

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI



Oleminen ja aika, humanismi ja maailmankuva
Opettamisen filosofia
Hobbes ja Leviathan

Numero 25
kesä 2/00

TOIMITUSKUNTA

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

TOIMITUSNEUVOSTO

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

TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk kotimaahan 140 mk, ulkomaille
200 mk. Lehtitoimiston kautta tilattaessa lisämaksu. Kestotilaus
jatkuu uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa
sen määräaikaiseksi.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIA

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

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

JULKAISIJA Eurooppalaisen filosofian seura ry

TAITTO JA ULKOASU Kimmo Jylhämö & Mervi Jylhämö

WWW-SIVUT Samuli Kaarre (samuli.kaarre@urova.levi.fi), Lari Pelkonen (lari.pelkonen@uta.fi), Niklas Vainio (niklas.vainio@uta.fi)

ISSN 1237-1645

7. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Tuomo Aho, FT, Helsingin yliopisto
Juha Eerolainen, filosofian ja elämäntutkimustiedon lehtori,
Helsinki
Pekka Elo, filosofian ja elämäntutkimustiedon ylitarkastaja,
Opetushallitus
Juha Front, filosofian opettaja, lukion opinto-ohjaaja,
Tampere
Elisa Heinämäki, tutkija, uskontotieteen laitos,
Helsingin yliopisto
Antti Immonen, FM Naantali
Pertti Julkunen, professori, Tampereen yliopisto
Timo Kallinen, teatteriohjaaja, tutkija
Leila Kastelli, KTM, luokanopettaja, Raahe
Petri Koikkalainen, YL, Poliitiikan tutkimuksen laitos,
Tampereen yliopisto
Reijo Kupiainen, FM, Tampere
Mikko Lahtinen, dosentti, Poliitiikan tutkimuksen laitos,
Tampereen yliopisto
Timo Laine, tutkija, Jyväskylän yliopisto, Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki
Risto Niemi-Pynttari, FT, Jyväskylän yliopisto
Ismo Puhakka, lukiolainen, Jyväskylä
Tuomas Ranta, abiturientti, Helsinki
Juha Savolainen, filosofian ja elämäntutkimustiedon opettaja,
Helsinki
Sami Syrjämäki, FM, Tampere
Jukka Tavi, YTM, Heinola
Pekka Toikka, FM, Helsinki
Tuukka Tomperi, ma. lehtori, Tampereen yliopisto,
opettajankoulutuslaitos
Suvi Torkki, filosofian opiskelija, Jyväskylän yliopisto,
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Niklas Vainio, filosofian opiskelija, Tampereen yliopisto,
filosofian ainelaitos
Juha Varto, professori, Taideteollinen korkeakoulu
Jussi Vähämäki, VT, Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos,
Tampereen yliopisto

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

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

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

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

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

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

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

2 Pääkirjoitus

niin vai näin

3 Timo Kallinen, *Long Night's Journey into Day*
(Eugene O'Neillin mukaan)

Heidegger: oleminen ja aika, humanismi ja maailmankuva

- 5 Pekka Toikka, *Ontologia, käytäntö, etiikka*
- 12 Risto Niemi-Pynttari, *Kuinka "Dasein" kääntyy?*
- 14 Pekka Toikka, *"Täälläolon ontisuudesta" – kääntäjien ongelmia*
- 17 Juha Varto, *Ihminen ja eläminen*
- 18 Jussi Vähämäki, *Olemisen ja ajan ajankohtaisuus*
- 19 Reijo Kupiainen, *Olemisen lyhyt oppimäärä*
- 20 Pertti Julkunen, *Das man ja diana-vainaa: "nyt on lupa itkeä"*

Kolumni

27 Arne Nevanlinna, *Hissi*

Filosofian opettaminen

- 28 Tuukka Tomperi, *Filosofian opetus niin & näin -lehdessä*
- 28 Tuukka Tomperi, *Filosofian oppijärjestys*
- 37 Pekka Elo ja Juha Savolainen, *Filosofiaa sivistyksen uudella vuosituohannella*
- 43 Timo Laine, *'Minua kiinnostaa tavalliset asiat'*
- 46 Ismo Puhakka, *Filosofiasta lukioissa*
- 46 Niklas Vainio, *Muistelmia filosofian tunneilta*
- 47 Juha Front, *Itsevarmuus, luovuus ja ihmettely lukion opettamisen tavoitteena*
- 53 Juha Eerolainen, *Lukion filosofian opettaminen filosofian opettamisena lukiossa*
- 55 Jukka Tavi, *Jälkiviisaus on ainoa viisauden laji*
- 56 Suvi Torkki, *Elfie ihmemaassa – filosofia todellisuuden haltuunoton välineenä*
- 59 Leila Kastelli, *'Minä ajattelen'*
- 62 Pekka Elo, *Huomioita filosofian kevään 2000 reaalista*
- 63 Tuomas Ranta, *Ylioppilaskirjoitusten vastauksia*

Leviathan

- 64 Petri Koikkalainen, *Hobbesin Leviathanin 'kirkolliseen ja valtiolliseen yhteiskuntaan' liittyvästä käsitteistöstä*
- 73 Tuomo Aho, *Terveisiksi: kääntäjän vaikutelmia*

Kirjat

- 75 John Dewey: *Pyrkimys varmuuteen* (Antti Immonen)
- 76 Cees Nooteboom: *Rituaaleja* (Elisa Heinämäki)
- 78 Matti Itkonen: *Esteettinen kasvatus. Filosofisia lähtökohtia.* (Reijo Kupiainen)
- 78 Aki Järvinen & Ilkka Mäyrä (toim.): *Johdatus digitaaliseen kulttuuriin* (Reijo Kupiainen)
- 79 Jyrki Laine: *Paljon mahdollista – kokeilevaa filosofiaa* (Sami Syrjämäki)

PÄÄKIRJOITUS

Filosofian harrastaminen on mukavaa, kun mukana on reilu annos leikkimieltyä ja kosolti ajattelijain keskinäistä ilonpitoa. Tutkiminen tuntuu kaikessa piinallisuudessaan antoisalta, kun sitä saa harrastaa niin kuin hyvältä tuntuu. Tutkimusrahaa ottaa mielellään vastaan, jos antaja kokee antamisen oikeudekseen. Filosofian klassikotkin ovat hyviä kavereita, jos niiden kanssa keskustelu ja ajatusten rakentelu voi tuoda myös hauskuutta elämään. Epäilemättä Machiavellilla ja Leonardolla oli todella riemukasta, kun he ideoivat, miten pisalaiset voitaisiin näännyttää janoon kääntämällä Arnon suunta. Pirun vakavalla asiallahan he leikkittelivät – pisalaisten hengellä! – mutta ei ole niin varmaa, olivatko kaverit aivan tosissaan. Renessanssin filosofiassa luominen ja tekeminen eivät läheskään aina olleet sama asia, ja ajatustekoa arvostettiin siinä missä suorituskeskeisempää toimintaakin. Ajatelkaamme Machiavellin näytelmiä ja muita hupailuja! Niiden ajatusleikkejä ei aivan mielikuvituksen tyyppi olisi keksinyt, tosikko taas olisi ottanut nokkiinsa siitä kepeän vastuuttomasta hilpeydestä, jolla Machiavelli kuvaa piruparkaa Toscanassa (Belfagor) tai juonittelua kauniin nuoren rouvan pedin liepeillä (Mandragola).

Machiavellilla oli toki vakava puolensakin, mutta kuten hänen kirjeenvaihdostaan selviää, mistään haudanvakavuudesta ei ollut kysymys. Mitä paremman ystävän kanssa hän kirjettä heittää, sitä irtonaisemmin myös huuli lentää. Ruumiin ilot ja valtioruumiin surut mahtuvat samaan kuoreen, toisinaan jopa samaan virkkeeseen.

Monet muutkin klassikot ovat olleet perin hauskoja tyyppejä. Freud ja Marx maustoiivat vakavat teoksensa monensorttisilla vitseillä ja huulenheitoilla. Eikä voi olla mainitsematta Diderot'ta tai Voltairea, sillä olivathan he suorastaan riippuvaisia tekstuaalisen huvittelun moninaisista muodoista. Mieleen ei tule yhtäkään heidän kirjoittamaansa opusta, joka ei sisältäisi hilpeää kieli poskella meininkiä. Eikä edes totinen Hegel kirjoittanut Oikeusfilosofian johdantoa täysin tosissaan. Sen verran hersyviä luonnehdintoja hän esittää ”filosofisista” puoskareista ja muista patsastelevista aikalaisistaan.

Kyllähän filosofian historiasta myös tosikkoja löytyy – vai löytyykö sittenkään? Rousseaukin osasi irrotella (Tunnustukset!), Kantin königsbergiläinen seuraelämä todistaa miehen huumorintajusta, ja ryppyotsainen Wittgensteinkin piti lystiä hölmöjen oppilaidensa kustannuksella. Aristoteles jos joku kuuluu filosofian aikamiehiin, mutta tämä ei estänyt häntä kuvaamasta perin humoristisin sanankääntein vaikkapa vanhuksille tyypillisiä luonteenpiirteitä.

Huumori, lapsellisuudet tai muu leikkisä ilottelua ei ollut vain itse asian kevennykseksi, vaan klassikot todella olivat huumoriveikkoja *par excellence*. Leikkisyys ja hauskanpito kieli asenteesta, jota jatkuva ”vakavien” ja ”perustavien” kysymysten äärellä pysyttely edellytti. Eräänlaista filosofian taistelutantereen (Kant) rintamahuumoria siis. Asiantuntijat ovatkin väittäneet, että esikuntaupseereihin keskittyy armeijan tosikkomaisin aines, kun taas luova huumori on hersyvimmillään rivimiesten keskuudessa.

Looginen johtopäätös edellisestä lienee se, etteivät filosofian klassikot ole olleet aikansa filosofisten taistojen esikuntaupseereita tai muita penikkarintoja, vaan rivimiehiä. Tästä kertoo sekin, kuinka harvoin suuria ajatuksia on esitetty ulkoisten mahtiasemien suunnasta, ja toisaalta, kuinka usein asemien ulkopuolisuus onkaan tarjonnut lähtökohdan ajattelun suuruudelle.

Toki upseeristossakin on poikkeuksensa – Akvinolainen ja

Heideggerkin – mutta harvinaisia tällaiset ”mielen kenraalit” ovat. Sen sijaan voisi vaivatta luetella litanian takavuosisatojen klassikkoja, joilla ei ollut minkäänlaista asemaa esikunnassa, so. aikansa kunnioitetuimmissa instituutioissa. Vaikka filosofia on ollut yliopistoissa alusta saakka, niin vain aniharvoin ne ovat olleet kasvualusta jollekin merkittävälle.

Miten on alkavan vuosisadan laita? Onko nyt ensi kertaa todelikin niin, että merkittävin filosofia syntyy yliopistoissa ja vieläpä esikuntaupseerien kynästä? Tämän päivän filosofian professorit olisivat huomispäivän klassikoita? Terävimmät päät rekrytoituisivat yliopistoille ajatuksiaan työstämään? Suomalaisen filosofian tulevat suurmiehet ja -naiset leivottaisiin tutkijakouluissa, huippuyksiköissä ja tutkijaputkissa? Uusi Snellman olisi jo lukemassa filosofian pääsykokeisiin? Jossakin kehä kolmosen etelänpuolisessa perheessä ottaisi ensiaskeliansa uudestisyntynyt Eino Kaila? Hämmästyttävän nuorena väittelevästä ne-ropatista voisi jo povata uutta Kantia? Vuoden 2100 arvostetuin klassikko olisi jo oikolukemassa ”Tractatustaan” jossakin Atlantin yläpuolella? Käykö niin, että ensin 20., sitten heti perään 21. vuosisata, jne. tulevat jäämään filosofian historiaan yhä merkittävimpinä epookkeina, sillä harjoittaahan tuolloin filosofiaa kasvava joukko ajattelun ammattilaisia? Onko siis luvassa yhä enemmän, yhä parempia klassikoita?

Mutta entä jos kävisikin päinvastoin; että kaikesta mitta-kaavojen mahtavuudesta ja univormujen prameudesta huolimatta täysammattilaisuus koituisi filosofian lopuksi? Jospa tuhon merkkejä onkin jo näkyvillä? Kuten tosikkomaisuus ja ainakin lätkäämmattilaisille ominainen varmistelu ja rohkeuden puute. Mitä jos Suomi kulkeekin filosofisen taantumuksen eturivissä? Onhan yliopisto täällä jo kaikkea sitä, mikä koulii filosofiparoi-takin oman edun varmistajia ja maksimaalisen voiton tavoittelijoita. Filosofia ja ihmistieteet muuttuvat laskelmoivien ”realistien” tekniikkalajiksi, kun humanistitkin joutuvat kisaamaan pöhöttyneessä korkeakouluintituutiossa sellaisilla säännöillä, jotka eivät filosofisen ajattelun logiikkaan ollenkaan sovi. Tuloksen tekeminen, hyödyksi oleminen ja indekseissä menestyminen tainnuttaa (huumaa?) filosofin ja tekee hänestä yksitotisen ”reaalipoliitikon”. Yliopistorahoista kilpaileminen vie ekonomistisiin tai teknologistisiin ajatuskulkuihin. Hysterinen kilpapoljenta näivettää yleissivistyneisyyden ja oppineisuuden pyrinnot, kun ei ole aikaa ja ajan suomaa uskallusta nostaa päätään erikoisaiheesta tai malttia pysähtyä ihmettelemään maailmanmenoa.

Jospa suomalaisen filosofian pelastusoperaatio aloitettaisiinkin korkeakoululaitoksen kellarista? Sinne asetettaisiin sellaiset paukut, että tuo laitos hajoaisi tuhansiksi pirstaleiksi. Suuresta osasta kasattaisiin ”tuloshakuinen” ammattikorkeakoulu, jäljelle jääneistä pirstaleista koottaisiin pieni ja pippurinen filosofis-ihmistieteellinen yliopisto. Siellä sitten voisi rauhassa vaivata päätään uskaliailla ajatuksilla ja yltiöpäisillä ideoilla kuten Leonardo ja Machiavelli Arnon rantapenkoilla tai Wittgenstein vuonoilla. Tähän ajattelun ruusutarhaan jokainen leikinlaskun päälle ymmärtävä vakava filosofi olisi aina tervetullut!

Mikko Lahtinen

LONG NIGHT'S JOURNEY INTO DAY (EUGENE O'NEILLIN MUKAAN)

Olen aloittanut urani 'filosofina' tai 'ideologina' nuortaistolaisena. Harjoitan nyt kritiikkiä ja itsekritiikkiä, kuten silloin ennen vanhaan 1970-luvulla sanottiin. Tätä toivoi myös tämän lehden päätoimittaja Mikko Lahtinen pääkirjoituksessaan (1/2000).

Olin tutustunut filosofiaan (Eino Kaila, Urpo Harva etc.) jossain määrin jo Ressu-aikoina (Helsingin Lyseo, poikakoulu), mutta varsinaisena harrastukseni kohteena oli kuitenkin historia, erikoisesti kulttuurihistoria (Egon Friedell, Hartvig Frisch etc.).

Tein myös teatteria 'omalta pohjalta' jo tuolloin. Kun pääsin ylioppilaaksi 1966 siirryin samalla harrastamaan näitä asioita Helsingin Yliopistoon ja Ylioppilasteatteriin. Taiteiden historian ohella suoritin vuodessa myös teoreettisen filosofian approbaturin, sekä latinan ja saksan proot. Sitten pääsin Teatterikoulun korkeakouluosastoon ohjaajaoppilaaksi, ja historiallisemmat tai teoreettisemmat opinnot joksikin aikaa jäivät.

Pian niihin oli kuitenkin palattava, kotimaan ja maailman tilanne vaativat sitä. Ympäriällä oli paljon epäuskottavaa, jopa selettämätöntä.

Minulle, kuten monelle muullekin ikäluokkani edustajalle (olen syntynyt 1947 eli suurista se kaikkein suurin) uutena lähtökohtana olivat Marx ja Engels (erään tuolloisen sarjakuvan mukaan: "bingels bengels hier sind herren marx und engels"). Heistä lähdin liikkeelle.

Osasin saksaa, mutta myös suomeksi kirjallisuutta oli tarjolla. Oli nimittäin Kansankulttuuri, merkittävä kirjankustantaja ja samalla kirjakauppa, joka ei tuottanut vain marxilaisia alkuperäistekstejä, vaan myös niiden neuvostolaisia tulkintoja, ja muitakin itäversioita.

Suomenkieliset Leninin kootut (45 osaa) olivat vasta valmistuneet, mutta myös loppuunmyydyt, ja harvat onnistuivat hankkimaan koko sarjan Neuvosto-Karjalasta. Tärkeän osan 38 (Filosofian vihkot) sain 'ikuisen lainaan' eräältä luokkatoveriltani Ressusta.

Se oli tietenkin yksipuolista. Läntinen marxilaisuus jäi lapsipuolen asemaan. Sen suhteen oltiin kovin kriittisiä, vaikkei siitä paljonkaan tiedetty. 'Pääomaloogikot' olivat

eräs poikkeus akateemisella tasolla. Arto Noro ja muut merkittävät pohjoismaalaiset ajattelijat. Tulokset voi lukea kirjasta Hans-Jürgen Schanz: *Karl Marxin teoria muurin murtumisen jälkeen* (Tutkijaliitto 1996, ks. myös Vesa Oittisen merkittävä filosofinen arvio, *Ny Tid* 12/9-97).

Schanzin teos on omalla tavallaan ihan hieno, ja kertoo Marxin ajattelusta erään puolen, pääomaloogikasta nähdyn, mutta jää filosofisesti vaatimattomalle tasolle. Se vain paljastaa, että pääomaloogikot eivät filosofisesti ymmärtäneet Marxista juuri mitään, ja juuri siksi lopulta hylkäsivät hänet.

Pääomaloogikasta tuli kapitalismin 'rauhahäkki', mitä kohtaan kiinnostus katosi nopeammin kuin reaaliosialismia kohtaan; se romahti vasta myöhemmin. Ehkä myös pääomaloogikkaan olisi syytä kriittisesti palata. Schanz on tavallaan jo tehnyt sen.

No, nämä pojat olivat lähinnä sosiologeja, ja heiltä on usein vaikea vaatia muita ulottuvuuksia tieteeseen alueella. Tai jos vaaditaan, niin sitten he suuntautuvat aivan kummalliseen metafysiikkaan, mitä Schanzkin näyttää edustavan (hänen ajatuskuvionsa voidaan monin osin palauttaa vanhaan Hegeliin, jota kohtaan nuori Marx juuri nousi kapinaan, ks. Oittinen, mainittu artikkeli).

Akateemisen ammattilaisen osa kapitalismissa ei ole aivan helppo. Se vaatii muodin muutoksia, myös vastoin järkeä, ehkä myös tunnetta. Reaaliosialismissa asia oli päinvastoin: järkeä ei saanut muuttaa, vaikka se oli jämähtänyt paikoilleen, ja tunteetkin piti pitää piilossa. Ojasta alikkoon, vai toisinpäin?

Sitten tämä marxismi-leninismi, joka on ollut kaikkien länsimaisten 'kriittisten marxilaisten' sylkykoppi. Ja hyvästä syystä. Ei siinä näkään paljon järkeä ollut. Se perustui alkuperäisajattelijoiden (kaikki kolme: Marx, Engels, Lenin), yksipuoliseen, mutta samalla totaaliseen väärinkäyttöön, ja loi mekaanisen ajattelujärjestelmän, joka erkaantui tieteestä, viimeistään 1930-luvun kuluessa.

Tosin sota voittiin Hitleriä vastaan. Mistä se johtui? Voittiko toinen mekaaninen (totaalinen) filosofia toisen, sille vastakkaisen mekaanisen (totaalisen) 'filosofian'?

Meidän lähinnä 'nuortaistolaisten' filosofien dilemma on melko monimutkainen. Ei siis ollenkaan niin simpelli kuin ns. porvarillisessa julkisuudessa on tuotu esille. Virtauksia oli monia, ja vaikka ne lähtivät periaatteessa marxismi-leninismistä (mikä sekin voidaan tulkita eri tavoin), niin koulukuntariidat olivat huomattavia.

Esimerkiksi vanha O.W. Kuusinen otti urakakseen marxismi-leninismillä antistalinistisen tulkinnan, siinä kovinkaan hyvin onnistumatta. Seurasi pahamaainen pysähtyneisyyden kausi. Sen aikana Suomen-



kin taistolaiset suossa rämpivät.

Ensinnäkin oli vallan valtaamisen konseptio. Se perustui vanhaan leniniläiseen ajatukseen valtiollisesta konspiraatiosta (sekin tarkoitti vallan valtaamista sen sisällä). Se johti näkemykseen, että valta on kaikki. Mutta näin ei käytännössä ole. Ihmiset ovat ihmisiä, ja heidän elämällään pitää olla myös tarkoitus. Pelkkä valta se ei voi olla. Vaikka usein nykyäänkin siltä näyttää.

Jos lähdetään Marxista, niin ihmisen toiminnan tarkoitus on työ, sen kaikkein moninaisimmassa, universaalissa merkityksessä. Työ tuottaa ne aineelliset arvot, kapitalismissa myös lisäarvot, joille meidän aineellinen hyvinvointimme ja johtajien optiot perustuvat. Ihminen on työkaluja käyttävä, mutta niitä myös kehittävä eläin, joka näin luo jatkuvasti itseään, kuten jo klassikot asian ilmaisivat.

Vallan valtaamisen konseptio ajautui umpikujaan, koska valtaa ei kyetty valtaamaan. Voisi sanoa onneksi, koska koko ajatusrakennelma oli menneestä maailmasta. Työnväenluokan, eli proletariaatin (sanon vanhanaikaisessa, kautskylaisessa merkityksessä), jonka tietenkin piti olla kumouksen subjekti, määrä oli jo vähenemässä; sen olemassaolo, ja varsinkin tietoisuus oli jo pirstaloitunut. Ei ollut kumouksen subjektia. Eikä myöskään tilannetta.

Vallan valtaamisen konseptio ajautui siis karille Suomessa, ja se oli monelle sitä edustaneelle henkilökohtainen tragedia. Moni ajautui ihan pihalle ja ryhtyi juopoksi. Runsa alkoholin käyttö oli jo 60-luvun radikalismien perinteitä, eikä se käytännössä paljoa muuttanut 70-luvun kuluessa, vaikka terveitä elämäntapoja marxismi-leninismillä mainostettiin. Kun vallan valtaamisen

visiot katosivat, jäi monelle käteen vain viina, jonka voimalla oli visioitu.

Vallan valtaamisen visio johti myös järjestögangsterismiin, millä oli niin ikään surullisia seurauksia. Näin tapettiin esimerkiksi Teiniliitto, ja muutkin erikoistumista tavoitelleet järjestöt ajettiin ahtaalle. Varsinaiset vallankäyttäjät ovat tietenkin varsin vahvoilla, kun vallasta kamppaillaan. Heitä ei tuolloin nuortaistolaisten keskuudesta löytynyt, vaikka myöhemmin sellaisiakin kehittyi kuten Björn Wahlroos.

Nuortaistolaisten keskuudessa oli kuitenkin myös opiskelun ja ammattitaidon kehittämiseen tähtäävä linja. Se alkoi SOL:n ainejärjestöistä ja johti myöhemmin Terveystintaman, demokraattisten lakimiesten, koulutyöntekijöiden jne. perustamiseen.

Samaa linjaa edustivat, ainakin alkuvaiheessaan Kulttuurityöntekijäin Liitto, tuo pahamaineinen KTL, ja Tutkijaliitto, jonka maine on myöhemmin puhdistunut. Tosin samassa alkuvaiheessa molemmissa olivat päällimmäisinä ideologiset kysymykset, varsinkin ensimmäisen, joka ei niiden taakasta koskaan toipunut (olin sen 'pääideologi', sitkeä poika).

Ammattilaisuuden edistämisen teoreettiseksi yleistykseksi kehittyi demokraattisen ammattikäytännön (DAK) käsite, mitä perustelivat laajimmin Yrjö Engeström ja Kari Toikka. Varsinainen taistolaisjohto torjui tämän linjan, he eivät ymmärtäneet sitä, koska he olivat 'ammattivallankumouksellisia', eivät ammattilaisia.

DAK pyrki antamaan sisältöä sille mitä tehdään, sekä tässä ja nyt että vallan valtaamisen jälkeen. Silloinkin tarvitaan kaikkien alojen ammattilaisia, ja vieläpä parempia kuin nykyiset. Vaarana oli tietenkin, ja lienee edelleen, liian kapea professionaalisuuden korostaminen, 'vasemmistolainen' korporativismi.

Kuitenkin vallan ottaminen on tyhjä tempku, mikäli ei osaa käyttää valtaa ammattitaitoisesti, sanoisinko Gramscin termiin hegemonisesti. Tällaiset hegemoniset kyvyt ovat aina pitkän kehityksen tulos. Porvaristoltakin meni vuosisatoja sellaisten kehittämiseen.

Vaikka tilanne tällä hetkellä näyttääkin markkinoiden ja valtioiden (puolueet niiden kantajina mukaan lukien) suhteen melko hurjalta, ovat myös kansalaisyhteiskunnan hegemoniset kyvyt kehittymässä.

Filosofialla on tässä oma, mielestäni tärkeä osuutensa. Lopulta lienee niin, että juuri moraalifilosofian avulla kyynisen, uusliberaalin kapitalismin horisontti ylitetään. Globalisaatiolla on myös myönteiset puolensa ja sivilisoiva vaikutus, mistä jo Marx kirjoitti.

Arvelen, ja tässä suhteessa olen säilyttänyt vanhan 'uskoni', että globalisaatio johtaa lopulta, varmasti monien mutkien kautta, tavoitteeseen, joka voidaan ilmaista sanoin: "Alle Menschen werden Brüder!" (Schiller), ja joka soi jo Beethovenin 9. sinfonian lopussa.

Hyvinkäällä 21.4.2000

Timo Kallinen



Siinä on elämisen makua



ONTOLOGIA, KÄYTÄNTÖ, ETIIKKA

Mistä ja miten syntyi yksi filosofian suurista klassikoista, jota Reijo Kupiaisen suomennoksen jälkeen saksaa osaamattomatkin kutsunevat Sein und Zeitiksi? Miten sitä olisi syytä lukea?

Nuoren Heideggerin pääteos (ilm. 1927) on lukijalle ongelmallinen jo sen suhteen, että polkuja sen lukemiseen ja tulkitsemiseen on monia. Luulen että tarkempienkin laskutoimitusten jälkeen teoksen herättämiä kysymyksiä on huomattavasti enemmän kuin mihin se pystyy vastaamaan. Se on keskeneräinen ja epäonnistunut: tutkimussuunnitelman lupaama toinen osa puuttuu kokonaan, samoin kuin ensimmäisen osan kolmas jakso. Keskeneräinen Sein und Zeit on kuitenkin myös toisella, aivan erityisellä tavalla. Ehkä juuri tulkinnoille avoimuutensa ansiosta sen vaikutukset ulottuivat niin suoraan Heideggerin oppilaiden välityksellä kuin välillisemminkin hyvin laajalle 1900-luvun ”mannermaisena” filosofiaan ja muuhun hengenelämään psykiatriasta televisiotutkimukseen.

Klassikkoa kommentoivan on aina syytä muistaa, että ”oikein hyvien teosten ainoa vika on siinä, että ne tavallisesti antavat aiheen varsin monille huonoille tai keskinkertaisille teoksille”¹. Koska yhtä artikkelia varten tavoite kaikenkattavasta klassikkotulkinnasta on tietysti täysin tuonpuoleista, tavoittelenkin esityksessäni vain muutamaa itseäni kiinnostanutta, teoksen muotoutumiseen vaikuttanutta johtolankaa, joita nuori Heidegger seurasi 1910-luvun loppupuolelta koko 1920-luvun alkupuolen suunnilleen *Sein und Zeitin* ilmestymiseen asti, ja valaisen itse teosta ja sen käsitteistöä näitä tarpeita varten. Pyrin arvioimaan olemisen moninaisten merkitysten ongelmaa (*polysemia*) sekä ontologisen ja eettisen näkökulman suhdetta. Vaikka ensimmäisen kysymyksen osalta pitäisi periaatteessa puhua enemmän keskiajan aristotelismista kuin itse Filosofista, katson että tätä kysymystä tarkasteltaessa itse Aristoteleen nostaminen esiin palvelee asian, siis sen kreikkalaisten juurten, ymmärtämistä paremmin. Näiden avauksien tehtävä on kuitenkin vain antaa jokin valo tai jokin suuaukko teokseen, joka kaikesta keskeneräisyydestään huolimatta kirjan ääreen ensi kertaa istuvasta tuntuu seisoavan liiankin vakaasti omilla jaloillaan.

Vaikka aatehistoriallinen tarkastelu saattaa antaa malleja teoksen lukemiseen ja suuntaviivoja tulkintaan, on silti syytä muistaa, että tämä on vastoin Heideggerin filosofoinnin henkeä. Tällä ei tietysti ole sen yleisempää merkitystä, koska tämä henki, *Geist*, oli, kuten tiedämme, intohimoinen niin hyvässä kuin pahassakin. Vaikka tämä filosofia parhaimmillaan toteuttaa itse Heideggerin filosofialle antamaa maksimiä, säilyttää elementaareimpien sanojen voimaa², ei mainitsemieni tulkinnallisten päämäärien jäljittämistä ainakaan kumoa pieni vilkaisu siihen taustaan, jota vasten tiedämme nyt *Sein und Zeit* syntyneen.

AATEHISTORIAA

Franz Brentanon väitöskirjaa *Über die Mannichfachen Bedeutungen des Seins nach Aristoteles* lukemalla Heidegger tutustuu jo poikasena

aristotelisen ontologian ja skolastisen perinteen ongelmiin olemisen monista merkityksistä. On väitetty jopa, että nuoren Heideggerin ajattelua aina 1930-luvun alkuun asti sääтели näistä ohjaavan merkityksen etsintä, siis olemisen varsinaisen merkityksen etsintä.³

Opettajansa Edmund Husserlin fenomenologiaan Heidegger uppoutui erityisesti *Logische Untersuchungen*-teoksen kautta. Toimissaan vuosina 1919-23 Freiburgin yliopistossa Husserlin assistenttina hän kuitenkin päätyi hylkäämään tämän fenomenologian niin pitkälle että lopulta jäljelle jäi vain husserlilainen metodi tai tutkimuksen eetos, jota Heidegger sovelsi uudella tavalla. Husserlin ajattelun ongelmaksi hän katsoi liiallisen sitoutumisen kartesiolaiseen subjektiin. Tämä johtaa transsendentaalisen ja empiirisen tason erotteluun, minkä säilyttämiselle Heidegger ei löydä perustetta. Kyse on lopulta psykologismista irtisanoutumisesta – siitä käsityksestä että tietoisuudelle paljastuvat objektit muodostavat filosofisen tutkimuksen lähtökohdan. Pikemmin kuin teoreettisesti etäännyttävää filosofiaa Heidegger etsii elämää itseään tutkivaa alkutiedettä, tiedettä joka tarkastelee teoreettisen tieteen subjektia ympäristössään ja kaikessa konkreettisuudessaan. Filosofian tehtävä on subjektin elävöittäminen, irtisanoutuminen myös uskantilaisuudessa esiintyvistä ajatuksesta filosofian ja teorian identifikaatiosta.⁴

Uskonnon läsnäoloa ainakaan nuoren Heideggerin ajattelussa ei voi väheksyä. Vaikka hän julkilausutusti irrautui katolisuudesta v. 1919, ei eroa uskonnosta tai uskonnollisuudesta voi Heideggerin kohdalla pitää missään mielessä lopullisena.⁵ Edellisestä johtuen ja myös sen vuoksi että muutama aika tätä ennen naitu vaimo Elfriede Petri edusti reformoitua uskoa, ei myöskään Lutherin vaikutusta Heideggerin yhteydessä voi väheksyä. Vaikkei entinen kuoripoika ja teologian opiskelija voinut enää pitää itseään uskovaisena, *filosofin* irtautuminen jumalasta ei kuitenkaan ollut koskaan kovin yksiselitteinen. Heideggerille Luther edusti tieteellistä versiota kristillisyydestä, joka kääntymyksen jälkeen tarkoitti skolastisesta filosofiasta puhdistettua uskonkokemusta. Heidegger omaksui myös joksikin aikaa Lutherin tunnetun epäluulon Aristotelesta kohtaan. Lisäksi on

tärkeä tietää, että Paavalilta Heidegger löysi ajatuksen pelastuksesta, varsinaisesta elämästä, joka taas vaikutti ihmiselle ominaisen ns. kairologisen ajallisuuskäsityksen muotoutumiseen.⁶

Samaan ketjuun liittyvät myös Wilhelm Diltheyn ajatukset inhimillisen elämän erityislaadusta. Dilthey ajatteli tuovansa luonnontieteellisen ontologian, paljaan objektidellisuuden tarkastelun rinnalle historiallisen elämän ontologian tarkastelun. Hän pyrki näin osoittamaan tämän historiallisen elämän riippumattomuuden luonnonontologiasta. Diltheyn hermeneutiikasta Heidegger löysi ihmistä koskevan olemismäärän, historiallisuuden kautta jäsenyvän tulkinnallisuuden.⁷ Mannermaista filosofiaa ylipäätään ja hermeneutiikkaa erityisesti onkin syytetty relativismista, perspektiivisyydestä ja mielipidenihilismistä. Heidegger korostaa kuitenkin sitä, että tutkiessamme inhimillistä olemassaoloa meidän on valittava sen kuvaukseen sopivimmat käsitteet, eikä siirtää kohdetta jo lähtökohdiltaan virheelliseen käsitteistöön. Matemaattisluonnontieteellinen lähtökohta ei pysty tarjoamaan soveliasta lähtökohtaa, koska kalaa ei pidä tarkastella kuivalla maalla, väärässä ympäristössä. Tällainen käsitys edustaa ajattelun perspektiivivirhettä, ei se, että tutkimuskohdetta kuvaamaan valitaan sopivin käsitteistö. Siten käsitys ihmiseksistenssin palautumattomasta tulkinnallisuudesta ei heikennä filosofisen diskurssin asemaa suhteessa Uudella ajalla alkaneeseen luonnontieteen kehitykseen. Miten se voisikaan, koska hermeneutikot katsovat pikemmin, ettei edes Kari Enqvist omaa tässä suhteessa minkäänlaista Jumalan näkökulmaa, sillä luonnontiede edustaa vain yhtä näkökulmaa.

Heidegger on usein, erityisesti Suomessa, luettu eksistentialistien joukkoon. Ongelma on, että eksistentialismi on 1940-luvulla syntynyt ranskalainen ilmiö, jonka keulahahmo tietysti oli J.-P. Sartre. Heidegger taas edusti yhdessä Karl Jaspersin kanssa 1920-luvulla Saksassa syntynyttä eksistenssifilosofiaa (*Existenzphilosophie*), jonka päämäärät olivat toiset kuin eksistentialismin. Puhe eksistentialismista Heideggerin yhteydessä ei siis ole sattuvaa, etenkin kun *Sein und Zeitin* jälkeiset olemiskysymyksen muotoilut etäännyttivät häntä entisestään humanistis-antropologisesta tarkastelusta, mitä eksistentialismi hänelle edusti⁸. Vähintään osasyllinen yksilön korostukseen on Kierkegaard, joka vastoin Hegelin spekulatiivista idealismia korosti eettistä tasoa ihmisen sisäisenä elementtinä. *Sein und Zeitin* taustalla pyörivää hässäkkää sekoittaa vielä moni tunnistettava elementti, mm. Kantin transsendentaalifilosofia, Hegelin vaikutus ja uuskantilainen perintö.

Yritän nyt siilata esiin sitä, missä mielessä ja määrin Aristoteleen filosofia, erityisesti tämän käytännöllisen filosofian luenta on vaikuttanut *Sein und Zeitin* syntyyn. Pyrin tätä kautta avaamaan yhden mahdollisen tulkintastrategian teokseen. Samalla on kuitenkin pidettävä silmällä teoksen keskeisiä oivalluksia, jotta ymmärtäisimme, mihin Heidegger pyrkii.



Filosofian tehtävä, Heidegger kertoi oppilailleen talvilukukauden 1923–24 pitämänsä luentosarjan aluksi, ei lainkaan ole tarjota ”perustaa, ohjelmaa tai systeemiä”, eikä tätä olisi edes syytä odottaa filosofialta, sillä ”olen vakuuttunut, että filosofia on lopussa...” Hänen mukaansa ”löydämme edestämme kokonaan uudet tehtävät, joilla ei ole mitään tekemistä perinteisen filosofian kanssa”. Ja tämän tehtävän on määrää suorittaa fenomenologia. Se johdattaa uusiin tutkimuksiin, joiden pääteema on inhimillinen olemassaolo, ”täällä-olo” (*Dasein*). Fenomenologiassa, tai nyt tarkemmin, fenomenologian ”itsetulkinnassa” ei kuitenkaan ole lainkaan kyse tietoisuuden tai subjektin itse itselleen antamasta tulkinnasta.⁹ Vaikka tässä kalskahtaa kaikille uusille filosofioille tyypillinen tendenssi kieltää mennyt filosofia, on hermeneutisen asenteen kohdistaminen ihmiseen itseensä husserlilaisella ankaruudella hyvinkin vallankumouksellista. *Tässä* tietoisuus ei reflektoi itse itseään, sillä Heidegger ajattelee ihmisen tajuisen puolen rakentumista syvemältä, toiselta tasolta, sekä laajemmin, useammasta näkökulmasta. Hän katsoo vastoin Uuden ajan filosofian valtavirtaa, ettei ole mitään valmista tietoisuutta joka sitten asettaisi itselleen kysymyksiä, vaan että kysyminen muokkaa ihmisen olemisen modaaliteettia, olemismuotoa, ja se on siksi otettava vakavasti tarkastelun alle. Nuori Heidegger kuitenkin jatkaa, ettei traditiosta vapautuminen tarkoita ainoastaan tietoisuusfilosofiasta vapautumista, vaan on osa huomattavasti laajempaa ongelmaa. Se koskee ennen kaikkea sitä, mikä ”kreikkalaisilla” oli aitoa, mutta mikä tämän jälkeen menetti aitoutensa – tieteellistä asennoitumista teoriana.¹⁰

Sein und Zeitin avaa sitaatti Platonin *Sofistin* kohdasta 244a, jossa Vieras toteaa pitkän keskustelun jälkeen neuvottomuutensa ilmauksen ’oleva’ kohdalla. Asia, josta Vieras aikaisemmin luuli tienneensä, onkin nyt saanut hänet perinpohjin ymmälle. Heidegger toteaa, että ”me” olemme yhtä kaukana vastauksesta kuin Platon. Ainakaan tässä suhteessa filosofia ei ole kehittynyt. Jos Heidegger kuuluu niiden suurten filosofien joukkoon, jotka hänen sanansa mukaan ajattelevat vain yhden ajatuksen, hänen ajatuksensa on ilman muuta tämä kreikkalainen olemiskysymys ja sen uudenlainen tarkastelu.

Perinteisessä ontologiassa olemista on Heideggerin mukaan pidetty itsestään selvänä, annettuna. Johdannossa hän kertoo tämän ”ennakkoluulon” syyt, ja herättää vaatimuksen käynnistää kysymisen uudelleen. Hän antaa oman vastauksensa saman tien:

”Oleminen ei filosofian perusteena ole olevan laji tai suku ja kuitenkin se on ominaista kaikelle olevalle. Olemisen ’universaalisuutta’ on etsittävä korkeammalta. Oleminen ja olemisrakenne ylittävät jokaisen olevan ja jokaisen mahdollisen olevan määrän. *Oleminen on suorastaan transcendens.*” (OA, 62)

Oleminen on Heideggerin mukaan jotain olevan tuolla puolen, esikategoriaalista, esiloogista, esisubstantiaalista. Tässä perinteinen ontologia on tehnyt ajattelun perspektiivivirheen, koska näin ymmär-

rettyä olemista ei voi määritellä olemuskäsittein eikä eksistenssimäärein. Sitä ei voi ymmärtää olevan tavoin olemassaolevaksi, eikä toisaalta olemassaolevan luojaksi, ylimmäksi olevaksi. Kuitenkin se on Vieraan tavoin myös meille ”aina jo” jollain tapaa tuttu. Ihmisen olemista luonnehtiikin tematisoimaton olemisymmärrys (*Seinsverständnis*), jota systemaattinen kysyminen voi tarkentaa. Tematisoiva kysyminenään ei pyri määritelmään, vaan jäsentää asiaa kysytyn (olemisen), kysymisellä tähdätyn (olemisen mieli) ja kysymisen kohteen (ihminen) triangelisti.

Osoitettuaan kysymyksensä rakenteen Heidegger korostaa olemiskysymyksen ontologista ja ontista erityisasemaa, millä hän tietysti pyrkii perustelemaan olemisen mielen kysymistä. Ontologinen etusija tarkoittaa, että olemiskysymyksen esittäminen ei ole välttämätöntä pelkästään tieteiden perusteiden selvittämiseksi, eri tieteiden kohteiden olemistapojen analysoinnin ja käsitteellisen kiinnittämisen vuoksi. Tieteiden perustaminen vaatii yleisempää olemisen mielen selvitystä, voi sanoa ontologiana ymmärretyn filosofian itsensä kyseenalaistamista, jotta tieteiden erityisontologioita voisi arvioida kestävämmällä tavalla. Ontinen etusija taas liittyy ihmisen olemistapaan, joista yksi ja vain yksi muiden joukossa on systemaattinen tiedollinen maailmasuhde. Ihmisen olemistapaa luonnehtii se, tai tälle olemistavalle on erityistä se, että täälläolo eli inhimillinen olemassaolo tarkoittaa suhtautumista juuri tähän omaan olemassaoloonsa. Kysymys olemisesta ei synny filosofin päässä, vaan se kuuluu jokaisen tällaisen olemistavan omaavan olemisrakenteeseen. Vaikka ”täälläolon yksi olemismääre on olemisymmärrys”, ei tämä vielä tarkoita systemaattisen ontologian luomista, vaan että tämän olevatyyppin olemista luonnehtii ymmärrys olemisesta.¹¹ Tätä olemista Heidegger kutsuu eksistenssiksi, ja sen muodostavien rakenteiden yhteyttä eksistentiaalisuudeksi. Olemisymmärrys on *eksistentinen* määre täälläololle, tämän määreisyuden tutkiminen on *eksistentiaalista*, ontologista tutkimusta.

ONTOLOGIA JA FENOMENOLOGIA

Jotta ymmärtäisimme tarkemmin Heideggerin esittämän perinteisen filosofian kritiikin¹² ja oman pyrintönsä eron, on vielä selvennettävä, mitä hän tarkoittaa termeillä ‘ontologia’ tai ‘fundamentaaliontologia’. *Sein und Zeit* on hämmästyttävän johdonmukainen siinä, ettei se silti käsittele olemista yleensä tai sinänsä omasta näkökulmastaan, vaan ihmisen olemista. Ajatuskulku on, että oma olemisemme, eksistenssi, on lähin ja parhain tarkastelukulmamme olemiseen, kaikkeen, koska siinä, miten olemme suhteessa kaikkeen, myös ilmenee olemisen puolia ja ne ovat tutkittavissa ilman sen erityisempää lähtökohdan ja metodologian rakentamista. Tämä olemisen näyttäytyminen ihmiselle ei tapahdu teoreettisen reflektion kautta, siis ikään kuin ottamalla etäisyyttä käytännöllisestä elämämaailmasta ja itsestämme siinä. Pikemminkin olemisymmärrys on jo tapahtunut, se on tapahtunut elämäkäytännössämme. Heidegger katsoi, ettei Husserl vienyt loppuun intentionaalisuuden ongelmaa. Hän ei kyseenalaistanut riittävästi intentionaalisen olevan omaa olemistapaa, eikä näin nähnyt samastavansa intentionaalisen olevaisen olemistapaa tietoisuuden aktissa konstituoidun objektin olemistapaan. Olemassaolon analyysin merkitys taas on siinä, että se tutkii olemisen paljastumista ja luo oman käsitteistönsä tästä lähtökohdasta. Siksi Heidegger ei epäröi arvostella Husserlia siitä, ettei tietoisuutta pidä erottaa maailmasta, eikä ulkoista maailmaa saa konstituoida transsendentaalisesti, tietoisuuden rakenteista käsin.¹³

Huolimatta Husserlin suorasta ja välillisestä arvostelusta, *Sein und Zeit* on metodologialtaan julkilausutusti fenomenologiaa (sen lisäksi että se on faktisiteetin hermeneutiikkaa). Alusta alkaen on selvää, ettei Heidegger tarkoita mitä tahansa ilmiötä (kr. *fainomenon*) vaan olevan olemista. Se ei siis ole jokin tietty näyttäytyvä, eikä edes mikä tahansa näyttäytyvä (objekti yleensä), vaan itse näyttäytyminen, jota

kuitenkin voi tarkastella vain olevan olemisen kautta. Ilmiön käsitteen avulla tarkastellaankin jonkin näyttäytymistä itse itsestään käsin.

”Koska ilmiö on fenomenologisesti ymmärrettyä vain se, mikä muodostaa olemisen, ja koska oleminen on aina vain olevan olemista, oleva itse on ensiksi tuotava oikealla tavalla esiin, jos tarkoituksena on saada oleminen näkyviin”¹⁴

Heideggerin position radikaalius on siis siinä, että ilmiön käsitteen takana ei ole sijaa erilliselle metafysiikalle, tietoteorialle tai etiikalle. Tarvittava on ikään kuin jo tarjolla ilmiössä, myös ontologia. Tutkimuskohde, oleminen ja sitä tutkiva metodi ovat ikään kuin sama asia. Siksi ontologia on mahdollista vain fenomenologiana.

Käsittehistoriallisesti *logoksen* käsite on ongelmallinen. Heidegger ajattelee, ettei logoksen merkityksistä tärkein ole erillinen järki, maailmanjärjestys, tiede, logiikka tai muu tämänsorttinen, vaan puhe tai keskustelu, jolla on ontologinen merkitys. *Logos* on puheen tai keskustelun kykyä paljastaa olevaa, sitä mistä puheessa on puhe. Heidegger tuntee Aristoteleen esittämät analyysit logoksen eri merkityksistä, joista hän korostaa juuri logoksen kykyä koota oleva yhteen, siis näkyviin kieleen.¹⁵ Näin se on suhteessa myös totuuteen: *Logos* on totuuden diskurssi ontologisessa mielessä, sellainen jossa oleva näyttäytyy peitteettömänä.¹⁶ Näin ymmärrettyä totuudessa on etusijassa kyse sen ontologisesta aspektista, joka edeltää kaikkea totuuteen liittyvää inhimillistä. Tarkoitin tällä kielen formaalisiin ja loogisiin piirteisiin liittyvää yleistä tasoa. Totuus koskee olevaa, jonka ollakseen filosofisesti kestävä analyysin pohjana eli tietoa, täytyy paljastua tiedossa sinä, mikä se on, eikä jonain muuna kuin mikä se on. Olevan oleminen totena ei siten ole ensi sijassa tietomme ominaisuus, vaan olevan. Oleva voi esiintyä ajattelulle sinä, mikä se ei ole, tai se voi näyttäytyä sinä, mikä se on. Juuri tähän jälkimmäiseen näyttäytymiseen tähtää filosofinen tieto, pakottamattomaan paljastumiseen.

OLEMISEN KÄYTÄNNÖLLISYYS

Heidegger-eksegetiikka on 80- ja 90-luvut osoittanut kasvavaa kiinnostusta nuoreen Heideggeriin, siis hänen 1910- ja 1920-lukujen teksteihinsä. Osasyyn tähän on epäilemättä Freiburgissa 1919-1923 pidettyjen luentokursien julkaiseminen, vaikkeivät ne alunperin sisällyneetkään 100-osaiseksi paisuvan *Gesamtausgaben* julkaisuun suunnitelmaan. Tärkeää on, että on tullut mahdolliseksi selvittää nuoren Heideggerin filosofisen käsitelaboratorion tai tehosekoittimen toimintatapoja, joka tavallaan loppui *Sein und Zeitin* ilmestymiseen. Freiburgin ja sitä seuranneen Marburgin ajan (1923-28) teksteissä testataan kuumeisesti käsitteitä, kokeillaan eri filosofeja ja teemoja, valitaan ja hylätään, palataan takaisin vanhaan uudesta näkökulmasta.¹⁷ Vaikka tämän työn yksi versio julkaistiin v. 1927, se ei kuitenkaan ole ainoa tapa jäsentää nuoren Heideggerin työtä.

Joka tapauksessa, ainakin edellä mainitusta syystä *Sein und Zeitiin* juontaa rikkaus. Teos sisältää useita inhimillistä olemassaoloa kuvaavia termejä – ainakin *Dasein*, maailmassa-oleminen, huoli, olemiskyky, jossakin-oleminen – joilla kaikilla on oma tekninen tehtävänsä. Nämä termit kuvaavat olemassaoloamme yleisenä rakenteena, ja on juuri niiden tehtävänä osoittaa, että ja miten oma olemassaolomme on lähin ja tärkein näkökulmamme tarkastella kaikkein yleisintä, olemista.

Olisi virhe ajatella, että Heidegger pyrki antamaan vastauksen kysymykseen olemassaolon tarkoituksesta. *Sein und Zeit* kuvaa olemassaolon yleispäteviä rakenteita, ja tämän analyysin päämäärä on olemiskysymyksen pohjustaminen, ei kantaottaminen olemisen tarkoituksen ongelmaan. Tutkimus on *vorbereitend*, valmistava, ja sen tutkiminen on tärkeää juuri siksi, että voisimme jollain tapaa

ottaa kantaa kysymykseen olemisesta. Tässä suhteessa ihminen on olevan joukossa erityisasemassa, oleminen koskee tätä olevaa kovin erilaisella tavalla kuin esim. puuta puun oleminen tai koiraa oleminen ylipäätään.

”Oleva, jonka analyysi on tehtävänämme, olemme me itse. Tämän olevan oleminen on aina minun olemistani. Tämä oleva suhtautuu olemisessaan omaan olemiseensa. Tällaisen olemisen omaavana olevana se on jätetty omaan olemiseensa. Oleminen on se, joka tässä olevassa itsessään on kyseessä.”¹⁸

Teoksen varsinainen tutkimusosuuden avaava § 9 havainnollistaa täälläoloa luettelemalla sen olemisen piirteitä: 1) Täälläolon olemisen luonne ja välttämättömyys poikkeaa esineiden ja välineiden ontologiasta. Kyse ei ole paljaasta tai puhtaasta esilläolemisesta kuten luonnonolioilla vaan eksistenssistä. Eksistenssiä ei kuitenkaan pidä ymmärtää paljaaksi olemassaoloksi (*existentiaksi*), olemuksen (*essentian*) vastakohtaksi, koska kyse ei ole olevasta (*ens*), joka jakautuu *essentiaan* ja *eksistentiaan*. Eksistenssi ei ole pelkkää olemassaoloa tai esilläoloa (*Vorhandensein*), kuten Heidegger kutsuu *existentiaa*. 2) Ajallisuuden suhteen eksistenssi poikkeaa *existentiasta* siinä, että tässä etusija on tulevilla eikä nykyisellä. Eksistenssi on aina itsensä edellä, sillä ihmisen olemassaolon *kinesistä* luonnehtii kyky olla mahdollisuutenaan. Eksistenssi on ajallista olemista, ei pelkkää esillä olemista ajassa. 3) Lisäksi, eksistenssiä luonnehtii aina minäkohtaisuus, se on aina omaa olemistani. Tässä suhteessa sen mahdollisuuksia ovat varsinaisuus ja epävarsinaisuus.

Heidegger kritisoi perinteisen ontologian käsitteellistämistapaa täysin sopimattomaksi inhimillisen olemassaolon kuvaukseen. Hän nimeää tämän olemispiirteiden tutkimusalueen eksistentiaalianalytiikaksi, ja näitä olemispiirteitä siis eksistentiaaleiksi¹⁹. Ihmisen kuvaamiseen virheellisen ontologian juuret ovat yhtä pitkät kuin filosofian historia koska ne ovat yksi ja sama. ”Antiikin ontologiassa olemisen tulkinnan lähtökohta on oleva, joka kohdataan maailman sisällä”, ja juuri tämä ontologinen perusratkaisu (olemisymmärrys) johtaa myös ihmisen kuvaamiseen tämän ontologian mukaisesti, kategorioiden kautta ajateltuna. Pyrkimys soveliaampaan olemassaolon käsitteellistämiseen ei ollut satunnainen, vaan, kuten myös myöhemmällä Heideggerilla tulee selkeästi ilmi, tämän taustalla oli sitkeä tavoite uuden filosofisen alun ajattelemisesta.²⁰

Kristillis-humanistisen perinteen mukaisesti (joka *Sein und Zeitin* välittyi edellämainittujen lisäksi Max Schelerin personalismin kautta) Heidegger ajattelee, että esineontologian mikä-kysymystä sijasta ihmisen olemista on tutkittava kuka-kysymyksestä käsin. Sitä on käytettävä tutkimuksen lähtökohtana, koska ihminen on autonominen kokonaisuus ja palautumaton luonnontieteellisiin ja rationalistisiin lähtökohtiin. Kristillisestä lähtökohdasta Heidegger kuitenkin poikkeaa jyrkästi, koska sen tapa jäsentää ihmisen olemista jättää juuri tämän olemisen vailla tarkastelua ja erityisesti koska siinä hyväksytään modernin esineontologian mukainen ihmiskäsitys. Myös kristillinen tulkinta luodusta oliosta Uuden ajan ajattelun valossa hyväksyy sellaisenaan esineontologian tarjoaman käsityksen ihmisen olemisesta esilläolevuutena.²¹

Täälläolon jo mainittu oheistermi, maailmassa-oleminen, valaisee sen omaa ontologista statusta. Se korostaa inhimillisen olemassaolon ilmiön yhtenäisyyttä ja perustavuutta. Maailmassa-olemisen käsitteistö luo, jos näin voi sanoa, siltamaisen perustan täälläolon ja maailman välille. Maailma onkin eksistentiaalinen, ei spatiaalinen tai empiirinen käsite. Sitä ei voi kuvata objektina, koska se toimii horisonttina sille, mitä kohtaamme. Tässä suhteessa maailma on alkuperäinen ilmiö, eikä sitä voi palauttaa muihin käsitteisiin. Sillä on myös fenomenologisen olevan paljastamisen tehtävän kanssa ilmi-ristiriidassa oleva hermeneuttinen tehtävä korostaa ajattelun kielellistä luonnetta, sitä että ajattelumme toimii erityisesti merkitysten

kautta.²² Maailmassa-olemisessa on kuitenkin kyse ihmisen persoonana olemisesta yllämainitun kuka-kysymyksen mielessä vain erityistapauksessa, koska koko teoksen lähtökohta ei ole oma tietoinen olemisemme *kartesiolaisen ego cogitansin* tapaan vaan jokapäiväinen täälläolomme.²³

Ratkaisevan eron perinteisiin olemassaolosta annettuihin määritelmiin Heidegger tekeekin korostamalla täälläolon perinpohjaista arkipäiväisyyttä ja käytännöllisyyttä sekä toisaalta tämän olemistavan tiedostamatonta luonnetta²⁴. Heideggerin havainto on, että käytännöllinen tuttuus, jossa ja jolla kohtaamme olemassaolevaa, sisältää oman ontologiansa, joka poikkeaa sekä esineontologisesta kategoriallisuudesta (esilläoleminen, *Vorhandenheit*) että *Daseinin* eksistentiaalisuudesta. Tämän Heideggerin keskeisen oivalluksen alkuperää kannattaa etsiä Aristoteleelta, jonka mukaan *theoria*, *praksis* ja *poiesis* ovat inhimilliset tavat olla totuudessa, siis olevaa paljastaen. Heidegger lukee Aristoteleen Nikomakhoksen etiikan VI kirjassa esittämää ajatusta sielun tavoista pitää totuutta hallussaan ontologisena, olemistapoja koskevana kuvauksena. Aristoteles taas näyttää ajattelevan näiden sielun totuudessa olemisen tapojen koskevan eri olevaryhmiä, siis välineitä, teoreettista ja käytännöllistä olevaa²⁵.

Heideggerilaisen ”ontologisoinnin”²⁶ keskeinen päämäärä on Aristoteleen käytännöllisen filosofian nimeämien ihmisen eri olemistapojen työstäminen uudessa yhteydessä. Vaikka Aristoteles epäilemättä edusti Heideggerille vierasta filosofointitapaa, luokittelevaa ja liiankin systemaattista, on keskeistä huomatta – riippumatta kommentaattoreiden pitkistä pohdintoista Aristoteleen asemasta Heideggerin ajattelussa²⁷ – että päämäärä oli olemisen moninaisia merkityksiä koskevan kysymyksen päivittäminen vanhan aineiston avulla uutta olemisymmärrystä vastaavaksi. Heidegger ei etsi moninaisia merkityksiä yhdistävää kategorianmukaisen substanssin (kr. *ousia*; ns. ousiologinen ratkaisu) suunnasta, siis Aristoteleelta alkunsa saavan ontologian piiristä. Tämä perinnettämme hallinnut ousiologia on pyrkinyt kiinnittämään moninaisen yhdistävän joko luontoon (kreikkalaiset; olevaan liikkeessään), jumalaan (kristillinen filosofia; jumalaan) tai ihmiseen (Uusi aika; subjektiin).

Heidegger ei ryhdy keskusteluun siitä, mistä filosofinen alku olemiselle löytyisi, koska hän ei usko perinteisesti ymmärretyyn filosofian mahdollisuuksiin ratkaista ongelmiaan. Filosofia on lopussa. Uusi avaus pyrkiikin moninaistamaan ontologista alkuperää. Ainaikin väliaikaisesti etusijalle nostetaan ihmisen jokapäiväisen käytännöllis-teknisen olemisen muodot, ja tarkastellaan tähän nähden muiden olemismahdollisuuksien merkitystä ja toteutumista. On huomattava, että Heideggerin jaottelu on transsendentaalinen eikä koske olevaa sinänsä. Transsendentaalinen, tai tarkemmin: ontologinen, on siis *Daseinin* olemistapaan liittyvä määre ja annetut olemismääreet ovat olemismahdollisuuksia, joiden mukaan voimme tarkastella olevaa, eivät transsendentille olevalle annettuja määreitä.

Erityisesti selkeästi tämä näkyy ihmisen olemismäärittelynsä tarkastelussa: voimme tarkastella ihmistä esineenä, esim. luonnontieteellisessä tarkastelussa, tai yhtenä välineenä arkis-käytännöllisessä välineympäristössämme, kuten työtoveria, jonka avulla toteutan työtehtäviäni, tai lopulta vertaisenani, kaltaisenani täälläolona. Onkin taitettu paljon peitsiä siitä, pyrkiikö Heidegger yksinkertaisesti kääntämään teorian ja käytännön suhteen ylösalaisin.²⁸ Tällainen tulkinta *Sein und Zeitista* on mahdollinen, mutta vain lukemalla teoksen alkuosan. Yritän alla osoittaa, että teoksen loppuun lukemisella on eettinen päämäärä muussakin kuin kirjailijan työn kunnioittamisen merkityksessä.

Ensisijaista ei siis lopulta ole olevan käytännöllinen annettuus, käsilläolevuus (*Zubandenheit*), vaan tämän ensisijaisen maailmasuhteen vaikutukset. Koska kyse on olemisymmärryksestä, täälläololla on taipumus ymmärtää itsensä siitä olemistavasta, johon se ”on olemuksellisesti jatkuvassa ja ensisijaisessa suhteessa – nimittäin



‘maailmasta’²⁹. Ei ole sattumaa, että ilmaus ”maailma” esiintyy tässä lainausmerkeissä, sillä kyse ei ole siitä transsendentaalisesta horisontista, johon nähden oleva ja itse paljastuvat, vaan yhdestä maailmansisäisestä olevatyypistä, välineen käsilläolemisesta. *Sein und Zeit* lisää ei-inhimillisten olioiden olemistapojen (teoreettisen esilläolemisen ja käytännöllisen käsilläolemisen) rinnalle kanssaolemisen ja itsenäolemisen olemistavat. Ensimmäisen käytännöllisyyden haittavaikutus on siinä, että ”maailman” olemistapa muuttaa tulkintaamme toisistamme ja itsestämme vastaavaan tapaan välineelliseksi.

Epäilemättä Heidegger reagoi voimakkaasti opettajansa Husserlin oivallukseen intentionaalisuudesta ja yhdisti sen nerokkaalla tavalla aristotelisen ontologian ja käytännöllisen filosofian antamiin virikkeisiin. 20-luvulla hän kuitenkin kohtasi intentionaalisuuden käsitteen ongelmat juuri filosofian ja käytännön suhdetta työstämällä. Heideggerin mielestä intentionaalisuus ohjaa (ihmisen) ja maailman suhdetta lopulta kartesiolaisesta lähtökohdasta, subjekti–objektiasetelmasta, maailmasuhteen yhtenäisyyden ja perustavuuden kannalta johdannaisesta ja virheellisestä lähtökohdasta. Onnistunutta Husserlin ajatuksessa on usko olevan paljastumisen merkitykseen vastoin Uuden ajan psykologismien kimairoita. Heidegger palaa vielä Husserliakin selkeämmin kreikkalaiseen eetokseen, ja kytkee olevan tarkastelun totuuden ongelmaan. Vaikka ihminen olemisensa eri olemismahdollisuuksien mukaisesti paljastaa olevaa eri tavoin, ei tätä kykyä voi Heideggerin mukaan panna ihmisen psyykkisten ominaisuuksien nimiin.

Ihmisen kyky paljastaa perustuu olevaan, sen näyttäytymiseen, ja juuri tästä olemisen ja totuuden yhteydestä *Sein und Zeit* kehittää totuuskäsitysten kritiikin. Korrespondenssia voi pitää vain johdettuna totuuden muotona, samoin arvostelmaa sen paikkana. Aristoteleeseen nojaten Heidegger korostaa olevan paljastuneisuuden merkitystä, siis lausuman paljastavaa funktiota. *Logos* tai lausuma on siis

”psykhen” ominaisuus” tai sen tehtävä, mutta tämä ei ole mahdollista ilman olevaa. Myös Husserl havaitsi, että muut kuin pelkästään predikatiiviset aktit ovat tosia, ja että totuuden ilmiö olisi ymmärrettävä laajempaan kuin representaatioiden yhdistämisenä ja erottamisena (Aristoteles kutsui näitä nimillä *synthesis* ja *diairesis*).³⁰ Koska *Sein und Zeitin* päämäärä on antaa kuvaus inhimillisen olemassaolon jokapäiväisen rakenteen lähtökohdasta, ei kuvaa totuudesta voi täydentää perinteisellä epätotuuden määritelmällä. Pikemminkin epätotuus kuuluu yhtä alkuperäisesti täälläolon olemismuotoon (ja siis välillisesti olevan olemiseen) kuin langenneisuus maailmaan kuuluu arkipäiväiseen olemistapaan.

Erityislaatuista ja radikaalia kantaa edustaa Heideggerin ajatus perinteisen teoreettisen lähestymistavan paikasta. Vastoin tavanomaisesta filosofista näkemystä Heidegger katsoo tiedollisen maailmasuhteen välineellisen olemisymmärryksen johdannaiseksi. Ihminen ei ole ensisijaisesti teoreettisesti vaan huolehtien ympäristöstään. Pääosin tämä suhde maailmaan ei ole edes tietoinen, eli touhuilumme ja pärjäämisemme arkisessa ympäristössä ei vaadi intentionaalista tiloja tai tietoisuuden akteja, toimintamme tapahtuu paremmin maailmaan uppoutumalla.³¹ Tämä toimiminen ei silti ole mekaanista, koska se sisältää kokemuksen elementin ja voimme muuttaa käyttäytymistämme tilanteen mukaan ja hankalan paikan tullen kiinnittää huomion, ottaa etäisyyttä johonkin ja tarkastella matkan sitä päästä, jos se, esim. vasara, ei toimi.³² Teoreettisen perinteemme ja siihen nojaavan tieteen ongelma on kuitenkin siinä, että itse ja todellisuutta koskeva tiedollinen kriteeri on puolueeton tarkkailija, mikä ei vastaa sitä tapaa, miten ihminen (annetun kuvauksen mukaan) ensisijaisesti toteutuu. Yritän lopuksi osoittaa, että tämän teoreettis-käytännöllisen toteutumisen lisäksi ihmisen olemassaoloa soisi säätelevän hyvin elämisen, etiikan ongelma.

Eettisessä tarkastelussa Heidegger on monessa suhteessa ongelmallinen. On kysytty, voiko ainakin muutamaksi vuodeksi natsismiin sitoutuneen filosofin yhteydessä edes puhua etiikasta. Olen samaa mieltä Jean-Luc Nancy³³ kanssa siitä, että filosofin tai intellektuellin ammattietiikan näkökulmasta Heidegger erehtyi raskaamman kerran eikä hän henkilökohtaisella tasolla ilmeisesti koskaan kyennyt myöntämään itselleen tai muille, mitä tuli tehtyä.

Toisaalta, Heideggerin teosten meissä herättämien ajatusten ja kysymysten tasolla voimme nojata vain kirjoitettuun, emme Heideggerin natsismiin sitoutumiseen tai sitoutumattomuuteen. Nyt kiinnostaa, kuinka toteutuu *Sein und Zeitin* päämäärä herättää uudelleen kysymys olemisen mielestä antamalla siitä kuvaus olemassaolon näkökulmasta. Vaikka tähän kysymykseen ei saa vastausta tutkimalla Heideggerin henkilöhistoriaa, eettisessä suhteessa kuvaus ei ole lainkaan yhdentekevää. Tässä lepään kahden nuoren Heideggerin asiantuntijan varassa: niin Franco Volpi kuin Theodore Kisielkin ovat huomauttaneet³⁴, että jos teoksen ensimmäistä jaksoa ohjaa aristotelisen *poiesiksen* oman mielekkyyssrakenteen, *tekhmen*, tutkiminen, niin jälkimmäistä julkaistua jaksoa taas ohjaa *praksikselle* ominaisen käytännöllisen järkeyyden (*fronesis*) tutkiminen. *Fronesis* on Aristoteleen termi sille toiminnan tiedolliselle aspektille, joka koskee sellaisia asioita jotka ovat ihmiselle hyviä tai pahoja³⁵. Tarkastelen jatkossa tämän tiedon valossa, millaista ontologista ja/tai eettistä näkökulmaa voi *Sein und Zeitin* pohjalta ajatella.

On myös kysytty, voiko Heideggerin pohjalta edes puhua etiikasta, koska hän itse ei siitä juuri puhu, ja puhuessaankin toteaa vain ettei asia hänelle kuulu³⁶. Tuntuu oudolta, että Heidegger torjuu termin etiikan käyttämisen ajattelunsa yhteydessä, vaikka teoksen keskeisiä innoittajia oli Aristoteleen käytännöllinen filosofia ja Nikomakhoksen etiikka. Heideggerin pyrkimys ei kantani mukaan ollutkaan kieltää eettisen keskustelun tärkeyttä. Katsoakseni syy tiuskaisuihin on siinä, että hän katsoi muista kuin sisällöllisistä syistä syntyneiden eli filosofisten jaottelujen olevan yhteensopimattomia olemisen lähtökohdasta syntyviin hierarkioihin ja siihen perustuviin tarkasteluihin.

Olemisen mielen kysymisen esimerkiksi valittu ihmisen olemassaolo tarjoaa meille mahdollisuuden tarkastella omaa toteutumistamme hyvinkin läheltä ja havainnollisesti. Se tarjoaa myös mahdollisuuden ja näkökulman arvioida perinteemme eettistä keskustelua. Tämän näkökulman erityisyys on katsoakseni eettisten ideaalien tarkastelu sen vain inhimilliselle ominaisen konkreettisuuden valossa, jota Heidegger kutsuu faktisuudeksi. Jos olemassaolon tosiasiallisuutta tai todellisuutta ei voi ymmärtää esineontologisen esillä-olemisen mukaan, kuinka se sitten on ymmärrettävä? Giorgio Agamben³⁷ esittää, että termillä 'faktinen' (*faktisch*) Heidegger korostaa olemassaolon kokemuksemme jatkuvaa rauhottomuutta, osittaisuutta ja konkreettista perspektiivisyyttä, sitä että elämä on ja ei ole läsnä. Agamben huomauttaa, että faktisiteetti toimii konkreettisenä ehtona sekä totuudelle avoimuutena että olemisen aina välttämättä osittaiselle paljastumiselle olemassaololle. Tästä seuraa, että pyrkimys irrottaa eettinen tarkastelu erityisestä on ajatteluvirhe, huolimatta siitä että elämäntodellisuus ensisijaisesti näyttäytyy hyvinkin arkipäiväisenä ja tavallisena vailla selkeää ontologista ja eettistä näkymää.

Katson, että Heideggerin omaksumansa *fronesiksen* ja siihen sisältyvän ajatuksen hyvin elämisestä avulla voimme tavoitella tämän rajallisuuden, keskeneräisyyden ja osittaisuuden kautta myös etiikalle uutta suuntaa ja toisenlaisia laatuksiteereitä kuin ehdottomat päämäärät ja ideaalien seuraaminen, joilla ontologisessa mielessä on kaksi merkitystä. Itse asettamamme absoluuttiset päämäärät ovat olemisen paljastumisen tarkastelussa sekä välttämättömiä että absurdeja. Kahdesta vaihtoehdosta absurdi on vaarallinen, koska omat

eettiset (tiedolliset,...) konstruktiomme peittävät olemisen paljastumisen mahdollisuuden, osallisuutemme olemisesta. *Sein und Zeit* tarjoaakin pikemmin epävarmuuden ja vastaanottavuuden etiikkaa kuin sääntöihin, velvollisuuksiin tai arvoihin perustuvaa etiikkaa. Tällaisen tulkinnan voimme antaa ontologiselle paljastumiselle eettisessä mielessä.

Hyvin eläminen on eri asia kuin hyvä elämä, joka on tietysti kunnioitettava päämäärä. Etiikkaa ei *Sein und Zeitin* pohjalta voi ymmärtää yleisen ihmislunnon tai elämän ulkopuolisen idean tai arvon toteutumisen kysymiseksi, joka saisi erilaisia etiikan perinteisiä ratkaisuja vaikkapa onnellisuuden, vastuun, toiminnan ja tasa-arvon kysymyksissä. *Sein und Zeitin* antaman kuvauksen perusteella syntyy käsitys, että yhtä vähän kuin olemassaolomme on oppiaine, yhtä vähän kysymys etiikasta voi olla kysymys oppiaineesta, jolla on oma valmis tapansa tarkastella asioita, käsitys arvoista ja niiden hierarkiasta tai säännöistä, jotka ohjaavat käyttäytymistä. Pikemminkin hyvän elämän sitkeä kyseenalaistaminen on keskeinen osa hyvin elämistä, hyvin eläminen on valintojen ja ratkaisujen tekemistä, inhimillisen eli vain ihmiselle ominaisen elämänmuodon toteutumista.

Aristoteles toteaa, että käytännöllisen järkeyyden alueen tutkimisen päämäärä ei ole tieto vaan hyväksi tuleminen³⁸. Heideggerin antaman täälläolon eksistenssin kuvauksen valossa tämä päämäärä tuntuu hyvin peittyneen perinteemme tiedollisen ensisijaisuuteen. Jos olemme sulkeneet olemisen toteutumisen väyliä pois olemassaolostamme, tämä on erityisen vakavaa etiikan alueella muutenkin kuin Aristoteleen aiheellisen tietämisen muotoja koskevan huomautuksen valossa. Edelleen, jos Aristoteleen ja Heideggerin ehdotusten mukaan olemassaolossamme on keskeisesti kyse omasta toteutumisestamme, erehdymme uskoessamme ideaaleihin ja päämääriin, jotka eivät ota huomioon olemisen vaikutusta toteutumisessamme.

En esityksessäni tarkastele *Sein und Zeitin* tunnettua esitystä julkisuuden ja kenen tahansa -ideaalin vaikutuksesta todellistumiseemme. Tässä riittää, kun ymmärrämme että julkisuuden eettisesti haitallinen vaikutus ei perustu ainoastaan siihen, että se tarjoaisi meille vääriä idoleita. Heideggerin pohjalta on lisäksi syytä kysyä pinnallisesti esitettyjen mallien ja ideaalien merkitystä ylipäätään, koska juuri ne tulevat olemisen suuntautuvan toteutumiseemme eli avoimuutemme tielle. On huomattava, että tässä suhteessa kritiikki koskee myös ainakin myöhempää Heideggeria, jonka ”olemisen totuuteen” kohdistuva tutkimus sulki pois juuri toteutumisellemme väistämättömän konkreettisen, kitkaisen olemassaolon tason.

Toteutuminen tarkoittaa siis jonkin tietyn olemassaolon valitsemista, mutta se ei tarkoita sitä yksinkertaisessa mielessä. Toteutuminen on jatkuvaa toimintaa, joka kohdistuu olemassaolon mielen, siis sen itsensä keksimiseen yhä uudelleen. Vaikka olemassaolollemme ei ole ennalta määrätty mitään lopullista muotoa tai tapaa, paitsi sen rajallisuus, on ajateltava Heideggeria vastaan korostaaksemme oman konkreettisuutemme ja faktisuutemme merkitystä toteutumisessamme, josta annettu kuvaus korostaa ajallisessa mielessä esineontologian nykyisyyden sijaan tulevaisuuden merkitystä. Tällä olemassaolomme omalla tosiasiallisuudella, sillä että inhimillisen olemassaolon yhteydessä ilmauksella ”että on” on se merkitys, että jokaisella konkreettisella ihmisellä on täälläolon rakenne olla itsensä edellä, kohti rajaa, joka on väistämätön.³⁹

Inhimilliselle olemassaololle yleistä rakennetta (eli yleisen olemassaoloa) tärkeämpi on silti toteutuminen (yleisen kohtaaminen), koska se osoittaa meille konkreettisesti, paitsi oman rajamme, myös sen mikä meille on mahdollista ja tärkeää, eli juuri tämän rajan eli olemassaolon muotomme kohtaamisen. Ja tähän mahdolliseen tutustumiseen yksilöi peruuttamattomasti olemassaoloa: tapahtuu jotain joka tapahtuu vain minulle, jotain mikä muuttaa minua ja tällaisena se on ainutlaatuista. Olemassaolon keskeinen merkitys on, ettei sillä ole mitään tämän toteutumista kiinnitetypää merkitystä, ja että sen on saatava tätä aikaan eli olemassaoloonsa mieltä.

Aristoteleen sanoin ihmiselämässä ei ole kyse pelkästä elämisestä (*zen*) vaan hyvin elämisestä (*eu zen*). *Sein und Zeitia* seuraten olemme nähneet tämän näkemyksen toteutuvan myös olemassaolon muodollisen kuvauksen kautta. Sitä 1900-lukulainen fenomenologi joutuu kuitenkin pyytämään Filosofilta anteeksi, ettei Filosofin ehdotus hyveestä ääripäiden keskivälinä enää kelpaa ohjeeksi. Keski-
väliä ajallemme tarjoavan julkisuuden sijaan fenomenologin ohje on päinvastainen: yksilöityä olemassaolossa. Jää tämän esityksen tilan ja päämäärän tuolle puolen osoitettavaksi, kuinka yhteinen maailma ja toiset ihmiset kuuluvat julkisuutta alkuperäisemmällä tavalla olemassaolomme. Samalla on ajateltava, onko kuulumisemme yhteiseen maailmaan ja toisiin ihmisiin, lihaan ja vereen asti, samaa vimmaa tai rakkautta kuin toteutumismekkin.

VIITTEET

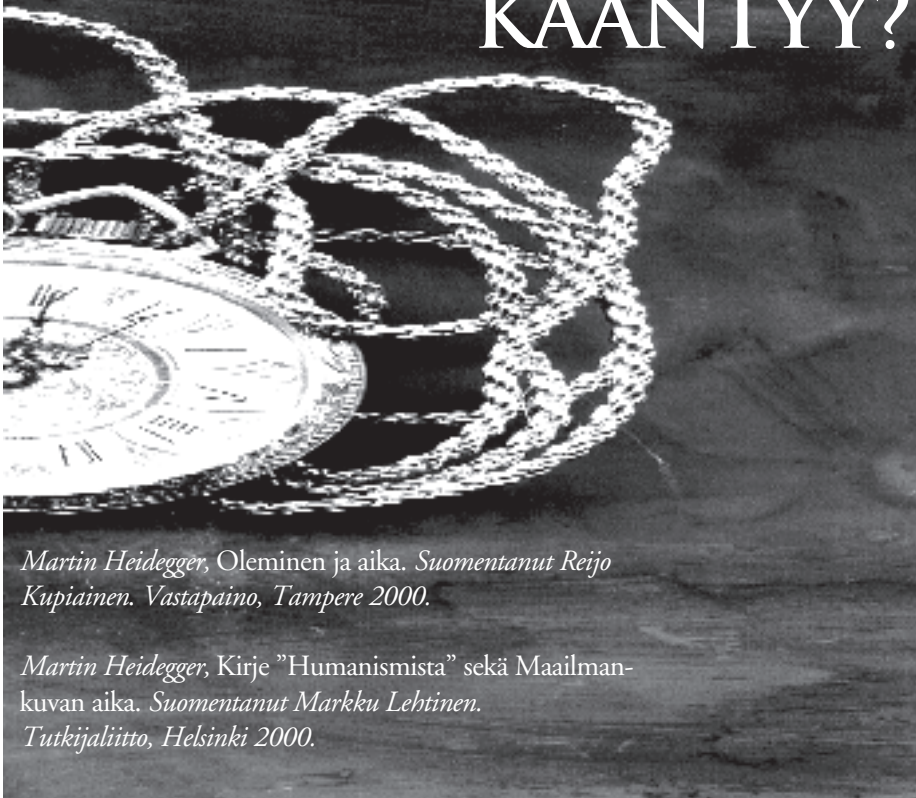
1. Lichtenberg (1999, 211).
2. OA, 272.
3. Ks. esim. Volpi (1984, 52).
4. Ks. Fabris (1997, 71-73).
5. Ks. esim. 1936-38 kirjoitettu toinen pääteos *Beiträge zur Philosophie* (julk. vasta 1989), erit. luku *Der letzte Gott ja der Spiegel*-lehdele vuonna 1966 annettu haastattelu ”*Nur noch ein Gott kann uns retten*” (”Enää jumala voi meidät pelastaa” Suom. Tere Vaden. *niin & näin* 4/1995, ss. 6–16). On silti huomattava, että yksinkertaiset kannat puolesta tai vastaan ovat ongelmallisia, ennen kuin uskonnon ongelmaa on kunnolla tarkasteltu. Heideggerin kohdalla on lisäksi syytä tuntea se vilkas teologinen keskustelu, jota 1920-luvulla Marburgissa käytiin, ks. tästä Gadamerin (1983, 29–40) kirjoitus *Die Marburger Theologie*.
6. Ks. Sadler (1996, 14–16).
7. Ks. Kisiel (1995, 133-137; 100-107; 356–361).
8. Ks. KH 60; 67-69.
9. GA XVII, 1-2.
10. GA XVII, 3; ks. myös Esposito (1997, 109).
11. OA, §§ 3-4.
12. En tässä puutu sen laajemmin tämän kritiikin syihin filosofiassa tai sen ulkopuolella.
13. Esposito (1997, 118–119).
14. OA, 61.
15. vrt. GA XVII, 13–41.
16. OA, 55-58; seuraava lainaus emt., 272 ja vrt. edelleen koko totuustarkastelua OA, § 44.
17. Ks. Kisiel (1993) ja van Buren (1994).
18. OA, 66.
19. OA, 69.
20. On tunnettua, että tässäkin suhteessa Heidegger on suhteessa muita filosofeja ongelmallisempi, sillä ”alkua” koskevia käsitteitä on useita. Ongelma on siinä, että historiallisen alun, alkuperän ja perustavan alun käsitteet sekoittuvat toisiinsa. Vrt. Schürmann 1990, 94-151.
21. OA, § 10.
22. Hodge (1995, 183–186).
23. Vrt. tätä Dreyfusin (1993) esitykseen, jossa hän vertaa Husserlin ja Searlen intentionaalisuuskäsityksiä Heideggerin perustavampaa tasoa edustavaan maailmasuhteeseen.
24. Ks. OA, § 12; §§ 15–16; vrt. Dreyfus (1993).
25. Merkittävä poikkeus on EN VI:n 5. luvussa esitetty praksiksen ontologinen kuvaus, vaikka siinäkin on nimenomainen puhe ”käytännöllisesti järkevistä”. Ks. Volpi (1984) & (1996).
26. Volpi (1996, 147–148).
27. Keskeinen tutkija on Franco Volpi (1984), (1992) & (1996); ks. myös Sadler (1996), Berti (1992), Taminiaux (1992).
28. Ks. Prauss (1984, 181), joka näyttää ajattelevan Heideggerin tarkoitaneen käsillä- ja esilläolevan olemistapojen erottelulla käytännöllisen tarkastelun paremmuutta teoreettiseen nähden.
29. OA, 36.
30. OA § 44; vrt. Volpi (1984, 76–82).
31. OA, 57; 75.
32. OA, § 16; ks. myös Dreyfus (1993).

33. Nancy (1998, 11).
34. Volpi (1996) & Kisiel (1993, 9); ks. myös Dreyfus (1999, 1–3).
35. EN1140b;VI, 5.
36. Hodge (1995, 1).
37. Agamben (1996, 214–216).
38. EN1103b;II, 2.
39. Nancy (1998, 26–27).

KIRJALLISUUS

- Agamben, Giorgio (1996), *The passion of facticity: Heidegger and the problem of love*. Teoksessa: Lilly, Reginald (toim.) *The ancients and the moderns*. Bloomington, Indiana University Press.
- Aristoteles, EN, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. Simo Knuutila. Helsinki, Gaudeamus 1989.
- Berti, Enrico (1992), *Aristotele nel Novecento*. Roma, Laterza.
- Dreyfus, Hubert L. (1993), Heidegger’s critique of the Husserl/Searle account of intentionality. Julkaisussa: *Social Research*, Spring 93, Vol. 60 Issue 1, p. 17-36.
- Dreyfus, Hubert L. (1999), Could anything be more intelligible than everyday intelligibility?: reinterpreting Division I of *Being and Time* in the light of Division II. <http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/>
- Esposito, Costantino (1997), *Il periodo di Marburgo ed Essere e tempo*. Julkaisussa: Volpi (1997).
- Fabris, Adriano (1997), ”L’ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923. Julkaisussa: Volpi (1997).
- Gadamer, Hans-Georg (1983), *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Tübingen, Mohr.
- Gethmann-Siefert, Annemarie (1988) ja Pöggeler, Otto (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Heidegger, Martin, GA XVII, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24). Frankfurt am Main : Klostermann, 1994
- Heidegger, Martin, GA XXVI, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928). Klostermann, Frankfurt am Main 1990.
- Heidegger, Martin, OA, *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere, Vastapaino 2000.
- Heidegger, Martin, KH *Kirje ”Humanismista” sekä Maailmankuvan aika*. Helsinki, Tutkijaliitto 2000.
- Hodge, Joanna (1995), *Heidegger and ethics*. London, Routledge.
- Kisiel, Theodore (1993), *The genesis of Heidegger’s Being and Time*. Berkeley, University of California Press.
- Lichtenberg, Georg Christoph (1999), *Töbherryskirjat*. Suom. Juhani Ihanus. Helsinki, Otava.
- Macann, Christopher (1992b), (ed.) *Martin Heidegger : critical assessments. Vol. 2: History of philosophy*. London, Routledge.
- Nancy, Jean-Luc (1998), *Heideggerin ”alkuperäinen etiikka” (L’”éthique originaire” de Heidegger)*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki, Loki-Kirjat.
- Prauss, Gerold (1977), *Erkennen und Handeln in Heideggers ”Sein und Zeit”*. Freiburg/München, Alber.
- Prauss, Gerold (1984), Heidegger und die praktische Philosophie. Teoksessa: Gethmann-Siefert (1988), s. 177-190.
- Sadler, Ted (1996), *Heidegger and Aristotle : the question of being*. London, Athlone.
- Taminiaux, Jacques (1992), Heidegger and *praxis*. Teoksessa: Rockmore (1992), ss. 188-207.
- van Buren, John (1994), *The young Heidegger: rumor of the hidden king*. Bloomington, Indiana University Press.
- Volpi, Franco (1984), *Heidegger e Aristotele*. Padova, Daphne.
- Volpi, Franco (1992), *Dasein as praxis : the Heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle*. Julkaisussa: Macann (1992b), 90-129.
- Volpi, Franco (1996), *L’etica rimossa di Heidegger*. Julkaisussa: *Micromega* 96/2, ss. 139-163.
- Volpi, Franco (1997), *Guida a Heidegger* (a cura di Franco Volpi). Roma, Laterza.

KUINKA ”DASEIN” KÄÄNTYY?



Martin Heidegger, Oleminen ja aika. Suomentanut Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.

Martin Heidegger, Kirje ”Humanismista” sekä Maailman-kuvan aika. Suomentanut Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000.

Kun otetaan huomioon seuraavan tutkimuksemme ilmaisun kömpelyys ja ”rumuus” voitaneen huomauttaa, että on eri asia antaa selostus olevasta kuin kiinnittää oleva olemisessaan. Viimeksimainitusta tehtävästä ei puutu vain suurin osa sanastosta, vaan ennen kaikkea ”kielioppi”. Heidegger, Oleminen ja aika (OA), s. 63.

Näin Heidegger itse perusteli varsin erikoista kieltään. Reijo Kupiainen suomennot *Oleminen ja aika* herättää saman kysymyksen ja ihmettelyn – onnistuuko *Sein und Zeit* suomen kielellä.

HARHAUTTAVASTA ASIAKIELESTÄ

Oleminen ja aika on vaikealukuinen teos, Kupiainen on pyrkinyt tarkkuuteen pikemminkin kuin luottavuuteen. Heideggerin teosta luettaessa on hyväksyttävä tietty kömpelyys, kunhan se liittyy keskeisiin formulointeihin.

Toisaalta Heideggeriä ei voisiakaan kirjoittaa selkokielellä. Jos hänen kieltään muuttais tavalliselle asiasuomelle, jäljelle jäisi tuskin ajatustakaan. Alueella jossa ajattelu ottaa etäisyyttä asiakielen, Kupiainen tuntuu onnistuneen mukavasti.

Mitä olisi selkeä asiasuomi Heideggerin näkökulmasta? Asiakielihän perustuu vakiintuneisiin ilmaisuihin, se voi saavuttaa yksiselitteisyyden, mutta samalla ajattelun on tukeuduttava luonnollisilta vaikuttavilta seikkoihin ja itsestäänselvyksiin.

Gadamer luonnehti Heideggerin ajattelun lähtökohtaa eräänlaiseksi kielihädäksi. Gadamer viittaa tilanteeseen, jossa ajattelija ei voi enää asettua mukavasti käyttämään hänelle annettua kieltä, koska se johtaa harhaan.

*”Ken ei ota lukuun kielellisen ilmaisun sopimattomuutta filosofiseen ajatteluun, ken ei kärsi ajattelun kielihätää tai ajattele sanotusta lähtien, vaan virvoittautuu tarjotuilla ristiriidoilla, hän ei seuraa filosofisen ajattelun avointa kysymystä.” (Gadamer, Käsittehistoria ja filosofian kieli. *n&n* 2/96, s. 9.)*

Heideggerin termi *Gerede*, joka on käännetty ’jutteluksi’ koskee myös asiakieltä, sikäli kun sitä tarkastellaan vakiintuneista asioista puhumisena. Tältä kannalta asiakielen selkeys on ’juttelu’. Asiakielen selkeys syntyy totuttuja tulkintoja ja ennakkokäsityksiä vahvistamalla, sen selkeys on tulkitun vahvistamista.

Kyse ei kuitenkaan ole siitä etteikö asiakieli voisi lainkaan palvella ajattelun tarpeita. Ajattelun kannalta ongelmana on se, että sujuvuuden nimissä asiakieli ei tee eroa ajatuksen selvyuden ja itsestäänselvyuden välille. Heideggerin vaikea, hitaasti luettava kieli pyrkii rikkomaan juuri itsestäänselvyksiä.

SANAN JA KÄSITTEEN SUHTEESTA

Heideggerin ajattelu poikkeaa myös loogisesta käsitteillä operoinnista, koska se uhkaa langeta instrumentaaliseen järjen käyttöön. Kun selkeyden nimissä kielestä karsitaan sanat jotka eivät viittaa tarkasti määriteltyihin kohteisiin, ajattelu vaihtuu instrumentaaliseksi operaatioiksi. Silloin ajattelu unohtuu, ja sen sijaan tavoitetaan vain tarkka selostus itsestäänselvyksistä.

Käsitteiden käyttö *Sein und Zeit* -käännöksessä on johdonmukaista, mutta se auttaa tuskin alkua pitemmälle. Periaatteessa käsitteiden voi olla mikä vaan, kunhan sille osoitetaan paikka käsitteistössä ja sitä käytetään johdonmukaisesti. Mutta Heidegger nostaa yhtä tärkeään asemaan myös sanan ja sen taivutusmuodon välisen logiikan. Tämä tekee Heideggerista niin vaikeasti käännettävän.

Yleensä kääntämisessä on pidetty huolta vain sanojen viittaussuhteista, ja samalla on hyväksytty se että sanojen konnotaatiot katoavat. Heideggerin kohdalla tätä ongelmaa ei voi ohittaa – hänen ajattelunsa perustuu myös sanojen denotaatioihin.

Heideggeria on syytetty mielivaltaisesta etymologisoinnista, mutta enemmänkin kyse on liikkeestä sanan ja käsitteen välillä. Hän nostaa jatkuvasti uudelleen tulkittavaksi arkikielisiä sanoja ja tuo niitä käsitteellisen systeemin piiriin. Tämä jatkuva liike arki-kielisen sanan ja filosofisen käsitteen välillä tekee kääntämisen niin vaikeaksi. Suurimmat ongelmat Heideggerin kääntämisessä johtuvat nimenomaan siitä, että kääntäjä joutuu tekemään ratkaisun sen välillä seuraako saksalaista sanaa vai heideggerilaista käsitettä.

Millaisten sanojen avulla voisi ilmaista esimerkiksi *Rede* ja *Gerede* sanojen välistä lo-

giikkaa: *Rede* on tulkitsevaa puhetta, kun taas *Gerede* on jo tulkittua puhumista. Tämä ero katoaa kun käännöksessä on valittu arkikieliset ilmaisut: *puhuminen* ja *juttelu*, ehkä suomenkielellä tätä suhdetta ei voi edes ilmaista.

TÄÄLLÄOLO VAI PAIKALLAOLO?

Normaalifilosofian kannalta Heideggerin sanotaan puhuneen itsensä pussiin monta kertaa; varsinkin kysymys 'olemisesta' johti hämärille alueille. Toisaalta Heidegger pyrki johonkin aivan muuhun ristiriitaisten formulointien välttämiseen. Kysymyksen luonteesta ehkä johtuu se, että 'olemista' ei voi käsitellä yksiselitteisesti.

Sama ongelma kohdataan suomen kielellä ajateltaessa. Vaikka saksan *Sein* olisi lähes samaa kuin 'oleminen', silti näiden sanojen konnotaatiot ovat erilaisia. Ongelma kärjistyy entisestään kysyttäessä *Daseinia*, mitä se olisi suomeksi.

Suomennoksissa näyttää vakiintuneen kaksi tapa kääntää *Dasein*, ja se kertoo termiin liittyvistä ongelmista. Kupiaisen käännöksessä *Dasein* on 'täälläolo', kun taas tuoreessa Heidegger-käännöksessään *Kirje Humanismista*, *Maailmankuvan aika*, (KH). Markku Lehtinen puhuu 'paikallaolosta'. Molemmat käännökset, sekä Kupiaisen 'täälläolo' että Lehtisen 'paikallaoleminen' hakevat *Daseinille* täsmällistä merkitystä. Kolmas ja täsmällisin valinta olisi jättää *Dasein* kääntämättä.

Alkusanoissa Kupiainen puolustaa termin valintaansa ja sanoo, että 'paikallalolo' ei tee oikeutta Heideggerin varhaisfilosofian kiinnostettisuudelle. (OA, viii). Ongelmaa ei varmaankaan voida ratkaista puhumalla 'täälläolosta' varhaisen Heideggerin yhteydessä, ja myöhemmän yhteydessä 'paikallalolosta'. Onko todellakin perusteltua, että suomalaiset käännökset päätyvät kahteen Heideggeriin ja kahteen erilaiseen *Daseiniin*?

Käännösongelmaa se ei minusta ratkaise: Lehtisen valitseman termin 'paikallaolo' voi mainiosti vaihtaa 'täälläoloksi' ajatuksen katoamatta. En voi nähdä kuinka tuo kirje ratkaisisi suomenkielisen kiistan, ja osoittaisi 'paikallaolon' olevan 'täälläoloo' osuvamman valinnan.

Sana 'Da' on suomeksi ristiriitainen: se on sekä tässä/täällä että tuossa/tuolla. Siksi meidän on vaikea käsittää missä *das Da* sijaitsee. Vaikka kyse on tiettyssä mielessä paikan ottamisesta silti *da* ei ole paikka (*Platz*).

Olemisessa ja ajassa Heidegger itse perustaa terminsä siihen, että joissain kielissä minä, sinä ja hän ilmaistaan paikan avulla; tässä (hier) tarkoittaa minää, siinä (da) tarkoittaa sinää ja tuolla (dort) tarkoittaa häntä. Hänen mukaansa nämä kaikki – tässä, siinä, tuolla – kuuluvat *Daseiniin*. Toisin sanoen *Dasein*

on yhteistä kaikille näille ja se tarkoittaa olemista, joka edeltää eri näkökulmia tämän kohdan suhteen. (SZ, s. 119, OA, s. 157).

Lopultakin etuliite *da* tekee tuosta termistä mahdottoman suomennettavan. Jos kysymys olisi vain käsitteen teknisestä käytöstä, ei olisi paljoakaan väliä sillä kumpi sana olisi valittu – kunhan sanaa käytettäisiin johdonmukaisesti. Juuri käsitteellisistä syistä *Dasein* olisi voitu mainiosti jättää kääntämättä. Samalla kun paljastuu kuinka vaikeaa on löytää suomen sanaa tähän kohtaan, samalla tämä 'kielihätä' pakottaa, suomen kielen tarjoamasta vastuksesta huolimatta, ajattelemaan tuota asiaa.

Lehtisen *Kirje humanismista* käännös vaikuttaa erittäin hyvältä, ja kieleltään luontevalta. Vahinko vain, että siinä ei kommentoida sananvalintoja. Miksi *Dasein* olisi 'paikallaoleminen'? Teoksessa on pieni, alle 30 sanan sanasto, jossa kullekin saksalaiselle termille on annettu yksiselitteinen merkitys. Ilmeisesti saksalainen kustannusoikeuden haltija on kieltänyt laajempien kommentaarien laatimisen. Tästä rajoituksesta tuntuu olevan pelkkää haittaa koska juuri sanojen monitulkintaisuuden esittely olisi edes jollain tavalla kiinnittänyt huomioin sanan ja käsitteen välisiin suhteisiin.

Kupiainen ja Lehtinen ovat kääntäneet monia termejä eri tavalla, niiden vertaaminen on kuitenkin hankalaa koska jälkimmäisestä puuttuu kommentaari. En tiedä kuinka paljon *Olemisen ja ajan* kommentaari on auktorisoitu, termien tulkinnat näyttävät usein olevan sanasta sanaan samoja kun englanninnoksessa. Joka tapauksessa Kupiainen kommentoi käännösvalintojaan, ja kommentit ovat kiinnostavaa luettavaa.

JOSKUS WESEN KATOAA

Lehtisen Heidegger-käännös on hyvin ajoitettu, koska *Kirje humanismista* kommentoi nimenomaan *Olemisen ja ajan Daseinia*. Eräs keskeinen pyrkimys kirjeessä on oikeaista eksistentiaaliansyistä sartrelaista tulkintaa. On tunnettua, että *Sein und Zeitin* jälkeen sartrelainen eksistentiaalismin tavallaan otti Heideggerin paikan. Kirjeessä Heidegger kiistää Sartren eksistentiaalismin, ja väittää että Sartre kääntää eksistenssin liiankin suoraan essentialistista olemisen ymmärtämisestä vastaan. Heidegger korostaa kirjeessään sitä, kuinka *eksistentian* ja *essentian* vastakkain asettelu on erehdys. Hänen mukaansa nämä käsitteet viittaavat alunperin toisiinsa, koska oleva ja sen olemisen tapa ovat erottamattomia.

Tavallaan Kupiaisen käännöksessä eksistentiaalismin nousee taas esiin. Heideggerin ajatus *essentian* ja *eksistentian* eroa edeltävästä identtisuudesta perustuu osaltaan saksan kielen *wesen*-sanaan. Se mahdollistaa essential-

eksistentia vastakohtaan purkamisen sanoihin *Wesen ja wesen*.

Aivan *Olemisen ja ajan* alussa on kurssi-voitu lause: *Täälläolon "olemus" on sen eksistenssissä.*" (SZ, s. 42 ja OA, s. 66.) Kirjeessään Heidegger sanoo, että "olemus" on lainausmerkeissä nimenomaan siksi, että sitä ei määritä aktuaalinen eksistentia eikä potentiaalisesti oleva essentia. Olemus on perinteisesti tulkittu jommalla kummalla tavalla, mutta Heidegger löytää koko asian sanasta *wesen*. Suomennoksessa tämä kysymys katoaa.

Yleensä *wesen*-sanaa pidetään kaksimerkityksisenä; nominatiivina joka viittaa olemukseen ja verbinä joka puolestaan viittaa ajalliseen keston. Kieli on tässä merkitysten erottelua viisaampi; *wesen* ilmaisee Heideggerille nimenomaan yhden asian; sen kuinka oleva (essentia) ja sen olemisen tapa (eksistentia) ovat erottamattomia.

Wesen-sanaperheen väliset suhteet rakentuvat olevan ja sen ajallisen olemisen välisille suhteille. Toisin sanoen temporaalisuutta ei siinä eroteta olemuksesta.

Wesen-sanaperheen kääntämisessä Kupiainen on valinnut kirjaimellisten merkitysten sijaan yleiskielisen, joten ajatuksen loogikka katoaa. Valitettavasti myös kommentit asiasta puuttuvat, seurataan samaa valintaa kuin eksistentiaalisesti painottunut englanninnos. Näin *wesen*-sanan suhde temporalisuuteen jää ajattelemana, ja tuloksena on mystinen lause: "Olleisuus (*Gewesenheit*) polveutuu tietyllä tavalla tulevaisuudesta" (OA, s. 392.)

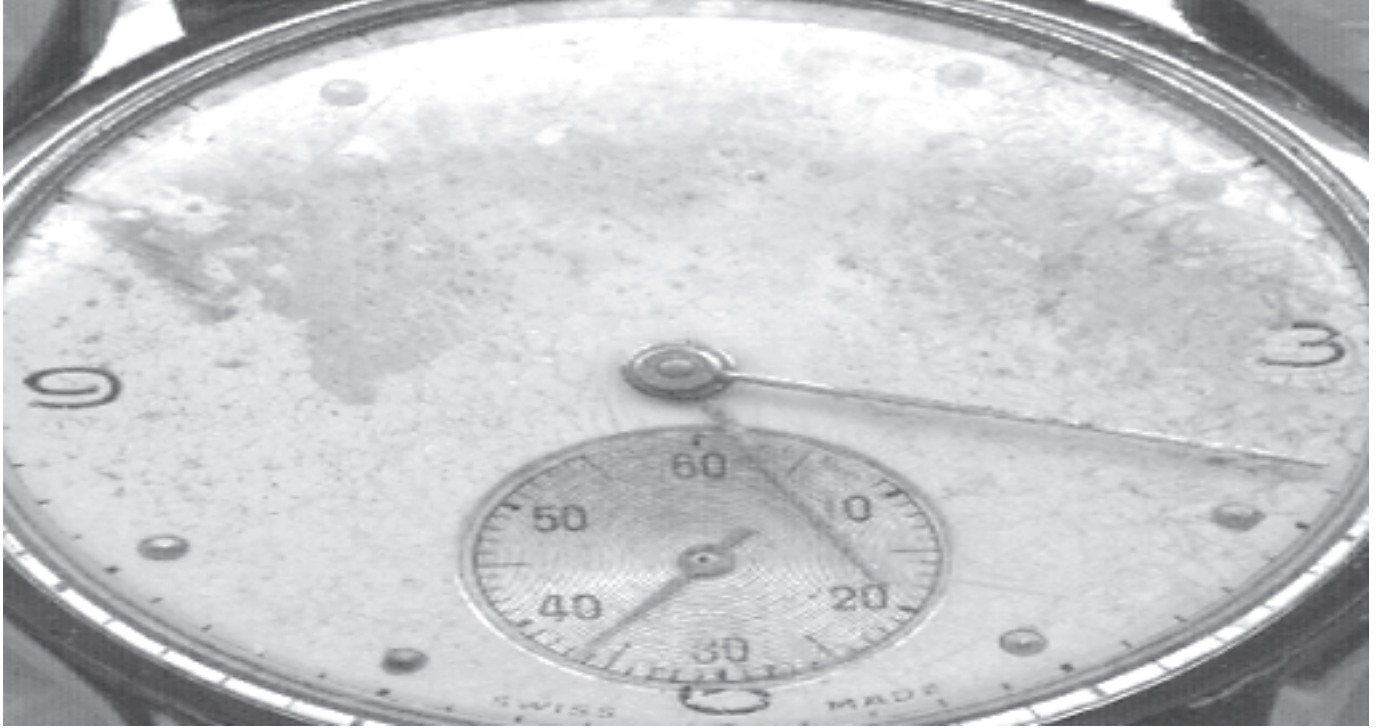
Jos *Anwesen* käännetään 'läsnäoloksi' niin mielestäni verbiä *Gegenwärtigen* ei voi kääntää 'läsnäoloistamiseksi' varsinkin kun *Gegenwart* on käännetty 'nykyisyydeksi'. Se on Heideggerin kielenkäyttötavan vastaista. Näiden valintojen seurauksena *wesen* liukenee huomaamatta tukemaan eksistentiaalismin – sikäli kun olemus kiistetään ja tulevaisuus lankeaa eksistoinnisen projektiksi.

Kirjeessään Heidegger tarkentaa sitä, miksi hän ei hyväksy sartrelaista käsitystä tulevaisuudesta projektina. Silloinhan tulevaisuutta loisi tahtova subjekti ja se tekisi tyhjäksi *Olemisen ja ajan* analyysin maailmassa-olemisen luonteesta *Daseinina*. (KH, s 67.)

Lienee myös totta että Heidegger itse on antanut aiheita teoksensa eksistentiaalismin tulkintoihin. Siksi oli varsin osuvaa kääntää Heideggerin *Kirje humanismista* samaan aikaan kun *Oleminen ja aika* tuli suomeksi.

Lopulta nämä kysymykset vaikuttavat lähes mahdottomalta ratkaista pelkästään kääntämällä. Yleensä aina alkuperäisen ja käännöksen vertailu himmentää kohtuuttomasti käännöstä. Monta hienoa asiaa on käännöksessä kadonnut, mutta monia on myös onnistuttu ilmaisemaan suomen kielellä.

”TÄÄLLÄOLON ONTTISUUDESTA” – KÄÄNTÄJIEN ONGELMIA



Kun lähes yhtä aikaa ilmestyy kaksi suomennosta filosofista aukkoa täyttämään, kerrotaan että Martin Heideggerin ajattelu on nyt muodissa¹. Samaan aikaan filosofian tähti julkisuuden markkinoilla on kuitenkin laskussa. Muodit ovat lyhytkestoisia kuin muisto lamasta, joka nosti arvojen ja niiden pohittamisen hetkeksi kovaan kurssiin.

Nyt kun eläkeläiset jonottavat uus-mediaosakkeiden osto-oikeuksia räntäsateessa, huomataan ettei filosofeista ollut täyttämään elämän tarkoitettomuuden suurta aukkoa, vaikka he muutaman vuoden saivat esitellä lehtien palstoilla ja kuvaruudulla hepeneitään, ja siinä sivussa sen ajatuksen, josta kukaan ei enää ole kiinnostunut. Lohtua tuo tietysti se, että nyt sarasvoiden jälkeen on toisten vuoro nolata itseään turhuuden markkinoilla.

Filosofisen työn ja kulttuurin siirtymien kanssa tällä touhuilulla ei ole suurta tekemistä. Kulttuurin asiaa vievät eteenpäin vain yksilöt. Yksilöiden kohdalla asioiden eteenpäin vieminen taas vaatii aikaa ja kypsytelyä, mikä sujuu meikkaajantuolia paremmin itseään harjoittamalla sekä ajattelun että toiminnan saralla.

Jotkut ovat tietysti siitä tyytyväisiä, että filosofia on poissa muodista ja voi taas kunnolla keskittyä vakavaan filosofiseen työhön, josta kukaan ei ole kiinnostunut, paitsi parit tyyppiä virkansa puolesta laitoksella, ja itsekin vain sen takia, että sillä saattaa kääntää apurahanjakajan pään. Monia silti harmittaa, suorastaan raivostuttaa, että juuri Heidegger on muodissa, vaikka kyse on epäilemättä jostain muusta. Nämä tahot voivat kuitenkin olla huoleti, sillä muodit tulevat ja menevät. Lisäksi tämä edesmennyt Schwarzwaldin kääpiö herättää ja on herättänyt tunteita muuallakin, vaikka sinänsä näissä kohdesiirtymän kokeneissa tunteissa ole sinänsä mitään pahaa. Opetus: mikä helpotus onkaan, ettei filosofia enää kiinnosta, ei edes filosofeja, jotka ovat sopineet vuosikymmeniä kestäneet kiistansa analyttisten ja konti-

nentaalien välillä, ja kaikki ovat nyt kiltisti samaa mieltä siitä, että kielellinen käänнос meitä yhdistää. Älkäämme silti vielä unohtako chileläisen Victor Fariasin ”keksimää”² Heideggeriin kohdistunutta natsisyytöskandaalia 1980-luvun Ranskassa, joka vierii lumipallona Amerikan Yhdysvaltain markkinoille, ja ylsi otsikoihin lopulta jopa kotoisessa Suomi-lehdessämme. Suomessa kun Heidegger ei ole ollut onneksi oikea muotifilosofi, hänen tulonsa Suomeen on vain kestänyt sivistysmaita pidempään.

Kertoo kielialueen pienuudesta sekä filosofisen kulttuurin yksipuolisuudesta ja harvainvallasta, että nyt suomeksi saaduista Heidegger-käännöksistä toinen, pääteoksena pidetty *Sein und Zeit* julkaistaan äidinkiellämme 73 vuotta teoksen ilmestymisen jälkeen. Toinen sisältää kaksi humanismia sekä ihmisen ja tieteen ongelmaa sivuavaa kirjoitusta, joista vanhempi Maailmankuvan aika on ennen II maailmansotaa pidetty luento-esitys, tuorempi ”Kirje humanismista” sodan jälkeen kirjoitettu ja ranskalaiselle ystävälle osoitettu kirje.

Sein und Zeitia, jota on sanottu mahdotomaksi kääntää, on äidinkielellään lukeneet silti muut kuin saksalaiset jo pitkään. Ensimmäinen eurooppalainen käännös on Pietro Chiodin italiannos vuodelta 1953, toinen Robinsonin ja Mcquarrien englanninkielinen laitos 1962. Sitten teos ilmestyi ranskankielisenä kahdessa osassa (kääntäjät Boehm & de Waelhens ja Lauxerois & Roël; 1964). Sekä englannin- että ranskankieliset ovat saaneet nauttia myös uudemmassa käännöksestä (Joan Stambaugh 1996; Francois Vezin 1986). Ruotsalaiset ja kroaatit saivat käännöksensä 80-luvulla, tsekki ja sloveenit molemmat 90-luvulla. Mielenkiintoisinta on silti ulkoeurooppalaisten saavutukset: ensimmäiset käännökset ovat Japanista ja Meksikosta. Japanissa ensimmäiset kaksi käännöstä ilmestyivät jo 30-luvulla, reilu kymmenen vuotta teoksen ilmestymisen jälkeen, nyt on ylletty jo huimaan seitsemän käännöksen määrään! Tämä tietysti kertoo siitä vastakäituksesta, jonka Heideggerin ajattelu herätti Japanissa, tunnetuimpana Kioton koulukunnan saavutukset, etunenässä yksi Japanin viime vuosisadan tärkeimpiä ajattelijoita, Nishitani Kenji. Meksikossakin teos ilmestyi ennen ensimmäistä eurooppaista laitosta, ja Latinalaisen Amerikan muutenkin korkeatasoista Heidegger-tuntemusta kuvaa se, että toinen espanjankielinen laitos ilmestyi 1997 Chilessä.³

Suomessa mannermaisen filosofian harastus ja tutkimus oli pitkään marginaalista ja yksittäisten ihmisen varassa tietysti sen vuoksi, että ammoinkin maahamme sopi vain yksi ajatussuunta. Heideggeria ja *Sein und Zeitia* jo varhain tunnetaan on tietysti mainittava Martti Siirala, joka lienee ainoa Heideggeriin henkilökohtaisesti tutustunut suomalainen. Lukuharrastusta pidemmälle päästiin oikeastaan vasta Lauri Rauhalan ja Sven Krohnin oppilaiden (erityisesti Matti Juntusen) työn kautta. Mielenkiintoinen on Eeva-Liisa Mannerin runoilijantyössä näkyneet suomalaisiksi varhainen Heidegger-harastus. Vaikka 1980-luvulla täälläkin huolestuttiin natsismikytköksestä, tällöin tehtiin myös filosofisempaa työtä eli julkaistiin ensimmäinen käännös: Eero Tarastin *Sein und Zeitin* ensimmäisen jakson 4. luvun käännös. Tätä seurasi Reijo Kupiainen suomentama *Silleen jättäminen* (1991), joka liittyi ”Tampereen fenomenologian” piirissä tehtyyn Heidegger-tutkimukseen. Juha Varton kuulakuvittamaan piiriin liittyvät välillisesti myös *niin & näin*-lehdessä ilmestyneet Hei-

deggerin esseiden käännökset⁴, sekä Tere Vadenin suomentama George Steinerin Heidegger-monografia. Tätä perinnettä jatkaa nyt Kupiaisen suurtyö, 5 vuoden käännösrupeman tulos *Oleminen ja aika*. Helsingin pitkään näkymättömästä Heidegger-tutkimuksesta sikisi ensin Hannu Siveniuksen pätevästi suomentama *Taideteoksen alkuperä* (Taide, 1995), sitten Arto Haapalan toimittama kommentaarikokoelma *Heidegger: Ristiriitojen filosofi* (1998), ja nyt Markku Lehtisen suomentamat, yhtenä näiteenä julkaistut essee ”Kirje ’humanismista’” ja ”Maailmankuvan aika”.

Nyt ilmestyneiden teosten suomentajille jo tekstit itsessään antavat erilaisia tehtäviä. Lehtisen suomentamista ”Maailmankuvan aika” on alunalkaen luento, ja siis puheen muotoon, kuuntelevalle yleisölle kirjoitettu. Nimensä mukaisesti myös ”Kirje ’humanismista’” on suunnattu tietyille vastaanottajalle, tässä tapauksessa nuorelle ranskalaiselle Jean Beaufret’lle. Kielellisesti molemmat ovat sujuvampia kuin hyvinkin teknistä termistöä sisältävä *Oleminen ja aika*, vaikka ”humanismikirje” onkin tekstinä kääntäjälle hyvinkin haastava. Luettavuudeltaan Lehtisen teksti on erinomaisen sujuvaa. Tarvittaessa alkuperäistä on rohkeasti muokattu, ja metaforia ja ilmauksia sujuvoitettu suomeksi. Juuri essee-Heideggerin tyyllisen ekonomisuuden Lehtinen tavoittaa hyvin.

Kupiaisen suomennoksen suurin ongelma on tietysti itse alkuteos, jonka kieli poikkeaa paitsi mainituista esseistä, myös perinteisestä filosofisesta ilmaisusta. Uuden kielen luominen oli yksi uuden filosofian tehtävistä. Onkin luonnollista, että jos teos horjuu asettamansa tehtävän kanssa niin näin käy myös kielensä kanssa. Teos onkin kielellisesti hyvin epätasainen. Kuuluisissa jaksoissa, vaikkapa täälläolon jokapäiväisyyttä kuvaavissa luvuissa 35-38, iskevä ja sujuva sanonta vie asiaa eteenpäin, termit samalla sekä kiinnittävät asian että ovat havainnollisia. Paikoin taas Heidegger kirjoittaa epäselvästi; pitkiä genetiiviketjuja seurattaessa merkitys hämärtyy, monimutkaiset pronomien viittaus-suhteet ja substantivoituidet adverbis keskeyttävät lukemisen tavallista pidemmäksi ajaksi. Vaikka lukemisen työläys syö kärsivällisyyttä, *pakottaa* hidas eteneminen myös ajattelemaan, pohtimaan sanottua, etsimään ja luomaan merkityksiä, tulkitsemaan.

Kupiainen ilmoittaa päämääränsä olleen luettavuuden, minkä voim sanoa eri suomen-

masti parantuneen, vaikka ongelma-kohtia-kin esiintyy. Ainakin saksankielen heuristisuutta ja sanastollista monimerkityksisyyttä on jouduttu karsimaan pyrittäessä välittämään suorasukaisesti merkityksiä. Teoksen asettamiin ongelmiin ja rajoituksiin nähden katson Kupiaisen kaikenkaikkiaan onnistuneen liki erinomaisesti. Kannattaakin konsultoida alkuteosta ennen suomentajan haukkumista vaikkapa § 18:a lukiessa.

Terminologisessa tarkastelussa mainitut nitteet herättävät enemmän ajatuksia, minkä toivoisi johtavan myös laajempaan keskusteluun. Lehtisen ja Kupiaisen suomennoukset eivät ole samalla viivalla, sillä pääteoksen ja klassikon suomennoistyö on huomattavasti vaativampaa, koska on todennäköistä että vuosien varrella kauniiksi kovakantiseksi kirjaolioksi saatettu pääteos kuuluu lukijan käsissä pidempään kuin kahden esseiden pehmeäkantinen nide. Molempia käännöksiä koskee kuitenkin yksi ja sama ongelma: Heideggerin keskeinen termistö suomentuu edelleen kovin kirjavasti, etenkin kun vielä muistaa vanhempien vahvistavan tätä jopa keskeisten termien suhteen. Surullista on se, että juuri Heideggerin filosofian kuuluisimmalle termille, *Daseinille*, ei ole vielääkään vakiintunutta suomennoista. Haapala sanoo toimittamansa teoksen esipuheessa mielestäni oikein, että huonoin ratkaisu on jättää termi kääntämättä. Luulen, että näinkin monimerkityksinen termi muuttuisi kääntämättömänä pelkäsi objektiksi, jollei peräti fetissiksi.

Sanakirjamääritelmän mukaan ilmaus on arkikäytössä ’olemassaolosta’ ’ihmiselämään’. Heideggerilla tähän liittyy vielä filosofisempi käyttö eksistenssin mielessä, sekä käyttö yhdysviivan (*Da-sein*) kanssa. Vaikka tämän kaksiosaisen ilmauksen alkuosa viittaa selkeästi ihmisen olemassaoloon paikkana tai kohtana, jossa oleminen toteutuu (ja siis ihminen), herättää ilmaus ’paikka’ mielestäni tässä suhteessa liian konkreettisen ja empirisen kuvan, etenkin siksi että *Sein und Zeitissa* se perustavassa mielessä viittaa ihmisen olemassaolon ajalliseen rakentumiseen. Lehtinen kääntääkin ’paikalla-oleminen’, valintaansa silti perustelematta, Kupiainen ’täälläolo’. Vanhat suomennoukset lukien tilanne on tätäkin kehnompia: Sivenius käytti alkukielistä ilmausta (ja ehdottaa sanastossa ’siinä-olemista’), Vaden käänsi paikoin ’täällä-oleminen’. Yhtenäistämisen tarve on, koska vakiintumaton termistö heikentää filosofisen keskustelun mahdollisuutta ja aiheut-

taa turhaa sekaannusta. Olen Kupiaisen esipuheen kanssa yksimielinen siitä, että Lehtisen ratkaisu vaikuttaa 'täälläolo' poislukien toimivimmalta. Se tarjoaa mahdollisuuksia välttää teknisiä ongelmia, joita 'siinä' ja 'täällä' tuovat adverbiaalisina ilmausten substantiivisessa käytössä. Silti ilmaus tuntuu jollain yksinkertaisella ja täsmentämättömällä tavalla teennäiseltä. Ehkä se on 'täällä'-ilmausta soveltumattomampi kieleemme kuvaamaan omaa olemassaoloamme.

Da-seinin loppuosan 'oleminen' kääntyy Kupiaisella oloksi, muut suomentajat ovat pitäytyneet olemisessä. Kupiaisen esipuheessa esittämä viittaus *Daseinin Stimmungiin*, mielialaan, on katsoakseni kohdallinen, ja tuo ilmi ainakin tätä merkityskerrosta. Jos termin siis ajatellaan kuvaavan olemassaoloamme, eikä kyse olekin juuri (jostain vähän epämääräisestäkin) olosta, eikä olemassaolemisesta, joka tuntuu töröttävän edessämme eksaktia määritelmää odottaen. Vaikka suora viittaus olemiseen menetetään, uskon että vanhaa aikaisempi ja vähemmän terminologinen ilmaus 'täälläolo' on käytetyistä toimivin.⁵ Onneksi termin 'oleva' (*Seiend*) suhteen on tapahtunut yhtenäistymistä, eikä Vadenin ehdottamaa vanhahtavaa 'olevainen'-ilmausta tapaa kummastakaan tuoreesta käännöksestä kuin teknisesti pakottavassa kohdassa.

On myös muutama muu termi, joiden epäyhtenäiseen käytäntöön kiinnitin huomiota. "Tamperealainen koulu" — jonka käytäntöä Haapalankin toimittamassa teoksessa seurataan — käyttää johdonmukaisesti termin '*ontisch*' suomennoksena ilmausta ontinen, muut ontinen. Vastaava ero vallitsee termien eksistentinen ja eksistenttinen (*eksistentziell*) välillä. On ehkä kyse pikkuasiasta, mutten näe perustetta toisen t-kirjaimen käytölle kummassakaan tapauksessa. Termien vastakohtat ovat suomeksi eksistentiaalinen ja ontologinen, jotka kaikki kirjoittavat yhdellä t:llä. Miksei siis myös ontista ja eksistentistä?

Lehtisen terminologisista oivalluksista parhaita on '*eigentlich/uneigentlich*' -suomennookset 'ominainen/ei-ominainen'. Myös Kupiainen välttää pahimman karin, termien 'autenttisuus' ja 'epäautenttisuus' käytön kääntämällä 'varsinainen' ja 'epävarsinainen', jotka toisaalta sisältävät Lehtisen ratkaisua eettisemmän lukumahdollisuuden. Autenttisuus-ajatuksen pohjalta taas on 'Heideggerin etiikka' johdettu kirjaimen ja henkeen perustumattomia Saksan kansan yliveraisuutta korostavia mauttomia tulkintoja.

Toinen Lehtisen oivallus on Heideggerin keski- ja myöhäistuoannossa tärkeän verbin '*wesen*' kääntäminen ilmauksella 'vallita'. Termi, jonka Sivenius on suomentanut 'olla', 'olenta' ei niinkään viittaa olemukseen (*Wesen*) kuin olemisen jatkuvaan tapahtumaluonteisuuteen. Myös Siveniuksen termistä '*Zeug*' käyttämä ilmaus 'tarvike' on Kupiaisella kääntynyt 'välineeksi'. Olemisessä ja ajassa *Zeug* kuvaa käytännöllisten viittaussuhteiden kokonaisuutta, josta ihminen on pikemminkin osa ja jossa hänellä ei suinkaan ole *tarpeita*. Toiseksi teoksen alkupuoli kuvaa *homo faberia*, jonka voi suomentaa välineelliseksi, ei tarvikkeelliseksi maailmasuhteeksi.

En silti katso Heideggerin yhteydessä olevan tarpeen ottaa todesta huulta professorikartellin käytöstä käännöksiä valittaessa ja käännöstä toimitettaessa. Luulen, että Pekosen ehdotuksen toteutumisesta huolimatta Kupiainen ja kumppanit saisivat tehdä työnsä professorien ja dosenttien häiritsemättä aivan kuten ennen kartelliakin. Lisäksi, Suomi eli politiikan ja kulttuuripolitiikan aikaa 60- ja 70-

luvut, osin 80-lukuakin, ja professoreiden ja dosenttien kannattaa muistaa, että sen yksipuolisempaa aikaa filosofisen kirjallisuuden käännöksissä ei maamme historiassa ole. Jos vielä haluamme lisäksi kulttuurista vuorovaikutusta, tarvitsemme onttojen professorien rinnalle elämästä piukeita tekijöitä, jotka laitosten sivuhuoneissa ja kotikonstein tekevät sen oikean työn. Tämän lisäksi tarvittaisiin lisää vuorovaikutusta tekijöiden ja asiantuntijoiden välille, jotta he saisivat tarvittavaa kommentointia ja avavia näkymiä, sillä kulttuurinen avoimuus on eduksi hyvinkin käännettyjen filosofisten klassikoiden perinteelle.

VIITTEET

1. Ks. Helsingin Sanomat 16.2.2000.
2. On syytä muistaa, ettei Farias keksinyt yhtään mitään, sillä aiheesta keskusteltiin julkisuudessa laajemmin kolmeen-neljään kertaan ennen Fariasin "paljastusta". Ensimmäinen filosofinen keskustelu aiheesta käytiin jo 40–50-lukujen taitteessa Saksassa. Siellä herättikin hämmennystä jo tunnettujen tosiasioiden julkaiseminen uutisina. Heideggerin natsismikeskustelun historian eri kaudet on parhaiten dokumentoinut tiiviiseen muotoon Kettering (1988), samasta teoksesta (Neske, 1988) löytyy useita tärkeitä artikkeleita, mm. Derridan (1988) arvio Heideggerin "hiljaisuuden" syistä sodan jälkeen. Keskustelua vauhditti Hugo Otin (1988) elämäkerta *Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Biographie*. Tämä hyvin dokumentoitu teos tuo esille tärkeitä yksityiskohtia, mutta on tulkinnallisesti monin kohdin ongelmallinen (vrt. esim. Kisiel 1991), puhumattakaan Fariasin työstä, joka lähenee pikemminkin skandaalilehdistön asenteellisuutta kuin historiantutkimusta (ks. esim. Pöggeler 1992; Kisiel 1991).
3. Käännöksistä ks. <http://www.rescogitans.it/sitenew/ita/InfoFil/Winpro/mono/traduz.html>.
4. "Olio" *niin & näin* 3/1996 (suom. Reijo Kupiainen); Spiegel-lehden haastattelu *niin & näin* 2/1995 (suom. Tere Vaden), "Peltoitie" samassa numerossa (suom. Hanna Nurmi), sekä Vesa Jaaksin suomentama "Tekniikan kysyminen" *niin & näin* 3/1994.
5. On muistettava että kääntäjälle tämä ei ole helpoin ratkaisu.

KIRJALLISUUS:

- Derrida, Jacques (1988), "Heideggers Schweigen". Teoksessa: Neske (1988), s. 157–162.
- Farias, Victor (1987) *Heidegger et le nazisme*. Verdier, Lagrasse.
- Haapala, Arto (1998) (toim.) *Heidegger: ristiriitojen filosofi*. Helsinki, Gaudeamus.
- Heidegger, Martin (1991) *Silleen jättäminen*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere, Tampereen yliopisto.
- Heidegger, Martin (1995) *Taideteoksen alkuperä*. Suom. Hannu Sivenius. Helsinki, Taide.
- Heidegger, Martin (2000) *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere, Vastapaino.
- Kettering, Emil (1988) "Heidegger und die Politik - Stationen einer Diskussion". Teoksessa: Neske (1988), s. 129–141.
- Kisiel, Theodore (1991) "Heidegger's apology : biography as philosophy and ideology". Julkaisussa: *Graduate Faculty Philosophy Journal* (14): 2, s. 363–404.
- Ott, Hugo (1988) *Martin Heidegger : Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt a.M., Campus.
- Neske, Günter (1988) & Kettering, Emil (Hrsg.) *Antwort : Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen, Neske.
- Pöggeler, Otto (1992) *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München, Alber.
- Steiner, George (1997) *Heidegger*. Suom. Tero Vadén. Helsinki, Gaudeamus.

IHMINEN JA ELÄMINEN

Martin Heidegger, Oleminen ja aika. Suomentanut Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000. 514 s.

Martin Heideggerin filosofia tuottaa lukijalleen aina ongelmia, kielestä riippumatta. Heidegger ajattelee hyvin lähellä kielen syntyä, merkityksenannon hetkeä, joten sanojen lukeminen pelkkinä merkkeinä ei todellakaan auta lukijaa, päinvastoin. Usein on jopa niin, että lukiessaan Heideggeria vieraalla kielellä oivaltaa paremmin, koska mikään sana ei ole vielä muutunut musiikiksi vaan jokaisen sanan kohdalla on ponnisteltava, jotta saisi selville edes sanan perusmerkityksen; samalla osaa olla sopivan varovainen metaforallisten merkitysten kanssa.

Omalla kielellä lukemista ei kuitenkaan mikään korvaa. Heidegger kun ei puhu sanoista, kielestä tai merkityksen synnystä vaan maailmasta ja ihmisenä olemisesta, jotka sentään ovat meille tärkeimmät asiat. Nämä ovat myös asioita, joista emme osaa puhua edes omalla kielellämme: ne ovat liian lähellä kokemista, liian banaalien ilmausten takana ja kietoutuneita liian moniin uskomusjärjestelmiin. Kun joku antaa sanoja näiden ilmaiseiseksi, siitä voi olla vain kiitollinen.

Saksan ja suomen samankaltaisuus on tässä yhteydessä suuri etu: molemmat kielet ovat analyttisiä, niissä sananvartalo avautuu erilaisiin merkityksiin huomattavalla johdonmukaisuudella ja uusiakin sanoja voi synnyttää niin, että niiden merkitysyhteys heti näkyy. Sen sijaan on kokonaan toinen asia, että suomessa ei ole jouduttu mieltämään puhuntaa (tai kirjoittamista) monistakaan asioista, jotka liittyisivät sanomattomaan tai peräti sanomattomissa olevaan. Perintömme on ollut hiljainen, vailla syvempiä analyysyjä, ja niinpä kielellämme ei ole totuttu kysymään olemisen, ihmisen, kokemisen perään tavalla, joka edellyttäisi tarkkoja erittelyjä ja vivahteiden tajuja. Kysymykset, joita Heidegger nostaa esille, ovat meille osittain outoja vaikkakin niissä kaikua ihmisen olemisen tematiikka kolkuttaa jokaista, vienossti mutta kuitenkin.

Heideggerin tekstien kääntämisessä voi olla todellisia ongelmia, samasta syystä: houkutus tarttua valmiisiin termeihin on ilmeinen (sama ongelma kuin Platonin ja Aristotelen kääntämisessä), samoin korvata niillä Heideggerin tulossa olevat sanat; samoin voi olla liian houkuttelevaa luoda yhä uusia muodostelmia etymologian kautta niin, että kukaan ei saa enää tolkkua sanojen tarkoitetuista merkityksistä. Näin myös teemojen vieraus korostaa halua oikeista kielestä, jotta saisi edes jotain esille. Näitä ongelmia voi tarkastella esimerkiksi niissä käännösoitteissa, joita *Oleminen ja aika* -teoksesta on ilmestynyt, sekä nyt jo laajassa suomalaisten Heidegger-tutkimusten joukossa, jossa jokainen haluaa jättää merkkinsä historiaan kääntämällä jo käännettyt sanat yhä uudestaan – kuka paremmalla, kuka huonommalla menestyksellä.

Oleminen ja aika -teos on kuitenkin havainnollinen, se ei ole teoreettinen sanan siinä mielessä, että käsittely olisi etäännytetty ulos kielestä niin, että kieli toimisi vain välineenä. Päinvastoin, kielellä ajatellaan se, mitä esitetään, ja näin lukija – kielestä riippumatta – kuljetetaan mukana siinä ajattelemisessa, jota filosofi juuri nyt tekee. Jos kääntäjä onnistuu pitämään tämän piirteen mukana, mitään ongelmaa ei tule lukijallekaan.

Lukijat ovat tietenkin arvaamattomia. Fenomenologisten tekstien kohdalla on aina sama dilemma: toisaalta on lähdettävä siitä, mitä tutkitaan ja luotava kieli sen mukaan, toisaalta olisi otettava lukija jotenkin mukaan. Lukijat valittavat aina samaa: fenomenologien kieli ja ”termit” ovat niin outoja, teennäisiä, vieraita. Lukijat ovat

usein kiintyneitä tieteelliseen slangiin, jota ovat oppineet koulussa (fysiikassa, psykologiassa) ja haluavat saada sen avulla haltuunsa todellisuuden.

Heidegger on erityisen hankala tällaiselle lukijalle. Hänen väliviiva-sanoillaan voidaan huvitella loputtomasti, sillä filosofi-joka-kirjoittaa-kaiken-sanoilla on myös filosofi, joka ei aina usko, että lukija osaa itsekin ajatella. Tätä ongelmaa ei voi sivuuttaa edes käännöksessä, sillä eri kielten (tässä saksan ja suomen) kohdalla väliviiva-sanat vakuuttavat eri tavoin. Suomessa sanat substantivoituvat helpommin ilman väliviivojakini ja ovat ehkä liiankin painokkaita, jos viivoja käytetään. Maailmassa oleminen muuttuu helposti esineeksi, kun se suomessa kirjoitetaan muotoon ”maailmassa-oleminen”.

Eräs keskeinen kääntäjä ja tutkijoita jakava ratkaisu on tiettyjen keskeisten sanojen käännettävyys: voiko *Daseinin* kääntää, onko eksistenssi todellakin olemassaoloa? *Dasein* on hyvä esimerkki. Vastanotolleni tuli joskus 15 vuotta sitten opiskelija (nykyisin jo oman alansa dosentti), joka halusi tietää vain yhden asian, nimittäin, miten Heideggerin *Das Ein* liittyy kuvaan. Heidegger oli silloin vielä vähän tunnettu Suomessa. Minultakin meni aikani, ennenkuin ymmärsin, että kyse oli *Daseinista*.

Mikäli jättää kääntämättä keskeiset sanat (erityisesti *Dasein*) ja käyttää vaikkapa vieraslainoja (eksistenssi ja vastaavat), saattaa lukijan vaikeaan tilanteeseen: useimmille nämä sanat ovat kuin esineitä, vailla mitään sisäistä merkitystä, esimerkiksi sitä, mikä tulisi saksan arkipuheesta, kun lukijalla ei ole mitään tajuja saksasta. Niinpä on välttämätöntä, että kaikki sanat käännetään siinä määrin kuin ne alkutekstissä ovat saksaa (eivätkä vieraslainoja). Vain näin voidaan välttää kieleen aina sisältyvä vaara – sen muuttuminen musiikiksi – ja lukijan on mahdollista seurata ajattelemisen tapahtumista kielenä.

Oleminen ja aika -kirjan suomennoksessa on Reijo Kupiainen onnistunut hyvin toteuttamaan edellä esitettyjä periaatteita. Ne tulivat esille jo hänen edellisessä Heidegger-suomennoksessaan kirjasta *Die Gelassenheit (Silleen jättäminen, 1991)*, jossa teksti oli niin suppea, että se ei itsessään antanut samalla tavalla pitkäjänteistä tukea kääntämiselle kuin *Oleminen ja aika*. Kupiainen on onnistunut erinomaaisesti saamaan vaikeasta tekstistä luettavan, ei helppoa mutta mahdollisen joka tapauksessa. Suomennoksessa ei ole sen helpompaa kuin alkuteksti mutta se on itsessään ymmärrettävä, se ei kaipaa rinnalleen selitysapparaattia tai jatkuvaa paluuta alkutekstiin.

Kun Kupiainen kääntää perustellusti ja reippaasti *Daseinin* täällä-oloksi, monet lauseet tulevat raskaiksi, eivät vain kuvaannollisesti vaan myös konkreettisesti: ne kantavat sisällään paljon enemmän kuin on tullut sanotuksi. Tämähän on juuri se, mihin Heidegger itsekin joutui: teksti sisälsi enemmän kuin sanoi ja niinpä ajattelijajoutui ajattelemaan näitä samoja lauseita monien kymmenien tekstien kautta seuraavien neljän vuosikymmenen ajan.

Mutta yhtä lailla voisi ajatella, että tämä keskeinen sana olisi käännetty sanalla ”ihminen” tai ”eläminen”. Lukijalle olisi tullut tutumpia konnotaatioita, tosin jotkin lauseet olisivat muuttuneet aivan hermeettisiksi. Monet Heideggeria tuntevat varmastikin kaipaavat *Daseinia*, sekä sen esineellisyden että monitulkintaisuuden vuoksi. Mutta Kupiainen ratkaisulla olemme avanneet lukutavan, joka palauttaa meidät joka lukemalla olemisen luo, siihen, missä ihminen ja eläminen ”ovat”.

OLEMISEN JA AJAN AJANKOHTAISUUS

Martin Heidegger, Oleminen ja aika. Suomentanut Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000. 514 s.

Olen hämmentynyt luettuani *Olemisen ja ajan* ensimmäisen sivun, jolla törmään siihen, mitä kirja kysyy: ”on paikallaan, että asetamme uudelleen kysymyksen olemisen mielestä”, ja on myös ”herätettävä uudelleen henkiin ymmärrys tämän kysymyksen mielestä”.

Hämmennyksen syynä on epävarmuus itse kysymysten suhteen. Emmekö viime aikoina ole kyselleet aivan liikaa olemisen mieltä? Eikö olemisen mielen kysyminen ole nykyään kaikkein yleisimmin kuultu ja kaikkein aidoin kysymys? Eivätkö maailmassa olevat oliot ja kaikki erityiset ovat — joihin aiemmin tarrauduimme välttääksemme olemiskysymyksen — ole näkömme heikentyessä etäännyneet ja muuttuneet epämääräisiksi. Samalla juoruilemme aidosti yhä enemmän pelkämästä olemisesta.

Ikään kuin kysymyksen ajankohtaisuus ja sen suosio herättäisi kuin luontaisen vastenmielisyyden itse kysymystä kohtaan. Sama koskee itse filosofin henkilöä: voiko filosofista, ajattelijasta sanoa jotain hyvää se, että hän on omana aikakautenaan laajalti suosittu ja paljon luettu, muodissa aikansa keskinkertaisuuksien parissa? Filosofin tilanne on kuin se Brechtin kuvaamaan kirjailijan, joka saadessaan tietää, että natsit eivät olleetkaan polttaneet hänen kirjojaan, kirjoitti vimmoissaan vallanpitäjille ja vaati näitä korjaamaan vääryyden, koska hän oli kirjoissaan aina kirjoittanut totuuden. Älkää kohdelko minua kuin petturia, polttakaa minut! Sama pelko varjosti jo Nietzschen Zarathustraa: herra varjele minua opetuslapsilta! Filosofin, ajattelijan suuruus on hänen pienuudessaan, huomaamattomuudessaan, kuten hänen ajattelunsa voima on sen laajuudessa ja suuruudessa, mitä hän ei ole vielä ajatellut. Onko Heidegger tässä mielessä voimakas ajattelija? Lisääkö hänen ajateltunsa ajattelun voimaa?

Myönteinen vastaus kysymykseen, voiko monien jakama ja yhteisesti ymmärretty ajattelu olla tärkeää, autenttista ja todellista, vaatisi tarkastelemaan filosofian ja ajattelun ”mielen” ja sen käytäntöjen muuttumista yksilökeskeisestä, sisäisestä ja muille näkymättömästä pohdiskelusta (*vita contemplativa*) julkiseksi ja kollektiiviseksi toiminnaksi, käytännölliseksi ajatteluksi tai ”teoreettiseksi käytännöksi”. Samalla olisi kyettävä välttämään valmiin, jo tehdyn maailman ja pelkkään yleiseen mielipiteeseen sopeutumisen vaara.

Vapauttaako *Oleminen ja aika* ajattelun siis sen vuosituhantisesta yksityisyydestä ja tekee siitä julkista ja kollektiivista toimintaa, joka ei kuitenkaan ole täysin banaalia ja itsestään selvää, vaan myös yhteistä olemista ja järkeä rakentavaa?

Mikäli katsomme nykyisiä heideggerilaisia ja Heideggerin asemaa nykyfilosofiassa, on helppo vastata kielteisesti. Erilaiset postmodernit fenomenologiat ja filosofiat, jotka vilisevät viittauksia Heideggerin teoksiin, eivät avaudu ajattelun julkisuuteen ja kollektiivisuuteen. Niissä ei ole kyse olemisen rakentamisesta ajatellen. Pikeminkin ne ovat enemmän tai vähemmän hienostuneita olevaan, jo

tehtyyn ja jo ajateltuun sopeutumisen, sille alistumisen tai kyynisyyden ideologioita. Niiden viehätys on ajattelun yksityisyyden korostamisessa ja voimansa ne ammentavat surumielisyydestä, joka kumpuaa toiminnan, rakentamisen, luomisen ja vapauden mahdottomuuden ”tajuamisesta”. Ne julistavat ideologioiden kuolemaa, historian loppua tai totuuden loppua, mutta loppujen lopuksi niiden tavoite ei ole kuin kieltää ajattelun kollektiivinen ja ei-yksilöllinen luonne. Kyse on todellisista teologioista, joissa ajattelu voi olla vain lohdun ja sopeutumisen, alistumisen ja tottelemisen väline eikä koskaan vapauden lisäämisen keino. Ajattelu, mietiskely lohtuna on mahdollista vain mikäli se on erotettu toiminnasta, politiikasta. Silloin se voi viedä maailmassa olemisen alueelta, jaettavissa olevalta kokemukselta, yhteiseltä älyltä kaiken intensiivisyyden ja kaiken voiman: kaikki on jo koettu, tehty, ajateltu, ja voimme vain katsoa valmista maailmaa. Siis: jos teoria on erotettu käytännöstä, filosofia ja ajattelu ylipäätään muuttuvat alistavaksi ja sen tarjoama ”vapaus”



vain yksityiseksi lohduksi, joka on alistamista; ja päinvastoin, vain yhteydessä käytäntöön, kollektiiviseen toimintaa ajattelu vapauttaa. Mutta sama koskee myös toimintaa, joka on erotettu ajattelusta. Se muuttuu pelkästään välineelliseksi ja reaktiiviseksi.

Toistan kysymyksen, joka hämmentää minua: avaaako *Oleminen ja aika* meille maailman, joka on rakennettava ja luotava, elettävä ja koettava? Tekeekö se ajattelusta kollektiivista, teoriasta käytännöllistä ja käytännöstä teoreettista? Vai onko se vain yksi muoto teorian ja käytännön, rationaalisen ja eettisen, elämän ja politiikan, taivaallisen ja maallisen toistaan erottavista teologioista?

Luulen, että Reijo Kupiaisen suomentama teos, tehdessään Heideggerista vain yhden ajattelijan, painaessaan hänet Suomessa kaikkien luettavaksi, yhteisesti arvioitavaksi ja melkein näkymättömäksi, tulee ennemmin tai myöhemmin myös päästämään meidät ajattelijan ei-ajateltuun ja avaa meille mahdollisuuden ajatella, toimia ja rakentaa vapautta kaikella siitä löytyvällä voimalla.

OLEMISEN LYHYT OPPIMÄÄRÄ

*Martin Heidegger, Kirje ”humanismista”
sekä maailmankuvan aika. Suom. Markku
Lehtinen, Tutkijaliitto 2000. 110 s.*

Vuime vuoden lopulla Suomessa julkaistiin klassisen humanismin lyhyt puolustuspuhe, Giovanni Pico della Mirandolan *Ihmisen arvokkuudesta*, jota voidaan pitää eräänlaisena humanismin klassikkona. Picon puhe on kirjoitettu vuonna 1486. Miltei viisisataa vuotta myöhemmin, vuonna 1946 kirjoitettiin puolestaan kirje, joka pyrkii suorastaan kumoamaan humanismin: ”ihmisen olemuksen humanistiset määritykset eivät tavoita hänen varsinaista arvokkuuttaan” (s. 69). Kirjeen kirjoittajana oli Martin Heidegger. Näihin sanoihin voisi ajatella klassisen humanismin päättyvän. Vuosi 1946 oli Euroopan jälleenrakennuksen ja kylmän sodan alun aikaa, aikaa, jona Saksan keskitysleirit ja Hirosiman ja Nagasakin sienimäiset pilvet olivat jättäneet lähtemättömän vaikutuksen ihmiselämään. ”Humanismi” ei tuolle ajalle ollut ehkä kaikkein sopivin ilmaus.

Samana vuonna Jean-Paul Sartre oli kuitenkin pyrkinyt vastamaan ajan sosiaaliseen ja kulttuuriseen kriisiin mm. kirjoituksessaan ”Eksistentiaalimikini on humanismia” (suom. 1965). Tässä esseessään Sartre sitoo ihmisen vastuun ranskalaisittain *cogitioon* ja hahmottaa eräänlaista ”fundamentaalianthropologiaa” ihmisen arvokkuuden löytäkkeen. Tämä eksistentiaalifilosofian ”ranskalainen” juonne yhdessä Ranskassa nousevan marxismi-keskustelun kanssa herätti tietysti laajalti huomiota ja pakotti myös nuoren Heideggerilta innoitusta saaneen Jean Beaufret’n lähettämään oppi-isälleen joukon kysymyksiä. Vastauksena kirjeeseen valmistui Heideggerin yksi kuuluisimmista teksteistä, joissa Heidegger käy läpi omaa filosofiaansa eräänlaisessa ”käänteessä”, kommentoiden sekä pääteoksensa *Oleminen ja aika* keskeisiä merkityksiä ja tavoitteita että paljastaen myöhäisfilosofiansa teemoja.

Beaufret’n kysymyksistä keskeisimmät koskivat Heideggerin suhdetta humanismiin ja etiikkaan. Heideggerhan on tunnetusti filosofi, jolta tarkkaan ottaen puuttuu lähes kokonaan teoretisoinnit ihmisen arvokkuudesta ja eettisistä tai moraalisisista ulottuvuuksista. *Olemissa ja ajassa* (1927) hän kiisti itsepintaisesti kaikki viitteet etiikkaan ja moraalitulkintoihin: “[...] tulkinnalla on pelkäämistään ontologinen tarkoitus, ja [...] se on kovin kaukana täälläolon jokapäiväisyyden moralisoivasta kritiikistä ja ”kulttuurifilosofisista” toiveista.” (*Oleminen ja aika*, 213).

Heidegger ei väsy toistamasta, että ratkaisuja ajan katastrofeihin ja ihmisen ongelmiin ei löydy ihmisestä itsestään, hänen inhimillisyydestään, vapaudestaan, eettisyydestään tai poliittisuudestaan, vaan vain olemisesta. Niinpä humanismikaan ei tarjoa ratkaisua ongelmiin, joiden alkuperä on ihminen itse metafysisine järjestelmineen. Beaufret’n kysyessä kuinka palauttaa merkitys sanalle ”humanismi” (*Kirje ”humanismista”*, 54), Heidegger vierittää ”humanismin historian” kristinuskon, marxilaisuuden ja eksistentialismin kautta loppuunsa, humanismin kumoamiseen. Lopputuloksena on tulkitsijasta riipuen jonkinlainen *antihumanismi* tai *posthumanismi*. Niinpä Heidegger asettautuu kirjeessään puolustusasemiin niitä syytöksiä vastaan, jotka seuraavat humanismista luopumista ja tuo

keskusteluun niin arvojen ja nihilismin kuin myös etiikan merkityksen.

Kuten *Oleminen ja aika* oli jo osoittanut, Heideggerille kysymys olemisesta on perustavanlaatuisin kysymys, jonka unohtaminen on pelkäämistään edesauttanut ajattelemattomuutta ja johtanut harhaan käsitystä itsestämme. Tämä ”harha” elää kreikkalaisella perustalla ja perimällä, jossa ihmisen olemus roomalaisen käännöksen mukaan määritetään itsepintaisesti sanaparilla *animal rationale*. Tätä määritelmää on myöhemmin täydennetty kristillis-teologisella lisäyksellä ihmisen henkisistä ominaisuuksista ja näin on välitetty sellaista ”itsestäänselvyttää”, että ihmisen olemus on yhteinen muiden luotujen olentojen kanssa riippumatta siitä, mikä status ja merkitys henkiselle tai ”järjelliselle” puolelle ihmisessä annetaan. Ja Heidegger kysyy: ”Kuljetaanko oikeaa tietä kohti ihmisen olemusta, kun ja niin kauan kuin ihminen määrittää elolliseksi olennoksi muiden joukossa suhteessa kasveihin, eläimiin ja Jumalaan?” (*Kirje ”humanismista”*, 62). Heideggerin vastaus on ehdottomasti ei. Pikemminkin tämä johtaa tarkastelemaan ihmistä väärässä paikassa, kuin kalaa kuivalla maalla (ks. sama 53).

Mikä sitten on ihmisen olemus ja missä häntä pitäisi tarkastella? Heideggerin vastaus on varsin kuuluisa ja omiaan herättämään epäluuloja koko hänen filosofiaansa kohtaan: ”Ihminen on olemisen paimen” (sama 70). Kysymykseen on monia eri vastausmuotoiluja, mutta yhteistä kaikissa on se, että Heidegger täydentää humanismia siirtämällä ihmisen pois keskeisastastaan olemisen vierelle, aukeamalle, läheisyyteen... Olenaiseksi nousee oleminen sinä ulottuvuutena, joka ilmenee ihmisen toiminnassa – ja ”humanismikirjeessä” ja myöhemmässä filosofiassa – eritoten inhimillisenä kielenä. Ihminen on Heideggerille olemisen asettama ja olemisen puhutteluun vastaava, jonka on opittava kärsivällisesti kuuntelemaan olemisen puhuttelua. *niin & näin* -lehdessä 2/95 julkaistu runoelma ”Peltotie” (*Feldweg*) tiivistää kuulemisen ideaa seuraavasti:

”Ihminen yrittää turhaan luoda suunnitelmillaan maapallolle järjestyttä, jollei hän ole valmis kuuntelemaan peltotien lempeää puhuttelua. On olemassa vaara, että tämän ajan ihmiset jäävät kuuroiksi sen kielelle. Heidän korviinsa kantautuu enää vain koneiden ääni, jota he pitävät melkeimpä Jumalan äänenä. Ihminen on vailla päämäärää ja tietä. Harhailevalle yksinkertainen on yksitoikkoista. Yksitoikkoisuus kyllästyttää. Ikävystyneet näkevät enää vain yhdenmukaisuutta. Yksinkertainen on paennut. Sen hiljainen voima on ehtynyt.” (*niin & näin* 2/95, 72)

Näihin olemisen ”hiljaiselta voimalta” kätkeviin pauhuihin Heidegger kiinnittää huomionsa toisessa Markku Lehtisen sujuvasti kääntämässä esseessä ”Maailmankuvan aika”, joka oli alunperin vuonna 1938 pidetty luento. Luennon polttopisteessä on eritoten uuden ajan luonnontiede, joka ottaa maailman objektikseen ja muokkaa sen kuvaksi maailmaa etäisyyden päästä tarkastelevalle subjektille. Tämä ”kartesiolaisen subjektin” teema on tullut myöhemmin tutuksi monissa yhteyksissä. ”Humanismikirjeeseen” tämä puhe yhdistyy erityisesti tässä subjekti-teemassa, sillä Heideggerille ihmisen keskeisasema ja erillisuus subjektina juuri mahdollisti metafysisen humanismin, josta olemisen kuuntelussa pyritään irtautumaan.

Heidegger-tutkijoille ”humanismikirje” on epäilemättä ”maailmankuva”-puhetta tärkeämpi Heideggerin ottaessa eksplisiittisesti kantaa varhaisfilosofiaansa ja suunnatessaan ajatteluaan kieleen. Näin kuuluisa ”käänte” saa lihaa ja pohdittavaksi jää miten pätevää Heideggerin itsetulkinta on. Mutta ”humanismikirje” ohjaa myös toisaalle ohi akateemisten tarkastelujen. Kaikesta itseensäviittaavuudesta huolimatta tekstin pitäisi heideggerilaisittain avata edes viittaus olemisen omaan puheeseen, sen hiljaiseen voimaan.



PERTTI JULKUNEN

DAS MAN JA DIANA-VAINAA: ”NYT ON LUPA ITKEÄ”

Reeta Kivihalme muistelee kahta vuonna 1997 sattunutta huomiota herättänyttä tapahtumaa. Hän hahmottaa niiden perusteella julkisen kohun anatomiaa televisio-ohjelmaansa varten. Prinsessa Dianan kuolema ja Helsingin poliisiturmat olivat monessa suhteessa erilaisia tapahtumia, mutta niiden käsittelyjärjestykset sujuivat Kivihalmeen mukaan suunnilleen samalla tavalla. Journalistit synnyttivät kohun ja heittivät sen kansan käsiin, kansa palautti pallon havaintoja tekeville toimittajille, jotka sitten jatkoivat asian ympärillä pyörähtelyä kunnes kuplan pullistuman tiettyssä vaiheessa koku viittasi vain itseensä¹.

Kivihalmeen pohdinnan alkuna on ihmetys siitä, miten sinänsä täysipäiset ihmiset päästävät kohun päälle käydessä suustaan tai kynästään tai mikrostaan aivan merkillisiä latteuksia. ”Poliisiturmat yhdistivät poliisin ja kansan”. Mihin vipuun ihminen, siis toimittaja tai toimituspäällikkö, päätoimittaja tai lukija, katsoja tai kommentaattori vinksahtaa törmätessään kokuun, kysyy Kivihalme.

Keskustelemme kohujutuista myöhemmin Reetan kanssa puhelimitse. ”Britannian värillisille Diana oli ’kuin valo pimeyteen’”,

muistaa Reeta jonkun todenneen. Minä muistelen, miten joku julkinen kommentaattori sanoi prinsessa Dianan kuolemasta kohistessaan muutamaan kertaan radiossa, että ”nyt on lupa itkeä”.

Joku itki Dianan kuoleman tähden, joku sellainen radiossa esiintyvä ihminen, jolla kaikesta päätellen ei ollut ollut aikaisemmin lupaa itkemiseen. Toteamme, että Dianan kuoleman täytyi merkitä hänelle käännekohtaa elämässä. Hän saavutti traagiseksi kokemansa onnettomuuden tähden tärkeän perusoikeuden tunteenilmaisuun.

PALLO KANSALLA: KUKA TAHANSA

Martin Heidegger puhuu *Olemisen ja ajan* jokapäiväistä itsenäolemistä ja ketä tahansa käsittelevässä julkisuuskriittisessä pykälässä 27 siitä, miten me erottaudumme tavallisesta keskivertoihmisestä. ”Me vetäydymme ’suurista laumoista’ syrjään kuten *kuka tahansa* vetäytyy”. Kuka tahansa (*das Man*) on Heideggerille jokapäiväisessä elämässä tapahtuvien toisten aseisiin asettumisten tulosta. Kuka ta-

hansa on julkisuuden subjekti, sillä Heideggerin mukaan emme tarkastele asioita ja itseämme vain tiettyjen toisten ihmisten asemasta, vaan jokainen toinen voi edustaa jokaista toista. Näin syntyy yleensä vaan toinen, kuka tahansa, jonka julkisuus tarvitsee yleisönrooliksi.

Kenellä tahansa on Heideggerin mukaan oma olemassaolon tapansa, johon liittyy tietty tehtävä: olemassaolomme painolastin keventäminen. Tämä sujuu helposti, sillä *das Manin* ansiosta jokainen on toinen eikä kukaan oma itsensä. Näin maailman kohtaamisen kiusallisuus jää toisten, toisin sanoen ei kenenkään, hoidettavaksi.

Maailmassa oleva ihminen menettää kenen tahansa ansiosta varsinaisen tuossa ja tuossa olevan itsensä. Näin käy varsinkin silloin, kun hän pyrkii erottautumaan kenestä tahansa. Ketkä tahansa vetäytyvät kuka-tahansoista koostuvista suurista laumoista juuri sillä tavalla kuin ketkä tahansa niistä vetäytyvät, sanoo Heidegger.

Reeta Kivihalmel ja minä muistamme, että emme tavannut Dianan kohun aikana ainoatakaan ihmistä, joka olisi ottanut puheeksi prinsessan onnettomuuden. Tapasimme siis ainoastaan niitä ihmisiä, jotka vetäytyivät suurista kohisevista laumoista niin kuin kuka tahansa kohisevista laumoista vetäytyy.

Reeta ja minä haluamme torjua etukäteen arvelun tuttavapiirimme valikoituneisuudesta. Me molemmat tapasimme melko paljon melko monenlaisia ihmisiä, tuttuja ja tuntemattomia, eikä joukossa ollut ainoatakaan, joka olisi kiinnittänyt huomiota kohuun. Olemme halukkaita julistamaan, että yhteisen kansan keskuudessa Dianan kohtalo ei herättänyt juuri minkäänlaisia tunteita, ei suuria eikä pieniä². Minä saan muistiani pinnistämällä mieleeni yhden poikkeuksen. Tampereen Tammelantorin mies myi maistuvia torituotteita ja paheksui asiakkailleen voimakkain sanakääntein prinsessan onnettomuuteen liitettyä kohua. Joka päivä ajetaan autolla tuhansien lapsien päälle eikä niistä puhuta mitään, mutta tästä loiseläjäluokan huorasta nostetaan semmonen itku, että...

Tammelantorin myyjä on poikkeus luvallisten itkujen aikana tapaamiemme ihmisten joukossa, sillä hän toimi tapaamisemme hetkellä julkisuuden henkilön esiintyjäroolissa. Julkisuuden klassisimman

muodon, torijulkisuuden, virallisena orgaanina hänen velvollisuutensa oli osallistua kohua käsittelevän metakohun organisointiin. Ainoakaan tapaamistani tavallisista ihmisistä, siis julkisuuden yleisönroolin suorittajista³, ei sen sijaan kiinnittänyt mitään huomiota prinsessa Dianan murhenäytelmään.

Reeta ja minä arvelemme, että meidän olisi kyllä periaatteessa ollut mahdollista törmätä useampaankin ihmiseen, joka olisi ottanut prinsessa Dianan kohtalon puheeksi. Emme vain sattuneet törmäämään. Tuntemattoman kanssa puheissa ollessamme olisimme ehkä voineet joutua päivittelemään Diana-kohun suuruuden suhteettomuutta. Siis tuntemattoman kanssa kyllä, läheisten kesken ei. Torjumme etukäteen ajatuksen, jonka mukaan tuttavapiirimme olisi valikoitunut poikkeuksellisen kyynisiä ja pahoja ihmisiä. Arvelemme sen sijaan, että jos kohupuheenaiheista yleensä keskustellaan kasvokkain, niin kuka tahansa joutuu juttelemaan niistä ikään kuin säätilapuheen yhtenä mahdollisena korvikkeena, kiusaantuneen hiljaisuuden välttämiseksi⁴.

Reeta sanoo, että Diana-jutun tapaiset kohut ovat pelkästään journalistien aiheuttamia. Minä sanon, että näin asia minunkin mielestäni on. Journalistit perustavat kohun nostattamisen tietylle yleisönsä jokapäiväisessä elämässä ilmenevälle toisen ihmisen asemaan asettumisen epämääräiselle tavalle. Tässä *das Man*-antisipaatiossa on kysymys jostakin, joka muistuttaa kohteliaisuutta, mutta ei oikeastaan ole aivan sitä. Kyse on yhteistä ymmärtämystä teeskentelevästä lörpöttelystä.

Heidegger sanoo, että lörpöttely työntyy ”alkuperäisen” keskenäänolon väliin⁵. Toistensa suhteen ihmiset ovat Heideggerin mukaan aina aluksi lähinnä ja enimmäkseen varuillaan. Kun kuka tahansa tapaa kenet tahansa, niin heidän seurustelunsa ei ole leppoisaa rinnakkainoloa omissa oloissaan, vaan jännittyntä ja kaksimielistä varuillaanoloa. Kohtelias toisen puolesta oleminen on Heideggerin mielessä naamio, johon kätkeytyy toista vastaan oleminen.

Tulen Reetan kanssa siihen tulokseen, että ”kohuksi” nimitetään yleensä juuri sellaisia keskusteluja, joiden aiheena oleva asia tai tapahtuma on sellainen, että se todennäköisesti ei liikuta ihmisiä. Emme oikein usko, että juuri kukaan sai arkisessa julkisuudenulkoisessa elämässään luvan itkeä vasta Dianan kuolinuutisen takia. Kohussa kohisevat mielestämme lähinnä ja enimmäkseen vain julkisuuden ammattikohisijat. Kohujen aiheille on ominaista emotionaalisen yhdentekeytyden lisäksi asiallinen seurauksettomuus.

Heideggerin *das Man*-lörpöttely tekee kohujen aiheiden laadun jotenkin ymmärrettäväksi. Varovaisen-kohtelias lörpöttely tarvitsee aiheita, tai ainakin aiheen simulaatioita⁶. Emotionaalisesti viritetty tai yhteiskunnallisia seurauksia aiheuttava tapahtuma ei kelpaa varovaisen, aina-jo kaiken valmiiksi etukäteen ymmärtäneen lörpöttelyn aiheeksi. Kohujournalistien ammatillisena velvollisuutena on kelvollisen aiheiston tuottaminen.

Olemme määrittelemässä Reetan kanssa kohua huonosti artikuloituneeksi keskusteluksi, jossa yleisö puhuu välinpitämättömyyttä. Asiaa esittelevät julkisuuden henkilöt sen sijaan havaintojemme mukaan joskus teeskentelevät liikutusta tai suorastaan manaavat itsensä liikkuttamaan. Kohuksi kutsutuille ilmiöille on mielestämme ominaista myös metakohinan suuri määrä. Kohun aiheena olevasta tapahtumasta ei puhuta kovinkaan paljon, vaan kohu kohdistuu kohuun, joko neutraalina päivittelynä siitä, miten suuri asiasta käytävä kohu onkaan tai sitten paheksuntana siitä, miten turhasta asiasta kohu taas on syntynyt. Metakohun suuri suhteellinen osuus koskee sekä journalistien että yhteisen kansan tuottamaa kohupuhetta.

Kiiruhdan haastateltavanroolini painostamana huomauttamaan, että sitä, miten kansa käsiinsä saamaansa kohinapalloa itse asiassa käsittelee, ei voi todentavassa mielessä tutkia. Siitä siis ei voi tehdä sen laatuista tutkimusta, joka johdattelisi ihmisiä uskomaan, että tulokset ovat kiistattomia⁷. *Das Manin* journalistisia päästöjä sen sijaan tietysti on mahdollista koota myös todisteleviksi aineistoiksi,

jos sellaisia julkisen puheen konstituutioperiaatteiden etsinnässä tai muussa kiistojen tuoksinassa välttämättä tarvitsee.

PALLO HUKASSA: YMMÄRTÄVINÄÄN OLEMINEN

Heidegger ottaa *Olemisessa ja ajassa* asiakseen tarkastella puhumisen tapaa, jolle on tärkeää, että puhe jatkuu, mutta samantekevää, mistä kulloinkin⁸ puhutaan. Julkinen lörpöttely on menettänyt olemisuhteensa siihen olevaiseen, josta on puhuttu. Tai tarkemmin sanoen se ei ole koskaan tällaista suhdetta saavuttanutkaan, joten puheessa ei omaksuta asioita, vaan edetään juoruillen ja jälkipuheita pitäen.⁹

Näyttää selvältä, että Heidegger puhuu jokapäiväistä toistenkanssaolemista esitellessään myös ilmiöstä, jota kutsomme julkiseksi kohuksi. Hän kuitenkin menee lörpöttelyä eritellessään ainakin kahdessa suhteessa julkisen kohun anatomian esittelyn yli.

Lörpöttelyn kuvaus tuntuu ensinnäkin soveltuvan asiattomien kohujen lisäksi myös sellaisiin julkisiin keskusteluihin, joita pidetään yleisesti vakavina ja tärkeinä. Ja toiseksi, lörpöttely liittyy fundamentaalisiiin olemassaolollisiin kysymyksiin. Lörpöttely ohjaa lörpöttelijää epävarsinaiseen olemiseen ja tekee hänestä epävarsinaisen itsen.

Heideggerin mukaan julkisviestintä ei jaa sitä olemissuhdetta, joka kohdistuu siihen olevaiseen, mistä kulloinkin on puhe, vaan on huolestunut puhutusta sanasta sellaisenaan. Puheen kohdistuminen puheeseen itseensä ei kuitenkaan ole vielä varsinaisen lörpöttelyn minää tai itseä epävarsinaistava piirre¹⁰.

Lörpöttelijä ei sulje itseään maailman ulkopuolelle niinkään siksi, että hänen puheensa ei kohdistu puheeksi oletuihin olevaisiin, vaan nimenomaan siksi, että puhe on kohdistuvinaan johonkin sellaiseen, johon se ei kohdistu. Lörpöttely on ratkaisevinaan ja ymmärtävinään jotakin sellaista, jota se ei itse asiassa käsittele. Lörpöttelylle ominainen otaksuttu ymmärtämys estää Heideggerin mukaan jokaisen uuden kysymyksen esittämisen ja kaikenlaisen ajatuksenvaihdon. Ymmärtävinään oleminen tukahduttaa ja viivyyttää kysymistä ja ajattelemista oudolla tavalla vielä lörpöttelyn lakattuakin¹¹.

Heidegger sanoo, että julkisuudessa kaikki näyttää ymmärretyltä, sellaiselta, josta pidetään kiinni, kun siitä kerran on keskusteltu, vaikka itse asiassa mitään ei ole ymmärretty. Tai sitten on päinvastoin: asiaa ikään kuin ihmetellään, aivan kuin sitä ei täysin ymmärrettäisi, vaikka se onkin täysin ymmärretty.¹²

Tällainen kaksinkertainen kaksimieliisyys¹³ toimittaa Heideggerin mukaan uteliaisuudelle aina sen, mitä uteliaisuus halajaa ja luo lörpöttelijöille tuntuman, jonka mukaan kaikki tulee lörpöttelyssä ratkaistuksi¹⁴.

Heidegger sanoo, että uteliaisuudella ei ole mitään tekemistä sen kanssa, että jotakin olevaista pysähdyttäisiin tarkastelemaan ihmetellen. Tilanne on päinvastoin se, että kuka tahansa ymmärtää kenen tahansa asemaan asettuessaan aina kaiken jo etukäteen ja saa näin ollen uteliaisuutensa (*Neugier*; uudenhimo) tyydytykseksi aina vain vanhaa, samalla tavalla etukäteen ymmärrettyä kaksimieliisyyden toimittamaa tavaraa. Näin uteliaisuus ei avaa erilaisten uusien olevaisten maailmaa vaan sulkee itsensä sen ulkopuolelle.

Utelias kuka tahansa on kaikkialla ja ei missään.¹⁵ Utelias *das Man* perustaa maailmassa olemisen moduksen (toisin sanoen maailman ulkopuolella olemisen), jota Heidegger suosittelee nimittämään paikattomuudeksi.¹⁶ Heideggerin paikantama paikattomuus pyrkii perustelemaan kaikenkattavaa mielipidettä, jonka mukaan julkisuus ei ole milloinkaan mistään kotoisin.

PALLO PELUREILLA: KYSYMÄTTÖMÄT KYSYMYKSET

Heidegger sanoo, että julkisuus hämärtää kaiken eikä koskaan mene ”itse asiaan”¹⁷. Tuntuisi kuitenkin siltä, Heideggerin totalisoivat terminvalinnat on helppo hämärtää julkisesti oleviin olevaisiin viittaamalla.

Reetta Rätty nostaa Helsingin Sanomien Nyt-liitteessä julkisuuteen europarlamentaarikko Piia-Noora Kaupin ja antaa tämän mennä asiaan itseensä. Suomen oikeiston toivo, tulevaisuuden päättäjä ja tuleva ministeri Kauppi, jota kaikki kuitenkin kutsuvat tuttavallisesti vain Piituksi, antaa ymmärtää, että yhteiskunnan tehtävänä on huolehtia siitä, että työttömät eivät nauti elämästään. ”Mä tykkään olla esillä ja brassailla tiedoillani” toteaa Piitu, ja valaisee tiedoillaan sen huolellisesti hämärretyin asian¹⁸, että porvarillinen yhteiskunta on pelkkä suurella vaivalla rakennettu tekosyy köyhien kiusaamista ja nöyryyttämistä varten.

Julkisuudessa esiintyvä Piitu ei edistä ymmärtävinään olemista vaan auttaa ymmärtämään. Pienen järkytyksen lisäksi hän tuottaa brassailunsa julkisuudella varmaankin monille myös iloa, ihmetystä ja suurehkoa hupia. Yksityisesti kuulturna tulevaisuuden päättäjän kannanotto ei olisi ollut minkään arvoinen. Koko jutun viehäytys on asiaan menon julkisuudessa, siinä että kuka tahansa voi arvioida sitä ja että se on kenen tahansa arvioitavaksi tarkoitettu.

Piitun julkinen brassailu tiedoilla pysäyttää ihmettelemään, mutta ei herätä sellaista reaktiota, jota kutsutaan kohuksi. Näin on nimenomaan siksi, että oikeiston toivon brassailun julkisuus herättää tunteita ja ajatuksia.

Muistelen Reeta Kivihalmeen kanssa Piitun asemesta toista tapausta, jossa julkisuus houkutteli asiaan itseensä. Presidentti Martti Ahtisaari puolustaa julkisesti Tshetshenian sotaa. Hän tekee (luultavasti väärää) lukumäärävertailuja toisiin sotiin ja toteaa että uhreja on ollut vähemmän kuin niissä. Tshetshenian sota on Ahtisaaren mukaan muita sotia hyväksyttävämpi myös siksi, että sotaa käyvän Venäjän valtiojohto on hänen mukaansa käynyt sodan aikana paljon neuvotteluja konfliktiin ulkopuolella pysytelleiden länsivaltojen kanssa.

Presidentin argumenttien huutavan huono laatu ei hätkähdytä sellaisenaan. Satuttavaa sen sijaan on teon julkisuus, siis se, että Ahtisaari puhuu tuntemattomalle kuulijalle, kenelle tahansa kansalaiselle. Hän rakentaa haastattelulausuntoonsa sellaisen julkisen yleisön, joka hyväksyy lukumäärä- ja neuvotteluperusteilla sivullisten ihmisten tappamisen ja silpomisen. Ahtisaaren luoman yleisön kanssa kasvokkain joutuminen ja siihen sisältyvä yleisönjäseneksi liittymiskutsu panee ajattelemaan sitä tilannetta, jossa juuri nyt harrastamme maailmassa-olemista.

Piitun ja Maran esiintymisten julkisuus herättää joukon asioihin itseensä meneviä, kysymättä jääneitä kysymyksiä ja houkuttelee ajattelemaan Heideggerin esityksen vastaisesti, että julkisuus ei hämää (luultavasti läheskään) kaikkea.

On mahdotonta kuvitella, että esimerkiksi ottamani performanssit, joissa (Kaikkille-Vaan) Piitu ja (Koko-Kansan) Mara panevat persoonansa likoamaan, herättäisivät reaktion, jota kutsomme julkiseksi kohuksi. Ne sen sijaan osoittavat, että julkisuus on joskus jostakin kotoisin ja ottavat maailmassa-olemisen tilannetta valaistesaan esiin kaksi heideggerperäistä eksistentiaalitermiä, nimittäin toisten-kanssa-tuossa-olon ja olemisen unohtamisen.

PALLO HALLUSSA: MIKÄ IHMEEN PALLO?

Olemisen ja ajan kenties tärkein termi on Tuossaolo (*Dasein*)¹⁹. Ihminen ei ole ainoastaan täällä missä hän on, hän siis ei ole suomeksi käännettynä täälläolo, vaan hän on ex-staattisesti Tuossa, omassa ainutlaatuisessa Olemisen paikassa, josta katsoen hän näkee itsensä

taas jossakin muualla, siis Tuossa. Tällä tavalla Tuossaolo on olemassa varsinkin silloin, kun se muistaa Olemisen itsensä, on avoin maailmalle ja harrastaa siis lukkiutumaton ja linnoittautumatonta olemassaoloa varsinaisesti Tuossa ja Tuossa.

Varsinaisuus ja epävarsinaisuus muodostavat *Olemisen ja ajan* ehkä moniongelmaisimman käsitteparin. Epävarsinaisuuden käsite johdattelee monenlaisen olevinaan-olemisen konstruointiin: ymmärtävinään-olemiseen, liikuttuvinaan-olemiseen, käsittelevinään-olemiseen, olevinaan-ratkaisemiseen jne. Käsiteperhe siis tyrkyttää kammottavimpia autentisistisia (esimerkiksi: ”mitä on aito ymmärrys”) ja essentialistisia (”miten ymmärryksen aitous tunnustetaan”) tulkintoja. *Olemisen ja ajan* ajatuskulkujen seuraaminen antaa kuitenkin mahdollisuuksia myös näiden tulkintojen välttämiseen.

Oleminen ja aika antaa lähtökohdallisen vaikutelman, jonka mukaan Tuossaolo menettää dynaamisen varsinaisuutensa ja muuttuu epävarsinaiseksi Tuossaoloksi, siis latteuksia heitteleväksi täällä-oloksi hetikohta, kun se tulee esittäneeksi modernin ihmisen ”kuka minä oikeastaan olen” -peruskysymyksen.

Heidegger korostaa, että substantiaalisuus on johtolanka sen olevan määrittämiseksi, jonka pohjalta kuka-kysymykseen vastataan. Tuossaolo tuomitsee itsensä etukäteen esilläolevaksi esineeksi aina, kun se aikoo kysyä, kuka se on. Kysymys ottaa kohteensa esille, tekee siitä esilläolevan. Asiaa ei auta, vaikka jättäisimmekin typerimmät puheet tietoisuudesta pitämättä ja vaikka kuinka vakuuttaisimme, että emme pidä persoonaa esinemäisenä kappaleena.²⁰

Esille otetun oleminen on esineen olemista esillä huomion kohteena, joten jo pelkkä ”kuka”-kysymyksen esittäminen²¹ näyttäisi suistavan Tuossaoloa ex-staattisesta varsinaisuudesta epävarsinaisuuden jalansijattomuuteen.

Heidegger on sitä mieltä, että meidän on osoitettava tie, jota pitkin kulkemalla voimme silmäillä Tuossaolon jokapäiväisen fenomenaalista piiriä siinä tarkoituksessa, että ymmärtäisimme tarkemmin niitä Tuossaolon olemisen tapoja, joissa kuka-kysymykseen vastataan²². Suunta johtaa kanssalooleen ja kanssatuossaolooleen, jotka kuuluvat Tuossaolon perusrakenteisiin²³. Juuri näihin olemisen tapoihin perustuu siis eräs jokapäiväinen itsenäolemisen modus, jonka eksplikaatio ottaa puheeksi julkisen löpöttelyn subjektin, *das Manin*.

Heideggerin viitoittamalla jokapäiväisyyden fenomenologisella tiellä käy ilmi, että tuossaolo vastaa kuka-minä-olen -kysymykseensä tarkastelemalla itseään pientareilla maleksivien yleensä-vaan-toisten näkökulmasta, ikään kuin olisi näiden esille ottama esine. Heidegger tekee kovasti töitä tehdäkseen lupauksensa mukaisesti tarkasti ymmärrettäväksi, että tällä tavalla varsinaisen itsensä ja varsinaisen olemisensä menettäneen Tuossaolon olemisen tapa on tarkasti sanoen juuri löpöttelyä, kaksimielisyyttä ja uteliaisuutta.

Olemisen ja ajan Heidegger ei selvästikään tunne amerikkalaisia pragmatisteja, joiden yhteisenä lähtökohdana on, että maailmassa vallitsee monenlaisia vakiintuneita yleistyneen toisen asemaan asettumisen tapoja, joilla on suuri joukko Heideggerin asettamuksista poikkeavia seurauksia. Jos pragmatistit olisivat tässä asiassa väärässä, niin poikkeukset kaikki julkisuus olisi kohujulkisuutta.

PALLO MAALISSA: ON MAAILMA AUKI

Rosvo Steen Christensenin suorittamien poliisiteloitusten julkinen käsittely ei ollut pelkkää kohua. Myös vahva asiallinen ja persoonallinen aspekti oli reaktiossa kohun lomassa olemassa.

Poliisin ja kansalaisten suhteet ovat kaikkea muuta kuin yhdentekevä asia. Näin on siksi, että ne ovat olleet viime vuosina hiljaisessa liikkeessä. Poliisi sai Christensenin tapausta selvittäessään toimiensa asiatehokkuudesta ja kiihottomuudesta julkisuudessa pisteitä, joita se sitten seuraavana talvena jonkin verran menetti Tam-

pereen mustavihreiden päivien poliisimellakoissa. Tärkeää joka tapauksessa oli, että poliisin toiminnan tyyli asetettiin entistä enemmän julkisen arvioinnin esineeksi.

Olemisen ja ajan teemojen kannalta kiintoisinta kuitenkin oli murhaajan persoonan julkinen esittely. Se oli paikoitellen taiteellisesti hyvälaatuista, toisin sanoen yllättävää, olemisen unohtamisesta ja olemisesta itsestään muistuttavaa. Murhaaja Christensenistä tehtiin monitahoinen, muun muassa hullunkurinen ja jollakin omituisella tavalla jopa humoristinen inhimillinen olento. Se, että hahmo suunniteltiin kenen tahansa ymmärrettäväksi, kertoo julkisuuden luomien yleisönroolien vaihtelevasta suurenmoisuudesta ja Heideggerin *das Man* -roolin yksinäisyydestä.

Steen Christensen tulee julkisuudessa esiintyessään osoittaneeksi, että *das Man* on vain yksi pilli julkisuuden yleistetyen toisen asemaan asettumisen institutionalisoituneiden tapojen uruissa. Monimaisten toisen asemaan asettumisen yleistyneiden mahdollisuuksien riitaisointisuus saa Piitun brassailemaan tiedoillaan ja Maran puolustamaan lasten jäsenten katkomista. Moniyhteisönroolisuus ei tee yhteiskunnan elämästä ainoastaan yleisen mielipiteen haaleaa vettä vaan myöskin särmiikkäästi karmeanhauskan kannanottojen kentän²⁴.

Maailma ei tuntuisi olevan julkisuudessa Heideggerin eksistentiaalinen (löpöttely, uteliaisuus ja kaksimielisyys) osoittamalla tavalla suljettu, vaan päinvastoin varsin monipuolisesti auki.

Lähestymme Reeta Kivihalmeen kanssa puhelinkestelupäätelmää, jonka mukaan viisas kommentaattori menee avoimessakin maailmassa helposti *das Man* -erottautumisen vipuun. Dianan tai Steenin takia riehaantuva kohujournalisti riehaantuu mielestämme kannanottojen kentillä pelkkää ammatillista tunnollisuuttaan: kun hän kerran on esittävinään liikuttavia uutisia kohujulkiksista, niin jonkun on kyllä parasta niistä myös aidosti liikuttua, joten olkoon tuo joku varmuuden vuoksi ja paremman puutteessa journalisti itse. Kohujournalisti tai -kommentaattori tuntee *das Man* -yleisönsä aina-jo-kaiken valmiiksi ymmärtäneen liikumattomuuden, mutta ei ole sitä tuntevinaan, ja esittää tuntevinaan olemattomuutensa todisteeksi oman ei-vieläkään-mitään-ymmärtävän liikuttuneisuutensa ikään kuin yleisölleen antamansa olemisen tavan heijastukseksi. Silloin on vihdoin lupa itkeä!

Kohun meta-osuuden ylläpitäjät (vaikkapa joku pastori Pursiainen ja tietty Tammelan torin mies) ja meta-meta-osuuden hoitajat (tässä tapauksessa Reeta Kivihalme ja minä) erottautuvat jälkipuheissaan juoruilevasta *das Manista*, mutta niin erottautuu alkuperäisen kohujournalistinkin, vaikka tekeekin sen toisinpäin kuin me eristeiset metakohisijat. Julkisuuden *das Man* -yleisönrooli syntyy ja vaikuttaa lähinnä ja enimmäkseen jokasuuntaisen erottautumisten esilleottoina.

Mutta Heidegger lupaa suosittelemalleen jokapäiväisen elämän fenomenaalipiiriä halkovalle tielle lähtijöille tarkempaa ymmärrystä kenen tahansa tilanteesta. Minkälaisesta toisen yleistämisen aktista *Das Man* -vetäytymisissä sitten tarkkaymmärteisesti on kyse? Vastausyrityksessä olisi ehkä hauskaa ottaa Heideggerin substantiaalisuusviitta kokeilumielessä todesta.

Diana-esimerkki osoittaa, että *das Man* -vetäytymisten pahaatekevänä seurauksena on vetäytymisen autentisismi ja essentialismi. *Das Manin* ominaisuuksiksi projisoidut erilaiset olevinaan-olemiset johtavat kenet tahansa kenestä tahansa erottautujan helposti aitojen ja alkuperäisten olemisen tapojen äärelle. Epäaidosta erottautuessaamme alamme helposti uskoa aitoihin pinnanalaisiin olemuksiin.

Substantiaalisuus avaa asiaan näkökulmaa siksi, että erilaisissa tekevinään-olemisissa ei sinänsä ole itse asiassa mitään pinnanalaista tai muutakaan merkillistä. Jokainen voi esimerkiksi olla nukkuviinaan vaikka ei nuku. Kenenkään mieleen ei luultavasti kovinkaan helposti tule, että valvominen olisi tässä tapauksessa asian pinnanalaisten olemus, sellainen sisin totuus, jota kohti nerokas tutkija ponnistelee, yhä lähemmä ja lähemmä päästen, mutta absoluuttista

totuutta tai sen kriteerejä koskaan täydellisesti saavuttamatta.

Jos olen ymmärtävinäni radion talousuutisia, vaikka en ymmärrä niitä, niin ymmärtämättömyyteni paljastava kriteeri on itse asiassa hyvin yksinkertainen: minä tiedän, että en ymmärrä, en vain tiedä tietäväni²⁵. Helsingin Sanomissa takavuosina esiintynyt intiaani-päällikkö Punasulan Poku-hevonen saattoi naamioitua keneksi tahansa tai miksi vaan: kenenkään mieleen ei tullut, että sen naamioituneena oleminen kätkeisi alleen aidon olemuksen²⁶. Ja niin edelleen. Näyttäisi siis siltä, että *das Manin* erilaiset olevinaan-olemiset eivät johtaisi välttämättä *das Man* -eroonvetäytyjää aitojen pinnanalaisten olemusten esintään. Hyvinkin ilmeiseltä tuntuu, että hän tarvitsee siihen substanssia, siis esineen metaforan väärinkäyttöä. Tarvitaan substantiaalisuuden johtolankaa, jotta päästäisiin tunkeutumaan ilmiöpinnan alle ja nähtäisiin asioiden tavallisilta ihmisiltä salattu sisin olemus.

Ilmiöpinnan alle, sisintä ydintä kohti tunkeutuva essentialismi on epäilemättä myös esineen metaforaa koskeva mielenkäyttöhäiriö, mutta se ei ehkä ole Heideggerin lupaileman tarkemman ymmärryksen tien kaikkein kiinnostavin puoli. Vielä sitäkin kiinnostavampaa on pohtia hänen osoittamansa tien alkukohtaa, jossa ilmoitetaan, että lankeamme kaksimielisesti ymmärtävinään olevan lörpötelijän jalansijattomaan asemaan silloin, kun esineistämme itseemme esittämällä itseämme koskevan ”kuka”-kysymyksen. Miten siis kävisi, jos hylkäisimme koko itsen tuntemisen projektin? Jos siis olisimme vain olemassa niin sanotusti omia aikojamme? Jos asettautuisimme toisten asemaan jostakin muusta syystä kuin itseämme koskevaan kuka-kysymykseen vastataksemme? Jos näkisimme toiset, ainakin jotkut toiset taideteoksenomaisiksi olevaisiksi, jotka muistuttaisivat olemassaolonsa konkreettisuudella olemisesta itses-tään ja huomauttaisivat, että olemisen paljastuminen koskee muitakin, se koskee yleensä vaan toisia, jopa ketä tahansa?

Martin Heideggerin *Sein und Zeit*, joka on kenen tahansa iloksi juuri erinomaisesti suomennettu, on merkittävä teos lähinnä ja enimmäkseen siksi, että se nostaa esiin kysymyksen kysymysten esileoton ja sitä kautta Tuossaolon esilläolon (*Vorhandenheit*) seurauksista. Onko Tuossaolon omia aikojaan oleminen ylipäättään mahdollista? Miksi kenelle tahansa ominainen ”eipäs välineellistetä ihmisiä” ”eipäs esineellistetä minuuksia” -tyyppinen ojentavinaan oleminen tuntuu ei-substantiaalisia esilleottoja pohdittaessa kiusalliselta? Noin kaiken kaikkiaan *Olemiseen ja aikaan* sisältyvä Tuossaolon esilläolon problematiikka houkuttaa siis kysymään, olisiko parasta jättää kysymättömien kysymysten lisäksi myös jo kysytyt kysymykset kysymättä.

VIITTEET

1. Kivihalm 2000.
2. Terho Pursiainen (2000) uskoo, että ”(m)edia saa ihmiset syyttämään suuriin tunteisiin milloin jonkun roiston murhaamien poliisien, milloin prinsessa Dianan kohtalon tähden”. Median syyttämien suurien tunteiden palo ei kuitenkaan Pursiaisen mielestä ”todista terveestä sosiaalisuudesta tai yhteisöllisyydestä”. ”Valmius kollektiiviseen suruun” voi Pursiaisen mukaan ”pikeminkin kertoa siitä, ettei omien televisiovastaanortimiensa eteen muumioituneiden ihmisten elämässä ole omintakeisesti mitään, mihin kohdistaa merkittäviä tunteita”. Sillä: ”(k)un todelliset tunteet ja todelliset kohteet puuttuvat, tunnetaan virtuaalilitunteita virtuaalikohteita kohtaan yhdessä virtuaalilähimmäisten kanssa”. Pursiaisen kirjoitus on malliesimerkki *das Man -vetäytymisen* antiegalitaristiselle tyyppille ominaisesta metakohinasta. Valtaosa jokaisesta kohusta on metakohua, siis kohua koskevaa, yleensä tavalla tai toisella paheksuvaa, tai suorastaan ”kriittistä” kohinaa. Pursiainen (2000) paljastaa ehkä keskimääräistä yleisönosastokirjoittajaa selvemmin yhden metakohun funktioista. Metakohussa kohu pannaan kertomaan kohuamista harrastavien tavallisten ihmisten ominaisuuksista. Pursiainen kertoo tavallisille ihmisille, että kohu kertoo

Pursiaiselle, että tavalliset ihmiset ovat aitoja tunteita tuntemattomia muumioita. Samalla kohu kertoo, että tavallisten ihmisten yläpuolella on olemassa aitoihin tunteisiin kykeneviä pursiaisia, joiden aitoihin tunteisiin kuuluu muun muassa aitoihin tunteisiin kykenemättömien tunteettomien muumioiden säälminen.

Mikään ei tue Pursiaisen logiikkaa, jonka mukaan tunteettomuus yhdessä tilanteessa (omassa arkielämässä) tuottaisi tunteellisuutta toisessa tilanteessa (kohu-uutisten vastaanotossa). Asia voisi olla yhtä hyvin päinvastoin, siis niin, että ne, jotka tuntevat suuria tunteita lähikontakteissaan, tuntevat niitä myös fyysisesti ja sosiaalisesti etäisemmissä asioissa. Kohun anatomiaan kuitenkin kuuluu, että kuka tahansa on ilman muuta ymmärtävinään Pursiaisen logiikan ja uskoo näin ollen kohun todistavan tavallisten ihmisten elämän epäaitoutta.

Pursiaisen *das Man* -erottautuminen omahyväisyys (hyvä vuosituhannen lopun suomenkielinen Heidegger-harrastaja sanoisi ehkä oma-hyvä-isyyys) ja epätasa-arvoisuushakuisuus on päällekkäyvä yltyöyksinkertaista. Kehunkin häpeilemättä, että Kivihalmeen ja minun pursiaisenkaltais-vetäytymisessä me on yksi mutka enemmän. Pursiainen vetäytyy julkisuuden yleisöistä ja me vetäydymme yleisöistä vetäytyvistä pursiaisista. Mutta lopputulos on tietyllä kiusallisella tavalla samanlainen jalansijattomuus. Se vihjaa ilkeästi, että Heideggerin *das Man* -kurimus olisi pääsemätön paikka.

3. Tavallisesta ihmisestä käytyä keskustelua ks. esimerkiksi Atxaga 1999, 80, 103; Auster 1997, s. 56, 68, 298, 1999 s. 134; Becker 1999, s. 132; Hanshan 1997, s. 95; Hietanen 2000, s. 7, 16; Härkönen 1993, s. 172-173; Ishiguro 1990, s. 227, 232; Karppinen 2000, s. 3, 30; Lagaluna 1992, s. 214; Miettinen & Aparicio & Unceta 1987, s. 42; Näyhä 2000, s. 20; Singer 1999, s. 71, 646; Sipinen 2000, s. 5-6.
4. *Face to face* -suhteista käytyä keskustelua ks. esimerkiksi Kawabata 1998, s. 75; Maude 1990, s. 8-11; Mendoza 1999, s. 85; Näyhä 2000, s. 11; Rolin 1999, 25; Taskinen & Mutikainen 1990, s. 29.
5. Heidegger 2000, s. 222. *Zen*-perinteessä artikuloidaan samantapaista ”alkuperäistä”, ilman laskelmoivaa väliintuloa tapahtuvaa keskenäänolemista, jota Heidegger tässä autentistisävytteisesti nostalgoi. Daito Kokushin (1982) ”Alkuperäiset kasvat” -saarnan mielikuvataustana on ryhmä *zazen* -harjoituksissa istuvia oppilaita. He istuvat silmät puoliummessa ja haluavat nähdä omat alkuperäiset kasvosnsa. *Zen*-oppilaan alkuperäiset kasvat ovat hänen omat ainutlaatuiset kasvosnsa, mutta ne ovat olleet olemassa jo ennen oppilaan vanhempien syntyä. ”Alkuperäiset” kasvat kuuluvat kaikille ja kaikelle, ne ovat ikään kuin kaikkien yhteiset kasvat, mutta koska kyseessä on naama eikä naamari, niiden täytyy olla universaalisuudestaan huolimatta aina ainutlaatuisella tavalla ilmeikkäät. Levinäiläisen moraalin varmuus yhdistyy alkuperäisissä kasvoissa cartier-bressonilaiselle hetkellä (ks. Comes 1998, s. 55; Delerm 1999, s. 67; Tabucchi 1995, 53) kierkegaardilaisen huumorin vapauttavuuteen. Universaalien ihmisyhteyden välähdyks uniikila naamalla synnyttää helposti lörpötteleättömän suhteen tuntemattomien välille. Se voi sujua esimerkiksi seuraavasti: Minä näen omat alkuperäiset ja loppuperäiset kasvonni Sinun omissa alkuperäisissä ja loppuperäisissä kasvoissasi. Minä tiedän heti mistä on kysymys ja olen huvittunut siitä että Sinä olet huvittunut ja tiedät heti mistä on kysymys. Tämä on mahdollista siksi, että Jumala, joka on kaikkien ihmisten alkuperäinen kasvo ja joukkovoima, näkee meidät ja hymyilee. (Vrt. Julkunen 1998.)
6. Lörpöttely keventää Tuossaolon olemisen taakkaa heideggerilaisessa katsannossa muun muassa siksi, että oleminen, ja olemisen rajallisuus, ei-mikään (tyhjistä käytyä keskustelua ks. esimerkiksi Auster 1994, s. 74; Hanshan 1997, s. 43, 86, 88, 93; Harjanne 1999, 20; Hempel 1992, 70-82, 92, 105, 120-137, 161-163, 166, 169, 172, 176-177; Härkönen 1993, 132; Kawabata 1998, s. 140-141; Lull 1983, s. 95, 110; Mendoza 1999, s. 58, 63; Seppälä 1997, s. 119; Rolin 1999, s. 99, 114; Singer 1999, s. 68, 223-224, 278-279; 595) pääsee helposti lörpöteltäessä unohtumaan ja Tuossaolon olemisen olemisen muuttuu epävarsinaiseksi. Heidegger (2000, 67) kuitenkin huomauttaa päättävästi, että epävarsinaisuus voi määrittää Tuossaoloa myös silloin, kun se on toimielias, vilkas, asioista kiinnostunut ja kykenevä nauttimaan elämästä. Olemisen näyttäisi voivan siis unohtua ilman artikuloitumatonta kohisemistakin, joten lörpöttely tuntuisi uusintavan mieluummin tiettyä sosiaalista rakennetta kuin olemisunohelua. Olemisen unohtamiselle ja lörpöttelylle voi kuitenkin löytyä vahva yhteys tästäkin kautta. Lörpöttely pitää yllä sellaista toisen asemaan asettumisen tapaa, jossa maailman avautuminen toisen kautta ei käy mahdollisesti. Näin lörpöttely toimisi julkisuuteen langenneen Tuossaolon ja Olemisen välisenä passiivisena tulppana eikä aktiivisena nohduksiläikkäänä.
7. Vrt. esimerkiksi Krippendorff 1985, s. 155.
8. Puheenaiheen samantekevyyys ei tarkoita lainkaan sitä, että asia valittaisiin vapaasti ja siitä sanottaisiin mitä sattuu. Julkisen lörpöttelyn aiheet ovat päinvastoin aina tiettyjen ajanjaksojen ajan melko selvästi rajatut ja vielä selvemmin on etukäteen annettua, mitä näistä ennalta valituista aiheista saa sanoa (ajanhengestä käytyä keskustelua ks. esimerkiksi Auster 1994, s. 117; Hempel 1992, s. 159; Ishiguro 1988, s. 29; Karppinen 2000, s. 38; Mendoza 1989, s. 410; Näyhä 2000, s. 12; 1995, s. 81; Sironen 2000.). Samantekevyyys

- on tässä sananmukaisemmin saman tekevyyttä: asiaa ollaan operoivinaan, vaikka operointi on jo tapahtunut (asiasta sanotaan toistuvissa käsittelyissä aina uudestaan samoin), sitä ollaan ihmettelevinä, vaikka se on läpikotaisin tuttu.
9. Ks. Heidegger 2000, 213-217. Lörröppeltystä käytyä keskustelua ks. myös esimerkiksi Auster 1997, s. 86; Ishiguro 1990, s. 43; Rolin 1999, s. 84; Singer 1999, s. 612.
 10. Itsensä kadottamisesta käytyä keskustelua ks. esimerkiksi Heidegger 2000, s. 153; itsestä vierautumisesta esimerkiksi Heidegger 2000, s. 225-226; Marx 1978, s. 217-232, 293-311; Oizerman 1976; Rolin 1999, s. 89. Itsetömyydestä ks. esimerkiksi Seppälä 1997, s. 118-119, persoonallisuuden tyhjentämisestä Nietzsche 1999, s. 37-42. Itsensä voittamisesta käytyä keskustelua ks. esimerkiksi Härkönen 1999, s. 59; ylittämistä Becker 1999, 253. Paremmasta minästä ks. Delerm 1999, s. 15.
 11. Vrt. Heidegger 2000, s. 216.
 12. Heidegger 2000, s. 220.
 13. Kaksimielisyydestä käytyä keskustelua ks. myös Auster 1994, s. 129.
 14. Ks. Heidegger 2000, s. 222.
 15. Heidegger 2000, s. 219. Uteliaisuudesta käytyä keskustelua ks. myös esimerkiksi Atxaga 1994, s. 116; 1995, s. 43; Auster 1994, s. 75; 1997, s. 57, 78, 203; 1999, s. 23; Becker 1999; Hempel 1992, s. 43; Härkönen 1993, s. 93; Ishiguro 1990, s. 258-262; Kunnas 1984, 17, 28-31; 1995, s. 172; Phillips 1995, s. 142; Prado 1993, s. 11-12; Rolin 1999, s. 63; Singer 1999, s. 41, 181, 350, 352, 447; Tabucchi 1995, s. 52-53; Torres 1990, s. 26, 36, 47.
 16. Paikattomuudesta ja non place -ilmiöistä käytyä keskustelua ks. esimerkiksi Heidegger 2000, s. 219-220; Killoffer 1996; Kopomaa ilman vuotta, s. 15, 31; Llull 1983, s. 81; Mäkelä 1992, s. 26; Nickard 1998, s. 10. Heideggeria tulkitaan joskus varsin konkreettisesti siten, että konkreetti, tulevaisuudellinen ymmärtäminen tapahtuu aina jossakin paikassa (ks. ja vrt. Heidegger 2000, s. 405). Pyhiinvaelluksesta käytyä keskustelua ks. esimerkiksi Allan 1999, s. 57, 86-88; Atxaga 1994, s. 134-135, 320, 359; Ivory 1999, s. 20; Julkunen 1998; Kawabata 1998, s. 140-142, 213; Llull 1983, s. 37, 115; Miettinen & Aparicio & Unceta 1987, s. 95; Phillips 1995, s. 261; Ruohomäki 2000; Teinonen 1983, s. 7; Williams 1999, 105.
 17. Ks. Heidegger 2000, s. 166.
 18. Valaistumisesta käytyä keskustelua ks. myös esimerkiksi Hanshan 1997, s. 93; Harjanne 1999, s. 10; Hempel 1992, s. 161, 164, 171; Ives 1992; Llull 1983, s. 20, 54, 81; Teinonen 1983, s. 6, 8, 11.
 19. Kupiainen 2000, s. vii.
 20. Heidegger 2000, s. 151-152.
 21. ”Kuka minä olen” -kysymyksestä käytyä keskustelua ks. myös Abe 1992, s. viii; Auster 1994, s. 136; 1997, s. 27; Ives 1992, s. 108-109; Singer 1999, s. 68. Itsensä tuntemisesta käytyä keskustelua ks. esimerkiksi Auster 1994, s. 128; 1997, s. 71; Karppinen 2000, s. 34; Llull 1983, s. 121.
 22. Tiestä käytyä keskustelua ks. esimerkiksi Allan 1999, s. 86; Atxaga 1994, s. 137-138; Auster 1994, s. 105; Baru 1997; Becker 1999, s. 174; Ginström 2000, s. 6-7; Hanshan 1997, s. 57, 83; Ives 1992, s. 15-33; Laiho 1991, s. 199-200; Llull 1983, s. 20, 28, 38, 50, 53, 110, 115; Näyhä 2000, s. 10; Savolainen & Starckman 2000, s. 4; Singer 1999, s. 412.
 23. Heidegger 2000, s. 150.
 24. Vrt. Rolin 1999, s. 36-37.
 25. Sisäisestä äänestä käytyä keskustelua ks. esimerkiksi Atxaga 1995; Becker 1999, s. 261; Heidegger 2000, s. 328-340, 353; Hempel 1992, s. 59-60, 63-65, 108-109, 134; Härkönen 1999, s. 54; Singer 1999, s. 59-60, 105, 178, 389, 610, 612, 621.
 26. Pysin Maire Riipistä ehdottamaan mahdollisimman spontaanisti, mutta samalla naamioitumisen aktin mahdollisuuksia valaisvasti, jotakin joksi Poku voisi naamioitua. Riipinen vastasi: Anna-Leena Härkö-seksi. Naamiosta käytyä keskustelua ks. myös esimerkiksi Becker 1999, 139; Heidegger 2000, s. 222; Hempel 1992, s. 103, 105; Kawabata 1998, s. 168-172; Kärnä 2000, s. 13; Nietzsche 1999, s. 39; Rolin 1999, s. 11, 62, 78

KIRJALLISUUS

- Masao Abe, ”Foreword”. Teoksessa Christopher Ives, *Zen Awakening and Society*. MacMillan Academic and Professional Ltd, Hong Kong 1992, s. viii-x.
- Charles Agel, *Monuments to the Industrial Revolution*. Visual Studies Workshop Press, New York 1998.
- Donald, Allan, *Barcelona*. Suomenos Vappu Orlov. Valokuvat Claude Huber. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1999.
- Bernardo Atxaga, *Obabakoak*. Suomentanut Tarja Roinila. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1994.
- Bernardo Atxaga, *Yksinäinen*. Suomentanut Tarja Roinila. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1995.
- Bernardo Atxaga, *Tuolla taivaalla*. Suomentanut Tarja Roinila. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1999.
- Paul Auster, *Leviatan*. Suomentanut Jukka Jääskeläinen. Hämeenlinna: Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1994.
- Paul Auster, *Mr Vertigo*. Suomentanut Jukka Jääskeläinen. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1997.
- Paul Auster, *Timbuktu*. Suomentanut Arto Virtanen. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1999.
- Baru, *Auringon valtatie*. Suomennos: Ville Keynäs. Tekstannut Ilkka U. Pesämaa. LIKE, Helsinki 1997.
- Comes, *Eva*. Suomentanut Soile Kaukoranta. Kustannus Oy Jalava, Helsinki 1998.
- Jurek Becker, *Valehtelija-Jaakko*. Suomentanut Raija Nylander. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1999.
- Kokushi Daito, ”The Original Face”. Teoksessa Trevor Leggett, *A First Zen Reader*. Charles E. Tuttle Company, Tokyo 1982, s. 19-23.
- Philippe Delerm, *Ensimmäinen siemaus olutta ja muita pieniä iloja*. Suomentanut Annikki Suni. Rautalankavinjetit Juha Markula. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1999.
- Anu Ginström, ”Miesten koulussa miestenlehdessä – aikauslehti miehen heteroidentiteetin rakentajana”. Anu Ginströmin proseminaaritutkielma Tampereen yliopiston tiedotusopin laitoksella Keväällä 2000.
- Hanshan, *Kylmä vuori*. Suomentanut ja valikoinut Pertti Seppälä. Kalligrafit siveltänyt Shi Jingli. Basam Books Oy, Helsinki 1997.
- Maikki Harjanne, Mixi & Mutsi. *Salmiakkeja ja selluliittia*. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1999.
- Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Osuuskunta Vastapaino, Tampere 2000.
- Hans-Peter Hempel, *Heidegger und Zen*. 2. Aufl. Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, Frankfurt am Main 1992.
- Kirsi Hietanen, ”Tuiki, tuiki tähtönen. Katso!-lehden Skuuppiwood-lehden tähtikuva”. Proseminaari. Tiedotusopin laitos. Tampereen yliopisto 8.5.2000.
- Anna-Leena Härkönen, *Karusellimatka*. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1993.
- Anna-Leena Härkönen, *Kaubun tasapaino ja muita kirjoituksia*. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1999.
- Kazuo Ishiguro, *Menneen maailman maalari*. Suomentanut Helene Bützow. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1988.
- Kazuo Ishiguro, *Pitkän päivän ilta*. Suomentanut Helene Bützow. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1990.
- Christopher Ives, *Zen Awakening and Society*. MacMillan Academic and Professional Ltd, Hong Kong 1992.
- Michael Ives, *CityPack Barcelona*. Suomennos Big Sur Oy Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki 1999.
- Pertti Julkunen, *Pyhiinvaeltajan grappahäpää Torinossa. Muistelmia Nietzschestä, humalasta ja jumalasta*. 2. korjattu painos. JULPU – Jyväskylä University Library Publishing Unit, Jyväskylä 1998.
- Jan Kaila, *Elis Sinistö*. Jan Kaila & Elis Sinistö, Helsinki 1992.
- Lassi Karppinen, ”Musiikkikritiikin legitimointi. Musiikkikritiikin ja sen oikeutuksen tutkiminen teemahaastattelulla. Metodologinen aivastus”. Tiedotusoppi S4./ Tiedotustutkimuksen metodologia, Julma-ryhmä kevät 2000.
- Yasunari Kawabata, *Kämmenenkokoisia tarinoita*. Valikointi ja suomentanut Kai Nieminen. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1988.
- Patricie Killoffer, ”La Plaine St Denis”. Teoksessa Johanna Rojola (toim.). *Kani, hevonen ja shakaali. Uutta ranskalaisista sarjakuvista*. Suomen sarjakuvaseura ry., Tampere 1996, 54-58.
- Reeta Kivihalmel, ”Kohun anatomia ja patologia”. Julma@uta.fi -sähköpostillalla julkaistu kirje 13.4.2000.
- Timo Kopomaa, *Katutyömaa*. Toinen painos. Teknillinen korkeakoulu. Yhdyskuntasuunnittelun tutkimus- ja koulutuskeskuksen julkaisuja C 51, ilman vuotata.
- Klaus Krippendorff, *Content Analysis. An Introduction to its Methodology*. Fifth printing. Sage Publications, London 1985.
- Mauri Kunnas, *Suomalainen tonttukirja*. Neljäs Painos. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1984.
- Reijo Kupiainen, ”Suomentajan alkusanat”. Teoksessa Martin Heidegger, *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Osuuskunta Vastapaino, Tampere 2000, s. vii-x.
- Tommi Kärnä, ”Vapaudesta”. Tampereen yliopisto. Filosofian laitos. Esitelmä seminaari II:ssa 8.5.2000.
- Timo Laiho, *Barcelona – kulttuurin ja huvien kaupunki*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki 1991.
- Juan Laguna, *Matkaopas historiaan: Espanja*. Suomentanut Kirsi Kankaansivu Ritva Sneck. Unkari: Kustannusosakeyhtiö Puijo, Unkari 1992.
- Trevor Leggett, *A First Zen Reader*. Charles E. Tuttle Company, Tokyo 1982.
- Ramon Llull, *Ylistän rakastettuani*. Johdanto, suomennos, selitykset Seppo A. Teinonen. Kirjapaja, Hämeenlinna 1983.
- Karl Marx, ”Taloudelliset-filosofiset käsikirjoitukset” 1844. Suomentanut Antero Tiusanen. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset* 6 osaa, osa 1. Kustannusliike Edistys, Neuvostoliitto 1978, s. 171-311.
- Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset* 6 osaa, osa 1. Kustannusliike Edistys, Neuvostoliitto 1978.

- Ulrika Maude, Barcelona, *Barcelona*. Cultura Oy, Helsinki 1990.
- Eduardo Mendoza, *Ihmeiden kaupunki*. Suomentanut Matti Brotherus. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1989.
- Eduardo Mendoza, *Tulvan vuosi*. Suomentanut Tarja Härkönen. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1999.
- Liisa Miettinen & Marcelo Aparicio & María Unceta, *Barcelona*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki 1987.
- Asko Mäkelä, "Taikuri josta tuli paimen". Teoksessa Jan Kaila, *Elis Sinistö*. Jan Kaila & Elis Sinistö, Helsinki 1992, s. 24-26.
- Garry Nickard, (1998) "Life Amid the Ruins - A Post Industrial Elegy". Teoksessa Charles Agel, *Monuments to the Industrial Revolution*. Visual Studies Workshop Press, New York 1998, s. 5-12.
- Friedrich Nietzsche, *Historian hyödyistä ja häitasta elämälle*. Suomentanut ja selityksin varustanut Anssi Halmesvirta. Jyväskylän yliopiston kirjaston julkaisuyksikkö JULPU, Jyväskylä 1999.
- Paula Näyhä, *Pieni keskustelu John Dewey'n kanssa*. Julma-projekti. Tiedotusopin metodologiatyö, kevät 2000.
- Kenzabur_e, *MIT ja kertomus Metsän ihmeestä*. Suomentanut Kai Nieminen. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1995.
- T.I. Oizerman, Marxin "Taloudelliset-filosofiset käsikirjoitukset" ja niiden tulkinnat. Suomentanut Timo Koste. Kansankulttuuri, Helsinki 1976.
- Jayne Phillips, *Suojelus*. Suomentanut Kersti Juva. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1995.
- Miguelanxo Prado, *Liidulla pürretty viiva*. Suomentanut Tarja Härkönen. LIKE, Helsinki 1993.
- Terho Pursiainen, "Muumiomies ei kaipaa syyllisiä". *Helsingin Sanomat* 29. huhtikuuta 2000.
- Johanna Rojola, (toim.). *Kani, hevonen ja shakaali. Uutta ranskalaista sarjakuvaa*. Suomen sarjakuvaseura ry., Tampere 1996.
- Olivier Rolin, *Port Sudan*. Suomentanut Marjatta Ecare. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1999.
- Ensio Ruohomäki, "Elämysopas luo pieniä ihmeitä. Elämysmatkailu: Mieluummin pyhiinvaelluksen kaltaista rauhaa kuin touhuamista". *Aamulehti* 10. toukokuuta 2000.
- Reetta Rätty, Piitu, "Nuori Konservatiivi". Kuvat Stefan Bremer. *Helsingin Sanomat*. Nyr 7 / 2000 18.2.2000.
- Anuliina Savolainen & Anna Starckman, "Onni". Metodologiatyö. Tampereen yliopisto. Toukokuu 2000.
- Pertti Seppälä, "Selityksiä runoihin". Teoksessa Hanshan, *Kylmä vuori*. Suomentanut ja valikoinut Pertti Seppälä. Kalligrafit sveltänyt Shi Jingli. Basam Books Oy, Helsinki 1997, s. 107-124.
- Isaac Bashevis Singer, *Varjoja Hudsonin yllä*. Suomentanut Liisa Ryömä. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1999.
- Mirja Sipinen, "Uuden eliitin hillity charmi – Mitä arvoja Helsingin Sanomien Kuukausiliitteen visuaalisuus heijastaa". Tampereen yliopisto. Tiedotusopin laitos / Pertti Julkunen. Tiedotusopin proseminaari T2 15.5.2000.
- Raija Sironen, "Adorno ja autoritaarisuus". *Helsingin Sanomat* 10. toukokuuta 2000.
- Antonio Tabucchi, *Taivaanranta*. Suomentanut Liisa Ryömä. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1995.
- Juha Taskinen & Toivo Mutikainen, *Saukkopoika Samuli*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo 1990.
- Seppo A. Teinonen, "Johdanto". Teoksessa Ramon Llull, *Ylistän rakastettuani*. Johdanto, suomennos, selitykset Seppo A. Teinonen. Kirjapaja, Hämeenlinna 1983, s. 6-16.
- Daniel Torres, *Surinan salaisuus*. Suomentanut Timo Laiho. Kustannus Oy Jalava, Helsinki 1990.
- Roger Williams, *Barcelona & Catalonia*. Dorling Kindersley, London 1999.



YHDESSÄ HUOMISEN HYVÄKSI

Ympäristö on meidän kaikkien asia. Ekokem hyödyntää, tekee vaarattomaksi ja loppusijoittaa ongelma- ja teollisuusjätteitä. Yhtiö tarjoaa asiakkaitensa jätehuolto-ongelmiin ympäristönsuojelun kannalta korkeatasoisia ja laadukkaita palveluja koko maan kattavasti. Ekokemin ympäristönsuojelun päämääränä on kokonaisvaltaisesti minimoida ongelmajätteiden käsittelyn haitat ympäristölle. Ekokemin sertifioitu laatu- ja ympäristöjärjestelmä täyttää ISO 9001 ja ISO 14001 -standardien sekä EMAS-asetuksen ja kemianteollisuuden RC-ohjelman vaatimukset.



EKOKEM

KÄYTÄNNÖN TYÖTÄ YMPÄRISTÖN HYVÄKSI

EKOKEM OY AB
PL 181, 11101 Riihimäki
Puh. (019) 7151
Telefax (019) 715 300
www.ekokem.fi

HISSI

Alussa oli käsityöläinen. Otsansa hiessä hän abersi verstaassaan, herransa palvelemiseksi tai omaksi ilokseen, kuolemanvakavasti tai leikkimielisesti. Työ alkoi tilauksesta ja loppui valmistumiseen. Tehtävä oli fniittinen. Mitä tuotteelle tapahtui sen jälkeen, minkälaisia toisen tai useamman kertaluvun seurauksia työstä voisi olla, sitä hän ei osannut, halunnut eikä saanut ajatella.

Joskus 1960-luvun puolessavälissä majoi-tuin lontoolaiseen hotelliin. Se oli moni-kerroksinen, satakunta vuotta vanha, loiston-päivät menettänyt ja halpa. Pitkin his-sikorin sisäreunaa kulki köysipari, joista ve-tämällä pääsi ylös tai alas. Operoiminen ei näyttänyt tuottavan vaikeuksia knallipäiselle gentlemannille, vaikka mukana oli useam-pia henkilöjä, eivätkä kaikki olleet yhtä lai-hoja kuin minä. Seuraavalla kerralla olin yk-sin. Kiskoin köydestä, mutta voimat alkoivat ehtyä jo ensimmäisen kerroksen kohdal-la. Siellä kyytiin tuli mies, joka vilkaksi ihmis-sään hikistä olemustani, kysyi mihin kerrokseen halusin ja potkaisu jarrun pois päältä.

Aikanaan selitin Eduskunnan pater nos-ter-hissin periaatetta keskenkasvuisille tyttä-rilleni. Jos joku on hajamielinen ja unohtuu hissiin, tuleeko hän takaisin pää alaspäin, he kyselivät. Ei tietenkään, nauroin hyväntah-toisen pilkallisesti, ja siirryin säilyttäakseni auktoriteettini nopeasti toiseen aiheeseen. Itsekseni ajattelin, että tietyille kansanedus-tajille moinen kokemus saattaisi kyllä olla ihan terveellinen opetus.

Pariisin boulevardien viisi-kuusikerroksis-ten rakennusten sosiaalinen hierarkia perus-tui herrasväen vaivannäön minimoimiseen. Kerroksista arvokkain, *bel étage*, sijaitsi liike-huoneistojen yläpuolella. Palvelijat asuivat ullakolla. Hissi mullisti järjestyksen. Siitä lähtien etäisyys rahvaanomaisesta katume-lusta ja näköala ovat olleet kaupunkiasumi-sen tärkeitä laatutekijöitä. Näin on myös tä-män päivän Helsingissä. Hissittömyys alen-taa asunnon arvoa ja syrjii vaivaisia.

Viipurilainen isoisäni kieltäytyi astumasta hissiin, koska ei kestänyt huimauskohtausta, joka aiheutui siitä ettei hän voinut olla vil-kaisematta alas porrastasanteen ja korin väli-sestä raosta.

Viime syksynä asuimme pari päivää Wie-nin keskustassa. Hotelli ja hissi olivat yhtä historiallisia kuin kaupunki, maa ja – an-teeksi – sen politiikka. Jos hissi oli pohja-kerroksessa, se toimi normaalisti, tosin vasta sen jälkeen kun olimme ulkopuolisten avul-la löytäneet hämmästyttävän hyvin piilote-

tun painonapin. Mutta kun yritimme kut-sua sen kolmanteen kerrokseen, kävi ilmi et-tä laite oli noudettava henkilökohtaisesti pohjakerroksesta.

Pariisilaisessa hotellissa tutustuimme maailman pienimpään hissiin. Sisään mah-tui hädin tuskin kaksi ihmistä, mutta vain peräkkäin, sillä hissi oli myös maailman lit-tein. Toisen kerroksen kohdalla se päästi va-litushuudon, varmaan muistona siitä, että joskus joku oli juuri siinä kohdassa juuttu-nut veräjään ja menettänyt kallisarvoisen ruumiinosan. Neljännen kerroksen kohdal-la se ennakoி putoamista pamahtamalla kuin tykki. Kaikkien kerrosten kohdalla ar-vailin leikkisästi olivatko kerrostasanteiden lampunkupuihin kertyneet hyönteisten-raadot peräisin viime viikolta, saksalaismie-hityksen tai ensimmäisen maailmansodan ajoilta vai peräti toissa vuosisadalta.

Pilvenpiirtäjäkonseptia on selitetty rahan-himoisten keinottelijoiden pyrkimyksellä maksimoida Manhattanin tonteista saatavaa voittoa. Perimmäinen syy on kuitenkin his-si. Kun se kerran oli keksitty, ei moderni, kapitalistinen ja naiivin utelias amerikkalai-nen malttanut olla kokeilematta kuinka ylös sen avulla on mahdollista päästä. Nyt samat itsetarkoitukselliset, kilpailuvietillä höyste-tyt motiivit ovat voimassa Kaakkois-Aasiasa. Suomessa pikahissejä kokeillaan kaivos-kuilussa. Luettuani tästä kiiruhdin osta-maan muutaman Kone Oy:n osakkeen.

Monista jollei suorastaan kaikista amerikkalaisista hisseistä puuttuu 13. kerroksen nappi, myös silloin kun kerroksia on enem-män. Sikäläisissä pikkukaupungeissa – joissa silti saattaa olla asukkaita lähes yhtä paljon kuin Suomessa – kansamatkustajasi ehtii hissimatkan aikana esitellä itsensä, kertoa perhesuhteensa, tulonsa ja asuntonsa kylpy-huoneiden lukumäärän sekä urkkia samoja tietoja sinulta. Mutta jos New Yorkissa joku avaa suunsa hississä, kyseessä on ryöstö.

Niin rationaalisenä kuin itseäni pidän-kin, minun on pakko tunnustaa, että astuessani hissiin isoisältä peritty pelkogeeni muistuttaa olemassaolostaan.

Ensin vilkaisen alas raosta, ja jos sellainen löytyy, minua huimaa. (Lasiseinäiset hissit ovat pahimpia. Niissä voin matkustaa vain silmät ummessa).

Sitten mieleen hiipii tositarina helsinkiläi-sen konttoritalon siivoojasta, joka joutui taannoin viettämään viikonlopun sähkökat-koksen pysäyttämässä hississä eikä kukaan vastannut hälytyspuhelimeen. Hän pysyi hengissä juomalla likavettä – siihen en sen-tään suostu, että käyttäisin hissiä vain jos laskiämpäri sattuu olemaan matkassa. Mitä hyödyttää hälytysnumero korin seinässä kun on yö, kun sähköt ovat poikki tai kun tasku-

lamppu ja kännykkä jäivät eteisen pöydälle?

Äskettäin näin amerikkalaisen filminpä-tän, jossa hissiin jäänyt nainen joutui esit-tämään tuntemattoman miehen kanssa synnytyšnäytelmää ennen kuin monitorin päässä oleva huoltomies (tietysti musta) suostui harkitsemaan avun lähettämistä. Siinä vaiheessa keskeytin katsomisen.

Muistan tragediat, todelliset tai fiktiiviset, joissa joku onneton litistyy kuoliaaksi kun kori saavuttaa kuilun katon tai lattian. Ja huonosti siinäkin käy, jos vajjeri katkeaa ja hissi joutuu vapaaseen pudotukseen.

Mitä teen, jos korin kattoluukku aukeaa ja niskaan rojahtaa miehen ruumis, niin kuin Woody Allenin filmissä? Entä jos avainnippu putoaa raosta, joudun istu-maan rapussa odottamassa että joku tulee kotiin ja naapurit naureskelee?

Ihan mukavaa voisi olla, ettei hissi pysäh-tyisikään ylimmässä kerroksessa vaan jat-kaisi matkaansa kohti taivaallista kirk-kautta, mutta entä jos sama tapahtuisi alas-päin mennessä?

Maailma muuttuu, mutta miten? Suu-**M**restako pieneen: ensin filosofia, sit-ten äkinäinen vallankumous ja lopulta tek-niikka. Näin tehtiin Neuvostoliitossa tun-netuin seurauksin. Vai pienestäkö suureen: ensin tekniikka, sitten asteittainen vallan-kumous ja lopulta filosofia. Näin tehdään lännessä tuntemattomin seurauksin.

Kommunistisessa järjestelmässä hissien suunnittelija olisi lähetetty Siperiaan, koska hän ei osaisi ennakoida ensimmäistäkään sivuvaikutusta. Prosessi keskeytyisi. Kapita-listisessa järjestelmässä hissien suunnittelija-ta voidaan tehdä sankari, koska sivuvaiku-tuksien ennakoiminen ei kuulu hänen teh-täviinsä. Prosessi jatkuu.

Hissiesimerkin valossa, sikäli kun sähkö-katkos ei osu kohdalle, minun on pakko vastustaa laajoja, kaukaiseen tulevaisuuteen ulottuvia kokonaissuunnitelmia. Ne joko epäonnistuvat tai toteutuvat pakolla, vaika reitit näyttävät suorilta ja sileiltä kuin moottoritie.

Päämääriltään ja kestoiltaan rajatut teh-tävät kulkevat yrityksen ja erehdyksen pol-kuja, mutkikkaita ja mäkisiä. Jotkut ratkai-sut vievät kehitystä eteenpäin. Ne ovat mo-derneja, vallanpitäjien suosiossa, hyödylli-siä ja vakavasti otettavia. Toiset ratkaisut tuomitaan kuriositeeteiksi. Ne ovat van-hanaikaisia, vallattomien suosiossa, hyö-dyttömiä ja huvittavia. Mutta ilman niitä maailmasta puuttuisi annos tragediaa, ko-mediaa ja hulluutta. Ilman niitä maailma olisi köyhempi paikka.

Ja jos joku väittää kannanottojani ideolo-gisiksi, menköön matkoihinsa. Hisseistä-hän minä vain puhun.

ALKUSANAT: FILOSOFIAN OPETUS NIIN & NÄIN -LEHDESSÄ

Käsillä olevan niin&näin –lehden yhtenä painopisteinä on filosofian opettaminen. Tavoitteena on ollut koota puheenvuoroja heiltä, jotka todella arjessaan ovat filosofian opettamisen kanssa tekemisissä. Kirjoittajista lähes kaikki toimivat filosofian opettajina jollakin areenalla. Vaikka numerossa käsitellään myös filosofiaa varhaiskasvatuksessa, Kastellin ja Torkin artikkeleissa, voi lukiofilosofia korostua kokonaisuudessa ehkä liiaksikin. Hiljattain ensimmäisenä Suomessa nimityksen varsinaiseen filosofian ja elämäntutkimustiedon lehtorin virkaan saaneen Eerolaisen lisäksi Front, Savolainen, Tavi sekä tämän kirjoittaja ovat hankkineet runsaasti opetuskokemusta lukiosta. Puhakka ja Vainio kuvaavat tilannetta lukio-opetuksen varsinaisten 'subjektien' näkökulmasta ja mukana on vielä perinteinen paketti kevään ylioppilaskokeiden filosofiasta, palkitun vastaajan Tuomas Rannan vastausesimerkein. Tätä lukiopainotteisuutta voi

korjata vain toivomalla tuleviin numeroihin artikkeleita muilta opetuksen kentiltä. Erityisesti filosofian rooli ammatillisissa opinnoissa, esimerkiksi AMK:issa joihin Laine artikkelissaan viittaaakin, on aiheena kiinnostava ja herättää lukio-opetuksesta erkaantuvia kysymyksiä, laajimmillaan pohdinnan yleis- ja ammattisivistävien opintojen keskinäisestä suhteesta ja ammatti- ja yleissivistävien aineiden yhteiskunnallisesta ja henkilökohtaisesta merkityksestä. Viimemainittu johdattaaakin siihen, mikä kaikkia tässä julkaistavia tekstejä yli niiden vaihtelevien näkökulmien yhdistää: pohdinta siitä, mikä on filosofian opetuksen merkitys. Jokainen vastaa tavaltaan siihen, mitä filosofia opetuksessa ja kasvatuksessa merkitsee ja mitä sen pitäisi tai se voisi merkitä opiskelijoille, opettajalle, koululle, yhteiskunnalle, ylipäätään tälle ajalle ja paikalle sekä siinä kasvaville subjekteille.

TUUKKA TOMPERI

FILOSOFIAN OPPIJÄRJESTYS

Didaktisilla keskusteluilla on taipumus rajoittaa keskusteluiksi oppimisen ja opettamisen tekniikoista sekä opettajan työstä. Näillä teemoilla on oma paikkansa, mutta jäädessään ainoiksi keskustelunaiheiksi ne peittävät muita tärkeitä näkökulmia koulutiedon todellisuuteen. Näin käy helposti jopa sellaisen oppiaineen kohdalla, joka on filosofian tapaan vasta hiljattain tuotettu osaksi koulutusjärjestelmää ja jota koskeva didaktinen keskustelu on vielä käymättä tai hyvin vähäistä. Seuraavassa pyritään avaamaan filosofian opetuksen tai didaktiikan kysymyksiä aikalaisdiagnostisesta ja instituutiokriittisestä näkökulmasta. Tarkoitus ei ole esittää mallia filosofian didaktiikalle eikä edes luoda siitä kokonaiskuva, vaan vain esittää sarja kysymyksiä, jotka tulevassa didaktisessa tutkimuksessa ansaitsevat tulla käsitellyiksi.

Didaktisessa keskustelussa tuodaan useasti esiin opettajan vastuu opetuksen sisältöjä ja muotoja koskevasta valinnoista eli opettajan rooli esi-kokijana, esittäjänä, pro-tagonistina, joka päättää mitä käsitellään ja millä tavalla. Tähän tavallaan viittaa *didaktiikka* -termin varhainen merkityskin:

”The Greek root of the word Didaktik is cognate with 'deik' and

means the action of showing and indicating. *Didaktike techne* or *Didaktik* would thus be the art of showing, of pointing and drawing attention, of allowing something which does not simply demonstrate itself, or cannot be understood, be seen, perceived and recognized.”¹

Opettajan toimintaa taustoittaa kokonaisuudessaan opetussuunnitelmatyö sekä sitä koskeva tutkimus ja teoria. Didaktiikka voi viitata myös opetussuunnitelma-ajatteluun: kumpi tahansa näkökulmaksi valitaankin, aina tulee vastattavaksi *mitä?* ja *miten?* –kysymyksiä, sekä perusteleva normatiivinen *miksi?* –kysymys. Jos didaktiikkaa ajattelee tässä perustavammassa muodossa, eli opetuksen ja oppimisen koko tematiikan tutkimisena, ja sen sekä deskriptiivisenä että normatiivisena tarkasteluna, avautuu tutkimuskenttä, joka koskettaa koko elämänmuotomme uusintamista. Perinteisesti siihen on kuulunut esim. kysymyksiä 1) opetuksen ja oppimisen tavoitteista, 2) edellisestä seuraavista aiheista ja sisällöistä, 3) käytettävistä organisatorisista muodoista, opetuksen ja oppimisen metodeista ja etenemistavoista, 4) opetuksen ja oppimisen välineistä ('mediasta'), 5) opetusyrityksien ennakoehdoista, häiritsevistä tekijöistä ja tarkoitamattomista edesauttavista tekijöistä, sekä siitä, 6) millaisin keinoin oppimisen tuloksia ja muotoja voidaan kontrolloida ja arvioida.²

Didaktiikkaan voidaan siis sisällyttää paljon muutakin kuin metodioppia, vaikka se sellaiseksi vieläkin usein ajatellaan. Kansasen mukaan didaktiikan käsitteen myöhemmän käyttötavan saksalaisessa perinteessä kiinteytti Otto Willman (teoksessa *Didaktik als Bildungslehre*, 1882), joka erotti opetusta ja koulutusta käsittelevän didaktiikan tai koulupedagogiikan rinnasteiseksi yleiselle pedagogiikalle eli kasvatusopille. Didaktiikka sisälsi Willmanilla niin tavoitteita, sisältöjä ja metodeja koskevan teorian ja tutkimuksen kuin opetussuunnitelmateorian ja koulujärjestelmän teoriankin.³ Tässä merkityksessään saksalainen didaktiikka-perinne (*Didaktik*) vastaa anglo-amerikkalaisella alueella vuosisadan alussa omaksi tutkimuskentäkseen kehittyneitä *curriculum studies*- tai *curriculum theory*-disipliiniä.⁴ Kuten 'didaktiikan' tulkitseminen vain 'opetusmetodiikaksi', on myös 'curriculumin' suomentaminen 'opetussuunnitelmaksi' omiaan kaventamaan näköaloja. Osuvampi suomenkielinen käänös voisi olla 'oppijärjestelmä', 'oppijärjestys' tai jopa 'tietojärjestys', jotka termeinä säilyttäisivät tematiikan laajuuden ylläesitetystä mielestä.⁵

Tässä tekstissä tarkastelen *didaktiikka/curriculum*–kehyksessä filosofian oppijärjestyksellistä asemaa, ja vaikka keskityn kirjoittamaan koulufilosofiasta, on ainakin osalla huomioistani laajennettavuutensa koulutiedon käytäntöjen ulkopuolellekin. Tarvitaanko tänään (koulussa) filosofiaa ylipäättään ja jos, niin millaista filosofiaa? Kuka filosofiaa tarvitsee? Mitä filosofia oppijärjestyksessä merkitsee? Millaisin tavoin filosofia toimii koulun ja yhteiskunnan oppijärjestyksien osana?

CURRICULUM / DIDAKTIK

Lapsille ja varhaiskasvatukseen suunnatulle filosofian opetukselle nämä kysymykset asettuvat ehkä terävimmän. Mitä mieltä on opettaa nimenomaan 'filosofiaa' yleisölle, jota ei voi ikänsä ja sosio-kulttuurisen asemansa puolesta vaatia kunnioittamaan oppiainetta sen 'yleissivistävän' merkityksen tai sen historiallis-symbolisen arvokkuuden vuoksi. Epäilemättä sivistykseen (*Bildung*) filosofian opetus voi toki antaa panoksensa jo nuorella iällä, mutta tällöin on kyettävä selittämään, millä tavoin filosofia tämän tekee, jos sivistys määritellään esimerkiksi "persoonaa muo-
tuttavaksi, pelkän tietojen ja taitojen hankkimisen ylittäväksi ulottuvuudeksi" inhimillisessä kasvussa ja kasvatuksessa.⁶

Tästä aukenee kysymyksenasettelu edelleen filosofian koko opetuksellista roolia koskemaan. Tulee kysyä ei vain didaktisia kysymyksiä vaan kysymyksiä didaktisesta vallasta. Miten filosofian opetus oikeutetaan ja millaisena se pyritään oikeuttamaan? Moraaliseen legitimaatioon eivät asetukset, tuntijaot ja opetussuunnitelman perusteet vie sielläkään missä filosofian opetus on sellaisilla tehty osaksi kaikkien koulujen tarjontaa. Kuka sen voi oikeuttaa? Mitkä ovat oikeuttamisessa hyväksyttävät argumentit ja kriteerit? Kysymystä yhden oppiaineen paikasta opetussuunnitelmassa ja koulutusjärjestelmässä voi valaista tarkastelemalla lyhyesti oppijärjestysten 1900-lukulaisten teorioiden valtaperinteitä maailmalla ja katsoa legitimaatio-problematiikkaa niiden ratkaisemana.

A. Yhdysvaltalaisessa perinteessä on koulutiedon *curriculum* rakennettu sisällöltään, muodoiltaan ja oikeutukseltaan yleensä "yksilöllisten valmiuksien" tarjoamisen periaatteen varaan, eli nyky maailmassa "välttämättömien, tarpeellisten tai hyödyllisten tietojen ja taitojen" opiskeluksi. Aatetaustan tälle tarjoavat sekulaari republikanismi ja liberalismi, ja asiaan kuuluu pyrkimys välttää minkään tietyn maailmankatsomuksellisen tai aatteellisen sisällön välittämistä oppilaille, kuten osoittaa myös uskontojen ja julkisen kouluopetuksen pitäminen erillään (kirkon ja hallintovallan jyrkkä ero). Tämän ajattelutavan mukaan ensinnäkin a) ympäröivä maailma voidaan esittää sitä kuvaavien faktojen joukkona ja toisekseen b) oppijoille voidaan tarjota sellaiset tehokkaan ja rationaalisen ajattelun taidot, joilla faktoja ja niiden suhteita työsetään. Rationaalisuudesta tulee keskeinen hyve juuri siksi, ettei suoraa sisältöä omaavia yliyksilöllisiä ja tradition oikeuttamia hyveitä tai viisautta ei ole lupa opettaa. Jokaisen yksilön tai perheen oma valinta on millaisen arvoperustan elämälleen omaksuu tai millaisen paikan maailmassa etsii – tähän koulun ei ole syytä puuttua.⁷

B. Historiallisesti ja maantieteellisesti meitä suomalaisia lähempänä olevassa saksalaisessa kouluteorian traditiossa kulttuuriperinnön, eli toisinaan tarkkaankin määrättyjen hyve- ja arvolahtokohtien välittä-

mistä on sen sijaan pidetty keskeisenä tehtävänä. *Didaktik / Bildung* –perinteessä on ollut kyse eksplisiittisestä sosiaalistumisesta: sivistyneisyyteen kuuluu paitsi tiettyjen historiallisten taustojen ja jaetun tradition tuntemus, myös kokonaisvaltainen ymmärrys omasta asemasta tässä traditiossa ja sellainen kokonaispersoonallinen kasvu, jota traditiossa pidetään moraalisesti ja esteettisesti suotavana.

Tätä tietojen ja taitojen hankkimisen ylittävää kokonaispersoonallista sosiaalistumista ei ole pidetty esteenä itsenäiselle kyvyllä arvioida mainittuja asioita, omaa traditiota ja sosialistumista tai sitä arvoperustaa, jolla on kasvanut.⁸

Reid ilmaisee perinteiden eron toteamalla, että amerikkalainen malli esittää oppijan ja maailman suhteen objektivoituna ja (keski-)eurooppalainen malli subjektivoituna: edelliseen kuuluu ajatus valmiina olevasta todellisuudesta, johon erillinen, yksilöllinen, autonominen subjekti syntyy ja jossa hänen on tultava toimeen; jälkimmäisessä nähdään ympärilläoleva ja subjekti toisiinsa monimutkaisilla, ristiriitaisillakin tavoilla kietoutuneiksi ja toisiaan muo-
tuttaviksi entiteeteiksi.⁹ Kasvatuk-

sen tai koulutuksen suhteen voi huomata, että ensimmäisessä mallissa tarkastellaan subjektin tietoja, taitoja ja toimintaa, jälkimmäisessä taas itse subjektivoitumisen prosessia. Näin siis keskeinen *curriculum* -kysymys kuuluisi "mitä oppijoiden tulisi tietää tai osata?", ja vastaava kysymys *Bildung* -perinteessä puolestaan "mitä heistä pitäisi tulla?"¹⁰

Opettajuuden amerikkalainen malli näkee helposti opetusteknisessä valossa, jossa tieteellisesti (oppimisympäristölogisesti) tutkittujen menetelmien hallinta voidaan soveltaa minkä tahansa sisällön opettamiseen, universaalisti ja standardoidusti. Saksalaisessa traditiossa taas opettajan keskeinen kvalifikaatio on ollut sivistyneisyys sinänsä: vain itse sivistyneenä voi sivistysperinnettä välittää eteenpäin. Opettajalla pitää esimerkiksi olla omakohtainen suhde siihen akateemiseen tieteenalaperinteeseen, joka hänellä on opetettavanaan.¹¹

Asettamani kysymys kuului kuitenkin: millaiset tavoitteet määrittävät filosofiaa koulun kokonaisuudessa ja miten ne oikeutetaan/perustellaan? Ralph Tylerin popularisoiman käsityksen mukaisesti perinteisessä tavoiterationaalisessa amerikkalaisessa *curriculum* -teoriassa on vaikuttanut kolme determinanttia, joista tavoitteita ja sisältöjä voidaan ammentaa: oppijat itse, oppiaine/tieteenalaperinne ja yhteiskunta, eli yleistetymin *se, mitä subjektit* ovat, *se, millaista tietoa* on, sekä *se, missä* nämä mainitut sijaitsevat ja kohtaavat toisensa.¹² Tavalta tai toisella näihin kaikkiin reagoidaan eri oppijärjestyksissä. Selkeitä painotuseroja on kuitenkin olemassa. Tärkeää on ainakin pohtia, miltä suunnalta praktisessa opetussuunnittelussa vastauksia etsitään: oppiaineen asiantuntijoiden taholta, yhteiskunnan – enemmän tai vähemmän demokraattisen – tahdon ilmaisuista, vaiko koulutuksen subjekteilta itseltään.

Saksalaiselle perinteelle on ollut tyypillistä oppiaineiden oman tutkimus- ja didaktiikkaperinteen suverenisuuden korostaminen, akateemisen sivistystradition asettaminen kouluopetusta (ja -oppilaita) paimentamaan.¹³ Parhaiten tämä näkyy perinteisen humanistisen sivistyksen ydinaineissa, korkeakirjallisuudessa, historiassa ja klassisissa kielissä. Käytännössä tämä on toki tarkoittanut myös voimakkaan elitististä käsitystä yleissivistävän koulutuksen ja yliopiston roolista yhteiskunnassa. *Bildung* edellyttää yhteisöä, joka ylläpitää moraalisia ja tiedollisia käsityksiä ja arvostuksia siitä, mitä *Bildung* on; sivistys

edellyttää sitä itseään paimentavaa vallankäyttöä. Sivistystraditio itessään on arvokkaampi ja tärkeämpi kuin yksikään yksittäinen oppija (tai opettaja).

Tässä tulee esiin konservatiivisen sivistysteorian kompastuskivi nykyisessä refleksiivisessä, myöhäismodernissa kulttuurissa. Sivistysteorian ja uushumanismin huippuaikana oli helppoa tunnistaa tietty traditio ja yhteisö tässä suhteessa legitimoiksi vallankäyttäjäksi, mutta tällainen ajattelu vastaa huonosti nykyisen, monikulttuuristuneen ja monietnistyneen yhteiskunnan todellisuutta ja sen koulutussubjektien tarpeita. Käy yhä vaikeammaksi perustella, miksi opiskelijoiden on tunnettava Platon ja Goethe, mutta ei *Veda* –kirjallisuutta tai *Joruba* –viisautta. Tämä liittyy yleisempään ”kulttuurisen auktoriteetin kriisiytymiseen”, jota voi pitää yhtenä myöhäismodernin tilanteen keskeisimmistä piirteistä.¹⁴

Yllämainitun ongelman sivistysperinteen vaalimisen ja monikulttuurisen suvaitsevaisuuden keskinäisestä hankauksesta oppijärjestyksissä voi kuitenkin lähes tyystin hävittää agendalta se uusliberalistinen painostus, jota koulutuksen suunnitteluun tänään suunnataan taloudellisen pragmaattisuuden nimissä. Ei ole liioiteltua väittää, että USAssa tällä vuosisadalla hallitsevin malli oppijärjestyksen tavoitteidenasettelussa ja niiden oikeuttamisessa on ollut vallitsevan ja tulevan yhteiskunnan funktionaalisten tarpeiden omaksuminen tärkeimmäksi kriteeriksi. Tässä omamme kaltaisessa ajassa, vuosituhanen vaihteessa, jolloin poliittinen ohjaus yhä enemmän menettää vaikuttavuuttaan ja hyväksyntäänsä taloudellisen vallan voitoksi, viimeainitusta oikeuttamismallista tulee kuitenkin huolestuttava. Jos taloudellisen kilpailukyvyyn (viimeisen sanan voi korvata millä tahansa muulla kapitalistisen taloudellisen rationaalisuuden asettamalla absoluuttisella legitimaatiotermillä) säilyttämiseksi on lisättävä Nokian rekrytointien kannalta tarpeellisten aineiden oppimäärää, ei sen paremmin ole tarvetta *Bildungille* kuin *Bhagavad-Ghitallekaan*. Tämän toteavat poliitikot kierrellen ja suoria taloudellisia pyyteitä omaavat tahot suuremmin:

”Tarvitsemme muutoskykyä, reaktionopeutta ja ennakkoluulottomuutta. Sopeutumiskyky ja henkinen joustavuus kääntävät muutoshuhat mahdollisuuksiksi, joiden hyväksikäyttö riippuu valmiuksistamme sekä maana että yksilöinä. [...]”

Pitkän aikavälin strategia on perusedellytys suotuisalle kehitykselle. Elämme nyt niitä vuosia, jolloin vuonna 2022 yliopistoista valmistuvista monet ovat jo syntyneet. On jo kiire pitää huolta heidän peruskoulutuksensa tasosta, jotta sillä kilpailussa pärjätään. [...]”

Teknologian tehokas soveltaminen ja terve talous ovat ainoat mahdolliset lähtökohdat hyvinvoinnille. Liiketoiminnan ja yritteliäisyyden syntyedellytykset ja mahdollisuudet on turvattava ja houkuttelevuuteen on panostettava. Ilman laajaa tieteenharjoitusta ja korkeatasoista koulutus pohjaa ei osaamista synny. Kertyvät yhä niukemmat verovarot on ohjattava toimivan yhteiskunnan ylläpitoon ja kehittämiseen. Tärkeintä on kuitenkin tahto selviytyä ja voittaa.¹⁵

Kun tärkeintä on (vulgaari-)sosiaalidarwinistisesti ”tahto selviytyä ja voittaa” ja hyvinvoinnin ”ainoana mahdollisena lähtökohdana” ovat insinööri- ja taloustieteet, ei tarvitse olla visionääri nähdäkseen miten pieniin lokeroihin humanistit ja filosofit tulevaisuudessa koitetaan mahdollistaa oppijärjestelmissä.¹⁶ Ylläolevissa huomioissa, arvioimatta niiden todellista yhteiskunnallista painoarvoa, on joka tapauksessa hätkähdyttävää se, kuinka tarkkaan ne heijastavat Yhdysvalloissa vuosisadan alussa kehittyntä ”tieteellisen liikkeenjohdon” (scientific management) koulutusideologiaa, joka on vuosisadan kuluessa aina nostanut päätään (uus)liberalististen ja (uus)konservatististen vaatimusten langetessa yhteen koulutusnäkemyksissä.¹⁷ Kilpailun ja nimenomaan *materiaalisen* menestyksekkyyden ottaminen ei enää piilo- vaan julkiovetus suunnitelman tavoitteeksi sekä koulujärjestelmän avoin sitominen teollisuuden ja liike-elämän etuihin ovat tyy-

pillisiä osoituksia tästä. Laajemmassa kulttuurisessa oppijärjestyksessämme tämä tarkoittaa paitsi kilpailun, myynnin ja markkinoinnin logiikan tunkeutumista kaikkiin käytäntöihin, myös arvostusten ja ihanteiden masentavaa yksipuolistumista, jolla on suora ja väijäämättömän vaikutuksensa koulun mahdollisuuksiin rakentaa yksilöllisen, sosiaalisen tai ekologisen vastuullisuuden muotoja opiskelijoissa. Koulu ei enää olekaan virallisen korkeakulttuurin ja epävirallisten nuorisokulttuurien taistelukenttää, vaan paikka, jossa viimeainituttuja taidokkaasti kolonisoiva kaupallinen ja viihteellinen järjestelmä ajaa oikealta ohi koulun ihmiskäsitysten, perinteisten opetusmuotojen jähmeyden ja omaa epäonnistumistaan ihmettelevien opettajien.

ARVIOINTI, TESTAAMINEN JA ”AJATTELUN TAIDOT”

Oppijärjestyksen tuottaminen USAssa on saanut usein järjestelmäkeskeisen leiman. Tiukimmillaan sikäläiset opetus suunnitelmat määrittelevät kaiken opetuksesta: sisällöt, muodot, jopa kurssilla käytettävän kirjallisuuden ja oheismateriaalit. Yksittäisen opettajan mahdollisuudet itsenäiseen harkintaan ja omiin linjauksiin ovat tällöin olemattomat ja lähtökohta on täydellinen kontrasti saksalaiselle sivistysopettajalle, joka amerikkalaisen opetusteknikon sijaan rinnastuu itseriittoiseen ja akateemisesta vapaudestaan ylpeään koulumestariin.¹⁸ Tähän karikatyyriin, kuten koko ylläahmoteltuun eroon amerikkalaisen ja saksalaisen (eurooppalaisen) perinteen välillä tulee suhtautua varovasti. On ilmeistä, että tämän vuosisadan loppupuolisko on merkinnyt huomattavia muutoksia koulutusjärjestelmissä kaikkialla, ainakin siinä suhteessa, että kansalliset perinteet ovat suurena määrin sekoittuneet toisiinsa. USAssa on oma sivistyksellisiä ”perusarvoja” vaaliva elitistinen ja etnisesti eurooppalaistaustainen, korkeakulttuurista ”lukutaitoa” ylevöittävä ’Great Books’ – koulukuntansa ja eurooppalainen humanistisen yleissivistyksen perinne on joutunut puolustuskannalle kouluopetuksen ’ajankäytön’, ’relevantiuden’ ja ’hyödyllisyyden’ vaatimusten edessä.¹⁹

Perinteiden erilaisten lähtökohtien painoarvo koulun arjessa on vähentynyt muistakin syistä. Opetussuunnitelmaperinteitä merkittävämpänä opetuksen rajojen asettajana ja todellisena eri maiden oppijärjestyksiä samankaltaistavana voimana voi nimittäin pitää koulutusjärjestelmän alistamista tehokkuusmittareille. Rajat asetetaan mm. koulujen valtiollisen (tai USAssa osavaltiollisen ja liittovaltiollisen) arvioinnin, auditoinnin ja testaamisen muodossa. Viime kädessä merkityksellistä ei ole se, *millaisia tavoitteita* ja millainen arvoperusta koulujen opetus suunnitelmiin kirjataan, koska lopulta opetuksen muotoja ja sisältöjä ohjaakin se, *miten* tavoitteiden saavuttamista ylyksilöllisellä ja yksittäisillä ryhmiä sekä kouluja yleisemmällä tasolla *arvioidaan*.²⁰

Usein opettajien omassa pohdinnoissa, kuten tässäkin lehdessä, arvioinnin ongelma tulee esiin ambivalenttina suhtautumisena ylioppilaskirjoituksia kohtaan. Toisaalta kyseessä on jotakin monien kokemuksen mukaan filosofian hengelle vierasta, mutta toisaalta on kyse lukiojärjestelmän rautaisimmasta realiteetista, joka paitsi on merkittävä jatkokoulutukseen ja työhön valikoitumisen kannalta, myös valitettavan usein toimii opettajien ja koulujen onnistumisen piilomittarina. Filosofian ja monen muun kouluaineen kannalta erityisen ongelmallista on se, että yo-kokeessa tapahtuva arviointi on aina erityiset olosuhteet ja paikalliset erot kadottavaa sekä formaalia ja käsitteellistä. Kursiarvioinneissa arvosanojen jakamista merkityksellisempää pedagogisesti on opiskelijoiden ja opettajien vuorovaikutuksessa tapahtuva kommunikointi sekä se, miten opettaja käyttää kaikkea informaalia ja ei-eksplikoitavissa olevaa (myös ei-propositiionaalista) tietämystään kasvattaessaan, arvioidessaan ja palautetta antaessaan. Tämän kaiken ylioppilaskokeet karsivat pois.

Sen mitä oppilaiden kehittämisessä kohdallisesti voidaan tämänkaltaisilla testeillä arvioida, on koostuttava kognitiivisista valmiuk-

sista, kutakin yhä ainealuetta koskevan tietorakenteen laajuudesta ja selkeydestä, eli ylipäättään kyvystä käsitellä uutta tietoa ja ilmaista vanhaa. Tämä on varsin tyypillinen kognitiivis-rationaalinen käsitys siitä, mitä opetuksessa tapahtuu, ja se on ainoastaan lisännyt painoarvoaan kaiken ”tietoyhteiskunta” -demagogian puitteissa: ”Peruskoulun tulee huolehtia siitä, että jokainen koululainen oppii itsenäisesti hankkimaan tietoa eri lähteistä, hallitsemaan ja käsittelemään tietoa sekä käyttämään sitä analyyttisesti ja kriittisesti.”²¹

Filosofian lukio-opetuksen kirjatut tavoitteet eivät olennaisesti tästä poikkea: ”Filosofian opiskelun tavoitteena on, että opiskelija 1) *osaa käyttää käsitteitä* selkeästi ja *perustella* näkökantansa, 2) *osaa hahmottaa ja arvioida* tiedollisia, yksilö- ja yhteiskuntaeettisiä sekä esteettisiä ongelmia ja niiden vaihtoehtoisia ratkaisuja, sekä 3) *hallitsee* yleissivistävät *perustiedot* filosofisesta ajatteluperinteestä.”²² Tiivistelmä lukiofilosofian merkityksestä samassa dokumentissa kuuluu seuraavasti: ”Lukion filosofian opetus auttaa opiskelijaa avartamaan ja tarkentamaan käsityksiään todellisuuden luonnetta, omaa itseä, arvoja sekä tiedon perusteita koskevista kysymyksistä.”²³

Ensimmäisessä suomalaisessa filosofian lukiodidaktiikan kokoelmassa Kotkavirta toistaa perusteet lähes kirjainta seuraten. Hänen mukaansa filosofia on ”periaatteessa” tärkeä oppiaine esimerkiksi seuraavista kolmesta syystä: 1) ”Filosofiassa opiskellaan abstraktien ja monimutkaisten ongelmakokonaisuuksien käsittelyä, itsenäistä ja kurinalaista ajattelua, siis taitoja, joita tarvitaan kaikissa tieteissä ja yhä useammassa nykyaikaisessa ammatissa.”; 2) ”Filosofian opiskelu tukee myös sekä luonnontieteellisten että yhteiskunnallisten ja kulttuuristen aineiden opiskelua... Lisäksi oppiaineella on uskontoa ja elämäntietämistä tukevia katsomuksellisia tehtäviä. Filosofian opiskelu kannustaa arvioimaan kriittisesti yhteiskuntaa ja kulttuuria. Kaikkiaan se opettaa hahmottamaan kokonaisuuksia ja kykyä suhteuttaa asioita.”; 3) ”Oppiaineena filosofia välittää siis varsin arvokasta näkemystä kulttuuriperinteestä.”²⁴

Filosofia opettaa ajattelun taitoja ja sillä on tämän ansiosta funktionaalinen asema täten sekä yhteiskunnassa että koulussa menestymisen kannalta, se johdattaa kriittiseen arviointiin ja kokonaisuuksien hahmottamiseen, ja lisäksi välittää yleissivistyksellistä kulttuuriperintöä. Näistä elementaarisista väitteistä koostuu nykyinen tai hallitseva filosofian opetusta legitimoiva metakertomus. Sen paremmin opetussuunnitelman perusteissa kuin muuallakaan ei jäädä pohtimaan sitä, onko filosofiaa *yksi vai monta* erilaista, tai *millainen* filosofia mainitut efektit saa aikaan, tai sitä, onko väitteitä efekteistä koskaan yritetty vaikkapa empiirisiin kokein *todentaa*. Herää myös kysymys tulisiko filosofian opetukseen liittyä päämääräarvoilla perusteltavia tavoitteita vai onko hyväksyttävä oppiaineen asettaminen pelkäksi (ajattelun tekniseksi apu-) välineeksi, kuten koko koulupedagogiikalle on käymässä.

Kognitiivinen painotus elää voimakkaana jo mainitun arvioinninkin vuoksi. Ajattelun taitojen opettamisen perustelu niiden testattavuudella ja niiden kaikelle muullekin yksilölliselle koemenestykselle tarjoamalla hyödyllä on helppoa, kun sitä verrataan vaikkapa oppilaiden elämisen taitojen, kokonaispersoonallisen sivistymisen tai kasvun testattavuuteen tai testihyödyllisyyteen.²⁵ Entäpä oppilaiden kyky kriittisesti ja monipuolisesti hahmottaa ympärillään vellovaa sosiaalista todellisuutta tai heidän todelliset valmiutensa ja halukkuutensa yhteiskunnalliseen osallistumiseen tai poliittiseen toimintaan? Miten näitä testattaisiin? Kuka näitä haluaisi testata? Ainakin USAlaisessa mallissa, jota muuten myös Lipmanin *Filosofiaa lapsille* -projekti osaltaan edustaa, ’ajattelun taitojen’ opettaminen on perusteltua ja poliittisesti korrektaa, ’nautinnon taitojen’, ’elämisen taitojen’ tai ’politiikan taitojen’ opettaminen taas epäilyjä herättävää.²⁶

MUODOLLINEN AJATTELU

Didaktiikassa deskriptiivinen ja normatiivinen ovat toisistaan hank-

alasti ja vain keinotekoisesti erillään pidettävissä, joten opetussuunnitelma –keskustelun tendenssinä onkin tehdä tiedostettuja tai tiedostamattomia arvoarvostelmia erilaisten diskurssi- ja toimintamuotojen keskinäisestä arvosta. Kouludiskursseissa esim. formaali, abstrakti, teoreettinen ja käsitteellinen ovat tyypillisesti arvokkaampia kuin elämyksellinen ja toiminnallinen. Tämä on varsin sujuvasti modernin länsimaisen filosofiankin valtavirtaan nivoutunut ajatus, mutta se on myös entisestään omiaan korostamaan opetuksen ja opiskelun välineellistä asemaa.

Filosofiaa ei ole tehty osaksi perusasteen kurssijakoa (ainakaan vielä), mutta asiaa voi havainnollistaa tarkastelemalla paljolti samanlaisia tavoitteita ja perusteita sisältäviä elämäntietämisen opetussuunnitelmia. Niissä arvostukset ilmenevät erona, joka asettuu perusopetuksen 1.-6. -luokkien ja myöhempien luokka-asteiden opetussisältöjen välille. Kun (entisellä) ala-asteella elämäntietämisen ”oppilaita rohkaistaan itsensä ilmaisemiseen ja myötäelämiseen sekä ohjataan käyttämään omia mahdollisuuksiaan”, niin ylä-asteella ”tutkitaan...käsityksiä hyvästä ihmisestä” ja ”tarkastellaan” tekoja ja niiden seurauksia”.²⁷ Säännönmukaisesti niin luokilla 7. -9. kuin lukiossakin oppilaita ohjataan ”tarkastelemaan, tutkimaan, selvittämään, hahmottamaan ja tutustumaan” perusteisiin, perinteeseen, teorioihin, opetukseen ja käsityksiin”, siinä missä varhaisemmilla luokka-asteilla sentään etsitään ”keinoja oikeudenmukaisuuden edistämiseksi ja toimitaan ihmis- ja kansalaisoikeuksien puolesta”.²⁸ Ala-asteella elämyksellisyys ja toiminta, ylä-asteella käsitteellistäminen, tarkastelu, tutkiminen.

Tämän selittää vakiintunut kehityspsykologinen oletus lasten ajattelun ’kehittymisestä’. Piaget’laisittain ajattelun eteneminen kohti formaalien operaatioiden vaihetta toimii tällöin yksilön pedagogisenkin kehityksen ideaalimallina. Samalla se yksipuolistaa kuvaamme koulusta ja opiskelijoista kognitiiviseen suuntaan. Tuloksena on idealisoitu subjektikuvaus, ei pelkästään sellaisena kuin sen tunnettu modernin filosofian historiasta, esimerkiksi Lockelta ja Descartesilta, vaan koko hallinneen modernin ihmiskäsityksen perustana vaikuttava rationaalisen, autonomisen, yksilöllisen ja yhtenäisen mi- nuuden malli.

Kuten tiedetään Piaget’ n teoria on saanut osakseen voimakasta kritiikkiä kyvyttömyydestään nähdä itseään kehityspsykologisten tutkimusten – ja kasvun ja opetuksen – toteutuspaikkana olevassa reaalisessa sosio-kulttuurisessa kontekstissa. Myös sen ihmiskäsityksen ohuutta on arvosteltu.²⁹ ”Ajattelun kypsyyden” tematiikan suhteen Piaget’ n teoriassa on kuitenkin monia sisäisiäkin ongelmia. Kun esimerkiksi *ongelman ratkaisun* taitoja pidetään ajattelun korkeimmin kehittyneenä alueena tai muotona, jää huomaamatta, että paljon vaativampi kognitiivinen, sosiaalinen ja affektiivinen suoritus on itse asiassa *ongelmien havaitseminen*. Valmiiksi annettujen ongelmien ratkaisutaidoista puhuttaessa tietty kognitiivinen toiminto abstrahoidaan ja pelkistetään irti konteksteistaan, mutta jos pohdimme opiskelijoiden kykyä havaita ja työstää konkreettisia eettisiä, sosiaalisia tai vaikka ekologisia ongelmia, puhumme jo huomattavasti mutkikkaammasta toimintakentästä, jolle kuuluvat myös moniselitteiset kysymykset arvoista, elämyksistä, aistimuksista ja tuntemuksista.³⁰ Tässä esimerkissä näkyy samalla se, miten piaget’lainen lähtökohta helposti korostaa välineellistä ja muodollista päämäärien ja sisältöjen kustannuksella, eli (karrikoiden) amerikkalaista valmiuksien tarjoamisen koulupedagogiikan eurooppalaisen sivistysihanteen sijasta.

Filosofia ei tässä poikkea muista kouluaineista. Koulupetuksen historiaan kuuluu yleisemminkin tendenssi pitää dekontekstualisoitua, käsitteellistä ja abstrahoitua kontekstuaalista, toiminnallista ja konkreettista arvokkaampana.³¹ Tälle on monia syitä, eikä niistä painavimpina useinkaan Piaget’ n tai kenenkään muunkaan kehityspsykologiset teoriat. Ivor Goodson on osoittanut, miten mainittu tendenssi on sidoksissa mm. opettajien ammattikunnan professionalisoitumiseen ja tähän limittyvään sosiaalisen, symbolisen ja taloudel-

lisen vallan etsimiseen korostamalla kouluopetuksen yhteyttä akateemiseen ja tieteelliseen instituutioon – käytännönläheisen, arkisen ja elämismaailmallisen aineksen kustannuksella.³²

FILOSOFIAN OPETUS IDEOLOGISENA REPRODUKTIONA?

Kyky rationaaliseen ajatteluun ja loogiseen päättelyyn on funktionaalisesti mielekäs koulufilosofian opetuksen päätavoite siksikin, että se tukeutuu modernin länsimaisen koulutus- ja opetusajattelun valtavirtaan. Subjektia pidetään yksilöllisenä ja potentiaalisesti autonomisena, ja tämän autonomian aikaansaavaa ja tietoisien toiminnan mahdollistavaa subjektin ydintä pidetään rationaalisenä niin modernin länsimaisen filosofian kuin modernin länsimaisen pedagogiikan valtaperinteessä. Hallitsevien yhteiskunnallisten valtasuhteiden ja niiden tuottamien arvostusten vaikutuksesta tämä rationalistis-humanistinen ihmiskäsitys on kääntynyt tarkoittamaan järkevää asennoitumista elämäntapaan, mitä toki edelleen voidaan julkausutusti oikeuttaa aristoteelisilla hyvän elämäntapaolosuhteiden ihanteilla, mutta joka käytännössä tarkoittaa individualismilla kyllästettyä ja postmodernisti ironista kansalaisrealismia: ”Kannattaa omia se mikä irtoaa, ja olla turhaan huolehtimatta muusta.” Ihmisen olemuksellistaminen tällaiseksi taloudellisen rationaliteetin omaavaksi, atomistiseksi yksilösubjektiksi ei ole enää vain legitimaatiota hallitsevalle talousjärjestelmälle vaan myös perusta yleisimmille tavoillemme käsittää subjektien koulutettavuus ja kasvatettavuus.

Osakesijoittamisen edellyttämästä laskelmoivasta järjenkäytöstä onkin tullut rationaalisuutta *par excellence*. Näin koulutus valmistaa kansalaisia, jotka ovat sosiaalistuneet poliittiseen realismiin ja laskelmoivaan subjektiuteen, ja jotka täten filosofian tunneilla kykenevät taitavasti ”problematisoimaan” kaikenlaisia ”ilmiöitä”, tullen samalla sujuvasti toimeen tosiasiallisesti mielettömäksi muuttuneen maailman kanssa.

Jännittävää tässä on se, että vaikka filosofian kouluopetuksella on sidoksensa akateemisen filosofian perinteeseen, on filosofian opettaminen silti edelleen paljon konservatiivisempaa kuin mitä eurooppalaisen filosofian tekstit ovat olleet viimeisen parinsadan vuoden aikana. Filosofian opettaja joutuu varsin vaikeiden kysymysten eteen, jos hän ottaa vakavasti sen Marxin ja Freudin (tai Lacanin ja Althusserin) näkemyksen, että rationaalinen subjekti toiminnan agenttina tuotetaan sosiaalisesti tai ideologisesti, tai vaikka sen Nietzschen (ja Foucault’n) lähdekohdan, jossa totuutta sinänsä ei pidetä valhetta arvokkaampana elämälle, vaan jossa tiedontahdon vallanhalu paljastetaan ja nostetaan esiin tutkimisen ja tietämisen legitimaation ongelma. Tokihan tällaiset käsitykset voidaan ”esitellä” filosofian kurseilla, mutta olennaista on huomata, että nimenomaan filosofian opettaminen *opettamisena* – muotonsa, tavoitteidensa ja moraalisen oikeutustapansa kautta – jo sinänsä sitoutuu tiettyyn ihmiskäsitykseen ja toimintalogiikkaan ja samalla välittää sellaista edelleen. Tarjoaako filosofian opetus aitoja vaihtoehtoja? Opettaako se pohjimiltaan hyväksymään ja sopeutumaan vai onko muita mahdollisuuksia? Voiko filosofian opettaja kehottaa Nietzschen Zarathustran tavoin: ”Elä vaarallisesti!”

Filosofian opettajankin kannattaa muistaa, miten läheisessä yhteydessä mainittu filosofian ja pedagogiikan moderni aatehistoria on hegemoniseksi muodostuneen taloudellisen järjestelmävallan poliittiseen historiaan. Tieteellinen tutkimus, tavoiterationaalisuus, teknologinen imperatiivi ja kapitalistinen kilpailutalous eivät ole sattumalta (vaikka kylläkin historiallisesti kontingentisti) muodostaneet voimakkainta koskaan ihmiskunnan historiassa syntynyttä ideologia-klausteria. Se miten filosofian opetus omine perinteineen, toimintamalleineen ja tavoitteineen mahdollisesti toistaa ja uusintaa tätä hallitsevaa ideologiaa ja tukee subjektivoitumista sen puitteisiin ansaitsee enemmän kriittistä erittelyä kuin filosofian opetusta koskevassa didaktisessa keskustelussa on tähän mennessä tuotettu.

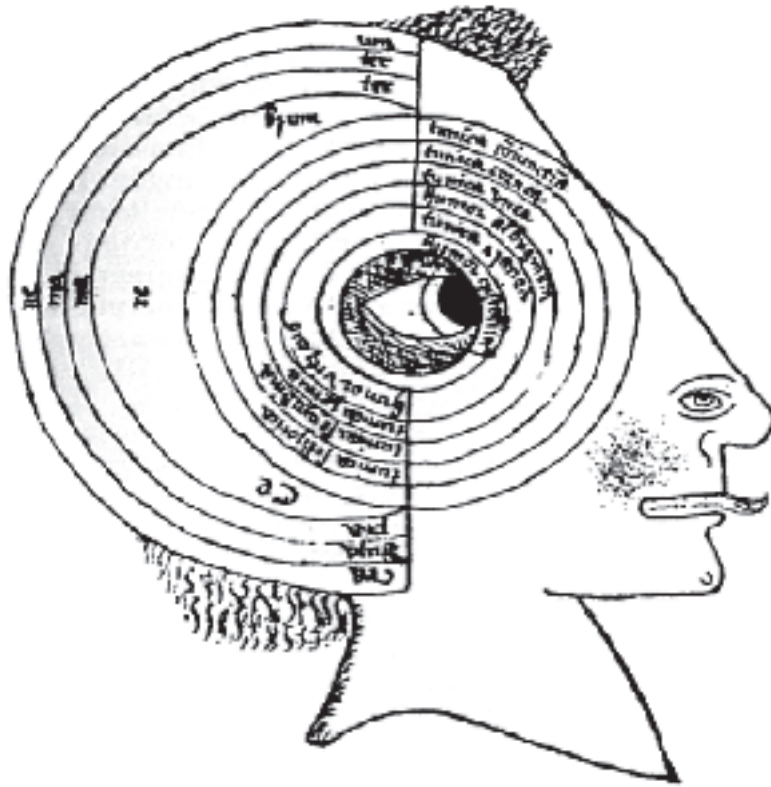
Kriittinen erittely voi alkaa esimerkiksi filosofian itsekritiikillä. Voidaan esim. kysyä, mitä reproduktion muotoja filosofian opetuksen tarkastelu voisi tuoda esiin? Esitän kurssiivisesti muutamia mahdollisia kritiikin lähteitä, joiden kartoittamiseen tarvittaisiin enemmän aikaa ja tilaa.

Edellä on jo lyhyesti tarkasteltu *kognitiivisten ihmiskäsityksen* kapeutta kouluopetuksen rasitteena. On selvää, että loogis-rationaalisesti pohjatulle akateemiselle tutkimustavalle siirtyminen kokemuksellisiin, elämyksellisiin, esteettisiin ja toiminnallisiin toimintamuotoihin on vaikeaa. On kuitenkin filosofian (ja kaiken kouluopetuksen) häviöksi, jos akateemisten ja tieteellisten mallien ihanointi johtaa hyljeksimään mainittuja toimintamuotoja myös opetuksessa. Ensinnäkin teemalla on tunnettu sidoksensa siihen, miten koulu suosii ylempien sosio-ekonomisten luokkien habitusta ja kompetenssia. Filosofian aihealueiden suhteen voidaan myös viitata siihen eri kirjoittajien eksplikoidaan seikkaan, etteivät esimerkiksi etiikka ja estetiikka ole älyn ja rationaalisen reflektion kautta täysin käsiteltävissä olevia elämäntapalaita. Kannattaa muistaa, mitä Hume kirjoittaa passioista, Freud vieteistä tai vaikkapa nykyfilosofiassa Philippe Lacoue-Labarthe siitä, miten ”halun” ja ”hyvän” erottaminen länsimaisen etiikan perinteessä tuottaa radikaalin pahan maailman, jonka tutkimisessa tiede ja rationaalinen filosofinen reflektio ovat avuttomia.³³ Yhtä perusteltua kuin puhua ajattelun taitojen kehittämisestä filosofian opetuksen tavoitteena, olisi ottaa tavoitteeksi lisätä opetusmuotojen affektiivista osallistavuutta sekä eettisen ja esteettisen herkkyyden aktiivisuutta.³⁴ Tämä edellyttäisi opettajilta esim. pohdintaa siitä, miten visuaaliset, toiminnalliset, elämykselliset ja draamalliset menetelmät sekä kokemuksellinen oppiminen olisivat filosofian opetuksessa hyödynnettävissä. Kompastuskiven voi muodostaa kuitenkin jälleen kognitiivisen arvioinnin hallitsevuus koulukäytännöissä.

Opetusjärjestykset Suomessa syntyvät humanistisen ja protestanttisen tradition risteymänä, jolloin molemmilta suunnilta sitoudutaan paitsi *antroposentrisen* myös *individualistisen* arvoperustaan. Vaihtoehtoksi ei tarjota esim. biosentrisiä (ekologisia) tai sentientistisiä (tuntoisuuskeskeisiä) näkemyksiä, joissa ihmisen tunnustaminen ainoaksi moraalisen harkinnan mahdolliseksi agentiksi ei tarkoittaisi hänen pitämistään ainoana moraalisesti merkityksellisen toiminnan subjektina. Myöskään korostetummin sosiaali- tai yhteiseettinen lähtökohta ei ole suosiossa. Tämä on suorassa suhteessa myös tavoitteiden asettelun yksilökeskisyteen: opetussuunnitelmissa pyritään yksilöiden eikä esim. ryhmien kehittämiseen, eikä opetuksen realiteettina olevaa ryhmä- ja luokkaopetusta tai koulutuksen masamuotoisuutta mainita lainkaan.³⁵

Filosofian opetus voi myös uusintaa länsimaisen ajatteluperinteen ja julkisen järjenkäytön historian *patriarkaattia*, miehistä hegemoniaa. Länsimaisen filosofian historiassa tämä on ilmennyt mm. sielun, mielen ja rationaalisuuden assosioimisena miesten psykososioeteologiseen olemukseen ja ruumiin, passioiden ja epärationaalisuuden liittämisenä naiseuteen.³⁶ Erityisesti pitää huomata, miten tähän voi johtaa filosofian opettaminen problematisoimattomasti oman historiansa kautta, joka sosio-historiallisiin suhteisiinsa kontekstuaalisuuttomien miesfilosofien kanonisointina toisintaa käsityksiä korkeatasoisesta kriittisestä ajattelusta miehenä työnä.

Lisäksi filosofian opetuksessa herkästi korostetaan oppiaineen *eurooppalaisperäisyyttä*, jättäen samalla problematisoimatta kreikkalaisuuden eurooppalaisuuden. Kun filosofian opetusta samalla legitimoidaan todistelemalla sen olevan ajattelun taitoa opettava aine/disipliini ennen muita, tuotetaan taitavan ajattelun priorisointia eurooppalaisen perinteen yksityisomaisuudeksi. Tämä ongelma kasvaa paitsi diskurssimuodostumien ja yleisessä kierrossa olevien kulttuuristen tuotteiden ylikansallistumisen ja monikulttuuristumisen kautta, myös Euroopan ulkopuolelta suomalaisten koulujen penkeille opiskelemaan tulevien todellisten elävien ihmisen määrän lisääntymisestä.³⁷ Opettaja ei voi enää olettaa – sen paremmin yksittäisten oppi-



laidensa elämämaailman kuin hänen opetusryhmiensä etnisen koostumuksensa suhteen – oppilaitansa yhdistämään mitään tiettyä ”eurooppalaista perinnettä”, jonka tuntemiseen johdattaessaan filosofia itsestään selvästi kuuluisi yleissivistyksen ja itsetuntemuksen perusteluun opetussuunnitelmaan.

Tiivistäen edelläsanoitua huomataan siis, että filosofian opetuksen vaarana on toteutua...

- 1) *kognitio- ja ratiocentrisminä* eli kouluopetuksen yksipuolisen tieto-, äly- ja järkipainotteisen ihmis- ja elämäkäsitteiden vahvistamisena;
- 2) *antroposentrismin ja individualismin* reproduktiona, eli kiinnittymisenä sellaiseen artikuloimattomaan normatiiviseen perustaan, jossa etiikan ihmis- ja yksilökeskeisyyttä säilytetään tiedostamattomana normina;
- 3) *fallosentrisminä* eli järjensäytön ja julkisen keskustelun ja osallistumisen sukupuolitetun ja diskriminoivan miehisen perinteen ylläpitämisenä;
- 4) *eurosentrisminä* eli tendenssinä uusintaa käsitystä todellisen pätevän ajattelun, totuuden tietämisen, kauneuden kokemisen ja oikein toimimisen eurooppalaisesta alkuperästä.

En tarjoa kritiikkiä siksi, että kuvittelisin kaiken filosofian opetuksen olevan tämänkaltaista indoktrinaatiota tai reproduktiota, vaan koska toivon, että se ei sitä missään olisi; en myöskään listaa näitä kritiikin muotoja siksi, että ne ovat muodikkaita, vaan koska ne harvinaisen relevantisti liittyvät juuri filosofian opettamisen problematiikkaan. Kyseisen kritiikin katson jatkavan ja ylläpitävän julkisen järjensäytön parhaita perinteitä ja emansipaatiopyrkimyksiä, mm. sellaisena kuin kriittinen teoria on niitä harjoittanut.

Karrikoiden voi sanoa, että ylläesitetyn kaltaiset ideologisen reproduktion muodot tulevat mahdollisiksi etenkin silloin kun ja siksi että filosofian opetus pyrkii antamaan liian nopeasti liian paljon. Asian voi esittää vertaamalla tilannetta historiatieteessä vakiintuneeseen puheeseen makrohistoriallisista ja mikrohistoriallisista lähestymistavoista. Vieläkin osassa historian oppikirjoja on muilla maanosilla roolinsa lähinnä löytämisen ja valloittamisen objekteina, aivan kuten tavalliset eläneet ihmiset arkipäivineen tulevat mainituiksi vain juo-

nittelevien ja sotivien kuninkaiden kansalaissubjekteina, hallitusala- maisina, tai yksinkertaisesti numeroina sodissa kaatuneiden luette- loissa. Historiassa ja historian opetuksessa on kuitenkin ollut myös aitoa pyrkimystä pois päin tästä näennäisen panoptisesta lintupers- pektiivistä ja kohti sellaista kuvaa menneistä ajoista ja eläneiden ih- misten arkisesta elämämaailmasta, johon oppilaat voisivat myös af- fektiivisesti suhteutua. Samaa toivottakoon filosofian opetukselta. Siirtyminen ajattelun luurangoksi abstrahoiduista suurten filosofien yksittäisistä ajatuksista kohti filosofisen tiedon sijoittamista omaan synty- ja vastaanottokontekstiinsa on omiaan toimimaan puskurina ideologista reproduktiota vastaan.

Ehdotuksessani filosofian opetuksen tukeutumisesta ’mikrofiloso- fisiin’ otteisiin ja käytäntöihin ei ole mitään sinänsä uutta. Olennai- sesti se ei eroa esimerkiksi kasvatussociologi Ari Antikaisen näkemyk- sestä: ”[A]inakin kahta seikkaa voi opettajille välittömästi suositella. Kumpikaan niistä ei ole uusi, vaan pikemmin on kysymys niiden tär- keyden näkemisestä. Ensiksikin tieto tulisi esittää (käytännöllisessä) yhteydessään eli kontekstissaan, myös sosiaalisessa kontekstissaan. Toiseksi tulisi nähdä, että sekä opettaja että tietysti erityisesti nuori oppilas tai opiskelija ovat identiteettiään rakentavia ihmisiä. Se tar- koittaa sitä, että heillä on sosiaalinen ’taustansa’ ja kulttuurinsa, jota vasten he antavat merkityksiä asioille.”³⁸

Pitää muistaa, että opetuksen sisältöjen ja tavoitteiden etsinnälle on tieteenalaperinteen ’perusteiden’ ja yhteiskunnan ’tarpeiden’ li- säksi kolmaskin lähde, eli ne subjektit, jotka opetukseen osallistuvat. Tunnetuin tällainen lähtökohta on ollut deweylainen progressiivi- nen pedagogiikka, joka pyrki nostamaan oppilaan keskiöön: opetta- jan olisi tutustuttava oppijoiden omaan maailmasuhteeseen, heidän muodostamaansa yhteisöön, heidän yksilölliseen kehitykseensä ja heidän ilmaisemiinsa tavoitteisiinsa. En tarkastele tätä näkemystä läh- hemmin, mutta esitän huomioita mahdollisuuksista valottaa sekä opiskelijoihin että opettajaan kohdistuvaa ulkoista valtaa.

MIKROFILOSOFIA JA FILOSOFIAN HISTORIA

Tässä numerossa julkaistavissa filosofian opettajien itsereflektioissa ja opetuskuvauksissa on huomioita muualtakin tutuista pyrkimyksistä

kohti sitä, mikä on yllä nimetty mikrofilosofiaksi. Teorian ja käytännön suhteen sekä filosofian historian ja oppilaiden kokeman nykytodellisuuden kohtauspintojen pohtiminen juontaa juurensa epäilemättä sellaiseen. Samoin voi sanoa dialogi–opetuksen arvostamisesta ja opettajien korostamasta eettisesti perusteltavissa olevasta dialogisesta lähtökohdasta, joka johtaa myös opetustilanteen yksisuuntaisen auktoriteettisuhteen problematisoitumiseen. Opetuksen sitoutumisen opiskelijoiden elämismaailmaan koee moni opettaja tärkeäksi, ja liittyy tähän mm. uuden median ja mediakritiikin tarjoamia mahdollisuuksia siltana itsestään oppilaisiin ja oppilaista filosofiaan. Kannattaa muistaa myös se, että etiikan eurooppalaisilla perinteillä on vahva (joskin pitkään väheksyty) historiallinen suhteensa kasuistisiin menetelmiin, jotka ovat syystä kasvattaneet suosiotaan yleisesti koko didaktiikan ja ainedidaktiikan kentällä (viittaa mm. case-työskentelyn malleihin ja PBL:iin eli ongelmaperustaiseen oppimiseen).³⁹

Vastaavia pohdintoja tulisi jatkaa useilla suunnilla, mutta tässä esitän vain pari strategiaa filosofian historiaa koskevaa opetusta varten. Mikrofilosofiseen filosofian historian opetukseen kuuluisi filosofiaan itseensä instituutioon konstekstualisoivasti ja kriittisesti suhtautuvia lähestymistapoja. Ehdottamallani instituutio- tai diskurssikriittisellä filosofian opetuksella olisi käytettävänä vaikkapa seuraavanlaisia laajoja kysymyksenasetteluita omiksi erityisiksi lähtökohdiksi:

1. Mitkä olivat ne erityiset historialliset edellytykset, jotka toisaalta mahdollistivat ja toisaalta rajoittivat eri aikojen ja paikkojen filosofista ajattelua ja kirjoittamista, ja edelleen, miten vastaavat edellytykset vaikuttavat nyt 'filosofointiin', esimerkiksi kouluopetuksessa? (→ diskurssiivisten käytäntöjen analyysi);
2. Miten 'filosofien', esimerkiksi Platonin ja Aristoteleen puheet tai kirjoitukset toimivat suhteessaan vastaanottajiinsa ennen ja nyt? (→ tekstuaalisuuden tutkimus ja retoriikka);
3. Miten tietyt ihmiset, kuten mm. Platon ja Aristoteles, ovat nousseet arvostetuiksi 'filosofeiksi' ohi muiden ja millaiset käytännöt pitävät yllä tätä käsitystä heistä? (→ filosofian historiografia ja filosofisen instituution analyysi).

Filosofian opetuksen käytäntöön tutustumattoman on helppo hymähtää näille ja väittää niitä mahdottomiksi esimerkiksi lukiotason filosofianopetuksen lähtökohdina. Tämä on kuitenkin väärinkäsitys. Kysymysten lähestyminen koulufilosofian yhteydessä on varsin yksinkertaista, itse asiassa monessa suhteessa oppilaille tutumpaa ja helpompaa kuin vaikkapa Platonin "ideaopin" opettaminen.⁴⁰

Ensimmäinen kohta toteutuisi jo siten, että otettaisiin yksinkertaisesti tosissaan eri oppiaineiden integroinnin ja ristiinvalotuksen mahdollisuus. Mitään ei tarvitsisi tehdä lisää, vaan pitäisi vain lakata pitämästä erillään filosofian opetuksen kuvaa Platonista ja historian opetuksen kuvaa Ateenalaisesta yläluokasta. Platonin ajattelun ja toiminnan mahdollisuuksien ja mahdottomuuksien pohdinnasta olisi luontevaa siirtyä oman nykyisyytemme ontologiaan, oman todellisuutemme järjestämisen edellyttämien sisäänottojen ja ulosulkemisten, arvostusten ja erottelujen tutkimiseen, mitä arvokkaampaa tehtävää itsereflektiiviselle ja -kriittiselle ajattelulle on vaikea keksiä. Filosofian opetuksessa voitaisiin tarkastelun ja "ihmettelyn" kohteeksi ottaa juuri tämä opetus itse: mitä juuri nyt oikein tapahtuu, kuka puhuu, miten, millä oikeudella ja vallalla, suhteessa keneen, miksi jne. Seurauksena olisi jotakin kaikessa opetuksessa opettajan omia (sinänsä tärkeitä) itsereflektiopyrkimyksiä vielä tärkeämpää: koko opetusdiskurssin itsensä korostunut itserefleksiivisyys, sen itseensä kohdistuvuus ja itsekriittisyys.⁴¹

Kohta kaksi vaatii vain opettajan omaa perehtymistä tekstuaalisen tulkinnan ja retoriikan kysymyksiin, sillä alkuperäistekstien lukemi-

nen ja yhteinen pohdiskeleva kommentointi on jo nyt onneksi monien filosofiankurssin ohjelmassa. Luennan asenteiden ja tavoitteiden varioiminen olisi olennaista: ei enää pyrkien vain selvittämään oppilaiden kanssa 'mitä Platon halusi sanoa', vaan yhtä hyvin 'miten', 'miksi', 'millaisin vaikutuksin' ja 'millaisissa konteksteissa'. Samalla tavoin olisi mahdollista pohtia tekstien genreyttämisen ja luokittelun historiallisesti muuttuvia ja epävakaita periaatteita, ja osoittaa miten myös filosofiset tekstit toimivat kertomuksina, fiktioina ja esteettistä mielihyvää tuottavina elämyksinä. Filosofisten tekstien lukeminen (kauno)kirjallisina tuotteina toisi lisäksi muassaan ymmärryksen tulkinnallisten aktien keskeisestä roolista minkä tahansa tekstien 'merkitykseen' viitattaessa. Tällöin tekstien opetuskäytön yhtenä funktiona voisi olla tuottaa avoimuutta erilaisia tulkintoja tai laajemmin eroja ja moneutta kohtaan, sekä suvaitsevaisuutta konfliktoivia näkemyksiä ja vasta-argumentteja kohtaan.⁴² Ykkös- ja kakkoskohtien yhteiseksi pedagogiseksi efektiksi kuvaisiin myös lisääntyneen (retorisen) itseymmärryksen filosofian diskursiivisista formaatioista ja puhe- tai tekstistrategioista, sekä filosofiassa toimivista vakuuttamisen ja vaikuttamisen tekniikoista.

Viimeinen kohta eli filosofian käsittely instituutioon ja sosio-historiallisena toimintana löytää puolestaan helposti analogioita mistä tahansa oppilaille itselleen tutuista sosiaalisista ryhmistä tai yhteiskunnallisista instituutioista. Samalla ei päästä tutkimaan ainoastaan filosofian muotoutumista ylyksilöllisenä ilmiönä vaan minkä tahansa instituution ja sosiaalisen ryhmän ylyksilöllistä luonnetta. Historian luonne toisaalta menneisyytenä ja toisaalta tämän menneisyyden kertomuksellisenä vaalimisena kaikkine tiedostettuine tai tiedostamattomine valintoineen, kamppailuineen ja valtatasapainojen heilahteluineen tulee samalla pohdinnan kohteeksi. Eikä tällaisessakaan pohdinnassa ole mitään erityisen vaikeaa jälkimoderniin epävarmuuden maailmaan kasvaneille lukiolaisille.

Mainitsemani kohdat vaativat myös hylkäämään sen ajatuksen, että filosofia olisi "määrittelemätön jokin", vapaa omassa kiistanalaisuudessaan, houkuttelevasti "mitä tahansa", ja näin oman itsemäärittelynsä aito tulos.⁴³ Näin ei tietenkään ole. Filosofia, myös kouluissa, on aina jotakin, jossakin, jollekin. Sen kiinnittymättömyyteen uskomisen on vain sen kiinnitysten ja rajausten painamista piiloon, tiedostamattomaan. Ainoa, mistä näitä lähestymistapoja ylläpitävässä opetuksessa tulisi luopua, olisi "makrofilosofiaksi" yllä luonnehtimani opettamisen perinne. Tässä lehdessä Juha Eerolainen kirjoituksessaan viittaa samaan sanoessaan, että filosofian opetuksessa "vähemmän on enemmän". Samasta puhuvat suoraan Puhakka ja Vainio ja implisiittisemmin oikeastaan kaikki kirjoittajat: filosofian opetuksessa hitaus, pysähdykset, jopa takaisin kääntyminen ovat tärkeitä arvoja. Näitä on vain vaikea sovittaa koulumaailmaan aikana, jona oppijärjestyksiäkin ohjailevat teknisen edistyksen ja tehokkuuden imperatiivit.

FILOSOFINEN DYNAMIITTI?

Mikä sitten on koulufilosofian paljon mainostettu kriittinen potentiaali kouluympäristössä? Omaako filosofian opetus todella vapauttavaa voimaa vai onko se vain koulutuseliitin kannalta tarpeellisen tiedollisen kvalifikaation lataamista oppilaisiin, tai ehkä terapiaa, tai sitten hauskaa huvitusta koulun tositoiminnan tiiviissä rakosissa, kuten mm. Eerolainen uhkakuvaksi nostaa?

Vastaus riippunee, jälleen kerran, siitä mihin 'filosofia' sitten milloinkin viittaa. Tuorein Opetushallituksen antama Opetussuunnitelman perusteet (1994) antaa tänään suomalaisessa koulujärjestelmässä, ennätyksellisen laajan mahdollisuuden opettajien oman harkinnan käyttöön. On toivottava, että opettajat ovat tämän luottamuksen arvoisia, koska vastaavasta alkuperästä monien muiden maiden opettajat vain haaveilevat (tätä ei suomalaisten opettajien keskuudessa tosin tunnuta kovin hyvin tiedostettavan). Voisiko opettaja rikkoa

odotuksia tavalla, jota voisi todelliseksi kyseenalaistamiseksi kutsua?

Filosofiaan sopivien ajatuskokeiden lisäksi on mahdollista ainakin keksiä monenlaisia toiminnallisia kokeita opetukseen (vrt. Laineen kirjan arvio tässä numerossa). Tällaista olisi parmana hääriminen toisten oppiaineiden tunneilla, opettajinhuoneessa, vanhempainillassa, pitkin koulun kenttiä ja kerrostumia. Sellaista olisi paitsi filosofian myös muiden oppiaineiden tai koko koulun merkityksen ja tarpeellisuuden kyseenalaistaminen (ei vain kyseenalaistamisen mahdollisuuden toteaminen ja sillä leikkiminen tai spekulointi filosofian oppitunnin rajatuissa puitteissa). Edelleen tätä toimintaa voidaan laajentaa niille turuille ja toreille, joilla Sokrates tointaan harjoitti.

Kriitikot toki huomauttavat jälleen, miten epärealistinen tällainen ehdotus on, miten tällaiseen kokeelliseen demonstraatioon oppilaitaan yllyttävä opettaja saa itse häirikön maineen ja paheksunnan osakseen, tulee suljetuksi ulos opettajayhteisön kollegiaalisuuden ja sosiaalisuuden piiristä tai ehkäpä koko koulusta. Näinhän varmasti onkin, mutta juuri tässä opettajan yksilöllinen itsereflektiivisyys saavuttaa korkeamman asteen, muuttuu diskursiivisia ehtoja ja valtakäytäntöjä koskeväksi – parhaimmillaan yhteiseksi – reflektioksi. Tämä huomio paljastaa 'realiteetteihin' vetoavalle opettajalle sen, miten hänen oletettu pedagoginen vapautensa ja reflektiivinen autonomiansa on osin illuusiota. Koulu muodostaa valtajärjestelmän, joka toimii lukuisten normalisaatiokäytäntöjen kautta, eikä filosofian opetus sinänsä *opetuksena* irrottaudu mitenkään näistä sopeuttavista voimista, joilla normaaliksi määritellyn toiminnan ja olemisen rajoja piirretään. Tähän filosofian didaktiikkaa koskevissa keskusteluissa vähän pohdittuun seikkaan olen edellä eri tavoin yrittänyt viitata.

Opetusdiskursi(e)n vallankäyttö ja niiden harjoittama normalisaatio eivät ole kehenkään toimijaan kiinnittyneitä, vaan itseään uusintavia ja toimijoiden monenkeskisissä suhteissa toteutuvia (opettajat–opettajat, opettajat–oppilaat, oppilaat–opettajat, oppilaat–oppilaat, vanhemmat–koulu, virkamiehet–koulu, tiedeyhteisöt–oppiaineet, opettajankoulutus–opiskelijat jne. jne.). Mitäpä muuta tällaisten käytäntöjen paljastaminen ja emansipatorinen kritiikki olisi yhä tänään kuin mitä tarpeellisinta sokraattista asennetta, paarman työtä, toiminnallista kriittistä filosofiaa. Ehkä tällaisessa kritiikissä opettajan ja oppilaiden on mahdollista parhaimmillaan kokea toimivansa rinnakkain, pyrkien kohti jotain, joka vallitsevan ylittämällä heitä yhdistää.

VIITTEET

1. Künzli (1998), 42, viite 7.
2. Westbury (1998), 48; Klafki (1998), 315.
3. Kansanen (1990), 9; vrt. Kari & Lahdes (1991), 16-19.
4. Esim. Beyer & Liston (1996), 16-23; Westbury (1998), 47.
5. USAlaisen *curriculum* -tutkimuksen 70 -luvun lopulla alkava uusi aalto ('reconceptualization') laajentaa tarkastelun koskemaan kaikkia niitä formaaleja ja informaaleja, institutionaalisia ja ei-institutionaalisia tapoja, joilla yhteiskunnassa oppia välitetään ja joilla sosiaalistumisen muotoja ja suuntia hallitaan. Esim. Pinar, Reynolds, Slattery & Taubman (1995) kuvaavat asiaa näin: "[C]urriculum is a highly symbolic concept. It is what the older generation chooses to tell the younger generation. So understood, curriculum is intensely historical, political, racial, gendered, phenomenological, autobiographical, aesthetic, theological, and international. Curriculum becomes the site on which the generations struggle to define themselves and the world." Foucault-laisittain voisi sanoa, että oppijärjestysten tutkimisesta tulee monitieteinen kenttä, jossa pyrkimyksenä on paljastaa yhteiskunnallisia tieto/valta –muodostumia ja subjektien suhdetta niihin.
6. Luonnehdinta Rudolf Künzlin, lainattu artikkelista Westbury (1998), 60. Suomalaisissa koulukeskusteluissa 'sivistyksen' ja 'yleissivistyksen' termien käytössä vallitsee melkoista epämääräisyyttä. Usein 'yleissivistyksellä' näytetään viitattavan johonkin 'yleistietämyksen' tai 'kulttuurisen lukutaidon' ta-

paiseen, mutta ajatusta tarkemmin eksplikoimatta. Tällöin se ei selvästikään viittaa samaan kuin laajempaan elämänmuodolliseen (tiedollis-esteettis-moraaliseen) sosiaalistumiseen viittava 'sivistys' ja 'sivistyminen'.

7. Esim. Reid (1998); Westbury (1998).
8. Saksalaisessa perinteessä on ollut olennaista juuri arvoperustan näkyvyys. Amerikkalainen periaatteellinen pyrkimys tuottaa arvoneutraaleja opetussuunnitelmia ja opetusta, joka parhaiten koko yhteisöä palvelisi, ei tietenkään tarkoita arvoneutraaliutta toiminnan ja sen tulosten kautta tarkasteltuna. Tähän johtaa mm. se, että opetussuunnitelmasta päätetään monessa tapauksessa paikallisdemokraattisesti. (Davis 1998). Voimme vähäisellä kuvittelulla arvata, millaisia yhteiskuntaryhmiä edustavien perheiden päät ovat paikallisdemokraattisesti aktiivisia ja keitä koululautakunnissa täten istuu. Tästä voimme edelleen johtaa arveluita siitä, millaisten sosiaalisten ryhmien sisäistämää arvoperustaa näissä lautakunnissa mielellään ylläpidetään; enemmistönä USAlaisten koulujen johtokunnissa ovat valkoisihaiset, ammatinharjoittajat, johtotehtävissä tai liike-elämässä toimivat miehet, jotka tienaaat keskimäärin \$45 000 vuodessa, ks. Webb (1992).
9. Reid (1998), 13; Klafki (1998), 310-311.
10. Hamilton (1998), 80.
11. Esim. Künzli (1998), 39-41; Westbury (1998).
12. Tyler (1949); Tylerin alustavasti hahmottelemaa lähestymistapaa ovat syventäneet ja laajentaneet mm. Tanner & Tanner (1975).
13. Ks. Künzli (1998).
14. Käsitteestä ks. Peters, Marshall & Fitzsimons (1999); de Alba, González-Gaudiano, Lankshear & Peters (2000).
15. Lainaukset Nokia-yhtymän toimistusjohtajan Jorma Ollilan artikkelista, joka aloitti Suomen tulevaisuutta 25 vuoden päähän visioineen kirjoitussarjan Helsingin Sanomien pääkirjoituksilla. HS, 27. 6. 1998.
16. Toisaalta filosofit voivat tietysti yrittää tuottaa filosofiaa talous- ja insinöörityöelämän kannalta houkuttelevaksi tai tarpeelliselta vaikuttavaksi, kuten lisääntyvässä määrin tehdäänkin. Filosofin kannalta lohduttavampaa on kuitenkin huomata, että talous-, sosiaali- ja kulttuurihistoriallisessa katsannossa Ollilan näkemykset ovat hänen oman tuotannonalansa etujen motivoimia mielipiteitä ilman todellisuuspohjaa; mitään todisteita Ollilalla ei ole esittää siitä, että teknologian käytön tai (nykyisen järjestelmän mukaisen) talouden kehittämisen onnellistaisi maailmaa. Päinvastaista on kylläkin argumentoitu hyvin dokumentein, tilastoin ja perusteluin; esim. Kantola et al. (1999), Martin & Schumann (1998), Tammilehto (1998).
17. F. W. Taylorin 'scientific management' -ajattelu läpäisyvoimasta USAlaisessa koulutusjärjestelmässä (mm. curriculum -teorian perustajajahmojen Bobbittin ja Chartersin kautta) ja ajattelutavan kriittistä ks. Apple (1979), Apple (1982), Beyer & Liston (1996); Suomessa historiaa on eritelty ja kritikoitunut mm. Miettinen (1990).
18. Westbury (1998).
19. Edellisellä viitalla konservatiivisten kulttuurikriitikkojen, mm. Allan Bloomin ja E.D. Hirschin vaatimuksiin 'cultural literacy' ja 'core curriculum' -ohjelmien toteuttamisesta (jonka mm. Reaganin opetusministeri W. Bennett otti doktriinikseen), jälkimmäisellä taas meillä hyvin tuttuihin ja yleensä koulutodellisuutta tuntemattomien esittämiin väitteisiin suomalaisen koulun liiallisesta 'humanistisuudesta'. Kun muistetaan, että vieraiden kielten (tai toisen kotimaisen) opiskelua määrää lähes tyystin teknis-välineellinen, nykyhetken tarpeista käsin asettava asenne, voidaan ihmetellä, mistä tämä väitetty humanistisuus syntyi – yhdestä yhteisestä filosofian, parista katsomusaineiden ja hieman useammasta historian kursistako, tai niistä parista roomanista, jotka kouluaikana äidinkiessä ehditään lukea? Kun vielä todetaan, ettei perus- ja yleissivistävällä asteella ole lainkaan poliittisia ja yhteiskuntatieteitä edustettuna ja vain hyvin nimellisesti yhteiskunnallista ainesta muutenkaan, liene selvää, että LUMA-talkoiden syytötyhdas johtanee jonkin muualle.
20. Arvioinnin problematiikasta esim. Kelly (1989) ja Kelly (1999).
21. Koulutuksen ja tutkimuksen tietostrategia 1995, Opetusministeriö, <<http://www.minedu.fi/tietostrategia/luuku4.html#RTFT0C14>> [Kiitokset Ismo Ispoussulle]
22. Lukion opetussuunnitelman perusteet 1994, 93.
23. Lukion opetussuunnitelman perusteet 1994, 93.
24. Kotkavirta (1995), 8-9.
25. Kelly (1986), s. 208: "One of the problems here of course is that affective or emotional development is not easy to monitor or measure. [...] it does not lend itself to simple forms of evaluation, appraisal or accountability. [...] it cannot be defined or planned in terms either of its objectives or its content, so that assessment of success is rendered rather more difficult. [...] It is also the case that, in the current political climate of increased demands for evaluation and accountability, that tendency is likely to increase and the notion of education as *development* to become even more difficult to attain or to implement."
26. Perinteitä kunnioittavankaan filosofian opettajan ei kuitenkaan tarvitse tyytyä tähän, sillä tämä käsitys ei ole ollut "eurooppalainen perintemme", jos itsemme siihen haluamme laskea, eikä täten myöskään "filosofian perinne" sikäli kuin katsomme filosofian perustanlaskennan eurooppalaisena instituutiona tapahtuvan antiikin Kreikassa. Tässä kohtaa jokainen voi tehdä omaehtois-

- ekskurssin Foucault'n (1998) subjektihistorialliseen tutkimukseen, joka voi aistien ja nautintojen käytön ja järjen suhteita valottaa myös filosofian opettajaa kiinnostavalla tavalla.
27. Peruskoulun opetussuunnitelman perusteet 1994, 93.
 28. Peruskoulun opetussuunnitelman perusteet 1994, 94.
 29. Esim. Kincheloe & Steinberg (1993); Kincheloe, Steinberg & Tippins (1999). Ilmeistä on tosin, että Piaget harjoitti enemmän itsekritiikkiä kuin hänen seuraajansa, joiden ansiota 'piaget'laisen' teorian kiinteäytyminen on. Kuitenkin Piaget'n puoltajatkin muistuttavat siitä, miten hänen varhaisena tutkimuskohteenaan ei suinkaan ollut lapsipsykologia vaan epistemologinen teoria – tiedon määrittely, tiedon hankinnan ja todellisuuden objektiivisen kuvauksen ongelmat – ja miten hän tietoisesti haki varsinaisille kehityopsykologisille tutkimuksilleen matemaattis-logiisen kuvauskehiksen. Tätä kautta tullee ymmärrettävämmäksi että ja miksi Piaget'n teoriassa "mature intelligence is the ability to think objectively and critically and to handle abstractions and hypothetical logic."; Brunk (1977), 85.
 30. Opetusmuodoista puhuttaessa termejä kannattaa täsmentää. *Ongelman ratkaisu* liittyy tässä mm. älykkyysteillä tavoitettavaan ajattelun muotoon. *Ongelmalähtöisyydestä* (tai -perustaisuudesta) puhuttaessa viitataan opetusmenetelmään, joka aktivoi opiskelijoita itsenäisesti oppimaan ongelman työstämisen kautta. *Ongelmakeskeinen* opetus on nimikkeenä hiljattain otettu Suomessa käyttöön (Aino Hannulan väitöskirja, kesäkuu 2000) viitattaessa Paolo Freiren radikaaliin pedagogiikkaan, jossa ei vain opittu ongelmien työstämisen kautta, vaan opetus oli tarkoitus sitoa yhteiskunnallisesti ja poliittisesti relevantteihin teemoihin sekä subjektien emansipaatioon, jolloin todellisissa vaikuttavissa olosuhteissa havaittuihin ongelmiin pyrittiin yhteisesti myös puuttumaan. Viimeainittu on varmasti kaikkein haastavin, mutta nähdäkseni myös tavoiteltavin tapa, jolla ongelmalähtöisyys voi liittyä koulutoimintaan. Myös Suomesta löytyy pieniä esimerkkejä tässä mielessä toteutetuista ja onnistuneista kokeiluista.
 31. Esim. Cornbleth (1990).
 32. Esim. Goodson (1988), Goodson (1997).
 33. Saksassa tätä tematiikkaa on hiljattain kiinnostavalla tavalla uudelleenformuloinut Sloterdijk (2000).
 34. Mitä onkaan mielekästä pitää filosofian opetuksen tavoitteena, jos ihmiseen pätee mitä David Hume esittää: "Reason, being cool and disengaged, is no motive to action, and directs only the impulse received from appetite or inclination, by showing us the means of attaining happiness or avoiding misery." *Enquiry concerning the Principles of Morals*, Appendix. 1.21. Järki voi viedä ovelle asti, mutta entä sitten? Onko filosofian opetuksen tehtävänä tarjota meille aineksia tehokkaampaan järjenkäyttöön vaiko myös antaa kimmokkeita toimintaan ja *vaikuttaa* meihin – sivistää, kehittää ja kasvattaa?
 35. Opetus- ja kouluideologian individualisoitumisen Suomessa on tuonut esiin esim. Simola (1995).
 36. Tätä filosofian historian puolta selvittävä, hiljattain suomeksi saatu Genevieve Lloydin (2000) teos *Miehin järki* ansaitsee paikan jokaisen filosofian opettajan peruslukemistossa.
 37. Koulun ja eri kulttuurien suhdetta tarkasteltaessa olemme pian samanlaisten kysymysten äärellä kuin amerikkalaiset ja brittiläiset teoreetikot jo ennen; Kelly 1986; McLaren 1995; McLaren 1997; Kincheloe & Steinberg 1997.
 38. Antikainen (1990), s. 17-18.
 39. Erityisesti Stephen Toulmin on nostanut esiin kasuistiikan pari vuosisataa vähäteltyä perinnettä etiikassa, ks. Toulmin (1998) ja Jonsen & Toulmin (1989).
 40. Se, että koulufilosofia tuottaa Platonin 'ideaopin' omaksi erilliseksi ja ylihistorialliseksi 'systeemikseen' olkoon esimerkki siitä, miten "makrofilosofinen" opetussuuntaus tuottaa oppilaiden elämismaailman kannalta järjestettäviä ja filosofian historiallisesti suorastaan virheellisiä abstrahointeja, karrikoiteja ja yleistyksiä.
 41. Diskurssi- ja valtakriittisestä suhtautumisesta filosofian opetukseen kiinnostuneen kannattaa lukea myös Mika Saranpään (1995) erinomainen artikkeli, ks. myös Marshall (1990).
 42. Perusteluja tälle sekä filosofisissa kirjoittamisissa mahdollisia tekstuaalisia pedagogisia/retorisia strategioita voi tavoittaa helposti mm. renessanssihumanisteilta, jotka arvostivat roomalaisen retorikan perinteitä; ks. Tomperi (1999).
 43. Ks. Saranpää (1995), 79-81.
- Cornbleth, Catherine 1990. *Curriculum in Context*. The Falmer Press, London.
- Davis, O. L. Jr 1998. "The Theoretic Meets the Practical: the Practical Wins", teoksessa Gundem & Hopmann (eds.).
- de Alba, A., Gonzales-Gaudiano, E., Lankshear, C. & Peters, M. 2000. *Curriculum in the Postmodern Condition*. Peter Lang, New York.
- Foucault, Michel 1998. *Seksuaalisuuden historia*. Suomentanut Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki.
- Goodson, Ivor F. 1988. *The Making of Curriculum*. Falmer Press, London.
- Goodson, Ivor F. 1997. *The Changing Curriculum*. Peter Lang, New York.
- Gundem, B. & Hopmann, S. (eds.) 1998. *Didaktik and/or Curriculum*. Peter Lang.
- Hamilton, David 1998. "Didaktik, Deliberation, Reflection (In Search of Commonplaces)", teoksessa Gundem & Hopmann (eds.).
- Hume, David 1998 (1751). *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford University Press.
- Jonsen, A. R. & Toulmin, S. 1989. *The Abuse of Casuistry*. University of California Press, Berkeley.
- Kansanen, P. 1990. *Didaktiikan tiedetausta*. Yliopistopaino, Helsinki.
- Kantola, A. et al. 1999. *Suomi ja maailman tila*. Gaudeamus, Helsinki.
- Kari, J. & Lahdes, E. 1991. "Didaktiikka kasvatustieteen osa-alueena ja sen keskeiset teoriamallit", teoksessa J. Kari (toim.) *Didaktiikka ja opetussuunnittelu*. WSOY, Juva.
- Kelly, A. V. 1986. *Knowledge and Curriculum Planning* Harper & Row, London.
- Kelly, A. V. 1989. *The Curriculum. Theory and Practice* (3rd edition). Paul Chapman, London.
- Kelly, A. V. 1999. *The Curriculum. Theory and Practice* (4th edition). Paul Chapman, London.
- Kincheloe, J. L. & Steinberg, S. 1993. "A Tentative Description of Post-Formal Thinking: The Critical Confrontation with Cognitive Theory". *Harvard Educational Review*, vol 63, 3/1993.
- Kincheloe, J. L. & Steinberg, S. 1997. *Changing Multiculturalism*. Open University Press, GB.
- Kincheloe, J., Steinberg, S. & Tippins, D. 1999. *The Stigma of Genius*. Peter Lang, New York.
- Kotkavirta, Jussi 1995. "Filosofia ja filosofian didaktiikka", teoksessa Kotkavirta (toim.) *Filosofia koulunpenkillä*. Painatuskeskus, Helsinki.
- Künzli, R. 1998. "The Common Frame and the Places of Didaktik", teoksessa Gundem & Hopmann (eds.).
- Lloyd, Genevieve 2000 (1984). *Miehin järki. 'Mies' ja 'nainen' länsimaisessa filosofiasa*. Suomentanut Marjo Kylmänen. Vastapaino, Tampere.
- Lukion opetussuunnitelman perusteet 1994. Opetushallitus, Painatuskeskus, Helsinki.
- Martin, H-P. & Schumann, H. 1998. *Globalisaatiouloukko. Hyökkäys demokratiaa ja hyvinvointia vastaan*. Vastapaino, Tampere.
- McLaren, Peter 1995. *Critical Pedagogy and the Predatory Culture. Oppositional Politics in a Postmodern Era*. Routledge, London & New York.
- McLaren, Peter 1997. *Revolutionary Multiculturalism. Pedagogies of Dissent for the New Millenium*. Westview Press, US & UK.
- Miettinen, Reijo 1990. *Koulun muuttamisen mahdollisuudesta*. Gaudeamus, Helsinki.
- Peruskoulun opetussuunnitelman perusteet* 1994. Opetushallitus, Painatuskeskus, Helsinki.
- Peters, M., Marshall, J. & Fitzsimons, P. 1999. "Poststructuralism and Curriculum Theory: Neo-Liberalism, the Information Economy and the Crisis of Cultural Autonomy". *Journal of Curriculum Theorizing*, vol 15, 2/1999.
- Pinar, W., Reynolds, W., Slattery, P. & Taubman, P. 1995. *Understanding Curriculum*. Peter Lang, New York.
- Reid, William A. 1998. "Systems and Structures or Myths and Fables? A Cross-Cultural Perspective on Curriculum Content", teoksessa Gundem & Hopmann (eds.).
- Saranpää, M. 1995. "Filosofian olemus, opettaminen, valta?". Teoksessa S. Tella (toim.), *Juuret ja arvot. Etnisyys ja eettisyys – aineen opettaminen monikulttuurisessa oppimisympäristössä*. Yliopistopaino, Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitoksen tutkimuksia 150.
- Simola, Hannu 1995. *Paljon vartijat. Kansakoulunopettaja valtiollisessa kouludiskursissa 1860-1990*. Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitoksen julkaisuja.
- Sloterdijk, Peter 2000. "Sääntöjä ihmistarhalle". Suomentanut Markku Lehtinen. Nuori Voima 1/2000.
- Tammilehto, O. 1998. *Maailman tilan kootut selitykset*. Like, Helsinki.
- Tanner, Daniel & Tanner, Laurel N. 1975. *Curriculum Development. Theory into Practice*. Macmillan, New York.
- Tomperi, Tuukka 1999. "Renessanssihumanismin rehabilitaatiosta", teoksessa Lah- tinen (toim.) *Rakkautesta filosofiaan*. TAJU, Tampere.
- Toulmin, S. 1998. *Kosmopolis*. Suom. M. Kinnunen. WSOY, Juva.
- Tyler, Ralph W. 1949. *Basic Principles of Curriculum and Instruction*. The University of Chicago Press.
- Webb, Rodman B. 1992. "Power and Education", teoksessa Kincheloe & Steinberg (eds.) *Thirteen Questions. Reframing Education's Conversation*. Peter Lang, New York.
- Westbury, I. 1998. "Didaktik and Curriculum Studies", teoksessa Gundem & Hopmann (eds.).

KIRJALLISUUS

- Antikainen, Ari 1990. "Koulutieto on valtaa: mietteitä koulutiedosta sosiaalisena tietona", teoksessa *Koulu ja tieto*. Kouluhallitus, Valtion painatuskeskus, Helsinki.
- Apple, Michael 1979. *Ideology and curriculum*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Apple, Michael (ed.) 1982. *Cultural and economic reproduction in education*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Beyer, Landon & Liston, Daniel 1996. *Curriculum in Conflict*. Teachers College Press, Columbia University.
- Brunk, Jason W. 1977. "Piaget's Theory of Cognitive and Intellectual Development", teoksessa Don E. Hamachek (ed.) *Human Dynamics in Psychology and Education* (3rd edition). Allyn and Bacon, Boston.

FILOSOFIAA SIVISTYKSEN UUDELLA VUOSI- TUHANNELLA

Filosofit pitävät mielellään filosofian harjoitusta kauneimpana esimerkkinä vapaasta järjenkäytöstä. Harva sentään rohkenee vaatia vapaata järjenkäyttöä filosofian yksinoikeudeksi, sillä esim. tieteenharjoitus vaikuttaa sekini jonkinlaiselta vapaalta järjenkäytöltä. Ei kuitenkaan syytä huoleen: kaikki tieteet ovat lähteneet filosofian helmoista ja kukoistavat kiitos filosofian äidillisten opetusten.

Näiden uskomusten valossa filosofian opetuksen luonne on melkein selviö. Filosofian opettaminen on kriittiseen ajatteluun kasvattamista. Ja missä tahansa harvainvalta, sorto ja ideologinen pimitys nostavat esteitä vapauden, tasa-arvon ja solidaarisuuden tielle, rientävät filosofit barrikaadeille puolustamaan ihmisen arvokkuutta. Jos filosofien itsestään bellimät käsitykset pitäisivät paikkansa, niin sekä historia että nykyelämä todistaisivat niiden oikeudesta. Ikävä kyllä sekä filosofian historia että filosofian paikka sivistyksessä ovat paljon vaikeaselkoisempia asioita.

Filosofia ei tietenkään ole ”kaikkien tieteiden äiti”,ellemme sitten halua määritellä sanoja ”filosofia” ja ”tiede” niin tarkoitushakuisesti että koko väite menettää mielenkiintoisuutensa. Meillä ei tietenkään ole mitään sitä vastaan, että Miletoksen kaupungin ”fysiologeille” myönnettäisiin postuumi Nobelin palkinto järkipärisen tutkimuksen kehittämisestä ja ansioista sen tekemisessä. Mutta pitäisikö meidän laskea tähtien taivaallista kiertoa tutkineet mesopotamialaiset astraalipapit filosofeiksi, vain siksi että kaikki tiede saataisiin syntyään filosofiasta?

Hankalampi ongelma filosofien rakentaman itseksensä kannalta on kuitenkin filosofien otaksuttu peloton kriittisyys. Olivatko ne tuhannet ”marxismi-leninismien” opettajat, jotka vielä jokin aika sitten kansoittivat Elben itäpuoliset yliopistot, inhimillisen arvokkuuden puolella tukahduttavaa puoluevaltaa vastaan? No, sekä keskiajan että nykyajan skolastikoista voisimme tietysti päästä eroon pitämällä heitä luvattomasti filosofiaa lainaavina uskon puolustajina. Heideggerin voisimme torjua natsina jonka ”filosofia” on yhtä obskurantistista kuin Rosenbergin huuruiset fantasiat. Ja postmodernistit voisimme kuitata pinnallisuutta rakastavan aikakauden hölynpolygeneraattoreina. Mutta tällainen omahyväinen valikointi tuottaisi vain karikatyyriä, jonka rinnalla whig-historiankirjoituskin näyttäisi pyyteetömältä.

Kysymys ei ole ensisijaisesti siitä, että historiasta on vaikea löytää filosofeja jotka tulisivat edes lähelle nykypäivän vaatimaa poliittista

oikeaoppisuutta. Ongelma on pikemminkin siinä että filosofit, joita oikeutetusti pidämme suurina ajattelijoina, ovat piinallisen usein olleet valmiita hyväksymään asenteita joiden alistamisen kriittiseen keskusteluun ei olisi pitänyt tuottaa heille älyllisiä vaikeuksia.

Olisi typerää tuomita Alfred Russell Wallace siitä, että hän ei kyennyt liittämään mendeliläistä genetiikkaa ja teoriaa luonnonvalinnasta johdonmukaiseksi ”uudeksi synteeksi”, mutta häntä voidaan aiheellisesti moittia yrityksistä irrottaa ihmisen historia erilleen evoluution suuresta draamasta. Samassa mielessä olisi kohtuutonta edellyttää Aristoteleelta systemaattista yleisten ihmisoikeuksien puolustusta, mutta hän ei voi saada yhtä helposti anteeksi naisia, orjia ja muukalaisia koskevia omahyväisiä näkemyksiään. Henkiset edellytykset Ateenan poliiksen asiallisemmalle tarkastelulle varmasti olivat olemassa Aristoteleen aikana. Aristoteles kuitenkin piti parempana olla näissä kysymyksissä älyllisesti ja moraalisesti epärehellinen. Meidän ei siis pidä hämmästyä jos Edward Westermarckin kaltainen huolellinen tutkija kieltäytyy hyväksymästä Kantia syvälliseksi ja kirikkaaksi ajattelijaksi. Olivathan Kantin käsitykset sukupuolista ja sukupuolisuudesta epäjohdonmukaisia tavalla joka paljastaa Kantin unohtaneen ”Sapere aude!” – kehotuksensa.

Mitä perusteita meillä sitten on uskoa, että filosofia ja sen opettaminen edistäisi tiedon kasvua, kaikkien hyvinvointia ja parempaa elämää? Steven Weinberg antoi mainion kirjansa ”Unelma kaiken teoriasta” yhdelle kappaleelle otsikoksi ”Filosofiaa vastaan” ja ihmetteli siinä (matematiikkaan verrattuna) ”filosofian käsittämätöntä tehottomuutta” (Weinberg, 1999). Filosofian paikkaa yhdessä kaikkien aikojen dynaamisimmista sivilisaatioista eli amerikkalaisessa kulttuurissa taas kuvasi Ernest Gellner seuraavasti: ”Jos kaikki amerikkalaiset filosofit koottaisiin yhteen paikkaan ja se räjäytettäisiin atomipommilla tuusan nuuskaksi, ei asia liikuttaisi amerikkalaista yhteiskuntaa vähäisimmänsäkään määrin. Kukaan ei havaitsisi mitään tapahtuneen eikä älylliseen talouteen syntyisi mitään aukkoa, joka vaatisi pikaista täyttämistä.” (Gellner, 1984).

Entäpä filosofian opetus? Sokrates läksytti ateenalaisia heidän omanvoitonpyynnistään ja auttoi Menonia ”palauttamaan mieleen” geometrian todistuksia, mutta hänen mieleensä ei juolahtanut toimia kättilönä Ateenan imperialismin ja orjuuden vastaiselle taistelulle. Päinvastoin, hän uskollisesti osallistui Ateenan sotiin ja asetti Ateenan lait oman oikeudentajunsakin yläpuolelle. Hegel ei luennoillaan sallinut kriittisiä kysymyksiä yleisöltään, ehkäpä siksi että tarkoituksena oli istuttaa kuulijoihin vakaa käsitys sodankäynnin kasvattavasta arvosta. Ja mitä meidän pitäisi sanoa filosofisesta opetuksesta joka kannustaa oppia hakevat ”dekonstruoimaan” kansanmurhat, ekologiset katastrofit, sodat, imperialismin ja sarron tekstinä – ja jättämään ne ennalleen tekstien ulkopuolisessa ja siksi illusoriseksi julistetussa todellisuudessa?

Kaiken edellä sanotun valossa on vaikea ymmärtää miksi filosofian tulisi tavoitella itselleen keskeistä paikkaa kulttuurin keskeisenä käytevoimana. Tuntuu järkevämmältä ajatella Humen tavoin, että filosofia on parhaimmillaan sopivaa ajankulua tietynlaisille temperamentteille. Filosofiahuumaisessa Suomessa tekee hyvää muistaa välillä, että monet eittämättömän sivistyneinä pidetyt yhteiskunnat uskovat tulevaisuuteen filosofialla, joka on harvojen harrastus. Näkemysten ansioita ei kannata kiistää. Me puolustamme kuitenkin toisenlaisia käsityksiä: filosofialla on ja tulee olla merkitystä koko yhteiskunnan kannalta. Vastaavasti filosofian opetuksen tulee pyrkiä ta-



voittamaan mahdollisimman suuri osa yhteisön jäsenistä. Tämä tarkoittaa sitä, että filosofiaa pitää opettaa muuallakin kuin yliopistoissa. Mitä perusteita meillä on tälle käsitykselle?

SITTENKIN FILOSOFIAA

Filosofia ei ehkä ole kaikkien tieteiden huolehtivainen äiti, eikä kaikki vapaa järjenkäyttö ole filosofiaa, mutta pyrkimys itsenäiseen järjenkäyttöön on kumminkin tietoa tavoittelevan filosofian ja tieteiden yhteinen menetelmällinen lähtökohta ja ohjaava periaate. Tämä ei tosiasiaa ole ristiriidassa sen kanssa, että esim. mesopotamilainen tähtitiede palveli myös uskonnollis-astrologisia päämääriä tai että keskiajan skolastiikka asettui palvelemaan kristinuskoa. Kyse on pikemminkin siitä, että mesopotamialaisilla papeilla ja keskiajan skolastikoilla on paikkansa tieteen ja filosofian historiassa juuri siinä mitassa kun heidän ajattelussaan on sijaa itsenäiselle järjenkäytölle. Tässä mielessä filosofia ja tiede on aina ollut ”skeptistä”, asioiden tutkimista eikä ulkopuolelta annettujen ”totuuksien” pönkittämistä. Aristoteleen tai Kantin käsitykset sukupuolien välisistä suhteista eivät kestä kriittistä tarkastelua, mutta niiden kestättömyyden osoittaminen vaatii selvästi myös filosofisia tarkasteluja. Westermarckin Kant-kritiikki tarjoaa meille juuri tästä erinomaisen esimerkin. Hänen teoksensa olivat paitsi aidon sosiologisen tutkimuksen pioneereitä, myös filosofista väliintuloa moraalialueelle keskusteluun. Siellä missä filosofista tutkimusta pidetään kunniaa, on olemassa myös vaativia mittapuita ajattelulle. Siellä missä tämän perinteen sallitaan rappeutua, hämärtyy myös tietoisuus mielivaltaisista olettamuksista, ajatusvirheistä ja argumentaation heikkouksista.

”Vapaa järjenkäyttö” on terminä monimielinen samalla tavalla kuin ”arvostelukyky”, sillä molemmat voivat tarkoittaa joko mitä hyvänsä omatekoista ajattelua tai sitten parhaan tiedon pohjalta tehtyä, refleksiivisesti oivaltavaa harkintaa. Suurin osa filosofiasta on ”vapaata järjenkäyttöä” ja ”arvostelukyvyn” harjoittamista edellisessä mielessä, mutta vain jälkimmäiseen kategoriaan kuuluvilla hengentuotteilla on älyllistä ja moraalista arvoa.

Eikä tämä itsenäisen järjenkäytön ihanne ole vain länsimaiden pakkomielle, vaan se on ihmiskunnan yhteistä sivistysperintöä. Hyvän esimerkin tästä tarjoaa seuraava harjoitustehtävä:

”Kysymys: Jos jokin on värillinen, niin pitääkö sen olla valkoinen?”

Jos vastaat myönteisesti, niin seuraa: Siis rubiini on valkoinen.

Perustelu: Koska rubiini on värillinen.

Arvio päättelystä: Todistus ei ole oikeutettu.

Kysymys: Miksei?

Harjoitustehtävä perustuu Tiibetin luostareissa jo satoja vuosia sitten käytettyyn oppimateriaaliin. Aivan ilmeisesti tiibetiläisluostareiden opettajat olivat varsin hyvin perillä kouliintumattoman arkiajattelun alttiudesta virhepäätelmiin. He näkivät myös paljon vaivaa korjatakseen tämän puutteen, sillä lainaamamme katkelma oli tarkoitettu kymmenvuotiaiden opetukseen. Opetus näyttää myös olleen ilmeisen järjestelmällistä: Tiibetin luostareissa logiikan kurssi kesti neljä vuotta.¹

Tiibetiläisten luostareiden opetukseen liittyvällä esimerkillämme on yleisempikin sanoma. Aivan liian usein länsimaalaisilla on tapana



ajatella, että siinä missä Länsi on järkipäinen ja tieteellinen, on Itä mystinen ja uskonnollinen. Tämän käsityksen mukaan Tiibetin luostareiden logiikan opetuksen on täytynyt olla vain rituaalista valmistelua buddhalaisen uskon harjoittamiseksi. Mutta miten sitten on selitettävissä se että keskiajalla monet tiibetiläiset oppineet tähdensivät että logiikka on täysin sekulaari tiede? Mielikuva klassisen tiibetiläisen sivistyksen ja sekulaarin tietämyksen vieraudesta toisilleen perustuu tietenkin osin siihen, että ”tiedämme” tiibetiläisten olevan buddhalaisia. Ja buddhalaisuushan on vain uskontoa ja hartauden harjoitusta?

Siksi on virkistävää lukea esim. mitä länsimaalaisen ja intialaisen filosofian suhdetta paljon pohtinut Daya Krishna asiasta kirjoittaa: ”Filosofia, kuten kaikki tietävät, ei ole vain ontologisten tai epistemologisten väitteiden esittämistä, vaan paremminkin niiden perustelemista ja niiden puolustamista vastaväitteiltä. Tätähän filosofian harjoittaminen juuri on – argumentaatiota ja vasta-argumentaatioita, *paksaa ja prati-paksaa* – ja tätä intialaiset filosofit harjoittivat kaiken aikaa.” (Krishna, 1992) Mikäli hyväksymme Krishnan voimallisesti puolustaman tulkinnan, meidän on on samalla hyväksyttävä että ns. itämaisiin sivistysperinteisiin kätkeytyy usein merkittävä sekulaari aines, joka on sukua länsimaaisen sivistyksen sekulaarille ainekselle. Aikana jolloin Lännen ja Idän dialogia mielellään rakennetaan vain uskontojen väliseksi yhteisymmärrykseksi, on syytä muistuttaa siitä, että länsimaista kulttuuria ja monenkirjavia itämaisia kulttuureja yhdistävää myös niiden sekulaariset virtaukset. Tämä ajatus on itse asiassa kirjattu Intian perustuslakiin, olkoonkin että mystisen Intian ystävät niin Lännessä kuin Intiassakin yrittävät sen

kilvan unohtaa. Siksi käsitys jonka mukaan alkaneen vuosisadan sivistyneen länsimaalaisen tulisi karistaa yltään valistuksen järkeisuskon uuden globaalin yhteisyyden etsimisessä on vahingollinen kahdessaakin mielessä. Ensinnäkin se kehottaa meitä väheksymään länsimaaisen perinteen kaikkein arvokkainta perintöä eli aidosti vapaata tutkimusta ja keskustelua. Ja se sivuuttaa muiden kulttuurien merkittävän panoksen tälle samalle hankkeelle: Paninin kielioppi katoaa suitsukkeiden hämärään.

Myönnämme tietysti sen, että filosofian ja tieteen läheinen kumpuutus on tuottanut kaikkein dramaattisimmat tuloksensa nimenomaisesti länsimaaisessa perinteessä. Ilman filosofian sitoumusta totuuden ja objektiivisuuden etsintään olisi länsimaidenkin tieteenharjoitus saattanut rajoittua lähinnä teknologiaan kuten Kiinassa tai lopulta alistua uskontojen ja paikallisperinteiden käskyläiseksi kuten arabialais-islamilaissä ja intialaisissa perinteissä tapahtui. Erityisen tärkeätä on se, että länsimaalainen filosofia oli myös myötävaikuttamassa tieteen kutsutun asiantuntijakulttuurin läpimurtoon 1600-luvulla. Ja vaikka filosofia on yleensä ottanut itsellen tehtävän tutkia kysymyksiä joihin ei ole voitu vastata laskemalla tai kokeita tekemällä vaan ”puhtaan järjen usein”, ovat niin kokemusperäinen tutkimus kuin matemaattinen argumentaatiokin tarjonneet jatkuvasti uusia herätteitä filosofiselle pohditselulle.

Filosofian anti sivilisaatiolle ei ole rajoittunut vain teoreettisiin kysymyksiin, vaan filosofia on alusta alkaen kannustanut ihmisiä ottamaan etäisyyttä perittyihin tapoihinsa ja ennakkoluuloihinsa. Orjuutta ei instituutiona yleensä asetettu kyseenalaiseksi antiikissa. Mutta on syytä muistaa, että jotkut sokraattiset kynnököt kyseenalaisivat orjuuden, että epikurolaiset toivottivat niin naiset, muukalaiset kuin orjatkin tervetulleiksi yhteisönsä ja että yhtenä innoittajana koko antiikin vallankumouksellisimpaan uudistushankkeeseen, Spartaa sen loppuaikoina hallinneiden radikaalien kuninkaiden ajamaan ohjelmaan, näyttää olleen stoalaisen neuvonantajan vakuumus kaikkien ihmisten arvokkuudesta. Ja on sekä epäuskottavaa että huonoa makua kiistää valistusfilosofien panos humanitaaristen

uudistusten tarmokkaina esitaistelijoina. Kyse on muustakin kuin filosofien kritiikin sisällöstä. Täysin riippumatta monien filosofien elitistisistä näkemyksistä, on filosofisen keskustelun tarjoama malli järkipäisestä tutkimuksen ja keskustelun yhteisöstä ollut kannustavana esimerkkinä avoimesta yhteiskunnasta. Juuri siksi filosofiselle keskustelulle perustuva avoin yhteisö on ollut esikuvana kansalaisuuteen perustuville demokraattisille yhteisöille.

Nykymaailmassa annettavan filosofisen opetuksen juuret ovat valistuksen perinteessä. Julkisesti annettava filosofian opetus on näin osa modernin syntyhistoriaa. Tässä mielessä jonkinlaisena alkusoittona voidaan pitää Joseph Lakanalin 25.2.1795 Ranskan kansalliskonventille lukemaa raporttia opetuksesta ja opettajien koulutuksesta. Tuona päivänä Ranskan vallankumous julkilausui ajatuksen valtion järjestämästä filosofisesta opetuksesta kansalaisten moraaliseksi ja älylliseksi kasvattamiseksi. Pyrkimys julkisesti annettavaan filosofiaan opetukseen ”vapauden edistämiseksi” saattoi syntyä vain maassa, joka oli julistanut sodan vanhalle järjestykselle ja etsi oikeutustaan vapaiden ja tasavertaisten kansalaisten yhteisesti ilmaisemasta tahdosta. Sekulaarin tasavallan, ihmisoikeuksien ja julkisesti järjestetyn yleisen opetuksen synty ovat siten erottamattomassa yhteydessä toisiinsa. Mutta entäpä niiden myöhempi historia? Onko tämä suuri kertomus pirstoutunut muistoiksi menneiltä ajoilta – ja niiden mukana myös kadonnut filosofian opetuksen sosiaalinen tilaus, sen tehtävä demokraattisen ja vapaan yhteiskunnan kasvumaana?

Toisin kuin ranskalaista esimerkkiä seuranneissa maissa, on anglosaksisissa maissa perinteisesti suhtauduttu joko epäillen tai suorastaan kielteisesti ajatukseen koko kulttuurille keskeisestä ja/tai kaikille tarpeellisesta filosofian opetuksesta, osin juuri Ranskan vallankumouksen vuoksi. Tämä käy hauskasti ilmi myös Roger-Pol Droit’in UNESCOlle tekemästä selvityksestä (Droit, 1995). Kyselyyn vastannut Richard Rorty huomautti ironiseen tapaansa, että ”filosofia on Yhdysvalloissa täysin tuntematon oppiaine. Useimmat tiedekunnat tuskin tietävät, että samassa yliopistossa on olemassa filosofian laitos. Eikä filosofiaa koskevista tapahtumista käydä juuri minkäänlaista julkista keskustelua”. Hänen niinkään yhdysvaltalainen kollegansa Richard Schusterman on itse vakuuttunut filosofian opetuksen tärkeydestä maailmanlaajuisten ongelmiemme ratkaisuille, mutta valittaa että ”näkemykseni on harvinainen maassani, jossa filosofiaa pidetään aivan vanhentuneena, tehottomana ja skolastisena”. Ongelman tekee akuutiksi se, että kielteistä kantaa puolustaa niin moni eturivin filosofi. Niinpä Oxfordin Michael Dummett selittää että ”On oleellisen tärkeää, että jotkut ihmiset opiskelevat filosofiaa. Mutta epäilen onko tällainen opiskelu tärkeää useimmille yksilöille.”

KOULUTUKSEN PAIKKA UUDELLA VUOSITUHANNELLA: INHIMILLISTÄ PÄÄOMAA VAI PÄÄÖMAN INHIMILLISTÄJÄ?

Saadaksemme realistisen kuvan itsestämme, voidaksemme oikein arvioida koulutuksemme ja kasvatuksemme tulevaisuudennäkymiä, me tarvitsemme kansainvälistä näkökulmaa. ”Kansainvälinen näkökulma” tosin voi sekini tarkoittaa kovin monia asioita. Koska filosofian opetus Suomessa on lähinnä julkinen ja osin virallinenkin asia, on hyvä tietää mitä arvovaltaisia asiakirjoja tuottavat yhteisöt koulutuksesta ajattelevat. Tältä kannalta kiinnostavia ovat mm. OECD:n, Euroopan Unionin ja YK:n näkökulmat.

OECD:n ajatuksellisena lähtökohtana on tietoon perustuva talous. ”Tietoon perustuva talous” asettaa koulutukselle suuria tehtäviä. Erityisen tärkeänä OECD pitää tiedonhankkimis- ja käyttötaitoja muuttuvissa tilanteissa, se odottaa että järjestelmät ottavat huomioon yksilölliset kehitystarpeet, huolehtivat henkilökohtaisista tavoitteista ja takaavat korkeatasoisen koulutuksen koko väestölle. OECD:n näkökulmasta koulutuksella on myös tärkeä tehtävä yhteiskuntaa eheyttävänä tekijänä ja yhteiskuntarauhan turvaajana. Näiden tehtävien toteuttaminen edellyttää koulutusjärjestelmiltä

joustavuutta. Euroopan Unioni puolestaan hyväksyi marraskuun lopulla 1995 koulutuksen Valkoisen kirjan ”Kohti oppimisen yhteiskuntaa”. Viime aikoina komissio on tarmokkaasti puoltanut sekä verkostoutumista että sen verkkojen tehokkaan käytön vaatimien ”medialukutaitojen” opettamista mahdollisimman monille Unionin kansalaisille. (Elo, Savolainen & Hakala, 1997)

Sekä Valkoisen kirjan että Lissabonissa julistetun politiikan taustalla on ns. uuden talouden synty. Tällä hetkellä käydään vilkasta kansainvälistä keskustelua sekä itse ”uuden talouden” todellisuudesta että mahdollisesti todellisen uuden talouden mukanaantumisesta muutoksista. Osa ekonomisteista suhtautuu itse käsitteeseen hyvin kriittisesti, sillä heidän mukaansa kyse ei ole kummallisemmasta kuin esim. rautateiden kehittyminen 1800-luvulla. Toista ääripäätä edustavat uuden talouden näkijät, joista ehkäpä kaunopuheisin on Kevin Kelly. Hän loihtii silmiemme eteen dramaattisen muutoksen joka järkyttää sekä talouden rakenteita että lainalaisuuksia. (Kelly, 1998) On varmaan liian aikaista julistaa tuomioita tämän debatin voittajista, mutta joitakin näissä tulevaisuuteen tähyävissä skenaariossa odotetuista muutoksista voidaan pitää jo nyt toteutuvina. Selvää on luonnontieteellisen tiedon ja teknologian ripeä edistyminen. Todennäköistä on myös se, että atk-verkoston ja muun uuden teknologian ympärille rakentuvassa taloudessa yhä tärkeämmälle sijalle kohoavat ns. informaatio- ja elämisyhyödykkeet, verkostovaikutukset ja älykkäiden ympäristöjen myötä lisääntyvä mahdollisuus tiedon ja päätöksenteon hajauttamiseen. Kun muistamme että nämä muutokset tapahtuvat maailmassa, jossa tavarat, ihmiset ja pääoma liikkuvat yhä vapaammin, on edessämme todella maailmanlaajuinen mitteliö tämän kehityksen suunnasta ja moraaliseen arvioinnista: onko uuden talouden myötä syntymässä uljas uusi yhteiskunta – vai ajetaanko köyhät ja heikot lopullisesti historian sivuraiteelle saamaan ensikäden opetusta pastori Malthusilta?

Yhdistyneiden kansakuntien yhtenä tärkeimmistä tehtävistä on ollut edustaa maailmanyhteisöä asioissa, joiden katsotaan ylittävän yksittäisten valtioille oikeutetusti kuuluvan päätöksentekovallan. Tiedämme että tästä tehtävässään se ei ole valitettavasti aina selviytynyt kunnialla. Me olemme kuitenkin vakuuttuneita siitä, että varsinkin YK:n erityisjärjestöjen työ yleismaailmallisten ihmisoikeuksien puolesta on ollut korvaamattoman arvokasta. Siksi on kiinnostavaa tutkia miten YK näkee nyt tapahtumassa olevat mullistukset. Yleensä kansainvälistyminen tavallisimmin liitetään taloudelliseen toimintaan, sillä menestyminen kansainvälisessä taloudellisessa kilpailussa luo perustan aineelliselle hyvinvoinnille, mikä puolestaan on edellytys monipuolisen kulttuurin ja korkeatasoisen koulutuksen ylläpitämiselle. Varsin yleisesti katsotaan, että koulukasvatuksen kansainvälistä ulottuvuutta on vahvistettava ennen kaikkea siksi, että selviäisimme kiristyvässä kansainvälisessä taloudellisessa kilpailussa. Mutta filosofin näkökulmasta tällaiset arvolähtökohdat ovat auttamattomasti liian yksipuoliset. Paljon lähempänä sellaista yhteisymmärrystä, joka ottaisi huomioon myös globaalin uuden talouden siirtymisen luomat periaatteelliset kysymykset, tulevat YK:n – ja kasvatusta ajatellen UNESCO:n – ohjelmat.

UNESCO:n 18. yleiskokouksessa vuonna 1974 hyväksytty suositus *Kasvatuksesta kansainväliseen ymmärrykseen, yhteistyöhön ja rauhaan* heijastaa vielä kylmän sodan maailmaa ja siksi siinä ennen kaikkea kuulutettiin yhteisymmärrystä erilaisten yhteiskuntajärjestelmien välillä. Tuon aikakauden päätyttyä UNESCOssa haettiin uutta kasvatuksellista perustaa taidolle elää yhdessä. Tätä uutta aikaa kuvaa UNESCO:n 28. yleiskokouksessa vuonna 1995 hyväksytty *Rauhan, ihmisoikeus- ja demokratiakasvatuksen yhteiset perusteet*. Se täydentää vuoden 1974 suositusta nostamalla esiin ihmisten välisen yhteistyön, yhteisvastuullisuuden ja huolenpidon. Suositus korostaa esimerkiksi opiskelun ja kodin sekä lähipiirin yhteisöjen ja elinkeinoelämän yhteisten hankkeiden merkitystä. Tällöin ihmisiä ja heidän ympäristöjään ei nähdä vain taloudellisten hankkeiden resurssina,

vaan juuri sinä elämänä, jota kaiken taloudellisen toimeliaisuuden pitäisi palvella. (UNESCO 1997)

Haluttomuus tai kyvyttömyys nähdä YK:n puolustaman näkökulman tärkeyttä saattaa kaikki globalisaatiohankkeet alttiiksi sen tyyppiselle kritiikille, jota Maailmanpankin pääekonomistin tehtävistä äskettäin omantunnon syistä eronnut Joseph Stiglitz on kohdistanut mm. Kansainvälisen valuuttarahaston toimiin (Stiglitz, 2000). Meillä on tuskin enää varaa ensimmäisen elinkeinoelämän vallankumouksen aikana tapahtuneisiin virheisiin, niihin joista Karl Polanyi puoli vuosisataa sitten teoksessaan *The Great Transformation* lukijoitaan muistutti (Polanyi, 1944). Yleisesti hyväksytäänkin, että taloudellisia kysymyksiä ei pidä tarkastella irrallaan sitoumuksesta kestävään kehitykseen kehitykseen. Kasvamassa on myös tietoisuus siitä, että kehityskysymyksiä ei pidä tarkastella irrallaan ihmisoikeuskysymyksistä. Kuten Amartya Sen on toistuvasti tähdentänyt, eivät ihmisoikeudet ole mitään moraalista ylläilyä, vaan yksi taloudellisen kehityksen edellytyksistä. Yhtenä ilmentymänä tästä tietoisuuden muutoksesta on myös vilkastunut filosofis-poliittinen keskustelu ihmisoikeuksien ja eettisten periaatteiden paikasta maailmanyhteisössä. Tällä keskustelulla on monta nimeä: 'universaalietiikka', 'maailmanetiikka', 'globaali etiikka' ovat kaikki merkkejä pyrkimyksestä etsiä koko ihmiskunnan kannalta hyväksyttäviä moraalisia periaatteita ja arvoja. Tämä keskustelu on leviävä myös monikulttuuristuvaan suomalaiseen yhteiskuntaan. Suomalaisen yhteiskunnan tarjoamaa kasvatusta tullaan siksi myös arvioimaan sen valossa miten hyvin se pystyy ylläpitämään keskustelua yleisinhimillisistä eduistamme ja toiveistamme. Ja vaikka Hegel puolustikin sodan sivistävyttä, meidän ei pidä unohtaa että niin Leibniz kuin Kantkin omistivat suuren osan tarmostaan pysyvän rauhan etsinnälle Euroopassa. Olemme joutuneet ikäväksemme toteamaan, että tämä hanke ei ole menettänyt vähäkään ajankohtaisuudestaan.

NATURALISTINEN NÄKÖKULMA OPETUKSEEN

Me emme tiedä varmasti missä määrin nyt tapahtuva muutos on ihmisten tietoisilla päätöksillä ohjattavissa. Maailmantalous on kaiketi ymmärrettävissä jonkinlaiseksi ”kompleksiksi adaptiiviseksi järjestelmäksi”, tai ainakin näin innokkaat ja kunnianhimoiset epälineaaristen järjestelmien tutkijat usein ajattelevat. (Arthur, B. & al., 1997) Kasvatuksen ja koulutuksen kannalta on sekä oleellista että ongelmallista se, että niiden ”makroskooppiset” ominaisuudet suuressa määrin lyövät lukkoon myös yksilöiden opetuksestaan saaman ilon ja hyödyn. Niinpä monet koulutuksen tutkijat ja tuntijat ovat hämmästelleet ”koulutusjärjestelmien sierämätöntä vitkaisuutta”, niiden ällistytävää puskuroitumista näennäiseen muutokseen todellisten muutosten maailmassa. Siksi mekään emme tässä voi esittää muuta kuin hyvin pelkistetyn näkökulman kasvatuksen ja sen myötä filosofian opetuksen muutokseen.

Olettakaamme kuitenkin, että uuden vuosituhannen tärkeimpiä taitoja ovat kyky päivittää tietonsa parasta nykyistä tietämystä vastaavaksi, kyky laajojen kokonaisuuksien hallintaan, kyky ymmärtää ja kuunnella muita ja oppia heiltä, kyky löytää oleellinen hämmäntävästä tietojen ja uskomusten viidakosta, kyky esittää avainkysymyksiä, kyky arvioida uskomuksia jne. Onko nykyinen koulutuksemme ja kasvatuksemme kykenevä vastaamaan tähän haasteeseen? Kun korkeakouluopiskelijoilta kysyttiin:

Väite 1: Kaikki kalat osaavat uida.

Väite 2: Minä osaan uida.

Seuraus: ?

olivat tulokset sekä yllättäviä että lohduttomia: suuri osa vastaajista päätteli olevansa kala... Tietenkään nämä vastaajat eivät todella usko-neet olevansa kaloja, mutta he ilmeisesti kuvittelivat että jonkinlai-

nen paradoksi pakottaisi heidät absurdiin johtopäätökseen. Heidän ajatteluntaitonsa osoittautuivat yksinkertaisesti liian heiveröisiksi tunnistamaan virhepäätelmää. Tarkkaavainen lukija varmaan on jo huomannut, että aiemmin kerrottu esimerkki tiibetiläisluostarin logiikan opetuksesta liittyy sekin yksinkertaiseen virhepäätelmään. Peter Wasonin kuuluisat testit ihmisten kyvystä ymmärtää väitteen vääräksi osoittavaa päättelyä todistivat, että tämäläiset virhepäätelmät ovat hyvin yleisiä. (Wason, 1966) Kun tällaisessa päättelytehtävässä abstrakti esimerkki muutetaan konkreettisemmaksi, moitteettomien vastausten osuus selvästi kasvaa. Mutta näyttää siltä että vain osa konkreettisista esimerkeistä parantaa oleellisesti onnistumisprosenttia. Leda Cosmidestin ja John Toobyn kaltaiset evoluutiopsykologit väittävätkin, että vain adaptiiviset vaistomme sopivasti haastavat tehtävät ovat meille helppoja (Cosmides ja Tooby, 1997). Wason-tyyppisten kokeiden tulkinnasta käydään toki kiistaa, mutta evoluutiopsykologisen selityksen mahdollisuus muistuttaa meitä tärkeästä totuudesta, jonka pelkkiin kulttuurisiin selityksiin nojaava kasvatustilafilosofia ja -tiede on sivuuttanut: biologisen perintömme on täytynyt auttaa kaukaisia edeltäjiämme selviytymään, sillä muuten me emme voisi asiaa tässä pohdiskella. Mutta esivanhempien menestyksistä ei voi päätellä että heidän vaistoillaan myös me kukoistaisimme. Siksi meidän on alistettava kaukaisen menneisyyden tarjoamat asiantuntijajärjestelmät kriittiseen tarkasteluun, olivat ne sitten myötäsyntyisiä vaistojamme tai kulttuurien kehityksessä ilmaantuneita perinteitä. Siksi me emme voi korottaa normatiivisiksi esikuviksemme kenties kivikaudelta periytyviä arkisia ajattelumallejamme. Me tarvitsemme kehityshistoriamme tunnustavia mutta uuteen suuntaavia ihanteita. Tämä ei voi olla mahdotonta, sillä hyvin lyhyt historiallinen aika on muuttanut jotkut meistä mammuttien metsästäjistä Higgsin bosonin metsästäjiksi. Siksi ihmisaivojen, miten vaistojen hallitsemia ne sitten ovatkaan, täytyy olla huomattavan joustava järjestelmä. Hyvä humanistinen perinne onkin korostanut leikkiaineksen roolia ihmisen kehityshistorian kannalta keskeisen ”kulttuurin karnevaalin” syntymisessä. Kasvatuksen ja siis myös filosofian opetuksen kannalta kenties ylevin tulkinta tästä *homo ludens* – ihanteesta on von Humboldtin Bildung, yksilön luovien voimien ja lahjojen harmoninen kehittyminen (von Humboldt, 1792).

UUDEN VUOSITUHANNEN AJATTELUA: BILDUNG UND URTEILSKRAFT

Ymmärtääksemme mitä Bildung voisi merkitä kolmannen vuosituhannen ihmisille, meidän on kiinnitettävä huomiomme sanan ”sivistys” tärkeään monimielisyyteen. Samoin kuin ”tiede”, voidaan ”sivistys” tulkita neljällä tavalla. Voimme puhua sivistyksen tekijöistä, sivistyksen tekemisestä, sivistyksen tekemisen tavasta tai sivistyksen tuloksista. Humboldttilaisessa katsannossa on selvää, että sivistyksen tekijöitä ovat potentiaalisesti kaikki ihmiset. Yhrä ilmeisestä on, että sivistys prosessina ja sen ”tuotantomenetelmät” kukoistavat parhaiten avoimissa ja vapaissa yhteisöissä. Sivistyksen tuloksena on yhteiskunta, jossa tiedolliset, moraaliset ja esteettiset arvot ovat harmoniassa keskenään ja tasapainossa aineellisempien arvojemme kanssa. Kasvatuksen ja opetuksen kannalta yksi tyylikkäämmistä humboldtilaisen Bildung-ihanteen kehittelyistä sisältyy John Stuart Millin esseeseen *Vapaudesta* (Mill, 1859).

Tässä esseessään Mill edellytti uskomustemme alistamista kriittiselle keskustelulle. Epätäydellisinä olentoina me olemme riippuvaisia arvostelukyvykstämme. Mikäli etsimme totuutta ja objektiivista tietoa, meidän on avattava ennakkokäsityksemme ja ajattelumallimme julkiselle tutkimukselle. Näin aito arvostelukyky on hyve jota voi jaloistaa vain vapaata kritiikkiä arvostavissa yhteisöissä. Kuten edellä totesimme, nämä vapaan tutkimuksen yhteisöt ovat myös samalla moraalisen harkinnan paras lähde: oikeutemme ja velvollisuutemme ovat erottamattomasti kytkeytyneitä siihen mistä valistuneet ihmiset



vapaasti tutkien ja keskustellen voivat päästä yksimielisyyteen. On tietysti terveellistä muistaa, että viisautta ihanteenaan pitäneet antiikin ajattelijat usein pitivät sen saavuttamista lähes mahdottomana.

Päättävän vuosisadan kauhut ja turhuudet todistavat että antiikin ajattelijoiden pessimismi oli osin oikeutettua. Tie valistuneeseen yhteiskuntaan on kuoppaisempi ja petollisempi kuin monet edistysuskokset valistuksen puolestapuhujat kuvittelivat. Se ei ole kuitenkaan mahdoton. Valistuksen sivistysihanteista voimansa ammentavat yhteisöt eivät voi rajata viisautta ahtaasti rajatuille asiantuntijayhteisöille. Näin menettelemällä varmistetaan vain tämän eliitin muuttuminen omia etujaan ajaviksi eturyhmiksi ja kannustetaan kansaa Kantin kuvaamaan ”itseaiheutettuun alaikäisyyteen”. Tässä katsannossa demokraattinen Condorcet on osoittautunut paljon realistisemmaksi kuin elitistinen Platon.

Jos siis otamme lähtökohdaksemme avoimen ja demokraattisen yhteiskunnan, meidän on tuettava sen kaikkien jäsenten sivistyspyrkimyksiä, kaikkien yksilöiden kykyjen ja taitojen monipuolista kehittymistä. Oleellinen osa tätä yleistä Bildung-pyrkimystä on arvostelukyvyn kehittyminen eli yksilön refleksiivisten ja kriittisten ajattelutaitojen kasvu ja syventyminen. Vain näitä ajattelun hyveitä harjoittamalla voi yksilö hankkia itselleen todelliset kansalaisoikeudet demokraattisessa yhteiskunnassa.

Olemme myös havainneet, että valistuneen yhteiskunnan kansalaisuuteen kuuluu osallistuminen hyvää elämää ja oikeuksiamme koskevaan keskusteluun, viime kädessä osallistuminen filosofiseen keskusteluun joka ei tunne rajoja. Siksi filosofialla, filosofian opiskelulla ja opetuksella on merkittävä roolinsa sivistyksemme tulkina ja kriitikkona. Olemme puolustaneet ajatusta laaja-alaisesta filosofiasta, joka kuuluu kaikkia yhdistävään demokratiaan ja sivistykseen. On siis vain kohtuullista, että lopuksi annamme tunnustusta myös asian-

tuntijakulttuuriksi ymmärretylle filosofialle.

Valistuneessa yhteiskunnassa nämä kaksi filosofian olomuotoa edellyttävät ja täydentävät toisiaan. Jotta filosofia voisi todella olla luutuneiden perinteidemme tehokas kriitikko, sen on itsensä kyettävä ottamaan etäisyyttä oman historiansa todistamista rajoituksista. Uusi sivistys ei koskaan synny, mitä Descartes sitten toivoikaan, aivan uusista lähtökohdista, vaan jokainen vanhan perinteen kriitikko on samalla vanhan perinteen tulkitsija. Tämän ymmärsi erinomaisesti Charles S. Peirce kartesiolaisuuden kritiikissään. Saman kritiikin tiivistä sattuvaksi metaforaksi Otto Neurath verrattessaan tietojemme järjestelmää laivaan, jonka miehistön on paikattava sitä purjehtiessaan, pala kerrallaan. Kiistämättä menestyksellisin ja radikaalein yritys irtautua asteittain kehityshistoriamme asettamista rajoituksista on tieteenharjoitus. Filosofia voi tarjota meille kaunopuheisia analyyseja elämämme tilasta ja tulevaisuudesta, mutta jos se ei itse pysty tarkistamaan käsitteitään ja lähestymistapojaan parhaimman käytettävissä olevan tietomme valossa, se ei voi tulkita uskottavasti maailmaamme, sen muuttamisesta puhumattakaan. Siksi tarvitsemme myös filosofista asiantuntijakulttuuria. Melkoinen osa tätä asiantuntijakulttuuria on kuronut umpeen sen kuilun, joka vielä parikymmentä vuotta sitten erotti tieteenharjoituksen ja filosofian toisistaan. Siksi meillä ei ole mitään syytä hävetä filosofisen asiantuntijakulttuurin nykytilaa, niin vähän kuin nykyfilosofien kaikkein ammattimaisimmista keskusteluista välittyikin suureen julkisuuteen. Kukaan ei nykyään voi hallita koko ammattimaisen filosofisen tutkimuksen kenttää, sillä sekä määrällisesti että laadullisesti se ylittää kaikkein kyvykkäimmänkin yksilön mahdollisuudet. Tämä kuitenkin vain todistaa filosofisten tietojemme ja ymmärryksemme edistyksestä, vaikka Kantin kaipailemaa ”tieteen varmaa polkua” ei voisi-kaan saavuttaa.

PÄÄTTÄVÄ EPÄTIETEELLINEN JÄLKIKIRJOITUS: SUOMEN VALINTA VUONNA 2002

Hyväksykäämme siis tietoisesti kunnianhimoisempi tulkinta filosofian ja filosofian opetuksen tehtävästä uuden vuosituhannen maailmankaupungissa. Ottakaamme filosofisen kasvatuksen ja filosofian opetuksen lähtökohdiksi sivistys ja arvostelukyvyn syventäminen. Olettakaamme myös herooisesti, että naturalistisemmat tavat selittää ja kuvata ihmisten ajattelua, toimintaa ja oppimista tarjoavat meille uusia oivalluksia myös filosofian opetuksen palvelukseen. Mihin siis matkaa suomalaisten lukioiden filosofian opetus? Aivan erityisesti, minkälaiset valtakunnalliset opetussuunnitelmat sille annetaan? Olemme puolustaneet yhteiskunnallisesti kunnianhimoista filosofia-käsitystä filosofian opetuksen lähtökohdaksi. Olemme myös todenneet miten vaikea ja haastava tämä lähtökohta on. Palvelevatko nykyiset opetussuunnitelmat näitä pyrkimyksiä?

Nykyäänkin lukion filosofian opetuksen tavoitteena on tukea opiskelijan ajattelun taitojen kehitystä. Sen välineitä ovat filosofian käsitteet, teoriat ja tutkimustavat, jotka ovat samalla myös yleissivistäviä sisältöjä. Tällä yleisyyden tasolla tavoitteissa ei ole vikaa. Mutta miten edistää niitä parhaiten opetuskäytännössä? Yksi kiireellinen tehtävä olisi laatia arviointijärjestelmä erilaisten filosofian tehtävien vaatimien ajattelun taitojen määrittämiseksi. Tässä katsannossa on mielenkiintoista havaita, että monissa Euroopan maissa on kehitelty ylioppilaskokeen filosofian tehtäviä samaan suuntaan. Kokelaan on aineistotehtävässä osattava eritellä pitkähkön tekstikartkelman sisältöä, kyettävä vertaamaan sitä johonkin toiseen näkemykseen ja esittämään perusteltu arvionsa lukemansa tekstin sisältämistä ajatuksista.² On jossain määrin huvittavaa havaita, että tämä tehtävätyyppi muistuttaa kovasti elämäntutkimustiedon yo-kokeissa käytettyä. Miten hyvänsä, haluamme kuitenkin tässä nostaa esiin yhden nimenomaisesti filosofian yo-kokeiden kehittelyn kannalta oleellisen näkökohdan.

Sekä tieteenharjoitusta että filosofiaa on usein verrattu peleihin. Ristisanatehtävät, shakki, palapelit, pasianssi jne. tavoitvatkin joi-
tain hyvin oleellista sekä tieteen että filosofian harjoituksen luontees-
ta. Kaikissa näissä peleissä on tavoite jonka saavuttaminen määritte-
lee menestyksen, ne kaikki perustuvat ongelmien ratkaisuun, niillä
kaikilla on säännöt ja jokaisen pelaaminen hyvällä menestyksellä vaa-
tii pelaajalta taitoa jonka vain harjaantuminen tuo mukanaan. Mikä-
li voimme analysoida peliä puhumalla ongelman ratkaisuun liittyvis-
tä voittavista strategioista, kutsumme peliä strategiseksi peliksi. Risti-
sanatehtävät, shakki jne. ovat kaikki strategisia pelejä – ja juuri siksi
ne valaisevat tieteen ja filosofian harjoittamisen luonnetta.

Strategiapelit eroavat kuitenkin toisistaan siinä, että vain joissakin
niistä minulla on todellisia pelikumppaneita tai opponentteja. Risti-
sanatehtävää, palapeliä tai pasianssia ratkoessani opponenttinani on
tavallisesti vain peliin objektiivisesti sisältyviä mahdollisuuksia edus-
tava luonto. Koska minun ei tarvitse arvailla luonnon
”siirtoja”, voin pitää luontoa
”parametrinä” ja keskittyä
oman strategiani kehittelyyn
ja toimeenpanoon. Toisissa
peleissä oman strategiani
menestys perustuu oleellises-
ti siihen miten hyvin olen
ymmärtänyt opponenttini
strategian luonteen. Siksi
näitä pelejä voisi kutsua toi-
sen asteen strategiseksi pe-
leiksi. (Ero näiden kahden
pelityypin välillä vastaa tie-
tysti eroa päätösteorian ja
peliteorian välillä.)

Aivan liian vähälle huomi-
olle ovat kuitenkin jääneet
ne visaiset ongelmat joita ra-
tionaalisuuden käsitteelle
koituu siirtymisestä ”para-
metrisestä” tilanteesta (toi-
sen asteen) ”strategiseen” ti-
lanteeseen. Ei ehkä ole kovin
liioiteltua väittää, että suuri
osa tieteellistä ja filosofista
järkiperäisyyttä koskevista fi-
losofisista ongelmista seuraa
suoraan siitä tavasta jolla en-
simmäisen asteen ja toisen
asteen strategiat kietoutuvat
niissä yhteen. Meidän kann-
altamme on kuitenkin tässä
oleellista se, että tieteen ja fi-
losofian harjoittaminen on
vieläkin mutkikkaampaa
kuin mitä analogia toisen as-
teen strategiisiin peleihin vih-
jaa. Kaikki ongelmat eivät
ole ratkaisemisen arvoisia, vaan perustuvat toisinaan todellisen tilan-
teen erheelliseen tulkintaan. Tässä mielessä pelitilanne ei juuri kos-
kaan ole täysin ”läpinäkyvä” pelaajille. Liioin eivät pelin säännöt ole
täysin lukkoonlyödyt, vaan ne muuttuvat ajallisesti. Eikä ole järkevää
ajatella, että meillä olisi kunakin hetkenä olemassa yksi yhtenäinen
pelilauta, jolla siirtoja tehtäisiin samoilla säännöillä, että itse pelin ja
sen pelaamisen edellytysten raja pysyisi aina samana, että olisi selvää
ketkä saavat tehdä siirtoja jne.

Mikäli meidän tässä tarjoamamme analogia valaisee tieteen ja filo-



sofian harjoittamista monimutkaisena strategisena vuorovaikutuk-
sena, on ilmeistä että tieteen ja filosofian suuressa pelissä on tilaa
monenlaisille osallistujille, taidoille ja tiedoille. Yhtä ilmeistä on kui-
tenkin se, että tässä ”hyperpelissä” on pysyvä tilaus arvostelukyvyille,
refleksiiviselle ymmärrykselle kulloisenkin tilanteen suomista mah-
dollisuuksista ja käytettävissä olevat voimavaroista. Tämä koskee ai-
van erityisesti filosofian harjoittamista, sillä juuri filosofisessa keskus-
telussa vaaditaan ”pelin ehtojen ja edellytysten” refleksiivistä tarkas-
telua.

Kukaan ei ole suurmestari syntyessään. Shakin kaltaiseen peliin
kuuluvat analysointitaidot kehittyvät vain jatkuvat harjaantumisen
myötä. Ei ole mitään perustetta uskoa, että filosofian opiskelu olisi
shakin opiskelua helpompaa. Siksi me tarvitsemme kirjoja jotka
harjaannuttavat filosofian opiskelijat ”klassisten siirtojen ja vasta-
siirtojen” maailmaan. Tällaisia aineistoja ei vielä ole riittävästi. Kun
seuraava lukion filosofian oppikirjojen sukupolvi ilmestyy, on epä-
kohta korjattava.

Mutta paljon suurempi haaste odottaa verkossa. Lissabonin ko-
kous täysin perustellusti kiirehti ”nettikulutaitoisuuden” opettamista
Unionin kaikille kansalaisille. Tavoite on erinomainen, mutta sen si-
sältö jäi epämääräiseksi. Eikö juuri tässä olisi suomalaisella filosofialla
ja sen opetuksella verraton tilaisuus näyttää tietä vanhalle hyvälle Eu-
roopalle?

VIITTEET

1. Tiibetä koskeva pohdiskelu perustuu Hajime Nakajiman teokseen.
2. Pekka Elo on jäsen European Baccalaureate –tutkinnon filosofian jaoksessa.

KIRJALLISUUS

- Arthur, B. & Durlauf, S. & Lane, D. (1997): *The Economy as an Evolving Complex Systems*; Addison-Wesley.
- Cosmides, L. & Tooby, J. (1997) <<http://www.psych-ucsb.edu/research/cep/primer.html>>; Tooby, J. & L. Cosmides, (1992), *The Psychological Foundations of Culture. In the Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (ed. J. Barkow, L. Cosmides, & J. Tooby), pp. 19-136, N.Y., Oxford U.P.
- Droit, P.-R. (1995) *Philosophy and Democracy in the World*. UNESCO
- Elo, P. & Savolainen, J. & Hakala, O. (1997) *Elämäntekstiusseikkailu 2002*. kirjassa *Hyveen ritarit*. FETO & SUOL: Helsinki.
- Gellner, E. (1984) ”The Devil in Modern Philosophy.”, alun perin *Hibbert Journal* 56 (1957/58): 251-55.
- Hajime Nakamura (1997), *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, London, Kegan Paul International
- Huizinga, J. 1984. *Leikkivä ihminen*, suom. saks.kiel. Sirkka Salomaa, WSOY graafiset laitokset, Juva. Alkup. holl. *Homo Ludens* 1938.
- Humboldt, W. (1969) *The Limits of State Action*, Käänt. ja toim. J.W. Burrow, Cambridge: Cambridge UP, 1969. Saksank. alkup. *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, 1792.
- Kelly, K. (1998) *New Rules for the New Economy: 10 radical strategies for a connected world*, Viking Penguin, New York.
- Krishna, D. (1992) *Indian Philosophy – A Counter Perspective*, Oxford U.P, Delhi.
- Mill, J.S. (1993) *On Liberty*. London: Everyman Edition, ed. J.M. Dent. Alkup. 1859.
- Pinker, S. (1997) *How the Mind Works*, Penguin Books, Clays Ltd, St. Ives plc (England).
- Polanyi K. (1944) *The Great Transformation*, New York: Rinehart and Co.
- Sen, A. (1998) *Development As Freedom*, Alfred A. Knopf, Inc., New York.
- Sen, A. (1997), *People’s Power is the Best Antidote Against Bad Politics*, <<http://www.rediff.com/business>>
- Stiglitz, J. (1999), *Participation and Development: Perspectives from the Comprehensive Development Paradigm* (Remarks at the International Conference on Democracy, Market Economy and Development, <<http://www.democracy-market.org/>>
- UNESCO (1997) *Rauhan-, ihmisoikeus- ja demokratiakasvatuksen yhteiset perusteet*. Suomen UNESCO-toimikunnan sopimuksia ja suosituksia sarja no19.
- Wason, P. (1966) Reasoning. In B.M.Foss (Ed.) *New Horizons In Psychology*. Harmondsworth: Penguin.
- Weinberg, S. (1999) *Unelmia viimeisestä teoriasta*. Art House: Helsinki

'MINUA KIINNOSTAA TAVALLISET ASIAT'

"Olen aikaisemmin lukenut lukiossa yhden kurssin filosofiaa, enkä muista siitä mitään, joten pelkäsin tämän olevan yhtä vaikeaselkoista". Lueskelin tuossa luentopäiväkirjoja erään ammattikorkeakoulun filosofian kurssilta. Tällaiset muualtakin surullisen tutut ajatelmat hyppivät sieltä esiin. "Saapuessani tälle ensimmäiselle luennolle minulla ei ollut juuri minkäänlaista käsitystä siitä mitä filosofialla tarkoitetaan. Hämärästi muistan, että lukiessani muutama vuosi sitten lähihoitajaksi, meillä oli kurssi nimeltä Lähihoitajan työn filosofiset perusteet. Itse kurssin sisällöstä en muista mitään. Tästä syystä olin utelias sen subteen, mitä tuleman pitää."

Minkä vuoksi nuo ihmiset ovat käyneet noita filosofian kurseja, joilta he eivät muista mitään tai joilla he hymyillen kertovat kuullensa pohdintaa siitä, "onko maailma vain mielikuvitusta, mistä siis tiedät että jokin asia todella on olemassa... Jotain liian korkealentoista näin tavallisen ihmisen ymmärrettäväksi"? Minulle tämä ongelma näyttäytyy filosofian opettajana sellaisen ihanteen valossa, että filosofia voisi olla ihmisille jotenkin merkityksellistä ja siksi sen opettaminenkin olisi tarpeellista.

Toki on myös sellaisia opiskelijoita, jotka kertovat hienoista lukion filosofian kurseista, innostuneista keskusteluista, jotka saivat heidät hakeutumaan uusille filosofian kursseille. Joko heidän opettajansa on löytänyt avaimen raottaa heille filosofian maailmaa, tai sitten on niin, kuten eräs opiskelija kirjoittaa päiväkirjassaan, "että tämä filosofia taitaa olla sellainen juttu, että toiset on jotenkin syntyperäisesti tämmöisestä kiinnostuneita, minä vaan en ole, minua kiinnostaa tavalliset asiat".

Saattaa olla niin, että jotkut taipuvat luontaisemmin filosofian suuntaan. Voimme kuitenkin asettaa itsellemme myös haasteen: miten voitaisiin saada mahdollisimman moni opiskelija löytämään filosofian opiskelusta itselleen jotain merkityksellistä, kenties ei koskaan kaikkia, mutta ehkä joku sellainenkin joka ei ole tällaisesta pohdiskelusta entuudestaan kiinnostunut. Tämä on Sokrateen ongelma: miten saada sellaiset ihmiset filosofisen ajattelun pariin, jotka eivät näe siinä mitään mieltä? Monien opettajien kokemukset antavat meille toivoa, että kyllä se on jossain määrin mahdollista, sellaista tapahtuu, ei kaikille, ei aina, mutta kuitenkin. Ja tämä taas panee miettimään kysymystä pedagogisesti: mitä tapahtuu silloin kun se onnistuu?

Tällaisten kysymysten vaivaamina olemme järjestäneet Jyväskylässä useana syksynä ja keväänä filosofian opettajien tapaamisia, joissa on puhuttu opettajien kokemuksista, opiskelutavoista ja filosofian opettamisen teorioista. Kaikkien tapaamisten erääksi keskeiseksi kysymykseksi on noussut, miten sitoa filosofian opetus opiskelijoiden omaan elämisa maailmaan, tai toisena äänenä: miksi se pitäisi sitoa, miksi ei vain opetettaisi heille Filosofiaa?

Tässä on käsittäkseni vastakkain kaksi erilaista käsitystä filosofian ja oppimisesta. Toisille opettajille tuo opiskelijan maailma ei ole kovin merkityksellinen ongelma. Filosofia tarkoittaa heille joitain filosofeja, teorioita, käsitteistöjä, niitä mitä kirjoissa on kirjoitettuna.

Ja opettaminen on niiden kertomista, välittämistä opiskelijoille. Tämä on käsittäkseni varsin yleinen käsitys filosofian opettajien keskuudessa ja se näkyy kyllä myöskin lukion filosofian oppikirjojen olemuksessa, joskaan kirjoittajat eivät ole vastuussa opettajien tavasta käyttää oppikirjoja. Muoto tulee akateemisen filosofian opetuksen maailmasta.

Tämän ajattelutavan käytännöllisenä ongelmana on tuo alussa kuvailemani epämiellyttävä kokemus, että vain kovin harvat lähtevät mukaan filosofianjunaan, ja muut kirjoittelevat päiväkirjoihinsa korkealentoisesta turhuudesta. Opetuksen suunta on tässä jollain tavoin etukäteen määritellystä filosofiasta opiskelijaa kohti, ja opettajan ongelmana on miettiä lähinnä, mitä tuo filosofia on mitä hän opettaa. Opetustilanteessa ovat silloin vastakkain filosofisen puheen maailma ja opiskelijoiden omat 'arkisen' puheen maailmat. Ja kysymys asettuu nyt näin: tarvitseeko noiden kahden maailman kohdata filosofian opiskelussa? Monet opettajat ajattelevat, että tarvitsee, mutta miten se käy päinsä?

Opettajien tapaamisissa paljon puhuttu teema sitoa toisiinsa filosofian ja opiskelijoiden maailmat nousee uskosta, että tuolla sitomisella saavutettaisiin mielekkäämpää opiskelua suuremmalle joukolle opiskelijoita. Tämä on pyrkimys, mutta mihin se perustuu? Ongelmat, joihin tämän kysymyksen purkamisessa on törmätty, ovat hyvin monet itsessään filosofisia kysymyksiä. Yritän seuraavaksi hahmotella pohdittavaksi joitakin noista kysymyksistä. Käytän hyväkseni ennen kaikkea Jaspersin ajatuksia teoksesta *Psychologie der Weltanschauungen*, jossa hän kirjoittaa ihmisen maailmankuvan eri tasoista.

ANKKUROITUUKO OPETUS?

Opiskelijan 'elämisa maailma' viittaa laajuudessaan kaikkeen inhimilliseen vain sillä rajauksella, että on kyse jonkun yksilön ja hänen yhteisönsä määrätynlaisesta historiallisesta tilanteesta. Mihin tuossa suuressa kokonaisuudessa filosofia voisi kytkeytyä? Vastaus on varmaan monitahoinen, ihmisissä ei ole jotain yhtä 'aivolisäketä', joka vastaisi filosofian kutsuun. Koetan seuraavassa jäsentää opiskelijan näkökulmasta, millaisilla erilaisilla tasoilla hän voi ottaa vastaan filosofian opetusta, mihin opettaja voisi kiinnittää opetuksensa.

'Ottaa vastaan' on ilmaisu, joka sisältää paljon niin oppimisteoreettisia kuin filosofisiakin ongelmia. Opiskelijat, joita olen edellä lainannut, eivät kaiketi ole ottaneet mitään vastaan filosofian tunneilla, vaikka ovat siellä istuneet ja ehkä kirjoittaneet kovasti muistiinpanoja. Filosofia on merkinnyt heille ulkokohtaisia tietoja, tai toisin päin sanoen, ei ole merkinnyt heille henkilökohtaisesti mitään. Ja näin ollen filosofia ei ole kiinnittynyt heissä mihinkään. Tällainen tietojen ankkuroitumattomuus on meille kaikille tuttua omista opinnoista, kurseista joilla on tullut vain istuttua.

On ongelmallista perustella opetuksensa mielekkyyttä vetoamalla siihen, että nämä ja nämä asiat ovat tärkeitä, on tunnettava Kantin kategorinen imperatiivi ja Platonin ideaoppi. Tärkeys opettajan tai filosofian näkökulmasta voi olla yhdentekevää, jos se ei ole merkityksellistä opiskelijalle. Hän ei luultavasti silloin opi, tai muistaa ulkoa, mikä ei kaiketi ole filosofian kannalta mielekästä.

Vastaanottamisen edellytys on, että se merkitsee itselle jotain. Tästä alkaa varsinaisesti kysymys oppimisesta. Filosofia voi kiinnittyä opiskelijassa hyvin monenlaisiin merkityksiin tai kiinnostuksen suuntiin. Filosofian opettajille ovat tuttuja silloin tällöin vastaantulevat opiskelijat, joille filosofia todellakin näyttää olevan ikään kuin luontainen asia. He pitävät teoreettisesta asioiden miettimisestä, sellaisistakin spekulatiivisista ajatuksen juoksusta, joilla ei näyttäisi olevan mitään osuutta heidän muuhun elämäänsä. Teoriat kiehtovat mieltä, tunne hallita käsitteitä ja niiden loogista juoksutusta. Heillä on mielessään ikään kuin oma teoreettinen sopukka tähän tarkoitukseen. Ja se on varmasti yksi opetuksen kiinnitysalusta, joskin se koskettaa vain harvoja opiskelijoita.

Opettajan kokemukseni kertoo myös, että tuollaiset opiskelijat nimenomaan usein haluavat sellaista opetusta, jossa ei pyritä mihinkään muunlaiseen kiinnittymiseen, ei mitään turhaa arkipäiväistä höpinää. Minua on vain aina vaivannut tässä yhteydessä kysymys, miksi tuollainen teoretisoiminen kiehtoo heitä, onko joissakin ihmisissä todella luontainen uteliaisuus älylliseen toimintaan, jolla ei ole välttämättä lainkaan käytännöllisiä siteitä?

Itse en haluaisi rakentaa opetustani vain 'puhtaan teoriamaailman' ja teoreettisesti suuntautuneiden opiskelijoiden varaan, koska sellainen filosofia ei riitä myöskään itselleni, oma filosofiakäsitykseni on elämänfilosofisempi. Opettajan filosofiakäsitys nousee tässä kysymyksessä selvästi esiin. Mihin pyrit opetuksesi kiinnittämään, riippuu siitä, millaista filosofiaa opetat, miten sen luonteen itse ajattelet. Tämä on jokaisen opettajan itse hahmotettava. Meillä on erittäin monenlaisia käsityksiä filosofiasta, sen sisällöistä ja tehtävistä. Asetun tässä näine kysymyksineni mannermaisen filosofian kenttään, sellaiseen ajatteluun, jossa teoreettinen käsitteellistäminen suuntautuu ennen kaikkea itse kunkin omaan elämismaailmaan. Historiallinen filosofiaakin on ennen kaikkea vain apuväline tuossa elämän tulkinnassa.

OMAT TÄRKEÄT KÄSITYKSET

Tulemme lähemmäksi jokaisen ihmisen kannalta merkityksellisiä asioita, kun puhumme ihmisten käsityksistä ja uskomuksista, jotka ovat tulleet heidän omikseen, osaksi heidän maailmankuvaansa, tapaa jäsentää maailmaa, jossa he itse välittömästi elävät. Käsitykset voivat olla myös välillisemmällä tavalla ihmisille merkityksellisiä, ne voivat kytkeä meitä esimerkiksi sotiin ja nälänhätään maapallon eri puolilla tai vaikkapa maailmankaikeuden syntyyn.

Käsityksiä voi olla kahdessa eri merkityksessä, omaksi tulleet ja henkilökohtaisesti merkityksettämiä. Jälkimmäiset ovat vain jääneet muistiin vaikkapa kirjoista tai televisioista, ja jääneet sellaisena mielen tietämyksen varastoon. Omaksi tulleilla käsityksillä on sen sijaan aina merkityslataus: minä näen maailman ja toimin siinä tietyssä uskossa. Ne valaisevat omaa elämäämme. Ne merkitsevät meille aina jotain, mikä ilmenee siitä, että pyrimme pitämään niistä yleensä tiukasti kiinni. Ne ovat osa meitä, meidän olemisen tapaamme.

Yksi tuollainen käsitysten alue on metafyyminen maailmankuva, joka pohdituttaa monia ihmisiä. Jotkut metafyymsiset kysymykset voivat olla henkilökohtaisesti pakottavia, uskonnollisia tai vaikka kuolemaan liittyviä eksistentiaalisia kysymyksiä. Ja ehkä ihmisillä on ylipäätään tarve rakentaa maailmankuvaansa myös niiltä osin, jotka eivät kosketa lainkaan omaa arkista maailmanmenoa. Ja tähän kuuluvat myös suuret metafyymsiset ajatukset ja uskomukset. Opettaja voi kuitenkin varsin pian havaita, että tuollainen metafyymsioinnin tarve on sekin rajoittunut varsin pieneen ryhmään opiskelijoita, ja toisia nuo pohdiskelut vain. Vaikka metafyymsiset uskomukset ovat vain yksi, mahdollisesti pienikin alue omien käsitysten verkostossa, voi filosofian opettaja heittää onkensa tuohon avantoon ja saada tulosta.

Opetuksessa voidaan pyrkiä dialogiin opiskelijan omakohtaisen ja laajan käsityksimaailman kanssa. Dialogi ei tarkoita tässä vain keskinäistä puhumista, vaan syvemmin myös dialogia, jota opiskelija käy sisällään oman käsityksen ja opettajan esittämän käsityksen välillä. Tuollainen dialogi on gadamerilaisittain aidon ymmärtämisen edellytys: opiskelijan perspektiivissä hänen käsityksensä ja opettajan esittämät käsitykset keskustelevalt keskenään, ja tuloksena on parhaimmillaan uusi ymmärrys. Ymmärtäminen on juuri tuota dialogia, jota käymme jatkuvasti vastaan tulevien käsitysten, uskomusten, mielipiteiden kanssa. Oman ajattelun kehittyminen filosofian opetuksen tavoitteena edellyttää tuollaista dialogia oman ja uuden käsityksen kanssa.

'Omat käsitykset' on todellisuudessa mutkikas ilmiö. Varmaan ei ole niin, että yksilön käsityksimaailma muodostuu johdonmukaisesta, yhtenäisestä maailmankuvasta, käsitysten järjestelmästä. Bahtinin moniäänisyyden ja Ricoeurin kertomuksen käsitteillä voisi

olla käyttöä myös tässä yhteydessä. Niiden perusteella voitaisiin ajatella, että ihmisen tietoisuus on moniääninen, se rakentuu useista elämän aikana omaksutuista puhemaailmoista, kertomuksista, joissa ilmaistaan kulloisenkin 'äänen', isän, äidin tai muiden kasvattajien merkityksillä ladattuja käsityksiä maailmanmenosta.

Opetuksen ankkuroitumisen kannalta tästä voisi päätellä, että ankkuroitumislustoja, erilaisia omaksi tulleet puhemaailmoja on samanaikaisesti samassa yksilössä monenlaisia. Tällainen käsitys opiskelijan sisäisestä dialogista laajentaa ja särmistää kuvaa siitä, miten opiskelija ottaa vastaan opettajan tai kirjan tarjoamaa puhetta. Hän voi käydä tuota dialogia monella eri tasolla, erilaisissa sisäistämässään puhemaailmoissa tai kielipeleissä. Ja filosofiset ajattelutavat voisivat tulla hänessä yhdeksi puhemaailmaksi, josta käsin hän voisi keskustella muiden eri tavoin suuntautuneiden kertomustensa kanssa.

Jos opetuksen tavoitteena on lisätä opiskelijan ymmärrystä omasta elämismaailmastaan, on tämä opiskelijan omien käsitysten taso hyvä kiinnitysalusta oppimiselle. Ongelmaksi tulee silloin opetuksen luonne: miten sitoa filosofia ja nuo käsitykset toisiinsa? Esitän ikään kuin teesinä väitteen, että filosofian opetuksen nojautuminen filosofian historialliseen aineistoon, filosofien teorioihin ja käsitteistöihin, on tuottanut paljon 'en muista sieltä mitään' -tyyppistä opiskelua. Jos opetuksessa lähdetään liikkeelle filosofian perinteen näkökulmasta, ei tuota kosketuspintaa esimerkiksi lukiolaisen tai ammattikorkeakoululaisen käsityksimaailmaan juurikaan voida saavuttaa. Filosofia jää harvojen huviksi.

Jos taas lähdetään liikkeelle opiskelijoiden omista käsityksistä, voi tulla ongelmaksi päästä niistä filosofiseen ajatteluun. Tunnit saattavat jäädä mahdollisesti mukaviksi keskustelutuokioiksi, mutta opitaanko siellä jotain mitä voidaan sanoa filosofiksi? Näiden kahden eri lähestymistavan väliltä voidaan yrittää etsiä sellaista opiskelutapaa, jossa molemmat lähtökohdat ovat läsnä niin että syntyisi tuo ikään kuin kahden erilaisen puhemaailman välinen dialogi ja uuden ymmärtäminen mahdollistuisi.

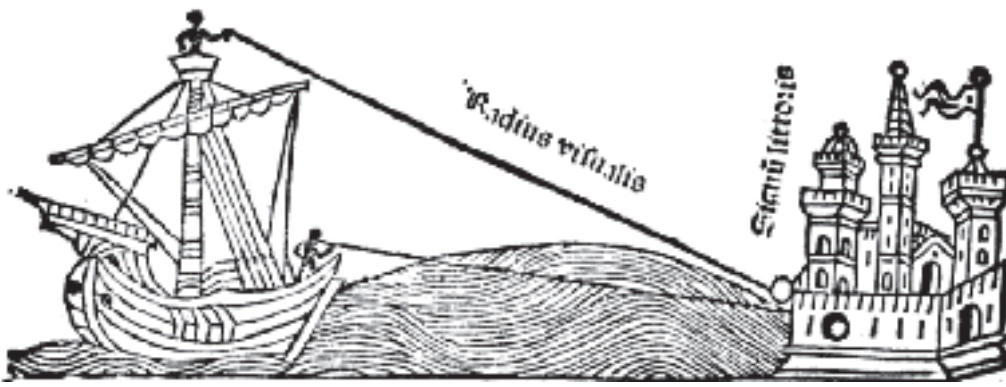
Luennoivalta opettajalta tämä edellyttää opiskelijoiden käsityksimaailman jonkinasteista tuntemusta, muuten hän ei voi dialogisoida, ennakoita puhettaan suhteessa opiskelijoiden käsityksiin. Dialogimuotoisessa opiskelussa on taas se etu, että opiskelijat ilmaisevat itse omat käsityksensä ja opettajan tehtäväksi jää rakentaa yhteys niiden ja filosofisen ajattelun välille.

Yhteyden rakentaminen filosofisen teoretisoinnin ja opiskelijan puhemaailmojen välille on suuri haaste opettajalle. Jos opettaja asettaa itselleen tuollaisen tavoitteen, vaikuttaa se kaikkiin puoliin hänen opetuksessaan. Se edellyttää opettajan aineiston, esimerkiksi filosofien luomien teorioiden, perinpohjaista uudelleen ajattelua kulloistenkin opiskelijoiden näkökulmasta. Toisaalta ei kaikeksi kenellekään filosofiaa harrastavalle pahasta ajatella välistä kysymystä, miten jokin filosofinen teoria ylipäätään liittyy meidän elämäämme, nykyhetken ilmiöihin ja miten se voisi tehdä niitä meille näkyvämmäksi.

ANKKURI KOKEMUSMAAILMAAN

Erilaisilta käsitysten tasoilta voidaan siis löytää alustoja opetuksen kiinnittymiselle. Meidän suhteessamme maailmaan ja siten myös vastaantulevaan opetukseen on olemassa myös tasoja, joita ei voida määritellä käsityksiksi. Niille on käsityksistä poiketen ominaista eittietoinen tai vähemmän tietoinen luonne. Maailma nähdään ja koetaan tällä tasolla hyvin omakohtaisesti. Kyse on opiskelijan varsinaisesta kokemusmaailmasta, hänen omasta välittömästä, kehollisesta, toiminnallisesta suhteestaan maailmaan. Siihen kuuluvat erottamattomasti myös arvot.

Tämä kokemuksellinen taso on mahdollisesti yksilön ominta aluetta myös merkitykseltään. Jos meitä opettajina vaivaa kysymys, mikä opiskelijoissa voi herättää kiinnostuksen johonkin asiaan, olisi meidän etsittävä sitä paljolti juuri tältä tasolta. Omat arvot värittävät



yksilön maailman välittöminä, vastustamattomina tunnereaktioina. Sieltä löytyvät pääosin yksilön moraaliset juuret, hänen intohimoiset harrastuksensa, seksuaalisuus, urheilu tai vaikkapa taiteet.

Kokemuksina niistä on kuitenkin usein vaikea puhua, niille ei tahdo löytyä sanoja. Sen sijaan käsitysten tasolla kaikki löytävät itsestään paljon kertomuksia tuollaisista asioista ja osaavat ilmaista niitä. Opetuksen ankkuroiminen kokemuksen tasolle vaatii mielestäni suhteellisen eron ymmärtämistä käsitysten ja kokemusten välillä, vaikka ne eivät olekaan toisistaan täysin irrallaan, vaikka ne muotoavat toisinaan. On eri asia puhua käsityksistä, jotka ovat tulleet toisilta ihmisiltä useinkin yleisinä kertomuksina, kuin omista kokemuksista. Ne eivät ole samanlaisia asioita, niillä on osittain eri alkuperä. Kokemuksista ei voi keskustella samalla tavalla kuin käsityksistä. Käsitysten tasolla voi opiskelija esittää sellaisiakin kertomuksia, jotka eivät välittömästi sitoudu hänen kokemusmaailmaansa.

Omassa opetuksessani olen havainnut selvän eron kokemuksista ja käsityksistä lähtevien opetuskeskustelujen välillä. Yhteisille kokemuksille pyritään löytämään reflektion avulla tietoisempi, käsitteellinen tai metaforinen ilmaisu. Kokemuksiin perustuvaa tutkivaa keskustelua voitaisiin tässä mielessä nimittää fenomenologiseksi. Se on aina muotoa, 'miten sinä olet kokenut tarkasteltavana olevan ilmiön'. Sen sijaan käsityksistä lähtevät keskustelut ovat yleensä luonteeltaan kriittisiä ja päätyvät käsitteanalyysiin ja käsitteiden selkeyttämiseen. Esimerkiksi 'mitä tarkoitat sanoessasi, että ihmisen pitäisi olla oma itsensä, mitä tarkoittaa tuo itse?' Nuo kaksi erilaista tietä voidaan toki kytkeä toisiinsa siten, että kokemukset käsitteellistetään ja siitä jatketaan käsitteiden kriittisellä tutkimisella.

Opiskelijan kokemusten tutkimisessa ilmenevät hänen omimmat kiinnostuksensa ja siteensä maailmaan. Sen vuoksi opetuksessa kannattaisi koettaa sillan rakentamista myös tälle tasolle. Kokemuksissa on aina myös yhteisöllinen, intersubjektiiivinen puolensa, joka tekee niistä puhumisen yhteisesti merkitykselliseksi.

Filosofian teoriamaailma ja opiskelijan vaikeasti ilmaistavissa oleva kokemusmaailma ovat mielikuvina hyvin vastakkaisia, vähän niin kuin ylin ja alin. Sillan rakentaminen niiden välille vaatii liikkumista monen tasoissa puhutavoissa. Mutta millaisella kielellä tämä kokemuksellinen taso voitaisiin saavuttaa?

Viime syksynä Jyväskylässä pidetyssä seminaarissa pohdittiin ja työstettiin myös käytännöllisesti opetusmuotoja, jotka voisivat tavoittaa opiskelijan kokemusmaailman. Yksi sellainen oli kuvan käyttö opetuksessa. Esimerkiksi kuvan tuottamisen kautta voidaan ilmaista jotain millään muulla tavoin vaikeasti tavoitettavaa. Ja kuvan tekemisen jälkeen kuvasta voidaan puhua, yrittää muuntaa kuvan kieltä puheeksi. Näin kokemus tai vaikka intuitiivinen arvomaailma voi saada tietoisemmän ilmaisun. Kuvan tilalla voidaan käyttää myös metaforista puhetta, vaikkapa runoutta, joilla on jo itsessään vahva side kokemukselliseen maailmaan. Laajasti ottaen lähtökohtana voi olla mikä tahansa kokemukseen pohjaava toiminta: käydään metsässä tai taidenäyttelyssä, leikellään kuvia tai kuunnellaan musiikkia, pyritään kuvailemaan omia kokemuksia.

Kun nyt sitten kysymme, miten tämä liittyy filosofiaan, joudum-

me jälleen pohtimaan filosofian luonnetta. Kysymys voidaan asettaa esimerkiksi siten, että voiko kuvista rakennettu esitys olla jo itsessään filosofista toimintaa? Kuvaa tuotettaessa epäilemättä jo ajatellaan jotain, tullaan ehkä tietoisemmaksi esimerkiksi jostain arvokysymyksestä. Vai pitääkö meidän ajatella, että filosofia on käsitteellistä, teoreet-

tista ajattelua? Filosofia on varmuudella myös sitä, vaikka tunnemmekin paljon filosofiaa, joka ei vastaa tuota määritelmää.

Filosofian omaa teoriakenttää katsellessa voisi ajatella, että siellä on sellaisia alueita, jotka eivät luonnostaan synnytä mitään tarvetta ankkuroida sitä opiskelijan kokemusmaailmaan mutta kylläkin käsitysten tasolle. Esimerkkinä käy Kantin tieto-oppi, jolla ei itsessään ole juurikaan kokemusmaailmaa tiedostavia intressejä, sehän on rakennettu luonnontieteellistä toimintaa varten. Sen sijaan eksistentiaaliset, toimintaa ja arvoja koskevat, hermeneuttiset tai yhteiskuntateoreettiset kysymykset löytävät varmuudella liittymäkohdan jokaisen opiskelijan kokemuksiin. Esimerkiksi tie moraalisista käytännöistä etiikan teorioihin on kohtuullisen lyhyt kuljettavaksi.

Tämän ajatusrakennelman mukaan opettaja voi suhteuttaa opetuksensa opiskelijaan hyvin monilla eri tasoilla, jolloin myös opetuksen luonne on aina hiukan erilaista. Hän voi myös jättää tuon suhteuttamisen kokonaan opiskelijan omaksi huoleksi. Ajattelun ja tässä tapauksessa nimenomaan tietojen ankkuroitumattomuus on kuitenkin oppimisen ja myös opettamisen mielekkyyden kannalta suuri ongelma.

Haluako ja mihin opettaja kiinnittää filosofian opetuksensa riippuu nähdäkseni paljolti siitä, mikä hänen mielestään on filosofian opetuksen tavoite, miksi opettaa filosofiaa juuri näille ihmisille. Lukioiden ja vaikkapa ammattikorkeakoulujen filosofian opetuksella on erilainen tavoite kuin yliopistollisella opetuksella. Niissä filosofisten teorioiden tuntemuksella ei ole itseisarvoa. Oma käsitykseni on, että mielekäs tavoite lukiolaisen kannalta on oppia ajattelemaan filosofisesti sitä, mitä tapahtuu lukiolaisten elämän perustasolla. Siis oppia ymmärtämään uudella tasolla omaa ja toisten moraalista toimintaa, omia eksistentiaalisia ongelmia, yhteiskunnan kehitystrendejä tai vaikka yhteisön uskomusten rakentumista. Ammattikorkeakouluissa taas filosofian opetus on tarkoituksenmukaista kytkeä kyseessä olevaan ammatilliseen toimintaan, sen eri puolien filosofiseen reflektioon, mutta mahdollisesti myös tieteellisen tutkimuksen tekemiseen.

Filosofiassa opiskelijoiden kiinnostuksista puhutaan erilaisella kielellä kuin 'luonnollisessa' elämässä, jolle filosofian kieli näyttäytyy sen vuoksi enimmäkseen outona ja vieraana. Jos opetuksessa lähdetään liikkeelle valmiista filosofiankielisestä puheesta, jää kytkök helposti toteutumatta tuon vierauden vuoksi. Mutta jos filosofia ja 'tavalliset asiat' löytävät toisensa, voi opettaja parhaassa tapauksessa iloita kuin pappi käynnynnäisestä saadessaan kurssipalautteesta lukea tuon 'tavallisen' ihmisen löytäneen jotain perin uutta ja ihmeellistä filosofian avulla.

LÄHTEET

- Bahin, M. 1991. *Dostojevskin poetiikan ongelmia*. Pieksämäki.
 Gadamer, H.-G. 1990. *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke I. Tübingen.
 Jaspers, K. 1985. *Psychologie der Weltanschauungen*. München.
 Ricoeur, P. 1984. *Time and Narrative*. Chicago.

FILOSOFIASTA LUKIOSSA

Ennen ensimmäistä filosofian tuntiani minulla ei ollut minkäänlaista käsitystä siitä, millainen oppiaine filosofia tulisi olemaan. Filosofien Marx ja Nietzsche nimet olivat vilahtaneet käytäväkeskusteluissa ja Rosseauta ja Voltairea oli sivuttu historian tunneilla. Filosofian tutkimusmetodeista ja sen osa-alueista en tiennyt mitään. Itse asiassa koko sana ”filosofia” oli kuin mystisen usvan peittäjä. Niiltä osin, kun arvelin sen olevan jotakin elämäntutkimuksen kaltaista tieteen ja uskonnon välimaastossa, en arvannut täysin väärin: aihepiirit, joiden avulla filosofian olemusta myöhemmin valaistiin olivat osin jo tuttuja uskonnon, historian tai fysiikan tunneilta. Oppilaiden keskuudessa huhuttiin myös filosofian oppituntien kuluvan rattoisan rupattelun merkeissä. Lisäksi kurssimerkinnän kuulemma saisi, jos muistaisi vain pitää omia mielipiteitään esillä tarpeeksi ahkeraan. Aivan pieleen eivät nämmäkään ennakoarviot menneet.

Käsitykseni filosofiasta tieteenä ja sen opiskelusta ovat kuitenkin sittemmin ainakin hieman muuttuneet. Ensimmäinen ”törmäys todellisuuteen” oli huomata, miten suuressa määrin filosofisen ajattelun kenttä olikin jo ennalta viitoitettu ja eri aloihin lohkottu. Kysymys kuuluikin, minkä filosofian osa-alueen suuntaan omien kysymysten kanssa tulisi liikkua ansaitakseen milloin vastaväitteitä, milloin myötämielisyyttä. Filosofian historian suurten ajattelijoiden esittely ärsytti minua: vaikka heidän ajatuksiaan ei mitenkään haluttu tuputtaa, tuntui minusta kuitenkin siltä kuin henkilökohtainen maailmankuvani olisi jokaisella oppitunnilla saanut uuden iskun uusien kysymysten noustessa sitä horjuttamaan. Minkä ihmeen vuoksi sellaisillekin hyvälle asioille kuin elämän- ja ympäristön suojelu tai ihmisarvo tulisi alkuunkaan esittää filosofisia perusteluja?

Voi olla, että filosofian oppituntien salakavala ”propaganda” on onnistunut mädättämään entisen riippumattomamman ajattelutapani, mutta nykyisin kuitenkin koen filosofien (tai oikeammin heidän ajattelunsa) esittelemisen hyväksi asiaksi. Erilaisten näkökulmien kohtaaminen on paitsi ravistellut, myös vahvistanut ja kehittänyt omaa näkemystäni. Nopean vertailun jälkeen saatan huomata ajattelevani monista asioista yhä samalla tavoin kuin ennen ensimmäistäkin filosofian tuntia. Filosofia on siis minun koh-

dallani pikemminkin tarkentanut kuin muuttanut maailmankuvaani. Näin ollen ensimmäiset tuntemukseni siitä, että filosofian auktoriteetit jollakin tavoin murskaisivat oman ajatteluni ovat osoittautuneet vääriksi.

On suuresti opettajien vastuulla, mihin suuntaan filosofiaa opiskelevan nuoren oma ajattelu tai hänen suhtautumisensa oppiaineeseen kehittyi. Vanhojen filosofien kanssa ’mittely’ opetustarkoituksessa vaatii mielestäni opettajalta paitsi hyvää tietämystä, myös kykyä keskustella oppilaiden kanssa. Mielestäni filosofien ja heidän ajatustensa esillä pitäminen hyödyttää eniten keskustelun lähtökohtana: hyvä filosofinen keskustelu on opettanut minulle metafysiikan syvimmästä olemuksesta paljon enemmän kuin mihin opettajan piirtoheitinkalvo olisi koskaan pystynyt. Väittelystä oppii ajattelun perustaitoja: oman kritiikin perusteleva auttaa ajatusprosessin muuttumista kriittisemmäksi omille ja muiden esittämille mielipiteille. Lopulta tämän kaiken tulisi johtaa järkevään ja loogiseen ajatteluun.

Filosofian opetus lukioissa on nyky muodossaan vielä melko nuorta. Tästä johtuvat kai ne muutamat ongelmat, joihin toiset filosofiaa valinneet oppilaat ovat törmänneet. Yksi varsin huolestuttava ongelma ovat epäpätevät filosofian opettajat. Joissakin lukioissa filosofian oppitunnit kuluvat rattoisasti videoita katsellessa; Leijonakuningas-elokuvan jälkeen opettaja saattaa pitää pienen keskustelutuokion aiheesta ”mikä elokuvassa oli filosofista?”. Toki tämäkin saattaa alkuun kuulostaa hyvältä, mutta mielestäni kuitenkin väittelyt ja pohdiskelut esimerkiksi ontologiassa tai eettisissä aihepiireissä tuottavat parempaa tulosta sekä filosofiaan tutustumisen että ajattelun kehittymisen kannalta. Tuleehan myöntää, ettei ”Leijonakuningas” välttämättä vaadi opettajalta aivan samantasoista asiaan perehtymistä kuin metafysiikka ja näin on opettajia virkoihin helpompi saada. Toinen opetuksen ääripää olisi ehkä luokkahuoneeseen ”hahhattelemaan” tuotu korkeasti lukenut filosofian tutkija, jonka pedagogiset ansiot eivät kuitenkaan mahdollisesti yllä aivan lukion vaatimustasolle. Oppilaan näkökulmasta opettajan tulisikin olla tiedon esisulattaja, jonka kuuluu sekä tietää mistä puhuu että miten puhuu. ”Oikeisiin” filosofisiin teksteihin olisi myös kiinnostavaa perehtyä opettajan ohjauksessa hitaasti edeten, mutta tämän kaltaisia mahdollisuuksia tarjoaviin kursseihin eivät nykyisen sivistyslukion määrärahat taida riittää.

NIKLAS VAINIO

MUISTELMIA FILOSOFIAN TUNNEILTA

Näin jälkepäin on koomista muistella, että se usein mainittu Sofian maailma taisi opastaa minuakin filosofian pariin. Aloitin lukion vuonna 1995, jolloin oli siirrytty juuri ns. luokattomaan lukioon ja yksi kurssi filosofiaa oli tullut pakolliseksi (niin oppilaiden opiskella kuin lukion järjestää). Filosofia oli jo hiukan tuttua, joten



lähdin ensimmäiselle kurssille intoa puhuen.

Koska filosofiassa käsitteellinen selvyys on tärkeää, kävimme ensin läpi läsnäolijoiden filosofiakäsityksiä. Oman ryhmäni ensimmäinen assosiaatio tuli populaarikulttuurista – Eppu Normaalin kappale Urheiluhullu oli nimittäin tutustuttanut suomalaisia filosofiaan jo vuosia. Laulussa nuori älykkö valittaa huonoa viehätysvoimaansa toisten, raamikkaampien herrojen viedessä naiset. Filosofimme päättääkin lopulta jättää Sartren, Nietzschen, Hegelin ja Kantin sikseen ja ryhtyy bodaamaan.

Herää kysymys, onko tämä lukiofilosofian kohtalo – joutua heitetyksi nurkkaan muiden, hyödyllisemmiksi merkittyjen aineiden tieltä?

Kysymys filosofiakäsityksistä voidaan esittää vakavammielisesti: mikä on se kuva filosofiasta, jota filosofian kurssien opettajat piirtävät ja miten se vastaa oppilaiden odotuksia? Onko kyseistä käsitystä edes pohdittu?

Itse opiskelin lukioaikani viisi kurssia filosofiaa. Ymmärtääkseni määrä on varsin suuri – vaikka joissakin lukioissa tarjotaankin useampaa kurssia, usein käy niin, että kaikkia niitä ei järjestetä, koska kiinnostuneita ei löydy riittävästi. Minun opiskelemani kurssit olivat laidasta laitaan niin sisällön kuin opetuksenkin puolesta. Suurimman osan kurseista piti onneksemme sellainen opettaja, jolla oli filosofian yliopisto-opintoja takanaan, toisaalta joukkoon mahtui myös jo häperöityvä uskonnon lehtori. Virallinen koulutus sinänsä ei toki takaa laatua mitenkään, mutta varmistaa hiukan sitä, että opettaja on saanut filosofiasta hiukan laajemman kuvan kuin mitä opettajan opas antaa.

Filosofiaa voidaan opettaa ainakin kahdella erilaisella tavalla. Ensimmäinen tapa opettaa on helppo ja oppilaille entuudestaan tuttu, sillä tämä tapa periytyy historian tunneilta. Nyt vain ei kerrata hallitsijoita tai sotia, vaan filosofeja, vanhoja ukkoja, ja sitä, mitä he ovat sanoneet. Filosofian oppikirjaa luetaan kuin historiankirjaa: Platonin mielestä oli olemassa kaksi maailmaa, Aristoteleellä oli neljä syytä ja Kantin mukaan moraalinen periaatteena tulee olla kategorinen imperatiivi. Kokeeseen kerrataan sitten: ”Platon, kaksi maailmaa; Aristoteles, neljä syytä; Kant, kategorinen imperatiivi... Platon, kaksi maailmaa; Aristoteles...”

Jotain olennaista kuitenkin unohtuu tällöin (puuttumatta siihen, kuinka hyvin hypoteettinen oppilaamme oli näiden suurmiesten keskeiset ajatukset sisäistänyt). On jokseenkin turha opetella sitä faktaa, että ”Kantin mukaan moraalinen periaatteena tulee olla kategorinen imperatiivi”; opetuksen pitäisi sen sijaan lähteä siitä, että perustellaan, miksi ontologiset, tietoteoreettiset tai moraalifilosofiset kysymykset ylipäänsä olisivat mitenkään järjeviä ja miksi sellaisia pitäisi tehdä. Juuri tämä on se toivomani toinen opettamisen tapa. Kun kysymysten merkityksellisyys paljastuu (sikäli kuin ne todella ovat merkityksellisiä), tulee myös opiskeluun järjeä. Tällöin ei enää opetellakaan vain historiallisia faktoja ulkoa, vaan opiskelijaa alkaa kiinnostaa filosofisten ideoiden suhde omaan elämään: voisiko maailmaa kenties ymmärtää paremmin platonilaisten huomioiden kautta?

* * *

Kriittisen tarkastelun jälkeen tulee tietysti todeta, että kyllä lukiofilosofiassa oli hyvätkin puolensa. Innostuin nimittäin filosofiasta siinä määrin, että asetin sen ykkössijalle jatko-opiskelupaikkaa haettaessa. Ahkera pääsykoekirjojen lukeminen auttoi sisään. Mutta oliko lukio-opiskelusta mitään hyötyä?

Pääsykoekirjoja oli kaksi: lukion oppikirja ja kokoelma yhteiskunnallisia filosofisia es-

seitä. Vaikka kyseinen oppikirja ei ollutkaan minulle entuudestaan tuttu, sen sisältö enimmäkseen oli. Esseekokoelma sen sijaan edusti sen tyyppistä filosofiaa, millaista ei lukio-tunneilla juuri oltu luettu. Tämä tuskin on kenellekään ongelma – ovathan oppilaat oma-aloitteisia ja lukevat myös sellaista, mitä ei erikseen kädestä pitäen opeteta. Esille nouseekin sen sijaan kysymys siitä, millaisten tekstien kautta filosofiaa lukiotunneilla lähestytään.

On helppo tehdä niin, että opettaja päättää, mitä filosofia on, määrittelee keskeiset kysymykset ja ajattelijat ja edellyttää näiden osaamista. Tällöin päädytään helposti historian tuntien tapaan opiskella. Voisiko filosofian käsitellä toisinkin?

Mainitsemani esseekokoelman kaltaisia tekstejä emme lukiossa lukeneet, koska ne eivät tukeneet niitä oppimistavoitteita, mitkä

JUHA FRONT

ITSEVARMUUS, LUOVUUS JA IHMETTELY LUKION OPETTAMISEN TAVOITTEENA

Eräänä kevätpäivänä 1994 lounastin Matti Sintosen kanssa Tampereen yliopiston opiskelijaravintolassa. Keskustelimme filosofian roolista uutena lukion oppiaineena. Itse olin siinä tilanteessa, että tiesin aloittavani filosofian opettamisen lukiolaisille seuraavana syksynä. Matti kertoi, että joskus vuosia, kenties vuosikymmeniä sitten Georg Henrik von Wrightiltä oli kysytty, mitä hän arvelee filosofian opettamisen mahdollisuuksista lukiossa. Tarinan mukaan von Wright vastasi, että hän uskoo ”filosofiasta kiinnostuneiden määrän olevan vakio... mutta vakion arvo on melko pieni”.

LÄHTÖKOHDAT

Ammattifilosofien ja filosofian kanssa vakavasti tekemisissä olevien ihmisten kommentit filosofian opettamisesta lukiossa olivat tuolloin keväällä 1994 melko säännöllisesti epäileviä. Toisaalla oli aistittavissa melkoista innostumistakin. Kustantajat järjestivät kilvan toinen toistaan miellyttävämpiä kirjaesittelyiltoja. Kustantajien intresseistä riippumatta näissä illoissa oli hyvin jännittynyt ja odottava tunnelma: vihdoinkin jotain uutta suomalaiseseen koulujärjestelmään ja laajemminkin koko kulttuuriin. Myös monissa kouluissa oli odottava ilmapiiri: tulevat lukiolaiset halusivat tietää jo koulun esittelytilaisuuksissa filosofian opettamisesta ja myös

oli asetettu. Yhteiskunnallinen pohdinta ei juuri opeta kartesiolaista metafysiikkaa. Entä jos kartesiolainen metafysiikka ei olisikaan niin tärkeää? Voisiko filosofian tunneilla pyrkiä esimerkiksi oppimaan kriittistä suhtautumista yhteiskuntaan tai uusia tapoja käsittää itsensä? Jos näin olisi, ei oltaisi niin sidoksissa niihin ohukaisiin filosofian yleisesityksiin, joita peruskursseilla tavataan lukea, vaan lukuvalikoimaa voitaisiin laajentaa esimerkiksi kaunokirjallisuuteen (kunhan säilytettäisiin vain tietty lukutapa).

En ehdota, että filosofian opettajien tulisi unohtaa klassikot ja perinteiset kysymykset. En myöskään ehdota, että filosofiantunneista tulisi runopiirejä, vaan ehdotan, että jotta filosofian opiskelussa olisi mieltä, tulisi sen lähteä omasta halusta oivaltaa ja etsiä vastauksia, ei kaanoneista.

koulussa jo olevat oppilaat, joiden opetussuunnitelmaan filosofia ei enää ehtinyt, kyseivät kiinnostuneina filosofian kurseista.

Sisällöllisesti tilanne oli hyvin avoin. Valta-kunnalliset lukion opetussuunnitelmat olivat niin väljät, että niiden puitteissa oli mahdollista suunnitella melkein oman mieltensä mukaiset kurssit. Lukiolaisille kirjoitetuissa oppikirjoissa oli jokaisessa hieman toisistaan poikkeavat lähtökohdat: oli hyvin perinteisiä koulukirjoja, joissa filosofia esitettiin historiallisena ilmiönä kronologisessa järjestyksessä. Joissakin oli otettu lähtökohdaksi oletus filosofian opettamisen didaktisista eroista verrattuna muihin kouluaineisiin, ja tätä lähtökohdtaa tuotiin esiin sekä oppikirjan sisällössä että ulkoasussa. Yhdistävä tekijä kirjoissa oli se,

että tekijät toivat sisällöissä esiin omat filosofiset intressinsä. Tämä ei tietenkään välttämättä ole huono asia, se on reilua valistuneen lukijan kannalta ja toiseksi se tietenkin kertoo filosofian elävyydestä. Osaltaan se oli kuitenkin hämmentämässä lukiofilosofian opettamiseen valmistautuvan filosofian opiskelijan ajatuksia.

Opetuksen luonteesta valtakunnallinen opetussuunnitelma kertoo, että opetus toteutetaan tieteenalan ja lukiolaisten omista kysymyksistä lähtien. Lukiolainen saa filosofiset valmiudet omakohtaisen pohdinnan tueksi. Lukion filosofian opetuksen pitää olla kriittistä, keskustelemaa ja itseään arvioivaa. Silloinkin kun filosofiassa asetetaan ajankohtaisia tai jopa henkilökohtaisia kysymyksiä, niin työskennellään perinteen kautta. Filosofian opiskelu on perehtymistä traditioon.

Valtakunnallisessa lukion tuntijaossa sanotaan, että yksi filosofian kurssi on pakollinen oppiaine jokaiselle suomalaiselle lukiolaiselle (yksi kurssi tarkoittaa noin 34-36 tunnin opiskelua ko. aineessa ja se sisältää opetuksen + mahdolliset tentit tai muut kurssiarvioinnit). Tämän lisäksi jokaisen lukion on tarjottava oppilaalle valittavaksi kaksi syventävää kurssia.

Johdantokurssi eli ensimmäinen kurssi on kaikille pakollinen. Muiden kurssien toteutuminen riippuu siitä, kuinka moni lukiolainen valitsee ne. Jos aikoo työllistyä, niin ensimmäisen kurssin on oltava niin vakuuttava, että lukiolaiset haluavat sen jälkeen opiskella filosofiaa enemmänkin. Yksittäisissä kouluissa on sääntöjä siitä, kuinka monen opiskelijan on valittava valinnainen kurssi, jotta se myös opetetaan ja opettaja työllistyy. Siis vaikka jokaisen lukion on tarjottava kaksi valinnaista syventävää kurssia filosofiaa, niin välttämättä lukiolainen ei saa niihin opetusta. Jos esimerkiksi vain kahdeksan lukiolaista valitsee filosofian syventävät kurssit, niin heille saatetaan ilmoittaa, että opetusta ei järjestetä, mutta kurssit voi opiskella itsenäisesti tenttimällä. Näin muodolliset vaatimukset kurssien tarjoamisesta toteutuvat, mutta opettaja ei työllisty. Opettajan kannalta tämä tarkoittaa sitä, että jos noin 100 lukiolaista aloittaa opintonsa ja heidät jaetaan kolmeen ryhmään, niin silloin filosofian pakollinen kurssi opetetaan kolme kertaa yhden lukuvuoden aikana. Tämä ei tietenkään elätä kehtään. Valinnaisia syventäviä kursseja täytyy siis tarjota valittaviksi ja pakollinen kurssi täytyy opettaa siten, että lukiolaisille syntyy kiinnostus opiskella filosofiaa lisää.

Kun edellä mainittuihin tekijöihin lisätään vielä kouluamme koskevat hallinnolliset tosiasiat, niin filosofian opettamisen lähtökohdat tuolloin 1994 ovat selvillä. Kalevan lukiossa aloittaa vuosittain noin 110-115 uutta lukiolaista. Tyttöjä on joukosta noin 2/3 ja poikia noin 1/3. Peruskoulun päättötodis-



tusten keskiarvo on suurimmalla osalla noin 7.7-8.3. Joukossa on vain muutamia, joiden keskiarvo on päälle 8.5:n. Akateemisia koteja oppilaiden taustassa on vain ehkä noin 10-15%:lla.

Valmistautuessani filosofian opettamiseen pohdin siis siihen kohdistuvia ennakkoluuloja, normeja kurssien sisällöiksi ja opetuksen toteuttamiseksi, ammattifilosofien luomia jäsenyyksiä filosofiasta, omaa työllistymistäni ja sen lukiolaisjoukon olemusta, jolle tulen opettamaan. Nämä tekijät voidaan tietysti myös muotoilla kysymyksiksi: mitä filosofian opettaminen on? Mitä filosofiasta pitäisi opettaa? Miten filosofiaa pitäisi opettaa? Arkisesti ilmaisten tiivistän nämä kaikki pohdinnat kysymykseksi: ”mitä minä loppujen lopuksi yritän tehdä, kun menen 30:n lukiolaisen eteen opettamaan filosofiaa”.

KURSSIEN SISÄLLÖT

Itse päätin valmistella neljä kurssia: pakollisen kurssin + kaksi valtakunnallista syventävää kurssia + yhden koulukohtaisen syventävän kurssin. 1996 lisäsin vielä yhden syventävän koulukohtaisen kurssin. Koulussamme

on siis tällä hetkellä tarjolla viisi kurssia filosofiaa (5 x 34 tuntia).

Ensimmäinen kurssi on sisällöltään johdantokurssi. Kurssi on jaettu seuraaviin aihekokonaisuuksiin: johdantoa, antiikin filosofiaa, normatiivinen etiikka ja johdatusta tietoteoriaan. Johdannossa pohditaan filosofian luonnetta, mitä filosofia on ja miten filosofia on ihmisyyteen kuuluvaa. Antiikin osiossa tutustutaan Sokrateen ajatteluun (dialogisuus, kriittisyys ja hyveet), Platonin ideaoppiin (ontologia, rationaalisuus, valtion malli) ja Aristoteleen metafysiikkaa (syiden analyysi, teleologisuus). Normatiivisessa etiikassa pohditaan aluksi käsitteitä etiikka ja moraali, sen jälkeen tutustutaan hyve-etiikkaan, seurausetiikoihin ja Kantin etiikkaan. Tietoteoria osio aloitetaan Descartesin järjestelmällisen epäilyn menetelmällä, seuraavaksi klassisen tiedon määritelmä ja lopuksi rationalismin ja empirismin käsitteet. Useimmilla on kurssikirjana Esa Saarisen *Filosofia* ja kurssin runko on osittain laadittu kirjaan tehdyn opettajan oppaan pohjalta. Kirjan tehtävä on toimia oheislukemistona. Jaan kurssin alussa oppilaille listan tarjolla olevista lukion filosofian oppikirjoista ja oppilaat voivat hankkia minkä tahansa kirjan. Ensisijaisesti kurssia jäsentää ja ohjaa tunneilla tehtävät muistiinpanot.

Toinen kurssi on käytännöllisen filosofian kurssi: aihekokonaisuuksia ovat estetiikka (noin 1/4), ihmiskuvat (noin 1/4), etiikka (noin 1/4) ja yhteiskuntafilosofia (noin 1/4). Näiden kaikkien osioiden lähestymistapa on sellainen, että ensin osoitetaan näiden filosofian osa-alueiden keskeiset kysymykset eli mikä on se problematiikka, jonka vuoksi filosofit näitä kysymyksiä pohtivat ja miksi ne ovat filosofisia kysymyksiä. Tämän jälkeen jokaista teemaa opiskellaan siten, että pohditaan teeman kannalta keskeisiä käsitteitä. Estetiikassa tämä tarkoittaa mm. käsitteitä esteetiikka, esteettinen, kaunis, muoto, sisältö, harmonia, taide jne. Ihmiskuvien yhteydessä tarkastellaan käsitteitä essentia, naturalismi, kulttuuri, eksistenssi, intentio. Etiikassa esillä ovat käsitteet metaetiikka, etiikka, moraali, vapaus, arvot, hyvä ja normit. Yhteiskuntafilosofiassa tarkasteltavia käsitteitä ovat oikeudenmukaisuus, vapaus ja tasa-arvo. Kursilla ei ole varsinaisesti käytössä mitään kirjaa. Lukiolaiset saavat kopioida omat luentomuistiinpanoni ja sen lisäksi annan heille listan niistä lukion filosofian oppikirjoista, jotka painottuvat käytännölliseen filosofiaan.

Kolmas kurssi on teoreettisen filosofian kurssi. Kurssin aihekokonaisuuksia ovat metafysiikka, tietoteoria, tiede, logiikka ja 1900-luvun filosofiset suuntaukset. Tarkastelutapa on sama kuin kurssilla kaksi. Metafysiikassa tarkastellaan ontologiaa (substanssi, realismin ongelma), kosmologiaa (determinismi ja indeterminismi, kausaalisuus ja teleologi-

suus) ja teologiaa (jumalan olemassaolo ja sen todistaminen). Tietoteorian alussa on väljä aatehistoriallinen lähestymistapa: rationalismin ja empirismin käsitteet tiettyjen filosofien kautta (Platon, Aristoteles, Descartes, Locke, Hume ja Kantin synteesi). Tämän jälkeen tietoteoriassa tarkastellaan totuuden käsitettä (väite, totuusteoriat). Totuudesta siirrytään kielen ongelmaan tietämisessä (Wittgenstein). Tiede – osiossa lähinnä tutustutaan tieteiden luokitukseen (luonnontieteet, ihmistieteet jne.) ja yritetään osoittaa sen yhteys metafysiikkaan ja tietoteoriaan. Logiikka – osio on johdattelua, tarkastellaan päättelyn eri muotoja (syllogismit, induktio, deduktio, arkikielen logiikka ja logiikan yhteys kirjoittamiseen). 1900-luvun filosofiset suuntaukset tulevat niminä esiin (analyttinen, fenomenologia, eksistentiaalismi...) ja jokaisesta haetaan niitä kuvaavia ydinvirkeitä. Painopiste on ehkä enemmänkin sen osoittamisessa, miksi filosofiassa on 1900-luvulla puhuttu eri koulukunnista (aatteellinen yhteys filosofian historiaan). Kurssin puitteissa ei ole mitään mahdollisuuksia perehtyä syvällisemmin 1900-luvun filosofiaan. Tällä kurssilla voi melko hyvin käyttää Saarisen *Filosofia* kirjaa, jossa erityisesti sanasto on melko painottunut teoreettiseen filosofiaan. Jos oppilas ei kuitenkaan aiemmin ole hankkinut mainittua kirjaa, niin sitä ei tarvitse hankkia tätä kurssia varten. Myös tällä kurssilla annan oppilaiden kopioida omat luentomuistiinpanoni.

Neljäs kurssi on sisällöltään kertaava. Jos kurseilta kaksi tai kolme on jäänyt joku teema käsittelemättä, niin siihen voidaan palata neljännellä kurssilla. Aiemmillä kurseilla voi jäädä teemoja käsittelemättä sen vuoksi, että tunteja on esim. teknisistä syistä vähemmän käytettävissä kuin normaalisti, ryhmä on hyvin suuri (esim. 40 oppilasta), ryhmä on hyvin innostunut keskustelemaan tai johonkin teemaan kuluu aiottua enemmän aikaa. Tämän lisäksi neljännellä kurssilla oppilaat laativat yksin tai parin kanssa esityksen / esitelmän valitsemastaan aiheesta. Aihe voi olla joku perinteinen filosofinen ongelma, jota tarkastellaan jonkun tai joidenkin klassikkofilosofien kautta. Toinen mahdollisuus on ulottaa filosofinen pohdinta johonkin toiseen kouluaineeseen tai johonkin vakiintuneeseen yhteiskunnalliseen toimintaan (urheiluun, taiteeseen, vaihtoehtoliikkeisiin, politiikkaan jne.). Melkein kaikki aiheet käyvät. Tavoite on, että oppilas havaitsisi filosofisen ajattelun voiman ja vapauden ja irtaantuisi koululle tyypillisestä kaavamaisesta ajattelusta. Esittelyissä pyritään seminaari-tyyppiseen työskentelyyn: työt esitellään, ne tarkastetaan, niistä keskustellaan ja lopuksi vedetään yhteen se, mikä niistä on opittavissa.

Viides kurssi keskittyy filosofisesti ajatellen kriittisyyteen, päättelyyn, analysointiin ja ar-

gumentointiin. Kurssin henki ei kuitenkaan ole kovin filosofinen, koska käytännössä kurssin teema on ylioppilaskirjoituksiin valmistautuminen. Ja sitäkin ei tehdä vain reaalin filosofian kysymyksiä ajatellen, vaan tarkoitus on auttaa oppilaita valmistautumaan sekä reaalin humanistisen puolen aiheisiin (uskonto, ET, filosofia, psykologia, historia) että äidinkielen kokeeseen. Kurssilla opiskellaan mm. päättelyn pätevyyttä (kerrataan mm. ns. Hume'n giljotiini, induktio jne.) tai käsitteellistä täsmällisyyttä, mutta käytännössä se toteutetaan erilaisten harjoitusten kautta. Nämä harjoitukset liittyvät hyvinkin suoraan ylioppilaskirjoituksiin. Oppilaat analysoivat vanhoja kysymyksiä, laativat käsitteellisiä jäsennyksiä, analysoivat erilaisten lehtiartikkelien (jotka saattaisivat olla esim. äidinkielen aineistotehtävässä) argumentoinnin tapoja ja vakuuttavuutta. Työmuotona ovat välillä myös väittelyt, jotka omalla tavallaan tuovat vaihtelua ja ehkä keventävät kurssia, jossa muutoin kirjoitetaan paljon. Oppilaat eivät miellä kurssia kovin filosofiseksi, ehkä johtuen juuri siitä, että esillä on muitakin aineita kuin filosofia ja toisaalta he orientoituvat näiden harjoitusten kautta jo aika voimakkaasti yo-kirjoituksiin.

Katson, että viisi kurssia filosofiaa lukiossa on aivan riittävä määrä. Pitää muistaa, että lukio on yleisivistävä oppilaitos ja lukiolaisen on saatava riittävät perustiedot myös äidinkielessä, vieraissa kielissä, matematiikassa ja reaaliaineissa. Viiden kurssin puitteissa ehditään hyvin käydä läpi kaikki ne filosofiset teemat, jotka ovat lukioon sopivia ja joilla tyydytetään myös oppilaiden filosofinen intressi, niin tiedollisesti, yo-kirjoitusten kuin jatko-opintojenkin suhteen. Oma työpaikkaani en voi moittia myöskään siinä, että olen saanut tasavertaisen mahdollisuuden muiden reaaliaineiden kanssa opetusresursseissa ja ”kilpailussa” oppilaista jatkokurssien suhteen.

Olen melko tyytyväinen filosofian kurssien sisällölliseen kattavuuteen. Tietenkin kurssieni sisällöt voidaan kyseenalaistaa. Painotetaanko historiaa vai tematiikkaa? Miksei keskiajan filosofiaa ole enemmän? Miten ja mitä opettaa 1900-luvun filosofia? Kuinka hyvin perinne on tunnettava, että ymmärtää 1900-luvun filosofian kysymyksenasettelut. Voisi ajatella, että kurseja olisi tarjolla kuusi. Olisi metafysiikan kurssi, tietoteorian kurssi, logiikan kurssi, estetiikan kurssi, etiikan kurssi ja yhteiskuntafilosofian kurssi. Ongelma on kaikille pakollinen yksi kurssi. Mikä edellä mainituista sijoitettaisiin johdantokurssiksi? Johdantokurssilla on oltava vähän kaikkea. Sen avulla oppilaan on pystyttävä luomaan jonkinlainen kokonaisvaltainen käsitys filosofiasta. Tietysti voisi luopua kaikille pakollisesta kurssista. Itse olen kuitenkin sitä mieltä, että pakollinen kurssi

on hyvä asia. Se on hyvä asia tietysti työllisyyden kannalta, mutta kun etsitään ylevämpiä perusteita, niin katson, että oppilaille on hyväksi, kun hän perehtyy edes jossain määrin länsimaisen kulttuurin ja oppineisuuden perusteisiin, ja nimenomaan filosofian otsakkeen alla.

OPETTAMISTA OHJAAVAT PERIAATTEET

Olen yrittänyt muotoilla itselleni tiettyjä periaatteita, joihin työni lukion filosofian opettamisessa perustuu. Osa näistä periaatteista on didaktisia, osa moraalisia ja osa filosofian luonnetta koskevia. Kuuden opetusvuoden aikana on tietysti tapahtunut paljon. Esim. ensimmäisen kurssin olen nyt opettanut 24 kertaa. Tällä on tietysti mm. sellainen vaikutus, että työ on muokannut ajatuksiani. Säännöllisesti toistuvat tilanteet pakottavat tarkistamaan omia käsityksiäni siitä, mitä yritän filosofiaa opettaessani tehdä.

YRITÄ INNOSTAA, ÄLÄ LANNISTAA

Filosofian oppitunneista olisi helppo tehdä sellaisia, että oppilaat tuntisivat itsensä yksinkertaisiksi ja tyhmiksi. Filosofian oppitunneista voisi myös suhteellisen helposti tehdä niin puisevia, että mielenkiinto ei varmuudella herää. Pitää muistaa, että lähes sadalle prosentille uusista lukiolaisista filosofia on täysin tuntematon asia. Filosofiaanhan hyvin yleisesti liitetään sellaisia adjektiiveja kuin ”hämärää”, ”outoa”, ”kummallista”, ”sekavaa”. Jos hyväksyy tällaisen lähtökohdan ja perustelee sen itselleen siten, että filosofia on niin vaikea asia, että vain harva kykenee sitä ymmärtämään, niin oppitunneista tulee varmuudella raskaita myös opettajalle. Sen jälkeen opettaja tahollaan ja oppilaat tahollaan voivatkin ihmetellä, että onko filosofian oppitunneissa mitään mieltä.

Ensimmäiselle kurssille osallistuvat kaikki lukiolaiset, jotka eivät käytännöllisesti katsoen tiedä mitään filosofiasta. Heistä ei tule yhden 34 tuntia kestävä kurssin jälkeen filosofian hallitsevia mestareita. Asenne opetusta kohtaan, opetusmenetelmät, kurssin sisältö ja opetuksen tavoitteet täytyy asettaa näiden lähtökohtien mukaan. Olen muistellut ja pohtinut, miksi itse aikanaan innostuin filosofiasta. Vastaus on, että filosofia oli hauskaa. Se oli aivan erilaista kuin mikään siihen asti harrastamani älyllinen asia. Se vastasi mieltäni askarruttaneisiin kysymyksiin ja antoi tilaa ajatella itse. Filosofiaa opiskellessaan koki viisastuvansa ja saavansa aiemmin käsittämättömiltä tuntuneet eri oppiaineiden erilaiset opit jonkinlaiseen järjestykseen. Yritän opetuksessani välittää näitä tuntemuksia.

Sillä ei loppujen lopuksi ole suurtakaan väliä, kuinka monta yksittäistä filosofian käsitettä oppilas muistaa pakollisen kurssin jäl-

keen (jotkut oppilaat tiivistävät filosofian kurssin lauseeksi: ”hivrittävä määrä vierasperäisiä sivistyssanoja, joita käyttämällä vaikuttaa muka fiksummalta”) tai montako filosofin nimeä tai filosofisen ajatusrakennelman nimeä oppilas muistaa. Tämä ei tarkoita sitä, etteivätkö nämä olisi oleellisia asioita filosofiaa opiskeltaessa. Tietenkin asiaan perehtymisen edellyttää asian kannalta keskeisten käsitteiden opiskelua ja hallintaa. Voisi jopa sanoa, että sen filosofia meille juuri opettaa. Filosofien nimillä tai filosofisten oppien määrällä ei vain ole oleellista funktiota kaikille pakollisella kursilla. Nimien, oppien ja käsitteiden prässääminen lienee varmintapojia lannistaa innostus. Itse yritän tehdä jonkinlaisen kompromissin: filosofian voima on loogisissa ja käsitteellisesti täsmällisissä ajatusrakennelmissa, jotka käsittelevät elämän kannalta keskeisiä kysymyksiä. Aluksi kuitenkin riittää, kun tutustuu muutama sellaiseen (esim. Platonin ideaoppi tai Aristoteleen syiden analyysi...). Mieluummin vähän ja perusteellisesti kuin paljon ja pinnallisesti. Uskoakseni ne, joilla on taipumus innostua filosofiasta, innostuvat siitä juuri tämän perusteellisuuden ja ”kiireettömyyden” vuoksi.

Kolmas ja neljäs tapa innostaa liittyvät työskentelytapoihin. Jos joku tunnilla käsiteltävä teema innostaa oppilaita niin paljon, että syntyy spontaania keskustelua, niin ”annan oppilaiden viedä tuntia niin pitkälle kuin keskustelua riittää”. Tämän edellytys on, että kurssisuunnitelma on niin väljä, että siihen on tuntien puitteissa varaa. Voi tietenkin myös ajatella, että jätetään jotakin ennalta aiottua käsittelemättä. Uskon kuitenkin, että spontaanilla keskustelulla on innostava vaikutus ja siksi se on arvokkaampaa kuin tiukka kiinnipitäminen opettajan laatimasta tuntisuunnitelmasta.

Toinen keskustelemaa opetustapaa luonnehtiva seikka on keskustelun kunnioittaminen. Minut opettajana saa aina ”haastaa väittelyyn”. Välillä esitän asiat tarkoituksella niin provokatiivisesti, että joku oppilas tarttuu aiheeseen, ”haastaa” keskusteluun ja samalla tietysti luokan ilmapiiri terävoituu. Näin ei tietysti käytännössä tapahdu kovin usein, mutta silloin kun niin käy, niin tunnit ovat hyvin onnistuneita ja mieleenpainuvia. Toisaalta en myöskään päästä oppilaita helpolla silloin, kun jostakin asiasta keskustellaan. Filosofian tunneille ei sovi sellainen keskustelu, joka ymmärtääkseni edelleen luonnehtii monia oppitunteja koulussa: kysellään itsestään selvyiksiä ja keskustelun ääneen lausumaton tarkoitus on ylläpitää oppilas-opettaja –suhdetta perinteisessä auktoriteetti-suhteisessa hengessä. Keskustelujen pyrkimyksenä on nostaa esille se, mitä oppilaat eivät asiasta ymmärrä tai miten he asian ymmärtävät. Vain näin kai saavutetaan todellista oppimista. Opettajan todellinen taito keskustelun

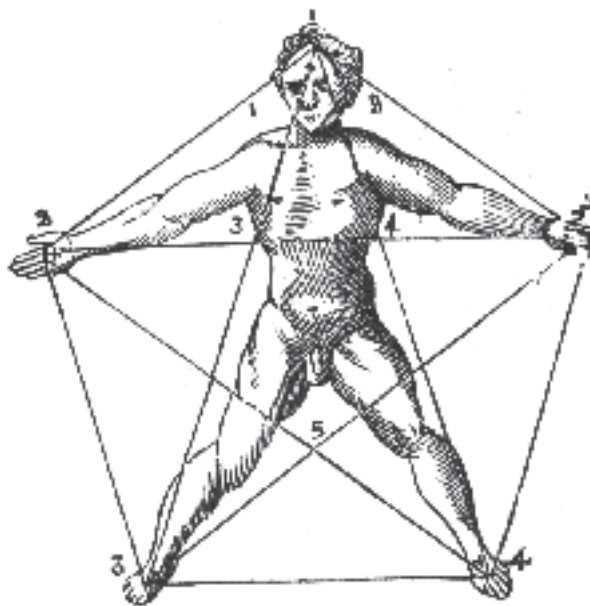
ohjaajana ja vetäjänä ilmenee silloin, kun osallistujat kiinnostuvat ja uskaltavat sanoa sanottavansa, ja samalla onnistutaan pysymään aiheessa ja ylläpitämään sanottavan perusteltavuus.

Toinen innostamiseen pyrkivä työtapana on kirjallisten kotitehtävien antaminen. Tämä saattaa suomalaisen koululaitoksen läpikäyneen ihmisen korvissa kuulostaa paradoksaaliselta. Ajatukseni on seuraava: käytäntö osoitti, että keskiverto lukiolainen toimii siten, että hän ei juurikaan käytä aikaa tunnilla opiskeltujen asioiden kertaamiseen, jos häneltä ei sitä vaadita. Filosofian tunneilla perinteinen läksyjen kuulustelu ei puolestaan oikein toimi. Se korostaa opettajan auktoriteetin kielteisiä puolia eikä innosta keskusteluun. Oppilaat on kuitenkin kurssin aikana saatava opiskelemaan filosofiaa. En missään tapauksessa hyväksy myöskään sellaista käsitystä, että lukiossa filosofian opiskelu olisi tyhjänpäiväistä höpöttämistä. Jos muotoilee filosofian kokeesta perinteisen koulukokeen (selitä Platonin ideaoppi...) ja siihen yhdiste-

pyrkinyt muotoilemaan sellaisia tehtäviä, joissa vaaditaan filosofiaa hyveitä (käsitteellisyys, loogisuus, täsmällisyys, luovuus) ja joihin ei löydy suoraa vastausta filosofian kirjoista. Tehtävät saa tehdä myös kaverin kanssa tai vaikka kotiväen kanssa. Tehtävien ensisijainen funktio on edistää keskustelua ja ajattelua ja vasta toissijaisesti toimia ”koulu-maisena kontrollina”, sen vuoksi ei ole mikään ongelma, jos oppilas tekee tehtävät kotiväen tai kaverin kanssa.

Osa tehtävistä on suppeampia ja niissä vastaukseksi riittää, kun osoittaa oivaltavansa mistä on kysymys. Pienehköt suppeat tehtävät ovat esimerkiksi seuraavanlaisia:

- etsi jonkun toisen kouluaineen kirjasta joku käsite ja sen määrittely. Arvioi tuota määrittelyä, esim. tarvitseeko löytämäsi käsitteen ymmärtämiseksi ymmärtää muita käsitteitä. Mitä opimme tästä tehtävästä?
- sähköistä aikaamme leimaa nopeuden ja hetkellisyyden palvonta: se mikä näkyy on olemassa, ja se mitä ei näy ei ole. ”Keksi”



tään oppilaiden huono valmistautuminen, niin tulos on surkea. Jotain muuta täytyi siis keksiä. Oma ratkaisuni olivat kirjalliset kotitehtävät. Oppilaat ovat pitäneet niistä sen vuoksi, että niiden ansiosta koe voi olla keveämpi, ne ”pakottavat” lukemaan ja pohtimaan, ja jokainen saa sanoa sanottavansa, vaikka tunneilla ei haluaisikaan olla äänessä. Annan tehtävän tai tehtäviä aina, kun joku asiakokonaisuus on saatu opiskeltua. Olen

joku käsite, joka ei näy ja pohdi sen merkitystä. Kehen filosofiaan em. ajatus saattaisi viitata?

- keksi omasta elämästäsi esimerkki, jossa käytät induktiivista päättelyä
- tee lista sellaisista asioista, joissa sinä olet vakuuttunut tai hurmaantunut esteettisesti
- tee tällä viikolla joku tietoinen esteettinen huomio
- keksi esimerkki toiminnan intentiosta.

- Toimiiko se? Onko siinä ongelmia?
- muistele tilannetta, jossa tunsit, että sinua kohdeltiin epäoikeudenmukaisesti. Mikä tilanteessa oli epäoikeudenmukaista?
 - keksi joku esimerkki yleiskäsitteistä ja yksilöolioista

Joka kurssilla kirjoitetaan myös vähintään yksi kotiessee, usein kaksi. Annan yleensä listan aiheista, joista saa valita mieleisensä. Osa aiheista liittyy perinteisiin filosofiin ongelmiin ja osa aiheista on luonteeltaan äidinkielen aineiden aiheiden tyyppisiä. Aiheet ovat mm. seuraavanlaisia:

- kirjoita tarina, jossa on eettinen opetus tai eettinen ongelma. (1. kurssi)
- pohdi urheilun estetiikkaa / pohdi koulun estetiikkaa
- voiko olla samanaikaisesti vapaa ja intohimoinen?
- onko lukiolaisella olemusta? Entä lukiolainen eksistentiaalismin näkökulmasta?
- onko kaikki hauska moraalitonta, inhotavaa tai laitonta? Pohdi ja perustele
- pohdi arvojen ja normien suhdetta
- pohdi omia oletuksiasi todellisuudesta.

Konkreettisuutta ja havainnollisuutta kirjoitukseesi saat esim. ”ajattelemalla ääneen” tulevaisuuden suunnitelmiasi, joihin väistämättä sisältyy metafysisiä oletuksia:

- kausaaliiteetti sekä metafysisenä että tietoteoreettisena ongelmana
- takaako tosiasioihin pitäytyminen objektiivisuuden?
- miksi determinististä selitysmallia on vaikea soveltaa ihmistä koskeviin tieteesiin?
- kieltääkö tieto kaiken turvautumisen mielikuvitukseen

YRITÄ OSOITTAA TOISINAJATTELEMISEN MAHDOLLISUUS

”Toisin ajattelemisen mahdollisuus” on kasvatus tavoite, jota yritän opetuksellani ja koulussa olemisellani lähinnä läpäisyperiaatteella välittää. Minulla on kaksi lähtökohtaa tälle periaatteelle. Toinen on käytännöllinen ja toinen filosofinen. Olen säännöllisesti saanut oppilailta myönteistä palautetta Descartesin järjestelmällisen epäilyn menetelmän opettamisesta. Palautteen myönteisyys johtuu siitä, että oppilaat ovat kokeneet vapauttavana sen, että kaikki se mikä vaikuttaa todelliselta, voisi olla toisinkin. Osa oppilaista ajatus varmaan ahdistaa. Osaltaan kokemus riippuu tietysti siitä, miten tunti onnistuu: onnistunko esittämään asian niin havainnollisesti, että se todella ”ravistelee” oppilaita.

Filosofinen lähtökohta on ongelmallinen. Mikä oikeus minulla on yrittää murtaa oppilaiden usein hyvin selviltä vaikuttavat käsi-

tykset ihmiselämän luonteesta ja päämääristä. Näin voi todellakin sanoa. Kaikki oppilaat ovat pakotettuja vähintään yhdelle kurssille ja voisi kysyä, eikö tuo kurssi olisi syytä opettaa niin mitäänsanomattomasti, että mikään itsestäänselvyys ei häiriinny.

Osaksi perustelen oikeuttani lapsellisen subjektiiivisesti. Minua jo omina kouluaikoinani häiritsivät monet koulussa pönkitetyt itsestäänselvyudet: ”Matti on hyvä matikassa, ilman muuta se hakee teknilliseen korkeakouluun”, ”tässä luokassa on sinikeltaiset verhot sen vuoksi, että täällä useimmin opetetaan ruotsia”, ”kielten opiskelu on tärkeää sen vuoksi, että on paremmat mahdollisuudet päästä ulkomaille töihin”... Perustelu on lapsellinen siksi, että koska olen ollut koulussa käytännöllisesti katsoen koko ikäni, niin voisi kuvitella, että olen hyväksynyt kouluun liittyvät itsestäänselvyudet, koska edelleen olen siellä. Näin ei kuitenkaan ole käynyt vaan nuo samat itsestäänselvyudet ärsyttävät säännöllisin väliajoin.

Todellinen perustelu on se, että kuvittelen filosofian opiskelun muuttavan yksilön elämäntulkua. Joidenkin kohdalla se tietysti saattaa johtaa masennukseen ja synkentää entisestään harmaata elämäntulkua (viittaa lähinnä siihen, että takavuosina spekuloiitiin, tekevätkö filosofian opiskelijat keskimääräistä enemmän itsemurhia). Lukiolaisten kohdalla en usko mihinkään tällaiseen. Ei lukio-kurssien puitteissa kukaan tai mikään pysty vaikuttamaan niin syvästi. Ajattelen lähinnä sitä, että parhaassa tapauksessa lukiolainenkin voi oivaltaa, kuinka vapaus antaa merkityksiä asioille voi tehdä elämästä mielekkäämmän tai ainakin siedettävämmän. Kuvittelen, että jokainen ihminen kohtaa elämänsä aikana sellaisia asioita, joista on vaikea päästä yli ilman, että kykenee antamaan asioille uuden merkityksen. Merkityksen antamisen vapauden toivoisin heräävän oppilaissa tai ainakin aavistuksen siitä, jolloin se ehkä myöhemmin elämässä tulee esiin.

Osalle oppilaista filosofiasta kiinnostuminen on hetkellinen esteettinen tapahtuma, jolla ei pidemmän päälle ole vaikutusta heidän elämäänsä. Hyvin pienelle osalle oppilaista filosofian oivaltaminen on kuitenkin ratkaisevaa. Mikä on opettajan osuus ja vastuu siinä, että oppilaille aukeaa kokonaan ”uusi maailma”, josta on vaikea ”palata”. Palata siinä mielessä, että oivaltamisen jälkeen ei voi enää sanoa itselleen: ”enää en tarkastele asioita filosofisesti”. On helppo kutsua tuollaista oivaltamista vaikkapa ”vapautumiseksi itse aiheutetusta alaikäisyyden tilasta”, mutta käytännössä se on ongelmallista esimerkiksi siksi, että oppilaiden vanhemmille asia saattaa olla täysin tuntematon.

KURSSEILLE YHTEISET SISÄLLÖLLISET TEKIJÄT

Pidän kaikilla viidellä filosofian kurssilla kolmea samaa lähestymistapaa filosofiaan yllä. Ne voi nimetä filosofian historiaksi, filosofian osa-alueiksi ja ajattelun taidoksi. Ensimmäisen kurssin alussa käymme nämä lähestymistavat perusteellisesti lävitse ja muiden kurssien alussa kertaamme ne.

Filosofian historia tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että kurseilla ei missään vaiheessa unohdeta filosofian historiallista näkökulmaa. Ensimmäisellä kurssilla käymme läpi filosofian syntyminen antiikin Kreikassa, toamme sen länsimaisuuden, sijoitamme filosofian ”historiallisiin aikakausiin” (antiikki, keskiaika, uusi aika: renessanssi, valistus...), opiskelemme Sokratesta, Platonia, Aristotelestä, Descartesia ja Kantia. Muilla kurseilla filosofian historiallinen kokonaisuus ei enää tule esille, mutta joka kurssilla perehdytään kuitenkin ns. klassikkofilosofien ajatuksiin, ja näin filosofian historia on koko ajan läsnä muistuttamassa siitä, että jo kauan aikaa sitten eläneiden filosofien sanat eivät vanhene ja toisaalta filosofiset kysymykset ovat eläneet perinteensä kautta. Toisella kurssilla perehdytään Platonin, Kantin, Kierkegaardin, Nietzschen ja Sartren ajatuksiin, myös G.E. Moore ja G.H. von Wright tulevat lyhyesti esiin. Kolmannen kurssin filosofeja ovat Tuomas Akvinolainen, Marx, Platon, Hegel, Berkeley, Descartes, Locke, Hume, Kant ja Wittgenstein. Neljännellä kurssilla on voitu tarkastella edellä mainittujen filosofien ajatusten lisäksi sellaisten filosofien ajatuksia kuin Spinoza, Schopenhauer, Leibniz... tai perehtyä johonkin aatteen kuten marxilaisuus, stoalaisuus, epikuroalaisuus...

Toinen kaikille kurseille yhteinen sisällöllinen tekijä on filosofian osa-alueet. Ensimmäisen kurssin alussa käymme hyvin perusteellisesti läpi jaon teoreettiseen filosofiaan (metafyysikka, logiikka ja tietoteoria) ja käytännölliseen filosofiaan (estetiikka, etiikka ja yhteiskuntafilosofia) sekä ne kysymykset, joita kyseiset tutkimuksenalueet tarkastelevat. Filosofian osa-alueet kerrataan jokaisen kurssin alussa (n. 1/2-tuntia) ja sen jälkeen todetaan, mihin alueisiin alkamassa oleva kurssi keskittyy. Menettelyni saattaisi antaa kaavamaisen kuvan filosofiasta tai kaventaa oppilaiden käsityksiä filosofiasta. Perustelen toimiani siten, että joillakin oppilailta edellisestä filosofian kurssista on saattanut kulu lähes vuosi, ja tuona aikana hän on opiskellut valtavan määrän kaikkea muuta. Kun tähän vielä lisätään sirpalemainen lukujärjestys, niin useimmiten yksittäisten oppituntienkin aloittamisen suurin ongelma on se, että oppilaat eivät ehdi tai kykene orientoitumaan kymmenessä minuutissa uuteen aineeseen.

Filosofian osa-alueiden säännöllinen kertaaminen auttaa oppilaita orientoitumaan ("ai niin, tämä oli tätä...") ja se auttaa jäsentämään käsiteltävää oppiainesta. Uskon, että oppilaat elävät valtavassa informaatiovirrassa ja siksi tarvitaan aineksia, joilla luodaan jäsenyyksiä ja annetaan aikaa asettua kulloiseenkin virran pyörteeseen.

Kolmas kurssien yhteinen lähtökohta on filosofian käsittäminen ajattelun taidoksi; tietysti voisi puhua myös filosofisesta ajattelusta. Jokaisen kurssin tavoite on saada oppilaat ajattelemaan taitavammin. Tällä tarkoitetaan seuraavia ajattelussa esille tulevia piirteitä: käsitteellisyys, täsmällisyys, loogisuus ja kriittisyys. Käsitteellisyys on oikeastaan koko lukio-opiskelujen perimmäinen tarkoitus. Mihin tahansa oppiaineeseen vihkiytyminen ja siinä menestyminen edellyttää korkeita käsitteellisiä kykyjä. Samoin on tietysti myös "vain" äidinkielen laita. Konkreetti esimerkki on äidinkielen ylioppilaskirjoitus. Asiaa tutkimatta uskallan väittää, että lukion filosofian kursseilla menestyneet kirjoittavat poikkeuksetta hyvin myös äidinkielen. Täsmällisyyden vaatimus tukee käsitteellisyttä: filosofian kursseilla pyritään kirjoittamaan hyvää ja täsmällistä suomen kieltä.

Vaikka emme kursseillani juurikaan harjoittele formaalista logiikkaa, niin loogisuuden vaatimus on koko ajan opiskelussa mukana. Useimpien filosofisten oppien ymmärtäminen vaatii loogisia kykyjä. Toisaalla loogisuuden vaatimus tulee esiin oppilaiden kirjoittaessa. Hyvän filosofian essee-vastauksen vaatimus on, että kykenee pätevästi perustelemaan käsityksensä. Tämä tietysti edellyttää, että oppilaille annetaan sellaisia aiheita, että he pääsevät harjoittamaan ajattelun taitoaan. Sen kaltaiset tehtävät, joissa pitää toistaa kirjassa olleet asiat, eivät tietenkään palvele kovin hyvin tätä tavoitetta.

Kriittisyys on tavoite, jota voisi luonnehtia käsitteillä itsevarmuus, luovuus ja ihmettely. "Keskiverto" lukiolainen on arka, ei hämmästele mitään ja kuvittelee, että oppimisessa on kysymys kirjojen ulkoluvusta. Tavoitteeni on, että oppilas filosofian tuntien avulla oppisi rakentavalla tavalla ajattelemaan kriittisemmin. Tätä olisi se, jos hän uskaltaisi ajatella itsenäisemmin, luottaa ajatuksiinsa ja pohtia ajattelemaansa. Oppimiseen, tietoon ja koko maailmaan voi suhtautua ajatuksen avulla aktiivisesti, sen sijaan että rimpuilee vastahakoisesti ja pelokkaasti informaation virrassa.

ARVIOINTI

Arvioin oppilaiden oppimista ja opettamiseni onnistumista erilaisin kriteerein. Perinteinen tapa on toimia kuten koulussa usein toimitaan: pidetään kokeita ja annetaan niistä arvosana. En pidä perinteisiä kokeita ko-

vin onnistuneena arviointikriteerinä lukion filosofiassa. Koska teetän kirjallisia kotitehtäviä, niin olen vähentänyt kokeiden painoarvoa kurssiarvosanaa määrättäessä. Koe toimii kohtuullisen hyvin, jos sillä mitataan asioiden toistamista. Vaativat, moniulotteiset pohdintaa vaativat tehtävät eivät oikein sovi sen vuoksi, että koulussa on vain kaksi tuntia aikaa tehdä koetta, ja siinä ajassa asiat oivaltaneellekin lukiolaiselle saattaa käydä niin, että hän ei ehdi kunnolla vastata.

Ensimmäisen kurssin kokeeseen laitan aina joitain sellaisia kysymyksiä, joihin kaikki osaisivat vastata ja he läpäisisivät kurssin. Tyypillinen tällainen kysymys on seuraava: mitkä ovat filosofian osa-alueet ja niiden tutkimuskohteet? Joukossa on aina niitä, joita ei saa innostumaan filosofiasta vaikka mitä tekisi. Edellä mainitun kaltaiset kysymykset ovat tavallaan heitä varten. Vaikka ei ymmärtäisi filosofiasta mitään, niin katson, että lukiolaisella on oltava edes toistamisen tasolla tieto siitä, että logiikka on filosofian osa-alue, joka tutkii pätevää päättelyä, etiikka tutkii oikean ja väärän kysymyksiä jne. Yleensä kotitehtävien ja vaativampien koekysymysten kautta erottuvat ne, joilla on oivallusta ja kiinnostusta. Ensimmäisen kurssin tavoite on antaa oikea kuva filosofiasta ja saada oppilaat innostumaan, sen vuoksi filosofian sisällöllisen aineksen määrällinen hallitseminen ja sen arviointi ovat toissijaisia tekijöitä.

Pidän kokeita myös toisella ja kolmannella kurssilla. Neljäs ja viides kurssi arvioidaan muiden kirjallisten näyttöjen perusteella ja arvosana on hyväksytty. Toisen ja kolmannen kurssin kokeet painottuvat käsitteiden hallintaan. Kokeessa on yleensä yksi essee-tehtävä (saa valita muutamasta) ja muut kysymykset ovat kurssin keskeisen käsitteistön määrittämiseen liittyviä pienempiä tehtäviä. Syventävillä jatkokursseilla keskeinen tavoite tietysti on, että ymmärrys filosofiasta lisääntyy, ja se ilmenee käsitteistön hallitsemisena, asioiden ja historian jäsentämisena, täsmällisyytenä, loogisuutena ja perusteellisuuksena.

Yksitraitaisilla kursseilla täytyy tietysti olla selvät arviointiperusteet. Olen kuitenkin miettinyt filosofian asemaa lukiossa laajemminkin ja asettanut itselle sitä kautta muutamia tavoitteita, jotka luovat työn mielekkyydelle puitteet.

Ylioppilaskirjoitukset ovat tietysti tekijä, joka täytyy ottaa huomioon. Käytäntö on osoittanut, että filosofian kysymyksiin ei vastata kovin laajasti, vaikka koulumme filosofian kurssien määrä ja opetus antavat siihen varmuudella edellytykset. Olen selittänyt tätä "ongelmaa" itselleni siten, että filosofian kysymyksiin valmistautuminen ja vastaaminen on melkoinen riski. Kysymykset saattavat aiheiltaan vaihdella laidasta laitaan ja aineessa menestyntykin oppilas saattaa har-

hautua vastauksessaan väärään suuntaan. Reaalin koe on mielestäni monella tapaa epätasainen. Esimerkiksi uskonnossa ja historiassa (lakitieto, talous) on kysymyksiä, joihin valmistautumiseen riittää aktiivinen median seuraaminen ja tuloksena saattaa olla varsin kohtuulliset pisteet. Joissakin aineissa puolestaan hyvän vastauksen laatiminen osoittaa jo yliopistossakin approbatur-tason asioiden hallintaa, esimerkiksi fysiikassa ja kemiassa.

Ylioppilaskirjoitukset eivät kuitenkaan ohjaa työtäni kovin paljon. Näen filosofian roolin paljon laajemmin. Pyrin opetuksessani integroimaan filosofiaa muihin oppiaineisiin niin paljon kuin mahdollista. Filosofia voi toimia kokoavana voimana, jonka avulla oppilas jäsentää maailmankuvaansa ja elämäntarkomustaan. Kun tähän vielä lisätään filosofian ajattelun terävyyttä ja pätevyyttä voimistava vaikutus, niin silloin filosofia varmuudella edistää oppilaan opintoja kaikissa kouluaineissa ja sitä kautta filosofian opiskelu parantaa välillisesti oppilaan menestystä myös muissa ylioppilaskirjoitusten aineissa.

Katson onnistuneeni työssäni tähän mennessä kohtuullisen hyvin. Filosofian toisen kurssin on vuosittain valinnut noin 65-75 oppilasta eli noin 60-70%. Kolmannelle kurssille on osallistunut noin 40-50 oppilasta ja kahdelle viimeiselle kurssille noin 20-30 oppilasta. Johtopäätös on, että mitä syvällisemmin filosofiaan perehdytään, sen vähäisemmäksi käy kiinnostuneiden joukko. Osa oppilasta on tietenkin kursseilla se vuoksi, että joku kurssi on ollut pakko valita ja filosofia on siinä lukujärjestyksen paikassa ollut pienin paha.

Kun ajattelen tekstin alussa kertomaani von Wrightin kommenttia, niin voin yhtyä siihen. Filosofista todella kiinnostuneiden määrä on melko pieni. Onneksi heitäkin kuitenkin on. Omalla kohdallani tuloksena on ollut kerran valtakunnan parhaat vastaukset reaalin filosofian kysymyksiin ja muutamia oppilaita ovat aloittaneet filosofian opinnot yliopistossa. Tällaiset tapaukset ovat palinkinto opettajan työstä. En tarkoita sitä, että kuvittelisin opettaneeni näille kyseisille oppilaille jotakin ensiluokkaisen arvokasta tai että opetukseni olisi jotenkin poikkeuksellisen hyvää. Kyse on siitä, että olen voinut olla tarjoamassa heille mahdollisuutta tutustua filosofiaan, he ovat innostuneet siitä ja se toivotavasti rikastuttaa heidän elämäänsä ja vie sitä hyvään suuntaan. Itse sain mahdollisuuden tutustua filosofiaan vasta 25-vuotiaana. Minusta on hienoa, että nykynuorilla on se mahdollisuus jo lukiossa. Opettajan tehtävä on tarjota mahdollisuus innostua ja oivaltaa, enempää ei voi juurikaan tehdä.

LUKION FILOSOFIAN OPETTAMINEN FILOSOFIAN OPETTAMISENA LUKIOSSA

Lukion filosofian opettamista ja opiskelua leimaa kolme seikkaa:

1. Se tapahtuu nimenomaan lukiossa, ei esim. yliopistossa.
2. Se on nimenomaan opettamista, ei esim. jutustelua tai psykoterapiaa.
3. Se on nimenomaan filosofian opettamista/opiskelua siihen liittyvine erityispiirteineen, ei esim. psykologiaa tai historiaa.

Hieman pelkään, että mikään näistä edellä mainituista seikoista ei ole vielä itsetään selvyys. Kohta 1 voi olla hieman hämääri yliopistofilosofille ja juuri valmistuneille. Heillä saattaa olla taipumus tuoda yliopistollinen filosofia ja yliopistolliset opetusmenetelmät sellaisenaan suoraan lukioon.

Osittain koulumaailmassa saattaa olla vielä sitä ajatusta (kohta 2), että filosofia ei ole kouluaine muiden joukossa, vaan kivaa rentoutumista ”oikean opiskelun” lomassa. Pakollinen kurssi tarjotaan ehkä vasta abiturienteille, jotka voivat osoittaa kypsyyttään filosofisten pohdiskeluiden parissa. Samalla kurssi helpottaa heidän paineitaan ennen ylioppilaskirjoituksia. Opettaja-lehden pääkirjoituksessakin iloittiin aikanaan, että lukioon tulee yksi pakollinen kurssi filosofiaa, se voisi kuulemma auttaa lukiolaisia mielenterveydellisesti.

Kohta 3 voi olla haasteellinen monille lukion opettajille, jotka saavat filosofian opettustehtävät pääaineenaan uskonto/psykologia tai historia. Ero omaan pääaineeseen olisi tehtävä.

FILOSOFIAN OPETTAMINEN LUKIOSSA

Lukion filosofian opetus/opiskelu ei ole yliopistofilosofiaa. Lukiolaiset ovat 15-19-vuotiaita. He eivät ole tulleet lukioon erityisesti filosofiaa opiskelemaan. Päinvastoin, filosofia on heille luultavasti oudoin aine, he tietävät siitä vain huhupuheiden perusteella. Julkisuudessa esitetty filosofian kuva on melko epämääräinen populaarifilosofoineen ja toisaalta vaikeita sanoja käyttävine snobeineen. Filosofia on psykologian ohella ainoa aine, jota he eivät ole peruskoulussa opiskelleet (harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta). Arkipäivän psykologia on heille jollain lailla tuttua, mutta filosofia useille mysteeri.

Lukioon tulee n. 60% ikäluokasta, hyvin erilaisin motiivein ja erilalla kypsillä. Toiset asettuvat takariviin lukemaan iltapäivälehtiä, kenties salaa hieman kiinnostuneina, mutta pyrkien osoittamaan omaa välinpitämättömyyttään. Monissa piireissä koulun arvostus ei ole korkealla, etenkin tuossa iässä. Jotkut oppilaat taas toivovat pääsevänsä pian skeittelemaan, kuuntelemaan rappia ja tanssimaan breakdancea. Lukio on pakollinen välivaihe, ja lukion pakollinen kurssi merkityksetön 1/75-osa kursseista.

Sitten ovat toisaalta ne, jotka ovat kiinnostuneita itsensä kehittämistä, ajattelemisesta ja keskustelusta. Heillä on ehkä jo hieman aiheen tuntemusta, he ovat lukeneet ainakin alun Sofian maailmasta, jonka he ovat saaneet vanhemmiltaan lahjaksi. Herman Hesse saattaa olla tuttu, joku on innostunut peräti Nietzschestä. Intoa, tarmoa ja kykyjäkin

pohdiskeluun on. Suurin osa oppilaista on jostain tältä väliltä. Jokainen tulisi ottaa huomioon, jokaiselle pitäisi saada jonkinlainen näkemys filosofiasta, parhaimmillaan jopa kiinnostus.

Lukion filosofian opetuksen suuri kysymys on, miten saada mahdollisimman moni huomaamaan, kuinka antoisaa ja jopa hyödyllistä filosofia voi olla. Motivointi voidaan hoitaa kahdella akselilla: toisaalta filosofia sinänsä voi tarjota elämyksiä ja viihtymistä. Se on hauskaa. Toisaalta pitäisi saada esiin se hyöty, mikä filosofian opiskelusta on elämän hallintaan nähden ja myös muiden oppiaineiden opiskelussa. Se voi antaa myös juuri niitä taitoja, joita nykypäivän työelämä odottaa: luovuutta, ongelmanratkaisukykyä ja yhteistyötaitoja. Jos saamme oppilaat vakuuttuneiksi näistä hyödyistä, lukiofilosofian tulevaisuus on valoisa.

Opiskelijoilla on oma elämänsä, omat nuorisokulttuurinsa, oma musiikkinsa ja harrastuksensa. Filosofialla ei pahimmillaan ole mitään tekemistä tämän elämän ja maailman kanssa. Parhaimmillaan kaikki opettavat teoriat kytkeytyvät siihen, ja ne antavat jäsentäviä kehikoita nuorten ajatuksille. Opetus ei jää 45 minuutin rupeamiksi luokan seinien sisälle, vaan filosofia alkaa elää. Teorioille löytyy sovelluskohtia yhä uusista tilanteista, elokuvista, ongelmista. Parasta kurssipalautetta on ”Kurssi antoi pohdiskeltavaa monelle sateiselle illalle Café Esplanadissa”.

Monet filosofit kirjoittavat kuivaa tekstiä. Itse teoriatkin ovat usein abstrakteja ja itse-riittoisia. Vaatii suurta motivaatiota lähteä perehtymään niihin ihan sellaisenaan. Yhtä hyvin vaatii motivaatiota kuunnella opettajan opetusta erilaisista filosofeista ja -ismeistä, jos niiden ainoa arvo on ”tarjota filosofista yleissivistystä”. Teoriat ja ajatusrakennelmat voi kuitenkin liittää oppilaiden maailmaan. Jos eteen tulee teoria, jolle sitä ei pysty tekemään, on syytä miettiä pitäisikö sitä opettaa lainkaan. Onko arvoa tietää jokin filosofinen ajatusrakennelma irrallisena kaikesta muusta?

Arvokasta on, jos kouluopetuksen avulla

kirjallisuus, elokuvat ja oman elämän tilanteet aukeavat uudella tavalla. Jos teorioita sovelletaan esim. kulttielokuva Matrixiin, ne alkavat elää aivan uudella tavalla. Elokuva saa uutta syvyyttä filosofiasta ja toisaalta filosofian teoriat on helppo omaksua sen kautta. Myös yhteys omaan elämään voi syntyä näin. ”Hei, elämä Matrixissahan on kuin elämä Platonin luolassa, harhamaailmassa.” ”Descarteshan on oikeassa, emme voi tietää mitään muuta varmasti kuin oman olemassaolomme, se kävi leffasta selville.” ”Mitä jos mekin elämme Matrixin tietokoneohjelmassa? Mistä voimme tietää, ettemme elä?” ”Mistä Neo voi olla varma, että hänen uusi todellisuutensa on oikea todellisuus? Hänhän joutuu joka tapauksessa elämään omien havaintojensa perusteella fenomenalisissa maailmassaan!” Platonin, Descartesin, Kantin ja muiden filosofien ajatuksille löytyykin

käyttöä. Ne ovat kiehtovuutensa lisäksi hyödyllisiä.

FILOSOFIAN OPETTAMINEN LUKIOSSA

Keskustelu on osittain jopa itseisarvoista, mutta filosofian opettamisessa kyseessä ei kuitenkaan ole ajanviete vaan opiskelu ja opettaminen. Opettajan täytyy pitää huoli keskustelun tasosta. Käytettyjen puheenvuorojen tulisi olla hyvin perusteltuja. Toisaalta lukioikäisen itsetunnon kasvattaminen on tärkeää. Opettajan taitojen osoitus on se, miten hyvin hän osaa tasapainoilla näiden kahden asian välillä. Hänen pitäisi osata ohjata oppilaiden keskustelua niin, että hyvät argumentit nousevat esiin, mutta ketään ei kuitenkaan leimata huonoksi oppilaaksi.

Kyseessä on jutustelun sijaan opettaminen myös siinä mielessä, että oppilaiden on saata-

va tunneilta filosofisia faktoja. Heidän on tunnistettava ja ymmärrettävä teoriat, heidän on tunnettava filosofien nimet. Heidän pitäisi saada jonkinlaiset valmiudet myös vastata ylioppilaskirjoitusten reaalikokeessa filosofian kysymyksiin, joissa vaaditaan tarkkoja tietoja. Yo-kirjoitusten vaikutus opetusta ohjaavana tekijänä on suuri.

Filosofian ei ole syytä ottaa roolia, jossa kypsyneet abiturientit keskenään käyvät viisaita keskusteluita. Kun kyseessä on aine, joka on luonteeltaan tiedon ja todellisuuden olemukseen ja hyvän elämän perusteisiin pureutuva, on syytä tarjota sitä lukiolaisille heti alusta alkaen. Sen sijaan, että odottaissimme 16-vuotiaiden varttumista 18-vuotiaksi, me voimme olla vahvasti mukana auttamassa opiskelijoita siinä lukioajan prosessissa, jossa he kypsyvät ajattelijoina ja ihmisinä.

FILOSOFIAN OPETTAMINEN LUKIOSSA

Filosofia poikkeaa luonteeltaan monista muista kouluaineista. Enemmän kuin aineet yleensä filosofia on taitoaine. Samalla kun opetetaan filosofista yleissivistystä, opetetaan filosofoimaan. Filosofian kurssi on luokan yhteinen prosessi, jossa omia kokemuksia ja mielipiteitä peilataan teorioihin. Hallitun keskustelun avulla omat ajatukset tarkentuvat. Samoin kuin kykyjään juoksijana, voi myös kykyjään ajattelijana parantaa harjoittelemalla. Kun tehdään miksi-kysymyksiä, vertaillaan, perustellaan ja tehdään johtopäätöksiä, saadaan tällaista harjoitusta.

Filosofian luonne taitolajina johtaa myös siihen, että pelkkä faktojen ja teorioiden luetteleminen ei riitä. Matematiikkaakaan ei opeteta niin, että oppilaille kerrotaan mitä derivointi on, ja sitten siirrytään integrointiin. Parhaat oppimistulokset on saavutettu niissä maissa, joissa edetään hitaasti ja perusteellisesti. Samoin on filosofiassa. Utilitarismia ei opi niin, että opettaja kertoo mitä utilitarismi on, ja sitten siirrytään Kantin moraalifilosofiaan. Samoin kuin derivointia, on utilitarismiakin opittava soveltamaan. Ensin helppo sovellustehtävä, sitten vaikeampi. Sitten ehkä lisää syventävää teoriaa, sitten lisää soveltavia harjoituksia.

Tämä vie aikaa. Samoin vie aikaa se, että oppilaat tekevät näitä soveltamistehtäviä ryhmäpohdiskeluin, jotka sitten vielä puretaan yhdessä. Mutta oppiminen vaatii aikaa. Jos ykköskurssilla käydään pikaisesti läpi kaikki Anaksimandroksesta Derridaan, käy helposti niin, että mitään ei oikeasti opita, ei ainakaan sisäistetä ja ymmärretä. Ja ymmärtäminen on filosofian opiskelussa kaiken perusta. Siihen päästään, kun karsitaan ainesta, ja keskitytään oleelliseen. Filosofian opiskelussa päteekin sanonta: ”Vähemmän on enemmän”.



KASVATUS
on edelleen
tutkijoiden, opettajien,
kasvattajien, opiskelijoiden ja
opetushallinnon työntekijöiden
oma kasvatustieteellinen
ammattilehti.

KASVATUS julkaisee
vuosittain
noin 50
kasvatustieteiden ja
koulutuksen teoriaa
ja käytäntöä käsittelevää
artikkelia ja katsausta,
alan uutisia,
puheenvuoroja ja
kirjallisuusarviointeja.

Tänä vuonna mm.

**KASVATUS-
FILOSOFISET
KYSYMYKSET
SEKÄ
KODIN JA
KOULUN
YHTEISTYÖ**



Tilaukset:
Aikakauskirja Kasvatus
Koulutuksen
tutkimuslaitos
Jyväskylän yliopisto
PL 35
40351 JYVÄSKYLÄ
Puh. (014) 260 3210
Faksi (014) 260 3241
Sähköp. raisikila@piaget.jyu.fi

JUKKA TAVI

JÄLKIVIISAUS ON AINOA VIISAUDEN LAJI

Olen opettanut filosofiaa peruskoulun yläasteella, lukiossa, kansalaisopistossa, työväenopistossa, kesäyliopistossa, ammattikorkeakoulussa, yliopistossa ja erilaisissa yksittäisissä tilaisuuksissa 20 vuoden aikana. Viimeiset kaksi vuotta olen toiminut työttömien parissa ”kouluttajana”, mikä sekkin on osaltaan ollut mitä filosofisinta puuhaa. Kaikissa mainitsemisiani instituutioissa opettamiskokemus on ollut erilainen.

Se ei tietysti johdu niinkään instituutiosta kuin vuorovaikutus ryhmästä. Vahvimmin olen kokenut roolini opettajana lukiossa aikana, jolloin filosofia oli kaikilta osin vapaaehtoista. Vieraantu-nein kokemukseni on filosofian luennointi yliopistossa, jossa vuorovaikutus oli yleensä aikaansaatava pakolla ja siksi se jäikin teennäiseksi ja muodolliseksi.

Kun aloitin opettamisen, olin melkein heti varma, ettei tämä ammatti tule missään tapauksessa olemaan minun ammattini. Kuitenkin olin vuoden verran filosofiaa opiskeltuani yhtäkkiä ”muistanut”, että jo 13-vuotiaana päätin lähteä isona opiskelemaan juuri filosofiaa. Kärsin opiskeluaikani rankasta sosiaalisesta jännityksestä enkä mielestäni kyennyt ilmaisemaan sitä mitä halusin. Olin myös ymmärtäkseni aivan liian nuori yliopiston opettajaksi, vasta ”valmistunut”. Ja yltiöpäisen teoreettinen: jos todellisuus näytti sotivan teoriaa vastaan, sen pahempi todellisuudelle. Vuoden pestin jälkeen siirryinkin mielestäni omimmalle alalleni, koulutusbyrokraatiksi. Kunnes sitten vajaan 10 vuotta sitten havaitsin yhtäkkiä, että vanha sosiaalinen jännitys oli vain varjo entisestään ja aloin suorastaan nauttia opettamisesta.

Oikeastaan ”opettaminen” on minun kohdallani väärä sana, en ainakaan koskaan ole halunnut olla varsinaisen opettajan roolissa, vaikka siihen peruskoulussa ja lukiossa ja erityisesti ammattikorkeakoulussa pakostakin jouduin. Halusin luoda oivaltavan, kriittisen, impulsiivisen ja räiskähtelevän suhteen, jonka yhtenä osapuolena olin itse. Ensi alkuun sen toteuttaminen oli vaikeaa ja sorduinkin helposti asiantuntijan etäiseen ja viileään rooliin. Ymmärsin kuitenkin, ettei (varsinkaan) filosofian opettaminen voi olla asiantuntemukseen tai mihinkään muuhunkaan auktoriteettiin perustuvaa armollista jakamista, vaan kaikissa suhteissa uuden oppimista, asioiden omakohtaista oivaltamista, prosessin synnyttämistä ja mahdollisesti sen

ohjailemista. Filosofista voi kyllä tehdä matematiikkaa kaavoineen päivineen niin kuin melkein mistä tahansa: ”Olet nuori ja minä rakastan vain sinua. Vanhenet, ja minä vain rakastan sinua. Olet vanha, ja vain minä rakastan sinua” (Veikko Polameri). Tai: ”Tah-to on identiteetin tietoisuuden funktio” (J. Tavi). Mutta voiko sitä opettaa, se on eri juttu. Filosofinen kokemus ja prosessi on aina yhtä ainutkertainen.

Mitkä mahtoivat olla ”oikeat, todelliset ja perimmäiset perusteet” toiminnalleni ja käsityksilleni dostojevskilaisessa mielessä? Halusinko briljeerata saarismaisesti, yritinkö löytää lisäperusteita omille käsityksilleni tai testata niitä, koetinkö päästä lopustakin sosiaalisesta pelostani, harjoittelin sujuvaksi puhujaksi tulemista vai tahdoinko kenties iskeä hyvännäköisiä naisia? Halusinko antaa vai ottaa?

Filosofia on niin helppoa, koska filosofi tietää ettei tiedä. Minäkin tiesin tuon jo kessällä -80 Jyväskylän Kesän filosofiseminaarissa, mutta en vielä silloin ymmärtänyt sitä, ettei sitä niin hirveästi kannata muille tolkutua. Itseään siinä vain yrittää vakuuttaa. Silloin yleisö oli peili, jonka halusi omalla vakuuttavuudellaan ja ehdottomuudellaan kirkastaa säihkyväksi. Sitten on tullut havaitsemaan, että peili on kuin uni: ei sen näyttämän kuvan todellisuudesta tiedä silloin kun siihen katsoo. Se itsereflektiosta ja sen kestävydestä, pahasti – tai miksei hyvästi – sanoen.

Eräs parhaita kokemuksiani opettaessani filosofiaa oli erään lukiolaispojan näennäisen viaton kysymys: ”Jos mikään ei olisi varmaa, niin tarkoittaisiko sana ’varma’ varmasti varmaa?”

Olenko saanut koulufilosofialta kaiken sen minkä se minulle pystyy antamaan, kun en ole sitä enää pariin vuoteen juurikaan harras-

tanut? Olenko itse oppinut jo filosofiasta riittävästi oppiakseni elämään siten kuin haluan? No en. Viisikymppisten ja sitä vanhempien työttömien parissa työskentely on opettanut sen, että elämää oppii parhaiten – ja vain – elämällä. Opettaminen on äärimmäisen raskasta jos haluaa vain opettaa. Siksiköhän niin monet opettajat ovat uupunaita?

Vaikka onkin vaikea yltää enää siihen punaposkiseen intoon, joka oli jatkuva olotila gradua tehdessä – yöksi oli aina varattava kirjoituslehtiö ja kynä sängyn välittömään läheisyyteen – niin edelleen on riemastuttavaa tavata ihminen, joka on kokenut paljon ja osannut jäsenellä kokemansa jonkinlaisen käsitettävään muotoon ja järjestykseen. Ei



elinikäinen oppiminen ole mikään elinkautinen tuomio, sehän on hurmaava etuoikeus.

Tässä elämän vaiheessa ongelmallisinta ei ole filosofian tai opettamisen hallinta. Vaikeinta on muistin hallinta. Ja tietenkin vastaaminen kysymykseen: onko tähänastinen saldoni opettajana ja ihmisenä positiivinen vai negatiivinen; olenko onnistunut tuomaan ketään oppilaistani ja kanssaihmisistäni lähemmäs itseään ja aitoa filosofista kysymyksenasettelua? Gradussani kysyin aikanaan ”toiminta vai toimimattomuus?”. Onko projektini, jonka ideana näyttää olleen teoriasta luopuminen toiminnan hyväksi, ollut ”oikea”? Sen näyttää jälkiviisaus, aikanaan.

ELFIE IHMEMAASSA

– FILOSOFIA TODELLISUUDEN HALTUUNOTON VÄLINEENÄ

”Hei! Haluaisin tietää nimenne, mutta en uskalla kysyä. Jos sanon ensin oman nimeni, niin ehkä tekin sitten kerrotte omanne. Minun nimeni on Elfie. Minä tuskin koskaan kysyn keneltäkään mitään. En tiedä, miksi on niin. Minulla ei ole siihen oikeastaan mitään hyvää syytä, minä vain pelkään tehdä kysymyksiä.

Pelkään, että ihmiset saattaisivat huomata, etten tiedä mitään. Katsokaas, se on juuri minun salaisuuteni. Tai eräs niistä. Yksi minun kauheista, kauheista salaisuuksistani.”

Tämä kirjoitus tutustuttaa ekaluokkalaisen Elfien maailmaan. Elfiestä kerrotaan Filosofiaa lapsille ja nuorille – sarjan ensimmäisessä kirjassa *Elfie – Pohdimme yhdessä*. Sarja on yhdysvaltalaisen Matthew Lipmanin luoma ja sen tarkoituksena on tuoda kouluun filosofista ajattelua. Suomessa tämä koskettaa lähinnä peruskoulun ala-astetta. Elfie on kertomus heräämisestä tuohon ajatteluun. Tässä kirjoituksessa tutkin, minkälaiseen ajatteluun Elfie herää ja mistä hän on matkalla ja minne. Kertomuksen läpi tulkitsen Filosofiaa lapsille ja nuorille (eli FILA) -ohjelman filosofiakäsitystä ja sen kautta tapahtuvan kasvatuksen peruslähtökohtia. Aluksi kuvailen Elfien tarinan pääpiirteissään. Tämän jälkeen pureuden tarkemmin Elfien kehitykseen ja lopuksi tulkitsen tarinan uudelleen.

PIENI TYTTÖ SUURESSA MAAILMASSA

Elfie merkitsee suomeksi menninkäistä, haltijaa, satuolentoa. Tarinan Elfie on nimensä vanki. Hän elää peloissa, aavistuksissa, hämärässä. Toiset ovat aina etevämpiä, rohkeampia, älykkäämpiä. Elfie ei ole mitään. Hän pohtii onko edes olemassa. Elfie on muukalainen.

Yksi kiinnekohta hänellä kuitenkin on, jonka hän löytää jo tarinan alussa. Hän ajat-

telee, ja on siis olemassa. Elfie itse epäilee itseään, koska hänen ajatuksensa eivät ole selkeitä. Kuitenkin hän omien sanojensa mukaan haluaa elää juuri tätä hetkeä ja ajatella, mitä hänelle kulloinkin on tapahtumassa. Elfiellä ei ole kiirettä isoksi, koska hänellä on tarpeeksi tekemistä itsensä kanssa sellaisenaan.

Elfie rakastaa kysymyksiä. Mutta kuten hän jo tarinan alussa kertoo, hän pelkää tehdä niitä. Hän pelkää, että toiset pilkkaisivat hänen tietämättömyyttään. Toiset tuntuvat aina tietävän kaiken, etenkin Elfietä eniten kiusaava Seppo. Elfie taas on ekyksissä tunteiden, mielikuvien ja kysymysten viidakossa. Elfie on satumaan vaihdokas, joka ei pärjää Ihmemaassa, jota kutsutaan maailmaksi tai todellisuudeksi.

Elfiellä on yksi hyvä ystävä. Enteellisesti tämän ystävän nimi on Sofia. Elfie on suorastaan rakastunut Sofiaan. Elfie palvoo Sofiaa ja haluaisi tuoda ystävyytensä hänen kanssaan vaikka koko maailman eteen! Niin ihmeellinen on Sofia tummine hiuksineen ja purppuranvärisine silmineen. Sofia osaa tehdä ihmeellisiä kysymyksiä! Elfie ei millään saa mieleensä sanaa, joka parhaiten kuvaisi Sofiaa. Sofia ei ole älykäs, ei, Sofia on jotakin muuta, mutta mitä ihmettä? Elfie tuntee Sofiaa kohtaan unenomaista yhteenkuuluvuutta: käsi kädessä Sofia ja Elfie. Sofia on Elfielle ihmeellinen tie, jota Elfie ei ihan vielä tunne.

Ja vaikuttava Sofia onkin. Sofia kysyy, mitä on maailmankaikkeuden takana. Sofia pohtii, onko oikein, että toisilla lapsilla on maailmassa niin paljon ruokaa ja toisilla ei ollenkaan. Sofia tarkkailee luokan puuhia vähän sivummalta harvoin niihin puuttuen, mutta kun hän sen tekee, hän luotaa aina muita syvemmältä. Toisia kohtaan Sofia on oikeudenmukainen ja pitää keskustelun keinoin myös heikommista huolta, kuten Elfiestä.

IHMEMAAN LOGIIKKA JA MUITA VASTAUKSIA

Tarina Elfiestä on kehityskertomus. Elfiessä siis tapahtuu muutos. Elfie alkaa selvittää ongelmistaan, peloistaan, ’musta-tuntuu’ –van-kiloistaan. Tarinassa kulkee kaksi juonellista

kulkua rinnakkain. Toinen on luokan näytelmä, jossa Elfie saa esittää ovea ja toinen on salaperäinen rehtorin julistama kilpailu, jonka voittajat saavat osallistua TV-ohjelmaan. Kilpailussa keksitään lauseita. Lauseissa erotellaan ja luokitellaan asioita. Alussa Elfiellä on suuria vaikeuksia. Kaikki muut keksivät, vaikkakin toisiaan matkien, mutta Elfien mieleen ei juolahda kuin kysymyksiä. Ajatus TV-ohjelmaan pääsystä on Elfielle todella kaukainen. Eihän Elfie osaa ajatella, saati sitten keksiä lauseita ja vielä saada sanottua ne ääneen. Ja näytelmässäkään Elfie on vain ovi, ei edes mikään ihminen. Oven roolista saamansa kolauksen myötä Elfie käy sisäistä dialogia esittäen itselleen kysymyksiä. Koko maailma tuntuu olevan häntä vastaan. Hänellä ei ole kuin mielikuvia ja tuntemuksia maailmasta ja se ei tunnu riittävän siinä pärjäämiseen. Seppokin vielä nolaa hänet kaikkien nähden houkuttelemalla hänet lätköön uusilla kengillä.

Elfie kertoo asioista etupäässä preesens – muodossa ja eräs merkittävä kerronnan tasolla tapahtuva muutos onkin aikamuotojen käytössä tapahtuva kehitys. Mitä enemmän Elfie ”kehittyy” sitä enemmän hänen minäkerrontaansa tulee aikamuotojen variaatiota. Lopussa Elfie jo aivan sujuvasti kertoo imperfektissä selvästi kertomuksen aikaa halliten. Elfien sisäisen maailman kaoottiset kohdat ovat aina preesens –muodossa.

Elfien selviäminen alkaa yhteyden löytämisestä Sofiaan. Elfie ilmaisee rakkautensa ystäväänsä muodostamalla kilpailua varten lauseen: ”Eräs, jonka tunnen on syreeninoksa.” Sofian lause on: ”Palvelukset ovat hyviä tekoja.” Sekä Elfien että Sofian lause valitaan voittajiksi ja Elfie ja Sofia ”saavat toisensa”. Itseluottamuksen kasvun kautta alkaa Elfien avautuminen ja hän alkaakin hyväksyä omat kysymyksensä. Tämäkin tapahtuu Sofian avulla:

”Minä en viittaa. Ajattelen ajattelemisenkin jälkeenkin Sofian kysymystä ja minun vastaustani. Ja tiedän ajattelevani niitä koko kotimatkan ajan – ja yöllä, kun aion nukkua. Hänen kysymyksensä ja minun vastaukseni – kuinka kauniisti ne sopivatkaan yhteen!”

Elfien itseluottamus kohoaa edelleen näytelmässä onnistumisen myötä. Kertomuksen huipennus on kuitenkin TV-ohjelmassa, johon Elfie ystävineen osallistuu. Opettaja lukee ohjelmassa pätkän Hanhiemon loruista ja lapset analysoivat runoja. Lapset, nyt jo Elfiekin rohkeasti mukana, toteavat runon aivan sekavaksi. He tulkitsevat nonsense-riimit ja sanat analyttisesti ja tekevät johtopäätöksiään: lorut ovat kielellistä hullutusta, eikä niin voi oikeasti olla, jos aikoo olla järkeli. Lapset läpäisevät analyttisen kokeen: he

erottavat toden ja fantasian. Elfiekin on jo osallinen tästä onnesta.

Elfen kypsytminen palkitaan. Hän saa ystävänpäiväkortin salaiselta ihailijalta, joka paljastuu hänen suureksi kiusaajakseen Sepoksi. ”Mitähän se mahtaakaan merkitä?”, kysyy Elfiekin.

HIEMAN TULKINTAA JA JOKUNEN JOHTOPÄÄTÖS

Elfie on pieni tyttö, joka etenee kaaoksen maasta kohti parempaa jäsentyneisyyttä sekä itsensä että maailman suhteen. Sisäinen selkeytyminen johtaa myös ulkoiseen menestykseen. Elfen selkeytyminen tapahtuu kysymisen hyväksymisen kautta sekä symbolisesti Sofiaan liittymisen kautta. Sofia on Elfen tie. Elfie esittää jatkuvasti kysymyksiä. Kysymisen hyväksymään oppiminen liittää hänet Sofiaan. Sofiahän tekee jo ennestään ”ihmeellisiä, ihania” kysymyksiä. Eräänä päivänä tarinan loppuvaiheessa Elfie oivaltaa, että oikeiden kysymysten esittäminen saattaaakin olla vastaamista tärkeämpää.

Elfen tarinassa korostuu ajattelemisen rooli. Elfie ajattelee jatkuvasti, ajattelee unissaan, ajattelee itseään, ajattelee kouluaan. Elfie elää ajatuksellisesti omassa, alemmuudentuntoisessa sisäisessä maailmassaan. Hänen ajatusmaailmansa kuitenkin ajelehtii hänen tuntemustensa mukaan ja tapahtumien myötä ilman, että Elfie saa siihen kunnollista otetta. Elfillä on tunteita, vaikutelmia, hänelle tapahtuu kaikenlaista, mutta hän ei hallitse tapahtumia aktiivisella kertojan otteella, kuten tarinan lopussa alkaa tapahtua.

Elfen tarina on hieman toisenlainen verrattuna lastenkirjallisuuden riemukkaisiin hahmoihin, kuten vaikkapa Peppi Pitkätossuun, Vaahteramäen Eemeliin tai Risto Reippaaseen. Peppi on reipas poikatyttö, joka ajattelun sijasta toimii. Samaa sarjaa edustaa myös Eemeli, vaikkei hän omaakaan yliluonnollisia kykyjä kuin korkeintaan kepposten tekemiseen. Risto Reipas kasvaa satuolentojen kanssa Puolen hehtaarin metsän ”johtajana”. Siinä missä Elfie kurottua kohti ihmeellistä Sofiaa, Risto Reipas tutustuu omaa ”pöhköä” karhuun ilman sen suurempia tuskia omasta kasvamisestaan.

Elfen tarina ei olekaan verrannollinen lastenkirjallisuuden kuolemattomiin hahmoihin. Elfie on oppikirja, kokonaisen lasten ja nuorten filosofian opetusohjelman avaus. Elfie on Elfie, koska Elfen avulla halutaan kertoa jotakin. Elfen avulla halutaan herättää paitsi kysymyksiä myös samastumiskokemuksia. Elfie on malli, jonka rima ei ole turhan korkealla, niin että jopa sillä peräpäkin surkimuksellakin olisi mahdollisuus ymmärtää mahdollisuutensa kasvaa Sofian kanssa. Elfie on paikoin niin onnetoman naivi, että lukija voi kokea jopa ylemmyyttää suhteessa

häneen, mikä taas voi olla ajattelemiseen rohkaiseva kokemus.

Elfietä henkilöihahmona ei siis suoraan pidä tulkita FILA-ohjelman lapsikäisyyden edustajaksi, vaan sen reseptio on tarkoin harkittu. Elfie on ennen kaikkea kuva lapsille, jotka halutaan herättää kysymään ja ajattelemaan vaikkapa voitonriemuisten tunteen turvin. Silti Elfieenkin on sisäänkirjoitettu tietty malli. Puhumaan rohkaistuminen, analytiti-



syiden oppiminen eri lauseiden avulla, on askel kohti ajattelun selkeyttä ja siten myös minuuden selkeyttä analyttisyyden tuoman itsevarmuuden myötä. Tästä päästäänkin FILA-ohjelman jonkinlaiseen ytimeen. Lapsia rohkaistaan loogisuuteen ja analyttiseen puheeseen jonkinlaisen todellisuudenhallinnan saavuttamiseksi. FILA-ohjelmaan on painettuna oletus ”Määrittele ensin käsitteesi, jotta voin puhua kanssasi.”¹

FILA-ohjelman sydän ”tutkiva yhteisö” (”community of inquiry”) on yhteisö, jossa dialogin keinoin pyritään saavuttamaan yhteiseen ongelmaan ratkaisu. Ratkaisu voi olla myös ratkaisemattomuuden havainto, sillä kuten tiedämme avoimiin, filosofiin kysymyksiin harvoin on löydettävissä ongelmantonta konsensusratkaisua. Elfissä tutkivan yhteisön rooli ei vielä ole korostunut, vaan ollaan vasta sen muodostumisen alkulähtelä, lauseen muodostuksen opettelussa ja niiden kriittisessä tarkastelussa. Kysymyksiä esitetään, mutta niihin ei intensiivisesti haeta ratkaisua eikä lasten välille synny pidempiä ajatuksen vaihtoja.

Richard Rortyn ajatusten kautta voin tulkita, että FILA-ohjelman tutkivan yhteisön ajatus lepää sen epistemologisen oletuksen päällä, että on löydettävissä riittävän suuri yhteinen perusta, jonka varaan tieto voidaan laskea. Tutkivassa yhteisössä muodostettavassa puheessa tämä oletus tulee todeksi ja sitä pyritään varmentamaan analyttisen filo-

sofia-otteen keinoin. Elfiekin pääsee tuosta rationaalisesta perustuksesta osalliseksi ja saavuttaa sen avulla myös paikkansa yhteisössä. Elfie pääsee sisälle oikeaan puheeseen, oikeampaan, parempaan ajatteluun.

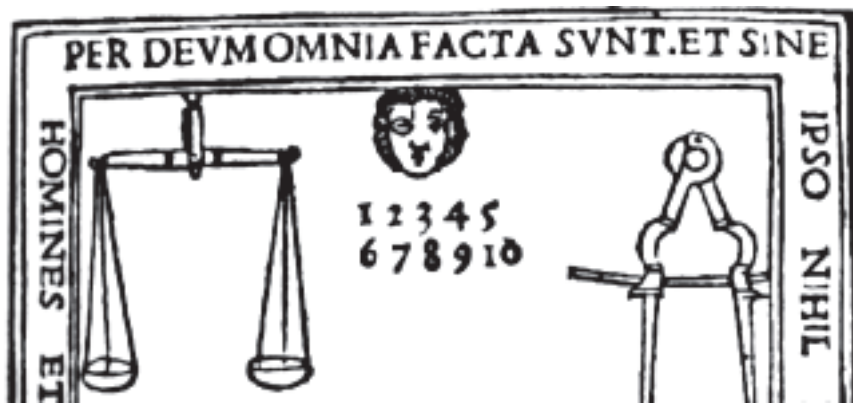
PAREMPAA AJATTELUA JA MUITA HYVEITÄ

FILA-oppikirjojen esipuheissa luvataan oppilaille mahdollisuus oppia ajattelemaan paremmin. Elfen lukijoille väläytetään vielä erityistä mahdollisuutta päästä kurkistamaan viisauteen, oppia suorastaan rakastamaan sitä. Ehkäpä vielä samalla tavoin kuin Elfie: niin intohimoisesti, että näkee unia Sofiasta ja unelmoi yhteydestä häneen. Niin lukija kuin Elfiekin ovat alimittaisia – alimittaisia suhteessa ajatteluun ja suhteessa viisauteen. Tällaisen komparatiivin edessä on äärettömän tarpeellista käydä huolellisesti kysymään sitä, mitä on tämä parempi ajattelu, jota lapsille tarjotaan, ja onko viisauden tavoittamiseen vain yksi tie?

FILA-ohjelman yhtenä ongelmana on pidetty sitä, että se kunnianhimoisesti lähtee opettamaan filosofiaa lähinnä ajattelun taitojen muodossa, vaikka itse asiassa filosofian määrittely on jo itsessään tavattoman vaikeaa. FILA-ohjelma onkin eräs vastaus siihen, mitä filosofia ja filosofinen ajattelu voisi olla. Lipmanin muotoilema *higher order thinking* –käsite eli arkielimesti parempi ajattelu muistuttaa piirteiltään tieteellistä tutkimusprosessia. Sen tarkoituksena on auttaa päätöksenteossa ja saada siten aikaan mahdollisimman monipuolisia kattavia ratkaisuja ongelmiin, jotka eivät ole yksiselitteisiä. Viime kädessä tällä pyritään ohjelman puitteissa aristotelisistä ihanteista kumpuavaa käytännöllistä harkintaa omaavien kansalaisten kasvattamiseen.

Parempaan ajatteluun mahdutetaan kriittisyys ja luovuus. Kriittisyys on jonkinlainen ajatteluprosessin ’hardcore’, kova ydin, joka käy läpi ongelmaa systemaattisesti ja analyttisesti erityisesti kriteereitä silmällä pitäen. Luova ajattelu on paremman ajattelun varioiva elementti, joka toimii yhteistyössä kriittisen kanssa. Luova ajattelu pyrkii nostamaan esille näkökulmia, jotka kriittisen ajattelun rajalliselta työskentelyalueelta jää huomaamatta. Karkeasti ilmaistuna voidaan esittää, että kriittinen ajattelu hallitsee muodon kun taas luova ajattelu ymmärtää ajattelun kohdetta. Paremman ajattelun prosessia ohjaavat metakriteerit ja edelleen megakriteerit, joita kriittisessä ajattelussa ovat totuus ja luovassa ajattelussa merkitys.

Tutkimusprosessissa ei siis haeta sen vähempää kuin totuutta pragmatistisessa mielessä. Lipmanin mukaan filosofia onkin muuttunut Kauneuden, Hyvyyden ja Totuuden etsimisen sijasta itseään korjaavaksi tutkimusprosessiksi.² Kuitenkin tutkivan yh-



teisön ponnistelut tähtäävät aina yhteisen, ainakin lokaalisen totuuden löytämiseen, jota sitten voidaan punnita annetuilla kriteereillä, jotka täyttävät tieteellisen toiminnan perusteet.

Filosofia hakee kompetenssiaan FILA-ohjelman sisällä eri elämäntilanteille, myös etiikkaan ja estetiikkaan. Samalla metodilla pyritään hallitsemaan koko elämäntilannetta tai ainakin antamaan siihen eväitä. Mielenkiintoiseksi kysymys muuttuukin juuri tässä leikkauspisteessä. FILAn tarjoaminen eväiden kompetenssi epäilemättä auttaa matemaattista päättelyä, tieteellistä toimintaa ja ylipäättään vahvistaa loogisen ja siten rationaalisen toiminnan alueita. Voimmeko näillä samoilla taidoilla niitä hieman soveltaa kuitenkin lähestyä kaikkia elämäntilanteita ja ilmiöitä parhaalla mahdollisella tavalla? Etiikka lienee näistä elämää koskettavista alueista painavin esimerkki. Jos siis lapsille halutaan tarjota mahdollisimman suuri kyky selvittää elämässä filosofisten taitojen avulla, niin ovatko nämä taidot joka käänteessä tutkimustaitoa, jossa ”laboratoriomaisissa oloissa” (ts. objektiivisemmässä tilassa) käännettäisiin argumentteja ja katsotaan, kuinka ne suhteutuvat keskenään?

Entäpä jos Elfien tilanne ei olekaan niin tavattoman toivoton tarinan alussa? Entäpä jos Elfie onkin tilanteessa, josta hän saattaa itsensä vielä isonakin aika ajoin löytää? Jospa Elfie ei analyttisillä taidoillaan opikaan hallitsemaan todellisuutta? Kriittisesti ajatellen: Onko siinä koko totuus, että metodisen rationaalisuuden otteella opimme käsittelemään ongelmia? Jospa Elfien onni ja autuus ei lepääkään siinä, että hän keksii on-lauseen ja oppii luokittelemaan osa-kokonaisuus – suhteita, vaikka se tietyissä konteksteissa onkin tärkeä taito?

Moraalisten päätöksentekotilanteiden vaikeus on usein siinä tekijässä, ettei mitään keskinäistä arvotusta voida tehdä eri vaihtoehtojen välillä. Kyse on siis vaihtoehtojen ja niiden sisältämien arvojen yhteismitattomuudesta. Ongelma muistuttaa mysteeria, jonka sisällä olemme voimatta löytää ulkopuolista tarkastelupistettä. Olemme niin voimatto-

mia omassa päättelyssämme, että olemme ikään kuin vain vietävänä kuitenkin oman valitsemisen ja sen tuoman vastuun tiedosta. Vaikeassa päätöksenteossa on usein tragedian piirteitä. Itse päätöksessä kyse on siitä, mikä on pienin mahdollinen tragedia. Tällöin emme kuitenkaan voi tehdä päätöstä päämäärarationaalisuuden keinoin, koska me olemme jo ongelman sisällä. Meidän täytyy tulkita ja kertoa ongelmaa itsellemme ja samalla sijoitamme myös itsemme kyseiseen kertomukseen. Vaikeaa päätöksentekotilannetta voidaan ajatella myös hermeneuttisena kokemuksena, jossa oma rajallisuus tiedostuu ja jossa koko ajan muodostamme itseämme siten, että myös itse ongelma-alue muuttuu ja muokkautuu. Hermeneuttinen kokemus johtaa kysymään itseä ja myös muodostamaan itseä toiseuden kautta.

Elfie kysyy itseään koko ajan. Elfien ongelma on siinä, ettei hän hahmota itseään. Elfie ei tiedä, mikä hän oikeastaan on. Elfien muukalaisuus asuu hänen sisällään. Muukalaisuuden tunne on jopa niin suuri, että hän kysyy omaa ihmisyyttään. Itsensä löytäminen alkaa sisäisten narraatioiden selkiytymisestä. Elfie alkaa jäsentää itsensä maailmassa välittömien vaikutelmien ja tunteiden sijaan. Elfissä kehittyi reflektion piste. Voidaan ajatella, että Elfille määräytyi reflektion pisteen kehittymisen myötä myös itseksi kasvamisen piste. Elfistä tulee kertova, analysoiva, jäsentävä minä, joka alkaa vähitellen hallita aikaa ja sen tapahtumia.

FILA-ohjelmassa filosofiaa tarjotaan kasvun apuvälineeksi. Tutkivassa yhteisössä ongelmia pohtien myös lasten oma ajattelu ja sisäisen puheen maailma kehittyi. Lipmanin kirjoittamien novellien mallit siirtyivät ryhmän malliksi ja ryhmän malli yksilön malliksi. Dialogityyppi jota FILAssa käytetään voidaan luokitella tutkivaksi dialogiksi (”dialogue as inquiry”), koska keskeistä tutkivan yhteisön toiminnassa on juuri yhteinen tutkiminen. Yhteisen tutkimisen mahdollisuus syntyy oletuksesta, että yhteisyys on saavutettavissa tietyt rationaalisuuden kriteerit täyttävässä keskustelussa. Tämän ei suinkaan tarvitse tarkoittaa sitä, että ongelmille olisi aina

löydettävissä harmoninen konsensuspäättös. Olennaisempaa on, että ylipäänsä voidaan ajatella sellainen rationaalinen dialogi, jossa yhteisessä puheessa saavutetaan yhteisymmärrys. Ryhmän yksittäisten jäsenten kielet sulautuvat yhteiseen puheeseen muun muassa analyttisissä työkaluina hiomalla: ”Määrittele käsitteesi, jos haluat puhua kanssani”.

Jos pidetään edelleen kiinni mallituksesta ja ajatellaan FILAn metodin siirtävän yksilön sisäiseen puheeseen ja ajattelun maailmaan, merkitsisi tämä tietyn ajattelukehikon omaksumista oman mielen käsittelemisen välineeksi. Objektiivisuus, analyttisyys, loogisuus ja monet muut hyveet siirtyvät osaksi minuuden itseohjautuvaa kontrollia. Tämä on esimerkiksi moraalisen toimijuuden kannalta tärkeää. Kyse onkin siitä, mikä on menestyksekkään kontrollin muoto ja mitä heikkouksia siitä on löydettävissä.

Itsereflektioon liittyy Sokrateen lausahdus: ”Tunne itsesi”. Hyvään elämään pyrkimisen kannalta on tärkeää tuntea oma luonteensa, toisin sanoen mahdollisuutensa pyrkiä kohti omaa hyvän elämän käsitettä. Tällä tavoin voidaan ehkäistä myös konflikteja, jotka syntyvät ”orjamoraalisesti” toimien. Toisaalta taas kontekstin tarjoama moraalinen testi omalle eettisyydelle ja näiden kahden yhteentörmäyksessä reflektiolla on tärkeä merkitys. Mielenkiintoinen kysymys onkin, mikä on filosofian rooli tuon reflektion kehittämisessä?

Jos palataan Elfiehen ja hänen reflektion pisteensä utuiseen hahmottumiseen, voidaan ajatella, että Elfien minuutta jäsentävä piste ja sen menestyksekkäs kehitys on riippuvainen siitä kuinka Elfie ortaa todellisuuden hallituunsa FILAn tarjoamien metodein. Kuinka hyvin Elfie oppii ajattelemaan loogisesti, kuinka analyttisesti hän käsittelee itsessään tuottamia lauseita, kuinka koherentisti hän purkaa ongelmia, joita hänen maailmasaolemisensa tuottaa. Tarvitseeko ihminen minä-tietoisuutensa tulkintaan tieteellisen tutkimuksen kaltaista metodista rationaalisuuden kyllästävässä prosessissa? Onko minuuksaan samankaltainen tutkimuskohde kuin kaikki muutkin kohteet?

Käytännöllisen järjen eli froneettisuuden kehittymisen ehto on kokemus, joka syntyy toiminnassa. Mikäli muotoillaan froneettisuutta tavoittelevaa opetusohjelmaa lapsille, on kysyttävä, onko lasten mahdollista saavuttaa froneettisuutta. Heillä kun ei ole siihen tarvittavaa kokemuskenttää, joka voi syntyä ainoastaan elämällä. Käytännöllisen järjen tiedonalausta ei ole tieteellinen tieto, eikä sitä siten voida käsitellä tieteellisen tiedon käsittelemisen keinoin. Voidaanko siihen siis tarjota ”oikotietä” tieteellisiä ihanteita soveltaen? Lapsilla on kuitenkin hyvin rikas kokemus-

maailma, joka ei aina vastaa representationalistisia oletuksia toden luonteesta. Tällaisia fiktiivisluontoisia irtiottoja on myös Elfin maailmassa. Elfin tarina kuitenkin opettaa, että tästä kokemusmaailmasta irtaantuminen auttaa lunastamaan paikan järjellisten olentojen yhteisössä. Tällöin onnistuu myös dialogi, tutkimus ja päätöksenteko.

Jos asiaa kuitenkin lähestytään antirepresentationalistisista lähtökohdista käsin, näin ei voi olla kuin ainoastaan virheellisen rationaalisen hybriksen avulla pääteltynä. Rorty kritikoii ajatusta paremmasta kielestä, jonka avulla todellisuus olisi paremmin hallittavissa. Tämä ajatus syntyy lähinnä tieteen kritiikkinä. Nuoli osuu kuitenkin myös FILAan, koska siinä on havaittavissa ajatus todellisuuden paremmasta hallinnasta paremman kielen avulla. Edelleen mielenkiintoiseksi kysymys muotoutuu, kun paremman kielen ajatus siirretään osaksi minuuden hallintaa ja muodostumista. Rortylaisesti ajattelun lapset eivät voi edifioitua, toisin sanoen he eivät voi alkaa muodostaa itse itseään ennen kuin he jo ovat jotakin. Merkitseekö tämä sitä, että lapset on ensin kastettava ja huuhdeltava metodisessa rationaalisuudessa ennen kuin he voivat siirtyä hermeneuttisempaan traditioon itseään kasvatamaan?

Piste voidaan varmasti saavuttaa jo aikaisemminkin ja lapsille voidaan opettaa muitakin dialogin muotoja kuin dialogi tutkimuksena. Entäpä jos Elfiellä olisikin mahdollisuus keskustella omasta maailmastaan käsin ilman alemmuudentuntoa oman ajattelunsa puutteista? Mitäpä jos Elfin mielikuvitukseksikaat hetket eivät olekaan niin fiktiivisiä, irrationaalisia, vaan niitä voitaisiin purkaa Elfin kanssa Elfin omalla kielellä. Nyt Elfielle asettuu selkeä vertauskohda, kasvun progressio, jossa hänen ”menninkäisytyensä” näyttyy heikompana kohtana. Ihmisten maailmassa on elettävä ihmisten mukaan.

Jospa Elfin kokemuksissa sittenkin on järkeä, mutta ei sitä, joka astelee ylväästi totuuden kanssa, vaan sitä, joka elää lukuisissa eri muodoissa eri elämäntasoilla, joita ei mikään parempi paradigma yllä kattamaan. Entäpä jos Elfin ei tarvitsekaan olla polvillaan Sofian edessä, vaan nämä voivat alusta saakka leikkiä yhdessä tasaveroisina ystävinä kumpikin siinä samalla kasvaen?

VIITTEET

1. Morehouse 1997, 15.
2. Lipman 1988, 173.

KIRJALLISUUTTA:

- Burbules, Nicholas 1993. *Dialogue in Teaching – Theory and Practice*. New York: Teacher’s College Press.
- Kekes, John 1995. *Moral Wisdom and Good Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lipman, Matthew 1988. *Philosophy goes to School*. Philadelphia: Temple University Press.
- Lipman, Matthew 1991. *Thinking in Education*. New York: Cambridge University Press.
- Lipman, Matthew 1995. *Elfie – Pohdimme yhdessä* (Elfie –Getting our Thoughts together). Toim. ja suom. Hannu Juuso, Auli Siitonen ja Markku Veteläinen. Helsinki: Painatuskeskus.
- Morehouse, R. M. 1997. ”Filosofiaa lapsille ja nuorille – pedagogiset pääpiirteet”. *Luokanopettaja* 2/97, s. 14–16.
- Rorty, Richard 1980. *Philosophy and the Mirror of the Nature*. New Jersey: Princeton University Press.
- Toiskallio, Jarmo 1993. *Tieto, sivistys ja käytännöllinen viisaus – opettajan tietosisällöstä keskusteleminen postmetafyysisessä kulttuurissa*. Turku: Turun yliopisto.

LEILA KASTELLI

’MINÄ AJATTELEN’

”Opettaja! Jos maapallolla vesi kiertää maasta ylös ja pilvestä taas alas, niin eikö sitten koskaan saada UUTTA vettä?” Näin kysyi eräs 4-luokkalainen huolestuneena ympäristö- ja luonnontiedon tunnilla. ”Juodaanko me siis aina vain samaa vanhaa käytettyä vettä?” kysyi toinen hämmästyneenä.

”Kaivo on vesistöä.” ”Rapakkokin voi olla vesistöä”. Näin kirjoittivat oppilaat ajatuksiaan. Voiko se olla totta? Kyllä. Suorastaan intohimoisesti oppilaat pyrkivät puoltamaan ajatuksiaan ja selittelemään niitä. Vesistö oli paljon muuta kuin nimiä ja sinistä kartalla. Ja se piti saada lähelle!

”Tulevaisuus on sisällämme”, kirjoitti 3-luokkalainen ujo tyttö. Voiko tämä olla mahdollista? Kyllä. Kymmenen minuutin keskustelun ja todistelun jälkeen ujon tytön kasvot loistivat tyytyväisyyttä.

Mitä tämä kuva esittää? ”Se on kärsivällisen auringon sairas maamu.” !? ”No eihän se aurinko jaksa nousta enää paljon ylös, kun se on sairas, mutta nousee kuitenkin vähäsen.” Näin selitettiin piirustustaan kirjoitustaidoton 1-luokkalainen ajatteluvihkoonsaan.

Hätkähdyttäviä tilanteita. Olen kohdannut oppilaani heidän omassa maailmassaan ja pyrin tarttumaan haasteeseen; uudenlaiseen oppimiseen, vuorovaikutteisempaan, oppilaiden oman tiedon ja tiedonhalun pohjalta ja siinä missä he itse tuntevat olevansa mukana. Mutta miten luoda tätä avointa ja innostavaa ilmapiiriä ja yhteistä maaperää missä oppilailla on tilaa ihmetellä, kysellä, kuunnella, keskustella ja luoda pohjaa itse tiedon tielle kulkea ja kasvaa?

Tällainen into voi syntyä monien seikkojen yhteissummasta, luonnollisesti ja yllättäen. Jokainen opettaja on sen kokenut. Minä kerron tässä oman filosofian pohjalta syntyvän tarinani siitä.

KOHTAAMISEN ONGELMA

Ohjauduin kasvattajaksi aika monimutkaisen polun kautta; aluksi epäpätevänä, myöhemmin työtilanteen vuoksi epävarmuudessa ja usein viipyen vain hetken uudessa paikassa ja uuden lapsiryhmän edessä. Oliko siinä tilanteessa tärkeää perehtyä ympäristöön, opetussuunnitelmaan vai itse tietoon? Minä jouduin katsomaan tilannetta hetkellisyyden ja epävarmuuden näkökulmasta. En koskaan tiennyt kuinka kauan työskentelen kulloisenkin oppilasryhmän kanssa. Tärkeimmäksi tehtäväksi näin sen oppimiskentän tarkkailun, jossa kohtaan oppilaani ja jossa voisin tukea heitä oppimaan oppimisessa, löytää vahvuudet ja kannustaa. Huomasin edessäni ”kohtaamisen ongelman”, jota lähdin tutkimaan myös filosofian opinnoissani. Löysin sieltä tukea ja ennen kaikkea muistutuksen siitä todellisesta voimasta, joka on aina olemassa, joka voi hukkuu ja unohtua, mutta jota voi myös voimistaa ja kannustaa, nimittäin *luovan ja loogisen ajattelun*.

Vaikka valmistuttuani ja saadessani vakituisen paikan saatoinkin syventyä kaikkeen syvemmin ja pitemmällä tähtäimellä, huomasin että kohtaamisen ongelma on kuitenkin aina edessä. Kuinka löytää noissa kohtaamisissa sitä tiedonketjun osiota, missä oppilas on menossa, mihin kulkemassa ja miten ohjaajana voisin siihen liittyä tukeakseni sitä vuorovaikutusta,

missä vanha ja uusi ympäristö teorioineen, näkemyksineen, arvoineen ja muutoksineen kohtaavat.

Sain herätettä opintoihini liittyvältä kursilta: ”Filosofiaa lapsille”. Siinä perehdyttiin Lipmanin teoriaan, jossa lasta voi ohjata loogiseen, kriittiseen ja pohdiskellevaan ajatteluun tarinoiden pohjalta. Se ei kuitenkaan purkanut sitä ongelmaa kuinka kohdata lasta (varsinkin hiljaista) ja lapsen tietotasoa, sillä tarinat ja ohjaus toimisivat kuitenkin aika ohjaajakaskeisina. Kaipasin jotakin vielä rohkeampaa, ennakkoluulottomampaa ja lapsilähtoisempää. Näin syntyi kokeilupohjaisesti oppilaiden vihko ”Minä ajattelen”.

Tämän vihkosen avulla minulle avautui yllättävä maailma. Lapset osoittivat minulle ympäristönsä kielen, tietonsa ja luovuutensa maailman. Paneuduin siinä rinnalla filosofien, Gadamerin, Diltheyn, Bergsonin, Levinasin ja monen muun ajatteluun. Löysin heiltä ’vinkkejä’ ja tukea, kuinka kohdata sitä kaikkea avoimuutta ja oivaltavuutta siten, että se olisi tukena myös sillä kasvatuskentällä, jossa kaikki ahersimme, ei sulkisi pois mitään itse opetusohjelmasta, mutta ei myöskään kuormittaisi sitä millään uudella. En tarvitsisi uusia välineitä, eikä se maksaisi mitään!

Huomaan, että minun on hyvin vaikea kertoa tätä kaikkea lyhyesti. Koko tarina olisi liian pitkä selitellä sen kaikkia tarkoituksia ja ulottuvuuksia myöten. Itse vihkoprosessilla on ikää noin kolme vuotta. Sekin on vailla laajempaa tutkimusta siitä, millaista merkitystä sillä on itsetunnon tai millaisia vaikutuksia jatko-opiskeluun. Vaikka yhdistin filosofian opiskeluni juuri tämän alueen tutkimiseen, niin kasvatuskentällä olen työstänyt aiheitani hyvin yksin. Siksi haluan kertoa siitä tässä, jotta saisin siihen etäisyyttä, objektiivisuutta ja ehkä mahdollisen palautteen avulla uusia näkökulmia ja ulottuvuuksia.

Löysin kohtaamisen ongelmani kolme näkökulmaa, jotka olen oppilaiden ”Minä ajattelen”-vihkon ja filosofian opintojeni avulla todennut pohdinnan arvoiseksi ja jotka haluan nyt tässä esittää siten miten olen ne opiskeluni ja oppilaiteni avulla oivaltanut.

1. *Horisonttisulautuma* (Gadamer) eli

se miten osapuolet kasvatuskentällä pyrkivät ymmärtämään toistensa ympäristöä, historiaa, eri näkökulmia ja löytämään yhteistä kieltä;

2. *Elämysfääri* (Dilthey) eli

kuinka tunteiden kautta voimme eläytyä, luoda yhdessä ja kokea elämys ikäänkuin kolmantena oliona, yhteisesti kasvattettuna ja yhteisenä kasvattajana;

3. *Intuitio* (= sisäinen näkemys, Bergson) eli

huomioida spontaanisuus, ideat, yllättävät väläykset ja miten tärkeää on antaa niille tilaa.

1. HORISONTTISULAUTUMA

Oppilas: ”Metsä on rauhoittava.” ”Metsässä voi kuolla”.

Oppikirja: ”Metsä, Suomen vihreä kulta”

Lapset saivat vihkot, joihin otsikoksi kirjoitettiin ”Minä ajattelen”. Siitä tuli opettajan ja oppilaan välinen luottamuksellinen vuorovaikutusväline. Taululle annettiin yksi käsite, josta oppilaat saivat vihkoonsa kirjoittaa noin viiden minuutin ajan kaikkea mahdollista, mitä käsite (sana) toi heidän mieleensä. Se oli pohjatietona tulevalle, ja näistä ajatuksista myös yhdessä keskusteltiin ilman nimiä. Näin kaikki tutustuivat toistensa tietoon, ympäristöön, eri näkökulmiin ja ajatustapoihin. Tästä tietopohjasta lähdettiin laajentamaan kohti uutta tietoa.

Näin pyrimme löytämään yhdessä itsetunnon perustaa, toisenlaisen tiedon kunnioittamista ja motiivita oppimiselle. Jokainen, se yksikin, ajatus oli oikea. Keskustelemalla, kritisoimalla, pohtimalla ja todistelemalla loimme yhteistä tietoa, yhteisen kielen ja jokainen oli mukana uuden tiedon rakentamisessa tai vanhan korjaamisessa. Esimerkiksi pitääköhän tämä nyt paikkaansa? ”Saarella on vain yksi ranta”. Kyllä. Niin oivaltavasti, innokkaasti ja suorastaan matemaattisen taitavasti oppilaat todistivat ajatuksen oikeaksi, että toiseksi jäi opettaja.

Olinkin jo usein miettinyt, miten opettaa loogisuutta oppilaiden ajattelussa ja keskusteluissa. Monessa tilanteessa oppilaat opettivat sen minulle itse. Tarvittiin nykäisy oikeasta narusta oikeassa tilanteessa heidän ajatustaan kunnioittaen ja he syventyivät vakavasti pohtimaan tilannetta. Pian he pystyivät selittämään asian niin, että opettajakin ymmärsi. Jos ajatuksesta löydettiin heikkoutta tai väärinymmärrystä, he pystyivät selittämään senkin mistä se johtui ja niin, että opettaja sen ymmärsi. Jos kysyin ja jos kuuntelin.

Näin aloitin ’filosofisen kokeiluni’ yhdysluokan (3-4.luokka) kanssa ja aivan uudenvuoden maailma avautui mahdollisuuksineen siihen kasvatuskenttään. Tutkin filosofiaa psykologismien ja transsendentalismin näkemyksinä. Gadamerin transsendentalismi osoitti minulle ympäristön ja historian tunteuksen tarpeellisuutta. Ajattelu olisi riippuvaista ennakkoehtoista, joita ympäristö ja historia heijastavat ja subjektin tietoisuus määräytyy niistä. Toisaalta ennakkoehdot ja arvostelmat ovat oppimiskentänkin piirissä usein pelottava este. Vuorovaikutteisuuksessa (dialogi) on kuitenkin mahdollisuus kohdata, löytää ymmärrystä ja yhteistä kieltä (horisonttisulautuma). Kuten Wittgenstein selittää sen ’kieliyhteisön’ kautta: ajattelun ja kielen yhteinen muoto löytyy ulkopuolelta.

Kohtaamisen ongelma syvimmillään on-

kin tiedoissa, jotka törmäävät toisiinsa. Ihmettelenkin kumpi oikeastaan häviää; oppija, joka ei ymmärrä opettajan hänelle tarjoamaa tietopakettia vai opettaja, joka ei ymmärrä lapsen ’tässä ja nyt’- hetkestä mitään? Lapsen horisontin suunta ylittää paljon kauemmas tulevaan ja kantaa jo mukanaan eväitä sinne.

Ohjaaja on kuitenkin vastuussa siitä, että tilanne on hallinnassa. Ja siitä, että asialla, mistä keskustellaan, on kiinnekohta ja merkitys niin lapsen maailmassa kuin oppimiskentässäkin. Aihe voi lipsahtaa käsistä ja käydä merkityksettömäksi tai sille ei löydykään kiinnekohtaa todellisesta ympäristöstä.

Mietinkin usein tarkasti sitä, miten puran ja tuon käytäntöön oppilaiden ajatuksia. Kerran kirjoitin ajatukset ’metsästä’ kaikille tiedoksi paperille, monistin ja jaoin sen heille. Suurella mielenkiinnolla yhdessä ne luettiin. Siinä tuli esiin melkein kaikki tiedot metsästä; sen kasvillisuus, eläimet, hyötykäyttö, virkistyskäyttö, aistittavuus ja jopa kuolema, mistä sitten pitkään keskustelimme. Lopulta eräs poika huomautti: ”Opettaja. Tässä on enemmän tietoa kuin kirjassa ja tätä on paljon mukavampi lukea.”

Hän oli oikeassa. Paitsi, että oppikirja ei kertonut metsän tunnelmista eikä siihen liittyvistä tunteista.

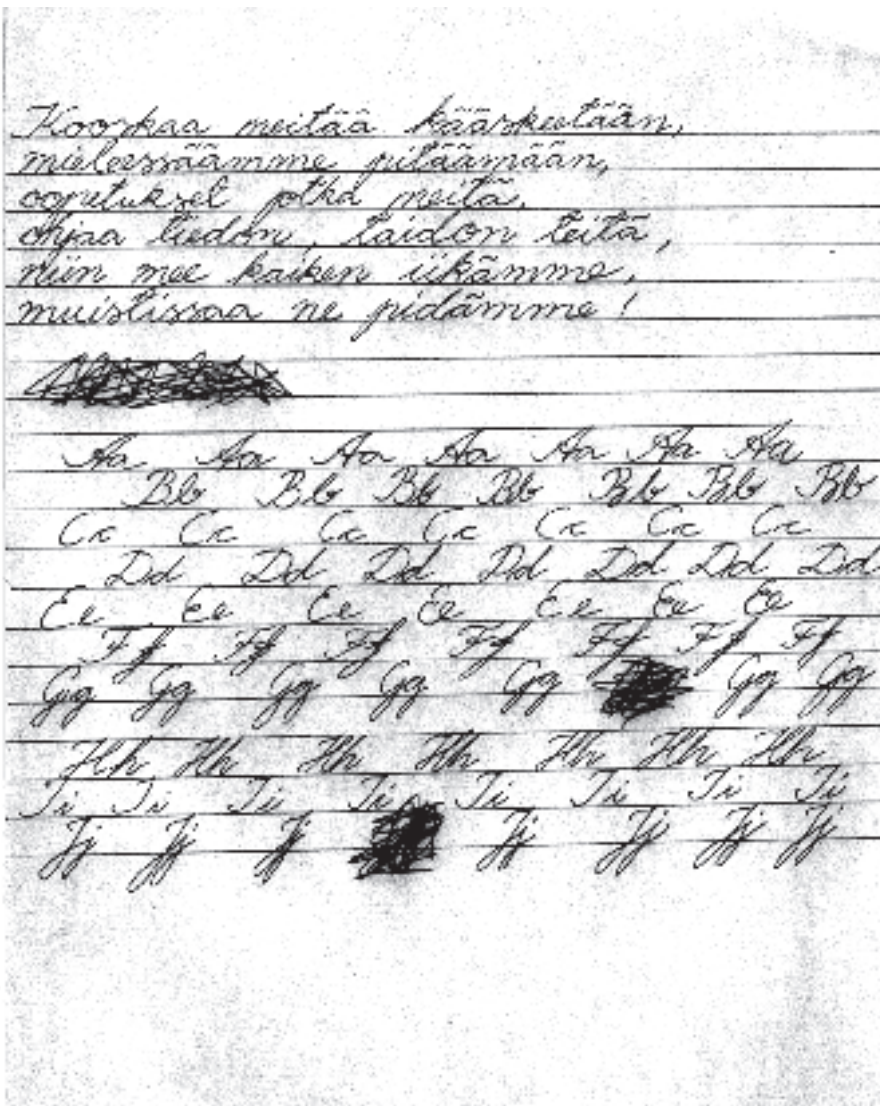
Huomasin, että tällaisissa vuoropuheluissa eivät ainoastaan toistemme kieli ja ymmärrys sulaudu vaan voi löytyä myös ’tikkaat’, joiden varassa liikkuu puolelta toiselle tai alhaalta ylös, kun huomaa kuilun. Tässä tapauksessa tikkaat löytyivät ’kuolemasta’. Metsässä kuoleminen tai loukkaantuminen ja pelko olivat lasten maailman todellisuutta siinä metsävaltaisessa kylässä.

Ihminen on joidenkin filosofien mielestä muutakin kuin ympäristön ja historiansa muovaama olento. Dilthey sanoo: ”Kaikki mitä meille on (olemassa), on sitä vain elämyksessä.” Myös elämyksen kautta on mahdollista oppia ymmärtämään enemmän toisiamme.

2. ELÄMYSSFÄÄRI

Oppilaat: ”Jäkki on hirviä jätiläinen.” ”Jäkillä voi kuulla jäkälän sydämen lyönnit.”
Tietosanakirja: ”Jäkki on heinäkasvi.”

Sain lisääkin jatkaa samaisen luokan kanssa vielä puoli vuotta. Elämyksellisistä keskusteluista ja opinnoista Diltheyn välityksellä löysin tunteet huomioon ottavan yksilön. Opin, että elämys ei ole hetkellinen, vaan sillä on jatkuvuutta. Löysin elämyksen melkein kuin kolmantena oliona siinä lasten ja ohjaajan väliltä. Elämystä itseään voi onnistua kasvattamaan, vahvistamaan ja muotouttamaan niin, että kaikki voivat tarttua siihen kiinni



omilla erilaisilla kyvyillään. Ja sitten mentiin. Varsinkin silloin, kun elämys on syntynyt oppilaiden oman luovuuden pohjalta, se osoittautuu suureksi voimavaraksi ja iloksi.

Koska vanha ajatteluvihko oli täynnä, otin käyttöön uuden ja sen nimeksi tuli nyt ”Minä kuvittelen ja tiedän”. Nyt annoin heille sellaisia käsitteitä (aiheita), joista he eivät tiedä mitään, mutta jotka toimisivat herätteinä uudelle asialle. He saivat kuvitella sen. Sitten vasta etsittäisiin sille oikea tieto. Vihkon toiselle sivulle syntyi hurja mielikuva ja vieriselle sivulle oikea tieto. Kerron erään esimerkin, joka liittyy uuden tiedon intoon sekä elämyksen syntyyn:

Ympäristötiedossa tulimme käsittelemään kasveja. Lapset saivat sanan ”Jäkki”. Viiden minuutin ajan heidän mielikuvituksensa oli vauhdissa. Sitten keräsin vihkot pois ja annoin parille oppilaalle asiaksi mennä tutkimaan tietosanakirjasta mikä jäkki oikeasti on. Käytävässä he olivat jo ehtineet sitä ihmetellä siivoojankin kanssa ja pian he tulivat esittelemään oikean tiedon uteliaisuudesta tihkuvaan luokkaan. ”Se on tiheästi mätästävä heinä, jolla on toispuoleinen kukinto”.

Näin alkoi biologian tunti kasveista ja sen

eri osista. Annoin kotitehtäväksi tutkia mistä löytyi tätä kansanomaisesti jussinparraksi nimitettyä kasvia. Ja tunnin loputtua he kirjoittivat vihkonsa tiedonpuoleiselle sivulle oikeat tiedot jäkistä. Kuinka tarkasti he sen muistivatkaan. Koska asiaan virittäytyminen ja uteliaisuus ottivat tiedon esteitä vastaan, oppilaat muistivat ihmeen tarkkaan tietosanakirjan tekstin.

Jäkkiheinää ei löytynyt enää kylän luonnosta. Syötäväksi kelpaamattomana ja jalvoja pistävänä heinäni siitä oli yritetty päästä eroon. Se oli hävinnyt. Tästä seurasi pitkä keskustelu lajien häviämisestä ja lajien suojelemisesta.

Äidinkielessä aloitin runoprojektin. Olin kutsunut paikallisen runoilijan lausumaan ja kertomaan runoista luokkaan. Viimeisenä runona hän vetäisi hatustaan runon ”Jäkki”. En osaa kuvailla lasten ilmeitä, kun he huomasivat, että lausuja lausui heidän omia mielikuviansa jäkistä runomuodossa uljaasti sitä värittäen. ”Jäkki on hirveä jättiläinen.... sillä voi kuunnella jäkälän sydämen lyöntiä ... jne.” Huimia ja herkkiä juttuja.

Runoista kehittyi runoilta, jossa koko koulu esitti runoja kyläläisille. Jäkki-runo esitet-

tiin yhteisvoimin heinäiset jäkkihatus päässä väliin yhdessä, väliin yksin lausuen. Seuraavana päivänä lapset kertoivat ylpeinä, että yleisön mielestä heidän jäkki-runo oli ollut paras.

3. INTUITIO

Oppilaat: ”Aikaa ei näe. Aikaa ei tunne. Aikaa ei voi ottaa kiinni. Aikaa ei voi koskettaa. Ajan voi mitata.” ”Aika on semmonen että sitä tarvitaan hiihtokilpailusa.”

Oppikirja: (Ei kerro mitä kaikkea aika on.)

Mistä syntyvät nuo ideat, oivallukset ja ihmeelliset ajatusten polut? Mistä ihmeestä jollakin tulee mieleen, että jäkki on jokin, jolla voi kuunnella jäkälän sydämen lyöntejä? Ja mistä syntyy kakkosluokkalaisen abstrakti runoelma ajasta. Ei sellaisia asioita ole opetettu. Vaikka Dilthey avarsikin psykologismiin suunnasta toisenlaisen näkökulman ihmiseen: ”Yksilö on psykofyysinen ykseys, jolla on oma kehityshistoriansa” Jos näin on, niin se selittää mistä tulevat yksilölliset ajatukset. Mutta mikä voima ne saa syntymään?

Tutustuin ranskalaiseen filosofiin Bergsoniin, joka ojentaa meille teoriansa ihmeteltäväksi: On intellektuaalinen todellisuus, joka on jähmeää, liikkumatonta tietoa ja intuitiivinen todellisuus, joka on alati liikkuvaa ja muuttuvaa ’elämän hyökyä’. Bergsonin mukaan juuri jälkimmäisestä todellisuudesta silmänräpäys ottaa kiinni ideat ja sensaatiot. Se on absoluuttista sisäistä tietoa ja älymme luonnollista kykyä.

Intuitiosta puhutaan paljon, mutta löysin Bergsonin ainoaksi, joka pyrki sitä jotenkin selittämään. Kuitenkin hän on filosofi, joka on aika kaltoin, jos ollenkaan esiteltynä filosofisessa kirjallisuudessa. Minultakin on kysytty, mistä saada intuitiota ja miten sitä voi kasvattaa. Helpompi varmaan olisi vastata kysymykseen, miten sen voi tukahduttaa.

Luovuuden puolesta puhujia löytyy kuitenkin paljon. Näen intuition siihen liittyväksi. Pienissä oppilaissa se virtaa vielä estotta ja avoimena. Miksi en antaisi sen virrata? Sen virtaa löytyy yhtä voimakkaasti tiedon ohessa kuin hulvattomassa mielikuvassakin. Nyt sanovat pienet ykkös- ja kakkosluokkalaisten: ”Annathan meille aina joka toisen sanan sellaisen, jota emme tiedä, mutta josta saamme kuvitella”. Kyllä. Ja jos he eivät osaa vielä kirjoittaa, he piirtävät sen paperille. ”Kerrothan sitten opettaja jokaisen ajatuksen siitä”. Kyllä. Ja he kuuntelevat.

Joskus arvuuttelimme. Ensyklopedia? Piirrän käsitekarttaa lasten mielikuvista taululle. ”Ensyklopedia on kaikkea näitä, paitsi tuo makkara-auto ja sutturakone ei ole siinä. Enkä tiedä onko siinä Nalle Puhkaan.” Innostuneen arvailun jälkeen; se on maailma, se on avaruus, se on kone... Sitten se löytyi.

Eräs tyttö melkein kiljaisi: Se on kirja! Kun joukolla menimme tietosanakirjaa tutkimaan, niin mikä yllätys sieltä löytyikään. Siellä oli jopa Nalle Puh ja jälleen oivat 'tikkaat' lapsen maailmasta ensyklopediseen tietoon.

Joskus keksimme leikkejä noista villoista mielikuvista, rakennamme kehoilla härveleitä ja ilmaisemme niiden ominaisuuksia. Nauramme lätkänä. Sitten jaksamme taas paneutua oikeinkirjoitukseen.

Ajatteluvihkossa kirjoittamisen päähuomio onkin sisällössä, ei oikeinkirjoituksessa (vaikka se toimiikin mainiona 'portfoliona' ja antaa totuudenmukaisen kuvan oppilaan kirjoittamisen kehittymisestä). Kirjoittamisen merkitys on ajatuksen ulostuonnissa ja se antaakin kirjoittamiselle aivan uudenlaisen ulottuvuuden. Kuten eräs 9-vuotias oppilas kirjoitti: "Kirjoittaminen tuo mieleen paljon asioita ja mielikuvitusta. Se on sitä, että syvenyy asioihin."

Ja ajattelusta: "Minä olen joskus koittanut olla ajattelemta, mutta ei siitä ole mitään tullut."

Onko lapsen ajattelu vakavasti otettavaa? Onko se ympäristön heijastetta, yksilöllistä luovuutta ja ihmiselle luontaista loogisuutta vai intuition kaltaista oivaltavuutta? Vai onko se johdateltua tai pelkkää sattumaa? Miksi se kaikki ilahduttaa minua niin paljon ja antaa intoa työssäni? Ehkä siksi, että olen enemmän oppinut kunnioittamaan lasta toisena erilaisena ihmisenä, kasvunkumppanina ja vilpittömänä keskustelijana.

[lkastell@raahe.fi]

Kevään ylioppilaskokeen parhaat filosofian vastaukset kirjoittaneena abiturienttina palkittiin Tuomas Ranta Pohjois-Tapiolan lukiosta. Palkintona oli perinteiseen tapaan kunniakirjan lisäksi niin&näin -vuosikerta sekä Osuuskunta Vastapainon lahjoittamaa raskasta filosofista kirjallisuutta, Thomas Hobbesin Leviathan ja Martin Heideggerin Oleminen ja aika. Samassa tilaisuudessa palkittiin myös elämäkatsomustiedon vastaajana Vilja Junka ja UNESCO:n maailmanperintökysymyksen vastaajana Hanna Kuusela, molemmat Ressun lukiosta. Onniteltakoon myös opettajia, Antti Rantakaria ja Seija Mäkelää (Pohjois-Tapiola) ja Juha Savolaista (Ressu).

Julkaisemme ohessa kaksi esimerkkiä Tuomaksen vastauksista.

PEKKA ELO

MUUTAMIA HUOMIOITA FILOSOFIAN KEVÄÄN 2000 REAALISTA

KYSYMYKSET, KEVÄT 2000: IV FILOSOFIA

1. Tarkastele eettisen relativismin vahvuuksia ja heikkouksia.

2. Millaista *a priori* -tietoa ihmisellä on? Millaista *a posteriori* -tietoa ihmisellä on? Mitä vaikeuksia filosofit ovat osoittaneet tähän jaotteluun sisältyvän?

3. Sanotaan, että valta turmelee ja että absoluuttinen valta turmelee absoluuttisesti. Millä tavalla valta oikeutetaan, vai voiko valtaa oikeuttaa lainkaan? Tarkastele kysymystä myös jonkin filosofisen valtateorian näkökulmasta.

4. Selitä Platonin ideaoppia ratkaisuna yleiskäsitteiden luonteen ongelmaan.

5. Analogia argumentin muotona.

+6. Turun yliopiston entinen kansleri Kaarlo Hartiala sanoi syntymäpäivähaastattelussaan (TS 11.10.1999): "Huippu-urheilu on vaipunut syvälle rappion suohon. Rahan valta on urheilun johtotähti. Leikinomaisuus on kadonnut urheilusta jo aikoja sitten." Tarkastele urheilun arvoja ja ihanteita ja niiden oikeutusta filosofisena kysymyksenä.

Filosofian alueella erottuu kolme suosikkia: kaksi hyvin perinteistä filosofian tehtävää eli numero 2 ja numero 4 sekä kolmantena jokeri (numero 6) eli tällä kertaa urheilupohdinta.

Kakkostehtävän vastaukset ovat hämmäntäneet minua. Useimmat vastaajat ovat ottaneet lähtökohdakseen I. Kantin filosofian,

mikä on luonteva joskaan ei ainoa mahdollisuus. Hyvät vastaajat ovat innovoineet paljon lisäyksiä Königsbergin viisaan aatoksiin: löytyy uutta *a priori* synteettistä ja *a posteriori* analyttistä tietoa.

Vaikutti siltä, että heikommilla vastaajilla usein ajatus ennen kokemusta (*a priori*) oli virheellinen. He näkivät, että ennakoitiin *a priori* tietoa. Jos sinä kerrot minulle laiturilla, että vesi on kylmää, se olisi minulle ennen kokemusta tietoa. Kun hypään veteen tietoni muuttuu *a posterioriksi*. Ilmeisesti käsitteen ennen kokemusta ja kokemuksen jälkeen hämäävät, sillä säännöllisesti vastaajan käyttäessä käsitettä kokemukseen perustuva tieto samaa virhettä ei tule. Lisäksi tuo käsite helpottaa näkemään Humen ja muiden tiukkojen empiristien näkökannan, sekä Kantin yrityksen pelastaa kausaliteetit ym. *a priori* synteettisellä tiedolla.

Useat vastausten esimerkit ovat tällaisia: "Minulla on kaksi kättä" olisi *a priori* synteettinen ja samoin jumalan olemassaolo. Samoin sanottiin "Appelsiini on oranssi" olevan *a posteriori* analyttinen. Jos joku (luultavasti omastakin mielestään) esittää reaalisissa kummallisuuksia, kannattaa lisäillä "sen ja sen filosofin" tai muuta vastaavaa. Usein kummallisuutta voi testailta ajatuskokeilla ja itseksensä kysymällä miten niin.

Platon tehtävän jännittäviä vastauksia olivat luolan varjot. Se, että useat vastaajat aloittivat luolavertaukselle ei ole ihmeellistä. Ylipäätään ideaoppi oli hyvin hallussa, muttei se, että ideaoppi oli yritys ratkaista yleiskäsitteiden eli universaalien ongelma. Monet sovelsivat luovasti luolavertauksia: ideat olivat luolan ulkopuolelle ja niiden varjot seinällä yleiskäsitteitä.

Relativistista etiikkaa harrastettiin kohtuudella, ja aika hyvin vastaajat ymmärsivät sen merkityksen eri kulttuureissa. Analogia oli tuntematon, vaikka maailma on täynnä enemmän tai vähemmän osuvia analogioita. Viimeisestä urheilukysymyksestä voisi sanoa, että suuri osa vastauksista ei ollut filosofiaa: taas palaamme ongelmaan: mikä on filosofien puhetapa?

YLIOPPILAS- KIRJOITUSTEN FILOSOFIAN VASTAUKSIA

Pohjois-Tapiolan lukion abiturienti Tuomas Ranta valittiin tällä kertaa perinteisen filosofian yo-kirjoituspalkinnon saajaksi. Tuomas vastasi kaikkiin kuuteen filosofian kysymykseen tasaisen varmasti ja pisteitä kertyi niistä yhteensä 32.

Seuraavassa kolme esimerkkiä Tuomaksen filosofia-vastauksista pisteytyksineen.

IV 2

Käsitteet a priori ja a posteriori ovat peräisin 1700-luvulla eläneeltä filosofi Immanuel Kantilta, joka käytti niitä merkitsemään järkeen perustuvaa tietoa (apriori) ja havaintoon perustuvaa tietoa (aposteriori).

Se kysymys kumpi näistä tiedoista on todempaa tai kumpi syntyy aikaisemmin kuuluu filosofiassa tietoteorian alueeseen ja tavallisimmat vastausvaihtoehdot ovat olleet joko empiirisiä (aistit) tai rationaalisia (järki).

Empiristien mukaan kaikki tieto perustuu aisteihin ja kokemukseen. John Locken mielestä ihmisen mieli on syntyessä kuin tyhjä taulu johon kokemus sitten piirtää jälkensä. Jyrkempiä empiristejä filosofian historiassa ovat olleet piispa Berkeley ja David Hume. Berkeley kiisti ulkonaisen maailman olemassaolon väittämällä, että oleminen on havaituksi tulemistä. Hume väitti, että emme voi koskaan tietää, onko pöytä jonka näemme todella olemassa. Näemme vain erilaisia värejä ja muotoja, jotka mielemme sitten yhdistää siksi, mitä me kutsumme nimellä pöytä. Hume arvosteli myös kausaliteettia väittämällä, että syy-seuraus -suhde ei oikeastaan perustunut mihinkään vaan se oli vaan mielellämme syntynyt ajatus, joka oli syntynyt nähdessämme jonkun asian toistuvan tarpeeksi monta kertaa peräkkäin. Hume mukaan voimme siis tietää hyvin vähän mitään varmaa.

Rationalistien mukaan kaikki varma tieto perustuu järkeen. Rene Descartesin mielestä aistimme voivat pettää meidät, ja vain se mitä jää jäljelle, kun olemme puhdistaneet mielemme kaikista ennakkoluuloista ja kaikesta mitä ei voi epäillä, on varmaa tietoa. Descartesin mielestä tämä totuus oli: "Ajatte-

len, olen siis olemassa." Tältä perustalta Descartes katsoi voivansa todistaa niin Jumalan kuin ulkomaailmankin olemassaolon.

Eräs merkittävä tietoteorian muoto on Kantin teoria, jossa hän yhdisteli empirismiä ja rationalismia. Kantin mukaan tietomme maailmasta perustuivat ensisijaisesti kokemukseen ja luonnonlait ja kausaliteetti eivät sijaitse luonnossa, vaan omassa mielessämme, joka järjestää empiiriset havainnot järjelliseksi kokonaisuudeksi. Kantin mukaan on myös asioita, joista emme voi saada tietoa, esim. metafysiikka. Koska kaikki tietomme kulkee ensin mielemme kategorioiden läpi, emme voi koskaan saada tietoa todellisuudesta sellaisena kuin se todella on.

Kantin teoriaa tuntuisi tukevan se seikka, että sen paremmin puhdas empirismi kuin puhdas rationalismikaan eivät tunnu kovin järkeviltä vaihtoehdoilta. Meillä tuntuu olevan tietoa, joka ei voi olla pelkästään kokemuspohjaista, kuten esim. matematiikan ja logiikan totuudet (Jos $A > B$ ja $B > C$ niin $A > C$). Toisaalta puhtaasti rationaalista tietoa ei ole kovin paljon ja kaikki yritykset johtaa koko maailman selittäviä teorioita (esim. Descartes: cogito, ergo sum = Jumala = ulkomaailma) eivät ole kovin vakuuttavia.+

(6/6 pist.)

IV 5

Analogia on käsite, jota käytetään usein päätelyissä silloin, kun halutaan selvittää jotakin omaa mielipidettä ja todistaa sitä oikeaksi yrittämällä saada se näyttämään yleiseltä, joka paikkaan sopivalta säännöltä.

Analogia voi selvittää käsiteltävää asiaa, mutta vain silloin, kun keskenään verrattavat asiat ovat olennaisilta osiltaan riittävän samankaltaiset. Jos haluan esimerkiksi käyttää muurahaispesää mallina sille, miten ihmisten yhteiskunta pitäisi järjestää, jotta siitä saataisiin tehokas ja toimiva, niin herää kysymys, ovatko ihmiset ja muurahaiset todella niin samanlaisia, että niille sama yhteiskuntajärjestys. Tässä tapauksessa vastaus olisi todennäköisesti ei ja muurahaisia ihannoivasta yhteiskunnasta ei tulisi todennäköisesti mitään.

Huonojen analogioiden käyttö väitteissä tuntuu tänä päivänä olevan erityisen yleistä poliitikoilla, jotka tuntuvat olevan kykeneviä perustelemaan melkein mitä tahansa väitetään jollakin epämääräisellä analogialla. Vanhaa sanontaa lainaten: tie helvettiin on päällystetty huonoilla vertauksilla.

Filosofiassa analogioilla on tärkeä osa niitten filosofien töissä, jotka ovat kirjoittaneet ajatuksiaan dialogin muotoon, mm. Platonin Sokrates -dialogit.

(5/6 pist.)

Kysymys siitä, minkälaista urheilun tulisi olla, on pitkälti eettinen ja liittyy niihin arvoihin, joita me haluamme urheiluun liittää. Jos suurimmaksi arvoksi asetetaan olympialaisten tunnuslause "citius, altius, fortius", niin päällimmäiseksi tavoitteeksi muodostuu yhä parempien ennätysten tekeminen. Tämän linjan mukaan nykyaikainen kilpaurheilu on muutosta parempaan päin, koska tulokset ovat parantuneet. Tämän näkökulman voisi myös ajatella sallivan dopingin käytön, koska se auttaa parantamaan tuloksia.

Edellä mainittu olisi filosofiselta kannalta ainakin seurausetiikan mukaista niin kauan kuin voittamista ja ennätyksiä pidettäisiin korkeimpina arvoina. Dopingin käyttöä voitaisiin perustella utilitaristisesti, jos uuden ennätyksen tekemisestä tuleva hyöty nähtäisiin koko ihmiskunnan kannalta niin suurena, että se pyhittäisi huijaamisen.

Myös eettinen egoismi sallisi dopingin käytön, jos kiinnijäämisvaara olisi tarpeeksi pieni.

Toisaalta jos tärkeimpinä urheiluun liittyvinä arvoina pidettäisiin tasaväkiä kilpailua ja sääntöjen kunnioittamista, niin tilanne olisi hyvin toisenlainen. Velvollisuuseettisen näkökannan mukaan esimerkiksi dopingin käyttöä harkitsevan urheilijan olisi kysyttävä itseltään Kantin ensimmäistä kategorista imperatiivia mukaillen: olen minä valmis siihen, että kilpakumppanini käyttäisivät myös dopingia. Vastaus olisi todennäköisesti ei. Myös toista kategorista imperatiivia voitaisiin käyttää kielteiseen lopputulokseen pääsemiseksi, jos ihmisyymyden päämääränä kohtelemisessa ihmisyyteen ymmärrettäisiin kuuluvan myös reilun pelin idea.

Myös antiikin olympialaisten tuomarit olisivat todennäköisesti kieltäneet dopingin käytön, jos doping -aineita olisi siihen aikaan ollut saatavilla. Oikeudenmukaisuus oli Platonin filosofiassa hyve, joka asetti muut hyveet oikeaan järjestykseen ja oikeudenmukaisuuden idea tuntuu kieltävän dopingin (paitsi jos kaikille kilpailijoille annettaisiin saman verran samoja aineita).

Toinen usein kritisoitu asia nykyurheilussa on raha ja amatööriurheilun muuttaminen ammattilaisuusurheiluksi. Tämänkin asian ratkaisu riippuu pitkälti siitä, pitääkö rahaa pitää itseisarvona, jonka voittaminen on päällimmäinen tavoite, vai välinearvona, jonka avulla voidaan saada hyviä tuloksia.

Kaikki urheilu ei ole kuitenkaan yleisurheilua ja voisi esimerkiksi kysyä, voisiko autourheilussa paremman auton tai bensiinin rinnastaa dopingiin.

(7/9 pist.)

HOBBSIN LEVIATHANIN 'KIRKOLLISEEN JA VALTIOLLISEEN YHTEISKUNTAAN' LIITTYVÄSTÄ KÄSITTEISTÖSTÄ

Hobbesin filosofia nojautuu 'geometriseen metodiin', jonka avulla luonnosta tai yhteiskunnasta pyritään sanomaan jotain ehdottomasti sitovaa. Pääteos Leviathan kuitenkin sisältää otsikostaan lähtien myös ainesta, jonka alkuperä on selvästi historiallista ja peräisin muualta kuin 1600-luvun uudesta luonnontieteestä ja sen kirkkaimmasta helmestä matematiikasta. Kun Leviathania tarkastellaan kokonaisuutena huomataan, että 'geometrisesti sitovan' alueen läpikäyminen ei suinkaan tyhjennä kaikkea sitä, mikä Hobbesille on sanomisen arvoista. Tätä valaisevat erityisesti teologiisiin aiheisiin keskittyvät ja harvoin luetut Leviathanin III ja IV kirja.

ALUKSI

Tunnetuimpia Hobbesin *Leviathanin* (ilm. 1651) yhteiskuntafilosofisia käsitteitä ovat luonnontila, yhteiskunta, sopimus ja suvereeni¹. Näihin käsitteisiin tiivistyvät näkemykset Hobbesin filosofiasta tyypillisesti modernina ja rationalistisena konstruktiona. Samoissa yhteyksissä voidaan helposti puhua myös hänen materialismistaan, mekanistisesta käsityksestään luonnosta (myös ihmisluonnosta) sekä yhteiskuntaa ja ihmistä koskevien selitysten määrätystä ei-historiallisuudesta.

Toisaalta *Leviathan* näyttäisi Jobin kirjaan viittaavalla päätöksikollaan ja erityisesti alaotsikollaan "[Leviathan] eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta" tuovan pohdittavaksi myös toisen ongelmakentän, kysymyksen uskonnosta ja 'kirkollisesta yhteiskunnasta', joita yleensä käsitellään muulla kuin mekanistisella kielellä, ja jotka otsikon sisältämän vihjeen mukaan olisivat jossain muodossa oikeutettuja elämään myös Hobbesin jälkeen. Lisäksi *Leviathanin* sisällysluettelosta havaitaan, että teos näyttää jakautuvan juuri kahtia: sen kaksi ensimmäistä kirjaa (I Ihmisestä ja II Yhteiskunnasta) ovat 'modernilla' tavalla sopimusteoreettisia, mutta toinen puoli teoksesta on kirjoitettu teologisista ja oikeastaan pelastushistoriallisista aiheista, III kirja 'Kristillisestä yhteiskunnasta' ja IV kirja 'Pimeyden valtakunnasta'.

Leviathanista löytyy ainesta, joka 'geometrisen metodin' luomien odotusten mukaisesti tavoittelee neutraalisuutta suhteessa 'historiaan' (partikulaarisiin historiallisiin tapahtumiin tai ideologioihin), mutta monessa tapauksessa Hobbesin tarjoamat ratkaisut on selvästi muotoiltu suhteessa vallitsevaan historialliseen tilanteeseen. Artikkelissani yritän etsiä välineitä tämän moniselitteiseltä vaikuttavan asetelman tulkitsemiseen. Miten keskenään ristiriitaisilta elementeilä vaikuttavat 'mekanistinen' rationaalisuus ja teologia (pelastushistoria) on sovitettu yhteen Hobbesin ajattelussa? Mikä on *Leviathanin* 'historiat-

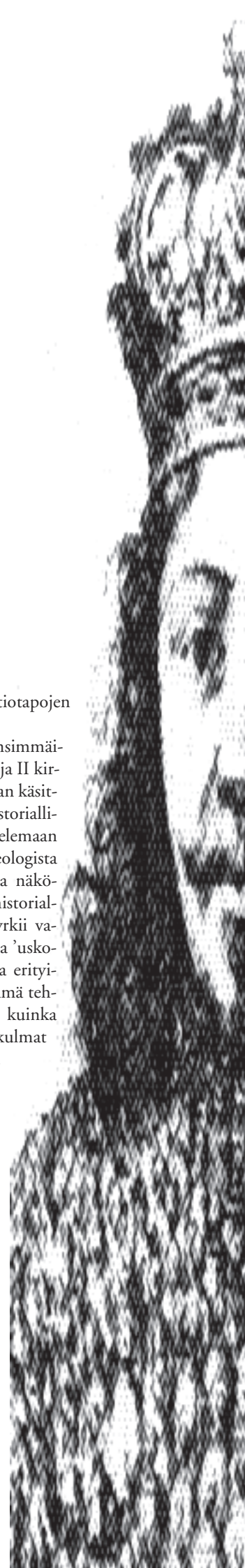
tomien' ja 'historiallisten' argumentaatiotapojen välinen suhde?

Tarkastelen ongelmaa seuraavasti. Ensimmäisessä pääluvussa käsitelen *Leviathanin* I ja II kirjaan liittyviä luonnontilan ja yhteiskunnan käsitteitä näkökulmasta, jonka nimeän 'ei-historialliseksi'. Toisessa pääluvussa siirryn tarkastelemaan harvemmin luettujen III ja IV kirjan teologista ja erityisesti pelastushistoriallista ainesta näkökulmasta, jonka voi puolestaan nimetä 'historialliseksi'. Kokonaisuudessaan artikkeli pyrkii valaisemaan 'filosofian', 'kokemustiedon' ja 'uskomusten' asemaa Hobbesin filosofiassa ja erityisesti näiden poliittisia implikaatioita. Tämä tehtävä liittyy kiinteästi kysymykseen siitä, kuinka 'ei-historialliset' ja 'historialliset' näkökulmat nivELYVÄT toisiinsa Hobbesin ajattelussa.

HOBBSIN EI-HISTORIAL LISUUDESTA: YHTEISKUNTA ARTEFAKTINA

Kysyttäessä sitä, mikä Hobbesin ajattelussa on selvimmän ei-historiallista, kiinnittyy katse ehkä ensimmäisenä hänen 'geometriseen' tai aksiomaattiseen menetelmäänsä, jota hän nimitää myös filosofiaksi tai tieteeksi². Hobbesille se on myös ainoa menetelmä, jonka avulla luonnosta tai politiikasta voidaan sanoa jotain ehdottomasti sitovaa. Menetelmä perustuu demonstratiivisesti etenevään järjelyyn, joka etenee geometriasta omaksutulla tavalla:

"ensin on annettava sopivat nimet ja sitten hankittava hyvä ja järjestel-



mallinen metodi, jolla edetään elementeistä, jotka ovat nimiä, väitteisiin, jotka ovat niiden yhdistelmiä, ja edelleen syllogismeihin, jotka ovat väitteiden yhdistelmiä, kunnes päästään tietoon kaikista kyseiseen asiaan kuuluvien nimien seurauksista. Ja sitä sanotaan TIETEEKSI” (Lev. I, 5, s. 61).

Tätä määritelmää voidaan tarkastella ja laajentaa seuraavien huomioiden kautta. Ensimmäiseksi, Hobbes on nominalisti. Aksiomaattisen päättelyn lähtökohtia ovat asioille annetut nimet eivätkä esimerkiksi aistihavainnot tai luonnon alkuperäisiä syitä koskevat oletukset. Nimien tai määritelmien antaminen perustuu ihmisten päätösvaltaan – esimerkiksi geometriassa ihmiset tuottavat sekä tarkastelun kohteena olevat kuviot että niihin liitetyt yleisesti hyväksytyt nimet. Menetelmän luotettavuuden takaa se, että kaikki geometrian harjoittajat ymmärtävät ja hyväksyvät esimerkiksi pisteelle, janalle ja kulmalle annetut operationaaliset nimet sekä hyväksyvät niiden avulla tehtävät kompleksisemmat määritelmät. Saavutettava varmuus seuraa siitä, että geometrikko voi tehdä kuvionsa ja laskutoimituksensa alusta loppuun itse ja näin ollen tietää varmasti (menetelmänsä puiteissa), mitä on tehnyt ja mitä suoritettujen päätelmien jälkeen voidaan perustellusti väittää todeksi.

Toiseksi, aksiomaattinen menetelmä on mahdollista opettaa toiselle ihmiselle niin, että oppilas ymmärtää menetelmän mielen ja hallitsee sen niin hyvin, että pystyy osoittamaan oikean ja virheellisen päättelyn välisen eron. ”Sillä kuka on niin typerä, että tekee virheen geometriassa ja vielä pitää siitä kiinni sitten kun toinen osoittaa hänelle hänen erehdyksensä?” (Lev. I, 5, s. 61). Tarkkaavainen oppilas on täten oikeutettu ja oikeastaan velvollinen korjaamaan opettajansa huolimattomuuttaan tekemän virheen – geometrisen menetelmän säännöt edellyttävät tässä mielessä ehdotonta suostumusta.

Kolmanneksi, aksiomaattisen metodin sovellutusalue käsittää Hobbesilla luonnonfilosofian ohella myös poliittisen filosofian (esim. Lev. I, 9, s. 89-91). ”Geometria on todistettavissa (demonstrable), sillä kuviot ja viivat joista järkelemme ovat itse piirtämiämme, ja poliittinen filosofia (civil philosophy) on todistettavissa, koska teemme yhteiskunnan itse” (Hobbes, EW, vii, s. 183-184, myös teoksessa Watkins 1965, s. 69).³ Yhteiskunta ”tehdään itse” kahdessa mielessä. Sen ’aines’ ovat ihmiset eli yhteiskunta on ihmisten konkreettinen yhteenliittymä (kuten näkyy *Leviathanin* kuuluisasta kansikuvasta), mutta myös episteemisesti se on ihmisten antamiin nimiin ja määritelmiin perustuva konstruktio (Watkins 1965, s. 71; Lev., Johdanto). Kun määritelmien merkitykset ja syntytaustat tunnetaan tarkasti, voidaan poliittisessa filosofiassa saavuttaa suurempi varmuus kuin mikä vallitsee kokeellisten luonnontieteiden aistihavainnoista johtamissa teorioissa ja hypoteeseissä. Väite siitä, että Englanti (todella) on tätä kirjoitettaessa monarkia, on tässä mielessä varmempi tai ainakin yksiselitteisempi kuin väite siitä, että atomi (todella) on sellainen kappale kuin viimeisimmät kokeet antavat ymmärtää. Mikä tärkeintä, huomattavan monet ihmiset pystyvät arvioimaan väitettä Englannin monarkiasta täysin pätevästi (tämä koskee sekä sen merkitystä että kulloistakin voimassaoloa) – samaa voidaan tuskin sanoa atomiesimerkistä⁴.

Esimerkiksi Hobbesin poliittisen filosofian keskeinen tulos, suvereenin auktoriteetin tarve, on hänen mukaansa kiistaton. Tulos on myös pystyttävä osoittamaan yhteiskunnan jäsenille niin selvästi ja vakuuttavasti, että jokainen näkee järkeilyn voiman ja kiistämättömän mielekkyyden. ’Näkeminen’ tai oivaltaaminen merkitsee vakuuttuneeksi tulemistä ja suvereenin vallan oikeutuksen tunnustamista. Johtopäätöksen kyseenalaistaminen – temporaalisen suvereenin vallan olemassaolon, oikeutuksen tai välttämättömyyden kieltäminen on näin ollen loogisesti

puutteellista järkeilyä. Mutta sitä ei voida hyväksyä myöskään poliittisista syistä, sillä se voisi johtaa sisällissotaan.

Leviathanin I kirja (Ihmisestä, Of Man) kertoo ihmisen tavoitettavissa olevan tiedon pätevydestä ja sen rajoituksista, ihmisen passioista ja inhimillisen toiminnan motivaatioista, ihmistä sosiaalisena olentona, ja lopulta ihmisten keskinäisestä luonnollisesta tilasta (the State of Nature), joka tunnetusti on sodan tila. Luonnontilan olemusta ei kuitenkaan leimaa ensisijaisesti järjestyneen taistelun tai sodankäynnin logiikka, vaan ihmisten väliin suhteisiin pesiytynyt syvä epävarmuus, joka ajoittain voi purkautua myös fyysisinä taisteluina⁵. Luonnontilassa jokaisella ihmisellä on rajoittamaton *luonnon oikeus* (the right of nature) ”käyttää omaa valtaansa kuten itse tahtoo oman luontonsa säilyttämiseksi, toisin sanoen oman elämänsä säilyttämiseksi, ja siis tehdä mitä tahansa, mikä hänen oman arvostelukykynsä ja järkensä mukaan on hänestä sitä varten soveliainta” (Lev. I, 14, s. 126). Hobbesin poliittisen filosofian keskeinen aksioma on, että jokainen ihminen varjelee elämäänsä kaikin keinoin sitä uhkaavia vaaroja vastaan. Ihmisten luontaiset passiot ja luonnollinen järki voivat kuitenkin johdattaa heidät pois epätyytyväiseksi katsottavasta luonnollisesta tilastaan: tästä johtuvien seikkojen selvittäminen on *Leviathanin* II kirjan (Yhteiskunnasta, Of Common-Wealth) keskeinen aihe.

Luonnon- eli sotatilan kumoaminen on mahdollista vain, jos poliittisen järjestyksen takaa suvereeni valta. *Leviathanin* III kirjan alussa Hobbes yhteenvedonomaaisesti kuvaa suvereenin ja alamaisten välistä suhdetta ja erityisesti niitä edellytyksiä, joiden turvin ihmisten on mahdollista luopua rajoittamattomasta luonnollisesta oikeudestaan suvereenin hyväksi:

Olen tähän mennessä johtanut suvereenin vallan oikeudet ja alamaisten velvollisuudet ainoastaan luonnon periaatteista, sellaisista, jotka kokemus on osoittanut tosiksi tai jotka sanankäyttöä koskeva sopimus on tehnyt tosiksi, toisin sanoen kokemuksen kautta tuntemastamme ihmisluonnosta ja kaikelle poliittiselle ajattelulle olennaisten sanojen yleisesti hyväksytyistä määritelmistä (Lev. III, 32, s. 313)

’Luonnon periaatteet’ eli *luonnon lait* ovat yleistyksiä, jotka auttavat pääsemään pois luonnontilasta. Kokemuksen ohella luonnon lakien löytämistä edesauttaa ihmiselle lajijominaisuutena kuuluva *luonnollinen järki*. Luonnon lait kehottavat ihmistä tavoittelemaan rauhaa aina kuin mahdollista, tyytymään yhtä suureen vapauteen kuin hän on valmis sallimaan muille, pitämään sopimukset (Lev. I, luvut 14-15), ja ne tiivistyvät sääntöön: ”Älä tee toiselle sitä, mitä et tahtoisit tehtävän itsellesi” (Lev. I, 15, s. 148). On syytä korostaa, että luonnollisen lain oppiminen ei edellytä geometrisen menetelmän hallintaa tai muodollista koulutusta. Suvereenien oikeudet ja alamaisen velvollisuudet ja vapaudet perustetaan ”ihmiskunnan tunnetuihin luonnollisiin taipumuksiin ja luonnon lain artikloihin; niiden ei pitäisi olla outoja kenellekään, joka väittää käyttävänsä järkeä edes sen verran kuin hänen oman perheensä hallitsemiseen tarvitaan” (Lev., Jälkikatsaus ja loppulause, s. 584). Oman elämänsä säilyttämisen motivoimana jokainen kykenee hahmottamaan periaatteen tai yleisen säännön, ”jonka mukaan ihmisen on kiellettyä tehdä sellaista, mikä on tuhoisaa hänen elämälleen tai mikä poistaa keinot sen säilyttämiseen, tai jättää tekemättä sellaista, millä se hänen mielestään parhaiten säilytettäisiin” (Lev. I, 14, s. 126).

”Luonnon lait ovat muuttumattomia ja ikuisia [...] Sillä koskaan ei voi olla niin, että sota säilyttää elämää ja rauha tuhoaa sitä” (Lev. I, 15, s. 149). Ajatuksen luonnon lakien muuttumattomuudesta Hobbes johtaa ihmisten pysyvää itsesäilytyksen tar-



vetta koskevasta perusaksioomasta⁶. Mutta se, että kokemus ja luonnollinen järki voivat löytää luonnon lait, ei riitä poistamaan luonnontilalle ominaista epävarmuutta. Itse asiassa luonnon laeiksi nimitettyjä ”järjen säädöksiä” on vain ”tapana nimittää laeiksi, mutta se ei ole täsmällistä: ne ovat vain johtopäätöksiä tai teoreemoja siitä, mikä edistää heidän eloonjäämistään ja puolustustaan, kun taas laki on varsinaisesti sen sana, jolla on oikeus käskää toisia” (Lev. I, 15, s. 150).⁷ Yhteiskunnassa eläminen merkitsee siis sitä, että jotkut säännöt ja määritelmät ”tehdään tosiksi” ihmisten tekoja sitovalla tavalla. Sääntöjen noudattamista valvova auktoriteetti on *suvereeni*, jolla on oikeus varmistaa lain noudattaminen pakkokeinoin, ellei alamainen muuten suostu näkemään poliittisen järjestyksen mielekkyyttä. Suvereeni varmistaa myös kollektiivisen suostumuksen siihen, että tiettyjä sinänsä keinotekoisia ja kontingenteja poliittisia määritelmiä pidetään auktoritatiivisina. Pysyvän säännön olemassaolo antaa ihmisille mahdollisuuden kohdistaa fyysiset ponnistelunsa ja mentaalisen energiansa muuhun kuin keskinäiseen kamppailuun, ja näin suvereenista tulee myös ”keinotekoinen *sielu*, joka antaa elämän ja liikkeen koko ruumiille” (Lev., Johdanto, s. 31).

Hobbesin ajattelun modernia leimaa vahvistaa *Leviathanin* argumentaation kannalta keskeinen kohta, joka kertoo luonnollisten lakien samoin kuin suvereenien takaamien positiivisten lakien – olevan tarkoitettu koskemaan erillisistä ja luontaisilta voimiltaan verraten tasavertaisista ihmisyksilöistä koostuvaa maailmaa:

Luonto on tehnyt ihmiset niin yhtäläisiksi ruumiin ja mielen kykyjen suhteen, että vaikka joskus löytyy joku, jolla on selvästi vahvempi ruumis tai nokkelampi mieli kuin toisella, kaiken kaikkiaan ero ihmisten kesken ei kuitenkaan ole niin

suuri, että yksi ihminen voisi sen nojalla vaatia itselleen mitään etua, jota toinen ei yhtä hyvin voisi tavoitella (Lev. I, 13, s. 121.)

Hobbesin esitystapa antaa monesti ymmärtää, että ’kuka tahansa’ voi järkensä ja kokemuksensa avulla päätellä, mikä on hänen tilanteensa suhteessa esimerkiksi luonnontilan tai yhteiskunnan käsitteisiin, jos hänet on saatettu riittävään selvytyteen näiden käsitteiden luonteesta. Samankaltaista reflektiota on mahdollista harjoittaa myös suhteessa muihin ihmisiin: ”koska yhden ihmisen ajatukset ja passiot ovat samankaltaisia kuin toisen ajatukset ja passiot, jokainen joka katsoo itseensä ja harkitsee, mitä hän tekee kun hän *ajattelee*, *on jotain mieltä*, *päättelee*, *toivoo*, *pelkää* jne., ja millä perusteella, saa samalla lukea ja tietää, mitä ovat kaikkien muiden ihmisten ajatukset ja passiot samankaltaisissa tilanteissa” (Lev., Johdanto, s. 32)⁸

Leviathanin kuvaus ihmisestä ja hänen luonnollisesta tilastaan kertoo, että vastakkain asettuvista intresseistä johtuva epävarmuus ei rajoitu fyysisen olemassaolon perusedellytysten turvaamiseen. Ihmiset voivat (toisin kuin muut eläimet, Lev. II, 17, s. 159) kilpailla myös kunnian, arvovallasta, rakkaudesta ja muista vallan ja suosion merkeistä. Epävarmuus vallitsee missä tahansa ihmisyhteisössä, joka ei säätele jonkin kilpailun kohteeksi tulleen asian jakamista säännöllä ja sen vakuudeksi perustetulla riittävällä sanktiolla. Kaikkiin kilpailun kohteena oleviin asioihin on kuitenkin potentiaalisesti sovellettavissa sama luonnollinen moraalilaki. Esimerkiksi taloudelliset sopimukset on ’moraalisessa katsannossa’ pidettävä (hyödykkeen luovuttamisesta seuraa samanarvoinen vastasuoritus, joko välittömästi tai myöhemmän ajankohdana, jolloin puhutaan aivan konkreettisesti luotosta, Lev. I, 13, s. 129), mutta sama vaihdon ja vastavuoroisten suoritusten idea on sovellettavissa myös sellaisiin

harvemmin poliittisissa teorioissa huomioituihin asioihin kuin kunnioitukseen, rakkauteen, mielihyvään, vihaan, halveksuntaan, häpeään tai kateuteen (Lev. I, luvut 6, 7, 8). Vaihtoa ja laskelmointia tapahtuu useilla inhimillisen toiminnan kentillä, joilla on osittain erilaiset säännöt ja arvostuksen kohteet, ja joista esimerkiksi talouteen tai 'valtopoliittikkaan' viittaavat kentät ovat yksittäisiä erikoistapauksia. Aatehistoriallisesti voidaan katsoa, että *Leviathanin* I kirja on syntymässä olevan modernin vaihtoyhteiskunnan avarakatsaista teoreettista tarkastelua.

Luonnontilaa ja siitä seuraavaa yhteiskunnan oikeuttamista on ehkä antoisinta ajatella ei niinkään kuvauksena historiallisesta (tai tulevaisuuteen sijoitetusta) tapahtumasta vaan selittävänä konstruktiona sille, miksi jokainen ei saa käyttää järkeänsä itse ja 'toteuttaa itseään' siten kuin haluaa. Kuten William Connolly toteaa, Hobbesin kuvaus luonnontilasta on tarkoitettu "ihmisille, jotka jo ovat yhteiskunnassa" (Connolly 1988, s. 28). Connollyn mukaan Hobbes ei yritä taivutella ihmisiä siirtymään valtiottomasta tilasta valtioon, vaan puutteellisesta tai osittaisesta järjestyksestä suurempaan järjestykseen ja turvallisuuteen. Tässä skeemassa luonnontila on "konstruktio, joka kertoo meille millaista olisi elää muiden kanssa tilanteessa, jossa valtiovalta on poistettu" (mt., s. 28-29). Samalla tavoin voidaan perustella esimerkiksi sitä, miten suvereenin vallan alkuperäinen lähde voidaan sen pakottavuudesta huolimatta paikantaa alamaisiin tai 'kansaan' (jos katsotaan, että suvereenin vallan perustaminen muodostaa kansakunnan), ja miten joidenkin alamaisien tahtoa vastaan tapahtuva julkisen järjen käyttö voidaan kuitenkin katsoa koituvan 'yhteiseksi parhaaksi'.

Hobbesin yhteiskuntasopimuksen kuvauksessa yksilöt luovuttavat suvereenille luonnollisen oikeutensa toimia tuomareina kaikissa asioissa, "ikään kuin jokainen sanoisi jokaiselle, *Valtuutan tämän ihmisen, tai tämän ihmisten kokouksen, ja luovutan hänelle oikeuden hallita itseäni sillä ehdolla, että sinä luovutat oman oikeutesi hänelle ja valtuutat kaikki hänen toimintansa samalla tavoin*" (Lev., II, 17, s. 160-161). Suvereenin alaisuudessa jo valmiiksi elävä ihminen voi siten ajatella sopimusta eräänlaisena psykologisena luovutusaktina tai myönnytyksenä, jolloin sopimuksen ajatuksen ajatteleminen ja hyväksyminen merkitsee yksilön hiljaista tunnustusta potentiaalisesta vaarallisuudestaan. Kun Hobbes on esittänyt suvereenin vallan perustamisen oikeuttavat huomionsa, "toisten vaivaksi jää enää tutkia, eivätkö hekin löydä samaa itsessään. Sillä muulla tavoin ei tällaista oppia saata näyttää toteen" (Lev., Johdanto, s. 33). 'Löytäessään saman itsestään' yksilö joutuu myöntämään, ettei hän voi yksin määrätä, mitkä kaikki asiat kuuluvat hänen kyseenalaistamattoman vapautensa piiriin. Kun kaikki yhteiskunnan jäsenet ovat hiljaa tai julkisesti, vapaehtoisesti tai pakolla, suostuneet tällaiseen myönnytykseen, ei luonnontilalle ominainen epävarmuus enää ohjaa ihmisten välistä kanssakäymistä. Näin mahdollistuvan järjestyksen takaajaksi ja yksittäistapausten oikean ja väärän määrittelijäksi perustetaan julkiseen lainsäädäntö- ja tuomiovaltaan yksinoikeuden saanut suvereeni. Tämän jälkeen luonnollisten lakien mukaiset pyrkimykset rauhaan, sopimusten pitävyteen ja muihin luonnollisen järjen hyväksi ymmärtämiin asioihin on mahdollista vahvistaa 'keinotekoisesti' eli sopimuksenvaraisesti (vrt. Pocock 1973, s. 169).

Positiivisten lakien asema ei johdu niiden totuudellisuudesta vaan maailmaantulemisen tavasta⁹. Lait ovat suvereenin "keinotekoinen tahto" (Lev. Johdanto, s. 31), ja ne määrittävät ihmisjoukolla ominaisen ja epistemologisesti sopimuksenvaraisen yhdessä elämisen tavan. Kun ihmiset käyttäytyvät lain tai säännön mukaan, käyttäytyvät he erityisellä tavalla. Esimerkiksi alamaisien vapauksista määrätään yhteiskunnassa 'keinotekoisesti' eli säädetyillä laeilla. Niistä tiedetään yleisesti se, että yhteis-

kuntatilassa vapaus "riippuu lain vaitiolosta": ellei suvereeni "ole säätänyt mitään sääntöä, alamaisella on vapaus tehdä tai olla tekemättä mielensä mukaan" (Lev. II, 21, s. 197). Joka tapauksessa vapaus yhteiskunnassa on erilaista kuin luonnontilan vapaus eli jokaisen rajoittamaton oikeus kaikkeen ja jokaiseen (ibid.). Rajoittamattomasta oikeudesta luopuminen ja suvereniteetin perustaminen antaa alamaisille ainakin seuraavia etuja:

1. Että heitä puolustetaan ulkoisia vihollisia vastaan.
2. Että rauha säilyy kotimaassa.
3. Että he vaurastuvat siinä määrin kuin mikä sopii yhteen yleisen turvallisuuden kanssa.
4. Että he nauttivat vaarattomasta vapaudesta¹⁰. Sillä [sotaväen] ylipäälliköt eivät voi tuoda heidän valtiolliseen onnellisuuteensa enempää kuin sen, että ulkoisilta ja sisällissodilta säästyneinä he voivat rauhassa nauttia siitä varallisuudesta, jonka ovat hankkineet omalla toimeliaisuudellaan (De Cive, XIII, 6, s. 260, ks. myös De Cive, XIII, 14, s. 266-267)¹¹.

Jos alamaiset kuitenkin 'menettävät uskonsa' suvereenin kykyyn suoriutua niistä tehtävistä, joita varten se on perustettu, lakkaa heidän suostumuksensa ja syntyy luonnontila, jossa ei enää voida puhua suvereniteetista tai alamaisuudesta. Suvereniteetin ja yhteiskunnan lakkaaminen seuraa yleensä siitä, että alamaiset katsovat suvereenin laiminlyöneen tärkeimmän tehtävänsä eli alamaisien suojelemisen (Lev. II, 29, s. 283-284).¹² Hobbesin *Leviathan* on "kuolevainen Jumala" ja haavoittuvainen yleisen mielipiteen edessä (Lev. II, 17, s. 161; II, 29, s. 275-281). Yksittäinen lain hylkäävä alamaian asettuu teollaan 'yhteiskunnan ulkopuolelle', mutta jos riittävän monet tekevät saman, lakkaa koko yhteiskunnan olemassaolo. Järjestyksestä vastaavan viranomaisen näkökulmasta puolestaan on ymmärrettävää, että "vihamieliset teot yhteiskunnan nykyistä tilaa vastaan ovat [...] suurempi rikos kuin samat teot yksityishenkilöitä kohtaan tehtyinä, sillä vahinko ulottuu kaikkiin" (Lev. II, 27, s. 263).

Juuri lain tai suvereenin tahdon rikkomisesta aiheutuvia seurauksia pohtimalla saadaan näkyviin Hobbesin auktoriteettiteorian 'behaviorismi', jossa arvioinnin kohteeksi asetetaan ihmisten ulkoiset teot (myös puhe) sisäisten ja yksityisinä pysyvien vakaumusten sijasta (esim. Watkins 1965, 165). Katumusta osoittava säännön rikkoja saa usein lievennetyn rangaistuksen vastineeksi siitä, että hän julkisesti ilmoittaa sekä tuntevansa säännön sisällön että kunnioittavansa sen normatiivista oikeutusta. Tällöin hänen rikoksensa tarkoituksena ei yleisön silmissä muodostu pyrkimys säännön itsensä kyseenalaistamiseen ja sen mahdolliseen tuhoamiseen, vaan pyrkimys oman edun itsekäiseen toteuttamiseen olettaen samalla, että muut noudattavat lakia kuten ennenkin. Suvereenin näkökulmasta on vähemmän vaarallista se, että alamaian tunnistaa ja tunnustaa lain (tätä osoitetaan esimerkiksi niillä sanoilla ja eleillä, jotka liittyvät 'tuomioon alistumiseen') vaikka hän omien etujensa ajamiseksi rikkoisikin sitä, kuin se, että hän kuinka tahansa altruistisista syistä kieltää lain olemassaolon ja siitä seuraavat rangaistukset¹³. Katumusta koskevien sanontojen ilmiäisy on tässä suhteessa paljon puhuva. Usein puhutaan katumuksen julkisesta 'näyttamisestä' tai 'osoittamisesta': tällöin säännön rikkoja suostuu sovittamaan ulkoisen käyttäytymisensä sen mallin mukaiseksi, joka tunnetusti mahdollistaa rangaistuksen vastavuoroisen lieventämisen. Vastaavalla tavalla myös toimiminen erilaisissa julkisissa tehtävissä (jonkun tai jonkin "edustajana, käskynhaltijana, sijaisena, asiamiehenä, valtuutettuna, toimeenpanijana, esittäjänä jne.": Lev. I, 16, s. 151) tarkoittaa julkisesti tunnustetun ja tunnistetun roolin mukaista käyttäytymistä. Tässä näyttäytymisen, esittämisen ja roolin kantamisen merki-

tyksessä Hobbesin filosofiaa kuvaa hyvin Skinnerin luonnehdinta, jonka mukaan ”eräässä mielessä koko maailma on näyttämö” (Skinner 1999, s. 12)¹⁴.

Luonnollisen järjen ja luonnollisten lakien universaaleihin käsitteisiin perustuvan ’yhteiskuntasopimuksen’ voidaan siis ajatella olevan sovellettavissa riippumatta erityisistä historiallisista tai ideologisista ennakkoehdoista. Sopimuksen tekijöiksi kuitenkin oletetaan joukko ihmisiä, joiden järkeen ja tunteisiin voidaan vedota argumentein, jotka perustuvat siihen, mitä Bernard Willms nimittää ”modernin subjektin formaaliseksi rakenteeksi” (Willms 1979, s. 135). Tämä tarkoittaa mahdollisuutta nähdä ihminen itseriittoisena ja sidoksista vapaana yksilönä, joka samalla on erilaisten tulevaisuuteen suuntautuvien pyrkimysten dynaaminen keskipiste. Willmsin mukaan tämä tietoisien reduktionistinen kuvaus paljastaa ’homo politicuksen’ olemuksen ja näyttää sen, että ’poliittisen ihmisen’ luontainen tilanne suhteessa muihin ihmisiin olisi juuri Hobbesin luonnontila (ibid.)¹⁵.

Willmsin kuvaus selvittää myös ensimmäistä tämän artikkelin kannalta merkittävää poliittisen ajan ja toiminnan modusta. Se on luonnontilan ja siitä poistumisen mahdollistavan sopimuksen ei-historiallinen, mekanistinen ja konstruktivistinen modus, jonka ymmärtämisen ei sanota vaativan minkään yksittäisen tradition, instituution tai historiallisen kontekstin tunteista. Hobbesin mukaan yhteiskunnan ja suvereenin vallan mielekkyyden oivaltaminen ei edellytä muuta kuin sitä, että ihmiset herkistyvät luonnollisille passioilleen, käyttävät luonnollista järkeään, ja että he tämän lisäksi ajattelevat inhimillisen yhteiselämän poliittista problematiikkaa muodossa, josta Willms käyttää itsessään historiallista nimitystä ”neuzetlich”, moderni¹⁶.

Edellisten havaintojen pohjalta voidaan kehittää edelleen tulkinnallista näkökulmaa, joka korostaa ”luonnontilan” ja ”yhteiskunnan” kaltaisten sanojen luonnetta asioiden välisiä suhteita kuvaavina ’teknisinä termeinä’. Hobbesin ”yhteiskuntaa” tai ”luonnontilaa” ei ole tarkoitettu asiointilojen totuudellisiksi kuvauksiksi sanan empiristisessä merkityksessä, paremminkin ne ovat mahdollisia tapoja ajatella, käsitteellistää ja tulkita ihmisten välisessä kanssakäymisessä esiintyviä ilmiöitä. Tällöin ”luonnontilan” voidaan ajatella tarkoittavan mitä tahansa ihmisjoukkoa, jonka jäsenet havaitsevat olevansa intressejään toteuttavia olentoja, joiden voimat ovat jakaantuneet melko tasanaisesti. Kun mikään pysyvä valta ei varmista sitä, että omaisuus tai sosiaalinen tunnustus jaettaisiin luonnollisen lain mukaisella tavalla, seuraa perustavaa laatua oleva epävarmuus. ”Yhteiskunta” puolestaan tarkoittaa ihmisjoukkoa, jota yhdistää jokin kaikkien toimintaa ohjaava ja pysyvästi voimassaolevaksi tarkoitettu sääntö, jonka noudattamisen takaa suvereeni valta. Pysyvän säännön olemassaolo mahdollistaa esimerkiksi ’luoton’ (’credit’) tai ’luottamuksen’ (’trust’¹⁷) siten, kuin nämä termit nykyisin ymmärretään. Näin mahdollistuu termi *common-wealth*, ”yhteishyvä”, jossa sanassa voidaan nähdä yhtymäkohtia myös ”materiaaliseen varallisuuteen” tai *res publica*an. Eräänlaisena ’teknisenä terminä’ se on mahdollista suomentaa esimerkiksi ”yhteiskunnaksi”.

Tällaiselle ajatukselle annettua kirjaimellista ilmiäsuuta voidaan pitää vähemmän olennaisena kuin sen sisään rakennetun loogisen suhteen ymmärtämistä. Tätä osoittaa esimerkiksi Hobbesin seuraava useita terminologisia vaihtoehtoja salliva muotoilu: ”*Taito* [Art] menee vielä pidemmälle ja jäljittelee luonnon rationaalista teosta, teoksista oivallisinta, *ihmistä*. Sillä taidon kautta luodaan se suuri [1] LEVIATHAN, jota sanotaan [2] YHTEISKUNNAKSI tai [3] VALTIOKSI (latinaksi [4] CIVITAS), joka on pelkkä [5] keinotekoinen ihminen, vaikka sen koko ja voima on suurempi

kuin luonnollisen ihmisen, jota suojelemaan ja puolustamaan se on tarkoitettu” (Lev. Johdanto, s. 31). Hobbesilla ”luonnontila” ja ”yhteiskunta” merkitsevät kuviteltavissa olevia ihmisten välisen suhteiden tiloja, tai ’teknisemmin’ ilmaistuna, tapoja, jolla muut loogisia suhteita kuvaavat termit (kuten ’ihminen’, ’laki’ tai ’suvereeni’) voivat järjestyä¹⁸. Kun kyseessä ovat tällä tavalla ’valmistetut’, manufakturoidut termit, voi niiden valmistaja nimetä ne pitkälti haluamallaan tavalla. On nimen etu, jos se on selkeä eikä johda ajatuksia väärille raiteille. Toisaalta nimen antaja voi – kuten Hobbes tekee ”Leviathanin”, ”commonwealthin” ja ”civitasin” kohdalla – muokata jo tunnettua termiä ja pyrkiä näin muuttamaan sen pätevyysaluetta tai sitä teoreettista ajattelutaustaa, joka tuttuun sanaan liittyy.

HOBBSIN HISTORIAALLISUUDESTA: TEOLOGIA POLITIIKAN TEORIAN RESURSSINA

The assertion that Hobbes’s political philosophy is ’unhistorical’, though often made and in some senses correct, is neither economical nor elegant” (Pocock 1973, s. 149).

Hobbes pyrkii kytkemään *Leviathanin* perustavat oletukset (esimerkiksi ideat sopimuksesta, personifikaatiosta ja suvereenista) epistemologisesti varmaan eli filosofiseen menetelmäänsä, mutta ’filosofisen’ alueen läpikäyminen ei suinkaan tyhjennä kaikkea sitä, mitä Hobbes pitää sanomisen arvoisena politiikan kannalta. Ihmisen aistimukset ovat aksiomaattisen metodin olemassaolosta täysin riippumattomia, mutta mielikuvitus ja muisti voivat silti yhdistellä niitä toisiinsa monilla vaikuttavilla tavoilla, jotka voivat olla hyödyllisiä mutta myös hämääviä (esim. Lev. I, 1-2, s. 36-39). Lisäksi ihmisillä on kompleksisempia uskomuksia ja mielipiteitä, jotka voivat johtua kokemuksesta tai suullisesti tai kirjallisesti välittyneestä tiedosta. Tällaisten asioiden merkitys ihmisten ja heidän yhteisöjensä elämässä on selvä ja väistämätön. Käytännössä sitä paitsi ”[t]ieteet ovat vähäistä valtaa, koska ne eivät kenessäkään näy selvästi, joten niitä ei tunnusteta, eikä niitä ylipäänsä olekaan kuin harvoilla” (Lev. I, 10, s. 93)¹⁹.

Kokemuksen, historiallisen tiedon tai kirjoituksessa välittyneen uskonnollisen ilmoituksen epistemologinen asema kuitenkin poikkeaa demonstratiivisesti esitettävissä olevista tiedonaloista. Kokemuksesta (experience) ”ei seuraa mitään yleisiä johtopäätöksiä” (Elements of Law, I, iv, s. 33), ja sama ehdollisuus pätee kaikkeen ei-demonstratiiviseen tietoon. Tästä huolimatta yksilön kokemukset, sekulaari historia tai pelastushistoria ovat ’legitiimejä’ tai ainakin käytännöllisiltä vaikutuksiltaan tunnustettuja tiedon lajeja. Näissä tietämyksen lajeissa ei voida saavuttaa filosofian kaltaista varmuutta, mutta kuitenkin ’todennäköisyyttä’ tai enemmän tai vähemmän sattuvia oletamuksia asioiden tulevasta kehityksestä. Myös erehdykset tai tietoiset harhautukset ovat mahdollisia puhuttaessa aistihavainnoista, uskomuksista tai historiallisesta tiedosta (Esim. Lev. III, 32, s. 410-411, vrt. Shapin & Schaffer 1985, s. 107), ja niiden tulkintoja koskevat erimielisyydet voivat johtaa konflikteihin ja sisällissotaan. Tästä syystä esimerkiksi papistolla ei Hobbesin mukaan voi eikä saa olla perusteita olettaa itselleen erehtymättömyyttä tai epätavallista teologista ekspertiisiä. Tiedon jakaantuminen ’varmaan’ tieteelliseen tietoon ja ’epävarmaan’ historiallisesti tai kokemuksellisesti välittyneeseen tietoon merkitsee Hobbesille lopulta sitä, että kristinopin kuten myös maallisten kontingenssien suhteen on korkein tulkinta- ja ratkaisovalta annettava yksilöiden eriävät mielipiteet ylittävälle tuomarille, joka on yhtä aikaa sekä maallinen että kirkollinen suvereeni (Lev. III, 39, s. 390).

'Historiattomuus' tai 'mekanistisuus' eivät siis ole ainoita mielenkiintoisia näkökulmia Hobbesin filosofiaan. Hobbesin tekstit toimivat myös niitä stereotypioita vastaan, jotka keskittyvät esimerkiksi liberalismiin tai sopimusteorioiden persoonattoman säännönmukaisuuden kuvailuun. Koska esimerkiksi ihmisjoukkojen koostumukset ja taustat käytännössä vaihtelevat, voivat yhteiskunnat ja niissä laaditut säännöt olosuhteiden vaihdellussa saada erilaisia 'legitiimejä' partikulaarisia muotoja. Esimerkiksi se, millainen auktoriteetin laji on suotuisin yksittäisissä historiallisissa tapauksissa (monarkia, aristokratia vai demokratia), perustuu historiallisen ja kokemusperäisen tiedon epävarmaan tai 'todennäköiseen' kategoriaan, jonka lähteitä voivat olla esimerkiksi menneisyydestä esitettävät tulkinnat, kulttuurinen perintö, metafysiset tai uskonnolliset käsitykset, pelastushistoria, käytettävissä oleva mytologia ja niin edelleen (ks. Lev. II, 19, s. 171-172). Luonnon yleisten periaatteiden nojalla johdettu ajatus yhteiskuntasopimuksesta on kiistämätön, mutta yhteiskuntien lakien ja normien partikulaarinen sisällys suurelta osin kontingenttia – jokainen 'Leviathan' on jossain suhteessa täysin omanlaisensa.

Ihmisen luontainen ongelmallisuus, luonnontilan viheliäisyys ja yhteiskunnan perustamisen välttämättömyys ovat Hobbesin mukaan demonstratiivisesti osoitettavissa ja liitettävissä toisiinsa, mutta mikä väistämättä toteutuu luonnossa tai luonnontilassa, ei yhteiskunnassa enää täysin määrää ihmisten välisten suhteiden logiikkaa. Siten yhteiskunnassa ei välttämättä pidä paikkaansa esimerkiksi se, että ihmisen elämä olisi "yksinäinen, kurja, häijy, raaka ja lyhyt" (Lev. I, 13, s. 124). Hobbesin esimerkit vapauden ilmenemismuodoista yhteiskunnassa viittaavat sellaisiin pitkäjännitteisiin ja 'sosiaalisesti rakentuneisiin' aktiviteetteihin, jotka eivät luonnon- tai sotatilassa ole mahdollisia: näitä ovat yritteliäisyys, maanviljelys, merenkulku, kunnolliset rakennukset ja kulkuneuvot, tieto Maan pinnasta ja ajanlasku, taiteiden ja oppijärjestelmien kehittyminen (ibid.). Ihmiset ja ihmisyhteisöt saavat mahdollisuuden kehittää omaperäisiä aineellisia ja henkisiä luomuksiaan, ja vähitellen voivat tavat, tottumukset ja kulttuuri saada ihmisten keskinäisissä suhteissa alkuperäisen luonnontilan korvaavan 'toisen luonnon' aseman. Tradition tai historiallisen käytännön näkökulmasta Leviathanin kuvaaminen persoonallisena vallankäyttäjänä merkitsee myös sitä, että poliittisella yhteisöllä on erityinen identiteetti, jonka rakentamiseen juutalais-kristillinen tunnustuskirjallisuus tarjoaa Hobbesin aikalaiskontekstissa historiallisesti soveltuva aineistoa, ja että 'yhteiskunta' vähintään historiallis-poliittisista tarkoituksenmukaisuussyistä antaa lupauksia kristillisen tradition ylläpitämisestä ja kehittämisestä.

Profeettallisen samoin kuin historiallisen tiedon poliittinen perusongelma on seuraava. Vaikka aistinvarainen kokemus tai jumalallinen ilmoitus voi yksilölle näyttäytyä varmana ja horjumattomana tietona, on sen oikeaksi todistaminen lähes mahdotonta, ja tällaisen tiedon julkinen levittäminen johtaa joka tapauksessa tulkinnallisiin eroavuuksiin (esim. Lev. III, 32, s. 410-411). Historiallisia tai uskonnollisia 'tosiseikkoja' ei niiden mahdollisesta merkittävydestä huolimatta voida perustella vastaanansomattomasti. Erityisesti *Leviathanin* III ja IV kirjassa uskonnollis-historiallisen kontingenssin problematiikka yhdistetään Common-Wealthin käsitteeseen. *Leviathanin* I ja II kirjassa Hobbes selittää, kuinka kollektiivisesti sitova auktoriteetti voidaan 'keinotekoisesti' tuottaa tai muodostaa lähtökohtaisesti epävakaa ja arvorelativistisessa tilanteessa, jonka määrääviä luonnollisia tekijöitä ovat erillisten yksilöiden potentiaalisesti toisiaan vastaan suuntautuvat pyrkimykset sekä näiden haitallisia vaikutuksia vastaan toimiva luonnollinen mutta myös epähistoriallinen ja 'teoreettinen' järki. Aineksista, joissa ei muo-

dolliselta kannalta ole mitään 'erityistä', konstruoidaan poliittinen auktoriteetti, joka toimii lopulta varsin kiinteässä suhteessa historialliseen tilanteeseen. Suvereenin vallan, jonka kantaja on luonteeltaan 'keinotekoinen persoona', perustava sopimus on Hobbesin mukaan:

enemmän kuin suostumus tai sopimus, se on heidän kaikkien todellista ykseyttä yhdessä ja samassa persoonassa (Lev. II, 17, s. 160).

Persoona, jossa tahdot yhdistyvät saa siten kaikkia yhteisön jäseniä sitovan identiteetin, joka osaltaan osoittaa kyseessä olevan 'jotain enemmän' kuin pelkän sopimuksen. Yhteiskunta on kaikkien sen jäsenten todellinen ykseys erityisessä historiallisessa persoonassa. Tämän erityisen identiteetin eksplikoimisessa Hobbes käyttää hyväkseen ajalleen ominaista raamatullista mytologiaa:

Kun tämä on tehty, se ihmisjoukko, joka on näin yhdistynyt yhteen persoonaan, on YHTEISKUNTA, latinaksi CIVITAS. Näin syntyy se suuri LEVIATHAN, tai oikeastaan, kunnioittavammin sanoen, se *kuolevainen jumala*, joka *kuolemattoman Jumalan* alaisena suo meille rauhan ja puolustuksen. Sillä tämän auktoriteetin kautta, jonka yhteiskunnan jokainen ihminen on hänelle antanut, hänellä on käytettävissään niin paljon valtaa ja voimaa, että se pelotteenaan hän pystyy yhdenmukaistamaan heidän kaikkien tahdot, rauhaan kotona ja keskinäiseen apuun ulkopuolisia vihollisia vastaan. Ja hänessä on yhteiskunnan olemus (Lev. II, 17, s. 161).

Materialismistaan ja 'atomistisesta' luonnontilan kuvauksestaan huolimatta Hobbes rakentaa lopulta kiistämättömän omaleimaisen, jopa myyttisiin mittasuhteisiin yltävän auktoriteetin (vrt. Schmitt 1922/1934, s. 61). Myös Hobbesin kuuluisa nominalismi saa yhteiskunnan perustamisessa poliittisesti mielenkiintoisen tulkinnan. Maallisen eli temporaalisen poliittisen vallan suvereeni käyttäjä osoitetaan ja ainakin osin myös legitimoidaan yksinkertaisesti sanalla, *nimeämällä* yhteiskunta (tai civitas, valtio) Raamatun "Leviathaniksi" eli jättiläispedoksi²⁰. Nimeämisen referenssi, Raamatun Leviathan, on tällä kohden jotain sellaista, jota *ei ole* johdettu geometrian tai yhteiskuntasopimuksen 'modernista' logiikasta. Maallisen Leviathanin saama olemus perustuu historialliseen aineistoon, jonka kautta Hobbes tuo teoriansa materialistisen ja luonnonoikeudellisen säännönmukaisuuden rinnalle toisen rationaalisuuden lajin.

Siirryttäessä sopimusteoriasta pelastushistoriaan ja *Leviathanin* III kirjaan, "Kristillisestä yhteiskunnasta", ollaan tekemisissä ainakin seuraavan ongelman kanssa: miten selvittää historiallisesti välittyneiden kiistakysymysten – jotka 1600-luvulla liittyivät esimerkiksi teologiaan ja pelastushistoriaan – mahdollisista esiintymisistä sellaisessa yhteiskunnassa, joita 'sopimusteoreettiset' tai 'modernit' I ja II kirja kuvaavat? Teeman perusteellinen käsittely *Leviathanissa*, samoin kuin Hobbesin myöhempi teos *Behemoth, or the Long Parliament* (n. 1668), antavat ymmärtää, että uskonnollisten tekstien tulkinnasta esiin nouseviin poliittisiin konflikteihin on pystyttävä vastaamaan jatkuvasti ja että näköpiirissä oleva tulevaisuuskaan ei näyttäisi poistavan kysymystä 'historiallisesta perinnöstä' poliittisten ongelmien lähteenä. Tähän viittaa myös teologisen ja eskatologisen aineksen käsittelyn sijoittaminen *Leviathanin* III ja IV kirjaan 'sopimusteoreettisten' jaksojen jälkeen. Vaikka luonnollisen tai teoreettisen järjen sanelema poliittinen ratkaisu olisikin voimassa, muistuttavat III ja IV kirja siitä, että elämänmuodon periytyvää historiallista ainesta ei ole lupa unohtaa. Tämä saattaa kyseenalai-

seksi ajatuksen, joiden mukaan aika olisi Hobbesille toisarvoinen kysymys, tai että hänen sopimusteoriaansa pyrki välttämättä eroon ajasta poliittisena elementtinä²¹.

'Aikaa' tai 'historiaa' Hobbes ei voinut pitää poliittisen teoriansa kannalta toisarvoisena seikkana jo siitä syystä, että historiallisen aineksen ja siitä johtuvien kiistakysymysten kertakaikkinen 'jättäminen menneisyyteen' olisi ollut poliittisesti aivan liian epärealistinen haave. Kuten Pocock toteaa, Hobbesin sekulaari hallitsija löytää itsensä historiallisista olosuhteista, jotka eivät voi olla vain hänen omaa tekoansa (Pocock 1973, s. 168). Tätä perusasetelmaa ei muuta se, että Hobbesin monet käsitteet – erityisesti luonnontila – ovat eihistoriallisia siinä yksinkertaisessa merkityksessä, että niiden logiikka ei ole inhimilliseen ajanlaskuun sidottu. Luonnontilan 'historiattomuus' tarkoittaa myös kehittyneiden ajanlaskujärjestelmien ja muiden kulttuurin muotojen kertakaikkista puutetta. "Sellaisessa olotilassa ei ole [...] tietoa Maan pinnasta; ei käsitystä ajasta; ei taiteita; ei oppia" (Lev. I, 13, s. 123). Oletettavasti luonnontilan epävarmuudesta seuraa myös inhimillinen kokemus ajallisten horisonttien sulkeutumisesta. Kun sekä menneisyyden saavutukset että tulevaisuuden odotukset ovat jatkuvasti uhattuina, ajautuu ihminen elämään 'vain nykyhetkessä' ja ottamaan siitä itselleen kaiken hyödyn (aika 'luonnonilmionä' eli esimerkiksi fysikaalisten tapahtumien seuraantona tietysti kuuluu myös luonnontilaan, *ibid.*, ks. myös Waldman 1974, s. 70).

Kerratessaan *Leviathanin* II osan lopussa yhteiskuntasopimuksen logiikkaa ("periaatteet, jotka ohjaavat ihmisiä välttämään [luonnon] tilaa, ovat luonnon lakeja; että yhteiskunta on ilman suvereenia valtaa vain sana vailla sisältöä eikä voi säilyä", Lev. II, 31, s. 300) Hobbes tuo demonstratiivisen ja historiallisen tiedon välisen jännitteen esiin tavalla, joka saattaa olla jopa yllätyksellinen lukijalle, joka on jo tottunut ajatukseen suvereenin hallitsijan rajoittamattomasta ja kaikenkattavasta vallasta alamaistensa yli:

[A]lamaiset ovat velvollisia yksinkertaiseen kuuliaisuuteen suverenejaan kohtaan kaikissa asioissa, joissa heidän kuuliaisuutensa ei loukkaa Jumalan lakeja. Valtiollisten velvollisuuksien [Civill duty] täydellistä tuntemusta varten täytyy vielä vain tietää, mitkä ovat nuo Jumalan lait. Sillä ilman tätä ihminen ei tiedä, onko se mihin valtiolta [Civill Power] häntä käskää vastoin Jumalan lakia vai ei, ja siksi hän joko loukkaa jumalallista majesteettia liiallisella valtiollisella tottelevaisuudellaan tai rikkoo yhteiskunnan käskyjä Jumalan loukkaamisen pelosta. Näiden kahden karin väistämiseksi täytyy tietää, mitä ovat jumalalliset lait [the Lawes Divine] (Lev. II, 31, s. 300).

Lainauksen perusteella näyttäisi siltä, että profeetallisen ilmoituksen noudattaminen voi tarjota alamaiselle mahdollisuuden olla tottelematta suvereeninsa käskyjä, sillä myös 'Jumalan lain' noudattaminen on legitiimin auktoriteetin tottelemista. Uskonnollisiin kirjoituksiin perustuvat vaatimukset – jotka kirjoitukset ovat syntyhistoriansa ja epistemologisen statuksensa perusteella erilaisia kuin maallisen suvereenin tuottama normisto – ovat yllä olevan sitaatin perusteella moraalisesti ja 'ideologisesti' niin relevantteja, että niiden tarkemman selittämisen on oltava perusteltua. *Leviathanin* III kirjan alussa Hobbes tarkentaa tätä tehtävää, yhtäältä maallisen ja toisaalta jumalallisen lain selventämistä, seuraavasti:

Profeettain välittämä Jumalan sana on kristillisen politiikan pääperiaate [reunahuomautus] ... Mutta seuraava käsitteelyni aihe on KRISTILLISEN YHTEISKUNNAN luonne ja oikeudet, ja siinä paljon riippuu Jumalan tahdon yliluonnollisesta ilmoituksesta. Siksi tarkasteluni perusteena ei voi olla pelkästään luonnollinen Jumalan sana, vaan myös profeetallinen (Lev. III, 32, s. 313).

Hobbesin antaman teologisen selitysten mukaan Jumala voi toimia kahdella tavalla; joko *välittömästi* yliluonnollisen profeetallisen ilmoituksen ja ihmeiden kautta, tai *välillisesti*, luomisessa säädettyjen luonnollisten vaikutusten ("luonnollisen Jumalan sanan"), esimerkiksi luonnollisten lakien ja muiden säännönmukaisuuksien kautta (Lev. III, 37, s. 368). Hobbesin mukaan Jumalan välitöntä työtä ovat ihmeet ja ilmestykset ovat loppuneet apostolisen ajan jälkeen. Näin Jumala on läsnä maailmassa enää välillisesti: "Ihmeiden loppuessa profeetat loppuvat, ja Raamattu täyttää heidän paikkansa" (Lev. III, 32, s. 318). Uusimmalla historiallisella aikakaudella Jumalan vaikutus näkyy esimerkiksi materiaalien kappaleiden käyttäytymisessä (luonnolliset liikelait) sekä ihmisten omaatuntoa sitovissa luonnollisissa moraalilaeissa. Fysikaaliset lait ovat seurausta siitä, että Jumala on luonut maapallon koostumaan määrätynlaisista materiaalisista kappaleista; moraalilait puolestaan siitä, että saman luomistyön seurauksena maapallo on voimiltaan verraten tasavertaisten ja intressejään ajavien yksilöiden kansoittama paikka.²²

Huolimatta Jumalan välittömän läsnäolon lakkaamisesta on profeetallisen sanan tutkiminen ja sen sisällön selventäminen erittäin tärkeä tehtävä. Jumalan ilmoitus on säilynyt uskonnollisesti ja poliittisesti vaikuttavana tekijänä Raamatussa, joka on ihmisten tallentamaa ja välittämää Jumalan ilmoitusta ja siten myös alista materiaalia inhimillisten erimielisyyksien synnylle. Ihmeiden ja suoran ilmoituksen loputtua pyhät kirjoitukset ja niiden tulkinta ovat "täyträneet profeettojen paikan". Mahdollinen poliittinen jännite seuraa siitä, että epähistoriallisen luonnollisen järjen vastavoimaksi näyttää asettuvan ihmisten tulkittavissa oleva profeetallinen laki ja kristillinen pelastushistoria, jonka kautta voidaan muotoilla selvästi poliittisia vaatimuksia. Hobbes, joka ei hyväksy suvereenin vallan ja kuuliaisuuden vaatimusten minkäänlaista jakamista, näkee luonnollisen ja jumalallisen auktoriteetin mahdollisessa eroamisessa yhteiskunnan hajaannukseen johtavan ristiriidan siemenen:

Tässä elämässä ei siis ole mitään muuta hallitusta kuin maallinen, ei valtion eikä uskonnon asioissa, eikä kenenkään almaisena ole laillista opettaa mitään oppia, jota sekä valtion että uskonnon hallitsija kieltää opettamasta; ja sen hallitsijan täytyy olla yksi. Tai muuten seuraa pakostakin hajaannus ja sisällissota: yhteiskunnassa *kirkon ja valtion välillä, hengellisten ja maallisten välillä, oikeuden miekan ja uskon kilven välillä*, ja (mikä on vielä enemmän) jokaisen kristityn rinnassa *kristityn ja ihmisen välillä* (Lev. III, 39, s. 390)²³.

Hobbesin 'kristillinen yhteiskunta' on luonnollisen järjen argumentein perustetun maallisen vallan sekä historiallisesti välittyneen 'Jumalan pelon' ja kristillisen pelastushistorian yhteennivomista siten, että uskonnolliset opetukset eivät toimi maallisen



suvereenin valtaa murentavasti eivätkä maallisen suvereenin toimet ole peruuttamattomassa ristiriidassa niiden kristillisten opetusten kanssa, jotka sitovat alamaisten omiatuntoja. Toisin sanoen, Hobbes pyrkii mahdollisimman tarkasti eliminoimaan 'kaksoisauktoriteetin' mahdollisuuden: sen, että hengellistä ja maallista aluetta säädeltäisiin ja tulkittaisiin eri perusteilla ja mahdollisesti eri henkilöiden toimesta. Näin yritetään eliminoida myös se mahdollisuus, että "se, mihin valtiovalta häntä [alamaista] käskää" olisi "vastoin Jumalan lakia", tai että alamainen "loukkaa jumalallista majesteettia liiallisella valtiollisella tottelevaisuudellaan tai rikkoo yhteiskunnan käskyjä Jumalan loukkaamisen pelosta" (Lev. II, 31, s. 300). Likimäärin puolet *Leviathanin* tekstistä on omistettu juuri tälle tehtävälle, ja tarkastelun lopputuloksena kristillinen ja maallinen valta sulautuvat yhden ja saman poliittis-ideologisen järjestelmän osiksi. Tämän voi ajatella merkitsevän esimerkiksi sitä, että jokainen harhaanjohtava luonnollisten lakien noudattamiseen perustuva yhteiskunta (toisin sanoen jokainen Hobbesin kuvaama 'Common-Wealth') on 'hobbesilaisen kristinopin' perusteella mahdollista julistaa 'kristilliseksi yhteiskunnaksi', ja että jokainen Jumalan profeettallisen ilmoituksen oikein ymmärtävä kristitty alamainen vastaavasti tyytyy tottelemaan maallisen suvereeninsa käskyjä. Hobbesin kanta myötäilee näin myös Westfalenin rauhassa 1648 hyväksyttyä *cuius regio eius religio* -periaatetta, jonka mukaan maallinen ruhtinas on valtakunnassaan myös kristinopin korkein tulkitsija.

Yllä olevissa esimerkeissä paljastuu jotain Hobbesin oman 'poliittisen teologian' luonteesta ja hänen tavastaan ottaa teologisia käsitteitä ja niihin sisältyviä 'sosiologisia rakenteita' politiikan teorian käyttöön. Kuolemattomalle kristilliselle Jumalalle analogisena käsitteenä esitellään kuolevainen jumala, joka voi olla nimeltään esimerkiksi 'Leviathan', 'Common-Wealth' tai 'State'. Kummallakin jumalalla on oikeus käskää alamaisiaan ja vaatia heiltä ulkoisia kunnioituksen osoituksia. Kun kuolematon Jumala on luopunut ihmeistä ja välittömästä maailmallisesta vaikuttamisestaan (ja hallitsee siis 'luonnon kautta'), on temporaalisen auktoriteetin asema selvä. Tämän rinnastuksen avulla Raamatun ja kirkollisen tradition luomaa ja ylläpitämää 'symbolista pääomaa' siirtyy maallisen suvereenin käyttöön²⁴. Suoraa 'käskyvaltaa' voi enää olla vain valtiollisella suvereenilla. Samalla todetaan selvästi, että ihmisen suhde Jumalaan perustuu erilaiseen alamaisuuden lajiin kuin hänen suhteensa maalliseen hallitsijaan – maallisen hallitsijan valta on julkilausutusti inhimillistä valtaa ja ihmisistä peräisin. Hobbes ei ole teokraatti. Universaalien kuolemattoman Jumalan reformulointi partikulaarisiksi 'kuolevaisiksi jumaliksi' sisältää ajatuksen käsitteiden historiallisesta muutoksesta ja niiden mahdollisesta mukautumisesta vallitseviin maailmankuviin. Tässä mielessä suvereeni hallitsija on kaikkivaltiaan Jumalan maalistettu ja täysin tässä ajassa toimiva analogia.

LOPUKSI

Olisiko yhteiskuntafilosofisen Hobbes-tutkimuksen huomio suunnattava 'atomismin', 'individualismin' ja 'liberalismin' sijasta käsittelemään Hobbesia historiallisena ajattelijana tai peräti kristillisyyden ajattelijana? Alustavasti tähän kysymykseen voidaan vastata seuraavasti. Hobbesin ajattelussa elää rinnakkain kaksi tapaa ajatella aikaa ja sen poliittisia implikaatioita. 'Luonnontila' tai 'sopimus' ovat oman logiikkansa perusteella

ajanlaskusta tai historiankirjoituksesta riippumattomia konstruktioita. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että ne tapahtuisivat inhimillisistä merkityksistä tyhässä maailmassa. Historiallisiin kertomuksiin sijoitettuna 'historiattomat' ja usein katkoksellisia ilmenevät tapahtumat – esimerkiksi sotatilat, sopimukset tai ihmeet – ovat ajallisia ja paikallisia maamerkkejä, jotka rajaavat ja muotoilevat uudelleen maallisen historian tai pelastushistorian mahdollisuuksia.

Mikään ei lopullisesti estä sitä, että traditiosta nousee esiin ennakoimattomia poliittisten kamppailujen kohteita. Ihmisten vallanhalu johtuu hetkessä nähdystä mahdollisuuksista, mutta välineitä sen tyydyttämiseen voidaan hakea esimerkiksi tulkitsemalla uudelleen antiikin filosofeja tai kristinoppia. Poliittisten ristiriitojen siemeniä esiintyykin juuri yliopistoissa ja uskonnollisissa laitoksissa, joiden opetuksia vallanhaluiset ihmiset käyttävät toisiaan tai suvereenia vastaan. Hobbesia tuskin kuitenkaan

tulee lukea niin, että 'menneisyys' ja sieltä haettavat riitojen siemenet olisi tuhottava tai hävitettävä täydellisesti. Kukaan suvereeni ei pysty lukemaan ihmisten yksityisiä ajatuksia, joissa voi kehkeytyä vaarallisia oppeja ja mielipiteitä ilman 'historiallista' myötävaikutustakin.

Huolimatta sopimuksista tai suvereenin tekemistä päätöksistä yhteiskunnassa vallitseva historiallisuus – esimerkiksi kristillinen pelastushistoria – ei neutralisoidu, se 'jatkaa omaa elämäänsä' vaikkakin ehkä uudella tavalla rajattuna. Menneisyydestä kumpuavat ongelmat ja kiistat ovat väistämätöntä painolastia, joka suvereenin on tunnettava ja jonka kanssa hänen on jatkuvasti tultava toimeen. Tämän aspektin havaitseminen voi myös auttaa nykylukijaa kyseenalaistamaan konventionaalisia erotteluita, joiden mukaan epähistoriallisiksi ja puhtaasti rationalistisiksi katsotut 'yhteiskuntasopimusteoriat' olisivat sovittamattomassa ristiriidassa selitysmallien kanssa, jotka keskittyvät historiallisten kontekstien tarkkaan hahmottamiseen ja yksilöiden luovaan tapaan reagoida ajan muutoksiin.

VIITTEET

1. Alkukielellä *the state of nature, commonwealth, contract* ja *sovereign*. Artikkelini terminologia seuraa Tuomo Ahon tuoretta suomennosta (*Leviathan*, Vastapaino 1999). Hobbesin elämästä, esimerkiksi hänen 'maattaisesta heräämisestään', ks. esim. Aho, "Teoksesta ja sen kirjoittajasta", mt., s. 9-23.
2. Filosofia ja tiede (science) ovat Hobbesilla synonyymeja: ks. esim. Lev. I, luku 9, Shapin & Schaffer 1985, s. 100-101.
3. [Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves.]
4. Hobbesin kokeellisen luonnontieteen kriittikistä ks. erit. Shapin & Schaffer 1985.
5. "Siksi *ajan* käsite kuuluu mukaan sodan luontoon niin kuin se kuuluu sään luontoon. Sillä kuten huonon sään luonne ei ole sadekuurossa tai kahdessa, vaan monta päivää kestävässä taipumuksessa sateeseen, niin sodan luonne ei muodostu varsinaisesta taistelemisesta, vaan tunnetusta dispositiosta siihen koko sinä aikana, jolloin ei ole varmuutta päinvastaisesta. Kaikki muu aika on RAUHAA." Lev. I, 13, s. 122. Tämän määritelmän perusteella myös 'kylmä sota' on sota.
6. Tämä on esimerkki Hobbesin tieteelliseksi kutsumasta päättelystä, joka koskee sanojen tai määritelmien suhteita (ks. Lev. I, 7, s. 75): jos siis oletamme, että ihmiset pysyvästi haluavat varjella elämäänsä, niin silloin myös järjen havaitsemien luonnon lakien on oltava kaikkina aikoina samoja suhteessa elämän turvaamiseen.
7. "Mutta jos kuitenkin ajattelemme samoja teoreemoja Jumalan sanassa annettuina, Jumalan, jolla on oikeus käskää kaikkea, niin niitä sopii sanoa laeiksi" (ibid.).

8. Passiot ovat samankaltaisia, mutta niiden kohteet eivät, sillä ”niihin yksilöllinen mielenlaatu ja itse kunkin kasvatusta aiheuttavat [...] vaihtelua” (ibid).
9. Tästä *Leviathanin* latinankielisen laitoksen usein lainattu maksimi: *auctoritas non veritas facit legem*.
10. Alkukielellä ”a harmless liberty”. On vaikea tietää, painottaako Hobbes tässä sitä, että yhteiskunnassa ihmisten elämässä on vähemmän vaaroja kuin luonnontilassa vaiko sitä, että heidän vapautensa on ’harmittonta laatua’ eikä aiheuta vaaraa suvereenille ja yhteiskunnalle.
11. [1. That they be defended against foreign enemies. 2. That peace be preserved at home. 3. That they be enriched, as much as may consist with public security. 4. That they enjoy a harmless liberty. For supreme commanders can confer no more to their civil happiness, than that being preserved from foreign and civil wars, they may quietly enjoy that wealth which they have purchased by their own industry.]
12. ”[S]illoin yhteiskunta HAJOAA, ja jokaisella on vapaus suojella itseään sillä tavoin kuin hänen oma ymmärryksensä tuo hänelle mieleen. Sillä suvereeni on yhteinen sielu, joka antaa elämän ja liikkeen yhteiskunnalle, ja sammuttuaan se ei enää hallitse jäseniä sen enempää kuin ihmisen poistunut (joskin kuolematon) sielu hallitsee hänen kuollutta ruumistaan.” (Lev. II, 29, s. 283.)
13. Katumusta osoittava rikollinen ikään kuin asettuu yhteiskunnalle ominaisten legitimoitujen vaihtojen piiriin hän osoittaa ymmärtävänsä, että määrätystä rikoksesta saa vastineeksi tietyn rangaistuksen, jonka suorittamisen jälkeen kulkaan ei ole ’velkaa’ toiselle. Lain olemassaolon kyseenalaistavan rikollisen voidaan puolestaan ajatella kiistävän esimerkiksi tuomioistuimen oikeuden tuomita hänet, tai lain säätämisyjärjestyksen oikeellisuuden, jolloin hän tietoisesti jättäytyy tällaisten vaihtojen (joista yksi seuraa katumuksen julkisesta osoittamisesta) ulkopuolelle.
14. Kirjoituksessaan (1999) Skinner kiinnittää huomiota Hobbesin teatterisanastoon. Hän käsittelee myös Shakespearea, johon viittanee myös ajatus maailmasta näyttämönä (”all the world’s a stage”).
15. [die formale Struktur des neuzeitlichen Subjekts: [...] auf sich selbst bezogen und von allen Festlegungen gelöst (was auch dem methodischen Schritt der ‚resolutio‘ entspräche), ein dynamisches Zentrum reiner Möglichkeiten. In diesem Reduktion ist der Kern der ‚homo politicus‘ zu sehen, seine eigentliche ‚conditio‘ ist der *Naturzustand*]
16. Tästä myös Schmittin tiivis kiteytys (1982, s. 48): ”Der Schrecken des Naturzustandes treibt die angst erfüllten Individuen zusammen; ihre Angst steigert sich aufs äußerste, ein Lichtfunke der *ratio* blitzt auf und plötzlich steht vor uns der neue Gott”.
17. *Trust* teknisenä, juridisena ja poliittisena terminä 1600-luvun Englannissa, ks. Laslett 1988, s. 113-116.
18. Analogisena esimerkkinä voi käyttää newtonilaista fysiikkaa, jonka mukaan vakionopeudella liikkuvan kappaleen kulkemaan matkaan pätee määritelmä $d=vt$ (”kappaleen kulkema matka d on yhtäsuuri kuin sen nopeuden v ja käytetyn ajan t tulo”). Ei kuitenkaan olisi yhtään vaikeampi ajatella esimerkiksi $e=vt$, jos matkaa (distance) olisi jostain syystä päätetty kutsua kirjaimella e . (Myös v ja t , samoin kuin ’=’, ovat merkkejä, jotka voitaisiin sopimuksella vaihtaa toisiksi). Lauseen implikoimien loogisten suhteiden kannalta on niin ikään samantekevä, *suomennetaanko* englannin termi ’distance’ ’matkaksi’ vaiko esimerkiksi ’etäisydeksi’. Olennaista kaavassa $d=vt$ on sen muoto termien välisiä suhteita kuvaavana määritelmänä. Tämä tarkoittaa, että ’matka’ ei ole olemassa riippumattomana asiaintilana, vaan sen määrittely riippuu liikkuvan kappaleen tapauksessa sen ’nopeuden’ (velocity) ja liikkeeseen käytetyn ’ajan’ (time) välisestä *suhteesta*. Kaikki kaavan osat (kuten nopeus ja aika) ovat toisistaan riippuvaisia ja itsenäiseen olemassoloon kykenemättömiä kompleksisia sopimuksenvaraisia teknisiä termejä. Mahdollinen itse, että d ei välttämättä ole vt (jotka yleinen suhteellisuusteoria itse asiassa perustelee) ei kumoa lauseen $d=vt$ sisältäistä johdonmukaisuutta. Kaavalla on relevantti ja selkeä mieli newtonilaisen kielipelin sisällä, joka itsessään on historiallinen ja osittain vanhentunut puhetapa. Newtonille ’matkan’ käsite on (tiivistetyksi) *nopeuden ja liikkeeseen käytetyn ajan tulo*. Tähän sisältyvän käsitteiden välisen loogisen suhteen ymmärtäminen ei riipu termien sopimuksenvaraisesta ilmiästä tai siitä, mitä ajatteleme määritelmän tai sen osien perimmäisestä totuudellisuudesta. Hobbesin ’luonnontilaa’ ja ’yhteiskuntaa’ voidaan ajatella vastaavina kollektiivisesti määriteltujen asioiden välisiä loogisia suhteita kuvaavina käsitteinä.
19. Tässä on hyödyllistä muistaa tieteen ja filosofian välinen yhtäläisyys. Tietees-tä seuraavat käytännölliset taidot ovat kuitenkin hyvin huomattujat: ”Yleishyödylliset taidot ovat valtaa, sellaiset kuin linnoittaminen, koneiden ja sotavarusteiden tekeminen, koska ne edistävät puolustusta ja voittoa. Ja vaikka niiden oikea äiti on tie, nimittäin matematiikka, niin koska tekniko tuo ne päivänvaloon, niitä pidetään hänen jälkeläisinään; kansa luulee kättilöä äidiksi” (ibid.).
20. Uusimmassa Raamatun suomennoksessa käytetään vain nimitystä ”krokotiili”. Suomentajien alaviitteessä (Job 40:25) selviää kuitenkin, että ”alkutekstissä käytetään nimeä Leviatan, joka tarkoittaa myös tarunomaista merihirviötä”. Mytologisoivia tarkoituksella hyvin palvelevan Jobin kirjan tekstin mukaan ”ei ole sille vertaa maan päällä! Luoja jätti sen pelkoa vaille. Vahvimpiakin se ylviään katsoo. Se on kaikkien petojen kuningas” (Job 41:25-26).
21. Sopimus ei merkitse ajan neutralisoimista, mutta kylläkin kontingenttien kysymysten hallitsemista ajassa. Vrt. Lev. I, 14, s. 131: ”*Sopimuksen merkit ovat sanoja sekä menneisyydestä, nykyisyydestä että tulevaisuudesta*. Sopimuksissa oikeus siirtyy silloinkin, kun sanat koskevat tulevaisuutta eikä vain nykyisyyttä tai menneisyyttä”.
22. Tässä esitettävä vastaa siis Hobbesin opin ’pintaa’: kiistanalainen kysymys siitä, missä määrin Hobbes ’uskoi’ kirjoittamaansa ja missä määrin tarkastelu on sarkastista (samoin kuin kysymys opin takana olevista valtopoliittisista päämääristä) jää tässä vaille systemaattista tarkastelua.
23. Poliittisesti ja teologisesti tämä kanta suuntautuu sekä katolista kirkkoa että protestanttisia lahkoja vastaan. Tähän liittyyään laajaan ja kiinnostavaan keskusteluun ei ole mahdollista puuttua tässä: ks. esim. Pocock 1973, Schneider 1974, Johnson 1974, Hill 1986, Johnston 1986, s. 115-118, 164-184.
24. Termi ’symbolinen pääoma’ lainattu Bourdieulta (1998, s. 99): ”Kaikkein keskeisintä on symbolisen pääoman keskittyminen tunnustetulle auktoriteetille. Tämän ovat kaikki [?] valtion syntyteoriat unohtaneet, mutta se näyttäisi olevan kaikkien ainakin jonkin aikaa kestävien keskittymismuotojen ehto tai ainakin seuraus. Symbolinen pääoma voi olla mitä perua tahansa (mitä pääomaa tahansa, niin fyysisistä, taloudellista kuin sosiaalistakin) kunnan sosiaaliset toimijat tuntevat (tajuavat) sen, tunnistavat sen ja antavat sille arvoa”.

KIRJALLISUUS

Hobbesin teokset aakkosjärjestyksessä

- Behemoth, or the Long Parliament* (ed. F. Tönnies / Stephen Holmes), The University of Chicago Press, Chicago and London 1990 (alkuteos valmistunut n. 1668).
- De Cive*, käytetty Hobbesin ilmeisesti omaa englanninnosta laitoksessa *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, ed. Bernard Gert, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge 1991 (alkuteos latinaksi 1642, englanniksi 1651).
- Elements of Law*, laitoksessa *Human Nature and De Corpore Politico* (ed. J.C.A. Caskin), Oxford University Press, Oxford and New York 1994 (alkuteos 1640).
- Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*, suom. Tuomo Aho, Vastapaino, Tampere 1999 (alkuteos *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, 1651).

Muut lähteet

- Tuomo Aho, ”Teoksesta ja sen kirjoittajasta”, teoksessa *Leviathan*, Vastapaino, Tampere 1999, s. 9-26.
- Pierre Bourdieu, ”Valtion henget. Byrokraattisen kentän synty ja rakenne”, teoksessa *Järjen käytännöllisyys*, Vastapaino, Tampere 1999, s. 84-116.
- William Connolly, *Political Theory & Modernity*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993.
- Christopher Hill, ”Covenant Theology and the Concept of a ’Public Person’”, teoksessa *The Collected Essays of Christopher Hill, Volume Three: People and Ideas in 17th Century England*, The Harvester Press, Brighton 1986, s. 300-324.
- Paul J. Johnson, ”Hobbes’s Anglican Doctrine of Salvation”, teoksessa Ross, Schneider & Waldman (eds.), *Thomas Hobbes in His Time*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1974, s. 102-128.
- David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Peter Laslett, ”Introduction”, teoksessa Locke, *Two Treatises on Government* (ed. Laslett), Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- J. G. A. Pocock, ”Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes”, teoksessa Pocock, *Politics, Language and Time*, Atheneum, New York 1973, s. 148-201.
- Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2. painos, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1934 (1. painos 1922).
- Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hohenheim, Köln 1982 (1. painos 1938).
- Herbert W. Schneider, ”The Piety of Hobbes”, teoksessa Ross, Schneider & Waldman (eds.), *Thomas Hobbes in His Time*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1974, s. 84-101.
- Steven Shapin & Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton 1985.
- Quentin Skinner, ”Hobbes & the Purely Artificial Person of the State”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 7, Number 1, March 1999.
- Theodore Waldman, ”Hobbes on the Generation of a Public Person”, teoksessa Ross, Schneider & Waldman (eds.), *Thomas Hobbes in His Time*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1974, s. 61-83.
- J. W. N. Watkins, *Hobbes’s System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, Hutchinson & Co., London 1965.
- Bernard Willms, ”Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968-1978”, *Der Staat*, Beiheft 3, Duncker & Humblot, Berlin 1979.

TERVEISIKSI: KÄÄNTÄJÄN VAIKUTELMIA

Minua pyydettiin kertomaan Leviathanin suomennostyössä vastaan tulleista ongelmista. Koska kuitenkin muistelmakirjallisuus on usein puisevaa, käsittelen mieluummin kahta hiukan väljemmin samaan yhteyteen liittyvää aihetta. Ensin sanon lyhyesti jotain omasta käännöksestäni ja yleisemmin filosofian suomentamisesta. Toiseksi koetan kiinnittää huomiota joihinkin piirteisiin, jotka Hobbesin filosofiassa ovat erityisesti viehättäneet minua.

L Ryhdyin kääntämään Thomas Hobbesin *Leviathania* pelkästään omasta mielihalustani: olin pitkästä aikaa katsellut sitä ja huomannut, että se on hyvä kirja. Minulla ei ollut mitään mielekästä ajanvietettä, ja (hyvän) tekstin kääntäminen on minusta herkullista, palkitsevaa toimintaa. Niinpä päätin yrittää suomennosta, jota sitten iltojen iloksi tein neuvottelematta kenenkään kanssa. En ole suinkaan sitä mieltä, että käännoistyö pitäisi järjestää näin, mutta tässä tapauksessa muuta menettelytapaa ei ollut. Otin yhteyttä Vastapainoon, koska olin alusta asti varma, että mikään muu yritys ei julkaisisi kirjaa ainakaan kokonaan. Ja heidän myönteinen periaatepäätöksensä ansaitsee mielestäni yhä erityisen tunnustuksen, vaikka käännoystä olenkin jäävi arvostelemaan. Loppuvaiheessa, raakakäännoystä viimeisteltäessä sain sitten turvautua erinomaisiin lukijoihin, kuten kirjan alkuhuomautuksessa totean.

Käännoksessä jouduin tietenkin usein punnitsemaan ”sujuvuutta” ja ”täsmällisyyttä”. Omat mieltymykseni kallistuivat kai enemmän täsmällisyyden puoleen. En tiedä, miten lukijat suhtautuvat Hobbesin monipolvisten barokkilauseiden suomalaisiin vastineisiin; epäilen, että oma suomen kielen idiomini on vanhanaikaisempi ja mutkikkaampi kuin monien nykylukijoiden, joten moni hankaluus on jäänyt tekstiin huomaamattani. ”Sujuvuus”, ”täsmällisyys” ja muut sellaiset käännoksen piirteet ovat kuitenkin ongelmallisia, teoreettisia ominaisuuksia. Filosofian kieli ei ole sujuvaa samalla tavalla kuin sanomalehden — tai sitten se on huonoa.

Olen pitänyt tärkeänä pyrkiä siihen, että Hobbesin yhteys kontekstiin ja traditioon ei katoaisi käännoksessä. Hän esimerkiksi käyttää jatkuvasti akateemisen filosofian perimmiltään aristotelista terminologiaa. Nuo termit on todella ymmärrettävä juuri aristotelis-skolastisen taustan valossa, vaikka hän toisaalta haluaa kieltää tuolta filosofialta arvon. Hobbes vielä tunsi tämän käsitteistön ja oli pätevä hyökkäämään vanhaa akateemista filosofiaa vastaan; usein tuntuu, että hän on oikeastaan paljolti skolastinen filosofi. (Samoinhan aikalainen Descartes on ymmärrettävissä vain tradition yhteydessä; Lockesta jo saa vaikutelman, että hänen aikanaan koko käsittejärjestelmästä oli tullut liian etäinen ja vaikea filosofien enää tajuttavaksi.) Samoin tekstis-

sä on implisiittisiä viittauksia 1600-luvun teologiseen kieleen ja Englannin poliittiseen historiaan; pelkään, että sellaisia olen historiaa tuntemattomana turmellut.

Terminologisia ongelmia on luonnollisesti ollut. Varmaan ilmeisin ja vaikein koski keskeisintä termiä ’Common-Wealth’. Käänsin sen ”yhteiskunta”, ja kuten arvasin, siihen on oltu tyytymättömiä. Tässä on tapaus, jossa suomen kielestä kerta kaikkiaan puuttuu moitteeton sana. Common-Wealth on yhteisen järjestyksen alaiseksi organisoitu ihmiskokonaisuus. On tärkeää, ettei sitä voi suoraan samaistaa valtioon, ja otsikossakin erotetaan maallinen ja hengellinen organisaatio. Se liittyy yhteiseen hyvään (common-weal), mutta on toisaalta luovan toiminnan, konstruktion tuote. Mutta se on myös Leviathan, jolla on oma toimintansa ja joka on yksilöihin nähden absoluuttisen ylivoimainen. Sanalla on lisäksi läheinen yhteys latinalaiseen traditioon, jossa ’res publica’ on esiintynyt monessa valtiollisessa ja oikeudellisessa merkityksessä. (Ranskannoksessa ’Common-Wealth’ on tosiaan käännetty ’république’.) Koska on välttämätöntä käyttää johdonmukaisesti yhtä termiä, en näe parempaa keinoa kuin kääntää sana yhteiskunnaksi — ja varoittaa asiasta esipuheessa.

Filosofian suomentamisen tilasta täytyy jälleen todeta, että julkaisumahdollisuudet ovat heikot ja kääntämisen johtavana impulssina henkilökohtainen omutisuus. Voin viitata siihen, mitä Lahtinen ja Oittinen ovat parin viime vuoden *niin & näin* -lehdissä jo sanoneet. Suurkustantamot ovat tosiasiaa jättäneet filosofian pois ohjelmistosta. (Klassikoiden julkaiseminen sitä kautta olisikin uskallettua, sillä tekstit joutuvat muokattaviksi toimittajille, joilta luonnollisesti puuttuu asiantuntemus mutta joiden suomen kielen mestaruuskin voi olla kuvitteellista.) Pienempien julkaisijoiden resurssit ovat ymmärrettävästi rajalliset. Filosofian otsikon alla ilmestyy melkoisesti käännoksnimikkeitä, mutta kyseessä on usein pikemminkin kulttuuritunnelmointi kuin klassikot saati moderni vakava tutkimus. Valitettava totuus lienee se, että suuristakin klassikoista varsin harvojen on mahdollista ilmestyä suomeksi.

2 Hobbes on kuuluisa nimenomaan poliittisen filosofian keskeisenä hahmona. Se on varmaankin aivan oikein — juuri sillä alalla hänen vaikutuksensa on ollut vahvin. Suomessa kiinnostus Hobbesiin on luullakseni rajoittunut vain

yhteiskuntateoriaan. (Tämän näkee tavallaan myös Leviathan-käännöksen vastaanotosta. Pari sanomalehteä soi sille ilahduttavan laajat esittelyt, jotka keskittyivät pelkästään poliittiseen ajatteluun.) Itse en ole yhteiskuntafilosofi, mutta *Leviathanin* monumentaalisen pelkistetty visio suvereenista on minustakin erittäin vaikuttava. Sen perustanahan on keskeinen oppi luonnollisesta laista ja lakien synnystä. Ja on merkittävää, että Hobbes ei jätä yhteiskuntasopimuksen ajatusta abstraktiin muotoon, vaan pyrkii johtamaan täydellisen, konkreettisesti sovellettavan yhteiskuntateorian. Pitkä analyysi eri valtioelinten toiminnasta sekä yhteiskunnan oikeudellisista ja taloudellisista suhteista on täynnä kiinnostavia yksityiskohtia. Mutta koska nämä asiat jokainen huomaa, haluaisin mainita joitakin muita puolia, jotka voivat tuottaa löytämisen iloa, niitä puolia, joiden vuoksi Hobbes on klassikko usealla filosofian alalla.

Aikalaisten reseptio keskittyi Hobbesin metafysiikkaan. Hänen materialismiaan paheksuttiin jyrkästi, poliittinen teoria oli aluksi vasta johdannainen kiistakysymys. Mekin voisimme ottaa oppia aikalaisista ja muistaa ensimmäiseksi, että kyseessä on harvinaisen johdonmukainen materialistinen ja deterministinen filosofi. Kaikki, mitä hän sanoo, koskee kappaleiden liikkeitä avaruudessa. *Leviathania* lukiessa voi toisinaan olla hyödyllistä ajatella, että tarkasteltavina ovat viime kädessä liikelait, jotka yhdistävät aistielimiin osuvia paineita ja ihmisten teoissa esiintyviä ruumiinliikkeitä. Näin voi nähdä selvästi, kuinka ihmisten käyttäytyminen riippuu informaatiosta; informaatio voi olla enemmän tai vähemmän oikeaa. Tämä koskee tietenkin kielellistä informaatiota, mutta myös muita aistimuksia. (Hobbes oli aina kiinnostunut unista, harhanäyistä ja kummituksista.) On selvää, että informaation tuottaminen ja tarjonta on mitä suurimmassa määrin historiallinen, muuttuva, tilannesidonnainen asia, ja ihmisten reaktiotavatkin muuttuvat, kun heidän hermostonsa muuttuvat ympäristön mukana. Mekanistinen systeemi, kuten esimerkiksi yhteiskunta, voi olla muuttuva, kehittyvä ja jopa kehitettävissä, kun se perustuu informaation välitykseen.

Hobbesin materialistisen mielikuvateorian ei tosin onnistu tyydyttävästi selittää mentaalisten tapahtumien syntyä. (Tämä ei ole suuri häpeä, sillä se ei ole onnistunut millekään muullekaan teorialle.) Siitä huolimatta eräs teoksen kiinnostavimpia puolia on deskriptiivinen psykologia. Sille on omistettu useita lukuja I kirjassa, ja myöhemmin siihen viitataan. Tämä on aihepiiri, josta poliittinen filosofia ei yleensä ole kovin kiinnostunut, mutta Hobbesin esitys passioista, luonteenpiirteistä ja ajatuksista on sängen huoliteltu ja nykyaikainen. Vaikka mekanistisen teorian antama tausta loppuu tosiasiaa lyhyeen, deskriptiivisellä puolella Hobbes tekee paljon teräviä huomiota. (Olisi muun muassa hyvä päästä vihdoinkin eroon siitä harhaluulosta, että Hobbesin ihmiskuva oli täysin pessimistinen ja egoistinen.)

Matkan varrella Hobbes joutuu käsittelemään kielifilosofiaa ja yleisemminkin semiotiikkaa. Hänen oma käsityskantansa, jonka hän esittää varsin selkeästi, on läpikotaisin nominalistinen. ”Maailmassa ei ole mitään muuta universaalista kuin nimet, sillä jokainen nimetty olio on yksilöllinen ja singularinen” (s. 50). Ja kaikkien merkityksellisten termien tehtävä on voitava analysoida nimeämisrelaation johdannaisten avulla. Hobbesin kielifilosofia on kiinnostava esimerkki siitä, kuinka pitkälle voidaan päästä ääri nominalistisella välineistöllä. 1600-luvulla jotkut muutkin edustivat samantapaista oppia, joka oli jo paljon karkeampi kuin myöhäiskeskiajan nominalisteilla, mutta Hobbesin versio on hyvin systemaattinen. Omaperäisintä saattaa kuitenkin olla hänen huomionsa kielenkäyttöön, kielen sosiaaliin ja institutionaaliin tehtäviin. Tässä suhteessa Hobbes todellakin on edelläkävijä. Hän tutkii monissa yhteyksissä erilaisia

puhemuotoja — sitoumuksia, neuvoja, käskyjä, rukouksia, seremonioita jne. Mutta lisäksi tätä näkökulmaa on hyvä pitää silmällä koko IV kirjassa.

Kielifilosofiastaan Hobbes johtaa logiikan, jonka mukaan ajatukset ja päättelyt ovat tietynlaisia mielikuvien yhdistelmiä, lauseet ja todistukset nimien yhdistelmiä. Niinpä kaikki logiikka on nimien yhteen- ja vähennyslaskua, ja nimet ovat perimmältään mielivaltaisen konvention varassa. Ajatus on täydellisesti virheellinen, mutta on muistettava, että Hobbesin aika oli logiikan historiassa todellista aallonpohjaa. (*Leviathanissa* Hobbes ei kehittele logiikkaa enemmälti, hän palaa siihen muissa teoksissa.) Hobbesille siis oli kunniaksi, että hän keksi näinkin suurisuuntaisen teorian. Sen sijaan nykyisen ”komputaationaalisen mielen filosofian” kannattajille ei ole kunniaksi, että he kannattavat täsmälleen samaa teoriaa.

Kysymys Hobbesin uskonnollisista katsomuksista on kiehtova, ja se on aiheuttanut pitkällistä kiistaa, jossa ei ehkä koskaan päästä lopulliseen selvyyteen. Lähes kaikkia mahdollisia kantoja on puolustettu — yhden äärimmäisyyden mukaan Hobbes olisi suoraviivainen ateisti, toisen äärimmäisyyden mukaan jonkin jyrkän reformoidun uskonsuunnan tunnollinen kannattaja. Hänen käsityksensä kirkosta on selvempi: yhteiskunnallisen ylivalan jakamattomuuden periaate johtaa hänet itse asiassa vaatimaan kirkon lakkauttamista ja korvaamista yksinkertaisilla yhteisöillä, joissa ei ole lainkaan valtasuhteita. Varsinaisessa uskontokysymyksessäkin taipuisin lukemaan Hobbesia kovan linjan mukaan. Ehkä enemmän kuin Koikkalainen edellisessä artikkelissaan, olen nimittäin viehätynyt *Leviathanin* III ja IV kirjan satiiriin sävyihin. Teksti on ainutlaatuinen, sillä harras paatos ja satalukuiset raamatulliset viitteet tuntuvat kokonaisuutena toteuttavan pohjimmitaan uskonnonvastaista sanomaa. Käännöksellä olen halunnut myös muistuttaa filosofeja antiklerikaalisesta velvoitteesta, joka Suomessa on aika lailla laiminlyöty.

Hobbesilla oli melkoinen vaikutus Englannin kirjallisuudessa. Hän herätti niin suurta vastarintaa osaksi siitä syystä, että hän oli niin hyvä kirjoittaja. Ja ehdottomasti eniten vaikutti *Leviathan*, joka on aina täytynyt laskea englantilaisen proosan merkkiteoksiin, vaikka vastahakoisestikin. Lukijan kannattaa kiinnittää huomiota myös kirjalliseen muotoon. Tietenkin varsinaiset kielelliset hienoudet on käännöksessä menetetty, ja onkin hyvä verrata sitä englantilaiseen tekstiin (mieluummin alkuperäisen kirjoitustavan mukaiseen painokseen). Mutta erilaisia tyyllisiä ja retorisia keinoja voi yhä panna merkille. Onhan ajateltu, että ”retoriikka” laajemmassakin mielessä on Hobbesin yhteydessä keskeinen tekijä. Merkittävät filosofit ovat usein huonoja kirjailijoita; oman makuni mukaan Hobbes on suurklassikoista yksi kaikkein parhaita.

Se piirre, jonka toivoisin *Leviathanissa* erityisesti kiinnittävän huomiota ja jäävän mieleen, on asioiden keskinäinen yhteys. Hobbes etsii olioista ja prosesseista mahdollisimman yksinkertaisia ja etenee sitten niistä askel askelelta kohti kompleksisempia. Joka asiassa hän pyrkii analysoimaan, mistä oikeastaan on kysymys: mitkä ovat ne yksinkertaisemmat käsitteelliset tai reaaliset komponentit, joiden avulla asia on täydellisesti ymmärrettävissä. Hänen tekstinsä on aina argumentointia, ja useimmiten sen on määrä olla suorastaan demonstratiivista. Väitteet ovat toistensa perusteita ja seurauksia, ja ne on harkiten jäsennelty organisoiduiksi kokonaisuuksiksi. Joskus tuntuu, että nykyaikana harva enää muistaa tällaisia hyveitä. Hobbesin *Leviathanissa* tapaan taistelevan analyttisen filosofin työnsä äärellä.

VARMUUDEN VÄLTÄMISESTÄ

John Dewey, *Pyrkimys varmuuteen* (The Quest for Certainty, 1929).
Suom. Pentti Määttänen. Gaudeamus, Helsinki 1999. 272 s.

Varmuus on mielenkiintoinen käsite. Se liittyy tavallaan kaikkiin filosofisiin kysymyksiin arvoarvostelmien oikeuttavuudesta aina tiedon pätevytyteen asti. Amerikkalaisen John Deweyn (1859-1952) pragmatismi – tai instrumentalismi, joksi hän mieluummin omaa ajatuskehittämäänsä nimitti – kietoutuu pitkälti juuri tämän kysymyksen ympärille: lähes koko filosofian historia on nimittäin Deweyn mielestä perinpohjin sotkettu tiedollisen varmuuden tavoittelulla. *Pyrkimys varmuuteen* on kattava katsaus tietokäsitysten kirjajaan historiaan aina antiikin kreikkalaisista lähtien Galileon, Descartes'n ja Kantin kautta Deweyn aikalaisajattelijoihin. Erityisesti Dewey ruotii kirjassaan erilaisia dualistisia oletuksia tiedon luonteesta; tiedon ja tietoisuuden, tiedon ja toiminnan sekä mielen ja sielun erottamista toisistaan. Koska kieleemme on dualismien kyllästämää, on ajattelummekin niiden vallassa. Järkevältä tuntuukin tutkia, mikä merkitys noilla polariteeteilla on elämässämme, eikä projisoida niitä meitä ympäröivään maailmaan.

Dewey on pidetty monissa juhlapuheissa vaikutusvaltaisimpana amerikkalaisena filosofina. Historioitsija Henry Commager sanoi aikanaan, että Dewey oli elässään amerikkalaisten henkinen opastaja ja omatunto. Hän olikin poikkeuksellisen suosittu akateemisen maailman ulkopuolella. Eikä ihme: varman tiedon mahdollisuutta korostavaa korkealentoista tietokäsitystä vierastanut Dewey tutki mieluummin sellaisia arkielämää lähempänä olevia asioita kuin ”käytännöllisyys”, ”toiminta” ja ”taito”. Käytäntö ei Deweyllä kuitenkaan tarkoita mitään älytöntä sohimista, vaan tutkimuksen kautta hankittua kokemusta, jota sääntelevät yrityksen ja erehdyksen periaatteen lisäksi parhaimmillaan ”eksperimentaatio” (uskomusten, väitteiden, toimintamenetelmien jne. kokeellinen testaaminen käytännössä) ja eräänlainen tieteellinen fallibilismi. Vuosituhansia jatkuneen liioittelun järjen ja tiedon merkityksestä Dewey yrityi korvata puhumalla ”kokemuksesta” joka kattaisi asioi-

den tietämisen lisäksi myös inhimillisen elämän sosiaaliset, esteettiset ja eettiset sektorit. Tietäminen toiminnasta erillisenä ajattelun sfäärinä oli hänen näkemyksensä mukaan ”filosofinen virhepäätelmä”, joka oli alkujaan lähtöisin sellaisesta platonistisesta kahden maailman oletuksesta, että on olemassa alempiarvoisen toiminnan ja ihmisten elämiskäytäntöjen lisäksi jokin niistä riippumaton todellisempi ideoiden taso, jolla ideat, asiat tai väitteet tms. ovat ”todempia” tai todellisempia.

Dewey kannatti yleistä naturalismia, jonka mukaan mitään luonnon ylittävää ei ole todistetusti olemassa, ja piti ohjenuoranaan periaatetta, että ”totuus”, jos sellaista sanaa ylipäätään halutaan käyttää, on aina epävarmaa totuutta pienellä t:llä – että tietomme asioista on parhaimmillaankin vain läjä hyvin perusteltuja uskomuksia. Erään hänen määritelmänsä mukaan totuuskin on vain ”perusteltua väitettävyyttä”. Hän arvosteli vallitsevia teorioita siitä, että ne olivat sisäistäneet tiedosta perinteisen käsityksen ”katseluteorian”, jonka mukaan tiedostavat tarkkailijat voisivat siirtyä elämän ongelmatilanteiden, sen ”häilyvyyden” ulkopuolelle, ja ikään kuin näkisivät sivusta käsin kokijasta riippumattomia, varmoja ja lopullisia totuuksia. Tiedossa on Deweyn mukaan kyse jostakin perustavasti erilaisesta asiasta: joskus hän määritteli tiedon laveasti ihmisen (tai laajemmin organismin) kyvyksi hallita elämäänsä muuttuvassa ympäristössä erilaisen toimintamenetelmien avulla. Ja kuten kokemuksesta tiedämme, valmiutemme reagoida muuttuviin elämäntilanteisiin niin ajattelun kuin toiminnankin tasolla on aina vain alustavaa, ei koskaan lopullista tai täydellistä.

Filosofian tehtävä

Deweyn pyrkimys ei ole saavuttaa täydellistä varmuutta edes omista aivoituksistaan, vaan hän luonnehtii – muissakin kuin käsillä olevassa teoksessa – filosofisia ambioitaitaan pikemminkin sosiaalisiksi. Filosofian päätehtävä ei ole hänen mukaansa erehtymättömän tiedon tavoittelu, tai edes sen saavuttamisen määrittely, vaan sen tulisi selkiyttää ihmisten käsityksiä oman aikansa sosiaalisista ja moraalisisista ongelmista. Tämä seikka selittää myös käsillä olevan kirjan yleiskatsauksellisuuden, jota Deweyn analyttisimmat arvostelijat ovat pitäneet hänen kompastuskivenään.

Kyse ei ole niinkään siitä, että Dewey

”unohtaisi” perustella käsityksiään tai määritteliä käsitteensä kehnosti – kyse on pikemminkin siitä, että yleiskatsauksellisuus on osa Deweyn filosofista projektia, selkiyttää sosiaalisesti valveutuneiden, luku- ja kuuntelutaitoisten aikalaistensa maailmankatsomusta ja edistää näin liberaalin demokratian päämääriä, valinnan vapautta, sananvapautta, asioiden kokeamisen ja itsensä toteuttamisen vapautta. Deweyn koko filosofisen projektin voi nähdä helposti loppumattomana yrityksenä määritellä filosofian luonnetta yhä uudelleen ja uudelleen. Yhtäällä hän sanoo filosofian olevan yleinen teoria ihmisen kasvatuksesta, toisaalla hän näkee filosofian oleellisesti kritiikkinä, jonka tehtävä on ratkaista sosiaalisia epäkohtia arvojen jatkuvan uudelleenarvioinnin kautta. *Pyrkimys varmuuteen* -teoksessa hän muotoilee filosofian olevan paljon laajempi asia kuin vain ammattifilosofien harrastama pyrkimys ”antaa älyllinen tai tiedollinen varmistus korkeimpien arvojen todelliselle olemassaololle”. Kun luovutaan siitä ajatuksesta että toiminta on tietoa alempitasoista, filosofian tosiasialliseksi tehtäväksi tulee ”edistää luotettavimpiin tutkimusmenetelmiin perustuvien tiedollisten uskomusten hedelmällistä vuorovaikutusta niiden arvoja, päämääriä ja tarkoituksia koskevien käytännöllisten uskomusten kanssa, joiden tulisi säädellä inhimillistä toimintaa yleiseltä ja liberaalilta kannalta merkittävissä asioissa”. Filosofian tehtävänä on pohtia halujen, tarpeiden, intressien ja valintojen osuutta elämässä ja ”luonnostella arvokäsityksiä, jotka saattaisivat olla perustana inhimillisen toiminnan uudelle yhtenäisyydelle”.

Tämä tietoa niin käsitehistoriallisesti kuin -analyttisestikin ruotiva teos saattaa antaa lukijalle sellaisen vaikutelman, että Dewey kaikesta huolimatta oli nimenomaan tieteenfilosofi ja epistemologi. Mies itse olisi kaikesti karsastanut tällaista karsinointia, joka antaa täysin väärän kuvan hänen yleisemmästä kulttuurifilosofisesta projektistaan. Vaikka teos onkin tervetullut lisä suomenkieliseen filosofiseen kirjallisuuteen, voi kysyä, olisiko juuri tämä teos ollut filosofimme tuotannosta se ensisijaisin käännettävä. Suomentaja Määttänen mainitsee, että kirjan on ”sanottu olevan paras esitys Deweyn keskeisistä ajatuksista”. Sama toteamus pätee moniin Deweyn kirjoihin: ajattelijana itse arvioi pitkään kattavimmaksi esitykseksen kasvatustieteen käsitellyttä opusta *Democracy and Education* (1916) ja

myöhemmin pääteoksenakin pidettyä koostetta *Experience & Nature* (1925). Jonkinlaista omaa suosikkiani *Reconstruction in Philosophy* (1920) sanoo eräskin asiantuntija parhaaksi *johdatukseksi* Deweyn keskeisiin ajatuksiin. Jopa jokin uskonnonfilosofinen *A Common Faith* (1934) olisi saattanut kerätä laaja-alaisemman lukijakunnan. Mene ja tiedä, kaikki Deweyn kirjat vaikuttavat enemmän tai vähemmän saman ajatusvyyhden setvimiseltä, ja on vaikea sanoa, mikä niistä nyt sitten olisi paras.

Amerikkalainen Dewey-komentaattori Charles Hartshorne on sanonut Deweyn kirjoitustyyliä ”kutakuinkin kummalliseksi”. Kun tuntee Deweyn tekstin rönsyisyyden ja välillä suoraan sanoen käsittämättömän metaforistiikan, näyttää Määttänen saaneen kirjan käännetyksi ällistyttävän sujuvalle suomen kielelle. Vain muutama teknisiksi termeiksi naamioitunut anglismi osui silmään: esimerkiksi ‘datan’, ‘kvaliteetit’ tai ‘objektit’ olisi Deweyn suurpiirteisyydellä voinut koettaa kääntää luettavampaan käyttökielelle. Lisäksi aivoni jostakin syystä hylkivät sellaisia kirjassa yhtenä toistuvia sanoja kuin ‘semmoinen’ ja ‘tämmöinen’, mutta muuten lukukokemus ei ollut lainkaan kehnompää. Deweyn ajatusrakennelmaa mukaillen voisi kai kiteyttää asian niin, että tästäkin mainiosta niteestä saaduilla suuntimilla on taas hyvä ohjastaa kokemusta uusia päämääriä kohti.

Antti Immonen

JUMALATTOMAN VUOSISADAN MELANKOLIA

Cees Nooteboom: *Rituaaleja*. WSOY, Helsinki 1999. (Alkuteos *Rituelen* 1980). Suom. Markku Mannila. 210 s.

Cees Nooteboomin *Rituaaleja* kertoo kolmesta itsemurhaajasta, kahdesta onnekkaasta ja yhdestä, jonka yritys epäonnistuu. Kirjan päähenkilö Inni Wintrop on joka alan diletantti, satunnainen taidekauppias ja horoskooppien laatija, joka eräänä päivänä tulee ennustaneeksi leijonalle kovia aikoja: vaimo jättää tämän ja

tämä tekee itsemurhan. Vaimo lähtee ja Inni, leijona, yrittää hirttäytyä WC:ssään, mutta hänen tekonsa ei ole kyllin päättäväinen.

Innin lisäksi tapaamme hänen tuttavansa Arnold ja Philip Taadsiin. Isän ja pojan kertomukset muodostavat kirjan kaksi jälkimmäistä, itsenäistä jaksoa. Näiden kahden pyrkimys päästä eroon elämästään on huomattavasti systemaattisempi kuin Innin satunnainen, vaille selvempää selitystä jäävä yritys.

Nooteboom (s. 1933) on arvostetuimpia hollantilaisia nykykirjailijoita. *Rituaaleja* voitti amerikkalaisen Pegasus-kirjallisuuspalkinnon. Romaanien lisäksi Nooteboom on julkaissut runoja ja suuren joukon matkakirjallisuutta.

Kirjailija viettää nomadielämää. Hänen ensimmäinen romaaninsa vuodelta 1955, *Philip en de Anderen*, on matkakertomus nuoren liftaajamiehen Euroopasta ja rakkaudesta. Nooteboom on pitkään jakanut aikansa Amsterdamin, Berliinin ja Espanjan välillä. Hän on myös ollut intohimoisesti kiinnostunut japanilaisesta kulttuurista; pienoisoromaani *Mokusei* vuodelta 1985 kertoo japanilaisen rakkaustarinan. Tällä hetkellä hän elää ja kirjoittaa Los Angelesissa, jossa tämä vanhojen eurooppalaisten kaupunkien kasvatti sanoo yllättäen viihtyvänsä.

Rituaaleissa on kyse ihmisen suhteesta ajallisuuteen (kuten myös Nooteboomin aikaisemmin suomennetussa kirjassa *Seuraava tarina*), ja kärsimykseen. Siis teemoista, joiden systemaattiseen käsittelyyn uskonnolliset järjestelmät ovat keskittäneet voimavaransa. Viittaus uskontoon ei ole sattumanvarainen. *Rituaaleja* kuvaa nimenomaan aikaa, jota vastassa ei enää ole ikuisuus ja kärsimystä sen jälkeen, kun sen oikeuttaminen tai sietäminen uskonnollisen perintemme käsityksillä ei enää toimi. Jumala väikkyy kirjan sivuilla poissaolona. Hän ei ole hävinnyt jälkeä jättämättä, vaan jää poissaolossaan määräämään kysymyksiä ja kaipuuta; kohdaksi, jossa kysymykset jäävät vaille vastausta.

Kirjassa käydään useita keskusteluja Jumalasta ja tämän poissaolosta. Se, mitä Jumalaa vartioivalla kirkolla on tarjota, näyttää kuitenkin täysin inflaation syömältä. Kenelläkään kirjan kolmesta keskeisestä hahmosta ei ole minkäänlaista uskonnollisuutta. Inni, joka on viettänyt joitakin nuoruutensa vuosia luostarikoulussa, on tosin ollut viehätynyt katolilaisuuden kultivoimien menojen mystisestä kauneudesta. Ja on tietty hetki, johon hän pystyisi viittaamaan uskon menettämisen

hetkenä. Inni avustaa vanhaa raihnaista isä Romualdoa ehtoollisen toimittamisessa. Uhrin hetken lumous kuitenkin särkyä, kun isä saa kohtauksen, kaatuu koristen maahan ja kuolee. Mennessään hän iskee päänsä kiveen, ja vanhan miehen veri sekoittuu ehtoollisviiniin. Mitä tapahtuu, mikä saa Innin menettämään uskonsa? Ei mikään traagisempi kuin se, että todellinen kuolema astuu puolivillaisen mystiikan (sillä sellaiseksi se Innin näkökulmasta kuvataan) tilalle. Se, mikä ehtoollistoimituksessa on ylevöityä symboliikkaa – kuolemasta on tehty elämän portti – palautetaan kuoleman kirjaimellisuuteen ja ajan merkityksellömyyteen. Inni kulkee metsässä Arnold Taadsin kanssa ja Arnold tenttaa hänen suhdettaan uskonnollisuuteen. Inni:

”Samaa ihmisverta oli vuodatettu tonneittain noista alkuajoista, sama ruumis oli syöty miljoonia kertoja, sillä ei todellakaan kulunut päivä eikä hetkeä ilman että niin tapahtui, ei Burmassa, ei Tokiossa, ei Namibiassa — eikä silloinkaan, kun he kaksi pakanaa kulkiivat lehmusten alla, toinen pää täynnä Sartrea ja toinen täynnä tyhjyyttä.”

Rituaaleja on hieno pieni romaani. Samalla se on kuin tutkielma kolmesta mahdollisesta tavasta asuttaa aikaa, joka on muuttunut historiaksi vailla päämäärää ja vailla ajan ylittämisen toivoa, ja kolmesta tavasta suhtautua kärsimykseen, josta on tullut nimitöntä, sisäsyntyistä epävihtyvyyttä maailmassa ja toisten keskellä. Kirjassa on kaksi kärsivää: Arnold Taads, joka on hirviömäinen, yksin ja pohjattoman surullinen, ja hänen poikansa Philip Taads, joka on yksin ja pohjattoman surullinen. Innin erikoisuus on kieltäytyä kärsimästä. (Nämä kolme ovat äärimmäistapauksia: kirjassa emme tapaa meille tutuinta hahmoa, ikiomaa tulevaisuuttaan työstävää maallistunutta protestanttia.)

Arnold ja Philip Taadsin yritys kampailla ajan kanssa saa rituaalin muodon, ja Innistä tulee näiden rituaalien tarkkailija. Rituaali on kokonaan säännönmukaistettua toimintaa. Kaikki rituaalissa saa mallinsa menneisyydestä; jokainen vaihe on jo tapahtunut. Rituaalissa kaikki on merkityksellistä, ja merkitys syntyy toistosta suhteessa alkuperäiseen, paradigmaattiseen tekoon. Sattumanvarainen rituaalin piirissä tulkitaan joko synniksi tai ilmoitukseksi. Rituaalin voi siis katsoa vastustavan ajan kulumista ja kuolemaa. Rituaali on ollut ihmisten yhteisöllisyyden ylläpitämisen keskeinen väline: yksilöllinen on siinä karsittu, säännönmukainen kir-

K I R J A T
pooa ekstaattiseksi yhteyden kokemukseksi, ja toiston voi kokea yhteisön uudeksi syntymäksi.

Arnold Taads on Innin tädin muinainen rakastettu. Täti esittelee oikusta tämän pelottavan hahmon Innille. Epäsuhtaisen parin – helytmättömän misantroopin ja ponnettoman, isättömän pojan – välille syntyy jonkinmoinen side, ja Inni tulee seuranneeksi Arnold Taadsin rituaalistettua elämää, jota leimaa ajan väkivaltainen sääteily. Taadsin erakkoelämässä päivän ruoka-ajat, lukuhetket, kävelyretket ovat minuutilleen määrättyjä, ja Inni vertaakin häntä luostarin asukkiin. Tämän munkin hahmoon liittyy huvittava paradoksi: aatteellisesti Taads saarnaa jonkinlaista eksistentiaalismin äärimuotoa. Hän affirmoi ihmisen täydellistä yksinäisyyttä ja heitettyyttä maailmassa (ilman, että tästä hänen mukaansa voisi johtaa mitään eettistä velvoitetta yrittää elää toisten kanssa: ”Jos ihminen valitsee itsensä, hän valitsee kaikki ihmiset. Miten niin? Minä en ole pyytänyt mitään. Minulla ei ole mitään tekemistä ympärilläni olevan roskaväen kanssa. Minä elän elämäni loppuun, koska ei ole muuta mahdollisuutta, niin minä teen”), mutta sattumanvaraisuuden maailmassa Taadsin on mahdoton sietää omassa elämässään mitään sattumanvaraista.

Arnold Taadsin jälkeisessä osassa päämäärätöntä elämäänsä Inni tapaa antiikkiliikkeessä pohjatonta murhetta huokuvan miehen, jolla ei ole varaa himoitsemaansa japanilaiseen rakumaljaan. Arnold Taads ei ole koskaan puhunut mitään perheestään. Tämä mies paljastuu kuitenkin Philip Taadsiksi, Arnold Taadsin pojaksi. Philipillä on itämaiset kasvat, ja hän käyttää aikansa pyrkimyksessä meditoida itsensä olemattomiin.

Rituaaleja-kirjan magneettinen loppujakso kertoo tästä Philipistä, rakumaljasta ja teeseremoniasta: Philip Taadsin halun mahdottomasta kohteesta, asiasta jonka ympärille teerituaali rakentuu, ja hänen elämänsä viimeisestä, täydellisestä rituaalista, joka lopulta tappaa ajan.

Innin suhde näihin miehiin ja heidän rituaaleihinsa on ihmetys, tarkemmin: tietty kevyehkö lumoutuneisuus. Rituaalit vetävät häntä puoleensa, hän on niiden tarkkailija, mutta hän ei näe niiden mieltä.

Ja kuitenkin kahden Taadsin toimet eivät sinänsä ole kummallisia. Rituaaleilla on historiansa mielekkäänä toimintana, jossa ihminen tekee olemista ja aikaa asuttavakseen. Taadsien kohdalla niiden aika ja paikka vain ovat väärät, loppuun kuluneet, mikä tuomitsee heidät täydelliseen yksinäisyyteen ja rituaalit lopulta epäon-

nistumaan tehtävässään (sillä todellisessa rituaalissa aika ja paikka ovat aina kohdallaan).

Taadsien ongelma houkuttelee helposti tiettyyn nostalgiaan. Esimerkiksi Mircea Eliade on kirjoittanut ”historian hirmuvallasta”, jonka armoille nykyihminen joutuu, kun merkityksellä ei ole enää myyttien ja riittien toiston tarjoamaa ylihistoriallista kiinnekohtaa. Ennen kaikkea kärsimyksen kestäminen tulee Eliaden mukaan tällaisessa tilanteessa liki mahdottomaksi. Ennen, Eliaden mukaan, ”(j)okainen sankari toisti arkkityyppisen teon, jokainen sota jatkoi hyvän ja pahan välistä taistelua, jokainen uusi sosiaalinen epäoikeudenmukaisuus yhdistettiin Vapahtajan piinaan (tai esikristillisessä maailmassa kasvullisuuden jumalan tai jumalien kärsimyksiin), jokainen uusi joukkomurha kertasi marttyyrien kunniakkaan lopun. – Huomion arvoista on, että tämän näkemys ansiosta kymmenet miljoonat ihmiset saattoivat kuluneina vuosisatoina sietää historian valtavaa painetta joutumatta epätoivoon, tekemättä itsemurhaa tai vajoamatta siihen henkiseen tylsyyteen, johon relativistinen tai nihilistinen käsitys historiasta aina johtaa.” Elide näkee ainoksi keinoksi paeta ”historian mielivaltaa” syklisen aikakäsityksen ja arkkityyppisten merkitysten palauttamisen.

Verrattuna tällaiseen näkemykseen Nooteboomin tapa kuvata romaanihenkilönsä Arnold ja Philip Taads on mielenkiintoinen. Isän ja pojan tilanteeseen pätee Eliaden näkemys, jonka mukaan, ”(t)ekipä (moderni ihminen) mitä tahansa, hän on (uskonnollisen traditionsa) perijä. Hän ei voi täysin mitätöidä menneisyyttään, koska on sen tuottama. Hän muodostaa itsensä kieltämisten ja hylkäämisten sarjassa, mutta häntä piinaavat edelleen nämä kielletyt ja hylätyt todellisuudet.” Nooteboom kuitenkin näyttää Arnold ja Philip Taadsin yritykset hallita aikaa tuhoon tuomittuina. Heidän rituaalinsa eivät tarjoa minkäänlaista pelastusta – voi jopa ajatella, että he ovat onnettomia juuri rituaaleissaan. Kirjailijan äänestä puuttuu nostalgia, mutta hän ei liioin ole kyyninen, ja tämä erityinen kyynisyyden puute kirjautuu Innin, jälkeen jäävän, katseeseen.

Tosin Inninkin elämän voisi lukea rituaalin kautta. Innillä tämä rituaali olisi erotiikka. Eroottinen intohimo naisiin on Innin erottavin piirre. Muuten hän on kovin epämääräinen ja hahmoton, mutta on selvää, että hän ei voi vastustaa naisen ruumista. Nooteboom viittaa tulkintaan, jonka mukaan eroottisen huuma olisi Innin vastine uskonnolle ja rituaalille: ”Tuona

päivänä naisista oli tullut hänen uskontonsa.” Siinä määrin kuin rituaali on etuoikeutettu tapa luoda yhteisyyttä ihmisten välillä, voi erotiikan ja rituaalin välillä nähdä yhteyden. Esimerkiksi Max Weber ja – hyvin erilaisesta näkökulmasta – Georges Bataille ovat teoretisoineet erotiikkaa erityisenä modernissa maailmassa jalostettuna uskonnollisen yhteyden vastineena, jopa pelastuksena. Weber kirjoittaa erotiikan kohonneesta arvosta, jonka kokemuksellinen syy piilee ”yhteisyyden mahdollisuudessa, joka tunnetaan täytenä *yhdeksitulemisena*, ’Sinun’ katoamisena, mikä on niin valtaansa ottava, että se tulkitaan ’symbolisesti’ – *sakramentaalisesti*.” Erotiikan rinnastus rituaaliin toimiikin Innin kohdalla siinä mielessä, että erotiikkaa voi ajatella Innin vastauksena samaan, mihin Taadsit pyrkivät vastaamaan rituaalilla. Mutta juuri samassa kohdassa syntyy erotiikan ja rituaalien kontrasti. Sillä siinä, missä Taadsit jäävät rituaaleissaan yksin, on Innillä kosketuksen mahdollisuus, olkoonkin että täysin hetkellinen; (ja siis) siinä missä Taadsit pyrkivät kontrolliin, on Innin elämä pelkkää kohtaamisen sattumaa, joka joskus kääntyy nautinnolliseksi.

Naisiin kohdistuvan rakkauden lisäksi Innistä tiedetään seuraavaa: hän on raskasmielinen muttemme saa tietää miksi; häntä tuntuu nuorempana vaivaavan epätoollisuuden tuntu ja tuskaisuus, mutta vanhemman Innin kohdalla nämä ovat selityksittä laantuneet. Lisäksi Inni ”ei osannut arvioida aikaansa, ei mitata sitä, ei jaotella sitä.”

Inni on kykenemätön kertomaan oman elämänsä tarinaa tai muodostamaan johdonmukaista maailmankuvaa. Mutta hänelle jäävät sattumat, havainnot ja kertomuksen palat, jotka lumoavat hänet kuin tuulessa tanssiva muovipussi lumoa Ricky Fittsin videokameroineen elokuvassa *American Beauty*. Innin katsetta kirjaavan Nooteboomin kielessä yhtyvät melankolia sekä kepeys ja tarkkuus. Havainto ja ajatus tarjoavat aitoja yllätyksiä: ”Muisti on kuin koira, joka paneutuu makuulle minne haluaa”; ”Eniten minä kaipaan hänen poissaoloaan”. Pedantissa tarkkuudessaankin kieli karttaa juhllisuutta ja säilyttää hymyn kareen.

Tarkkailija-Inni selviytyy ajassa hetkestä hetkeen. Verrattuna Arnold ja Philip Taadsiin hän on täydellisen profaani ihminen, jonka melankolia ei selity tietyn asian menetyksenä ja joka ei pidä mitään näkemäänsä pyhänä. Arnold Taadsin kärsimyksen kiteyttävä kertomus valvottaa Inniä eräänä yönä, mutta Nooteboom

K I R J A T
murtaa kertomuksen raskauden: ”Tähän liittyvällä tarinalla Inni oli saavuttava suurta menestystä vielä ikäihmisenäkin, joskin hän tunsi silloin aina piston sydämessään, koska kavalsi näin vainajan, jonka oli loppujen lopuksi nujertanut juuri samaisen tarinan lohduttomuus.”

Elisa Heinämäki

FENOMENOLOGIA JA KASVATUS

Matti Itkonen, *Esteettinen kasvatus. Filosofisia lähtökohdita.* Kirjayhtymä 1999. 242 s.

Matti Itkonen on epäilemättä yksi omaperäisimmistä suomalaisista ajattelijoina ja kirjoittajista. Kirjallisuustieteestä ja kasvatustieteestä väitelleenä hän kirjoittaa vahvasti filosofistäyteistä tekstiä pohtiessaan oman alansa kasvu-alustaa. Filosofisena perinteenä hänellä on eksistentiaalisesti väritetty fenomenologia, jossa vilahtelevat sellaiset nimet kuin Edmund Husserl, Martin Heidegger, Max Scheler, Hans-Georg Gadamer, Jean-Paul Sartre ja monet heidän tulkitsijansa ja muut pienemmät fenomenologit ja eksistentiaalistit.

Itkosen uusin teos *Esteettinen kasvatus* lupaa takakansitekstin perusteella ”säsäyksen metodisiin ja sovelluksellisiin pohdintoihin” eri taiteen alojen edustajille ja opettajille. Teos tuottaa varmasti pettymyksen konkreettista osviittaa esteettiselle kasvatukselle hakeville. Itkonen keskittyykin enemmän fenomenologisen analyysin perusteiden tai perustan — baasiksen, kuten hän sanoo — rakentamiseen kuin kasvatuskäytäntöjen esittelemiseen. Itse asiassa sekä estetiikka että kasvatus loistavat kirjassa enemmänkin poissaolollaan — itsekasvatuksen projektia ja muutamaa taiteen alueisiin liittyvää hajahuomautusta lukuunottamatta. Näitä vahvempana teemana esiintyy pikemminkin sukupuoliuus/kehollisuus ja oman kokemuksen tematisointi. Sekä kasvatuksen että esteettisen Itkonen näkee ilmeisen laajana alueena, mutta jättää kuitenkin kokonaan lukijan pohdittavaksi minne kummankin alue ulottuu ja mitä ne pitävät sisällään.

Itkonen on valinnut vaikean tien: hän pyrkii kuvaamaan fenomenologian viitoittamaa kokemuksellista maailmassa ole-

mista heideggerilaisen *Daseinin* lähtökohdasta. Itkonen tuo tässä esiin jo aikaisemmin kehittämänsä ”minologian”, joka tarkoittaa oppia minänä olemisesta. Hänen kehittämänsä teoria on varsin tiivis rykelmä fenomenologian perusajatuksia ajallisuudesta, toiseudesta, situationaalisuudesta ja kehollisuudesta. Välillä tuntuukin siltä, että Itkonen yrittää keksiä ruutia uudelleen. Parhaimmillaan Itkonen on kuitenkin teorioiden sovelluksissa, joissa hän pääsee kirjoittamaan rikasta ja värikästä suomea ja rikkomaan onnistuneesti perinteisiä tieteen ja taiteen genrejä. Näissä sovelluksissa runous limittyy saumattomasti kokemukselliseen fenomenologiaan. Ei ihme, että Itkonen mainitsee opettajistaan suurimmaksi Eeva-Liisa Mannerin. Sovelluksissa välähtää mainiosti myös kokemuksen tematisointi ja purku ”minologisista” lähtökohdista.

Teoriaosioita vaivaa, kuten jo mainitsin, liiallinen tiiviyys. Lisäksi Itkonen sekoittaa eri lähteet ja ajattelijat ongelmattomasti keskenään. Lähteet ja inspiraatiot vaihtelevat joskus kappaleittain, niin että Sartren kautta siirrytään samalla sivulla Gadameriin ja edelleen Diltheystä Dufrenneen. Itkonen pyrkii näiden avulla vakuuttamaan lukijaansa, mutta olisi ehkä ollut parempi jättää pois moinen akateeminen viittausapparaatti ja keskittyä itse asiaan ilman jatkuvaa siirtymistä teoreetikosta toiseen. Itkonen pyrkii tuomaan myös mielellään esiin käyttämiensä käsitteiden alkuperäisnimet, mutta sekoittaa tässä kieliä toisiinsa. Toisinaan taas ei ole ollenkaan selvää kenen ajatuksiin Itkonen joillakin termeillä viittaa. Niinpä saamme lukea vuoroin täällä-olemisesta saksankielisen termin ”*Dasein*” mukaan ja vuoroin olemisesta englanninkielisen termin ”*Being*” mukaan. Molemilla Itkonen viittaa Heideggeriin (esim. s. 118). Lukijan ihmeteltyä sellaisia käsitteitä kuin sielu (*mind*), jälleenkokoominen (*re-collect*), jäljentäminen (*reproductions*), ennakoita maistaminen (*foretaste*) yms. hän saa puolestaan seitsemän sivun jälkeen lukea, että termit ovat ilmeisesti peräisin Alfred Schutzilta. Lukijalta vaaditaan näin melkoista filosofista sivistystä, jotta hän pysyisi terminologisten viittausten perässä, varsinkin kun suluisissa olevat termit ovat välillä englanniksi ja välillä saksaksi. Tämä terminologinen viittausapparaatti tuo lisäksi melkoista raskautta tekstiin ja voikin kysyä, voisiko tällaisesta akateemisesta käytännöstä luopua tämän tyyppisten tekstien kohdalla.

Pahimmillaan Itkosen teoretisointi ja sovellukset päätyvät melko outoihin lopputulemiin. Kun Itkonen julistaa komeas-

ti hautaavansa kenet-tahansa ja hävittävänsä ”objektiivisen silmän” ja antavan maailman tulla itseensä (s. 189), on kummallista miten hän husserlilaisen reduktion tietä päätyy esittämään kuinka monta esiintymää eri lehtien elokuva-arvosteluisa on erään kauhuelokuvan kohdalla esim. aiheesta ”murhaajan naamio” tai ”(halvat) säilytyskohdat”. Itkosen sovellusyritys on varsin kunnianhimoinen, mutta päätyy yksinkertaisesti tilastolliseen analyysiin: ”Maininta murhaajan naamioista [...] löytyy Aamulehdestä ja Keskisuomalaisesta” jne. (s.196-198).

Itkosen tapa käyttää hyväksi empiiristä aineistoa on kuitenkin mainio ja filosofiasa perin harvinaista. Aineisto on pääosin mediasta: elokuva-arvosteluja, laulujen sanoituksia, runoja, haastatteluja ja lehtijuttuja yms. Näiden kautta Itkonen kehittää dialogia ja keskustelua, joissa pääsee esille hyvin moninainen ääni, josta Itkosen omaa on joskus vaikea löytää, mikäli sellaista edes pitäisi. Tämä mielenkiintoisesti toimiva polyfoninen kirjoitustapa muistuttaa Søren Kierkegaardin moniäänisyyttä ja sopii mainiosti Itkosen teoreettisten kehittelyjen ääreen. Tässä Itkonen onkin parhaimmillaan ja yltyy välillä varsin hersyvään sanailuun.

Pienen lisähuomautuksen ansaitsee kustantaja Kirjayhtymä, joka ei ilmeisesti käytä enää oikolukijaa ollenkaan. Niinpä kirjaan on eksynyt sellainenkin lapsus, että sivut 117-118 toistuvat lähes sellaisenaan sivuilla 119-120.

Reijo Kupiainen

DIGIKULTTUURI TULEE!

Aki Järvinen & Ilkka Mäyrä (toim.), *Johdatus digitaaliseen kulttuuriin.* Vastapaino 1999, 232 s.

Digitaalinen taide, digitaalinen musiikki, digitaalinen estetiikka, digitaalinen kuva, digitaalinen video, digitaalinen kirjallisuus, digitaalinen media, digitaalinen viestintä, digitaalinen raha, digitaalinen talous, digitaalinen liiketoiminta, digitaalinen kartografia, digitaalinen seksi, digitaalinen sukupolvi, digitaalinen maailma, digitaalinen demokratia, digitaalinen todellisuus, digitaalinen aikakausi, digi-

K I R J A T
taallinen vallankumous, digitaalinen tulevaisuus... ja tietysti digitaalinen kulttuuri. Tässä muutamia Sam Inkisen keräämiä ”digikäsitteitä” (s. 63) joita aikalaiskeskusteluun mahtuu näinä aikoina melkoinen joukko. Näyttää siltä että miltei mihin tahansa asiaan voidaan etuliitteeksi liittää termi ”digitaalinen”. Epäselvempää puolestaan on mitä näillä digikäsitteillä tai ”teknopölinällä” oikeastaan tarkoitetaan. Kaivattua valoa digiviidakkoon saadaan nyt Vastapainon julkaisemasta johdatuksesta digitaaliseen kulttuuriin.

Teos on koottu pääosin suomalaisten tutkijoiden artikkeleista, mutta mukaan mahtuu myös kaksi käänösartikkelia. Artikkelien aiheet liikkuvat kirjan jaottelun mukaisesti sekä yleisissä digikulttuuria käsittelevissä aiheissa, digikulttuurin historiassa sekä rajatummissa hypertekstiä tai digitaalista tekstiä, pelejä ja pelikulttuuria sekä digitaalista musiikkia ja elokuvaa käsittelevissä tarkasteluissa. Päällisin puolin tekstit ovat esitteleviä, mutta vaativat osin kuitenkin melkoisia ennakkotietoja alalta. Varsinkin sanasto ja viitteet tekniikkaan eivät kovin helposti avaudu kuin asian harrastajille ja tietokone- ja pelilehtien tilaajille. Toimittajat ovat turvautuneet vain keran tietolaatikkoon (s. 189), mutta vastaavanlaisia laatikoita olisi saanut olla enemmänkin, varsinkin kun sanasto puuttuu kokonaan. Sellainen olisi paikallaan. Esimerkiksi hypertekstin ja kybertekstin erot kun eivät maallikolle noin vain avaudu. Johdatus ei siis kaikilta osin toimi aivan johdatuksena. Lisätyöllä ja huolellisuudella asiaa olisi voinut korjata. Itse artikkeleissa sen sijaan huomioidaan ilahduttavasti se historia, mikä erilaisiin digitaalisiin sovellutuksiin on johtanut ja näin lukija pääsee edes jollakin lailla seuraamaan esimerkiksi MUD (*Multi User Dungeons*)-pelin tai tilojen syntyhistoriaa ja kiinnekohtia.

Artikkelikokoelman näkökulma on laajassa mielessä kulttuurintutkimuksellinen ja siinä pyritään kysymään ”miten digitalisoituminen vaikuttaa ihmisiin: identiteetteihin, yhteisöihin ja tapoihin viettää vapaa-aikaa”, kuten toimittajat toteavat (s. 18). Kysymys on tietysti tavattoman kunnianhimoisen ja laaja ja siihen on vaikea vastata ”digitaalisen murroksen” ollessa vielä täydellä teholla käynnissä. Vastausta haetaankin useissa artikkeleissa totuttuun tapaan postmoderneista teorioista ja niinpä saamme lukea esimerkiksi seuraavaa: ”muunnuttuaan digitaalseksi kertomus ei välttämättä ole enää kirja, vaan ehkä enemmän kokoelma paikkoja, kohtaamisia tai seikkailuja polkujen ja haarautumien keskellä” (s. 7), ”postmoderni tilanne, missä merkityksen muodostumiselle ei

ole enää ”ylyhteisöllisiä” tai universaaleja kriteereitä, on netissä jo pitkälle toteutunut” (s. 108) tai ”pelaaja tai virtuaalisiin yhteisöihin sulautuja seikkailee flâneurin tapaan turistina uusissa ympäristöissä ja asuttaa vieraita ”digitaalisia rajaseutuja”” (s. 162). Postmodernit teoriat tarjoavat epäilemättä soveliaita näkökulmia digikulttuurikeskusteluun nostaten esiin teemoja risteymistä, rajoista, haarautumisista, uusyhteisöllisyydestä, heimoistumisesta, turismista, epälineaarisuudesta, monidenttisyydestä, leikinomaisuudesta tai vaikkapa kerroksisuudesta. Vastapooliksi jää tällöin moderni jähmeine ja homogeenisine yhteiskuntarakenteineen, kehityskertomuksineen ja universalismeineen. Tämä kahtiajako on tuttu, muttei kuitenkaan lopulta täysin itsestäänselvä. *Johdatus digitaaliseen kulttuuriin* ei onneksi kokonaisuutena sorru postmodernismiylitykseen, vaan pitää kiinni kriittisestä ja historiallisesta otteesta. ”Mitä on digitaalinen elokuva” -artikkelissaan mediataiteilija Lev Manovich esimerkiksi tuo esiin mielenkiintoisen ajatuksen elokuvan paluusta alkujuurilleen 1800-luvun still-kuvien sarjojen, luupprien ja animaatioiden pariin. Kulttuurisesta näkökulmasta digitalisointi ja tietokoneistuminen ei nyt merkitsekään automatisointia, vaan siinä missä elokuvakamera on tallentanut ympäristöään indeksisesti ja automaattisesti, palataan digitalisoinnin myötä nyt jokaisen kuvan rakentamiseen ”käsin”, elokuvan tekemiseen kuva kerrallaan. Kirjan kokonaisuuden kannalta asetelma tulevaisuusodotusten ja menneisyyden sekä postmodernin ja modernin välisestä kamppailusta on kuitenkin vaikea ja haastava, mutta ehkäpä ainoa vakavasti otettava mahdollisuus: toisaalta artikkelien kirjoittajat pyrkivät hahmottamaan uutta vapauttavaa kulttuuria ja muutoksia puolustaen pelimaailmojen, digimusiikin yms. merkityksellisyyttä konservatiivisia kulttuurinäkemystä vastaan ja toisaalta pysyen kriittisenä ”digihypeä” ja ”teknoutopioita vastaan”.

Johan Fornäs esimerkiksi peräänkuuluttaa perinteiset oppialat ylittävää kulttuurintutkimusta, joka pystyisi tulkitsemaan uusia kulttuurisia prosesseja kriittisestä näkökulmasta. Tällaisen kritiikin hän näkee kohdistuvan ennen kaikkea kaupallistumista, byrokratisoitumista ja epäoikeudenmukaista yhteiskunnallista herruutta vastaan. Sam Inkinen puolestaan paljastaa teknoutopismin, globalisaatiopuheen ja digitalisaatioitovien utopiat ja dystopiat, Jaakko Suominen tarkastelee digitaalisuuteen liittyvien pelkojen ja toiveiden historiaa ja Ilkka Mäyrä Internetin

moninaista kulttuurista luonnetta.

Itse digitaalisten ”välineiden” käsitteilyssä tekstin tai kirjan uudet muodot ovat saaneet osakseen peräti kaksi artikkelia. Ne ovat Raine Koskimaan ”Digitaaliset tekstit ja kirjallisuus” ja Markku Eskelisen ”Digitaalinen dominantti, bioteksti ja psykosomaattinen käyttöliittymä”, jonka otsikko muistuttaa jo tieteiskirjallisuutta. Uusien kirja-muotojen lisäksi *Johdatus digitaaliseen kulttuuriin* pureutuu digitaaliseen musiikkiin Juha Arrasvuoren artikkelissa ”Tietokone soittimena” ja elokuvaan jo edellämainitussa Lev Manovichin artikkelissa. Näiden lisäksi tarkastelun alla on pelikulttuuri Aki Järvisen artikkelissa ”Digitaaliset pelit ja pelikulttuuri” sekä maallikolle arvoituksellinen MUD Sonja Kankaan artikkelissa ”MUD - verkon sosiaaliset tilat”. Käsitteilyssä ovat siis perinteisestä näkökulmasta varsin sovinnainen joukko kulttuurisia ilmiöitä. Muun muassa mediataiteen poissaolo ihmetyttää.

Digikulttuurista puhuttaessa ihmetyttää myös, että usein kuvamateriaali napataan suoraan internetistä, kuten suurin osa tämänkin kirjan kuvitusta. Lopputulos on joukko suttuisia pieniä mustavalkokuvia, jotka eivät ole omiaan houkuttelemaan digikulttuurin piiriin. Runsaasti yksityiskohtia sisältävistä ja tekstiä sisältävistä kuvista on painettuina enää mahdotonta saada mitään selvää. Niinpä teos antaa visuaalisesta digikulttuurista melko tukkoisen kuvan. Kuvien käytössä olisi ollut syytä käyttää enemmän mielikuvitusta.

Reijo Kupiainen

WITTGENSTEININ JOHDOLLA FILOSOFIAAN

Jyrki Laine, Paljon mahdollista - kokeilevaa filosofiaa. Like 2000, s. 147

Jyrki Laineen teoksen *Paljon mahdollista* lähtökohta on mainio. Hän on nostanut (varhais-) Wittgensteinin filosofia-konseption ”*filosofia on tehtävä*” kirjansa johtoajatuksiksi. *Traktatuksen* hengessä hänen tarkoituksensa on saada lukija ajattelemaan samat ajatukset kuin kirjoittaja on itse ajatellut. Tätä varten Laine on laa-

K I R J A T

tinut joukon filosofisia tehtäviä ja niiden analysointia auttavia esseitä. *Paljon mahdollista* ei siten ole oppikirja perinteisessä mielessä vaan pikemminkin tönimällä eteenpäin komentava teos. Kirja sisältää neljäkymmentä erilaista 'koetta', jotka kirjoittaja on ryhmitellyt aihepiireittäin seitsemäksi kokonaisuudeksi. Jokaista tehtävää seuraa selittävä osuus, jossa käydään filosofisesti läpi tehtävässä mahdollisesti esiinnoitettuja kysymyksiä ja ongelmia. Lopuksi annetaan vielä kysymyksiä pohdittavaksi, joihin Laine ei tarjoa vastauksia. Laine ilahduttaa lukijaa vielä muutamalla kirjallisuuskvillä.

Paljon mahdollista rakentuu siis filosofisten kokeiden ympärille. Kokeet ovat tehtäviä, joissa Laine pyytää lukijaa tekemään jotain, joka toisinaan on hyvin konkreettistakin kuten esimerkiksi "Mene pimeään huoneeseen toimiva hehkulamppu kädessäsi. Yritä saada huoneeseen valoa." (s.45). Käytännössä kokeet voi kuitenkin suorittaa ajatuskokeinakin. Nämä rakenteelliset ratkaisut tuovat varsin raikkaan tuulahduksen "johdatus filosofiaan" kirjojen joukkoon. Keskimäärin kokeet ovat havainnollisia mutta toisinaan johtopäätökset ovat hieman yksioikoisia kuten se, että yllä olevan kokeen tehtyämme huomaamme heti "[...] mihin tarvitaan järkeä. Ja miksi tiede on keksitty. [sic!]" (s. 45).

Kirjan tarkoitus on ilmeisesti olla yleisen johdatus filosofiaan (tai erityisesti filosofiseen ajatteluun), eikä nimenomaisesti Wittgensteinin filosofiaan. Tämä on tosin vain henkilökohtainen arvio, sillä Laine ei itse tee kirjansa tarkoituseriä täysin selväksi. Jokatapauksessa Wittgenstein ja erityisesti hänen kielifilosofiansa ovat teoksessa vahvasti läsnä, jopa teoreettisena rakennelmana eikä vain teosta metatasolla ohjaavana pointtina. Tässä suhteessa kaipaisinkin kirjaan enemmän siihen itseensä päin suuntautumista. Kokeematon lukija ei nimittäin huomaa, ainakaan helposti, teoksen lähtökohtien mukanaan kantamaa yksipuolisuutta. Filosofiaa jo jonkin verran tuntevat saavat kyllä vihiä asiasta tarkastelemalla kirjallisuuskvitejä, jotka ovat varsin analyttisesti painottuneita. Sinänsä en katso rajoittuneen näkökulman olevan erityinen puute, sillä se on ongelma, josta lienee mahdoton päästä täysin eroon. Olisi vain toivottavaa, että lukijalle tehtäisiin selväksi kirjan rajoitteet.

Kuinka kirja sitten onnistuu kunnianhimoisessa tehtävässään? Sanoisin, että melko hyvin. Kirja on kirjoitettu varsin lennokkaasti, mutta samalla selkeästi.


Vain paikoitellen, kun kirjoittaja innostuu selittämään Wittgensteinin ideoita tarkemmin, on lukijalla pieniä ongelmia seurata ajatuksen juoksua. Mutta tätä ei liene mahdollista filosofiaa täysin välttääkään, ainakaan jos yrittää sanoa jotain merkityksellistä, eikä vain ladella itsestäänselvyksiä. Kokeilin paria kirjasta löytyvää koetta lukiossa opetustilanteessa ja tulokset olivat hieman ristiriitaisia. Aluksi kokeet eivät innostaneet ketään, mutta kun oppilaat pakotti kirjoittamaan asiasta niin useat näyttivät kiinnostuneen tosissaan tehtävistä. Opetuskäytössä kirja voi osoittautua vielä hyvinkin käytännölliseksi kunhan vain löytää oikeat tavat soveltaa sitä. *Paljon mahdollista* on kirjoitettu oletettua lukijaa silmälläpitäen siten, että hän lukee sitä yksinään ja samalla mietiskelee kirjassa esiin nostettuja kysymyksiä ja tällä tavoin se parhaiten toimiikin. Vaikka ryhmäkeskustelua onkin ehkä vaikea käydä kirjan perusteella suoraan niin se soveltuu hyvin lukiolaisellekin itseksensä lueskeltavaksi.

Hyvien lukujen joukossa kirjassa on yksi kyseenalaiselta vaikuttava. Tämä on uskon ongelmia käsittelevä luku, jonka teologisten johtopäätelmien verratomuus saa minut ihmettelemään josko kyseessä sittenkin olisi ironia. Luku sisältää kolme koetta, joista ensimmäisen jäljiltä "päädyimme" huomaamaan, että armo ei riipu teoistamme. Tätä johtopäätöstä puolustaa kaksi argumenttia. Ensinnäkin tilanne, jossa koko ajan palvelisimme jumalaa olisi kestävämpi tai mahdottomuus siten, että esimerkiksi vessassakäynti näyttäytyisi absurdilta tässä valossa. Toiseksi, jos jumala olisi olemassa niin hän olisi mahtavuudessaan riippumaton meidän palveluistamme. Argumentoinnin vakuuttavuuden arvioinnin jätän jokaiselle itselleen. Toisessa kokeessa Laine pääsee vauhtiin. Kirjoittajan itsensä mielessä on saattanut olla jotain aivan muuta kuin olen ymmärtänyt, mutta filosofian ja elämäntutkimustiedon oppikirjaksikin mainostetun kirjan sivuilla seuraavan kaltaisen teksti näyttää arveluttavalta. Laine käy kuvitteellista dialogia meidän(!) usko-vaisten ja skeptikon välillä ja päätyy kirjoittamaan: "Jotta me voimme uskottavasti uskoa, meidän uskostamme on seurattava hyvää sekä meille itsellemme että muille. Sillä meidän jumalamme on rakkaus! Ja pyhä henki eli viisautus! Ja armeliaisuus! Ja suvaitsevaisuus!" (s.120-121) ja esitettyään skeptikon mahdollisen kysymyksen tähän hän päätyy toteamaan, että skeptikon ja usko-vaisten teorit ova käytännöllisesti katsoen toisiaan hyvin lähellä. Ainoana erona näyt-

täisi olevan motivaation lähde hyvien tekojen tekemiseen, joten voimme käydä dialogia usko-vaisten ja skeptikkojen välillä. Tämä ultraekumeeninen positio on täysin historiaton rakennelma ja tässä kohdassa Laineen wittgensteinilainen metodi näyttää mielestäni heikoimmat puolensa. Siitä ei ole tämänkaltaisten kysymysten arviointiin. Kolmannessa kokeessa kirjoittaja lanseeraa jumala – vanhemmat analogia henkilökohtaisen jumalasuhteen kuvaksi. Tosin hän ansiokkaasti kiinnittää lukijan huomion analogiaan perustuvien päätelmien ongelmiin esittämässään jatkokysymyksissä. Tämä teologinen sukellus keskellä kirjaa on varsin epäonnistunut siitäkin huolimatta, että kirjoittaja sitä kaupallisilla tekijöillä puolustelee. Ongelma on, että se ei oikeastaan tarjoa tapoja ymmärtää kristinuskoa *traditiona*, jonka kanssa kaikki me suomalaiset olemme tavalla tai toisella tekemisissä, vaan se esiintyy historiasta irrallisena ongelmanratkaisuteologiana.

Paljon mahdollista -kirjan ongelmat ovat pienemmät kuin siitä mahdollisesti saatava hyöty. Kirjassa ei juurikaan käydä lävitse filosofian historiaa vaan yritetään lähteä liikkeelle puhtaalta pöydältä. Sellaisena se ei ehkä sovellu oppikirjaksi, jota se ei tietenkään yritäkään olla, mutta oheismateriaalina filosofian tai elämäntutkimustiedon opetuksessa se on oiva ja motivoinee lukioilaisia juuri historiattoman "tässä ja nyt" asenteensa avulla. Opettajan tai itsenäisen lukijan harteille jää tehdä näkyviksi tähän lähtökohtaan liittyvät ongelmat.

Sami Syrjämäki



Syksyn niin & näin numerossa 3/2000
Hannah Arendtin harvinaisia tekstejä, Derrida
elokuvissa, luonnon ja ympäristön filosofiaa,
eläinten vallankumous, väestöteorian ongelmat,
kehitysvammaisuus ja geenit, elämän tarkoitus
ym.