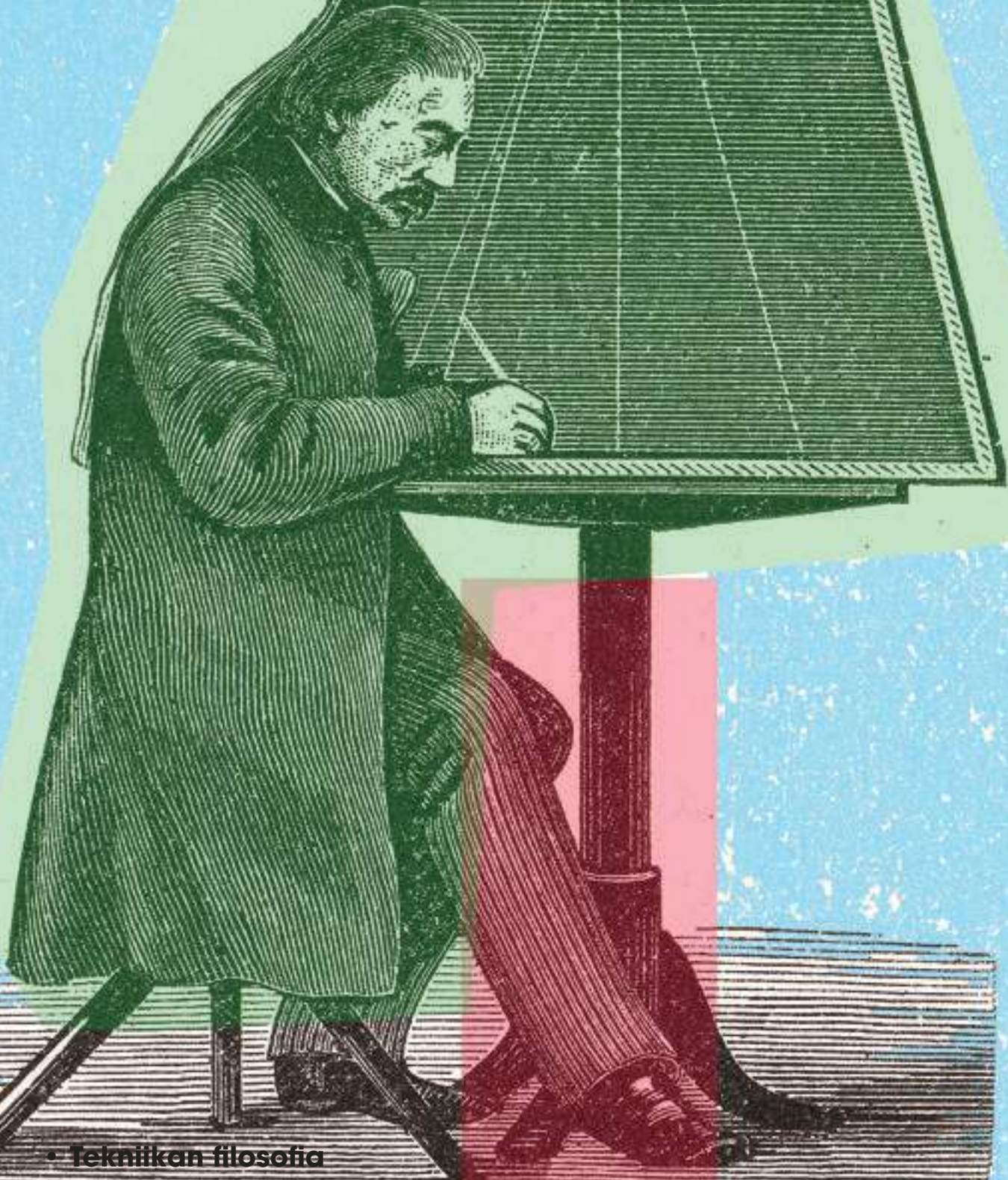


# *niin & näin*

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Numero 48 | kevät 1/2006

Hinta 10 euroa



• Tekniikan filosofia



<b>Pääkirjoitus</b>	3	Mikko Lahtinen, <i>Vaihtoehdot vähissä</i>
<b>niin vai näin</b>	5	Veikko Pietilä, <i>Julkisoo ei jätetä</i>
	7	Pauli Pylkkö, <i>Merkkillisyys ja herrastelu</i>
<b>Tekniikan filosofia</b>		
	18	Jussi Naukkarinen, <i>Tekniikan filosofia</i>
	21	Henri Kynsilehto, <i>Insinöörien filosofia – Ernst Knapp ja Friedrich Dessauer</i>
	25	Vesa Jaaksi, <i>Katso ihmistä – Heidegger ja Teknologia</i>
	31	Henri Kynsilehto & Topi Heikkerö, Carl Mitcham – <i>Tekniikan filosofian puolustaja</i>
	33	Henri Kynsilehto & Topi Heikkerö, Carl Mitchamin haastattelu <i>Platonin luolaa hallitsee tekniikka</i>
	41	Topi Heikkerö, <i>Kolme näkökulmaa tekniikan ja etiikan suhteisiin</i>
	47	Reijo Kupiainen, <i>Mediateknologia</i>
	55	Kai Eriksson, <i>Informaatioteknologia ja ontologia</i>
	63	Petri Marjeta, <i>Takaisin luontoon.</i> <i>Theodore Kaczynskin käsitys teknologian ja nyky-yhteiskunnan suhteesta</i>
	67	John Zerzan, <i>Nihilistin sanakirja, Hakusana: työnjako</i>
<b>Kolumni</b>	69	Anita Seppä, <i>Runous, akatemia ja anarkia</i>
<b>Positioita</b>	71	Jukka Hankamäki, <i>Myrkkymaljan pohjanhuuhojaiset</i> <i>Eli kuinka sokraattinen lainsuojattomuus lopetetaan?</i>
<b>Artikkeli</b>	81	Gerhard Schmitt, <i>Sattuman syklit.</i> <i>Tarkoituksen ja sattuman suhteesta Nietzschen ajattelussa.</i>
<b>Kirjat</b>	92	Tere Vadén, <i>Tervetuloa ja tervemenoa</i> Slavoj Žižekin kirjasta <i>Tervetuloa reaalisen autiomaahan</i>
	94	Marja Oilinki, <i>Synnillistä iloa kiitokansissa</i> Ilkka Syysäisen kirjasta <i>Synti – ajatuksin, sanoin ja töin</i>
	96	Henri Kynsilehto, <i>Neurofilosofia, luonnontieteellistä valistusta ja edistysuskoo</i> Patricia S. Churchlandin kirjasta <i>Neurofilosofia</i>
	98	Markus Lång, <i>Musiikkifilosofiaa yleisesti ja erityisesti</i> Juha Torvisen & Alfonso Padilla toimittamasta kirjasta <i>Musiikin filosofia ja estetiikka</i>
	100	Reijo Kupiainen, <i>Valokuvan ongelma</i> Mika Elon kirjasta <i>Valokuvan medium</i>
	101	Sami Syrjämäki, <i>Kulttuurihistoria, tulkinta ja etiikka</i> Sakari Ollitervon, Jussi Parikan ja Timo Väntsin toimittamasta kirjasta <i>Kohtaamisia ajassa.</i> <i>Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria.</i>
	102	Leif Sundström, <i>Olellainen marginaalihistoria</i> Pekka Isakssonin & Jouko Jokisaloon kirjasta <i>Historian lisälehtiä</i> – <i>Suvaitsevaisuuden ongelma ja vähemmistöt</i>
	104	Aki-Mauri Huhtinen, <i>Sota on politiikan jatkamista toisin keinoin – vai päinvastoin?</i> Carl von Clausewitzin kirjasta <i>Sodankäynnistä</i> ja John Keeganin kirjasta <i>Sodankäynnin historia</i>
	108	Aki-Mauri Huhtinen, <i>Ei sata taistelua ilman voittoa, vaan voitto ilman taistelua</i> Sunzin kirjasta <i>Sodankäynnin taito</i>
	110	Tommi Wallenius, <i>Ajattelun askeesi</i> Juha Varton kirjasta <i>Mitä Simone Weil on minulle opettanut</i>

# niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

**OSOITE** PL 730, 33101 TAMPERE

## TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja,  
puh. 040-8434998,  
sähköposti paatoimittaja@netn.fi  
Reijo Kupiainen, toimitussihteeri,  
reijo.kupiainen@uta.fi  
Kimmo Jylhämö, kimmo.jylhamo@voima.fi  
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@ulapland.fi  
Ville Lähde, ville.v.lahde@uta.fi  
Heikki Suominen, heikki.suominen@tintti.net  
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi  
Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@uta.fi  
Tere Vadén, tere.vaden@uta.fi  
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi

## ULKOASU JA WWW-SIVUT

**Ulkoasu ja taitto** Kimmo Jylhämö  
**www-sivut** Reijo Kupiainen,  
reijo.kupiainen@uta.fi

## TOIMITUSNEUVOSTO

Elisa Aaltola, Kai Alhanen,  
Jouni Avelin, Heini Hakosalo, Juha Himanka,  
Hanna Hyvönen, Heikki Ikäheimo, Antti  
Immonen, Tapani Kilpeläinen, Riitta Koikkalai-  
nen, Jussi Kotkavirta, Taneli Kukkonen, Marjo  
Kylmänen, Kaisa Luoma, Olli-Pekka Moisio,  
Johanna Oksala, Pekka Passinmäki, Tuukka  
Perhoniemi, Sami Pihlström, Mika Saran-  
pää, Jarkko S. Tuusvuori, Milla Törmä, Tommi  
Uschanov

**TILAUKSET** Kestotilaus 12 kk 30 euroa, ulkomaille 34  
euroa. Väliittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus  
jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti  
tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.  
Määräaikaistilaus 34 euroa.

**niin & näin** ilmestyy neljä kertaa  
vuodessa.

**Tilaus- ja osoiteasiat** Heikki Suominen 040-721  
4891, tilaukset@netn.fi

**ILMOITUKSET** Sami Syrjämäki, 044-5400268,  
sami.syrjamaki@uta.fi

**Ilmoitushinnat** 1/1 sivu 400 euroa,  
puoli sivua 250 euroa, 1/4 sivua 160 euroa.  
Väri-ilisä sisäisivuilla +25%.  
Takasisäkansi 550 euroa,  
takakansi/etuisisäkansi 650 euroa (sis. väri)

**Maksut** ps-tili 800011-1010727

## JULKAISIJA & KUSTANTAJA

Eurooppalaisen filosofian seura ry

**ISSN 1237-1645**

**13. vuosikerta**

**PAINOPAikka** Vammalan Kirjapaino Oy

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

## TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Kai Eriksson, Ph.D., tutkija, Sosiolo-  
gian laitos, Helsingin yliopisto  
Jukka Hankamäki, FT, Helsinki  
Topi Heikkerö, TM, FM, tutkija, Sys-  
temaattisen teologian laitos,  
Helsingin yliopisto  
Aki-Mauri Huhtinen, Professori,  
Johtamisen laitos, Maanpuo-  
lustuskorkeakoulu  
Vesa Jaaksi, FM, tutkija, Filosofian  
yksikkö, Tampereen yliopisto  
Reijo Kupiainen, FT, yliassistentti,  
Mediakulttuuri, Tampereen  
yliopisto  
Henri Kynsilehto, FM, ma. amanu-  
enssi, Tietojenkäsittelytieteiden  
laitos, Tampereen yliopisto  
Jussi Naukkarinen, FM, tutkija,  
Tampere  
Petri Marjeta, Fil.yo, Maantieteen  
laitos, Helsingin yliopisto

Mikko Lahtinen, YTT, FL, dosentti,  
yliassistentti, Poliittikan tutkimuksen  
laitos, Tampereen yliopisto  
Markus Lång, FT, Helsingin yliopisto  
Marja Ollinki, TM, lehtori, Loppi  
Veikko Pietilä, tiedostusopin professori  
(emeritus), Tampereen yliopisto  
Pauli Pylkkö, Kustavi  
Gerhard Schmitt, kirjallisuuden dosentti,  
SRPKL, Oulun Yliopisto  
Anita Seppä, visuaalisen kulttuurin  
teorian professori, Taideteollinen  
korkeakoulu  
Leif Sundström, FM, Helsinki  
Sami Syrjämäki, FM, tutkija, Tampe-  
reen yliopisto  
Tere Vadén, FT, yliassistentti, Hyper-  
medialaboratorio, Tampereen  
yliopisto  
Tommi Wallenius, FM, Rochessauve,  
Ranska  
John Zerzan, ks. s. 67

## OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Toimitukselle voi lähettää artikkeleiden,  
esseiden, puheenvuorojen, suomennosten  
tai muun materiaalin käsikirjoituksia  
ehdolle lehdessä julkaistavaksi. Tieteellisiä  
artikkeleita käsitellessään lehti noudattaa  
referee-menettelyä, jolloin ainakin yksi  
toimituksen ulkopuolinen asiantuntija  
arvioi käsikirjoituksen.

Käsikirjoitus lähetetään toimitukselle  
sähköpostin rtf-liitetiedoston tai levyk-  
keellä ja kahtena paperiversiona lehden  
osoitteeseen. Saatteeseen pitää liittää kir-  
joittajan nimi, osoite, sähköpostiosoite ja  
puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot, joita  
voidaan käyttää kirjoittajaluettelossa.

Tekstissä ei pidä olla muotoiluja  
(tyylimäärittelyt, sarkaimet, rivien keskit-  
täminen tai tasaus, tavutukset, lihavoinnit).  
Vain otsikot, kappalejaot, kursivoinnit ja  
viitteet ovat mahdollisia muotoiluja. Jos  
artikkelissa on ingressi, se kirjoitetaan  
ja merkitään selvästi tekstin alkuun. Jos  
halutaan esittää pitkä lainaus erillisenä  
sisennettynä kappaleena, se kirjoitetaan  
omaksi kappaleekseen lainausmerkkien  
sisään mutta ilman sisennystä tai sarkainta.

Käytä vain viitenumeroituja loppuviite-  
teitä, ei alaviitteitä eikä tekstiin sulkuihin

kirjoitettavia sisäviitteitä. Ilmoita viitteessä  
kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunuu-  
merot. Kirjallisuusluettelossa ilmoitetaan  
kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen  
nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja  
ilmestymisvuosi. Teos kursivilla, artikkelin  
nimi ilman kursivaa. Aikakauslehtiartik-  
kelista ilmoitetaan julkaisun nimi, lehden  
numero ja sivunumerot. Käännösteoksissa  
mainitaan myös alkuteoksen nimi ja ilmes-  
tymisvuosi sekä kääntäjä. Esimerkkejä:

Céline, Louis-Ferdinand, Nupistaan  
hervahtancelle (À l'agité du bocal, 1948).  
Suomentanut Tapani Kilpeläinen. *niin &  
näin* no. 39, 4/2003, s. 89–90.

Koivisto, Juha, Markku Mäki & Timo  
Uusitupa (toim.), *Mitä on valistus?* Vasta-  
paino, Tampere 1995.

Laita kaikki kysymykset tai huomau-  
tukset saateviestiin, jonka lähetät tiedoston  
mukana sekä tarvittaessa paperiversioon.  
Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä  
tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet  
lähetetään pyydettäessä.

Julkaistavaksi hyväksytyt kirjoitukset  
voidaan julkaista samalla tai myöhemmin  
myös lehden verkkosivuilla.

# Mikko Lahtinen

## Vaihtoehdot vähissä

Kirjoittajalle ei yleensä ole haitaksi pyrkiä ilmaisun selkeyteen ja sanonnan iskevyyteen. On kuitenkin paljon helpompi sanoa yksinkertainen asia vaikeasti kuin vaikea asia yksinkertaisesti, kiteytti filosofi Georg Henrik von Wright jossakin selkeäsanaaisessa kirjoituksessaan. Hänen omien teostensa suosion salaisuus olikin paitsi asian painavuudessa myös tyylin selkeydessä. Ken lukee hänen esseitään tai vaikka *Hyvän muunnelmiaan*, vakuuttuu hänen argumentaationsa ”raittiudesta”: päättely etenee kirkkaan loogisesti ja saa tuekseen havainnollisia esimerkkejä ja oivaltavia kiteytyksiä. von Wright kirjoitti selkeästi, mutta ei kaihtanut vaativimpiakaan kysymyksiä, sillä hän luotti lukijansa ymmärryskykyyn. Tästä selkeän ja syvällisen yhdistelmästä hänen lukuisat lukijansa – koululaisesta harmaahapteen – pitivät ja sille arvostustaan osoittivat.

Arvostus ei ollut yksisuuntaista. von Wright osoitti kunnioitusta lukijoitaan kohtaan hiomalla tekstejään niin pitkään, että niiden laatu oli kaikin puolin ensiluokkainen. Selvää on, että tällainen keskinäinen arvostus motivoi ja kannusti niin tekijää kuin lukijaa ponnistelemaan ajattelunsa edistymisen eteen. Vuosikymmenten myötä von Wrightin esseet vain paranivat ja hänen lukijansa saivat yhä paremmin kiinni filosofinsa ajatuksenkulusta. Tästä kertoo se, että viimeisinä vuosina hänen esseensä ja esiintymisensä tavoittivat tuhatmäärin lukijoita ja kuulijoita Suomessa ja Ruotsissa.

Vuonna 2003 kuolleen von Wrightin kirjoitukset eivät kuitenkaan ilmaiseet ”ajan suuntaa” eli viitanneet yleisempään tieteellisen ja muun kirjallisuuden kehitystendenssiin. Se oli ja on aivan toinen.

Yhä useammat tieteenharjoittajat, mukaan lukien filosofit, kirjoittavat yhä kapeammista aiheista yhä kiireisemmin omiin erikoisjulkaisuihinsa. Aika ei riitä suurten teoreettis-filosofisten kysymysten ratkomiseen, sillä ”referoituun” julkaisuun tarkoitettu kirjoitus täytyy saada sisään paljon ennen kuin se on voinut saada perustakseen vankan katsomuksen, horisonttikseen laajan sivistyksen ja lukeneisuuden, kärjekseen kriittisen ymmärryksen ja lujuutensa lukoksi kirkkaasti kimaltelevan päätelmien ketjun. Lukeneisuus, kriittinen maailmankatsomus ja monipuolinen tieteiden ja muun kulttuurin tuntemus ovat pelkkä sivuseikka tai silkkaa luksusta silloin kun tutkijan elämä tempoilee projektista ja projektisuunnitelmasta toiseen ja toteutuu yliopistojen levottomassa nykytodellisuudessa. Hetki, jolloin todella on mahdollisuus syventyä, paneutua ja omistautua siirtyy aina vain kauemmaksi tulevaisuuteen.

\*\*\*

Samaan aikaan kun tieteen ”spesialistit” tyytyvät yhä nopeammin toteutettavaan tekstehtailuun, sanomalehti- ja aikakauskirjallisuuden ammattilaiset kirjoittavat yhä lyhempää juttua, lukua, kappaletta, virkettä ja suomen kielen sanaa ja lausetta omissa julkaisuissaan, joissa kaikkialle levittäytyvät väri- ja kuvapinnat työntävät tekstiä yhä ahtaampiin rakosiin. Normiksi näyttää muodostuvan uutistenlukijan sähkösanomatyyli ja toisaalta televisiovihteestä tai iltapäivälehdistä tuttu tekopyhä moralisointi ja elämän olennaisten kysymysten banalisointi. Jos yhä useampi tieteilijä-filosofi lähtee siitä, ettei hänen kirjoituksiaan tarvitsekaan monen ymmärtää

tai ymmärryksen osoitukseksi riittää refereen tai viranhaussa esitetty asiantuntijan lausunto, niin toimittajatiédottaja puolestaan olettaa, että suuret lukijakunnat eivät jaksa, ehdi, eivätkä pysty tavoittamaan muuta kuin värin, kuvan ja ”iskevien otsikoiden” lomaan siroteltuja sähkösanomaviestejä, yksipuolisia kärjistyksiä ja kaikkein alkeellisimman ”musta tuntuu” -logiikan mukaisia päätelmiä.

Yhä harvinaisemmiksi käyvät sellaiset julkaisut ja muut julkiset foorumit, joissa oppinut, syvällinen ja selkeä ajattelu asettuisi vuoropuheluun kenen tahansa lukijan, kuulijan tai katsojan oman ymmärryksen kanssa. Valtamedian toimittaja olettaa, että hänen yleisönsä on yhtä keskittymiskyvyttömiä ja ajatustyön laiminlyönyttä väkeä kuin hän itse ja hänen levottomat kollegansa. Ja miten yleisön keskittymiskyky voisi kehittyä ja ajattelu syventyä päivälehkien infantilisoivia kirjoituksia lukemalla tai televisiovihteelle uhrattuja ”asiaohjelmia” seuraamalla. Miksi toimittajan puolestaan kannattaisi suhtautua vaateliaasti omaan ajattelutyöhönsä, kun sille on yhä vähemmän sijaa toimituksien ja ohjelmakanavien hyörinässä? Perussääntö näyttää olevan, että mitä suurempia yleisöjä ja taloudellisia voittoja lehti tavoittelee, sitä lyhyemmäksi ja lapsellisemmiksi sen jutut käyvät. Kaukana ovat ajat, jolloin *Helsingin Sanomien* Sunnuntai-sivuilla ilmestyi koko sivun täyttäviä asiantuntevia esseitä esimerkiksi kirjallisuudesta ja historiasta.

Vaikka uraansa edistävällä akateemisella tutkijalla on yhä vähemmän aikaa hakeutua yhteyteen suuren yleisön kanssa, ei tähän myöskään kannusta valtamedian ja -julkisuuden latteaa ja kiireinen ”arkirea-

lismi”. Essee-osastojen lopettamisen jälkeen – tai niiden vaihduttua ”julkkistoimittajien” pätemisen paikoiksi – isoissa sanomalehdissä julkaistaan sentään vielä kirja-arvosteluita. Nekin käyvät kuitenkin yhä lyhyemmiksi ja pintapuolisemmiksi, sillä kuvat ja muut pakottavat tekijät asettavat kriitikon toiminnalle yhä ahtaammat puitteet. Paria kolmea liuskaa pitempi arvio on jo ”liian pitkä”, sitä täytyy lyhentää, jotta ”jutulle” varatusta sivualasta puolet tai jopa kolme neljäsosaa voidaan päällystää toimituksen internetistä imuroimalla kuvalla. Sitä lukijan oletetaan tuijottelevan, eikä niinkään lukevan kriitikon ”pitkiä sepustuksia” arvostelemastaan kirjasta tai muusta esityksestä.

\*\*\*

Kirjallisen perusteellisuuden tyyssija on ollut yliopisto ja tieteen maailma luentosaleineen ja julkaisuineen. Toki sielläkin on osattu laatia lyhyttä tekstiä, eikä merkkien suuri määrä suinkaan aina todista ajattelun korkeasta laadusta tai ideoiden kiteytyneisyydestä. Lyhyt tai pitkä, kirjoituksen on osoitettava parasta mahdollista oivallusta, jotta se todella voi viedä alansa tutkimusta eteenpäin tai osoittaa yhteyksiä ajatusten tai ilmiöiden välillä. Hätköiden ja ajasta tinkien vaativiin tavoitteisiin ei voi päästä. Teoreettisia perusteluita ja pitkiä päättelyketjuja ei rakenneta hädän kanssa tai vain ohimennen asiaan paneutuen. Tutkimuksen tekeminen vaatii aikaa, vaikka oivallus saattaakin yllättää kuin salama kirkaalta taivaalta. Kiertämätön totuus kuitenkin on, että merkittävät ideat ja oivallukset ovat vain huippu siinä jäävuoressa, jonka suuren massan paneutunut ja intensiivinen ajatus- ja tutkimustyö muodostaa. Levottomassa, nopeaa ”edistymistä” tivavassa ja julkaisujen lukumäärään tuijottavassa nykytieteessä syntyikin kovin harvoin todellisia suurteoksia tai ajattelun mestariteitä. Julkaisuihin ei kuitenkaan ole pulaa, eivätkä kokonaissivumäärät ole ainakaan vähenemään päin, kun jokainen kynnelle kykenevä yrittää kuin paniikissa

lykätä tuotoksiaan maailman turuille ja toreille. Se puolestaan, joka haluaa olla työssään tarkka ja huolellinen, katsoo parhaimmaksi jättää liian paljon aikaa ja paneutumista vaativat kysymykset suosiolla rauhaan ja keskittyä tiukasti rajattavissa oleviin erityiskysymyksiin ja detaljasioihin.

Tieteellisen kirjallisuuden julkaisijan näkökulmastakin katsottuna kehitys kulkee huonoon suuntaan. Edellisistä syistä johtuen tutkijat tarjoavat julkaistavaksi joko keskenkäisiä ja hätäisesti laatimiaan kynäilyjä tai huolella laadittuja mutta pitkälle erikoistuneita fakkitutkimuksia tai näiden yhdistelmää eli keskeneräisiä kirjoitelmia hyvin kapeista aiheista vielä kapeammista näkökulmista katsottuna. Toisaalta kirjoittajat vaativat yhä useammin ja suorasukaisemmin, että heidän kirjoituksensa ”tuomaroidaan” eli että ne ilmestyvät ”referee-julkaisussa”. Lähinnä vain tällaisissa lehdissä ja kirjasarjoissa ilmestyneet tutkimukset noteerataan – ei välttämättä niiden sisältöä – viranhauissa ja muissa kovissa koitoksissa. Moisen pyrinnön seuraus on yhä useammin se, että aikakauslehdissä ja tiedekustantamoissa pyörii ”referoitavana” puolitekoisia ”tutkimuksia”, joiden köykäisen sisällön julkaisemisesta on eniten hyötyä kirjoittajalle itselleen. Jos useampi sattuu hyötymään, saa siitä paljolti kiittää uuteraa kustannustoimittajaa, joka on jaksanut kirjoituttaa ja toimittaa hutiloidun raakileen edes siedettävään kuntoon.

Esille tuomani ongelmat tuppavat kehittymään erityisen vaikeiksi pienillä kielialueilla, joissa sivistystä janoavan ”maallikkoyleisön” koko jää aina pieneksi. Siitä ei ole elättämään sille sanansa suuntaavaa ”populaaria” mutta intellektuaalisesti korkeatasoista ja näkemyksiensä takana seisovaa kirjoittajaa. Tälle jää kaksi paikkaa, joista etsiskellä toimeentulonsa lähteitä: hätäinen ja levoton akateeminen maailma tai hätäinen ja levoton valtamedian maailma.

## Oikaisu

Viime numerossa Olli Sinivaaran runosarjan Ruohon ilon osasta XII puuttui viimeinen rivi. *niin & näin* julkaisee tässä osan kokonaisuudessaan.

Näin siis olkoon runo, kielen kävely, jalkojen kirjoitus:

latvoissa liikkuu laskeva valo, pilvissä viileyden tuttu piirre,

nouseva tyyni pysäyttää lehdet, keltaiset oranssit leikkiverit, kuusen juurella rasahtaa lintu, ääni kuin jonkin muun vahinko,

miten kuva tulee vastaan ja sana, ilman rajaa minkään välillä, illan pehmeä, jäätikköinen ilma ja tyhjennyt mökki tietävät

niin kuin luomien äänetön pauke tietää ettei linnun säe ole kuin.

Katolla havut varisevat paikallaan, pihalla koiran lämpö,

postilaatikossa tuoreita kaisloja, sienen lakissa selattu silmä.

Kuin latvoissa liikkuva valo liikkuu latvoissa liikkuva valo,

värit ja autot kulkevat käsitteestä toiseen, jakojen yli ja ohi, ilman dramatiikkaa, ilman lattioiden pitimiksi hankittuja

oppien kynnyksiä, savesta nousee viljan tuoksu, kurkiaura vaihtaa koko ajan asentoa, kirjaimet tulevat pellolle syömään,

levolliset vihreät kivet tummuvat, ojassa vesi alkaa halkeilla, talosta mäen päällä näkyy läpi, ikkunat lyhtyjä auringossa:

sen hitaasti hiiltyvän morsiuslauhuksen ja lapsilauman alla ovat runo ja maisema niin vähän hiuksien näppäimistön yllä

etteivät ollenkaan: juurissa liikkuvat pilvet ja lehdet, tiellä

kävelee aistien kirjoitus: on tuhannet linnut ja peijaiset.

# Veikko Pietilä

## Julkisoa ei jätetä

Raimo Huttunen ja Kaarlo Tuori tarkastelivat *niin & näin* -lehden edellisessä numerossa Jürgen Habermasin *Julkisuuden rakennemuutos* -kirjaa ja esittivät tällöin joitakin arvioita käännökseni onnistuneisuudesta. Huttusen arvio oli kiittävä, Tuorin puolestaan melkoisen kriittinen. Myönnän ilman sarvia ja hampaita, että kääntäessäni kirjan oikeutta käsitteleviä jaksoja tunsin olevani asiantuntemattomuuttani koko ajan heikoilla jäillä. Sikäli kuin kirja yltää toiseen painokseen, tulen ottamaan Tuorin huomautukset näiltä osin mielihyvin varteen.

On kuitenkin yksi asia, josta en tingi. Se koskee kirjan termiä *Publikum* (ei siis *Publik*, kuten Tuori kirjoituksessaan esittää). Käänsin sen kahdella eri termillä asiayhteydestä riippuen – termillä *julkiso*, milloin se viittasi julkisuudessa kriittis-rationaalisesti keskusteleviin ja toimiviin henkilöihin, ja termillä *yleisö*, milloin se viittasi ihmisiin julkisten esitysten tai viestintien seuraajina ja vastaanottajina. Tein tämän ratkaisun senkin uhalla, että tiesin saavani lunta tupaan ja jäitä porstuaan. Nimittäin jo aikaisemminkin olen joutunut huomaamaan, että termi *julkiso* on onnistunut jostain kumman syystä nostattamaan näppylöitä yksissä jos toisissa henkilöissä. On tuo termi toki saanut ymmärtämystäkin osakseen. Esimerkiksi Huttunen suhtautui siihen kirjoituksessaan myönteisesti.

Tuoria *julkiso* ei miellytä. Epäselväksi jää, onko tämä tunteenomainen reaktio vai juontuuko se joistain oikeusteoreettisista näkökohdista. Tuori joka tapauksessa jatkaa, että ”ilman selityksiä *julkiso* ei sano lukijalle yhtään mitään”. Tämän toki tiesin, ja siksi otinkin kääntäjän al-

kusanoissa käännösratkaisuja selostessani ensimmäisenä esiin juuri *Publikum*-termin osalta tekemäni ratkaisun, joten termiä ei ole ujutettu käännökseen sitä selittämättä. Selvää tietysti on, että selitettynäkin uudet termit tuntuvat oudoilta, mutta jos tämä olisi riittävä peruste niiden hylkäämiselle, kieli ei kehittyisi. Ne ajat lienevät luojan kiitos jo takana päin, jolloin Diderot saattoi tokaista Steniuksen<sup>1</sup> mukaan, että henkilöä, joka keksii uusia sanoja, tulisi rangaista yhtä ankarasti kuin henkilöä, joka väärentää rahaa.

Jos ymmärrän Tuoria oikein, hän näyttää ajattelevan, että termi *julkiso* on tarpeeton, koska on olemassa käyttökelpoinen termi *yleisö*. Itse katsoin kääntäjän alkusanoissani, että *yleisö* on jämähtänyt tarkoittamaan vastaanottajana ja puhuttelun kohteena olemista ja ettei se tästä syystä sovi viittaamaan julkisuudessa keskusteleviin ja toimiviin henkilöihin edes vaikka sen varustaisi epiteetein ”keskusteleva” tai ”osallistuva”.<sup>2</sup> Tähän käsitykseeni on epäilemättä vaikuttanut se tapa, kuinka edustamassani tiedotustutkimuksessa *yleisö* ymmärretään, mutta käsitykseni saa vahvistusta myös suomen kielen sanakirjoista. Niinpä *Uusi suomen kielen sanakirja*<sup>3</sup> antaa termille *yleisö* kaksi merkitystä: ”1. tilaisuuden kuulijat tai katsojat; 2. kulttuuritarjonnasta, tuotteesta tai palvelusta kiinnostuneet henkilöt kokonaisuutena”. Vanhemmassa *Nyky-suomen sanakirjassa*<sup>4</sup> sille annetaan useampia merkityksiä, mutta lähes kaikissa painottuu seuraajana, vastaanottajana tai kohteena oleminen. Vain merkityksessä ”suuri yleisö” termi saa muitakin merkitysvaihtoehtoja (mm. ”suuren y:n keskuudessa vallitseva käsitys”), mutta siitäkin

on mittaamaton matka porvarillisen julkisuuden *Publikum*iin.

Oman Habermas-tulkintani mukaan tämä *Publikum* on ilmiö, joka asettaa olemisen julkisen vallan seuraajana, vastaanottajana ja kohteena radikaalisti kyseenalaiseksi. Näin ollen se kääntää yleisönä olemisen nurin niskoin ja toimii täysin toisin. Mitäpä tällöin voi tehdä muuta kuin etsiä termiä, joka suhteutuisi termiin *yleisö* yhtä käänteisesti kuin *Publikum* suhtautui aiempaan yleisöyhteensä tilanteessa, jossa se – ennen esivallan puhuttelemista kohde – otti ja alistui esivallan oman puhuttelunsa kohteeksi?<sup>5</sup>

Mutta miksi juuri termi *julkiso*? Tässä on ehkä paikallaan sanoa jotain siitä, kuinka olen päätenyt tähän termiin. Aikoinani törmäsin erinäisissä englanninkielisissä tiedotusoppilaisissa teksteissä siihen ongelmaan, että niissä puhuttiin termillä *audience* viestintien yleisöstä ja termillä *public* julkiseen toimintaan osallistuvista ihmisistä. Niin kauan kuin tekstejä vain lukee, tästä ei aiheudu haittaa, mutta heti kun niitä alkaa kääntää, ongelma nousee esiin: jos termin *audience* kääntää termillä *yleisö*, kuten loogista on, kuinka kääntää termi *public*.<sup>6</sup> Mietin sen käännökseksi useampiakin yleisöpohjaisia termejä kuten termiä *julkisyleisö* (jota joissain yhteyksissä käytinkin), mutta mikään niistä ei tuntunut tyydyttävältä. Esimerkiksi *julkisyleisö* viittaa pikemmin julkisen tilaisuuden yleisöön kuin julkiseen toimintaan osallistuviin. Jossain vaiheessa sitten parhaalta ratkaisulta alkoi tuntua termi *julkiso*. Sehän erottuu yleisöstä, vaikka resonoikin siihen muodoltaan, ja se kytkeytyy suoraan termiin *julkisuus*.<sup>7</sup>

Kyseisissä tiedotusoppilaisissa teksteissä termiä *public* viljeltiin pitkälti



samassa merkityksessä kuin siinä (lähinnä) yhdysvaltalaisessa ajatteluperinteessä, jota esimerkiksi Price<sup>8</sup> kutsuu nimellä ”julkison [public] diskursiivinen malli”. Sen lähtökohdat ovat 1800-luvun joukkopsykologiassa, eritoten Gabriel Tarden ajattelussa. Missä joukkopsykologien kiinnostus kohdistui yleensä vain joukkoihin tai massoihin, siinä Tarde<sup>9</sup> teki eron joukon ja julkison (public) välille. Kun joukon yhteys syntyy fyysisestä läsnäolosta samassa tilassa, julkison yhteys on pelkästään henkistä, joten sen jäsenet voivat olla fyysisesti toisistaan erillään. Tällainen yhteys solmiutuu esimerkiksi kun sanomalehti synnyttää jonkin vakaumuksen tai intohimon samanaikaisesti monissa ihmisissä.

Robert E. Park<sup>10</sup> tarkensi erotelua joukon ja julkison välillä lähtien niiden pohjana olevista vuorovaikutus- ja käyttäytymismuodoista: ”missä joukko antautuu yhteisen vietin valtaan ja noudattaa sitä kriittikömmästi”, siinä mielipiteiltään erilaisista ihmisistä koostuvaa julkisoa ”ohjaa harkitsevuus ja järkipärisäinen pohdinta”. Sille ominainen vuorovaikutusmuoto onkin kriittinen keskustelu. Tähtäimenä on ratkaista se ongelma tai sovittaa se ristiriita, joka alun perin sai ihmiset kokoontumaan julkisiksi. Koska keskustelu voi olla välillistä, julkiso voi koostua Tarden edellyttämään tapaan erillään olevista ihmisistä.

Tätä ajatustapaa kehittivät mm. John Dewey<sup>11</sup>, Herbert Blumer<sup>12</sup> ja C. Wright Mills<sup>13</sup>, kukin omalla tavallaan.<sup>14</sup> Heistä Blumer<sup>15</sup> määritteli julkison ryhmäksi, ”(a) joka on kasvokkain jokin kysymyksen kanssa, (b) joka on eri mieltä siitä, kuinka sitä on käsiteltävä, ja (c) joka on antautunut keskustelemaan asiasta”. Julkiso pyrkii löytämään asiaan ratkaisun tai muodostamaan siitä julkisen mielipiteen ohjaamaan niiden toimintaa, joiden hoidettaviin tuo asia kuuluu. On helppo havaita, että Habermasin porvarillisen julkisuuden *Publikum* on sukua ”julkison diskursiivisen mallin” sisältämälle julkisolle.<sup>16</sup> Täältä (kin) pohjalta sen kääntäminen termillä julkiso on luonteva ratkaisu.

Lopuksi on syytä korostaa, että yleisöä ja julkisoa erottaa toisistaan nimenomaan erilainen kollektiivisen käyttäytymisen ja vuorovaikutuksen muoto: missä yleisö on seuraamista, vastaanottoa ja kohteena olemista,<sup>17</sup> siinä julkisuus on vuorovaikutteista toimintaa, ja missä yleisöyttä leimaa niukka keskinäinen vuorovaikutus ja sidostuminen seurattavaan, siinä julkisuus rakentuu keskinäiselle vuorovaikutukselle. Ihmiset voivat kiertää (ja kiertävätkin) muodosta toiseen ollen milloin yleisöä, milloin julkisoa. Niinpä lukijat ovat yleisöä lukiessaan mutta julkisoa keskustellessaan julkisesti lukemastaan, jolloin he ovat siirtyneet vastaanoton ja niukan keskinäisen vuorovaikutuksen luonnehtimasta käyttäytymismuodosta nimenomaan keskinäisvuorovaikutukselle rakentuvaan käyttäytymismuotoon. Sitä, mitä Huttunen muuten osuvassa kirjoituksessaan sanoo lukutaitoisesta julkisosta, on tarpeen tulkita tästä horisontista.

## Viitteet

1. Stenius 2003, 310.
2. Sitä paitsi eikö se, että yleisö on pakko varustaa tuollaisin epiteetein, perustele yhtä hyvin sen korvaamista kokonaan toisella, asiayhteyden paremmin sopivalla termillä?
3. *Uusi suomen kielen sanakirja* 1998, 1319.
4. *Nyky-suomen sanakirja* 1962, osa 6, 704.
5. Voi tietysti kysyä, miksi Habermas käyttää samaa *Publikum*-termiä puhuessaan niin julkisuudessa keskustelevista ja toimivista henkilöistä kuin viestinten yleisön muodostavista ihmisistä. Selitys lienee se, että tuohon termiin on iskostunut historiallisesti tällaisia merkityskerrostumia, joita termissä yleisö ei ole.
6. Yksi kääntämistäni teksteistä, joissa tämä ongelma tuli kärkevänä esiin, on James Careyn (2003) ”Lehdistö ja julkinen keskustelu”.
7. Ks. Pietilä & Ridell 1998.
8. Price 1992, 23.
9. Tarde 1969.
10. Park 1972, 80.
11. Dewey 1927.
12. Blumer 1999 ja 1965.
13. Mills 1999 ja 1963.
14. Pietilä 1999.
15. Blumer 1999, 21.
16. Habermas (2004, 354-355) viittaa kirjansa lopussa itsekin Blumerin (1999) em. artikkeliin ja lainaa Millsin tekemää

erottelua julkison ja massan välillä.

17. Korostettakoon, että tämä on yleisön rakenteellinen asema. Tässä asemassa se toki voi olla aktiivinen, esimerkiksi lukea tekstejä vastakarvaan tai ylipäättään merkityksellistä niitä omalla tavallaan, mutta jos yleisön jäsenet saavat vastaanottamastaan yllykkeitä puuttua julkisesti johonkin asiaan, he julkisoituvat eli siirtyvät julkison rooliin.

## Kirjallisuus

- Blumer, Herbert, Joukko, massa ja julkiso (The crowd, the mass, and the public, 1946). Suomentanut Veikko Pietilä. *Tiedotustutkimus* 22(3), 1999, 14–26.
- Blumer, Herbert, Public opinion and public opinion polling (1947). Teoksessa Daniel Katz et al. (eds.), *Public opinion and propaganda*, 70–78. Holt, Rinehart & Winston, New York 1965.
- Carey, James, Lehdistö ja julkinen keskustelu (The press and public discourse, 1987). Suomentanut Veikko Pietilä. *Tiedotustutkimus* 26(2), 2003, 6–17.
- Dewey, John, *The public and its problems*. Henry Holt, New York 1927.
- Habermas, Jürgen, *Julkisuuden rakennemuutos* (Strukturwandel der Öffentlichkeit, 1962). Suomentanut Veikko Pietilä. Vastapaino, Tampere 2004.
- Mills, C. Wright, The mass society (1956). Teoksessa Robert Jackall (ed.), *Propaganda*, 71–101. The Macmillan Press, Houndmills 1999.
- Mills, C. Wright, Mass media and public opinion. Teoksessa C. Wright Mills, *Power, politics and people*, 577–598. Oxford University Press, New York 1963.
- Nyky-suomen sanakirja*. WSOY Porvoo-Helsinki 1962
- Park, Robert E., *The crowd and the public and other essays* (1904). Ed. by Henry Elzner Jr. :The University of Chicago Press, Chicago 1972.
- Pietilä, Veikko, Julkiso ja yleisö. *Tiedotustutkimus* (julkiso-teemanumero) 22(3), 1999, 4–13.
- Pietilä, Veikko ja Seija Ridell, Julkea ehdotus. *Tiedotustutkimus* 21(1), 1998, 95.
- Price, Vincent, *Communication concepts 4: Public opinion*. Sage, Newbury Park (CA) 1992.
- Stenius, Henrik, Kansalainen. Teoksessa Matti Hyvärinen ym. (toim.), *Käsitteet liikkeessä*, 309–362. Vastapaino, Tampere 2003.
- Tarde, Gabriel, *On communication and social influence* (1898, 1901). Ed. by Terry N. Clark. The University of Chicago Press, Chicago 1969.
- Uusi Suomen kielen sanakirja*. Gummerus, Jyväskylä 1998.

# Pauli Pylkkö

## Merkillisyys ja herrastelu

### – käännös fennomanian umpikujassa

Janne Kurki (2005a) on arvostellut kustantamo Uunin julkaisemaa Schelling-suomennosta, *Ihmisen vapaudesta* (*Vapaustutkielma*, Schelling 1809/2004), ja erityisesti niitä näkemyksiä ja tavoitteita, jotka ovat ohjanneet suomentajan työtä. Saul Boman ja suomennostyöryhmän jäsenet ovat todellakin yrittäneet työssään toteuttaa niitä ajatuksia, joita Pauli Pylkkö esittelee *Vapaustutkielmaan* liitettyssä esseessään (Pylkkö, 2004).

Tämä merkitsee että Boman ja työryhmän jäsenet ovat tietoisesti hylänneet sensuuntaiset käännöstyön luonnetta koskevat käsitykset, joita Kurki kirjoituksellaan puolustaa. Samalla Pylkkö, Boman ja työryhmä tulevat hylänneeksi Kurjen käsitykset kielen luonteesta ja filosofian tehtävästä ylipäätään.

Pylkkön hahmottelemat suomentamista koskevat ajatukset eivät missään nimessä ole mitään yleispäteviksi tekeytyviä sääntöjä; pikemminkin on kyse suomennospoliittisesta linjauksesta. Koska suomennostyön lopputulosta ei voida johtaa vain suomentamisen luonnetta koskevista pohdiskeluista eikä edes suomennospoliittisesta linjanvedosta, ei alla olevaa kirjoitusta voida pitää Schelling-suomennoksen (1809/2004) puolustuspuheena.

Miten suomennospoliittista linjanvetoa kussakin eteen tulevassa suomennostehtävässä sovelletaan, on aina avoin kysymys, johon vastausta ei voida löytää jollakin mekaanisella menetelmällä, kaikkein vähiten joillakin yleispäteviksi tekeytyvillä säännöillä. Jo yleispätevyyttä tavoittelevien sääntöjen ehdottaminen osoittaa, että Kurjen käsitykset – sekä ne, jotka koskevat käänntämistä että ne, jotka koskevat kielen luonnetta ja filosofian tehtävää yleensä

– poikkeavat oleellisesti Pylkkön, Bomanin ja työryhmän näkemyksistä. Emme ota kantaa myöskään siihen, miten hyvin Boman on suomennostyölle asettamamme päämäärät pystynyt toteuttamaan.

\*\*\*

Ei ole olemassa suomalaista filosofiaa. Ei siis ole olemassa suomenkielistä filosofiaa, suomalaista filosofista kieltä eikä suomalaista filosofista perinnettä. Tästä seuraa heti, ettei saksalaista filosofiaa voida kääntää tai tulkita suomeksi. Ei näet ole kieltä ja perinnettä, mille kääntää.

Schelling-suomennos – tai mikä tahansa eurooppalaisen filosofian suomalainen tulkinta – ei ole käännös siinä varsinaisessa käännös-ilmaisun merkityksessä, joka eurooppalaisessa kulttuuripiirissä syntyi jo helleenisessä antiikissa ja vakiintui viimeistään renessanssin aikoihin.

Käännöstyön luonnetta ja tehtävää koskeva eurooppalainen keskustelu on usein toistanut ja muunnellut yleisempää filosofista keskustelua siitä, mitä kieli ja merkitys ovat, mutta kumpikaan näistä keskustelupiireistä ei ole nostanut eurooppalaisen kulttuurin ja ei-eurooppalaisten kulttuurien kohtaamisen ongelmaa merkittäväksi aiheeksi. Tästä syystä 'käännös' on yleensä tarkoittanut kääntämistä lähikielestä ja lähikulttuurista toiseen, ja kääntämisen ongelma on ymmärretty indoeurooppalaisen kieliperheen ja kulttuuripiirin sisäiseksi ongelmaksi.

Filosofisen tekstin suomennos puolestaan ei kuulu tähän eurooppalaisen ongelma- ja aihepiiriin vaan on yhtä etäällä varsinaisesta käännöksestä ja sen ongelmista kuin suomeksi kirjoitettu filosofiaa sivuava teksti on aidosta filosofiasta – siis aika kaukana.

Filosofisen tekstin suomennos kuuluu eurooppalaisen ja ei-eurooppalaisen kulttuurin kohtaamisen ongelma-alueeseen, ja tästä ongelma-alueesta on eurooppalaisella filosofialla ollut hyvin vähän sanottavaa, ja jopa kielitieteellinen tutkimus on ollut jokseenkin tuloksetonta.

Filosofia on eurooppalainen perinne ja perustuu indoeurooppalaisten kielten rakenteeseen ja tämän rakenteen alla olevaan metafysiikkaan. Filosofia on olemisen ja kokemisen pohdintaa niin kuin olemisen ja kokemisen näyttäytyvät indoeurooppalaisissa kielissä.

Ajattelu kulttuurisen Euroopan ulkopuolella, sanokaamme sellainen mikä ilmaisee itseään japanin- tai tamilinkielisissä teksteissä, ei ole filosofiaa, vaikka se olisikin syntynyt vanhassa korkeakulttuurisessa perinteessä, ja vaikka paremman termin puutteessa kutsuisimmekin sitä 'filosofiaksi'; ei-eurooppalainen ajattelu ei ole yhteismitallista filosofian kanssa, ja erityisesti mitta puuttuu silloin kun yritämme tulkita filosofiaa kielelle, jonka kirjoitettu kulttuuri on hyvin ohutta tai olematonta. Filosofia lepää eurooppalaisella perinteellä ja saa siitä merkityksensä. Erityisesti kaikki perinteistä metafysiikkaa vastaan nousevat eurooppalaiset ajatusliikkeet, joihin myös Schellingin ajattelu kuuluu, ovat reaktioasenteen kautta riippuvuussuhteessa perinteeseen, jota vastaan ne nousevat.

Suomenkieli ei ole alkuperältään eli juuriltaan eurooppalainen kieli; se on alkuperäisen luontonsa vastaisesti eurooppalaistettu kieli; vastavasti suomalaiset eivät ole eurooppalaisia vaan ei-eurooppalaisia, jotka on osittain eurooppalaistettu. Edellä esiintyvien ilmaisujen 'alkuperä' ja 'juuri' merkitystä on parasta luonnehtia juuri *kääntymättömyyden* – ei



esimerkiksi *menneisyyden* – kautta. Kääntymättömyys ei koske vain kieltä vaan kokemusta kauttaaltaan, joten tämän kysymyksen kannalta on samantekevää valitaanko ajattelun 'horisontiksi' (Kurjen termi) kieli vai joku oletetusti laajempi kokemuksen kenttä.

Alkuperäisen suomalaisen merkityksen kääntymättömyys eurooppalaiseksi merkitykseksi seuraa siitä, että suomalaiset merkitykset eivät perustu eurooppalaiselle metafysiikalle. Koska metafysiikka on yhtä kuin eurooppalainen metafysiikka, suomalaisen merkityksen juuri ei perustu metafysiikalle lainkaan. Tästä syystä 'alkuperä' ja 'juuri' suomen yhteydessä eivät viittaa mihinkään vaihtoehtoiseen metafysiikkaan, esimerkiksi kilpailevaan ontologiaan, vaan metafysiikan poissaoloon. Yhteisen metafysiikan läsnäolo mahdollistaa aidon käännöksen indoeurooppalaisen kieliperheen sisällä.

Suomenkieleen on pitkän eurooppalaistamishistorian myötä kehittyneet indoeurooppalainen kasvannainen, joka on osittain keinotekoisesti ja hyvin ongelmallisesti ympärytyneet suomenkielen runkoon. Tässä kasvannaisessa me olemme yrittäneet tehdä esimerkiksi filosofiaa ja kirjallisuutta. Tulos on laadultaan surkeaa, korkeintaan keskinkertaista. Aitoa filosofiaa ja filosofista kulttuuria on vain siellä, missä on myös laadultaan korkeatasoista filosofiaa.

'Suomalainen filosofia' on jo ilmaisunakin melkein mieletön. Tämä tilanne ei kuitenkaan ole yksinomaan filosofialle tyypillinen, vaan koskee oikeastaan kaikkea suomenkielellä yritettyä eurooppalaista kulttuuri-toimintaa. Ei siis ole olemassa suomalaista kirjallisuutta; ei myöskään tiedettä.

Jos fennomaanisella ohjelmalla tarkoitetaan, että suomalaisten on yritettävä tuottaa *eurooppalaista kulttuuria suomenkielellä*, on ohjelma mahdoton. Ohjelma perustuu vinoutuneeseen käsitykseen kielen luonteesta. Itse asiassa ohjelma on ajanut suomalaiset katastrofaaliseen umpikujaan. Me pystytämme tämän ohjelman laatijoille patsaita (viimeksi n&n-lehden numeron 47, 4/2005,

pääkirjoituksessa), vaikka syyte kulttuurisesta kansanmurhasta voisi olla aivan yhtä kohdallaan. Pylkkö on käsitellyt tätä aihepiiriä esimerkiksi dialogissaan *Ukon ilta* (2006).

Kurjen filosofointi on tyypillistä fennomaanisen ohjelman (mahdollisesti huomaamatonta tai tiedostamatonta) sovellutusta. Se perustuu toiveeseen, oikeastaan illuusioon, että kulttuuri, siis sanokaamme filosofia ja kirjallisuus, olisi niin riippumatonta kielestä, että voisimme siirtää yhdessä kieliperheessä syntyneen kulttuuri-toiminnan toisen kieliperheen sisään; siis että voisimme esimerkiksi tuottaa filosofiaa suomenkielellä.

Tästä syystä hän ehdottaa, että meidän on suomalaisessa tulkinassa luovuttava Schellingin lauserakenteiden matkimisesta ja yritettävä tavoitella Schellingin ajatusta (oletetusti) suomalaisten lauserakenteiden ja (oletetusti) suomalaisten väli-merkintätapojen avulla. Tässä fennomaanisessa hengessä hän vaatiikin Bomanin "kömpelöiden" lauseiden tilalle "filosofista suomea". Kurki siis uskoo, että ajattelu on kielestä siinä määrin riippumatonta, että voimme ilmaista ajatuksen syntaktisessa ympäristössä ("filosofisessa suomessa"), jossa se ei ole syntynyt, ja joka on sille vieras. Tätä voidaan pitää fennomaanisen vinoutuman syntaktisena muunnelmana.

Tämä on siis tilanne, missä Schellingiä suomennetaan: fennomaanialla luotu suomalaisen ajattelijan ja kirjailijan umpikujatilanne. Tilanne on dialektiikaltaan vielä paljon pakkottavampi ja mahdottomampi kuin mitä Kurki antaa "antagonismeillaan" ymmärtää. Suomentaminen ei ole ratsastamista (Kurjen termi) vaan öiselle merelle eksymistä. Suomalaiselle on annettu ei-eurooppalaisen kielen, jonka alkuperä on suorastaan nomadinen, ja johon on ympäröity nimäkkeen keinotekoisia eurooppalaisia koristeita; sitten hänelle ehdotetaan: ajattele filosofisia ongelmia ja tee eurooppalaista kirjallisuutta. Tässä nomadikansan kielessä tavoitettavissa olevat olemista ja kokemista koskevat ongelmat eivät kuitenkaan ole niitä, jotka voidaan tavoittaa indoeurooppalaisissa kielissä. Esimerkiksi

**” Koska filosofista suomea ei ole olemassa, emme voi kääntää myöskään Schellingiä suomeksi; me voimme vain *matkia* hänen kirjoitustaan suomenkielellä. Jos yritämme filosofoida suomeksi ja esimerkiksi pilkomme Schellingin mutkikkaat virkkeet pienemmiksi ja kokoamme ne 'luovasti' uudelleen tavalla, joka tyydyttää äidinkielenopettajia, emme tuota filosofiaa, filosofista kieltä emmekä tavoita filosofista kulttuuria.”**

*oleminen* ei ilmaisuna voi tavoittaa sanan *Sein* merkityskerrostumia ja niiden historiaa. Olemisella on oma alkuperänsä ja historiattomuutensa, ja ne eivät käänny saksaksi. *Sein* kääntyy suomeksi vain puoliksi, nimittäin edellä mainittuun indoeurooppalaiseen kasvannaiseen, ja tätä puolikasta voimme jonkin verran ymmärtää, mikäli olemme opiskelleet ahkerasti saksalaista filosofiaa. Mutta elävästi ja paljastavasti ('luovasti') emme voi koskaan saksan *Seinia* ajattelussamme valaista ja sen ominaisuuksia muunnella ja kehittää. Sanan merkitys, myös sanaan liittyvä käsite, elää mielessä aidosti vain äidinkielen sulautuneena, ja tähän äidinkielen kuuluvat myös virkkeet ja niiden (oletetut) rakenteet. Suomalainen (suomenkielinen henkilö, joka ei puhu saksaa äidinkielenomaisesti) ei siis voi koskaan aidosti tuottaa *Sein*-filosofiaa, koska *Sein*-ilmaisun merkityksen muuntelu ja kehittäminen edellyttää äidinkielenomaista suhdetta saksankieleen.

Tästä syystä on toissijaista – joskaan ei vailla mielenkiintoa – jättääkö esimerkiksi Heidegger-suomentaja *Sein*insa suomentamatta (kuten Kurjen sääntö 2 vaatii) vai tuoko hän olemisen-ilmaisun (tai jonkin muun lähi-ilmaisun) sen paikalle. *Oleminen* Heidegger-suomentamisen sisällä ei enää tarkoita suo-

malaista olemista, ei varsinkaan sitä olemista, mikä elää ja on elänyt suomenkielen olemisen-ilmaisuun lähetyvillä ennen Heideggeria ja yleensäkin ennen uskonnollista, teknistä, tieteellistä ja filosofista vaikutusta; Heidegger-suomennoksen *oleminen* lainaa uuden merkityskerrostuman Heideggerilta ja saksalaisen filosofian perinteeltä – siis lainaa sen verran kuin pystyy vastaanottamaan. Mutta lainattu kerrostuma ja lainaamaton kerrostuma eivät helposti sulaudu tai tue toisiaan vaan jäävät irrallisiksi, jolloin molemmat ovat vaarassa näivettyä. Jos ne sulautuisivat ja tukisivat toisiaan, tuloksena olisi jonkinlainen hybridi, suomenkielinen Heidegger-kulttuuri. Sellaista ei ymmärtääkseni ole olemassa. Sopii ihmetellä, mitä Heidegger, jonka mukaan vain saksalainen voi varsinaisesti tuottaa filosofiaa, olisi sellaisesta tuumannut. Kurki toivoo, että *Sein*-sanankäyttö suomenoksessa *olemisen* sijasta edistäisi Heideggerin ajatuksen välittymistä suomenmieleen. Mutta tulos voi olla vallan hyvin päinvastainen: vastakohta filosofisen termin ja ympäröivän kielen välillä korostuu, koska suomenkielinen ympäristö pystyy vain kankeasti (jos lainkaan) rikastuttamaan vieraskielisen termin merkitystä.

Koska filosofista suomea ei ole olemassa, emme voi kääntää myöskään Schellingiä suomeksi; me voimme vain *matkia* hänen kirjoitustaan suomenkielellä. Jos yritämme filosofoida suomeksi (kirjoittaa Kurjen suosittellemaa ”filosofista suomea”) ja esimerkiksi pilkomme Schellingin mutkikkaat virkkeet pienemmiksi ja kokoamme ne ’luovasti’ uudelleen tavalla, joka tyydyttää äidinkielenopettajia, emme tuota filosofiaa, filosofista kieltä emmekä tavoita filosofista kulttuuria; itse asiassa loitonemme niistä ja päädymme limbukseen, tuohon kasvaneeseen, jota Pylkkö (2006) on kutsunut myös *herrasteluksi*. Luulemme ratsastelevamme puistossa, vaikka olemmekin eksyneet metsään. Ajadumme suomen ja filosofian väliselle ei-kenenkään-maalle, missä kieli käy tyhjää, ja samalla tuhoamme Schellingin ajatuksen herkän seitin.

Tämä seitti on elävä ja kokonaisvaltainen. Virkerypäleen sisällä on lukemattomia toisiinsa sidottuja merkitysyhteyksiä tai viittauksia, samalla kun virke *on* (eikä vain edusta) kehkeytymässä olevan ajatuksen etisivää liikettä. Jopa konjunktiot ja välimerkit kuuluvat tähän seittiin. Jos tämä seitti rikotaan, tehdään väkivaltaa Schellingin ajattelutyön erälle keskeisimmälle ykseyttä luovalle piirteelle. Juuri tämän ykseyskokemuksen avulla Schelling nousee eurooppalaista metafysiikkaa vastaan, niin ettei Schellingiä voida lukea Descartesin, Leibnizin ja Kantin luomaan eurooppalaisen ajattelun suureen valtavirtaan. Kuten Pylkkön liite-essé (2004) pyrkii osoittamaan, liittyy Schellingin *Vapaustutkielma* kuitenkin reaktiosuhteen kautta Leibnizin teologiaan, Kantin transsendentaalifilosofiaan ja kantiinjälkeiseen (ja osittain kantinvastaiseen) Spinoza-aaltoon. Schellingin kieli ja sen mutkikkaat virkkeet eivät kuitenkaan edusta erityisen tyyppillistä aikakautensa saksaa, joskin aikakohittaiset konventiot toimivat niiden lähtökohtana tai alustana; pikemminkin Schellingin kieli on syntaktisesti pitkälle jalostettua filosofiakieltä, schellinginkieltä, joka rinnastuu (monin varauksin) jonkun Proustin syntaktisiin kokeiluihin.

Schelling-suomennos (ja mikä tahansa muu suomennettu filosofia) ei koskaan tavoita aitoa filosofiaa, ja se joka pyrkii suomennoksella tuottamaan filosofiaa, on arvioinut koko tilanteen väärin. Proustin *Combrayn* taustalla on valtava ranskalainen traditio, mutta Pirkko Peltosen ja Helvi Nurmisen *Combray*-suomennos vuodelta 1968 ei kuulu mihinkään kirjalliseen perinteeseen. Se – kuten Schelling-suomennos – on saippuakupla suomalaisessa pusikossa. Filosofisen tekstin suomennos on parhaimmillaan *näyteltyä herrastelua*, jopa parodioitua herrastelua. Herrastelun ja näytellyn herrastelun ero on siinä, että (hyvä) näyttelijä tietää näyttelevänsä eikä ota rooliaan liian tosissaan. Herrastelua näyttelevä suomentaja ja filosofointia näyttelevä muka-filosofi tietää matkivansa filosofiaa (esimerkiksi Schellingin virke-

seittejä); hän tietää, että jopa akateeminen henkilötyyppi on Suomessa vieras ja irrallinen rooli, jota on joko tietoisesti näyteltävä – tai rooli on parasta kokonaan hylätä. Tähän rooliin liittyy tyyli, kirjoittamisen tyyli ja akateemisen porvarin elämäntyyli. Omaksuessaan tietoisesti matkimis- ja näyttelemisasenteen Schelling-suomentaja ikään kuin parodioi akateemista roolia ja siihen liittyvää tärkeilyä. Tähän parodiaan kuuluu, ettei hän voi vakavissaan omaksua suomalaisen akateemisen ihmisen kirjoitustyyliä ja sen syntaksia (Kurjen ”filosofista suomea”), kaikkein vähiten kulloinkin muodissa olevaa fraseologiaa. Schelling-suomennos muistuttaa mitallista suomennosta mitallisesta eurooppalaisesta runosta, jolloin suomennos ei koskaan ole varsinainen runo. Otto Mannisen virtuoosimainen *Ilias*-suomennos on runona kehno, etäällä alkuperäisen runon voimista. Suomennoksessa ei ole oikeastaan kyse runoudesta lainkaan, koska heksametrimitan matkiminen suomenkielessä sulkee jo etukäteen pois runouden mahdollisuuden, tai ainakin tekee sen läsnäolon hyvin epätodennäköiseksi.

\*\*\*

Miksi sitten ylipäätään suomentaa tai tulkita eurooppalaisia teoksia suomeksi? No, koska me kaikki olemme fennomaanisen umpikujan vankeja ja meidän on opittava tuntemaan vankilamme pohjapiirustus. Meidän on opittava tuntemaan se, mitä emme milloinkaan voi saavuttaa, jotta emme sinne enää kappaisi. Suomalaiselle filosofia on kampausta vieraaseen kieleen, eräänlaista mahdottoman kaukokaipuuta. Tästä syystä filosofia on suomalaiselle mielelle vankila, ajattelun heksametriä. Suomi ei ole koskaan tuottanut ensiluokkaista filosofiaa eikä filosofiaa, eikä tule niitä koskaan tuottamaan. Sama koskee kaunokirjallisuutta. (Mutta tilanteessa ei ole mitään hätkähdyttävää, sillä millään ei-indoeurooppalaisella kielellä ei ole saatu aikaan suurta filosofiaa.) Suomalaisista filosofiaa ja kirjallisuutta ei



## Onko sinulla suomalaisen filosofian historiaan liittyviä aineistoja?

Eurooppalaisen filosofian seura ja niin & näin -lehti toteuttavat filosofian internet-portaalin, jonka yhtenä elementtinä on suomalaisen filosofian historia. Verkkoportaali avataan vuoden 2006 loppupuolella osoitteessa [www.filosofia.fi](http://www.filosofia.fi)

Olemme kiinnostuneita valokuvista, ääni- ja kuvatalenteista, haastatteluista, aiemmin julkaisemattomista teksteistä, tekstiharvinaisuuksista ja muista vastaavista aineistoista.

Aineistot digitoidaan ja viedään verkkoarkistoon, jonka jälkeen ne ovat kaikkien ilmaiseksi käytettävissä. Palautamme alkuperäisen aineiston lähettäjälle.

Ota yhteyttä ennen aineistojen lähettämistä. Annamme tarkemmat ohjeet mm. postituksesta, aineistoihin liitettävistä tiedoista ja tekijänoikeuksista.

Sähköposti: [arkisto@filosofia.fi](mailto:arkisto@filosofia.fi)  
Puh.: 040 721 4891 / 040 568 2118  
PL 730, 33101 Tampere





ole koskaan otettu vakavasti eurooppalaisen kulttuurin ydinalueilla. Sen osoitti myös Ranskan opetusministerin, filosofi Luc Ferryn, lausahdus (*Die Zeit*, 16.1.2003), jonka mukaan suomalainen filosofia on huijausta (*déception*). Hän on niin oikeassa kuin oikeassa voi olla tietämättä miksi on oikeassa.

Schelling-suomennos on siis opetusmielessä tehty mukaelma – ei elävä osa elävää filosofista kulttuuria. Jäljittelemällä Schellingin ajattelua annamme opiskelijalle vaikutelman siitä, millaista filosofia olisi, jos siihen pystyisimme; mutta filosofiaan me emme pysty, koska mielemme elää suomenkielessä. Kurjen ”filosofinen suomi” ei näyttele filosofiaa vaan teeskentelee sitä olevansa. Kanteleopettaja joka uskottelee oppilaille, että tästä voi tulla syvälinen Bachin *Chaconnen* (sooloviululle, d-molli) tulkitsija, on väärällä alalla. Opetus joka voidaan tavoittaa filosofiaa jäljittelemällä, on ei-filosofisessa rajoittuneisuudessaan kuitenkin hyvin monitasoinen tapahtuma. Eräs sen kerrostumista on, että vaikka kielirajoitteisina emme pystykään eurooppalaista metafysiikkaa missään vaativassa mielessä tuottamaan, voimme oppia näkemään sen otteen, millä eurooppalainen metafysiikka (esimerkiksi syntaktisena rakenteena) jäsentää ja muovaa suomalaista mieltä. Tämän näkeminen on mahdollista, koska Schelling ei edusta eurooppalaisen metafysiikan valtavirtaa vaan itse asiassa yrittää itsekin vapautua sen otteesta. Mutta tämän näkeminen sumentuu, mikäli kuvittelemme, että olemme tekemässä filosofiaa.

Suomenkielessä voi ajatella. Mutta tämä ajattelu ei elävimmilläänkään ja voimakkaimmillaankaan ole filosofiaa, ei edes muistuta sitä. Se ei ole filosofiaa, koska se ei kuulu eurooppalaiseen perinteeseen, eikä siis voi osallistua olemisen ja kokemuksen valaisemiseen indoeurooppalaisen kielen läpi. Omapohjaisen suomalaisen ajattelun mahdollisuus nitistettiin fennomaanisella ohjelmalla. *Suomalainen ajattelu on ajattelua, jossa käynnistetään suomenkielen ainutkertaiset ja muille kielille kääntymättömät merkitysvarat.* Näihin

varoihin ei eurooppalainen tekninen metafysiikka yleensä pääse käsiksi; pikemminkin se yrittää torjua, mitä töitä ja unohtaa ne. Näitä varoja ei edes yritetty käynnistää, kun ruotsalainen yläluokka ideoi suojakseen suomalaisen kansan ja hahmotteli Suomi-valtion. Suojavarustukseen kuului suomenkielistetty eurooppalainen kulttuuri, jolloin puoliksi suomalaistettu eurooppalaisuus ja osittain eurooppalaistettu suomalaisuus yritettiin yhdistää. Lopputuloksena on yhtä kuin fennomaaninen käsitys parhaasta mahdollisesta suomalaisuudesta, mikä tarkoittaa, että eurooppalainen kulttuuri suodatetaan suomalaisille suomenkielen läpi. Tämä suodatus tuhoaa suodatettavassa vaikuttavan elinvoiman ja tarvelee suodattimen, ja tähän suodatuksen tuloksena syntyvään herrastelemaan limbuskulttuuriin kuuluvat Pyllkö ja Boman tietoisesti näytellen – Kurki huomaamattaan.

Suodatus suomenkielen läpi imee eurooppalaisesta merkityksestä eloisan liikkeen ja voiman, näivettää sen, eikä indoeurooppalainen idea-aiheisto elä alkuperäisen voimakkaana suomalaisessa mielessä. Indoeurooppalaisen merkityskentän päällä asuu suomalaisen (eurooppalaistetussa) mielessä vielä eurooppalaisen henkilön kokemismalli, ja asuu siellä yhtä irrallisena suomalaisesta kokemuksesta kuin indoeurooppalainen merkitys suomalaisesta kielikokemuksesta. Herrastelua tietoisesti näyttelevä suomalainen tuntee itsessään tämän eurooppalaisena henkilönä olemisen kehikon aina hieman valheellisena ja vieraana toisena minänä, valvovana kolonisaatioherrana. Aivan kuten suomenkielisen akateemisen tekstin tyyli- ja muotoilun voi paikantaa herrastelun ja näytellyn herrastelun kartalla, voi suomalaisen henkilön sijoittaa mentaalille kartalle, missä koordinaatteina toimii se, missä määrin henkilö on tietoinen siitä, ettei suomalaisuus hänessä koskaan voi sulautua saumatta eurooppalaisuuteen. Herrastelija jonka herrastelu ei ole edes näyteltyä, torjuu ajatuksen sulautumisen mahdollisuudesta ja omaksuu kovin mielellään hallinnon ihmismielen malliksi.

**Myös Kurki rimpuilee eurooppalaisen metafysiikkaverkon silmissä, tuntee siiman kuristavan, muttei näe kuka verkkoa nostaa. Hän toivoo, että suomalainen tulkinta filosofisesta tekstistä olisi filosofiaa, jopa että suomalainen filosofia ja kirjallisuus joskus tunnustettaisiin Pariisissa, Lontoossa tai Amerikassa, mutta kieltäytyy huomaamasta, että ei-eurooppalaisella kielellä tuotettu kirjallisuus ja filosofia on vain kopiointia, ei koskaan alkuperäistä.”**

Kutsukaamme *merkillisyydeksi* (vertaa Pyllkö, 2006) sitä ajattelemisen, kirjoittamisen ja puhumisen kerrostumaa, missä suomenkieli käyttää alkuperäisiä ja indoeurooppalaisuuteen palautumattomia ja kääntymättömiä merkitysvarojaan. Hyvän näytteen merkillisyyden voimasta saa Volter Kilven kielestä, esimerkiksi romaanista *Alastalon salissa*. Romaanina, siis eurooppalaisena kirjallisuutena ja osana eurooppalaista perinnettä, on *Alastalon salissa* kehno, mutta merkillisyyden ilmauksena eläväinen ja vahva. Kilven kielen tarkastelua mutkistaa tietenkin se, että hän soveltaa myös eurooppalaisia romaanitekniisiä keinoja, jotka eivät löydä kasvualustaa merkillisyydestä. Kosketuksen merkillisyyden kenttään voi tavoittaa myös Hellaakosken *Sarjoista* ja eräiden muiden suomalaisten kirjallisista teoksista. Kutsumme suomalaisiksi ajatteluksi ajattelua, joka elää merkillisyyden kentässä. Suomalaisista ajattelua ei perinteenä ole (enää eikä vielä) olemassa.

Ajatus että yrittäisimme tulkita Schellingin *Vapaustutkielman* merkillisyyden kentässä, siis perinteenä olemattoman suomalaisen ajattelun sisällä, on tolkuton, eikä Boman ja Uunin suomennostyöryhmä olisi

**Me Uunin toimituksessa kiistämme koko määräyksen, että olisi olemassa jokin suomenkielen syntaksi, jolla jyvälauseet erotetaan akanalauseista. Ja vielä vahvemmin: Jos sellainen jyväsyntaxi on olemassa (jossakin normatiivis-institutionaaliossa mielessä), niin me asetamme tietoisesti akanalauseiden puolelle jyvänkeräilijöiden hallinnointia vastaan.”**

missään nimessä sitä yrittänyt – eikä aio vastaisuudessaakaan yrittää mitään vastaavaa. Ei edes Ezra Pound, jonka käännösväarennöksiä (Pound, 1926) ihailemme, joutunut kääntämään kieleen, missä ei ole koskaan synnytetty hyvää kirjallisuutta ja filosofiaa. Hänen äidinkielellään on melkein tuhat vuotta kirjoitettu kirjallisuutta, teologiaa ja filosofiaa, samalla kun sen etninen, sosiaalinen ja maantieteellinen variaatio on valtava: on mistä ammentaa. Niinpä Cavalcanti-tulkintoissaan Poundilla on mahdollisuus käyttää Shakespearea edeltävän englantilaisen runouden idiomeja ja metrisiä keinoja. Sitäpaitsi Pound käänsi useimmiten indoeurooppalaisesta kieliperheestä englanttiin; hänen englanninkielisiä tulkintojaan kiinalaisista teksteistä ei suositella kiinalaisen ajattelun opiskelijalle ainoaksi tai ensisijaiseksi lähteeksi (Xie, 1999). Oikeastaan Pound ei ollut kovin hyvin perehtynyt muihin kuin eräisiin indoeurooppalaisiin kieliin, joten käännöksen ongelman umpikujamaisuus oli hänelle selvinnyt vain osittain.

Merkkillisyys josta on kyllä vahvoja jälkiä mainituissa Kilven ja

Hellaakosken teoksissa, ei ole varsinaisena ajatteluperinteenä tuottanut vielä ainuttakaan tekstiä, emmekä usko, että kukaan on ehdottanut, että yrittäisimme tulkita Schellingin tekstiä, joka on osa antiikkiin ulottuvaa eurooppalaista (tai korkeintaan melkein-eurooppalaista) perinnettä, perinteenä olemattoman suomalaisen ajattelun sisällä. Kääntymättömyyden muuri erottaa eri kieliperheisiin kuuluvat kielet toisistaan, ja kielet, kulttuurit ja ihmiset elävät tämän muurin erottamina toisiaan koskaan kohtaamatta. Suomennosten olemassaolo ei osoita, että kohtaaminen olisi tapahtunut, tai että kohtaaminen olisi ylipäätään mahdollinen. Tässä mielessä kielet ja kulttuurit ovat todellakin ’yksityisiä’ (Kurjen termi) – joskin olisi osuvampaa sanoa ’kääntymättömästi ainutkertaisia’ – ja ajatus, että voisi syntyä kulttuuri- ja kielirajan ylittävää ”keskustelua” (Kurjen termi), on toiveajattelua; keskustelua on vain indoeurooppalaisen perheen sisällä. Suomalainen ei koskaan keskustele. Toisin sanoen: keskusteleva (melkein-) suomalainen on jo myynyt sielunsa Euroopalle eli Amerikalle. Ehdotus että tulkitsisimme Schellingiä merkillisyyden kentässä, olisi myös osittain turha, sillä jos saisimme joskus suomalaisen ajattelun polunpään auki ja suomalaisen ajattelun perinteenä elämään niin että siinä syntyisi voimakkaana virtana merkillisyyttä, emme oikeastaan enää tarvitsisi Schellingin tekstiä, joka palvelee lähinnä potkuna, jolla yritämme irrottautua eurooppalaisen metafysiikan vallasta. Voidaan myös kysyä, olisiko merkillisyyden kentässä luotu vastine *Vapaustutkielmalle* enää missään mielessä käännös; kyse olisi pikemminkin täysin uudesta teoksesta, jota mikään matkimis- tai näyttelemisasenne ei enää liittäisi alkuperäisteokseen.

Myös Kurki rimpuilee eurooppalaisen metafysiikkaverkon silmissä, tuntee siiman kuristavan, muttei näe kuka verkkoa nostaa. Hän toivoo, että suomalainen tulkinta filosofisesta tekstistä olisi filosofiaa, jopa että suomalainen filosofia ja kirjallisuus joskus tunnustettaisiin Pariisissa, Lontoossa tai Amerikassa,

mutta kieltäytyy huomaamasta, että ei-eurooppalaisella kielellä tuotettu kirjallisuus ja filosofia on vain kopiaintia, ei koskaan alkuperäistä. Samalla verkko on jo nousemassa ja suomalaisen ajattelun polunpää kasvaa umpeen tai oikeastaan peittyä asfaltin alle. Kurjen oma tyyli ei tietenkään edes yritä lähestyä merkillisyyden kenttää – itse asiassa koko kysymys on hänelle vieras. Hänen tyyliinsä on tyyppillistä akateemista suomea, jossa syntaksi ei kumpua merkillisyyserrostumista vaan jää sävyiltään indoeurooppalaisvoittoiseksi. Juuri tässä valossa hänen vaatimuksensa, että Schelling-suomennoksen syntaksin tulisi olla ’luovasti’ suomalaista (”kunnioittaa suomea”, että ”kääntäjän on luotava suomea”), on erityisen moniselitteinen ja kyseenalainen. Hän haluaa schellinginkielisen filosofiasyntaksin tilalle indoeurooppalaistettua akateemista suomea – taiturikielen matkimisen tilalle pidginisoitunutta hesarisuomea. Hänen asennettaan ei voi kutsua edes ”tosiasioista lipeämiseksi” (Kurjen luonnehdinta Bomanin kääntäjänmoraalista), koska asenne paljastaa, ettei tosiasioita (siis suomentamisen vaikeuden luonnetta) ole vielä edes tunnustettu ja tunnustettu.

Kurki ei pysty myöntämään, ettei suomalaisista koskaan tule eurooppalaisia. Tästä syystä hänen terrorismianalyysinsä ja käsityksensä Irakin sodasta (Kurki, 2005b) menettää uskottavuutta. Ei näet kuulu pariisilaisfilosofien intresseihin opettaa muukalaiselle, että tämä on *vierailulla* Euroopassa, ja ettei esimerkiksi suomalainen muukalaisfilosofi voi koskaan ’integroitua’ osaksi eurooppalaista akateemista kulttuuria tuhoamatta merkillisyyttä kielessään ja mielessään. Pariisilaisfilosofi ei voi edes periaatteessa – siis vaikka vakavissaan yrittäisi – ymmärtää merkillisyyden ja herrastelun ongelmaa ja fennomanian umpikujaa. Ei kuulu pariisilaisten tehtäviin opettaa meille, että suomalaisten ja niin sanottujen terroristien intressit käyvät monissa kysymyksissä yksiin – pariisilaisia vastaan.

Valaisevan esimerkin siitä metafysiikkaverkosta, johon Kurki on sot-

keutunut, tarjoaa Kurjen sääntö, joka vaatii, että samalla kun käänöksessä (muka) vapautamme lauserakenteen eurooppalaisesta vallasta, säilytämme kuitenkin teoreettiset (Kurjella ”tek-niset”) termit koskemattomina. Tämä on mitä voimakkainta sub-jektin (”tekninen termi”) ja pre-dikaatin (lauserakenteen) dikoto-mismia, joka kuuluu eurooppalaisen metafysiikan kovimpaan ytimeen, ja jonka murentamiseen Pylkön teos *The Aconceptual Mind* (1998a) keskittää voimansa. Juuri Schellingin kohdalla herkkä ja kieliopillisuuden rajaa liuottava virkerihmasto edustaa hyökkäystä eurooppalaisen metafysiikan perustuksia vastaan. Seittä on siis kohdeltava sopivan kunni-oittavasti. Muttei myöskään Schel-lingin keskeisten filosofisten termien kohdalla ole syytä sitoutua tuol-laiseen Kurjen ehdottamaan univer-salisoiivaan sääntöön (Kurjen sääntö 2, missä hän on kovin mieltynyt termiin ”imperatiivi”), vaan asia on selvitettävä tapaus tapaukselta jo senkin vuoksi, että filosofisen ja ei-filosofisen termin raja on Schellingillä tahallisesti sumeutettu. On hieman huvittavaa, että Kurki kutsuu Bomanin valitsemaa linjaa ”puoliksi kääntämiseksi”, vaikka on itse ehdottamassa puoleksi kääntämistä suorastaan diagonaalisesti käänteisellä tavalla: että kääntäisimme virkerakenteen mutta säilyttäisimme teoreettiset termit. Hän kyselee re-torisesti: ”jos kerran saksalaiset sanat vaihdetaan suomalaisiin, niin miksi ihmeessä ei vaihdettaisi saksalaista välimerkitystä ja lauserakenteita suomalaisiin”. No, itse asiassa Boman on aivan liian usein joutunut vaihtamaan ihailemansa ’saksalaisen’ (oi-keastaan schellingmäisen) välimerki-tyksen ja lauserakenteet ’suomalaisiin’ (liian nykysuomalaisiin, siis liiaksi amerikalta haiskahtaviin pidgin-ra-kenteisiin), mutta Kurki ei huomaa, että vastausta hänen kysymykseensä on etsittävä juuri siitä voimasta, mikä pakottaa hänet puolustamaan ”tek-nisten” (teoreettisten ja filoso-fisten) termien kääntymättömyyttä. Ei, Kurki ei tavoita ongelman syvyy-sulottuvuutta: Schellingillä keskeiset filosofiset ideat ja niihin liittyvät

termit kypsyvät mutkikkaissa virke-seiteissä niin kuin hedelmät puussa. Katkaiset virkkeen, hedelmä kui-vahtaa ja termin merkityksen keh-keityminen katkeaa jo alkuun (ei puolitiehen). Filosofiset termit ovat siis erottamattomasti kiinni saksan-kielisten (schellinginkielisten) virke-seittien rihmastossa ja imevät siitä merkityksensä. Jos sotkemme tämän rihmaston, jäävät filosofiset termit vaille ajatusravinteita.

\*\*\*

Mutta yleisemminkin: Kurjen kää-nösnormit perustuvat oletukseen, että sanojen (siis esimerkiksi ”tek-nisten termien”) merkitykset ovat virkkeiden rakenteista ja merkityk-sistä riippumattomia. Tämä on tyy-pillinen metafysiinen dikotomia, jolle esimerkiksi kieliopillinen ja loo-ginen analyysi perustuu: kokoamme rakenteen tai merkityksen etenemällä pienistä palikoista suurempiin, siten että pienempi vaikuttaa suurempaan, muttei koskaan toisinpäin, ja koko-naisuuden merkitys on osien mer-kitysten summa. Dikotomian ja sen vaikutussuunnan metafysiikka on kaikkea muuta kuin itsestäänselvästi pätevä. Yksinkertaistaen voisi väittää päinvastoin: subjekti ja predikaatti (sana ja lause; teoreettinen termi ja syntaktinen rakenne), jos sellaiset nyt välttämättä haluamme olettaa, saavat merkityksensä vasta sulau-tuessaan yhteen ja säteilevät sitten kokonaisuuden merkitystä oletetusti ’alaspäin’ tai ’takaisin’. Kurki uskoo, että niillä (siis esimerkiksi hänen ”tek-nisillä termeillään”) on jokin esi-neellistetty merkitys jo ennen sulau-tumista. Me ehkä tarvitsemme näitä esineellistäviä dikotomioita ja niiden oletetusti itsenäisiä merkityksiä, kun opetamme äidinkieltä lukiolaisille tai vierasta kieltä yliopistoihmisille, jopa kun laadimme stardarditieteellistä teoriaa – itse asiassa sääntöä, Kurjen ajattelun keskeistä kategoriaa, tuskin voi edes muotoilla ilman metafyy-sistä dikotomismia – mutta lauseen ja sanan dikotomia on lopultakin vain osa eurooppalaisen metafysiikan rakennelmaa, ei mikään universaa-

listi pätevä totuus. Se muistuttaa ajattelun ja havainnon erottamista toisistaan, mikä sekin on oikeastaan vain tiukasti istuva eurooppalainen ennakkoluulo.

Kurjen ajattelun sitoutuminen raskaaseen eurooppalaiseen meta-fysiikkaan näkyy muuallakin tuol-laisena katederi-asenteena – meta-fysiikka kun ei koskaan saavu yksin. Schelling-suomennoksen virkkeet ovat hänen mukaansa ”paikoin suo-rastaan syntaksin kannalta virheel-lisiä”. Minkälaista suomenkieltä Kurki on tässä oikeastaan nosta-massa valtaan? Syntaktiset rakenteet, joiden koskemattomuutta Kurki varjelee, eivät suinkaan kuulu merkillisyyden kenttään; ne on johdettu pakottamalla suomenkieli indoeurooppalaisen syntaksin kaavaan, ja tämä kaava kuuluu eurooppalaisen teknisen metafysiikan kalleimpiin aarteisiin, joiden hiomisen, puhdistamisen ja tallentamisen jo roomalaiset kieliopinlaatijat (grammaatikot) aloittivat. Kurjen oikeakielisyy-säännöt eivät oikeastaan ole suomen-kielen sääntöjä (niitä kun ei ole) vaan kolonialistista hallinnointia, jolla suomenkieli on siivottu, kuritettu ja kesytetty puolieurooppalaiseksi pidginiksi. Tätä pidginia me sitten pännäämme koulussa, niin perus-koulussa kuin korkeammassakin – ja pännäämme yliopistojärjestelmän hiljaisella hyväksynnällä. Tämä roo-malaisten aloittama tekninen puu-hailu on jatkunut vilkkaana meidän päiviimme asti kielitieteellisenä ja loogisena kielentutkimuksena, mutta samaan hallinnointiin kuuluu Lacan-kolonioiden perustaminen Suomeen, Euroopan ulkopuolelle. Koko tällä valtavalla metafysisellä ja hallinnol-lisella yrityksellä tähdätään euroop-palaisen rakenneimperialismin ikuis-tamiseen ja absolutisoimiseen. Fen-nomaaninen ohjelma, missä suomen soljuva epämääräisyys ja ontologinen nihilismi pyritään esineellistämään oikeakielisyydeksi, on osa tätä indoeurooppalaista teknistä rakennusoh-jelmaa (mutta aiheesta enemmän: Pyllkö, 1998b, 1999 ja 2000).

Me Uunin toimituksessa kiis-tämme koko määräyksen, että olisi olemassa jokin suomenkielen syn-



taksi, jolla jyvälauseet erotetaan akanalauseista. Ja vielä vahvemmin: Jos sellainen jyväsyntaxi on olemassa (jossakin normatiivis-institutionaalissa mielessä), niin me asetumme tietoisesti akanalauseiden puolelle – myös niiden, jotka ovat huomauttamatta pudonneet Kurjen kirjoitus-pöydältä – jyvänkeräilijöiden hallinnointia vastaan.

Myös Schellingin virkkeissä on akanoiden lemua. Schellingin virkkeiden epäsymmetriset seitit ovat hometta, joka syövyttää Euroopan metafysisen linnakkeen sokkelia. Kaikki yritykset laimentaa tämän homeseitin vaikutusta opettajatarmaisilla oikeakielisyyshanteilla, missä akateemisesti kuohitun suomenkielen oletetusti oikeinmuodostetut rakenteet silpoisivat Schellingin ainutkertaisen ajatusseinän, on politiikkaa, jonka Boman tietoisesti hylkäsi.

Boman laati koekäännöksen (kohdistuen sen erityisesti Schellingin tutkielman mutkikkaaseen johdantoon), purki rohkeasti Schellingin virkkeitä ja kokosi niistä filosofista proosaa, missä myös äidinkielenopettajien käsitystä suomenkielestä yritettiin pitää kunnia. Boman totesi puuhan kiinnostavaksi, jopa hauskaksi. Työryhmä tutkiskeli käännöstä ja totesi, että amerikkalaisen kommunikoitavuusihanteen hallitessa oleellinen osa Schellingin ajatusliikkeen energiasta menetetään. Myöhemmin, kun suomennos oli jo paperilla, työryhmä tutki tarkasti myös James Gutmannin englanninkielistä tulkintaa vuodelta 1936, *Of Human Freedom*. Tämä tulkinta muistuttaa linjaltaan Bomanin koekäännöstä. Työryhmä totesi, että Gutmannin käännöstä vaivaavat samanlaiset ongelmat kuin Bomanin koekäännöstä. Tämä vahvisti, että nyky-suomalaisesta ja amerikkalaisesta linjaratkaisusta luopuminen ja Bomanin yritys tavoittaa Schellingin mutkikkaiden virkeseittien monimielisiä kuvajaisia syntaktisesti yliveritetyllä suomella oli perusteltua toimituksen antimodernistisen ja anti-postmodernistisen filosofian valossa.

Näin siis Kurjen patronisoiva päiväuni, että Uunin käsikirjoitukset saapuisivat *hänen pöydälleen* ja että

hän pääsisi *rankalla kädellä* oikolukemaan niitä, ei tule toteutumaan. Kurjen reaktio vahvistaa, että Uunin linjaus on osunut maaliinsa. Vaatimus että Uunin kustantamien teosten kielen tulisi totella syntaktisen oikeinmuodostuksen sääntöjä siinä ahtaassa mielessä, missä Kurki ne ymmärtää, on Pariisista ohjattua jälkifennomaanista eli mentaalikolonialistista vallankäyttöä, jonka emme salli heikentää hyökkäystä, jonka Schellingin teksti kohdistaa eurooppalaiseen metafysiikkaan.

\*\*\*

Uunin toimituspolitiikkaa ohjaa ensisijassa periaate, jonka mukaan suomalaisen ajattelun mahdollisuus (siis mahdollisuus ajatteluun merkillisyyden kentässä) on pidettävä hengissä. Ensisijaisuus ei tarkoita, että yrittäisimme ympätä *Vapaustutkielman* suomalaisen ajattelun perinteeseen. Sitä ei voi tehdä, koska perinnettä ei ole. Mutta ennen kaikkea se ei tarkoita sitä, että sellaiset oikeakielisyy- ja tyyli-ihanteet, joita Kurki edustaa, ja joilla suomi siivotaan indoeuroopansekaiseksi akateemiseksi toimistokieleksi, missä herrastelu ei ole edes näyteltä, pääsisivät hallitsemaan suomennosta. Me käytämme Schellingiä vapautuaksemme eurooppalaisen perinteen metafysiikasta, mihin fennomaaninen ohjelma meidät suomalaiset on sitonut, ja hapuilemme pimeässä kohti suomalaisen ajattelun polunpäättä. Suomennospolitiikkamme palvelee tätä päämäärää.

Suomalaisen ajattelun mahdollisuus (merkillisyys) suomennospolitiikan päämääränä tarkoittaa, että Schellingin teksti liitetään suomentamisen mahdollistamiseksi keinoin siihen eurooppalaisuuden reunoilla vaikuttavaan (melkein-eurooppalaiseen) perinteeseen, jonka uskomme parhaiten pystyvän kyseenalaistamaan eurooppalaisen metafysiikan kulttuuri-imperialismin. Perinteeseen *liittymisestä* (ja *liittoutumisesta* perinteen kanssa) ei seuraa aitoa *kuulumista* siihen, mutta suomentamisen mahdollistama liitos ja liittoutuminen (matkimisen ja näytellyn herrastelun

kautta) on mielenkiintoinen, koska tämä eurooppalaisuuden reunoilla vaikuttava perinne, johon suomennos siis yrittää liittyä, ei itsekään kuulu eurooppalaisen metafysiikan kovaan ytimeen. Tämän perinteen vanhin kerrostuma on helleenissä gnostilaisuudessa ja Boman on eräissä valintatilanteissa korostanut Schellingin ajattelun yhteyttä näihin eurooppalaisuuden maanalaisiin virtauksiin, jotka syövyttävät eurooppalaisuuden ydintä eurooppalaisuuden sisältä. Tätä melkein salaista tai ainakin vaikeasti tavoitettavaa virtausta ennakoivat Platonin *Parmenides*-dialogi ja eräät uusplatonistiset tekstit. Siihen kuuluu myös kristillisyyden reunoilla liikkuneita mystikkoja kuten Jacob Böhme. Perinteen jatkajiin kuuluu itseään ateistina pitänyt Schopenhauer, mutta myös monissa kysymyksissä Schellingille velkaa jäänyt Heidegger, jonka *Sein*-ajattelu on lopultakin vain kevyellä kädellä sekularisoitua schellingläistä teologiaa; perinteen jatkajiin kuuluu myös Heideggerin ystävä, luterilainen teologi Rudolf Bultmann, erityisesti Johannuksen evankeliumin tulkinnallaan (Bultmann, 1950); perinteen reunoilla liikkuu jopa Adorno myöhäiskauden negatiivisella dialektiikallaan. Eräät Bomanin valitsema ilmaisut liittävät Schellingin tekstin tietoisesti myös Niels Bohrin komplementaarisuusajatteluun ja Wolfgang Paulin kvanttifilosofiaan, eikä ole vaikea huomata, että eräät toiset sanakäänteet on valittu korostamaan Schellingin ajatusten yhteyttä Gödelin epätäydellisyystuloksiin.

Näin Kurjen väite että Bomanin suomennos eläisi jonkinlaisessa perinnetyhjiössä (olisi ”ilman viitepistettä tai kiinnekohtaa”, että ”Schelling ei voisi keskustella millään lailla aikaisemman perinteen” kanssa) on epäselvä, vähintäänkin tahattoman moniselitteinen. Ensinnäkään Boman ja suomennostyöryhmä ei etsi tukea *kiinnekohtien* ja *viitepisteiden* (Kurjen metafysisistä termejä) eurooppalaiselta ydinmetafysiikalta. Mutta Bomanin tulkinta *liittyy* ulkoeurooppalaisena taktisena liittolaisena edellä hahmoteltuun traditioon, jota voimme kutsua vaikkapa

'gnostilaisuuden ja dialektiikan traditioksi'. Tämä liittoutuminen on siinä mielessä mahdollista ja takisesti edullista, että sekä gnostilaisuuden että dialektiikan juuret ovat kulttuurisen Euroopan ulkopuolella. Tämä edellä hahmoteltu traditio lienee Kurjelle vieras. Elävään traditioon liittymisen sijasta Kurki suosittelee keskustelua muutaman nykyfilosofin kanssa, jotka edustavat lähinnä amerikkalaistettua ja pariisilaistettua jälkiheideggerilaisuutta. Kurki on siinä mielessä oikeassa, että Bomanin Schelling-suomennos kielletty 'keskustelemasta' tämän 'perinteen' kanssa ja on kaikin keinoin yrittänyt välttää retorista ja fraseologista yhteyttä siihen. Erityisen vieraaksi Boman kokee Alain Badioun (2004) marxilaislähtöisen uusnaivistisen etiikan, missä eurooppalaisen valistuksen moralismi ja sen taustalla vaikuttava eurooppalainen ydinmetafysiikka ottaa jälleen kerran universaalien maailmantuomarin roolin. Järkyttävien esimerkki Badioun eurosentrisestä shovinismista on hänen listansa ikuisista totuuksista (Galileo Galilein fysiikka, Haydnin klassismi, kaksitoistasäveljärjestelmä, suhteellisuusteoria, Cantorin joukko-oppi, ja muuta sellaista), jotka eivät ole ainoastaan puhtaan eurooppalaisia (totuutta ei siis ilmeisesti ole vielä löydetty muualla kuin Keski-Euroopassa), vaan jopa eurooppalaisina totuuksina ahdasmielisiä ja huonolaatuisia. Jos nämä ovat totuuksia, niin pysykää loitolla totuudesta!

Bomanin suomennos ei varsinaisesti pyri keskusteluun edes edellä mainitun gnostilais-dialektisen perinteen kanssa, koska termi 'keskustelu' on tarvelty amerikkalaisperäisillä kommunikointavuus-ihanteilla ja habermasilaisella tandem-retoriikalla, mutta myös koska suomalaisen suhde ei voi olla aidosti vuorovaikutuksellinen edes gnostilais-dialektiseen perinteeseen. Se joka ryhtyy keskustelemaan eurooppalaisen (eli amerikkalaisen) kanssa, on jo mentaalisesti kolonisoitu; se joka yrittää keskustelua gnostilais-dialektisen perinteen kanssa kulttuurisen Euroopan ulkopuolelta, yliarvioi poliittisen voimansa. Suomalaisella on oma lehmä

fennomanian ojassa, eikä siitä ojasta nousta keskustelulla.

Kurki ei siis ole osunut vikaan joka asiassa. Hän on oikeassa myös sanoessaan, että Boman ja suomennostyöryhmä kohtelee Schellingin tekstiä kuin pyhää kirjoitusta, jota ei oikeastaan saisi kääntää. Tämä luvan puuttuminen seuraa kielten ja kulttuurien kääntymättömyydestä yleensä. Se että suomennos on kuitenkin lupaa kysymättä tehty, johtuu siitä, että Boman ja työryhmän jäsenet ovat fennomaanisen umpikujan uhreja ja yrittävät vapautua Schelling-suomennoksella tästä sie-tämättömästä ja kohtalokkaasta kulttuurisen ja mentaalisen kolonisaation tilasta, missä jokainen suomalainen elää – tietoisesti tai tietämättään. Esimerkiksi Badioun universaaliksi tekeytyvä eurooppalaisen valistuksen moralismi (Badiou, 2004) edustaa kulttuuri-neokolonialismia, joka tuskin edes yrittää peitellä totalitaristisia juuriaan, ja joka olisi voinut oppia paljon Schellingin dialektiikalta – tai sanokaamme Adornon negatiiviselta dialektiikalta. Unin toimitus todellakin pitää Schellingin tekstiä pyhänä, juuri niin pitkälle kuin suomalainen voi saksalaista tekstiä pyhänä pitää, ja ottaa Kurjen huomatuksen vastaan kohteliaisuutena. Mitä pyhänä pitäminen tässä merkitsee, on hahmoteltu Pylkön Wagner-kirjan (2005) niissä kohdissa missä pohditaan, mitä 'uskonto' ja 'pyhyys' voivat vielä tänään Suomessa tarkoittaa. Tekstin pyhyys ei elä merkitystyhjässä eikä edellytä vain yhden oikean suomennoksen olemassaoloa, mutta menettää kyllä niin käännöksessä kuin suomennoksessakin osan pyhydestään.

### Kirjallisuutta

- Badiou, Alain, *Etiikka. Essee pahan tiedostamisesta*. Suomentanut Janne Kurki. Apeiron Kirjat, Helsinki 2004.
- Bultmann, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950.
- Gutmann, James, *Of Human Freedom*. Open Court, Chicago 1936. Tämä on käännöskäänne Schellingin tutkielmasta *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809).

- Kurki, Janne, 2005a, "Kääntämisen vapaus? Kysymyksiä filosofian kääntäjän tehtävästä". *niin & näin*, numero 47; 4/2005.
- Kurki, Janne, 2005b, *Yhteisöittömien yhteisö*. Apeiron kirjat, Vantaa 2005.
- Pound, Ezra, 1926, *Translations*. New Directions, New York. 5. painos, 1963.
- Pykkö, Pauli, 1998a, *The Aconceptual Mind. Heideggerian Themes in Holistic Naturalism*. John Benjamins, Amsterdam ja Philadelphia 1998.
- Pykkö, Pauli 1998b, "Suomenkieli on vetäytymässä ja jättämässä meidät rauhaan toisiltamme". *niin & näin*, 1/1998.
- Pykkö, Pauli, "Ontological nihilism, or, the meaning of the so-called Finnish passive construction". Sivuuilla 54–66 teoksessa *Snow, Forest, Silence. The Finnish Tradition of Semiotics*, toimittanut Eero Tarasti avustajina Paul Forsell ja Richard Littlefield. Sarja: *Acta Semiotica Fennica VII*. Indiana University Press, Bloomington ja Imatran semioottinen instituutti, Imatra 1999.
- Pykkö, Pauli, "Esiesineellinen, henkilöimätön, turhanaikainen – jäänteitä ontologisesta nihilismistä". *Königsberg*, No. 3, 2000.
- Pykkö, Pauli, "Schelling ja panteismikiistä". Liite-essé teoksessa Schelling, F.W.J., *Ihmisen vapaudesta*, 1809/2004.
- Pykkö, Pauli, *Richard Wagner ajattelijana – antimodernisti, luonnonmystikko, gnostikko*. Uuni, Kiel 2005.
- Pykkö, Pauli, "Ukon ilta". Teoksessa *Kirjoituksia Väinö Linnasta*, toimittaneet Antti Arnkil ja Olli Sinivaara. Teos, Helsinki. Ilmestyy kustantajan ilmoituksen mukaan huhtikuussa 2006.
- Schelling, F.W.J., 1809/2004, *Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapauden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä*. Uuni: Kiel, 2004.
- Xie, Ming, "Pound as translator". Sivuuilla 204–223 teoksessa *The Cambridge Companion to Ezra Pound*, toimittanut Ira B. Nadel. Cambridge University Press: Cambridge, Yhdistynyt kuningaskunta 1999.

23° 45 on niin & näin -lehden kirjasarja, joka tarjoaa ensiluokkaisia filosofisia teoksia huokeaan hintaan. Julkaisuojelmaan sisältyy sekä suomalaisfilosofien omia kirjoituksia että suomennettuja töitä. Keskeisessä asemassa ovat uudemmat ja vanhemmat klassikot.



ARTHUR SCHOPENHAUER  
*Taito olla  
ja pysyä oikeassa*  
SUOMENTAJAN JÄLKISANAT  
JARKKO S. TUUSVUORI  
*Eristiikka ja filosofia*

23 € / 16 €  
181 s.

Arthur Schopenhauer tarjoaa väittelytaidon klassikossaan kaikille kärhänoitsijoille tempot väittelyiden voittamiseksi ja tuo samalla tiiviin katsauksen kiistelytaidon historiaan ja filosofiaan.



JUHA VARTO &  
HAKIM ATTAR  
*Syvä laulu*

Uutuus

20 € / 14 €  
115 s.

Flamencon perinteeseen tiittyvä »syvä laulu» viittaa elämän olennaisiin filosofisiin ulottuvuuksiin: olemisen kokemiseen, yksinäisyyteen, ulkopuolisuuteen, kohtalonomaisuuteen, raakaan vastakkainolemiseen maailman kanssa ja syvään rauhaan kuoleman edessä.



NICCOLÒ MACHIAVELLI  
*Castruccio Castracanın  
elämä*  
SUOM. PAUL-ERIK KORVELA

18 € / 12 €  
69 s.

Machiavellin pieni klassikkoteksti avaa näkökulmia hänen ajattelunsa keskeisiin teemoihin, kuten kysymyksiin sattumasta ja onnen vaihteluista inhimillisessä elämässä. Mukana myös arvoituksellinen teksti *Kehotus katumukseen*.



JUHA DRUFVA  
*Unohdettuja ajatuksia  
etsimässä*

20 € / 14 €  
204 s.

Kriitikko Juha Drufova löytää filosofisia huasteita niin unohdetuilta ajattelijoilta kuin viihteen, uskonnon ja mielikuvituksen leikkien maailmasta.



MICHEL ONFRAY  
*Kapinallisen politiikka*  
- TUTKIELMA VASTARINNASTA  
JA TAIPUMATTOMUUDESTA  
SUOM. TAPANI KILPELÄINEN

20 € / 14 €  
371 s. 2. p.

Onfray on Ranskan näkyvimpiä ja kiistellyimpiä nykyfilosofejia, joka ensimmäisessä suomennetussa teoksessaan ei sanoja säästele esittäessään kapitalismin ja uusliberalismin vastaisen kritiikkinsä.



LAURI MEHTONEN  
*Moderniteetin jäljillä*  
- TEKSTEJÄ AISTISUUDESTA,  
TIEDOSTA JA SIVISTYKSESTÄ

20 € / 14 €  
151 s.

Filosofi Mehtosen kulttuuri- ja yhteiskuntafilosofisissa kirjoituksissa ajattelun syvällisyys ja ilmaisuuden selkeys yhdistyvät tavalla, joka tarjoaa antoisan lukukokemuksen niin filosofian vasta-alkajalle kuin ammattilaisellekin.



*Nyt niin & näin -lehden tilaajille  
merkittävä uusi etu.  
Kestotilaaajat saavat 23° 45-kirjat nyt  
erityiseen tilaajahintaan.*

JUSSI BACKMAN & MIIKA LUOTO (TOIM.)  
*Heidegger* – AJATTELUN AIHEITA

**Uutuus**

40 € / 28 €

21 suomalaista tutkijaa tarkastelee Martin Heideggerin filosofian ulottuvuuksia, mm. sen suhdetta kreikkalaiseen ajatteluun, filosofian perinteeseen, runouteen ja runoilijoihin, muihin taide-  
muotoihin sekä pohtii Heideggerin ajattelun sovellutusmahdol-  
lisuuksia. Sisältää myös suomalaisen Heidegger-tutkimuksen ja  
-kirjallisuuden historian. 450 s.

JUKKA PAASTELA (TOIM.) 29 € / 20 €

*Terrorismi* – ILMIÖN TAUSTA JA AIKALAISANALYYSI  
Teoksen tutkimukset tarjoavat historiallista perspektiiviä, käsit-  
teellisiä työkaluja, syvempää analyysiä ja tuoreita näkökulmia ter-  
rorismin moniselitteiseen ilmiöön ja siitä käytyihin keskusteluihin.  
Lukijalle, joka haluaa ymmärtää päivän uutisia syvemältä. 341 s

DANIEL JUSLENIUS 20 € / 14 €

*Suomen onnettomuus* – DE MISERIIS FENNORUM  
SUOM. JUHANI SARSILA

»Suomalaisuuden isä» pakeni venäläisiä Ruotsiin, jossa hän esitti  
1715 ison vihan ajan suomalaisten kärsimyksiä ruotivan, vaikutta-  
van puheen. Sisältää latinankielisen alkutekstin ja suomentajan  
johdannon selityksineen. 172 s.

JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE 10 € / 7 €

*Ihmiskone*

SUOM. TAPANI KILPELÄINEN  
Ranskalaisen lääkärifilosofin *Ihmiskone* (1747) on modernin materia-  
lismien tinkimättömin esitys, joka saa aivan uutta merkitystä nykyi-  
senä tekniikan ja teknologian aikakautena. 97 s.

RALPH WALDO EMERSON 10 € / 7 €

*Luonto*

SUOM. ANTTI IMMONEN  
Emersonin pääteos *Luonto* (1836) on sekä filosofian klassikko että  
ympäristöajattelun vivahteikas pioneerityö, jonka relevanssi on ajan  
saatossa vain kasvanut. 94 s.

HANNULA, SUORANTA & VADÉN 15 € / 10 €

*Otsikko uusiksi* – TAITEELLISEN TUTKIMUKSEN SUUNTAUVIIVAT  
Taiteellisessa tutkimuksessa tarvitaan halua yrittää ja erehtyä, kaatua  
ja nousta uudelleen, ja erityisesti kykyä nauttia koko prosessista. 97 s.

Lisää kirjoja uudesta nettikaupastamme [www.netn.fi](http://www.netn.fi)



JUSSI BACKMAN 25 € / 17 €

*Omaisuus ja elämä*

– HEIDEGGER JA ARISTOTELES  
KREIKKALAISEN ONTOLOGIAN RAJALLA

Mitä oleva on? Heideggerin omaperäisen Aristo-  
teles-tulkinnan kautta päästään länsimaisen filo-  
sofian syvimpien kysymysten äärelle, koko traditio  
uudelleen tulkiten. 395 s.



J.J.F. PERANDER 20 € / 14 €

*Yhteiskunta uutena aikana  
& muita kirjoituksia*

TOIM. MIKKO LAHTINEN

Suomenkielisen filosofian uranuurtajan ja suoma-  
laisuusliikkeen radikaalin ajattelijan avaintekstien  
julkaisu sisältää myös Mikko Lahtisen laajan tut-  
kielman Peranderin merkityksestä. 300 s. 2. p.

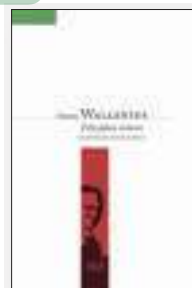


MARTIN HEIDEGGER 15 € / 10 €

*Silleen jättäminen*

SUOM. REIJO KUPIAINEN

Silleen jättäminen on Heideggerin myöhäisfiloso-  
fian keskeisimpiä käsitteitä, siinä yhdistyy kysymys  
teknologiasta ja ajattelemisen mahdollisuudesta.  
Esille nousee myös huoli nykyihmisen juuretto-  
muudesta. 59 s. 3. p.



TOMMI WALLENIUS 15 € / 10 €

*Filosofian toinen*

– LEVINAS JA JUUTALAISSUUS

Emmanuel Levinas on eräs aikamme tärkeimmistä  
eetikoista. *Filosofian toinen* tarkastelee Levinasin  
filosofian peruskysymyksiä tuoden esille myös  
hänen suhteensa juutalaiseen ajatteluperinteeseen.  
139 s. 2. p.

## TILAUKSET

- [WWW.NETN.FI](http://WWW.NETN.FI)
- [TILAUKSET@NETN.FI](mailto:TILAUKSET@NETN.FI)
- 040 721 4891
- EUROOPPALAISEN FILOSOFIAN SEURA RY.  
PL 730, 33101 TAMPERE

Kirjojen hintaan lisätään postimaksu:

- 1 kirja / 2 €
- 2 kirjaa / 3,50 €
- 3 kirjaa / 4,50 €
- 4 kirjaa tai enemmän / 5,50 €



# Tekniikan filosofia

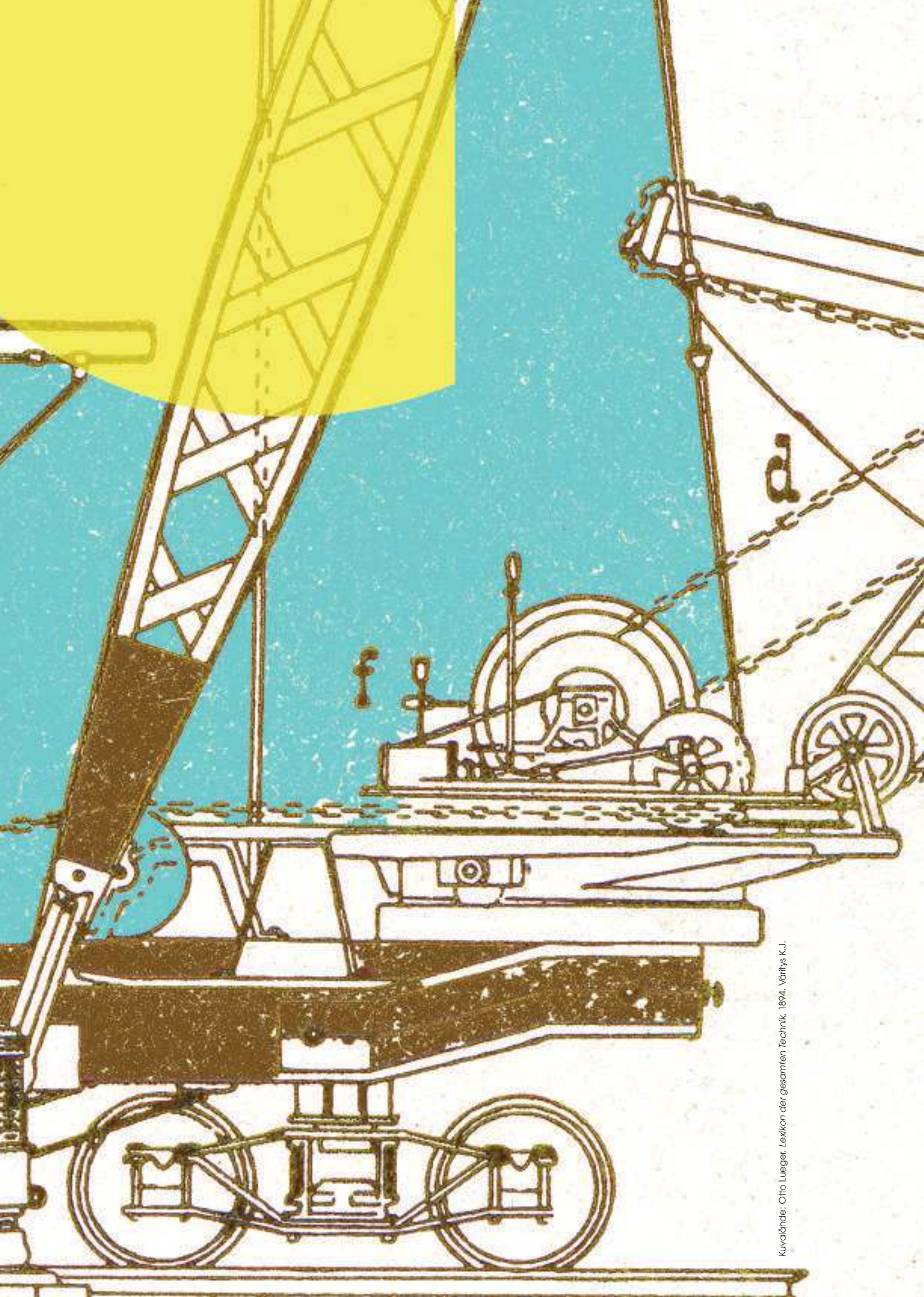
Tekniikka on arkipäiväisessä elämässämme kuitenkin usein huomaamatonta ja näkymätöntä. Siksi se muokkaa käsityksiämme maailmasta tavalla, joka helposti jää ajattelematta.

Erotuksena tekniikan empiirisestä tutkimuksesta, kuten esimerkiksi insinööriteellisestä tutkimuksesta, tekniikan historiasta tai tekniikan sosiologiasta tekniikan filosofiassa tukeudutaan lähinnä järkeen ja ymmärtämiseen tekniikan luonteesta, roolista ja seurausvaikutuksista. Tekniikan filosofian keskeisiksi teemoiksi ovat nousseet esimerkiksi onko tekniikka ihmisen hallittavissa oleva ilmiö vai toteuttaako se vääjäämättä omalakisesti kehitystään tai onko tekniikka pelkästään siunaukseksi ihmiskunnalle. Samalla herää myös kysymys siitä, millaisia eettisiä ja yhteiskunnallisia vaatimuksia ja velvollisuuksia tekniikan kehitys ja käyttö tuo mukanaan.

*Jussi Naukkarinen*







Kuvaldhe: Otto Lueger, Lexikon der gesamten Technik, 1894, Värttys K.J.



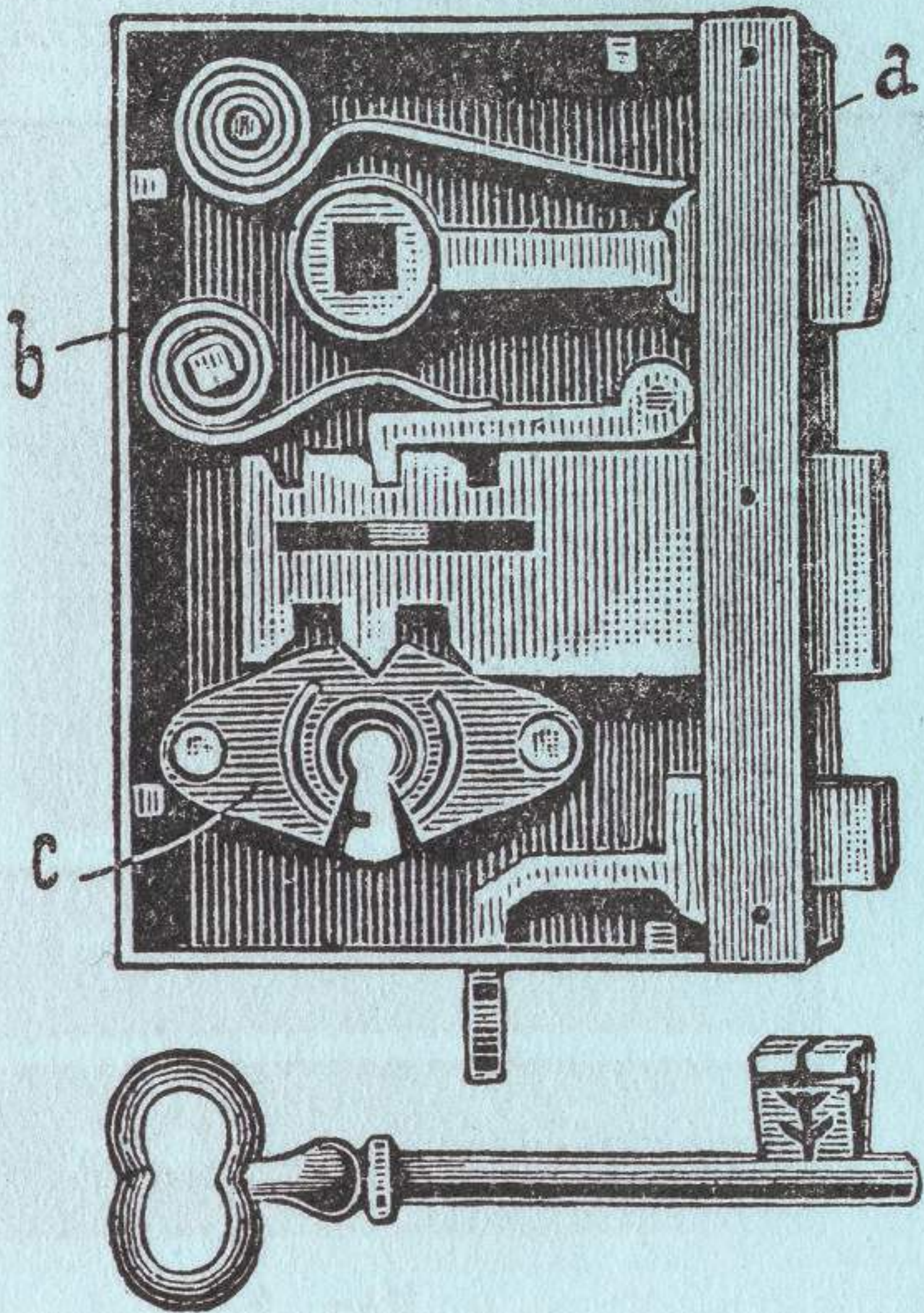


Fig. 2



# Henri Kynsilehto

## Insinöörien filosofia

### Ernst Kapp ja Friedrich Dessauer

Englanninkielisen analyttisesti suuntautuneen filosofian ja tekniikan suhde on jossakin mielessä toivoton. Tieteenfilosofialta odottaisi jotakin substantiaalista sanottavaa tekniikasta ja teknologiasta, jotka ovat tieteelle läheisiä asioita. Tekniikasta ei puhuta ja tekniikan filosofian rippeet syntyvät tieteenfilosofian sivutuotteena.

**F**ilosofiassa tilanne ei yleisemmin ottaen ole aina ollut niin toivoton. 1600–1700-luvuilla filosofia ja tekniikka yhdistyivät ja kulkivat jonkin matkaa yhteistä tietä, kunnes erosivat. Yhteinen matka alkoi Francis Baconin tieteen ideaalista, joka edellytti tieteeltä sovellettavuutta hyödyn tavoittelussa. Descartesin, Boylen ja Newtonin mekanistisissa teorioissa oletettiin, että mekaniikan lait ovat yleisiä lakeja, ja että asiat tapahtuvat mekaanisten periaatteiden mukaisesti. Mekanististen teorioiden mukaan todellisuus on tekniikkaa tai mekaniikkaa. Mekanistisessa filosofiassa keksijä oli myös filosofi ja tieteenekijä. Mekanistinen filosofian ja uuden luonnontieteen välinen yhteys oli vahva. Kaikkea mallinnettiin koneen avulla, kun taas aristoteelisessa luonnonfilosofiassa malleina oli käytetty luonnonolioita.

Mekanistisen filosofian kauden aikana luonnontiede ja filosofia etäännyivät toisistaan. Niiden erottua mitään filosofiaa ei enää sopinut kutsua tieteeksi, koska filosofia on epätarkkaa ja spekulatiivista. Tästä eteenpäin oli valittava joko filosofia, eli tietoteoria tai luonnontiede. Myöhemmin myös tekniikka ja luonnontiede erkaantuivat selkeämmin toisistaan. Nykyään tiede on yhdistettävissä sekä filosofiaan että tekniikkaan, mutta filosofian ja tekniikan yhdistäminen on hankalaa.

Mekanistisessa filosofiassa tekniikalle asetettiin huomattava teoreettinen merkitys. Filosofiana mekanistinen filosofia hylättiin, mutta eräässä mielessä se jatkui luonnontieteenä. Esimerkiksi nykyistä fysikalismia voidaan pitää mekanistisen filosofian jatkajana.

Filosofiassakin on tunnustettu tekniikan merkitys ja korostettu tekniikan, tieteen ja filosofian identtisyyttä

myös 1600-luvun jälkeen. Kyseessä ovat muutamien yksittäisten ajattelijoiden pyrkimykset palauttaa tekniikka filosofian keskiöön ja tehdä insinööritieteestä autenttista ja jossakin mielessä jopa yliverstaista tiedettä. Carl Mitcham kutsuu heidän tekniikan filosofiaansa *insinöörilähtöiseksi tekniikan filosofiaksi (engineering philosophy of technology)*.<sup>1</sup> Sitä ei voida luontevasti sijoittaa mihinkään filosofiseen koulukuntaan ja se tunnetaan varsin huonosti. Jossakin mielessä se näyttää olevan lähellä filosofista teknologiatutkimusta, jota odottaisi tieteenfilosofialta. Ainakaan se ei motivoitu yksinomaan humanistisesta, yhteiskuntakriittisestä tai uskonnollisesta lähtökohdasta.

Aivan viime aikoina on tehty lupaavaa tieteenfilosofista teknologiatutkimusta. On kuitenkin vaikea arvioida, kuinka pysyvän ja keskeisen sijan se tieteenfilosofiassa saa. Kirjoituksessani keskityn tekniikan filosofian historiallisten henkilöiden Ernst Kappin ja Friedrich Dessauerin esittelyyn.

#### Ernst Kapp (1808–1896)

Ernst Kapp syntyi Ludwgstadtissa (nyk. Saksan Oberfranken) vuonna 1808. Hän julkaisi antiikin Ateenan hegemoniaa käsittelevän väitöskirjansa *De re navali Atheniensium* vuonna 1830 ja tämä ennakoiki hänen filosofiansa myöhempiä vaiheita. Väitöskirjan keskeinen argumentti nimittäin oli, että Ateenan hegemonia seurasi teknisestä valmiudesta, mahdollisuudesta ja keinoista varustaa laivasto.<sup>2</sup>

Vuonna 1845 julkaistussa teoksessaan *Philosophie oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche*

*Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens nach ihrem inneren Zusammenhang* Kapp kuvaa, miten maantieteellinen ympäristö vaikuttaa ihmiselämään ja asettaa historialle suunnan.<sup>3</sup> Tietynlainen ympäristö edellyttää sopivien yhteiskunnallisten järjestelyiden tekemistä ja asettaa kulttuurin arvot, kulttuuriset muodot ja kulttuurisesti tärkeät asiasisällöt. Ympäristö on näin kulttuurin muodostumisen lähtökohta, ja historian edessä tapahtuvat muutokset perustuvat välittömästi tai välillisesti ympäristöön ja sen aiheuttamiin kulttuuriin muodostelmiin. Esimerkiksi suuret vesistöt vaikuttavat kaupankäynnin, liikenteen ja kulttuurin käytännön järjestelyjen lisäksi sotilasorganisaatioiden ja poliittisten järjestelmien rakenteeseen.

Kappin teoria perustuu varsin yleistajuiselle huomiolle: yhteiskunnan muodostuminen edellyttää ympäristön muokkaamista ja alueen hallinnon järjestämistä.<sup>4</sup> Filosofisesti haasteellisempia ovat Kappin jatkokehittämät: ympäristön muokkaaminen sisältää sekä tilan että ajan hallinnan. Ajan hallitsemisella Kapp tarkoittaa kommunikaatiojärjestelmien kehittämistä, jossa kielet, merkkijärjestelmät ja keksinnöt yhdistyvät uudeksi inhimilliseksi maailmaksi.

Marxin tapaan myös Kapp joutui Saksassa poliittisen eliitin epäsuosioon ja hänet ajettiin maanpakoon vuosisadan puolessa välissä. Hän oli kritisoinut valtaeliittiä pamfletissaan *Der constituirte Despotismus und die constitutionelle Freiheit* (1849). Siinä hän vertaa valtiota kehoon, jonka jokaisella osalla tulee olla mahdollisuus vaikuttamiseen. Kapp hakeutui perheineen Teksasiin saksalaissiirtokuntaan ja palasi Amerikan sisällissodan jälkeen Saksaan vierailulle, sairastui, eikä voinut enää poistua maasta. Uudisraivaajakokemuksistaan hän sai kuitenkin aineksia uuteen tekniikan filosofiaansa.

*Grundlinien einer Philosophie der Technik: Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten* (1877) käsittelee ihmiskehon projektoiden filosofiaa, jossa työkaluja ja instrumentteja käsitellään ihmiskehon ja aistien projektioina.<sup>5</sup> Kapp väittää, että kaikki tekniikat ovat ihmiskehon projektioita, eli ne jäljittelevät ihmiskehon toiminnallisia tai rakenteellisia ominaisuuksia. Tekniikoista ei tule projektioita tarkoituksellisesti. Projektit rakentuvat tekniikoihin keksijän, insinöörin tai käsityöläisen sitä erityisesti tarkoittamatta. Kappin tekniikan filosofian ytimessä on nyt teknisten objektien tarkastelu, jossa selvitetään, minkälaisista projektioista on kyse. Tekniikan tiedollinen merkitys on siinä, että tarkastelemalla tekniikoita voidaan muodostaa ihmistä koskevaa tietoa. Kaikki, mitä ihminen tekee, on tekniikkaa, ja tekniikka on ainoa tie itseymmärrykseen.

### **Friedrich Dessauer (1881–1963)**

Friedrich Dessauer syntyi vauraaseen teollisuussukuun vuonna 1881 Saksan Ansbachissa. Varhaisesta lapsuudestaan asti hän oli kiinnostunut tekniikasta. Neljätoistavuotiaana hän sai lukea Conrad Röntgenin löytämistä säteistä ja aloitti omat aiheita koskevat tut-

kimuksensa. Kuusitoistavuotiaana hän kirjoitti Röntgenille, joka rohkaisi häntä jatkamaan tutkimuksiaan. Myöhemmin Dessauer perusti röntgenlaitteita valmistavan yrityksen VEIFA. Yritystoimintaansa liittyen hän tutki röntgenlaitteiden edellyttämiä voimavirtamuuntajia. Hänen tutkimustyönsä ansaitsi hänelle sovelletun fysiikan tohtorintutkinnon Frankfurtin yliopistosta vuonna 1917. Muutamaa vuotta myöhemmin Dessauer sai nimityksen yliopistolta ja myi yrityksensä. Hän osoitautui menestyksekkääksi tutkijaksi, luennoijaksi ja organisoijaksi.<sup>6</sup>

Vuonna 1927 Dessauer esitti tekniikan filosofiansa teoksessaan *Philosophie der Technik*. Teos sisältää valistuksellista tekniikkaa ja tekniikka-asenteita käsittelevää yhteiskuntafilosofiaa, sekä teoreettisempaa teknologiaa ja keksijyyttä käsittelevää pohdintaa eli tekniikoiden ideoiden teorian.<sup>7</sup> Dessauerin mukaan tekniikkaan kohdistuva negatiivisuus seuraa tietämättömyydestä ja nykyihmisen maailmankuva on muodostettava uudestaan siten, että tekniikkaa koskeva tieto on keskeinen osa sitä. Teoksen teoreettisessa osassa valistuksellisten pohdintojensa ohjaama Dessauer analysoi artefakteja. Analyysi paljastaa tekniikkaa kehittävän ajattelun ehdot ja mahdollistaa positiivisen tekniikkaa käsittelevän teorian.

Dessauerin tekniikan filosofia on kantilainen projekti. Hän asettaa tavoitteeksi keksimisen transsendentaalisten ehtojen löytämisen.<sup>8</sup> Hänen suorittamansa tarkastelu on analoginen Kantin ensimmäisen kritiikin kanssa kahdessa mielessä. Ensinnäkin Dessauerin keksimisen transsendentaaliset ehdot rinnastuvat Kantin luonnontieteellisen tiedon transsendentaalisiin ehtoihin. Toiseksi, Dessauer etsii niitä samoilla keinoilla tarkastelemalla tietokyvyn toiminnasta aiheutuneita objekteja. Samaan tapaan kuin Kant analysoi arvostelmia, Dessauer analysoi artefakteja ja löysi kolme universaalia piirrettä. (1) Kaikki artefaktit palvelevat jotakin tarkoitusta. (2) Ne toimivat luonnonlakien asettaman viitekehyksen ehdoilla, luonnonlakien mukaisesti ja harmoniassa luonnonlakien kanssa. (3) Artefaktit ovat tarkoituksellisen ja määrätietoisesti keksimisen aktin tulos. Tätä aktia voidaan kutsua ”sisäiseksi työstämiseksi”. Selitän seuraavaksi yksityiskohtaisemmin, mitä artefaktien kolme ominaisuutta ovat ja mitä transsendentaalisia ehtoja Dessauer löytää niiden taustalta.

Artefaktien ensimmäinen piirre edellyttää, että keksijä kohdistaa huomionsa inhimilliseen tarpeeseen ja pohtii sen tyydyttämisen mahdollisuuksia.<sup>9</sup> Tarve on keksimisen lähtökohta ja keksijän ongelma rakentuu tarpeen mukaisesti. Tämä osa keksimisestä on vapauden alue, koska keksijällä on vapaus määritellä ongelma valitsemallaan tavalla. Ongelmanratkaisut tapahtuvat aina luonnonlakien puitteissa ja usein keksijä vain määrittelee ongelman siten, että hän voi soveltaa tuntemiaan ratkaisumalleja. Se kuinka hyvin ja monipuolisesti keksijä tuntee luonnonlait, on ongelmanmäärittelyn vapauden ja luovuuden perusta.

Artefaktien toinen piirre edellyttää, että keksijä työskentelee luonnonlakien parissa ja niiden asettamissa rajoissa.<sup>10</sup> Artefaktin kyky täyttää tarve perustuu luon-



nonlakeihin. Hieman ristiriitaisesti Dessauer toteaa, että keksimisessä luonnonlait ylitetään. Esimerkiksi luonnon-tilassa lentäminen on ihmiselle mahdotonta, mutta lentokone tekee sen mahdolliseksi. Dessauer tarkoittaa, että luonnonlait, jotka tekevät ratkaisun mahdolliseksi, ovat uuden luonnontieteen piiristä, kun taas luonnonlait, jotka ylitetään, muistuttavat aristoteelisen luontokäsit-tyksen sisältämiä konseptioita – ihmisen luonnonmu- kaisiin ominaisuuksiin liittyviä mahdollisuuksia.

Kolmas artefaktien piirre tarkoittaa keksijän ajatte- lussa tapahtuvaa työstämistä ja ratkaisun hakemista.<sup>11</sup> Tarve ja luonnonlaki eivät sinällään kohtaa tai yhdy tek- niikaksi – se edellyttää keksijän aktiivista työtä. Ratkaisua haetaan, kunnes keksijä pääsee selvytyteen sen luonteesta ja tarkentaa ja kehittää sitä.

Dessauer väittää, että teknologisia ratkaisuja ei tarkkaan ottaen ”keksitä”.<sup>12</sup> Keksiminen on valmiiksi olemassa olevien ratkaisujen yhdistelyä ja etsimistä, eli oikeanlaisten teknisten ideoiden etsimistä. Keksiminen perustuu teknisiin ideoihin, jotka tavoitetaan sisäisessä työstämisessä. Tekniikoiden ideat liittyvät toisiinsa tek- nisen systeemin edellyttämällä systemaattisella tavalla – ne ikään kuin määrittelevät artefaktien olemiseen liit- tyvät säännöt ja periaatteet.

Teknisten ideoiden ja luonnonlakien ontologinen asema on sama, mutta keksiminen eroaa luonnontie- teestä kahdessa olennaisessa kohdassa. Ensinnäkin, tek- niikan transsendentaalifilosofinen konstituutio on Des- sauerin mukaan erilainen.<sup>13</sup> Luonnontieteellinen tieto ei nimittäin selitä luonnonolioiden olemista tai olemisen perustaa, mutta keksijän tiedossa tekniikan olemisen perusta on näkyvässä. Luonnontieteessä tieto perustuu olioon sinänsä sekä tietokyvyn muotojen ja kategorioiden yhteisvaikutukseen. Tekniikassa artefaktien olemisen perustuu ideaan, joka realisoituu keksijän toiminnassa. Tekninen olio itsessään, tekniikan idea, on keksijän posi- tiivisen tiedon kohde. Ei ole teknistä oliota sinänsä, joka on ensiksi olemassa ja sitten asettuu keksijän tie- tokykyyn. Työllään keksijä realisoii yhden tekniikan, sen jonka idean hän löysi. Tämä idea kuuluu laajempaan sys- temaattiseen kokonaisuuteen, joka ei paljastu yksittäisen keksinnön myötä. Teknisten ideoiden ja niiden muodos- tamien rakenteiden kokonaisuutta Dessauer kutsuu nel- jänneksi valtakunnaksi tai alueeksi.

Toinen ero luonnontieteeseen on, että tekniikan alue on rakentunut inhimillisten päämäärien ehdoilla.<sup>14</sup> Luonto on vapaa ihmisen tavoitteista ja moraalisisista vel- voitteista. Keksimisessä inhimillinen tarve rakentuu tek- niikan olemukselliseksi ominaisuudeksi. Tekniikka on inhimillisempää kuin luonto.

### Tekniikka filosofian perustana

Sekä uuden ajan alun mekanistiset filosofit että käsitte- lemäni Kapp ja Dessauer ajattelivat, että tekniikalla on tiedollinen merkitys. Mekanistisen filosofian kannattajille teknistieteellinen kuvaustapa oli perustava ja sopi yleis- maailmallisesti kaiken tiedon perustaksi. Mekanisteille

luonnontieteen ja tekniikan kuvaamistapa kuvaa asiat sellaisina kuin ne todellisuudessa ovat eli asiat itsensä. Kappille tekniikka oli ihmistä itseään koskevan tiedon syvällisin ja ehtymättömin lähde. Hänen kulttuurifilo- sofisesti väritynyt kontribuutionsa on tosin etäällä sekä mekanistien että Dessauerin tekniikan filosofiasta.

Dessauerin tekniikan filosofia on jossakin mielessä radikaalimpi esimerkki insinöörilähtöisestä tekniikan filosofiasta kuin mekanistinen filosofia tai Kappin kult- tuurifilosofia. Dessauerin filosofia on nimittäin tekniikan filosofiaa transsendentaalisen käänteän jälkeen, eikä hän ajattele mekanistien tapaan, että luonnontieteellinen tieto on perustavaa. Hänen mukaansa luonnontieteellisen ma- terialismin puute on sen metafysiikassa: materialismi ei sovi metafysiikaksi, koska sen efektiivinen perusta, luon- nontiede, määrittyy vasta tiettyssä metafyyisessä viiteke- hyksessä, metafysiikassa Kantin jälkeen.<sup>15</sup>

Esitettyään teknisten ideoiden teoriansa Dessauer esittää väitteen teknologiaan perustuvan filosofian puole- lta.<sup>16</sup> Luonnontieteen sijaan vahvempi perusta filo- sofialle on tekniikka ja keksimisen taito. Tekniikkaa koskeva tieto on nimittäin yhtä tarkkaa kuin tieto luon- nontieteessä. Lisäksi keksimisessä tavoitetaan tekniikan ja sen kokemisen metafyyisinen perusta, tekninen olio si- nänsä. Näin ollen Dessauer väittää, että teknologia tekee metafysiikan mahdolliseksi.

### Viitteet

1. Mitcham 1994.
2. Mitcham 1994 20–24; Simon 2003.
3. Mitcham 1994, 21.
4. Sama.
5. Sama, 23–24; Simon 2003.
6. Mitcham 1994, 29; Pohlit 2005.
7. Mitcham & al. 1972, 21–25; Dessauer 1972.
8. Dessauer 1972, 318–321.
9. Sama, 318–320.
10. Sama, 320–321.
11. Sama, 321–323.
12. Sama, 323.
13. Sama, 324–331.
14. Sama.
15. Sama, 331–332.
16. Sama, 331–334.

### Kirjallisuus

- Dessauer, Friedrich, *Technology in its Proper Sphere*, teoksessa Mitcham, Carl ja Mackey, Robert (toim.), *Philosophy and Technology*, The Free Press, New York, 1972, s. 317–334.
- Mitcham, Carl ja Mackey, Robert, esipuhe teoksessa Mitcham, Carl ja Mackey, Robert (toim.), *Philosophy and Technology*, The Free Press, New York, 1972, s. 1–30.
- Mitcham, Carl, *Thinking Through Technology*, The University of Chi- cago Press, Chicago, 1994.
- Pohlit, Wolfgang, *Friedrich Dessauer*. Johann Wolfgang Goethe -yliopis- ton Sovelletun fysiikan laitoksen sivusto. Päivämätön. Tarkistettu 29.11.2005. <http://www.physik.uni-frankfurt.de/paf/paf84.html>
- Simon, Frits, *Ernst Kapp - An early and Romantic Philosopher of Techno-logy*. Frits Simonin Ernst Kappia käsittelevä verkkosivu. 4.10.2003 <http://members.home.nl/fsimon/>



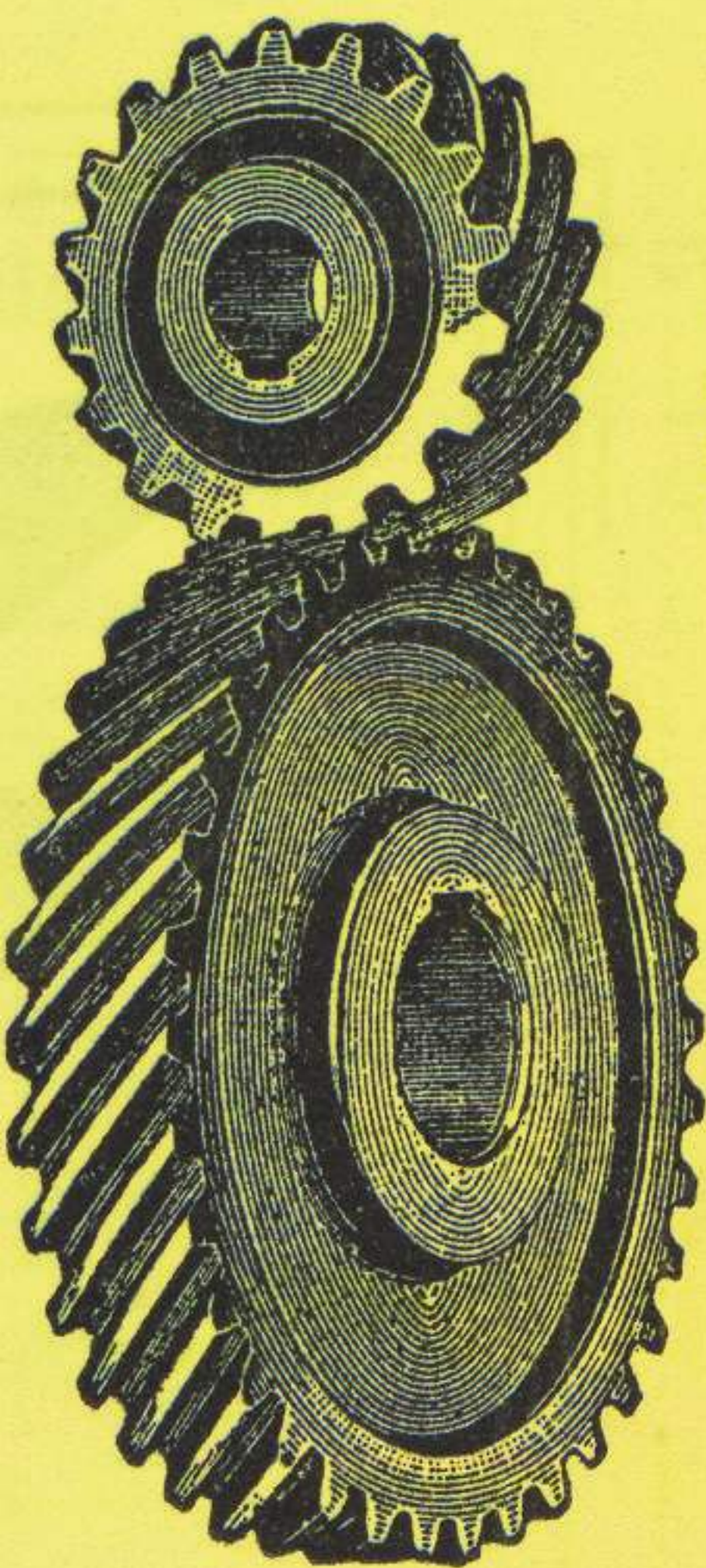


Fig. 1.

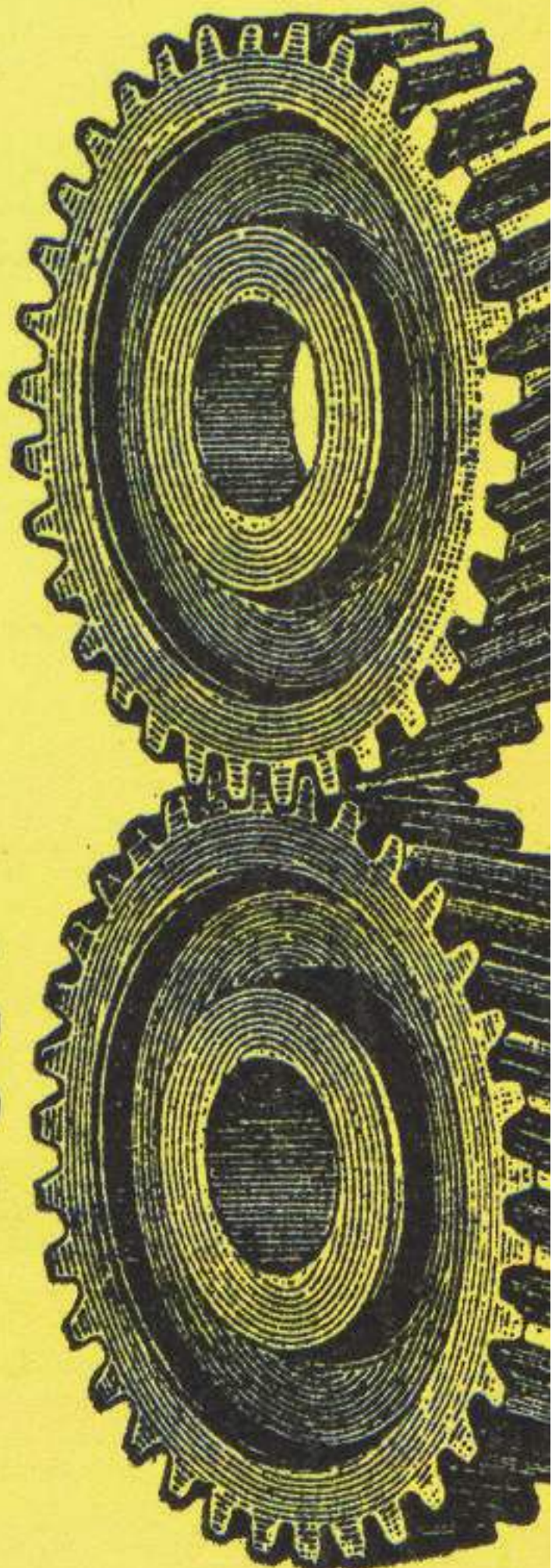


Fig. 2.



# Vesa Jaaksi

## Heidegger ja teknologia

# Katso ihmistä

Kun keskustellaan Martin Heideggerin tekniikkakäsityksistä, ei näytä olevan aina selvillä, mistä ja miksi Heidegger puhuu puhuessaan modernista tekniikasta ja sen haasteista ajattelulle. Osaltaan tämä johtuu siitä, että teknologian filosofia on hajallaan hänen myöhäistuotannossaan. Vaikka esse *Tekniikan kysyminen* yrittääkin koota näitä teemoja, se ei yksin ole riittävä, vaikka onkin vakavin yritys esittää kuvaus modernista tekniikasta. Seuraavassa on joitakin poimintoja siitä, mikä Martin Heideggeria häiritsee modernissa tekniikassa. Tästä häiritsevästä on jälkiä eri puolilla hänen tuotantoaan, mutta yhtenäisempi kuvaus modernista tekniikasta on siis esseessä *Tekniikan kysyminen*.

**M**artin Heideggerin päähuomio ei ehkä koskaan ole teknologiassa, vaikka se onkin välttämätön paha, jota on jostakin muusta syystä käsiteltävä. Esimerkiksi jotkin varovaiset huomautukset tekniikasta sisältävät myös ajatuksen, että hän olisi mieluummin sivuttanut tämän kysymyksen, ja keskittynyt olennaisempaan. Tähän varovaisuuteen on myös syynsä. Näistä tärkein on se vaikeus, joka meillä näyttää olevan teknologian ajattelemisessa.

Heti kun teknologia tulee mukaan keskusteluun, se alkaa hallita ajattelua. Teknologiaa on ajateltava teknologian säännöillä ja periaatteilla. Ainakaan Heideggerille tämä ei riitä. Siksi hän niin päättäväisesti sanoo, että teknologia ei ole mitään teknistä.

Tekniikkaa tai modernia tekniikkaa tai teknologiaa enemmän Heidegger on huolissaan ihmisestä. Tekniikan kysymisen tarkoitus on synnyttää vapaa suhde ihmisen ja tekniikan välille. Tämä edellyttää tekniikan oikeaa ymmärtämistä, eikä tähän riitä sellainen oikea tieto, että tekniikka on ihmisen väline. Ollakseen tietoa, tämän tiedon pitää olla totta, ja Heideggerin mukaan se on totta vasta, kun se on todella (tai totuudessa) ajateltu.

Tämän vuoksi Heidegger pyrkii katsomaan ikään

kuin ilmeisimmän ohii: häiritsevää ei ole niinkään tekniikka kuin se, mitä tekniikka tekee ihmiselle.

### Maa ja sen tie

Yksi pieni huomionarvoinen Heideggerin teksti on *Peltoitie*. Periaatteessa yksinkertainen, tunnelmallinen hauska pikku teksti kuvaa maantietä ja kaikkea sitä, mitä kuunteleva ajattelija kuulee tällä tiellä. Pääosin viestit ovat nostalgisia, muistoja menneestä, sisältäen jonkinlaista läheistä yhteenkuuluvuutta tiehen ja maahan. Mutta sitten on muutama häiritsevämpi ääni, tekniikkaan liittyvä ääni, jonka kuunteleminen ei onnistukaan samalla tavalla. Tekniikan ääniinkin sisältyy viesti, mutta sen tulkinta ei onnistu. Ajattelija ei saa otetta näistä viesteistä. Koska tämä ote puuttuu, niistä tulee häiritseviä, mieltä kiusaavia ääniä, jotka houkuttelevat ymmärtämään, tai toisaalta unohtamaan.

Toisesta yhteydestä on mahdollista tulkita tätä häiritsevyyttä. Kun ajattelija haistelee ja kuuntelee itä-tuulta, tämä tuuli johdattaa hänen ajatuksensa itään, toiseen laaksoon, jossa hänen perheensä asuu. Mutta kun hän kuuntelee tekniikan ääntä, se ei näytä johtavan



**”Käsityössä käsityöläisellä on aina käsissään jotakin, jota hän työstää, oli se nyt sitten puuta tai kiveä tai metallia tai lankaa. Ainakin näyttää siltä, että käsityöläisellä on yhteys johonkin ja tämän yhteyden kautta hän saa työstämänsä ilmestymään jotakin, mitä siinä ei aiemmin ollut. Mutta modernin tekniikan kohdalla näyttääkin siltä, ettei mitään yhteyttä ole. Tai ainakaan ei ole selvää, mikä tämä yhteys on.”**

mihinkään. Ainakin yksi syy tähän on, että kaikki tekniikkaan kuuluva on jatkuvasti muutettavissa ja muokattavissa. Näiden jatkuvien muutosten ja muokkausten kautta niiden alkuperä peittyi. Niitä ei kykene enää jäljittämään minnekään alkuperäiseen. Kun tämä yhteys perustaan puuttuu, näyttää siltä, että mikään ei ole oikeasti mitään: kaikki on korvattavissa jollakin toisella. Millään ei ole omaa paikkaa, ei luonnollista paikkaa, vaan ne voivat olla kotonaan missä tahansa.

Oma kysymyksensä on, kykenemmekö me tänä päivänä paremmin kuuntelemaan ja ymmärtämään tekniikan ääntä. Joka tapauksessa on selvää, että minkäänlaiseen nostalgiaan ei ole syytä unohtua, koska silloin ei voi eikä kykene kuuntelemaan tämän maailman ääntä. Nostalgialla näyttää kuitenkin olevan välttämätön paikkansa tässä kysymyksessä, koska se asettaa tekniikan suhteeseen jonkin kanssa, mikä taas on välttämätöntä sille, että tekniikka ylipäätään voi nousta tematisoituna esiin. Nostalgia tai alkuperäisyys ei tässä tarkoita mitään paluuta menneeseen tai alkuperäiseen tilaan: enemmänkin kysymys on siitä, onko olioilla ja asioilla niiden luonnolliset paikat vai ei: siis jokin alkuperäinen paikka jossa ne eivät ole poissa tolaltaan ja johon nähden viesti on kuultavissa, jos on.

## Kytkenöt

Hyvin samankaltaista ongelmaa Heidegger kuvaa luentosarjassaan *Mikä kutsuu ajattelemaan?* Vaikka pääteemana onkin ajattelu, Heidegger ajautuu osin jopa vastentahtoisesti käsittelemään tekniikkaa. Vaikka tarkoituksena onkin analogian kautta kuvata ajattelamisen työtä käsityönä, ongelmaiseksi tulee yhtäkkiä modernin tekniikan ja käsityön ero. Ajattelu on käsityötä, mutta moderni tekniikka ei sitä ole, ei ainakaan perinteisessä mielessä, mikä antaa meille totutun mallin ajatella käsityötä. Käsityössä käsityöläisellä on aina käsissään jotakin, jota hän työstää, oli se nyt sitten puuta tai kiveä tai metallia tai lankaa. Ainakin näyttää siltä, että käsityöläisellä on yhteys johonkin ja tämän yhteyden kautta hän

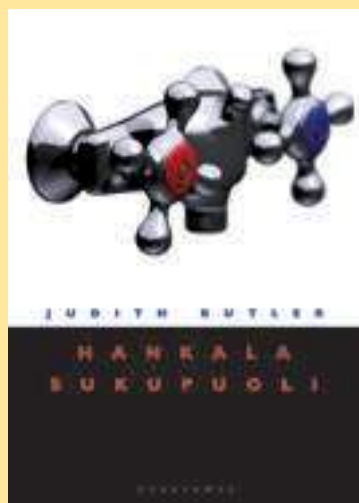
saa työstämänsä ilmestymään jotakin, mitä siinä ei aiemmin ollut. Mutta modernin tekniikan kohdalla näyttääkin siltä, ettei mitään yhteyttä ole. Tai ainakaan ei ole selvää, mikä tämä yhteys on. Toki nykytyöläinenkin on työssään tekemisissä jonkin kanssa, vipujen tai nappien tai koneiden, ja näin ainakin näennäisesti yhteydessä johonkin. Kuitenkin juuri tästä näennäisyydestä Heidegger on huolissaan. Ei ole selvää, mihin tämä yhteys on.

Kuulostaahan tämä oudolta: koska ihmisellä on ollut enemmän yhteyksiä kuin nykyaikana? Osan harhasta aiheuttaa varmaankin vanhahtavat esimerkit, puhe konetyöläisistä yms. Heideggerilla tosin on myös viittaus muihin mahdollisiin ja myös tuleviin käsityöammattaihin. Esimerkeistä moderneimmasta päästä ovat media (jonkinlainen välittäjä) ja liikenneyhteydet. Tästä vanhanaikaisuudesta huolimatta kuvaus modernin tekniikan tavasta paljastaa todellisuus ehkä paljastuukin vasta kun tarkastellaan modernimpia tai pitäisikö sanoa postmodernimpia teknologian ulottuvuuksia. Nyttämmin ihmisellä on puhelinyhteydet, kännykkäyhteydet, internetyhteydet, tieliikenneyhteydet, satelliittiyhteydet. Eikö ihmisen käden yhteys ole aina johonkin, kun hän soittaa, ainakin kuuloyhteytenä, siis muuhunkin kuin puhelimeen?

Ilmeinen vaihtoehto on, että edellisen esimerkin konetyöläisellä yhteys on koneeseen ja puhelimen käyttäjällä sekä koneeseen että toiseen ihmiseen. Mutta vastaavasti ei näytä selvältä, mikä on kone. Jos emme ajateltuna tiedä, mikä on kone, emme tiedä, mihin käsi on yhteydessä.

Vaikka Heidegger käyttäekin jonkin verran esimerkkejä konkreettisista teknisistä ratkaisuista (lehdistö, auto, yleensä tehtaan koneet yms.) ne ovat helposti näiivejä ja palvelevat vain havainnollistavina esimerkkeinä. Niillä pyritään havainnollistamaan sitä ajatusta tai sitä ongelmaa, joka tekniikkaan liittyy, mutta ne eivät itsessään ole ikään kuin tutkimisen arvoisia siinä empirisessä mielessä, mitä varsinkin amerikkalaisessa tekniikan filosofassa on viime vuosina tehty. Vaikka näin onkin, Heideggerin ajatukset ovat luettavissa havainnollisiksi ja hyvinkin konkreettisiksi: kyse ei ole pelkästään metafysisestä teknologian olemuksen metsästämisestä, vaan aivan konkreettisten teknisten laitteiden tulkintayrityksestä. Tästä kertoo jo sekin, että olemus tarkoittaa Heideggerille ennen kaikkea sitä tapaa, miten jokin viipyy olevana, esimerkiksi tämä käyttämäni tietokonejärjestelmä levyineen, näyttöineen näppäimineen ja hiirineen. Mutta että tämän voisi ymmärtää, sitä on katsottava kauempaa, filosofiasta tai ajattelusta käsin. Tekniikan tarkasteleminen filosofiasta käsin saattaa toki aiheuttaa lähestymisongelmia Heideggerin ajatuksen ymmärtämiselle, koska silloin näyttää siltä, että se paljon puhuttu itse asia eli koneet saavat liian pienen roolin.

Toki tämän laitteen voi jossakin mielessä ymmärtää myös purkamalla se osiin ja tutkimalla eri osien suhteita ja niiden välisiä kytkentöjä, mutta tällä saavutetaan vain tekninen tieto siitä miten osat on järjestetty niin, että niillä on yhteys toisiinsa. Ainakin kaksi tekniikan olen-



JUDITH BUTLER

### HANKALA SUKUPUOLI

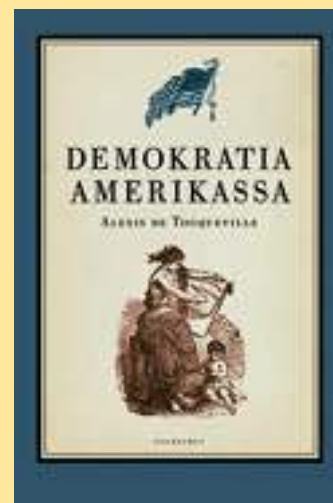
Feministisen ajattelun moderni klassikko tarkastelee sukupuolta kielellisinä ja fyysisinä tekoina sekä toiston tuloksena. Butler esittelee teoksessa sukupuolen performatiivisuuden ja heteroseksuaalisen matriisin käsitteensä kyseenalaistaen jyrkän kaksijakoisen sukupuoli-käsityksen. *Toukokuu. 29 e.*



ARISTOTELES

### SIELUSTA & PIENIÄ TUTKIELMIA

Aristoteleen psykologiset teokset ovat vaikuttaneet olennaisesti länsimaisen filosofisen psykologian päälinjoihin ja kuuluvat mielen filosofian klassikoihin. *Sielusta & Pieniä tutkielmia* päättää yhdeksänosaisen Aristoteles-suomennosten sarjan. *33 e.*



ALEXIS DE TOCQUEVILLE

### DEMOKRATIA AMERIKASSA

Alexis de Tocquevillen (1805–1859) klassikoteos on edelleenkin ajankohtainen tutkimaan demokratian poliittista ja moraalista olemusta. Teoksella on ollut valtava vaikutus niin poliittiseen, yhteiskuntatieteelliseen kuin filosofiseenkin ajatteluun. *Huhtikuu. 46 e.*

## KEVÄÄN TIETOKIRJOJA



WORLDWATCH-INSTITUUTTI: MAAILMAN TILA 2006 • RIITTA JALLINOJA: PERHEEN VASTAISKU • MARKKU HENRIKSSON: KANADA – VAAHTERANLEHDEN MAA • TUUJA MONONEN & TIINA SILVASTI (TOIM.): RUOKAKYSYMYKSIÄ • ARISTOTELES: TEOKSET V • MARCUS TULLIUS CICERO: PUHUJASTA • JUDITH BUTLER: HANKALA SUKUPUOLI • ALEXIS DE TOCQUEVILLE: DEMOKRATIA AMERIKASSA • JOHANNES DUNS SCOTUS: JUMALAN TUNNETTAVUUDESTA JA MUITA KIRJOITUKSIA • RISTO HEISKALA & EEVA LUHTAKALLIO (TOIM.): UUSI JAKO • KATI RANTALA & PEKKA SULKUNEN (TOIM.): PROJEKTIYHTEISKUNNAN KÄÄNTÖPUOLIA • SEPPO SIVONEN: AASIAN KAUPUNKIVALTIOIDEN HISTORIA • JUHO SAARI (TOIM.): HISTORIALLINEN KÄÄNNE • DORRIT COHN: FIKTION MIELI • MARJA-LIISA KAKKURI-KNUUTTILA & KAISA HEINLAHTI: MITÄ ON TUTKIMUS? • JOHANN GOTTlieb FICHTE: TIEDEOPIN PERUSTA • RISTO HEISKALA & AKSELI VIRTANEN (TOIM.): TALOUS JA YHTEISKUNTATEORIA • SEPPO KOSKINEN, TUUJA MARTELIN, IRMA-LEENA NOTKOLA, VEIJO NOTKOLA JA KARI PITKÄNEN (TOIM.): SUOMEN VÄESTÖ • OUTI LUOVA & ANNAMARI ANTIKAINEN-KOKKO (TOIM.): YHDENTYVÄ AASIA • JARI LYTTIMÄKI: UNOHDETUT YMPÄRISTÖONGELMAT • ILMO MASSA & SANNA AHONEN (TOIM.): ARKIELÄMÄN YMPÄRISTÖPOLIITIIKKA • TUOMAS MYLLY, MARKO KARO & JUHA LAVAPURO (TOIM.): TEKEMISEN VAPAAUS • JAANA PARVIAINEN: MEDUUSAN LIIKE • TAPIO RAUNIO & JUHO SAARI (TOIM.): EUROOPPALAISTUMINEN • JOHN RAWLS: KANSOJEN OIKEUS • KRISTINA ROLIN & MARJA-LIISA KAKKURI-KNUUTTILA & ELINA HENTTONEN (TOIM.): SOVELTAVA YHTEISKUNTATIEDE JA FILOSOFIA • KARI SUOMI, JUHANI TOIVANEN & RIIKKA YLITALO: FONETIIKAN JA SUOMEN ÄÄNNEOPIN PERUSTEET • JUSSI ONNISMÄÄ: OHJAUS- JA NEUVONTATYÖ



LISÄÄ KIRJOJA VERKKOSIVUILLAMME [www.gaudeamuskirja.fi](http://www.gaudeamuskirja.fi)

naista puolta tulevat tästä esiin: tekniikassa on aina kysymys jonkinlaisesta järjestelystä, ja insinööritieteiden tarkoitus on tietää nämä erilaiset järjestelyt ja niiden toiminta. Kuitenkaan olennaista ei ole tämä järjestely, vaan se, miksi järjestely on tehty. Nykyaikaisen kotitietokoneen monimutkaisuutta on vaikea ymmärtää, koska huomattavasti pienemmälläkin järjestelyllä voisi saavuttaa paljon samoja ominaisuuksia: monet toimet tarvitsisivat vain kynän, kumin ja paperia. Mutta tähän ei olekaan tietokoneiden olennaisin tehtävä. Olennaisempaa on se, että niillä saa yhteyden, jos tätä nyt voi yhteytenä pitää. Olisi ehkä parempi puhua kytkeytymisestä: samalla tavalla kuin tietokoneen eri osat on kytketty toisiinsa, ihminen on kytketty osaksi tätä globaalia planeettajärjestelmää, mutta varsinaista yhteyttä ei ole – ehkä.

Edellinen ei varmaankaan vielä selvennä sitä, mitä kone on, mutta Heidegger pyrkii vastaavalla kuvauksella, tosin käsitteellisemmin, selventämään modernin tekniikan luonnetta (jos halutaan välttää sanaa olemus). *Tekniikan kysymisessä* ei suoranaisesti tarkastella käden ja koneen yhteyden teemaa, mutta modernia tekniikkaa kuvaava jakso antaa siihen joitakin viitteitä. Käsitteellisesti selkeimmin tähän kytkentöjen ja yhteyksien teemaan liittyy sana 'Bestand', joka on *Tekniikan kysymisessä* suomennettu sanalla 'varanto'. Hyvää suomenosta tälle ei ole, mutta ajatuksena on korostaa sitä, että kaikki oleva on valmiina asennossa odottamassa sitä käskyä, määräystä tai tilausta, joka sille esitetään, puhelimella, faksilla, sähköpostilla tms.

Tässä moderni teknologia on ylivertaista. Teknisillä järjestelyillä voidaan loihkia yhteys mihin tahansa maapallolla, ja näillä järjestelyillä tuoda läsnä olevaksi jokin sellainen, joka ei muuten olisi läsnä. Voin soittaa vaikka Peruun, tai Perusta joku voi ottaa minuun yhteyden. Kuitenkaan tässä ei ole kysymys siitä yhteydestä, jota Heidegger hakee. Vaikka näyttääkin siltä, että ihminen on onnistunut luomaan paremmat yhteydet kaikkialle kuin koskaan ennen tätä, olennaisin yhteys puuttuu. Luentosarjassa *Mikä kutsuu ajattelemaan?* hän esittää oudon kysymyksen. Vaikka ihminen pysyykin nykyisin välttämättä ainakin jossakin yhteydessä koneisiin, ei ole selvää, minkä luona hän näin pysyttelee. Tai jos unohdetaan kone, hän on kyllä yhteydessä, tai jos kytkentä on parempi sana, kytkeytyneenä kaikkeen tekniikan kautta paljastuneeseen, josta käytän sanaa varanto, mutta ei ole selvää, minkä luona hän pysyttelee, siis asuu. Nykykieli puhuisi ehkä mieluummin teknisesti hallitavasta globaalista järjestelmästä.

## Ihminen

Jo *Tekniikan kysymisessä* Heidegger kiinnittää huomion ihmisen ja varannon suhteeseen. Edellisenkin kuvauksen perusteella ihminen on myös osa tätä varantoa kaiken muun, esimerkiksi luonnonvarojen ohella. Kuitenkaan ihminen ei voi koskaan tulla pelkästään varannoksi ja – pelkästään kytkeytyksi erilaisiin tilauksiin tai määräyksiin tai hallintoon – ja tähän liittyy ihmisen erityinen suhde

tekniikkaan. Tämä näyttää suuntaa siihen varsinaiseen yhteyteen, joka moderniin tekniikkaan voisi liittyä.

Edellisen osalta kannattaa katsoa tarkemmin kahta asiaa. Ensimmäinen koskee ihmisen suhdetta tekniikkaan ja ylipäätään kaikkeen, mitä on. Toinen koskee sitä outoa sitoutumista, jolla moderni tekniikka vangitsee ihmisen mielenkiinnon. Heideggerin huolta paremmin kiinnostava huomio *Peltoisessa* koskee juuri ihmisen suhdetta tekniikkaan ja sen tuotoksiin. Vaikka ehkä tavanomaisemmin kerrotaan, että ihminen on modernin tekniikan ansiosta onnistunut valjastamaan luonnonvoimat – esimerkkinä on ydinenergia – omaan käyttöönsä, Heidegger ei ole tästä huolissaan. Huoli kohdistuu siihen, että ihminen on näin onnistunut kahlehtimaan itsensä ja oman toimintansa. Samalla tulee oudosti puheeksi myös ihmisen kyvyt. Heidegger myöntää auliisti, että ihmisellä on kyky laskelmointiin ja laskutaitoon, ei niinkään kyky käyttää välineitä tai tekniikkaa. Vastaavasti ydinenergia tunnustetaan auliisti luonnonvoimaksi, johon ihminen itsensä laskutaidollaan (ei siis tekniikan hallinnalla tms.) kahlitsee. Hän ei enää ole vapaa, ja tähän ongelmaan päähuomio kiinnittyy *Tekniikan kysymisessä*.

*Tekniikan kysymisessä* Heidegger tarkastelee tekniikka valaistakseen sen erityispiirteitä suhteessa ihmiseen. Tässä on useampia askeleita, jotka liittyvät kaikki tekniikan ilmeisimpään puoleen: järjestelyihin. Ensimmäinen askel koskee tekniikan perinteisiä määrittelyjä: tekniikan ymmärtäminen välineenä ja ihmisen ymmärtäminen tekniikan käyttäjänä. Toinen askel viittaa suoraan järjestelyihin: *instrumentum*. Kolmas askel purkaa näitä järjestelyjä kausaalisuuteen ja sen aristoteliseen tulkintaan. Neljäs askel näyttää sen, mistä näissä järjestelyissä on kysymys. Viides askel kertoo ihmisen aseman järjestelyissä. Vaikka askeleita on useita, kaikissa on näkyvissä ainakin vihjeenä viittaus edellisessä jaksossa haettuun yhteyteen käden ja koneen välillä.

Heideggerin askeleet purkavat ennen kaikkea välineellistä määrittelyä, jolloin kysymys ihmisen roolista näyttää jäävän sivuun. Kuitenkin juuri siitä lopulta on kysymys, koska purkamalla välineellisen määrittelyn alkuunsa Heidegger pystyy näyttämään ihmisen paikan tekniikassa. Jo puhe järjestelyistä ja varsinkin viittaus sen lainankieliseen vastineeseen viittaa vahvasti kaikkein olennaisimpaan. Sanan yksi merkitys viittaa siihen järjestelyyn, joka tarvitaan uhrinuotioon. Luonnollisesti mikä hyvänsä nuotio tai tuli vaatii oman järjestelynsä, mutta niissä yleisesti on kuitenkin kyse joko välttämättömästä ruoanvalmistuksesta, lämmöstä tai vain viihtymisestä. Uhrinuotio viittaa siihen, että tässä otetaan askel pidemmällekin: uhraamisessa ainakin haetaan yhteyttä jonkin välittömän käsillä olevan yli tai ohi, mitä sanaa tästä sitten halutaankaan käyttää. Etsimättä tulevat mieleen jonkinlaiset jumalat. Eli järjestely hakee yhteyttä ihmisten ja jumalien välille.

Kausaalisuudessa ei luonnollisestikaan voi olla kyse jumalista, koska liikumme niin järkiperaisella ja tieteellisellä alueella. Jos yksittäinen nuotio onkin käytännöllinen järjestely, kausaalisuus liikkuu yleisemmällä tasolla: mitä



järjestelyjä kaikissa olioissa on vaadittu. Aristoteleelle kaikki oleva on ainakin periaatteessa ymmärrettävissä neljän syyn kautta, joskin pientä varovaisuutta täytyy noudattaa sen vuoksi, että asian kuvaukset liikkuvat taidon tai tekniikan alueella. Syyt pyrkivät kuvaamaan sen, mikä jokin olio on tai miten se on tullut tänne: mikä ja miten. Näistä miten liittyy olennaisemmin tekniikkaan. Tekniikka tuo esiin sellaisen, mikä ei muuten tule esiin. Yhteys ei nyt ole jumaliin, vaan siihen, mikä ei ole esillä: poissaolevaan tai kätkeytyneeseen. Koska tässä poissaolevan esiin tulemisessa ja kätkeytyneen paljastumisessa on samalla kysymys totuudesta, yhteys on myös totuuteen. Taito pyrkii sellaisiin järjestelyihin, joissa totuus pääsee esiin. Toki se voi tehdä muitakin, kuten peittää totuuden. Nyt olemme jo neljännessä askeleessa, jossa taito on yhdessä luonnon kanssa yhteydessä totuuteen.

Ehkäpä kaikkein vaikein ulottuvuus Martin Heideggerin ajattelussa on edellisen listan viides askel, ajattelun päättäväinen pitäytyminen pelkän ihmisenäkökulman ulkopuolella. Tätä voi olla hankala sulattaa, jos on totunut ihmiskeskeiseen näkökulmaan. Sama näkökulma hallitsee muitakin ongelmia kuin tekniikkaa, mutta tekniikan yhteydessä ongelma on korostuneempi. Se on korostunut siksi, että tekniikka on ihmisen väline, ihminen käyttää tekniikkaa. Miten me voisimme ajatella kaikkia niitä teknisiä laitteita, joilla täytämme elämämme, jonakin muuna kuin ihmisen tekemänä ja ihmisen tarpeista lähtevänä ja ihmisen toiveita, haluja ja tavoitteita palvelevana? Ihminenhan ne kaikki on tehnyt. Tähän Heidegger voisi vastata: oikein. Mutta tämä ei riitä, ainakaan silloin kun tavoitteena on jotakin enemmän kuin pelkkä oikeellisuus.

Vaikka tekniikka on yhteydessä totuuteen, sen ei tarkkaan ottaen tarvitse olla missään suoranaيسissa yhteydessä ihmiseen. Aristoteles sanoo vain: taito on paljastumista, joka tarvitsee toisen. Vaikka on luontevaa ajatella tämä toinen ihmiseksi, ja Aristoteleskin viittaa näissä yhteyksissä yleensä ihmiseen, määritelmällisesti se ei ole ainoa vaihtoehto. Havuneulainen ei itsekseen kulkeudu muurahaiskeoksi, vaan siihen tarvitaan toinen: kekomuurahainen. Eikä jyvään mäntyyn tule itsekseen koloa tikan pesiä, vaan siihen tarvitaan toinen: palokärki. Eikä maan päälle itsekseen tule viljelyksiä ja taloja ja teitä ja tehtaita ja voimalaitoksia, vaan siihen tarvitaan toinen: ihminen. Varsinkin modernin tekniikan osalta on ilmeistä, että ihminen on erityisessä suhteessa tekniikkaan: ihmistä tarvitaan maailman tai olemisen paljastamisessa.

Heideggerin mukaan mikään, mitä perinteisesti pidetään ihmisen tekemänä, ei sitä ole. Ihmistä on niihin tarvittu ja ihmistä on niihin käytetty, mutta ihminen ei niitä ole tehnyt. Tästä on erilaisia muotoiluja: idea ei ole Platonin keksimä ajatus, vaan Platon on ainoastaan vastannut siihen, mikä häntä puhuttelee. Tai se, mikä tekniikan kautta paljastuu, saa esiin tulemisensa ensimmäisen askeleen jossakin toisessa, esimerkiksi ihmisessä. Tässä tulee eri tavoin koko ajan puheeksi se yhteys, joka

käsityössä ainakin analogisesti oli, mutta joka modernissa tekniikassa on poissa.

Modernin tekniikan puuttuva yhteys ja ajattelemisen ongelmat saavat myös uutta sävyä tästä ihmiskeskeisestä näkökulmasta luopumisessa. Että ihminen ei ajattele tai ihminen tyytyisi ainoastaan työhön ja toimintaan, on helppo ajatella ihmisen tekona. Näin siis perinteisen näkökulman kannalta. Kuitenkin Heidegger haluaa tässäkin ottaa askeleen pidemmälle. Vaikka ihminen onkin usein ajattelematon, varsinainen ongelma ei ole tässä, vaan ajateltavan, sen mihin ajattelu on suuntautunut, sen, mikä antaa ajateltavaa, vetäytyminen. Ei ole ihmisen teko, että modernissa tekniikassa puuttuu yhteys käden ja koneen välillä, eikä ole ajattelun ongelma, että emme vieläkään ajattele. Ongelmana on se, että ajateltava on aikoinaan vetäytynyt. Tämä ei ole ihmisen teko, vaan tämä on tapahtunut ihmiselle. Ja juuri tästä syystä teknologia ei muutu arvottomaksi, vaan nimenomaan ajattelemisen arvoiseksi. Tekniikka on jossakin yhteydessä siihen mikä antaa ihmiselle ajateltavaa, ja näin antaa ihmiselle yhteyden johonkin, tosin ajattelematta jää, mihin. Tälle on paljon vanhoja nimiä, mutta puhutteleeko jokin niistä modernin tekniikan valan alla: totuus, oleminen, jumalat, hyvyys, kauneus, salaisuus, vai onko nyt yhteys johonkin muuhun?

Kaikkien erilaisten teknisten järjestelyjen tarkoituksena on paljastaa jotakin sellaista, mikä ei tule esiin muutoin: tarvitaan jokin toinen. Ajatus on yksinkertainen mutta ihmisenäkökulman kannalta hankala. Jos pidämme kiinni tekniikasta ihmisen välineenä, emme koskaan näe sitä, että ihminen on tässä se, jota käytetään. Ja juuri tämän vuoksi tarvitaan vapaata suhdetta tekniikkaan, mikä on tekniikan kysymisen päämotiivi. Ihmisen suhde tekniikkaan ei voi olla vapaa, jos tekniikan ajatellaan olevan ihmisen väline: tässä *Peltotien* esimerkki tulee tärkeäksi. Ihminen kahlitsee itsensä tekniikkaan. Ihminen huolehtii, järjestee, hoitaa ja pitää tekniikkaa yllä, mutta ei katso itseään. Ihmisestä on tullut työkaluja käyttävä eläin. Modernin tekniikan myötä ihmisen olemus ei voi olla vapaa, koska tekniikan myötä ihmisen olemus on sitoutunut tekniikkaan: tekniikka tarvitsee tietynlaisen ihmisen. Tälle voi antaa erilaisia nimiä, *homo faber*, niin kuin edellä, *tai animal rationale*, mikä on ehkä perinteisin muotoilu, tai Friedrich Nietzscheltä: viimeinen ihminen. Moderni tekniikka siis vaatii tietynlaisen ihmisen, samalla tavalla kuin moderni auto vaatii tietynlaisen tien, ja näin ihminen ei ole olemukseltaan vapaa, ihminen ei voi tulla siksi, mikä hän on.

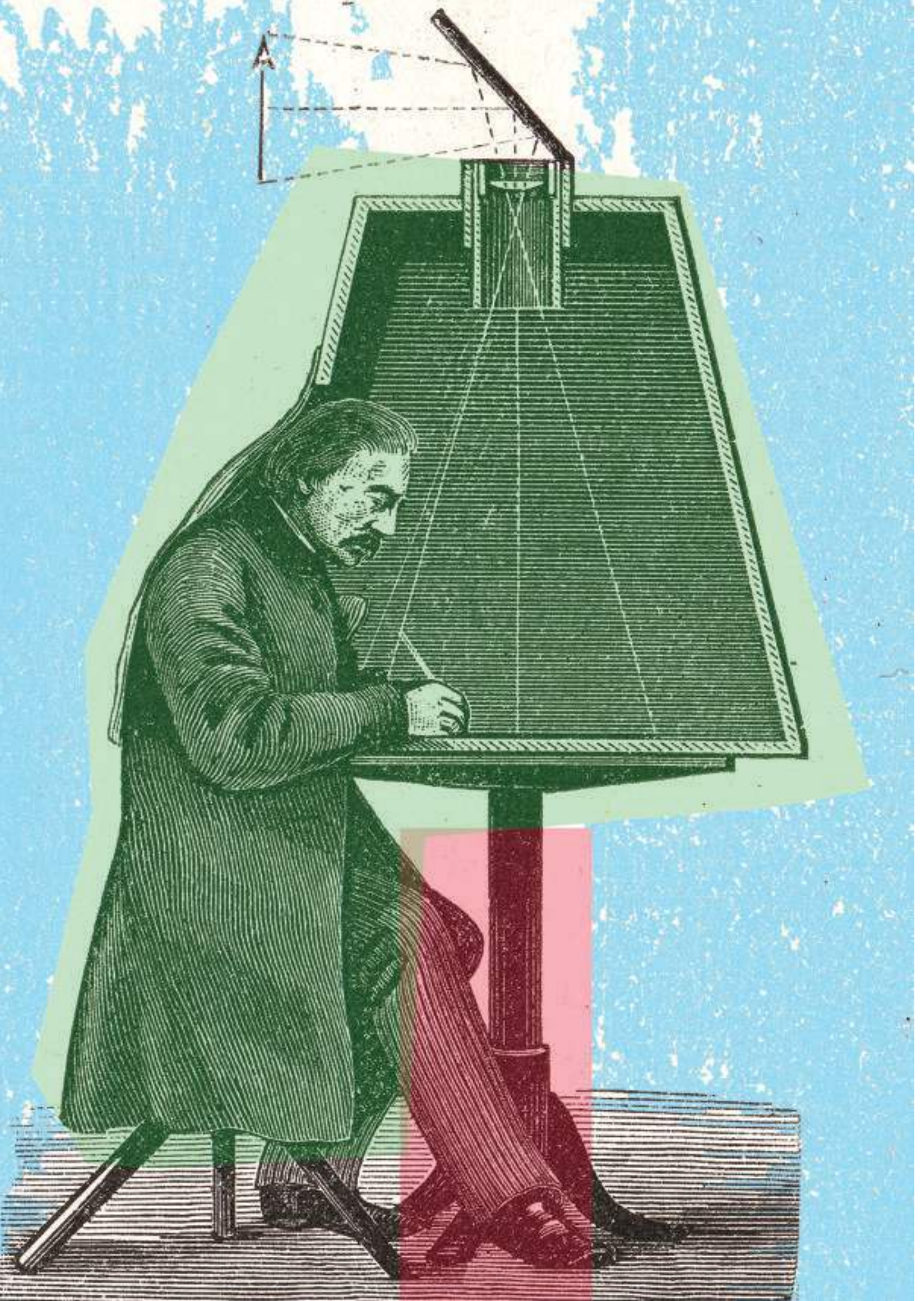
## Kirjallisuus

Martin Heidegger, *Was Heist Denken?*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1984 (1954). (Tekstissä nimellä Mikä kutsuu ajattelemaan?). Erityisesti sivut 53–56.

Martin Heidegger, *Peltotie. niin & näin* 2/95, ss. 71–72. Suom. Hanna Nurmi.

Martin Heidegger, Tekniikan kysyminen. *niin & näin* 2/94, ss. 31–40. Suom. Vesa Jaaksi.







Henri Kynsilehto & Topi Heikkerö

# Carl Mitcham

Tekniikan filosofian puolustaja

**C**arl Mitcham on tekniikan filosofian ja sen historian keskeinen asiantuntija. Akateemisen uransa alusta alkaen hän on tehnyt tekniikan filosofista analyysia. Amerikkalaisessa filosofiassa tekniikan käsitteleminen ei aina ole ollut helppoa, hän kertoo haastattelussaan. Tieteenfilosofit ovat 1900-luvun aikana sivuuttaneet tekniikan ja keskittyneet tieteellisten teorioiden analyysiin. Tekniikkaa käsittelevää fenomenologista filosofiaa on vierastettu. Vasta aivan viime aikoina kiinnostus tekniikkaa kohtaan on herännyt.

Mitcham on opiskellut mm. University of Colorado at Boulderissa, Stanfordissa, New School for Social Researchissa ja Fordham Universityssa. MA-tutkinnon hän suoritti vuonna 1969 CU Boulderissa ja väitteli Fordhamista vuonna 1988. Vuonna 1976 hän oli mukana perustamassa tekniikan filosofian yhdistystä *Society for Philosophy and Technology* (SPT) ja hän on toiminut sen puheenjohtajana vuosina 1981-1983. SPT:n toiminnasta on syntynyt kolme julkaisusarjaa: JAI -kustantamon *Research in Philosophy and Technology*, Kluwerin *Philosophy and Technology* ja verkkojulkaisu *Techné*. Mitcham on toimittanut sarjaa *Research in Philosophy and Technology* ja työskennellyt myös sarjan *Philosophy and Technology* parissa. Omissa töissään Mitcham on käsitellyt laajasti tekniikan filosofian historiaa ja tematiikkaa, sekä yhteiskunnallista tekniikkaa koskevaa keskustelua ja päätöksentekoa. Tällä hetkellä Mitcham työskentelee Colorado School of Minesin professorina. Aiemmin hän

on toiminut Brooklyn Polytechnic Universityssä ja Pennsylvania State Universityn tieteen- ja teknologian tutkimuksen laitoksen johtajana.

Mitcham tunnetaan mm. tekniikan filosofian bibliografiastaan *Bibliography of the Philosophy of Technology* (1973) ja Robert Mackeyn kanssa toimittamastaan antologiasta *Philosophy and Technology* (1972). Mitchamin pääteos on *Thinking through Technology: The Path between Engineering and Philosophy* (1994), joka on johdanto tekniikan filosofiaan, eräänlainen "prolegomena". Kirjan historiallinen aihe on tekniikkaa käsittelevän filosofian jakautuminen teknologiapositiiviseen insinöörilähtöiseen tekniikan filosofiaan ja kriittisesti tekniikkaan suhtautuvaan humanistiseen tekniikan filosofiaan. "Insinöörien" tekniikan filosofiassa tekniikka kattaa tai selittää kaiken. Siinä yritetään laajentaa tekniikan alaa ja edesauttaa teknologista edistystä. Esimerkiksi Francis Bacon asetti tieteen menestyksen kriteeriksi kontrollin, ja tieteen ylimpänä tarkoituksena hän piti yleisen hyödyn palvelemista. Samoin Ernst Kappin ja Friedrich Dessauerin filosofioissa teknologia nähdään positiivisena vapauttavana voimana, jonka vaikutusala tulee laajentaa ja jolla on syvällinen tiedollinen merkitys. Humanistisessa tekniikan filosofiassa asetetaan rajoja tekniikalle ja pyritään osoittamaan teknistieteellisen lähestymistavan puutteet. Teknologista edistystä ei tapahdu ja teknologialla on lähinnä negatiivisia seuraamuksia. Teknologiasta seuraa dystopioita ja teknologia vääristää koko ihmiskuvan. Humanistisen tekniikan fi-

losofian harjoittajia ovat olleet mm. Jaques Ellul ja Martin Heidegger, jotka kumpikin ovat esittäneet, että vaikutelma teknologian hallitsemisesta ja ihmisen herruudesta on harhainen. Pikemminkin tekniikka hallitsee ihmistä ja pakottaa hänet koneistonsa osaksi. Mitchamin teoksen sisällöllinen panos on systemaattinen käsitteistö, jota hän käyttää tekniikan piiriin kuuluvien ilmiöiden filosofiseen analyysiin. Tekniikkaa ja teknologiaa voidaan tarkastella objekteina, tietona, toimintana ja tahdon ilmauksina, eikä se ole mitään näistä yksikäsitteisesti.

Macmillanilta on vastikään ilmestynyt Mitchamin toimittama *Encyclopedia of Science, Technology and Ethics* (2005), joka sisältää katsauksia tieteen ja teknologian etiikkaan. Sen on tarkoitus yhdistää erillisiä hankkeita ja edistää tieteen ja teknologian, ja etiikan välistä molemminpuolista vaikuttavuutta. 2000-luvun alkaessa uudet teknologiaa käsittelevät kysymykset ovat seuranneet globalisaatiosta. Ensyklopedia pyrkii vastaamaan globalisaation ja lähihistorian ilmiöiden nostamiin haasteisiin luomalla tekniikan etiikan synteesiä.

Osaksi Carl Mitchamin työn ansiosta tekniikka ei enää ole niin outo aihe filosofialle, kuin se 1960-1970-luvuilla oli. Pragmatistit ovat tutkineet sekä tekniikan merkitystä tieteessä, että tekniikan yhteiskunnallisia seuraamuksia. Yhdysvalloissa tekniikan filosofit ovat osallistuneet myös yhteiskunnalliseen keskusteluun ja päätöksentekoon. Tekniikan etiikka on päässyt osaksi tiettyjä tieteellis-teknisiä koulutusohjelmia.





Henri Kynsilehto & Topi Heikkerö

# Platonin luolaa hallitsee tekniikka

## Carl Mitchamin haastattelu

Carl Mitcham on Yhdysvalloissa tekniikan filosofian pioneeri. Aiemmin filosofiseen elämään keskittynyt Mitcham valitsi akateemisen uran verrattain myöhällä iällä. Hän selvittää haastattelussa käsityksiään filosofin roolista maailman tapahtumien selvittäjänä ja erityisesti tekniikan filosofian roolista tässä työssä.

**HK: Minulla on aluksi kaksi henkilöhistoriaasi liittyvää kysymystä. Ensimmäiseksi, miten sinusta tuli tekniikan filosofi?**

CM: En ole koskaan ajatellut itseäni tekniikan filosofina, enemmänkin vain henkilönä, joka yrittää selvittää mitä tapahtuu maailmassa, jossa elämme. Olen siis oikeastaan vain kiinnostunut filosofiasta. On vain niin – näin ajattelen – että maailma, jossa elämme, on tekniikan hallitsema, tekniikan muokkaama mitassa, jolle ei löydy vertailukohtaa historiasta. Ja sen tähden, jos joku aikoo tehdä filosofiaa, minusta hänen on mietittävä tekniikkaa filosofisesti.

Jo lapsena olin eräällä tavalla ymmälläni sen edessä, jonka nyt tajuan olevan teknologian vaikutusta maailmaamme. En voinut ymmärtää, mitä maailmassa tapahtui. Minusta näytti, että ihmiset puhuivat asioista, joissa ei ollut juuri järkeä, tai he puhuivat tavoilla, jotka eivät olleet järkeenkäyviä.

Otetaan konkreettinen esimerkki: isäni meni töihin joka päivä, mutta en saanut selville, mitä hän teki. Hän kävi töissä, mitä se tarkoittaa? Työ. Toisaalta, kun kävin kylässä setäni farmilla, hän oli töissä ja saatoin nähdä heti mitä hän teki: hän ajoi traktoria ja kynti peltoja, ja saatoin auttaa häntä tankkaamalla traktoria tai ajamalla yhdistelmää. OK, tuo on työtä. Sen saatoin ymmärtää. Mutta kun isäni menee töihin, ja hän katoaa näköpiiri-

ristäni: mitä hän tekee? Ajaako hän traktoria? Ei, hän tekee jotain muuta. Lopulta pyysin päästä hänen mukaansa. Olin ehkä ensimmäisellä luokalla. ”Voinko tulla mukaasi katsomaan, millaista työtä teet?” Niin sitten yhtenä päivänä menin hänen kanssaan. Hän oli insinööri, koneinsinööri. No, hän vain istui pöytänsä ääressä koko päivän ja piirsi. Välillä hän avasi isoja kirjoja ja lisäsi jotain piirustuksiinsa, välillä hän soitti puheluita ja puhui piirustuksiin liittyvistä ongelmista. Hän suunnitteli hissejä Otis-hissiyhtiössä.

Minä mietin: mikä suhde tällä, mitä isäni tekee, on siihen, mitä setäni tekee traktorinsa kanssa? Ja kun he molemmat vastasivat, että on kyse työstä; he ajattelivat sen olevan vastaus. Se vaikutti minusta typerältä. Hehän puhuivat kahdesta aivan eri asiasta. He eivät antaneet minulle mitään vastausta, vaan pikemminkin kysymyksen. Missä suhteessa nämä kaksi erilaista aktiviteettia, joita molemmat kutsuvat työksi, ovat toisiinsa? Jotta sen voisi ymmärtää maailmassa, jossa elämme, on ajateltava tekniikkaa. Siis, tämä ajoi minut tekniikan filosofiaan: yritys selvittää itselleni maailmaa, jossa elämme.

**HK: Toiseksi ajattelin kysyä tekniikan filosofiasi vaikutteista.**

CM: No, vaikutteidenkaan kohdalla en ajattele itseäni ensisijaisesti tekniikan filosofina. Oikeastaan en

mielelläni kutsu itseäni edes filosofiksi, sillä filosofia näyttää minusta kehittyneen tärkeileväksi, professionalisoituneeksi maailmaksi.

Mistä olen kiinnostunut, on ympäröivän maailman ymmärtäminen ja yritys elää parempaa elämää tuossa maailmassa. Ja ajattelijat, jotka ovat tässä eniten vaikuttaneet, ovat klassiset eurooppalaiset filosofit – koska heidän pyrkimyksensä oli sama. Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus, Tuomas Akvinolainen.

Kun tulin yliopistoon ja pyrin ajattelemaan systemaattisesti maailmaa ja hyvää, huomasin, että nämä tyypit pyrkivät omana aikanaan samaan kuin minä tuolloin ja siten heistä tuli minulle kannustimia ja esikuvia. Sellaisina saavuttamattomia tietysti. Minulle oli joka tapauksessa selvää, että nämä ajattelijat pyrkivät tekemään filosofiaa sillä tavalla kuin itsekin yritin, ja olin yrittänyt sitä tehdä, paljon enemmän kuin Quine tai Davidson, tuon ajan amerikkalaisen filosofian isot nimet. Enemmän kuin jopa Heidegger tai Wittgenstein, 1900-luvun tärkeimmät filosofit. Tarkoitan, että olen tietysti oppinut paljon kaikilta noilta tyypeiltä, mutta en ota heitä esikuvina samalla tavalla kuin klassisia filosofeja. Edelleen rakastan Platonin ja Aristoteleen opettamista.

Ehkä tähän on vastattava myös, että Albert Schweitzer ja Gandhi ovat vaikuttaneet minuun. Lukioaikoina luin sekä Schweitzeria että Gandhia – romaanikirjailijoiden, kuten Andre Giden, Thomas Mannin, Kafkan, Camus'n, Faulknerin, Ciro Alegrian, rinnalla. Kaikilla näillä oli vaikutuksensa siihen, miten luin Platonia ja Aristotelesta, sitten kun pääsin kreikkalaisiin filosofeihin asti.

#### TH: Miten näet ”yleisen historian” tapahtumien ja tekniikan filosofian välisen suhteen?

CM: Ajattelen, että kaikki huomattavat historialliset muutokset tekniikassa ovat vaikuttaneet tekniikan filosofiaan. Kun Arnold Toynbee – vanhempi, ei nuorempi, joka kirjoitti sivilisaatioiden historiaa – kirjoitti kirjan *The History of Industrial Revolution* (1884) hän esitti, että Euroopan historialle Ranskan poliittista vallankumousta, josta kaikki edelleen läpi 1800-luvun puhuivat, tärkeämpi oli teollinen, teknologinen vallankumous, joka oli tapahtunut Englannissa samoihin aikoihin. Hän väitti, että teknologisella vallankumouksella oli suurempi, läpikäyvä vaikutus elämäntapaamme. Uskon, että hän oli oikeassa. Se ei tietenkään tarkoita Ranskan vallankumouksen vähättelyä. Mutta Ranskan vallankumous oli paljon pinnallisempi ilmiö; ilman teollista vallankumousta pohjanaan sillä ei olisi voinut olla kulttuuriin ja Euroopan sivilisaatioon vaikutusta, joka sillä oli.

Edelleen, ajattelen, että jokainen tekniikan kehitysaskel, esimerkiksi kulkuvälineissä – Toynbee oli pääasiassa kiinnostunut muutoksista voimanlähteissä: höyrykoneesta, mekanisaatiosta tekstiiliteollisuudessa ja jossain määrin maataloudessa – viestinnässä, ydinaseissa, biotekniikassa, ovat olleet historiallisia tekijöitä, joita filosofian on täytynyt käsitellä. On tarpeen käsitellä, minun ei pitäisi sanoa ”on täytynyt,” koska se on enimmäkseen onnistunut välttämään niitä. Mutta sen on tarpeen käsitellä

näitä ilmiöitä ollakseen filosofiaa klassisessa mielessä, tämän päivän maailmassa.

Nähdäkseni parhaat tekniikan filosofit, kuten Hans Jonas, Albert Borgmann, Kristin Shrader-Frechette tai Don Ihde ovat pyrkineet tuollaiseen tarkasteluun. Ihde, esimerkiksi, on keskittynyt tietynlaisiin kuvaamistekniikoihin ajattelunsa avaintemoina. Shrader-Frechette on analysoinut teknologisen riskin ongelmia filosofisesti monesta näkökulmasta, esimerkiksi epistemologisina ja poliittisina kysymyksinä. Muutokset teknologioissa ovat keskeisiä: jos yhtäältä katsomme teknologian historiaa, meidän pitäisi toisaalta kyetä kartoittamaan tekniikan filosofian yritykset vastata noihin muutoksiin ajattelemalla niitä. Tässä yhteydessä täytyy vielä mainita Langdon Winner. Winner on filosofisen esseen mestari tekniikan filosofian piirissä. Hän on lähestynyt tekniikkaa erityisesti politiikan filosofian kautta.

#### TH: Näihin teemoihin liittyen tai niistä riippumatta, miten luonnehtisit tekniikan filosofian historiaa aaltolina tai käänteinä?

CM: Ajattelen edelleen, että kuvio, jonka esitin kirjassa *Thinking through Technology* (1994) on yleisesti ottaen pätevä; että tekniikan filosofian historiassa on ollut kaksi perustavaa lähestymistapaa: insinöörinäkökulma (*engineering philosophy of technology*) ja ihmistieteellinen (*humanities philosophy of technology*) näkökulma. Insinöörilähestymistapa on halunnut edistää teknistä ajattelua, laajentaa teknologisen hahmotustavan useammille ja useammille elämänalueille. Humanistinen tekniikan filosofia sen sijaan on etsinyt tapoja määrittää ja asettaa rajoja teknologian leviämislle. Kummassakin perinteessä on erilaisia tapoja pyrkiä kyseiseen päämäärään.

Insinööritraditiossa, on esimerkiksi (Julien Offray de) La Mettrien *Ihmiskone (L'homme machine, 1748)*, joka edustaa pyrkimystä ajatella ihmistä täysin mekaanisesti, sellaisena kuin (Jacques de) Vaucansonin tunnettu koneellinen ankka. Tietokoneiden kehityksen myötä tulee yrityksiä ajatella mieltä tai aivoja tietokoneena. Geenitekniikan myötä tulee yrityksiä ajatella ihmistä genetiikan termin. ”Tuo on seurausta hänen geeneistään,” sanomme selityksenä käyttäytymiselle. Näin siis yrityksessä ajatella ihmistä teknologian termin voi havaita erilaisia aaltoja, jotka seuraavat teknologian kehitystä, tai muutosta.

Ja toisella puolen, humanistisessa tekniikan filosofiassa voi nähdä vaiheita tieteellis-teknisen reduktionismin kritiikissä, tapoja kysyä: ”OK, mutta mitä vielä puuttuu?” Missä mielessä inhimillinen toiminta – tai todellisuus, tämä tietysti koskee niin inhimillistä kuin ei-inhimillistä todellisuutta – ei tule kuvatuksi tällaisessa ajattelussa? Ajatellaan vaikka Sir James Eddingtonin tunnettua kuvausta pöydästä: se on pelkkiä atomeita, jotka ovat enimmiltään tyhjää tilaa, näin siis pöytä on lähinnä ei mitään. Filosofia pyrkii kysymään: mitä siitä puuttuu? Eikö tällaisessa tieteellisessä kuvauksessa ole jotain käymätöntä? Miten se onnistuu täysin ohittamaan pöydän valmistaneen puusepän kokemuksen pöydästä? Tämä on



humanistista tieteen ja tekniikan filosofiaa, joka yrittää sanoa: ihmisten ja todellisuuden ajattelemisessa koneiden termin, atomeina, kvanttifysiikan valossa, tietokoneiden termin, informaatioteorian kautta tai genetiikan valossa on jotain epäadekvaattia.

Sivuhuomautuksena voisi myös todeta, että humanistisen tekniikan filosofian tapa vastata teknologian kehitykseen ja insinöörilähtöisen tekniikan filosofian haluun edistää tuota kehitystä on usein heikko, voimaton. Humanistisen lähestymistapa jää useimmiten perässä juoksijan asemaan. On huomattu, että uudet teknologiat synnyttävät usein julkisten reaktioiden kaaria, jotka siirtyvät aluksi vallitsevasta voimakkaan kielteisestä kannasta ”ehkä meidän pitäisi sallia yksilöiden tehdä omat päätöksensä tässä asiassa” -vaiheen kautta yleiseen hyväksyntään.

Tämä kaava seuraa likimain Elizabeth Kübler-Rossin hahmottamia vaiheita kuoleman ja kuoleamisen kanssa taistelemisessa: kieltäminen, viha, kaupankäynti, masennus ja hyväksyminen. Me aloitamme kieltämällä, että esimerkiksi ihmisten kloonaminen olisi mahdollista. Sitten olemme vihaisia niille, jotka pyrkivät edistämään kloonamista. Seuraavaksi käymme asiasta kauppaa: ”OK, kloonaminen voidaan sallia mutta tiettyjen eettisten sääntöjen puitteissa.” Tätä seuraa masennus ja resignaatio siitä, että itse asiassa hyvin vähän on tehtävissä tämän teknologian ohjailemiseksi. Lopulta sitten hyväksymme ja vahvistamme asian: ”loppujen lopuksi kloonamisesta on hyötyä joillekin ihmisille.” Minusta yksi todella keskeinen tutkimuksen ja ajattelemisen aihe humanistisen tekniikan filosofian piirissä on tämän ilmeisen voimattomuuden tarkastelu.

**HK: Martin Heideggerin tekniikkaa käsittelevät esseet käännettiin 1970-luvulla englanniksi (*The Question Concerning Technology and Other Essays*). Miten ne vastaanotettiin?**

CM: Heidegger oli iso kimmoke, joka laittoi ihmisiä ajattelemaan teknologiaa, sai filosofit kiinnittämään huomiota teknologiaan. Heidegger oli ensimmäinen tunnistettu, huomattava filosofi – jos näin halutaan sanoa – joka kiinnitti huomiota teknologiaan.

Itse asiassa, ei oikeastaan ensimmäinen, sillä José Ortega y Gasset sopii kategoriaan myös. Mutta Ortega ei ollut iso nimi amerikkalaisessa filosofiassa. Tuolloin, 70-luvulla, oli suuri joukko nuoria filosofeja, nuoria filosofian professoreita ja jatko-opiskelijoita, jotka olivat kiinnostuneita mannermaisesta filosofiasta, fenomenologiasta, ja Heidegger oli heidän sankarinsa. Ja sitten oli Heidegger teknologian äärellä. Tämä rohkaisi monia nuoria filosofeja, ensimmäisen kerran, ottamaan teknologian vakavasti fenomenologisen tai filosofisen reflektion teemana.

Tämä tapahtui aivan selvästi Don Ihden kohdalla. Tietystä määrin tämä vaikutti myös Hans Jonasiin, ja tietysti jo ennen englanninkielistä käännöstä. Heidegger on vaikuttanut aivan varmasti Albert Borgmanniin, joka lukee Heideggerinsa saksaksi samoin kuin Jonas. Mutta

sillä ei ollut juuri vaikutusta analyttisen perinteen filosofeihin Yhdysvalloissa. Itse asiassa sillä oli negatiivinen vaikutus, sillä maassa oli kaksi leiriä, lähes aseistautunut leiriä: fenomenologis-mannermaisiet filosofit ja analyttiset filosofit, joiden sankari oli Wittgenstein. Jälkimmäisille Heidegger oli kahjo joka tapauksessa. Ja tosiasia, että hän kiinnitti huomiota teknologiaan, tarkoitti: ”hei, meidän ei pidä tuota tehdä; se on taas yksi hullu Heidegger-juttu.” Siten se antoi monille analyttisille filosofeille oikeutuksen jättää teknologia huomiotta.

## Lähtökohdista: historia ja argumentaatio

**HK: Miten henkilökohtainen lähestymistapasi tekniikan filosofiassa on kehittynyt? Mikä on historiallisten kuvausten ja argumenttien välinen suhde tekniikan filosofiassasi? Harjoitat molempia.**

CM: Kyllä. Mutta olen heikompi jälkimmäisissä. Tämä on hyvä kysymys, vaikea kysymys, joka pakottaa minut katsomaan uraani kokonaisuutena. Juutun helposti yksityiskohtiin tehdessäni bibliografioita, toimittuja kokoelmia, ensyklopedioita ja vastaavia. Ja luulen, että olen ollut hieman arka muotoilemaan substantiaalisia argumentteja.

Perustutkinto-opiskelijana, joka ajatteli, että filosofian pitäisi tarkastella tekniikkaan liittyviä ilmiöitä, olin yksin. Kaikki opettajani ajattelivat, että se ei ollut oikeaa filosofiaa. Niinpä yritin suojella itseäni tekemällä bibliografian. Saatoin todistaa opettajilleni, että on muitakin, jotka työskentelevät aiheen parissa, esimerkiksi Euroopassa, tai sitten teoreetikkoja, jotka lähestyvät aihetta jonkin kapean disiplinaarin, esimerkiksi bioetiikan, puitteissa.

Muistan, kun tohtorintutkintoon liittyvässä kuulustelussa (*comprehensive exam*) minut taas haastettiin: ”miksi on tärkeää ajatella teknologiaa?” Vastasin viittaamalla bibliografia-työhöni. Saatoin osoittaa, että muut ovat jo aloittaneet työn. Mutta tämä ei tietenkään ollut kovin itsenäistä. Osa ongelmaa on, että minulla ei ole ollut hyviä opettajia, jotka olisivat opettaneet minut asettamaan sisällöllisempiä kysymyksiä käyttämällä hyväksi bibliografista ja historiallista tutkimusta, jota olin tehnyt. On voinut pitkä ajan tehdä se. Haluaisin nyt kulkea yhä enemmän tuohon suuntaan.

Olen suunnitellut uuden kirjan ja työskentelen sen parissa yhdessä Robert Frodemanin kanssa. Sen työnimi on ”Science and the Common Good.” Kirjassa argumentoimme eksplisiittisen substantiaalisesti. Teemme ehdotuksia, miten ratkaista teknologiaan kytkeytyviä ongelmia, ja esitämme, mitä pitäisi tehdä tietyissä esimerkiksi tapauksissa (*case study*). Näitä ovat ilmastonmuutos, debatti älyllisestä suunnittelusta (*intelligent design*) ja evoluutiosta sekä geenitutkimus ja -teknologia. Sovellamme poikkiteieteellistä metodologiaa, joka yhdistää tieteenfilosofiaa, tekniikan filosofiaa, teknologian tutkimusta, poliittista filosofiaa ja *policy studies* -lähestymistapaa.

Niinpä lyhyt vastaukseni on, että historialliset tut-

kimukseni ovat aina olleet perusta, jolta olen halunnut esittää substantiaalisia teknologiaa koskevia argumentteja. Minulta on vain kulunut pitkä aika päästä sinne asti. Nyt ajattelen, että olen ollut varovaisempi kuin olisi ollut tarpeen.

Osasy hitauteen on, antakaa minun antaa toinen selitys: kymmenen vuotta olin akateemisen yhteisön ulkopuolella. Päätin, että halusin filosofista argumentointia enemmän elää filosofista elämää. Olin vaimoni kanssa mukana luomassa vaihtoehtoista yhteisöä, jossa pyrimme muutamien muiden perheiden kanssa elämään todeksi joitakin klassisia filosofisia sekä teknologiakriittisiä ideoita pikemminkin kuin argumentoimaan niiden puolesta. Kun tuo yhteisökokeilu lopulta epäonnistui, palasin akateemiseen maailmaan ja olin luonnollisesti taas hieman varovainen. Minulla ei ollut edes tohtorintutkimtoa tuolloin. Suoritin sen vasta neljäkymmentäviiisivuotiaana. Näin akateemiseen maailmaan palaaminen oli tietyllä tapaa vaikea siirtyä minulle.

**HK: Usein filosofia jaetaan anglo-amerikkalaiseen ja mannermaiseen traditioon. Sinä kuitenkin jaat tekniikan filosofian insinöörilähtöiseen (*engineering*) ja humanistiseen (*humanistic*) perinteeseen. Miksi näin?**

CM: Koska minusta tuo jako on adekvaatimpi.

Haluan ensin tehdä pienen täsmennyksen. Pyrin välttämään termiä *humanistic* (humanistinen, sisällöllisessä mielessä) ja suosimaan termiä *humanities philosophy of technology*. Syy on tämä: sekä insinöörilähtöinen (*engineering*) että ihmistieteellinen (*humanities*) tekniikan filosofia ovat humanistisia siinä mielessä, että molemmat sisältävät näkemyksiä siitä, mitä tarkoittaa ihminen. Mutta ne ovat humanistisia eri tavoin: teknistieteellisellä tavalla ja sillä tavalla, joka on yleisempi humanistisissa tieteissä.

On toki olemassa löyhä yhteys insinööritekniikan filosofian ja anglo-amerikkalaisen, analyyttisen filosofian välillä samoin kuin humanistisen tekniikan filosofian ja mannermais-fenomenologisen perinteen välillä. Tavalista analyyttinen vs. mannermainen -erottelua parempi on analyyttinen vs. fenomenologinen, sillä edellinen rinnastaa metodisen ja maantieteellisen määreen. Kysymys on siis filosofian tekemisen tavasta. Periaatteessa on kuitenkin täysin mahdollista argumentoida analyyttisesti teknologian leviämisen rajaamisen puolesta tai etsiä fenomenologisia lähestymistapoja, jotka tukevat tekniikan alan laajentamista.

Minusta onkin perustavanlaatuista huomata, että molempien traditioiden piirissä on niitä, jotka haluavat edistää teknistä ja luonnontieteellistä ajattelua – laajentaa sen piiriä mahdollisimman laajalle – sekä niitä, jotka haluavat sanoa: ”Ei, tieteellis-teknisestä lähestymistavasta todellisuuteen puuttuu jotain.”

On totta, että fenomenologisen perinteen sisällä on ollut enemmän pyrkimystä ajatella tekniikan ja tieteen rajoituksia. Mutta mannermaalla, ei filosofisen tradition sisällä mutta muuten, insinöörit ovat halunneet edistää insinöörinäkökulmaa todellisuuteen. Tärkein esimerkki tästä on tietysti Friedrich Dessauer, mutta on monia

muitakin, esimerkiksi Gilbert Simondon Ranskassa, Juan David García Bacca, espanjalainen joka kuoli Ecuadorissa. Ajattelen siis, että tuo tapa on täsmällisempi, filosofisesti adekvaatimpi tapa jäsentää, mitä tapahtuu filosofiassa, erityisesti kun pyrimme ymmärtämään tekniikkaa. Itse asiassa minusta se on osuvampi jako yleisestikin ottaen, vaikka unohtaisimme tekniikkapuolen, kuin analyyttinen/mannermainen, koska esimerkiksi analyyttisen perinteen sisällä pragmatistit ovat kyllä kiinnostuneita hyödyntämään tieteen ja tekniikan saavutuksia mutta eivät halua tulla komennelluiksi tai muuttua itse tiedemiehiksi tai insinööreiksi. Minusta he vain eivät ole tässä pyrkimyksessään riittävän varovaisia.

Varmasti William James, klassinen pragmatisti, oli myös humanisti sanan laajassa merkityksessä ja teki töitä sanoakseen: ”asetetaan tiede ja tekniikka niille sopiviin puitteisiin, ei anneta niiden hallita maailmaa.”

**HK: Englanninkielisessä filosofiassa tekniikan filosofia on olemassa samoista sosiaalisista syistä kuin tieteenfilosofia ja STS (*Science, Technology, and Society Studies*). Mikä olisi puhtaasti filosofinen motivaatio tekniikan filosofialle?**

CM: Tuo on vaikea kysymys. Se riippuu siitä, mitä tarkoitat ”puhtaasti filosofisella.” Jos tarkoitat sillä yksinkertaisesti käsitteellisiä tai epistemologisia kysymyksiä, se koskee käsittääkseni informaatiotieteen ja -teknologian sekä tietokoneiden kehitykseen liittyviä kysymyksiä. Tietokoneiden myötä joudumme miettimään, mitä tietokoneet oikein tekevät ja mitä ajattelun täytyy olla. Kun tietokoneet kykenevät laajaan kalkylointiin, siitä syntyy mielenfilosofinen ongelma.

Minusta kognition filosofia, tekoälyn filosofia, informaation filosofia ovat lähestulkoon puhtaasti teoreettisia tai epistemologisia kysymyksiä. Sellaiset tyytit kuin Luciano Floridi Oxfordissa – jotka hallitsevat informaatioteorian teknisen kaluston tavalla, johon minä en koskaan pystyisi – edistävät tekniikan filosofiaa laajalla ja teknisellä tavalla tietokoneiden filosofian alueella. Minusta Floridi on hyvä suunnannäyttäjä meille kirjansa *Philosophy and Computing* (1999) myötä. Kirjassa on hyvin teknisiä lukuja, mutta Floridi ei kuitenkaan halua unohtaa keskustelua humanistisista kysymyksistä. Luulen, että tavallaan vastasin kysymykseesi palaamalla takaisin aikaisempaan vastaukseeni. Mutta puhtaasti filosofia kysymyksiä ovat ensisijaisesti loogiset, käsitteelliset, epistemologiset ja ontologiset kysymykset, jotka tähtäävät parempaan ymmärrykseen informaatioteknologian luonteesta.

**HK: Teoksessa *Thinking through Technology* esität yleisen kuvailevan analytiikan tekniikasta. Mitä lisäksi tuohon analyysin nyt?**

CM: Olen itse asiassa ajatellut toisen edition tekemistä kirjasta. Ilmeisin aukkokohta on bioteknologia. Vuoden 1994 jälkeen genetiikasta ja biotekniikasta on tullut niin merkittäviä tekijöitä, että niiden poissaolo kirjassa on silmiinpistävää. En ole edes varma, onko

bioteknologia kirjan hakemistossa; koko sana ei ehkä esiinny teoksessa. [Yksi maininta on, myös hakemistossa. Suomentajan huomautus.] Tämä on paha puute. Se oli ymmärrettävä vuonna 1994, kun kirja tuli ulos, mutta se on paha puute tänään.

Analyyttiseen osaan siis haluaisin lisätä analyysejä biotekniikan alueen avainkäsitteistä. Ajattelen myös, että kehitys, jota on tapahtunut viestintä- ja digitaalisessa teknologiassa, nostaa tarkastelua vaativia kysymyksiä. Ja lopuksi, kolmanneksi, uuteen nanoteknologian – jota sanaa ei edes ollut olemassa vuonna 1994 – tutkimusalan syntyyn täytyisi keskittyä: analysoida alan käsitteitä ja kysyä mikä ylipäättään muodostaa koko nanomittakaavan. Mitä eroa on genetiikalla ja nanotiikalla (jos uudissana sallitaan)? En ole varma, en tiedä. Tarkoitan, että ajattelen näitä kysymyksiä ja totean: ”haluaisin paneutua tuohon paremmin.” Tarvitaan siis täydennys bioteknologiasta, informaatio- ja digitaaliteknologiasta sekä jonkinlainen selvitys nanoteknologiasta.

## Tekniikan filosofia tänään ja huomenna

**TH:** Seuraava kysymykseni on yhdistelmä kahdesta tai kolmesta asiasta. Ensiksi, mikä mielestäsi on tyydyttävää tekniikan filosofian nykytilassa? Ja toisaalta, mitä pidät epätydyttävänä? Ja edelleen kolmanneksi, minkä näihin liittyen näet tärkeimpänä ”rintamana” tekniikan filosofiassa?

CM: SPT:n (*Society for Philosophy and Technology*) kokous Delftissä heinäkuussa 2005 oli yksi parhaista mitä SPT:llä on ollut. (SPT:llä on ollut kansainvälisiä kokouksia joka toinen vuosi vuodesta 1981 lähtien siten, että ne ovat vuorotellen Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa.) Hollantilaiset tekivät mahtavaa työtä kokouksen järjestämisessä. Osasyynä siihen tietysti oli se, että hollantilaiset tekevät tänä päivänä erittäin vahvaa tekniikan filosofiaa.

Olen innostunut ja toiveikas tämän hetkisen tekniikan filosofian laaja-alaisuuden ja teknisen sofistikoituneisuuden takia – esimerkkinä analyysit, joita hollantilaiset ovat tehneet teknisten funktioiden suhteesta tieteellisiin kuvauksiin. Peter Kroesilla ja Anthonie Meijersilla on Delftissä huomattava tutkimushanke, joka tutkii kysymystä teknisistä funktioista.

Samoin hyvää minusta on avoimuus substantiaalisille kysymyksille, kuten tekniikan ja hyvän elämän suhteen tarkastelulle. Ajattelen tässä esimerkiksi Christian Illiesiä (*Technische Universiteit Eindhoven*): hän on ankara saksalainen filosofi, joka yrittää lähestyä tekniikan etiikkaa syvästi kantilaisesta näkökulmasta – sisällöllisestä kantilaisesta näkökulmasta, ei pelkästään formaalisesta. Minusta hän on hyvä suunnannäyttäjä meille kaikille siinä, mitä hän haluaa tehdä, mitä hän yrittää tehdä. Olen siis optimistinen laaja-alaisesta tarkastelunkohteiden valinnasta ja ihmisten määrästä nuoremman sukupolven piirissä.

Ja sitten epätydyttävät puolet: en usko olevani kovin tyytymätön. Minusta tekniikan filosofia on elävää tänä

päivänä. Ehkä ainoa tyytymättömyyden aihe on se, että edelleen aika harvat tunnustavat tekniikan filosofian tärkeyden. Tekniikan filosofian marginaalinen luonne on jossain määrin masentavaa. Mutta se yksinkertaisesti merkitsee, että tekniikan filosofian piirissä toimivilla on hyvät mahdollisuudet vaikuttaa alan kehityksen.

Ja mitä pidän tärkeimpänä rintamana? Minusta se on *policy*: *policy*-kysymykset ja pyrkimys liittää tekniikan filosofia *policy*-todellisuuteen. Se on tärkein suunta. No, en halua sanoa kaikkein tärkein, hyvin tärkeä tehtävä tekniikan filosofeille se kuitenkin on. Konkreettinen esimerkki: hurrikaani Katrina ja New Orleansin tuho.

Meidän on kysyttävä, ei vain poliittisia, ei vain taloudellisia kysymyksiä siitä, aiommeko jälleenrakentaa New Orleansin ja miten. Meidän on kysyttävä tieteiden välisiä, filosofisia kysymyksiä, miten aiomme – jos ylipäänsä aiomme – jälleenrakentaa New Orleansin.

Nyt ainoa tapa tehdä tämä on tarttua ja sitoutua asiaan heti. Järjestämme Bob Frodemanin (University of North Texas) ja Nancy Tuanan (Rock Ethics Institute, Pennsylvania State University) kanssa workshopin, joka toisi yhteen ympäristöfilosofeja, kaupungin- ja aluesuunnittelijoita, sekä ekonomisteja miettimään kysymyksiä: ”Mitä aiomme tehdä New Orleansille? Mikä on New Orleansin tulevaisuus?” Ja nämä eivät ole vain taloudellisia tai poliittisia kysymyksiä vaan osaltaan ontologisia. Tarkoitan, että voisimme tehdä New Orleansista Disney Landin. Bourbon Street ja French Quarter voitaisiin rekonstruoida virtuaalimaailmana. Haluammeko tehdä niin?

Mutta vielä tärkeämpää on kysyä, miksi kaikkea hurrikaaneja ja New Orleansin haavoittuvuutta koskevaa tieteellistä ja teknistä tietoa, joka oli olemassa ennen Katrinaa, ei käytetty hyväksi? Varsinkin kun intellektuaalinen yhteisö samaan aikaan tuotti valtavasti tietoa, jolle ei ehkä ole mitään käyttöä. Teknologisen tiedontuotannon ja sen käyttökelpoisuuden välistä suhdetta – tai paremminkin tuon suhteen puutetta, katkosta tiedon ja sen todellisten käyttömahdollisuuksien välillä – on tarkasteltava filosofisesti.

Mutta perinteisesti filosofit ovat halunneet ottaa etäisyyttä ja odottaa Minervan pöllön lento-ohjelmasta illan hämärään asti. Minä kuitenkin ajattelen, että kun aurinko nousee ja uusia asioita luodaan, niin meidän on oltava silloin paikalla, niin kuin linnut nousevat aamulla lentoon. On käytävä kiinni silloin kun asiat ovat syntymässä. On tietysti tunnustettava, että emme voi tietää kaikkea varmasti, mutta meillä voi olla vaikutus, voimme vaikuttaa hyvään suuntaan – sellaisissa kysymyksissä kuin, mitä tulemme tekemään nanoteknologialla ja New Orleansin jälleenrakentamisessa.

**TH:** Minusta näyttää, että tämä vastasi jo seuraaviin kysymyksiini: voiko ja pitääkö tekniikan filosofian vaikuttaa yhteiskunnallisiin käytäntöihin. Vastauksesi näyttää olevan selkeä Kyllä: tekniikan filosofia voi niin tehdä ja sillä pitäisi olla vaikutus noihin käytäntöihin.

CM: Niin, noin ajattelen. Mutta haluan myös va-



roittaa. Heti kun sanon, että meidän on kiinnitettävä huomiota *policy*-kysymyksiin ja -käytäntöihin, haluan sanoa myös asian toisen puolen. Tämä on dialektinen aihe. Enkä tietenkään halua sanoa, että hyvää filosofiaa on vain sellainen, jolla on sosiaalisia vaikutuksia.

Minulla on ystävä, jolla on juuri diagnosoitu haimasyöpä. Hän tekee kuolemaa. Hänellä on viikkoja aikaa, ehkä vain päiviä. Filosofian on minusta autettava meitä käsittelemään myös tämän tyyppisiä kysymyksiä, erityisesti omaa kuolemaamme. Jos se ei sitä tee, se ei ole vakavissaan. Minusta Boethiuksen *Filosofian lohdutus* on edelleen klassisuudessaan tuore teos, joka pyrkii tuomaan filosofian elämän eksistentiaalisten ongelmien äärelle. Mutta on myös eksistentiaalisia poliittisia ongelmia. *Policy*-kysymykset liittyvät niihin. Mutta siinä ei ole kaikki. Filosofian on tartuttava eksistentiaaliin ja käytännöllisiin kysymyksiin, mutta on monia filosofian puolia, jotka kiinnittävät huomiota pelkästään teoreettisiin kysymyksiin. Filosofialle on kuitenkin ominaista, että kompleksisten teoreettisten kysymysten tarkastelu voi avata uusia teitä eksistentiaalisten ja poliittisten ongelmien ymmärtämiseen. En siis halua vaatia kaikilta filosofeilta käytännöllistä toimintaa. Ajattelen vain, että *policy*-areena on uusi alue, jolla filosofia voi olla mukana – filosofian omaksi hyväksi ja maailman hyväksi.

**HK: Liittyen tekniikan filosofiaan ja *policy* kysymyksiin, mitä ajattelet tulevaisuuden tutkimuksesta tässä yhteydessä? Tai futurologiasta niin kuin sitä Pohjois-Amerikassa kutsutaan.**

CM: Minusta se tarjoaa hyviä mahdollisuuksia: tekniikan filosofian pitäisi olla yhteydessä tulevaisuuden tutkimukseen. Tätä yhteyttä ei kuitenkaan juuri ole muodostunut. Tulevaisuuden tutkimusta on tapana vähätellä science fictionina. Mutta kyllä: se on merkittävä mahdollisuus tekniikan filosofialle.

## **Pois marginaalista**

**TH: On selvää, että teknologia muokkaa elämämme ehtoja perustavanlaatuisesti. Samanaikaisesti tekniikan filosofia kuitenkin pysyy melko marginaalisena toimintana. Miksi?**

CM: On monia syitä. Yksi syy on, että akateeminen elämä ylipäänsä on marginaalista. Ei tarvitse huolehtia, onko tekniikan filosofiaa, filosofiaa ylipäätään tai historiatiedettä; akateeminen maailma on tullut yhä enemmän marginaaliseksi – kaikilta niiltä osin, jotka eivät liity teknisluonteiseen ammatilliseen koulutukseen. Humanistiset tieteet ovat tulleet marginaaliseksi akateemisessa maailmassa.

Kun olin filosofian perustutkinto-opiskelija, opiskelijamääriltään suosituimmat tutkinto-ohjelmat olivat englantia ja historia. Ne ovat humanistisia disiplinaaneja. Opiskelijat valitsivat humanistisia aineita collegessa tai yliopistossa, koska se on viimeinen tilaisuus – ennen kuin joutuu todenteolla elättämään itsensä – ajatella, miettiä

asioita. Silloin opiskelijat halusivat tehdä niin. He ajattelivat: ”Elämän tarkoitus on elää hyvä elämä, ei pelkästään tienata rahaa. Tämä on viimeinen tilaisuutemme pannaan siihen, ennen kuin menemme naimisiin, saamme lapsia ja olemme kahdeksan tunnin päivätyössä.” Siinä vaiheessa, kun olin jatko-opiskelija, oli jo tapahtunut muutos. Psykologiasta oli tullut suosituin pääaine. Ajateltiin, että psykologia auttaa ihmisiä. Se antaa keinoja vaikuttaa ihmisiin, keinoja toimia maailmassa. Englanti, kirjallisuus, historia ja filosofia olivat jäämässä paitsioon. Tämä kehitys on sittemmin vain jatkunut.

Jonkin aikaa, menevällä 1980-luvulla ja 90-luvun alussa, business-tutkinto oli suosituin. Se on hieman taantunut mutta on silti hyvin suosittu. Taloustiede (*economics*), arvaan – minulla ei ole tilastoja tästä – ja business ovat todennäköisesti suosituimmat perustutkinto-ohjelmat, luonnontieteiden ja tekniikan ulkopuolella. Tämä muutos, tämä kehityskulku, on ollut kasvavaa humanististen tieteiden marginalisoitumista, josta filosofian marginalisoituminen on vain ollut osa. Se on yksi tekijä. Se on vain historiallista liikettä.

Toinen tekijä on, että filosofia on pyrkinyt kilpailemaan tieteen ja tekniikan kanssa pyrkimällä saavuttamaan kunnioitusta teknisillä ansiollaan. Tässä mielessä on paljon tekniikan filosofiaa, joka ei ole marginaalista, kuten vaikka tietojenkäsittelytieteen filosofia – suuri osa tietojenkäsittelytieteestä on itse asiassa filosofia – ja informaation teoria. Eli ne eivät ole marginaalisia. Mutta ne ovat marginaalisia filosofialle ymmärrettynä perinteisessä mielessä.

Huomattava osa kognitiotieteen piirissä tapahtuvasta työstä, kuten Daniel Dennett hankkeet, Fred Dretsken ja jopa tietty osa Davidsonin työstä, luokittelee tekniikan filosofiaan piiriin kuuluvaksi, ja sillä on merkitystä. Mutta siitä on tullut niin teknistä, että sen vaikutus tunnetaan vain teknisten eliittien piirissä. Siten se samanaikaisesti on ja ei ole marginaalista.

Kolmas tekijä, joka on vaikuttanut tekniikan filosofian marginalisoitumiseen on, että kyetäkseen vaikuttamaan asioihin tekniikan filosofit ovat erikoistuneet kapeille teknologian alueille, kuten bioetiikkaan, tietojenkäsittelyn etiikkaan tai insinöörien ammattietiikkaan. Näissä tapauksissa tekniikan filosofia ei minusta ole marginaalista. Varmastikaan ei bioetiikka – joka on huomattava osa siitä, mitä kutsuisin tekniikan filosofiksi – ole marginaalista. Se on merkittävä akateeminen hanke. Kaikkien lääketieteellisten tiedekuntien täytyy Yhdysvalloissa opettaa bioetiikkaa. Kaikissa tärkeissä tutkimusyliopistoissa on kursseja bioetiikassa. Eli tässä mielessä – erikoistuneiden alojen tekniikan filosofiana – minusta kysymyksen premissi ei pidä paikkaansa. Tekniikan filosofia ei ole marginaalista.

Mutta samanaikaisesti se on marginaalista kapean erikoistumisen mielessä. Tämä on yksinkertaisesti vastaimista erikoistumisen vaatimukseen tässä historiallisessa tilanteessa. Akateemisen urani nykyisessä vaiheessa olen erityisen kiinnostunut edistämään tieteiden välistä (*interdisciplinary*) tekniikan filosofiaa, joka pyrkisi ylittämään

noiden spesialisoituneiden alojen välisiä kuiluja ja yhdistymään tiedettä ja teknologiaa koskevan päätöksenteon analyysiin (*policy analysis*). *Policy*-analyysistä on nimittäin tullut uusi tie tehdä humanistisia tieteitä relevanteiksi maailmassa, jossa elämme. Eli haluan tehdä monitieteistä poliittista tekniikan filosofiaa (*interdisciplinary policy philosophy of technology*) tänä päivänä. Minusta tämä on suunta, johon meidän on kuljettava.

**TH: Luulen, että osasy marginalisoitumiseen voi olla erittelemäsi jakautuneisuus insinööri- ja humanistiseen näkökulmaan. Aiemmin mainitsit pragmatismen. Mitä muita tapoja ylittää tuo jako voisi olla?**

CM: Ensimmäinen ja tärkein asia humanistifilosofoille on todella kiinnittää huomiota siihen, mitä tapahtuu luonnontieteiden ja insinööritoiminnan piirissä. Aivan liian usein filosofit kuvaavat insinöörien ja luonnontieteilijöiden toimia tavoilla, joihin nämä vastaavat: ”Ei tuo kuvaa mitenkään minun kokemustani asiasta.” Ei ole korviketta käsien likaamiselle ja insinöörien tekemisistä oppimiselle. Ei ole olemassa oikotietä.

Käytän tätä esimerkkiä *Thinking through Technology*’ssä, ja luulen, että sitä voidaan laajentaa. On kiinnostavaa, että suuresta osasta taidefilosofiaa taiteilijat voivat todella oppia jotain.

Taiteilijat usein reagoivat taidefilosofiaan sanomalla: ”Tämä auttaa meitä ymmärtämään syvällisemmin työtämme.” Samoin tieteenfilosofia herättää tieteentekijöissä usein reaktion: ”Kyllä, nuo filosofiset ongelmat liittyvät kokemukseeni tieteellisestä työstä. Tämä ei ehkä ole tapa, jolla itse kuvaisin niitä, mutta voin nähdä itseni tästä peilistä.” Liian suuri osa tekniikan filosofiasta on sellaista, että kun insinöörit katsovat sen tarjoamaan peiliin, he vastaavat: ”En näe itseäni tässä analyysissä.” Ajatellaan Heideggeria, joka esitti, että teknologia tekee maailmasta *Bestandin*, resurssin. Minun kokemukseni on, että monet insinöörit vastaavat tähän tulkintaan: ”Olen pahoillani, mutta tuo ei ole sitä, mitä itse koen tekeväni.” No, minä olen sitä mieltä, että Heidegger todella on oikeassa. Mutta saadakseen asian kommunikoidua muun maailman kanssa filosofin on uudelleen ajateltava ja kuvattava *Bestand* (ja *Gestell*, jonka Heidegger käsittää maailman *Bestandiksi* muuttumisen lähtökohtana) tavalla, johon työntekijäpuolen insinööri voi sanoa: ”Ok, Ymmärrän tuon, se auttaa minua ymmärtämään, mitä teen, tavoilla joita en huomannut aiemmin.”

Viimeisenä yrityksenä kuvata sitä, mistä olen pyrkinyt puhumaan: olen innostunut Robert Frodeinan uudesta ohjelmasta University of North Texasissa. Hän on juuri saanut uuden tohtorihjelman hyväksytyksi. Se on muuten vasta kolmas filosofian PhD-ohjelma valtion yliopistossa Texasissa – muut ovat University of Texas Austinissa ja Texas A&M. Frodeinan laitos edellyttää, että kaikki jatko-opiskelijat viettävät vuoden työharjoittelussa jossain firmassa tai julkisessa laitoksessa saadakseen filosofialle vaikuttavuutta ja oppiakseen maailman vaatimuksista luopumatta filosofiasta.

Filosofian puolustukseksi ei riitä pelkkä filosofisena

pysyminen. Meidän on vietävä filosofia ympärillämme olevaan tieteen ja teknologian hallitsemaan maailmaan mutta siten tuotava tämä maailma filosofiseen valoon. Meidän on palattava luolaan. Luolan ulkopuolisessa valossa pysyttelemisen ei riitä. Kuitenkin luolaan palatesamme meidän kyettävä sekä muistamaan ja säilyttämään se, mitä luolan ulkopuolella olemme ehkä oppineet, että oppimaan siitä, mitä luolan sisällä tapahtuu.

Tänä päivänä luolassa tietysti hallitsee teknologia, mutta se ei ole välttämätön tilanne. Luolaan ei hyödytä palata filosofisen ylemmyyden vallassa vaan palaamisen täytyy olla myös syntynyt oppimishalusta. Se, mihin meidät haastettu, voisi olla kuvattavissa myös uutena versiona kahden totuuden opista, jota on buddhalaisuudessa muotoiltu monin eri tavoin, esimerkiksi *madhyamaka*-erottelu sovinnaisen ja perimmäisen totuuden välillä, keskiaikaisessa filosofiassa Averroeksen radikaali aristotelismi, ilmoituksen ja järjen välinen kontrasti, on tällainen kahden totuuden oppi.

## Viite

1. *Policy* = ”politiikka” menettelytavan merkityksessä; suomessa ei ole *politics-policy* -erottelua. Huomaa myös samasta kannasta tulevat englannin sanat *polite*, *polity*, *politic*, *police*, *policy-maker*. Sanojen lähtökohta on kreikan kaupunkivaltiota tarkoittava *polis*-sana.

## Carl Mitchamin valikoidut teokset

- Bibliography of the Philosophy of Technology*. University of Chicago Press, Chicago 1973. (Carl Mitcham ja Robert Mackey.) Indeksoitu uusintapainos, MI: Books on Demand, Ann Arbor, 1985.
- Thinking through Technology: The Path between Engineering and Philosophy*. University of Chicago Press, Chicago 1994.
- Engineer's Toolkit: Engineering Ethics*. Prentice Hall, Upper Saddle River, 2000. (Carl Mitcham ja Shannon Duval.)
- Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology*. Free Press, New York 1972. (toim. Carl Mitcham ja Robert Mackey.) Pehmeäkantinen uusintapainos, päivitetty valikoitu bibliografia, New York: Free Press, 1983.
- Encyclopedia of Science, Technology and Ethics*, Macmillan Reference USA, 2005. (toim. Carl Mitcham.)



stehen. Durch die verschiede  
 hoben, so dass nur mit dem

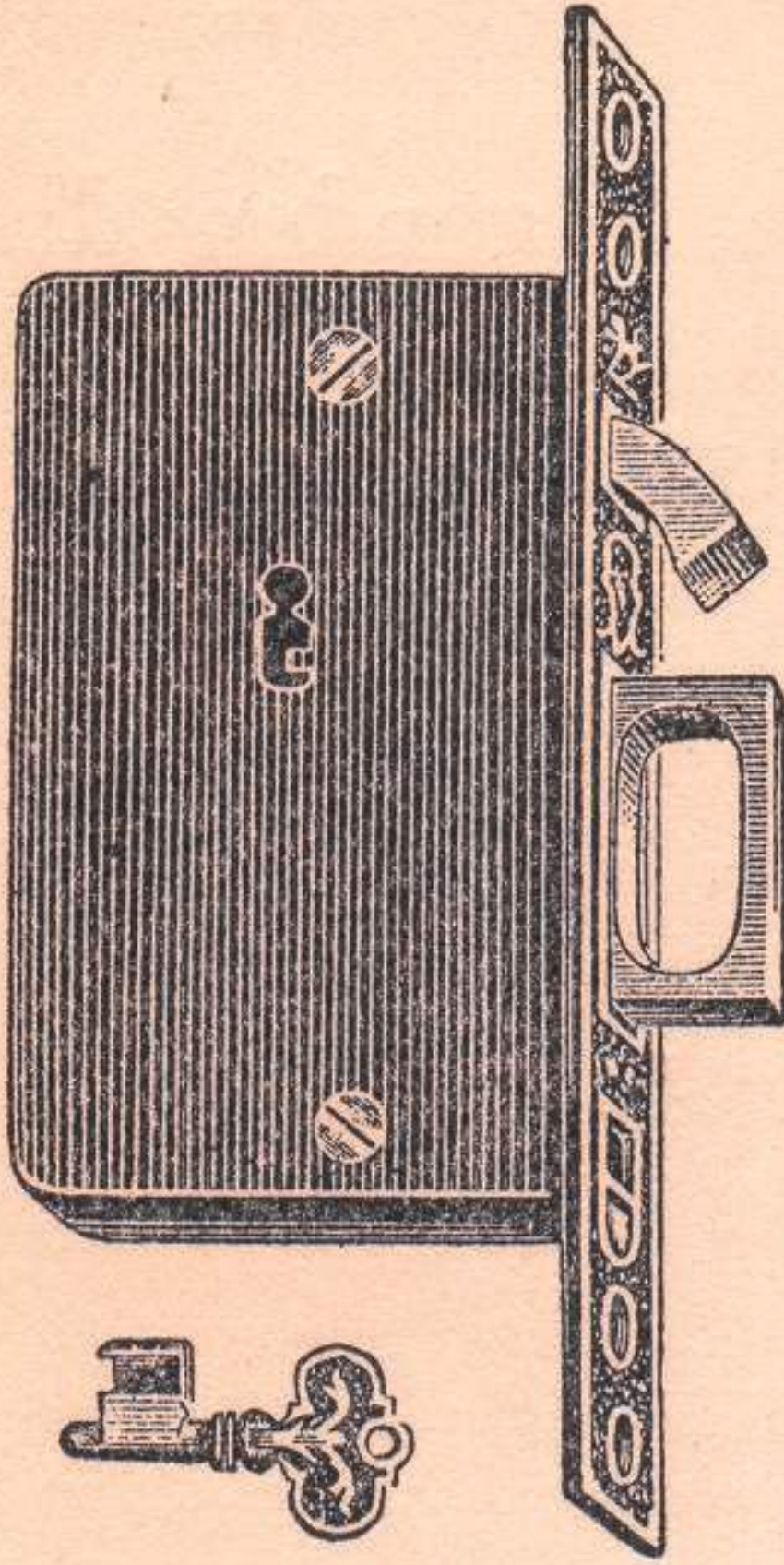


Fig. 9.

Das  
 noch für  
 besonders  
 Systeme v  
 gegen ein  
 Anzahl pa  
 hierher, so  
 von Herr  
 von Klein  
 wie auch  
 Schlosssich  
 Nr. 39 093  
 Wert in F

Eine k  
 rung der  
 wurde du  
 Freiburg i.  
 Geldschrar

verbreiteten Protektorschlo  
 bärtiger Schlüssel verwendet



## Topi Heikkerö

# Kolme näkökulmaa tekniikan ja etiikan suhteisiin

AK 47-rynnäkkökiväärin suunnittelija Mikhail T. Kalashnikov kertoi myöhemmin toivovansa, että olisi kehittänyt jotain ihmiskunnan kannalta rakentavampaa kuin ase, vaikkapa ruohonleikkurin. Toisaalta varsin usein sanotaan, ettei ase sinänsä tapa ketään vaan vasta sormi, joka painaa liipaisinta. Mutta mitä muuta rynnäkkökiväärillä voi tehdä kuin tappaa? Missä määrin tekniset laitteet, järjestelmät ja ajattelutavat ovat vain neutraaleja työkaluja vapaan ihmisen käsissä? Kun ihmisen toiminnasta tulee tekniikan välittämää, eettiset kysymykset asettuvat monella tapaa uudestaan.<sup>1</sup>

**T**ässä kirjoituksessa hahmotan etiikan<sup>2</sup> ja tekniikan<sup>3</sup> suhteita kulttuurissamme. Vaikka lähestymistapani onkin kuvaileva, esitykseni on epäsuorasti toki myös argumentatiivinen ja kriittinen. Hahmotan kysymyksen etiikasta teknistyneessä kulttuurissa kolmesta näkökulmasta. Ensiksi teknisen kehityksen voidaan ajatella asettavan etiikalle uusia haasteita. Usein nämä haasteet nähdään erillisinä kysymyksinä, joita voidaan selvittää soveltavan etiikan aloilla kuten bioetiikassa tai insinöörien ammattietiikassa. Toiseksi tekniikan voidaan nähdä muokkaavan radikaalisti ihmisenä olemisen ehtoja niin, että valtavasti kasvaneet ihmisen vaikutusmahdollisuudet vaativat uudenlaista eettistä ajattelua, mihin kytkeytyy myös perinteisen etiikan pätevyyden kyseenalaistaminen teknistyneessä maailmassa. Kolmanneksi on myös esitetty, että koko etiikan merkitys on tullut kyseenalaiseksi tieteellis-teknisessä modernisaatioprosessissa.

Etenen seuraavaksi esittämällä hieman yksityiskoh-  
taisemman kuvauksen kustakin kolmesta näkökulmasta etiikan ja tekniikan suhteeseen. Lopuksi esitän hahmotuksen siitä, miten tekniikan ja etiikan suhdetta koskeva tutkimus parhaiten akateemisella kentällä sijoittuu.

### Haasteita

Tekniikan kehitys on antanut sysäyksiä uusien etiikan haarojen synnylle. Näistä bio- ja lääketieteen etiikka,

informaatio- ja viestintäteknologian etiikka, ympäristöetiikka ja insinöörien ammattietiikka ovat ehkä tunnetuimpia. Näissä disiplinaarissa etiikka on enemmän tai vähemmän onnistuneesti kehittynyt erityisiksi akateemiseksi tutkimushaaroiksi tyypillisine kysymyksenasetteluineen.<sup>4</sup>

On kuitenkin kysymyksiä, jotka koskevat kaikkia näitä soveltavan etiikan (*applied ethics*) aloja ja ylittävät niiden kysymyksenasettelut. Esimerkiksi on sosiaalista oikeudenmukaisuutta koskeva kysymys, miten minkä tahansa teknologian aiheuttamat haitat ja kustannukset sekä sen tuottamat hyödyt jaetaan yksilöiden ja yhteisöjen kesken sekä globaalisti. Edelleen, moniin tekniisiin sovelluksiin liittyy huomattavia riskejä ja epävarmuuksia, erityisesti niiden ei-aiottuihin seurauksiin. Esimerkiksi tietyille saasteille altistumisen ja tiettyihin syöpätyyppeihin sairastumisen välillä on selvä korrelaatio. Siksi voidaan esittää, että vapaa informoitu suostumus (*free and informed consent*)<sup>5</sup> on relevantti käsite myös muualla kuin biomedikaalisen tutkimuksen ihmiskohteiden kohdalla. Se voi olla käyttökelpoinen esimerkiksi saastuttavien tehtaiden, voimaloiden ja jätteenkäsittelylaitosten sijoittamisessa, liikenne- ja ratkaisujen, kuten lentokenttien ja moottoritien yhteydessä ja teknologisesti muokattujen elintarvikkeiden kulutus päätöksissä.<sup>6</sup>

Informoituun suostumukseen liittyy läheisesti kysymys moraalisten toimijoiden autonomiasta ja ongelma

teknologisen muutoksen ohjauksesta ja kontrollista: Kuka ohjaa teknologista muutosta? Voiko sitä ohjata? Kenellä on, tai olisi, oikeus kontrolloida teknologista muutosta? Niillä, joilla on investoitava pääoma? Valtioilla ja niiden liittymillä? Vai yksityisillä ihmisillä, joiden elämään tuo muutos vaikuttaa? Ohjauksen ongelmaan liittyy läheisesti kysymys vastuusta. Nykyaikaiset teknologiset verkostot ovat luonteeltaan valtavia monien erilaisten toimijoiden yhteenliittymiä ja saavat aikaan vaikutuksia, joiden ajalliset ja kausaaliset puitteet ovat laajuudeltaan ennennäkemättömiä. Näin ollen niiden sisällä tapahtuvan toiminnan ja niiden vaikutusten yhteydessä vastuu täytyy ajatella tavalla, joka huomattavasti eroaa klassisesta vastuullisuuden käsitteestä, joka liittyi lähinnä välittömiin ja konkreettisiin tilanteisiin ja suhteisiin.<sup>7</sup>

Hieman yleisemmällä tasolla tulee vastaan kysymys teknologian ja hyvän elämän suhteesta. Vaikka kysymyksestä harvoin eksplisiittisesti keskustellaan, se on silti aina läsnä. Uuden ajan alkupuolella sellaiset ajattelijat kuin René Descartes ja Francis Bacon artikuloivat uuteen tieteseen ja tekniikkaan liittyvät lupaavat näköalat. Heidän väitteensä oli selvä: tämä hanke tulee tuomaan ihmisten suurelle joukolla vaurautta ja parempaa elämää. Nyt, noin 500 vuotta myöhemmin, missä määrin olemme saavuttaneet tuon paremman elämän? Tieteellis-tekninen kehitys on epäilemättä häkellyttävällä tavalla vähentänyt sairauksia ja vaivoja sekä lisännyt tuottavuutta. Monia taakkoja on saatu poistettua inhimillisestä elämästä. Laaja-alainen demokratia sekä sukupuolten välinen tasa-arvo, ainakin niiden nykyisessä muodossa, on myös edellyttänyt teknologista kehitystä. Kuitenkin jää vielä kysyttäväksi, missä määrin teknologinen kehitys on tehnyt elämän kehittyneissä maissa paremmaksi siinä mielessä, että se olisi onnellisempaa, erinomaisempaa tai ylevämpää, esimerkiksi niissä merkityksissä, joita kulttuurimme klassiset juuret näille sanoille antavat. Sellaiset ongelmat kuin masennus, ylipaino, toimimattomat perheet, syömishäiriöt, riippuvuudet, kasvavat avioeroluvut, uuslukutaidottomuus, alhaiset äänestysprosentit ja heikkenevä tietoisuus maailman tilasta ovat pahentuneet samaan aikaan, kun tarjolla on ollut tietoa ja tekniikoita ongelmien ratkaisemiseksi. Teknologian tuoma vapautuminen sairauksista ja ruumiillisesta työstä ei näytä automaattisesti johtavan tyytyväiseen tai hyvään elämään.<sup>8</sup>

### Eettisten teorioiden ajantasaisuus

Toinen lähestymistapa etiikan ja tekniikan suhteeseen tutkii sitä, miten tiede ja tekniikka kokonaisuutena ovat muuttamassa ihmisenä olemisen ehtoja, sekä perinteisten eettisten ajattelumallien toimivuutta tässä muuntuneessa maailmassa. Esimerkiksi vahingon käsite on mitä keskeisin etiikassa, koska jopa hyvin yksinkertainen eettinen koodi perustuu kehotukselle tuottaa hyvää ja välttää vahingon tuottamista.<sup>9</sup> Mutta mitä on vahinko? Esimoderneina aikoina vahinko käsitettiin melko ongelmattomasti konkreettiseksi ja ajallis-paikallisesti likeiseksi vaurioksi. Nykyisissä oloissa tilanne ei ole niin yksin-

kertainen. Voinko pitää matkustajalentokoneiden melua lähiöni yläpuolella minulle koitavana vahinkona? Miten pitkäaikainen altistuminen saasteille, joiden vaikutukset nähdään todennäköisyysfunktion valossa, tulkitaan vahingoksi? Missä mielessä voimme vahingoittaa tulevia sukupolvia, joita ei vielä ole olemassa?<sup>10</sup>

Edelleen, oikeudet ovat keskeisessä asemassa liberaalin demokratian taustalla olevissa ajattelumalleissa. Näyttää luonteeltaan ajatella, että kenenkään oikeuksia ei pitäisi rajoittaa, jos ne eivät loukkaa kenenkään toisen vastaavanlaista vapautta. Toimijoiden voimat ja kyvyt ovat kuitenkin radikaalisti vahvistuneet teknologisen kehityksen myötä. Miten perinteinen oikeuden käsite on sovellettavissa näissä oloissa? Mitä esimerkiksi tapahtuu, jos ei ole mahdollista asettaa rajaa oikeudellemme ostaa ja käyttää voimakkaita ja saastuttavia laitteita, kuten suuria henkilöautoja? Miten voidaan sovittaa yhteen suuryhtiöiden oikeus harjoittaa liiketoimintaa yhteisen ympäristön varjelemisen kanssa?<sup>11</sup>

Yksittäisten käsitteiden lisäksi perinteisen etiikan soveltamisessa teknistyneen maailman kysymyksiin on olemassa syvempi ongelma. Se koskee erottelua tekemisen (*making*) ja toiminnan (*doing*) välillä. Aristoteleesta lähtien on erotettu kolmenlaista inhimillistä aktiviteettia. Ensimmäinen tyyppi, tuotannollinen valmistaminen, *poiesis*, on moraalisesti neutraalia. Toinen tyyppi, toiminta, *praksis* on alue, jota moraaliset kysymykset koskevat. Kolmas tyyppi, teoreettiset tai tieteelliset toimet, *theoria*, on taas moraalisesti harkinnan ulkopuolella.<sup>12</sup>

Nykyisessä tilanteessamme nämä erottelut näyttävät ongelmallisilta. Albert Borgmann kuvaa ongelmaa seuraavasti:

”Jotkut modernin kulttuurin tarkastelijat kyllä huomaavat eroja ja jännitteitä nykyaikaisen toiminnan ja tuotannon välillä, etiikan ja teknologian välillä. He valittavat, että samalla kun teknologia on kehittynyt dramaattisesti, meidän moraalinen kykymme käsitellä sitä on jäänyt kehittymättä. Mutta tämä huomautus on yhtä perusteellisesti virheellinen kuin tekemisen ja toiminnan erottaminen ylipäätään. Se jättää huomiotta, että teknologinen valmistaminen, teknisen laitteen kehittäminen ja käyttöönotto, aina jo itsessään muodostaa moraalisesti päätöksen.”<sup>13</sup>

Näin siis keskeinen ongelma etiikan ajattelemiselle teknologian kontekstissa on käsitys, jonka mukaan tuotanto on itsessään moraalisesti neutraalia. Mutta jos edellä esitetyt huomautukset tekniikkaan kytkeytyvistä eettisistä kysymyksistä – hyötyjen, haittojen ja riskien oikeudenmukaisesta jakamisesta sekä hyvästä elämästä, esimerkiksi – ovat päteviä, silloin amoraalisen *poiesiksen* erottaminen moraalisesti latautuneesta *praksiksesta* on käymätöntä. Esimerkiksi, jos tuotantolaitos näyttää olevan taloudellisesti voitollinen investointi, mutta aiheuttaa saastepäästöjä tietylle alueelle ja sisältää tietyn onnettomuusriskin, silloin on moraalisesti relevanttia kysyä, keiden kaikkien on syytä osallistua päätöksentekoon laitoksen rakentamisesta. Tämän perusteella näyttää siltä, että olisi



kyettävä löytämään keinoja arvioida teknistä kehitystä moraalisesti ja poliittisesti sen kaikissa vaiheissa, suunnittelusta ja kehittämisestä lähtien.<sup>14</sup>

Mutta ei pelkästään *poiesiksen* käsite ole ongelmallinen. Moraalisesti neutraalin *theorian* käsite on yhtä kyseenalainen. Itse asiassa poliittisessa puheessa teknologia oikeutetaan usein sillä perusteella, että se nojaa ”tieteen tuloksiin.” Koska tiede kuvaa todellisuutta objektiivisesti – näin argumentaatio kulkee – ja teknologia on tieteellisen tutkimuksen tulosten soveltamista, teknologioiden suunnitteluun ja tuotantoon ei voi liittyä monia moraalisia kysymyksiä. Siten etiikka ja politiikka tulevat kuvaan vasta tuotannon jälkeen ja koskevat lähinnä sitä miten teknologisen tuotannon lopputuloksia käytetään.

Tällainen ajattelutapa on tietenkin naiivi tieteen ja teknologian tutkimuksen näkökulmasta. Sitä paitsi, tänä päivänä tieteellistä tutkimusta pidetään yhä tärkeämpänä tuotantovoimana, mikä näkyy esimerkiksi Suomen ja Ruotsin jatkuvasti kasvavana panostuksena tutkimus- ja kehittämistoimintaan.<sup>15</sup> Tämän seurauksena tieteellis-tekninen järjestelmä on sekä strategisesti että määrällisesti suurten sijoitusten vastaanottaja ja yhtä tärkeän taloudellisen panoksen tuottaja. Väistämättä näissä olosuhteissa täytyy olla poliittinen ja arvottomiskysymys, mihin tämä sijoitus ohjataan ja millaiseen tuotantoon pyritään. Nähdäkseni tällainen arvovapaan tieteen kritiikki – tieteen asettaminen tiedepoliittiseen kontekstiin – pätee riippumatta yleisestä tieteen filosofiasta. Vaikka onnistuisi argumentoimaan jonkinlaisen realistisen tieteenfilosofian puolesta, silti on vastattava, miten tiede inhimillisenä toimintana ja resurssien kohdentamisena voisi olla arvovapaata.

### Etiikan merkityksestä ja perustelemisesta

Kolmas näkökulma koskee sitä, miten tiede ja tekniikka ovat kyseenalaistaneet eettisen ajattelun perustoja. Kaudenastelemattomin muotoilu etiikan tarpeettomuudesta tieteellis-teknisessä kulttuurissa tuli varhaisen loogisen positivismin piiristä. Kriteerit – empiirinen sisältö ja läpinäkyvä looginen rakenne – jotka looginen positivismi asetti mielekkäälle kielenkäytölle, rajasivat etiikan, yhdessä metafysiikan ja uskonnon kanssa, sisällöllisiä lauseita esittävien alojen joukosta ulos.<sup>16</sup> Luonnollinen seuraus tästä oli pitää eettisiä lauseita ilmauksina puhujan henkilökohtaisista tunteista, eli metaeettinen emotivismi. Emotivismin mukaan, esimerkiksi lauseen ”murhaaminen on väärin” merkitys olisi ’en pidä murhaamisesta’ tai ’en hyväksy murhaamista’.<sup>17</sup>

Tämä kova kanta kuitenkin pehmeni pian loogisen positivismin piirissä. Filosofinen etiikka kärsi silti vastoinkäymisiä koko 1900-luvun ajan. Tästä esimerkkinä on, että sekä anglo-amerikkalaisen että mannermaisen perinteen keskeiset, traditiota luoneet ajattelijat, Ludwig Wittgenstein (1989–1951) ja Martin Heidegger (1989–1976), olivat varauksellisia etiikan suhteen. Heidegger oli kerkeä huomauttamaan, että hänen filosofiallaan ei ollut tekemistä etiikan kanssa, silloinkaan kun päällisin puolin siltä ehkä olisi näyttänyt.<sup>18</sup> Hänen keskeinen huolensa

oli, että etiikka, siten kuin se on tavallisesti länsimaisessa ajattelussa ymmärretty, pohjaa ongelmalliseen ontologiaan. Hän ei kuitenkaan itse pyrkinyt näyttämään, miten etiikkaa voitaisiin ajatella ontologisesti asianmukaisella tavalla.<sup>19</sup> Wittgenstein tuli tunnetuksi vakavasti eettisenä ihmisenä, mutta omassa ajattelussaan hän kielsi filosofisen etiikan mahdollisuuden. Hänen mukaansa äärellinen ja suhteellinen kieli ei voi tavoittaa eettistä vaatimusta, jonka Wittgenstein ajatteli olevan ääretön ja absoluuttinen.<sup>20</sup> Sekä Heidegger että Wittgenstein olivat miltei apokalyptisia tieteellis-teknistä aikakautta koskevissa näkemyksissään.<sup>21</sup> Wittgenstein kuitenkin jätti tämän teeman varsinaisen filosofisen työnsä ulkopuolelle. Heidegger sen sijaan piti tekniikan olemuksen ymmärtämistä keskeisenä filosofisena tehtävänä, varsinkin myöhäisfilosofiassaan.<sup>22</sup> Kuitenkin, mitä tulee etiikkaan ja tekniikkaan, nämä suuret ajattelijat ajavat kysymään monia kysymyksiä mutta tarjoavat vähän vastauksia.

Yleisesti ottaen etiikan perusteita ja mielekkyyttä koskeva kysymys liittyy käsitykseen rationaalisuudesta. Luonnontieteen ja tekniikan voittokulku on saanut etiikan näyttämään yhä vähemmän rationaaliselta. Koska tieteellis-tekniset<sup>23</sup> menetelmät nojaavat määrälliseen, matemaattiseen lähestymistapaan, niiden hegemonian vallitessa keskustelu laadullisista ilmiöistä näyttää toisarvoiselta eksaktien kalkylointien rinnalla. Toiseksi modernin tieteellis-teknisen metodiikan voima perustuu sen empiirisyyteen ja kokeelliseen tutkimukseen. Sen selitysviivan ja käyttökelpoisen sovellettavuuden vuoksi tiedetekniikan metodista ja viitekehystä kulttuurissamme on tullut rationaalisuuden standardi. Etiikka kuitenkin ei ole luonteeltaan empiiristä eikä kokeellista. Sen vuoksi siitä nykyisessä kontekstissa näyttää puuttuvan rationaalista johdonmukaisuutta. On tietysti mahdollista tutkia ihmisten asenteita ja arvostuksia empiirisesti tai tehdä psykologisia testejä, jotka koskettavat moraalisia teemoja. Tällainen deskriptiivinen lähestymistapa kuuluu kuitenkin eri kategoriaan kuin etiikka normatiivisena tutkimuksena. Tutkija voi esimerkiksi tutkia Kolmannen valtakunnan aikana vallinneita sosiaalisia normeja tai pedofiilien psyykkisiä prosesseja, mutta tällainen tutkimus ei koske kysymystä natsismin tai pedofilian moraalista tuomittavuudesta ja sen perusteista.

Näin siis kysymys etiikasta rationaalisenä toimintana kytkeytyy kysymykseen arvoneutraalista tieteestä. Jos tiede on määritelmällisesti arvoneutraalia ja – normatiivisen – etiikan on luonnollisesti oltava arvosidonnaista, silloin ei ole mahdollista puhua etiikasta tieteellisenä rationaalisenä toimintana. Tieteen ja etiikan suhde jää jännitteiseksi.

### Lopuksi

Tämän hahmotelman pohjalta tekniikan etiikan kenttä näyttää hajanaiselta. Kuten kirjoituksen otsikko sanoo, tässä ei varsinaisesti ollut tarkoitus esittää tekniikan etiikan (*ethics of technology*) periaatteita vaan tarkastella tekniikan ja etiikan suhdetta. Mikäli hahmotelmani

onnistui, selvitetynsi tuli, että tuo suhde on kaksisuuntainen. Edelleen, lähdin siitä, että suhdetta on hedelmällistä tarkastella kolmesta näkökulmasta. Ensiksi esittelin lyhyesti tapoja, joilla tekninen kehitys tuottaa uusia tehtäviä etiikalle. Toiseksi katsoin, millä tavoin eettiset teoriat ja käsitteet mahdollisesti tarvitsevat uudelleenajattelua, jotta ne adekvaatisti soveltuisivat maailman, jossa elämme. Kolmanneksi nostin esiin muutamia näkökohtia siitä, miten tieteellis-tekninen kehitys on ajanut eettisen ajattelun nurkkaan. Kaiken kaikkiaan tämä esitys muodostui kolmesta sarjasta kysymyksiä. Lopullisia vastauksia se ei juuri tarjonnut.

Suunnistusehdotuksena kohti vastauksia esitän lopuksi hahmotuksen ”tekniiikan etiikan” paikasta akateemisella kartalla.<sup>24</sup> Minusta näyttää siltä, että käyvän tekniikan ajattelun on sijoitettava kolmion sisään. Kolmion yhden kulman muodostaa yhteiskuntatieteellinen teknologian tutkimus (*science and technology studies, STS*), toisessa kulmassa on lähinnä analyttisen filosofian pohjalta ponnistavat soveltavan etiikan haarat, joista oli puhe ensimmäisessä jaksossa, kolmannen kulman muodostaa ennen kaikkea mannermaisesta filosofiasta nouseva tekniikan filosofian ja kritiikin perinne.

Sosiologispainotteisen teknologian tutkimuksen legitiiminä puutteena on sen pidättyvyys normatiivisista kannoista. Sen viimeaikainen kehitys on myös kulkenut kohti hyvin empiiristä *case study* -tyyppistä lähestymistapaa. Tämän tutkimushaaran tulokset on kuitenkin huomioitava tekniikan etiikkaa kehiteltäessä, ainakin jos halutaan välttää nojatuolifilosofointiin ajautuminen.<sup>25</sup> Soveltavan etiikan vahvuutena on eettisten ratkaisujen hakeminen käytännöllisiin ongelmiin. Siihen liittyy kuitenkin puutteita. Alussa mainittu laajempien sosiaalietettisten ja poliittisten kysymysten huomiotta jättäminen on yksi puutteista. Hieman vaikeammin artikuloitavissa olevalla tasolla sen yksilökeskeisyys, institutionaalisten käytäntöjen ja teknologian järjestelmäluonteen vajavainen huomioiminen on myös puute. Näihin viime mainittuihin mannermaisesta filosofian perinteestä nouseva tekniikan filosofia voi toimia korrektiivina. Viittaaan tässä hyvin väljästi esimerkiksi sellaisiin ajattelijoihin kuin Heidegger, Hans Jonas, Hannah Arendt ja Michel Foucault. Näin siis STS:n vahvuutena on empiirinen informoituneisuus, soveltavan etiikan kohdalla taas käytännöllisyys ja eettisen agenssin ylläpitäminen ja mannermaisesta tekniikan filosofian kohdalla syvälinen käsitys ihmisenä olemisen historiallisista ja poliittisista ehdoista. Minusta tekniikan ja etiikan suhteen tutkimisen tulisi olla kaikkien näiden kolmen tutkimusperinteen vaikutusyhteydessä.

## Viitteet

1. Osia tästä kirjoituksesta olen esittänyt seuraavissa konferenssiesteitelmissä: ”The Question of Ethics in Technological Culture”, *Public Proofs – Science, Technology, and Democracy: The Joint 4S & EASST Conference 2004*, Pariisi, 27.8.2004 sekä ”Ethics and Technology: Characterizing Some Central Issues”, *Technology: Between Enthusiasm and Resistance*, Jyväskylä, 10.5.2005.
2. Etiikalla tarkoitan tässä kirjoituksessa normatiivista etiikkaa hyvin väljässä mielessä. En sitoudu mihinkään erityiseen normatiivisen etiikan teoriaan, tai teoriattomuuteen. Kirjoituksen tarkoitus on lähinnä paikantaa eettis-poliittisia kysymyksiä tekniikan yhteydessä. Käsittäkseni se on tämän aihepiirin kannalta relevantti ensimmäinen askel.
3. Käytän sanoja ’tekniikka’ ja ’teknologia’ niiden sanakirjamääritelmän mukaan. Silloin tekniikka on laajempi termi, joka tarkoittaa luonnon mahdollisuuksien hyödyntämistä ja muuta tekoaitoa yleisesti. ’Teknologian’ merkitys taas on sanakirjamääritelmän mukaisesti kapeampi, se tarkoittaa teknisten ratkaisujen teoreettista puolta. Filosofisesti voisi olla mielekäästä pitäytyä tähän jakoon sillä lisäyksellä, että moderni tekniikka näyttää olevan luonteeltaan teknologista, koska siinä systemaattinen tiede ja taito-osaaminen kytkeytyvät yhteen. Erotteluni mukaan siis kreikkalaisen laivan peräsin edustaa tekniikkaa, ei teknologiaa, mutta matkapuhelimen verkkojen kohdalla voisi olla mielekäästä puhua teknologiasta. Teknologia on tekniikan ”osajoukko”. Sanoissa ’tekniikan filosofia’ ja ’tekniikan etiikka’ seuraan Niiniluodon (1984, 2000) ja Airaksisen (2003) aloittamaa käytäntöä.
4. Mitcham 1994, 100–109; 1997, 1–14, 17–35, 155–174; Mitcham & Nissenbaum 1998; Callahan 1995.
5. Beauchamp et al. 1995.
6. Shader-Frechette 2002, 71–93; Mitcham & Nissenbaum 1998.
7. Jonas 1984, 6–8.
8. Borgmann 1984, 1992; Marx 1987; von Wright 1999, 68–76, 237–263; Heikkerö 2005.
9. Tällainen eettinen ”koodi” on tietysti seurauseettinen ja kantaa mukanaan kaikki seurausetiikan ongelmat. Tänä päivänä esimerkki tällaisesta minimalistisesta koodista on Georgetownin koulukunnan ’prinsiplismi’ (*principlism*), ks. Ainslie 1995.
10. McGinn 1994; Jonas 1984.
11. McGinn 1994; Jonas 1984; Shrader-Frechette 2002, 49–69.
12. *EN* 1139a26–b9; *Met* 1025b18–26, 1064a10–18.
13. ”Some observers of modern culture do note disparities and tensions between contemporary doing and making, between ethics and technology. They complain that, while technology has advanced dramatically, our moral aptitude in dealing with it has not. But this complaint is as radically mistaken as the general divorce of doing from making. It fails to see that a technological accomplishment, the development and adoption of a technological device always and already constitutes a moral decision.” (Borgmann 1992, 110.)
14. Borgmann 1995. Langdon Winnerin (1986, 19–39) ”Do Artifacts Have Politics?” on yksi tekniikan filosofian harvoista *locus classicista*. Siinä Winner esittää, että teknologisilla artefakteilla voi olla sekä tietoisesti niihin asetettuja poliittisia ulottuvuuksia että myös teknisestä luonteesta nousevia yhteiskunnallisia seurauksia. Ensin mainituista Winnerin esimerkki on Long Islandille vievät sillat, jotka rakenteensa vuoksi estivät bussiliikenteen. Jälkimmäisestä esimerkki voisi olla ydinvoima, joka asettaa tiettyjä vaatimuksia niin poliittisia kuin taloudellisiakin vaatimuksia yhteiskunnalle (Jasper 1992).
15. Tutkimus- ja kehittämismenojen osuus bruttokansantuotteesta oli vuonna 2002 Suomessa 3,5 % ja Ruotsissa 4,3%. Maat ovat kaksi maailman suhteellisesti eniten t&K-toimintaan panostavaa valtiota. Panostuksen pääasiallinen syy on oppi, jonka mukaan t&K-sijoitukset poikivat taloudellista kasvua.
16. Passmore 1967. Erityisesti A. J. Ayer ja Rudolf Carnap kannattivat tällaista näkemystä.
17. Brandt 1967. Pysyn tässä hyvin yksinkertaisella ja helposti tavoitettavalla tasolla. Laaja-alaisempia ja vivahteikkaampia tarkasteluja modernin länsimaisen kulttuurin tilanteesta, jossa päämäärien sinänsä ajattelemisen on muuttunut vaikeaksi tai mahdottomaksi,

- ovat esimerkiksi Frankfurtin koulussa kehitellyt analyysit välineellisestä järjestä ja Heideggerin nihilismistä tarkastelevat kirjoitukset.
18. Ks. Esim. *Sein und Zeit / Oleminen ja aika*, §§ 35–38; Jonas 1996, 49; 2001, 211–234.
  19. Suomennetussa teoksessa ”Kirje Humanismista” Heidegger (2000b) selvittää tiiviissä muodossa suhdettaan etiikkaan.
  20. Ks. ”Esitelmä etiikasta” kokoelmassa *Kirjoituksia 1929–1938*. Mitä tulee Heideggerin ja Wittgensteinin varautuneisuuteen etiikkapuheen suhteen, uskon, että heillä oli hyvät, joskin erilaiset, syyt varovaisuuteen. Ei tarvitse kuin katsoa ”arvokeskustelua,” jota tänä päivänä tarjotaan patenttilääkkeeksi miltei jokaiseen yhteiskölliseen ongelmaan, nähdäkseen, että ”arvoista” jos mistä voi lörröillä sievästi.
  21. Wittgenstein 1980, 6–7, 14, 19, 56, 63.
  22. Ks. ”Tekniikan kysyminen”, Heidegger 1962; 1977; Naukkarin 2005.
  23. Käytän tässä sanoja ’tieteellis-tekninen’ ja ’tiede-teknikka’ kääntämään englannin uudissanaa *technoscience*. Tähän liittyy käsitys, että sosiaalisesti ja historiallisesti modernia tiedettä ja tekniikkaa ei voi erottaa toisistaan – vaikka ehkä käsitteellisesti voidaan. Luonnollisesti tämä on monimutkainen kysymys, johon ei ole tässä tilaisuutta paneutua syvällisemmin.
  24. Keulartz et al. (2004) esittävät varsin samansuuntaisia huomioita. Jäsenykseni selkeys on velkaa heidän työlleen. En kuitenkaan täysin allekirjoita heidän ehdotustaan, että pragmatistinen tekniikan filosofia voisi toimia tässä ongelmien ratkaisuna.
  25. STS-kirjallisuus on laaja kenttä. STS alkoi 1960-luvulla yhtäältä filosofisena ja toisaalta aktivistisena liikkeenä. Filosofisen STS:n merkittävä avaus oli Kuhnin (1962) *Structure of Scientific Revolutions*-teos, aktivistisen STS:n klassikko on Rachel Carsonin (1962) *Silent Spring*, joka perusteellisen tutkimuksen ja vetoavan kirjoitustyön voimin toi DDT:n haitat yleiseen tietoisuuteen. Ala on professionalisoitunut 1980-luvulta lähtien. Nykyisen STS:n tarkastelutavasta saa hyvin käsityksen Harry Collinsin ja Trevor Pinchin (1998a, 1998b) *Golem*-sarjan kautta. Filosofisempaa lähestymistapaa edustaa Bruno Latourin (esim. 1993) tuotanto. Langdon Winner (1993) muotoilee selkeästi normatiivisista kannanotoista pidättäytymisen ongelman nykyisen STS:n piirissä.

## Kirjallisuus

- Ainslie, Donald C., Principlism. *Encyclopedia of Bioethics*. 3. Ed. Macmillan, New York 1995.
- Airaksinen, Timo, *Tekniikan suuret kertomukset. Filosofinen raportti*. Otava, Helsinki 2003.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Teokset, osa 7. Suom. Simo Knuutila. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- Aristoteles, *Metafysiikka*. Teokset, osa 6. Suom. Tuija Jatakari et al. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Beauchamp, Tom L. & Faden, Ruth R., Informed Consent. *Encyclopedia of Bioethics*. 3. Ed. Macmillan, New York 1995.
- Borgmann, Albert, *Technology and the Character of Contemporary Life*. The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Borgmann, Albert, *Crossing the Postmodern Divide*. The University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Borgmann, Albert, The Moral Significance of the Material Culture. *Technology and the Politics of Knowledge*. (Eds. Andrew Feenberg & Alistair Hannay). Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1995.
- Brandt, Richard B., Emotive Theory of Ethics. *The Encyclopedia of Philosophy*. Collier Macmillan Publishers, New York & London 1967.
- Callahan, Daniel, Bioethics. *Encyclopedia of Bioethics*. 3. Ed. Macmillan, New York 1995.
- Collins, Harry & Pinch, Trevor, *The Golem: What You Should Know about Science*. 2. Ed. Cambridge University Press, Cambridge 1998a.
- Collins, Harry & Pinch, Trevor, *The Golem at Large: What You Should Know about Technology*. Cambridge University Press, Cambridge 1998b.
- Heidegger, Martin, *Die Technik und die Kehre*. Neske, Pfullingen 1962.
- Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Transl. William Lovitt. Harper & Row, New York 1977.

- Heidegger, Martin, Tekniikan kysyminen (Die Frage nach der Technik, 1954). Suom. Vesa Jaaksi. *niin & näin*, 2/1994, 31–40.
- Heidegger, Martin, *Oleminen ja aika* (Sein und Zeit, 1927). Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000a.
- Heidegger, Martin, ”Kirje humanismista” ja maailmankuvan aika. Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000b.
- Heidegger, Martin *Gelassenheit*. 12. Aufl. Günther Neske Verlag, Stuttgart 2000c.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Max Niemer Verlag, Tübingen 2001.
- Jasper, James M., Three Nuclear Energy Controversies. Teoksessa Nelkin 1992.
- Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilization, 1979). Transl. Hans Jonas and David Herr. The University of Chicago Press, Chicago & London 1984.
- Jonas, Hans, *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*. Ed. Lawrence Vogel. Northwestern University Press, Evanston 1996.
- Jonas, Hans, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Northwestern University Press, Evanston 2001. (Ensimmäinen laitos 1966.)
- Keulartz, Jozef & Schermer, Maartje & Korthals, Michiel & Swierstra, Ethics in Technological Culture: A Programmatic Proposal for a Pragmatist Approach. *Science, Technology, & Human Values*, Vol. 29, No. 1, 3–29 (2004).
- Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern* (Nous n’avons jamais été modernes, 1991). Transl. Catherine Porter. Harvard University Press, Cambridge, MA 1993.
- Lemola, Tarmo (toim.), *Näkökulmia teknologiaan*. Gaudeamus, Helsinki 2000.
- Marx, Leo, Does Improved Technology Mean Progress? *Technology Review*, January 1987, 33–41.
- McGinn, Robert, Technology, Demography, and the Anachronism of Traditional Rights. *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 11. No. 1. (1994).
- Mitcham, Carl, *Thinking through Technology: the Path between Engineering and Philosophy*. University of Chicago Press, Chicago 1994.
- Mitcham, Carl, *Thinking Ethics in Technology: Hennebach Lectures and Papers 1995–1996*. Colorado School of Mines, Golden, CO 1997.
- Mitcham, Carl & Nissenbaum, Helen, Technology and Ethics. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge, London & New York 1998.
- Naukkarin, Jussi, Heideggerin teknologian filosofiaa. *Tekniikan Waiheita*. 2/2005, 5–19.
- Nelkin, Dorothy, *Controversy: Politics of Technological Decisions*. 3. Ed. Sage Publications, Newbury Park 1992.
- Niiniluoto, Ilkka, Tekniikan filosofia. Teoksessa Lemola 2000, 16–35.
- Passmore, John, Logical Positivism. *The Encyclopedia of Philosophy*. Collier Macmillan Publishers, New York & London 1967.
- Shrader-Frechette, K. S., *Environmental Justice: Creating Equality, Reclaiming Democracy*. Oxford University Press, Oxford & New York 2002.
- Winner, Langdon, *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1986.
- Winner, Langdon, Upon Opening the Black Box and Finding it Empty: Social Constructivism and the Philosophy of Technology. *Science, Technology, and Human Values*, Vol. 18, No. 3, 262–378 (1993).
- Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value*. Ed. G. H. von Wright. Trans. Peter Winch. The University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Wittgenstein, Ludwig, *Kirjoituksia 1929–1938*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1986.
- von Wright, Georg Henrik, *Tieto ja Ymmärrys*. Otava, Helsinki 1986.



ist, welche auf das Papier wirkt  
 in der Quere für diesen Zweck  
 Remington (aus Amerika für

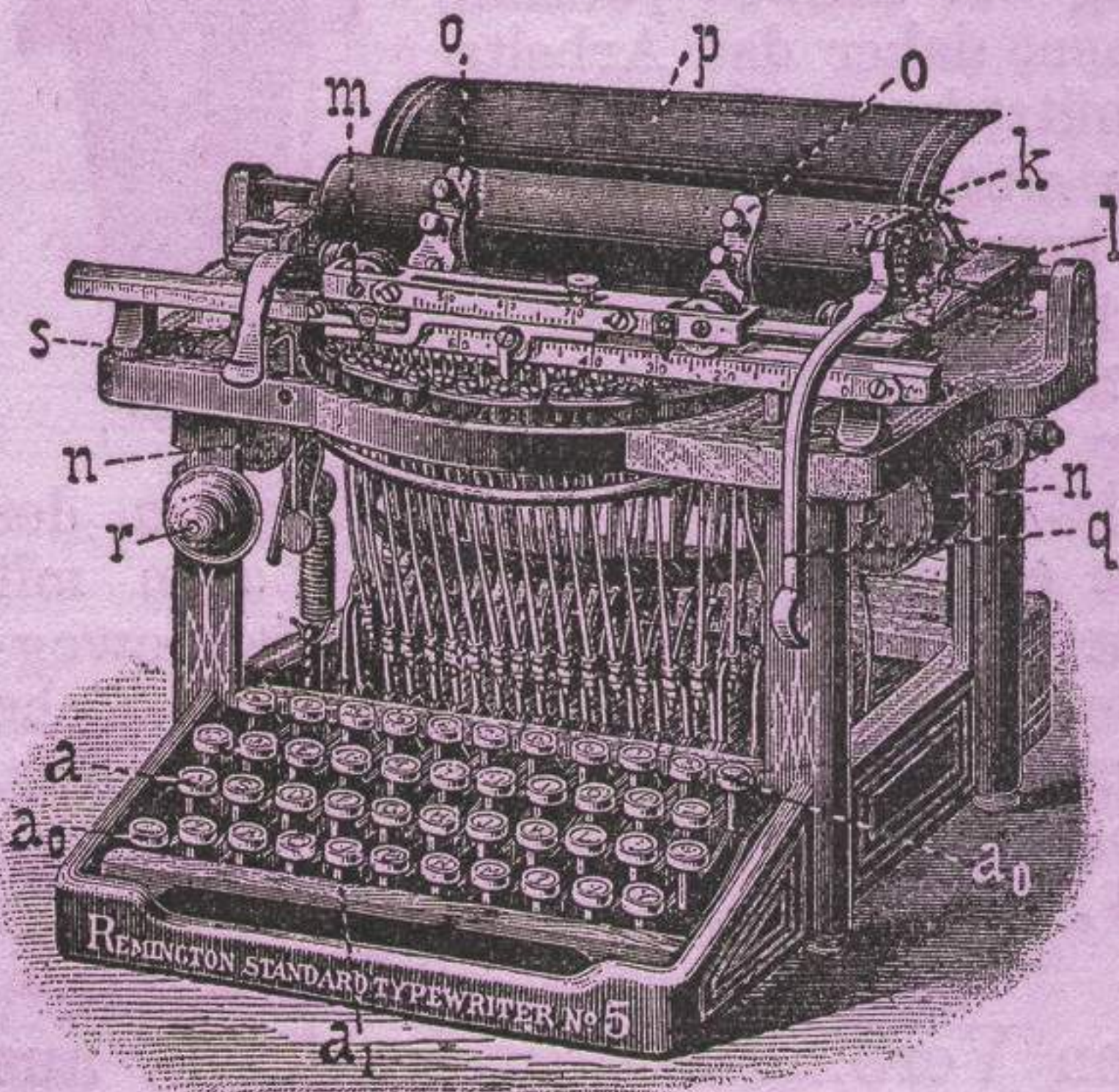


Fig. 1.

so dass jeder Arm *h* im anschlagenden  
 jedem Hebel die Type *i* verschieden ge  
 richtigen Lage abdrucke. Das Färbban  
 von einer Rolle *n* abgewickelt unter d



# Reijo Kupiainen

# Mediateknologia

2000-luvun vaihteessa informaatioteknologian filosofiat ovat vallanneet alaa. Puhuttaessa nykyaikaisesta teknologiasta myös mediateknologialla on erityinen merkitys inhimillisessä kanssakäymisessä ja merkitystenvaihdossa. Miten mediateknologiaa voidaan ajatella erityisesti ihmisen ja teknologian muodostamissa koosteissa ja millaisilla tavoilla mediateknologia ilmenee? Kiinnostukseni on eritoten yhdysvaltalaisen Don Ihden pyrkimyksessä tarkastella teknologiaa inhimillisen tilanteen olennaisena tekijänä. Ihde pyrkii tavoittelemaan niitä rakenteita, joita ihmisen ja teknologian suhde muodostavat.

**G**ianni Vattimo määritteli monen muun lailla 80-luvun loppupuolella nykyaikaista yhteiskuntaa olennaisesti kommunikaation yhteiskunnaksi. Vattimon mukaan medioilla on keskeinen rooli postmodernin kommunikaation yhteiskunnan syntymisessä. Keskeistä hänelle oli informaatioteknologian kehitys ja tämän teknologian myötä tapahtunut maailman konstruoiminen ”kuvina”.<sup>1</sup>

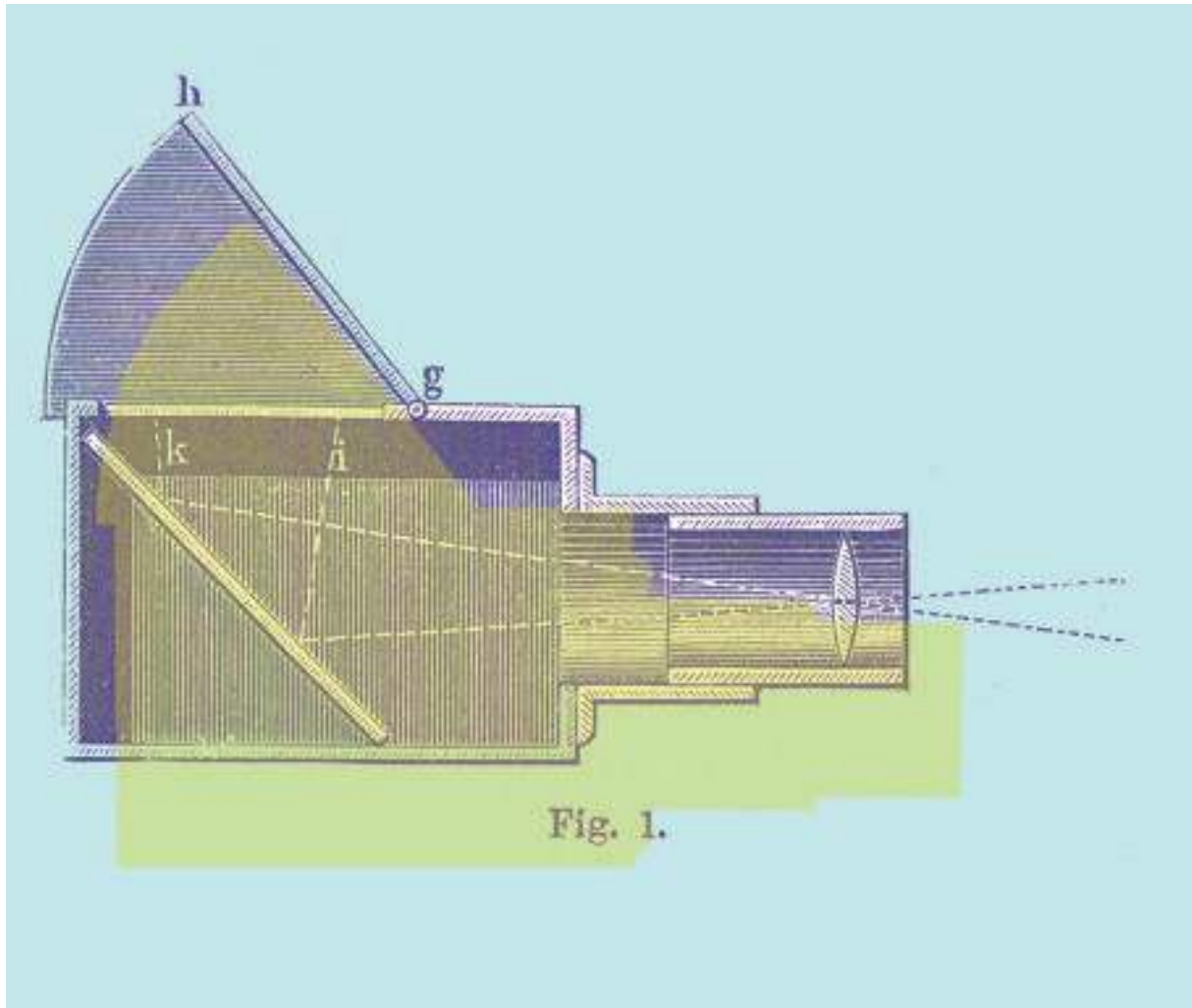
Vattimo viittaa maailman kuvallisuudella Martin Heideggerin kuuluisaan tekstiin *Maailmankuvan aika*, jossa Heidegger hahmottaa modernin subjektin tapaa suhtautua todellisuuteen representaationa, kuvana.<sup>2</sup> Heidegger korostaa erityisesti modernin luonnontieteen myötä syntyneitä erillisyyttä, jossa subjekti asettui tarkastelemaan todellisuutta ”katsojana”. Tämä subjektin uusi paikka toteutui paljolti myös uusien, erityisesti visuaalisten teknologioiden, kuten kaukoputki ja mikroskoopi, myötä. Kun joukkoon lisätään teleteknologiset ja informaatioteknologiset laitteet ja järjestelmät, kuten televisio ja internet, ymmärretään helposti missä kontekstissa Vattimo ajatteli maailman kuvallisuutta.

Informaatio- ja mediateknologian myötä on totuttu puhumaan myös niin sanotusta kuvallisesta käänteestä (*pictorial turn*). Termi tulee W.J.T. Mitchellin teoksesta *Picture Theory* vuodelta 1994.<sup>3</sup> Mitchell viittaa sillä lingvistisen käänteen jälkeiseen aikaan: nykykulttuurin muutos on kielestä (tekstistä, kirjasta, sanomalehdestä)

kuvaan; elokuvaan, valokuvaan ja muuhun kuvalliseen representaatioon. Kuva tunkeutuu kaikkialle kulttuuriseen ympäristöön ja siitä on tullut kulttuurin hallitseva muoto. Tätä kuvallisuuden korostumista voidaan ajatella juuri informaatio- ja mediateknologian jatkumona, ja se asettaa subjektin erityiseen maailmasuhteeseen.

Puhuttaessa mediateknologiasta saatamme kuitenkin helposti harhautua ajattelemaan, että kysymyksessä ovat vain modernit telekommunikaatio- ja informaatiolinjat. On kuitenkin syytä heti alussa muistaa, että media kattaa historiallisesti huomattavasti laajemman alueen. Olen itse määrittänyt mediaa merkityksen välittämisen materiaalisiksi käytännöiksi.<sup>4</sup> Tämä perustuu siihen, että mediaa voidaan ensinnäkin ajatella materiaalisiksi teknisiksi laitteiksi. Tällaisia ovat niin televisio, kirja, radio kuin tietokonekin.

Toisena piirteenä mediassa on kuitenkin sen ”välitystehtävä” merkityksiä tuottavina ja siirtävinä prosesseina. Medioilla on representaatioluonne, eli niissä esiintyy erilaisia edustuksia todellisuudesta ja ne esittävät asiat kullekin välineelle ominaisten esitystapojen ja prosessien kautta. Tällaisena media kietoutuu erottamattomaksi osaksi inhimillistä toimintaa ja kommunikaatiota. Olennaista on, kuten olen toisaalla todennut<sup>5</sup>, että mediateknologiassa ei ole kyse pelkästä laitteesta ja ihmisen mielivaltaisesta suhteesta tähän laitteeseen, vaan mediat ovat erilaisia tavoista, sosiaalisista suhteista, merkityksistä



Kuva lähde: Otto Lueger, *Lexikon der gesamten Technik*, 1894. Väritys K.J.

ja käytännöistä rakentuvia yhdistelmiä, joita määrittävät monimutkaiset kulttuuriset viestintäkoodistot ja ilmaisuja käyttötavat.

Tällaisina merkityksiä rakentavina ja välittävinä käytänteinä mediateknologiaa on pohdittu media- ja kulttuurintutkimuksessa. Kiinnostuksen kohde näissä on erityisesti siinä, minkälaisia merkityksiä mediat luovat maailmasta, kulttuurista ja yhteiskunnasta, miten ne muokkaavat identiteettiä, välittävät arvoja ja asenteita.<sup>6</sup> Filosofiseen puheeseen mediavälineet ovat tulleet kuitenkin aluksi havaintoa koskevissa pohdinnoissa. Eriytyisen kiinnostava on esimerkiksi Rene Descartesin *Optiikassa* esiintyvä analogia teknisen laitteen, jota kutsutaan *camera obscuraksi* ja ihmisen näkökyvyn välillä:

”Jotkut ovatkin jo nerokkaasti selittäneet tämän vertaamalla niitä kuviin, joita ilmestyy umpinaiseen kammioon siihen jätetystä aukosta. Kun aukon eteen laitetaan linssin muotoinen lasi ja sen taakse tietylle etäisyydelle levitetään valkea liinakangas, niin ulkopuolella olevista kappaleista tuleva valo muodostaa nämä kuvat. He näet sanovat kammion edustavan silmää ja aukon mustuaista; kristalliinestettä tai oikeastaan silmän kaikkia taittumista aiheuttavia osia

taas edustaa lasi, ja kangas edustaa näköhermon ääreisosien muodostamaa sisäkalvoa.”<sup>7</sup>

”Umpinaisella kammiolla” Descartes tarkoittaa juuri pimeää huonetta, *camera obscuraa*, jonka toimintaperiaate oli tunnettu jo antiikin ajoista, mutta joka tuli uuden ajan kynnyksellä erityiseksi kiinnostuksen kohteeksi, koska sen ajateltiin näyttävän mallin sille, miten ihmisen näkökyky mekaanisesti toimii. *Camera obscura* on mediaväline, laite, jolla voitiin havainnoida ja jäljentää todellisuutta. Se toimi kuin valokuvalaite, eli neulansilmäreikästä heijastui kuva huoneen seinälle tai laatikon lasilevyille. *Camera obscura* siis välitti näyn todellisuudesta. Tällaisena sitä käytettiin erityisesti Alankomaissa maalauksen ja kuvan tekemisen apuvälineenä.

Kiinnostus näkökyvyn tutkimiseen innosti myös uudenlaisten medialaitteiden kehittelyyn 1800-luvulla. Esimerkiksi niin sanottua jälkikuvateoriaa, jonka mukaan silmän verkkokalvolle jää jälki näkyvästä, tarkasteltiin sellaisten ”filosofisiksi leluksikin” kutsuttujen laitteiden avulla, kuten thaumatrooppi, fenakistiskooppi tai zoetrooppi.<sup>8</sup> Thaumatrooppi toi esiin uuden perusajatuksen näköhavainnosta. Kyseessä oli kaksikulotteinen pyöreä



levy, jonka molemmin puolin oli kuva. Kun levyä pyöritettiin vaaka-akselinsa ympäri niin, että levyn puoliskot vaihtuivat näkökentässä, kuvat näyttivät yhtyvän toisiinsa. Tästä voitiin päätellä, että jälkikuvailemisen myötä erillisistä kuvista muodostunut symbioosi oli keinotekoinen, ja ymmärrettiin se mekanismi miten ilmiö saadaan aikaiseksi. Ilmiö toimi myöhemmin montaasi-teorian taustana, jota visuaaliset mediat puolestaan käyttävät yhtenä peruselementtinään: kuvien peräkkäinen järjestys luo mielikuvan kuvien välisestä kausaalisuhteesta, eräänlaisen mielellisen konstruktion.

Myös fenakistiskooppi ja zoetrooppi perustuivat jälkikuvailemisen tarkasteluun, mutta nyt kahden vaihtuvan kuvan sijasta käytettiin kuvasarjoja, eräänlaisia lyhyitä animoituja luoppaavia filmipätkiä. Kuten termi ”filosofiset lelut” viittaa, kyseiset laitteet olivat vakavahenkisiä tieteellisen tutkimuksen instrumentteja, mutta ne levisivät myös kaupallisina sovelluksina osaksi kotien mediateknologiaa ennen radiota ja televisiota. Tämä uusi mediateknologia rikkoi myös *camera obscuran* tuottaman erillisyyden, sillä näköhavainto vaati nyt ruumiillista osallistumista, kättä, joka pyörittää kuvarumpua ja säätelee laitteen pyörimisnopeutta. Ruumiista tuli siis osa havaintokokemusta ja mediateknologiaa.

Esimerkit osoittavat, että kyseiset teknologiset keksinnöt olivat enemmän kuin teknologisia laitteita. Esimerkiksi Jonathan Crary<sup>9</sup> näkee *camera obscuran* vaikuttaneen vahvasti siihen ymmärrykseen, joka ihmisen näkemistavasta ja tietokyvystä syntyi. Laitte ymmärrettiin malliksi inhimillisestä tietokyvystä: samoin kuin kuvat syntyvät *camera obscuran* lasilevyllä, syntyvät mielteet ihmisen tajuntaan eräänlaisena projisointina. Tämä mallinnus on vahvasti taustalla myös usein kartesiolaisuuteen liitettyssä subjekti-objekti-erottelussa, jossa tietokyky erottautuu todellisuutta havainnoivaksi ja tarkkailevaksi itsenäiseksi entiteetiksi, mitä Heidegger *Maailman kuvan aika* -kirjoituksessaan juuri kritisoi.

Crary<sup>10</sup> luonnehtii *camera obscuraa* sosiaalisesti amalgaamaksi, yhtä aikaa kulttuuriseksi ja toiminnalliseksi laitteeksi ja tekstuaaliseksi figuuriksi, joka näyttyy erilaisissa tietokykyä ja sosiaalista todellisuutta määrittelevissä teksteissä. Craryn näkemys viittaa Gilles Deleuzeen, joka hahmottaa teknologiaa eräänlaiseksi koosteeksi. Kone (*machine*) on koneisto, sommitelma ja kooste (*agencement*) – ”tapahtuma, jossa voi osallisina olla niin ihmisiä, eläimiä kuin teknisiä laitteitakin.”<sup>11</sup>

Keskeistä on konemaisen muodostelman komponenttien suhteet. Teknologia rakentuu näin ollen vasta inhimillisissä käytännöissä ja tekstuureissa, erilaisten komponenttien yhteenliittymissä. Tässä näkemyksessä esimerkiksi PlayStation-pelikonsoli, tv-vastaanotin ja pelaaja muodostavat konkreettisesti konemaisen koosteen, jossa ovat mukana myös erityiset teknologiset (tv, konsoli, peliohjain, johdot, pelit), sosiaaliset (pelikaverit), semioottiset (pelin säännöt, kyky lukea ja käyttää kieltä, kuvia ja ääniä) ja aksiologiset (kiinnostus tiettyjä pelejä kohtaan) komponentit.<sup>12</sup>

Tällainen ”koosteinen teknologia” sopii erityisesti me-

diateknologian käsittelemiseen, sillä erityisesti siinä tulee esille ihmisen ja sosiaalisen monitahoinen kietoutuminen laitteisiin erilaisissa käyttöyhteyksissä ja tarkoituksissa.

## Mediateknologian dimensioita

Ihmisen ja mediateknologian kietoutuminen toisiinsa korostuu esimerkiksi kanadalaisen mediaguru Marshall McLuhanin ajattelussa.<sup>13</sup> McLuhanille teknologia on proteettista ruumiin jatketta, ihmisen tapaa kietoutua todellisuuteen ja muokata sitä välineellisesti. McLuhanille itse asiassa kaikella teknologialla on medialuonne: teknologia muokkaa meitä ja todellisuuttamme ja on aina välittävä tekijä, joka liittyy muun muassa ajan ja tilan kokemukseen. Tältä pohjalta jokainen teknologia silmälaseista tietokoneisiin on mediaa, joka välittää ja transformoi kokemuksiamme.<sup>14</sup> Teknologian suhteen voidaan tehdä kuitenkin erilaisia dimensioeroja suhteessa kokemukseemme. Yhden mediateknologian kannalta mielenkiintoisen jaottelun tekee yhdysvaltalainen Don Ihde.<sup>15</sup> Ihden lähestymistapa on fenomenologinen. Hän pyrkii tarkastelemaan teknologiaa nimenomaan kokemuksellisena suhteena.

Ihden lähtökohta on fenomenologisesti ihmisen ja maailman suhde, jossa teknologia on välittävä tekijä. Tältä pohjalta Ihde erottaa muun muassa ruumiillistuvan tekniikan, hermeneuttisen tekniikan ja tekniikan toiseutena. Eritoten kaksi jälkimmäistä ovat olennaisia mediateknologian kannalta.

Ruumiillistuvan teknologian lähtökohta on Martin Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* esiintyvä ajatus objektien välineluonteesta käsilläolevina.<sup>16</sup> Kun väline on käsillä ja täyttää tehtävänsä, se on huomaamaton, eräällä tavalla läpinäkyvä. Jos vasara toimii tehtävässään siihen ei kiinnitetä huomiota. Vasara on tällöin Ihden termin ruumiillistuva, se konstituoituu käsilläolevaksi välineeksi. Teknologisena suhteena tätä voidaan kuvata seuraavalla ihminen-teknologia-maailma -suhteella:<sup>17</sup>

(ihminen - teknologia) – maailma

Esimerkiksi näen puun silmälasieni avulla, mutta lasini ovat tässä osa sitä kokemusta, jolla normaalisti koen ympäristöni. Tekniikasta muodostuu tässä osa elämismailman kokemuksellisuutta ja jokapäiväisyyttä. Tekniset välineet eivät tällaisina suinkaan ole vieraita ja ulkopuolisia, ”epäluonnollisia”, vaan iskostuvat ja ruumiillistuvat käyttäjänsä ja osaksi hänen kokemustaan, ihminen ja teknologia tulevat ”yhdeksi”.

On kuitenkin korostettava, että ruumiillistuva tekniikka ei tarkoita ihmisen ja teknisen välineen saumattomaa yhteenliittymistä, vaan tekniikkaan liittyy useimmiten kokemuksellinen palautumaton ero koetun ja kokijan välillä.<sup>18</sup> Ruumiillistuva tekniikka, kuten vasara, ei muutu kädeksi, vaan säilyttää artefaktuaalisen luonteensa.

Ruumiillistuva tekniikka vastaa periaatetta, joista uusmedian tutkijat Jay David Bolter ja Richard Grusin

käyttävät nimitystä läpinäkyvä välittömyys (*transparent immediacy*).<sup>19</sup> Heidän näkemyksensä on, että mediateknologialla on erityisesti kaksi peruseriaa: läpinäkyvä välittömyys ja hypermediaalisuus (*hypermediacy*). Läpinäkyvä välittömyys viittaa tapaan, jolla mediaesitykseen luodaan immersiiivisyyden vaikutelma. Teknologia näyttyy ikään kuin ikkunana todellisuuteen ja peittää oman representaatioluonteensa ja luo samalla yhtenäisen visuaalisen tilan. Esimerkistä käy elokuva tai virtuaalidollisuutta rakentava teknologia, jotka molemmat pyrkivät imaisemaan katsojan omaan todellisuuteensa niin, että tämä unohtaa seuraavansa mediaesitystä. Immersiota on kuitenkin vaikea ajatella täysin toteutuneena, sillä mediateknologia ei ole ainakaan vielä niin täydelleen ruumillistuvaa kuin esimerkiksi silmälasit. Kuitenkin jo renessanssin keskeisperspektiivin käyttö oli askel läpinäkyvään välittömyyteen.<sup>20</sup>

Mediatutkija Lev Manovich esittääkin että virtuaalidollisuus ja renessanssin perspektiiviteoria kuuluvat samalle kehitysjanalle, joka koskee näyttöpäätteen tai kuvaruudun (*screen*) kehitystä.<sup>21</sup> Manovichille nykykulttuuri onkin eritoten kuvaruudun kulttuuria, joka on saanut alkunsa keskeisperspektiivin käytöstä. Sen keskeinen idea on luoda virtuaalinen ja representatiivinen tila, joka toimii ikkunana tilassa.

Bolterin ja Grusinin mainitsema hypermediaalisuus on päinvastainen mediateknologian kehityssuunta kuin välittömyys, sillä se tuo mediateknologian korostetusti esille:

[...]Hypermediaalisuuden logiikka tunnustaa representaation moninaisuuden ja tuo tämän näkyväksi. Kun välittömyys esittää yhdenmukaisen visuaalisen tilan, nykyinen hypermediaalisuus tarjoaa heterogeenisen tilan, missä representaatio ei ole nähty ikkunana maailmaan, vaan pikemminkin itse 'ikkunoituna' – ikkunoina jotka avautuvat toisiin representaatioihin tai mediaan. [...] Kaikissa manifestaatioissa hypermediaalisuus saattaa meidät tietoiseksi mediumista tai mediasta ja (joskus hienovaraisesti ja joskus suoranaisesti) muistuttaa meitä välittömyyden pyyteestämme.<sup>22</sup>

Hypermediaalisuus ohjaa siis navigoimaan eri medioiden välillä, avaamaan tiedostojen ikkunoita ja pitämään yllä tietoisuutta kietoutuneisuudestamme mediateknologiaan. Se pyrkii muistuttamaan mediateknologian representaatioluonteesta, siitä että teknologia konstruoi todellisuuden. Hypermediaalisuus korostuu juuri tietoteknologisessa esitystavassa, kuten tietokoneen käytössä tai internetissä. Internetissä kuljetaan hyperlinkkien välillä, ja tällainen ergodininen teksti vaatii aktiivista linkkien seuraamista ja valikkojen huomioimista. Tämä noudattaa digitaalisen median kerrontatapaa, joka ei ime mukaansa samalla tavalla kuin perinteisempien medioiden lineaarinen esitystapa.

Samoin näyttöpäätetyöskentely tapahtuu useiden samanaikaisten avoimien ikkunoiden selailussa, mikä pitää mediateknologian esillä. Myös aikaisemmin

mainitsemani fenakistiskooppi ja zoetrooppi ovat esimerkkejä hypermediaalisesta teknologiasta, sillä pidettävässä kädessä pyörivää kuvarumpua ei huomiota voi olla kiinnittämättä myös itse laitteeseen. Käytännössä hypermediaalisuus ja välittömyys toteutuvat usein samassa teknologiassa ja luonnehtivat erityisesti mediateknologiaa, jossa erilaisia laitteita käyttämällä katsotaan ja kuunnellaan representatiivisia esityksiä.

## Hermeneuttinen tekniikka

Mediateknologiaa voi osin pitää ruumiillistuneena, kehollisiin liikkeisiimme ja suunnistautumiseemme liittyvänä välineiden käyttönä. Mutta välineiden lisäksi mediateknologia on representatiivista esitystä, sisältö- ja kokemustuotantoa. Tällaisena mediateknologiaan liittyy esitysten tulkinta tai esitysten lukeminen tekstuaalisina. Tällaista tekstuaaliseen tulkintaan liittyvää tekniikkaa voi Don Ihden tekniikka-analyysin valossa kutsua hermeneuttiseksi tekniikaksi.<sup>23</sup> Media on hermeneuttista tekniikkaa, joka osallistuu merkitysten tuottamiseen ja välittämiseen. Laajasti ottaen tällainen mediaväline on esimerkiksi kello, josta luetaan aikaa.

Hermeneuttinen teknologia on kommunikaatioteknologiaa, joka kiinnittää informaation aina johonkin materiaaliseen muotoon. Kuten Gunther Kress<sup>24</sup> toteaa, kommunikaatio tapahtuu aina tekstinä. Informaatiolla ei ole ulkoista olemassaoloa ilman transkriptiota. Transkriptio kiinnittää informaation modaalisesti, mikä tarkoittaa kulttuurisesti ja sosiaalisesti sopivien representaation ja kommunikaation resurssien käyttöä. Moodi (*mode*) on materiaallinen tapa tuottaa tekstiä ja liittyy aina johonkin teknologiseen tuottamiseen ja mediaan, joka tekstiä välittää. Erilaisia moodeja ovat muun muassa visuaalinen ja lingvistinen moodi, esimerkiksi kuvien, värien, kaavioiden, tavujen, sanojen ja lauseiden käyttö ja niin edelleen. Näin mediateknologiaan, hermeneuttisena teknologiana, liittyy aina jokin mediaväline ja sille ominainen modaalisuus, tapa tuottaa tekstiä ja merkityksiä.

Ihde toteaa, että se mikä hermeneuttisen tekniikan välittämässä tekstissä on välitetty, on tekstin maailma.<sup>25</sup> Maailma siis paljastuu ja jäsentyy kielessä ja tekstissä. Tekniikkasuhde voidaan tällöin esittää seuraavasti<sup>26</sup>:

ihminen – (teknologia - maailma)

Hermeneuttinen tekniikka korostaa, että subjekti kommunikoi sen kanssa mikä tekstissä paljastuu. Hermeneuttinen tekniikka ei siis ole mimesistä tai ikkuna todellisuuteen, vaan todellisuuden jäsentämistä ja artikuloimista. Edellisen jäsennyksen mukaisesti hermeneuttinen tekniikan peruspärteenä on *keinotodellisuus* (*artifactuality*). Termi tulee Jaques Derridalta, joka tarkoittaa sillä sitä, että mediateknologian – erityisesti television – myötä todellisuus saa artefaktuaalisen luonteen, median esittämä todellisuus on keinotekoinen ja määrittäyty mediateknologian välityksellä:

”Ensimmäinen piirre on, että todellisuus on täsmälleen ottaen *tehty*. [...] Se ei ole annettu vaan sen ovat aktiivisesti tuottaneet, siivilöineet, asettaneet ja esittäen tulkinneet moninaiset apparatuurit, jotka ovat *keinotekoisia* tai *artefaktuaalisia*, hierarkisoiden ja valikoiden, aina joidenkin voimien tai intressien palveluksessa, joille ’subjektit’ ja agentit (todellisuuden tuottajat ja kuluttajat – joskus ne ovat ’filosofejä’ ja aina myös tulkitsijoita) eivät ole koskaan tarpeeksi sensitiivisiä.”<sup>27</sup>

Fenomenologisesti ajateltuna todellisuus on aina konstruktio, se ei ole subjektin ulkopuolinen eikä mielen sisäinen, vaan rakentuu suhteessa maailmaan. Hermeneuttisessa tekniikassa kuitenkin korostuu tekniikan välitystehtävä ja tekstin modaalisuus, joka avulla käsitystä todellisuudesta rakennetaan: maailma paljastuu aina teknologian välityksellä ja teknologisissa koosteissa. Hermeneuttinen tekniikka tuottaa myös kahta erilaista kokemushorisonttia erottamalla primaari- ja sekundaarikokemuksen toisistaan. Tässä voidaan seurata Ihdeä.

Ihde esittää<sup>28</sup>, että muutos ruumiillistuvasta tekniikkasuhteesta hermeneuttiseen voi olla asteittainen. Kuvitellaan, että istun sisällä kylmänä päivänä. Katson ulos ikkunasta ja näen lumituiskun, mutta istun lämpimässä takan äärellä. Voin nähdä, että ulkona on kylmä, mutta en suoraan taktiilisesti tuntea sitä. Asumiskone, kuten funktionalistit asuntoa ajattelivat, muuttaa kokemustani kylmyydestä. Kylmyys on ”nähtävissä” mutta ei tunnettavissa, jollen mene ulos.

Esimerkki jatkuu. Voin tarkistaa lämpötilan myös ulkolämpömittarista. Nyt tiedän kuinka kylmä ulkona on, mutta en edelleenkaan tunne sitä. Lämpötila ilmenee nyt asteikolla, josta minun on osattava tulkita symbolisia merkkejä ja ymmärtää lukeman ja kokemuksen välinen suhde. Lämpömittari on väline, joka välittää ulkolämpötilan, mutta muuttuneessa, sekundaarisessa ja tulkittavassa muodossa. Ihden esimerkin mukaisesti voin edelleen ajatella suljettua, ikkunatonta huonetta, jossa vain mittari välittää lämpötilan. Tällöin, vailla havaintoa ulkomaailmasta, minulla on vain mittarin välityksellä pääsy siihen maailmaan, johon lukemat viittaavat.

Esimerkissä ilmenee kokemuksen transformaatio. Suoranaisesta primaarista lämpötilan kokemisesta siirtyään pikku hiljaa tilanteeseen, jossa lämpötila on enää välitetty ja luettavissa mittarista, ja täten myös kokemus on muuttunut.

Tekniikka voi muuttaa kokemusta monin eri tavoin. Ihde esittää muun muassa horisontaalisen ja vertikaalisen muutoksen. Horisontaalisesta muutoksesta on esimerkkinä ruumiillistuvan tekniikan välittämät mikro- tai makroilmiöt. Esimerkiksi mikroskooppi tai kaukoputki muuttaa näköhavaintoa. Mikroskooppi ei periaatteessa muuta sitä mitä nähdään, vaan vain näkemisen tavan. Mikroskooppi vahvistaa näkymän suhteessa omaan havaitsevaan kehoon ja näkökykyyni.<sup>29</sup> Mikroskoopissa tai kaukoputkessa nähty ”kuva” kuuluu samaan visuaaliseen jatkumoon teknisesti muuttamattoman tai vahvistamattoman katseen kanssa. Teknisen laitteen välittämä ha-

vainto on siis analoginen tarkasteltavan kohteen kanssa. Kokemuksellisesti mikroskoopissa tai kaukoputkessa ei näy kuvaa, vaan itse tarkasteltava kohde. Sanomme esimerkiksi että ”katson tähtiä kaukoputkella” tai ”katson lintuja kiikareilla”.

Vertikaalisella kokemuksen muutoksella Ihde tarkoittaa monia eri tekniikan käyttötapoja.<sup>30</sup> Esimerkiksi aurinkolasien tarkoitus on muuttaa havainto normaalisti, kun havaintoon liittyy häikäisyä aiheuttava anomalia. Aurinkolasit kuitenkin muuttavat myös sitä, *mitä* nähdään, esimerkiksi tummentavat maiseman. Primaarihavainnon ja teknisesti välitetyn havainnon välissä on nyt katkos. Aurinkolasit muuttavat maiseman. Esimerkiksi lämpökameralla kuvattu maisema muuntaa puolestaan näkymän sellaiseksi, että kuvan ymmärtämiseksi tarvitaan erityistä lukutaitoa. Kohteen ja teknisesti välitetyn samankaltaisuus vähenee vertikaalisissa muutoksissa. Tällaisessa muutoksessa hermeneuttinen teknologia vaatii yhä enemmän kykyä tulkita teknologian välittämiä merkityksiä.

Kaikki edelliset esimerkit viittaavat siihen, että hermeneuttisen tekniikan myötä, jota myös mediateknologia vahvasti on, maailmaa muuttuu välittyneeksi ja mediatekstien avulla tulkittavaksi. Kuten Ihde osoittaa, maailma ja teknologia muodostavat hermeneuttisen tekniikan myötä erottamattoman kokonaisuuden, jota ihminen tulkitsee. Tarkkaan ottaen tekniikka ei siis vain välitä maailmaa vaan konstruoi sitä. Kokemusta maailmasta määrittää nyt paitsi mediateknologia, myös se minkälaisesta teknologiasta on kyse. Esimerkiksi kirjoitustekniikat tuottavat erilaisia efektejä kuin kuvatekniikat ja rakentavat erilaisia inhimillisteknologisia koosteita.

## Media ”toisena”

Representaatiota on mahdollista tulkita myös Ihden esittämän tekniikkakäsityksen avulla, jossa hän hahmottaa tekniikkaa toiseuden käsitteen avulla. Toiseuden käsitteellä Ihde viittaa Emmanuel Levinasin etiikkaan, jossa ’toinen’ tarkoittaa minään ja länsimaisen filosofian ”egosentrismiin” palautumatonta vierautta.<sup>31</sup> Levinasin etiikassa toiseus näyttäytyy toisen ihmisen määrittämättömyytenä: toinen on aina jotakin enemmän kuin minä. Ihde soveltaa toiseuden käsitettä kuitenkin tekniikkaan: myös suhteessa tekniikkaan tietynlainen tekniikka konstituoituu toisena, jonakin minuun palautumattomana, sellaisena jota en voi hallita ja alistaa omaan piiriini.

Ihden näkökulma voi olla vain suuntaa antava, sillä levinaslainen toiseuden käsite ei sellaisenaan ole ulotettavissa tekniikkaan. Voimme kylläkin käsitteen avulla heuristisesti ymmärtää, että tietynlainen tekniikka voi näyttäytyä ainakin *kvasioiseutena*, jonakin jolla näyttäisi olevan oma minuun palautumaton ”elämä”. Tyypillisiä esimerkkejä tällaisesta ovat tekoälyyn liittyvä tekniikka tai usein varsinkin populaariteksteissä esiintyvä puhe teknologiasta persoonallisena ja lähes inhimillisenä elementtinä. Tällainen puhe liittyy muun muassa kuva-



uksiin roboteista tai vaikkapa Stanley Kubrickin luonehdinta HAL-tietokoneesta elokuvassa *Avaruusseikkailu 2001*. Kuuluu filosofinen hahmotelma koneen ja ihmisen analogiasta, ja tässä mielessä teknologiasta toisutena, on tietenkin Descartesilta:

”Vilkaistessani sattumalta ulos ikkunasta ja nähdessäni kadulla ohi kulkevia ihmisiä sanon todella näkeväni ihmisiä aivan samoin kuin nyt näen vahan, mutta mitä näenkään ikkunastani muuta kuin hattuja ja viittoja, joiden peitossa voisi olla vain joustimien varassa liikkuvia taitavasti sommiteltuja koneita?”<sup>32</sup>

Descartesin ajatusleikissä eroa ihmisen ja koneen välillä ei voida tehdä aistien avulla, vaan ainoastaan vetoamalla arvostelukykyyn. Aistista kokemusta teknologiasta voidaan tässä kuvata seuraavasti<sup>33</sup>:

ihminen – teknologia -(maailma)

Kokemuksellinen suhde teknologiaan on siis se, että maailma voi näyttytyä taustalla tai kontekstina, mutta päähuomio kiinnittyy tekniikkaan toisutena. Teknologia saattaa pistää korostetusti silmään tai ilmetä hypermediaalisena, mutta lisäksi sillä on oma kvasitoiseudellinen piirteensä.

Ihden esimerkki teknologiasta, joka liikkuu hermeneuttisesta tekniikasta ”toiseustekniikkaan”, on elokuva.<sup>34</sup> Samoin kuin hermeneuttisessa tekniikassa kokemus elokuvasta liittyy tekstin tulkintaan. Elokuvallinen teksti on kuitenkin erityislaatuista, sillä se muistuttaa tosielämää enemmän kuin esimerkiksi kirjoitettu teksti: elokuva ja muu visuaalinen viestintä on tässä mielessä ikonista, se muistuttaa kohdettaan. Ihden mukaan elokuva toistaa todellisuuden ajallisuuden ja toiminnan muodon ja ikään kuin jäljittelee todellisuutta, mutta on tällaisena aina myös luonteeltaan esittävä. Näin elokuva näyttää todellisuuden esitettynä ”toisutena”, ja saa meidät reagoimaan esitettyihin asiantiloihin. Tämä ”toiseus” ei ole kuitenkaan teknologista toiseutta, se ei liity teknologiseen instrumenttiin, vaan representaatioon. Tästä on vielä askel sellaiseen kokemukselliseen ilmiöön, jossa teknologia itsessään näyttyy ”toisutena”. Vahvimpina esimerkkeinä tästä Ihde pitää korkeateknologisia tuotteita ja erityisesti tietokonetta, johon saatetaan kohdistaa samankaltaisia tunteita kuin kanssaihmiseen.

Teknologian näkeminen toisutena irrottaa teknologian siitä kontekstista, johon se pelkkänä instrumenttina liittyy. Tämä irrottaminen kontekstista tuottaa myös mahdollisuuksia teknologian käyttöön esimerkiksi taiteessa. Tällaista irrottamista tapahtui muun muassa niin sanotussa esteettisessä modernismissä. Sen keskeinen piirre oli teknologian soveltaminen esteettiseen tuotantoon ja teknologian funktionaalisuuden kieltäminen. Tällaista pohjimmiltaan avantgardistista toimintaa jatketaan edelleen mediataiteen piirissä. Esimerkiksi Nam June Paik, joka on yksi kuuluisimpia mediataiteen pioneereja, alkoi hyödyntää televisiotek-

nologiaa ja televisiovastaanottimia uudella tavalla muokkaamalla televisioista eräänlaisia mediaalisia patsaita ja järjestelmiä.

Avantgardea ja esteettistä modernismia voikin hahmottaa elävän koneen käsitteen avulla.<sup>35</sup> Se tarkoittaa yritystä tuottaa autonomista teknologiaa, joka ei vastaa enää rationaalisia ja instrumentaalisia teknologian standardeja. Elävä kone irrottautuu kaikista välineellisistä yhteyksistä omalakisiksi toiminnalliseksi kokonaisuudeksi. Tällaisena se on lähellä ”teknologista toiseutta”.

Teknologista toiseutta on kuitenkin vaikea ajatella puhtaana. Se näyttyy lähinnä sci-fi-kulttuurin utopioissa, tekoälysuunnittelun unelmissa ja mediataiteen visioissa. Mutta se sisältyy mediateknologian suunnittelun tendensseihin, kuten myös ajatus ruumiillistuvasta teknologiasta. Toisaalta pyritään siis teknologiaan, joka sulautuu täysin käyttäjän toimintaan ja ruumiiseen. Tämä on tavoitteena esimerkiksi erilaisissa käyttöliittymä- ja älyvaatesuunniteluissa. Toinen, tälle vastakkainen tendenssi on pyrkimys itsenäisen teknologisen systeemin kehittämiseen, joka tekee päätöksiä ja ajattelee ihmisestä riippumatta. Kuten Ihde toteaa<sup>36</sup>, molemmissa on kyse yrityksestä kehittää teknologiaa, joka ei enää muistuta perinteistä tekniikkaa: ensimmäisessä tapahtuu teknologian transformoiminen ruumiiseen, kokemukselliseen *minään* ja jälkimmäisessä päinvastaiseen suuntaan, eli *toiseen*.

## Teknologia ja kulttuuri

Edellisissä tendensseissä teknologia sulautuu kulttuuriin. Teknologiaa osana minua ja kohdattua toiseutta on vaikea ajatella instrumentaalisena, vaikka se säilyttää artefaktuaalisuutensa. Sen sijaan teknologia näyttyy osana kulttuurista kokemusmaailmaa. Mediateknologia on mukana lähes kaikessa visuaalisen ja auditiivisen kokemuksen tuotannossa ja näyttyy ainoastaan tässä; kulttuuristen kuvien, äänien ja informaation vaihtamisessa ja tuottamisessa. Samalla kulttuurista itsestään muodostuu representatiivinen, mediateknologian avulla tuotettu kokonaisuus. Mediateknologian teknologiset muodot häviävät kulttuuriin tai ehkä pikemminkin tekno-kulttuuriin muotoihin.<sup>37</sup>

Kulttuurisena muotona teknologiaa voi ajatella melko ambivalenttina toimintaperiaatteena. Vaikka teknologiaa ei tällaisena voisikaan pitää deterministisenä, on selvää että jotkin teknologiset toimintatavat inhimillisissä käytännöissä tulevat hallitseviksi ja transformoivat kokemustamme ja toimintaamme. Erityisesti kommunikaatio- ja mediateknologiat näyttävät tässä suurta osaa, koska ne eivät ole vain toiminnan taustalle jäävää teknologista koneistoa, vaan aktiivista arkipäiväistä elämää. Mark Poster onkin puhunut toisesta mediaepookista<sup>38</sup>, joka tarkoittaa irrottautumista ensimmäisen mediaepookin viestintää korostavasta lähtökohdasta sellaiseen kulttuuriseen tilaan, jossa mediat ovat pikemminkin subjektien yhteenliittymisen muotoja kuin toteuttaisivat perinteistä

viestinnän tehtävää. Mediat siis iskostuvat kokemuksellisesti käyttäjään ja yhdistävät toimijoita, ovat osa sosiaalista kontekstia. Teknologia on tässä mielessä vahva osa subjektia eikä sitä enää voi erottaa vain välineeksi. Tämä korostuu erityisesti niissä pyrkimyksissä, joissa teknologiaa pyritään kehittämään yhä ruumiillistuvammaksi ja läpinäkyvämmäksi tai välittömämmäksi.

Teknologiaan liittyy kuitenkin myös toinen tendenssi, joka korostaa sen hypermediaalisuutta ja irrottaa sen funktionaalisuudestaan. Tällaisessa käytössä teknologiaa tulee subjektista irtoava ”kone” tai ”elävä kone”, joka saattaa herättää kysymyksiä teknologian luonteesta ja ihmisen suhteesta teknologiaan. Kuten teknologiaa yleensä, myöskään mediateknologiaa ei voida ajatella yhtenä kokonaisuutena, vaan erilaisista ja osin vastakkaisistakin lähtökohdista, strategioista ja kokemuksellisista suhteista koostuvina mahdollisuuksina.

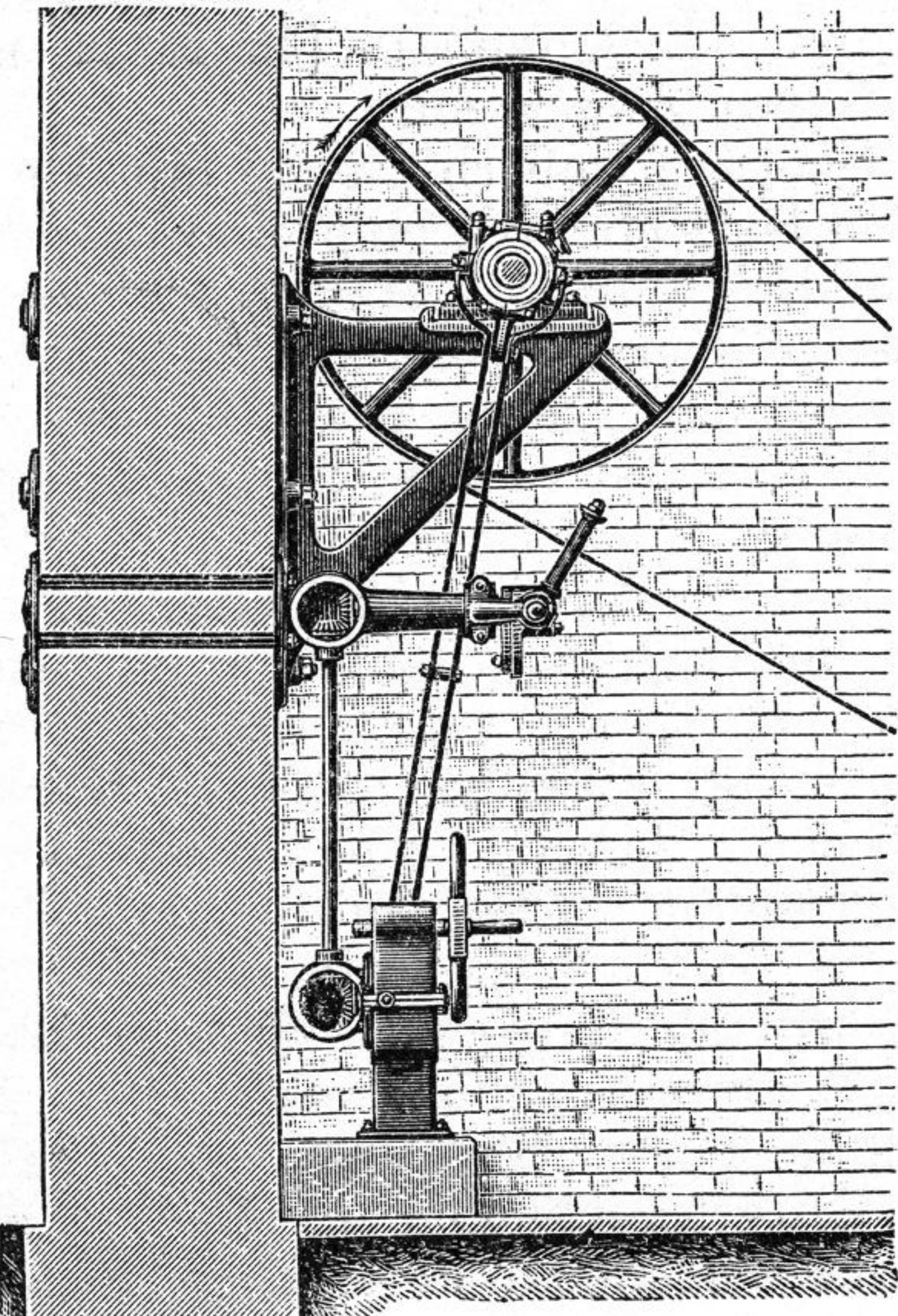
## Viitteet

1. Vattimo 1989, 27.
2. Heidegger 2000.
3. Mitchell 1994.
4. Kupiainen 2005, 75.
5. Emt.
6. Ks. Esim. Kellner 1998.
7. Descartes 2001, 191.
8. ”Filosofisista leluista” ks. Huhtamo 1997, 76–78.
9. Crary 1992, 27. Ks. myös Mikkonen 2005, 94.
10. Crary 1992, 31.
11. Sihvonen 2004, 335.
12. Emt.
13. Ks. McLuhan 1984.
14. Parikka 2004, 23.
15. Ihde 1990.
16. Heidegger 2001.
17. Ihde 1990, 107.
18. Emt., 112.
19. Bolter & Grusin 2002.
20. Ks. esim. Lister ym. 2003, 125–136.
21. Manovich 2001, 95–115.
22. Bolter & Grusin 2002, 33–34.
23. Ihde 1990, 80.
24. Kress 2003, 47.
25. Ihde 1990, 84.
26. Emt., 107.
27. Derrida 2002, 3.
28. Ihde 1990, 84–87.
29. Emt. 78–79.
30. Emt. 90–93.
31. Emt. 98.
32. Descartes 1994, 97.
33. Ihde 1990, 107.
34. Emt., 1990, 105.
35. Rutsky 1999, 38.
36. Emt., 106.
37. Emt. 121–122.
38. Poster 1995, 18.

## Kirjallisuus

- Bolter, Jay David & Grusin, Richard, *Remediation. Understanding New Media*. The MIT Press, Cambridge/London 2002.
- Crary, Jonathan, *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. MIT Press, Cambridge/London 1992.
- Derrida, Jacques, *Artifactualities*. Käänt. Jennifer Bajorek. Teoksessa Derrida, Jacques & Stiegler, Bernard, *Echographies of Television*.

- Filmed Interviews*. Polity, Cambridge 2002.
- Descartes, Rene, *Metodin esitys*. Suom. J. A. Hollo. *Teoksessa Teoksia ja kirjeitä*. WSOY, Helsinki 1994.
- Descartes, *Teokset I*. Suom. Sami Jansson. Gaudeamus, Helsinki 2001.
- Heidegger, Martin, *Kirje Humanismista. Maailmankuvan aika*. Suom. M. Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000.
- Heidegger, Martin, *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2001.
- Huhtamo, Erkki, *Elävän kuvan arkeologia*. Yle-opetuspalvelut, Helsinki 1997.
- Ihde, Don, *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*. Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 1990.
- Kellner, Douglas, *Mediakulttuuri*. Suom. R. Oittinen ja työryhmä. Vastapaino, Tampere 1998.
- Kress, Gunther, *Literacy in the New Media Age*. Routledge, London 2003.
- Kupiainen, Reijo, *Mediakasvatuksen eetos. Fenomenologinen tutkimus mediakasvatuksen etiikasta*. Acta Universitatis Lapponiensis 86. Lapin yliopisto, Rovaniemi 2005.
- Lister, Martin & Dovey, John & Giddings, Seth & Grant, Iain & Kelly, Kieran, *New Media: A Critical Introduction*. Routledge, London/New York 2003.
- Manovich, Lev, *The Language of New Media*. The MIT Press, Cambridge/London 2001.
- McLuhan, Marshall, *Ihmisen uudet ulottuvuudet*. Suom. A. Tiisanen. WSOY, Porvoo/Helsinki/Juva 1984.
- Mikkonen, Kai, *Kuva ja sana. Kuvan ja sanan vuorovaikutus kirjallisuudessa, kuvataiteessa ja ikonoteksteissä*. Gaudeamus, Helsinki 2005.
- Mitchell, W.J.T., *Picture Theory*. University of Chicago Press, Chicago/London 1994.
- Parikka, Jussi, *Koneoppi. Ihmisen, median ja teknologian kytkennät*. Turun yliopisto. Kulttuurintuotannon ja maisemantutkimuksen laitoksen julkaisuja I 2004.
- Poster, Mark, *The Second Media Age*. Polity Press, Cambridge 1995.
- Rutsky, R. L. *High Techné. Art and Technology from the Machine Aesthetic to the Posthuman*. University of Minnesota Press, Minneapolis/London 1999.
- Sihvonen, Jukka, *Ajattelun koneistot: Gilles Deleuze ja Félix Guattari sekä median ja filosofian eriparisuus*. Teoksessa Mörä, T., Salovaara-Moring, I. & Valtonen, S. (toim.) *Mediatutkimuksen vaeltava teoria*. Gaudeamus, Helsinki 2004.
- Vattimo, Gianni, *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Suom. Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Helsinki 1989.





Kai Eriksson

# Informaatioteknologia ja ontologia

Informaatioteknologiasta ja siihen liittyvästä keskustelusta on tullut merkittävä osa yhteiskuntaa kokonaisuutena koskevan ajattelun edellytyksiä. Siinä missä näiden ontologisten ehtojen kokonaisuus oli läpi 1900-luvun ymmärrettävissä varsin yhtenäisenä, enää ei ole löydettävissä mitään yhtä periaatetta tai mekanismia, joka sitoisi yhteiskunnan mielekkääksi kokonaisuudeksi. Tämä yhtenäisen ontologian pirstaloituminen näyttäytyy erityisesti informaatioteknologian perspektiivissä, josta on muodostunut yksi keskeisistä yhteiskunnan itsekuvauksen lähtökohdista. Toisin sanoen yhteiskunnalliset toimijat ja keskustelut joutuvat nojautumaan yhä enemmän informaatioteknologiaan ja siihen kytkeytyviin metaforiin yhteiskunnan kokonaisuutta kuvatessaan.

Informaatio- ja kommunikaatioteknologia ei ole enää pelkkä arkitointojemme apuväline, vaan se tekee nämä toiminnot mahdolliseksi jossain perustavassa mielessä.<sup>1</sup> Tästä lähtökohdasta avautuu uusia mahdollisuuksia tarkastella informaatioteknologiaa. Tavallisesti tutkimus on keskittynyt siihen, miten informaatioteknologia vaikuttaa esimerkiksi yhteiskuntaan tai sosiaaliseen järjestykseen. Jos kommunikaatioteknologian ja tietoverkkojen perustava asema on edellytettävä yhteiskuntaa koskevan ajattelun ehtona, huomio pitäisi kohdentaa pikemminkin niiden ontologiseen ulottuvuuteen.<sup>2</sup>

Kiinnostavaa onkin, miten ja missä määrin informaatiotekniikan sanasto ja sen toiminnalliset mahdollisuudet ovat muokanneet sitä tiedollista kenttää, jonka kautta yhteiskunnan ontologiset ehdot ovat nykyään tulleet ajatelluiksi. Ontologinen kysymys käsittelee sitä, miten joku sosiaalinen ilmiö voi tulla ajattelun ja puheen kohteeksi inhimillisen toiminnan järjestelmässä, ja miten tätä tiedollista ja kokemuksellista järjestelmää kuvaavat mieli- ja kielikuvat ovat siirtyneet informaatioteknologian ja sitä koskevan keskustelun vaikutuspiiriin.

Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole tutkia informaatioteknologian vaikutuksia ontologian kielellistymisen prosesseihin sinänsä. Pikemminkin informaatioteknologia – kuten myös siihen sisäisesti liittyvät teoriat ja puhekiäntännöt – ovat vaikuttaneet uudenlaisen tiedollisen tilan

syntymiseen. Tämä tila on ollut edellytyksenä tietyille yhteiskuntaa ja sen toiminnallisia ehtoja kokonaisuudessaan koskeville ajattelumalleille. Vakiintuessaan nämä mallit ovat puolestaan muokanneet (ainakin joitakin) informaatioteknologian kehittämistä ohjaavia käsitteellisiä lähtökohdita ja siihen liittyvää teoreettista keskustelua. Tämä pätee etenkin hermoston ajatukseen, joka on ohjannut sekä yhteiskunnan tarkastelua (informaatioteknologia yhteiskunnan hermostonä) että verkostojen tieteellistä tutkimusta ja tekoälyn teoriaa (neuraaliverkot aivo toiminnan mallina). Siten kunakin historiallisena aikana on mahdotonta selvästi erottaa tekniikoita, teorioita, instituutioita, puhekiäntäntöjä ja käytettyjä metaforia toisistaan, sillä ne kietoutuvat toisiinsa ja saavat toisistaan olemassaolon oikeutuksen.

## Ontologian pirstaloituminen

Ontologian voidaan siis katsoa liittyvän ennen kaikkea kysymykseen, millaisena ymmärretään se perimmäinen horisontti, jonka kautta asiat saavat oman erillisyytensä ja itsenäisyytensä. Sosiaalinen toiminta – ollakseen mielekäästä ja ymmärrettävää – edellyttää käsitystä siitä kokonaisuudesta, johon se kuuluu. Martin Heideggerin mukaan<sup>3</sup> johdonmukaisen toiminnan ja ajattelun ehdoksi on aina oletettava jonkinlainen kokonaisuus, mutta lisäksi tämä kokonaisuus on myös ajateltava yhtenäisenä.<sup>4</sup>

**” Kommunikaation teknologia ja sitä koskeva puhe ovat olennainen osa sitä käsitteellistä kenttää, jossa yhteiskuntakokemuksemme rakentuu. Telekommunikaatio tekniikan kehittyessä käsitys kommunikaatiosta ilmaistiin voimakkaasti välineellisyyttä korostavassa mielipideilmastossa: kommunikaatio oli väline yhteisöllisten päämäärien ajamiseksi.”**

Myös Giorgio Agamben ajattelee kieltä koskevaa näkyä tai visiota tällaisen kokonaisuuden ehtona. Tässä näyssä mielikuvan yhtenäisyys tuottaa myös ontologisen yhtenäisyyden.<sup>5</sup> Heideggeria ja Agambenia yhdistää tässä nimenomaisessa kysymyksessä vaatimus ontologian yhtenäisyydestä, joka kummallakin näyttää paljastuvan jossain määrin epähistoriallisissa perspektiivissä.<sup>6</sup>

Mutta ontologiakäsitys on kuitenkin myös sidoksissa ajalliseen muutokseen, jota on etenkin 1900-luvun jälkipuoliskolta alkaen leimannut yhtenäisen käsitteellisen perspektiivin hajoaminen sekä historian ja vallan keskusten purkautuminen. Esimerkiksi Risto Kangas on esittänyt, että ”myöhempien kieltä ja erityisesti kielellisiä merkitysrakenteita painottavien modernien yhteiskunnan käsitysten ominaispiirre on (...) järjestelmän yhtenäisyyden ajatuksesta luopuminen”.<sup>7</sup> Esimerkkinä hän mainitsee – tukeutuen Gerhard Wagnerin tulkintaan – Ferdinand de Saussuren, joka ymmärsi kielen mihinkään yhteen kokonaisuuteen palautumattomana erottelujen järjestelmänä. ”Kielessä itsessään”, kuten Saussure tunnetusti julisti, ”on ainoastaan eroja eikä ollenkaan positiivisia termejä”.<sup>8</sup> Ennalta järjestäytyneen ja rajoiltaan selkeän totaliteetin sijaan kielijärjestelmä oli Saussurelle pikemminkin toisiinsa kytkettyjen osien välinen mekanismi, joka perustui sosiaaliseen yhteisöön. Siinä merkit viittaavat paitsi toisiin merkkeihin, myös koko kielen järjestelmään, mutta tämä järjestelmä ei itsessään ole mitään muuta kuin viittaussuhteiden kokonaisuus, jonka puheysteisyys saa kielessä aikaan. Siten kielen jaottelut eivät ole luonnollisia ja välttämättömiä vaan arbitraarisia ja muutettavissa olevia: kielen perustana on arbitraaristen merkkien järjestelmä.<sup>9</sup>

Vaikka Saussure operoikin strukturaalisen perspektiivin sisällä, hänellä oli suuri vaikutus ajatteluun, joka pyrki eroon suljetuista sisäisyyksistä ja muuttumattomista rakenteista. Yhtenäiseksi otaksuttujen kokonaisuuksien purkautuminen sekä identiteetin ja ristiriidan logiikasta irrottautuminen on itse asiassa leimannut suurta osaa 1900-luvun jälkimmäisen puoliskon länsimaisesta ajat-

telusta. Ontologian sirpaloituessa on hajonnut ennen kaikkea kuvitelma jostain itsestään artikuloituvasta, kielen ulkoisesta kokonaisuudesta. Tämä on erityisesti se näkemys, jota Jacques Derrida on kirjoituksissaan painottanut. Agamben on puolestaan esittänyt, että nimenomaan ontologia kielen kokonaisuuden nimenä on pirstaloitunut. Hänen mukaansa olemme ensimmäistä kertaa tilanteessa, jossa meillä ei ole kielelle mitään (metafyysistä) nimeä, ja olemme siksi tulleet täysin tietoisiksi kielestä.<sup>10</sup>

## Kommunikaation teknologia

Ontologian yhtenäisyyden purkautuminen tulee hyvin esiin kommunikaatioteknologian perspektiivissä. Kommunikaation teknologia ja sitä koskeva puhe ovat olennainen osa sitä käsitteellistä kenttää, jossa yhteiskuntakokemuksemme rakentuu. Telekommunikaatiotekniikan kehittyessä käsitys kommunikaatiosta ilmaistiin voimakkaasti välineellisyyttä korostavassa mielipideilmastossa: kommunikaatio oli väline yhteisöllisten päämäärien ajamiseksi. Koska näiden päämäärien ajateltiin olevan esitettävissä jonkin kaikille yhteisen nimissä, kommunikaatiosta tuli luontevasti keino tämän tavoitteen toteuttamiseksi.

Kommunikaation yhteiskunnallinen tehokkuus ja vaikutuksellisuus kävivät selväksi puhelimen aikakautena (karkeasti vuosisadan vaihteesta aina 1970-luvulle saakka), ja puhelinjärjestelmä otettiin muiden teknologioiden ohella innokkaasti yhteiskunnan kehittämisen ja yhtenäistämisen välineeksi. Kommunikaatioon liittyvät näkemykset nivoutuivat rationaaliseen yhteiskuntasuunnitteluun ja sen ilmaisemiin ihanteisiin. Samalla kommunikaatiokäsitys siirtyi ”organismia” ja eräänlaista luonnonmukaista ja itsestään käsin muotoutuvaa järjestystä korostavista näkemyksistä<sup>11</sup> kohti yhteiskuntakokonaisuutta toiminnallisena ”koneena” ja kommunikaatiota sen ”välitysmekanismina” painottavia puheenvuoroja.<sup>12</sup> Systeemitieteet ja etenkin kybernetiikka alkoivat toisen maailmansodan jälkeen kuitenkin murentaa käsitystä yhteiskunnasta mekaanisena koneena, ja tilalle astui näkemys monimutkaisista kehämäisistä palauterakenteista, jotka perustuvat informaation välitykseen.<sup>13</sup> Yhteiskunnasta tuli valtava informaatiojärjestelmä, ja kommunikaation tekniikka näytteli yhteiskunnan toiminnassa yhä keskeisempää osaa.

Kommunikaation modernin historian<sup>14</sup> kannalta keskeisessä informaatioteknologian kehityksessä on mahdollista paikantaa ajattelun ja käytännön muutosten sarja, jossa kommunikatiivisuus on ymmärretty aina jonkun verraten yhtenäisen kokonaisuuden kautta. Tämä kokonaisuus oli tulkittavissa lennättimen aikana luonnolliseksi, puhelimen aikana muokattavissa olevaksi ja tietoverkkojen aikakauteen tultaessa itseään muokkaavaksi (kommunikaatio ja yhteiskunta ymmärrettyinä ”organismina”, ”koneena” ja lopulta ”informaatiojärjestelmänä”). Kuitenkin viimeistään 1970-luvulla tämä jatkuvuus katkesi, eikä nykyiselle kommunikatiiviselle

järjestykselle voi enää paikantaa yhtä organisoivaa ideaa tai periaatetta.

Vasta informaatioteknologian vakiinnuttua yhteiskunnallisesti ja kommunikaation perustavan, konstitutiivisen aseman tultua yleisesti tunnustetuksi oli mahdollista ymmärtää kommunikaatio yhteisön perustavana edellytyksenä. Nyt sitä nimittäin ei pelkistetty yhteen ideaan tai malliin, joka olisi jonkun annetun, yhtenäisen yhteisön palveluksessa. Siitä tuli pikemminkin jotain, jonka kautta oli mahdollista jatkuvasti määritellä uudelleen yhteiskunnan luonnetta ja päämääriä koskevia kysymyksiä. Kommunikaatiota ei enää tarvitse ajatella sellaisen oletetun yhtenäisyyden kautta, jota aina jää kuitenkin saavuttamattomaksi (yhtenäinen kansa, valtio, yhteiskunta ym.). Sen sijaan se voidaan ymmärtää eräänlaisena ”jakamisena”, joka samanaikaisesti sekä yhdistää että erottaa – ei olemuksena tai päämääränä vaan eräänlaisena olemisen rakenteettomana rakenteena. Erityisesti Jean-Luc Nancy<sup>15</sup> on kehittänyt mahdollisuutta ajatella yhteisöä jaon tai jakamisen käsitteen (*partage*) kautta. Kommunikaatiosta – siihen liittyvine tekniikoineen, teorioineen ja instituutioineen – muodostui olennainen osa poliittisen yhteisön itseartikuloinnin prosessia.

Samankaltainen ajatus voidaan löytää eri muodoissa useilta nykykirjoittajilta. Heille on yhteistä optimistinen näkemys uuden kommunikaatioteknologian vapauttavasta potentiaalista verrattuna varhaisempaan, mekaaniseen teknologiaan.<sup>16</sup> Esimerkiksi Gianni Vattimo on esittänyt, että Heidegger jäi kaikesta huolimatta sellaisen teknologianäkemyksen vangiksi, jota hallitsi mielikuva mekaanisesta energiasta.<sup>17</sup> Vattimon mielestä onkin irtauduttava tämän teknologiakäsityksen metafysiikasta. Hänen mukaansa juuri ”kommunikaation teknologialla: informaation keräämisen, järjestämisen ja jakelun tekniikoilla” on suurin potentiaali tässä suhteessa.<sup>18</sup> Niin kutsuttu ”joukkoyhteiskunta”, joka liitettiin organisoivan keskuksen ja standardoidun tuotannon periaatteisiin, on hajautunut heterogeeniseksi ja jatkuvasti muuttuviksi suhdeverkoiksi informaatio- ja kommunikaatioteknologian vaikutuksesta.

Informaatioteknologian aikana on tullut mahdolliseksi ajatella tekniikkaa olettamatta mitään hallitsevaa keskusta, jonka idea leimasi monien merkittävien ajattelijoiden ja kirjailijoiden mielikuvitusta pitkälti läpi 1900-luvun. Sisäisten erojen purkaututtua ajatus historian keskukseen pohjautuvasta rationaalisuudesta on hajautunut ”uusien historian keskusten” moneudeksi.<sup>19</sup> Näkemys uusien ”dialogisten” kommunikaatiotekniikoiden vapauttavasta vaikutuksesta verrattuna massoille tarkoitettujen joukkoviestimien ”monologiseen” kommunikaatioon<sup>20</sup> esiintyy vieläkin keskeisenä yhteiskuntateoreettisissa puheenvuoroissa.<sup>21</sup>

Näkemys pohjautuu kuusikymmentäluvulla muotoutuneisiin prosesseihin, jotka myötävaikuttivat kommunikatiivisen järjestyksen muuttumiseen. Ensiksikin kritiikki teknologisia järjestelmiä ja systeemitieteitä kohtaan lisääntyi ja organisoitui kulttuurisen aktivismin myötä länsimaissa. Toiseksi liikkeenjohtamiseen ja hallin-

nointiin liittyvät kysymykset, laajasti ymmärrettyinä, lakkasivat näyttäytymästä ytimeltään teknisinä ongelmina, ja niitä alettiin artikuloida uudelleen korporatistisen terminologian kautta eturyhmien valtakautumana ja sen muutoksina. Ja viimeiseksi teknologisten järjestelmien kärkijoukko siirtyi suurista hierarkkisista rakenteista vuorovaikutteisiin, tietokonepohjaisiin informaatioverkkoihin. Siten ontologian hajautuminen ja pysyvän merkitysrakenteen liudentuminen näyttää yhteensopimattomalta rationaalisen maailmanjärjestyksen ajatuksen kanssa, sikäli kun siihen liittyy mielikuva ihmiselämän täydellisestä organisoinnista modernin teknologian avulla Heideggerin ja hänen aikalaistensa tarkoittamassa mielessä.<sup>22</sup>

Jos länsimaiden historia on läheisesti liittynyt yhä täsmällisempien määrittelyjen ja muodollisten analyttisten tulkintamallien muotoilemiseen, se kytkeytyy väistämättä myös näiden muotoilujen ja niihin liittyvien käytäntöjen lukumääräiseen lisääntymiseen. Samalla se liittyy myös uusien, vaihtoehtoisten oppien ja puhetaipojen syntymiseen. Juuri tähän Vattimo viittasi puhuessaan uusien historian keskusten ilmaantumisesta kirjassaan *La società trasparente*<sup>23</sup> samoin kuin edellä siteeratussa esseessään.<sup>24</sup> Vaikka siis nämä käytännöt, instituutiot ja puhetaipot lakkaamatta tuottavatkin yhä tarkempia määrittelyn kenttiä, kuten Heidegger ajattelee, ei ole olemassa mitään kaikille yhteistä ja yhdistävää näkökulmaa. Tämä johtuu siitä, että kilpailevat tulkinnat ja totuudet estävät minkään yhden ja yhtenäisen viitekehyksen mahdollisuuden. Vaikka informaatioteknologia onkin helpottanut ennennäkemättömän monimutkaisten prosessien kontrollointia ja operaatioiden keskittämistä, samaan aikaan hajautetut kommunikaatiotapahtumat ovat monipuolistuneet, lisääntyneet ja omaksuneet uusia toteutumisen muotoja.

## Pelkistämisvaikutus

Kenties on hyödyllistä yrittää ajatella edellä sanottua Heideggerin teknologia-ajattelun valossa. Heidegger kuvasi modernia teknologista maailmasuhdetta siten, että se asettaa itsestään esiintulevan (luonnon) ”varannoksi”.<sup>25</sup> Tässä se poikkeaa sitä edeltävästä tekniikasta, jossa suhde luontoon säilyi hänen mukaansa vielä tasapainoisena. Jos moderni teknologia ”haastaa” luonnon varantona, on muutos 1940-luvun lopulta – jolloin Heidegger esitti merkittävän teknologiaesseensä ensimmäisen version *Das Gestell* -esitelmäsarjassa Bremenissä – uudelle vuosituhanelle tultaessa merkittävä.

Teknologisen toiminnan ydin ei enää liity yksinomaan luonnon muokkaamiseen informaation ja kommunikaation avulla, vaan nyt kommunikaatiosta itsestään on tullut sekä tuotannon väline että sen kohde. Teknologiset järjestelmät ovat uudelleenmäärityneet informaatiojärjestelminä. Ne kytkevät informaation tuottamisen, prosessoinnin ja varastoinnin omiin kehämäisiin rakenteisiinsa siten, että nyt informaatio ei enää ohjaa ainoastaan tuotantoprosessia vaan myös itseään: informaatio palautuu takaisin järjestelmään ja ohjaa sitä saadun koke-



muksen pohjalta.<sup>26</sup> Sen lisäksi, että kehämäiset periaatteet tuottavat oman maailmansa, jossa loputtomasti toistuvat informaatiojärjestelmät ohjaavat ja muokkaavat toisiaan, ovat nämä informaatiojärjestelmät myös ajantasaisia: ne ohjaavat itse itseään oman muovautumisensa kulussa. Myös tässä suhteessa ne poikkeavat olennaisesti teollisen ajan teknisistä järjestelmistä, joissa päämäärät ja menetöt annettiin ennen varsinaista toimintaa.

’Teknologian logiikka’ edellä kuvatussa merkityksessä näyttäisi tulevan omalla tavallaan varsin lähelle sitä, mitä Deleuze kutsuu nomadiseksi *nomokseksi* ja jota voidaan ajatella rihmaston käsitteen yhteydessä. Siinä toiminnan perusteet eivät tule enää suoritusta koskevista järjestysperiaatteista vaan pikemminkin toiminnan itsensä kuluessa artikuloituvista sisäisistä, immanenteista säännönmukaisuuksista.<sup>27</sup> Jos edellinen tyyppi asetti toimintasarjat luomaansa matriisiin hierarkkisten periaatteiden mukaisesti, jälkimmäisessä ne asettuvat keskinäisyyteen toiminnan itsensä pohjalta. Samoin kuin informaatiojärjestelmissä, ennalta annetut säännöt eivät ohjaa toiminnallista jakoa, vaan jako tapahtuu levittäytymisen kulussa: jos aiemmin informaatio ohjasi tuotantoa erilaisten matemaattisten järjestelmien kautta, nyt se ohjaa itse itseään edeltävän informaation ja tapauskohtaisesti annettujen rajojen pohjalta. Michael Hardt ja Antonio Negri huomauttavatkin, että tietokoneen uusi piirre on sen kyky jatkuvasti modifioida omaa suoritustaan käyttönsä aikana, ja että samanlainen jatkuva vuorovaikutteisuus leimaa suurta osaa nykytuotantoa.<sup>28</sup> Juuri tämä informaation uusi itsemäärittely leimaa taloudessa tapahtunutta muutosta tietoverkkojen aikakaudella: erityisesti *netissä* informaatio voi olla taloudellisen toiminnan väline sekä sen kohde. Koska informaatiosta on itsestään tullut välineen lisäksi myös tuote, ”verkko itse on paikka sekä tuotannolle että kierrolle”, kiteyttävät Hardt ja Negri.<sup>29</sup>

Mutta samalla avautuu näkyviin tekniikkaan sisäinrakennettu kiista tai jännite, joka vetää ikään kuin kahtaalle. Informaatioteknologia on näyttävästi purkanut mielikuvaa yhtenäisistä kokonaisuuksista. Toisaalta internet – keskeisenä informaatioteknologian mallina – on kuitenkin juuri pelkistänyt mielikuvaa informaatioteknologiasta yhteen hallittavissa olevaan ideaan. Tämä tulee esiin sitä korostuneemmin mitä selvemmin informaatioteknologia voidaan määritellä edellä kuvatujen piirteidensä kautta: verkostollisuus, itseohjautuvuus, vuorovaikutteisuus. Mutta on olemassa vieläkin voimakkaampia informaatioteknologian tulkintaa hallitsevia diskursiivisia muotoja. Internettiä on esimerkiksi tavattu kuvata yhteiskunnan digitaaliseksi keskushermostoksi.<sup>30</sup> Siten se on palautettu yhteen pelkistävään mielikuvaan, aivan kuten on tehty läpi modernin kommunikaation historian. Siinä hermostoanalogia on perinteisesti yhdistänyt kommunikaation ja yhteisön samaan näkökulmaan ja samalla luonut yhtenäisyyttä siihen yhteisölliseen kokonaisuuteen, jota kommunikaatio on ollut jäsentämässä. Tätä pelkistämisvaikutusta ovat tukeneet lukuisat prosessit, jotka ovat edistäneet tapoja ymmärtää informaatioteknologia numeeristen ja matemaattisten mää-

ritysten yhteydessä. Vaikka tarkasti määriteltäviä ja numeerisiin suhteisiin pohjautuvia kategorioita ei sinänsä voikaan pitää epäpoliittisina<sup>31</sup>, vakiinnuttuaan tällaiset kategoriat eivät käytännössä pidä yllä varsinaista poliittista kiistaa. Juuri tämä perustava jännite muokkaa tekniikan ontologiaa informaatiotekniikan aikakaudella.

## Historiallistuminen

Sen lisäksi, että informaatioteknologia on samaan aikaan sekä yhtenäistänyt että hajauttanut ontologian ajattelua, se asemoi tämän jännitteen uudeksi osaksi historiakokemustamme. Teknologiavälitteistä nykyisyyden ontologiaa voidaan nimittäin ajatella ennakkoehtojen kokonaisuutena, Foucault’n mukaan historiallisena *a priorina*, jonka kautta tietyt olemistamme määrittävät tietoisuuden muodot ovat tulleet ymmärretyiksi mielekkäinä ja tosina.<sup>32</sup> Tämä käsitys eroaa merkittävästi teknologian modernistisista tulkinnoista, joissa teknologia ja siihen liittyvät puhetavat ja käytännöt, huolimatta asemastaan teollisen yhteiskunnan keskeisinä metaforina ja tunnuskuvinä, eivät käsitteellistyneet historiallisina. Frederick Tayloria voidaan pitää teknologian epähistoriallisen ontologian paradigmaattisena edustajana. Hän muotoili lähestymistavan, jossa systeemi määriteltiin kaikkine olennaisine piirteineen ja funktioineen ennalta käsin, jolloin muutoksen perspektiivi ei ollut merkityksellinen eikä tarpeellinen. Järjestelmä ohjasi työn suorittamista ”yhdellä ja parhaalla tavalla”, eikä muutosta tarvittu – päinvastoin, juuri siitä pyrittiin objektiivisuuden nimissä eroon. Taylorismi ankkuroitui myöhemmin poliittiseksi tekniikaksi, jonka avulla historiallisista (aikaan ja paikkaan sidotuista) ristiriidoista ja näkemyseroista yritettiin päästä eroon universaalilla, yksittäiset mielipiteet ja katsontakannat ulos sulkevalla mekanismilla.<sup>33</sup>

Nyt teknologia on kuitenkin ikään kuin vallannut takaisin oman historiallisuutensa ja olennaisen epätäydellisyytensä, mikä näkyy tuskallisen selvästi informaatioteknologian riippuvuudessa monista erillisistä, jatkuvasti päivitystään odottavista järjestelmistä ja komponenteista.

Informaatioteknologian toimivuus nojaa suhteeseen, jonka toisena osapuolena ovat tilannekohtaiset tarpeet ja käytännöt ja toisena jatkuvasti kasvava päivitysherkkien järjestelmien verkosto. Sikäli kun yhteiskuntakokemustamme jäsentävä kaikkein yleisin perspektiivi on informaatioteknologiavetoinen, se artikuloituu nimenomaan historiallisena. Tämä siitä syystä, että ne tekniikat ja käytännöt, jotka kokoavat sen yhteen, ovat olemassa ainoastaan historiallisina ja kiinnittävät tämän historiallisuuden päivittäisiin rutiineihin ja työn suorittamiseen liittyvään arkitietoisuuteen. Kaukana on mielikuva järjestelmästä, joka olisi astunut muutoksen tuolle puolen ja sulkeutunut omaan täydellisyyteensä.

Historiaa ja historiallisuutta koskevia tulkintoja on tietenkin useita. Kirjoituksen teeman kannalta ne voidaan jakaa tässä kolmeen ryhmään. Ensimmäinen niistä ymmärtää historian eräänlaisena temporaalisenä kehyyksenä, jonka avulla on mahdollista jakaa histori-

allinen kehitys eri vaiheisiin, mutta joka itse ei muutu. Tässä kohteena olevan ilmiön katsotaan seuraavan jotain annettua kehityskaarta. Toinen käsitys ymmärtää historian siinä merkityksessä, että aiempi kehitys muokkaa ja luo myöhemmän kehityksen edellytyksiä. Tämä näkemys tuo kuvaan muutoksen ja uuden syntymisen mahdollisuuden – syntymisen, joka tapahtuu kehitysprosessin itsensä kuluessa. Historiallisuus viittaa annetun ilmiön historiallisten ehtojen jatkuvaan muuttumiseen ja loputtoman uudelleentulkinnan rakentumiseen osaksi historiallista prosessia itseään. Kolmas tulkinta keskittyy tähän muutoksen ja jatkuvan uudelleenmäärittelyn perspektiiviin ja korostaa siihen väistämättä liittyvää epävarmuutta ja pysymättömyyttä. Historiallinen on määritelmällisesti sellaista ajallista muutosta, jossa ei ole pysyviä asemia eikä kiinteitä rakenteita. Pikemminkin sitä leimaa jatkuva liike ja siihen liittyvä epävarmuus sekä saavutettujen kiinnekohtien ja käsitteellisten kokonaisuuksien väistämätön purkautuminen. Edellä kuvattu informaatioteknologiaan liittyvä historiatietoisuus viittaa etenkin juuri viimeksi mainittuun historianäkemykseen.

Teknologia ymmärrettynä erilaisten käytäntöjen, instituutioiden ja standardien tiheänä verkostona ei ole viime kädessä alisteinen ulkopuolelta asetetulle funktionaalisuudelle. Etenkin informaatio- ja kommunikaatioteknologiaa ei voi pelkistää joihinkin sen perustana oleviin funktionaalsiin periaatteisiin. Sen käyttötarkoitukset ja -tavat voivat muuttua ratkaisevasti käyttöönoton myötä. Ratkaisevaa on, että tämä jatkuva epävakaus ja epävarmuus, teknologian käytön lakkaamaton uudelleenmäärittely, ei ole mikään tilapäinen häiriö vaan koko informaatioteknologiaa olennaisesti määrittävä piirre. Tästä syystä esiin astuu kokonaan uusi suhteiden järjestelmä, jonka kautta teknologia kiinnittää ontologian historialliseen todellisuuteen.

## Verkostoituminen

Informaatioteknologia on tuonut tiettyä konkreettisuutta yhteen keskeiseen länsimaista ajattelua viime vuosikymmeninä askarruttaneeseen teemaan, joka liittyy kysymykseen yhteisönä olemisen edellytyksistä. Yhteisöä on pyritty ajattelemaan lähinnä kahden klassisen suuntauksen kautta.<sup>34</sup> Ensinnäkin se on käsitteellistetty Hobbesia seuraten varsin yhdenmukaiseksi organistiseksi kokonaisuudeksi, jolle asetetun johtajan alaisuuteen yksilöt ja ryhmät ovat sulautuneet tiiviiksi ”yhteiskuntaruumiiksi”. Toinen tulkinta, joka on totuttu yhdistämään lähinnä Lockeen ja valistusfilosofeihin, ymmärtää yhteiskunnan itsenäisten yksilöiden välisen yhteiskuntasopimuksen tulokseksi. Yhteiskunta ajatellaan erillisistä yksilöistä käsin, jotka toistensa kohtaamisen kautta muodostavat yhteiskunnan. Mutta kuten Abbeele huomauttaa<sup>35</sup>, kumpikaan näistä suuntauksista ei ainakaan nykytutkimuksessa riittävästi ajattele yhteisöllistä suhdetta sinänsä – tätä suhdetta ei ymmärretä perustavaksi yksilöiden ja yhteiskunnan kannalta.<sup>36</sup>

Nancyn mukaan yhteisö ei ole subjektien muo-

**” Informaatioteknologia on näyttävästi purkanut mielikuvaa yhtenäisistä kokonaisuuksista. Toisaalta internet on kuitenkin juuri pelkistänyt mielikuvaa informaatioteknologiasta yhteen hallittavissa olevaan ideaan. Tämä tulee esiin sitä korostuneemmin mitä selvemmin informaatioteknologia voidaan määritellä edellä kuvattujen piirteidensä kautta: verkostollisuus, itseohjaavuus, vuorovaikutteisuus.”**

dostama kokonaisuus eikä ihmisryhmien yhteensulautuma jonkin korkeamman järjestelmän nimissä. Se ei ole minkään projektin lopputulos, vaan pikemminkin sitä luonnehtii singulaarisuuksien jatkuva yhdessäolo, yhdessä tapahtuminen, jossa tapahtumisen mieli määrittyy juuri monenkeskisen yhteyden kautta. Siten juuri tässä äärellisten singulaarisuuksien yhdessäolemisessa on niiden yhteisöllisyyden perusta, ei missään niille ulkoisessa projektissa tai periaatteessa.<sup>37</sup>

Voidaan ajatella, että ontologian kasvava informaatiotekninen välittyminen on yleistänyt edellä esitetyn näkemyksen yhteisöllisyyden kommunikatiivisesta perustasta osaksi yleistä aikalaistietoisuutta.<sup>38</sup> Näkemys kommunikaation ja sosiaalisten suhteiden ontologisesta asemasta ei jää ainoastaan teoreettisen keskustelun sisälle, vaan siitä on tullut olennainen osa yhteiskuntaa yleensä koskevan ajattelun historiallisia ehtoja. Jos aiemmin rautateiden ja lennättimien katsottiin yhtenäistävän olemassa olevaa kansakuntaa, tietoverkkojen nähdään pikemminkin muodostavan yhteiskuntajärjestyksen perustan. Keskeistä ei enää ole järjestelmän sisäisten elementtien luonne ja niiden tarkka määrittely, sillä nämä ovat menettäneet aiemman suhteellisen pysyvyytensä ja vakioisuutensa järjestelmän kokonaisuudessa. Ne eivät välttämättä edes yksilöidy ennen toiminnan alkamista. Samalla järjestelmän sisäpuolen ja sen ulkopuolen välisen rajan määrittely jollain yksimielisellä tavalla on käynyt yhä vaikeammaksi. Olennaisemmaksi on noussut niiden tekniikoiden, suhteiden ja käytäntöjen paikantaminen, joiden kautta järjestelmä toimii ja toimiessaan organisoi uudelleen toimintatapojaan ja kokonaisuuttaan suhteessa ympäristöönsä.<sup>39</sup> Huomattavasti tärkeämpää kuin oletettu järjestelmän yhtenäisyys on se jatkuvasti uudelleen hahmotettava kommunikaatiosuhteiden solmimisen loogiikka, joka ohjaa ja jäsentää järjestelmän toimintaa. Mielikuva jokseenkin yhtenäisestä kokonaisuudesta yhteiskunnallisen järjestyksen perustana on siten korvautunut näkemyksellä yhteiskunnallisen itseartikulaation

**”Näkemyks kommunikaation ja sosiaalisten suhteiden ontologisesta asemasta ei jää ainoastaan teoreettisen keskustelun sisälle, vaan siitä on tullut olennainen osa yhteiskuntaa yleensä koskevan ajattelun historiallisia ehtoja. Jos aiemmin rautateiden ja lennättimien katsottiin yhtenäistävän olemassa olevaa kansakuntaa, tietoverkkojen nähdään pikemminkin muodostavan yhteiskuntajärjestyksen perustan.”**

heterogeenisista, toisiaan muokkaavista sarjoista. Samalla verkostosta on tullut käsitteellinen malli, jonka yhteyteen kommunikaatioon liittyvä puhe on kiinnittynyt.

### Lopuksi

Vaikuttaa siltä, että pakko ajatella ontologiaa yhtenäisenä liittyy suurelta osin ontologian omaan historiaan, jota tarkastelemassamme informaatiotekniikan horisontissa on pitkälti määrittänyt hallitsevan keskuksen ja suljetun tilan ajatus. Historiallis-poliittisen ontologian ”modernia” historiaa on leimannut ajatus kokonaisuudesta, jossa jokaisella asialla on oma tarkoin määritelty paikkansa hierarkkisesti organisoidussa järjestelmässä. 1900-luvun taitteessa tämä kokonaisuus alkoi määrittyä osiensa sijasta suhteessa sen ulkopuoleen. Lähestyttäessä vuosisadan loppua yhtenäisyyden vaatimus alkoi kuitenkin väistyä: kokonaisuutta alkoivat nyt määrittää pikemminkin erot, ei yhtäläisyydet. Samalla ennen niin syvä ja kätkeytynyt ontologinen ulottuvuus on tullut yhä lähemmäksi arkielämäämme ja kietoutunut olennaiseksi osaksi päivittäisiä rutiinejamme. Se, joka aikaisemmin näyttäytyi varsin järjestyneenä ja homogeenisena, on hajonnut heterogeenisten prosessien moneudeksi, jota ei voi enää palauttaa mihinkään pysyvään ja yhtenäiseen perspektiiviin. Tämä moneus ymmärretään yhä useammin verkoston kaltaisena. Tuo ajatus mahdollistaa puhumisen kokonaisuudesta mutta ei edellytä siltä samanlaista yhtenäisyyttä kuin edeltävissä metaforissa ja mielikuvissa.<sup>40</sup>

Eräs keskeinen suunta, mihin edellä oleva johdattaa meitä, on historiallisen ja ontologisen välisen suhteen tarkasteleminen niiden ehtojen valossa, joita asettavat informaatioteknologian ’pelkistämisvaikutus’ ja toisaalta sen ’liudentamisvaikutus’. Ensinnäkin informaatioteknologiasta on muodostunut yhteiskunnan paradigmaattinen ehto: se näyttää nimeävän yhteiskunnan uuden

”logiikan” tiivistämällä samaan käsitteelliseen perspektiiviin merkittävän osan kaikesta siitä, mikä ajatellaan edellytykseksi ”tietoyhteiskunnalle”, jossa elämme. Tällöin kuitenkin ontologinen ulottuvuus yhteiskunnan ajattelemisen edellytyksenä pelkistyy ja yksinkertaistuu kuvaan informaatiotekniikan nimeämästä horisontista.

Toinen suunta taas saa meidät huomaamaan, että informaatiotekniikka ja siihen liittyvät keskustelut ovat selvästi vaikuttaneet yhtenäiseksi ymmärretyn ontologian hajautumiseen ja purkautumiseen. Se on ruokkinut ajattelua malleilla ja toiminnoilla, jotka eivät edellytä yhtenäisyyttä vaikka mahdollistavatkin puhumisen yhdestä kokonaisuudesta. Tämä on tärkeää, sillä käytännön tarpeista johtuen tarvitsemme käsityksen siitä kokonaisuudesta, johon kuulumme. Tämä ajattelutapa on auttanut hahmottamaan (historiallis-poliittista) ontologiaa termein, jotka eivät edeltävän tradition tapaan sulje sitä omaan sisäisyyteensä vaan jotka avaavat sen sisäisille eroille ja muutokselle. On varsin kiistatonta, että internetillä on ollut suuri vaikutus tapoihin ja käsitteisiin, joiden kautta nyky-yhteiskunnan toimintatapaa ajatellaan. Se on osaltaan liudentanut yhteen keskukseen ja periaatteeseen perustuvia järjestelmiä ja siirtänyt ajattelua kohti epätäydellistä, itsestään käsin rakentuvaa ja jatkuvasti rajojaan uudelleen määrittelevää verkostoa.

Toisaalta siis informaatiotekniikka pyrkii vangitsemaan koko ontologisen ulottuvuuden johonkin yksinkertaiseen ja helposti tunnistettavaan kuvaan,<sup>41</sup> joka sulkee sen omaan liikkumattomuuteensa. Toisaalta kuitenkin sillä on taipumus liudentaa kiinteitä, suljettuja rakenteita ja tehdä rajoista huokoisempia, epäselvempiä ja monitulkintaisempia, jatkuvaa uudelleenmäärittelyä tarvitseviä. Laajempi kysymys, johon edellä sanottu liittyy, voidaan kenties asettaa seuraavasti: missä määrin ontologiaa voidaan ajatella samanaikaisesti yhtäältä yhtenä kokonaisuutena (mutta ei yhtenäisenä) ja toisaalta historiallisena (mutta ei historian määrittelemänä)?

Jos verkosto on aikamme historiallis-poliittisen kentän nimi, se on ymmärrettävä tavalla, joka ei pelkistä, kiteytä tai pysäytä sen kahta leimallisinta prosessia: ontologian oletetun yhtenäisyyden pirstaloitumista ja sen kiinnittymistä osaksi jokapäiväistä elämäämme sekä toisaalta sen historiallistumista, ymmärrettynä alttiudeksi todelliselle muutokselle, epävarmuudelle ja ratkeamattomuudelle. Yhtäältä informaatiotekniikka antaa kuvan kasvusta ja verkottumisesta, joka perustuu sisäisten erojen moninaistumiseen ja tämän moninkertaistumisen vaikutuksiin. Toisaalta taas tämä kuva – ollakseen mielekäs ja ymmärrettävä – vangitsee kuvaamansa liikkeen omaan representaatioonsa. Juuri tässä jännitteessä piirtyvät pitkälti ne historialliset rajat, joiden sisällä ontologian teknologisoitua liike meille nykyään ilmenee.

### Viitteet

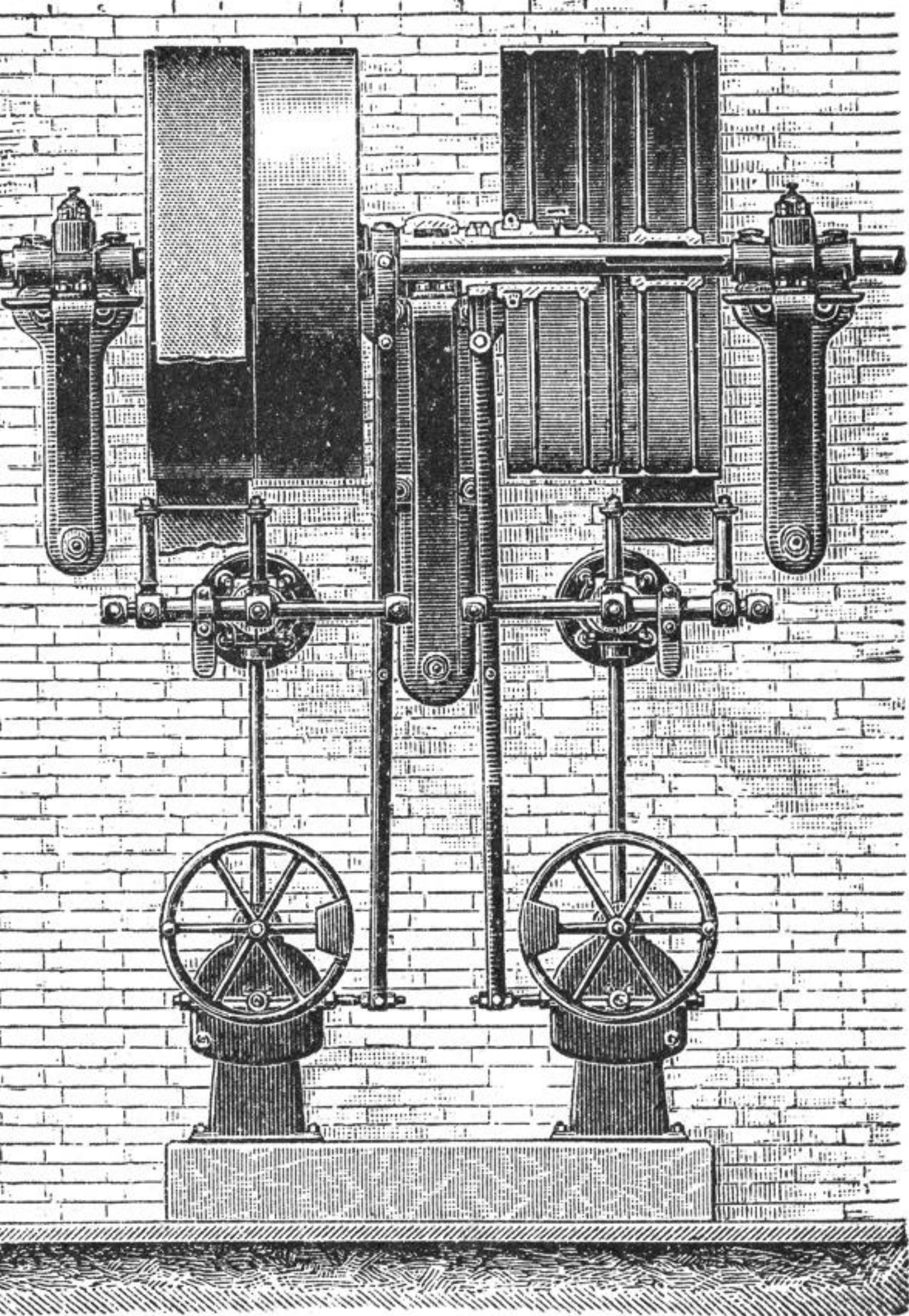
1. Esim. Castells, 1996.
2. Ontologialla tarkoitan tässä lopullista kielellistämistä pakenevaa ulottuvuutta, joka mahdollistaa ilmiöiden yksilöllistämisen ja niiden ottamisen puheen kohteeksi. Tällainen ulottuvuus on aina



- edellyttävä, aivan kuten puheen on edellyttävä kielen olemassaolo, tai, kuten sosiologiassa perinteessä ajatellaan, toiminnalla on oltava jokin rakenne, joka antaa sille puitteet (ja joka puolestaan itse muuttuu toiminnan vaikutuksesta).
3. Ks. esim. Heidegger, 2000.
  4. Ks. myös Miller ja Rose, 1993, 80.
  5. Agamben 1999, 47.
  6. Ks. Agamben 1999, 6–8; Taminioux 1997, 49–53.
  7. Kangas, 2001, 137.
  8. Saussure, 2000, 118; painotus alkuperäinen.
  9. Ks. Culler, 1994, 24–8.
  10. Agamben 1999, 45.
  11. Ks. Spencer, 1897, osa 2.
  12. Ks. Jordan, 1994, 28, 35–6, 39; Eriksson, 2000.
  13. Ks. Wiener, 1954; 1961; Heims, 1991.
  14. Tämän historian katsotaan tässä alkavan telekommunikaation synnystä 1800-luvun puolivälin paikkeilla.
  15. Jean-Luc Nancy 1990; 1991.
  16. Ks. Meyrowitz 1985.
  17. En tarkastele tässä Heideggerin teknologianäkemyistä sinänsä. Tällöin en myöskään tutki mitä mahdollisia vääryyksiä Vattimon tulkinta Heidegerille tekee. Vattimon kritiikki tuo nähdäkseni kuitenkin hyvin esiin sen, mikä informaatioteknologiassa ylittää Heideggerin teknologiakäsityksen.
  18. Vattimo 1993, 223.
  19. Vattimo 1992, kappaleet 1 ja 2.
  20. Fox ja Miller, 1995.
  21. Esimerkiksi Hardt ja Negri esittävät paljon keskustelua herättäneessä *Empire*-teoksessaan (2000, 300), että uudet kommunikaatioteknologiat sisältävät lupauksen uudesta demokratiasta ja uudesta sosiaalisesta tasa-arvosta.
  22. Ks. McCormick, 1997.
  23. Englannin Vattimo 1992.
  24. Vattimo 1990.
  25. Heidegger, 1993, 324.
  26. Ks. Hirschhorn, 1984.
  27. Deleuze, 1994, 35–7.
  28. Hardt ja Negri 2000, 291.
  29. Hardt ja Negri 2000, 298.
  30. Esim. Business Week, European Edition, June 21, 1999, 50.
  31. Cruikshank, 1999.
  32. Ks. Hacking 2002.
  33. Kanigel 1997, 488–490.
  34. Ks. Miami Theory Collective, 1991, xi–xiii.
  35. Abbeele 1991, xii.
  36. On huomattava, että esitetyt poliittisen filosofian suuntaukset ovat tässä tulkittu varsin yksinkertaistavassa kehyksessä, ja että yksityiskohtainen paneutuminen kyseisiin perinteisiin toisi näkyviin toisenlaisen kuvan.
  37. Abbeele 1991, xiv.
  38. Kuten edellä mainittiin (viite 36), yhteisöllisyyden teemalla on paljon voimakkaammat juuret politiikan teoriassa kuin tässä on mahdollista esittää. Siksi korostettaessa informaatioteknologian asemaa tässä saatetaan antaa vääristynyt kuva yhteisöllisyyden käsitteellistämisestä ja sen ontologisten aspektien omaksumisesta. Tarkoituksena ei kuitenkaan ole tarkastella länsimaista ajattelua sinänsä yhteisöllisyyden näkökulmasta vaan ainoastaan nostaa esiin informaatioteknologian ontologinen vaikutusyhteys yhteisöllisyyden teemaan erityisesti kommunikatiivisuuden kannalta.
  39. Ks. Deleuze 1979.
  40. Eriksson 2003.
  41. Internet ”digitaalisenä hermoverkkona”; ks. *Wired*, 7.06, 122.
- Castells, Manuel, *The Rise of the Network Society*. Teoksessa *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. I. Blackwell, Cambridge, 1996.
- Cruikshank, Barbara, *The Will to Empower. Democratic Citizens and Other Subjects*. Cornell University Press, Ithaca, 1999.
- Culler, Jonathan, *Ferdinand de Saussure*. Suomentanut Risto Heiskala. Tutkijaliitto, Helsinki, 1994.
- Deleuze, Gilles, *The Rise of the Social*. Kääntänyt Robert Hurley, esipuhe teokseen Jacques Donzelot, *The Policing of Families*. Pantheon, New York, 1979.
- Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*. The Athlone Press, London, 1994.
- Eriksson, Kai, *Kommunikaatio puhelimen aikakaudella*. *Tiede & edistys* 1/2000, s. 17–33.
- Eriksson, Kai, *Verkostojen topologiasta ja metaforiikasta*. *Tiede & edistys* 2/2003a, s. 130–143.
- Fox, Charles ja Miller, Hugh, *Postmodern Public Administration: Towards Discourse*. SAGE, Thousand Oaks, CA, 1995.
- Hardt, Michael ja Negri, Antonio, *Empire*. Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- Hacking, Ian, *Historical Ontology*. Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics*. Kääntäneet Gregory Fried and Richard Polt. Yale Nota Bene, New Haven, 2000.
- Heidegger, Martin, *Basic Writings*. Toimittanut David Farrell Krell. Harper San Francisco, New York, 1993.
- Heims, Steve, *The Cybernetics Group*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1991.
- Hirschhorn, Larry, *Beyond Mechanization: Work and Technology in a Postindustrial Age*. The MIT Press, Cambridge, 1984.
- Jordan, John, *Machine-Age Ideology. Social Engineering and American Liberalism, 1911–1939*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1994.
- Kangas, Risto, *Yhteiskunta. Tutkielmia yhteiskunnasta, yhteiskunnan käsitteestä ja sosiologiasta*. Tutkijaliitto, Helsinki, 2001.
- Kanigel, Robert, *The One Best Way. Frederick Winslow Taylor and the Enigma of Efficiency*. Abacus, London, 1997.
- McCormick, John, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*. University of Cambridge Press, Cambridge, 1997.
- Meyrowitz, Joshua, *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. Oxford University Press, New York, 1985.
- Miami Theory Collective (toim.) *Community At Loose Ends*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991.
- Miller, Peter ja Rose, Nikolas, *Governing Economic Life*. Teoksessa Gane ja Johnson (toim.) *Foucault's New Domains*. Routledge, London 1993.
- Nancy, Jean-Luc, *Sharing Voices*. Teoksessa Ormiston, Gayle ja Schrif, Alan (toim.) *Transforming the Hermeneutic Context. From Nietzsche to Nancy*. State University of New York Press, Albany, 1990.
- Nancy, Jean-Luc, *The Inoperative Community*. Kääntäneet Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, ja Simona Sawhney. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991.
- Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*. Kääntänyt Roy Harris. Duckworth, London, 2000.
- Spencer, Herbert, *Principles of Sociology*. Appleton-Century-Crofts, New York, 1897.
- Taminioux, Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*. State University of New York Press, Albany, 1997.
- Vattimo, Gianni, *The Transparent Society*. Kääntänyt David Webb. Polity Press, Cambridge, 1992.
- Vattimo, Gianni, *Postmodernity, Technology, Ontology*. Teoksessa Melzer et al. (toim.) *Technology in the Western Political Tradition*. Cornell University Press, Ithaca, 1993.
- Wiener, Norbert, *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*. Da Capo Press, New York, 1954.
- Wiener, Norbert, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. The MIT Press, New York, 1961.

## Kirjallisuus

- Abbeele, Georges Van Den, Introduction. Teoksessa Miami Theory Collective (toim.) *Community At Loose Ends*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991.
- Agamben, Giorgio, *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Toimittanut ja kääntänyt Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford, 1999.



Petri Marjeta

# Takaisin luontoon

Theodore Kaczynskin käsitys  
teknologian ja nyky-yhteiskunnan  
suhteesta

Yhdysvallat joutui elämään pelossa vuosien 1978 ja 1995 välisenä aikana. Tuona aikana Unabomberiksi nimetty terroristi järjesti 16 pommi-iskua pääasiassa tiedemaailmaa sekä lentoyhtiöitä edustaneita ihmisiä ja yhteisöjä vastaan. Terroriteot johtivat kolmen ihmisen kuolemaan ja 23 ihmisen loukkaantumiseen.

**P**ommi-iskujen tekijäksi paljastui entinen matematiikan professori Theodore Kaczynski<sup>1</sup>, joka perusteli iskujaan välttämättömäksi hyökkäykseksi teknologisoitunutta yhteiskuntaa vastaan. Teknologinen kehitys oli hänen mukaansa luonnotonta ja tuli täten pysäyttää. Pommiin kohteet oli tarkoin valittu. Uhrit, kuten ihmisten käyttäytymisen muokkaamiseen perehtynyt psykologian professori James V. McConnell sekä kalifornialainen geenitutkija Charles Epstein, edustivat Kaczynskille teknologisoituvaa yhteiskuntaa pahimmillaan. Vuonna 1995 Kaczynski lupautui lopettamaan pommiin lähettämisen, jos hänen artikkelinsa ”Industrial Society and Its Future” julkaistaisiin jossain suuressa yhdysvaltalaisessa sanomalehdessä<sup>2</sup>.

Uusien pommi-iskujen pelossa Yhdysvaltojen oikeusministeriö taipui hänen vaatimukseensa ja Kaczynskin kirjoitus julkaistiin sekä *Washington Post* että *New York Times* -sanomalehdissä.<sup>3</sup> Kaczynski oli saavuttanut erään keskeisistä tavoitteistaan saadessaan tekstilleen laajaa huomiota.<sup>4</sup>

Theodore Kaczynski näki 1800-luvulla alkunsa saaneen teollisen valtakunnan kääntäneen yleisen kehityksen kohti huonompaa. Hänen mukaansa alati nopeutuva teknologinen kehitys tulee väistämättä johtamaan sivilisaation romahuttamiseen lähitulevaisuudessa. Levitetään uusille yhteiskunnan alueille se vain huonontaa ihmisten elinoloja ja luonnon tilaa entisestään. Ihmiskunnan kannalta tämä kehitys olisi parempi pysäyttää mahdollisimman pian.<sup>5</sup>

Kaczynski perustelee kirjoituksissaan teknologisen kehityksen haittavaikutuksia nykyihmiselle sekä elämän laadun että yksilön vapauden näkökulmasta. Vaikka hän viittaa nykyihmisellä pääasiassa länsimaiden kaupunkiväestöön, yhteiskuntien teknologisoituminen koskettaa hänen mukaansa negatiivisella tavalla jokaista maapallon asukasta. Harvaanasutusta maatalousvaltaisesta yhteiskunnasta on siirrytty teollistumisen ja teknologisoitumisen myötä moderniin kaupunkikeskeiseen yhteiskuntaan. Suuri asumistiheys, yhteisöllisyyden hajoaminen, erkaantuminen luonnosta sekä nopea ja alituinen sosiaalinen muutos eivät vastaa sellaisia oloja, mihin ihminen lajina on vuosisatojen aikana totunut ja joihin hän on myös sopeutunut käyttäytymismallinsa. Tekno-



**”Teknologia on Kaczynskin mukaan vain näennäisesti helpottanut ihmisten elämää, koska helpotus ei riitä kompensoimaan teknologian aiheuttamaa psykologista kärsimystä. Luonnottomassa ympäristössä elävä ihminen pyrkii pitämään elämänsä hallinnassa yrittämällä pysyä alati teknologisoituvan yhteiskunnan vaatimusten tasolla.”**

logia onkin Kaczynskin mukaan vain näennäisesti helpottanut ihmisten elämää, koska tämä helpotus ei riitä kompensoimaan sen aiheuttamaa psykologista kärsimystä. Luonnottomassa ympäristössä elävä ihminen pyrkii pitämään elämänsä hallinnassa yrittämällä pysyä alati teknologisoituvan yhteiskunnan vaatimusten tasolla.<sup>6</sup>

Kaczynskin mukaan teknologian kehittymisestä seuraa myös väistämättä yhteiskunnan yksilöihin kohdistamien rajoitusten lisääntyminen. Hän perustelee käsitystään sillä, että teknologisen kehityksen myötä moni laite on muuttunut yhä voimakkaammaksi ja potentiaalisesti myös vaarallisemmiksi kuin edeltäjänsä. Siksi niitä on kontrolloitava yhä tehokkaammin. Yhteiskunnallisen kontrollin ja teknologian suhde ei kuitenkaan rajoitu ainoastaan laitteiden käytön valvomiseen. Teknologiaa käytetään yhä enemmän ihmisten valvontaan ja kontrollointiin: heistä kerätään ja tallennetaan tietoja lukuisiin tietokantoihin. Yksilöön kohdistuvan kontrollin lisääntyminen on Kaczynskin mukaan epäsuoraa seurausta yhteiskunnan teknologisoitumisesta. Se ei ole välttämättä tietoinen ja valittu kehitysuunta. Yhteiskunnallinen päätöksentekokoneisto pyrkii kuitenkin hänen mukaansa vaikuttamaan voi-

makkaasti ihmisten käyttäytymiseen ja toimintaan propagandan, asennekasvatuksen ja jopa painostuksen avulla.<sup>7</sup> Kaczynskin kirjoituksista heijastuu pelko orwellilaisen yhteiskuntautopian, tai pikemminkin yhteiskuntadystopian, toteutumisesta, jossa Isoveli valvoo alati taustalla.

#### **Luonnon tilasta ja ihmisen todellisesta luonteesta**

Theodore Kaczynski näkee mahdollisena tulevaisuuden uhkakuvana tilanteen, jossa koneet hallitsevat ihmistä. Tämä kauhukuva ei välttämättä ole se tieteiselokuvista tuttu skenaario, jossa itsenäiseen ajatteluun kykenevät koneet ovat alistaneet ihmiset, vaan esimerkiksi tilanne, jossa yhteiskunta on niin riippuvainen koneista, ettei se tule enää toimeen ilman niitä. Kaczynskin ajattelun taustalla voi nähdä hänen käsityksensä inhimillisen päätöksenteon irrationaalisuudesta ja ihmisilyn rajallisuudesta. Toisaalta tämä rajallisuus ja irrationaalisuus näyttävät edustavan Kaczynskille juuri sitä inhimillisyyttä, joka on vaarassa joutua yhä ahtaammalle ja rajoitetummaksi yhteiskunnan teknologisoituessa. Hän siis pelkää Ralph Waldo Emersonin tapaan inhimillisyyden katoavan yhteiskunnan teknologisoitumisen myötä. Toisaalta nämä Kaczynskin puolustamat inhimillisyydelle tyypilliset piirteet ovat hänen mukaansa omiaan lisäämään teknologian värittämien uhkakuvaskenaarioiden todennäköisyyttä toteutua.<sup>8</sup>

Vaikka ihmiset saisivatkin pidettyä koneet hallinnassaan, tulee niiden hallinta Kaczynskin mukaan keskittymään yhä enenevässä määrin vain pienen eliitin käsiin. Hänen kirjoituksistaan onkin tulkittavissa, että tulevaisuudessa teknologinen valta merkitsee todellista valtaa. Tämänkaltaista kehityskulkua on vaikea estää, sillä demokraattisen yhteiskuntajärjestelmän joustavuus ehkäisee mahdollisuuden muuttaa radikaalisti teknologisoitumisen leimaaman kehityksen suuntaa: riittäviä kompromisseja tekemällä saavutetaan enemmistön tuki. Näin kyetään torjumaan ja tuomitsemaan kaikki ääri-

toiminta. Tavallinen kansa pidetään Kaczynskin mukaan kurissa ja riittävän tyytyväisinä teknologian, eli valvonnan ja massaviihteen, avulla. Lisäksi heidän käyttäytymistään ohjataan propagandaksi tulkittavia keinoja hyödyntämällä. Ihmiset ovat osa koneeksi mielletävää yhteiskuntaa, jossa heitä pidetään turhanpäiväisen teknologian tarjoaman massaviihteen avulla epätietoisina omista todellisista tarpeistaan. Sen sijaan heille pyritään luomaan näennäisiä tarpeita esimerkiksi mainonnan avulla. Nämä tarpeet eivät kuitenkaan tuota ihmisille todellista mielihyvää tai täyttymyksen tunnetta.<sup>9</sup> He ovatkin jossain mielessä Kaczynskin näkemyksen perusteella tulkittavissa koneen vangiksi.

Kaczynski nostaa kirjoituksissaan esille myös kysymyksen luonnon hallinnasta ja hallittavuudesta. Jo primitiivisissä oloissa eläneillä ihmisillä oli hänen mukaansa merkittävä vaikutus luontoon ja kyky muokata sitä. Heidän toimintansa on kuitenkin tulkittavissa lähinnä luonnon sisällä tapahtuneeksi voimankäytöksi. Nykyihminen on Kaczynskin mielestä erottanut itsensä sekä fyysisesti että henkisesti luonnosta jo siinä määrin, että käyttäessään voimaansa luontoa vastaan ihminen ei koe tekevänsä itselleen vahinkoa.<sup>10</sup>

Merkittäviin mittasuhteisiin kasvanut valta hallita luontoa ei ole kuitenkaan jakautunut nyky-yhteiskunnassa tasaisesti ihmisten kesken, vaan se on lähes täysin teknologisoitunutta yhteiskuntaa edustavien suurten organisaatioiden hallussa. Tavallisen ihmisen vaikutusvalta alati laajenevaan luonnon hyödyntämiseen ja hyväksikäyttöön on rajautunut vähitellen lähes olemattomaksi. Tästä seikasta ei kuitenkaan aiheudu suurta ongelmaa, koska nykyihminen on eristetty luonnosta urbaaniin ympäristöön. Näin ollen ei hän enää välitä samalla tavalla luonnon tilasta kuin aiemmat sukupolvet. Lisäksi demokraattinen järjestelmä vaientaa hajanaiset kritiikin äänet joustavalla luonteellaan. Kaczynskille hallitsematon villi luonto edustaakin tavoittelemisen arvoista ideaalia ja samalla myös teknologistuneen yhteiskunnan

vastakohtaa. Vain tällaisissa oloissa voimme toteuttaa todellista viettien ja vaistojen varaan pohjautuvaa luonnettamme. Yhteiskuntien rajoitukset, lait ja säädökset sekä teollistunut ja teknologisoitunut elinympäristö erottavat ihmisen todellisesta luonteestaan.<sup>11</sup>

### Kaczynskin määrittelemisen ideologioiden kautta

Theodore Kaczynskin kirjoituksissaan esittämiä ajatuksia ei voi pitää ainutlaatuisina ja uusina, vaan ne ovat osa yhteiskuntakriittistä ja luontomyönteistä perinnettä. Ajatusmaailmaltaan Kaczynskin voisi pyrkiä luokittelemaan anarkistiksi. Kyseisellä aatteella viitataan tässä sosiaalisiin liikkeisiin, poliittisiin filosofioihin ja ideologioihin, jotka eivät hyväksy keinotekoisia yhteiskuntahierarkioita ja voimankäyttöä tai sen uhalla ylläpidettyjä viranomaisrakenteita. Anarkismi korostaa erityisesti yksilön vapautta, johon sisältyy vastuun ottaminen omista toimista. Vastuun edellytys on ihmisen toimiminen moraalisesti, mikä on mahdollista vain absoluuttisessa vapaudessa. Kaczynski ilmaiseekin kirjoituksissaan syvää vastustusta järjestäytyntä yhteiskuntaa vastaan. Hän korostaa myös voimakkaasti yksilön oikeutta vapauteen ja itsensä toteuttamiseen. Nyky-yhteiskunnan teknologisoituessa hän näkee yksilön oikeuksien ja vapauden kuitenkin kaventuvan pala palalta. Kaczynski viittaa anarkisteille tyypilliseen tapaan käsitteisiin järjestelmä ja yksilö: järjestelmän edustaa yksilön kontrollin ulkopuolella olevaa, jotain pahaa ja alistavaa. Lisäksi hän on viitannut itseensä anarkistina ennen kiinnijäämistään eri lehtiin lähettämässä kirjeissään: Kaczynski on perustellut termin käyttöä pyrkimyksellään hajottaa nyky-yhteiskunta pieniksi, autonomisiksi yksiköiksi.<sup>12</sup>

Kaczynskin teot asettavat hänet kuitenkin ristiriitaiseen valoon tarkasteltaessa hänen suhdettaan anarkismiin: Monet anarkistit, kuten John Zerzan, ovat myöntäneet olevansa ainakin osittain samaa mieltä Kaczynskin kirjoituksissa esittämien

ajatusten kanssa, mutta eivät ole kuitenkaan ainakaan julkisesti hyväksyneet terroritekoja. Väkivallan käyttö anarkistisen sanoman esiintuomiseksi ei kuitenkaan ole poikkeuksellista historiassa. Lisäksi väkivallan käytön oikeutuksesta ei ole olemassa yksimielisyyttä puolesta eikä vastaan anarkian eri suuntausten kesken. Väkivaltalla on joillekin anarkisteille poissuljettu vaihtoehto, toisille puolestaan Kaczynskin terrorin voisi tulkita altruistisena utilitarismina, pyrkimyksenä tuottaa pyyteettömästi mahdollisimman suuri määrä hyvää mahdollisimman suurelle määrälle ihmisiä. Terroriteot eivät siis sulje pois mahdollisuutta, että Kaczynski olisi anarkisti.<sup>13</sup>

Anarkismi on kuitenkin vain laaja yleiskäsite. Tarkempaa määrittelyä haettaessa Kaczynskin kirjoituksia voisi pitää ekologista anarkismia tai primitivismiä edustavina. Ekologinen anarkismi on yhdistelmä ekologista tietoisuutta ja anarkistista yhteiskuntafilosofiaa. Tämä suuntaus sallii ainakin teoriassa yhteiskunnan lakeja rikkovan toiminnan tavoiteltaessa moraalisesti oikeaa ekologista päämäärää. Ekologisen anarkismin voidaan katsoa tavoittelevan jopa saavuttamattomissa olevaa ekologista utopiaa. Tämä ideologia välittyy myös Kaczynskin kirjoituksista: hänen mukaansa vain luonnossa ihmisen kykenee olemaan oma itsensä, toteuttamaan itseään vapaana keinotekoisesti luoduista, yhteiskunnan asettamista rajoituksista. Tämänkaltaisen ajattelutavan omaksumisessa Kaczynskiin on vaikuttanut suuresti yhdysvaltalainen filosofi Henry David Thoreau, joka ihanoi ihmisen vietteihin ja vaistoihin pohjautuvaa elämellistä puolta.<sup>14</sup>

Kaczynski osoittaa kuitenkin kirjoituksissaan puhtaan utopistisen luonnon ihannoinnin lisäksi myös piirteitä sivilisaatiovastaisuudesta, jota ei yleensä yhdistetä ekologiseen anarkismiin, vaan primitivismiin. Primitivistit arvottavat esiteollisen aikakauden yhteiskuntamallin ja maailmankuvan nyky-yhteiskuntaa korkeammalle. Primitiivisiin oloihin palaaminen edellyttäisi yksilöä alistavasta hierarkisesta yhteiskuntajär-

jestelmästä luopumista, teknologian hylkäämistä ja paluuta aikaan, jolloin yksilöiden välillä ei ollut työnjakoa. Primitivismin kannattajien mukaan nämä nyky-yhteiskuntaa kuvaavat rakenteet ja ihmisen vieraantuminen luonnosta saivat alkunsa maatalousvallankumouksen myötä. Ideaalia heille edustaakin keräilijä-pyytäjien elintapa ja filosofi Jean Jacques Rousseaulta pohjautuva ajatus primitivisissä oloissa elävästä ihmisestä ”jalona villinä”. Näiden arvoitusten pohjalta primitivistejä voi pitää jopa sivilisaatiovastaisina. Kaczynskin kirjoitusten voikin katsoa edustavan luonteeltaan selkeästi primitiivistä ajatusmaailmaa ja käsitystä nyky-yhteiskunnan tilasta.<sup>15</sup>

Kaczynskin suorittamien terrori-iskujen moraalista oikeutusta voi pohtia usealta eri näkökannalta. Toisaalta niiden voi katsoa olevan väkivaltaisia ja moraalisesti perustelemattomia. Toisaalta, kuten hän itse asian näki, ne voi nähdä välttämättömänä yrityksenä havahduttaa nyky-yhteiskunta tajuamaan teknologisoitumisen aiheuttamat mittavat haittavaikutukset ja palauttaa ihmisten jo suurelta osin kadottama inhimillisyyttä.

### Viitteet

1. Theodore Kaczynski syntyi vuonna 1942 Chicagossa. Hän edistyi matematiikan opinnoissaan ikäisiään nopeammin ja aloitti yliopistotason opinnot Harvardissa ollessaan vasta 15-vuotias. Syksyllä 1967 hän sai apulaisprofessorin paikan arvostetusta Berkeleyn yliopistosta, josta virasta Kaczynski erosi yllättäen vuonna 1969. 1970-luvun aikana hän alkoi kirjoittaa teknologiovastaisia tekstejä ja muutti erakoksi Montanan erämaaseudulle rakentamaansa mökkiin yhdysvaltalaisen kirjailijan ja luonnonfilosofin Henry David Thoreauin esimerkkiä seuraten. Toukokuussa 1978 Theodore Kaczynski siirtyi sanoista tekoihin: Ensimmäinen pommii oli osoitettu Northwestern Universityn professorille. Tätä seurasi seuraavan kymmenen vuoden kuluessa yksitoista uutta iskua. Ne noudattivat selkeää kaavaa: Pommit oli postitettu joko yliopistojen tai lentoyhtiöiden osoitteisiin. Pommii-iskujen tauottua keväällä 1987 FBI toivoi tekijän syystä tai toisesta lopettaneen. Unabomber iski kuitenkin uudestaan vuoden 1993 kesäkuussa, jolloin New York Times -sanomalehdelle osoitetussa kirjeessä

- pommi-iskujen tekijäksi ilmoitettiin FC-niminen anarkistiryhmä. Todellisuudessa pommi-iskujen ja kirjeen takana oli kuitenkin yksinään toimiva Theodore Kaczynski. Ted Kaczynski – The Unabomber, www-sivu; Harvard and the making of the Unabomber, www-sivu; CNN – The Unabomber Trial, www-sivu.
- Kaczynskin manifesti on ilmestynyt nyt myös suomeksi Timo Hännikäisen kääntämänä nimellä *Teollinen yhteiskunta ja sen tulevaisuus* (Savukeidas, Turku 2005).
  - Kaczynskin kirjoituksen julkistaminen koitui kuitenkin hänen kohtalokseen. Hänen nuorempi veljensä tunnisti tekstin veljensä kirjoittamaksi ja osoitti tutkimuksia johtaneen FBI:n oikeille jäljille. Theodore Kaczynski pidettiin erämaamajastaan huhtikuun alussa vuonna 1996. Psykiatrien mukaan paranoidista skitsofreniasta kärsivä Kaczynski ei ole missään vaiheessa ilmaissut katuvansa tekojaan. Hän kärsii tuomiotaan todennäköisesti loppuikänsä huipputurvalliseksi suunnitellussa vankilassa Coloradossa. Kaczynskin toteaminen oikeudenkäynnin kuluessa mielisairaaksi on kyseenalaistettu lukuisia kertoja, myös hänen itsensä toimesta. Voidaan esittää perusteltu epäily, että hänet olisi haluttu tarkoituksellisesti ja sivuuttaa mielipuolen ajatuksina. Unabomber's letter to New York Times, www-sivu; Harvard and the making of the Unabomber, www-sivu.
  - Teollinen yhteiskunta ja sen tulevaisuus*: kappaleet 86, 96, 97; Vilkka 1999, 118–119; Unabomber's letter to New York Times, www-sivu.
  - Teollinen yhteiskunta ja sen tulevaisuus*: kappaleet 1–5; Ted Kaczynski – The Unabomber, www-sivu; Harvard and the making of the Unabomber, www-sivu; The Unabomber's Manifesto – A Cry for Emersonian Self-Reliance?, www-sivu.
  - Teollinen yhteiskunta ja sen tulevaisuus*: kappaleet 45–48, 53; Kaczynskin ajatukset lähenivät tässä yhdysvaltalaisen filosofin Joseph Kockelmansin näkemystä, jonka mukaan teknologian paljastuessa yhä epäinhimillisemmäksi ihminen pyrki saamaan sen takaisin hallintaansa ja muuttamaan sen näin inhimillisemmäksi. Tämä loputon kilpajuoksu aiheuttaa ahdistusta ja ihminen tuntee itsensä orjuutetuksi ja vangituksi. Kaczynskin näkemyksissä on nähtävissä taustalla lisäksi heideggeriläinen näkemys, jonka mukaan nyky-yhteiskunnassa suhde teknologiaan ei ole vapaasti ihmisen valittavissa. Jaaksi 1992, 15–20; Laqueur 1999, 205–206; Jaaksi & Uurtimo 1997, 122–125.
  - Teollinen yhteiskunta ja sen tulevaisuus*: kappaleet 45–48, 53, 143–160, 174; Jaaksi 1992, 15–19; Laqueur 1999, 205–206.
  - Teollinen yhteiskunta ja sen tulevaisuus*: kappaleet 171–179.
  - Teollinen yhteiskunta ja sen tulevaisuus*: kappaleet 143–160; Green Anarchy #8 SPRING 2002. Hit Where It Hurts By Ted Kaczynski, www-sivu; Vilkka 1999, 119.
  - Teollinen yhteiskunta ja sen tulevaisuus*: kappaleet 5, 47, 49, 197–198.
  - Kaczynski viittaa luontoon elävänä kokonaisuutena, johon teollistunut ja teknologisoitunut yhteiskunta on tehnyt haavoja. Tämä käsitys erottaa hänen ajattelutapansa darwinistisesta luontokäsityksestä ja liittää hänet pikemminkin luonnofilosofeihin, kuten James Lovelockiin, joka esitti maapallon subjektina, Gaiana. Theodore Kaczynskin ajatusmaailma koskettaakin tässä kohdin ympäristöfilosofian perusajatuksista, jonka mukaan eettiseen vastuuseen sisältyy ihmisten lisäksi myös elollinen luonto. Kaczynski hylkää vallalla olevan antroposentrisen luontokäsityksen, jonka mukaan luonnon arvo ja merkitys määräytyy sen hyödyllisyydestä ihmisen tarpeiden tyydyttämisessä. Hän ei erota ihmistä luonnosta, vaan pikemminkin tarkastelee ihmistä osana sitä. *Teollinen yhteiskunta ja sen tulevaisuus*: kappaleet 47–49, 180–206; Green Anarchy #8 SPRING 2002. Hit Where It Hurts By Ted Kaczynski, www-sivu; Vilkka 1998, 32–33; Vilkka 1999, 10; Gustafsson 1997, 7; Oksanen & Rauhala-Hayes 1997, 126, 347.
  - Teollinen yhteiskunta ja sen tulevaisuus*: kappaleet 93–95, 125–135; Green Anarchy #8 SPRING 2002. Hit Where It Hurts By Ted Kaczynski, www-sivu; Vilkka 1999, 40–42, 47–48; Laqueur 1999, 206–207; Unabomber's letter to New York Times, www-sivu.
  - FBI:n tutkimusten myötä kävi ilmi, että Kaczynskilla ei todettu olleen ennen kiinnijäämistä yhteyksiä anarkistisiin järjestöihin. Anarkistinen ajattelutapa ei kuitenkaan vaadi anarkistiseen yhteisöön kuulumista tai sellaisen luomista. Jaaksi & Uurtimo 1997, 12–18; Laqueur 1999, 207; Interview – John Zerzan, www-sivu; Harvard and the making of the Unabomber, www-sivu.
  - Teollinen yhteiskunta ja sen tulevaisuus*: kappaleet 74–75, 115, 147, 154, 197–198; Vilkka 1998, 195–197; Vilkka 1999, 34–36, 40–44; Theodore Kaczynski's 1971 Essay, www-sivu; Thoreau, Henry David, www-sivu.
  - Theodore Kaczynskin perehtyneisyys John Zerzanin tapaisten primitivismiä kannattavien kirjoittajien tuotantoon näkyy hänen kirjoituksissaan. Hänet erotti kuitenkin suuresta osasta primitivismiin kannattajista se, että hän pyrki elämään periaatteidensa mukaisella tavalla ja todellakin oli valmis radikaaleihin tekoihin primitivististen päämäärien saavuttamiseksi, tai ainakin niiden tekemisessä yleisesti tunnetuiksi. Theodore Kaczynski's 1971 Essay, www-sivu; Green Anarchy #8 SPRING 2002. Hit Where It Hurts By Ted Kaczynski, www-sivu; Interview – John Zerzan, www-sivu; David Grenier: Anarchism vs. Primitivism, www-sivu; The Primitivist Critique of Civilization, www-sivu; The Unabomber's Manifesto – A Cry for Emersonian Self-Reliance?, www-sivu.

## Kirjalliset lähteet:

- Gustafsson, Jaana (toim.): *Ympäristönsuojelu ja yhteiskunta*. Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus: Vammala, 1997.
- Jaaksi, Vesa: *Kriisi luontosuhhteessa*. Tampereen yliopisto: Tampere 1992.
- Jaaksi, Vesa & Uurtimo, Yrjö (toim.): *Ympäristöfilosofian polkuja*. Tampereen yliopisto: Tampere, 1997.
- Laqueur, Walter, *The new terrorism. Fanaticism and the arms of mass destruction*. Phoenix: London, 1999.
- Oksanen, Markku & Rauhala-Hayes, Marjo (toim.): *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus: Tampere, 1997.
- Vilkka, Leena: *Mustavibrää filosofia – Uutta yhteiskuntaa etsimässä*. Elämänsuojelija: Tampere, 1999.
- Vilkka, Leena: *Oikeutta luonnolle. Ympäristöfilosofia, eläin ja yhteiskunta*. Yliopistopaino: Helsinki, 1998.

## Internet-lähteet:

- David Grenier: Anarchism vs. Primitivism. <http://www.davidgrenier.com/000283.html> (26.11.05)
- Green Anarchy #8 SPRING 2002. Hit Where It Hurts By Ted Kaczynski. [http://groups-beta.google.com/group/alt.fan.unabomber/browse\\_thread/thread/804947e329c569f1/2b4996916242a629#2b4996916242a629](http://groups-beta.google.com/group/alt.fan.unabomber/browse_thread/thread/804947e329c569f1/2b4996916242a629#2b4996916242a629) (26.11.05)
- Harvard and the making of the Unabomber. <http://www.newsmakingnews.com/unabomber%20article.htm> (25.11.05)
- Interview – John Zerzan. <http://www.primitivism.com/zerzan.htm> (25.11.05)
- Ted Kaczynski: The Unabomber. [http://www.crimelibrary.com/terrorists\\_spies/terrorists/kaczynski/12.html?sect=22](http://www.crimelibrary.com/terrorists_spies/terrorists/kaczynski/12.html?sect=22) (26.11.05)
- Theodore Kaczynski's 1971 Essay. [http://groups-beta.google.com/group/alt.fan.unabomber/browse\\_thread/thread/df3a74ab6064faf5/45adfdcbdbccocba2#45adfdcbdbccocba2](http://groups-beta.google.com/group/alt.fan.unabomber/browse_thread/thread/df3a74ab6064faf5/45adfdcbdbccocba2#45adfdcbdbccocba2) (25.11.05)
- The Primitivist Critique of Civilization. [www.cmsu.edu/commonground/issues/current/pdfs/essay3.pdf](http://www.cmsu.edu/commonground/issues/current/pdfs/essay3.pdf) (26.11.05)
- The Unabomber's Manifesto – A Cry for Emersonian Self-Reliance? [www.cmsu.edu/commonground/issues/current/pdfs/essay3.pdf](http://www.cmsu.edu/commonground/issues/current/pdfs/essay3.pdf) (26.11.05)
- The Unabomber's Manifesto. <http://www.thecourier.com/manifest.htm> (25.11.05)
- Thoreau, Henry David. <http://www.bartleby.com/65/th/Thoreau.html> (25.11.05)
- Unabomber's letter to New York Times. <http://www.ecst.csuchico.edu/~atman/nutcases/unabomb.html> (26.11.05)



John Zerzan

# Nihilistin sanakirja

## Hakusana: työnjako

(1) Tuotannon tärkeä tekijä; tuottamisen ja valmistamisen jakaminen rajattuihin tehtäviin suurimman mahdollisen tehokkuuden saavuttamiseksi. (2) Inhimillisen toiminnan osittaminen ja pirstaloiminen yksittäisiksi askareiksi, vieraantumisen syy; erikoistumisen perusmuoto, sivilisaation perusta ja sen kehityksen edellytys.

Sivilisaatiota edeltävän elämän suhteellinen eheys johtui ensisijaisesti ihmisten välisen kapeuttavan ja loke-roivan roolijaon puutteesta. Työnjako on syy nykyisin kitkerästi tunnetulle kokemuksen kutistumiselle ja voimattomuudelle asiantuntijuuden jaloissa. Ei liene sattumaa, että sivi-

lisaation pääideologit ovat ylistäneet työnjakoa. Esimerkiksi Platonin *Valtiossa* meille kerrotaan, että valtion alkuperä on ihmisten ”luonnollisessa” eriarvoisuudessa, joka ilmenee työnjakona. Durkheim ylisti pirstoutunutta ja epätasa-arvoista maailmaa arvioimalla, että ”inhimillisen solidaarisuuden” mitta, sen moraalinen keskus on – arvasit oikein. Ennen Durkheimia kirjoittaneen Franz Borkenaun mukaan 1600-luvulla tapahtunut työnjaon lisääntyminen tuotti abstraktin kategorian nimeltä ”työ”, joka puolestaan on koko modernin karteesisen näkemyksen perusta: ruumiillinen olemassaolomme on vain (abstraktin) tietoisuutemme objekti.

**”Työnjako on aina pyrkinyt kohti vaihdettavissa olevaa osasta ja osasen pakkotyötä yhä itsenäisemmän ja kaikille haluulle tunteettoman koneiston sisällä. Modernin ajan raakalaisuus ilmenee yhä teknologian orjuutena eli työnjakona.”**

*Kansojen varallisuuden* (1776) ensimmäisessä lauseessa Adam Smith näki ennalta teollistumisen ytimen toteamalla, että työnjako merkitsee tuottavuuden nousua. Kaksikymmentä vuotta myöhemmin Schiller huomasi, että työnjako muodosti yhteiskuntaa, jonka jäsenet eivät pystyneet kehittämään ihmisyyttään. Marx tunsi molemmat puolet. ”Työnjaon seurauksena ’työläinen’ muuttuu koneeksi”. Ratkaisevaa oli Marxin tapa palvoa vieraantumaton työtä: hänelle se oli ihmisen vapautumisen ehto. Marxin mukaan ihmisten kurjistuminen pääoman kehittymisen tiellä oli välttämätön paha.

Marxismi ei pääse pakoon tätä työnjakoa tukevaa päätöstään, kuten sen pää-äänekannattajien käsityksistä kuullaan. Esimerkiksi Lukacs päätti jättää koko asian huomiotta ja näki

John Zerzan (syntynyt 1943) on amerikkalainen primitivisti. Zerzanin mukaan maanviljelystä edeltänyt metsästäjä-keräilijä kulttuuri edustaa miljoonavuotista ihmiskunnan onnistuneinta luontosuhdetta, joka on kadotettu työnjaon, teknologian ja abstraktin ajattelun myötä. Kirjoissaan kuten *Elements of Refusal* (1988), *Future Primitive and Other Essays* (1994), *Against Civilization: A Reader* (1998) ja *Running on Emptiness* (2002), hän yhdistää primitiivisen ei-teknologisen ihanteen anarkistisiin ja ekologisiin teemoihin. Vanhat kulttuurit toimivat inspiroivina uusien mahdollisuuksien etsinnän apuina. Zerzan on opiskellut historiaa, ja hänen kirjoituksiaan luonnehtii laaja lukeneisuus ja suorastaan ylitsepursuava viittaaminen klassikoihin.

vain ”tuotteistamisen esineellistävät vaikutukset” tutkiessaan proletariaatin tietoisuuden ongelmaa. E.P. Thompson havaitsi, että tehdasympäristössä ”esi-teollisen työntekijän tai käsityöläisen kapinoiva luonne muuttuu väkivaltaisesti yksittäisen työläisen alistuneisuudeksi.” Mutta hän kiinnitti hämmästyttävän vähän huomiota työnjakoon, joka on tämän muutoksen keskeinen mekanismi. Marcuse koetti hahmotella sivilisaatiota ilman alistamista, mutta onnistui vain osoittamaan alistamattomuuden ja sivilisaation yhteensopimattomuuden. Kumartaen työnjaon ”luonnollisuudelle” hän kirjoitti, että ”auktoriteetin rationaalinen käyttö” ja ”kokonaisuuden etujen” huomioiminen ovat riippuvaisia työnjaosta – ja jatkoi muutama sivu myöhemmin (*Eros ja sivilisaatio*), että ”työ käy sitä vieraammaksi mitä erikoistuneemmaksi työnjako muuttuu”.

Ellul ymmärsi miten ”erikoistumisen terä työntyy partaveitsen lailla elävään lihaan”, kuinka työnjako aiheuttaa ”suljetun maailman” tietämättömyyden ja leikkaa yksilöt irti toisistaan ja luonnosta. Samaan tapaan ynnäsi Horkheimer tyhmissytymisen summaa: ”kaikesta aktiivisuudestaan huolimatta yksilöistä tulee yhä passiivisempia; kaikesta luonnon hallinnastaan huolimatta he muuttuvat yhä voimattommiksi suhteessa yhteiskuntaan ja itseensä.” Vastaavilla linjoilla jatkaen Foucault korosti, että tuottavuus on nykykäsityksen alustamisen perusta.

Viimeaikainen marxilainen ajattelu on edelleen ansassa: sen on lopultakin edistettävä työnjakoa teknologisen kehityksen nimissä. Bravermanin monessa suhteessa loistava teos *Labor and Monopoly Capital* (1974) tarkastelee työn rappeutumista, mutta näkee sen ongelmana ensisijaisesti puuttuvan ”tahdon kaapata tuotannon hallinta kapitalistien käsistä.” Schwalben *Psychosocial Consequences of Natural and Alienated Labor* (1986) haluaa lopettaa kaiken työhön liittyvän ylivalan ja suositelee tuotannon itsehallintoa. Syynä on tietenkin, että Schwalbe jättää huomiotta tuotannon perustavan työnjaon: hän ei ymmärrä, että on

järjetöntä puhua yhtä aikaa vapautumisesta ja työnjaosta.

Työnjako on aina pyrkinyt kohti vaihdettavissa olevaa osasta ja osasen pakkotyötä yhä itsenäisemmän ja kaikille haluille tunteettoman koneiston sisällä. Modernin ajan raakalaisuus ilmenee yhä teknologian orjuutena eli työnjakona. ”Erikoistuminen”, kirjoitti Giedion, ”lisääntyy armotta”, ja nykyään näemme ja tunnemme yhä paremmin sen tuottaman aution ja eroksettoman maailman. Robinson Jeffers päätti: ”Mielestäni teollinen sivilisaatio ei ole aiheuttamansa ihmisen vääristymisen ja maayhteyden latistumisen arvoinen.”

Samaan aikaan yhä ylläpidetyt teknologian ”neutraalisuuden” ja ”välttämättömyyden” myytit ajavat ihmisiä työnjaon ikeeseen. He, jotka vastustavat riistoa ja samalla puolustavat sen keskeisintä periaatetta, vain pidentävät vankeuttamme. Ajatellaan vaikka Guattaria, radikaalia

jälkistrukturalistia, jonka mielestä halut ja unelmat ovat mahdollisia ”jopa erittäin teollistuneessa ja korkeatasoisen julkisen informaationvälityksen, jne., yhteiskunnassa.” Meidän hienostunut ranskalainen vieraantumisen vihollisemme tuhahtaa lapsellisille väitteille ”teollistuneiden yhteiskuntien pahuudesta”, mutta antaa neuvon, jonka mukaan ”asian tuntijoiden [*specialists*] asennetta on tarkasteltava kriittisesti.” Ei asian tuntijoiden olemassaoloa, tietenkään, pelkää heidän ”asenteitaan.” Kysymys ”Kuinka suuri osa työnjaosta on hylättävä?” saa uskoakseni vastauksensa kysymyksestä ”Kuinka eheän planteetan ja itseiden haluamme?”

*Suomennos Tere Vadén.*

#### Lähde

John Zerzan ”The Nihilist’s Dictionary” teoksessa *Future Primitive and Other Essays*. Autonomedia, Brooklyn 1994.

## KESÄLLÄ JA TALVELLA ORIVEDEN OPISTOSSA

### Valtakunnallinen kirjallisuustapahtuma

Uuden Kirjan Päivät 8. - 10.8.

### Oriveden Suven kirjoittajapäivät 2006

Runo, proosa, novelli, romaani, draama, satiiri, filosofinen kirjoittaminen, suomentaminen, luova kirjoittaminen ym.

### Talven linjoilla 23.8.2006 - 16.5.2007

Sanataiteen linja

Journalismin linja

Luovan kirjoittamisen linja

Draaman ja elokuvan linja

Suomen kielen ja kirjallisuuden linja

Englannin kielen ja kääntämisen linja

### Kirjoittajalukio 14.8.2006 - 1.6.2007

Luovaa kirjoittamista, lyriikkaa ja proosaa myös etäopiskellen.

#### Tilaa lisätietoja

Oriveden Opisto, Koulutie 5, 35300 ORIVESI

0207 511 511, 0207 511 513 (24 h)

orivedenopisto@kvs.fi, www.orivedenopisto.fi

# Anita Seppä

## Runous, akatemia ja anarkia

*Nuoren Voiman* viime numeroissa esiin noussut runoutta ja kielifilosofiaa koskeva debatti laajeni myös tämän lehden sivuille Olli Sini-vaaran, Sini Kainulaisen ja Jarkko Tontin puheenvuorojen myötä (4/05). Modernin – tai tarkkaan ottaen jo romanttisen – estetiikan ja toisen maailmansodan jälkeisen kielikeskeisen filosofian periaatteita lähes sellaisenaan julistavaa Sinivaaraa kritisoitiin Tontin ja Kainulaisen puheenvuoroissa melko terävästikin jo osin kivettyneiden akateemisten periaatteiden suorasta soveltamisesta nykyrunouteen.

Seuratessani tätä keskustelua itseäni jäi askarruttamaan hieman yleisempi, akateemista taidepuhetta ja siitä ammentavaa taidetta koskeva kysymys: voiko yhteiskunnallisesti vaikuttamaan pyrkivä taide olla ylipäänsä luonteeltaan akateemista? Tai kääntäen: voidaanko taiteen kriittistä vastarintapotentiaalia perustella jonkin teoreettisen dogmin, vaikkapa romanttisen estetiikan piirissä luodun ”sanomattoman sanomisen” idean tai 1800-lukulaisten eskapististen runoilijoiden vaaliman ”puhtaan kielen” ideoiden avulla, jotka nousivat esiin Sinivaaran alustuksessa?

Historiallisesti tarkasteltuna kriittinen taide on pyrkinyt koko olemassaolonsa ajan erottautumaan kaikkiin tavoin akateemisuudesta, koska jälkimmäiseen on yhdistetty monia modernille taidemytologialle vieraita arvoja kuten ei-luovuus, ei-omintakeisuus ja konservatiivisuus. Esimerkkejä akateemisen ja kriittisen taiteen vastakkainasettelusta löytyy jo lähes kahdensadan vuoden takaa: 1800-luvun alun avantgarde-taiteen varhaiset profetat Claude-Henri Saint-Simon sekä Olinde

Rodrigues julistivat jo vuonna 1825, että taiteilijan tehtävä oli sotilaallisen etujoukon (ransk. *avantgarde*) tavoin käydä suoraan vihollista kohti ja taata shokeeraavalla rohkeudellaan perässä tulevien joukkojen voitto. Näiden utooppisten reformistien toiveiden taide oli akateemisuuden ja elitismin täydellinen vastakohta: he uskoivat, että taiteen kriittinen tehtävä tuli liittää suoraan sen mahdollisuuksiin vaikuttaa massoihin ja edistää sitä kautta taloudellista ja poliittista vallankumousta.

Muutamaa vuosikymmentä myöhemmin varhaiset modernin runouden pioneerit – Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé ja monet muut – nostivat akateemisessa keskustelussa tuolloin valta-asemassa olleet arvot ja ajatukset esille lähinnä käyttääkseen niitä sylkykuppinaan. Estetistisen liikkeen taidekäsitystä ei rakennettu Akatemian, sen paremmin kuin avantgardetaiteelle tärkeän ”vapaus, veljeys, tasa-arvo”-julistuksenkaan varaan. Vastarintaa uskottiin sen sijaan voitavan harjoittaa veräytymällä kapitalisoituneesta ja utilitaristisesta todellisuudesta elitistisesti ”kirjainten puhtaaseen valtakuntaan”, kuten Baudelaire asian ilmaisi.

Vaikka sekä bakunilaisesta anarkismista ja utooppisesta sosialismista ammentava avantgarde-estetiikka että 1800-luvun puolivälin ”puhtaaseen kieleen” keskittyvä estetismi ovat hävinneet taistelun tehokkuuden ja taloudellisten voittojen nimeen vannovaa taylorismia vastaan, niiden aatteellinen perintö on jäänyt elämään modernissa taideinstituutiassa. Ei liene liioiteltua sanoa, että kriittisen nykytaiteen itseyttä rakentuu yhä vahvasti

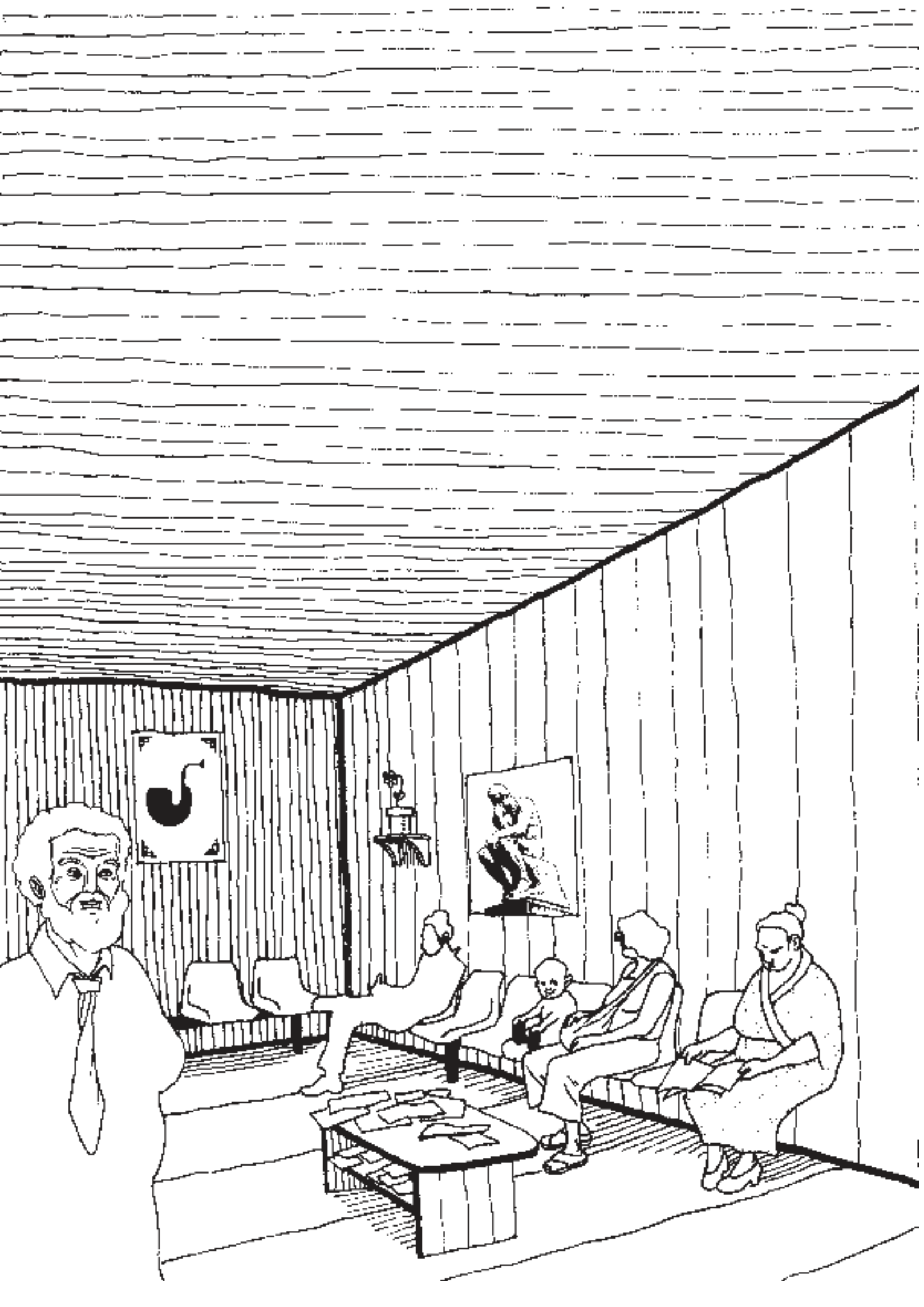
näiden 1800-luvulla käytyjen taidekeskusteluiden varaan – tieteenkin sillä erotuksella, että avantgarde-taiteen ydinongelmiin on viime vuosikymmeninä liitetty myös tärkeät kysymykset sukupuolisesta, seksuaalisesta ja etnisestä tasa-arvosta sekä kriittisen taiteen naisia ja ei-valkoisia syrjineestä historiasta.

Mitä siis ajatella Sinivaaran alustuksessa esitellystä runouskäsityksestä, joka 1) totalisoi vanhanajan filosofi-esteetikkojen tavoin koko runouden heterogeenisen kentän yhden estetiikan (kielipainotteinen filosofia) mittatikkulla arvioitavaksi Runoudeksi, 2) julistaa, että ”runous ei vastusta mitään erityistä, se ei tee poliittista tai sotilaallista vastarintaa jotakin selvää vihollista vastaan”, ja 3) liittää vastarinnan käsitteen lähes dogmaattisesti akateemisiin periaatteisiin, joita voitaneen nimittää nykyään – ”kuvallisen käänteeseen”, feminismiin, post-kolonialismiin, ja lukuisten muiden ajankohtaisempien keskusteluiden ilmastossa – vähintäänkin vanhentuneiksi?

Tällaisen kriittisyyden vaikutavuus paljastuu varmasti tehokkaimmin, kun se pannaan testiin ympäristössä, jossa mikään intellektuaalinen konsensus ei pidä sitä yllä ja vahvasta sen totuusarvoa. Konkreettisemmin: kuvitelkaa modernissa lännessä elävä työväenluokkainen köyhä nainen, ei-akateemisesti koulutettu romaaniväestön edustaja, marxilainen feministi tai kuvien avulla kriittistä ajattelua generoiva taiteilija Sinivaaran runousopin testieläimiksi. Räjähääkö?

Mahtaakohan modernin kriisikokemuksen hajaannuttaman subjektin ja kielen ideoiden takana sitenkin olla Joku?





# Jukka Hankamäki

## Myrkkymaljan pohjanhuuhtojaiset Eli kuinka sokraattinen lainsuojattomuus lopetetaan?

Filosofeille on langetettu nyky-yhteiskunnassamme narrin tehtävä. Filosofit pitävät itseään tarkkanäköisinä kriitikkoina, joiden katseelta ei jää piiloon kiperinkään yhteiskunnallinen ongelma. Filosofit ovat sanavalmiita ja pyyteettömiä, aina valmiita ja valppaita. Filosofit oivaltavat nopeasti, kenen kengässä kivi on, mutta kuka kertoisi meille itsellemme, missä me elämme? Suuri osa filosofisen koulutuksen saaneista on tuomittu lainsuojattoman asemaan yhteiskunnassa. Filosofeilta on kiistetty se määräosuus yliopistollisista tutkimusresursseista, joka meille kuuluisi. Filosofian kouluopetus on pappien käsissä. Filosofaa ei ole onnistuttu organisoimaan ammattikäytännöksi, vaikka monet lähitieteet, kuten psykologia, on.

Tässä artikkelissa pureudun siihen monia filosofeja askarruttaneeseen kysymykseen, mitä heidän pitäisi elämällään tehdä. Tekstini on tulosta parikymmentä vuotta kestäneestä pohdinnasta. Se, että esitän kirjoituksessani selkeitä mielipiteitä, johtuu vain tosiasiaista, että olen edennyt ajattelussani johtopäätöksiin. Niinpä kenenkään ei pidä menettää kannanottojeni vuoksi hermojaan eikä yöuniaa. Kaikilla teksteillä on viittauskohteensa ja edeltäjänsä, niin myös tällä. Professori Jaakko Hintikka julkaisi vuonna 1967 Ajatusvuosikirjassa artikkelin, jonka nimi oli ”Suomen filosofisen tutkimuksen tila ja tavoitteet”.<sup>1</sup> Lukija voi vertailun vuoksi perehtyä ensin siihen. Nyt pitäisi paneutua myös filosofikunnan rooliin kulttuurivaikuttajana ja laittaa kuntoon filosofian yhteiskuntasuhteet.

Filosofian kurja tila johtuu poliittisesta ja taloudellisesta vallankäytöstä. Siihen valtaan pitää varoa samastumasta. Filosofia on kriittistä ajattelua, ja sen paikka on puolueettomalla maaperällä. Niinpä tämä

teksti ei pyri sitoutumaan mihinkään poliittiseen tai hallinnolliseen tendenssiin. Mutta asioita pitää korjata jatkuvasti myös akateemisten laitosten ja julkisen sivistystoimen piirissä.

Puheenvuorossani en myöskään nojaudu analyttiselle systeemifilosofialle läheiseen käsitykseen filosofian ”käytännöllisyydestä” (*practical philosophy*) tai ”soveltamiskelpoisuudesta” (*applied philosophy*). Niitä vastaavat käsityskannat perustuvat usein tieteen ja kansalaisyhteiskunnan erottamiseen, näkemykseen, että on erikseen filosofia, tiede ja perustutkimus, joita sitten sovelletaan akateemisen tiedonmuodostuksen ulkopuolelle rajattuun maailmaan. Tämä on johtanut sekä filosofian että tutkimusaiheiden välineellistymiseen. Sen sijaan tässä kirjoituksessa filosofia ymmärretään jo alun perin eläväksi osaksi julkista järjen käyttöä ja kriittistä keskustelua, joihin liittyvien toimintaedellytysten kiistäminen merkitsisi yhteiskunnan oman pohjarakenteen murenemistä.

Näenkin filosofian tehtävän

samoin kuin se nähtiin eräiden antiikin ajan filosofien ja valistuksen esiairuiden piirustuksissa. Kriittisestä ajattelusta riittää jälleen pulaa. Nykyfilosofit eivät ole kenties vielä oivaltaneet, mitä oikeuksia, velvollisuuksia ja vastuuta meille yhteiskunnassa kuuluu. Olisiko siis filosofia organisoitavissa tosiasiallisesti ja vaikuttavasti ammattikäytännöksi, vai pitääkö filosofian olla automaattisesti ulkopuolisen asemaan tuomittua?<sup>2</sup>

### Filosofia ammattikäytännöksi

Dosentti Matti Luoma tähdensi usein opetuksessaan, että filosofia ei ole ammatti. Myöhemmin hän on tarkentanut toteamustaan pitäen tohtori Antti Mattilan lanseeraamaa filosofin ammattikuvaa esimerkillisenä.<sup>3</sup> Mattila on psykiatriasta ja filosofiasta väitellyt lääkäri, joka perusti filosofisiin kysymyksiin erikoistuneen praktiikan. Filosofaa onkin usein pidetty eräänlaisena terapiatoimintana ja vaihtoehtona kallonkutsitajille. Varsinkin fenomenologiselle filosofialle on ollut ominaista psy-

kologismmin vastaisuus. Fenomenologinen filosofiaperinne on alusta asti kieltäytynyt pitämästä ihmisen mentaalisia tapahtumia pelkkinä psyyken ilmiöinä. Pragmatistit ja wittgensteinilaiset kielifilosofit puolestaan ovat tähdentäneet oikeiden elämänratkaisujen ja valintojen merkitystä. Filosofian terapeuttinen luonne ei kuitenkaan tyhjene pelkkiin valintoja tai käytäntöjä koskeviin periaatteisiin. Erityisesti eksistenssifilosofit ovat pystyneet keskustelemaan elämänkysymyksistä sisällöllisesti merkityksellisellä tavalla, jolloin tähtäimessä ovat olleet ihmisen olemassaoloon alkuperäisesti kuuluvat olemisen suhteet, esimerkiksi rakkaus, ahdistus, kuolevaisuus tai syällisyys. Osa filosofiasta onkin löytänyt itselleen ammatin alalta, jonka psykologit ovat pyrkineet määrittelemään vain itselleen kuuluvaksi: erilaisten terapiakäytäntöjen tai elämäntaidollisten toimintojen piiristä.

Ongelmana on, että ihmissuhteiden konsultaatiotoiminta on nykyään luovutettu vain psykologisen ammattitutkinnon suorittaneiden haltuun. Psykologien oikeuksia valvoo Suomen Psykologiliitto ry, joka puolustaa etujaan raivokkaasti. Ay-retorisen taistelun keinoin se on vaatinut itselleen virat, joihin muilta kuin psykologeilta on pääsy kielletty. Sama pätee psykoanalytikkoja edustavaan Therapiea-säätiöön, joka on suhtautunut torjuvasti muun muassa eksistentiaaliseen *Dasein*-analyysiin ja lähes kaikkeen muuhun paitsi niin sanottuun analyttiseen psykoanalyysiin. Filosofian kannalta katsoen koulukuntakiistoilla ei tulisi kuitenkaan olla tieteellistä mielenkiintoa rajoitettavaa merkitystä.

Kun psykologit eivät ole päässeet selvytyteen eri terapiamuotojen ja ihmisen lähestymistapojen kelpoisuudesta, meidän filosofien pitäisi varoa laittamasta päätämme kyseiseen murahaiskekkoon. Parhaaseen tulokseen filosofit pääsisivät pysyttelemällä sen ammattikäytännön ulkopuolella, joka on määritelty kapealaisesti vain psyko-logiseksi, ihmistä pelkkänä ”mielen” ilmiönä tarkastelevaksi tutkimukseksi. Vain harvoin psykologit ovat rohjenneet käsitellä

kirjoituksissaan ja käytännössään metafysisiä, ontologisia tai uskonnollisia teemoja. Myönteisiä poikkeuksia ovat Luoman ja Mattilan lisäksi olleet Aki-Mauri Huhtinen, Lauri Rauhala ja Martti Siirala. Olen myös itse käsitellyt teoksessani *Dialoginen filosofia* (2003) ihmisen kohtaamiseen liittyviä metodologisia kysymyksiä.

Friedrich Nietzsche lausui Iloisen tieteensä esipuheessa suuntaa antavasti, että ”psykologi tuntee vain vähän yhtä viehättäviä kysymyksiä kuin se, joka koskee terveyden ja filosofian kesken vallitsevaa suhdetta...”<sup>4</sup> Myöhemmin vuosina paremman elämän filosofiset ainekset on mielletty ”vaaralliseksi normeista poikkeamiseksi”, kun akateemisenkin psykologia on pyrkinyt vaikenemaan periaatteista ja ideologioista ja niiden kriittisestä tarkastelusta. Eräänä osoituksena varhaisen positivistisen filosofiahanteen kummittelusta ihmistutkimuksen kentillä psykologiatiede keskittyy edelleenkin tilastotutkimukseen ja testiteorioihin. Käytännöllisimmilläänkin se rajoittuu usein periaatteellisten kysymysten sulkeistamiseen opettaen survival-strategista selviytymistä kiperissä tilanteissa: miten alistaa tai olla alistumatta! Ihmisen näkeminen vuorovaikutuksellisesti reagoivana olentona stimuluksen ja responsin välisessä kaavassa on luonnollisesti opettanut sosiaalisille toimijoille myös ”toisin reagoimisen” mahdollisuutta, ja siten se on edistänyt filosofiallekin tärkeän ajattelutilan luomista. Mutta käytännössä myös sosiaalipsykologiset vuorovaikutusteorioiden on otettu käyttöön kaupallisina tai hyötymistöimintään tähtävinä malleina erilaisissa ”syö tai tule syödyksi” -tyyppisissä konsultatioissa. Elämän merkitysten pohtijat tämänkaltainen ”tieteellinen” psykologia sekä jo alun perin näennäistieteellinen business management ovat pyrkineet leimaamaan epäluotettaviksi.

Tosiasiaa filosofinen lähestymistapa on pystynyt osoittamaan tieteen teorioissa vallitsevia aukkoja ja korjaamaan ihmistyöhön sisältyviä lähtökohtia. Esimerkkeinä ovat Lauri Rauhalan analyysit ihmisen kerroksellisuudesta<sup>5</sup> sekä Aki-Mauri

Huhtisen pohdinnat eksistentiaalisen psykoanalyysin mahdollisuuksista<sup>6</sup>. Filosofien ei tulisiakaan anella asemaansa psykologeilta. Psykologia on filosofian aladisiplini, ja se on irtautunut filosofiasta metodologisen operationaalistamisen kautta. Kuten kognitiotieteen piirissä saavutetut tulokset monipuolisesti osoittavat, psykologisen ihmistutkimuksen perusoleukset ihmisestä ovat olleet erittäin ongelmallisia. Jo klassisten fenomenologioiden esittämä psykologismmin arvostelu sisälsi vastalauseen tavalle, jonka mukaisesti psykologiset tematisaatiot kavensivat tutkimusotetta vain tieteellisten piiriontologioiden mukaisiin puitteisiin.<sup>7</sup> Tämä merkitsee, että filosofien suhde ihmistyön käytäntöihin ei voisi olla reflektoimaton ja suora, olemassa olevaan ammattirakenteeseen asettumisen tai sopeutumisen suhde. Sen sijaan filosofien tulisi tavoitella ammattiasemansa legitimoitua nimenomaan filosofeina. Muun muassa tätä merkitsisi useissa kirjoissani edustamani fenomenologisen ajatteluperinteen uusi radikalisoituminen.<sup>8</sup>

## Välskäri arvoltaan?

Suomessa on yksi filosofian tohtori noin sataa tuhatta asukasta kohti. Yksi kappale filosofian professoria löytyy puolta miljoonaa asukasta kohden. Yksi pätevä lääkäri puolestaan löytyy jokaista 250 ihmisen jonoa kohti. Tämä ohjaa ajattelemaan, että Suomessa on vähintään neljäsataa kertaa enemmän kipeitä ihmisiä kuin viisautta rakastavia ihmisiä. Uskon, että suomalaiset ovat sairasta kansaa. Ehdotankin, että filosofien edustusta valtion ja kuntien toimielimissä lisättäisiin.

Terveyskeskuksiin perustettiin taannoin omalääkärijärjestelmä, jonka puitteissa potilas tapaa aina saman välskärin. Tästä innostuneena poliisihallinto ehti jo ehdottaa ”omapoliisia” jokaiselle suomalaiselle, kunnes hanke pysähtyi resurssipulaan. Tilanteesta on vielä pitkä matka siihen, että jokaiselle suomalaiselle määrättäisiin ”omafilosofi”, joka ohjaisi häntä oikeaan. Tosiasiaa tuollainen yhdistelmä olisi paitsi



mahdoton, myös pelottava. Kyseinen ajatusleikki voi kuitenkin havainnollistaa filosofian tarpeellisuutta, kun filosofi ratkaisisi esimerkiksi kielen solmut, mutta filosofin pitäisi myös varoa kytkemästä itseään kielellisen siisteyden ihanteisiin. Siitä varoitti jo Herbert Marcuse yksilutoteisen ihmisen kritiikissään.<sup>9</sup>

Kun suuri osa kansanterveydellisesti merkittävistä sairauksista, joita ovat sydän- ja verenkiertoelimistön sairaudet, tuki- ja liikuntaelimistön sairaudet ja mielisairaudet, johtuvat vain väärästä tahdonvoiman ja elämänenergian käyttämisestä (esimerkkeinä tupakointi, juopottelu, avio-ongelma, luonteen heikkous tai sen puute), filosofialla olisi suurenmoinen mahdollisuus ohjata ihmisiä käyttämään vapauksiaan konstruktivisesti. Jo Elias Lönnrot totesi väitöskirjassaan *Afhandling om finnarnes magiska medicin* (1832), että lääketiede on keskittynyt liiaksi pelkkien somaattisten tautien hoitamiseen. Se, ettei filosofian mahdollisuuksia ole tunnustettu, ilmentää tosiasiaa, että filosofian piiristä pyrittiin aikoinaan rajaamaan pois niin metafysisten, uskonnollisten kuin arvo-ongelmiinkin käsittely. Kun eräät vaikutusvaltaiset filosofit eivät tunnustaneet näiden kysymysten merkitystä, niiden ympärille ei luotu myöskään ammattikäytäntöjä.

Psykologian ja lääketieteen aukkoja täydentävä filosofin ammatti voisi sijoittua lähes kaikkiin ihmisen henkisestä hyvinvoinnista huolehtiviin instituutioihin. Filosofin viran sijoituspaikkoja olisivat lääkäri- asemien, terveyskeskusten ja akateemisten oppilaitosten lisäksi koulut, tutkimuslaitokset, työterveysasemat ja yritykset. Filosofin voitaisiin sijoittaa useimpiin sellaisiin organisaatioihin, joissa nykyään toimii psykologi. Voitaisiin perustaa myös *filosofikeskuksia* lääkärikeskusten tapaan. Filosofin voisi toimia yksityisenä filosofina. Uusi filosofinen hoitotakuu merkitsisi sitä, että jokaiseen terveyskeskukseen perustettaisiin *filosofin virka*. Filosofin toimenkuva olisi samantapainen kuin psykologin, mutta filosofi voisi keskittyä ihmisen aatteellisten ja henkisten sekä elämäntapaan ja va-

lintoihin liittyvien kysymysten pohittamiseen.

Ideologisten sitoumusten välttämiseksi filosofin virkojen pitäisi sijoittua suurimmaksi osaksi julkisen rahoituksen piiriin, ja filosofin puolueeton asema tulisi turvata vannotamalla filosofeilla lääkärinvalaa vastaava *filosofinvala*. Sen mukaisesti filosofi suostuisi noudattamaan toiminnassaan vain järkeä, oikeutta ja totuutta sekä edistämään humaania hyvää. Filosofin virkojen rahoitus pitäisi järjestää samoin kuin lääkäreiden ja psykologienkin rahoitus. Keskeistä on filosofisten terapiamuotojen korvattavuus. Filosofiset konsultaatiot pitäisi saattaa Kela-korvauksen piiriin aivan kuten psykologiset, fysioterapeuttiset ja lääketieteellisetkin hoitomuodot. Filosofina voisi toimia vain henkilö, joka on suorittanut yliopistollisen tutkinnon filosofiassa.

Filosofian ala vaatii harjoittajiltaan korkeita henkisiä ja persoonallisia resursseja toisin kuin pelkkien tautien hoitoon keskittyvä lääkärintoimi. Ammattifilosofin pätevyyden myöntämisen tulisi olla kohtuullisessa määrin valvottua, mikä rajaisi pois väärinkäytön mahdollisuuden. Kontrollin pitäisi rajoittaa lähinnä selvien väärinkäytösten eliminointiin, mutta muutoin filosofien toimintaedellytysten tulisi olla mahdollisimman vapaat – vaihtelevathan myös filosofien käsitykset moraalista hyvästä varsin paljon, ja juuri tästä syntyy filosofian kiehtova olemus. Lääkäreitä mukaillen voitaisiin ajatella spesialisoitumista ”yleisfilosofian erikoisfilosofiksi”. Ehdotankin filosofien, psykologien ja lääkärikunnan välille seuraavaa työnjakoa. Filosofien alue: hyvä elämä. Psykologien työ: ongelmien ehkäisy. Lääkäreiden osa: kun mitään ei ole tehtävissä.

### Uusi Diili

Vanha vitsi kysyy: ”Mitä eroa on teoreettisella filosofilla ja käytännöllisellä filosofilla?” Ja vastaa: ”Käytännöllinen filosofi ei saa käytännössä mistään työtä – teoreettinen filosofi ei saa työtä edes teoriassa.” Jos yhteiskunta kiistää ammatil-

liset mahdollisuutemme, jäljelle jää oma-aloitteinen toiminta. Osa filosofeista toimii jo nyt yksityisinä ammatinharjoittajina, esimerkiksi työnhajaajina. Merkittävä osa filosofeista on jatkanut kirjoittajanuraansa toimittajana. Nämä ammattikäytännöt ovat kuitenkin merkinneet liukumista kauemmaksi filosofian ytimestä. Toimittajalta odotetaan kriittisyyttä, mutta hänenkin sananvapautensa rajoittuu toimituksellisiin direktiiveihin. Yrityskonsultti puolestaan sitoutuu usein vain liiketaloudellisten arvojen edistämiseen. Yritysfilosofi saattaa joutua jopa pelkän retorisen warrantin asemaan, kun hänen latelemistaan viisauksista tehdään näennäisoikeutus työolojen heikennyksille.

Työelämän ongelmat ovat loppumattomia, ja siksi konsulttienkin kysyntä on ehtymätöntä. Tehokkuuden ja tuottavuuden varaan vannovia *business*-filosofeja on jalkautunut ympäri yhteiskuntaa, aivan kuin he olisivat valtaamassa Puolaa. Heidän kanssaan osaa jo Punahilkakin olla varovainen, mutta tätä nykyä myös filosofeja itseään voi varoittaa suden suuhun kävelemisestä. Liike-elämään identifioituvaa filosofi ei voi olla varma, mihin hän yritysten kanssa toimiessaan sitoutuu, kun filosofi otetaan puhumaan mukavia. Filosofin saatetaan hänen itsensä tietämättä tilata firmaan syventämään äänenpainoja esimerkiksi silloin, kun on kyse pelättyjen yt-neuvottelujen toteuttamisesta. Talouden ja työelämän mielipidevankeudessa filosofiastakin tulee helposti vaseliinia, jolla eri osapuolia voidellaan vastaanottavaisiksi juonitteluille.

Kuten jo teoksessani *Työttömän kuolema* (2005) huomautin, työperäiset sairaudet ovat yleensä työyhteisöjen sisätauteja, joita hoitamaan sopisi parhaiten filosofi tai sosiologi.<sup>10</sup> Mutta heidänkin tulisi varoa liiallista konstruktivisuutta: sitoutumista kehittämiseen, rakentamiseen ja positiiviseen ajatteluun. Juuri niiden kautta filosofia on useimmin kytetty vieraan tahdon alaisuuteen ja ihmistä vahvempiin taloudellisiin ehtoihin. Tuloksena on ollut välineellisyttä, joka on koettu työelämän

kurjistumisena ja lopulta myös arvo-  
tuotannon laskuna. Sen sijaan aidon  
työelämäfilosofian tehtäväksi sopisi  
pohtia, miten yksilöt voivat toteuttaa  
omaa tahtoaan työelämän kautta ja  
kokea onnellisuutta itselleen asetta-  
miensa päämäärien saavuttamisesta.  
Tämäntapainen ajattelu olisi omalla  
tavallaan myös poliittista toimintaa.  
Sen kautta työelämän toimijat voi-  
sivat jälleen löytää toisensa ja alkaa  
taistella sekä työpaikkojensa, työnan-  
tajiensa että koko yhteiskunnan hy-  
väksi. Vapaan filosofoimisen kautta  
voitaisiin päästä eroon myös siitä  
yleisestä teennäisyydestä, joka leimaa  
vahvasti koko työyhteiskuntaa ja  
joka on arvotuotantorakenteidemme  
ongelma numero yksi.

Mikäli filosofit ymmärtävät  
asemansa edellä mainitulla tavalla,  
luotan filosofian mahdollisuuksiin  
myös yritysten piirissä. Tällainen  
toiminta edellyttää kuitenkin har-  
joittajaltaan vahvaa identiteettiä ja  
artikulaatioasemaa. Filosofin pitää  
voida laukoa totuuksia. Ajoissa sano-  
tulla totuudella on harvoin kielteistä  
vaikutusta enempiä ihmissuhteiden  
kuin taloudenkaan moraalille.

Toisaalta en näe filosofian käy-  
tännöllisiä toteutumisyhteyksiä vain  
kansallisena terapiana tai työyhteisö-  
konsultaationa. Filosofien tärkeimpiä  
tehtäviä olisivat myös yhteiskunta-  
kriittikkona toimiminen ja yleinen  
opetus- ja kansansivistystoimi.  
Varsinkin yhteiskuntakriitikoiden  
harvalukuisuus näyttää nykyään  
huolestuttavalta. Tiedotusvälineissä  
toimii useita kirjallisuus-, taide- ja  
TV-kriitikoita, mutta kuka rohkenisi  
kriitikoida *sitä todellisuutta itseään*,  
jonka vaillinaista kuvaa kirjallisuus ja  
taiteet ovat: vallitsevaa yhteiskuntaa?  
Kriittisten äänenpainojen esittämi-  
sellä saattaa olla tärkeä merkitys,  
koska siten kaikki saavat *tietää*, mitä  
asioista ajattelemme. Mikäli filosofi  
ei voi olla salskea vastavirran lohi,  
hän voi olla kaikkia ilahduttava vas-  
tarannan kiiski.

### **Ay, hombres! - Ay, ay!**

Erityistieteiden piirissä ammatil-  
listen etujen valvominen on julki-  
lausuttua. Erityistieteistä valmistu-

neilla on voimakkaat etujärjestöt,  
jotka puolustavat jäsentensä asemaa  
häikäilemättömästi. Niin sanottujen  
avainalojen työntekijät käyttävät kis-  
komisensa välineenä lakkoasetta ja  
muuta painostuskeinoja, eikä niihin  
turvautumista hillitse mikään aka-  
teeminen sivistys. Rahasta riitelevät  
niin lääkärit kuin lennonjohtajatkin.  
Esikuvanaan heillä lienee paperityö-  
läisten ja ahtaajien aatelisto, jonka  
lompakko levenee 4000–5000 euron  
kuukausipalkalla. Tieteellisen vaa-  
timattomuusihanteen vallassa filo-  
sofeja ja muita tieteenharjoittajia  
ohjataan nyky-Suomessa kiistämään  
itse oma oikeutuksensa, ja filosofiaan  
liittyvää nöyryysihannetta käytetään  
filosofeja vastaan tieteellisessä rahan-  
jaossa.

Jos asioita katsotaan kapealla  
kauppiaan järjellä, voidaan ajatella,  
että kaikki elämä perustuu vaihtoon:  
ihmiset vaihtavat suorituksensa va-  
paasti työ- ja muilla markkinoilla.  
On kuitenkin toimintaa, jota ei  
voida esineellistää kauppatavaraksi.  
Niinpä tämäntyyppistä arvotuo-  
tanta ei voida organisoida työksi,  
jonka tulokset olisivat omistamisi-  
tai vaihtokelpoisia. Esimerkiksi  
taideobjektiin liittyvän esteettisen  
tai taloudellisen arvon määrittele-  
minen on usein vaikeaa, ja ongelmia  
seuraa myös, jos kauppatavarana on  
vaikkapa ekokatastrofista varoittava  
yhteiskuntakriitikki. Tämä ei kui-  
tenkaan merkitse, ettei edellä esite-  
tyillä asioilla olisi arvoa.

Tavallisimpana huomautuksena  
filosofeja vastaan esitetään epäintel-  
lektualisoiva toteamus, että filosofit  
eivät tuota mitään konkreettista.  
Totuus on, että filosofit vastaavat  
koko siitä arvokonstituutiosta, jolle  
kaikki toiminta yhteiskunnassa le-  
gitimoituu. Siinä, missä hitsari rak-  
entaa jäänmurtajan, filosofi tutkii  
ja tuottaa henkisiä arvoja, joiden  
valossa määrittyvät yhtä hyvin konk-  
reettisten artefaktien kuin koko elä-  
misenkin merkitykset. Sekin, ettei  
filosofi (ainakaan näennäisesti) tee  
mitään vaan keskittyy esittämään  
kriittikkä, voi olla hyvin rakentavaa.  
Yhteiskunnan kokonaisedun kan-  
nalta on näet välttämätöntä, että  
on olemassa ihmisiä, jotka eivät

osallistu tuotantoelämään eivätkä  
sitoudu ideologiseen valtaan. Näin  
voidaan pohtia muun muassa sitä,  
”mitä hyötyä on hyötymisestä”.

Eurooppalaisen Filosofian  
Seuran ja Suomen Filosofisen Yh-  
distyksen tulisi koota voimansa  
filosofien oman etujärjestön perus-  
tamiseksi, vaikka filosofien sisäiset  
mielipide-erot huomioon ottaen se  
ei ole helppoa. Filosofien pitäisi pe-  
rustaa *Suomen Filosofiliitto ry*, jonka  
tavoitteena olisi 1) filosofian am-  
mattikäytäntöjen luominen ja legiti-  
moiminen, 2) filosofian kouluope-  
tuksen edistäminen sekä 3) toiminta  
yliopistofilosofien etujen edistäjänä  
ja kaikkien filosofien yhteisenä  
edunvalvojana, toimintafoorumina  
ja ammattijärjestönä.

### **Filosofian kouluopetuksesta**

Filosofian kouluopetus saatiin  
kuusiin 1980-luvulla käynnistyneen  
filosofiaboomin tuloksena. Syyt kou-  
luopetuksen laiminlyömiseen olivat  
pääpiirteissään samat kuin ne, jotka  
olivat johtaneet filosofian kieltä-  
miseen Venäjän keisarikunnan yli-  
opistolaitoksessa vuosina 1852–1856.  
Filosofia nähtiin paheen pesänä, jota  
kansoittivat anarkistit, idealistit, tai-  
teelijat, kirjailijat ja muu kristillistä  
siveyslakia uhkaava roskaväki. Filo-  
sofian oli ensin tultava salonkikel-  
poiseksi. Vasta nyt, kun filosofiaakin  
myydään tisseillä, on kouluopetuksen  
aika.

Eräs syy filosofian kouluope-  
tuksen laiminlyömiseen oli tavassa,  
jonka mukaisesti filosofia vaati  
muuttamaan *muiden aineiden tieto-  
ja totuuskäsityksiä*. Historia ei näyt-  
täydy entisessä valossa oppilaalle,  
joka on selvillä hermeneutiikasta ja  
totuuden subjektiivisuudesta. Fy-  
siikan teorioiden ymmärtämisessä  
puolestaan auttaa, jos oppilas tietää,  
mitä on totuuden teoriariippuvuus,  
ja hän pystyy erottamaan todelli-  
suuden, ilmiön ja niitä koskevat  
tieteelliset selitykset toisistaan. Filo-  
sofian haaste onkin kohdistunut ni-  
menomaan *muiden aineiden* opetus-  
oppiin, kun opettajakunnan tiedot  
ovat paljastuneet vajavaisiksi. Esi-  
merkiksi kielten opettajaa voisi ny-

kyään kohdata filosofisesti perusteltu reaktio, kun niin sanottu hiljainen oppilas löisi skeittilautansa pöytään ja kanavoisi kapinallisuutensa toteamukseen: ”Perkele, pitääkö meidän nieleskellä vieraskielisten sanojen merkitysvastineita pohtimatta, mihin elämäntapamalleihin käännöstehtävienne kehyskertomukset ohjaavat meitä? – Pitäkää tyttökouluunne!”

Myöskään Sokrateen jälkeläiset eivät tuoneet maailmaan rauhaa vaan miekan. Keskeisin konflikti on revennyt filosofian ja uskontojen välille. Akateemikko G. H. von Wright totesi aikoinaan paremmaksi sen, että filosofiaa ei opeteta lainkaan kuin että sitä opettavat papit. Toteamus on osoittautunut aikaa kestäväksi. Onkin kysyttävä, olisivatko esimerkiksi von Wright ja Oiva Ketonen voineet toimia omalla arvovalloillaan niin, että myös filosofian kouluopetus olisi saatu parempaan tilaan. Kohtaan silloin tällöin nuoria, jotka sanovat, että he eivät saaneet lukion filosofianopetuksesta irti mitään. Pahimmassa tapauksessa he ovat yhdistäneet filosofian jonkinlaiseen okkultismiin. Tämä on seurausta siitä, että teologit kaappasivat filosofian opetuksen haltuunsa. Uskonnonopettajien oli helppo haalia filosofian tunnit itselleen, sillä heillä oli jo kuu-kausipalkkainen virka, ja filosofia vain kilautti lisälantin kolehtihaaviin. Muodollinen pätevyys filosofian opettamiseen oli saavutettavissa iltapäiväpuhteena suorittamalla filosofian aineopinnot jonkin yliopiston täydennyskoulutuskeskuksessa. Filosofiyhteisö ja filosofian kriittinen olemus jäivät tulevalle opettajalle vieraiksi.

Myönteistä viime aikojen tapahtumissa on filosofian paluu lukioiden opetusohjelmaan. Sen sijaan opetuksen käytännöllinen järjestely on osoittautunut katastrofiksi sekä oppilaille että filosofikunnalle. Oppiaineen arvostus on yhteydessä opettajan persoonaan ja hänen asemaansa kouluyhteisössä. Usein valitetaan, että lukioihin ei pystytä löytämään päteviä tuntiopettajia, jotka kävisivät hoitamassa opetuksen koulun ulkopuolelta. Tuntiopetus on aina

tilapäisratkaisu. Se marginalisoi sekä opettajaa että oppiainetta niin lukioiden kuin yliopistoissakin. Filosofian opettajalla voi olla vaikka professorin pätevyys, mutta hänet pakotetaan anelemaan asemaansa lukioiden tuntiopetusjärjestelyissä. Ne, jotka pitävät tuntityötä ”joustavana” ja filosofian henkeen sopivasti ”sitoutumattomana”, ovat tuskin ajatelleet, miksi juuri filosofian pitäisi hävitä muille aineille tai lokeroitua oppilaidenkin mielestä minimalistiseen nynnyilyyn.

Jos opettajan asema on kehno, heikentyy myös oppiaineen arvostus. Tämä näkyy opetustuloksessa. Tuntiopettajalla ei ole läsnäoloa, hän ei ole tavattavissa muiden opettajien tapaan, eikä häntä ”ole olemassa” koulun käytävillä. Filosofian yhdistäminen vakituisiin uskonnon lehtorin virkoihin on ollut tuntiopetusjärjestelyäkin huonompi vaihtoehto. Teologi, joka paasaa filosofiasta, ei ole filosofi. Filosofian rationaalinen ja kriittinen idea ei voi välittyä uskonnonopettajien kautta, koska heidät on sidottu kirkolliseen tunnustukseen. Siirtyminen tunnustustomaan uskonnonopetukseen ei tuo asiaan korjausta, koska virkarakenne pysyy ennallaan kymmeniä vuosia.

Uskonnonopettajien joukossa on tietenkin myös myönteisiä poikkeuksia, mutta jo edellä mainitut seikat riittävät argumenteiksi sitä vastaan, että teologi voisi toimia filosofian edustajana. Uskonto ja filosofia jäävät vellomaan oppilaiden tajunnassa. Filosofian ja uskonnon ristiriitaisuus voi johtaa lähinnä sen kysymyksen eteen, kuinka teologi, joka juuri äsken tunnusti kristillistä uskontoa opetuksessaan, voikin jo seuraavalla tunnilla esiintyä kriittisen ja rationaalisen filosofian edustajana.

Filosofian opettamisen pääongelmat ovat:

- 1) Kouluissa ei ole koulutettuja filosofeja. Kun ei ole filosofeja, ei voi olla filosofian opetustakaan.
- 2) Päteville filosofeilla on heikko ammattiasema pelkkinä tuntiopettajina, mistä seuraa useita kerrannaisongelmia, kuten oppiaineen arvos-

tuksen ja identiteetin vaarantumista.

- 3) Filosofia on kytketty uskonnonopetuksen kylkeen toisarvoiseksi liitännäisaineeksi, jolloin oppilaiden on vaikea ymmärtää filosofian sisältöjä ja itse kehittyä filosofisesti ajatteleviksi yksilöiksi.

Nämä ongelmat näkyvät vihdoinkin yliopistoissa ja korkeakouluissa, joiden opiskelijoilta puuttuu selvä käsitys siitä, mitä filosofia, tiede ja kriittinen ajattelu ovat. Opetushallinnon virkamiehet kiusaavat filosofeja huomauttamalla, että filosofisen tutkinnon suorittaneilla ei ole useinkaan *aineenopettajan pätevyyttä*. Seikka johtuu siitä, että filosofiaa ei ole vakiinnutettu kunnollisiksi opettajankoulutusohjelmiksi yliopistoissa. Noidankehän alkupää on tosiasia, että lukioiden ei ole liioin filosofian lehtorin virkoja.

Sen sijaan Nuorten valtakunnallisesta filosofiatapahtumasta on tullut kerta kaikkiaan hienot ”intellektuellien missikisat”, joihin poliitikotkin jonottavat päästäkseen loistamaan filosofian mannekiineina.<sup>11</sup> Filosofian kautta artikuloituvat viisaus, oikeudenmukaisuus, eettisyys, persoona, puolueettomuus ja kuolemattomuus. Niinpä riitojen, köyhyyden ja ahdistuksen täyttämä tieteenalamme onkin siirappia ja hunajaa paitsi ihanteiden täyttämille nuorille, erityisesti julkisuuskuvaansa tietoisille poliitikoille. Filosofian vetovoima on houkuteluttu tilaisuuden pitopaikalle Helsingin Paasitorniin jopa ministereitä tasavallan presidentistä puhumattakaan. On hienoa, että filosofiapöydän antimet kelpaavat kaikille, mutta tuoko tämä korkeatasoisuus mitään filosofialle itselleen?

### **”Rahasta se paraskin pappi saarnaa”**

En näe didaktista enkä kognitiivista estettä sille, että filosofiaa opetettaisiin jo peruskoulusta lähtien – opetetaanhan uskontoakin peruskoulun ensimmäiseltä luokalta asti. Filosofian kouluopetus pitäisikin organisoida juuriaan myöten uudestaan. Filosofia ei saa olla lukioiden





kuokkavieras. Filosofian kouluopetuksen tyydyttävään järjestämiseen ei ole muuta hyväksyttävää ratkaisua kuin se, että filosofia ja psykologia erotetaan uskonnonopetuksesta. Uskonto ei ole maailmankatsomus eikä kriittisin perustein tarkasteltavissa oleva tiede vaan yksityisen järjestön harjoittama ideologia, jonka edustajalla on tavallisesti virka uskonnollisen yhdyskunnan piirissä.

Niin sanottujen katsomusaineiden opetus pitäisi järjestää aineyhdistelmän ”filosofia, psykologia ja elämäkatsomustieto” ympärille. Lukioihin pitäisi perustaa filosofian, psykologian ja elämäkatsomustiedon lehtorin virkoja, joihin valittavilta edellytettäisiin tutkintoa filosofian koulutusohjelmassa. Lisäksi elämäkatsomustiedon asema olisi syytä arvioida uudestaan. ”Katsomukset” kun ovat usein myös ideoologioita, ja niiden kriittinen tarkastelu sisältyy jo filosofian omaan alaan. Elämäkatsomustieto oli alun perin vaihtoehto tunnustukselliselle uskonnonopetukselle, ja filosofian paluun myötä siitä voitaisiin vaikka luopua. Myös muista aineista voitaisiin lohkaista tunteja filosofian hyväksi. Varsinkin historian aate- ja oppihistorialliset sisällöt tulisi siirtää filosofian kehukseen. Ainekirjoitus on filosofisen argumentaation toteutumisyhteys ja kuuluisi selvästi filosofian piiriin; lähinnä kielioppisäännöt yhdistävät ainekirjoitusta äidinkielen opetukseen, ja napanuora on yhtä löysä kuin muidenkin aineiden välillä.

Uskontoa puolestaan voisi käydä opettamassa kunkin uskontokunnan lähettämä ulkopuolinen tuntiohjaaja. Näin uskonnosta välittyisi oikea kuva, kun sitä opettaisi kyseessä olevan uskonnollisen järjestön edustaja. Uskonto profiloituisi sinne, minne se kuuluukin, eli seurakuntien ja uskonnollisten yhteisöjen omaan piiriin.

Filosofian kouluopetus on ikuinen ongelma siksi, että jo sen käsitteessä kohtaavat kaksi eri maailmaa. ’Filosofiaan’ liittyvät vapaus ja kriittisyys, kun taas ’opetusta’ leimaavat ideologisuus ja normatiivisuus. Kun asiaan yhdistetään vielä

uskontoa, on tuloksena dilemmaa kylliksi, eikä lopputulos tonkimalla parane: *Philosophy is questions which may never be answered – religion is answers which may never be questioned.*

Yliopistoissa filosofiaa ja teologiaa pidetään lähitieteinä ja naapuruksina. Näennäinen sopuisuus voi kuitenkin antaa harhaanjohtavan kuvan filosofian ja teologian suhteista. Teologeilla on hallussaan kolme tiedekuntaa, kun taas filosofia on surkastettu muutamaan pienehköön laitokseen. Filosofian laitosten pienuus ja resurssien niukkuus ovat merkkejä siitä, että niin sanotut henkiset kysymykset ja merkityskysymykset on uskonnollistettu kristillisessä kulttuurissa. Sitten ne on siirretty teologien haltuun. Henkisten kysymysten teologisoimisesta voikin epäillä juuri niitä filosofeja, jotka ovat torjuneet niin elämää, kuolemaa kuin olevaisen olemassaoloakin koskevat tarkastelut filosofian *omassa piirissä*: he ovat antaneet niiden liukua jumaluusoppien reviiiriin.

Kirkon tulisi nyt ottaa itse vastuu pappiensä koulutuksesta. Teologia ei voine olla kriittistä teologian tutkimista niin kauan kuin se on sidoksissa kristilliseen tai johonkin muuhun *tunnustukseen*. Teologian paradigmamonomoli henkisten kysymysten alueella ei murru ennen kuin kirkko erotetaan hallinnollisesti valtiosta. Tämä olisi sekä valtion että uskontojen uskottavuuden mukaista, kun armeijoidenkaan ei tarvitsisi siunauttaa kanuunoitaan kirkolla.

### Filosofian ja erityistieteiden vispilänkaupasta

Teologien ohella myös muut erityistieteilijät pyrkivät osallistumaan ahkerasti filosofisiin kollokvioihin. Kyseenalaista on kiinnostuksen aitous. Miten voi erottaa filosofiasta todella kiinnostuneen erityistieteilijän niistä lukuisista muista erityistieteilijöistä, jotka harrastavat filosofiaa vain parannellakseen asemiaan oman tieteenalansa piirissä? Filosofit ovat olleet opetustensa jakamisessa avokätisiä, mutta erityistieteilijöiden in-

nostus filosofiaan on lopahtanut viimeistään silloin, kun on tullut aika päättää määrärahojen jakamisesta. Esimerkiksi Suomen Akatemian toimikunnassa filosofeille on jäänyt karkasta viime aikoina pelkkiä murusia.

Erytistiede syntyy, kun erityistieteilijä keksii uuden sanan (esim. ”hyvinvointiyhteiskunta”, ”sosiaalinen pääoma”, ”elämäntapa”, ”elämänpolitiikka” tai ”elämäkulkku”) ja perustaa sen ympärille disiplina. Uusi tieteenala tarvitaan, jotta filosofisesti epäpäteväkin voisi saada viran. Erytistiede ei olekaan useimmiten filosofian yhteistyökumppani vaan kilpailija. Monissa erityistieteissä laatuvaatimukset ovat huomattavasti löysemmät kuin kuningastiede filosofissa. Erytistieteen väitöskirjaopiskelija aloittaa jatko-opintonsa samalta tasolta, jolta filosofian pääaineopiskelija aloittaa aineopintonsa. Filosofista valmistunut maisteri on usein tieteellisestä ajattelusta paremmin perillä kuin erityistieteen professori.

Entä kumpi on tieteen hierarkiassa korkeammalla, sekö, joka etenee alamaailman huipulle, vai se, joka on ylämaailman pohjalla? Kilpailevien tieteenalojen edustajat ovat antaneet filosofeille myös tilapäistä vierihoidoa. He ovat olleet sivuun syöstyille filosofeille yhtä ymmärtäväisiä kuin puolueettomat valtiot sotaan joutuneille naapurilleen. Erytistieteilijät ovat olleet myös kelpo asemassa arvioimaan filosofien paremmuutta, ja he ovat voineet valita. Filosofeja onkin etsiytynyt kognitiotieteen, kasvatustieteen, taiteiden ja sosiaalitieteiden piiriin, mikä on ollut kiero. Ensinnäkin siitä on seurannut filosofian fragmentoitumista ja lokeroitumista. Erytistieteet ovat alun perin syntyneet tämän aivo-voudon seurauksena. Toiseksi, rahoituksen suuntaaminen erityistieteiden kautta on merkinnyt filosofien *omien resurssien* vähenemistä ja kilpailun kiristymistä *filosofian sisällä*.

Erytistieteilijät toivovat löytävänsä filosofiasta lisäarvoa omille ambitioilleen. Filosofien kanssa hengamalla voi mainostaa itseään erityistieteen *filosofisten perusteiden* asiantuntijana, ja se puolestaan on vahvaa

valuuttaa, kun pyritään erityistieteen professorin virkaan. Filosofeille tämä yhteistyö ei yleensä tuo muuta kuin sinänsä kyseenalaista tunnon kohennusta. Kun pitää päättää tutkimusvarojen jaosta yliopistoissa, säätiöissä ja toimikunnissa, erityistieteilijät konfiskoivat rahat oman tieteenalansa edustajille vedoten *lakisääteiseen erityispätevyyteensä*, ja filosofien ohi ajetaan räsy- ja ruohokauppiaiden oravanpyörävetoisilla vankkureilla, jotka on lastattu täyteen alikvalifioituneiden projektitutkijoiden suunnitelmia.

### Suomi, filosofian suurvalta

Suomea moititaan usein takape-roiseksi reunavaltioksi ja Euroopan umpisuoleksi. Olisi kuitenkin kliseenomaista syyttää omaa maata ominaisuuksista, jotka löytyvät kaikkialta. Suomalaiset muodostavat siitä erikoisen kansakunnan, että väestöstämme noin kaksi kolmasosaa osallistuu tekstinvalmistukseen ammattimaisesti tai harrastuksenomaisesti. Tekstintekotiheys on ainutlaatuinen. Suomen kielellä julkaistaan enemmän filosofista kirjallisuutta väestöön suhteutettuna kuin millään muulla kielellä. Ja filosofiaa ahmitaan. Eräs maailman suurimmista sanomalehdistä, Helsingin Sanomat, otsikoi Tampereen filosofiataphtumaa käsittelevän juttunsa sanoin: ”Kansa kylpi viisauksien virrassa.”<sup>12</sup> Suomi onkin filosofian Intia: olot ovat kituliaat mutta pohdiskeluilta omistautuminen laajaa.

Suomesta on ollut malliksi myös muulle maailmalle. Suomalaisen filosofian vienti on vetänyt hyvin, jos tuote on valmistettu angloamerikkalaisella lisenssillä. Tällainen filosofia ei ole kuitenkaan ollut kovin omaperäistä. Ainoa, mikä estää suomalaista filosofiaa kilpailemasta kuuluisuudessa autourheilun kanssa, on omaleimainen kieleemme, johon anglosaksinen filosofiyhteisö suhtautuu lähes rasistisesti. Suomalaiset puolestaan huolestuvat heti, jos joku rohkenee esittää kritiikkiä kansainvälisyyden vaatimuksia kohtaan. Valtakulttuurien paineessa todellista nationalismia onkin tapa, jolla kan-

sainvälinen tiedeyhteisö on pakottanut meidät omaksuma englannin kielen filosofiamme välikappaleeksi. Internationalistinen kieli-imperialismi on oudoksuttavaa aikana, jolloin Euroopan Unionikin vakuuttaa tukevansa vähemmistökieliä. Merkitykset syntyvät usein marginaaleissa, kun taas filosofian alistaminen kansainväliselle arvioinnille kuolettaa omia olojamme koskevan yhteiskunta- ja kulttuurikritiikin. Ajatus tuo mieleen myös 150 vuotta vanhan lauseen kestävyden: ”On korvaamaton onnettomuus, ettei 10 vuotta sitten säädetty, että kaikkien maassasyntyneitten, jotka hakevat opettajanpaikkaa yliopistossa, täytyy osoittaa omaavansa jotain taitoa suomen kielessä.”<sup>13</sup>

Filosofien ei tarvitsisikaan liehakoida kansainvälisiä suuruuksia, joiden kuuluisuus ei ole aina paljon pantina. Suurten kielialueiden filosofit ovat tyytyväisiä saadessaan tietää opetustensa olevan niin suosittuja, että suomalainenkaan filosofi ei voi sanoa mitään siteeraamatta heitä. Itse olen lopettanut. Onko epäitsenäisempää filosofia kuin sellainen, joka jäljentelee kansainvälisten kuuluisuuksien ajatuksia saavuttaakseen arvostusta kollegojensa järjestämässä seminaareissa? Hän sanoo, että ”Wilson on tätä mieltä”, ”Dennett toteaa” tai ”Butlerin mukaan”. Totuus on usein se, ettei kirjoittaja ole näitä heppuja koskaan tavannutkaan eikä heihin viitattaessa aina tiedä, mihin hän sitoutuu. Ritualisoituu referoimiseen turvautuva pako filosofi-idolien selän taakse tuottaa henkisen surkastuneisuuden leiman ja kertoo hämmennyksestä. Oman ajattelun asemasta filosofi pakenee jalustalle nostettujen maailmankuuluisuuksien taakse.

Haluaisin herätä päivään, jolloin amerikkalaisissa, englantilaisissa, ranskalaisissa ja saksalaisissa lehdissä kirjoitettaisiin suomalaisen filosofian historiasta ja menestyksestä, esimerkiksi Krohnista tai Rauhalasta. Suomalaisista filosofeista kirjoitettaisiin tutkielmia ja tutkimuksia. Kiinnostuneet katseet fokusoitaisiin suoraan Suomeen. Painotettaisiin, että kansainvälisen filosofian painopiste on nyt (kuten aina) marginaalisissa eri-

tyiskulttuureissa, joissa on säilynyt rikkaan ja omaleimaisen ajattelun alkuperäisiä osia.

### Mitä on tehtävä?

Maamme henkinen johtaja Arvi Lind muistutti filosofian professoreja sikäli, että hänkin vain lukaisi uutiset mutta ei ottanut mitään vastuuta uutistapahtumista. Samaan tapaan professorit puhuvat vuolaasti vastuusta mutta kieltäytyvät ottamasta mitään vastuuta doktorandiensa tutkimusmääräraahakemuksista. Olisi hauska tietää, kuinka tieteen korkeat virkamiehet kuvittelevat tutkijakuntansa pysyvän hengissä saati vastaavan itse enää mistään ilman tuloja ja palkkaa.

Jos filosofi ehdottaa itselleen koulutustaan vastaavaa virka-asemaa, ajatus herättää taivastelua yliopistojen hallintoelimissä. Jos taas kognitiotieteilijä, biologi tai psykologi on vaatinut omaa tiedekuntaa, sitä on heti pidetty oikeutettuna ja realistisena mahdollisuutena; tapahuuhan laajentuminen muodikkaan kehitysaallon harjalla ja suurenmoisia tuloksia lupaavan turbiini-imun voimalla. Itse ehdotan, että filosofinen tiedekunta perustettaisiin uudestaan. Oikea paikka filosofeille olisi itsenäinen filosofikoulu Platonin Akatemian tai Aristoteleen Lykeionin tapaan. Erillisen filosofikoulun idea olisi kannatettava varsinkin siksi, että itsenäisessä korkeakoulussa filosofien pätevyyttä ja opinnäytteitä ei pakotettaisi arvioimaan vain *tieteellisin* kriteerein kuten tiedeyliopistoissa eikä *taiteellisin* kriteerein kuten taidekorkeakouluissa, vaan arviointi tapahtuisi yksinomaan *filosofisin* kriteerein, niin kuin asiaan kuuluu. Mutta dekadentissa nykyyliopistossa oma tiedekuntakin voisi riittää.

Suurin osa yliopistojemme tiedekunnista on ammattitiedekuntia: niistä valmistuu muun muassa lääkäreitä, insinöörejä, fyysikoita ja kemistejä. Heidän työmarkkinansa ovat valtaosin yliopistolaitoksen ulkopuolella myös silloin, kun tehtävät liittyvät tutkimukseen.<sup>14</sup> Voidaan tehdä ylpeitä ”sijoittumisselvityksiä”.



Piirretään pylväsdiagrammeja siitä, kuinka leveästi palkkahaitari venyy tulevaisuuteen. Julkisen vallan pitäisikin ottaa suurempi vastuu siitä, että ainakin filosofiasta väitelleille taattaisiin mahdollisuus harjoittaa toimeaan yliopistolaitoksessa, kun muita työmarkkinoita ei toistaiseksi ole. Pahinta on, että yhteiskunta itse on tekemässä korkeimmin koulutetuista jäsenistään kerjäläisiä. Suuri osa tutkijakunnasta onkin jo pelkkiä onnenonkijoita ja armopalojen pupettajia, joiden pankkitili huutaa hoosiannaa.

Ehdotan, että Suomen yliopistoihin ja korkeakouluihin perustettaisiin 50 uutta filosofian dosentin ja professorin virkaa. Filosofian yhteyteen pitäisi perustaa lisäksi noin 150 tutkijan ja opettajan virkaa. Niiden oikeita sijoittamispaikkoja olisivat filosofian laitokset, sillä filosofian alkujuuri on yliopistossa, kun taas muiden alojen toteutumisyhteys on käytännön ammateissa: lakitieteen tuomioistuimissa, sosiaalitieteen sosiaalitoimistoissa ja kasvitieteen pelloilla ja puutarhoissa.

Ehdotukseni filosofien toimintaedellytysten laajentamisesta on kohtuullinen. Yliopistot rakentavat kiinteistöjä sadoilla miljoonilla euroilla. Kaksisataa uutta filosofin virkaa maksaisi valtiolle vain noin 10 miljoonaa euroa vuodessa. Se on alle 0,03 prosenttia Suomen valtion budjetista ja puolen moottoritiekilometrin hinta. Virkavääritystä pitäisi korjata niin, että professorin virrat saataisiin – paitsi nyt ylivoimaisesti edustettuja logiikan, tietoteorian ja tieteenfilosofian alueita varten – yhä enemmän myös metafysiikan, etiikan, uskonnonfilosofian, seksuaalisuuden filosofian, yhteiskuntafilosofian, nykyajan filosofian, politiikan filosofian, filosofian historian, kulttuurifilosofian ja ympäristöfilosofian tutkimusta ja opetusta varten. Useimmissa ulkomaisissa yliopistoissa filosofinen tiedekunta muodostaa kokonaan oman kerroksensa, ja sieltä löytyy professorin virka lähes jokaiselta filosofian alalta.

## Money-pula vai money-Fest?

Tavoistani poiketen en ole tässä kirjoituksessa esittänyt merkittäviä filosofisia sisältöargumentteja. Sen sijaan olen esittänyt tiedepoliittisen manifestin, jolla tähtään filosofien aseman korjaamiseen yliopistoissa ja yhteiskunnassa. – Nyt prikaateissamme alkaa uusi aika! Esitän, että filosofian professorikunta ryhtyisi tämän tekstin ilmestymispäivänä toimenpiteisiin asioiden oikaisemiseksi eikä lepää ennen kuin tulokset ovat käsillä.

Toinen vaihtoehto on, että olemassa olevat resurssit jaetaan tasan muuttamalla kaikki virat määrällä kunnalle kykenevän hoito-osuudeksi yksi vuosi. Filosofian laitosten olisi kieltäydyttävä ottamasta uusia opiskelijoita, kunnes jonossa olevien tohtorien tutkimusrahoitusta koskeva ongelma on ratkaistu.

Opiskelijavalinnoista kieltäytyminen olisi myös opiskelijoiden mukaista. Neuvo, jonka tahdon uudelle filosofian opiskelijalle antaa, on seuraava. Viisaudenrakkaudessa sinä et sen syvällisyyttä vielä pitkään aikaan käsitä: Ota pääsi pois giljotiinin terän alta, kun vielä voit – filosofiaa opiskelemalla sinä kaivat itsellesi hautaa!

## Viitteet

1. Hintikka 1967, 140–155.
2. Aiheesta lisää teoksessani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille*, Like 2005.
3. Ks. Matti Luoman keskustelupuheenvuoroa ”Filosofia on luovaa hulluutta” *niin & näin* -lehden numerossa 4/2000 (s. 3) ja Jarkko S. Tuusvuoren artikkelia ”Pioneerin haastattelu – Antti Mattila ja tarve filosofiaan” *niin & näin* -lehdessä 4/1999 (s. 8–13).
4. Nietzsche 1989, 8.
5. Ks. esim. Lauri Rauhalan teosta *Humanistinen psykologia* (1990).
6. Ks. Aki-Mauri Huhtisen teosta *Sielun parantamisesta sielun hoitamiseen* (1996).
7. Ks. Lauri Rauhalan teosta *Ihmiskäsitys ihmistyössä* (2005).
8. Ks. esim. teoksiani *Minän rakentuminen ihmistieteissä* (1994), *Minä* (1995), *Rakkauden välittäjä* (1997), *Dialoginen filosofia* (2003) ja *Työttömän kuolema* (2005).
9. Ks. Herbert Marcusen teosta *Yksiulotteinen ihminen* (1964/1969) ja analyysiani

sen merkityksestä nykyfilosofialle teoksessani *Dialoginen filosofia* (Hankamäki 2003, 132–141).

10. Ks. Hankamäki 2005, 248.
11. Aiheesta ks. esim. filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajien FETO ry:n internet-sivua osoitteessa <http://www.feto.fi/>.
12. *Helsingin Sanomat* 26.5.1997.
13. J. V. Snellmanin lausahdus on siteerattu Martti Haavion toimittamasta teoksesta *Ikuisia ajatuksia* (1926, s. 342).
14. Korkeakoulujen ulkopuolisen tutkimustoiminnan piirissä lasketaan työskentelevän tätä nykyä noin 70 000 suomalaista, mikä on kansainvälisesti vertaillen vähän.

## Kirjallisuus

- Haavio, Martti, (toim.), *Ikuisia ajatuksia*. Porvoo: WSOY, 1926.
- Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka*. Helsinki: Yliopistopaino, 2003.
- Hankamäki, Jukka, *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille*. Helsinki: Like, 2005.
- Hankamäki, Jukka, *Minä – Minäfilosofoiden filosofiaa*. Helsinki: Yliopistopaino, 1995.
- Hankamäki, Jukka, *Minän rakentuminen ihmistieteissä*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 54. Tampere: Tampereen yliopisto, 1994.
- Hankamäki, Jukka, *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikriittikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa*. Helsinki: Like, 1997.
- Hankamäki, Jukka, *Työttömän kuolema – Jobdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
- Hintikka, Jaakko, Suomen filosofisen tutkimuksen tila ja tavoitteet. Teoksessa: *Ajatus* 29, s. 140–155. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1967.
- Huhtinen, Aki, *Sielun parantamisesta sielun hoitamiseen*. Tampere: Taju, 1996.
- Luoma, Matti, *Filosofia on luovaa hulluutta. niin & näin* 4/2000, s. 3.
- Lönnrot, Elias, *Afhandling om finnarnes magiska medicin*. Helsingfors: Frenckell, 1832.
- Nietzsche, Friedrich, *Iloinen tiede (”La gaya scienza”)*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava, 1989 (1882).
- Rauhala, Lauri, *Humanistinen psykologia*. Helsinki: Yliopistopaino, 1990.
- Rauhala, Lauri, *Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
- Tuusvuori, Jarkko S., ”Pioneerin haastattelu – Antti Mattila ja tarve filosofiaan”. *niin & näin* 4/1999, s. 8–13.

## Muut lähteet

- Filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajien FETO ry:n internet-sivut*. <http://www.feto.fi/>
- Jukka Hankamäki, *Internet-kotisivut*. <http://www.geocities.com/jukkahankamaki/>
- Helsingin Sanomat*, 1997.



Gerhard Schmitt

# Sattuman syklit

## Tarkoituksen ja sattuman suhteesta Nietzschen ajattelussa

Sattuman käsite on yksi keskeisistä aiheista Nietzschen ajattelussa. Tämä oletus perustellaan kyseisen konseptin polaaridialektisellä rakenteella, jonka se jakaa muiden painopisteiden kanssa<sup>1</sup>, ja sen yhteydellä niihin: Niinpä Jumalan kuoleman metafora on edellytyksenä sattumalle ja tämä puolestaan *vallantabdolle*.

Usko sattumaan muuttuu Nietzscheillä ”vahvuuden pessimismiksi”<sup>2</sup> josta hän kehittää käsityksensä *nihilismistä*. Hänen ihmiskuvansa, jossa ihmisen *asioiden ja arvojen luominen* nähdään tämän korkeimpana tehtävänä, ei olisi mahdollinen deterministisessä maailmassa. Näin ei *tieto* ole Nietzscheille olevaisen lukemista, vaan mahdollisuuksien sepittämistä, joka voi kehittyä vasta sattuman kautta puhdistuneen maailman taustaa vasten.

Tarkoitus ja sattuma – *tämän naapurisuuden kaubituttava runollisuus*

”Löytää minunlaiseni ajattelutavan luonne: mekaanista, sattuman, halun kauniisiin muodostelmiin, murtumiseen (koska se on joksikin tulemistä) oivaltavaa käyttämistä, sattuman hyväksikäyttöä, vastuuttomasti, rohkeasti, ilman jäykkyyttä”<sup>3</sup>

Keväältä 1884 olevassa muistiinpanossa 25[329] Nietzsche luonnehtii ajattelutapaansa: se on mekaanista, siis ei-metafyyssistä, siten sanan välittömässä merkityksessä maallisen fysiikan lakien alaista<sup>4</sup>. Seuraavana luonnehdintana Nietzsche viittaa sattuman rooliin ajattelussaan palaten siihen mainittuaan ’halun kauniisiin muodostelmiin’ sekä luovan pirstoutumisen merkityksen: ’hyväksikäyttää sattumaa, vastuuttomasti, rohkeasti, ilman jäykkyyttä’. Mitä hän tarkoittaa näillä sattumaa koskevilla suhtautumistavoilla? Koska Nietzsche nimitti tätä muistiinpanoa ajattelunsa luonnehdinnaksi, täytyy sattuman merkitystä hänen ajattelussaan tutkia.<sup>5</sup>

*Näin puhui Zarathustrassa* on toistensa miltei välittömässä läheisyydessä kaksi tekstiä, jotka esittävät tämän ongelman Nietzscheille tyypillisellä tavalla binaarisena nähtävässä oppositiossa. Kappaleessa *Vor Sonnen-Aufgang / Ennen auringon nousua* sanotaan:

”Totisesti, siunausta se on eikä panettelua, kun minä opetan: ”kaiken yläpuolella on sattuman taivas, viattomuuden taivas, suurpiirteisyyden taivas, ylimielisyyden taivas.” ”Suurpiirteisyydestä” – se on maailman vanhin aatelisarvo, sen annoin kaikille asioille takaisin, vapautin ne tarkoituksen orjuudesta.”<sup>6</sup>

Ja jo seuraavassa tekstissä (KSA-julkaisussa vain kuusi sivua edempänä), kappaleessa *Von der verkleinernden Tugend / Pientävästä hyveestä*:

”Minä olen Zarathustra, jumalaton: keitän jokaisen sattuman minun padassani. Ja vasta kun se on siellä kypsäksi kiehunut, toivotan sen tervetulleeksi, minun ruokanani.

Ja totisesti, moni sattuma tuli luokseni mahtavana: mutta mahtavampana puhui sille tahtoni, – siinä oli se jo anoen polvillaan – anoen, että se löytäisi luotani sijan, ja makeillen suostutteli ”näethän, oi Zarathustra, kuinka vain ystävä ystävä luokse tulee!” –”<sup>7</sup>

Mitkä sitten ovat tämän opposition ääriarvot? Ensimmäisessä sitaatissa Nietzsche korottaa sattuman arvoa, aateloii sen, vapauttaa sattuman attribuutilla kaiken sen, mikä oli tähän saakka nähty kausaalisen ja tarkoitushakuisen logiikan ’orjuudessa’. Tässä näyttää jo kuultavan eräs selitys sille, mitä alkusitaatissa oli kuvailtu ’vastuuttomana’ ja ’ilman jäykkyyttä’: tapahtumaa ei ole enää pakko johtaa toisesta, syy ei enää ole vastuussa seurauksesta. Muistiinpanossaan 2[167] 1885/86 Nietzsche kirjoittaa:



”Kausaliteetin kieltäminen. Ei asettaakseen kaiken vastuuseen jostakin ja pitääkseen lyhyenä sen langan, josta jotakin riippuu. ”Sattuma” on todella olemassa.”<sup>8</sup>

Näin satunnaisuuden mukaantuonti aiheuttaa katkoksen – ”sattuma rikkoo kaiken uudelleen” – siihen loogisesti rakentuneeseen maailmankäsitykseen, jonka Nietzsche alkusitaatissa määrittelee kaiken tulemisen edellytykseksi – ’koska se on joksikin tulemista’ – ja joka tulkitaan moraalisesta näkökulmasta käsin viattomuudeksi. Zarathustra saarnaa:

”[...] minä sanon, ”antakaa sattuman tulla minun tyköni: viaton se on, kuin lapsukainen!”<sup>10, 11</sup>

Sattuman mukaan astumisen myötä vaikuttaa kausaalisen, finaalin ja muuten loogiseksi tulkitun yhteyden sijaan astuvan tulkinnan mielivaltaisuus, joka kyseiseen logiikkaan verrattuna osoittautuu avoimeksi, vapaaksi ja joustavaksi, nimenomaan ’ilman jäykkyyttä’ olevaksi.

Sitä vastoin toisessa Zarathustra-sitaatissa esiintyy sattuma väheksytyinä: Käytetyssä kuvakielessä, jota käsitellään yksityiskohtaisesti myöhemmin, sattuma – omi-  
tuista kylläkin – kuvataan ruokalajiksi, joka voidaan nauttia vasta asianmukaisesti valmistettuna. Tämän jälkeen Nietzsche hylkää kyseisen kuvan esittääkseen sattuman lopulta tahtoonsa alistettuna. Tässä voimme viitata alkusitaatin huomautukseen ’sattuman hyväksikäytöstä’.

Mutta palataan vielä näiden kolmen tutkimuksen perustana olevan tekstin suhteeseen: se mikä on luettavissa vastakkainasetteluna kahden *Zarathustra*-tekstin välillä, sisältyy jo alkusitaattiin. Kumpaakaan näistä positioista ei voi tarkastella satunnaisena ja siten Nietzschen ajattelulle epätyypillisenä ja poissuljettuna.

Havaitsemme siis jälleen Nietzschele tyypillisen antinomisen ajattelutavan. Hän ei ilmaise kantaansa, vaan ajatusspektrin, jonka rajoissa hän liikkuu. ”Viisas ymmärtää vastakkain asetettujen kriteerien välttämättömyyden”<sup>12</sup>.

Hänen ajatteluaan tulkitessa täytyy siis keskittyä ennen kaikkea kahteen kysymykseen: mitkä ovat kulloisenkin ajatusspektrin raja-arvot ja mitä ovat ne ehdot, joiden mukaan hän kyseisessä spektrissä liikkuu?

Ensimmäisessä Nietzschen sattumaproblematiikan hahmotelmassa on jo luonnehdittu tämän tematiikan polaareja positioita. Ne on alustavasti kuvattu sattuman arvon korotukseksi ja alennukseksi. Nietzschen terminologian avulla voimme nyt määritellä nämä positiot tarkemmin. Sattuman alentamisen puolella havaitsemme hänen hyväksyvän tarkoituksen, kun taas korottamisen poolissa kaikki on sattumaa. Tarkoitus ja sattuma olisivat siis tämän oivallusspektrin raja-arvot, joiden sisällä hän ajatuksissaan liikkuu.

<sup>8</sup>252. Ajatellessani tarkoitusta ajattelin myös sattumaa ja hulluutta.”<sup>13</sup>

Tässä päätelmässä on sellaista loogista ristiriidatonta muutta, että se kestää vastakohtansakin:

”Kun tiedätte, ettei päämääriä ole olemassa, tiedätte senkin, ettei sattumaa ole olemassa: sillä vain päämäärien maailmassa sanalla ”sattuma” on merkitys.”<sup>14</sup>

*Aamuruskon* laajassa tekstissä 130 Nietzsche tarkastelee tarkoituksen ja sattuman suhdetta ’kahtena valtakuntana’, ”päämäärien ja tahdon valtakuntana sekä [...] sattumien valtakuntana”<sup>15</sup>, *sattuma-jättiläisten* ja tarkoitus-kääpiöiden ”naapurisuuden kauhistuttavana runollisuutena”<sup>16</sup>. Tämän tekstin punaisen langan muodostaa kuitenkin niukaksi jäänyt kuvaus ihmisen suhteesta näihin kahteen valtakuntaan. Uskoa niihin Nietzsche kuvaa ”[...] ikivanhaksi romantiikaksi ja faabeleiksi”<sup>17</sup>, joka sittemmin, kaiken määrittelevän vaikutussuureen – Jumalan, maailmansion, järjen – keksimisen myötä, oli menettänyt ilmaisuvoimansa. Sillä tämä ”uusi satu hyvästä Jumalasta”<sup>18</sup> ”[...] oli niin uskalias vastakohta ja niin uskallettu paradoksi, ettei liian hienoksi tullut vanha maailma kyennyt vastustamaan sitä [...]”<sup>19</sup>. Mutta:

”Uudempana aikana on tosiaan kasvanut epäluottamus siihen, josko tiiliskiven, joka putoaa katolta, todella heittää alas ”jumalainen rakkaus” – ja ihmiset alkavat taas joutua takaisin jättiläis- ja kääpiöromantiikan vanhalle ladulle. Oppiakamme siis, sillä on korkea aika siihen: meidän oletetussa tarkoituksen ja järjen erityisvaltakunnassamme hallitsevat myös jättiläiset! Eivätkä päämäärämme ja järkemme ole kääpiöitä, vaan jättiläisiä!”<sup>20</sup>

Käyttäkseni edelleen Nietzschen faabelimetaforaan ovat tarkoitus ja sattuma siis vain ihmisen keksimiä faabeleita, didaktisia maailmankatsomustekstejä, jotka eivät viimekädessä osoittaudu alkuperäiskonsepteiksi, vaan ainoastaan niiden tulkinnoiksi. Nietzschen ymmärtäessä tarkoituksen ja sattuman vastakohtaisuuden ihmisen luomaksi faabeliksi – jättiläiseksi ja kääpiöiksi! –, on ihmisen mahdollista saavuttaa kaiken omasta tulkintatarkoituksesta riippuvaiseksi tekevän autoritaarisen kertojan liikkuvuus maailmassa, jonka hän ymmärtää itse kirjoittamukseen tekstiksi.

Näin hän saavuttaa predikaattiin ’ajatella’ sisältyvän suvereenin liikkuvuuden tarkoituksen ja sattuman välisessä spektrissä. Asiat eivät siis *ole* ’tarkoitusta’ tai ’sattumaa’, vaan niitä Nietzschen mukaan vain *ajatellaan* ’tarkoituksena’ tai ’sattumana’. Ne siis eivät ole ontisia kategorioita, vaan perusteltuja ajatusrakennelmia maailman tulkinta- ja omaksumismahdollisuuksien laajaksi levinneellä kentällä, ihmisen itsensä hiomia näkökulmia. Miten voisikaan olla toisin?

Nietzschele ei ole olemassa itse asioita, sillä ihminen

”[...] on asettanut ”asiat” oleviksi oman kuvansa mukaan, perustaen käsitteeseen minästä kaiken alkusynä. Onko siis ihme, että hän jälkepäin löysi asioista aina vain uudelleen

sen, minkä hän niihin oli asettanut?– Asia itse, vielä kerran ilmaistuna, asian käsite, vain heijastusta uskosta minään kaiken alkusyynä... [...].”<sup>21</sup>

Silloin eivät myöskään ’tarkoitus’ ja ’sattuma’ sellaisinaan voi olla olemassa, vaan vain toimia suhteiden näkökantoina. Nietzscheille tämä tarkoittaa siis: Mitään ei ole, kaikki näyttää joltakin, koska kaikki vain ilmestyy! Ei ole ”[...] mitään arvojärjestystä asioissa! vaan se on ensin luotava.”<sup>22</sup>

### Sattuman korottaminen – vahvuuden pessimismi

Zarathustra opettaa ”Jumala on oletus”<sup>23</sup>, siis näkökulma, jota ihminen tarvitsi katsoessaan kaaoksen merkityksetömyyteen ja halutessaan havaita siinä kosmoksen.

”Kerran sanottiin Jumala, kun katsottiin kaukaisille merille; mutta nyt opetin teidät sanomaan: yli-ihminen.”<sup>24</sup>

Tässä sitaatissa ovat kiinnostavia predikaatit: *sanoa* (2x) ja *katsoa*. Sekä Jumala että yli-ihminen ovat vain lausumia, maailman tulkintaa, ihmisen keksimiä faabeleita, jotka toimivat katsauksena maailmaan. Molemmat ovat siis korvattavissa toisillaan kulttuurin tarpeen mukaan. Väitteellä Jumalan kuolemasta, sekin siis on vain lausuma, verbaalinen väittämä, Nietzsche avaa loogisena ja johdonmukaisena pidettyyn maailmankaikkeuteen valta-tyhjiön, johon sattuma virtaa.<sup>25</sup> Näin avautuu työtila, jossa ihminen voi tuoda esiin oman maailma-, arvo- ja teosluomuksensa. Vapautuneena ja irrottautuneena ”välttämättömyyden rautaisista käsistä”<sup>26</sup> hän näkee itsensä kykenevänsä ”valmistamaan suotuisan sattuman”<sup>27</sup>, hän voi ”petkuttaa sattumaa ja taluttaa sitä kädestä”<sup>28</sup>. Jumalalta ja kaikilta muilta determinoivilta vaikuttajilta evätty energia on nyt ihmisen käytettävissä.

Ihminen, joka tätä energiaa pystyy hyödyntämään, on Nietzscheen mukaan varustettu sielulla,

”[...] jolla on pisimmät tikkaat ja joka syvimmälle pääsee, laajin sielu, joka voi juosta kauimmas itseensä ja harhailla ja kuljeksia, välttämättömin, joka suistuu halukkaasti sattumaan, oleva sielu, joka tulemiseen, omistava, joka haluun ja vaatimukseen tahtoo – itseään pakeneva, joka itseään eniten saavuttaa, viisain sielu, jota narrius suloisimmin suostuttelee, itseään eniten rakastava, jossa kaikilla asioilla on virtansa ja vastavirtansa sekä lasku- ja nousuventensä – – Mutta se on itsensä Dionysoksen käsite.”<sup>29</sup>

Tässä herättää jälleen huomiota polaarikompensatorinen suhde, ’virta’ ja ’vastavirta’, joka mittaa ja luotaa tämän sielun laajuutta ja syvyyttä. Yhtäältä siinä on sisäinen välttämättömyytensä, toisaalta se syöksyy ’ilolla’ sattumaan. Havaitsemme jälleen jännitteen tarkoituksen ja sattuman välillä. Sitten se kuvataan olevana, joka – sattuman vapauttamana – tahtoo ’joksikin tulemiseen’. Näh-

dessään olevaisen näin joksikin tulemisen välittämänä, jatkaa Nietzsche ajatuskulkuunsa vallantahtokonseptinsa välittömään läheisyyteen. Tämän tunnusmerkinä oli juuri olevan välittäminen joksikin tulevan avulla.

”Painaa tulemiseen olevan luonne, se on suurinta vallantahtoa.”<sup>30</sup>

Ihmiset, jotka tätä vallantahtoa parhaiten kykenevät hyödyntämään, ovat ”vahvimpia” ja ”kohtuullisimpia”, ja sitä juuri sen tähden, että he eivät vain hyväksy sattumaa, vaan jopa rakastavat sitä. Vallantahto, rakkaus sattumaan ja vahvuus sitoutuvat tässä konseptissa toisiinsa.

”[...] niitä, jotka eivät tarvitse äärimmäisiä uskonkappaleita, niitä, jotka eivät vain myönnä suurta osaa sattumasta, järjettömyydestä, vaan rakastavat sitä, niitä jotka voivat ajatella ihmistä tämän arvon ollessa merkittävästi alentunut ja jotka voivat ajatella sitä tulematta silti pieniksi ja heikoiksi: terveimmät, jotka ovat enimpien vahinkojen tasalla eivätkä siksi pelkää niitä niin paljon – ihmisiä, jotka ovat varmoja mahdollistaan, ja jotka edustavat ihmisen saavutettua voimaa tietoisien ylpeästi.”<sup>31</sup>

Sattuman käsitteessä kuvastuu valtakysymys: hän joka vakuuttavasti kykenee esittämään maailman satunnaisena, hankkii itselleen luomisvoimaa, jonka avulla keskustelu maailmasta muuttuu taisteluksi sen merkityksenantomahdollisuuksista.

Yllä olevan sitaatin käsitteissä ’arvo’, ’mahti’ ja ’voima’ sekä kontekstissa – joka on peräisin *Lenzer Heide* -käsikirjoituksesta *Der europäische Nihilismus* ke-säkuulta 1887 – ovat jo havaittavissa ne Nietzscheen ajattelun topokset, joissa sattumaproblematiikalla Jumalan kuolema –motiivin ohella on kauaskantoisin vaikutus: vallantahto ja sen nihilismiaate. Läpikotaisin ennalta määrätyn maailman itsensä kannattava rakenne kiusaa *vahvaa*, joka ei löydä tilaa voidakseen käyttää subjektiivista potentiaaliaan; hän tarvitsee suorastaan *maailmanepäjärjestystä*.

”Niin, turvallisuudentunteen, lainkuuliaisuuden ja ennakoitavissa olemisen on mahdollista saavuttaa taso, missä se astuu tajuntaan tympäänymisenä, – missä halu sattumaan, epätietoisuuteen ja äkilliseen hypähtää esiin kutinana...”<sup>32</sup>

Nietzscheille tämä on ”korkeimman kulttuurin tunto-merkki”, jonka hän ymmärtää ”vahvuuden pessimismiksi”.<sup>33</sup>

”Nyt ihminen ei enää tarvitse ”pahan oikeutusta”, hän torjuu inhoten juuri ”oikeutuksen”: hän nauttii pahuudesta pur, cru, hänestä järjetön pahuus on mielenkiintoisinta. Siinä missä hän on aiemmin tarvinnut Jumalaa, niin nyt häntä viehättää maailmanepäjärjestys ilman Jumalaa, sattuman maailma, jossa kauhea, arveluttava, viettelevä kuuluu olemukseen...”<sup>34</sup>

Se mikä tässä myöhäisteosten (kirjoitettu 1887) äänensävyssä tuntuu 'maailmanepäjärjestyksen' synkältä, miltei surumieliseltä, ilmeni aiemmin *Iloisessa tieteesä* täysin optimistisena ja täynnä elämäniloa, kuvattuna 'vapaudeksi' ja 'äärettömyydeksi' kappaleessa 124:

"Äärettömyyden horisontissa. – Olemme jättäneet maan ja astuneet laivaan! Olemme polttaneet sillat –, vieläpä maankin, takanamme! Nyt, pikku laiva! katso eteesi! Vierelläsi on valtameri, tosi on, ei se aina ärjy, ja toisinaan se on kuin silkki ja kulta ja unelmat rikkauksista. Mutta tulee hetkiä, jolloin huomaat, että se on ääretön ja että ei ole mitään kauheampaa kuin äärettömyys. Voi poloista lintua, joka on tuntenut olevansa vapaa ja nyt törmää tämän häkin seinisiin! Sääli, jos maanikävä valtaa sinut ikään kuin siellä olisi ollut enemmän vapautta, – eikä "maata" enää olekaan!"<sup>35</sup>

Eli lyhyenä yhteenvetona: tähän mennessä tarkastellut tekstit esittävät sattuman Nietzschen ajatusrakennelmana, joka vapauttaa ihmisen syyllisyydestä, vastuusta sekä ennakkoinnista ja mahdollistaa hänen ajattelunsa, arvojensa ja tahtonsa liikkumatilan huomattavan laajentamisen verrattuna teologiseen tai muuten ennalta määrättyyn maailmankuvaan. Satunnaisesti ymmärretty maailma esiintyy aina tabula rasana, ei tyhjänä, vaan avoimeksi käsitettynä, kuten nyt määritelmistä vapautetut Kolumbus-tekstien<sup>36</sup> *sinne* ja *sini*, jotka tarjosivat jokaiselle uudelleenaloittamisen ja onnistumisen mahdollisuutta<sup>37</sup>.

"Sinne – *tahdon*: ja mä luotan  
Tästedes omaan itseeni.  
Avoin meri, sineen vuotan  
Lipuvan mun laivani."<sup>38</sup>

### Sattuman alentaminen - järjetön tuhoaja

Tämä syyllisyydestä ja vastuusta sekä ajatuksellisdogmaattisesta jäykkyydestä puhdistettu nyt avoin maailma kohdistaa kuitenkin omat vaatimuksensa tällaisen maailmankuvan omaavalle. Tarjotut mahdollisuudet ja avautuvat vapaudet haluavat tulla hyödynnetyiksi. On tullut aika, josta Nietzsche kirjoittaa:

"Ihmisyyden kokonaiskohtalossa vallitsi ehdottomasti sattuma: mutta tulee aika, jolloin meillä täytyy olla päämääriä!!"<sup>39</sup>

Näin edessämme näyttää olevan eräs Nietzschen tässä vaiheessa hämmentävä kannanvaihtelu: kun hän aiemmin oli ajatellut sattuman maailmankuvaansa niin tässä hän yrittää yhtä energisesti karkottaa sitä. Näissä teksteissä satunnaisuus ei enää ilmene persoonallisuuden aateluutena, vaan pikemminkin häpeäpilkkana. Näin ollen suuri taiteilija ei ole "sattuma, vaan välttämättömyys".<sup>40</sup> Nietzsche kirjoittaa Richard Wagnerista teok-

sessaan *Richard Wagner in Bayreuth* (Richard Wagner Bayreuthissa):

"[...] sattumasta oli tullut hänen herransa, kun taas suurena oleminen ja välttämättömyyden ymmärtäminen kuuluivat tiukasti yhteen."<sup>41</sup>

Ja samassa tekstissä:

"Mutta todellisen Wagnerin tulemisen yllä lepää valaiseva ja puolusteleva välttämättömyys."<sup>42</sup>

Tämä ristiriita nyt seuranneessa välttämättömyyden ja sattuman arvioinnissa ratkeaa Nietzschele näin: determinismistä vapautetun maailman tyhjyys ei ole arvo sinänsä vaan nimenomaan edellytys arvojen asettamiselle, johon ihmisen nyt tulee ryhtyä. Sattuma on tässä vaiheessa vielä avoimena pidetty, merkityksistä vapaa maailmanselitysmahdollisuus. "Sattuma rikkoo kaiken uudelleen"<sup>43</sup>, eli se purkaa kaikki sitovat suhteet, mutta: "Se on useimmissa tapauksissa järjetön tuhoaja"<sup>44</sup>. Tämä liikkumattila, joka sattuman puhdistamaan maailmaan siis syntyy, on energisesti voitettu tyhjyys, ei lopullinen järjettömyys, vaan pikemminkin väliaikainen vapaus merkityksistä, täytettäväksi inhimillisillä tulkinnoilla, näkökulmilla ja päämäärillä – "[...] luoda itselleen vapautta uuteen luomiseen"<sup>45</sup>.

Vielä *Lenzer Heide* -muistiinpanoissa vuodelta 1887 Nietzsche nimitti ihmisiä, "[...] jotka eivät vain myönnä suurta osaa sattumasta, järjettömyydestä, vaan rakastavat sitä, [...] tulematta silti pieniksi ja heikoiksi [...]"<sup>46</sup> "vahvimiksi"<sup>47</sup>. Mutta tämä vahvuus oli näyttäytynyt läpeensä määritellyn maailmankuvan hylkäämiseenä. Mikäli he eivät nyt osaa hyödyntää väitetyä sattuman tähän maailmankuvaan raivaamaa avoimuutta, vaan tuijottavat lumottuina tätä avautunutta maailmaa kuten aikaisemmin Jumalan tuomiota, ovat he vain *keskinkertaisia* ihmisiä. Lukiessaan Mme de Rémusat'n muistelmia Nietzsche kirjoitti muistiin:

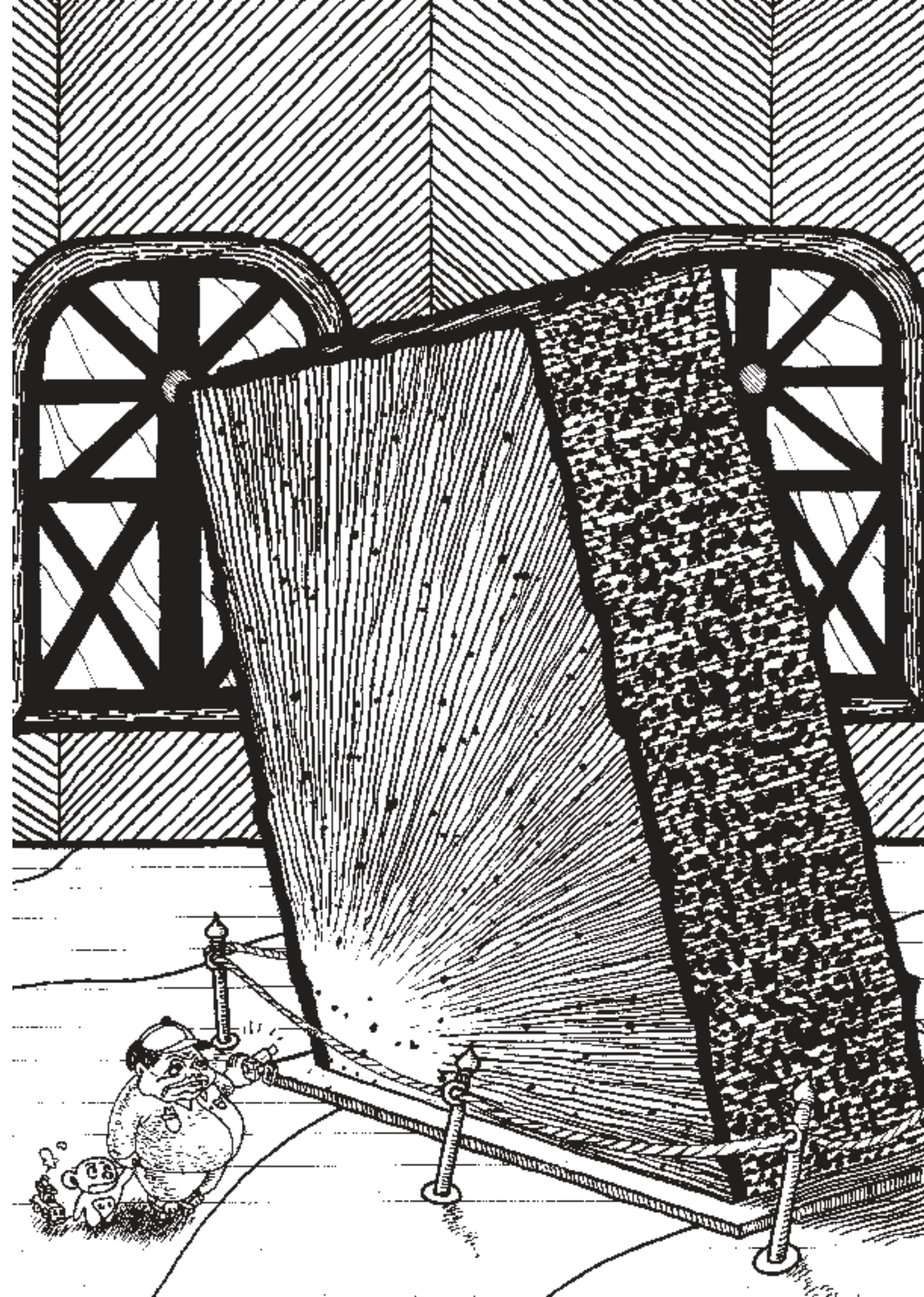
"Sattuma jää aina mysteeriksi keskinkertaisille hengille ja muuttuu realiteetiksi ylevämmille ihmisille."<sup>48</sup>

Tämän myötä Nietzsche näennäisesti ratkaisi itsessään ristiriitaisen sattuman arvotuksen asettaessaan sen vastakohtat kahdelle toisistaan erotettavalle tasolle: yhtäältä sattuma 'mysteerinä keskinkertaisille hengille' ja toisaalta 'realiteettina ylevämmille ihmisille', joita hän myös "meissä olevaksi korkeaksi sattumaksi"<sup>49</sup> nimittää. Mutta tämä oli oikeastaan Rémusat'n tekstin perspektiivi. Nietzsche menee askeleen pidemmälle ja luopuu tästä erottelusta kieltäessään *Iloisessa tieteesä* sattuman kaiken kaikkiaan tietynlaiselta ihmistyyppiltä:

"Sattuman kieltäjät. – Yksikään voittaja ei usko sattumaan."<sup>50</sup>

Tähän kontekstiin kuuluu myös riimitelty muistiinpano 18[7] "Niin kuin joka voittaja, / sanot: ei oo sattuma"<sup>51</sup>





kevältä 1882. Nietzsche ei viittaa tässä pelkästään liian inhimilliseen taipumukseen laskea jokainen onnistuminen omaksi ansiokseen, vaan myös näkökantaan, joka menestyksen kokemuksissa kehittää ja tunnistaa yhtäläisyyksiä. Ratkaisevaa tässä on valmius, halu nähdä suhteet, jotka se siten myös luo. Nelirivinen runosäkeistö 18[7] jatkuu kuvaavalla tavalla: ”Eilen jätit puhumasta / ei kukaan tiedä sattumasta”<sup>52</sup> ja viittaa siis Nietzschen kannanvaihteluun, jonka taustaa on selitettävä.

”Sattumaksi” sitä kutsuvat heikot”.<sup>53</sup> Tämän voittajan luonteenlaadun hän siis haluaa projisoida avaamaansa valtatyhjiöön. Historia tulkitaan sen avulla uudemman kerran: kun se ensin esiintyi Jumalan tahdon määrittämänä ja sitten puhdistavan sattuman avaamana, niin nyt on tarpeen muotoilla suhteita, jotka inhimillisellä tahdolla jälleen sulkevat tuon merkityksettömän avoimuuden.

”Opettaa ihmiselle ihmisen tulevaisuus hänen tahtonaan, ihmistahdosta riippuvaisena [...], tehdäkseen siten lopun tuosta järjettömyyden ja sattuman kauhistuttavasta herruudesta, jota tähän saakka on kutsuttu ”historiaksi” –”<sup>54</sup>

Ja:

”Vielä me kamppailemme askel askeleelta sattumajättiläisen kanssa, ja koko ihmisyyden yllä on vallinnut vielä tähän saakka järjettömyys, ’merkityksettömyys’.”<sup>55</sup>

Mutta kuinka ihmiselle voi opettaa, että historia ja tulevaisuus ovat hänen tahdostaan riippuvaisia, mitkä ovat tämän opin opetuskeinot? Tämä ongelma ohjaa meidät uudelleen alkusitaatin tarkempaan tulkintaan, sen, jossa Zarathustra keittää sattumaa padassa. Nietzsche kirjoitti:

”Minä olen Zarathustra, jumalaton: keitän jokaisen sattuman minun padassani. Ja vasta kun se on siellä kypsäksi kiehunut, toivotan sen tervetulleeksi, minun ruokanani.”<sup>56</sup>

Jumalattomuuden ja sattuman yhteys on ilmeinen: eliminoimalla kaiken määrittävä jumalallinen vaikutus raukeaa myös teologisesti välitetty asioiden yhteys, ”joka pitää maailman sisintä koossa”.<sup>57</sup> Mutta mitä tarkoittaa omituiselta vaikuttava kuva padan äärellä seisovasta Zarathustrasta? Nietzsche nostaa tässä esiin erään Dionysos-myytin kohtauksen. Titaanit olivat jäljittäneet Dionysoksen ja repineet hänet seitsemään osaan. Tässäkin tulee lähinnä mieleen havainnollinen analogiapäätelmä. Titaanit ovat ihmisiä, jotka ovat tappaneet Dionysos-jumalan, epäyhtenäiseksi muuttunut käsitys maailmasta allegorisoidaan levällään olevien, irtirevityjen raajojen avulla.

Myytti jatkuu: titaanit heittävät revityn ruumiin pataan<sup>58</sup>, kypsentääkseen sen itselleen. Tässä myytti viittaa antiikin keittouhrien maagiseen vaikutukseen, jonka Nietzsche klassisena filologina tietenkin tunsi.

Näillä keittouhreilla on reintegroiva merkitys ja jo keittoastia itsessään on muutoksen symboli. Zarathustra peilaa näin titaanien mytologista vallanperimystä kypsensä – hänen itsensä – repimän jumalaisen maailmankäsityksen reintegroivalla välineellä ’ruoakseen’. Possessiivipronominilla on tässä merkitystä. Tämä ’ruokalaji’ on hänen todellisuuskokemuksensa maailman henkisen havainnoinnin ja omaksumisen prosessissa.

Nietzsche hylkää nyt johdonmukaisesti tämän myytin kulun: Zeus tappaa titaanit niiden nauttiessa ’ruokaansa’. Syyt siihen, miksi Nietzsche tässä kohdin purkaa analogian myyttiin, ovat ilmeiset – kuolleeksi ilmoitetun Jumalan paluu ei Zarathustran myytissä ole odotettavissa.

Pata olisi siis tulkittavissa välineeksi, jossa valmistetaan maailman uustulkinta henkiseksi ruoaksi. Osien reintegraation elementti käy selvästi ilmi myös seuraavasta *Zarathustra*-sitaatista:

”Vaellan ihmisten joukossa kuin tulevaisuuden osien: tuon tulevaisuuden, jonka näen.

Ja se kaikki on minun sepitystäni ja pyrkimystäni, että minä kerran sepitän ja kokoan yhteen, mikä on osaa ja arvoitusta ja kauheaa sattumaa.

Ja kuinka minä kestäisin ihmisenä olon, ellei ihminen olisi myös sepittäjä ja arvoitusten ratkaisija ja sattuman vapauttaja!

Vapauttaa menneet ja luoda kaikki ”se oli” uudelleen ”Niin minä sen halusin!” – vasta se olisi minulle vapautus!”<sup>59</sup>

Tämän tekstinkappaleen tärkeyttä tukee se, että Nietzsche ottaa sen tuskin muunneltuna uudelleen puheeksi kappaleessa *Von alten und neuen Tafeln* (Vanhoista ja uusista tauluista):

”Opetin heille kaikki minun sepitykseni ja pyrkimykseni: sepittää ja koota yhteen, mikä osaa on ihmisestä ja arvoitusta ja kauheaa sattumaa, –

– sepittäjänä, arvoitusten ratkaisijana ja sattuman vapauttajana opetin heidät luomaan tulevaisuutta, ja kaiken mikä oli –, luoden vapauttamaan.

Vapauttaa menneet ihmisessä ja luoda kaikki ”se oli” uudelleen, kunnes tahto sanoo ”Mutta niin minä sen halusin! Niin minä sen haluan –”<sup>60</sup>

On kyse oikeastaan kaksinkertaisesta vapautuksesta: ensin sattuma vapautti ihmisen sidoksistaan. Tämä sidoksettomuus sallii hänen olla ’osa’, ’arvoitus’ ja ’kauheaa sattumaa’, mistä hänet vapauttaa ’arvoitusten ratkaisija’ Zarathustra. Tärkeää on, ettei Zarathustra vain aseta eristynyttä ja osiin pilkottua ihmistä uusiin konteksteihin, vaan että hän sen lisäksi käsittää tämän satunnaisuuden ’sepittämisen’, ’arvoitusten ratkaisemisen’ ja ’kokoamisen’ ihmisenä olemisen välttämättömäksi ehdoksi. ”Ja kuinka minä kestäisin ihmisenä olon, ellei ihminen olisi myös sepittäjä ja arvoitusten ratkaisija ja sattuman vapauttaja!”<sup>61</sup> Koska suomeksi käännettäessä ei sanan ’dichten’ kahta merkitystä saada esille (joudutaan käyttämään vain merkitystä ’sepittää, runoilla’) selviää

taustalla oleva yhteys vasta saksan kielen kansanetymologian kautta. Siinä 'sepittäminen' (dichten) käsitetään (runoilun ohella) myös jonkin avoimen *tiivistämiseksi, tiiviiksi tekemiseksi* (Verdichten, dicht Machen). Tieteellisessä etymologiassa muinaisyläsaksan *tihon* tarkoittaa kuvaavasti *järjestämistä, kunnostamista, valmistamista* – ja jälleen kuulua ruokamotiivi.

Nämä 'sepittäjä' ja 'arvoitusten ratkaisija' tuon 'sattuman vapauttajina' on vielä määriteltävä sisällöllisesti tarkemmin. Muistiinpanossa 4[36], joka sisältyy vähemmän ilmeisessä muodossa puheeseen *Von den Fliegen des Marktes / Torin kärpäsistä*, Nietzsche kuvaa heitä 'luoviksi', hänelle se tarkoittaa 'uusien arvojen keksijöitä':

"Luovia ovat vain arvioijat ja uusien arvojen keksijät: maailma pyörii yksin heidän ympärillään. Sitä, joka tekee uusista arvoista uskonnon, kansa nimittää "luojaksi" –"<sup>62</sup>

Meillä on siis edessämme kokoelma allegorioita, jotka vastavuoroisesti valottavat ja selittävät toinen toistaan. Luova on arvojen luoja. Hänen arvonsa täyttävät sattuman raivaamat aukkokohdat<sup>63</sup> maailmankuvassamme, ja tätä käsitteellistä, moraalista, laajimmassa merkityksessä kulttuurillista aukko kohtien täyttämistä Nietzsche nimittää arvoitusten ratkaisemiseksi, sepittämiseksi ja pyrkimykseksi. Tästä sepittäjä- ja sepityskäsitteestä on siis tullut Nietzscheillä metafora itseään tulkitsevalle ja määrittelevälle ihmiselle, joka kumoaa Jumalan luoman maailman ja järjestää ja kunnostaa itselleen uuden, omanlaisensa, siis sepittää<sup>64</sup>. Ei vain siksi, että ihmisen on mukavampi elää itse luomassaan maailmassa, vaan siksi, että hän voi olla ihminen ainoastaan luodessaan itse oman maailmansa. Meillä on jälleen edessämme Nietzscheille tyypillinen looginen arvojen siirtäminen: ihminen on vain ihminen juuri sen tähden, että hän tietoteoreettisella maailmanluomisellaan vaatii itselleen jumalallisia attribuutteja, siis kurkottaa itsensä ulkopuolelle.

Nietzscheille maailma on ensin vain kaoottista kuldosta, joka saa järjestetyn kosmoksen luonteen vasta ihmisen lävistäessä sen omilla perspektiiveillään, faabeleillaan ja arvojen asettamisellaan. Tässä kosmoksessa muuttuu sattuma (Zufall) nyt, sanan välittömään merkitykseen pelkistettyä, siksi mikä ihmiselle *lankeaa* (zufallen), mikä tulee ihmisen osaksi, koska hän vetää sitä puoleensa psyykkisen persoonallisuutensa voimalla.

"Te puhutte virheellisesti tapahtumista ja sattumista! Teille ei koskaan tule tapahtumaan mitään muuta kuin te itse! Ja se, mitä nimitätte sattumaksi – te itse olette se, mikä teille lankeaa ja päällenne putoaa!"<sup>65</sup>

## Sattuma ja tulkinta

Sattuman vapaaksi raivaamat kohdat käsityksessämme maailmasta ovat niitä aukkoja, joihin tämä aiemmin deterministinen maailmankuva oli välivarastoitu. Tulkinta on se avainkäsite, joka Nietzscheen filosofiassa astuu

maailman ymmärtämisen ja selittämisen sijaan. Tieto ei hänen mukaansa ole mahdollista, tai se on mahdollista vain 'tulkintana'. Niinpä hän puhuu "maailman tulkinnasta", ei "maailman selittämisestä"<sup>66</sup> sekä "metodiopista", jossa on vain "tulkintaa, ei tietoa"<sup>67</sup>. Hän lopettaa kysymykseen:

"Mikä yksin voi olla tietoa? – "Tulkinta, ei "selitys"."<sup>68</sup>

Edes fysiikka, joka väittää tieteiden tarkinta maailmankuvaa omakseen, ei tee Nietzscheen mielestä poikkeusta. Väitetyltä "luonnon lainmukaisuudelta", josta te fyysikot niin ylpeinä puhutte"<sup>69</sup> hän epää tekstin luonteen – se ei ole 'teksti'<sup>70</sup>, vaan vain "huonoa 'filologiaa'"<sup>71</sup> ja "naiivin humanitääristä järjestykseen asettamista ja mielen vääristämistä"<sup>72</sup>.

"Ehkä viidelle, kuudelle valkenee vähitellen, että fysiikkakin on vain maailman tulkintaa ja valmiiksi asettamista (meidän mukaamme! luvalla sanoen) eikä maailman selittämistä."<sup>73</sup>

Nietzsche siis on yksimielinen modernin fysiikan minäkuvan kanssa<sup>74</sup>, syynä on se, että hän Planckin, Bohrin ja Heisenbergin lailla liikkuu kantilaisten ajatusrakennelmien raameissa. Niiden olennainen, Kantin *transsendentaaliseksi* ymmärtämän metodin elementti on nähtävissä siinä, että ajattelu ei voikaan suuntautua tässä vaiheessa tunnistettavan *esineiden laadun* mukaan, vaan *havaintojen laadun* mukaan.<sup>75</sup> Nietzsche kiistää Kantin lailla, että 'asiat' tavallaan voivat esittää, kuvata itsensä, ja salaperäisenä pysyvän virtauksen avulla vapauttaa käsitteellisyytensä tästä kuvasta sitä tarkastelevien ihmisten omaksuttavaksi.

"[...] se on kuitenkin taikauskoa, että kuva, jonka asiat tällä tavoin asennoituneelle ihmiselle näyttävät, esittäisi asioiden empiiristä olemusta. Vai pitäisikö asioiden noina hetkinä ikään kuin jäljentää oma toimintansa puhtaaseen passiiviin, kopioitua, valokuvautua?

Se olisi mytologiaa ja kaiken lisäksi huonoa sellaista [...]"<sup>76</sup>

Nietzsche menee vielä askelen pidemmälle todetessaan, että tämä näkemyksen subjektivointi tarkoittaa maailmankuvan antropomorfoisointia. Ihminen ei luo vain näkemyksiään, vaan hän luo maailmasta itselleen käsityksen, jossa näkyvät tyypillisen inhimillisen oivalluksen piirteet: "[...] luonnon inhimillistäminen – meidän mukaisemme tulkinta"<sup>77</sup>. Inhimillinen olemassaolo joutuu Nietzscheen mielestä alttiiksi 'tarpeelle', joka pakottaa meidät

"[...] valmistamaan itsellemme maailman, jossa olemassaolo me mahdollistetaan – me luomme siten maailman, joka on meille ennakoitavissa oleva, pelkistetty, ymmärrettävä jne."<sup>78</sup>

Tämä 'tulkintamme mukainen' käsitys maailmasta muodostaa selitysstruktuurin, josta ihminen ei voi vapautua menettämättä ihmisyyttään:



”Järkevä ajattelu on tulkitsemista kaavan mukaan, kaavan, jota emme voi heittää pois.”<sup>79</sup>

Tässä maailmankuvassa, jossa ihminen käsitystapojensa kautta luo itsensä uudelleen, hän törmää siis viime kädessä aina vain itseensä pyrkimyksessään selvittää ja tulkita. Kysymyksen olemassaolon luonteesta Nietzsche kirjoittaa:

”Kuinka kauas olemassaolon perspektiivinen luonne ulottuu tai onko sillä jopa vielä jokin toinen luonne, eikö olemassaolosta ilman tulkintaa, ilman ”mieltä” tule ”mielettömyyttä”, eikö, toisaalta, kaikki olemassaolo ole olennaisesti tulkitsevaa olemassaoloa – sitä ei voi, kuinka kohtuullista, ratkaista edes älyn uutterimman ja piinallistunnollisimman analyysin ja itsetutkiskelun avulla [...]”<sup>80</sup>

Ihminen ei siis ole vain subjekti, vaan maailmankuvansa antropomorfoinnissa myös oman maailmantulkintansa objekti. Tämä objektiluonne ilmenee juuri ihmisen rajoittumisessa itselleen ominaiseen katsantokantaan, mikä tekee mahdolliseksi vastata kysymyksen ’olemassaolosta ilman tulkintaa’. Tämä kysymys jää ratkaisematta ja saavuttaa jo sillä realiteettinsa. Nietzsche perustelee tätä problematiikkaa ihmisen maailma-aistimusten juuttumisella inhimillisiin näkökulmiin.

”Emme voi nähdä nurkkamme taakse: on toivotonta uteliaisuutta haluta tietää, millaista muunlaista älyä ja millaisia muunlaisia näkökulmia vielä voisi olla olemassa [...]”<sup>81</sup>

Toisaalta hän antaa samalla jo vastauksen: jos tämä kysymys välttää älymme testaamisen, meidän on pakko hyväksyä kysymyksen sisältö annettuna. Huomioitaessa maailman henkisen omaksumisen subjektiivisuus ei siis voi olla mitään puhtaasti objektiivista tietoa maailmasta. Kerran absoluuttisena pidetty totuus on vain tulosta kulttuurisesta ja yhteiskunnallisesta keskustelusta, jossa yksilö ei enää pyri tiedon optimointiin tarkoittaen jumalaisen viisauden lähestymistä, vaan voi tavoitella ainoastaan tiedon maksimointia, eli näkökulmiensa moninaisuutta. Tiukasti hahmotellun ’jumalaisen’ totuuden sijaan ovat astuneet ”epäjumalaiset”<sup>82</sup>, siis inhimilliset ja siten ”rajattomat tulkinnat”<sup>83</sup>.

”Maailmasta on pikemminkin vielä kerran tullut meille ”rajaton”: siinä määrin kun emme voi kieltää sitä mahdollisuutta, että se sisältää rajattomia tulkintoja.”<sup>84</sup>

Sillä: ”Sama teksti sallii lukemattomia tulkintoja: ei ole olemassa ”oikeaa” tulkintaa”<sup>85</sup>. Tätä loputtomiin tulkinnanvaraista maailmaa ei siis voi analysoida vain vallitsevan doktriinin avulla, koska maailmantulkinnan inhimillisyyks kuvastuu sen omakohtaisuudessa, joka ilmenee moninaisuutena ja moninaisuudessa.

”Mutta minä ajattelen, että olemme tänään vähintään kaukana siitä naurettavasta julkeudesta, määrätä nurkastamme käsin, että vain tästä nurkasta käsin saisi olla näkökantaja.”<sup>86</sup>

Teoksen *Hyvän ja pahan tuolla puolen* kappaleessa 192 Nietzsche tarjoaa tarkan havaintopsykologisen esityksen, jonka mukaan selittävä ihminen päätyy tulkintoihinsa. Ne ovat ennen kaikkea heuristisia oletuksia, ”[...] harkitsemattomia hypoteeseja, sepityksiä, hyvää, tyhmää halua ”uskoa”, epäilyn ja kärsivällisyyden puutetta [...]”<sup>87</sup>, jotka ensisijassa asetetaan perusteeksi ilman, että ne joutuvat tarkkaan älylliseen tutkintaan. Syynä tähän puutteeseen Nietzsche pitää ihmisen aistihavaintojen verkkaisuutta, joka tarjottujen ärsykkeiden kaoksessa reagoi aina vain tuttuun ja hyväksi havaittuun, nimenomaan ihmisen säilyttävään.

”Silmästämmä tuntuu tietystä syystä mukavammalta tuottaa uudelleen jo useasti tuotettu kuva, kuin tallentaa se, mikä vaikutelmassa on poikkeavaa ja uutta: jälkimmäiseen tarvitaan enemmän voimaa, enemmän ”moraliteettia”. Jonkin uuden kuuleminen on korville kiusallista ja vaikeaa; vierasta musiikkia kuuntelemme huonosti. Vaistomaisesti yritämme vierasta kieltä kuullessamme muodostaa kuulemistamme äänneistä sanoja, jotka kuulostavat meistä tutuilta ja kotoisilta [...] Mielemmekin pitää uutta vihamielisenä ja vastentahtoisena; ja ylipäätään jo aistillisuuden ”yksinkertaisimminkin” tapahtumissa vallitsevat sellaiset affektit kuin pelko, rakkaus, viha, mukaan luettuna laiskuuden passiiviset affektit.”<sup>88</sup>

Tämän valikoivan havainnoinnin tulokset muodostavat ne vähäiset suhteellisen vakaat oletukset, jotka tulkintaa ohjaava kiinnostus sitten tiivistää Nietzschen jo mainitsemiksi ’harkitsemattomiksi hypoteeseiksi’. Logiikan käsittein ilmaistuna ihminen olisi kuvailtavissa omana virheellisenä todisteenaan, omana *hysteron proteronina*, koska maailmankuva vasta todistettavana (*hysteron*) on jo asetettu ihmiseen todistusaineistona (*proteron*). Otsikon ”Loogisesta näennäisyydestä”<sup>89</sup> alla Nietzsche kuvaa tätä suljettua, syklistä suhdetta ihmisen ja hänen logiikkansa välillä:

”Subjektiivinen tarpeemme uskoa logiikkaan ilmaisee vain, että me, kauan ennen kuin itse logiikka tuli tajuntaamme, emme tehneet muuta kuin asetimme sen edellytykset tapahtumiin: nyt löydämme ne tapahtumista – emme voi enää muuta – ja oletamme nyt, että tämä tarve takaisi jotakin ”totuudesta”. Me olemme niitä, jotka ovat luoneet ”asian”, ”saman asian”, subjektin, predikaatin, tekemisen, objektin, aineen, muodon vietyämme samaksi tekemisen, karkeaksi ja yksinkertaiseksi tekemisen pisimmälle. Maailma ilmenee meille loogisena, koska me olemme ensin tehneet siitä loogisen.”<sup>90</sup>

## Maailman tulkinta runoutena - Vain narri, vain runoilija

Herää kysymys, millaisia voivat olla toteamukset, joita ihminen voi maailmasta tehdä, jos jo hänen tietonsa maailmasta sekä loogisesti että psykologisesti on punoutunut niin pitkälle antropomorfin-subjektiiiviseen, että rajat subjektiiivisen havainnon ja objektiiivisesti havaitun välillä purkautuvat ja sotkeutuvat yhteen.

”Jopa harvinaisimpien kokemusten keskellä teemme vielä samoin: seipitämme itsellemme suurimman osan tapahtumasta ja meitä voi tuskin pakottaa katsomaan jotakin ilmiötä ei ’keksijänä’. Tämä kaikki tahtoo sanoa: olemme pohjimmiltamme, alusta saakka – tottuneet valehtelemaan. Tai, ilmaistakseni sen hyveellisemmin ja vilpillisemmin, lyhyesti miellyttävämmin: olemme enemmän taiteilijoita kuin tiedämme. [...]”<sup>91</sup>

Jouduttaessa vastakkain tapahtuman kokemisen kanssa syntyy ymmärryksen harmaa alue, josta on mahdotonta saada yleiskuvaa, ja jossa havaitseminen voi tapahtua vain subjektiiivisena kuvitelmana. Tämä kuvitelman käsite voidaan allegorisoida sekä moraaliseen että esteettiseen ja käsitetään siten ’valheeksi’ tai ’taiteeksi’. *Zarathustrassa*, runossa *Lied der Schwermuth* (Raskasmielisyyden laulu), Nietzsche on hahmotellut vanhan taikurin, joka esittää tätä valehtelevaa taidetta:

”Totuuden kosija?” Sinäkö? – niin he pilkkasivat –  
Ei! Vain runoilija!  
Eläin, viekas, saalistava, hiiviskelevä,  
Jonka on valehdeltava,  
Jonka on tietäen, tahtoen valehdeltava:  
Himoittava saalista,  
Kirjavasti naamioituneena,  
Itselleen naamiona,  
Itse saaliiksi –  
Sekö – totuuden kosija?  
Ei! Vain narri! Vain runoilija!  
Vain sekavia puhuva,  
Narrin naamion takaa sekavia huuteleva,  
Valheellisille sanasilloille astuva,  
Kirjaille sateenkaarille,  
Väärien taivaiden välissä,  
Ja väärien maiden,  
Kuljeksiva, leijaileva, –  
Vain narri! Vain runoilija!  
[...]”<sup>92</sup>

Totuutta kaipaava jäljittää aina vain naamioita, joista hän lopulta löytää aina vain itsensä naamioituneena ja riisuu naamionsa. Totuus on se, mitä hän sellaisena pitää ja mitä hän on sellaisena kehrännyt itselleen kokoon. Hänen maailmansa ei ole tosi, vaan vain ’sekava’ maailma ’väärien taivaiden’ ja ’väärien maiden’ välissä, hänen tekstinsä ovat ’valheellisia sanasiltoja’, joiden avulla hän selviytyy oivallustensa repeämistä ja halkeamista. Oivaltaja ’totuuden kosijana’ on lopulta aina ’vain narri, vain ru-

noilija’. Vanhan taikurin kertosäe *Lied der Schwermuth* -runossa on tiedon kertosäe ylipäätään. Jos nyt Nietzschen lailla ymmärrämme maailman tekstin sen vastavaksi kuvajaiseksi, voimme kirjoittaa vain tulkinnan, emme kuitenkaan koskaan tätä maailman tekstiä, ja tietoa tavoittelevan kirjailijan täytyy seipitystoisinaan tulla aina narriksi.

Nietzsche kuvaa naamioita, joiden alla oletettu totuus on ’naamioituneena’: ”on kyse [...] ’aineesta’, ’subjektista’, ’objektista’, ’olemista’, ’tulemisesta’”<sup>93</sup>. Nämä käsitteet ovat erään tekstin varsinaisia avainsanoja, tekstin, joka Nietzschen mukaan sisältää kaikki mytologian kriteerit. Hänelle ”subjekti ja objekti’, ’aktiivi ja passiivi’, ’syy ja seuraus’, ’keino ja tarkoitus’ [ovat] aina vain perspektiivisiä muotoja”<sup>94</sup>, samoin kuin ”sielu, aine, lukumäärä, aika, paikka, peruste, tarkoitus”<sup>95</sup>. Tämän mytologian ratkaisevan kriteerin Nietzsche näkee didaktisesti perustellussa teon ja tekijän, subjektin ja predikaatin, aktiivin ja passiivin, vaikuttajan ja vaikutuksen erottamisessa toisistaan, näiden ollessa loppujen lopuksi maailman tapahtumissa kuitenkin erottamattomasti toisiinsa sulautuneina. ”Ihminen uskoo olevansa syy, tekijä – kaikki, mitä tapahtuu, suhtautuu predikaatiivisesti johonkin subjektiin”<sup>96</sup>. ”Mutta tämä johtopäätös on jo mytologiaa: se erottaa vaikuttajan ja vaikutuksen”<sup>97</sup>. Tämä ajatusmalli on Nietzschen mukaan saavuttanut niin varman aseman ihmisen fylogeneettisessä kokemuksessa, etteivät siitä poikkeavat tiedon rakenteet näytä olevan ajateltavissa.

”Huomaan jotakin ja etsin sille syytä: se tarkoittaa alun perin: etsin sen tarkoitusta ja ennen kaikkea sitä, jolla on tarkoitus, subjektiä, tekijää: – ennen muinoin nähtiin kaikissa tapahtumissa jokin tarkoitus, kaikki tapahtuminen oli tekemistä. Tämä on vanhin tottumuksemme. [...] Se mitä kausaliteettiin uskomisen poikkeuksellinen lujuus meille antaa, ei ole ilmiöiden peräkkäisyyden suuri tottumus, vaan kyvyttömyytemme tulkita tapahtuma muuten kuin tarkoituksellisena tapahtumana. Se on uskoa elävään ja ajattelevaan ainoana vaikuttajana – tahtoon, tarkoitukseen – että kaikki tapahtuminen on teko, että kaikki tekeminen edellyttää tekijää, se on uskoa ”subjektiin”. Eikö tämän uskon subjekti- ja predikaattikäsiteläisiin pitäisi olla suuri Tyhmyys?”<sup>98</sup>

Vapautuksella tästä tyhmyydestä olisi korkea hinta: ”[...] itse ajattelumme sisältää tuon uskon (substanssin ja aksidenssin, teon, tekijän jne. erotteluineen), siitä luopuminen tarkoittaa ei-saa-enää -ajatella”<sup>99</sup>.

Nietzschen mytologiakäsite näyttäytyy tässä kaksinkertaisesti kärjistettynä: yhtäältä se ei erillään käsiteltyine subjekti/objektisuhteen perusrakenteineen sisällä vain myyttisen tunnettuja tasoja, vaan kaikki tieteenalat teologiasta luonnontieteisiin<sup>100</sup>. Siten mytologisesta tukeutumisesta näennäisyyteen ja ilmiasuun, joiden subjekti-objektirakenne on nyt tunnustettu, tulee toisaalta ainoa tiedon muoto, joka on ihmisen olemassaololle mahdollinen ja voi sitä palvella.

”Tosin: meidän täytyy tässä ottaa puheeksi totuudenmukaisuuden ongelma: olettaen, että elämme virheen seurauksena, mikä voi silloin olla ”tahtoa totuuteen”? Eikö sen pitäisi olla ”tahtoa kuolemaan”?<sup>101</sup>

Siten ”maailman arvo [on] tulkinnassamme”<sup>102</sup>, eli ihmisen keksimissä myyteissä ja niiden tulkinnoissa ilmaistuissa virheissä. Tässä ihmisen elämänhalu ilmenee myytin työstämisessä, myytin, joka samastaa ihmisen kehityksen hänen maailmantulkintatapojensa lisääntymiseen. Tässä kohtaa Nietzschen filosofiassa sivuavat toisiaan maailman ymmärtämisen ongelmat ja hänen käsityksensä *vallantahdosta* (*Wille zur Macht*).

[...] että tähänastiset tulkinnat ovat perspektiivisiä arvioita, joiden ansiosta saamme elämässämme, siis vallantahdossa, vallannousun, että jokainen ihmisen ylentämisen tuo mukanaan voiton kapeammista tulkinnoista, että jokainen saavutettu vahvistus ja vallanlaajennus avaa uusia näkökulmia ja kehottaa katsomaan uusiin horisontteihin – se ilmenee kirjoituksissani.<sup>103</sup>

Ne tulkinnat, jotka valtaavat alaa normeina ja arvoina, ovat aina mahtavien tulkintoja. He ovat – kuten taikuri Nietzschen runossa *Lied der Schwermuth / Raskasmielisyyden laulu* – suurimpia ’käsitetaitelijoita’, siis valehtelijoita.

”Mahtavat ovat niitä, jotka ovat tehneet asioiden nimistä lain: ja mahtavien joukossa suurimmat käsitetaitelijat ovat niitä, jotka ovat luoneet kategoriat.”<sup>104</sup>

Ei vastaisi Nietzschen dynaamis-dionyysistä käsitystä maailmasta, jos hän julistaisi vallitsevat maailmantulkinnat kaiken arvostelun yläpuolella oleviksi sen tähden, että ne ovat vallanneet alaa hallitsevina. Näiden kulttuuristen erehdysten kehitystaso voi olla niin korkea vain siksi, että sen jatkuvasti ylittävät uudet, vielä mahtavammat. Nämä uudet tulkinnat ovat ”useimmissa tapauksissa uusi tulkinta vanhasta, käsittämättömäksi muuttuneesta tulkinnasta, joka itse on nyt vain merkki”<sup>105</sup>. ’Vain merkki’ – Nietzsche ei tarkoita *mitään muuta kuin vain merkkiä*. Se on menettänyt tehonsa käsittämättömänä, samanaikaisesti luottamusta ja pelkoa herättävänä jumalaisena mahtina (*numinosum*), ja arkistoidaan enää maailmanhistoriallisesti epäajankohtaiseksi tulleen myytinä dokumentoimaan voitettujen sivistysasteiden kehittymättömyyttä.

Tällä vallitsevien maailmankuvien voittamisella voi olla erilaisia edellytyksiä. On tulkintoja, jotka katoavat suhteellisen epädramaattisesti kun selitykset, joiden kanssa ne pitkään ovat vallinneet rauhanomaisessa, maailmankatsomuksellisessa rinnakkaiselossa, vähitellen kuluttavat niitä. Toisaalta on olemassa tulkintoja, jotka eivät vain kuvasta historiallisten luokkien ja poliittisten instituutioiden valtaoikeuksia, vaan tehokkaasti vakauttavat ja aggressiivisesti puolustavat niitä. Sen, joka haluaa saada toteutetuksi uudet selitysyrietykset, täytyy tulla vanhojen arvojen ’rikkokaksi’<sup>106</sup>. Tehokkain keino

kieltää nämä aikansa eläneet käsitykset on paljastaa ne sattumaksi. Myytti ei ole millekään alttiimpi, mikään ei lamaannuta sen ilmaisuvoimaa enempää, kuin sen hajottaminen väittämällä sitä sattumaksi.

Nietzschen omituisen ristiriitainen sattuman arviointi ilmenee tällä tulkintatasolla loogis-syklikenä rakenteena. Kohdatessaan pelkoa herättävän kaoottisen ympäristön ihminen luo näkökantoja ja tekstejä, jotka rakentuvat Nietzschen tunnistaman ja myyttiseksi nimittämän pohjarakenteen – subjekti/objekti, syy/seuraus – päälle. Nämä rakentavat pelkoa torjuvia selitysstruktoureja, jotka eivät niinkään vastaa häntä ympäröivää todellisuutta vaan pikemminkin hänen sisäistä, psyykkistä olotilaansa, jonka ihminen projisoi ulkopuolelle yrittäessään sopeutua maailmaan. Näin syntyneiden myyttien suojaamana ihminen kuitenkin kehittyi, ja hänen täytyi ajan myötä heittää ne pois epäajankummaisina ja itselleen haitallisina. Kaikki, mikä aikaisemmin oli jäsenelty myyttisiin selityssuhteisiin, alistetaan nyt vapauttavalle kriitikille: *kaikki on sattumaa*.

Siten syntyy liikkumatila, jossa Nietzsche näkee syntyvän uusia myyttejä, jotka luonnollisesti ajallaan vuorostaan joutuvan sattuman kanssa vastatusten. Nietzschen käsite saman ikuisesta paluusta näyttäyty – tässä kontekstissa – myytin ja sattuman syklisenä vaihteluna, johon ihmisen täytyy turvautua maailmaa ymmärtääkseen.

”Ja niin kuin maailma häneltä vierii hajalle, niin vierii se hänelle kehissä jälleen kokoon, hyvän tulemisena pahan kautta, päämäärien tulemisena sattumasta.”<sup>107</sup>

## Viitteet

1. Vrt. Riedel, 1990, 2-19.
2. KSA:12:467.
3. KSA:11:96.
4. Tässä kompensatoris-syklinen dialektiikka vallitsee diametraalisesti vastakkain asetettujen poolien välisenä liikkeenä (vrt. Schmitt 1998).
5. Tämä tematiikka on tähänastisessa Nietzsche-tutkimuksessa saanut vain marginaalista huomiota osakseen. *Nietzsche-Handbuch* (toim. Henning Ottmann) ei mainitse sitä hakusanoissaan ja *Poetik und Hermeneutik* -sarjan *Kontingenz*-niteestä Nietzschestä löytyy vain liian niukaksi jäänyt huomautus kontingenssi-käsitteen kehityksen historiallisista katsauksista.
6. KSA:4:209.
7. KSA:4:215f.
8. KSA:12:152.
9. KSA:11:481.
10. KSA:4:221.
11. Samoin: ”Antakaa sattuman tulla minun tyköni! Se on viaton kuin pikkulapsi KSA:10:626.
12. KSA 11:181.
13. KSA:10:217. Vrt. 5[24] Jos ajattelette tarkoitusta, teidän täytyy ajatella myös sattumaa ja hulluutta KSA:10:224.
14. KSA:3:468.
15. KSA:3:120.
16. Tämän naapurisuuden tunnistamme maailman fyysikaalisessa kuvauksessa. Kvanttiteoria murtaa klassisen fysiikan perusväittämän: ei välttämättömyys, vaan sattuma joka ilmenee tilastollisissa todennäköisyyksissä, määrittää alkeishiukkasten käyttäytymisen. Sen mitä Nietzsche kuvasi ’naapurisuuden kauhistuttavana runol-



- lisuutena', muotoili Nils Bohr 'yhdennukaisuusperiaatteen', joka kuvastaa vastaavaa suhdetta klassisen, Newtonin välttämättömyysmekaniikan mukaisen makrofysiikan ja modernin, sattuman todennäköisyyden huomioivan mikrofysiikan välillä. Kasvavilla kvanttiluvuilla operoivan sattuman säätämisen kvanttifysiikan lait nivoutuvat sen mukaan klassisen fysiikan lakeihin. KSA:3:120.
17. ibid.  
18. KSA:3:121.  
19. ibid.  
20. KSA:3:121f.  
21. KSA:6:91. Vrt. Schmitt 2000, 57.  
22. KSA:11:292.  
23. KSA:4:109.  
24. KSA:4:109.  
25. "Nietzsche käsittää lauseet Jumala on kuollut ja ei ole olemassa totuutta, synonyymeinä." Margreiter 1992, 51.  
26. KSA:3:122.  
27. KSA:9:20.  
28. KSA:10:626.  
29. KSA:6:344. Vrt. KSA:6:261.  
30. KSA:12:312.  
31. KSA:12:217.  
32. KSA:12:467.  
33. KSA:12:467.  
34. KSA:12:467.  
35. KSA:3:480.  
36. Kyseessä on kuusi runovariaatiota, joiden parissa Nietzsche työskenteli kesästä 1882 sykyyn 1884.  
37. Saksan kielessä sininen väri symboloi koko ei-todellisuuden kirjoa. Se kattaa kaiken valehtelusta, *das Blaue vom Himmel herunterlügen* (valehdella sinikin taivaalta), aina romantiikan ajan toivon symboliin, siniseen kukkaan (*blaue Blume*).  
38. KSA:3:649.  
39. KSA:11:49.  
40. KSA:6:292.  
41. KSA:1:431f.  
42. KSA:1:465.  
43. KSA:11:481.  
44. KSA:9:19.  
45. KSA:4:30.  
46. KSA:12:217.  
47. KSA:12:217.  
48. KSA:9:204.  
49. KSA:11:182.  
50. KSA:3:517.  
51. KSA:9:674.  
52. KSA:9:674.  
53. KSA:10:605.  
54. KSA:5:126.  
55. KSA:4:100.  
56. KSA:4:215.  
57. Goethe, *Faust I (Nacht)*, 162.  
58. Fauth 1967, 2222-2283.  
59. KSA:4:179.  
60. KSA:4:248f.  
61. KSA:4:179.  
62. KSA:10:117f.  
63. Aukko kohta tarkoittaa filologiassa sellaista tekstikohtaa, josta kirjailijan viitteet tekstin ymmärtämiseen puuttuvat. Aukkokohdissa lukijan edellytetään itse ajattelevan tekstiä eteenpäin.  
64. myös: tiivistää, järjestää (suom. huom)  
65. KSA:10:611. "Kohtalomme ovat pääsääntöisesti psykologisten tennesiemme tulosta" (Jung:4:162).  
66. KSA:11:691.  
67. KSA:12:92.  
68. KSA:12:104.  
69. KSA:5:37.  
70. KSA:5:37.  
71. KSA:5:37.  
72. KSA:5:37.  
73. KSA:5:28.  
74. Werner Heisenberg kirjoittaa teoksessaan *Naturbild der heutigen Physik*: "Jos meidän aikamme voi puhua eksaktin luonnontieteen luontokuvasta, ei ole oikeastaan kyse luonnon kuvasta, vaan luontosuhteidemme kuvasta." (Mönch 1962, 399.)  
75. "Jos käsityksen pitäisi toimia esineiden laadun mukaan, niin en ymmärrä, kuinka siitä voisi tietää jotain a priori; mutta jos esine (mielen objektina) toimii havaintojemme laadun mukaan, niin voin aivan hyvin kuvitella tämän mahdollisuuden." Ja päättelee: "[...] että havaitsemme asioista a priori vain sen, mitä itse niihin asetamme." (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, esipuhe, 25.)  
76. KSA:1:290.  
77. KSA:12:17.  
78. KSA:12:418.  
79. KSA:12:194.  
80. KSA:3:626.  
81. KSA:3:626.  
82. KSA:3:627.  
83. KSA:3:627.  
84. KSA:12:39.  
85. KSA:12:39.  
86. KSA:3:627.  
87. KSA:5:113.  
88. KSA:5:113.  
89. KSA:12:417.  
90. KSA:12:418.  
91. KSA:5:114.  
92. KSA:4:371f.  
93. KSA:12:237. vrt. Schmitt 2000.  
94. KSA:11:648.  
95. KSA:11:648.  
96. KSA:12:101.  
97. KSA:12:103.  
98. KSA:12:102.  
99. KSA:12:317.  
100. vrt. Schmitt 2000.  
101. KSA:11:649.  
102. KSA:12:114.  
103. KSA:12:114.  
104. KSA:12:237.  
105. KSA:12:100.  
106. KSA:4:25.  
107. KSA:4:78.

### Ensisijaiset lähteet

- Goethe, Johann Wolfgang, *Faust I*. Aufbau-Verlag, Berlin 1965.  
Kant, Immanuel, *Zur Kritik der reinen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968  
Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Toim. Giorgio Colli ja Mazzino Montinari. dtv München, 1980. = KSA

### Toissijaiset lähteet

- Fauth, Wolfgang, s.v. Zagreus, *Paulys Realencyclopädie des classischen Altertums*. Alfred Druckmüller Verlag, Stuttgart 1967.  
Graevenitz, Gerhart von, u.a., *Kontingenz*. Wilhelm Fink Verlag, München 1998.  
Jung, C.G., *Gesammelte Werke* (Bd.4). Walter Verlag, Solothurn 1969, 1990.  
Margreiter, Reinhard, *Die Verwendung der Wahrheit und der Entzug des Göttlichen. Nietzsche-Studien* (Bd. 20, 48-67). Walter de Gruyter, Berlin 1992.  
Mönch, Walter, *Deutsche Kultur*. Max Hueber Verlag, München 1962.  
Ottmann, Henning, *Nietzsche-Handbuch*. J.B. Metzler, Stuttgart 2000.  
Riedel, Manfred, *Die wundersame Doppelnatur“ der Philosophie. Nietzsche-Studien* (Bd.19, 2-19). Walter de Gruyter, Berlin 1990.  
Schmitt, Gerhard, *Zyklus und Kompensation. Zur Denkfigur bei Nietzsche und Jung*. Peter Lang, Frankfurt am Main 1998.  
Schmitt, Gerhard, Minän käsittämistävän yhteys tieteen kritiikkiin Nietzschellä. *Subjektia rakentamassa*. Turun Yliopisto, Turku 2000.

# Tere Vadén

## Tervetuloa ja tervemenoa

Slavoj Žižek, *Tervetuloa reaalisen autiomaahan*.

Suomentanut Janne Kurki. Sisältää Kurjen esseen ”Slavoj Žižek – Hollywoodista Irakiin ja Marxista Lacaniin”. Apeiron Kirjat, Helsinki 2004. 209 s.

*Tervetuloa reaalisen autiomaahan* sisältää viisi Žižekin esseitä, jotka on kirjoitettu syyskuun 11. 2001 terrori-iskujen johdosta hyvin pian niiden jälkeen. Englanninkielisenä kokoelma ilmestyi iskujen ensimmäisenä vuosipäivänä yhdessä Jean Baudrillardin ja Paul Virilion samaa aihetta koskevien kirjojen kanssa Verson kustantamana.

Žižek tunnetaan nopeana tekstitehtaana – nythän hän on jo julkaissut kirjan *The Borrowed Kettle* Irakin sodastakin – ja tehokkaana oman tekstinsä ja ajatustensa kiertäjäjänä. Samat vitsit ja tutuin esimerkein höystetyt argumentit tulevat esiin nettikolumneissa, haastattelussa, artikkeleissa ja kirjoissa. Tämä kokoelma ei tee poikkeusta. Lukija on tunnistavinaan aikaisemmin lukemiaan kappaleita ja pätkiä sieltä täältä. Esheet eivät muodosta yhtenäistä kokonaisuutta, vaan tempoilivat alituisen yhtäälle jos toisaallekin. Aina kuitenkin palataan terroriin, sen seurauksiin, reaktioiden ja vastareaktioiden ajatuksiin, ideologioihin ja psykologioihin.

Ensimmäisessä esseessä, ”Reaalisen intohimot, kaltaisuuden intohimot”, Žižek käsittelee iskujen kehystä, tilannetta, johon ne iskeytyivät. Katastrofielokuvien ja *The Matrixin* kaltaisten maailman virtuaalisoitumista kuvastavien elokuvien vyöryyn viitaten Žižek kysyy: ”On helppo selittää se tosiasia, että köyhät ihmiset ympäri maailman uneksivat amerikkalaisiksi tulemisesta, mutta entäpä hyvin toimeentulevat, hyvinvointinsa liikkumattomaksi tekemät amerikkalaiset, mistä he uneksivat?

Globaalista katastrofista, joka pirstoisi heidän elämänsä. Miksi?” (53). Siis miksi rakennukset ja maapallot räjähtelivät elokuvakankailla tiheään tahtiin jo ennen iskuja? Miksi niin monta elokuvaa, levynkantta ja kirjaa joutui hyllylle iskujen jälkimainingeissa, koska ne olivat liian lähellä tapahtunutta? Mikä kestämaton todellisuus oli tehtävä fantastiseksi noiden elokuvien avulla? Žižek kaivaa vastauksia lacanilaisen psykoterapian avulla. Hänen mukaansa olisi virhe ajatella, että iskuissa todellisuus, Lacanin termein reaalinen, olisi särkenyt silkoisen kuvitelman hyvinvointitodellisuudesta hajalle. Pikemminkin iskuissa kuvitelma, fantasia, joka meillä jo oli, otti paikkansa todellisuuden osana.

### Terrorismia vastaan?

Kokoelman kantava ajatus, jos sellaista on, lausutaan alkuperäislaituksen takakannessa. Žižekin mukaan terrori-iskujen myötä Yhdysvalloille tarjoutui mahdollisuus tarkastella ympäröivää maailmaa ja omaa rooliaan siinä. Sen sijaan että olisi tarttunut tähän mahdollisuuteen, Yhdysvallat käytti tilannetta hyväkseen jättääkseen kaiken vastuun ja syiden pohdinnan taakseen: ”Me olemme uhreja!” Terrorismin sosiaalisia, ekonomisia tai poliittisia syitä ei pidä pohtia, koska tekijät ovat niin hulluja, että ovat valmiita itsemurhaiskuihin. Sitä paitsi, jos et ole meidän puolellamme, olet meitä vastaan! Tätä polarisaation logiikkaa Žižek haluaa vastustaa. Sillä mikä olisikaan luonnollisempaa ja it-

sestäänselvempää, kuin kokoontua länsimaisten arvojen äärelle, Yhdysvalloissa amerikkalaisuuden äärelle, lipun ympärille? Žižek väittää, että juuri tällaisen mahdollisimman luonnollisen ja refleksiomaisen teon kätkössä piilee suurin määrä ideologiaa. Mitä on tuo amerikkalaisuus? Mitä puolustamme, kun puolustamme vapauttamme? ”Luonnollinen” reaktio kääntyä yhteisyyden ja kovuuden symbolien puoleen onkin itse asiassa hämäräperäinen.

Eikö jotain kummallista kätkäydy myös yleiseen tapaan kutsua terrori-iskuja nimellä 9/11 sen sijaan, että puhuttaisiin New Yorkin, Pentagonin ja Pennsylvanian iskuista tai WTC-iskuista? Onko ajankohta, yhdeksäs syyskuuta, todella merkittävin iskuja kuvaava luonteenpiirre, vaikka siihen lisättäisiin vielä vuosi 2001? Eikö ajan sijaan sittenkin paikka, Yhdysvallat, ollut iskujen merkittävin ominaisuus ja muutosvoima? Kuten Noam Chomsky jaksaa korostaa, kyseiset teot olivat ensimmäinen kerta, kun kolonialisoitu maailma iski kolonialisoijaansa. Tässä paikka lasketaan, ajalla ei ole niin väliä. Temporaalisen ulottuvuuden hämäävyyttä korostaa omalla omituisella tavallaan puhe terrorismin vastaisesta sodasta, jolla on alku, mutta ei loppua. Mikä on se aikakausi, jota määrittää sota terrorismia vastaan? Ja mitä on ajateltava siitä, että parhaimpien ennustusten joukossa tätä ajallista ulottuvuutta koskien ovat olleet bin Ladenin lausunnot? Hän sanoi saman tien, että taistelu tulee olemaan pitkä, ehkä yhtä pitkä kuin Neuvostoliittoa vastaan, mutta samaan tapaan myös

Yhdysvallat tullaan vuodattamaan taloudellisesti kuiviin. Entä jos hän tietää, mistä puhuu? Mitä silloin on ajateltava Yhdysvaltain päätäpähkai-sesta kampanjasta Afganistanissa ja Irakissa?

Erityinen tarkastelun ja pilkan paikka Žižekillä onkin varattuna ”terrorismin vastaiselle sodalle” silloin, kun se kääntyy itse itseään vastaan. Miten demokratiaa voidaan puolustaa sallimalla kidutus? Miten länsimaisia arvoja kohotetaan polkemalla kansalaisoikeuksia? Miten oikeusvaltio versoo Guantanamoa? Žižek olettaa, että näissä demokratiaa polkevista demokratian puolustuksissa paljastuu demokratiaa ja vapautta vaalivan superegon pimeä ja väistämätön alapuoli, se perverssi nautinto, joka ylläpitää kurin ja järjestyksen sanomaa ja ”vahvojen johtajien” kaipuuta. Jos jo Platonin mainitsemalla tavalla barbaria tarkoittaa ajatusta ja käytäntöä, jossa kuningas on lain yläpuolella, on ”terrorismin vastaiselle sodalle” helppo antaa nimi.

Žižekin mukaan edistyksellisen ajattelun on huomattava, että todellinen uhka eivät ole ”irrationaaliset fanaatikot”, esiintyivät nämä sitten missä kaavussa hyvänsä, kummalla puolella aittaa tahansa. Todellinen uhka hänen mukaansa ovat ”rationaaliset strategit” fanaatikkojen takana tai sisällä. Žižekin mukaan sodalla terrorismia vastaan on kyllä kohde, eikä tuo kohde ole epämääräinen ja aina uudelleen määrittyvä ulkoinen uhka. Kohde olemme me: mahdollisuus, että päättäväsysteemme horjuu, kovuutemme murenee, moraalimme rapistuu, emmekä enää juokse ”liberaalidemokraattisen konsensuksemme” – kuten Žižek sitä kutsuu – perässä. Žižek viittaa useamman kerran ajatukseen, että sota terroria vastaan on eräänlainen heikkouden osoitus, ”liberaalidemokraattisen konsensuksen” alkavan murtumisen merkki. Kokoelman toisessa esseessä ”Uudelleenomaksumisia: Mullah Omarin oppitunti” Žižek kirjoittaa: ”Amerikan hyökkäyksen Afganistaniin naurettavuus todistaa juuri tästä: jos maailman suurin valta pommittaa yhtä köyhimmistä maista,

jossa maanviljelijät tuskin pysyvät hengissä hedelmättömillä rinteillään, eikö tämä ole äärimmäinen tapaus impotentista *acting outista*, tunteidensa esiintuomisesta toimimalla?” (72). Hyökkäykset ja sota eivät ole heikkouden merkki vain merkityksessä ”sisäisten ongelmien uhatessa, etsi ulkoinen vihollinen” vaan myös merkityksessä ”emme enää tiedä mitä tehdä”. Vanha satiirikko Kurt Vonnegut vertasi taannoin kolumnissaan<sup>1</sup> Yhdysvaltoja ja koko länsimaailmaa aineriippuvaiseen henkilöön, joka huomaa, että aineen saatavuus alkaa loppua. Rikoskierre tiivistyy, teot muuttuvat epätoivoisemmiksi, sokeammiksi, ankarammiksi, tehokkaammiksi. Ja mikä onkaan aine, josta olemme riippuvaisia, ja jonka loppu on näkyvissä?

Entä mitä kuuluu Afganistaniin? Kuka tietää? Joulun alla televisiossa näytettiin pieni pätkä amerikkalaisten sotilaiden joulunvietosta jossakin tuolla karun kauniilla ”rinteellä”. Maastounivormuiset sotilaat, miehet ja naiset, hurrasivat innoissaan wrestling-kehän ympärillä. Kehässä tehokkaan ja treenatun näköinen myös maastounivormuinen titaani tappeli näytösottelua vastustajanaan – joulupukki. Yläosattomissa näytti olevan paitsi painijoita, myös nyrkkeilyotteluista tuttuja kehätyttöjä. Meininki oli kova. Talebanien kampanja räjäyttää ikaikaiset Buddhan patsaat oli kamala. Ehkä amerikkalaisten sotilaiden joulunviettotapa on sitten hiukan vähemmän kamala. Voi olla, että kumpikaan, talebanit ja amerikkalaisotilaat, eivät olekaan postmoderneja subjekteja, vaan todella pitävät siitä, mitä tekevät. Nettissäkin kiertelevät amerikkalaisotilaiden silmittömät rock-tappo-videot Irakista eivät enää Abu Ghraibin kuvien tapaan ole puolitahallinen paljastus, vaan kokotahallinen julistus. Hangessa unhoittuneena lapsen vieressä ovat niin sanottujen länsimaisten arvojen rippeet.

### Muotifilosofi

Onko Žižek sitten muotifilosofi? Kyllä, mutta entä sitten? Vaikka Žižekin vyörytystä seurattaessa välillä

hengästyy, ärsyyntyy, ehkä tynnäytyykin, samalla kuitenkin myös innostuu, kiinnostuu ja tulee uteli-aaksi. Žižek ei näissä esseissään anna paljoa painoa öljyargumenteille, ja kiinnittää marxilaisviritteiseksi teoreetikoksi muutenkin sangen vähän huomiota taloudellisiin kysymyksiin. Ehkä ne ovat liian itsestäänselviä. Esheet liikkuvat pääosin ideologiakritiikin ja psykoanalyysin teemoissa, ja käyvät tämän tästä läpi klassisia filosofisia kysymyksiä, kuten etiikan luonnetta ja teon käsitettä. Žižek kirjoittaa vapautuneesti ja hänen rekisterinsä on laaja. Jos lukijalle jääkin välillä kalvava huoli kirjoittajan omien rakentavien ehdotusten puutteesta, ei kai sitäkään pidä pelästyä vaan tervehtiä ilolla.

Kurjen johdantoosessa on hyödyllinen katsaus Žižekiin henkilönä ja hänen ajattelunsa taustaan. Erityisen käyttökelpoinen on silmäys lacanilaisen ajattelun kiemuroihin, joita Kurki meille vihkiytymättömille selventää jopa kaaviokuvan avulla. Mainiota! Apeiron on viime vuonna julkaissut myös Žižek-klassikon *Ideologian ylevä objekti*, ja *Tervetuloa reaalisien autiomaahan* -käännöksen ajankohtaisuutta kotikielellemme on syytä kiittää.

### Viitteet

1. Kurt Vonnegut, ”Cold Turkey”, In *These Times*, 10. toukokuuta 2004. <http://www.inthesetimes.com/site/main/article/733/> (noudettu 8.1. 2006)



# Marja Oilinki

## Synnillistä iloa kiiltokansissa

Ilkka Pyysiäinen, *Synti – ajatuksin, sanoin ja töin.*  
WSOY, Helsinki 2005. 250 s.

Voiko synnistä kirjoittaa mitään, millä olisi merkitystä teologisen tai kristillisen kirjallisuuden ulkopuolella? Onko koko käsite käynyt maallistumisen myötä vanhanaikaiseksi? Kannattaa kuitenkin tutustua uskontotieteen dosentin ja Helsingin yliopiston tutkijakollegiumin jäsenen Ilkka Pyysiäisen kirjaan ennen kuin väittää mitään ennenaikaista synnin käsitteen kuolemasta. Teos on monitieteellinen suomenkielinen kokonaisesitys syntiopiasta ja samalla maailmankatsomuksellinen keskustelupuheenvuoro. Se on kirjoitettu niin, että monenlaisille lukijoille riittää sekä kiinnostavaa tietoa että ajatteluun haastavia näkökulmia.

### Lähtökohdانا inhimillinen ajattelu

Kirjan teoreettinen viitekehys on kognitiivisen uskontotieteen näkökulma. Kognitiivinen uskontotiede pyrkii hahmottamaan inhimillisiä prototyyppisiä tapoja muodostaa uskonnollisia käsitteitä ja ajattelumalleja. Tästä lähtökohdasta tekijä pyrkii selittämään synnin käsitteeseen liittyvien uskomusten syntyä ja luonnetta.

Nykyihminenkin ajattelee osin maagisesti. Sama irrationaalinen mutta luonnollinen tunne, joka tekee useimmista ihmisistä haluttomia käyttämään Hitlerille kuulunutta villapaitaa, vaikuttaa myös uskontoon ja kulttuuriin. Syntiinkin liittyy tartunnan ajatus. Synnin tartuntaa inhotaan ja kartetaan. Siksi 'synti', 'tabu' ja 'saastainen' ovat yleisiä kulttuurisia kategorioita.

Kielletyn houkuttavuutta Pyysiäinen ei juuri selitä. Esimerkiksi

seksisynteihin liittyy houkutus, mutta samalla niiden yhteisöllisen säätelyn tarve on ilmeinen. Tähän herkulliseen aiheeseen kirjassa ei puututa juuri muuten kuin naureskelemalla katolisten pappien innolle kuunnella ripissä erityisesti seksuaalielämän syntien yksityiskohtaisia kuvauksia. Vaikka 'Olemisen perusta' ei olisikaan kiinnostunut siitä, kuka kenenkin kanssa makaa (86), yhteisöjen kannalta se ei ole tavannut olla yhdentekevää. Synnin viettelystä olisi voinut pyrkiä selittämään esimerkiksi psykologian tai sosiologian näkökulmista.

Kognitiivinen näkökulma suuntaa huomion kansanomaisen ajattelun intuitiivisuuteen ja epäloogisuuteen. Pyysiäinen kehittää läpi kirjan ajatusta siitä, miten abstrakti filosofinen tai tieteellinen ajattelu eroaa voimakkaasti ne synnyttäneestä arki ajattelusta. Tämä pätee myös kansanuskon ja teologian suhteeseen. Vasta abstrakteiksi oppirakennelmiksi muutettuina arki ajatteluun perustuvat näkökulmat pakotetaan logiikan ja järjen hallintaan. Samalla ne myös osin irtautuvat kokemuksellisesta perustastaan.

Kansanomaisen ja abstraktin ajattelun erottaminen toimii Pyysiäisen käytössä kohtuullisen hyvin yllättävän monessa yhteydessä. Tämä erottelu valottaa kirjassa niin jumalanpilkkakeskustelun taustaoletuksia, lestadiolaista syntioppia, Raamatun syntikäsitteiden moninaisuutta kuin luterilaisen kirkon nykyistä uskottavuusongelmaakin. Tämä ero muodostaa teoksen kantavan idean. Näkökulmassa on kuitenkin myös ongelmansa. Inhimilliseen ajatteluun kuuluu sen kaikilla tasoilla niin järki

ja jonkinlainen logiikka kuin myös spontaaneja intuitioita ja joitakin ajattelua helpottavia peukalosääntöjä, jotka voivat joskus myös johtaa ajatteluvirheisiin. Muodollisen logiikan ja arkijärjen yhteisen perustan tunnustaminen olisi voinut tuoda kirjaan tarvittavan perustelun sille, miksi järkeen sittenkin kannattaa myös luottaa – kuten Pyysiäinen itse koko ajan tekee.

### Fundamentalismin umpikuja

Pyysiäinen kirjoittaa perustellusti ja hyvin siitä, miksi fundamentalismi ei ole oikea tapa ymmärtää uskonnollista kieltä. Kirjaimellisesti tulkittuina monet teologiset opit vaikuttavat absurdeilta. Sovitusoppi johtaa näin tulkittuna sadistiseen ja outoon jumalakuvaan, joka ei vastaa useimpien uskovien tyyppillistä kokemusta armosta, syyllisyydestä vapautumisesta ja yhteisöllisestä hyväksytyksi tulemisesta (185).

Perisyntiä ei ole puolestaan mielekästä tarkastella genetiikan kannalta, eikä neitseestäsyntymisopissa kannata takertua siihen, keneltä Jeesus sai geeninsä. Perisyntin käsite tulee Pyysiäisen mukaan ymmärrettävämmäksi, kun sen tulkitsee ei-kirjaimellisesti kuvauksena siitä psykologisesta havainnosta, että isien pahat teot vaikuttavat aina kolmanteen ja neljänteen polveen asti (74). Näkisin itse, että dispositioksi mielletty perisynti vastaa melko tarkkaan arki psykologista ajatusta, jonka mukaan meissä itse kussakin on pimeä puolemmen ja alttius ”pahan houkutukselle”. Nykyihminenä selitin sen vaikkapa alitajunnan vaikutukseksi enkä perkeleen viettelyksi (muussa

kuin hyvin metaforisessa merkityksessä). Tämä perisyntin käsitteeseen kiteytyneet intuitio on itse asiassa olennainen moraalisen taitavuuden kehittymiselle: se ohjaa arvioimaan moraalisia valintoja ainakin osittain tietoisena omien pyyteiden vääristävydestä.

### Fideismin syrjäpolku

Vaikka Pyysiäinen ilmoittaa, ettei kirjoita kristittynä eikä teologina (14), hän on kuitenkin teologi ja kristillisen kulttuurin kasvatti. Teologinen sivistys näkyy *Synnissä* mm. tavassa, jolla hän käsittelee dogmatiikkaa ja uskonnonfilosofiaa. Jo teoksessaan *Jumalan selitys* hän kirjoitti selkeän populaaristi ja yleissivistävästi muuttamista uskonnonfilosofisista ideoista.

Tällä kertaa Pyysiäisen käsitteelyssä on wittgensteinilainen fideismi. Sen pääideat ovat peräisin D. Z. Phillipsiltä ja hänen seuraajiltaan. Juuri D. Z. Phillips kehitti ajatuksen erityisestä uskonnollisesta kielipelistä. Pyysiäisen mukaan fideismi edustaa ihanteellista, filosofista uskontoa eikä sitä uskontoa, joka maailmassa ilmenee. Toisin kuin fideistit Pyysiäinen väittää, että uskonnollinen kielipeli ei ole täysin irrallaan muista kielipeleistä eikä kognitiivisesta väittämisestä. Maailmankuvaan liittyy sekä tieteellisiä että uskonnollisia uskomuksia, jotka eivät ole täysin erillään toisistaan. Esimerkiksi liberaalipiispa Spongen Helsingin kirkkopäivillä 2003 esittämiin radikaaleihin väitteisiin suhtauduttiin kiihkeästi (156). Ihmisille tuntuu siis olevan väliä sillä, mitä uskonnollisia väitteitä esitetään.

Vaikka fideismin kritiikki tuntuu raikkaalta ja hyvin ajatellulta, uskontotieteilijältä kaipaisi silti moniulotteisempaa ja empiriaan ankkuroitua näkemystä siitä, mitä uskonto on. Ei liene olemassa yhtä 'kansanuskoa' tai 'uskonnollisuutta'. Nykyaikainen uskonnollisuus voi näyttäytyä yhtä lailla älykkökristittyjen äärimmilleen abstrahoituna fideisminä, kokemuksellisenä herätyskristillisyytenä kuin melko ulkokohtaisena kirkkouskovaisuutenakin sekä lisäksi

monenlaisina muina muunnelmina. Kaipa myös fideistinen uskonnollisuus täytyy luokitella uskonnollisuudeksi. Tavallaan Pyysiäinen tämän loppuluvussaan myöntääkin (195).

### Tutkijan ja pakanan tie

Pyysiäinen on uskontotieteilijänä melko tietoinen hermeneuttisista lähtökohdistaan ja kuvaileekin niitä aika avoimesti. Kirjassa limittyvät oppineen tutkijan sivistynyt tietoanti ja postkristillisen älykön keveän humoristinen pohdinta. Tutkijana Pyysiäinen pidättyväisyyttä väittämistä mitään metafysiikasta. Kansalaiskeskustelijana hän kuvailee kristinuskon synty- ja muita käsityksiä pakanan kriittisellä katseella. Lukijan täytyy toki nähdä vaivaa erottaakseen tiedolliset väitteet kannanotoista.

*Synti* ei pyri olemaan pelkkää tieteen popularisointia vaan myös avoimesti subjektiivinen esitys. Tämä näkyy mm. Pyysiäisen seitsemästä kuolemansynnistä kirjoittamissa minitarinoissa, jotka näennäisviittäjäällä tyylillään kaiketi pyrkivät viestittämään, että kirjoittaja haluaa jakaa elämänviisauttaan, ei vain tietojaan.

Kirjansa viimeisessä luvussa Pyysiäinen väittää, että ateismi ei ole uskonto. Ateismin prototyyppinen apologia katkaisee hetkeksi kirjan pääajatusten kehittelyn, mutta saavuttanee vastakaikua samanhenkissä piireissä. Tärkeä huomio monille teologeille tai uskojille lienee se, että ateistikin voi kokea loukkaavana, jos hänet automaattisesti luokitellaan pinnalliseksi ja jotenkin vajaaksi ihmiseksi pelkästään maailmankatsomuksensa vuoksi (188–189).

### Mihin olemme matkalla?

”Jumalasta luopumisen ei kuitenkaan välttämättä tarvitse merkitä luopumista niistä arvoista, jotka Jumalassa henkilöityvät.” (212) Kirjan viimeisessä luvussa hahmotellaan ’jumalatonta vaihtoehtoa’ moraalille jälkikristillisenä aikana. Ratkaisuksi uuden, ’jumalattoman’ moraalilunomiseksi esitetään Juha Sihvolaa mukaillen laajaa demokraattista

kansalaiskeskustelua siitä, millaista elämää haluamme, sekä tosiasioiden ja järjen käyttöä tässä prosessissa. Tässä luvussa näkyy, kuinka vaikeaa naturalistisen moraalisen ohjelman luominen on.

*Synnin* eettiset ja etenkin metaeettiset pohdinnat herättävät lukijassa kysymyksiä. Miten käytännössä yhdistetään syntikäsitteiden – tai spontaanien inhoreaktioiden – rakentumisesta kertyvä tietämys elämänviisauteen? Millainen on lopulta tosiasioiden ja arvojen suhde? Pyysiäinen ei juuri arvosta moraalilunomista tarkastelua, koska sillä ei ole ”paljonkaan tekemistä käytännön kanssa” (37). Itse uskon, että filosofisen etiikan menetelmillä (kuten kategorinen imperatiivi, Benthamin kalkyyli tai Rawlsin tietämättömyyden verho ja jopa Humen giljotiini) on hyvinkin käytännöllistä merkitystä ihmisten moraalisen taidon kehittymiselle.

Pyysiäisen kirja osoittaa kiinnostavuudellaan, että kristinuskon kysymyksenasettelut ja jopa synnin käsite ovat edelleen relevantteja ja että uskonnon arvoitus ei häviä, vaikka ihmiset maallistuvat. Syntikäsitteeseen liittyvä pitkä rikas merkityshistoria säilynee, vaikka kristinuskon onkin enää vain yksi katsomuksellinen vaihtoehto lukuisten muiden rinnalla. Oma lukunsa ovat ihmiset, joista tuntuu huvittavalta oikeuttaa päihitymisensä katolisen moraaliteologian opilla: juopumus on synty, ellei sille ole hyvää syytä – joksi esimerkiksi pidot kelpaavat hyvin (41).

*Synti – ajatuksin, sanoin, töin* kuvaa kannessaan kiiltäväposkista omenaa. Kirja on kaunis katsella ja houkuttava, sillä se lisää ymmärrystä. *Syntiin* kannattaa tutustua.

# Henri Kynsilehto

## Neurofilosofia, luonnontieteellistä valistusta ja edistysuskoa

Patricia S. Churchland, *Neurofilosofia*.

Suom. Kimmo Pietiläinen. Terra Cognita, Helsinki 2004. 524 s.

Patricia Smith Churchland tunnetaan mielenfilosofiassa neurotieteen lähestymistapojen puolustamisesta. 1970-luvulta alkaen hän on seurannut neurotieteen tuloksia, selvittänyt niiden mielenfilosofiaa seuraavia ja puolustanut lähestymistapaansa skeptisiltä vastaväitteiltä. Hän ajattelee, että filosofiassa on otettava huomioon luonnontieteen tulokset. Lisäksi neurotieteen tulokset ovat saaneet hänet kannattamaan teoriaa, joka on yhteensopimaton arkisten ja psykologisten mieltä koskevien käsitysten kanssa. Yleensä mielestä on puhuttu arkipsykologian mentaalisilla käsitteillä.

Kun neurotieteellinen tutkimus ei ole löytänyt mentaalisten käsitteiden vastineita aivoista ja sen toiminnasta, on Churchland päättellyt arkipsykologian olevan epätosi teoria. Hän on kannattanut eliminaatiivista materialismia, jonka mukaan arkipsykologiset termit ja käsitteet eivät viittaa todellisiin asioihin ja niiden käyttö on lopetettava. Neurotieteen menetelmät ja tulokset ovat lähtökohtana myös vastikään julkaistussa teoksessa *Neurofilosofia* (2004). Se on laaja, noin viisisataasivuinen teos, jossa Churchland soveltaa ”neurofilosofiaksi” kutsumaansa lähestymistapaa mielenfilosofian klassisiin kysymyksiin.

### Mitä neurofilosofia on?

*Neurofilosofia* on epätavallinen filosofinen teos. Se ei käsittele neuro- tai kognitiotieteen filosofiaa, joissa tarkastellaan mielentutkimuksen me-

todologisia ja teoreettisia perusteita. Neurofilosofian oppialalla ei kysytä, voivatko neurotieteen menetelmät auttaa yleisten mieltä koskevien ongelmien ratkaisemisessa. Sen sijaan siinä tutkitaan, mikä on klassisten mieltä koskevien kysymysten ja ongelmien tila kun neurotieteen uusimmat tutkimustulokset otetaan huomioon.

Neurofilosofiaa voidaan kuvata myös sen vastakohtan avulla. Polemiikissaan Churchland valitsee neurofilosofian vastakohtapariksi *a priori* -nojuatolifilosofian. Hän kritisoi jälkimmäiseen liittyvää filosofiaakäsitystä, jossa empiirinen tiede ja sen tulokset eivät voi eikä niiden saa antaa vaikuttaa filosofian sisältöihin. Tieteestä vieraantunut *a priori* -filosofia ei ole elävää filosofiaa, koska se ei ole valmis muuttumaan uuden mieltä koskevan tiedon edessä. *A priori* -filosofian oppisisällöt kiinnitettiin historian varrella Platonin, Descartesin, Kantin ja muiden dualistisesti ja idealistisesti suuntautuneiden filosofien oivallusten myötä.

Esipuheessaan Churchland määrittelee kirjan neurofilosofiaan johdattavaksi oppikirjaksi. *Neurofilosofia* alkaa hypoteesilla, jonka mukaan mielen toiminta on aivojen toimintaa ja se on tutkittavissa neurotieteen menetelmillä. Hypoteesista seuraa myös neurofilosofian tehtävän määrittely: mieltä koskevat kysymykset ja tutkimusongelmat ratkaistaan aivoja tutkimalla. Johdantokappaleessa suoritettun neurotieteen peruskäsitteiden ja menetelmien esittelyn jälkeen klassisia kysymyksiä ja teorioita arvi-

oidaan neurotieteen tutkimustiedon perusteella. Neurofilosofia on mielenfilosofiaa neurotieteen painoarvolla.

### Churchlandin neurofilosofiset tutkimukset

Churchlandin tutkimukset jakautuvat kolmeen osaan, jotka hän on kursailematta nimennyt filosofian suurten osa-alueiden mukaan. Otsakkeen ”metafyysiikka” alla hän käsittelee identiteettiä, tietoisuutta ja vapaata tahtoa. ”Epistemologiassa” hän käsittelee representaatioita ja oppimista, ja ”teologian” osuudessa uskonnollisen ajattelun neurofilosofiaa.

”Identiteetillä” Churchland käsittää minäkäsityksen ja kehonkuvan, kokemuksen sosiaalisesta ja kehollisesta identiteetistä. Minäkäsitys ja kehonkuva ovat normaalien sosiaalisten ja motoristen taitojen välttämättömiä edellytyksiä. Ne ovat tuloksia itsen esittämisen taidoista, jotka puolestaan perustuvat aivojen toimintaan.

Churchland esittelee tutkimuksia, jotka käsittelevät kehonkuvan ja sosiaalisen identiteetin neuraalista perustaa. Identiteetillä on neuraallinen perusta, joka voi vahingoittua ja altistua lääkeaineille, mikä aiheuttaa muutoksia identiteetissä. Koska identiteettiä voidaan käsitellä aivojen toimintaan perustuvana ilmiönä, Churchland katsoo, että subjekti ei tarvitse käsitellä erillisenä asiana, kuten dualismissa tehdään, tai tiedollisena esityksenä kuten kognitiotieteessä on tehty.



Tietoisuuteen liittyy useita suhteellisen erillisiä ongelma-alueita – mieli ja sen kohteet, kokemuksellisuus ja mielen kantamat merkitykset. Sen lisäksi, että tietoisuutta koskevat kysymykset ovat moninaisia, niitä tutkitaan täysin erillisissä traditioissa: fenomenologiassa, luonnontieteissä ja kognitiotieteessä. Churchlandin suorittama tutkimus koskettelee tietoisuuden ongelmista hankalinta, fenomenaalisen tietoisuuden ongelmaa, jonka David Chalmers on nimennyt ”mielenfilosofian vaikeaksi ongelmaksi” [*the hard problem of the philosophy of mind*]. Vaikean ongelman muodostaa kokemuksen ja aivojen oletettu suhde. Miten kokemus syntyy aivoissa? Mikä on subjektiivisen kokemuksen ja neurotieteen tutkimuskohteen välinen suhde? Churchland ei vastaa näihin kysymyksiin. Hän esittelee ongelman suoraa ja epäsuoraa tutkimusstrategiaa neurotieteessä ja pyrkii osoittamaan puutteet dualistien ja skeptikkojen argumenteissa, joiden mukaan neurotiede ei voi periaatteessakaan vastata tähän kysymykseen.

Vapaan tahdon ja tahtotoimintojen neurofilosofia ponnistaa neurotieteen lisäksi biologiasta ja psykologiasta. Klassinen käsitys, jota Churchland analysoi, on vapaan valinnan käsitteen ja luonnontieteisiin liittyvän materialistisen maailmankuvan yhteensopimattomuus: luonnontieteiden mukaan kaikkien tapahtumien, myös valintojen, on määräydyttävä kausaalisesti, kun taas etiikan yhteydessä käytettävä vapaan valinnan käsite edellyttää riippumattomuutta. Kompromissina Churchland esittää, että jokaista on pidettävä vastuullisena teoistaan, kuitenkin samalla huomioiden neurotieteen tulokset, jotka koskevat valitsemisen neuraalista perustaa. Vaikka toimintamme määräytyy kausaalisesti neuraalisista tapahtumista, on meidän säilytettävä oletus vastuullisuudesta yhteiskunnallisista syistä johtuen.

Epistemologia neurofilosofiassa tarkoittaa aivojen tiedollisiin esityksiin liittyvien ominaisuuksien tutkimista. Churchlandin kritiikin koh-

teiksi joutuvat historiallinen dualismi ja klassinen kognitiotiede, joka jakaa dualismin kanssa useita oletuksia. Molemmat ovat ei-empiirisiä tutkimusalueita, joissa sivuutetaan tiedon esittämiseen liittyvät materiaaliset yksityiskohdat. Niiden pääasialliseksi aiheuttajaksi Churchland katsoo viitsemättömyyden tehdä oikeata empiiristä tutkimusta. Churchlandin tekemä aivojen esittämisperiaatteiden tarkastelu on standardiesityksien mukainen ja siinä huomioidaan alan viimeaikaiset kehityssuunnat.

*Neurofilosofian* teologiaa käsittelevässä osuudessa Churchland esittelee Jumalan kokemuksen neurotieteellistä selittämistä, kysymystä kuolemanjälkeisestä elämästä ja kysymystä moraalin ei-uskonnollisesta perustasta. Käsittelyn perusta on yleinen tieteellinen maailmankatsomus pikemminkin kuin neurotiede.

### Neurofilosofian kapea mieli

*Neurofilosofia* on parhaimmillaan identiteettiä käsittelevässä osassa, joka sisältää kognitiivisesti eheän neurotieteeseen perustuvan kuvauksen identiteetistä. Toista on tietoisuutta käsittelevä osuus, joka sanoo yhtä vähän tietoisuudesta kuin Churchlandin arvostelema mielenfilosofia. Myös tahdonvapautta käsittelevä osa on ongelmallinen. Churchland rajaa tahtoilmioiden käsittelyn vapaan valitsemisen analyysiin, mikä jättää suuren osan tahtoilmioista käsittelyn ulkopuolelle. Epistemologiaa käsittelevä osa sisältää hyvän selonteon hermoverkkoesityksistä.

Yleisempänä kritiikkinä voidaan todeta, että Churchland ei tee neurotieteen edellyttämää filosofista synteesiä. Käsitteellinen synteesi on välttämätöntä, jotta neurotieteellinen tutkimus voi tarttua yleisiin mieltä koskeviin kysymyksiin. Empiirisen tutkimusdatan keräämisen lisäksi pitää pystyä sanomaan, mitä kerätty data merkitsee mieltä koskevalle arkiajattelulle, filosofialle ja yleisemmälle tieteelliselle ajattelulle. Aivoista saadut mittaustulokset eivät selvennä tietoisuuden luonnetta ja ominaisuuksia, ennen kuin ne liitetään sopivaan tietoisuutta koskevaan käsit-

teistöön. Toisaalta voidaan ajatella, että neurotiede – edistyessään rinnan muiden tieteiden kanssa Churchlandin kuvaamalla tavalla – luo tilaa uusille käsitteille. Tällöin pitää muuttaa totunnaisia mieltä koskevia käsityksiä – myös niitä, jotka vaikuttavat neurofilosofian taustalla. Churchland vaatii mieltä koskevien käsitteiden kehittämistä filosofiassa, mutta *Neurofilosofian* anti käsitteeseen on vähäinen.

Kritiikkiä on kohdistettava myös kirjassa esitettyyn kapeaan kuvaan mentaalista käsitteistä. Mentaaliset käsitteet sisältävät merkitysulottuvuuksia, jotka ovat normatiivisia ja sosiaalisia. Esimerkiksi representaation käsitteeseen liittyy propositionaalisuus, joka on representaatioihin liittyvä intersubjektiivinen piirre: vaihdamme propositioneja – emme aivojen tiloja. Koska mielenilmiöillä on normatiivisia ja sosiaalisia ulottuvuuksia, ei pelkkä aivoja koskeva faktatieto riitä.

Kimmo Pietiläisen suomennosjälki on sujuvaa ja helppolukuista. Väärinkäsityksien välttämiseksi on vielä mainittava, että *Neurofilosofia* ei ole suomennos Churchlandin varhaisemmasta teoksesta *Neurophilosophy* (1986). Se on tuoreemman teoksen *Brain-wise: Studies in Neurophilosophy* (2002) käänös. Ehkä juuri siitä syystä teos on niin nautinnollinen lukupaketti.

Churchland on kehittänyt argumenttejaan ja pääsääntöisesti teos etenee kepeästi kuin hyvin harjoiteltu konserttiesitys. Kepeydestä huolimatta *Neurofilosofia* ei jää sananhelinän tasolle. Siinä hyvä ilmaisu yhtyy laajaan neurotieteen ja tieteenfilosofian tuntemukseen, perusteltuihin näkemyksiin ja päämäärätietoisuuteen. Tietyissä kohdissa esitetyt filosofian tuulettamiseen tähtäävät provokaatiot eivät tässä teoksessa nostata kovin suurta puolustusreaktiota.

Churchlandin radikaalisuus näyttää seestyneen vuosien saatossa. *Neurofilosofiassa* hän ei enää vaadi mentaalisten termien eliminaatiota, vaikka useat mielenilmiöt jäävätkin vaille selitystä ja suoraa viittauksen kohdetta ei mentaalille termeille aina voida osoittaa.

# Markus Lång

## Musiikkifilosofiaa yleisesti ja erityisesti

Juha Torvinen & Alfonso Padilla (toim.),

*Musiikin filosofia ja estetiikka. Kirjoituksia taiteen ja populaarin merkityksistä.*

Yliopistopaino, Helsinki. 2005. 493 s.

Musiikkifilosofian ja -estetiikan rajat ja määritelmät eivät ole aina olleet kovin selviä, huomauttavat Alfonso Padilla ja Juha Torvinen toimittamansa artikkelikokoelman johdannossa.

Pääpiirteittäin voidaan kuitenkin ajatella, että yhtä lailla kuin estetiikka on filosofian osa, myös musiikkiestetiikka on musiikkifilosofian osa. Musiikkiestetiikka on erityistä, se on sidoksissa historiaan ja kulttuuriin, kun taas musiikin ontologian, epistemologian ja musiikkisosiologian tutkimuskohteet ovat yleismaailmallisia, universaaleja.<sup>1</sup>

Yksityisistä tutkimusongelmista on vaikeampi sanoa, kumpaan luokkaan ne kuuluvat, sillä tutkimus edellyttää laajaa tarkastelua. Käytännössä käsitteitä kohdellaan lähes synonyymeina, kuten tässäkin artikkelikokoelmassa.

Vaikka *Musiikin filosofia ja estetiikka* on laaja-alainen teos, se ei käsittele aihepiiriään kattavasti eikä järjestelmällisesti (moinen olisikin valtaisa urakka), ja yksityiset kirjoittajat ovat saaneet valita aihepiirinsä. Siksi on vaikea välttää ajatusta, että kirjan nimeen olisi sopinut paremmin partitiivi: *Musiikin filosofiaa ja estetiikkaa*.

Musiikkifilosofian yleismaailmallisuus oli pitkään 1900-luvulle saakka melko rajallista, sillä tutkimuskohdeena oli vain länsimainen taidemusiikki. Myös Lähi-idän, Kiinan ja Intian korkeakulttuureissa pohdittiin musiikkifilosofisia ongelmia jo ennen ajanlaskumme alkua, mutta näitä kirjoituksia ei tunnettu ja länsimaista taidemusiikkia pidettiin kaiken säveltaiteen huipentumana, jonka

ihannetta muut musiikit lähestyivät enemmän tai vähemmän täydellisesti.<sup>2</sup>

Tilanteen muutoksesta kertoo se, että *Musiikin filosofia ja estetiikka* -kirjassa etnisiä musiikkeja ja populaarimusiikkeja käsitellään laajasti eikä klassisen musiikin perusohjelmistolle ole paljonkaan sijaa; taidemusiikin artikkelit käsittelevät Kaija Saariahoa (Anne Sivuoja-Gunaratnam), jälkিতonaalista musiikkia (Tiina Koivisto), tekijyyttä (Tomi Mäkelä) ja musiikin suhdetta todellisuuteen (Erkki Salmenhaara). Saariahon lisäksi yksityiskohtaisen analyysin kohteena on amerikkalainen kantrilaulaja ja säveltäjä K. D. Lang (Susanna Välimäki). Suuri osa artikkeleista on historiallisia ja teoreettisia pienoistutkimuksia.

Johdannossa ja Eero Tarastin artikkelissa esitellään filosofian historian ja musiikin yhteyksiä, mainitaan ketkä ovat musiikkia käsitelleet (Platon, Arthur Schopenhauer), ketkä eivät (Immanuel Kant, Bertrand Russell, Martin Heidegger ym.). Yllättävää kyllä Ludwig Wittgenstein on sijoitettu jälkimmäiseen ryhmään (14). Wittgenstein käsitteli musiikkia usein vaikkakin katkelmalaisesti, hän oli musikaalinen, ja hänen perheellään oli yhteyksiä Wienin musiikkielämään.<sup>3</sup>

Suomenkielisten artikkeleiden ohella kirjassa on yksi ruotsinkielinen ja yksi englanninkielinen artikkeli. Niklas Nyqvist tarkastelee Otto Anderssonin toimintaa suomenruotsalaisen kansanmusiikin vaalijana. Anderssonin esteettisinä pääperiaatteina olivat luonnollisuus ja aitous, jotka vaikuttivat sekä des-

**” Musiikkifilosofian yleismaailmallisuus oli pitkään 1900-luvulle saakka melko rajallista, sillä tutkimuskohdeena oli vain länsimainen taidemusiikki. Myös Lähi-idän, Kiinan ja Intian korkeakulttuureissa pohdittiin musiikkifilosofisia ongelmia jo ennen ajanlaskumme alkua, mutta näitä kirjoituksia ei tunnettu ja länsimaista taidemusiikkia pidettiin kaiken säveltaiteen huipentumana, jonka ihannetta muut musiikit lähestyivät enemmän tai vähemmän täydellisesti.”**

kriittivisen että preskriptiivisen kansanmusiikintutkimuksen taustaletuksina; kansanmusiikin ”aitoja” muotoja haluttiin varjella ja pelastaa katoamiselta. Taustalla oli myös kansallisia pyrkimyksiä: Venäjän vallan aikana ”varsinainen” kansanmusiikki todisti vahvoista yhteyksistä muihin pohjoismaihin. José Luiz Martinezin englanninkielinen artikkeli käsittelee intialaista *odissi*-tanssia melko yleistajuisesti.

Kirjan alaotsikko rajaa aihepiiriksi ”merkitykset”, mutta tämäkin käsite on laaja ja ongelmallinen. Kuten Erkki Salmenhaara mainitsee Paavo Heinisen todenneen, taiteella ei ole niinkään merkitystä (engl. *meaning*) vaan merkitsevyyttä (*significance*). Pentti Määttänen puolestaan tarkastelee musiikin merkityksiä pragmatismien näkökulmasta (C. S. Peirce, John Dewey), arvostelee useita teorioita, kuten hermeneutiikkaa, ja esittää, että merkitys on käyttöä.

”Esteettisellä kokemuksella ei ole transsendenttia perustaa, koska ihmisymmärryksellä ei sellaista ole. Merkitykset, joiden avulla kokemukset yleensä ja taideteokset erityisesti tulkitaan ja ymmärretään, ovat maanpäällisiä kulttuurisia käytäntöjä. Näillä käytännöillä on tietty yhteinen perusta ruumiillisissa olemassaolossa, mutta ne voivat vaihdella kontekstin mukaan eri aikoina, eri puolilla maailmaa sekä erilaisissa ala- ja osakulttuureissa.” (245)

Pidän kannatettavana sitä, että musiikin mielekkyyttä selitetään käytön ja ruumiillisuuden avulla, mutta ongelmallisena pidän *toiminnan* käsitettä: jos ”sosiaaliset suhteet seksuaalisuutta myöten ovat toimintaa” (243), seuraako tästä että lopulta kaikki elämänilmiöt ovat toimintaa eikä juuri mitään voida määritellä ei-toiminnaksi? Ongelmalliselta vaikuttaa myös Määttänen esittämä dikotomia: kulttuuri on luonnon (evoluution) tuote eikä esteettisillä arvoilla eikä kokemuksella ole absoluuttista tai transkendenttia perustaa (244–246). Hän jättää huomiotta sen, että kulttuurilla voi olla omaa sisäsyntyistä merkitystään, joka ei

riipu evoluutiosta eikä tuonpuoleisista arvoista.

Salmenhaara ja Määttänen ovat yhtä mieltä siitä, että musiikin ja kielen erojen ja yhtäläisyyksien pohdinta on hyödytöntä; nuottikirjoitus muistuttaa kieltä, ei niinkään soiva musiikki.<sup>4</sup> Ylimalkaan musiikin merkitysten etsintä johtaa vain filosofiseen umpikujaan ja kielen tyhjäkäyntiin, koska musiikki eroaa olennaisesti luonnollisesta kielestä. Kuulija sijoittaa musiikkiin merkitsevyyttä, ja koska hän ei tiedosta omaa toimintaansa, merkitsevyys tuntuu musiikin itsensä ominaisuudelta.<sup>5</sup>

Musiikkifilosofian kannalta kiinnostava on Anne Sivuoja-Gunaratnamin artikkeli Kaija Saariahon musiikista. Hän on valinnut varsin jännittävän aiheen: hiljaisuuden, jota tavallisesti pidetään musiikin vastakohtana. Hän tarkastelee erityisesti taukoja: ne ovat hiljaisuutta, periaatteessa ei-musiikkia, sillä musiikki määritellään yleensä ääni-ilmiöiksi.<sup>6</sup>

Sijaintinsa ja näkökulmamme vuoksi musiikkiteoksen sisään jäävää hiljaisuutta nimitetään tauoksi. Tauon ontologia on jo sinänsä kiehtova ontologinen kysymys, sillä tauon määritelmä on kaksinkertaisesti negatiivinen: tauko on ei-ääntä, ja tauoksi määritellään jotakin sen perusteella, mikä sitä ”ympäroi” (edeltää ja seuraa). Taukojen ontologia rinnastuu reikien ontologiaan, jota S. Albert Kivinen on tarkastellut.<sup>7</sup>

Artikkelikokoelman kirjoitusten taso vaihtelee, ja kokoelma olisi kaivannut vielä kielenhuoltajan kosketusta (esimerkiksi tietyt väli-merkivirheet toistuvat usein). Altti Kuusamon, Pekka Jalkasen ja Tomi Mäkelän artikkelit ovat sujuvinta kieltä, mutta kirjasta löytyy myös kielen tyhjäkäyntiä, ikään kuin muuttamat kirjoittajat eivät olisi pohtineet sanomansa yhteyttä konkreettisiin ilmiöihin.

”Sävellyksellinen design kuvaa niitä reittejä, joita sävellyksellisessä avaruudessa kuljetaan. Sävellyksellisen designin toteutus on itse sävellys, joka voi ilmetä partituurina, esityksenä tai muulla tavoin.” (432.)

Hienoisesta epätasaisuudestaan huolimatta *Musiikin filosofia ja estetiikka* tarjoaa opiskelijoille ja tutkijoille innoitusta ja näköaloja suomen kielellä.

## Viitteet

1. Bowman 1988, 6–7.
2. Esim. Pekkälä 1984.
3. Lewis 2004.
4. Vrt. Kurkela 1986.
5. Lång 2004, 242–248.
6. Esim. Lång 2004, 11–15.
7. Kivinen 1999.

## Kirjallisuus

- Bowman, Wayne D., *Philosophical Perspectives on Music*. Oxford University Press, Oxford 1998.
- Kivinen, S. Albert, Reiät ja paikat: johdatusta deskriptiiviseen metafysiikkaan. *Tieteessä tapahtuu* 4/1999 (17. vsk.), s. 28–32. <URL: <http://www.tsv.fi/ttapaht/994/kivinen.htm>>.
- Kurkela, Kari, Note and Tone. A Semantic Analysis of Conventional Music Notation. [Diss.] *Acta Musicologica Fennica*, 15. Suomen Musiikkiteollisuuden Seura, Helsinki 1986.
- Lewis, Peter B. (toim.), *Wittgenstein, Aesthetics and Philosophy*. Ashgate, London 2004.
- Lång, Markus Psykoanalyysi ja sen soveltaminen musiikintutkimukseen. [Diss.] *Studia musicologica Universitatis Helsingiensis*, 12 [11]. Helsingin yliopisto, Helsinki 2004.
- Pekkälä, Erkki, Historiallinen katsaus analyysimetodiikan kehitykseen etnomusiologiassa. *Musiikki* 3–4/1984 (14. vsk.), s. 129–187.



# Reijo Kupiainen Valokuvan ongelma

Mika Elo, *Valokuvan medium*. Tutkijaliitto, Helsinki 2005. 293 s.

Valokuva on koko historiansa ajan ollut suuri ongelma länsimaisen kulttuurin kentällä. Vieläkään ei ole oikein täyttä selvyyttä mitä tai mikä se on. Ongelma nivoutuu länsimaisen filosofian pitkään valometafysiikan perinteeseen ja erityisesti kysymykseen kuvan ja todellisuuden suhteesta ja moniin muihin kysymyksiin. Kuvaa sinänsä koskettavat myös monet ongelmat, kuten talven tapahtumat Muhammedin pilakuvista osoittivat. Miten sinänsä niin viattomalta vaikuttava asia kuin kuva voi olla niin suuri ongelma?

Positiivinen puoli asiassa on, että kuva on kirjoittanut ja kirjoittaa vielä kosolti tutkimuksia. Mika Elon *Valokuvan medium* on yksi lukuisista tutkimuksista, jotka yrittävät selvittää valokuvan olemusta. Sinänsä kysymys ei siis ole uusi. Valokuvaa voidaan tosin lähestyä hyvin monesta näkökulmasta. Elo pyrkii kirjassaan nostamaan valokuvateorian rinnalle mediateoreettisia kysymyksiä, jotka kumma kyllä, ovat itse asiassa laistaneet perinteisen valokuvan käsittelyä ja tarkentaneet katsettaan pikemminkin liikkuvaan kuvaan ja digitaalisiin medioihin. Valokuva on kuitenkin kaikessa läsnä, niin konkreettisesti kuin teoreettisestikin, kuten *remediaation*-ajatus antaa ymmärtää: ei uutta mediaa ilman vanhaa, jota uudet mediat tavalla tai toisella kierrättävät.

Elo nostaa kysymykseen myös digitaalisuuden vaikutuksen valokuvaan: onko digiaikana enää mielekästä puhua valokuvasta? Eroaako digikuva perinteisestä kuvasta ja mikä lopulta on valokuvan medium? Mediatutkija Lev Manovichin paljon siteerattu vastaus on, että digitaalista valokuvaa ei ole. Väite perustuu siihen, että digitaalitekniikalla on pyritty fotorealismisuuteen, eli muok-

kaamaan kuvaa todenkaltaiseksi. Manovichin esimerkki on Jurassic Park -elokuvan yritys työstää aidon näköisiä dinosauruksia. Näin ollen digitaalikuvaus olisi vain jatkoa valokuvauksen realismin perinteelle.

Valokuvateoreettisia näkökulmia onkin leimannut usein kysymys kuvan ja toden suhteesta tai kuvan indeksisyydestä, siitä miten kuva rakentuu todellisuuden voimasta, ikään kuin luonnon omana jälkenä. Tämä kysymys johti valokuvauksen alkuaikoina 1860-luvulla aina raastupaan asti. Kysymys oli siitä, voidaanko valokuvaan soveltaa samoja tekijänoikeuslakeja kuin muihin taiteisiin. Jos kyseessä on vain luonnon oma kemiallinen prosessi, jossa filmi valottuu vailla välittäjää, ei se voi olla kenenkään tekemä ja omaisuutta. Valokuva sai kuitenkin oikeuden päätöksellä taiteen aseman, mutta kysymys indeksisyydestä jäi edelleen pohdittavaksi. Elo esittää, että indeksisyyden kysymys on vedenjakaja, joka jäsentää valokuvateoreettista keskustelua. Siinä rakentuu kahtiajako sen mukaan onko kyseessä luontoon ja aistisuuteen palautuvasta vai kulttuurisesta ilmiöstä. Tämä on samalla olennainen filosofiaa jäsentäneistä rajapinnoista. Vasta erilaisten 1900-luvulla ajateltujen käänteiden (kuten lingvistisen, symbolisen, kuvallisen tai mediaalisen käänteiden) myötä on tullut melko selväksi, että todellisuus on konstruktio, jota myös mediat rakenteistavat.

Elon erityinen anti valokuvateorialle on, että hän tuo keskusteluun erityisesti saksalaisen mediateorian ja mediafilosofian, joka on Suomessa jäänyt pahasti angloamerikkalaisen keskustelun jalkoihin. Elolla on myös kunnianhimoinen pyrkimys yhdistää valokuvateoriaan filosofista ja me-

diaesteettistä keskustelua, jota hän ammentaa erityisesti Walter Benjaminilta, Martin Heideggerilta, Jacques Derridalta, Immanuel Kantilta, Ronald Barthesilta ja Sigmund Freudilta. Varsinkin Benjamin on keskeisessä asemassa. Kirjan kokonaisuus ja argumentaatio valitettavasti kuitenkin kärsivät tästä moniaineksisuudesta, joka rakentaa aivan omanlaisensa montaasin lukijan seurattavaksi. Oivallukset aineiden yhteenkietoutumisesta ovat välillä herätteleviä, välillä taas polkua on varsin hankala seurata.

Kirjasta jää lopulta käteen melko vähän. Ei siksi, etteikö siinä olisi paljon ajatuksia herättäviä ja syvälle luotaavia välähdyksiä, oivallista Benjaminin luentaa ja mielenkiintoisia suhteita, vaan siksi, että kokonaisuus ei helposti hahmotu. Elon loppulema kysymykseen valokuvan mediumista on, että valokuva on kuvateknologian ja kuvametafysiikan hybridi ja jännittyy emansipatorisen lupauksen ja totalisaation vaaran välille. Molemmat ”akselit” rakentuvat Benjaminin ja Heideggerin varaan, ja erityisesti Heideggerin tekniikan kysymisen ja Benjaminin mediaesteetiikan varaan.

Näiden kaksinapaisten akselien lisäksi valokuva näyttää allegoriselta, ”se ’sano’ toisin. Se tuottaa siirtymiä tilan ja ajan rakenteissa.” (213). Tämä on tuttu valokuvaan liitetty ilmiö, jonka Roland Barthes tiivistää valokuvan noemaksi: ”tämä on ollut”. Kuva todistaa jonkun olleen paikalla, mutta on jo samalla tyhjentänyt subjektin paikan, se paljastaa, tuo näkyväksi, mutta samalla näyttämällä se näyttää näkymättömän ja paikantamalla se näyttää paikantamattoman (213).

Ei ihme, että valokuvaan on liitetty magiaa.

# Sami Syrjämäki

## Kulttuurihistoria, tulkinta ja etiikka

Sakari Ollitervo, Jussi Parikka ja Timo Väntsi (toim.),  
*Kohtaamisia ajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria.*  
 Cultural History – Kulttuurihistoria 3. Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiaine,  
 Turku 2003. 288 s.

Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiaine on julkaissut vuodesta 2002 alkaen kiinnostavaa kirjasarjaa *Cultural History – Kulttuurihistoria*. Sarjassa on ilmestynyt jo viisi niteä, joista osa on englannin- ja osa suomenkielisiä. Niteet ovat laajan ja poikkeittieteellisen kirjoittajakunnan artikkelikokoelmia. Niissä tarkastellaan kulttuurihistoriaa ja sen metodologisia kysymyksiä. Sarja on tutustumisen arvoinen kaikille intellektuaali- ja kulttuurihistoriasta kiinnostuneille.

Sarjassa ilmestynyt tulkinnan teoriaa käsittelevä nide on nimeltään *Kohtaamisia ajassa*. Sen sisältämät kaksitoista artikkelia liikkuvat laajahkolla teoreettisella kentällä, joskin painotus on fenomenologian ja hermeneutiikan perinteissä. Kirjassa käsitellään mm. Hans-Georg Gadameria, Paul Ricoueria, Michel Foucault'ta, Carlo Ginzburgia, Maurice Merleau-Pontya, Friedrich Kittleria, Martin Heideggeria ja Quentin Skinneria.

Kokoelmasta aistii, että kirjoittajat käsittelevät itselleen merkityksellisiä ongelmia. Osa teksteistä etenee jopa aitoon snellmanilaiseen tyyliin osoittaessaan reittejä, joita pitkin kirjoittaja on nykyiseen positiionsa saapunut. Ongelmiin ei esitetä yksiselitteisiä ratkaisuja vaan ote on ennemminkin ovia avaava kuin sulkeva. Artikkelit täyttävät myös akateemisuuden kriteerit vaikka eivät hengeltään olekaan kaikkein tyyppisimpiä tieteellisiä artikkeleita – joita lukiessaan tulee joskus mieleen, että artikkelin merkitys kirjoittajalle on vain ja ainoastaan uusi merkintä julkaisualueella.

### Heideggerista Skinneriin, tulkinnasta etiikkaan

Artikkeleista ensimmäisessä Jaakko Penttinen tarkastelee Heideggerin käsitystä historiallisuudesta ja pyrkii tuomaan sen vuoropuheluun historian tutkimuksen kanssa osoittamalla tällaisten peruskäsitteiden (ts. historian filosofian) merkityksen historian tutkimukselle. Hänen teesinsä on, että historiantutkimuksella ja filosofialla on yhteys, joka ei aktualisoidu ainoastaan niinä hetkinä kun historian tutkimuksen käytännölliset ongelmat nostavat ne esille. Penttisen mukaan filosofialla on annettavaa historiatieteelle filosofiana eikä ainoastaan apu-tieteenä. Tämä teema toistuu useissa kokoelman artikkeleissa.

Toisessa artikkelissa Sakari Ollitervo tarkastelee Gadamerin käsityksiä historiantutkimuksesta. Gadameria käsittelee myös Hanna Meretojan artikkeli, mutta hän tuo mukaan myös Ricouerin. Ollitervon ilmaisu kulkee hetkittäin ehkä turhan lähellä Gadamerin kirjoitusta, mutta muuten artikkeli avaa horisontteja onnistuneesti. Meretoja kiinnittää selkeässä artikkelissaan erityistä huomiota ymmärtämiseen itse-tietoisuutta nostavana ja identiteettiä muokkaavana prosessina.

Heidegger ja Gadamer jatkavat läsnäoloon Maria Sellin artikkelissa, ja mukaan tulee myös Vattimo. Sell tarkastelee hermeneutiikan traditiota modernin filosofiana, sen tulkitsijana ja kriitikkona. Sellin mukaan historian tarkastelu mahdollisuuksina johtaa oma ajan kriittiseen arviointiin ilman pyrkimystä ylittää sitä.

Valterri Viljanen pohtii Michel Foucault'n ajatusta genealogiasta filosofian ja historiantutkimuksen välimaastona, ”historiallisena ontologi-ana”. Foucault'n vinkki histori-oi- sijoille on siirtyminen objektikes- keisyydestä kysymykseen mitkä ovat ne käytännöt, jotka konstituivat objektin jonakin.

Jussi Parikka tuo mielenkiin- toisessa artikkelissa Kittlerin avulla esiin mediateknologian vaikutuksia tuotettuihin merkityksiin ja kysyy missä määrin hermeneutiikan tai ainakin Gadamerin universalistinen käsitys kielellisyydestä on ongelmal- linen.

Eva Johanna Holmberg liikkuu Carlo Ginzburgin jäljillä. Hän tarkastelee historiankirjoitusta ja -tutkimusta salapoliisitarinan ja -työn kaltaisena toimintana, joka johdattelee näkemään mitä pinnan alle on kätkeytynyt.

Mielenkiintoisia avauksia ovat myös Ulla-Maija Matikaisen kriit- tiset pohdiskelut siitä, mitä sanot- tavaa Merleau-Pontyn ruuminfeno- menologialla voi olla kulttuurihisto- rialliselle tutkimukselle. Kielelliseen sidotun historioitsijan haasteeksi Merleau-Pontyn suhteen muodostuu tämän uppoutuminen ei-kielelliseen kokemukseen.

Gadamer ja Heidegger palaavat tarkastelun keskiöön Kimi Kärjen artikkelissa, jossa hän tulkitsee audio- visuaalista materiaalia (esimerkkinä Pink Floydin konserttitallenne) feno- menologis-hermeneuttinen ajattelu apunaan. Kärki kehittää ajattelua hedelmällisellä tavalla rock-kon- sertin tulkinnan kehikoksi vaikkakin toteaa, että saksalaisen professorin ja

rock-konsertin välillä vallitsee tietty ”ajatuksellinen distanssi”.

Heli Rantala nostaa esiin kaksi erilaista tapaa lähestyä historiallisia tekstejä. Hän asettaa vastakkain kaksi kontekstia (ehkä aavistuksen asetelmia kärjistäen), tekstin historiallisen kontekstin ja nykykeskusteluiden kontekstin, ja rakentaa oman positionsa vastakkainasettelun väli- maastoon.

Tieteen etiikka on ollut vilkkaan keskustelun kohteena viime vuosina, mutta historiatieteen tai erityisesti kulttuurihistorian harjoittamisen eettiset kysymykset ovat jääneet vähäiselle huomiolle. Timo Väntsi analysoi Kari Immosen oppikirjassa *Kulttuurihistoria – johdatus tutkimukseen* avautuvia arvoja. Tämän kautta hän kartoittaa historiantutkimukselle ominaisia arvovalintoja ja päätelee, ettei historioitsijan ole mahdollista välttää arvovalintoja työssään.

Kirjan päättävässä artikkelissa Pirkka Leino tarkastelee kritiikin ja historiantutkimuksen kohtamismahdollisuuksia. Foucault’n, Adornon ja erityisesti Derridan ajatteluun nojautuen hän haluaa osoittaa, että historiantutkimus on nimenomaan tuomioistuin; historian tulkinta on aina poliittista.

Kaiken kaikkiaan kirja on miellyttävää lukemista. Vain paikoittain lukukokemusta häiritsee, että kirjoittaja kirjoittaa liian lähellä saksalaisten filosofien omaa tyyliä. Mutta tämä ei muodostu suureksi ongelmaksi. Turun Kulttuurihistorian oppiaineen julkaisusarja on mainio esimerkki virkeästä akateemisesta toiminnasta.

# Leif Sundström

## Olennainen marginaalihistoria

Pekka Isaksson & Jouko Jokisalo,  
*Historian lisälehtiä – Suvaitsevaisuuden ongelma ja vähemmistöt kansallisessa historiassa*. Like, Helsinki 2005. 351 s.

Vuonna 1998 ilmestynyt Pekka Isakssonin ja Jouko Jokisalon *Kalvonmittaajia ja skinejä – Rasismien aatehistoriaa*, oli erinomainen ja tärkeä teos jatkuvasti ajankohtaisesta ja yllättävän moniulotteisesta aiheesta.

Kaksikon uusiin kirja *Historian lisälehtiä* sivuaa osittain rasismien teemoja, mutta laajenee käsittelemään ylipäänsä vähemmistöjen asemaa, sekä syrjinnän ja sarron historiaa. Teos käsittelee sitä osaa historiasta, jota vähemmän käsitellään suurissa tietosanakirjoissa tai varsinkin koulujen oppikirjoissa, aivan kuten tekijät heti ensisanoikseen ilmoittavat.

Johtuen teemojen laajuudesta teos poukkoilee ajassa ja aiheissa, eikä ole yhtä tarkka kuin *Rasismien aatehistoria*. Se kertoo kuitenkin erittäin olennaisista historiallisista tapahtumista, jotka ovat kestäneet huomattavasti pidemmän ajan kuin yksittäiset sodat tai vallankumoukset. Ne ovat myös uhrimääriensä suhteen äärimmäisen relevantti osa ihmiskunnan historiaa.

Teos on elävästi kirjoitettu ja täynnä mielenkiintoisia yksityiskohtia. Kirjaa lukiessa mieleeni tuli Jonathan Gloverin parisen vuotta sitten ilmestynyt *Ihmisyys*, joka myös pureutui poikkeuksellisen mielenkiintoisella tavalla ihmiskunnan arkoihin historiankohtiin.

Isakssonin ja Jokisalon tyyli on vähemmän dramaattinen ja heidän ajallinen perspektiivinsä on laajempi, mutta hekin suuntaavat katseensa sokeisiin ja selittämättömiin historian täpliin.

### Valkoisen miehen retket

Teos lähtee liikkeelle ristiretkistä, jotka ovat ajankohtaiset niin kauan kuin kristityt kansat jatkavat käännetyt retkiään mantereiden taakse. Muslimimaailma ei ole unohtanut vielä ensimmäisiäkään retkiä, jolloin kristityt armeijat useaan eri otteeseen terrorisoivat Lähi-itää. Retkien takana olevat syyt paljastuvat kirjassa moninaisiksi ja erityisen painaviksi osoittautuvat tässäkin asiassa taloudelliset vaikuttimet. Ristiretket olivat myös eräänlainen keskiajan massaliike, joka kokosi kristittyjä yhteen asemasta, iästä ja sukupuolesta katsomatta, vaikka kaikkein suurin merkitys oli tietenkin ritaristolla. (20–21) Retkien seuraukset eivät olleet ainoastaan negatiivisia, sillä esimerkiksi yksilönvapaudet lisääntyivät Euroopassa valmistaen siten tietä renessanssin nousulle.

Kristityille ristiretket merkitsivät omanarvonkohotusta suhteessa muihin uskontoihin ja kulttuureihin, mikä taas valmisti tietä myöhemmälle imperialismille. Ristiretkien perintö eli vielä II maailmansodan aikana ja sen jälkeenkin. Vanhan muslimimaan miehitys pääosin kristittyjen sotilaiden ja maiden toimesta ei voi olla verestämättä uudestaan vuosisatojen takaista asetelmää, vaikka uskonnon asemasta ideologisena aseena olisikin demokratia.

Ristiretkistä lähtien eurooppalainen ihminen on mennyt muille mantereille valloittamaan, ryöstämään, hyötymään tai lomailemaan. Löytöretkiksi nimetty eurooppa-



lainen invaasio tuhosi kokonaisia valtioita ja kulttuureja, ajaen jotkut kansat lähes sukupuuttoon. Kaikkein suurimmat ja pysyvimät jäljet eurooppalaiset jättivät Australiaan ja Amerikan mantereisiin, joiden alkuperäisväestöt nujerrettiin käytännössä lopullisesti. Vain Bolivian kaltaisessa yhä intiaanienemmistöisessä maassa jonkinlainen vastavallankumous on edes ajateltavissa.

Isaksson ja Jokisalo kuvaavat kiinnostavasti löytöretkien taustoja ja vaikutuksia linkittäen historian nykypäivään. Ristiretkien, löytöretkien ja orjuuden historian yhteyttä nykypäivän ennakkoluuloihin ja asetelmiin selvennetään. Lukiessa pessimismi kuitenkin vahvistuu; rasismilla, ksenofobiolla ja länsimaisella ylimielisyydellä on takanaan niin pitkät perinteet, että niiden murtuminen ei voi tapahtua kovin nopeasti. Mutta odottaako muu maailma niin kauan vai onko odotettavissa enemmänkin vastareaktio solidaarisuudelle ja suvaitsevaisuudelle, jotka historiallisesti katsoen ovat vasta rantautuneet Eurooppaan?

### Antisemitismi syrjinnän arkkityypinä

Hyvin pitkään Euroopassa ei ollut juuri muita uskonnollisia vähemmistöjä kuin juutalaiset, jotka ovat saaneet kantaa syrjinnän ja sorron taakkaa vuosisatoja.

Kapitalismin kehittyessä sorto laimeni puolittaiseksi hyväksymiseksi puhjeten taas absurdin tuhovimman ja kansallissosialismin muodossa. Antisemitismiä ja sen merkitystä lienee monien nykyajan ihmisten vaikea ymmärtää johtuen juutalaisten häviävän pienestä määrästä useimmissa länsimaisissa yhteiskunnissa.

Jo Hannah Arendt omisti kuullussa totalitarismin tutkimuksessaan suuren osan antisemitismin tarkastelulle, eikä hän ole ollut ainoa, joka on katsonut koko natsismin ytimen olevan antisemitismin ympärillä.<sup>1</sup> Itse asiassa antisemitismi ja rasismi kaikkein selkeimmin erottivat kansallissosialismin muista fasismin lajeista, jopa niin että jotkut tutkijat

pitävät sitä sen tähden täysin omana ideologianaan.<sup>2</sup>

Myös Isaksson ja Jokisalo omistavat teoksestaan aimo osan antisemitismin ja antijudaismin tarkastelulle. He esittelevät juutalaisvastaisuuden juuria ja suunnannäyttäjiä, joista varsinkin Martti Lutherin merkitys on huomattava. Keskeistä antisemitismin ja rasismin historiassa oli 1800-luvulla syntynyt tarve kehittää mainituille aatteille tieteellinen selitysmalli. Suuri osa varhaisemmista rotuteorioista näyttää nykyajan perspektiivistä lähinnä naurettavilta, mutta on muistettava niiden olevan jossain määrin uusiutumiskykyisiä, koska myös tatu vanhasilla on yhä sijansa tiedeyhteisöissä. Isaksson ja Jokisalo esittävät antisemitismin perinteen vaikuttavan yhä Euroopassa. Nykyajan kannalta kenties suurempi merkitys antisemitisminä on ollut muun rotujattelun ja rasismin valmistajana. Valtakulttuuri on varsinkin vaikeimpina aikoinaan tarvinnut syntipukin ja syyllisen, johon kollektiivinen viha voidaan purkaa. Juutalaisväestön ja maahanmuuttajien välinen ero on kuitenkin huomattava niin heidän asemansa kuin lukumääränsä suhteen.

### Historian tuntien lisäoppimateriaali

Historian lisälehtiä sisältää epilogina Veli-Pekka Lehtolan kirjoittaman katsauksen saamelaiden historiasta ja Henna Hutun esityksen romanien historiasta. Hutun kirjoituksen läpinäkyvästä asenteellisyydestä huolimatta molemmat ovat perusteltuja ja informatiivisia lisäyksiä Suomen perinteisten vähemmistöjen vaiheista. Kaltoin kohdeltujen vähemmistöjen joukkoon olisi voinut sijoittaa monia muitakin ryhmiä, mutta tekijöiden rajaus on järkevä. Kenties tietyt seksuaaliset vähemmistöt olisivat saattaneet olla nykyajankin kannalta relevantteja kohteita.

Isakssonin ja Jokisalon kirjan merkitys ulottuu kauas tavanomaisen historiankirjoituksen ulkopuolelle. Se olisi sopivaa luettavaa akateemisten piirien ulkopuolellakin yleis-

sivistävänä ja asenteita korjaavana opuksena. Sen aineistosta voisivat esimerkiksi historianopettajat omaksua aineistoa tunneilleen. Koulujen historia on yhä edelleen valittavan vallitsevasti sotatantereiden ja ”suurmiesten” historiaa. Historian lisälehdet käsittelevät itse asiassa ihmiskunnan enemmistön historiaa, ihmisten, jotka yhä enenevässä ovat tulleet osaksi suomalaistenkin arkea.

### Viitteet

1. Samaa mieltä ovat monet myöhemminkin tutkijat ja muun muassa natsi-ideologi Alfred Rosenberg katsoi kansallissosialismin perustuvan rotujatteluun ja antisemitismiin.
2. Ks. Burleigh ja Wippermann 1991.

### Kirjallisuus

Burleigh, Michael ja Wolfgang Wippermann, *The Racial State: Germany, 1933–1945*. Cambridge University Press, New York 1991.

# Aki-Mauri Huhtinen

## Sota on politiikan jatkamista toisin keinoin – vai päinvastoin?

Carl von Clausewitz, *Sodankäynnistä*. Suomentanut Heikki Eskelinen. (*Vom Kriege* 1832, suomennettu ensimmäisen kerran 1924.) 4. painos (1. painos 1998.) Art House, Helsinki 2005. 356 s.

John Keegan, *Sodankäynnin historia*. Suomentanut Jouni Suistola. (*A History of Warfare*, 1993.) Gummerus, Helsinki 2005. 463 s.

Valistuksen, romantiikan ja rykmenttikurin sekoitus, upseeri ja herrasmies Carl von Clausewitz (1780-1831), merkitsee eurooppalaisille upseereille samaa kuin Hegel eurooppalaisille filosofeille. Vaikka Clausewitzin elämänsä kulkee täysin päinvastaisesti kuin Friedrich Nietzsche, kummankin teosten julkaisattamisessa on naisilla ollut merkittävä osuus. Heikki Eskelisen kääntämä uusin suomennos alkaakin mielenkiintoisesti Marie von Clausewitzin ylistyskirjoituksella miehensä pääteoksesta. Jää historian hämärään millainen merkitys vaimon toimittamalla tekstillä on ollut Clausewitzin nousemiseen sotataidon klassikkojen joukkoon.

Carl von Clausewitz syntyi 1. heinäkuuta 1780, valistuksen vuosisadalla ja yhteiskunnallisesti vakaan Preussin kansalaisena pienessä Burgin kaupungissa, lähellä Magdeburgia. Ranskan suuri vallankumous heijastui pysyvästi Clausewitzin mieleen hänen joutuessaan upseerioppilana taistelemaan ajan ”terroristeja” eli ranskalaisia vallankumouksellisia vastaan Reininmaalla vuonna 1793. Jo näinä aikoina Clausewitz alkoi epäillä sodan säännönmukaisuutta ja sen luonteen laskennallisuuden mahdollisuutta.

Vaikka Carlin vaimo kehuikin miehensä koulutuksellista taustaa ja sen riittävyttä muuhunkin kuin sotilaan ammattiin, tosiasiaa sanakarimme sivistys oli heikkoa ja

sota Ranskan vallankumouksellisia vastaan antoi 13-vuotiaalle junkkerille elämäntarkoitusta. Baselin rauhaa vuonna 1795 seurasi nuoren Clausewitzin elämässä opiskelun ja kasarmipalveluksen aika, jolloin hänen mielenkiintonsa kohdistui vallankumouksen pyörteissä Napoleonin menestystarinan syntymiseen. Menestyminen sotakouluissa ajoi kunnianhimoisen nuoren miehen täyttämään sivistyksensä aukkoja. 1800-luvun ajan uudistuva ilmapiiri Fredrik Suuren sovinnaisuuden ajan hengestä ja Napoleonin voittoisat sotaretket ovat vaikuttaneet merkittävästi pääteoksen sisältöihin.

Clausewitz kohosi nopeasti sotilashierarkiassa toimien mm. Preussin prinssin henkilökohtaisena adjutantina ja sotataidon opettajana. Clausewitz sai myös tehtäviä, jotka koskivat ajan tunnettujen sotateoreetikkojen ajatusten ja kirjoitusten arvostelua ja analysointia. Clausewitzin mukaan esimerkiksi strategian ja taktiikan käsitteiden ero ei ole määrällinen vaan laadullinen ero. Strategia tuli käsittää kokonaisuudeksi, joka sulki sisäänsä taktiset taistelut ja niihin liittyvät toimet. Sodan päämäärät sekä sodassa vaikuttavat henkiset tekijät ohittivat Clausewitzin ajattelussa sodan teorian, jotka perustuisivat geometrialle.<sup>1</sup>

Politiikan ja sodankäynnin läheinen yhteys konkretisoitui Clausewitzille, kun Napoleon hyökkäsi Preussiin vuonna 1806. Ranskalaiset

löivät jäykkään ja geometriseen taisteluun tottuneet preussilaiset. Clausewitz joutui ranskalaisten vangiksi. Päästyään vankeudesta Clausewitz alkoi ranskalaisten miehittämässä Preussissa suunnitella salassa Preussin asevoimien uudistamista. Kun Preussi teki keväällä 1812 liittosopimuksen Napoleonin kanssa, Clausewitz loikkasi Venäjän asevoimien palvelukseen. Nyt hän sai seurata aitiopalkalta Moskovan paloa ja Napoleonin joukkojen jäätymistä Moskovan portteille. Clausewitz neuvotteli Preussin asevoimille erillisrauhan ja näin loi ensiaskeleita asevoiman käytöllä valtiollisen vapaussodan käsitteelle.

Clausewitz toimi sotakorkeakoulussa strategian opettajana ja antoi yksityisopetusta mm. tulevalle Saksan keisarille Wilhelmille. Hän opiskeli filosofiaa ja tutustui siinä yhteydessä erityisesti Hegelin ja Kantin ajatteluun. Saksalaisella idealismilla ja romantiikalla oli myös vahva vaikutus Clausewitziin. Napoleonin kukistumisen jälkeen Clausewitz syrjäytyi Preussin sotalaitoksen johdosta liian liberaalisena ja vallankumouksellisena ajattelijana. 39-vuotias sotafilosofi keskittyi täysin pääteokseensa kirjoittamiseen. Kolera korjasi satonsa 16.11.1831.

### Sodan taidot ja todellisuus

Clausewitzin kuoleman jälkeen ilmestynyt pääteos kuvaa juuri alkuvuosissaan parhaiten hänen ajat-

teluaan. Pekka Visurin mukaan Preussin yleisesikunnan päällikkö sotamarsalkka Helmuth von Moltke (1800–1891) oli ollut Berliinissä Clausewitzin oppilaana ja soveltanut menestyksekkäästi Clausewitzin oppeja, ja tämä teki kirjasta nopeasti kuuluisan. Suomeksi kirja on viimeksi käännetty Heikki Eskelisen toimesta vuonna 1998. Vuonna 1924 ilmestynyttä ensimmäistä suomennosta leimasi systematisoinnin puute sekä kääntäjän valikoivuus käännösten suhteen. Sen sijaan Pekka Eskelisen suomennosta vahvistavat asiantuntevat viitteet sekä Wolfgang Pickertin ja Wilhelm Ritter von Schrammin ohjeet Clausewitzin lukemisen tueksi. Apuna voi käyttää myös englanninnoksia, joista Visurin mukaan paras on Michael Horwardin ja Peter Paretin käännös vuodelta 1984.<sup>2</sup>

Clausewitzin ajattelu suuntautuu Napoleonin joukoissa palvelleen kenraali Antoine-Henri Jominin (1779–1869) sotataidon teorian perustalla olevaa geometriaa vastaan. Jominin mukaan on mahdollista laskea matemaattisesti edullisimmat etenemisreitit ja parhaat taistelumuodostelmat. Jomini oli luomassa sodalle systeemiä tai mallia kaksiulotteiseen avaruuteen, jossa armeijat kohtaisivat toisensa taistelussa ns. linjojen kautta. Linjoilla Jomini tarkoitti niitä tiedonkulun ja logistiikan reittejä, joiden kautta armeijan on kuljettava taatakseen taistelulle huollon ja johtamisyhteydet.

Kustaa Adolf oli taistellut mm. Euroopassa ilman pysyviä yhteyksiä Ruotsiin useiden vuosien ajan tukeutuen Euroopassa paikallisiin huollon ja tiedonkulun kanaviin. Ajatus taisteluun lähtemisen paikan ja kohdattavan vihollisen paikan välillä olevista linjoista syntyi renessanssin ja valistuksen ajan hengessä, kun taisteluiden johtaminen siirtyi taistelukentältä esikuntateltaan kartan äärelle. Kartta abstrahoi taistelun ja asetti sen kaksiulotteiseen tilaan, jolloin ylhäältä päin katsottuna taistelun alun ja lopun välille muodostui geometrisesti hahmotettavia sisä- ja ulkolinjoja. Linjojen käyttö ja valinta riippui käytettävissä olevien joukkojen määrästä, no-

peudesta ja maaston sekä ilmaston kulkuvaikeudesta.<sup>3</sup>

Clausewitzin mukaan mitään matemaattista ns. ”voiton kaavaa” ei ole olemassa. Positivistisilla laeilla ei voida hallita sodankäyntiä. Yksi syy tähän ajatteluun oli se, että Clausewitz toisin kuin Jomini ei käyttänyt strategisen ja taktisen tason välissä operaation käsitettä. Clausewitzille sotataito oli ensikädessä taidetta, ei tiedettä. Vahva dialektinen ajattelu sodankäynnistä on Clausewitzilla hegeliläistä perustaa. Sodan ainoa absoluutti on kuolema ja siksi sota on tahtojen dialektiikkaa.

Clausewitzin mukaan valloittaja esiintyy aina rauhaa rakastavana kuten Napoleon oli tehnyt hänen aikanaan. Ajatus asioiden sopimisesta rauhanomaisesti ei ole onnistunut 1900-luvulla (Hitler, Stalin) eikä 2000-luvulla (Bush, Putin). Clausewitzille sota oli siis väkivallan käyttöä eikä sille ollut mitään luonnollisia rajoja. Sodan rajat ovat sen omalakisuuudessa sodan voiman ehtyessä. Sodalla on aina taipumus eskaloitua, mutta käytännössä ei ole olemassa absoluuttista sotaa, vaan todellisuus asettaa aina jotakin rajoja sodan voimalle ja jatkumiselle. Ihmiset eivät jaksa ajatella rationaalisesti sodassa. Sodan voimaa ja energiaa hidastaa ”kitka”, joka on Clausewitzin koko ajattelun keskeinen käsite.

### Todellisuuden kitka

Voiko siis sotataito olla kuin shakkipeli vai luoko politiikka siihen ulottuvuuksia, joita matemaattisesti on vaikea mallintaa. Vietnamin sodan aikaan Yhdysvalloilla oli 50-kertainen voima tuhota koko maapallo. Tänään Yhdysvallat voi tuhota maapallon 500 kertaa, mutta sodan voittaminen Afganistanissa ja Irakissa on yhä kauempana. Ja miten on mahdollista, että näin valtavalla voimalla ei ole saatu vangittua yhtä ainoaa henkilöä, Osama bin Ladenia?

Keskeisenä oppina Clausewitzilla on, että sodan alkua ja kulkua ei voida ennustaa, joten etukäteen laadittujen suunnitelmien tulee kestää yllätykset ja sotilaiden on hallittava ensimmäiset tehtävänsä. Ohjeet ja

**Clausewitzin mukaan valloittaja esiintyy aina rauhaa rakastavana kuten Napoleon oli tehnyt hänen aikanaan. Ajatus asioiden sopimisesta rauhanomaisesti ei ole onnistunut 1900-luvulla (Hitler, Stalin) eikä 2000-luvulla (Bush, Putin). Clausewitzille sota oli siis väkivallan käyttöä eikä sille ollut mitään luonnollisia rajoja. ”**



säännöt auttavat ennen sotaa mutta sodassa niistä ei juuri ole hyötyä.

Clausewitz ei uskonut systeemiin, jolla sodan johtaja voisi johtaa sodan voittoon. Toisin kuin valistuksen ajan henki, Clausewitz epäili ihmisen rationaalisuuden kykyä ja systemaattista toimintatapaa äärimmäisissä olosuhteissa. Ranskan vallankumous oli lopulta tehnyt Clausewitzin vakuuttuneeksi siitä, että kansakunnissa asuu vallankumouksen voima, joka ei noudattele säännönmukaisuuksia.

Löytäkseen vastauksen siihen, mitä sota on ja mitä päämääriä se palvelee, Clausewitz etsi sotilaan univormuun verhotun filosofin tavoin vastauksia sekä sotahistoriasta (deduktio) että aikansa konkreettisista tapauksista (induktio). Absoluuttinen sota teoriassa oli mahdollista, mutta käytännössä elämän, politiikan ja ihmisen rajoitukset ja toiminnan ehdot muodostavat ”elämän kitkaa”, joka kulminoii suurimmankin voiman ja tuhon. Clausewitzin mukaan sota on moraalisesti neutraalia ja pahinta tapahtuu juuri silloin kun se moralisoidaan. Clausewitz viekin ajattelunsa lähelle Aristotelesta ja kysymystä keinojen ja päämäärien suhteesta. Sodassa on siis aina kysymys suurista tunteiden eskaloitumisista, jotka voivat sammua yhtä nopeasti kuin alkoivatkin.<sup>4</sup>

Toisin kuin taolaisessa ajattelussa, Clausewitz kehotti käyttämään mahdollisimman paljon voimaa taistelun ja sodan voittamiseksi. Tämä perustui siihen, että Clausewitz näki sodan tai taistelun väistämättä kulmineituvan voiman suhteen ja mitä aikaisemmin vastustajan voima saadaan tuhottua sen parempi se on lopputuloksen kannalta.

Clausewitzin pääargumentti on, että politiikan ja sotilaan tulee ymmärtää toisiaan. Yksi Yhdysvaltojen suurimmista virheistä Afganistanissa ja Irakissa on ollut presidentti Bushin lähtökohta olla välittämättä siitä, mitä sotilasjohto tekee operaatioalueilla. Poliittiset tavoitteet, niiden saavuttamisen kriteerit ja suunnitelma sodan lopettamisesta eivät ole olleet tilannetietoisuudeltaan yhteneväiset sotilaallisen ja poliittisen johdon edustajilla. Toisaalta sotilaiden ja

poliitikkojen tulee antaa toisilleen työrauha, jottei käy kuten Hitlerin ja hänen kenraaliensa kesken: valtio alkaa johtaa jalkapartiota.

Yksi Clausewitzin ajattelun operationalistajista oli Lenin, joka oivalsi sodan ja politiikan keskinäisen ja toisiaan energisoivan riippuvuuden. Ensimmäinen maailmansota tarjosi Leninille mahdollisuuden sisällissodan kautta poliittiseen vallankumoukseen, jonka hän ajatteli laajenevan maailmanlaajuisiksi. Leninin virhe piili siinä, että hän ei ymmärtänyt Clausewitzin ajattelun keskeisintä käsitettä, kitkan käsitettä. Vaikka sota on absoluuttista ja rajoittamatonta toimintaa, niin erilaisista sattumanvaraisista tekijöistä johtuen, ihmisten irrationaalisen luonteen vuoksi, ihmiset eivät jaksa sotia kauaa ja sodan liekki sammuu. Jokaisella sodalla on kulminaatiopisteensä, joka alkaa hävittää sodan energiaa.

Jos Lenin käytännöllisesti liiaksi Clausewitzin ajattelua, on useissa maissa upseeristo vierastanut Clausewitzin ajattelua sen teoreettisuuden vuoksi. Vasta Vietnamin katastrofin jälkeen Yhdysvalloissa alettiin sotakouluissa lukea Clausewitzia. Filosofinen järkevyyks oli pakko nostaa pöydälle, koska Vietnamin Yhdysvallat eivät olleet hävinneet yhtään taistelua, mutta hävisivät itse sodan.

Clausewitzin keskeinen sanoma on, että ken sodan leikkiin ryhtyy, se leikin kestäköön. Hyökkääjän voima heikkenee aina ja väistämättä. Yhdysvaltojen sodankäynnin superkoneisto on liennut Irakissa katujen ja kaupunkien sekaan. Puolustajalla on aina kotikenttäetu huollon ja johtamisyyhteyksien suhteen. Hyökkääjän tie kotiin on pitkä. Useimmiten tapahtuu niin, että hyökkääjän voima kulmineituu ennen strategista tavoitetta. Sota on siis luonnollista aloittaa puolustuksella. Kun kuulet lauseen ”sotilaille mikään ei ole mahdotonta”, tiedät, että tuossa kulkee hävinnyt sotajoukko.

### Sodankäynnin historia

Clausewitzin uraauurtavaa sota-aidollista ajattelua voi peilata historialliseen yleisesitykseen sodan

**” Jos Lenin käytännöllisesti liiaksi Clausewitzin ajattelua, on useissa maissa upseeristo vierastanut Clausewitzin ajattelua sen teoreettisuuden vuoksi. Vasta Vietnamin katastrofin jälkeen Yhdysvalloissa alettiin sotakouluissa lukea Clausewitzia. Filosofinen järkevyyks oli pakko nostaa pöydälle, koska Vietnamin Yhdysvallat eivät olleet hävinneet yhtään taistelua, mutta hävisivät itse sodan.”**

muodoista. Englantilaista sotahistorioitsijaa ja -filosofia John Keegania voidaan pitää israelilaisen Martin van Creveldin ohella 1900-luvun lopun ja 2000-luvun alun sotataidon ja sotilaallisen ajattelun keskeisenä asiantuntijana. Nyt suomennetun Sodankäynnin historian kirjoittaminen alkoi vuonna 1989, jolloin Persianlahden sotaa uudenlaisena ilmakampanjana toteutettuna tai Jugoslavian veristä sisällissotaa ei vielä ollut sodittu. Keeganin tutkimus läntisen sodankäynnin tavoista on kuitenkin mitä ajankohtaisiin. Sotataidollisesti viimeiset kymmenen vuotta on käsitelty sodan asiantuntijoiden keskuudessa siitä, onko teknologian käyttö Afganistanissa tai Irakissa tuonut mukanaan sodankäyntiin vallankumouksen, vai onko kyse vain evoluutiosta, jossa ns. ”sota-taloudellinen kompleksi” (Military-Industrial Complex) on presidentti Eisenhowerin vuonna 1961 varoittamaan tapaan ottanut sodankäynnissä poliitikoilta johtoaseman. Kun Keeganin kirjan kanssa lukee rinnakkain Mary Kaldorin ansiokkaita kuvauksia informaatioajan mediasodista, voi varmasti päästä lähemmäksi sotaa ja sen mielettömyyttä.

Ehdottomasti parasta antia kirjassa on sivulta 19 alkava pohdiskelu siitä, mitä sota oikeastaan on. Keegan rakentaa teoreettisen kehityksensä Clausewitzin varaan. Juuri muita sotataidon teoreetikkoja ei mainita nimeltä. Keegan ei siis ole sotataidon historian vaan sotahistorian, oikeammin poliittisen historian tai käytännön filosofian tutkija. Siksi Keegan sortuukin paikoin pintapuolisesti tulkitsemaan Clausewitzin sotataidollisia ajatuksia. Keegania paremmin Clausewitzista ottaa otteen Michel Foucault luento-esseellään (1986) sodan liekkien merkityksestä historian synnylle.

Clausewitzin tunnetuin ajatus on tietysti se, että ”sota on politiikan jatkamista toisin keinoin” tai lisäämällä siihen uusia keinoja. Koska sodan syyt ovat poliittisia, politiikan tulisi asettaa sodan päämäärät. Juuri tätä ajatusta Foucault (1986) on kritisoinut toteamalla, että koko asia on päinvastoin ajateltava niin,

että politiikka on sodan jatkamista toisin keinoin. Hobbesia mukaillen Foucault katsoo sodan olevan länsimaisen ihmisen peruslähtökohta. Valta tai väkivalta tuottaa tietoa ja toimii koko ajattelumme keskiössä.

Tavallaan samaa pohdintaa jatkaen Keeganin kirja puolestaan rakentuu yhden keskeisen argumentin varaan: sota ei ole politiikan jatkamista toisilla keinoilla. Keegan väittää Clausewitzin olleen väärässä kuuluisan lauseensa kanssa. Keegan rakentaa koko kirjansa antropologisten esimerkkien varaan siitä, että sodankäynti on tuhansia vuosia valtiota, strategiaa ja diplomatiata vanhempi ilmiö. Keegan syyttää sekä Aristotelesta että hänen vuosisatoja myöhempää oppilastaan Clausewitzia siitä, ettei kumpikaan uskaltanut pukea sanoiksi ajatusta, että ihminen on ajatteleva eläin, jonka äly ohjaa metsästysviettiä ja kykyä tappaa. Antropologiasta kiinnostuneille pääluvut ”Kivi”, ”Liha”, ”Rauta” ja ”Tuli” kuvaavat erilaisia eristyksissä eläneitä heimoja ja heidän sortumistaan paratiisioloista sodankäyntiin. Luvussa ”Liha” (177–260) kuvataan yksityiskohtaisesti hevosen merkitystä sodankäynnin kehitykselle.

Myös Keeganin kirja on kaiken kaikkiaan hyvin käännetty ja sujuvaa suomea. Lisäksi aikamme median luoma kuva sodasta tarvitsee rikkaampia tulkintoja sodan historiasta ja nykypäivästä, ja Keeganin kirja on selvästi yksi parhaista sellaisista.

### Revoluutio vai evoluutio?

Puhuttaessa sotataidon vallankumouksesta tai evoluutiosta ollaan jälleen kerran sen kysymyksen ääressä, onko strategisen ja taktisen tason välissä oleva operatiivinen taso käynyt tarpeettomaksi. Operatiivinen taso otettiin käyttöön 1920-luvulla ensimmäisen maailmansodan kokemusten myötä helpottamaan miljoonien sotilaiden johtamista. Ensimmäisessä maailmansodassa joukot olivat juuttuneet mekanistiseen taisteluun Euroopan juoksuhautoihin. Teollisen ajan sotakoneiston nopeuden ja liikkeen lisäämiseksi oli operatiivinen taso otettava käyttöön, koska tekno-

logia ei vielä mahdollistanut reaaliaikaista tiedonsiirtoa.

Tänään joukkojen ihmisvahvuutta ollaan vähentämässä ja sotajoukot muuttuvat teknologisesti hyvin varustelluiksi, itseohjautuviksi, nopealiikkeisiksi ja laajalla alueella toimiviksi. Alueen haltuunottoon, johon toisen maailmansodan aikana tarvittiin satoja tuhansia kansalais-sotilaita, tarvitaan tänään tuhansia huipputeknologialla varustettuja ammattisotilaita. Teknologia mahdollistaa suoran ja reaaliaikaisen johtamisen strategiselta tasolta taktiselle tasolle. Keskeinen kysymys onkin mitä tapahtuu käsitteelle operatiivinen taso: poistuuko se toimintaa kangistavana vai annetaanko sille uusia tehtäviä taktisen ja strategisen tason välissä?

Tekeekö Clausewitz paluun sotakoulujen sotataidolliseen ajatteluun? Kiinalaisesta Sunzistakin on tullut suosittu niin turvallisuustoimijoiden kuin liikemiesten johtamisoppina. Myös Keegan ansaitsee tulla luetuksi sotahistorian harrastajia paljon laajemmin. Keeganin kirjan keskeistä sanomaa on syytä miettiä: mitä jos ihminen todella on sotaa ja väkivaltaa haluava olento?

### Viitteet

1. Visuri 2000, 17.
2. Visuri 2000, 20.
3. Creveld 2000, 101–107.
4. Creveld 2000, 114–115.

### Kirjallisuus

- Karl von Clausewitz, Sodasta. Valikoima ajatuksia. Suomentanut Erkki Hannula. Kolmas painos. WSOY, Helsinki 1991. (Ilmestynyt ensimmäisen kerran suomeksi vuonna 1924.)
- Martin van Creveld, *The Art of War. War and Military Thought*. Cassel & Co., 2000.
- Michel Foucault, *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*. Herausgegeben von Walter Seitter. Merve Verlag, Berlin 1986.
- Tiha von Ghyczy, Bolko von Oettinger & Christopher Bassford, *Clausewitz on Strategy. Inspiration and Insight from a Master Strategist*. A Publication of the Strategy Institute of the Boston Consulting Group.
- Pekka Visuri, Carl von Clausewitz – sodan teorian ja käytännön taitaja. *Kylkirauta* 4/2000, 16–21.

# Aki-Mauri Huhtinen

## Ei sata taistelua tai voittoa, vaan voitto ilman taistelua

Sunzi, *Sodankäynnin taito*.

Suomentanut ja toimittanut Matti Nojonen.

Gaudeamus, Helsinki 2005. 190 s.

Sun Tzun tai Sunzin n. 2500 vuotta vanha teos on tänään yhä suosituimpi lähde strategista ajattelua harrastavien keskuudessa. Idän taloustiikereiden nousu maailmantalouden kilpaan on saanut talouden ja politiikan johtajat myös lännessä tarttumaan tarunhoh-toisen kiinalaisajattelijan sotataidon salaisuuksiin. Vietnamin sodan jälkeen myös Yhdysvaltojen sotakouluissa palattiin Sunzin ja Clausewitzin oppien äärelle.

Kirjan suomentaja ja toimittaja Matti Nojonen on mielenkiintoinen toimija sotataidon filosofian kentällä. Kauppakorkeakoulussa väitöskirjaa viimeistelevä Nojonen on opiskellut käänöksessä vaadittua alkuperäis-kieltä mm. Tukholman ja Sanghain yliopistoissa. Lisäksi Nojosella on Pekingistä ja Sanghaista kokemusta sekä opiskelujen että työnteon osalta yli kymmenen vuoden ajalta. Nojosen 50-sivuinen johdanto onkin erinomainen juuri kirjoittajan kiinalaisen nykyelämän ja tavallisten kiinalaisten ihmisten käytännön tunte-muksen vuoksi.

Sodankäynti ja -johtaminen ovat ihmisyhteisön vanhimpia organi-soidun toiminnan muotoja. Sunzin *Sodankäynnin taito* on tämän kulttuuriperinnön vanhin ja edelleen valovoimaisin edustaja. Napoleon opiskeli aikoinaan teosta, ja myös Suomen sotien (1939–1944) aikana päämajoitustestamentarina toiminut Aksel Airo suositteli teosta Mannerheimille. Nojosen mukaan tähän mennessä ei ole kyetty selvittämään onko kyseessä historiallinen henkilö vai perimätietona siirtyvä myytti.

Sotilaallisella ajattelulla oli tärkeä merkitys klassisessa kiinalaisessa aate-maailmassa. Klassisen kiinalaisen fi-losofin oli kirjoitettava sodasta, jotta häneen suhtauduttaisiin vakavasti. Filosofin ajatuksia ei kunnioitettu, jos hän ei osannut keskustella sodan-käynnistä. Arvostetun oppineen tuli harjoittaa myös aseenkäytön taitoja, kuten mm. Kungfutse teki (Sunzi, 34–35).

### Mestarit ja oppipojat

Kun sodankäynnissä tapahtuu val-lankumous, vanha soturi turhautuu. Vanha ratsumies turhautuu tykkien ja konekivääreiden tehdessä hänen uljaan ratsastamisensa turhaksi. Mutta muutosvastarintaan sisältyy myös seuraavan vallankumouksen siemen: tulevaisuudessa jälleen kerran taito ja sodan dialektiikka syr-jäyttävät nyt valtaan päässeet keinot (ks. Keegan 2005, 59). Samuraiden Japanissa tarjolla olevat sotatekniikan parannukset tehtiin laittomiksi vallit-sevan sosiaalisen rakenteen ylläpitä-miseksi. (Ks. Keegan 2005, 43)

Erityisesti varhainen daolaisuus vaikutti soturistrategien maailman-katsomukseen. Daon käsite löytyy myös Sunzin sotataidon taustalta. Perusajatus on, että kuolemanjälkei-sellä elämällä tai luomishetkellä ei ole merkitystä, vaan kaikki keskittyy nyt-hetkeen. Dao kuvaa laajaa, jat-kuvasti muuttuvaa ja itseään uu-delleen määrittävää vuorovaikutusten kokonaisuutta, jossa tarkkailija ja tarkkailtava, ystävä ja vihollinen ovat yhtä. Dao tarkoittaa oppia, jonka

**” Kun Yhdysvaltojen asevoima 'laskeutui' Afganistaniin ja Irakiin, samalla kone, metalli ja sähkö iskeytyivät mutaan, puuhun ja pölyyn. Myös kaksi toisilleen epäsymmetristä maailmankatsomusta ja tapaa elää iskeytyivät yhteen. Sotataidon historia tuntee Daavidin ja Goljatin tarinasta alkaen lukemattomia esimerkkejä siitä, kuinka epäsymmetrinen tilanne saattaa kääntää taistelun pyörremyrskyn määrällisesti heikomman voiman voitoksi.”**



avulla on mahdollista ymmärtää sodan muutosta, tapaa toimia sodassa ja taitoa, jota sodankäynti vaatii. Kyse ei ole moraalista tai moraalisisista valinnoista. (36)

Kuten yin–yang-kehässä, mikään ilmiö ei muutu pysyvästi toiseksi, vaan vastakohdat ovat jatkuvassa muutoksessa toisikseen. Mikään hyökkäys ei koskaan ole puhdas, vaan sisältää aina puolustuksellisia elementtejä. Mikään voitto ei koskaan ole täydellinen, vaan sisältää tappion siemenen. Kaikki on aina todellisessa tai mahdollisessa muutoksen tilassa. Yksi tärkeimmistä käsitteistä on epäsymmetria, joka tarkoittaa esimerkiksi Daavid–Goljat-asetelmaa: voimaltaan heikomman on aina mahdollisuus harhauttaa ja tehdä valheellisia manöövereitä. Sunzin keskeinen ajatus onkin, että sota-aidon huippu on saavuttaa voitto vastustajasta ilman taistelua. Sunzin mukaan epäsuorat ja suorat toimet saavat alkunsa toisistaan. Tämä on loputon kehä eikä sitä voida koskaan kuluttaa loppuun.

Tänään sodan tutkijat puhuvat epäsymmetrisestä sodankäynnistä. Tämä lineaarisen sodankäynnin vastakohta perustuu tilanteeseen, jossa läntiset tekno-asevoimat ovat juuttuneet keskelle köyhyyttä, terrorismia ja kaosta. Kun Yhdysvaltojen asevoima ”laskeutui” Afganistaniin ja Irakiin, samalla kone, metalli ja sähkö iskeytyivät mutaan, puuhun ja pölyyn. Myös kaksi toisilleen epäsymmetristä maailmankatsomusta ja tapaa elää iskeytyivät yhteen. Sotataidon historia tuntee Daavidin ja

Goljatin tarinasta alkaen lukemattomia esimerkkejä siitä, kuinka epäsymmetrinen tilanne saattaa kääntää taistelun pyörremyrskyn määrällisesti heikomman voiman voitoksi. Yhdysvallat eivät hävinnyt yhtään taistelua Vietnamin, mutta hävisi sodan. Sodan voittaminen on aina jotakin enemmän kuin voitettujen taisteluiden summa.

### Tieto taistelee ajasta

Harhauttamisen lisäksi aika on sodankäynnin keskeinen käsite. Aika on kriittinen määre, koska sodankäynti on kuluttavaa ja vaarallista, sotaa ryhdyttäessä tulee pyrkiä mahdollisimman nopeaan ratkaisuun. Pitkät taistelut kroonistuvat, tulevat kalliiksi eikä kansan mielipide ole enää taistelun takana. Kuten Napoleon ja Hitler aikaisemmin, nyt Bush kokee sen, mitä sodalle tapahtuu sen kroonistuessa: yleinen mielipide kääntyy sotaa vastaan. Aseet ”tylsistyvät”, sotilaat väsyvät ja sotataidon moraali katoaa. Kansan tuki romahtaa ja sodan torvet eivät enää raikaa. Kansan kassa on tyhjä, ja näin kansa saa syyn syöstä hallitsijan vallasta. Mikään valtio ei koskaan ole hyötynyt pitkitetystä sodasta. Aika on siis määre, jota sodanjohtajan on kyettävä hallitsemaan. Se, joka hallitsee aikaa, hallitsee myös sodan psykologista ja johtamisen ulottuvuutta. (47)

Yhä tänään länsimaisten kaupankävijöiden kristillisen moraliin perustalta on vaikea ymmärtää kii-

nalaisten tapaa johtaa harhaan ja jymäyttää:

”Kun olet voimissasi, hämää kyvyttömyydellä; kun olet valmistautunut, teeskentele valmistautumatonta; kun olet lähellä, anna vaikutelma, että olet kaukana; kun olet kaukana, anna vaikutelma, että olet lähellä”. (49)

Sunzin ajattelu mahdollistaa myös pasifistisen asenteen sodankäyntiin. Sunzin oli hyvin tietoinen siitä, että äärimmilleen ahdistettu armeija ja kansa taistelevat raivokkaasti viimeiseen ihmiseen. Siksi sodankäynnissä keskeistä on jättää psykologista tilaa vastustajalle. Abu Ghraib -kidutuskandaali on osoitus siitä, että Yhdysvallat ei ole ymmärtänyt sodan kulttuurista ulottuvuutta kaikesta teknologiasta ja tietoylivuimasta huolimatta. Vastustajan kunnioittaminen, sen tapojen ja elämän huomioiminen, on ainoa lähtökohta, jonka varaan asevoima voi rakentaa sotilaallista voittoa, joka kyetään poliittisesti säilyttämään hengissä.

### Kirjallisuus

- Keegan, John, *Sodankäynnin historia*. (A History of Warfare, 1993.) Suomentanut Jouni Suistola. Gummerus, Helsinki 2005.
- Sun Tzu, *Sodankäynnin taito*. Suomentanut H. K. Esipuhe Wolf H. Halsti. WSOY, Helsinki 1990. (Suomennos perustuu Samuel Griffithin englanninkieliseen vuodelta 1963: The Art of War, Oxford University Press.)

# Tommi Wallenius Ajattelun askeesi

Juha Varto, *Mitä Simone Weil on minulle opettanut*.  
Kirjastudio, Helsinki 2005. 154 s.

Vasta vuoden verran toimineen Kirjastudion sarja ”Mitä filosofi X on minulle opettanut” vaikuttaa lähestymistavaltaan kiehtovalta. Jo kolmen samalla kaavalla kirjoitetun kirjan painomuste on ehtinyt kuivua.

Eero Ojasen *Mitä Aristoteles on minulle opettanut* ja Juhani Pietarisen *Mitä Platon on minulle opettanut* luovat persoonalliset katsaukset näihin länsimaisen filosofian kahteen ehkä kaikkein suurimpaan ja kuuluisimpaan. Ranskalaisen Simone Weilin (1909–1943) nostaminen kolmannen kirjan kohteeksi näiden kahden filosofian jättiläishahmon rinnalle on vähintäänkin raikas idea, vaikka toki monen Weilin maanmiehen ja -naisen mielestä hän on ilmeinen filosofian klassikko ja yksi 1900-luvun tärkeimmistä ajattelijoina.

Weiliä pitkään harrastanut filosofi Juha Varto on oiva valinta tulkitsemaan Weilin ajattelua. Varto piirtääkin Simone Weilinsä tuttuun – muttei suinkaan turvalliseen – tyyliinsä. Tätä omaperäistä ajattelijaa tarkastellessa Varton henkilökohtainen, ehdoton, mutta vastaansanomiseen haastava tyyli toimii hyvin. Onhan otsikossakin näkökulmaksi asetettu mitä Weil on opettanut *minulle*, joten näkemyksetöntä ja neutraalia esitystä olisi ollut epäonnista edes yrittää rakentaa. Eikä toki kovin kuivakka esitystapa kohteensa puolestakaan olisi ollut sopivin, onhan kyseessä sellainen oman tiensä kulkija ja provokatiivinen poleemikko kuin Simone Weil.

On siis huomattava, että valitussa tarkastelutavassa ei pyritäkään tekemään tutkimusta Weilistä, vaan käsitellään – Varton tapauksessa vapaasti lainaten ja tarkemmin dokumentoi-

matta – asioita, joita filosofi on kirjoittajalle opettanut. Voimallisesti etenevä teksti onkin samalla kertaa ikkuna niin Weilinkin kuin Varton ajatusmaailmaan. Tutkimuksellista, etäännyttävää otetta tai Weilinkin ajattelun systeemin esittämistä odottavalla on paikoitellen hankalaa paikallistaa kuka nyt ajattelee: Varto, Weil vai Varton Weil tai kaikki yhdessä.

Vartolle tärkeintä ei nyt olekaan kuka puhuu vaan se mistä puhutaan. Onhan sekä Weilille että Vartolle filosofin esikuva Platon. Ei siis se Platon, jonka systeemi ideaoppeineen on rakenneltu filosofian historioihin ja oppikirjoihin, vaan se Platon, joka ei anna dialogeissaan valmiita vastauksia, vaan vetää maton alta juuri silloin kun luulimme kiinteän pohjan rakentaneemme. Platon, joka haastaa ajattelemaan.

## Kirjoittamisen raivo

Simone Weil ehti vain kolmenkymmenen neljän elinvuotensa aikana kirjoittaa hämmästyttävän määrän tekstejä. Hän olikin todella ottanut vaarin legendaarisen, nimimerkillä Alain kirjoittaneen, opettajansa Émile Chartierin neuvosta ”kirjoittaa joka päivä, vaikei olisikaan inspiroitunut”.

Inspiraatiota Weilillä usein riitti, kirjoittamisen raivoon asti, jota ei pidätelleet kuin elämänsä loppupuolella yhä pahentuneet tuskalliset ja pitkäkestoiset päänsäryt. Ahkeran kirjoitustyönsä lisäksi hän toimi myös filosofian opettajan virassa ja oli aktiivinen poliittinen (ei puoluepoliittinen, koska niitä hän kammoksui) ja yhteiskunnallinen toimija.

Suuri osa Weilinkin teksteistä on

julkaistu vasta kirjoittajansa kuoleman jälkeen. Hänen tuotantoonsa mahtuu muun muassa kirjoituksia ”kreikkalaisesta lähteestä”, ihmisen ja valtion suhteista, väkivallasta, totalitarismista, pohdintaa aikansa tapahtumista, sodasta ja kokemuksistaan tehdastyöläisenä sekä yliluonnollisen ja jumalan kokemisesta. Weililtä on suomennettu vain teos *Painovoima ja armo* (suom. Maija Lehtonen, Otava 1957) sekä teksti ”Ilias eli väkivallan runoelma” (suom. Kirsti Simonsuuri, *Parnasso* 2/1976). Luotettavasta lähteestä olen saanut kuulla, että Weilinkin pääteoksenakin pidetyn tekstin *L'Enracinement – Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (kirj. 1943) käännöshanke on vireillä, joten toivottavasti lähiaikoina tämäkin filosofian klassikko on saatavilla suomeksi. Suomeksi Weilinkin ajattelusta on kaksi kirjanmittaista tutkimusta (*Tasapainon geometria*, FITTY 1992 ja *Rakkauten välittäjä*, Like 1997) julkaissut Jukka Hankamäki, joka on myös väitellyt aiheesta.

Varto käsittelee Weilinkin mietteitä ajattelun luonteesta, filosofian opettamisesta, yksilön ja yhteiskunnan suhteesta, instituutioiden moraalia tuhoavasta luonteesta, eurooppalaisen kulttuurin juurista, työstä, kauneudesta ja taiteesta, jumalasta, sielun tarpeista... Hengästyttävä määrä isoja asioita, mutta Varton punainen lanka ei matkalla katoa, joten teos antaa tiiviin ja värikkään kuvan Weilinkin teemoista. Onhan kirjoittajan tarkoituksena ollut houkutella lukemaan Weiliä itse, auttaa löytämään oman simoneweilinsä, eikä esitellä valmiita ajatussysteemiä sellaisenaan nieltäväksi.

## Filosofia on henkilökohtaista

Laajasti eurooppalaisen filosofian historiaa harrastanut Varto on tunnettu erityisestään kiinnostuksestaan Platonin ja Heideggerin filosofioihin, joka näkyy vaikka hänen kirjoistaan *Merkintöjä Platonista ja Platonin filosofiasta*, *Tästä jonnekkin muuallalle – Polkuja Heideggerista*, *Laulu maasta – Etiikan luennot* sekä *Myytti ja metodi*. Varton tuotantoa tuntevallekin tämä kirja on paljastava, sillä se osoittaa

kuinka keskeinen ajattelija Weil Vartolle on ollut. ”Weil on vaikuttanut suuresti suhtautumiseeni filosofiaan, erityisesti akateemiseen filosofiaan, jota kohtaan tuntemani varauksen olen saanut Weililtä” (s. 11–12). Tämä on paljon sanottu mieheltä, joka on parin vuosikymmenen ajan tehnyt työnsä akateemisen filosofian parissa.

Varto epäilee Weilin olevan ajattelija, jota luetaan paljon mutta josta puhutaan vähän (7). Sama lienee koskenut myös Vartoa itseään, sillä weililäisiä painotuksia Varton tuotannosta voi löytää paljonkin, myös silloin kun hän ei Weiliä suoraan käsittele. Samoin väittäisin, että Weilin vaikutus Vartoon ei rajoitu pelkästään weililäisten teemojen esiintymiseen, vaan myös hänen ilmaisutapaansa ja tyyliinsä: Varton eetokseen, päätökseen ja kratokseen. Varton tapa kirjoittaa ei ole tarkoitettu jättämään ketään kylmäksi, vaan poleemisen esityksen tarkoituksena on ravistella ihmisten ajattelutottumuksia ja pakottaa ajattelemaan itse. Weililäis-vartomaisen filosofihahmon tarkoitus ei ole argumentoida selkeästi ja yrittää vakuuttaa toisia omien näkemyksien taakse. Nämä filosofit pyrkivät esittämään tinkimättömästi ja ankarasti oman näkemyksensä, olkoon toiset sitten eri kannalla. Tärkeintä on se, että filosofia on henkilökohtaista ja elävää.

Vartoa ja Weiliä yhdistää myös opettajuuden käytännön keskeinen asema ja sen tärkeä suhde ajattelun kehittämisessä, niin oppilaisissa kuin opettajassa itsessäänkin. ”Filosofian opettamisen on oltava provokaatiota” (27), Varto lainaa Weiliä. Huono opettaja pyrkii vain siirtämään tietoa oppilaisiinsa ja panee oppilaat ajattelemaan kuin hän itse, hyvä opettaja taas opettaa myös näkemyksellistä vahvuutta ja mahdollistaa ajatusten jatkokehittelyt myös suuntiin, joihin itse ei niiden voinut kuvitella – tai hyväksyä – johtavankaan.

Ajattelun opetteleminen vaatii harjoittelua, keskittymistä, kurinalaisuutta, tai Weilin kutsumaa ”ajattelun askeesia”. Ajattelu ei ole mikään helppo tehtävä, varsinkaan ärsyketulvaisessa ja nopeasti reagoimaan vaativassa nykykulttuurissamme, jossa pikemminkin pitää olla nopea ja valpas,

reaktiivinen, koko ajan liikkeessä sekä puhelujen ja sähköpostien tavoiteltavissa. Weil korostaa ajattelun vaativan askeesia, keskittymistä, sillä muuten keskinkertaisuuden voima saa meidät ”loukkuun, siihen ilmeiseen, josta kaikki tietävät jo ja josta kaikkien on sanottava mielipiteensä” (s. 18).

Hyvä opettaja, kurinalainen harjoittelu ja hyvät lähteet auttavat ajattelun oppimisen polulla. Lähteistä Weilille tärkeitä olivat ehtymätön ”kreikkalainen lähde”, tietyt filosofian ja kirjallisuuden klassikot sekä viimeisimpinä vuosinaan myös uskonnollisten perinteiden klassiset tekstit. Varto taas summaa lukijalle (12) omaa lähestymistapaansa filosofiaan kertoen, että hänelle filosofian historiassa keskeisiä hahmoja ovat Platon, Mestari Ekhart, Spinoza, Nietzsche ja jotkut 1900-luvun eurooppalaiset; joihin arvatenkin siis kuuluvat muun muassa Weil, Heidegger ja Husserl. Epäilemättä hän ei koe Descartesin tai Kantin systeemejä itselleen kovin läheiseksi, joten toisissa luentatavoissa korostettuja Weilin ajattelun karteesiolaiset tai kantilaiset ulottuvuudet eivät Varton tulkinnassa painotu.

### Filosofi, mystikko ja historioitsija

Lienisi hieman ongelmallista lähteä arvostelemaan miksi Weil on Vartolle opettanut juuri niitä asioita kuin hän kirjassaan nostaa esille. Jokainen löytäköön oman Weilinsä, kuten Vartokin ehdottaa. Tyydynkin esittämään, että Weilin ajattelun eri puolia korostamalla häntä voidaan luonnehtia vaikka filosofiksi, mystikoksi, historioitsijaksi... Varto on lukenut Weilinsä erityisesti *filosofina*, jolloin kuva piirtyy erilaiseksi kuin toisia ulottuvuuksia korostettaessa. Tämä valinta tekee Varton tulkinnan mielenkiintoiseksi Weil-kirjojen kentässä, sillä tällöin tehdään selkeä ero kahteen aika yleiseen Weil-kirjoituksen lajityyppiin.

Eryteisesti katoliset Weilin lukijat ovat usein viehättyneet Weilin viimeisinä vuosinaan kokemien mystisten kokemuksien ruotimiseen, jolloin moni-ilmeinen ajattelija pelkistetään joskus pelkäksi kristilli-

seksi mystikoksi. Mainittakoon tästä lajityypistä esimerkkinä pari tuoreinta: Julien Moland, *Simone Weil – En Quête de vérité* (Parole et Silence 2004) ja Marie-Pascale Ducrocq, *L'Appel universel de Simone Weil – Une voie de sainteté* (Saint-Augustin 2005). Tuntuukin, että teologit harrastavat Weiliä nykyään enemmän kuin filosofit. Teologeille Weilin lukeminen saattaa avata aivan toisenlaisia ulottuvuuksia kuin Varton kirjassa suoritettu filosofinen lukutapa. Mainittakoon vaikka André Naud (*Les dormes et le respect de l'intelligence – Plaidoyer inspiré par Simone Weil*, Fides 2002), joka Weilistä inspiroituneena päätyy asettamaan ajattelun vapauden ensisijaiseksi kristinuskon opinkappaleisiin nähden ja suorittamaan Weilin ehdottamaa ”katolisen uskon filosofista puhdistamista”.

Weilin erikoislaatuinen persoona taas on toisaalta innoittanut kirjoittamaan hänestä useita elämäkertoja, ja monet Weil-tutkimuksetkin kertailevat uskollisesti Weilin elämän käänteitä, hoippuen miltei pyhimyshistorian puolelle, jolloin filosofinen tulkinta jää usein ohueksi. Toki Weil kuuluu niihin ajattelijoihin, joiden ajattelua on vaikea ymmärtää ilman hänen elämänpolunsa tuntemista sekä hänen ajattelunsa suhteuttamista aikansa tapahtumiin ja intellektuaaliseen maastoon.

Tällaisilla henkilökohtaisilla ja tuoreilla – Varton tapauksessa jopa raivokkailla – filosofitulkinnoilla on oma tilauksensa ja innostavuutensa, joten toivottavasti Kirjastudion vahva panostus filosofiaan ja tähän sarjaan saa jatkoa myös kustantamon uuden omistajan suojissa. Jyväskyläläinen Minerva Kustannus on nimittäin ostanut Kirjastudion liiketoiminnan helmikuussa 2006. Mutta miksei panostus jatkuisi, sillä onhan Minerva Kustannus julkaissut ennenkin filosofiaan painottunutta kirjallisuutta, kustantamalla muun muassa Sophisarjaa. Tutkimusraportinkaltaisen filosofiankirjoituksen hallitsemalle kentälle kaivataan lisää monimuotoisempaa, esseistisempää ja eri tyyli- ja tapauksia sisältävää kirjoittamista.





*Jaana Parviainen (toim.)*  
**Kollektiivinen asiantuntijuus**

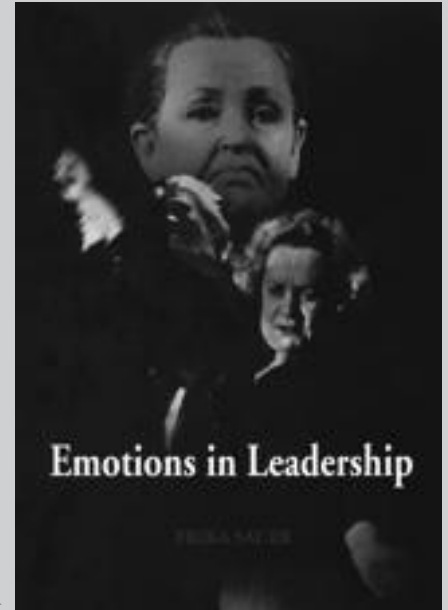
Kirja selvittää, millaista voisi olla asiantuntijoiden ja tietotyöläisten itsensä harjoittama kollektiivinen asiantuntijuus, joka voisi toimia johdosta, ammatillisista eroista tai organisaatioiden välisistä rajoista riippumatta.

**n. 320 s.**  
**27 e**

*Erika Sauer*  
**Emotions in Leadership**  
Leading a Dramatic Ensemble

The study pays attention to how leadership is embedded in emotions. Emotions seem to play a major role in defining how leadership is experienced: Emotions yield leadership

**195 p.**  
**25 e**



**Emotions in Leadership**



*Tapio Koski*  
**Juoksemisen filosofia**  
Kestävyysjuoksun monet ulottuvuudet

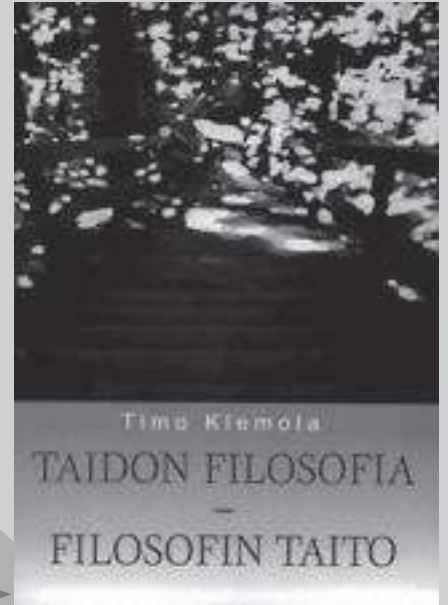
Juoksemisen filosofia valottaa kestävyysjuoksun moninaisuutta ja käsitteellistää juoksijaa koskettavia tapahtumia filosofisen analyysin avulla ja tekee ne paremmin ymmärrettäviksi.

**250 s.**  
**26 e**

*Timo Klemola*  
**Taidon filosofia – filosofin taito**

Kirja yrittää kiteyttää jotakin siitä, mitä kirjoittaja on oppinut filosofian ja liikkeen harjoituksen taidosta ja siitä, miten liikkeen harjoittamisen avulla voi avata erilaisia kokemuksensa ulottuvuuksia.

**302 s.**  
**26 e**



*Timo Klemola*  
**TAIDON FILOSOFIA**  
–  
**FILOSOFIN TAITO**



*Marko Salonen*  
**Hiljainen heteroseksuaalisuus?**  
Nuoret, suojaikäraja ja itsemäärääminen

Teos kyseenalaistaa heteroseksuaalisen "normaaliuden" itsestäänselvyyttä osoittamalla, kuinka juuri "normaaliutta" tuotetaan kielellisesti.

**296 s.**  
**26 e**

*Pertti Ahonen*  
**Elämän työ epävarmuuksien maailmassa**

Filosofia luonnehtii aikaamme sanalla kontingenssi. Moni asia on niin – tai sitten se on näin. On vaikea saada selkoa, kuinka asiat ovat ja kuinka niiden ja meidän käy. Teoksen aikalaisdiagnoosin nojalla kontingenssin vaikutukset ovat kouriintuntuvia.

**340 s.**  
**23 e**



*Elämän työ*  
**ELÄMÄN TYÖ EPÄVARMUUKSIEN MAAILMASTA**

# Ihmisen luonto



## Suuri filosofiatapahtuma

Tampere-talossa 8.-9.4.2006

### Lauantai 8.4.2006

#### ISO SALI

- 12.00 Avaussanat Tampereen teknillisen yliopiston rehtori **Jarl-Thure Eriksson**  
Professori **Margaret Boden**, *Human Aesthetics and Computer Creativity*  
13.00 Akatemiaprofessori **Howard Jacobs**, *Sex and Death in Humans and Flies*  
14.00 Tauko  
14.30 Professori **Veikko Launis**, *Geenitutkimuksen etiikka*

#### RINNAKKAISLUENNOT 15.30-17.30:

#### ISO SALI

- 15.30 Professori **Jyrki Siukonen**, *Taiteilija ajattelijana?*  
16.30 TT **Ilkka Kantola**, *Omatunto, epävarmuus ja minuudet*

#### SOPRAANO

- 15.30 FT **Tapio Koski**, *Luonnossa liikkujan luonto*  
16.30 YTT **Esa Sironen**, *Luonto oppia lujempi*

### Sunnuntai 9.4.2006

#### ISO SALI

- 10.00 Tuomiorovasti **Tuulikki Koivunen Bylund**, *Luonnottoman luodun luonto*  
11.00 Professori **Tim Ingold**, *Against Human Nature*  
12.00 Lounastauko  
13.00 Professori **Petteri Taalas**, *Ilmastonmuutos, talous ja syntymättömien edut*

#### RINNAKKAISLUENNOT 14.00-16.00:

#### ISO SALI

- 14.00 Näytelmäkirjailija, ohjaaja **Sirkku Peltola**, *Näyttämön luonto*

#### STUDIO

- 14.00 FM **Ville Lähde**, *Ulkoisen ja sisäisen luonnon myytti*  
15.00 VTL, filosofian tutkija **Elisa Aaltola**, *Etiikka ja eläinten mieli*

#### SOPRAANO

- 14.00 FT, filosofian tutkija **Pauliina Remes**, *Kuolemattomuuden rajalla*  
15.00 Professori **Reijo Työrinoja**, *Ihmiskäsityksen muunnemat länsimaisessa filosofiassa*

#### Lipunmyynti

Tampere-talon lipputoimisto puh. 0600-94500 (1,25 €/min.+pvm) sekä Lippupalvelu:

- päivälippu 22 €
  - koko viikonloppu 40 €
  - opiskelijat, eläkeläiset ja työttömät -50%
- Kysy myös ryhmälennuksia!

#### Järjestäjät

Tampere-talo Osakeyhtiö, Tampereen teknillinen yliopisto ja Tampereen yliopisto