläisestä filosofiasta. Mistä johtuu, että yleisissä filosofian historioissa Venäjän kohdalla näyttäisi olevan iso musta aukko? Tämä koskee yhtä lailla aikaa ennen vallankumousta kuin sen jälkeen.*

Evert van der Zweerde: Kyllä. Jos luet yleisiä filosofian historioita, Venäjän kohdalla näyttäisi todellakin olevan musta aukko. Ja jos luet nykyään suosittuja ns. vertailevia filosofian historioita, ne sisältävät kiinalaisen filosofian, intialaisen filosofian, jopa aboriginaalien filosofian, mutta ei sanaakaan venäläisestä filosofiasta. Tämä on tavallaan on hyvin outoa, sillä Venäjällä on filosofinen traditio, joka juontuu Kiovalaiselle periodille – varhaiselle keskiajalle – ja esimerkiksi 1700 - 1800-luvuilla Venäjällä käytiin vilkasta keskustelua länsimaisista filosofioista. Ongelma oli se, että kesti hyvin pitkään ennen kuin filosofiasta tuli itsenäinen oppiaine Venäjän yliopistoissa. Tämä tapahtui vasta 1880-luvulla, mutta tästä eteenpäin aina lokakuun vallankumoukseen saakka Venäjällä oli vallalla hyvin vilkas filosofinen kulttuuri. Maassa oli useita filosofian professoreita, jotka olivat saaneet koulutuksensa Saksassa tai Ranskassa – pääosin Saksassa. Tähän aikaan Venäjän ja Länsi-Euroopan välillä oli hyvin vilkasta ajatusten ja julkaisujen vaihtoa. Jos katsot 1920-30-lukujen yleisesityksiä filosofian historiasta, löydät sieltä enemmän mainintoja venäläisestä filosofiasta kuin mitä löydät uudemmista filosofian historioista. Mutta on toki tänäänkin mahdollista löytää länsimaisten kirjoittajien tekemiä – hyviäkin -esityksiä venäläisestä filosofiasta – mutta ne eivät sisälly yleisiin filosofian historioihin.

L. V.: *Entä mitä tapahtui heti vallankumouksen jälkeen? Kuinka nopeasti filosofiassa tai tieteessä yleensä otettiin käyttöön uusi ideologinen perusta?*

Evert van der Zweerde: Fiosofiassa muutos oli melko nopea. Vuosina 1920-21 suurin osa yliopistoissa opettavista filosofeista erotettiin ja heidät lähetettiin maanpakoon. Tämä tapahtui Leninin henkilökohtaisella määräyksellä. Sanotaan, että tuohon aikaan oli liikkeellä 'filosofinen höyrylaiva' – alus, joka kuljetti satoja intellektuelleja, heidän joukossaan monia filosofeja – pois Neuvostoliitosta. Heidän joukossaan oli mm. Nikolai Berdjajev, josta tuli myöhemmin suhteellisen hyvin tunnettu lännessä. Semjon Frank lähti Müncheniin ja vaikutti siellä myöhemmin saksalaiseen fenomenologiaan. Sergei Bulgagov lähti Pariisiin, ja monia muita. Osa venäläisistä emigranteista päätyi Tsekkoslovakiaan, jossa presidentti Thomas Masaryk tuki heitä antamalla heille paikan opettaa ja jatkaa julkaisemista. Niin kutsutut idealistiset filosofit tai porvarillisen idealismin kannattajat lähetettiin pois Venäjältä. Marxilaiset saivat tietysti jäädä. 1920-luvulla yritettiin korvata vanha porvarillinen intelligentsia uudella kommunistisella intelligentsialla. Siihen kutsuttiin marxilaisia intellektuelleja – henkilöitä, jotka olivat olleet aktiivisia jo 1900 - 1920-luvuilla, mutta myös tehtailta ja maatiloilta otettiin ihmisiä tekemään filosofiaa ja muodostamaan uuden kommunistisen puolueen etujoukon. Tieteen osalta muutos oli hitaampi, sillä Neuvostoliitto tarvitsi tiedettä. Filosofia sen sijaan oli tiukemmin sidottu hallintoon, joka väitti perustuvansa Marxin leninistiseen tulkintaan.

Muiden sosialistimaiden osalta tilanne riippui siitä, kuinka vahva tieteellinen traditio niissä oli ehtinyt syntyä ennen kuin niistä tuli osa sosialistiblokkia. Tämä koskee erityisesti Puolaa, jossa oli vahva filosofinen traditio, erityisesti logiikassa, joka osittain myös säilyi sosialistisen kauden yli. Sama koskee jossain määrin myös Tsekkoslovakiaa ja Unkaria mutta vähemmin sellaisia maita kuin Romania tai Bulgaria, joissa filosofian tutkimus ei ollut kovin kehittynyttä. Tämä taas johti siihen, että paikallisten marxilaisen filosofian kannattajien oli siten paljon helpompi nousta valtaan. Neuvostoliittolaiset filosofit ja sosialistisen veljeskansojen kollegat tekivät tiivistä yhteistyötä, sillä Neuvostoliiton viranomaiset olivat erityisen herkkiä muiden Itä-Euroopan maiden mahdollisille vaihtoehtotulkinnoille marxilaisuudesta. Yleisesti voidaan sanoa, että marxismin itsensä suhteen oltiin erityisen varovaisia. Se oli suurin vihollinen, sillä sitä kautta päästiin muuttamaan systeemiä sisältä käsin.

L. V.: *Marxismi-leninismi oli Neuvostoliiton virallinen filosofinen ideologia. Mitä se tarjosi filosofeille?*

Evert van der Zweerde: Täytyy pitää mielessä, että marxismi-leninismin asema oli hyvin erikoinen. Ammattifilosofit eivät koskaan suhtautuneet siihen vakavana filosofiana, sillä se antoi dogmaattisia vastauksia useimpiin filosofian keskeisiin kysymyksiin. Se loi eräänlaisen vastausten kentän johon muilla filosofioilla ei ollut kosketusta, jonka kanssa ne eivät voineet argumentoida, lähtivätpä ne sitten marxilaiselta pohjalta tai eivät. Vaadittu marxismin minimimuoto oli Stalinin muotoilema ja hänen henkilökohtaisesti hyväksymänsä. Stalin palautti dialektisen- ja historiallisen materialismin hyvin yksinkertaiseen, voisi sanoa jopa naiivin yksinkertaiseen muotoon. Toki tätä ajattelumallia myöhemmin kehitettiin eteenpäin kommunistisen puoleen toimesta. Siitä tehtiin aina uusiin olosuhteisiin sopivaa. Mutta erityisen vähän keskustelua käytiin yhteiskuntafilosofiassa ja poliittisessa filosofiassa, koska niitä dominoi virallinen fi-

losofia. Myös yksi filosofiaa rajoittava 'totuus' oli se, että tieteen tuli olla sosialismin palveluksessa, ja sitä ei voi voitu haastaa. Tämä legitimoi puolueen puuttumisen suoraan tieteen sisäisiin asioihin. Eli tehtiin esimerkiksi valintoja tiettyjen tieteellisten teorioiden hyväksi, jos ne muita paremmin sopivat puolueen poliittisiin tarkoituksiin.

Muista aktiivisemmin harjoitetuista filosofian osa-alueista voi mainita logiikan, erityisesti matemaattisen logiikan, jota pidettiin omana oppiaineenaan. Filosofian historiaa tutkittiin paljon lähinnä muilta filosofian osa-alueilta puuttuvan keskustelun kompensaatioksi. Myös kulttuurifilosofian, kielifilosofian ja metodologian parissa tehtiin töitä, ja nämä tulokset tunnettiin osin myös lännessä. Näistä tutkimuksista on saatavilla myös joitakin käännöksiä, erityisesti tieteen metodologiasta, missä yhteydessä myös Iljenkovia päästiin lukemaan lännessä.

L. V.: *Entä kuinka hyvin läntistä filosofiaa tunnettiin Neuvostoliitossa?*

Evert van der Zweerde: Riippuu aikakaudesta. Filosofian historian tutkimus ja sen opettaminen aina Marxiin saakka oli Neuvostoliitossa hyvin vahvasti esillä, koska koko filosofian historian katsottiin johtavan Marxiin. Tämä tietysti legitimoi koko filosofian historian. Tilanne oli melko erilainen suhteessa venäläiseen filosofiaan, joka oli vahvasti ideologisoitu. Venäläinen 1900–luvun filosofia jaettiin kahteen leiriin: niihin, jotka jo tavalla tai toisella ennakoivat historiallista tai dialektista materialismia, ja toisaalta niihin jotka olivat suuntautuneet esimerkiksi uskontoon, heitä kutsuttiin taantumuksellisiksi. Suhteessa länsimaiseen nykyfilosofiaan oli kyse siitä, mistä filosofian alueesta oli kyse. Toisen maailmansodan jälkeen oli jonkin verran saatavilla käännöksiä logiikasta ja kielifilosofiasta. Wittgensteinilta ja Foucault'lta oli käännetty muutamia teoksia, samoin Popperin tieteenfilosofia. Aiheet, jotka olivat poliittisesti herkkiä, olivat aivan erilaisessa asemassa, samoin kuin marxilaiset revisionistit, joita pidettiin neuvostojärjestelmän vihollisina. Heihin sovellettiin aivan erityistä kritiikkiä. Frankfurtin koulukunta oli virallisesta neuvosto-näkökulmasta hyvästijättö marxilaisuudelle, erityisesti historialliselle materialismille. Sitä pidettiin porvarillisen kapitalismin tyypillisenä oireena.

Yleisistä filosofian historioista ei siis löydy venäläistä filosofiaa, sillä marxismi-leninismiin ei suhtauduttu vakavana filosofiana. Mutta tunnetaanko lännessä tästä huolimatta riittävästi venäjällä harjoitettua filosofista tutkimusta?

Yleisesti luulen, että siitä ei tiedetä riittävästi. 70-vuotta kestäneellä neuvostosysteemillä oli traagiset seuraukset, sillä se leikkasi venäläisen filosofian irti eurooppalaisesta filosofiasta. Tietenkin poikkeuksia ovat sellaiset emigranttifilosofit kuten Berdjajev, mutta toisaalta heidät leikattiin irti heidän omasta maastaan ja sen filosofisesta traditiosta. Ja jopa he, vaikka aikanaan olivat hyvinkin tunnettuja, eivät sitä enää ole. Luulen, että kyse ei ole pelkästästaan huonosta filosofiasta. Myös ne filosofit, jotka vastustivat virallista systeemiä ansaitsisivat enemmän huomiota. Tämä koskee myös niitä henkilöitä, jotka vaikeuksista huolimatta jäivät Neuvostoliittoon ja jotka ovat jääneet täysin tuntemattomiksi lännessä. Tällainen henkilö on esimerkiksi Pavel Vladenski, joka kirjoitti paljon ja jolla oli hyvin vaikeat olot Neuvostoliitossa. Hänet pidätettiin ja teloitettiin. Näin tapahtui myös muutamille muille, jotka jäivät Neuvostoliittoon. En kuitenkaan usko, kuten jotkut ihmiset näyttäisivät ajattelevan, että venäläisen filosofian 'löytäminen' aiheuttaisi jonkin valtavan mullistuksen läntisessä filosofiassa. Jotkut ihmiset ajattelevat, että erityisesti venäjän uskonnollinen filosofia jollakin tavalla pelastaisi länsimaisen filosofian. Mielestäni kyse on raskaasta liioittelusta.

L. V.: *Mitä tapahtuu tällä hetkellä Venäjän filosofiassa? Suomessa on saatu lukea Thanatologiasta, eli kuoleman filosofiasta, jota kutsutaan pietarilaiseksi filosofiseksi koulukunnaksi. Onko kyseessä jokin merkittävä virtaus?*

Evert van der Zweerde: Kuten voi odottaa, se mitä kutsut kuoleman filosofiaksi on esimerkki siitä, mitä seurasi, kun filosofia oli Neuvostoliitossa dogmaattisesti määriteltyä ja rajoitettua. Venäjällä on paljon epäselvyyttä siitä, mitä filosofia tänään merkitsee. Käytännössä tilanne on mennyt siihen, että kun menet kirjakauppaan ja katsot mitä filosofista kirjallisuutta on saatavilla, löydät mitä tahansa Madame Blavatskysta Karl Marxiin ja kaikkea siltä väliltä. Tai Jaakko Hintikkaa – jos otetaan esimerkiksi jokin suomalainen filosofi. Ei ole paljoakaan selvyyttä siitä, mitä filosofia merkitsee. Luulen, että kyse on väliaikaisesta ilmiöstä, mutta täytyy sanoa, että jopa filosofissa laitoksissa tai tiedekunnissa on tekeillä paljon, mitä minä kutsun filosofiseksi fantasiaksi. Tai filosofiseksi *science fictioniksi*. Yleisesti on liikkeellä suuntaus, joka minun käsitykseni mukaan on osa Neuvostoperintöä, mutta jolla on juurensa myös aikaisemmassa Venäjän historiassa. Siinä etsitään yhtä suurta teoriaa, joka selittäisi koko maailman. Marxismi-leninismi uskotteli olevansa juuri sellainen teoria. Kokonainen sukupolvi nuoria opiskelijoita on kasvatettu tässä hengessä ja nyt ihmiset hakevat jotakin vastaavaa. Jotkut löytävät tällaisen 'kaiken teorian' uskonnosta, toiset löytävät sen mistä tahansa filosofiasta, mutta yhteinen nimittäjä on se, että ihmiset ottavat nämä absoluuttisina totuuksina. Se mitä yleensä puuttuu ja mikä on niin tärkeää länsimaiselle filosofialle, on kriittinen henki. Kriittinen tutkimus, kysymykset. Venäläinen filosofia on tänään vastauksia, ei kysymyksiä. Ja tämä on varmasti este dialogin syntymiselle venäläisen ja länsimaisen filosofian välille.

THANH-DAM TRUONG

KANSAINVÄLINEN IHMISKAUPPA, JÄRJESTÄYTYNYT RIKOLLISUUS JA VAPAAEHTOINEN ORJUUS:

ONKO TILAA ETIIKALLE?

Pienelle pojalle, joka itkee
liian lyhyitä päiviä ja ikuisen
loman onnen mahdottomuutta,
huomenna ei ole enää mitään.
Jäljelle ei jää kuin eloton lätäkkö,
pisara valtameressä,
jäteöljytulvan saastuttama.
Huomenna ei ole varaa
olla lapsi.

Jacques Danois

Tässä numerossa julkaisemme Tampere-talon Suuren filosofiatapahtuman *vuoden 1999 pääesitelmistä Thanh-Dam Truongin kansainvälistä ihmiskauppaa etiikan näkökulmasta tarkastelevanpuheenvuoron. Hans Küngin ja Hidé Ishiguron esitelmät ilmestyivät numerossa (3/1999), Ilkka Niiniluodon* Voivatko järki ja moraaliolla universaalisia? *löytyy puolestaan* Kanava*-lehdestä. Thanh-Dam Truong (synt. 1949) on vietnamilaissyntyinen sosiologi, joka on opiskellut Yhdysvalloissa ja Hollannissa sekä toiminut eri tehtävissä YK:ssa. Nykyään hän on Alankomaiden kansalainen ja työskentelee yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitoksessa Haagissa.*

Johdanto

Voi vaikuttaa oudolta aloittaa ihmiskauppaa käsittelevä essee runolla, jonka aiheena on lapsen tulevaisuus. Runon kirjoittaja maalaili parisenkymmentä vuotta sitten mielessään kuvaa lapsen tulevaisuudesta. Tuo tulevaisuus on todellisuutta monelle 1970-luvun lapselle, joka aikuistuessaan on joutunut silmätysten globaaliksi uhkaksi paisuneen ihmiskaupan kanssa ilmiön, jota runon kirjoittaja eikä moni muukaan osannut aavistaa. 1900-luvun lopussa ihmiskauppa on laajentunut ja saanut yhä uusia muotoja. Sitä muokkaavat aiemmin tuntemattomat globaalit voimat, ja sen torjumiseksi tarvitaan uusia, entistä luovempia keinoja. Yhdessä ihmiskaupan muodossa on kyse satunnaisesta kansainvälisestä muuttoliikkeestä ihmisten etsiessä turvallista paikkaa elää. Toisessa muodossa on kyse ihmis- ja elinkaupasta, joka voi olla paikallista tai johon voi kuulua ihmisten, elinten elävien kantajien, siirtyminen valtioiden rajojen yli.

Mitä tulee ensin mainittuun ihmiskaupan muotoon, YK:n Kansainvälinen työjärjestö ILO esittää laittomiksi maahanmuuttajiksi laskettavien ihmisten määrän nousevan nykyisin jopa 30 miljoonaan. Tämä on neljäsosa kaikista ihmisistä, jotka elävät muualla kuin synnyinmaassaan tai maassa, jonka kansalaisuus heillä on. Näistä peräti neljän miljoonan kohtalo kytkeytyy tavalla tai toisella ihmiskauppaan. Kansainvälisen maastamuuton organisaation (IOM) arvion mukaan laittoman työvoiman välittäjät ansaitsevat vuosittain 5-7 miljardia Yhdysvaltain dollaria. Lisäksi ulkomailla asuvat lähettivät virallisten pankkijärjestelmien kautta kansallisiin rahakirstuihin vuonna 1992 arviolta 71 miljardia Yhdysvaltain dollaria, kun samana vuonna kehitysapuun käytettiin 51 miljardia Yhdysvaltain dollaria. Nämä luvut osoittavat, että ihmiskaupasta on tullut kannattavaa liiketoimintaa, joka usein saa tavalliselle kansalaiselle tyystin tuntemattomia muotoja.

Nykyistä ihmiskauppaa voidaan ehkä parhaiten ymmärtää maasta- ja maahanmuuttoa säätelevien järjestelmien muuttumisen näkökulmasta. Aiemmin maahanmuuttoa rajoitettiin valtion valvomin sopimuksin, mistä esimerkiksi kelpaavat kylmän sodan politiikan pohjalta luotu Pakolaiskonventti sekä vierastyövoiman houkuttelemiseksi kehitetyt suunnitelmat. Nyt sitä säätelevät kaupan ja talouden tekijät. Samalla aiemmat valvotun maahanmuuton muodot ovat korvautuneet erilaisilla järjestäytymättömillä ja sattumanvaraisilla muodoilla, joita valtiot eivät kykene ohjaamaan. Monella sosiaalisen elämän alueella, myös joukkotiedotuksessa, liikenteessä ja terveydenhoidossa, tekninen kehitys on ollut niin nopeaa, että lainsäädäntö ei ole pysynyt vauhdissa mukana. Näin syntyneessä moraalisessa tyhjiössä on noussut esiin uusia käytäntöjä, jotka eivät kunnioita perustavaa ihmisarvoa.

Kansainvälisen maastamuuton valvomiseksi omaksutut keinot ovat 1990-luvun alusta lähtien olleet enimmäkseen kapea-alai-

sia. Ne ovat usein perustuneet kysyntään ja tarjontaan, jolloin kansainvälistä maastamuuttoa koskevien päätösten perustana on pidetty rationaalisia, vapaita valintoja.

Voidaan hahmottaa kaksi erilaista menettelytapaa. Kansallisella tasolla maahanmuuttajia vastaanottavien maiden hallitukset noudattavat aiempaa tiukempaa politiikkaa pystyäkseen kaventamaan kelvollisten maahanmuuttajien joukkoa sekä vastatakseen kotoisiin paineisiin, jotka aiheutuvat toiseuden pelosta (pelätään toisin sanoen kulttuurista erilaisuutta sekä työpaikoista käytävän kilpailun kiristymistä). Kansainvälisellä tasolla yritetään myös kaupan, investointien ja taloudellisen tuen avulla helpottaa tilannetta maissa, joista ihmiset muuttavat pois. Tavoitteena on taloudellisen kasvun pönkittäminen, koska oletetaan, että se tyrehdyttäisi maastamuuttajien virrat. Kansainvälisellä kentällä omaksutut menettelytavat eivät kuitenkaan ole ratkaisevasti parantaneet tilannetta. Keinoja analysoineet ovatkin korostaneet, että maastamuuton tyrehdyttämisen sijasta tulisi kiinnittää entistä enemmän huomiota niihin uusiin globaaleihin yhteyksiin, jotka mahdollistavat uudenlaiset maastamuuton muodot, ihmiskaupan yhtenä niistä.

Valitettavasti kokonaan huomiotta on tähän asti jäänyt ihmiskaupan ja erilaisten liberalisointiohjelmien kautta vaikuttavien globalisaatiovoimien välinen erottamaton yhteys. Ei ole liioiteltua väittää, että liberalisointiohjelmien pääarkkitehdit eivät aavistaneet, millaisia vaikutuksia maailman globalisoitumisella on sosiaaliseen ja poliittiseen vakauteen, ja sitä kautta myös kansainvälisen maastamuuton ja rikollisuuden luonteeseen ja kasvuun. Niin kuin lukuisat esimerkit eri puolilta maailmaa osoittavat (esimerkiksi kolmannen maailman rakenteelliset sopeutusohjelmat, sokkihoito entisessä Neuvostoliitossa, sekä Kiinan ja Vietnamin vähittäinen mukautuminen uuteen politiikkaan), tällaiset liberalisointiohjelmat ovat muuttaneet paitsi monien ihmisten taloudellista myös heidän sosiaalista, poliittista ja psykologista elämäänsä. Huolimatta monien ryhmien saamista huomattavista hyödyistä, vauraus ja hyvinvointi ovat yleensä ottaen jakautuneet aiempaa epätasaisemmin. Vuoden 1997 Kehitysraportti osoittaa, että maailman köyhimmät kansat, tai 20 % maailman väestöstä, ansaitsi 1,1 % maailman koko tuloista, kun sama prosenttiluku oli vuonna 1991 vielä 1,4 % ja 2,3 % vuonna 1960. Kahden viime vuosikymmenen aikana eri puolilla maailmaa on käyty enemmän sisällissotia kuin koskaan aiemmin. Yhteiskunnallisen epävakauden pitkittyminen monissa maissa on edesauttanut uusien sosiaalisten rakenteiden syntyä. Niitä voidaan luonnehtia sosiaalidarwinismiksi, jonkinlaiseksi saalistajien taloudeksi. Paineet löytää muuton avulla turvallinen paikka elää pikemminkin lisääntyvät kuin vähenevät. Yhä yleisempää on myös talouden saalistajien taipumus soluttautua julkiseen elämään ja hallituselimiin, mikä järkyttää kansalaisyhteiskunnan perustuksia laajemminkin.

Tätä monimutkaista taustaa vasten ihmiskauppaan liittyviä eettisiä ongelmia voidaan parhaiten tarkastella induktiivisesti. Kokemusperäinen tutkimustapa voi osaltaan korostaa asiaan joko suoraan tai epäsuoraan osallisten ihmisten moraalista vastuuta. Tässä esitelmässä etiikka ja moraali mielletään erottamattomaksi osaksi sosiaalista rakennetta. Globalisoitumisen aikakautena etiikka korostaa erilaisten elämää koskevien näkemysten ja näkökulmien keskinäistä ristiriitaisuutta, jonka käytäntö paljastaa. Tästä syystä vältän pitämästä etiikkaa joukkona erilaisia uskomuksia tai uskonnollisia perinteitä. Vaikka myönnänkin, että uskomuksiin ja uskonnollisiin perinteisiin sisältyvät eettiset voimavarat ilmentävät yhtä ja samaa kokonaisuutta, toisin sanoen ihmisen henkisyyttä, minun täytyy myös myöntyä ajatukseen, että näiden perinteiden saamat muodot ovat sidoksissa historiaan. Globalisoitumisen mieltäminen vaiheeksi ihmiskunnan historiassa edellyttää ihmisen henkisyyden käsittelemistä maallisesta näkökulmasta niin, että historiallinen ajankohta ja kulloisetkin sosiaaliset rakenteet voidaan ylittää, ja lähteä ajatuksesta, että empatia on ajaton inhimillinen ominaisuus.

Esitän aluksi konkreettisia todisteita ihmiskaupasta ja sen käytännöistä. Tärkeimpänä tavoitteenani on tehdä selkoa siitä rakenteellisesta kontekstista, joka mahdollistaa erilaisten toimivien tahojen (valtioiden, yksityisten välittäjien ja kansainvälisten maastamuuttajien) toiminnan ja osoittaa, kuinka heidän toimintansa puolestaan muokkaa ihmiskaupan saamia muotoja. Hahmottelen ja käsittelen myös näistä ihmiskaupan käytännöistä kumpuavia eettisiä kysymyksiä. Tämän selvityksen jälkeen pohdin mahdollisuutta turvautua jo olemassa oleviin eettisiin voimavaroihin, jotka ovat olennaisia globaalin kontekstin kannalta. Osoitan alueita, joilla eri tahojen yhteistyöstä olisi hyötyä. Toivon pystyväni osaltani lietsomaan menettelytapoja ja kansalaisten reaktioita koskevaa keskustelua, jotta kyettäisiin estämään kansainvälisen ihmiskaupan institutionalisoituminen sekä sen nivoutuminen osaksi sosiaalista rakennetta.

Ihmisruumis ja elimet kansainvälisen ihmiskaupan välineinä

Sen jälkeen kun orjuus kiellettiin laissa, kansainvälistä ihmiskauppaa (ihmisten välitystä) on valtaosin analysoitu taloudellisen hyväksikäytön ja prostituution tarjoamassa kontekstissa. Tällöin moraalinen kysymys liittyy pakon ja seksin käyttämiseen taloudellisen hyödyntavoittelun välineinä. Tuore tutkimusaineisto osoittaa, että ihmiskauppa on laajentunut niin, että seksin lisäksi ihmisruumiin muitakin ominaisuuksia käytetään taloudellisen hyödyn tavoittelemiseen. On löydetty uusia todisteita siitä, että vammaisia lapsia on myyty kerjäläisille ja katukaupustelijoille, tai lapsilta on väkisin riistetty elimiä, jotta hel-

potettaisiin niistä paikallisilla ja maailmanmarkkinoilla vallitsevaa pulaa. Tämä osoittaa, että ihmisruumiin arvostus liiketoimeksi mielletyssä ihmiskaupassa on muuttumassa. Yhä tiiviimpi yhteys ruumiin ja rahan välillä on laajentunut työvoimasta seksiin, seksistä vammaisuuteen ja vammaisuudesta elimiin, ja uudet analysointi- ja toimintamallit ovat tarpeen.

Seksuaalisten ominaisuuksien valjastaminen taloudellisten päämäärien palvelukseen edellyttää ideologista järjestelmää, joka määrittelee tuottajan (yleensä naisen) ruumiin passiiviseksi välineeksi ilman omaa arvoa, mikä sitten oikeuttaa sen kaupallisen käytön. Tällainen ideologinen järjestelmä perustuu symbioottiseen suhteeseen ruumiin käsitteellistämisen (tiedon) ja sitä valvovan voiman (valta) välillä, ja sallii miesten ja naisten ruumiita kohdeltavan eri tavalla. Seksityössä vaihtosuhteen osapuolet ovat ensinnäkin henkilö, jonka ruumis alistetaan seksuaaliseen käyttöön, toiseksi välikäsi joka valvoo tätä ruumista, sekä kolmanneksi seksipalvelujen ostaja. Seksityötä tekevän henkilön identiteetti rakentuu tiedollisten suhteiden kautta niin, että hänen henkilöytensä kielletään. Häntä pidetään saastana, likana, tartuttajana tai sosiaalisena hylkiönä. Käsitteellistämisen ja arvottamisen keinoina nämä leimat ovat omiaan kasvattamaan välikäden valtaa. Hän hyötyy tilanteesta kahdellakin tapaa: palvelut tuovat hänelle rahaa, ja lisäksi hänen on helppo päästä eroon saastasta tai likaisista ruumiista. Näin henkilöyden kieltämisellä on tärkeä tehtävä yleisen tietoisuuden turruttamisessa.

Tutkimukset ovat osoittaneet, että prostituution piirissä toimivien naisten ja lasten kokema suora väkivalta kytkeytyy erottamattomasti heidän seksuaalisen identiteettinsä rakentumiseen. 1980-luvulla julkisuuteen tuli lukuisia seksiorjatapauksia, mutta kyse oli paikallisista ilmiöistä. Tunnetuin tapausesimerkki on phuketilaisesta bordellista: sänkyihinsä sidotut nuoret tytöt eivät olleet päässeet pakoon tulipaloa ja paloivat poroksi vuonna 1985. Thaimaan valtion reaktiona oli keskittyä vaientamaan aktivistit ja estää valtiota joutumasta häpeälliseen valoon. Niin ikään vuonna 1985, 28 naista, jotka olivat lähtöisin Dominikaanisesta tasavallasta ja matkalla Euroopan seksimarkkinoille, tukehtui kuoliaiksi lukitussa kontissa, jonka Martiniquen viranomaiset pysäyttivät puutteellisten rahtikirjojen vuoksi. Kontti jätettiin kolmeksi päiväksi satamaan auringonpaahteeseen. Vuonna 1995 viisi ukrainalaista naista ja heidän työnantajansa löydettiin silvottuina Frankfurtin lähiöstä. Poliisi arveli, että surmatyössä oli kyse paikallisten ihmiskauppiaiden keskinäisestä välienselvittelystä. Tämä todistusaineisto osoittaa, että ihmiskaupassa voi olla kyse joko ihmisten välittämisestä orjiksi tai sitten heidän ruumiidensa mieltämisestä esineiksi, joita voidaan ostaa, myydä ja tarvittaessa tuhota.

Hallitusten ja ihmisoikeusjärjestöjen haluttomuutta ratkaista tätä ongelmaa voidaan pitää seurauksena siitä, että miehet määrittelevät tiedolliset rakenteet ja valvovat vallankäyttöä. Siinä missä kuolemanrangaistus nostetaan esiin esimerkkinä ihmisoikeuksien polkemisesta, siinä prostituution piirissä olevien naisten silmittömät teloitukset mielletään tavanomaisiksi rikollisjärjestöjen keskinäisiksi aluekiistoiksi. Viime aikoihin asti ihmisoikeusryhmät näyttävät kantaneen huolta etupäässä valtioiden syyllistymisestä ihmisoikeuksien rikkomuksiin, eivätkä pysty käsittelemään muiden kuin valtiollisten tahojen rikkomuksia. Naisten kannalta ei-valtiolliset väkivallan muodot saattavat itse asiassa olla vakavampi uhka kuin valtion harjoittama väkivalta. Täytyy löytää keinoja mieltää ruumiillinen väkivalta sosiaalisena ilmiönä entistä laajemmin, jotta kyettäisiin muuttamaan niitä tiedollisia rakenteita, jotka estävät hahmottamasta ja tiedostamasta kokonaiskuvaa ihmiskaupan laajuudesta ja yleisyydestä.

Tällaista tietoisuutta luotaessa ei voida eikä tule jättää huomiotta ihmisruumista koskevia diskursiivisia käytäntöjä. Niillä on tärkeä sija ruumiin esineellistämisen prosessissa. Ihmisen ruumiille annettu sosiaalinen arvo voi muuttua teknologisen muutoksen myötä (esimerkiksi kelpaa vaikkapa elinsiirroissa tarvittavien teknisten välineiden kehitys, tai liikennevälineiden kehitys seksiturismin tapauksessa). Ihmisruumiin sosiaalisen arvostuksen muuttaminen kaupallisten suhteiden piirissä voi palvella monia eri tarkoituksia, vaikka perimmäinen tavoite onkin aina sama, toisin sanoen esineellistäminen hyötymistarkoituksessa. Esimerkiksi seksiturismissa ja siihen liittyvässä prostituutiossa ruumiin esineellistäminen rodun, etnisyyden ja kulttuurin pohjalta palvelee mahdollisten ostajien halujen herättämistä. Sen sijaan vammaisten myyminen katukauppiaille ja kerjäläisille kielii erilaisesta arvostuksesta. Tällöin ruumiin symbolinen hyväksikäyttö ei perustu sen haluttavuuteen vaan vammautuneiden ruumiinjäsenten esittelyyn. Tällöin tarkoituksena on herättää moraalisia tunteita, sääliä ja halua hyväntekeväisyyteen, jotta lahjoitukset riittäisivät tuloksi, jonka lapsen isäntä kerää päivän päätteeksi. Työnteko, ymmärrettynä fyysisen energian ja ajan kuluttamiseksi, ei ole tällöin tärkein osatekijä. Pikemminkin on kyse siitä, että vammautuneiden ruumiinosien avulla manipuloidaan moraalista tietoisuutta.

Elinkaupassa ruumiinosien hyödyllisyyttä korostetaan nimenomaan ruumiinosina. Hyötynäkökohta on entistä selvemmin noussut esiin elinsiirroissa tarvittavan teknologian kehittyessä, sillä siinä ihmisruumis mielletään mekaaniseksi koneeksi, jolla on vaihdettavia ja korvattavia varaosia. Alunperin hyötynäkökohta hyväksyttiin vetoamalla siihen, että ihmiselämän pelastaminen on sosiaalista solidaarisuutta ja hyve maallisessa ideologiassa. Tämä ajatus kuitenkin törmäsi moniin kulttuurisiin ja uskonnollisiin esteisiin, kun ruumiin käsite miellettiinkin toisin ja elämän ja kuoleman uskottiin kuuluvan ihmistä suuremmille voimille. Monissa kulttuureissa ruumista pidetään Jumalan temppelinä, tai sen katsotaan kuuluvan esi-isille, jotka ovat suoneet elämän antamalla sen lahjana ruumiin kautta. Tällöin elinlahjoitusten vastustamista ei pidetä itsekkäänä tekona, vaan sen katsotaan kielivän pelosta, että ruumis ei kuoleman hetkellä olekaan kokonainen. Elinten siirtoihin erikoistunut teknologia kuitenkin tarvitsee elimiä, joita ei saada tarpeeksi vapaaehtoisten lahjoitusten kautta. Kun maallinen ideologia saa elämän ja kuoleman kysymyksissä jalansijaa tietyissä piireissä, murenevat myös sitä säätelevät moraaliset ohjeistot.

Tällöin käy helpoksi hankkia elimiä muilla keinoin kuin lahjoituksin. Kun elinten hankkiminen kuolleilta lahjoittajilta yleistyy, kuolleitten ruumiille määritellään markkina-arvo jopa siinä määrin, että itse kuolemankin määritelmä muuttuu. Monet maat ovat luopuneet määrittelemästä kuoleman elämän loppumiseksi, jonka merkkinä ovat sydämen pysähtyminen ja hengityksen lakkaaminen, ja määrittelevät kuoleman nyt aivokuolemaksi, jotta kuolleen ruumiista voidaan mahdollisimman nopeasti siirtää elimiä. Kuolemaa koskevien käsitysten muuttaminen sitä silmälläpitäen, että elimet kelpaavat siirrettäviksi, on johtanut kahteen uuteen käytäntöön, jotka kieltävät joiltakin ihmisiltä mahdollisuuden elää tai levätä rauhassa. Elämää ja kuolemaa koskevat käsitykset ovat juurtuneet syvään siihen symboliseen järjestykseen, joka säätelee ihmisten olemassaoloa maailmassa. Eivätkä nämä käsitykset ole samanlaisia joka kulttuurissa. Uuden terveyskulttuurin maallinen ideologia, joka muuttaa tätä järjestystä mieltämällä ihmisruumiin koneeksi, ei kykene näkemään, kuinka kuolemaan liitetyillä symbolisilla merkityksillä on vaikutuksensa kuollutta surevien elämässä.

Monissa maissa uusi kuoleman määritelmä vaarantaa lukuisten ihmisten turvallisuuden. Sairaaloissa potilaat voivat joutua uhatuiksi, mikäli eettisiä sääntöjä ei noudateta kunnolla tai niitä

manipuloidaan. Tamil Nadun Christian Fellowship -sairaalan lääkärin A.K. Tharienin mukaan elinten kaupallistumisesta Intiassa on vastuussa organisoitu verkosto, johon kuuluu sairaaloita, lääkäreitä, myyjiä ja välittäjiä. Tämä verkosto haalii elimiä kaupallisin keinoin slummien asukkailta ja maalaisväestöltä tarjoamatta heille tarpeeksi tietoa tai pyytämättä heidän suostumustaan. Jotkut näistä kaupallisista lahjoittajista eivät edes säily hengissä ottaakseen vastaan rahallisen korvauksen. Usein erilaisten epäilyttävien järjestelyjen kuten munuaisliittojen kautta on kierretty lakia, joka sallii elinten lahjoittamisen vain saman suvun jäsenille. Tällöin rikas mies voi naida tytön, koska tarvitsee tämän munuaisen, erota hänestä heti leikkauksen jälkeen ja päästä samalla myös kantamasta vastuuta tytöstä. Eettisten ohjeistojen puute näkyy paitsi kolmannen maailman myös teollistuneiden maiden sairaaloissa. Vuonna 1998 Miamin yliopisto määrättiin maksamaan haitilaiselle pariskunnalle 300 000 Yhdysvaltain dollaria, koska se oli riistänyt pariskunnan 7-vuotiaalta pojalta elimiä auto-onnettomuuden jälkeen. Pariskunta sanoi, etteivät he olleet antaneet suostumustaan poikansa sydämen ja muiden elinten talteen ottamiseen. He pelkäävät, että heidän poikansa ei pysty lepäämään rauhassa haudassaan, koska hänen ruumiinsa ei ollut haudattaessa kokonainen.

Moraalisen vastuun kysymykset eivät enää kosketa vain välinpitämättömiä tai ahneita vanhempia, kevytkenkäistä naista joka vapaaehtoisesti valitsee seksityön muiden vaihtoehtojen joukosta, tai häikäilemättömiä rikollisia, jotka kauppaavat ihmisiä ja elimiä. Ne koskettavat myös niitä, jotka avoimesti sopeuttavat tämän kulutuksen yhteiskuntaan, oli kyse sitten subjektiivisesta seksuaalisen halun tyydyttämisestä tai terveydestä. On tunnustettava kulttuurinen muutos, joka näkee ruumiissa vain hyötyarvon ja mahdollistaa lukuisia ruumiin alistamisen muotoja. Tähän muutokseen sisältyvä moraalinen ristiriita juontuu eri yhteisöjen käytännöistä. Kun on kyse ihmisruumiista, lääketieteellinen yhteisö voi ongelmitta istuttaa eläimen elimen ihmiseen. Kun on kyse ihmisen sosiaalisesta identiteetistä, oikeusyhteisön täytyy pitää maahanmuuttajia vieraina. Vaikka kaksi erilaista biologista organismia voidaankin sovittaa toisiinsa, sosiaalisten organismien tapauksessa se ei onnistu, mikä kielii siitä, että käsitykset ihmisyydestä eivät ole samanlaisia kaikkialla. Siksi vierauden ja yhteensopivuuden rajat täytyy kyseenalaistaa.

Kansainvälistä ihmiskauppaa palveluihin suostuttelemalla

Onpa kyse miehistä tai naisista, keskeinen piirre ihmiskaupassa on pakkotyö, tai prosessi, jonka seurauksena ihminen päätyy pakkotyötä muistuttaviin oloihin. Tosin myös pakkotyön käsite on ongelmallinen seuraavista syistä. Aiemmat pakkotyön muodot, lähinnä vierasmaalaisen työvoiman muutto teollisuustaajamiin ja koneellistuneelle maaseudulle, perustuivat siihen, että värvärit maksoivat matkasta aiheutuneet kulut ja tarjosivat työläisille joskus jopa katon pään päälle. Pakkotyötä muistuttavat olot syntyivät työpaikalla huonojen palkkojen, epäterveellisen työympäristön ja muiden tekijöiden seurauksena. Mutta nykyiset esimerkkitapaukset osoittavat, että suostuttelun keinoin käytävässä ihmiskaupassa, joka liittyy joko työsopimukseen tai turvapaikan hakemiseen, pakkotyön kaltaiset suhteet syntyvät jo lähtömaassa. Lähtijä joko uhraa säästönsä tai lainaa rahaa rahoittaakseen matkansa, maksaakseen passista ja viisumista, tilapäismajoituksesta sekä työsopimuksista, jotka välittäjänä toimiva matkanjärjestäjä tai työvoiman värvääjä on järjestänyt. Usein värvääjä itse lainaa lähtijälle tarvittavan summan. Tälle lupaillaan hyviä tuloja, turvallisia oloja sekä tilaisuus maksaa ajan kuluessa velkansa takaisin, samoin mahdollisuus lähettää tulonsa kotimaahansa. Kulut vaihtelevat riippuen reitistä ja oletettujen tulojen suuruudesta. Mutta kun lähtijä antaa suostumuksensa, hän saattaa huomata joutuneensa rikollisen toiminnan kohteeksi. Mikäli hänen onnistuu paeta, tai joku pelastaa hänet, hän joutuu tekemisiin oikeusjärjestelmän kanssa, jolle hänen tilanteensa on täysin vieras.

Tätä taustaa vasten rikollisverkostojen roolia voidaan analysoida tilan käsitteen avulla. Voidaan löytää kolme erilaista tilaa, joita rikollisten verkostot valvovat. Yksi on territoriaalinen tila, joka luodaan uhreihin kohdistuvan väkivallan avulla. Tällöin tarkoituksena on rajoittaa heidän liikkumavapauttaan (esimerkiksi vartioidut bordellit tai suuret tehdassalit). Toinen on virtuaalinen tila. Se syntyy oikeusjärjestelmän porsaanreistä, jotka sallivat rikkomukset. Kolmas on sosiaalinen tila. Se rakentuu sosiaalisista verkostoista, jotka osaltaan tukevat paikallisen ja alueellisen rikollisuuden yhteistyötä ja helpottavat rikollisten soluttautumista julkisiin instituutioihin. Näiltä rikollisilta palveluja ostavat maastamuuttajat joutuvat olosuhteisiin, joita voidaan parhaiten kuvata joutumisena vangituiksi näihin tiloihin. Vankeus herättää mielikuvia kuten selliin telkeäminen, aresti, pakote ja kykenemättömyys paeta tai muuttaa tilannetta. Vankeus voi olla fyysistä, taloudellista, sosiaalista tai psykologista. Sitä voidaan soveltaa vallankäyttöön (esimerkiksi rangaistusjärjestelmä tai maanalainen rikollisverkosto), henkiseen viitekehykseen ja ennakkoluuloihin arkista elämää säätelevine sääntöineen ja ohjeineen, tai tiettyyn sosio-ekonomiseen järjestelmään, joka eristää ihmiset, rajoittaa heidän elämäänsä ja riistää heiltä kaiken vallan. Erilaiset vankeuden muodot maastamuuttoprosessin eri vaiheissa, samoin kuin rikollisverkostojen valta valvoa kolmea edellä mainittua tilaa, ovat viime aikoihin asti jääneet huomiotta poliitikoilta ja yhteiskunnalta laajemminkin.

Ensimmäisen kerran vankeuden periaatetta sovelletaan maahan saavuttaessa, kun tulokkailta takavarikoidaan kaikki matkaan liittyvät paperit kuten passit (oikeat tai väärennetyt) ja matkaliput. Identiteetistään riisuttuina heitä sitten pallotellaan välittäjältä toiselle ilman että he voivat itse vaikuttaa asiaan. Vankeus laajenee mielivaltaiseksi velkavankeudeksi, kun välittäjät ohjaavat tulokkaat työpaikoilleen. He jäävät velkaa välittäjille matkakustannuksista, huollosta, vaatteista, ruoasta ja majoituksesta. Palkkaa ei makseta ennen kuin työnantaja on pidättänyt ennakoiksi mieltämänsä kulut. Usein kestää useita kuukausia, ennen kuin vierastyöläisten sallitaan pitää jokin osuus tuloistaan. Joillekuille maksetaan vain silloin, kun heidät myydään toiselle välittäjälle. Tähän menetelmään turvaudutaan, jotta työntekijät eivät karkaisi. Vankeutta voidaan soveltaa myös työjärjestelyissä, erityisesti seksityössä. Siinä työtä ohjaa yleensä kaksi järjestelmää, nimittäin kannustaminen ja rankaiseminen. Kannustaminen pohjaa suostuttelun periaatteeseen. Työntekijän tulot on toisin sanoen sidottu siihen, että hän kykenee houkuttelemaan klubille jonkin tietyn määrän asiakkaita ja myymään heille tietyn määrän drinkkejä. Rangaistusjärjestelmä perustuu siihen, että työntekijä ei pysy annetussa tavoitteessa, eli jos iltaa kohti laskettujen asiakkaiden määrä ei ylitä tiettyä rajaa, työntekijä ei saa siltä päivältä lisätuloja alkoholin myynnistä. Rangaistus seuraa myös tylyydestä (jos ei puhu, anna koskea, flirttaile ja juo), työstä myöhästymisestä, kaluston vahingoittamisesta tai asiakkaiden kanssa seurustelusta työajan ulkopuolella. Näiden kahden työkurijärjestelmän takia työntekijöistä tulee vankeja, koska he joutuvat käyttämään sukupuoltaan välineenä työssään.

Myydyt ihmiset, sen lisäksi että he ovat vankeja suoraan taloudellisessa mielessä, ovat myös kansainvälisen ja kansallisten oikeusjärjestelmien vankeja, koska niillä ei ole keinoja käsitellä ihmiskaupan uusia muotoja. On osoitettu, että monien Euroo-

pan maiden lakipykälät tekevät ihmiskaupasta rikollisille muita rikoksia, esimerkiksi huumeiden salakuljetusta tai varastettujen autojen välittämistä, turvallisemman tulonlähteen. Ankarin rangaistus ihmiskaupasta, joka määritellään vierasmaalaisten salakuljetukseksi, on Hollannissa ja Belgiassa vain yksi vuosi, ja Sveitsissä kolme vuotta. Puolassa ei ole vierasmaalaisten salakuljetusta sääteleviä lakeja lainkaan, kun taas Tsekin tasavallassa tätä toimintaa pidetään väärinkäytöksenä (sitä ei lueta törkeäksi rikokseksi). Sen sijaan prostituutioon pakottamisesta voi saada ankaran tuomion, jopa kymmenen vuotta vankeutta, mutta rikosta on hyvin vaikea näyttää toteen. Eräässä tapauksessa Hollannissa kesti kahdeksan vuotta ennen kuin filippiiniläinen Hollantiin myyty nainen onnistui pakenemaan myyjänsä käsistä ja nostamaan oikeusjutun häntä vastaan; myyjä sai kahden vuoden vankeustuomion.

Vieraaseen maahan töihin myytyjä henkilöitä suojelee kansainvälisellä tasolla virallisesti vuoden 1949 kansainvälinen sopimus, joka kieltää ihmiskaupan, ihmisten hyväksikäytön ja pakottamisen prostituutioon. Sopimuksessa on kaksi lauseketta: ensiksikin jokaista henkilöä, joka käyttää hyväkseen toista henkilöä, olkoon vaikka tämän omalla suostumuksella, on rangaistava. Ja toiseksi on kumottava lait ja säädökset, jotka määräävät prostituoidut rekisteröitymään tai erityisvalvonnan alaisiksi. Sopimus on sekä ihmiskaupan että prostituution vastainen. Molemmille osapuolille määrätään rangaistus: edellisessä tapauksessa pakottamisesta ja jälkimmäisessä prostituutioon ryhtymisestä. Sopimus pyrkii lakkauttamaan ihmiskaupan kieltämällä prostituution, ja katsoo siten näiden kahden toiminnan tukevan toisiaan. Kaikki YK:n jäsenvaltiot eivät kuitenkaan ole allekirjoittaneet sopimusta, koska toimenpiteet prostituution säätelemiseksi vaihtelevat maasta riippuen. Tästä johtuen sopimuksen soveltaminen kansallisella tasolla on hyvin ongelmallista. Maissa, jotka säätelevät prostituutiota, naisia ei rangaista ryhtymisestä kaupalliseen seksityöhön, mutta heitä rangaistaan maahantulolakien rikkomisesta. Maissa, joissa on voimassa prostituution kieltävä laki, heitä rangaistaan molemmista rikoksista.

Esimerkiksi vuonna 1993 latinalaisamerikkalainen nainen, joka oli tullut Hollantiin laittomasti, näki kuinka seksiklubin omistaja pahoinpiteli hänen puolalaista työtoveriaan. Hän ilmoitti rikoksesta poliisille. Häntä ei rangaistu siitä, että hän teki seksityötä, sillä Hollannin laki sallii prostituution. Poliisi lukitsi naisen telkien taakse laittomana maahanmuuttajana eikä suinkaan kohdellut häntä rikoksen silminnäkijänä. Tämän tapauksen jälkeen kansalaisjärjestöt ovat onnistuneet ajamaan läpi lakipäätöksen, joka sallii rikoksen uhrien ja todistajien oleskella maassa kunnes koko oikeusprosessi on ohitse. Päätöksellä ei kuitenkaan ole tähän mennessä ollut vaikutusta kansainväliseen lakiin. Sitä noudatetaan vain Hollannin, sekä joidenkin muiden maiden kuten Belgian oikeuskäytännössä. Monet muut maat eivät vielä ole huomanneet tämän päätöksen arvoa rikollisten jäljittämisessä.

Vuonna 1997 Kanadan poliisi teki yhteistyössä Yhdysvaltain poliisin kanssa ratsioita bordelleihin San Josessa, Kaliforniassa ja Torontossa. Poliisi pelasti yli 20 thaimaalaista ja malesialaista 16-30 -vuotiasta naista, jotka oli salakuljetettu Pohjois-Amerikkaan, pakotettu tekemään töitä velkavankeudessa, ja myyty yhä uudelleen erilaisiin seksialan laitoksiin, joilla on yhteyksiä rikollisjärjestöihin. Sen sijaan että Kanadan viranomaiset olisivat suojelleet naisia, he langettivat heille syytteen seksityön tekemisestä. Pidätysaikana naiset eivät saaneet oikeusapua eivätkä tienneet oikeuksiaan. Thaimaan Ottawan suurlähetystön virkailijan neuvosta kaksi naisista myönsi syyllisyytensä päästäkseen takaisin kotiin. Thaimaan suurlähetystö hankki kummallekin henkilöllisyyspaperit. Naisten saapuessa Bangkokiin Thaimaan maahantuloviranomaiset nostivat syytteen heitä vastaan, koska heidän henkilötodistuksessaan lukee, että he olivat tulleet Kanadaan väärennetyllä passilla. Nämä kaksi tapausta osoittavat, että kansallisilla maahantulolaeilla on suurempi painoarvo kuin kansainvälisellä ihmiskauppaa koskevalla lailla. Rankaisemalla uhreja maahantulomääräysten rikkomisesta sen sijaan että suojelisi heitä hyväksikäytöltä, johon naiset ovat joko suostuneet tai jättäneet suostumatta, valtio tulee sulkeneeksi järjestyneen rikollisuuden verkostot lain ulottumattomiin.

Ihmiskauppa ja inhimillinen turvallisuus: uusia linjanvetoja käytännön etiikaksi

Ihmiskaupan vastainen strategia vaatii globaalin kapitalismin rakenteellista muuttumista, jota vauhdittaisivat vaurauden, hyvinvoinnin ja halun kartoittamiseen tähtäävät uudet kulttuuriset ja yhteiskunnalliset hankkeet. Tarvitaan myös uusia inhimillisen elämän hahmotustapoja, jotka ottavat paremmin huomioon nykyisen globaalin sosiaalisen rakenteen ristiriidat. Globaali kohtalo täytyy ohjata välineellisyyden kulttuurista yhteisvastuun kulttuuriin. Tällaisen hankkeen puuttuessa voi olla hyödyllistä etsiä suuntalinjoja tutkimalla olemassa olevia, vaurauteen ja hyvinvointiin liittyviä eettisiä voimavaroja, sekä osoittaa alueita, jotka antavat aihetta yksimielisyyden etsimiseen. Kysymyksen tahdosta voidaan katsoa riippuvan vaurauden ja hyvinvoinnista, koska niistä muodostuu perusta, jolla tahto voi ilmetä. Näiden linjojen etsiminen johtaa väistämättä erilaisten näkemysten ja näkökulmien törmäykseen, koska ihmiskauppa liittyy niin moneen inhimillisen elämän osa-alueeseen, mm. seksiin, terveyteen ja tuloihin.

Ihmiskauppaa on käsitteltävä pikemminkin orjuuden jatkumisena kuin kiusallisena jäänteenä jo ohitetusta vaiheesta sosiaalisen kehityksen janalla. Mikäli tähän kannustetaan, valtion ja markkinoiden välinen eettinen suhde paljastuu koko syvyydessään. Voidaan kysyä, onko nykymuotoisesta inhimillisen käsitteestä ideologiseksi voimaksi, joka säätelisi kyseistä suhdetta globaalilla tasolla? Tähän kysymykseen vastaaminen edellyttää nii-

den eettisten näkökulmien entistä tarkempaa pohdintaa, jotka vaikuttavat inhimillisen turvallisuuden strategian ja sen osatekijöiden (ihmisoikeudet ja inhimillinen kehitys) taustalla. Tähän liittyen voidaan nostaa esiin kolme eettistä lähestymistapaa. Niiden hahmotteleminen voi osaltaan auttaa aiheesta käytävän keskustelun avaamisessa.

Ensimmäinen niistä on yhteishyvän etiikka, jossa inhimillisen turvallisuuden saavuttamisen katsotaan hyödyttävän molempia osapuolia. Tällöin moraaliset toimijat ohjaavat paitsi valtioita ja taloudellisia instituutioita myös kansalaisia näiden päivittäisessä elämässä. On luovuttava sellaisista inhimillistä elämää koskevien nykykäsitysten luomista ristiriidoista, joissa Minän ajatellaan kuuluvan kansakuntaan, jotta inhimillisen turvallisuuden strategia toimisi. Kun tunnustetaan, että yhden ryhmän inhimilliselle turvallisuudelle aiheuttama uhka voi olla turvattomuuden lähteenä toiselle ryhmälle (kuten ympäristökysymyksissä, AIDSissa ja seksikaupassa, järjestäytyneessä rikollisuudessa ja korruptiossa), on otettu ensimmäinen askel tähän suuntaan. Tavat, joilla tällainen turvattomuus ilmenee, eivät riipu rajoista, ihonväristä, iästä, etnisyydestä tai uskonnollisista mieltymyksistä. Ne ovat osa globaalia sosiaalista vuorovaikutusta, johon reagoiminen ei lähde jostakin yksittäisestä kansallisvaltiosta ja sen kansalaisista, vaan orastavasta tietoisuudesta, jossa Minä ja Minät mielletään riippuvaisiksi tästä vuorovaikutuksesta. Minän ja ei-minän väliseen vastakkainasetteluun perustuva logiikka ei päde enää. Pikemminkin käsite minä täytyy paikantaa osaksi monen eri minän jatkumoa. Tämä auttaa välttämään sellaisia moraalisia asemia, jotka olettavat löytyvän pyhempi kuin sinä näkökulmia. Sen sijaan luodaan mahdollisuuksia sellaisiin minän käytännön pohdintoihin, jotka laajentavat ymmärrystä ja tukevat moraalista sitoutumista yhteishyväksi miellettyyn inhimilliseen turvallisuuteen. Tältä osin inhimillinen turvallisuus täytyy mieltää paitsi inhimillisen olemassaolon normatiivisiksi ehdoiksi myös prosessiksi, jonka avulla lievitetään tietyn minäkäsityksen ja sen psyykkisen rakenteen muotoutumisesta juontuvaa jännitystä ja ahdistusta.

Toinen eettinen lähestymistapa on utilitaristinen ja saa ilmaisunsa inhimillisen kehityksen käsitteessä. Tämä käsite pyrkii arvioimaan julkisen toiminnan seurauksia kun julkinen toiminta määritellään kapeasti kehityspolitiikaksi ihmisen mahdollisuuksille ja hyvinvoinnille. Se tarjoaa vaihtoehdon perinteisille vaikutuksen mittaamisen menetelmille. Sen sijaan, että kehitys määriteltäisiin siinä kapeasti taloudelliseksi kasvuksi ja vaurauden luomiseksi, sitä pidetään hyvinvoinnin tuottamisena. Tältä osin se on suunnattu valtioille (ymmärrettyinä moraalinvartijoiksi) ja edellyttää niiltä vaurauden sosiaalisen merkityksen määrittelemistä. Se pyrkii kumoamaan keinojen ja tavoitteiden logiikan nimeämällä inhimillisen hyvinvoinnin tavoitteeksi ja taloudellisen kasvun keinoksi. Kun inhimillisen kehityksen strategiaa tulkitaan naisten ja vammaisten näkökulmasta, vakava ongelma nousee esiin. Inhimillisen kehityksen käsite tarvitsee tuekseen inhimillisten kykyjen käsitteen, joka on itsessäänkin esimerkki uusklassisen talousteorian uudelleenmuotoilusta. Siihen liittyy tietty poliittinen viattomuus suhteessa inhimillisen ja kykyjen käsitteisiin. Etiikan näkökulmasta uusklassinen talousteoria pitää hyvinvoipaa yhteiskuntaa hyvinvoipien yksilöiden kokoelmana, minkä vuoksi yksilön mahdollisuuksien lisäämisen ajatellaan hyödyttävän koko yhteiskuntaa. Ihmisiä kohdellaan tällöin abstrahoimisen kautta, muotoilemalla yksilön kategoria, joka irrotetaan hänen toiminnallisesta kontekstistaan. Normatiivinen inhimillisten kykyjen määritelmä, joka ei ota huomioon kaksinapaista näkemystä maailmantaloudesta eli ajatusta siitä, että miesten työ on työtä, naisten työ on ei-työtä kieltää tähän näkemykseen sisältyvän sosiaalisen sukupuolen symbolisen ulottuvuuden, samoin kuin tästä juontuvat sukupuolten väliset ristiriidat.

Siksi naisten rakenteellinen asema yhteiskunnissa saattaa heikentyä eikä voimistua. Ihmiskaupan historia 1900-luvulla paljastaa sisäisiä, sosiaaliseen sukupuoleen kytketyn vallan suhteita yhteiskunnan eri tasoilla, kuten kotitalouksissa, yhteisöissä, yrityksissä ja valtioissa. Se tukeutuu ruumiin politiikkaan sekä sellaiseen käsitykseen työstä ja ei-työstä, jota tukee miehinen käsitys ihmisruumiista ja seksuaalisuudesta. Sosiaalinen kokemus osoittaa, että kyvykkyyden ja kykenemättömyyden käsitteet ovat olleet osa syrjimisen diskurssia aina kun naisia ja muita haavoittuvaisia ryhmiä, kuten erikykyisiä (joista tavallisesti puhutaan vammaisina), on yritetty estää osallistumasta mielekkäällä tavalla yhteisön inhimilliseen elämään. Naisia hyödyttävän inhimillisen turvallisuuden ja kehityksen edistämiseksi tulisi pohtia uudelleen ihmisluonnon käsitettä, jotta siihen sisältyvät kyettäisiin kitkemään kasvualustastaan. Sama pätee erikykyisiin. Mikäli näitä epäkohtia ei käsitellä, inhimillisten kykyjen näkökulmaan sisältyvä tasa-arvon periaate saattaa vetää maton omien jalkojensa alta. Kansalaisyhteisöt ovat arvostelleet YK:n kehitysohjelman (UNDP) tarjoamaa ratkaisua, jossa globaali inhimillinen kehitys mielletään yhä uusien ihmisten sisäänajoksi markkinatalouteen sitä kautta, että yrittäjien yhteisö ja kehitysyhteisö tekevät strategista yhteistyötä. Ne ovat myös pitäneet kyseistä ratkaisua epäonnistuneena. YK ei ole onnistunut hyväksyttämään liiketalouden etiikan mittapuita ylikansallisten yritysten toimintaa ohjaavaksi säännöstöksi, ja YK:n ylikansallisten yritysten tutkimuskeskus lakkautettiin tämän vuosikymmenen alussa. Näissä olosuhteissa tällaisen strategisen sitoutumisen ei voi odottaa tuottavan tuloksia, joista inhimillisen kehityksen arkkitehdit haaveilivat.

Kolmas eettinen lähestymistapa perustuu oikeuksiin. Sitä ilmentää käsite oikeus kehitykseen, jonka avulla pyritään suojelemaan yksilöiden oikeuksia osallistua mielekkäällä tavalla yhteisön elämään. Tämä lähestymistapa on luultavasti muita lähestymistapoja monipuolisempi, onhan se poikinut koko joukon oikeudellisia asiakirjoja, joiden tarkoituksena on varjella ihmisoikeuksien noudattamista kehitysprosessissa. Näihin oikeuksiin kuuluvat kansalaisvapaudet, sosio-ekonomiset oikeudet ja kulttuuriset oikeudet. Tähän lähestymistapaan sisältyy oletus siitä, että mitä enemmän yksilöllä on oikeuksia, sitä turvatumpi on hänen asemansa, sekä siitä, että yhteiskunnan laatu voidaan päätellä yksilön riippumattomuutta suojelevien oikeussäädösten määrän perusteella. Erilaiset oikeudet saattavat kuitenkin olla vakavassa ristiriidassa keskenään, kuten silloin, kun on kyse oikeudesta elämään. Kiistely oikeudesta aborttiin ja ksenotransplantaatioon (elimen siirtoon eläimeltä ihmiselle), sekä kiistat kaupallisten seksityöläisten oikeuksista osoittavat, että oikeuslähtökohta saattaa luoda omat ristiriitansa, joihin voi löytyä ratkaisu oikeuskeskustelun ulkopuolelta. Jos ajatusta oikeuksista noudatettaisiin tinkimättä, ihmisten moraalinen vastuu häivytettäisiin ja moraalinen valta sysättäisiin oikeusistuinten, tuomareiden ja asianajajien käsiin.

Tämän ajatustuokion lopuksi haluan vielä toistaa, että ihmiskunnan tulevaisuuden kannalta on tärkeää elvyttää yhteisvastuuta ja uusia yhteiselon periaatteen tunnustavia vaurauden, hyvinvoinnin ja tahdon muotoja. Niin kuin Saint Exupéryn Pikku Prinssi ja hänen ystävänsä kettu opettavat, yhteisvastuu juontuu siitä, että todellisuus hahmotetaan sydämen viisauden avulla. Silmät ovat sokeat. Pitää etsiä sydämellä.

Suomentanut Jyrki Vainonen

MARKUS LÅNG

CHARLES S. PEIRCE JA TOIMINNAN MERKITYS. SUOMENTAJA PUHUU

Yhdysvaltain kenties merkittävintä filosofia Charles S. Peirceä (1839–1914) pidetään paitsi semiootikkona myös pragmatismin perustajana. Itse hän nimitti suuntausta ”pragmatisismiksi”, koska kukaan tuskin kaappaisi noin rumaa nimeä omiin tarkoituksiinsa. Oheisessa käännösartikkelissa ”How to Make Our Ideas Clear” (1878) ei pragmati(si)smista tosin vielä puhuta, lukuun ottamatta myöhempiä lisäyksiä.

Peirce pyrki uudistamaan tiedettä ja hylkäämään idealismin ja positivismin. Ajatusten selkiyttäminen edellyttää hänen mukaansa ainakin kolmea vaihetta: idea on tunnistettava; se on voitava määritellä abstraktisti; on oltava selvillä käytännön vaikutuksista. Kaksi ensimmäistä vaihetta ovat lähtöisin René Descartesilta; Peirce itse korostaa pragmaattisten seurausten – käytännön vaikutusten – merkitystä. Peirce suhteuttaa ajattelun toimintaan, ja ajattelun tulokset – käsitykset – ovat perustavan tärkeitä. Kun tarkastellaan, miten tosiasiallisesti toimimme, siitä voidaan päätellä, millainen käsitys meillä on asioista – vaikka ehkä muuta väitämme. Teot ratkaisevat, eivät sanat, aivan kuten myöhemmin vaikkapa J.-P. Sartrella.

Tässä pienessä kirjoituksessa Peirce onnistuu sivuamaan monia seikkoja, jotka muodostuivat sittemmin tärkeiksi eräille viime vuosisadan ajattelijoille, hänestä ehkä riippumatta: Ludwig Wittgenstein ja kielenkäytön tarkastelu, G. H. von Wright ja teon filosofia, Sigmund Freud ja realiteetin löytäminen jne.

Sen jälkeen kun kirjoitus ensi kerran julkaistiin, Peirce muokkasi sitä aikomuksenaan julkaista logiikan oppikirja. Valitettavasti kirjahanke ei toteutunut. Suomennokseen on joka tapauksessa otettu mukaan kaikki lisäykset: Peircen ajattelun kehittyminen näkyy niistä kiinnostavalla tavalla.

Peirce on loistava tyyliniekka, eikä hänen kirjoituksiaan ole aina helppo kääntää. Hän ilmaisee ajatuksensa loistokkaalla kielellä ja sivaltaa säälittä niitä, jotka ovat sortuneet logiikan sudenkuoppiin ja tahtovat houkutella muita mukaansa. Skolastikot, Descartes ja G. W. Leibniz joutuvat kärkevän pöllytyksen kohteeksi, samoin kuin hänen aikansa saivartelijat.

Suomennoksessa onkin pyritty kiinnittämään erityistä huomiota tekstin sujuvuuteen ja purevuuteen. Artikkeli on osa laajempaa suomennoshanketta, jossa Peircen tärkeimpiä kirjoituksia esitellään suomalaiselle lukijakunnalle.

CHARLES S. PEIRCE

KUINKA SELKEYTÄMME IDEOITAMME [1]

I

Jos on tutustunut nykyaikaiseen logiikan oppikirjaan[2], muistaa varmasti kaksi jaottelua: *selkeät* ja *hämärät* käsitykset (*conceptions*) sekä *tarkat* ja *sekavat* käsitykset. Nämä jaottelut ovat seisoneet kirjoissa ja kansissa jo lähes kaksi vuosisataa, niitä ei ole korjailtu eikä muokattu, ja loogikot pitävät niitä yleisesti oppialansa helminä.

Selkeä idea määritellään sellaiseksi, että sen voi tajuta ja sen tunnistaa aina kohdatessa eikä sitä luule toiseksi. Jos idealta puuttuu tällainen selkeys, sitä sanotaan hämäräksi.

Siinä on varsin soma siivu filosofista oppisanastoa; mutta koska loogikot määrittelivät nimenomaan selkeyttä, olisi toivonut, että he olisivat puhuneet hiukan yksinkertaisemmin. Jos idea tunnistetaan aina epäröimättä eikä sitä missään oloissa sekoiteta toiseen, olipa se hahmoltaan miten vaikeatajuinen, se edellyttäisi todellakin niin suunnattoman terävää ja selkeää älyä, ettei moista usein tästä maailmasta tapaa. Toisaalta jos ihminen on perehtynyt ideaan niin että on tullut sinuksi sen kanssa ja tavallisissa oloissa tunnistaa sen täysin epäröimättä, tätä tuskin ansainnee nimittää käsityskyvyn selkeydeksi, sillä tuossa kasvaa vain subjektiivinen vallantunto, joka voi olla täysin harhaista. Oletan kuitenkin, että kun loogikot puhuvat ”selkeydestä”, he tarkoittavat ainoastaan tällaista idean tuttuutta, sillä he pitävät selkeyttä vain vähäisenä ansiona ja se tarvitsee tuekseen toisen, jota he kutsuvat *tarkkuudeksi*.

Tarkka idea määritellään niin, ettei siihen sisälly mitään epäselvää. Tämä on muodollista kielenkäyttöä; idean *sisällöllä* loogikot tarkoittavat kaikkea, mitä sen määritelmään sisältyy. Niinpä idea tajutaan heidän mukaansa *tarkoin*, kun sille voidaan esittää täsmällinen abstrakti määritelmä. Sen koommin eivät ammattiloogikot aihetta esittele; enkä olisikaan vaivannut lukijaa heidän sanomisillaan, ellei kyseessä olisi noin räikeä osoitus siitä, miten he ovat torkkuneet kautta älynharjoituksen aikakautten, jättäneet piittaamattomasti huomiotta modernin ajattelun kojeiston eivätkä koskaan edes uneksineet kehittävänsä logiikkaa sen opetusten turvin. Opinkappale, jonka mukaan käytännön perehtyneisyys ja abstrakti tarkkuus merkitsevät käsityskyvyn huippua, on todellakin jo entisaikain ajattelua; nyt on vihdoin luotava menetelmä, jonka avulla ajattelua voidaan selkeyttää yhä enemmän, sellaiseen muotoon kuin voimme oman aikamme ajattelijoilla nähdä ja ihailla.

Kun René Descartes ryhtyi rakentamaan filosofiaa uudelleen, hän ensi töikseen salli skeptisismin (teoreettisesti) ja lakkasi pitämästä auktoriteettia totuuden viimesijaisena lähteenä siten kuin skolastikot tekivät. Sitten hän etsi luontevampaa tosien periaatteiden lähdettä ja uskoi löytäneensä sellaisen ihmismielestä; näin hän siirtyi suorinta mahdollista tietä arvovallan menetelmästä *a priori* -menetelmään, niin kuin ensimmäisessä artikkelissani kuvasin.[3] Itsetajuisuuden oli määrä tarjota perimmäiset totuudet ja

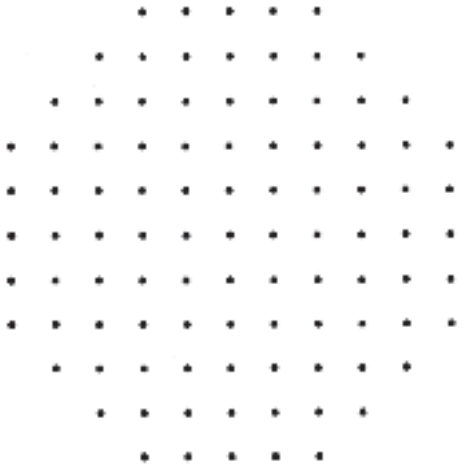
ratkaista, mikä oli järkeenkäypää. Mutta koska kaikki ideat eivät ilmeisestikään ole tosia, hän joutui huomaamaan, että totuuden ensi ehtona niiden pitää olla selkeitä. Hän ei koskaan keksinyt erotella ideoita, jotka *näyttävät* selkeiltä ja jotka ovat selkeitä. Koska hän luotti näin itsetutkisteluun, myös etsittäessä tietoa ulkomaailman olioista, miksi hänen pitäisi epäillä järjen todistajanlausuntoa, kun kysymys oli omista mielensisällöistämme? Mutta sitten ilmeisesti nähdessään jonkun selkeästi ja varmasti kannattavan vastakkaisia pääperiaatteita hän johtui edelleen sanomaan, ettei ideoiden selkeys riitä vaan niiden on oltava myös tarkoin määriteltyjä, toisin sanoen niissä ei saa olla mitään epäselvää. Tällä hän todennäköisesti tarkoitti (hän ei näet selittänyt ajatuksiaan kovin täsmällisesti), että niiden täytyy selvitä dialektisesta koettelusta, että niiden ei pidä vain näyttää ulkoapäin selkeiltä, vaan väittelykään ei saa tuoda päivänvaloon epämääräisyyksiä.

Sellainen oli Descartesin erottelu, ja voi nähdä, että se oli täsmälleen hänen filosofiansa tasolla. G. W. Leibniz kehitteli erottelua hiukan. Tämä suuri ja ainutlaatuinen nero oli yhtä merkittävä sen tähden, mitä hän ei nähnyt, kuin sen tähden, mitä hän näki. Hänelle oli täysin selvää, ettei mekaaninen koje voi tehdä lakkaamatta työtä, jos siihen ei syötetä voimaa muodossa tai toisessa; mutta hän ei oivaltanut, että järjen koneisto voi vain muuntaa tietoa, ei koskaan synnyttää sitä, ellei koneistoon syötetä havaintoja. Häneltä jäi näin ymmärtämättä kartesiolaisen filosofian olennaisin ydin eli se, että me väistämättä omaksumme väittämiä, jotka näyttävät meistä täysin ilmeisiltä, olkoonpa moinen loogista tahi ei. Sen sijaan että olisi tarkastellut asiaa tästä näkökulmasta, Leibniz koetti pelkistää tieteen pääperiaatteet kahteen luokkaan, niihin joita ei voi kiistää ilman ristiriitaa, ja niihin, jotka johtuvat riittävän perusteen periaatteesta (siitä lisää jäljempänä), eikä hän näköjään ollut selvillä siitä, miten suuri ero hänen ja Descartesin välillä vallitsi.[4] Niin hän upposi takaisin logiikan entisiin joutavuuksiin; ja ennen kaikkea abstrakteilla määritelmillä oli tärkeä osa hänen filosofiassaan. Huomatessaan, kuinka Descartesin menetelmä törmäsi vaikeuteen, että saatamme omasta mielestämme tajuta selkeästi ideat, jotka tosiasiallisesti ovat sangen utuisia, ei hänen mieleensä tietenkään juolahtanut ehompaa parannuskeinoa kuin että jokaiselle tärkeälle termille on vaadittava abstrakti määritelmä. Niinpä hän omaksui jaon *selkeisiin* ja *tarkkoihin* käsitteisiin ja kuvasi jälkimmäisen ominaisuuden olevan selkeää tajua kaikesta mitä määritelmä sisältää; ja kirjat ovat siitä pitäen toistelleet hänen sanojaan. Ei ole vaaraa, että tätä houreellista mallia enää yliarvostetaan. Koskaan ei voida oppia mitään uutta analysoimalla määritelmiä. Omia olemassaolevia käsityksiämme (*belief*) voidaan tämän prosessin avulla silti järjestää ja järjestys on olennainen osa älyllistä taloudenpitoa, kuten kaikkea muutakin. Siksi voidaan myöntää, että oppikirjat ovat oikeassa tehdessään käsitteen tuntemisesta ensi askelen kohti selkeyttä ja määrittelystä toisen. Mutta jättäessään huomiotta kaiken korkeamman älyllisen selkeäpiirteisyyden ne vain heijastelevat filosofiaa, joka kumottiin sata vuotta sitten. Suuresti ylistetty ”logiikan koristus” – oppi selkeydestä ja tarkkuudesta – saattaa olla hyvinkin sievä, mutta on korkea aika luovuttaa se antiikin hepenien kauhukabinettiin ja pukea yllemme jotain nykykäyttöön sopivampaa.

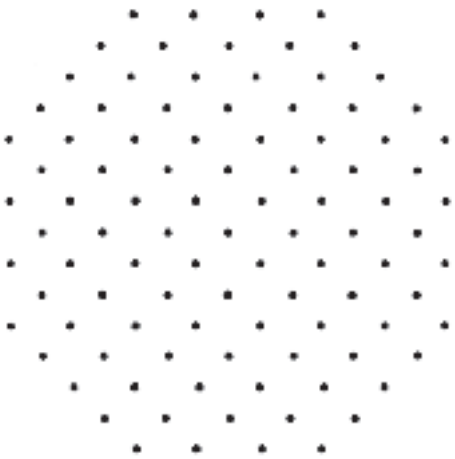
Ensimmäinen opetus, jota voimme oikeutetusti logiikalta vaatia, kuuluu että meidän on opittava selkeyttämään ideoitamme; se on perin tärkeä opetus, ja sitä halveksivat vain ne, jotka sitä kipeimmin tarvitsevat.[5] Kun tiedämme mitä ajattelemme eli kun hallitsemme oman tarkoituksemme, se tarjoaa vakaan perustan suurelle ja painavalle ajattelulle. Tämän oppivat helpoimmin ne, joiden ideat ovat vaatimattomia ja rajallisia – ja he oppivat paljon iloisemmin kuin ne, jotka tarpovat avuttomina käsitteiden mutavellissä. Kansakunta saattaa sukupolvien saatossa kyllä voittaa ongelmat, jotka seuraavat kielen ylettömästä rikkaudesta ja rikkauden luontaisesta seurauksesta, ideoiden suunnattomasta, mittaamattomasta syvyydestä. Historiasta voimme nähdä, kuinka kansa hitaasti kehittää kirjallisia muotojaan, hitaasti luo yltään metafysiikkansa ja ehtymättömän kärsivällisesti saavuttaa hyvityksen, suuren mestaruuden kaikilla hengentaitojen aloilla. Aikakirjoista ei vielä käy ilmi, voittaako vai ei moinen kansa ajan mittaan toisen kansan, jolla on ideoita niukalti (niin kuin sanoja kielessään) mutta joka hallitsee mestarillisesti ne mitä sillä on. Yksilötasolla ei kuitenkaan voida epäillä, että muutama selkeä idea on arvokkaampi kuin tukku sekavia. Nuorukaista tuskin voitaisiin suostutella uhraamaan enin osa ajatuksistaan, jotta hän voisi pelastaa loput; ja kaikkein viimeisenä voi sumentunut ymmärrys käsittää, miten välttämätön tuo uhraus olisi. Hänen osaansa me voimme yleensä vain surkutella, kuten vammaisena syntyneen ihmisen. Aika hänet parantaa, mutta selkeyden osalta älyn kypsyys koittanee sangen myöhään. Luonto vaikuttaa järjestäneen asiat kehnosti, olletikin kun selkeydellä on vähemmän käyttöä sille, joka on asettunut aloilleen ja jonka osalta virheet ovat suurelta osin jo tehneet tehtävänsä, kuin olisi sille, jonka taival on vasta alkamassa. On kauheaa katsella, kun yksi ainut epäselvä idea, yksityinen mieletön muodoste piilottelee nuorukaisen päässä ja vaikuttaa joskus kuin valtimontukos, joka haittaa aivojen ravinnonsaantia ja tuomitsee uhrinsa riutumaan älyllisen tarmonsa kukoistuksessa, keskellä älyllistä yltäkylläisyyttä. Moni ihminen on vuosikaupalla harrastuksekseen vaalinut jotain kalpeaa idean kuvajaista, joka on liian mieletön voidakseen olla selvästi virheellinen; tästä huolimatta hän on rakastanut sitä intohimoisesti, tehnyt siitä seuralaisensa öin ja päivin ja uhrannut sille voimansa ja elämänsä, hyljännyt kaikki muut velvoitteet sen takia ja lyhyesti sanottuna elänyt sen kera ja sen puolesta, kunnes siitä on niin sanoaksemme tullut liha hänen lihassaan ja luu hänen luussaan; ja sitten hän on eräänä kirkkaana aamuna havahtunut ja huomannut sen tyystin kadonneeksi, hävinneen sen siliän tien kuten sadun kaunis Melusina, ja hänen elämänsä tarkoitus on kadonnut sen mukana. Olen itse tuntenut tuommoisen ihmisen; ja kuka tietää monenko ympyränneliöijän, metafyysikon, astrologin vaiheista voitaisiinkaan kertoa tuossa vanhassa saksalaisessa tarinassa?

II

Tämän kirjoitussarjan ensimmäisessä osassa[6] esitetyt periaatteet johtavat heti menetelmään, jolla voidaan saavuttaa selkeämpi ajattelutapa kuin loogikkojen ”tarkkuudella”. Havaitsimme, että epäilyksen aiheuttama ärtymys kiihottaa ajattelutoimintaa, kunnes saavutetaan käsitys; ajattelun ainoana tehtävänä on siis käsitysten tuottaminen. Kaikki nämä sanat ovat kuitenkin liian vahvoja tarkoituksiini. On kuin olisin kuvaillut ilmiöitä sellaisina kuin ne näkyvät mentaalisesta mikroskoopista. Epäilys ja usko (*belief*), siten kuin sanoja yleensä käytetään, liittyvät uskonnollisiin tai muihin vakaviin pohdintoihin. Mutta tässä tarkoitan minkä tahansa kysymyksen heräämistä, olkoonpa pienen tai suuren, ja sen ratkeamista. Jos vaikkapa otan hevosraitiovaunussa kukkaroni ja löydän yhden 5 sentin kolikon ja viisi 1 sentin kolikkoa, päätän samalla kun otan rahaa kukkarosta, millä tavoin maksan matkani. Jos moista kysymystä nimitetään epäilykseksi ja päätöstäni uskoksi, niin sanoja käytetään varsin tilanteeseen sopimattomalla tavalla. Jos sanotaan että moinen epäilys herättää ärtymystä, joka on tyynnytettävä, kysymys olisi hankalasta ja lähestulkoon mielipuolisesta luonteenlaadusta. Mutta kun asiaa tarkastellaan seikkaperäisesti, on myönnettävä, että jos vähänkin emmin, maksanko viidellä kuparikolikolla vai yhdellä 5 sentin kolikolla (kuten varmasti epäröisin, ellei minulle ole aikaisemman tottumuksen perusteella vakiintunut tapaa), niin henkinen toimintani kiihtyy sen verran, että voin ratkaista miten menetellä, vaikka ärtymys onkin nyt liian vahva sana. Yleisimmin epäilys viriää päättämättömyydestä, vaikkakin hetkellisestä. Joskus näin ei ole. Minun on vaikkapa odoteltava rautatieasemalla



Kuvio 1.



Kuvio 2.

ja ajankuluksi lueskelen seiniltä ilmoituksia. Vertailen eri junien ja eri reittien etuja, vaikka en koskaan aio matkustaa kyseisiin paikkoihin – vain kuvittelen epäröiväni, koska olen kyllästynyt siihen, ettei ole mitään pohdittavaa. Teeskennellyllä epäröinnillä, teeskenneltiinpä vain huvin tai ylevän tarkoituksen vuoksi, on tärkeä merkitys tieteellisen tutkimuksen virittäjänä. Mistä epäilys syntyykin, se ylyttää järkeä toimimaan heikosti tai tarmokkaasti, rauhallisesti tai kuumeisesti. Tietoisuuden läpi kulkee nopeasti kuvia, yksi sulautuu lakkaamatta toiseen, kunnes vihdoin, kun kaikki on ohi – se voi käydä sekunnin murto-osassa, tunnissa tai pitkien vuosien jälkeen – me havaitsemme päättäneemme, miten menetellä tilanteessa joka sai meidät epäröimään. Toisin sanoen olemme päätyneet johonkin käsitykseen.

Tässä kehityskulussa havaitsemme kahdenlaisia tietoisuuden aineksia, joiden erottelua voidaan parhaiten havainnollistaa esimerkillä. Musiikkikappaleessa on erillisiä nuotteja ja on sävelmä. Yksityinen sävel voidaan venyttää tunnin tai päivän mittaiseksi, ja tuona aikana se on olemassa joka hetki yhtä täydellisesti kuin koko aikana; joten niin kauan kuin sävel soi, se on läsnä aisteille, joille kaikki menneisyys on yhtä etäistä kuin tulevaisuuskin. Mutta sävelmän kohdalla on toisin, sillä sen esitys vie aikansa ja sävelmän eri kohtien aikana soi vain yksi kohta sävelmää. Sävelmä muodostuu sävelseuraannon järjestyksestä, kun sävelet kuullaan korvassa eri hetkinä; ja tämän havaitseminen edellyttää jonkinlaista tietoisuuden jatkuvuutta, joka voi tehdä ajan mittaan sattuneet tapahtumat meille läsnäoleviksi. Me havaitsemme sävelmän totta kai vain kuulemalla erilliset sävelet; meidän ei kuitenkaan voida sanoa kuulevan sitä suoraan, sillä kuulemme vain sen, mitä kullakin hetkellä soi, eikä seuraannon järjestys voi olla yhdessä hetkessä läsnä. Kaikkialta tietoisuudesta löytyy näitä kahdenlaisia kohteita: niitä joista olemme *välittömästi* tietoisia ja niitä joista olemme *välillisesti* tietoisia. Jotkin ainekset (aistimukset) ovat kokonaisuudessaan läsnä sen ajan jonka kestävät, kun taas toiset (kuten ajatus) ovat elämyksiä, joilla on alku, keskikohta ja loppu, ja ne koostuvat aistimusseuraannon yhtämittaisuudesta näiden virratessa tajunnan lävitse. Elämykset eivät voi olla välittömästi läsnä, vaan niiden täytyy kattaa osa menneisyyttämme tai tulevaisuuttamme. Ajatus on melodian säie, joka kulkee aistimusseuraannon lävitse.

Voidaan lisätä, että samoin kuin musiikkikappale voidaan kirjoittaa moniäänisesti ja jokaisessa äänessä on oma sävelmänsä, samoin erilaiset seuraantojen suhdejärjestelmät elävät rinnan samoista aistivaikutelmista. Järjestelmiä erottavat erilaiset pontimet, ideat tai tarkoitukset. Ajattelu on vain yksi tuollaisista järjestelmistä, sillä sen ainut ponnin, idea ja tarkoitus on käsitysten tuottaminen, ja kaikki, mikä ei tähän tarkoitukseen liity, kuuluu johonkin toiseen suhdejärjestelmään. Ajattelutoiminnalla saattaa olla satunnaisesti muita vaikutuksia; se voi esimerkiksi viihdyttää meitä, eikä diletanttien parista ole vaikea löytää niitä, jotka ovat tärvelleet ajattelun tuottamaan silkkaa mielihyvää; tuntuupa heitä vielä ärsyttävän ajatus, että kysymykset, joita he huvikseen tuumailevat, saattaisivat koskaan löytää lopullista ratkaisua; ja kun kiistämätön löytö riistää suositun aiheen pois kirjalliselta debattitanterelta, se saa osakseen vaivoin kätkettyä inhoa. Tuommoinen asennoitumistapa on silkkaa ajattelun häpäisemistä. Ajattelun ydintä ja merkitystä, pelkistettynä muista aineksista jotka sitä saattelevat, ei koskaan voida kohdistaa muuhun kuin käsitysten synnyttämiseen, vaikka tuo tavoite voidaankin tahallisesti torjua. Ajatustoiminnan ainoana mahdollisena pontimena on ajatusten ohjaaminen lepoon; ja se, mikä ei käsityksiin liity, ei kuulu ajatteluun itseensä.

Mikä käsitys sitten on? Se on välikadenssi, johon päättyy hengenelämämme sinfonian musiikillinen lauseke. Olemme nähneet, että käsityksellä on täsmälleen kolme ominaisuutta: yksi, me olemme siitä tietoisia; kaksi, se tyynnyttää ärtymystä, jonka epäilys herätti; ja kolme, se synnyttää luonteeseemme toimintasäännön eli lyhyesti sanottuna *tottumuksen*. Koska se tyynnyttää ärtymyksen, jonka epäilys herätti ja joka oli ajattelun syy, ajattelu raukenee ja vaipuu lepoon sillä hetkellä kun käsitys on saavutettu. Mutta koska käsitys on toimintaohje, sen soveltaminen johtaa uuteen epäilykseen ja uuteen ajatteluun, ja niinpä käsitys merkitsee paitsi pysähdyskohtaa samalla myös uuden ajattelun alkupistettä. Tämän vuoksi olen voinut nimittää käsitystä ajatusten levoksi, vaikka ajattelu on olennaisesti toimintaa. Ajattelun *viimeinen* lopputulos on tahdon harjoittaminen, eikä ajattelu ole enää tahtomme osa; mutta käsitys on vain yksi henkisen toiminnan välivaihe, se vaikuttaa luontoomme ajattelun tietä, ja vastaisuudessa se vaikuttaa ajatteluun.

Käsityksen ytimenä on tottumuksen muodostuminen; ja eri käsityksiä erottavat erilaiset toiminnat, joihin ne antavat aihetta. Jos käsitykset eivät toiminnan osalta eroa, jos ne tyynnyttävät saman epäilyksen johtamalla samaan toimintaohjeeseen, silloin eivät pelkät tietoisuudenlaatujen erot voi tehdä niistä eri käsityksiä sen enempää kuin sävelmän soittaminen eri sävellajeissa merkitsee eri sävelmien soittamista. Käsityksiä erotellaan usein mielivaltaisesti, vaikka niiden välillä ei ole muuta eroa kuin esitystapa – syntyvä kinastelu on kyllä aivan todellista. Jos uskotaan, että kohteet on järjestetty keske-

nään niin kuin kuviossa 1 ja että ne on järjestetty kuten kuviossa 2, kyse on yhdestä ja samasta käsityksestä; silti voitaisiin käsittää, että joku saattaisi puolustaa ensimmäistä väitettä ja kiistää toisen. Tuollaiset virheelliset erottelut aiheuttavat yhtä paljon haittaa kuin todella erilaisten käsitysten sekaannukset, ja näitä sudenkuoppia meidän olisi ehtimiseen varottava, erityisesti kun liikumme metafyysisellä maaperällä. Eräs tällainen yleinen harhakuva on, että luulemme oman ajattelumme epäselvyyden johtuvan aistivaikutelmamme kohteen epäselvyydestä. Sen sijaan että havaitsisimme hämäryyden olevan puhtaasti subjektiivista, me kuvittelemme tutkistelevamme objektin luontaista selittämättömyyttä; ja jos muodostamamme mielikuva myöhemmin esitetään meille selkeässä muodossa, emme tunnista sitä samaksi, koska tolkuttomuuden tunne on tiessään. Niin kauan kuin tuo harhakuva vallitsee, se ilmeisestikin saartaa selkeän ajattelun ylikäymättömällä muurilla, joka yhtä lailla kiihottaa rationaalisen ajattelun vastustajia säilyttämään sitä ikuisesti ja kannattajia suojautumaan siltä.

Toinen vastaava harhakuva on, että luullaan pelkän kieliopillisen eron merkitsevän eroa sanojen ilmaisemien ideoiden välillä. Nykyään kun kirjoittajain sankka roskaväki saivartelee niin paljon kernaammin sanoista kuin asioista, on tuo virhe varsin yleinen. Kun juuri sanoin, että ajattelu on *toimintaa* ja se muodostaa *suhteen*, vaikkakin ihminen suorittaa teon eikä suhdetta, joka voi olla vain toiminnan tulosta, ei ilmaisuni ole epäjohdonmukainen vaan ainoastaan kieliopillisesti epätäsmällinen.

Olemme täysin suojassa kaikilta näiltä sofismeilta niin kauan kuin muistamme, että ajattelun ainoana tarkoituksena on tuottaa toimintatottumuksia ja että kaikki, mikä liittyy ajatteluun mutta ei sen päämäärään, on kasvannaista eikä kuulu ajatteluun itseensä. Jos aistimuksemme yhtenevät tavalla, jolla ei ole mitään tekemistä senhetkisen toimintamme kanssa, kuten kuunnellessamme musiikkiteosta, sitä me emme kutsu ajatteluksi. Jotta selvittäisimme ajattelun merkityksen, meidän on siis ainoastaan määriteltävä, millaisia tottumuksia se tuottaa, sillä jonkin asian merkitys tarkoittaa vain sitä, millaisia tottumuksia se tuo mukanaan. Tottumuksen olemus riippuu siitä, miten se saattaisi johtaa meidät toimimaan paitsi sellaisissa oloissa, jotka todennäköisesti voivat vallita, myös sellaisissa, jotka mahdollisesti voisivat vallita, vaikka ne olisivat kuinka epätodennäköisiä.[7] Tottumuksen luonne riippuu siitä, *milloin* ja *miten* se saa meidät toimimaan. Mitä *ajankohtaan* tulee, jokainen toimintayllyke on lähtöisin havainnosta; ja mitä *tapaan*, kaiken toiminnan tarkoituksena on tuottaa jokin havaittava tulos. Näin päädymme perustamaan kaiken ajattelun siihen, mikä on kouriintuntuvaa ja käsitettävän käytännöllistä, katsomatta miten hienovaraista se voi olla; eikä yksikään merkitysero ole niin hieno, ettei se näkyisi mahdollisena käytännön erona.

Jotta voidaan nähdä, mihin tämä periaate johtaa, pohtikaamme transubstantiaatio-oppia sen valossa. Protestanttiset kirkot ajattelevat yleensä, että ehtoollisaineet ovat lihaa ja verta ainoastaan kuvaannollisessa mielessä; ne ravitsevat sieluamme kuten liha ja sen neste ravitsisivat ruumistamme. Katoliset sen sijaan väittävät, että ne ovat kirjaimellisesti vain lihaa ja verta, vaikka niillä on kaikki vohvelikeksin ja laimennetun viinin aistittavat ominaisuudet. Mutta voimme käsittää viinin vain tavalla, joka voi tulla osaksi käsitystä, joko

1. että tämä tai tuo on viiniä tai
2. että viinillä on tiettyjä ominaisuuksia.

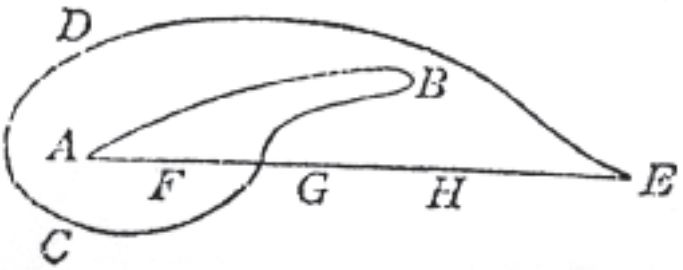
Tuollaisilla käsityksillä me vain ilmoitamme itsellemme, että meidän pitäisi tarvittaessa kohdella viiniksi uskomiamme olioita sen perusteella, millaisia ominaisuuksia uskomme viinillä olevan. Menettelyn aiheena voisi olla jokin aistihavainto ja tavoitteena jokin aistittava vaikutus. Täten toimintamme liittyy yksinomaan siihen, mikä vaikuttaa aisteihin, tottumuksellamme on sama perusta kuin teoillamme, käsityksellämme sama kuin tottumuksellamme, tajuamisellamme sama kuin käsityksellämme; ja niin muodoin me voimme tarkoittaa viinillä vain sitä, millä on tiettyjä suoria tai epäsuoria vaikutuksia aisteihimme; ja kun sanomme että jollakin on kaikki aistittavat viinin ominaisuudet, vaikka se on todellisuudessa verta, moinen on tolkutonta siansaksaa. En aio tutkistella tuota teologista kysymystä; käytin sitä tässä logiikan esimerkkinä ja nyt jätän aiheen sikseen viitsimättä ennakoida teologin vastausta. Haluan vain osoittaa, ettei meillä voi järkevästi olla mielessämme ideaa, joka viittaa muuhun kuin olioiden antamiin käsitettäviin aistivaikutuksiin. Ideamme mistä hyvänsä **on** ideamme sen aistivaikutuksista; ja jos kuvittelemme että meillä on mitään muuta, petkutamme itseämme ja erehdymme pitämään pelkkää ajatukseen liittyvää aistimusta ajatuksen itsensä osana. On järjetöntä sanoa, että ajattelulla olisi merkitystä, joka ei liity sen ainoaan tehtävään. Katoliset ja protestantit ovat hupsuja kuvitellessaan, että olisivat eri mieltä ehtoollisaineista, jos ovat yhtä mieltä niiden kaikista aistittavista vaikutuksista nyt ja iankaikkisesti.

Vaikuttaa siis siltä, että ajattelun kolmas selkeystaso voidaan saavuttaa seuraavan säännön avulla: Harkitse, mitä sellaisia vaikutuksia käsitämme käsityksemme kohteella olevan, joilla voisi olla käsitettäviä käytännön seurauksia. Siten käsityksemme näistä vaikutuksista on kaikki mitä kohteesta käsitämme.[8, 9, 10]

III

Havainnollistakaamme tätä sääntöä muutamilla esimerkeillä; ja jotta aloittaisimme yksinkertaisimmalla mahdollisella tapauksella, kysykäämme mitä tarkoitamme kutsuessamme esinettä *kovaksi*. Ilmeisesti sitä, ettei esinettä voi naarmuttaa monillakaan muilla materiaaleilla. Tämän ominaisuuden koko käsittäminen, kuten kaikkien muidenkin, perustuu sen käsitettäviin ominaisuuksiin. Kovan esineen ja pehmeän esineen välillä ei ole minkäänlaista eroa niin kauan kuin niitä ei oteta tutkittavaksi. Kuvitelkaamme nyt, että timantti voisi kiteytyä keskelle pehmeää puuvillapielusta ja pysyä siinä kunnes palaa pois. Olisiko väärin sanoa, että timantti oli pehmeä? Kysymys tuntuu hupsulta, ja semmoinen se itse asiassa olisikin, paitsi logiikan alalla. Siellä moiset kysymykset ovat usein erinomaisen hyödyllisiä, sillä ne nostavat logiikan periaatteet lähemmän tarkastelun kohteeksi kuin tavanomaiset kysymykset koskaan voisivat. Tutkiessamme logiikkaa emme saa sysätä niitä sivuun hätäisillä vastauksilla, vaan kysymyksiä on harkittava erityisen huolellisesti, jotta voisimme selvittää asiaan vaikuttavat periaatteet. Tämänkertaisessa tapauksessa voimme muokata kysymystämme ja pohtia, mikä estää meitä sanomasta, että kaikki kovat esineet pysyvät täysin pehmeinä, kunnes niihin kosketaan, ja tällöin niiden kovuus kasvaa paineen myötä, kunnes ne naarmuuntuvat. Pohdinta osoittaa, että vastaus on tämä: tuollaisissa puhetavoissa ei olisi mitään *virheellistä*. Ne muovaisivat nykyistä puheen käytäntöämme sanojen *kova* ja *pehmeä* osalta mutta eivät sanojen merkityksiä. Nuo puhetavat eivät nimittäin väitä minkään tosiseikan olevan jotain muuta kuin se on; niissä vain jäsennetään tosiasioita äärimmäisen taitamattomasti. Tämä johtaa meidät huomaamaan, että kysyttäessä, mitä tapahtuisi olosuhteissa, joita ei todellisuudessa esiinny, ei kosketella tosiasioita vaan pelkästään niiden hyvin havainnollista sommitelmaa. Esimerkiksi kysymys vapaasta tahdosta ja kohtalosta kuuluu yksinkertaisimmassa muodossaan, sanahelinästä riisuttuna, suunnilleen näin: Olen tehnyt jotain, mitä häpeän; olisinko tahdonvoimalla voinut vastustaa kiusausta ja menetellä toisin? Filosofinen vastaus kuuluu, että tuo kysymys ei koske tosiasioita vaan ainoastaan tosiasiain sommitelmaa. Kun asiat sommitellaan niin että voidaan havainnollistaa kysymykseni olennaista ydintä – minun pi-

täisi siis hävetä sitä, että olen tehnyt väärin –, on täysin totta sanoa, että jos olisin tahtonut tehdä toisin kuin tein, olisin tehnyt toisin. Toisaalta jos sommittelen asiat niin, että havainnollistan erästä toista tärkeää seikkaa, niin on yhtä lailla totta, että kun kiusaus on kerran päästetty valloilleen, minä lankean siihen, jos sillä on riittävä voima, vaikka taistelisin vastaan kaikin voimin. Ristiriitainen johtopäätös on moitteeton, jos se perustuisi virheelliseen olettamukseen. *Reductio ad absurdum* tarkoittaa, että osoitetaan ristiriitaisten tulosten seuraavan hypoteesista ja hypoteesi katsotaan niin muodoin virheelliseksi. Vapaan tahdon ongelmaan liittyy monia kysymyksiä, enkä missään tapauksessa tahdo sanoa, että molemmat osapuolet



Kuvio 3.

ovat yhtä lailla oikeassa. Päinvastoin olen sitä mieltä, että toinen osapuoli kieltää tärkeitä seikkoja ja toinen ei. Mutta sanon että yllä oleva yksityinen kysymys on kaiken epäilyksen alku ja juuri; että jos tätä kysymystä ei olisi ollut, ei kiistaa olisi koskaan syntynyt; ja että ongelma ratkeaa lopullisesti tavalla jonka osoitin.

Etsikäämme seuraavaksi selkeää painon ideaa. Tässä on toinen helppo tapaus. Kun sanomme, että kappale on painava, se merkitsee yksinkertaisesti vain sitä, että vastakkaisen voiman puuttuessa kappale putoaa. Siinä (kun jätämme tarkemmin määrittelemättä putoamistavan yms., mitä fyysikolla on mielessä kun hän käyttää sanaa) painon koko käsite. Voi hyvin kysyä, eivätkö jotkin tietyt seikat voisi *selittää* painovoimaa; mutta se, mitä voimalla tarkoitamme, ilmenee yksinomaan voiman vaikutuksista.

Tämä saa meidät selvittämään voiman ideaa ylipäänsä. Tämä suurenmoinen käsite kehittyi 1600-luvun alkupuolella syyn karkeasta ideasta ja on siitä lähtien täsmentynyt ja osoittanut meille, kuinka voidaan selittää kaikki kappaleiden kokemat liikemuutokset ja kuinka hahmottaa kaikki fysikaaliset ilmiöt; se on synnyttänyt modernin luonnontieteen ja muovannut maapallon kasvoja; ja se on kaikkien erityissovellustensa ohella keskeisesti ohjannut nykyaikaisen ajattelun kulkua ja edistänyt nykyistä sosiaalista kehitystä. Idean ymmärtäminen on siksi vaivan arvoista. Sääntömme mukaan meidän on ensin kysyttävä, mitä välitöntä hyötyä voiman ajattelemisesta koituu; ja vastaus kuuluu, että niin voimme selittää liikkeen muutokset. Jos kappaleet jätettäisiin sikseen, vaille voimien vaikutusta, jokainen liike jatkuisi sekä nopeuden että suunnan muuttumatta. Liike ei sitä paitsi muutu äkkijyrkästi; jos suunta muuttuu, se tapahtuu aina kulmattoman käyrän muodossa; jos nopeus muuttuu, se muuttuu vähitellen. Geometrikkojen kuvauksen mukaan jatkuvat asteittaiset muutokset hahmottuvat voimasuunnikkaiden sääntöjen mukaan. Jos lukija ei vielä tiedä, mikä moinen suunnikas on, toivoakseni hän havaitsee hyödylliseksi katsoa seuraavaa selitystä; mutta jos hän ei voi sietää matematiikkaa, hypätköön hän mieluummin kolmen kappaleen yli kuin poistukoon tässä seurastamme.

Käyrä on viiva, jonka alku ja loppu tunnetaan. Kaksi käyrää vastaavat toisiaan, jos ne alkavat samasta pisteestä ja päättyvät samaan pisteeseen. Niinpä kaksi käyrää *ABCDE* ja *AFGHE* vastaavat toisiaan (kuvio 3). Jos käyrät *eivät* ala samasta pisteestä, ne vastaavat toisiaan, mikäli niitä voidaan siirtää kääntämättä ja pitää ne samansuuntaisina alkuasemaansa nähden ja käyrien alkupiste ja loppupiste osuvat yhteen. Käyrät voidaan laskea geometrisesti yhteen, jos toinen alkaa siitä mihin ensimmäinen päättyy. Niinpä käyrää ***AE*** voidaan pitää *AB*:n, *BC*:n, *CD*:n ja *DE*:n summana. Kuvion 4 suunnikkaassa lävistäjä *AC* on *AB*:n ja *BC*:n summa, tai koska *AD* vastaa geometrisesti *BC*:tä, niin AC on *AB*:n ja *AD*:n geometrinen summa.

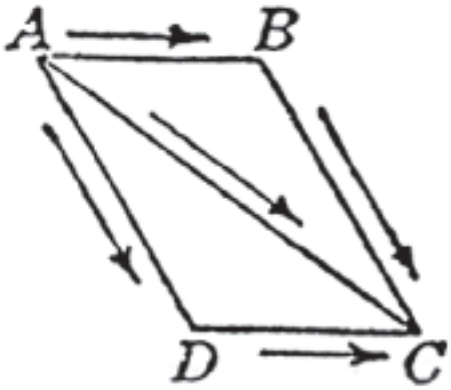
Kaikki tämä on puhtaasti sopimuksenvaraista. Se tarkoittaa vain, että me päätämme kutsua vastaaviksi tai summatuiksi käyriä, joilla on kuvaamani ominaisuudet. Mutta vaikka kyse on sopimuksesta, se on hyvin syin solmittu. Geometrisen summan sääntöä voidaan soveltaa paitsi käyriin myös kaikkiin korkeampiin järjestelmiin, jotka voidaan kuvata käyrien avulla. Kun käyrä määritellään pisteen suunta- ja etäisyyseroksi alkupisteestä, tästä seuraa, että suoralla voidaan esittää kaikki, mikä on määräsuunnassa ja määräetäisyydellä sen alusta. Niinpä *nopeudet* voidaan kuvata suorilla, sillä nopeuksilla on vain aste ja suunta. Sama pätee *kiihtyvyyksiin* eli nopeuden muutoksiin. Nopeuden tapauksessa tämä on täysin ilmeistä; ja se käy täysin ilmeiseksi kiihtyvyyden tapauksessa, jos huomaamme, että nopeudet suhtautuvat sijaintikohtaan – nimittäin niiden vaihtumisasteeseen – samoin kuin kiihtyvyydet suhtautuvat nopeuksiin.

Niin sanottu ”voimasuunnikas” on yksinkertaisesti kiihtyvyyksien yhdistämissääntö. Säännön mukaan kiihtyvyydet esitetään käyrinä ja sitten käyrät summataan geometrisesti. Geometrikot eivät kuitenkaan vain yhdistä voimasuunnikkaan avulla eri kiihtyvyyksiä vaan myös jakavat yhden kiihtyvyyden osiksi. Olkoon AB (kuvio 5) käyrä, joka esittää tiettyä kiihtyvyyttä – sanokaamme sellaista kappaleen liikemuutosta, että sekunnin kuluttua kappale on tuon muutoksen vaikutuksesta toisessa kohdassa kuin se olisi jos sen liike olisi jatkunut muuttumattomana siten että *AB*:tä vastaava käyrä johtaisi jälkimmäisestä asemasta aiempaan. Tätä kiihtyvyyttä voidaan pitää *AC*:n ja *CB*:n esittämien kiihtyvyyksien summana. Sitä voidaan myös pitää hyvin toisenlaisten kiihtyvyyksien *AD*:n ja *DB*:n summana, jossa *AD* on suorastaan *AC*:n vastakohta. Ja on selvää, että *AB* voidaan jakaa äärettömän monenlaisin tavoin kahden kiihtyvyyden summaksi.

Tutustuttuamme tähän näännyttävään selitykseen, joka toivoakseni ei ole vienyt lukijan kaikkea mielenkiintoa, kun otetaan huomioon voiman käsitteen erityinen kiinnostavuus, olemme vihdoin valmiit lausumaan perustavan totuuden, joka tähän käsitteeseen sisältyy. Tosiasia on, että jos kappaleen hiukkasten kokemat todelliset muutokset voidaan kaikki jakaa soveliaalla tavalla, niin jokainen osakiihtyvyys on tietyn luonnonlain tarkoin määräämä; ja tuon lain mukaan kappaleet kiihtyvät aina tietyllä tavoin suhteellisissa asemissa, jotka kyseisillä kappaleilla on jollain hetkellä[11], ja geometrisesti summattuina kiihtyvyydet ilmoittavat koko kappaleen todellisen kiihtyvyyden.

Tämä on ainut tosiseikka, jota voiman idea edustaa, ja jokainen, joka vaivojaan säästelemättä ottaa tajutakseen tämän selvästi, ymmärtää täysin, mitä voima on. Pitäisikö meidän sanoa, että voima **on** kiihtyvyyttä vai että se *aiheuttaa* kiihtyvyyttä, se on pelkkä kielenkäytön kysymys eikä sillä ole todellisen merkityksen kanssa enempää tekemistä kuin ranskalaisen ilmauksen *Il fait froid* ja suomalaisen vastineen *On kylmä* erolla. Silti on yllättävää, kuinka tuo yksinkertainen seikka on sekoittanut ihmisten mielet. Kuinka monessa syvällisessä tutkielmassa puhutaankaan voiman ”mystisestä

olemuksesta”, millä kirjoittaja näkyy vain tunnustavan, että hän ei edes toivo voivansa tavoittaa selkeää käsitystä sanan merkityksestä! Hiljattain julkaistussa arvostetussa analyyttisen mekaniikan tutkimuksessa todetaan, että ymmärrämme täysin voiman vaikutuksen, mutta voimaa itseään me emme ymmärrä! Tässä on yksinkertaisesti ristiriita. Sanan *voima* virittämällä idealla ei ole mielessämme muuta tehtävää kuin vaikuttaa toimintaamme, eikä tämä toiminta voi liittyä voimaan muutoin kuin sen vaikutusten kautta. Jos siis tunnemme voiman vaikutukset, olemme perillä jokaisesta seikasta, johon viitataan sanottaessa, että voima on olemassa, eikä enempää voida tietää. Totta puhuen on liikkeellä epämääräinen mielikuva, jonka mukaan kysymys voi tarkoittaa jotain, mitä järki ei voi käsittää; ja kun eräät saivartelijafilosofit ovat kohdanneet noin järjettömän näkemyksen, he ovat keksineet tyhjän jaottelun positiivisiin ja negatiivisiin käsityksiin koettaessaan antaa epäidealleen näennäisen epähölynpölymäisen muodon. Näkemyksen mitättömyys ilmenee riittävän selvästi muutaman sivun takaisista pohdinnoista; ja niistä riippumatta on tuon hiuksiahalkovan erottelun täytynyt hätkähdyttää jokaista todelliseen ajattelemiseen tottunutta yksilöä.



Kuvio 4.

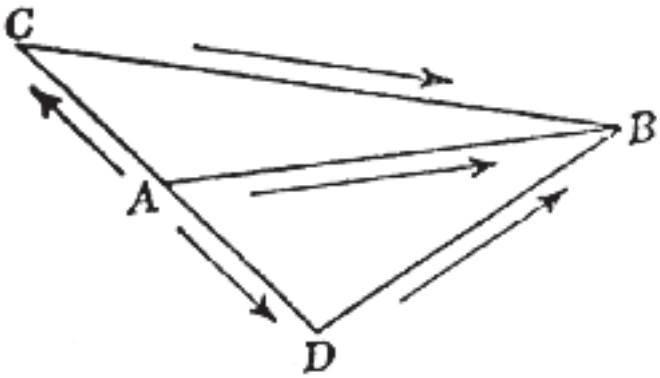
IV

Tarkastelkaamme nyt logiikan aihepiiriä ja pohtikaamme aihetta, josta logiikka on erityisesti kiinnostunut, *todellisuuskäsitystä*. Jos selkeys ymmärretään tuttuudeksi, mikään idea ei voisi olla tätä selkeämpi. Jokainen lapsi puhuu todellisuudesta täysin luottavaisesti eikä koskaan kuvittele ettei sitä tuntisi. Selkeyden toiselle asteelle korotettuna se kuitenkin askarruttaisi useimpia ihmisiä, niitäkin joilla on taipumusta pohdiskeluun, jos heidän pitäisi esittää todellisuudelle abstrakti määritelmä. Tuollainen määritelmä voidaan ehkä silti tavoittaa pohtimalla todellisuuden ja sen vastakohdan, sepitteen, eroavuuksia. Sepitelmä on jonkun mielikuvituksen tulosta; sillä on sellaiset piirteet kuin hänen ajattelunsa on siihen uurtanut. Että nuo piirteet eivät riipu siitä, mitä sinä ajattelet tai mitä minä ajattelen, se on ulkoista todellisuutta. Omassa mielessämme on silti ajatuksista riippuvia ilmiöitä, jotka ovat samalla todellisia siinä mielessä että me todella ajattelemme niitä. Mutta vaikka niiden luonne riippuu siitä, mitä ajattelemme, se ei riipu siitä, mitä me ajattelemme noiden luonteiden olevan. Niinpä uni on todella olemassa henkisenä ilmiönä, mikäli joku on tosiaankin nähnyt sen; että hän uneksi niin-ja-niin, ei riipu siitä, mitä joku ajattelee uneksitun, vaan se on täysin riippumaton kaikista mielipiteistä, joita asiasta lausutaan. Toisaalta jos ei ajatella uneksimisen tosiseikkaa vaan sitä, mistä uneksittiin, uni säilyttää erityispiirteensä vain siksi, että sillä uneksittiin ne olevan. Niinpä voimme määritellä todellisuuden siten, etteivät sen ominaisuudet riipu siitä, mitä joku voisi ajatella niiden olevan.

Mutta miten tyydyttävänä moista määritelmää pidettäisiinkin, olisi suuri erehdys olettaa, että se tekisi todellisuuden idean täysin selkeäksi. Soveltakaamme siis sääntöjämme. Niiden mukaan todellisuus, niin kuin mikä muu ominaisuus tahansa, koostuu niistä luonteenomaisista aistittavista vaikutuksista, joita asianosaiset oliot aiheuttavat. Todelliset oliot saavat aikaan ainoastaan käsityksiä, sillä kaikki niiden synnyttämät aistimukset kohoavat tajuntaan käsitysten hahmossa. Niinpä kysymys kuuluu, kuinka erottaa tosi käsitys (eli todellisuutta koskeva usko) epätodesta käsityksestä (eli sepitettä koskevasta uskosta). Kuten edellisessä artikkelissa näimme, totuuden ja epätotuuden ideat kuuluvat täydellisesti kehittyneinä yksinomaan kokeelliseen mielipiteenmuodostuskeinoon. Jos ihminen valitsee kannattamansa väittämät sattumanvaraisesti, hän voi käyttää sanaa *tosi* vain tähdentämään sitä, kuinka päättäväisesti hän valintaansa takertuu. Jääräpäisyyden menetelmä ei ole tietenkään ikinä vallinnut yksin; ihmiset ovat siihen luonnostaan liian järkeviä. Pimeän keskiajan kirjallisuudesta löytyy silti muutamia mainioita esimerkkejä. Kun Johannes Scotus Eriugena kommentoi runotekstiä, jossa jouluruusun (*Helleborus*) sanotaan aiheuttaneen Sokrateen kuoleman, Scotus epäröimättä valistaa tiedonhaluista lukijaa kertomalla, että Helleboros ja Sokrates olivat maineikkaita kreikkalaisia filosofeja ja kun edellinen oli voittanut jälkimmäisen väittelyssä, jälkimmäinen otti asian niin raskaasti että kuoli! Mitä mahtoi totuudesta ajatella ihminen, joka saattoi omaksua ja opettaa, lisäämättä tuiki tarpeellista ehkä-sanaa, moista kerrassaan sattumanvaraista mielipidettä? Sokrateen todellinen henki, hänen joka olisi varmastikin ilahtunut, jos olisi jäänyt väittelyssä häviölle, sillä hän olisi oppinut siitä jotakin, on oudossa ristiriidassa selittäjän naiivin käsityksen kanssa, sillä tälle (kuten nykyajan ”synnynnäiselle käännyttäjälle”) keskustelu näkyi merkitsevän yksinomaan taistelua. Kun filosofia alkoi herätä pitkästä unestaan ja ennen kuin teologia tyystin hallitsi sitä, näkyy joka professori takertuneen mihin tahansa filosofiseen näkökantaan, jonka huomasi miehittämättömäksi ja joka vaikutti vahvalta, ja linnoittautuneen siihen ja aika ajoin karauttaneen taistelemaan toisia vastaan. Niinpä jopa niukoista asiakirjoista, joita noista kiistoista on säilynyt, voimme erottaa runsaan tusinan verran näkemyksiä, joita eri opettajat ovat samaan aikaan kannattaneet nominalismista ja realismista. Lue alkuosa Pierre Abélardin teoksesta *Historia Calamitatum* – hän oli näet varmasti yhtä filosofinen kuin kuka tahansa aikalaisistaan – ja näe millaista taisteluhenkeä kirja uhkuu. Hänelle totuus on yksinkertaisesti hänen oma tukikohtansa. Arvovallan menetelmän vallitessa totuus merkitsi tuskin muuta kuin katolista uskoa. Skolastikkotohtorit ponnistelivat herkeämättä sovittaakseen yhteen uskonsa Aristoteleeseen ynnä oman kirkollisen uskonsa, ja heidän pitkäveteiset folianttinsa voi kahlata läpi löytämättä argumenttia, joka menisi pitemmälle. Voi huomata, että kun erilaiset uskot kukoistavat ylt’ympäriinsä, luopioita katsotaan halveksien myös sillä puolen, jonka uskon he omaksuvat; näin tyyten on lojaalisuuden idea syrjäyttänyt totuuden etsimisen. Descartesin ajoista lähtien on totuuskäsityksen puutteellisuus käynyt vähemmän huutavaksi. Silti joskus tiedemies kummastelee sitä, kuinka filosofeja kiinnostaa vähemmän tosiasiain löytäminen ja enemmän se, mikä käsitys parhaiten sopii heidän järjestelmäänsä. *A priori* -menetelmän kannattajaa on vaikea vakuuttaa esittämällä tosiseikkoja; mutta osoitapa hänelle, että hänen puolustamansa näkemys ei sovi siihen, mitä hän on toisaalla esittänyt, niin hän peruu puheensa hyvinkin auliisti. Nämä neropatit eivät näemmä usko,

että väittelyn on koskaan määrä tauota; he näkyvät ajattelevan, että näkemys, joka sopii yhdelle, ei sovi toiselle eivätkä käsitykset siksi ikinä vakiinnu. Tyytyessään muodostamaan näkemyksensä menetelmällä, joka johtaisi toisen ihmisen erilaiseen lopputulokseen, he paljastavat, miten voimaton ote heillä totuuden käsittämisestä on.

Toisaalta kaikkia tieteen kannattajia elähdyttää riemullinen toivo, että jos tutkimusmenetelmää sovelletaan riittävän pitkäjänteisesti, se antaa yhden varman ratkaisun kuhunkin kysymykseen, johon sitä sovelletaan. Yksi tutkija voi selvittää valon nopeutta havainnoimalla Venuksen ylikulkua ja tähtien aberraatiota; toinen Marsin oppositioita ja Jupiterin kiertolaisten pimennyksiä; kolmas Armand Fizeaun menetelmää; neljäs Léon Foucault'n; viides J. A. Lissajous'n käyrien liikettä; kuudes, seitsemäs, kahdeksas ja yhdeksäs voivat vertailla eri menetelmin liikkumatonta ja liikkuvaa sähkövarausta. Ensi alkuun he kenties saavuttavat erilaisia tuloksia, mutta kun kukin hioo menetelmäänsä ja sen soveltamista, havaitaan tulosten siirtyvän tasaisesti kohti tiettyä määrättyä keskipistettä. Sama pätee kaikkeen tieteelliseen tutkimukseen. Eri tutkijat saattavat lähteä liikkeelle täysin vastakkaisista näkemyksistä, mutta tutkimuksen kulku vie heidät ulkopuolisen voiman lailla yhteen ja samaan lopputulokseen. Tämä ajattelutoiminta ei ohjaa meitä sinne mihin haluamme vaan ennalta säädettyyn päämäärään, ja se muistuttaa kohtalon vaikutusta. Mikään näkökulmanmuutos, mikään tutkimusaiheen vaihdos, edes mikään ymmärryksen luontainen taipumus ei voi auttaa ihmistä pakenemaan ennalta määrättyä näkemystä. Tämä suurenmoinen toivo ruumiillistuu totuuden ja todellisuuden käsitteessä. Totuudella tarkoitamme näkemystä, josta kohtalo[12] määrää kaikki tutkijat olemaan yhtä mieltä, ja näkemyksen kohde on todellisuus. Näin minä selittäisin todellisuuden.



Kuvio 5.

Mutta voidaan sanoa, että tämä katsomus on täysin päinvastainen kuin esittämämme abstrakti todellisuuden määritelmä, sikäli kuin todellisuuden piirteet riippuvat siitä, mitä niistä lopulta ajatellaan. Tähän voidaan vastata, että toisaalta todellisuus on riippumaton, ei välttämättä ajattelusta yleensä vaan ainoastaan siitä, mitä sinä tai minä tai mikä tahansa rajallinen ihmisjoukko saatamme siitä ajatella; ja että vaikka toisaalta lopullisen näkemyksen kohde riippuu siitä, mikä tuo näkemys on, niin tuon näkemyksen sisältö ei riipu siitä, mitä sinä tai minä tai kuka tahansa ajattelemme. Meidän ja muiden raadollisuus voi lykätä näkemyksen vakiintumista määrättömän kauan; sen takia koko ihmissuku saattaa käsityksissään jopa kannattaa jotain satunnaista väittämää niin kauan kuin elää. Tuokaan ei silti muuttaisi sitä ainoaa käsitystä, joka seuraisi riittävän pitkäjänteistä tutkimusta; ja jos meidän sukumme sammuttua syntyisi toinen, jolla on tutkijan kyvyt ja tutkijan alttius, niin myös sen täytyy vihdoin päätyä tuohon toteen näkemykseen. "Totuus maahan poljettu viel' nousee uudestaan", ja näkemys, joka tutkimuksesta lopulta seuraisi, ei riipu siitä, miten joku saattaa milloinkin ajatella. Mutta toden todellisuus riippuu siitä todellisesta seikasta, johon tutkimuksen on määrä lopulta johtaa, jos sitä harjoitetaan riittävän pitkäjänteisesti: tutkimuksen on määrä johtaa toteen käsitykseen.

Mutta voidaan kysyä, mitä tuumin kaikista historian pienistä yksityiskohdista, jotka on unohdettu ja joita ei koskaan löydetä uudelleen, muinaisten kansojen kirjoista, hautautuneista salaisuuksista.

> "Niin moni helmi merten pohjalla
> säteilee yöhön mittaamattomaan,
> niin moni kukka hehkuu salassa
> ja kylvää erämaahan tuoksuaan."[13]

Eivätkö nämä oliot ole todella olemassa, koska ne ovat toivottomasti tietomme tavoittamattomissa? Entä kun maailmankaikkeus on tuhoutunut (eräiden tiedemiesten ennustuksen mukaan) ja elämä on kadonnut ikiajoiksi, eikö atomien törmäily jatku, vaikkei yksikään sielu siitä mitään tiedä? Tähän vastaan, että vaikkei missään mahdollisessa tietämyksen tilassa mikään luku riitä ilmaisemaan tietämättömän suhdetta tiedettyyn, on epäfilosofista olettaa, että minkään kysymyksen osalta (jos kysymyksellä on mitään selkeää merkitystä) tutkimus ei saisi vastausta esiin, mikäli tutkimusta jatkettaisiin riittävän kauan. Kukapa olisi muutama vuosi sitten sanonut, että saisimme koskaan tietää, mitä ainetta ovat tähdet, joiden valo on matkannut luoksemme kenties kauemmin kuin ihmissuku on elänyt? Kuka voi olla varma siitä, mitä me emme saa tietoomme seuraavien vuosisatojen kuluessa? Kuka voi arvata, mihin tuloksiin tieteenharjoittaminen johtaa seuraavien kymmenentuhannen vuoden aikana, jos siihen paneudutaan yhtä tarmokkaasti kuin sadan viime vuoden aikana? Ja jos jatketaan miljoonan tai miljardin tai miten monen vuoden ajan tahansa, kuinka voidaan sanoa, että on olemassa kysymyksiä, joita ei voitaisi vihdoin ratkaista?

Mutta voidaan vastustaa: "Miksi pitää noin paljon melua etäisistä seikoista, varsinkin kun periaatteesi mukaan vain käytännön erotteluilla on merkitystä?" Kieltämättä ei ole paljon merkitystä sillä, säteileekö kivi merenpohjan pilkkopimeässä loistoaan vai ei – se tarkoittaa, ettei sillä *todennäköisesti* ole merkitystä, pitäen aina mielessä sen että huomenna kivi *saatetaan* kalastaa ylös. Mutta että meren pohjassa on helmiä, kukkia käymättömässä erämaassa jne., nämä väitteet, samoin kuin se, että timantti on kova kun kukaan ei purista sitä, koskevat enemmänkin kielemme jäsennystä kuin ideoidemme merkitystä.

Sääntöämme soveltamalla lienemme kuitenkin saavuttaneet niin selkeän tajun siitä, mitä todellisuudella tarkoitamme, ja seikasta, johon idea perustuu, että menettelisimme tosin omalaatuisesti mutta emme silti kohtuuttoman uskaliaasti, jos tahtoisimme tarjota yleisesti hyväksyttäväksi metafyysistä olemassaolon teoriaa niille, jotka käyttävät tieteen menetelmää käsitysten muodostamiseen. Koska metafysiikka on kuitenkin enemmän merkillinen kuin hyödyllinen aihe ja sen tuntemus, niin kuin vedenalaisen riutan, pääasiassa auttaa meitä pääsemään selville vesille, en vaivaa lukijaa tällä kertaa enemmällä ontologialla. Olen jo kulkenut sitä polkua pitemmälle kuin olisin halunnut; ja olen tarjonnut lukijalle sellaisen annoksen matematiikkaa, psykologiaa sun muuta syvällistä, että pelkään jo hänen jättäneen minut ja niin muodoin saatan kirjoittaa enää vain latojaa ja korjauslukijaa varten. Luotin aiheen tärkeyteen. Logiikkaan ei marssita kuningastietä; ja todella arvokkaita ideoita voidaan

saada vain yksityiskohtaisen huomioinnin hinnalla. Mutta tiedän, että ideoiden tapauksessa yleisö asettaa etusijalle halpahintaisen ja ruokottoman; ja seuraavassa esseessä[14] aion palata helppotajuisuuteen enkä eksy siitä uudelleen. Jos lukija on joutunut koville kahlatessaan tämän kirjoituksen lävitse, hänet palkitaan seuraavassa osassa osoittamalla, miten upeasti tämän näännyttävän kehittelyn tuloksia voidaan soveltaa tieteellisten päättelysääntöjen varmistamiseen.

Emme ole vielä ylittäneet tieteellisen logiikan kynnystä. On varmasti tärkeää tietää, kuinka selkeytämme ideoitamme, mutta ne voivat aina olla selkeitä, vaikka ne eivät olekaan tosia. Seuraavaksi on mietittävä, kuinka teemme ideoistamme tosia. Kuinka luomme elinvoimaisia ja hedelmällisiä ideoita, jotka lisääntyvät tuhatmäärin ja leviävät kaikkialle tuhansin muodoin edistämään sivistystä ja vahvistamaan ihmisarvon perustaa, siinä on taito, jota ei vielä ole pelkistetty säännöiksi mutta jonka salaisuudesta tieteen historia tarjoaa vihjeen jos toisenkin.

Suomentanut Markus Lång

VIITTEET

How to Make Our Ideas Clear, 1878 (1893, 1903, 1906).

1. Kirjoitus julkaistiin alun perin *Popular Science Monthly* -lehdessä vuonna 1878. Kirjoitus on toinen osa kuusiosaisesta kirjoitussarjasta ”Illustrations of the Logic of Science”. Peircen oma ranskankielinen käännös ”Comment rendre nos idées claires” ilmestyi v. 1879 lehdessä *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*. Vuonna 1903 Peirce yhdisti edeltävän artikkelin (”Kuinka käsityksiä muodostetaan”, *Synteesi* 2/1998) ja tämän, antoi niille otsikon ”My Plea for Pragmatism” ja laati seuraavan esipuheen:

   ”Tämän esseen kaksi lukua julkaistiin ensin ilman yhteistä otsikkoa *Popular Science Monthly* -lehdessä marraskuussa 1877 ja tammikuussa 1878. Kirjoittajan ranskankieliset versiot (jälkimmäinen essee on itse asiassa kirjoitettu ensin ranskaksi höyrylaivan kannella syyskuussa 1877) ilmestyivät *Revue Philosophiquessa* (6. ja 7. vuosik.). Kirjoitukset saivat osakseen yhtä vähän huomiota kuin vaativatkin; mutta muutamia vuosia myöhemmin professori William Jamesin vaikutusvaltainen kynä teki filosofian maailman tietoiseksi niiden pääväittämästä (ja vei sen todellakin kauemmas kuin kirjoittajan liikkumavara sallii, ja kirjoittaja tunnustaa yhä absoluutin todeksi vaikka ei sentään olemassaolevaksi, lähes niin kuin on esitetty muun muassa Josiah Roycen kirjassa *The World and the Individual*, joka ei ole täysin vapaa loogisista virheistä, vaikka pääosin onkin kelvollinen). Näiden kahden luvun opinkappale on jo muutamia vuosia tunnettu kirjoittajan ystävien keskuudessa hänen ehdottamallaan nimellä 'pragmatismi'.”

   Hakasulkeissa olevat huomautukset ovat *Collected Papers* -teoksen julkaisijoiden Charles Hartshornen ja Paul Weissin. Suomennoksen lähteteksti: *CP* 5.388–410. – *Suom.*
2. Johonkin logiikan yleisesitykseen, Port Royalin teoksesta *L'Art de Penser* omaan aikaamme. – 1893.
3. ”Kuinka käsityksiä muodostetaan.”
4. Hän kuului kuitenkin ennen kaikkea kehityskykyisiin ajattelijoihin; vaikka hän aluksi näet oli äärimmäinen nominalisti, kuten Thomas Hobbes, ja tarpoi Raymond Lullyn järjettömässä ja hyödyttömässä *Ars magnassa*, hän omaksui sittemmin jatkuvuuden lain ja muita nominalisminvastaisia opinkappaleita. Puhun tässä hänen varhemmista käsityksistään. – 1903.
5. Tämä kappale pois. – 1903.
6. Ks. viite 3.
7. Ei väliä, vaikka ne olisivat vastoin kaikkea aiempaa kokemusta. – 1893.
8. Pitkä lisäys jatkon kumoamiseksi. – 1903. [Viitannee seuraavaan noottiin, joka on kirjoitettu toiseen arkkiin kymmenen vuotta aikaisemmin.]
9. Ennen kuin ryhdymme soveltamaan tätä sääntöä, pohtikaamme hiukan, mitä se sisältää. Sitä on kutsuttu skeptiseksi ja materialistiseksi periaatteeksi. Mutta siinä vain sovelletaan ainoaa Jeesuksen suosittamaa loogista periaatetta: ”Heidän hedelmistään te tunnette heidät”, ja se on hyvin läheisessä yhteydessä evankeliumien ajatuksiin. On visusti varottava ymmärtämästä tätä sääntöä liian yksilöllisesti. Jos sanotaan, ettei ihminen koskaan saavuta mitään muuta kuin pyrkii tavoittamaan, se olisi julma tuomio ihmiskunnan valtaenemmistölle, joka ei ehdi työskennellä muun kuin oman ja perheensä perustarpeiden edestä. Mutta erikseen sitä tavoittelematta, vielä vähemmän sitä ymmärtämättä, tuo enemmistö tekee sen, mitä sivilisaatio vaatii, ja tuottaa uuden sukupolven, joka kuljettaa historiaa jälleen yhden askelen eteenpäin. Sen hedelmä on siis kollektiivinen; se on koko kansan saavutus. Mitä sitten koko kansa tavoittelee, mikä on tämä sivilisaatio, joka on historian päättymätön tulos? Emme voi kuvitella että saattaisimme ymmärtää sen koko täyteydessään; mutta voimme havaita, että se on asteittaista kehitystä, että ihmisen työssä ja tietoisuudessa ideat saavat hahmonsa ja että tämä tapahtuu ihmisen oppimiskyvyn ansiosta ja kokemus ryöpyttää hänen niskaansa ideoita, joita hän ei ole vielä omaksunut. Voimme sanoa, että tämän kehityksen myötä ihminen kurjassa mitättömyydessään täyttyy yhä enemmän ja enemmän Jumalan hengellä, jossa luonto ja historia saavuttavat kypsyytensä. Meidän on myös määrä uskoa tulevaan maailmaan; mutta idea itse on liian utuinen, jotta se voisi paljonkaan lisätä tavanomaisten ideoiden kirkkautta. Yleisesti voidaan huomata, että ne, jotka alinomaa pohtivat odotuksiaan, tapaavat unohtaa todellisen asemansa vaatimukset. Logiikan suuri periaate on antaumus, mutta se ei tarkoita, että ihminen uhrautuu jonkin lopullisen riemuvoiton vuoksi. Sellainen saattaa olla edessä; mutta se ei saa olla keskeisin tarkoitus.

   Kun ryhdymme tutkimaan jatkuvuuden tärkeää periaatetta ja näemme, miten kaikki virtaa ja miten jokainen yksityiskohta osallistuu suoraan muiden olemassaoloon, käy ilmeiseksi, että yksilökeskeisyys ja epätotuus ovat yksi ja sama. Tässä vaiheessa tiedämme, että ihminen ei ole eheä niin kauan kuin hän on yksin, että pohjimmiltaan hän on yhteisön mahdollinen jäsen. Ennen kaikkea yhden ihmisen kokemus ei ole mitään, jos se jää yksin. Kun yksi ihminen näkee jotakin, mitä me emme voi nähdä, me kutsumme sitä aistiharhaksi. Ei ole ajateltava ”minun” kokemustani vaan ”meidän” kokemustamme; ja ”meillä” on rajattomat mahdollisuudet.

   Ei pidä myöskään ajatella käytännöllisyyttä missään alhaisessa tai likaisessa merkityksessä. Yksityinen toiminta on keino eikä päämäärämme. Yksityinen mielihyvä ei ole päämäärämme; me kaikki raadamme sellaisen päämäärän hyväksi, josta yksikään ei voi nähdä kuin vilahdukselta – jonka hyväksi sukupolvet työskentelevät. Mutta voimme nähdä, että se merkitsee aineellistuvien ideoiden kehittymistä. – 1893.
10. Huomaa että näiltä kolmelta riviltä löytyvät ”käsitämme” (*conceive*), ”käsityksemme” (*conception*), ”käsitettävä” (*conceivable*), ”käsityksemme” (*conception*), ”käsitämme” (*conception*). Monet ihmiset näköjään tunnistavat anonyymien jaarittelujeni kirjoittajan; enkä epäile, että se johtuu eräästä tyylipiirteestäni, kohtuuttomasta toistamiskammosta. Kun käytän viisi kertaa peräkkäin verbin *käsittää* (*concipere*) johdoksia, sillä on täytynyt olla tarkoitus. Itse asiassa on ollut kaksi. Ensiksikin halusin osoittaa, että puhuin merkityksestä ainoastaan *älyllisen sisällön* mielessä. Toiseksi halusin väistää vaaran, että minun luultaisiin koettavan selittää käsitettä havainnonsisällöillä, kuvilla, skeemoilla tai millään muulla kuin käsitteillä. Siksi en tahtonut sanoa, että teot, jotka ovat erillisempiä kuin mikään muu, voisivat muodostaa minkään symbolin sisällön tai asianmukaisen tulkinnan. Vertasin toimintaa ajatusten sinfonian finaaliin, käsitystä välikadenssiin. Kukaan ei käsitä sävelteoksen osan paria päätöstahtia osan *tarkoitukseksi*. Niitä voidaan kutsua osan ratkaisuksi. Mutta kielikuvalle ei ilmeisestikään liene yksityiskohtaisempaa käyttöä. Mainitsen sen vain osoittaakseni, että epäilys, jonka itse ilmaisin (Baldwinin *Dictionary*, hakusana *Pragmatism* [ks. *CP* 5.3]) luettuani unohtuneen lehtiartikkelin liian hätäisesti – pragmatismi muka ilmaisee stoalaista, toisin sanoen nominalistista, materialistista ja äärimmäisen poroporvarillista ajattelutapaa –, oli varsin virheellinen.

    Pragmatisismi viime kädessä *sovelluttaa* ajattelun yksinomaan toimintaan – *käsitettävään* toimintaan (*conceived action*). Mutta jos hyväksymme tämän ja joko sanomme, että siinä tapauksessa ajattelu, sikäli kuin siinä on kyse tavoitteikkaista symboleista, rakentuu teoista, tai sanomme, että ajattelun todellisena lopullisena sisältönä on toiminta, niin näiden välillä on sama ero kuin jos sanoisimme, että taidemaalari soveltaa taitoaan maalin sivelyyn, ja sanoisimme, että taide-elämä on maalin sivelyä tai sen lopullinen tarkoitus on maalin sively. Pragmatisismissa ajattelu koostuu symbolien elävästä päättelymetaboliasta, joka johtaa ehdollisiin yleisiin toimintapäätöksiin. Mitä tulee ajattelun viimesijaiseen merkitykseen, jonka täytyy olla kaiken päämääränä, se on inhimillisen käsityskyvyn tavoittamattomissa; mutta sen lähestymistavan mukaan, johon ajatteluni on päätynyt – kiitos useiden ihmisten, joista on mainittava Josiah Royce (kirja *World and Individual*), F. C. S. Schiller (kirja *Riddles of the Sphinx*) samoin kuin kuuluisa runoilijakaima [Friedrich Schiller] (teos *Ästhetische Briefe*), Henry James vanhempi (kirja *Substance and Shadow* sekä henkilökohtaiset keskustelut) ynnä itse Emanuel Swedenborg –, *vir* viriää itsekontrollin lakkaamatta uusiutuessa itsekontrollin pohjalta, ja noudattaessaan ajattelun ohjausta yksilö saavuttaa esteettisen ihanteen, ei vain oman pääparkansa siunaukseksi vaan osana, jonka Jumala on hänelle luomistyössään säätänyt.

    Muokkaamalla itsekontrollin sääntöjä tämä ihanne muokkaa toimintaa ja niin muodoin myös kokemusta – sekä yksilön omaa että toisten kokemusta –, ja tämä keskipakoinen liike kääntyy näin uudeksi keskihakuiseksi liikkeeksi ja niin edelleen; ja tämä kaikki on rahtunen sellaisesta ajasta, johon kaikki geologiset aikakaudet suhtautunevat kuten elektronin pinta suhtautuu planeettaan. – ”Consequences of Pragmaticism”, 1906.
11. Mahdollisesti myös nopeudet on otettava huomioon.
12. Kohtalo tarkoittaa ainoastaan sitä, mikä käy vääjäämättä toteen ja mitä ei millään keinoin voida välttää. Taikauskoa on kuvitelma, että tietynlaiset tapahtumat olisivat aina kohtalon määräämiä, ja toisenlaista taikauskoa on kuvitelma, että sanaa *kohtalo* ei koskaan voida vapauttaa taikauskoisesta sukurasituksestaan. Kuolema on meidän kaikkien kohtalo.
13. Suomentanut Yrjö Jylhä.
14. ”The Doctrine of Chances.”

Vastapainon

KEVÄÄN 2000 UUTUUDET

Genevieve Lloyd
176 s.
138 mk

MIEHINEN JÄRKI
"Mies" ja "nainen" länsimaisessa filosofiassa

Leena Kurki
192 s.
136 mk

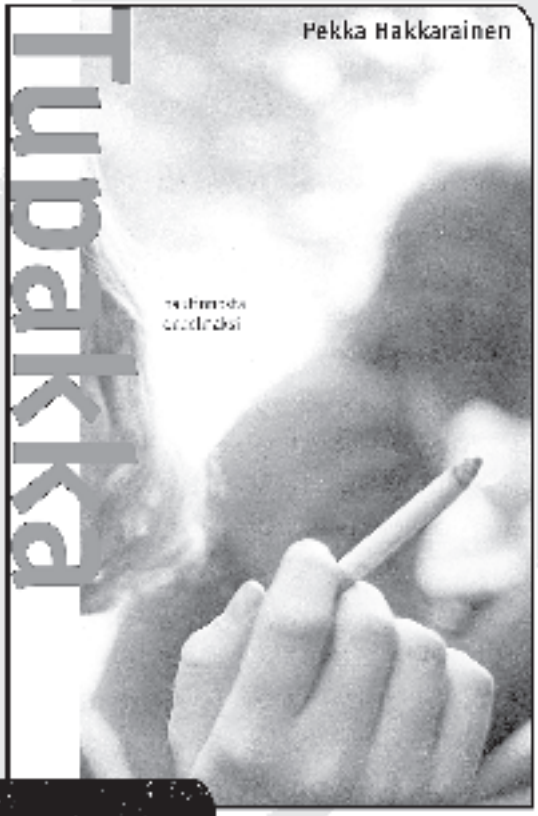
SOSIOKULTTUURINEN INNOSTAMINEN
Muutoksen pedagogiikka

Arja Kuula
240 s.
136 mk

TOIMINTATUTKIMUS
Kenttätyötä ja muutospyrkimyksiä

Mary Douglas
232 s.
142 mk

PUHTAUS JA VAARA
Rituaalistisen rajanvedon analyysi



Pekka Hakkarainen
176 s.
132 mk

TUPAKKA -NAUTINNOSTA ONGELMAKSI

ILMESTYSKIRJAN RATSASTAJAT
Sota, nälkä, taudit ja kuolema historiassa

Holger Weiss, Risto Marjomaa & Jouko Nurmiainen (toim.)
288 s.
142 mk

FEMINISTEJÄ -AIKAMME AJATTELIJOITA

Anneli Anttonen, Kirsti Lempiäinen & Marianne Liljeström (toim.)
288 s.
134 mk

INHIMILLINEN TURVALLISUUS

Pauli Niemelä & Anja Riitta Lahikainen (toim.)
288 s.
140 mk

Osuuskunta
VASTAPAINO
Yliopistonkatu 60 A
33100 Tampere

www.vastapaino.fi

tilaukset: puh. (03) 2146 245;
e-mail: tilaukset@vastapaino.fi
toimitus: puh. (03) 2146 246, (03) 2146 248
fax (03) 2146 646

TUIJA SARESMA

KUOLEMAN KUTSUSTA, LÄHTEMISESTÄ JA JÄÄMISESTÄ

– VOIKO ITSEMURHAA YMMÄRTÄÄ?

Itsemurha on filosofinen ongelma. Siihen ottaa traagisella tavalla kantaa joka vuosi 1500 suomalaista. Itsemurha on yksilön teko, joka ravistelee jäljelle jäävien elämää.
Miksi ihminen vastaa myöntävästi kuoleman kutsuun? Onko itsemurhassa mitään mieltä? Voiko toinen sellaista ratkaisua ymmärtää?

On toisia jotka jäävät ja toisia jotka lähtevät, niin on ollut aina. Kukin saa valita itse, mutta on valittava ajoissa, eikä koskaan saa antaa periksi.
Tove Jansson: Muumilaakson marraskuu.

Kuolema on elämän kääntöpuoli. Tietoisuus omasta kuolevaisuudesta erottaa ihmisen eläimestä. Kykyä käsitellä ajatusta omasta kuolemasta pidetään kypsän ihmisen merkkinä. Jokainen elämä päättyy aikanaan kuolemaan, vaikka me modernit länsimaiset ihmiset teemmekin parhaamme tuon ajatuksen torjumiseksi. Kuolema on yritetty sulkea sairaaloihin ja kätkeä laitoksiin sekoittamasta normaalia elämän kulkua.

Ihminen pyrkii hallitsemaan elämäänsä. Kuolemaan kontrolli ei kuitenkaan ulotu. Siihen on vaikea suhtautua rationaalisesti. Emme pysty ennakoimaan emmekä estämään kuolemaa, vaikka hybriksessämme kuvittelemme joskus pystyvämme voittamaan sen lopullisuuden tieteen avulla.

Ainoa keino asettua kuoleman yläpuolelle on päättää kuolemansa ajankohta ja riistää oma elämänsä ennen kuin se päättyy luonnollisesti. Kysymys vapaaehtoisesta kuolemasta, siis ihmisen oikeudesta omaan elämäänsä ja kuolemaansa, on vaikea kysymys, jota filosofit antiikin Kreikasta meidän päiviimme ovat pohtineet.

Arthur Schopenhauer kirjoittaa: Kuolema on filosofian varsinainen innoittava haltio eli *musagetes*, minkä vuoksi Sokrates onkin määritellyt filosofian kuoleman tutkimukseksi. Tuskinpa ollenkaan filosofoitaisiin, ellei kuolemaa olisi. Albert Camus puolestaan toteaa: on olemassa vain yksi todella vakava filosofinen ongelma, ja se on itsemurha. Kun arvioidaan, onko elämä elämisen arvoista vai ei, vastataan filosofian peruskysymykseen.

Itsemurha voi olla filosofinen kannanotto elämän mielekkyyteen. Useimmiten itsemurha ei kuitenkaan ole ihmisen vapaan tahdon äärimmäinen osoitus, vaan pikemminkin pakottavassa tilanteessa tehty traaginen teko, jonka vaikutukset ulottuvat yksilöä paljon laajemmalle.

Pohdin tässä kirjoituksessa elämää, kuolemaa ja valinnan vapautta äärimmäisen teon, itsemurhan, kautta. Kysyn itsemurhan oikeutusta ja hapuilen vastauksia miksi-kysymykseen. Yritän löytää keinoja ymmärtää tätä lopullista ratkaisua sekä niiden kannalta, jotka lähtevät, että niiden kannalta, jotka jäävät. Ottaessani puheeksi vaikean ja usein vaietun asian haen tuomitsemisen sijaan suvaitsevampaa suhtautumista. Avukseni olen kutsunut Tove Janssonin muumimaailmasta tutun Nuuskamuikkusen, joka ymmärtää ja osaa lohduttaa.[1]

Surmasta murhaksi

Itsemurhaan on tapana suhtautua vältellen tai tuomitsevasti. Aina ei ole ollut näin. Suomalaista kuolemaa tutkinut Juha Pentikäinen kuvaa, miten Elias Lönnrotin sanakirjassa vuodelta 1880 puhutaan itsesurmasta tai itsensurmauksesta. Sanaan liittyy erilaisia merkityssisältöjä kuin nykykielen itse*murha*-sanaan, joka tuomitsevasti painottaa oman hengen riistämistä kriminalisoitavana tekona. Suomalaisessa kansanuskossa ja sen myyteissä itsesurma ei ollut rikos, vaan traaginen ihmiskohtalo.

Pentikäinen kuvaa muinaissuomalaista kuolemakulttuuria suvaitsevaksi. Sana surma tarkoittaa yksinkertaisesti kuolemaa ilman mitään sivumerkityksiä toisin kuin saksasta (*Selbstmord*) ja ruotsista (*självmord*) lainattu itsemurha-sana. Hän arvelee, että itsesurman käsitteeseen liittyy vapaaehtoisen herooisen kuoleman malli, joka on yleinen suomalaisessa kansanperinteessä ja kirjallisuudessa. Hän ottaa esimerkiksi Kalevalan neljä itsesurmaajaa; Ainon, Kullervon ja hänen sisarensa sekä Väinämöisen. Näiden itsemurhat hyväksytään johdonmukaisiksi seurauksiksi elämäntapahtumista ja ihmisten omista teoista.

Itsemurhassa ihminen päättää elämänsä tietoisena tekonsa vaikutuksista. Yleensä itsemurhaksi ei lueta pitkäaikaisen itsetuhoisen käyttäytymisen seurauksena tapahtunutta kuolemaa. Emile Durkheim määrittelee tutkimuksessaan itsemurhasta yhteiskunnallisena ilmiönä täsmällisesti: itsemurhaksi kutsutaan kaikkia sellaisia kuolemantapauksia, jotka johtuvat suorasti tai epäsuorasti uhrin omasta positiivisesta tai negatiivisesta teosta, jonka hän tietää varmasti tuottavan tämän tuloksen. Hän ei tarkastele sosiologiseksi klassikoksi kohonneessa teoksessaan itsemurhaa pelkästään yksilöllisenä ilmiönä, sairautena, vaan yhteiskunnallisena ilmiönä ja sosiaalisena anomaliana.

Durkheimin mukaan itsemurhakuolleisuuteen vaikuttavia syitä on kolmenlaisia: sosiaalisia, orgaanispsyykkisiä ja fyysisen ympäristön luonteesta johtuvia. On syytä tarkastella itsemurhaa muutenkin kuin yksilöllisenä mielen häiriötilana, siis myös sosiaalisena ilmiönä, koska ympäristön asenteet vaikuttavat itsemurhien yleisyyteen. Kulttuurierot vaikuttavat siihen, miten itsemurhaan suhtaudutaan: kun kristinuskossa on pidetty itsemurhaa suurimpana syntinä Jumalaa vastaan, idän kulttuureissa itsemurha on hyväksytty ja sitä on jopa ihailtu: itsemurhan tekeminen on nähty kunnian pelastamisena tai jopa poikkeuksellisen kunnian saavuttamisena.

Muinoin oman hengen riistämistä ei paheksuttu tai kielletty Suomessakaan, kuten Kalle Achtén historiallinen katsaus osoittaa. Itsensä tappamista pidettiin ehkä pakottavana, mutta kunniallisena ja ymmärrettävänä ratkaisuna. Asenteiden muutoksen ja itsemurhan tekijän syyllistämisen taustalla on kristinusko siitäkin huolimatta, että Uudessa testamentissa maailma on esitetty murheen

laaksoksi, elämä puhdistusprosessiksi ja kidutusväline kristinuskon symboliksi, niin kuin Arthur Schopenhauer huomauttaa.

Keskiajalla kirkko alkoi tulkita itsemurhan pahimmaksi mahdolliseksi murhaksi. Kun Jumala yksin saattoi päättää elämästä ja kuolemasta, itsensä tappaminen oli raskas rikos ja synti, jonka katsottiin loukkaavan Jumalaa. Rangaistuksena itsemurhasta seurasi kirkon oppien mukaan ikuinen kadotus ja suuri häpeä, joka tuli kannettavaksi myös itsemurhan tehneen läheisille. Itsemurha tai sen yritys oli rikoslain mukaan rangaistava teko aina 1890-luvulle saakka.

Yhä edelleen itsemurhaan liittyy häpeällinen leima. Sitä pidetään mielettömänä tekona, jota ei ole mahdollista hyväksyä. Itsemurhan tekijää ei enää syyllistetä, mutta omaiset joutuvat kokemaan läheisen menetyksen lisäksi sen raskaan taakan, että ympäristö yrittää vaieta asian olemattomiin.

Uskonnollisten itsemurhakulttien suosio on lisääntynyt viime vuosina. Tämä innostus voidaan tulkita samanlaiseksi muoti-ilmiöksi kuin aikoinaan Goethen *Nuoren Wertherin kärsimykset* romaanin tai sittemmin Black Sabbath -bändin kappaleen aikaansaamaksi väitetty itsemurhabuumi. Tuskin mikään kulttuurituote yksin pystyy viemään ajatuksen itsemurhasta toteutukseen saakka, mutta varmasti ajassa liikkuvat asiat esimerkiksi jonkin alakulttuurin sallivampi tai jopa ihaileva asennoituminen itsemurhaan saavat ilmauksensa kulttuurituotteissa. Toki kulttuurituotteet puolestaan vaikuttavat käyttäytymismalleihin ja asenteisiin, jopa tekoihin.

Tärkein syy itsemurhaan lienee tunne elämän merkityksettömyydestä: se, että elämässä ei ole mieltä. Elämä voi näyttäytyä itsemurhaa harkitsevalle joko loputtomana kärsimyksenä tai vain tyhjänä ja turhana. Itsemurha liittyy kuitenkin onnen kokemuksen poissaoloon ja siihen, että ei usko onnen koskaan kohdalle tulevankaan.

Elämän tarkoitus…

> *Nuuskamuikkusen teki mieli tehdä lauluja. Hän odotti kunnes halu kävi polttavaksi, ja eräänä iltana hän kaivoi huuliharpun esiin reppunsa pohjalta. Elokuussa hän oli Muumilaaksosta jostakin löytänyt viisi tahtia, jotka kiistämättä olivat loistava alku sävelmään. Ne olivat tulleet ihan itsestään, niin kuin sävelet tulevat kun niiden on annettu olla rauhassa. Nyt oli oikea hetki tarttua niihin ja antaa niiden kasvaa sadelauluksi.*

Ihmisen ainoa velvollisuus on olla onnellinen, toteaa Camus'n *Onnellisen kuoleman* päähenkilö Patrice Mersault. Toisaalla hän on esittänyt, että onnellisuus on ihmisen ja hänen elämänsä välistä yksinkertaista harmoniaa. Myös Bertrand Russelin mielestä kaikki onni on riippuvainen sopusoinnusta niin tietoisen ja tiedostamattoman itsen kuin itsen ja yhteiskunnankin välisestä integraatiosta.

Schopenhauerin pessimistisen näkemyksen mukaan elämä on vain kärsimystä: tunnemme kärsimyksen, mutta emme kärsimyksettömyyttä; me tunnemme surun, mutta emme suruttomuutta, pelon, mutta emme turvallisuutta. Ja vaikka joskus tavoittaisimmekin pienen onnen hetken, se ei voi mitenkään korvata kärsimyksen loputonta määrää. Toiveet eivät elämässä täyty eikä onnea ole mahdollista saavuttaa. Tahto elämään pitää meitä vallassaan ja kiinnittää meidät elämän kärsimykseen.

Schopenhauerin filosofiassa on kaikuja itämaisista uskonnoista, joissa ajatellaan, että ihmisen maanpäällinen vaellus on onnetonta ja kärsimystä, ja onni ja autuus koittaa vasta taivaassa tai tyhjyydessä, buddhalaisten nirvanassa. Elämän kärsimykselle ja kuoleman katkeruudelle hän näkee panteistisesti lohtua vain siinä, että kaikki on lopulta yhtä.

Pessimistinen elämännäkemys jatkuu eksistentialistien filosofiassa, jossa onnella ei myöskään ole sijaa. He näkevät, että ihmiseloon sinänsä päämäärättömään ja absurdiin elämään kuuluu erottamattomasti yleinen elämäntuska. Elämän tyhjyyden kruunaa tyhjyys kuoleman muodossa.

Heidegger ei usko ihmisen eksistenssille löytyvän mitään järjellistä selitystä: elämä on merkityksetöntä ja vain kuolema on varmaa. Ihmisen varsinainen oleminen on hänen mukaansa kuolemaa kohti olemista. Niinpä elämässään pitäisi olla jatkuvasti tietoinen kuolevaisuudestaan ja kohdata se. Vain silloin ihminen vapautuu kuolemanpelosta ja elämän surkeudesta ja on vapaa tulemaan itsekseen.

Jokainen tavoittelee onnea, mutta ei voi tavoittaa sitä kuin pieneksi hetkeksi kerrallaan, kuten klisee kuuluu. Näiden lyhyiden onnen hetkien toivossa useimmat meistä jaksavat elää.

Mutta joskus elämä näyttäytyy niin synkkänä, että ihminen ei enää jaksa uskoa, että onnen hetkiä tulee. Kaikki on raskasta ja mustaa. Kun elämä on taukoamatonta ahdistusta, ei onnen mahdollisuuteen mitenkään jaksa uskoa. Tällöin elämän merkitys ei voi löytyä onnesta tai sen tavoittelusta.

Ja jos elämä ei tarjoa onnea tai edes välähdystä siitä, ei filosofian peruskysymystä pysty ohittamaan. Elämässä ei ole mielekkyyttä. Ainoa mahdollinen ratkaisu saattaa olla silloin ahdistuksen lopullinen poistaminen. Jokainen ehkä leikittelee elämänsä aikana itsemurhan ajatuksella ohimennen, mutta joillekin siitä tulee ainoa mahdollinen pelastus onnettomasta, kärsimyksen täyteisestä elämästä. William Styron kirjoittaa sairastumisen ja paranemisen kuvauksessaan *Pimeän kuva*:

> … vaikka kuoleman ajatukset olivat koettelemukseni aikana pitkään olleet minulle yleisiä ja pyyhkäisseet mieleni läpi kuin jäätävät tuulenpuuskat, ne olivat olleet vain epämääräisiä tuomion aavistuksia, joita luullakseni on kaikilla mitä tahansa vakavaa tautia sairastavilla. Erona oli nyt se, että tiesin varmasti, että huomenna, kun tuska jälleen valtaisi minut, tai ylihuomenna tai jonakin päivänä, joka ei varmastikaan olisi enää kovin kaukana, minä vääjäämättä tulisin siihen tulokseen, että elämä ei ollut elämisen arvoista ja että siten joutuisin ainakin omalta kohdaltani vastaamaan filosofian ydinkysymykseen.

Nuuskamuikkunen odotti ja kuulosteli. Hänen viisi tahtiaan eivät tulleet. Hän odotti ja odotti eikä ollut lainkaan levoton, sillä hän tiesi miten sävelien laita on. Mutta hän ei kuullut muuta kuin sateen vaimeaa kohinaa ja veden solinaa. Vähitellen tuli aivan pimeää.

Nuuskamuikkunen otti piipun käteensä mutta työnsi sen takaisin reppuun. Hän ymmärsi, että hänen viisi tahtiaan olivat jääneet laaksoon ja ettei hän tavoittaisi niitä mistään muualta.

On miljoonia lauluja, joihin on helppo tarttua, ja uusia syntyy kaiken aikaa. Mutta niiden Nuuskamuikkunen antoi lentää matkoihinsa, ne olivat kenen tahansa kesälauluja. Hän ryömi telttaan makuupussiinsa ja veti hupun korvilleen. Sateen kohina ja veden solina jatkuivat muuttumattomina, niissä oli sama lempeä yksinäisyyden ja täyttymyksen ääni. Mutta mitä hän sateesta piittasi kun hän ei osannut tehdä laulua, joka kertoi sateesta.

Itsemurha voi olla tietoinen ja pitkään harkittu ja filosofisesti perusteltu teko, mutta useimmiten siihen liittyy myös mielen epätasapaino tai sairaus. On esitetty erilaisia arveluita siitä, miten usea itsemurhan tehnyt on ollut syvästi masentunut. Suomalaisia itsemurhia tutkineen Jouko Lönnqvistin mukaan lähes kaikkia itsemurhia luonnehtivat mielenterveysongelmat ennen itsemurhaa. Kaikista itsemurhista lähes puolessa havaitaan jälkikäteen selvä masennus. Kalle Achté arvelee, että jopa 95 prosenttia itsemurhan tehneistä on ollut syvästi masentuneita.

Filosofian ydinkysymykseen vastaamaan joutuu siten lähes aina tilanteessa, jossa ei lopulta voida puhua yksilön valinnasta. Kyse on enemmänkin ajautumisesta ratkaisuun, jolle ei ole vaihtoehtoja. Vain harvoin, jos koskaan, itsemurha on vapaan kansalaisen vapaaseen tahtoon perustuva seesteinen ratkaisu. Hyvä elämä ei näytä juuri koskaan päättyvän hyvään kuolemaan itsemurhan avulla. Useimmiten itsemurhan tehneen omaan viestiin liittyy umpikujan tunne ja vaihtoehdottomuus. Jälkeenpäin tarkasteltuna itsemurhan tehnyt on tekonsa taustatekijöiden osalta suuressa määrin uhrin asemassa, vaikka hän viime kädessä on aina itse vastuussa käyttäytymisestään, kuten Lönnqvist kirjoittaa.

Masentuneena elämisen raskautta ja siihen liittyvän epätoivon määrää on depressiota kokemattoman vaikeaa, ellei mahdotonta, kuvitella. Se on tuskantäyteinen epäolemisen tila. William Styron luonnehtii depression säätä sävyttömäksi ja sen valoa himmennetyksi; siitä huolimatta depressio aikaansaa harmaata kauhua. Masentunut elää epäelämäänsä omassa todellisuudessaan kuin tukahduttavan kuplan sisällä vailla kosketusta toisiin, vailla tulevaisuuden näkymiä. Kun Yrsa Stenius kuvaa depressiota ja muita psyykkisiä häiriötiloja maanpäällisiksi helveteiksi, uskon, että hän ei tarkoita tätä niinkään metaforisesti kuin aivan konkreettisesti.

Schopenhauerin pessimistinen ajattelu tulee ymmärrettävämmäksi masennuksen kautta. Schopenhauer sanoo: onnellisenkin ihmisen onnellisin hetki on nukahtaminen, niin kuin onnettoman onnettomin hetki herääminen. Elämä on tuskaa, ja jokainen hetki tuottaa kärsimystä. Uni on ihmisen hetkellinen lepo- ja pakopaikka pahasta maailmasta. Uni on ainoa tila, jossa masentunut pääsee tuskaltaan hetkeksi turvaan. Kuolemaa on sanottu unen kaltaiseksi, ja kuoleman kaipuun voi tässä mielessä käsittää. Schopenhauer toisaalta vertaa myös elämää uneen, josta vasta kuolemassa virkoaa. Ylipäätään mahtanee kuoleman hetki olla samankaltainen kuin herääminen raskaasta painajaisunesta. Kuolema tarjoaa lopullisen ratkaisun kärsimykselle, tiedon siitä, että ei tarvitse herätä uuteen kärsimyksen päivään enää koskaan.

Nuuskamuikkunen seisoi teltan edessä ja vainusi lähdön ilmassa; hän oli valmis matkaan. Kohta talvi sulkisi laakson.

Rauhallisesti ja verkkaan Nuuskamuikkunen veti teltan kepit maasta ja kääri teltan kokoon. Hän sammutti hiilloksen. Tänään hänellä ei ollut kiirettä.

Nyt kaikkialla oli puhdasta ja tyhjää, vain suorakulmio vaalennutta ruohoa tiesi kertoa missä Nuuskamuikkunen oli asunut. Huomenna senkin peittäisi lumi.

Nuuskamuikkunen kirjoitti muumipeikolle kirjeen ja pani sen postilaatikkoon. Reppu oli sillalla valmiiksi pakattuna.

Päivän koitteessa Nuuskamuikkunen lähti hakemaan viittä tahtiaan, ne olivat meren rannalla. Hän kiipesi levien ja ajopuitten harjanteen yli ja pysähtyi hietikolle odottamaan. Sävelet tulivat heti, ja ne olivat vielä kauniimpia ja yksinkertaisempia kuin hän oli osannut toivoakaan.

Nuuskamuikkunen palasi sillalle. Sadelaulu tuli yhä lähemmäksi. Hän heitti repun selkäänsä ja vaelsi metsään.

Itsemurha on yleinen nuoren aikuisväestön kuolinsyy. Itsemurha vie nuorten miesten hengen useammin kuin mikään muu, kirjoittaa Jouko Lönnqvist. Jokainen itsemurhayritys on hälyttävä, ja itsemurha on aina traaginen tapaus, joka olisi pitänyt voida ehkäistä, ainakin siltä kannalta ajateltuna, että useimmat itsemurhakandidaatit ovat tyytyväisiä siihen, että he eivät yrityksessään onnistuneet. Vaikka elämä juuri itsemurhayrityksen hetkellä tuntui kestämättömältä, useimmiten kriisistä pääsee yli ja elämä jatkuu.

Silti joka vuosi puolitoista tuhatta suomalaista tappaa itsensä. Toiset voivat tehdä itsemurhakandidaatin hyväksi lopulta aika vähän. Kun ihminen on päätöksensä tehnyt, sitä eivät muut voi muuttaa. Onko kenelläkään lopulta edes oikeutta estää ihmistä valitsemasta kuolemansa hetkeä? Onhan valinnan vapaus ja samalla vastuu eksistentialistien mukaan keskeistä ihmisen elämälle. Oikeus omaan henkeen ja silloin käänteisesti myös sen riistämiseen on kai ihmisen perusoikeus. Ainakaan itsemurhaa ei pitäisi yksiselitteisesti tuomita tai patologisoida. Siihen liittyvän inhimillisen kärsimyksen määrä on käsittämättömän suuri joskin myös jälkeenjäävien tuska on raskas painolasti.

Kysymykseen itsemurhan oikeutuksesta ei tunnu lopulta löytyvän selkeitä vastauksia. Itsemurhassa on monia puolia, vastakohtaisuuksia ja ristiriitoja, joita ei saisi sivuuttaa tarkastelemalla ilmiötä vain yhdestä näkökulmasta. Itsemurha ei ole yksiselitteisesti väärin, mieletöntä, halveksittavaa, narsistista, heikkouden osoitus. Mutta onko muiden mahdollista ymmärtää itsemurhan toista puolta?

Elämää pidetään usein sinänsä arvokkaana sitä sen enempää pohtimatta. Ja kuitenkin elämällä on varjopuolensa, jolta kukaan ei voi ummistaa silmiään. Kärsimys kuuluu elämään aina, mutta missä määrin sitä on kestettävä? Voiko vieraantumisen tunne ja eksistentiaalinen ahdistus kasvaa niin suureksi, että se kumoaa elämän arvokkuuden? David Hume ainakin uskoo ihmisen luontaisen kuolemanpelon olevan niin voimakas, että kukaan ei riistä henkeänsä aivan mitättömistä syistä.

Itsemurhan voi nähdä yritykseksi määritellä itsensä kuoleman kautta vastapainoksi eksistentiaaliselle nimettömyyden tunteelle. Kuolemaa eivät kaikki koe mielettömänä: se voi näyttäytyä loogisena ja järkevänä päätepisteenä kaoottiselle elämälle. Itsemurhassa voi olla kyse tasapainoon pyrkimisestä, se voi olla ajelehtimisen keskellä elävälle kiinnekohta. Kuolemalla on monet kasvot: siinä missä se näyttäytyy toisille pelottavana ja pahana elämän riistäjänä, toiset näkevät sen hyväntahtoisena kärsimyksestä vapauttajana. Itsemurha tarjoaa toisille ulospääsyn umpikujasta; sen kautta voi löytää elämästä puuttuneen rauhan.

Suomalainen suhtautuminen itsemurhaan on sulkeutunutta ja

salailevaa, mutta joskus kuulee myös ihannoivia sävyjä. Itsemurhaa saatetaan pitää poikkeuksellisen rohkeuden osoituksena, tai voidaan ihailla tapaa, jolla itsemurhan tekijä ottaa elämän lopullisesti omaan hallintaansa. Se voidaan nähdä itsehallinnan äärimmäisenä osoituksena.

En näe syytä ihannoiviin sävyihin itsemurhasta puhuttaessa, enkä ole varma, onko itsemurha vapaan ihmisen vapaa valinta. Sanotaanhan, että masentuneiden ihmisten itsemurha ei ole edes teko, vaan epäteko, pitkän prosessin lopputulos. Siitä huolimatta ymmärrän jollakin tavalla, että itsemurhan tekijän viimeiset päivät ovat seesteisiä: merkit kärsimyksestä ja tuskasta ovat hävinneet, ja ihminen on valoisa ja mieleltään rauhoittunut. Itsemurhakandidaatille ratkaisun tekeminen, elämän päätepisteeseen saattaminen tarjoaa ehkä tyydytystä, jota itse elämä ei koskaan voinut antaa.

Elämässä pyritään tasapainoon. Joskus lopullinen tasapaino löytyy vasta kuolemasta. En enää pidä itsemurhaa luonnottomana, mielettömänä tekona. Olen oppinut ymmärtämään ja kunnioittamaan tätä ratkaisua, vaikka edelleen toivon, että kenenkään ei tarvitsisi siihen päätyä. Ei itsemurhassa ole kyse piittaamattomuudesta ja itsekkyydestä, kuten aikaisemmin ajattelin, vaan jollakin tavalla jopa äärimmäisestä vastuun kantamisesta, oman elämän ottamista omiin käsiin. Ei se ole elämän halveksimista; sen voi nähdä myös syvänä elämän kunnioittamisena. Kun oleminen ei ole elämisen arvoista, sen lopettaa. Marguerite Durasn *Varakonsuli* -romaaniin perustuvassa elokuvassa India *Song* on vuoropuhelun pätkä, jossa itsemurhan tehneestä sanotaan, että hän ei suinkaan ollut välinpitämätön elämää kohtaan, päinvastoin. Elämä ei ole itsemurhan tekijälle mitätön ja halveksittava, vaan se käy liian suureksi, raskaaksi ja pelottavaksi.

Elämän päättymisen traagisuudesta huolimatta itsensä tappaminen on valinta, jonka tekemiseen eivät muut lopulta voi puuttua. On mahdollista kysyä, onko kuolemalla oikeutusta. Samalla on kuitenkin kysyttävä myös, mikä on elämän oikeutus silloin kun se aiheuttaa kärsimystä itselle ja toisille. Mielestäni kuolema on ihmisen perustavanlaatuinen oikeus. Kenelläkään ihmisellä ei ole oikeutta vaatia toista elämään sen paremmin kuin kenelläkään on oikeutta päättää myöskään toisen kuolemasta. En voi hyväksyä kuolemanrangaistusta; miten sitten voisin kuvitella olevani oikeutettu määräämään kenellekään elämänrangaistusta?

Jääminen

Itsemurhan tekijä pääsee kaipaamaansa unohdukseen, mutta jälkeenjääviin itsemurha viiltää syvät ja vaikeasti arpeutuvat haavat. Toivon, että kukaan ei joutuisi elämässään sellaiseen umpikujaan, että itsemurha näyttää ainoalta tieltä siitä ulos. Lähtijöitä tulee kuitenkin aina olemaan, ja silloin myös jälkeen jääviä. Itsemurha ei ole koskaan vain yksilön asia.

Itsemurhan, mielialahäiriön armottoman jumalan, takia ainutlaatuiset yksilöt kuolevat, mutta itsemurha myös saattaa jäljelle jääneet yhteisen inkvisition eteen, kuten englantilainen kirjailija ja runoilija A. Alvarez (sit. Whybrow) kuvaa. Läheisille itsemurha on hirvittävä shokki, kuten kuolema aina. Itsemurhan uhrin omaisia vainoavat kuolemaan aina kuuluvien ”mitä jäi sanomatta” -pohdintojen ja ”miksi”-kysymysten lisäksi syyllisyydentunteet ja sen miettiminen, mitä olisi voinut tehdä toisin. On tuskallista hyväksyä se tosiasia, että joku mieluummin valitsee kuoleman kuin jatkaa elämäänsä meidän kanssamme.

Jälkeen jäävien on aikaa myöten hyväksyttävä itsemurhan tehneen ratkaisu. Itsen syyttely on turhaa. Masentuneiden ihmisten kohdalla mitään ei monestikaan olisi ollut tehtävissä. Syvässä depressiossa ihminen on niin kokonaisvaltaisesti tuskansa kourissa, että mikään ulkopuolinen ei pysty häntä tavoittamaan.

Jokaisella itsemurhalla on omat syynsä, joskin yksiselitteisiä syitä on harvoin olemassa. Voi olla, että läheiset eivät koskaan saa tietää, miksi. Silloin selviäminen toisen itsemurhasta on erityisen raskasta. Syytä ei kuitenkaan kannata ottaa omille harteilleen. Harva ihminen on toiselle niin ylittämättömän tärkeä, että yksin ja ainoastaan hän voisi ajaa toisen itsemurhaan ja kääntäen valitettavasti myöskään pystyisi siltä pelastamaan.

Turhaa on myös itsemurhan tehneen syyttäminen. Olisi väärin vihata ihmistä sen takia, että hän ei jaksanut. Olisi käsittämättömän itsekästä vaatia toista elämään, jatkaa elämäänsä vain läheisten vuoksi, vaikka tämä kärsisi ja haluaisi vain kuolla. Ehkä itsemurha ei ole niinkään itsekäs teko kuin olisi vaatia toista jatkamaan elämäänsä siksi, että itse säästyisi menetykseltä.

Tiedän, miten suurta surua itsemurha aiheuttaa jäljelle jäville, mutta luulen jollakin tavalla ymmärtäväni itsemurhan ratkaisuna. En siltikään usko, että turha elämä on kuolemaa vähemmän, kuten arvellaan Edith Södergranin runossa *Ei mitään*. Pikemminkin ajattelen runon viimeisten säkeiden lailla: ”Meidän on rakastettava elämän pitkiä tunteja, jotka ovat sairautta täynnä,/ ja ahtaita ikävän vuosia/ niinkuin niitä lyhyitä hetkiä, joina erämaa kukkii.”

Aina on niitä, jotka lähtevät, ja toisia, jotka jäävät. Paljon voi ja pitääkin tehdä, jotta lähteminen ei olisi kenenkään ainoa vaihtoehto. Silti itsemurha on ihmisen oma ratkaisu, jolla voi olla perustelu ja oikeutus. Traagisuutta itsemurhan kohtaamiseen liittyy tarpeeksi ilman patologisointia, syyllistämistä ja kaunan kantamistakin. Siksi ymmärtäminen ja hyväksyminen on parhaaksi sekä lähteneen muistolle että meille jäävälle.

Viite

Kursivoidut kohdat Tove Janssonin teoksesta Muumilaakson marraskuu.

Tämä kirjoitus syntyi rakkaan pikkuveljeni Visan syvän depression ja itsemurhan herättämistä tunteista ja ajatuksista. Surua ja kaipausta ei voi mikään poistaa, mutta niiden rinnalle on tullut hiljainen ymmärrys hänen valintaansa kohtaan. Me jäljelle jääneet emme voi muuta kuin kunnioittaa hänen päätöstään. Visa koki vahvasti elämän raskauden, eikä enää jaksanut odottaa niitä hetkiä, jolloin erämaa kukkii. Sisareni sanoin: Visa valitsi vapautensa. Meidän on kunnioitettava hänen päätöstään ja annettava hänelle se vapaus.

1. Nuuskamuikkusen henkilöhahmon terapeuttisesta voimasta minua muistutti surullisena kesänä 1999 Anna Ali-Mattila. Kiitos siitä ja keskusteluista, jotka ovat auttaneet ymmärtämään. Ja läheisilleni, jotka löydätte itsenne tekstistäni: kiitos että olette olemassa!

Kirjallisuus

Achté, Kalle 1996 Kunnian ja häpeän kysymyksiä. Teoksessa Heiskanen, Tarja (toim.) *Särkynyt sydän. Omainen ja itsemurha*. Helsinki: Suomen Mielenterveysseura 1996. SMS-Julkaisut, s. 30-46.

Camus, Albert 1972 *Onnellinen kuolema*. Suom. Elina Hytönen. Helsinki: Otava.

Durkheim, Emile (1897) 1985 *Itsemurha. Sosiologinen tutkimus*. Suom. Seppo Randell. Helsinki: Tammi.

Hume, David, Version 1.0, ed. James Fieser (Internet Release, 1995): *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul:* The complete unauthorized 1783 edition.

Jansson, Tove 1970/1994 *Muumilaakson marraskuu*. Helsinki: WSOY.

Kristeva, Julia: *Musta aurinko. Masennus ja melankolia*. Suom. Helsinki: Nemo.

Lönnqvist, Jouko 1996 Suomalaiset itsemurhat. Teoksessa Heiskanen, Tarja (toim.) *Särkynyt sydän. Omainen ja itsemurha*. Helsinki: Suomen Mielenterveysseura 1996. SMS-Julkaisut, s. 47-60.

Pentikäinen, Juha 1996 Myyttejä ja kuvia kuolemasta. Teoksessa Heiskanen, Tarja (toim.) *Särkynyt sydän. Omainen ja itsemurha*. Helsinki: Suomen Mielenterveysseura 1996. SMS-Julkaisut, s. 19-29.

Russel, Bertrand 1930/1997 *The Conquest of Happiness*. London: Routledge.

Schopenhauer, Arthur (1991, kokoelma) *Pessimistin elämänviisaus*. Helsinki: WSOY.

Schopenhauer, Arthur (1919/1997) *Kuolema ja kuolematon. Filosofinen tutkielma*. Suom. Eino Kaila. Hämeenlinna: Karisto.

Stenius, Yrsa 1993 *Valta ja naiseus*. Suom. Kaarina Ripatti. Helsinki: Kirjayhtymä.

Styron, William 1999 (1990) *Pimeän kuva. Muistelma hulluudesta*. Suom. Mirja Rutanen. Helsinki: Otava. Toinen painos.

Whybrow, Peter C. 1998 *Mielen naamiot. Depressio, mania ja muut mielialahäiriöt*. Suom. Mirja Rutanen. Helsinki: Otava.

K I R J A T

MUSTAN AURINGON ALLA

Julia Kristeva: *Musta aurinko. Masennus ja melankolia*. Alkuteoksesta (1987) suom. Mika Siimes (Pia Sivenius luku 8). Nemo, Helsinki 1998.

”Ainoa tähteni on kuollut, ja tähdin koristettu luuttuni / kantaa melankolian mustaa aurinkoa”, kuuluu Gérard de Nervalin (1808–1855) runon *Perinnötön* säepari. Julia Kristeva on lainannut mustan auringon metaforan masennusta ja melankoliaa käsittelevän kirjansa nimeksi. ”Mustan auringon vertauskuvaan tiivistyy murheellisen mielialan sokaiseva voima: musertava ja kirkas affekti määrää kuoleman väistämättömyyden”, Kristeva kirjoittaa (s. 169).

Länsimaisen kulttuurin ja mielen tiloja psykoanalysoivassa esseekokoelmassaan Kristeva käsittelee masennusta yrittämättä palauttaa sitä yksinkertaiseksi ilmiöksi. Hän tutustuttaa masennuksen mustaan aurinkoon psykoanalyyttis-teoreettisen lähestymistavan lisäksi myös kuva- ja sanataiteen teosten läpivalaisuin. Kristeva kirjoittaa psykoanalyysista, kielestä ja puheesta, naisellisista masennuksen hahmoista sekä masennuksen estetiikasta. Kirjan esseet muodostavat monitahoisen kokonaisuuden masennuksesta ja melankoliasta.

Kristeva tulkitsee masennuksen ja melankolian teeman läpäisevän kulttuurimme antiikista nykyaikaan. Hän näyttää ahdistuksen keskeisen merkityksen kristityn ihmisen sielunmaisemalle. Hän nostaa masentuneiden ihmisten kärsimyksen symboliksi Jeesuksen ristiinnaulitsemisen; samaan jatkumoon liittyy hänen perusteellisesti analysoimansa Hans Holbein nuoremman *Kuollut Kristus* -maalaus vuodelta 1522. Masennuksen merkkejä hän löytää myös Nervalin, Dostojevskin ja Marguerite Duras’n sanataiteesta.

Melankolia on Kristevalle ”syvälle uponnutta kärsimystä, joka ei osaa ilmaista itseään ja joka on merkityksen menetettyään menettänyt elämän” (s. 208). Se on hiljaisuutta, kyvyttömyyttä puhua, toimia symbolisen järjestyksen piirissä. Masennus on myös pohjatonta turtumusta, valtameren kaltainen täydellinen kuolema, kuten eräs hänen potilaistaan kuvaa. Masentuneen elämä on elävän kuoleman elämistä, kuollutta olemista (s. 89).

Puheen muukalainen

Kristevan ajattelussa semioottinen ja symbolinen ovat keskeisiä käsitteitä — niin tässäkin kirjassa. Hän kuvaa sitä, miten affektivyöryt ja ensisijaiset semioottiset prosessit (siirtymät, tihentymät, alkusoinnut, vokaaliset ja elerytmit jne.) asettuvat vastatusten vieraan tai ‘toissijaisen’ kielen suojavarustusten ja symbolisten rakennelmien (kuten puheen kielioppi ja logiikka) kanssa. Melankoliassa on kyse kohteen ja puheen merkityksen menettämisestä, merkityksenmuodostamiskyvyn menetyksestä ja siis kyvyttömyydestä toimia symbolisen alueella.

Vuoropuhelu on eron tekemistä, subjektin erottamista toisesta. Puhe ei melankoliselta ihmiseltä luonnistu, hän on ”äidinkielessään muukalainen” (s. 69). Juuri puheen ja kronologian ”kielen ja ajan fenomenologia”, kuten Kristeva sitä kutsuu, paljastaa masentuneen ”äidillisen kohteen surematttoman surun” (s. 76). Kyvyttömyyteen toimia symbolisessa järjestyksessä johtaakin hänen psykoanalyysissaan semioottisella, äidillisen säätelyn alueella koettu ero Asiasta, menetetystä äidillisestä kohteesta.

Yksilön kehitykseen kuuluu väistämättä sarja eroamisia, joihin liittyy kielto tai suru. Suruaan ihminen työstää kielen ja ylipäätään symbolisen järjestelmän avulla. Melankolinen ihminen ei pysty työstämään murhettaan, hän ei kykene sietämään kohteen menetystä ja Asiaa. Masennus saa alkunsa kohteesta eriytymisestä silloin, kun eroaminen kielletään tai suljetaan pois. Kristeva sanookin etsivänsä kirjansa esseissä melankolis-depressiivisen oireyhtymän ja kohteen menetyksen yleisen kokemuksen yhteyksiä.

Kristeva kirjoittaa masennuksesta hienosävyisesti. Hän ei esitä masennukselle yksiselitteisiä hoitomuotoja eikä harrasta joidenkin masennusta käsittelevien teosten katteetonta yltiöpositiivista retoriikkaa. Hän haluaa puhua ”surumielisyyden syvyydestä, jakamattomasta tuskasta, joka valtaa ihmisen toisinaan, usein myös pysyvästi, niin että hän menettää kaiken halun puhua ja toimia, jopa elää” (s. 15).

Melankolia muusana

Kristevalle ihmiselämä on loputonta ahdistusta. *Musta aurinko* kertoo siitä, mutta se kertoo myös tuskan ymmärtämisestä ja hyväksymisestä. Masennukseen liittyvää symbolista kyvyttömyyttä vastaan voi taistella. Kristeva osoittaa, miten taiteilijat ja kirjailijat tekevät niin imaginaarisen luomisen avulla. Masennuksen vastavoima on merkitys, ja nimenomaan ”taiteellinen *tyyli* on keino ylittää toisen ja merkityksen menetys” (s. 145).

Merkityksiä antamalla, taidetta tekemällä, melankoliasta voi päästä voitolle — hetkittäin. Kristevan analysoimat taiteilijat ovat raskasmielisiä, ja tumma tunnelma heijastuu heidän teoksiinsakin. Mutta he onnistuvat kanavoimaan taiteen käyttövoimakseen. Nervalin sanoja lainaten melankoliasta on tullut heidän muusansa. Kristevan melankolian teoriassa kauneus on imaginaarista, ja ”*imaginaarinen* on kuin Asian ja Merkityksen, nimeämättömän ja merkkien sikiämisen, mykän tunteen ja sitä ilmaisevan ja sen ohittavan ihanteellisuuden välille jännitetty välittäjä” (s. 116).

Kristevalle ei ole olemassa psyykettä ilman tuskaa, on vain toimintaa tai leikkiä (s. 16). *Musta aurinko* on surumielisessä kauneudessaan ehkä osoitus kirjoittajan itsensä tuntemasta tuskasta ja sen voittamisen halusta. Kirjan esseistä huokuu melankolian syvällinen ymmärtäminen ja niissä on vahva läsnäolon tuntu.

Mustan auringon suomentaja Mika Siimes varoittaa esipuheessaan aiheellisesti, että *Musta aurinko* on monestakin syystä vaikea kirja. Hän ja Marguerite Duras’n taidetta käsittelevän luvun suomentaja Pia Sivenius ovat tehneet hyvää työtä kääntäessään Kristevan ranskalaisen raskasta tekstiä. Myös kirjan loppuun sisällytetty käsitteellinen sanasto auttaa psykoanalyyttistä teoriaa tuntematonta avaamaan esseitä.

Musta aurinko on haastava kirja, jonka sulatteluun on varattava aikaa. Se on myös kirja, johon haluaa palata aina uudelleen.

Tuija Saresma

**WINDHOEK, NAMIBIA,
1. HELMIKUUTA 2000**

**Antti Eskola, Uskon tunnustelua.
Otava, Helsinki 1999.**

Arvoisa Antti Eskola

Olen kiusallisen tietoinen kirjemuodon teennäisyydestä, mutta eräät seikat puoltavat sen valintaa tässä yhteydessä. Kirjasi *Uskon tunnustelua – Mitä Jumalasta pitäisi ajatella?* (Otava 1999) alussa esitetään toive saada kirjasta palautetta, jonka varmistamiseksi mukana on myös kotiosoite. Lisäksi teksti on kirjoitettu siten, että se suorastaan kutsuu dialogiin, jota käsittääkseni on käytykin lehtien sivuilla. Siksi kirjemuoto, vaikka emme tunnekaan toisiamme.

Jostain vaikeasti ilmaistavissa olevasta syystä tunsin hengenheimolaisuutta kirjoittajaminääsi kohtaan. Saattaa olla, että omat – tai tarkemmin sanoen isäni – sukujuuret Urjalassa synnyttivät tunteen, että olemme samaa huonetta ja sukua. Tiedän, että identifikaationi Urjalaan täyttää kaikki ”kuvitteellisen heimokotimaan” tuntomerkit, mutta siitä huolimatta puheesi torppariudesta, ”köyhän miehen juutalaisuudesta”, vetosi minuun. Kerrotpa kirjassasi myös sen, että olet horoskooppimerkiltäsi Leijona – niin olen minäkin.

Lukutavalleni selitykseksi mainittakoon, että olen papin poika, läpeensä kristillisessä maaperässä kasvanut. Toisaalta, jos olisin samaa sukupolvea kuin Sinä, olisin tuntenut vetoa sitä ideologiaa kohtaan, johon Sinut yhdistetään – tai niin ainakin haluan kuvitella. Oman sukupolveni kapina yhteiskunnallisia epäoikeudenmukaisuuksia kohtaan kanavoitui toisin, mikä heijastuu osaltaan myös yhteiskuntatieteelliseen teorianmuodostukseen, jossa – reippaasti kärjistäen – maailmanparannus on muuttunut merkityksillä leikittelyksi. (Tosin en ole varma, voiko ”omasta sukupolvestani” edes puhua yhtenä kokonaisuutena samassa mielessä kuin ”60-lukulaisista”.)

Satunnaisesta lukijasta edellä esitetty saattaa tuntua joutavanpäiväiseltä. Teoksesi sävy ei mielestäni kuitenkaan anna muuta mahdollisuutta, eikä perinteinen kirja-arvostelu tekisi oikeutta uskon tunnustelusi avoimuudelle. Kirjasi on avoin teksti, se kysyy enemmän kuin vastaa.

Luterilaisuus ei ole seksikästä

Antti Eskola kirjoittaa Jumalasta, ja vielä isolla alkukirjaimella! Voit uskoa, että tartuin kirjaasi suuren uteliaisuuden vallassa, kuten ymmärtääkseni moni muukin. Olit itsekin tietoinen aiheesi epäsovinnaisuudesta: ”Jos olisin kertonut, että alan tutkia pornoa tai pedofiliaa, se ei olisi ihmetyttänyt lainkaan niin paljon kuin tieto, että olen kiinnostunut uskonnosta.”

Toisaalta tekisi mieleni ihmetellä ääneen, miksi uskonto ja etenkin arkinen evankelisluterilaisuutemme tuntuvat kiinnostavan niin harvoja tutkijoita. Kun suomalaisuuden analyysi tuntuu olevan niin kovin ajankohtaista monilla tutkimusaloilla, niin eikö juuri luterilaisuus ole yksi tärkeimmistä kansallista identiteettiämme muovanneista tekijöistä? Vastausta voi hakea juuri aiheen tuttuudesta. Luterilaisuus on niin itsestään selvä osa kulttuuriamme, ettei sitä välttämättä tule edes ajatelleeksi. Tarvittaisiin sosiologin vieraannuttavaa katsetta.

”Kun vanhempani ovat vieneet minut kasteelle, he eivät ole halunneet antaa minulle pelkkää nimeä, vaan myös ikään kuin suljetun kirjeen. Kerran elämässä se kai pitää avata, lukea kunnolla ja sitten joko heittää pois tai kirjoittaa siihen vastaus, niin kuin nyt yritän tehdä.” Kuvittelen mielessäni torpparin lapsikatraan, joista yksi saa vanhemmiltaan torpan ja muiden ei auta kuin etsiä oma ”torppansa”: rengiksi kartanoon tai palkkatyöhön kaupunkiin (kuten oma isoisäni). Vanhemmat haluavat antaa kuitenkin jokaiselle lapselleen jotakin, olkoonkin sitten pientä ja vaatimatonta tai jopa immateriaalista: evästyksen sana, varoitus, siunaus. Kristillinen usko, johon lapsi kasteessa liitetään, on *perintö* siinä missä talo ja peltotilkkukin.

Toivottavasti en yleistä liikaa, kun sanon, että 60-luvun (tutkija)sukupolvi ei ole osannut antaa tuolle perinnölle edes sitä arvoa, mitä sillä on kulttuurisessa mielessä. Kirkkoa arvostelevat syyllistyvät usein samaan kapeakatseisuuden ja suvaitsemattomuuden syntiin kuin ne ”uskovaiset”, joiden maailmankatsomukseen kritiikki kohdistuu.

Saarnaaja vai eksegeetti?

Tunnettu vasemmistolaisprofessori etsii eläkepäivillään Jumalaa! Näin saattaisi jokin herätyskristillinen lehti otsikoida kirjaasi käsittelevän jutun. Tällaisen otsikon laatinut toimittaja tuskin löytäisi Jumalaa kirjasi sivuilta. Jutun lopussa lukijoita kehotettaisiin rukoilemaan sen puolesta, että Eskola pääsisi epäilyistään.

Kuvitteellinen lehtijuttu on esimerkki kristinuskon piirissä vaikuttavista, äärimmäisen voimakkaista ja lukkiutuneista diskursseista. Kyse on kielestä ja sen voimasta tehdä rajoja meidän ja muiden välille. Herätyskristillinen, uskonratkaisua korostava – kirjasi kielellä ’uskovainen’ – lukija haluaisi tietää, voiko Sinut lukea pelastettujen joukkoon. Joku toinen, voimakkaan ateistisen maailmankuvan omaava olisi kiinnostunut, kuinka pahasti olet hurahtanut. Hän lukisi kuin piru Raamattua ne kohdat, joissa olet kirjoittanut jumalan isolla alkukirjaimella. – *Vanhuus ja kuoleman läheisyys sekoittavat terävimmänkin pään*, saattaisi kuulua johtopäätös. Helsingin Sanomat kiirehtikin rauhoittamaan lukijoita otsikoinnillaan: ”Antti Eskola ei ole tullut uskoon vaan pohtii järkevän ihmisen uskontoa.”

Onneksi analyyttinen ja harkittu lähestymistapasi tekee molemmat edellä mainitut lukutavat mahdottomiksi. Diskursiiviset valintasi saavat lukijan tuntemaan, että hän pohtii asiaa rinnallasi, eräänlaisessa ohjaustilanteessa, jossa ei etsitä totuutta vaan totuudelle annettuja merkityksiä. Juuri omakohtaisuus, pohdintasi siitä, millaiseen Jumalaan juuri Sinä voisit uskoa, estää kertojasi muuttumisen *saarnaajaksi*, vaikka oletkin kirjasi esipuheessa valmis hyväksymään tuon epiteetin itsellesi. Saattaa olla, että olet joissakin yhteiskunnallisissa kannanotoissasi esiintynyt saarnaajana, mutta ”uskon asioissa” nimittäisin Sinua nimenomaan eksegeetiksi, tekstien tulkitsijaksi.

Tekstisi perusteella luonnehtisin Sinua myös pedagogiksi. Pitkä kokemus kirjoittajana, useiden oppikirjojen laatiminen, näkyy tekstissä, joka etenee kuulaana ja helposti seurattavana. Myönnät kuitenkin tarinallesi vapauden seurata oikkujaan: siirtymä lukuun kahdeksan, ”jossa sukelletaan aikaan ennen syntymääni, maailmaan, johon tavoittelemani monikerroksisen elämänmuodon ja mahdollisen uskoni juuret ulottuvat”, lienee juonellisesti tarkoin harkittu, mutta saattaa olla, että kriittisen lukijan mielestä siihen asti hyvin toiminut analyysi katkeaa ja kertojaksi asettuu toinen, esimodernia romantisoiva kirjoittajaminä.

Voisi esittää, että kirjassasi on useampi tai vähintäänkin kaksi eri kertojaa: kristinuskon analysoinnista tieteellisessä mielessä kiinnostunut sosiaalipsykologi ja oman elämänsä valintoja ja niiden suhdetta menneeseen pohtiva yksityishenkilö. Viileä tiedemies ja lämmin arvokonservatiivi.

Lajityypiltään *Uskon tunnustelua* on tavallaan hybridi, mikä saattaa kiusata tai hämmentää osaa lukijoista. Se ei vastaa oikein minkäänlaisia odotuksia, mutta usein on niin, että sellaisilla kirjoilla, jotka eivät oikein sovi mihinkään genreen, on

tapana luoda omat kategoriansa. Toisaalta on vaarana se, mistä itse kirjoitat, kun käsittelet luonnontieteen (kvanttifysiikan) kielen soveltumattomuutta jumalasta puhuttaessa: ”Sekoittamalla keskenään kahta diskurssia voi kummankin tuottama erityinen ajattelun kohde tärveltyä.” Onko yhteiskuntatieteellinen diskurssi puolestaan jonkinlainen metakieli, jolla voi selittää kaikenlaisia ilmiöitä, myös niinkin intiimiä asiaa kuin ihmisen suhdetta jumalaansa?

Missä Jumala luuraa?

Mitä Jumalasta pitäisi ajatella? Asiaan liittyy olennaisesti se, miten Jumalasta pitäisi *puhua*. Tarjoat kaksi vaihtoehtoa, diskursseissa tuotetun jumalan ja persoonallisen Jumalan (”Persoonallinen”, kuten huomautat, viittaa ihmisen persoonallisuuteen, ei ihmisen kaltaiseen jumalolentoon.)

> ”Jumalasta voi mielestäni puhua järkevästi ja uskottavasti siis eräiden tekstien tuottamana ajattelemisen ja uskomisen kohteena sekä ihmisen toiminnoissa läsnä olevana persoonallisena jumalana. Näiden välillä on helposti ymmärrettävä vastavuoroinen suhde. Tekstien jumala ruokkii persoonallista jumalaa, joka vuorostaan ohjailee tekstien lukemista ja tulkintaa. Mutta voisiko näiden takana olla uskottavalla tavalla vielä jonkinlainen ’taivaallinen’ jumala?”

Maailma on sana, totesi Samuli Paronen aikanaan. Ajatuksiasi typistäen saamme muotoilun: Jumala on teksti. Tämän osan analyysistäsi allekirjoittavat kaikki ne, jotka jakavat näkemyksen todellisuuden diskursiivisesta luonteesta. ”Persoonallinen jumala” onkin jo vaikeampi pala nieltäväksi, ”taivaallisesta jumalasta” puhumattakaan.

Kuvittelen mielessäni nelikentän, jossa vasemmalla sivulla on päällekkäin kaksi kirjasi kertojaa, ’tutkija’ ja ’yksityishenkilö’. Nelikentän päällä lukee ensin ’jumala diskurssina’ ja sitten ’persoonallinen jumala’. Kirjaasi lukiessa voi miettiä, missä nelikentän laatikossa kulloinkin ollaan. Kirjasi rikkaus on siinä, että myös ’tutkija’ kirjoittaa ’persoonallisesta jumalasta’ ja ’yksityishenkilö’ ’jumalasta diskurssina’. Tuloksena on mielenkiintoinen ristiinvalaistus.

Kristinuskon apologia

Kuinka siis puhua jumalasta järkevästi, napsauttamatta osaa aivoistaan off-asentoon? Ymmärrän asian niin, että olet asettanut itsellesi tehtäväksi selittää luterilaisia opinkappaleita niin sanotusti parhain päin. Tällainen pyrkimys näkyy pohdinnoissasi siitä, ”kuinka kirkon opinkappaleita voisi lukea ja ymmärtää, jotta tiedettä arvossapitävä ja sen kysymyksiä pohtiva ihminen saattaisi oppeihin uskoa.”

Käyt läpi yksityiskohtaisesti uskontunnustuksen ja mietit jokaisen väittämän kohdalla, kuinka voisit allekirjoittaa sen. Esimerkiksi Jumalan kolminaisuus tuntuu yllättävänkin järkeenkäyvältä selityksesi jälkeen. Yllättävää sen sijaan on näkemyksesi ehtoollisenvietosta, ”joka nykymuodossaan tuo oksettavalla tavalla mieleen ihmissyönnin [...].” Kirjasi sävyn huomioon ottaen olisin kuvitellut, että olisit löytänyt ehtoolliselle yhteisöllisyyteen liittyviä merkityksiä. ”Jumalanviljan” jakamisen kun kuvittelisi olevan juuri se kristinuskon riitti, jonka symboliikka vetoaisi kaikkiin ”sydämen sosialisteihin”.

Päätät kuitenkin kiehtovan analyysisi epäilyksiin: ”Itselleni epäilys uskonkysymyksissä merkitsee herkkyyden säilyttämistä sen edes takaisin liikkuvan rajaviivan tuntumassa, joka ohuena ja katkeilevana erottaa mielessä jo tyydyttävän vastauksen saaneet kysymykset selvittämättömistä.” Kirjoitat, että uskon ongelma ei ratkea selittämällä oppia sen mukaan, että löytyisi itselle sopiva jumala. ”On kysyttävä myös, miksi uskoisin uskottavaan jumalaan.” Seuraa siirtymä kielestä *elämänmuotoon*, joita yhdistää kysymys maailman merkityksellistämisestä.

Paluu juurille

Aikaamme leimaa historiattomuus sekä laman jälkeen uudestaan noussut usko tulevaisuuteen ja ihmisen kaikkivoipaisuuteen. Kun emme enää muista, mistä olemme tulossa, tie eteenpäin alkaa väreillä kuin auringon sumentama maisema autiomaassa. Taaksepäin tähyily ei ole muotia, ei vaikka vuosiluvun kaikkien numeroiden vaihtuminen antaisi syyn ajatella, että on tilinteon hetki.

Elämme taas kirkasotsaista individualisaation aikaa. Samaan aikaan puhutaan kuitenkin yhteisöllisyyden uudesta tulemisesta, mikä onkin selkein merkki siitä mitä olemme menettäneet (tai menettämässä). Sata vuotta sitten ei puhuttu mistään kolmannesta sektorista. Ihminen syntyi ja eli yhteisössä, halusipa hän sitä tai ei. Yhteisöä ei tarvinnut erikseen perustaa.

Kun kirjoitat lapsuutesi Urjalasta, työmoraalista, itsellisyydestä, suhteesta omaan torppaan (oli se sitten vaikka yliopiston laitos, jossa kävit kertomasi mukaan iltaisin tarkistamassa, että ovet ovat kiinni, valot pois ja kopiokone pois päältä) ja vanhempiesi luottamuksesta Jumalaan, olen havaitsevinani voimakkaan kaipuun yhteisöllisyyttä kohtaan.

En kuitenkaan tulkitse tuota kaipuuta ”vanhan hyvän ajan” nostalgisoinniksi vaan itsereflektioksi: vuosikymmenten ajan yhteiskuntaa ja ihmisten käyttäytymistä siinä tutkinut tiedemies pohtii omia syvimpiä vaikuttimiaan, henkilöhistoriaansa unohtamatta. Taustalla alkaa hahmottua modernin ihmisen avainkysymys: kuka minä olen? Identiteetin rajat piirtyvät binaaristen oppositioiden kautta: agraari/urbaani, uskonto/tiede, esimoderni/moderni. Samoista aineksista on myös suomalaisuus tehty!

Positioinnin ongelma

Yksi asia kirjastasi jäi kuitenkin mietityttämään. Se liittyy kirjoittajapositioosi, siihen ”asentoon”, jossa kirjoitat. Se näkyy paitsi asenteessasi sellaisiin puheenvuoroihin kuin Kari Cantellin *Tiedemiehen mietteitä uskosta* myös teoksesi tausta-aineistossa yleisemminkin. Saattaa olla, että kynälläsi on taipumus kirjoittaa aina jotakin vastaan, mikä ei tietenkään ole pahe – päinvastoin. Ymmärrän hyvin, että Cantellin edustama luonnontieteellinen kapeakatseisuus saa kynän sauhuamaan. Jo pelkästään kirjan nimi aiheuttaa närästystä!

Sitä en kuitenkaan ymmärrä, miksi olet tietoisesti jättänyt perehtymättä esimerkiksi aihepiiriäsi sivuavaan teologiseen tai tunnustukselliseen kirjallisuuteen, paitsi jos sellaista on sattunut löytymään hyllystäsi. Lutherinkin tekstiä olet vain ”varovasti kurkistellut”. Selität positiotasi seuraavaan tapaan:

> ”Metodinen perusideani on kuitenkin se, että kirjoitan yhteiskuntatieteilijänä, joka uskonnon kysymyksistä ja kirkon opista tietää suunnilleen sen, minkä minun ikäiseni ja koulutustasoiseni kirkossakäymätön järkevänpuoleinen suomalainen mies tietää tai kuvittelee tietävänsä. Tästä nousee ajatusteni ’edustavuus’.”

On vain jotenkin vaikea niellä tällaista tietoisesti tietämättömän tai ulkopuolelta asiaa tarkastelevan pohdiskelijan positioita, etenkin kun kyse on valinnasta ja kun siihen liittyy ajatus edustavuudesta. Minusta voi hyvällä syyllä kysyä, olisiko aiheesta saatu enemmän irti, jos käyttämäsi kirjallisuuden joukossa olisi ollut enemmän sellaisia uskonnollisia – siis tunnustuksellisia – kirjoja, joissa lukijalle anne-

taan lupa epäillä. Esimerkkinä voisi mainita viime aikoina paljon esillä olleen Jaakko Heinimäen kirjat.

Kiteytän huomautukseni seuraavasti: On yksinkertaisesti sääli, että dialogiin kutsuva tekstisi ei ole enempää hyödyntänyt sitä dialogia, jota kirjasi aihepiiristä on jo kirkon piirissä käyty.

Kunnioittaen
Olli Löytty

KUMMITUKSEN KARKOITUS

Daniel C. Dennett, Tietoisuuden selitys (Consciousness Explained, 1991). Suomentanut Tiina Kartano. Art House, Helsinki 1999. 567 s.

Dualismin kummitusta on karkotettu vuosisatoja. Ghostbustereina ovat häärineet niin englannin klassiset kuin vuosisatamme loogiset empiristit, marxilaiset, behavioristit, eliminativistit tai funktionalistit.

Kartesiolaisen kummituksen karkottaja *par excellence* oli Gilbert Ryle teoksessaan *The Concept of Mind* (1949), jonka tyylille, jos ei välttämättä argumenteille, on nyt suomennettu Daniel C. Dennettin teemoiltaan rikas *Tietoisuuden selitys* paljon velkaa.

Niin Rylelle kuin Dennettille dualismi on epätieteellinen asenne, joka ei selitä mitä sen sanotaan selittävän. Dennettille dualismin, ilmentymismuodosta riippumatta, hyväksyminen tarkoittaa samaa kuin mielen ja tajunnan ilmiöiden selvittämisestä luopumista (s. 50).

Dualismi on keskeinen ongelma sekä mielen filosofialle että kognitiotieteelle, sillä mieli-ruumis (”psyko-fyysinen”) kysymys on ollut ydinosaa länsimaista filosofiaa aina Platonin *Faidonista* (80a-b) alkaen.

Kummituksen karkotuksessa näyttää silti kummalliselta se, että on mahdotonta löytää nykyfilosofia, joka uskaltaisi tunnustaa, että ”mieli on selkeästi erillään aivoista”. Kognitiotieteilijöille tämä on määritelmän mukaan liki mahdotonta. Jos haamu on jo kaikonnut, miksi sitä enää häätämään?

Dennettin provokatorisen kummitusjahdin syy onkin toisaalla. Dualismia on muitakin kuin kartesiolaista substanssidualismia. Kartesiolaisuudella on voimakas jälkihehku, jonka sammutuksen Dennett näkee velvollisuudekseen.

Kartesiolainen materialismi

Jo maatuneesta substanssidualismista kasvaa kartesiolaista materialismia. Vaikka kaikki kieltävät sitä hoivaavansa, silti Dennettin mukaan sitä ”melkein kaikkien ajattelu mukailee” (s. 166). Kartesiolainen materialismi on näkemys, jonka mukaan aivoista löytyy paikka, tai alue tai raja, jossa tajuinen kokemus muodostuu.

Käsitystä hän nimittää ”kartesiolaiseksi teatteriksi”. Siinä aivojen teatterista löytyy paikka, jossa tietoinen kokemus muodostuu kuin katsojille näyttämöllä näytelmä, vaikka aivojen teatterissa tämä paikka ei olisikaan käpyrauhanen (s. 127).

Jos on näyttämö, on katselijoita, jotka tulkitsevat näyttämön tapahtumat. Jos on katselijoita, niillä puolestaan on tajunta, joka pitää selittää ja näin pian koko mieli on täynnä toinen toistaan pienempiä homonkuleja.

Dennettin diagnoosin mukaan useimmat kognitiotieteilijät ovat ”taipuvaisia lykkäämään tietoisuuskysymykset ja rajaamaan huomionsa mieli-aivojen ääreis- ja alajärjestelmiin, joiden ajatellaan syöttävän ja palvelevan jotakin hämärästi kuviteltua keskusta, jossa tietoinen ajattelu ja kokemus tapahtuvat” (s. 52).

Neurotieteilijät käytännössä yhtyvät Descarteen ajatukseen, että tietoisuus ei ole aivot kun he toteavat, että on mielen tapahtumia, mutta ei ole tieteen tehtävä tutkia niitä, vaan alempia aivojen prosesseja (s. 88).

Samoin on laita kansanpsykologisten teorioiden. Niissä oletetaan tietoisuuteen korkea-asteisia havainnoitsijoita, jotka tuottavat havaintomme ja kokemuksemme (s. 353). Tämä on kartesiolaista materialismia, joka aina uudestaan häviämättä ponnahtaa esiin uusissa asuissa ja uusissa tilanteissa ja sitä olisi vältettävä ”hinnalla millä hyvänsä”.

Homonkulien synnyttäminen kannattaa lopettaa heti ja hylätä kartesiolainen teatteri alkuunsa.

Teatteri ja tietoisuuden monivedokset

Kun ajatus aivoissa olevasta tietoisuuden keskuksista on ”kehnoista ideoista sitkein” (s. 128), se on korvattava jollain. Korvaajaksi Dennett ehdottaa tietoisuuden monivedosmallia.

Tietoisuuden toiminnat suoritetaan rinnakkaisina, moniraitaisina prosessien virtoina, joista ei löydy yhtä keskeistä ohjaajaa. Aivoissa on ajallisesti ja paikallisesti hajallaan olevia sisältöjä, ei yksittäistä virtaa eikä keskitettyä kartesiolaista teatteria.

On kartesiolainen virhe kysyä missä tai milloin sisältö tulee tietoiseksi ja esiintyy tarkkailijalle.

Aivojen toiminnan mallina Dennett käyttää – kuinkas muuten – digitaalitietokoneita. Dennett onkin muulla aikanaan todennut, että jos kognitiotieteessä luovutaan tietokoneanalogiasta, silloin luovutaan myös itse kognitiotieteestä.

Ihmisen tietoisuus muistuttaa ohjelman toimintaa. Ihmiset ajatellessaan ajavat aivoissaan useita samanaikaisia virtuaalikoneita, eli itsenäisiä ohjelmallisia kokonaisuuksia (esimerkiksi jokainen Linux-järjestelmään sisäänkirjoitus muodostaa virtuaalikoneen, vaikka mikro olisi yksi ja sama).

Ihmisessä on runsaasti näitä samanaikaisia, erillistehtäviä tekeviä, mutta toisiinsa yhteydessä olevia ohjelmistoja. Nämä luovat tietoisuuden.

Tässä kohdin lukija toivoo, että koska Dennett erinomaisesti tuntee digitaalisten koneiden tekniikan, joista ei vääntämälläkään saa kokoon mieltä, että hän uudistaisi analogiakalustonsa.

Tietokoneanalogioista Dennettin filosofinen antipodi John R. Searle aikoinaan (*Minds, Brains & Science*, 1980) happamasti huomautti, että mielen malliksi tavataan ottaa ajan uusin tekniikka. Leibnizille mielen toiminta vertautui myllyjen rattaisiin, Sherringtonin vertaus oli lennätinjärjestelmä, Freud vertasi hydraulisiin ja sähkömagneettisiin järjestelmiin ja nykyään uusinta tekniikka ovat digitaalitietokoneet.

Searlen huomiota jatkaen ilmeisesti luemme viidentoista vuoden päästä mielenfilosofian kirjoista, Dennettin ja muiden, miten ihmisen mieli toimii kvanttitietokoneiden tavoin ja että mielestä löytyy ”mielen kvanttikaivoja”.

Funktionalismi

Onko mieli ennen materiaa vai materia ennen mieltä? Niin Locke kuin Hume olivat epävarmoja kysymyksen edessä, mutta kallistuivat lopulta kantaan, että mieli oli ennen materiaa. Dennetilla ei ole epäilyjä. Materia on ennen mieltä.

Dennett kannattaa funktionalismia, tarkemmin neulattuna konefunktionalis-

min haaraa, jonka nimenä voisi olla ”biologis-teleologinen dekompositiofunktionalismi”. Yksi konefunktionalismin käsityksistä on, että ihmisen aivoissa tai tajunnan toiminnoissa ei ole mitään niin erikoista, etteikö niitä voisi periaatteessa toteuttaa keinotekoisesti, kuten tietokoneilla.

Tähän liittyy historiallinen ironia siinä, että Descartes on nykyisten materialistien ja funktionalistien oppi-isä. Hän väitti, että koneita ovat eläimet, ihmiset ja ihmisten aivot. Funktionalisti tosin ei kuuntele Descarteen viimeistä sivulausetta ”ja lisäksi ihmisellä on ei-fysikaalista, mekanistista henkeä”.

Kuuluakseen funktionalistien kiltaan pitää jäsenen vähintään esittää kumoavat argumentit Searlen Kiinalaisen huoneen ongelmaan, kieltää kvaliat eli niiden asioiden subjektiivisen luonteen, joista olemme tietoisia ja kieltää zombit, mielen filosofien lemmikit, jotka käyttäytyvät kuin ihmiset, mutta joilta puuttuu tietoisuus.

Dennett esittää tuhansien muidenkin tavoin lopullisesti kumonneensa Kiinalaisen huoneen ja tässä tapauksessa funktionalistille sopivasti järjestelmäkokonaisuus argumentilla. Sen mukaan vaikka Kiinalaisen huoneen osat erikseen eivät ymmärrä kiinaa, koko huone yhdessä kaikkine osineen ymmärtää kiinaa.

On silti ihme, että kaiken tulituksen jälkeen Searlen monikohdetäsmäase edelleen pyrkii tuhoamaan vahvan tekoälyn lisäksi useimpia kognitiotieteen teorioita, mukaan luettuna dennettilainen funktionalismi?

Kvalioissa ei Dennettille ole filosofista mysteeriota kuten on kvalofiileille. Koska tietoisuudessa ei ole selittämätöntä, sellaisia eivät ole myöskään kvaliat. Ne ovat vain tietoisuuden taipumusrypäs (s. 433). Jos väitetään, että ovat jotain vielä ”lisäksi”, siirrytään kartesiolaiseen teatteriin.

Zombiet ovat mahdottomuus siksi, että jos monivedosmallin mukaisesti kasataan riittävästi mielen virtuaalikoneita tästä väistämättä syntyy tietoisuus, vaikka yksi tai kaksikaan ei vielä riittäisikään. Käsite zombista on ristiriitainen.

Behaviorismi ja empiria

Gilbert Rylen näkemystä mielestä on kuvattu pehmeäksi behaviorismiksi. Behaviorismi johti Rylen hankaluuksiin, miten voidaan selittää subjektiivista tietoa, kuten tietoa omasta tiedostaan. Dennettilla on oma ratkaisunsa tähän ongelmaan.

Dennett lainaa Wittgensteinin *Filosofisia tutkimuksia* (§ 307) ja myöntää siinä olevan kuvauksen sopivan itseensä: ”Etkö olekin valepukuinen behavioristi? Etkö pohjimmiltasi todellakin sano, että kaikki muu kuin käyttäytyminen on kuvitelmaa?”

Dennettin behaviorismi johtaa hänet myös uimaan filosofien joukossa hieman outona kalana, sillä hän ei tyydy vain nojatuolifilosofiaan. Hän pyrkii myös löytämään ajatuksilleen empiiristä pohjaa psykologian, neurobiologian, antropologian, fysiologian ja tekoälyn alueilta.

Kuvaukset löydöistä ja niiden selvittely vievät yli puolet teoksen sivuista. Kuvaukset ovatkin selitys siihen, miten pohjimmiltaan filosofinen kirja on Yhdysvalloissa ollut yksi tietokirjojen bestseller. Tämä on onnistunut, koska Dennett on kirjoittanut kirjansa myös maallikoille sopivaksi.

Hän pyrkii popularisoinnista huolimatta olemaan tieteellinen ja erityistieteiden esimerkeistä huolimatta filosofi. Hän tarjoaa teoriaa ”miten tietoisuus *voitaisiin* [kursiivi lisätty] rakentaa näistä osista, ei tarjota – tai todistaa – sellaista teoriaa yksityiskohtaisesti” (s. 289).

Esimerkkejä riittää tuhlautuvuuteen asti, mutta suomalaista lukijaa saattaisi kiinnostaa, mitä päätelmiä Dennett (tai Searle, Fodor, Putnam & muut.) saattaisivat löytää Anja Kohosen kirjasta *Nerokas nolla* (1998), jossa aivovaurion vuoksi normaaliälyisen ihmisen todellisuus on surrealistinen muunnos ”normaalista” ja ihminen voi tietoisena olla viikon poissa omasta ruumiistaan.

Funktionalismi ja kritiikki

Dennettin tyyliin kuuluu poleemista omahyväisyyttä muiden filosofien suuntaan. Esimerkiksi argumenteista, joita Hubert Dreyfus on esittänyt, ei kannata välittää, koska ne propagoivat ”arvoituksellista ja oikukasta” tietoisuuskäsitystä, eivät laskennallista (s. 313).

Näin Dennettin onkin parempi väittää, sillä Dreyfus esitti jo 1960-luvulla *(What Computers Can't Do)*, että digitaalisilla koneilla tekoäly ei pääse aitoon, vain *ad hoc* älyyn (väite on Dennettille kiusallisesti edelleen totta, vaikka Alan Turing vuonna 1950 ennusti Turingin testin läpäisemistä vuonna 2000).

Jerry Fodorin Dennett kuittaa esittävän ”ylen intellektuaalisia käsityksiä mielestä” (s. 293) – mikä tosin onkin täsmälleen oikea kuvaus. Dennettille tietoisuus on evoluution kehitysilmiö, Fodorille ja Chomskylle se vain putkahtaa kuin *Deus ex Machina*.

Dennetille oli aikanaan katkera pala entisen oppi-isän Hilary Putnamin kääntyminen luopioksi. Putnam 1960-luvulla oli yksi konefunktionalismin luojia yhdessä David Lewis kanssa, mutta on myöhemmin hylännyt varhaisemmat käsityksensä.

Putnam (teoksessaan *Representation and Reality* vuodelta 1988) kiistää, että sellaiset propositionaaliset asenteet kuin uskomus, että ”kissa on matolla” ovat vain funktionalistisesti aivojen tiloja. Niitä ei voi tarkastella riippumatta sosiaalisesta ja muusta ympäristöstä. Niitä ei voi määritellä ilman tuota ympäristöä. Putnam sloganilla: ”merkitykset eivät ole päässä”.

Tässä on yksi vaikeus, joka estää dennetilaista funktionalistia näkemästä arvoa kritiikissa, jota esittävät Dreyfus tai Searle. Kritiikki kohdistuu perinteisen tekoälyn mahdottomuuteen, mutta tietokoneanalogioiden kautta se iskee myös funktionalismiin. Kritiikeissä viitataan merkityksen taustoihin.

Dennett kuittaa ne husserl-heideggerilaiseksi hyökkäyksiksi ja siksi merkityksettömiksi. Laajassa kirjassaan Dennett puhuu biologisesta evoluutiosta, mutta vähän sosiaalisesta evoluutiosta tai ympäristöstä (paitsi Dawksinin nerokkaista mutta vaikeasti hyödynnettävistä meemeista).

Merkitysympäristö ei ole funktionalistille tärkeä, koska ”merkitykset ovat päässä”. Funktionalistille ”vasara on vasara on vasara”. Heidegger näkee vasaran olevan olemassa erilaisena suuntautumisiemme mukaisesti, milloin näkymättömänä ”kalustona”, milloin ”esillä-olevana” välineistönä.

Kun kääntäjä Tiina Kartano on hyvin säilyttänyt Dennettin selkeän kielen ja kun sattuu vielä liian harvinainen ilo, että suomennetusta tietokirjasta löytyy asia- ja sanastohakemisto, kirja täyttää hyvin ulkoiset vaatimukset.

Lukija päättäköön sisällöstä, onko kummitus nyt karkotettu tai onko kummitusta koskaan ollutkaan. Olkoon niin tai ei, Dennettin provokatorisiksi tarkoitetut argumentaatiot tuntuvat ärsyttävän ilmeisiltä, kunnes lukija jää pohtimaan, mikä niissä oikeastaan ärsyttää ja mikä todella on ilmeistä tietoisuuden toiminnassa.

Erkki Niiranen

IHMISKUVA

JA TIETEEN UUDET LÄHESTYMISTAVAT

Suuri filosofiatapahtuma
Tampere-talossa 8.-9.4.2000

Lauantai 8.4.2000

10.15 - Professori **Jarl-Thure Eriksson**
Oksat pois tiedon puusta

Professori **Anne Showstack Sassoon**
Common Sense, Good Sense, Philosophy: Can We Learn from Daily Life?

Professori **Jaakko Hintikka**
Ajatteleeko tietokone? Ajatteleeko ihminen? Kuka ajattelee? Ajatteleeko kukaan?

12.30 Lounastauko

14.00 - 16.00

SYMPOSIOT
ONKO MUUTOS MYYTTI?
Professori **Heikki Ylikangas**
Tutkimusjohtaja **Tarja Meristö**

SYMPOSIOT
ONKO LUONNONTIETEESTÄ IHMISTIETEEKSI?
Dosentti **Kari Enqvist**
Tutkija **Heikki Mäki-Kulmala**

SYMPOSIOT
VOITTAAKO LUONTO AINA?
Professori **Matti Sintonen**
Professori **Mirja Salkinoja-Salonen**

Alustukset käännetään suomeksi

Tampere-talon lipputoimisto
puh. **(03) 243 4500**
Lippupalvelu Oy

Lippujen hinnat:
koko viikonloppu **220** mk
lauantai ja sunnuntai erikseen **120** mk
opiskelijat, eläkeläiset ja työttömät 50%
Käsiohjelma 10 mk

Sunnuntai 9.4.2000

10.00 - Professori **Antti Eskola**
Onko tieto uskon väärti?

Professori **John Casti**
Would-be-Worlds

Kirjailija **Veronica Pimenoff**
Ihmisen mitat

12.00 - Lounastauko

13.00 - 15.00

SYMPOSIOT
MIKÄ UHKAA MINUUTTA?
Professori **Mauri Ylä-Kotola**
Dosentti **Marja-Liisa Honkasalo**

SYMPOSIOT
MIKÄ TIETEESSÄ ON TOTTA?
Valt.tri **Marketta Horn**
Tutkija **Juhani Vähämäki**

SYMPOSIOT
MISSÄ ON FILOSOFIN PAIKKA?
Tutkija **Kristina Rolin**
Kirjoittaja **Tuomas Nevanlinna**

Järjestäjinä:
Tampere-talo Oy, Tampereen yliopisto, Tampereen teknillinen korkeakoulu

Filosofisen kirjallisuuden näyttely ja myynti päivien aikana Tampere-talon aulassa

Syömistä ja juomista Tampere-talossa

www.tampere.fi/tampere-talo/filosofiatapahtuma

ISSN 1237-1645

HINTA 45 MK