

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Número 42 | syksy 3/2004

Hinta 10 euroa



- Virolainen filosofia
- Käytännön lääketiede



Pääkirjoitus

- 3 Mikko Lahtinen, *Suomenkielisen filosofian varhaisvaiheita*

Niin vai näin

- 5 Pertti Lindfors, *Tiedeuskovainen vastaa*
5 Veli-Pekka Leppänen, *Muistelmien kritiikistä*
5 Tere Vadén, *Vastauksia Tukiaisen kommentteihin*
8 Arto Tukiainen, *Kolme huomiota Vadénille*

Virolainen filosofia

- 10 Mikko Lahtinen, *Periferian filosofiaa*
13 Jaan Kaplinski, *Virolainen filosofia?*
18 Eero Loone, *Virolainen filosofia kulttuurissa toisen maailmansodan jälkeen*
32 Helen Eenmaa, *Virolainen filosofia ja avoin keskustelupiiri*
36 Mikko Lahtinen, Heikki Suominen ja Jarkko S. Tuusvuori, *Filosofiaa 'tietyissä rajoissa'. Professori Eero Loonen haastattelu*
43 Leo Luks, *Filosofia Viron kouluissa*
49 Marek Volt, *Onko Virossa estetiikkaa?*
57 Rain Ots, *Virolainen filosofia eurooppalaisen ajattelun kulttuurikodissa*

Kolumni

- 62 Arne Nevanlinna, *Hiipivä lama*

Artikkelit

- 65 Veli-Matti Saarinen, *Taideuskonnon myötä- ja vastoinkäymisistä*
71 Tomi Kaarto, *Dekonstruktio ja tekstin kontekstualisoiva lukeminen*
85 Ari Peuhu, *Se pyöri sittenkin, eli huomioita fenomenologiasta*
96 Vili Lähteenmäki, *John Searlen nestemäisyysanalogia ja ymmärrettävyyden vaatimus*

Filosofian opettaminen

- 104 Pekka Elo ja Lauri Ojalehto, *Kevään 2004 reaalikokeen filosofia ja elämäkatsomustieto*
106 Palkittujen ylioppilaiden vastauksia
109 Esseetapahtuma

Käytännön lääketiede

- 111 Mikko Salmela, *Terveiden filosofia tehokkaan terveydenhuollon kättilönä*
119 Jussi Naukkarinen, *Gadamer ja käytännöllinen lääketiede*
121 Hans-Georg Gadamer, *Filosofia ja käytännöllinen lääketiede*

Kirjat

- 124 Isaiah Berlin, *Siili ja kettu. Tutkielma Tolstoin historianfilosofiasta* (Tere Vadén)
128 Gaston Bachelard, *Tilan poetiikka* (Jarkko Tontti)
129 Panu Raatikainen, *Ihmistieteet ja filosofia* (Matti Järvinen)
131 Timo Airaksinen, *Tekniikan suuret kertomukset. Filosofinen raportti* (Jussi Naukkarinen)
132 Veikko Launis, *Geenitekniologia, arvot ja vastuu* (Ville Lähde)
135 Maurice Blanchot, *Tunnustamaton yhteisö* (Outi Alanko)
136 Adam Smith, *Moraaliturvun teoria* (Jani Hakkarainen)
138 Tapio Tamminen, *Pahan viehätyks – Natsismin ja terrorin lähteillä* (Leif Sundström)
140 Ari Lehtinen ja Pertti Rannikko (toim.), *Oikeudenmukaisuus ja ympäristö* (Ville Lähde)
142 Jussi Vähämäki, *Kubnurien kerho. Vanhan työn pabeista uuden hyveiksi* (Heikki Suominen)
143 Sami Syrjämäki, *Lehteilyä*

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Osoite PL 730, 33101 Tampere

Toimituskunta

Mikko Lahtinen, päätoimittaja,
puh. 040-843 4998,
sähköposti paatoimittaja@netn.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri,
toimitus@netn.fi
Kimmo Jylhämö, kimmo.jylhamo@voima.fi
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@ulapland.fi
Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@ulapland.fi
Ville Lähde, ville.v.lahde@uta.fi
Heikki Suominen, heikki.suominen@uta.fi
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi
Jarkko Tontti, jarkko.tontti@helsinki.fi
Tere Vadén, tere.vaden@uta.fi
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi

Toimitusneuvosto

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

Tilaukset

Kestotilaus 12 kk 26 euroa, ulkomaille 34
euroa. Kestotilaus jatkuu uudistamatta,
kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai
muuttaa sen määräaikaiseksi.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa
vuodessa.

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

Ilmoitukset

Sami Syrjämäki, 044-540 0268,
sami.syrjamaki@uta.fi

Ilmoitushinnat 1/1 sivu 340 euroa,
puoli sivua 200 euroa, 1/4 sivua 130
euroa, takasisäkansi 400 euroa, takakansi/
etusisäkansi 500 euroa

Maksut ps-tili 800011-1010727

Julkaisija & kustantaja

Eurooppalaisen filosofian seura ry

Ulkoasu ja www-sivut

Ulkoasu ja taitto Ville Koponen/Voima
Kustannus Oy

www-sivut Reijo Kupiainen,
reijo.kupiainen@uiah.fi

ISSN 1237-1645

11. vuosikerta

Painopaikka Vammalan Kirjapaino Oy
**Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien
liitto Kultti ry:n jäsen**

Tämän numeron kirjoittajat

Outi Alanko-Kahiluoto, FL, tutkija, yleinen kirjallisuustiede, Taiteiden tutkimuksen laitos, Helsingin yliopisto
Helen Eenmaa, ks. s. 32
Pekka Elo, Ylitarkastaja, Opetushallitus
Hans-Georg Gadamer, ks. s. 119
Jani Hakkarainen, FM, tutkija, Filosofian yksikkö, Tampereen yliopisto
Matti Järvinen, fil.yo., Tampereen yliopisto
Tomi Kaarto, FL, assistentti, yleinen kirjallisuustiede, Taiteiden tutkimuksen laitos, Turun yliopisto
Jaana Kaplinski, ks. s. 14
Mikko Lahtinen, YTT, FL, valtio-opin dosentti, ma. yliassistentti, Poliittikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto
Tero Leponiemi, fil. yo, Jyväskylän yliopisto
Pertti Lindfors, YTT, teoreettisen filosofian dosentti, Helsinki
Eero Loone, ks. s. 20
Leo Luks, ks. s. 43
Ville Lähde, FM, tutkija, Filosofian yksikkö, Tampereen yliopisto

Vili Lähteenmäki, YTM, tutkija, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Jussi Naukkarinen, FM, tutkija, Tampere Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki
Lauri Ojalehto, FM, Helsinki
Rain Ots, ks. s. 57
Ari Peuhu, FM, filosofian tuntiopettaja, Tampere.
Veli-Matti Saarinen, FL, ma. assistentti, yleinen kirjallisuustiede, Taiteiden tutkimuksen laitos, Turun yliopisto
Mikko Salmela, VTT, dosentti, tutkija (tutkijakollegium), Käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto
Leif Sundström, FM, Helsinki
Heikki Suominen, HL, Tampere
Sami Syrjämäki, Tampereen yliopisto
Jarkko Tontti, Helsinki
Arto Tukiainen, VTT, Helsinki
Jarkko S. Tuusvuori, Turku
Tere Vadén, FT, ma. professori, Filosofian yksikkö, Tampereen yliopisto
Niklas Vainio, projektitutkija, Hypermedialaboratorio, Tampereen yliopisto
Marek Volt, ks. s. 49

Ohjeita kirjoittajille

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

Käsikirjoitus lähetetään toimitukselle sähköpostin rtf-liitetiedostona tai levykkeellä ja kahtena paperiversiona lehden osoitteeseen. Saatteeseen pitää liittää kirjoittajan nimi, osoite, sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot, joita voidaan käyttää kirjoittajaluettelossa.

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

Käytä vain viitenumeroituja loppuviitteitä, ei alaviitteitä eikä tekstiin sulkuhihin kirjoitettavia sisäviitteitä. Ilmoita viitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot. Kirjallisuusluettelossa ilmoitetaan kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi. Teos kursivilla, artikkelin nimi ilman kursivilla. Aikakauslehtiartikkelista ilmoitetaan julkaisun nimi, lehden numero ja sivunumerot. Käännösteoksissa mainitaan myös alkuteoksen nimi ja ilmestymisvuosi sekä kääntäjä. Esimerkkejä:

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

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

Laita kaikki kysymykset tai huomautukset saateviestiin, jonka lähetät tiedoston mukana sekä tarvittaessa paperiversion. Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet lähetetään pyydettyä.

Mikko Lahtinen

Suomenkielisen filosofian varhaisvaiheita

Suomen kulttuurihistorian kannalta vuosi 1866 on sikäli merkityksellinen, että tuolloin alkoi ilmestyä ensimmäinen suomenkielinen kulttuurilehti, nuorfennomaanien toimittama *Kirjallinen Kuukauslehti*. Sen viidessätoista vuosikerrassa ehti tulla julki myös erinäisiä filosofisia kirjoituksia, varsinkin Johan Julius Frithiof Peranderin (1838–85) artikkelit *Yhteiskunta uutena aikana* (1866), *Valtiolainojen vaikutuksista* (1869) sekä *John Stuart Mill'in yhteiskunnallinen filosofia* (1879). Näistä ensi mainittu jää suomalaisen kulttuurihistoriaan ensimmäisenä julkaistuna suomenkielisenä filosofisena teoksena. Ainakaan allekirjoittaneella ei ole tietoa sellaisista aiemmista julkaisuista, joissa olisi systemaattisesti käsitelty filosofisia kysymyksiä suomeksi. Tiedoksi myös saatattakoon, että mainitut Peranderin artikkelit julkaistaan uudelleen kuvassa lokakuussa *niin & näin* -lehden kirjasarjan niteenä. Hanke on ehkä aavistuksen jälkijättöinen, sillä heti filosofin kuoleman jälkeen Werner Söderström ilmoitti julkaisevansa kustannuksellaan Peranderin suomenkieliset kirjoitukset, joita oli kaiken kaikkiaan lähemmäs kolmekymmentä. Jostakin syystä tämä Vilho Soinin toimittamaksi kaavailtu työ ei koskaan toteutunut.

Kolme virkaväitöskirjaansa Perander kirjoitti ruotsiksi: *Kritisk undersökning af Statsbegreppet i den hegelska filosofin* (1870); *Aristoteles' idealstat, dess kulturform och invättningar* (1878) ja pedagogiikan ja didaktiikan professorin tuonut *Herbartianismen i pedagogiken* (1883). Ensimmäinen suomenkielinen filosofian alaan luettava, vaikkakin kreikan kielen ja kirjallisuuden oppiaineeseen tehty väitöskirja,

Karl Lindroosin (vuodesta 1906 Heino) (1848–1921) *Platonin kosmologia, Timaiossa esiteltynä* ilmestyi keväällä 1887. Syksyllä filosofinen tiedekunta hylkäsi väitöksen filosofian professori

»Varhaisin filosofian klassikkosuomennos – ellei sellaiseksi lueta Ciceron tai muiden suomennettujen roomalaisten kirjailijoiden teoksia – oli Aristoteleen Runousoppi (1871). Siitä vastasi Kirjallisen Kuukauslehden toimitukseen osallistunut ja Aristoteleen kauneus- ja taidekäsitteistä ruotsinkielisellä väitöskirjalla vuonna 1865 väitellyt Johan Viktor Calamnius (1838–91).»

Thiodolf Reinin (1838–1919) lausunnon perusteella, mutta itse pikku teos (80 s.) jäi painettuna elämään elämänsä. Sittemmin Lindroos väitteli onnistuneesti latinankielisellä työllään *Questiones Platonicae ad Metaphysicam et Physicam pertinentes* (1891) Leipzigin yliopistossa. Seuraava suomenkielinen väitöskirja, Julius Anshelm Lylyn (ent. Bergh) (1856–1903) *Plootinos sielun substantiaalisuudesta* (syksyllä 1889) oli jo substantiaalisempi ja tuli hyväksytyksi. Reinin vuonna 1873 perustaman ja alusta lähtien kaksikielisen *Suomen Filosofisen Yhdistyksen* piirissä Lylyä pi-

dettiin Hjalmar Neiglickin (1860–89) jälkeen suurimpana suomalaisena filosofisena lupauksena. Kummankin nuorukaisen elämä päättyi ennenaikaisesti. Vasemmistonuorsuomalainen Lyly ampui itsensä venäläisen sortovalan maanpakoon tuomitsemana kesäkuussa 1903 Berliinissä, jonne hän oli matkustanut filosofian professuurin hakua varten tarkoittamaansa väitöskirjaa kirjoittamaan. Neiglickin elämän katkaisi raju tauti kesken kiihkeän luovan toiminnan. Edellisistä poiketen pitkän elämän eläneen Reinin ansiot suomenkielisen filosofian viljelijänä eivät rajoittuneet SFY:een, sillä hän luennoi katederista myös suomeksi.

Rein oli myös yksi ensimmäisistä, jonka filosofian alaan luettavia teoksia ilmestyi suomeksi, *Oppikirja muodollisesta logiikasta* vuonna 1882 ja *Sielutieteen oppikirja* kaksi vuotta myöhemmin (1884). Jo tätä ennen oli ilmestynyt Peranderia kasvatusopin professorina edeltäneen, mutta filosofiasia Spinozasta latinaksi väitelleen (1850) Z. J. Cleven *Sielutieteen oppikirja* (1869). Suomenkielisten oppikirjojen tarve kävi akuutiksi 1870-luvulla aloittaneiden suomenkielisten oppikoulujen myötä. Jos puhtaat oppi- ja koulukirjat sekä oppinnäytteet jätetään pois laskuista, niin ensimmäinen varsinainen suomeksi kirjoitettu filosofinen kirja oli Reinin sisarenpojan ja seuraajan Arvi Grotenfeltin *Uudenman filosofian historia, silmällä pitäen yleisen sivistyksen ja erityistieteiden kehitystä* (1 osa). Se ilmestyi seitsemänä vihkona vuosina 1896–99. Samoina vuosina tuli painosta myös kolme osaa (1-2 ja 4) Kaarlo Forsmanin ja Aatto Suppasen suomentamia Snell-

»Platonin teosten suomennokset saivat jatkoa heti seuraavana vuonna (1899), kun kirjakauppojen pöydille ja hyllyille nostettiin SKS:n Filosoofisen kirjaston ensimmäisenä niteenä ilmestynyt *Gorgias* (suom. K. Forsman). Näin SKS avasi ulkomuodoltaankin vaikuttavan filosofisen sarjansa komeasti Platonilla ja Descartesilla.»

manin *Valittuja teoksia* sekä Oskar Relanderin ja Agathon Meurmanin suomentama Rein kaksiosainen *Johan Vilhelm Snellmanin elämä* (1895 ja 1899–1900). Snellmanin *Valittujen* osat kolme ja viisi näkivät päivänvalon vasta uuden vuosisadan puolella (1901), kuten myös Grotenfeltin filosofian historian jälkimmäinen osa (1916) (ensimmäisen osan korjattu laitos ilmestyi nimellä *Uuden ajan filosofian historia renessanssista valistusajkaan* vuosina 1912–13).

Varhaisin filosofian klassikkosuomennos – ellei sellaiseksi lueta Ciceron tai muiden suomennettujen roomalaisten kirjailijoiden teoksia – oli Aristoteleen *Runousoppi* (1871). Siitä vastasi *Kirjallisen Kuukauslehden* toimitukseen osallistunut ja Aristoteleen kauneus- ja taidekäsityksistä ruotsinkielisellä väitöskirjalla vuonna 1865 väitellyt Johan Viktor Calamnius (1838–91). Hän suomensi ja varusti kommentaarilla myös Platonin *Faidonin*, jonka jyväskyläläinen kustantajakaksikko Weilin ja Göös julkaisi ikään kuin juhlistaakseen kymmenvuotista toimintaansa vuonna 1882. Muita 1800-luvun puolella ilmestyneitä klassikkosuomennoksia olivat mm. John Stuart Millin *Vapaudesta* (1891, suom. Niilo Liakka) ja SKS:n Filosoofisen kirjaston toisena niteenä vuonna

1899 ilmestynyt valikoima René Descartesin kirjoituksia. Niihin sisältyi Jalmary Hahlin suomentama *Metodin esitys* ja *Mielenliikutuksien tutkimelu* sekä Ph. Suurosen suomentama *Metafyysisiä mietelmiä*. Rousseau puolestaan tuli tutuksi suomenkieliselle lukijakunnalle suosittu tanskalaisfilosofi Harald Höffdingin kirjoittaman ja Oskar Relanderin suomentaman teoksen *Jean Jacques Rousseau ja hänen filosofiansa* myötä. Sen ensimmäinen painos on vuodelta 1898, kuten myös K. G. Aminoffin suomentama *Sokrateen puolustuspuhe*.

Platonin teosten suomennokset saivat jatkoa heti seuraavana vuonna (1899), kun kirjakauppojen pöydille ja hyllyille nostettiin SKS:n Filosoofisen kirjaston ensimmäisenä niteenä ilmestynyt *Gorgias* (suom. K. Forsman). Näin SKS avasi ulkomuodoltaankin vaikuttavan filosofisen sarjansa komeasti Platonilla ja Descartesilla. Jatkoksi tuli Jalmary Hahlin suomentama Rousseau'n *Emile eli kasvatuksesta* (1905), saksalaisprofessori Rudolf Euckenin *Suurten ajattelijain elämäntutkimukset* (1905, suom. K. Forsman) ja lopulta John Locken *Muutamia mietteitä kasvatuksesta* (1914, suom. J. V. Lehtonen). Sarja päättyi Lockeen. Kuriositeettina mainittakoon, että suureksi Suomen ystäväksi sortovuosina osoittautunut Eucken kirjoitti suomalaisten pyynnöstä teoksensa suomennokseen liitettäväksi luvun *J. L. Runebergin elämäntutkimuksesta* (s. 808–820). Vuodesta 1881 alkaen kiinnostavia filosofisia kirjoituksia alettiin julkaista suomeksi myös *Valvojassa*, J. R. Danielsonin, E. G. Palménin, V. Porkan, O. E. Tudeerin, V. Vaseniuksen ja Th. Reinin toimittamassa, valtiollisiin, yhteiskunnallisiin, kirjallisiin ja tieteellisiin aineisiin keskittyneessä kulttuurilehdessä.

Kaiken kaikkiaan suurin osamelko vähäisestä suomalaisesta filosofisesta kirjallisuudesta on julkaistu muilla kielillä kuin suomeksi; väitöskirjat ensin latinaksi, sittemmin ruotsiksi ja saksaksi ja lopulta englanniksi. Kotimaisilla kielillä julkaisemisesta ei ole suomalaisessa akateemisessa filosofisessa muodostunut hallitsevaa tendenssiä,

kuten on ollut asian laita sellaisissa ”kansallisissa tieteissä” kuin kotimaisessa kirjallisuudessa tai Suomen ja Pohjoismaiden historiassa. Niiden puitteissa julkaistiinkin ensimmäiset suomenkieliset väitöskirjat, Rietrik Polénin *Johdanto Suomen kirjallishistoriaan* ja Georg Forsmanin (Yrjö Koskisen) *Nuijasodan syyt ja alku Pohjanmaalla*, heti kun se vuonna 1858 oli yliopiston säästöstenkin puolesta mahdollista. Saattaa olla, että suomalaisessa yliopistofilosofiassa hallitseva vieraskielisyys on vaikuttanut myös siihen, että suomalaiset filosofian harrastajat ovat ammentaneet ajattelunsa ainekset ennen muuta käännöskirjallisuudesta, jota onkin ilmestynyt pienessä maassa kiihtävän paljon.

Suomalaisen filosofian historian vaiheisiin on mahdollista tutustua seuraavien kuukausien aikana (29.9. 2004 – 26.1. 2005) Suomen kansalliskirjaston näyttelyssä *Suomalaiset filosofit maailmalla – maailman filosofit Suomessa*, joka on toteutettu yhteistyössä Helsingin yliopiston filosofian laitosten ja Suomen Filosoofisen Yhdistyksen kanssa (ks.s. 109). Kotimaisen ja ulkomaisen filosofian vuorovaikutusta esille nostavan näyttelyn asiantuntijat (Ilkka Niiniluoto, Vesa Oittinen, Mikko Salmela ja Risto Vilkkko) vastaavat myös samannimisestä näyttelyjulkaisusta. Siihen ja itse näyttelyyn pyritään paneutumaan *niin & näin* -lehden talvinumerossa. Toivottavasti näyttely julkaisuineen voi lisätä kiinnostusta kotimaisen filosofian historiaa ja konteksteja kohtaan. Tämän myötä saattaisi myös syventyä ymmärrys siitä, miten kansalliset ja kansainväliset historialliset olosuhteet voivat vaikuttaa filosofiaksi nimettyyn tieteeseen teorioineen ja käytäntöineen.

Tiedeuskovainen vastaa

OTT Jarkko Tontti on teloittanut omaelämäkertani (*niin & näin* 2/2004 s. 156–157).

Kuitenkaan hän ei ole kyseenalaistanut *Seikkailuni*-kirjan keskeistä sisältöä: 1) monikerroksista tyyppiteoriaani; 2) nimorelaation teoriaani; 3) yksinkertaisuusproblemaa ja invarianssi-periaatteita koskevia tarkastelujani; 4) loogis-empirististä kritiikkiäni kanonisoitua neuvostomarxilaisuutta ja muuta uskonnollis-mystistä ajattelua kohtaan; 5) kritiikkiäni yksityishenkilöiden ja laitosten harjoittamaa korrup-tiota ja diskriminointia kohtaan.

Jarkko Tontille myönnetään Tosikko-diplomi, koska hän ei ymmärrä mustaa huumoria.

Selitykset lienevät turhia, mutta ajoittaiset epäonnistumiseni nuoruuden koulumatematiikassa ja urheilussa on tarkoitettu humoristisiksi vastaesimerkeiksi myöhemmälle menestykselleni mm. matematiikan perustatutkimuksessa.

Herää epäily, että Tontti on trendikkäästi myös feministi; niin erinomaisten hyvin hän näyttää ymmärtävän riitaa lietsonutta, edesmennyttä anoppiani ja häijyä sisartani.

Toimitustyöstä sen verran, että VTT Veli-Pekka Leppänen on tiivistänyt 1600-sivuisesta käsikirjoituksestani 448-sivuisen kirjan oikein taitavalla tavalla. Siitä olen täysin samaa mieltä omaelämäkertani kiittävästi arvioineen FT Pekka Tarkan kanssa (*Helsingin Sanomat* 22.11.2003).

Lehtenne em. numerossa (s. 158–159) Tontti käytti hyvin minun esittämiäni herjoja arvostellessaan Georg Henrik von Wrightiä. Hän kuitenkin pitää von Wrightin heikkoja kohtia hyvinä – ja hyviä kohtia heikkoina. Paitsi tosikoksi ja feministiksi, täytyy Tontti siis luokitella myös lässyhumanistiksi.

Pertti Lindfors
YTT, teoreettisen filosofian dosentti,
Helsinki

Muistelmien kritiikistä

Jarkko Tontti arvosteli Pertti ”Landen” Lindforsin *Seikkailuni*-muistelmat vankan asenteellisesti, mutta tahattomaan komiikkaankin yltäen. Tuon kirjan toimittajana kommentoin Tontin paria kohtaa.

Sitä menettelyä, että antaa käsikirjoituksensa jonkun toisen toimitettavaksi, voisi ehdottaa kaikille muiste-lijoille. Kaksi silmäparia näkee yhtä silmäparia tarkemmin, ja ulkopuolisen katse tuo yleensä tekstiin ryhtiä. Niin aiomme työstää myös muistelmien toisen osan.

Ei se sen kummempaa ole. Samaa itsekriittistä tapaa saisi näkyä myös lehtiteksteissä.

Sitten tärkeä asia. Jarkko Tontille täytyy antaa se kategorinen neuvo, että muistelmia ei kannata lähteä julkisesti arvostelemaan moraaliselta kannalta. Voi syntyä se päätön tilanne, että kriitikko alkaa ojentaa muistelijaa ja kertoa, miten tämän olisi aikoinaan sopinut elää: ajatella ja toimia.

Nyt on käynyt juuri näin tökerösti. Kun Lindfors on kertonut ”kaiken”, Tontti haukkoo henkeään valikoimien törkeyksien äärellä. Siinä on kritiikin tehtävä ymmärretty väärin, eikä muistelmakirjallisuuden yleistä arvoa ole käsitetty.

Selvää tietysti on, että muistelmien asiavirheet tai kirkkaat valheet pitää osoittaa (mihin Tontti ei ole edes yrittänyt ryhtyä).

Mutta: jos muistelmat ylittävät arvostelijan sietokyvyn, silloin hänen on luovuttava hommasta ja annettava ne jollekulle muulle. Niin helposti pääsemme pahasta.

Veli-Pekka Leppänen
VTT, historiantutkija, Helsinki

Vastauksia Tukiaisen kommentteihin

Kuten Arto Tukiainen (*niin & näin* 2/2004) toteaa, en tee eroa transsendentaalisen ja empirisen subjektin välillä – se on ehkä virhe; kiitos huomautuksesta. Erottelamattomuudelle on kuitenkin syy: erottelu sinällään on osa vastapuolen peliä. Kas näin: jos tarkastellaan empiristä subjektia ja todetaan, ettei siitä ilman ylenmääräistä vallankäyttöä ole universaalisuuden (esimerkiksi eurooppalaisuuden ensisijaisuuden) takaajaksi, siirtyvät subjekti-filosofit korostamaan, että subjekti onkin transsendentaalinen kokemuksen ehto.

Nick Land sutkauttaa Bataille-tutkimuksessaan *The Thirst for Annihilation* (Routledge 1990), että Kantin filosofia on kaikkien aikojen työstetyin ja monisanaisin paniikkikohtaus, jonka aiheuttavat Humeen huomiot subjektista (ja todellisuudesta ja kausaliteetista, sillä nämä muodostavat saman kolikon kaksi puolta; epäilen, että Kant ja monet muutkin pitävät asubjektii-visuudessa virheellisenä paitsi subjektin horjuttamista myös ulkomaailmaa koskevan realismin katoamista).

Jos taas toteamme, että – kuten Tukiainen mainiosti osoittaa – transsendentaalinen subjekti on tyhjä käsite, joka kuvastaa lähinnä esittäjänsä toiveita, hyppäävät filosofit empirisen subjektin kelkkaan ja korostavat, että olemmehan kaikki sentään persoonia, joilla on näitä ja näitä säännönmukaisia (psykologisia, sosiaalisia, neurologisia) ominaisuuksia. Turha taistella tuota tutkainta vastaan.

Totean vain, että transsendentaalista subjektia ei ole, muuten kuin empirisenä puheena (filosofiana, teknologiana, elintapana), jonka tarkoitus on tuottaa tietyyntyyppistä empiristä subjektia (joka mielestäni tekee ainukertaisen ajattelun mahdottomaksi). Puhun yksinkertaisesti subjektista, koska on olemassa vain empiriisiä subjekteja, joista yhtä muotoa kutsutaan transsendentaaliseksi. Jyrkkä nominalismi tarkoittaa minulle tätä: mitään ”aidosti” transsendentaalis-

ta ei ole, kaikki ”transsendentaalinen” on empiirisesti muutettavissa – myös Platonin ideat ja identiteetin laki. Ehkä terminologisesti tarkempi nimi olisi jyrkkä pakaneus, koska transsendentti ulottuvuus – kyllä! myös ”toiseuden” transsendessi – kiistetään. Vastaavasti, aivan kuten Tukiainen toteaa, ”asubjektiiivisuus on siis tulkittava empiiriseksi tapahtumaksi”.

Strategian – olkoon se virheellinenkin – perustelu on seuraava. Kun Tukiainen sanoo, että ”Metafyysisessä mielessä subjektittomasta kokemuksesta puhuminen ei anna lisäpontta elämän teknologisoitumisen ja standardoitumisen arvostelulle” vastaan: paitsi että transsendentaalinen käsitys on yksi tapa luoda teknologista empiiristä subjektia. Mielestäni Tukiainen ei anna riittävää painoa sille, että ”empiirinen subjektii” (ihmisen tutkiminen, selittäminen ja ymmärtäminen subjektina) ei ole jotakin, jonka länsimainen tie-de tai filosofia olisi löytänyt luonnosta, vaan jotakin, jonka se *olettaa* filosofian ja tieteen ehtona.

Länsimainen filosofia ja tiede ei yksinkertaisesti ”toimi”, jos oletusta ei tehdä (Pylkköä seuraten voidaan tehdä joitakin tärkeitä varauksia; ehkä esimerkiksi kvanttimekaniikka tai Heidegger parhaimpina päivinään pystyvät tähän). Oletuksen jälkeen on selvää, että ihmisistä aina löytyy jonkinlainen empiirinen subjektii. Vai voidaanko kuvitella länsimainen tieteellinen teoria tai filosofinen ihmis-käsitys, jonka mukaan ihmisellä ei ole *minkäänlaista* empiiristä subjektia? Eikö Tukiainen kiistä tällaisen mahdollisuuden?

Koko homman ponsihan on juuri tässä: länsimainen, teknologisesti orientoitunut porvarillinen subjektii ei tyypillisesti ole pelkästään yksi subjektiius muiden joukossa (mitä se parhaimman filosofisen ja tieteellisen perinteen mukaan on), vaan subjektiiuden perspektiivin ”katoamis-piste”, johon kaikki kuvaukset, teoriat ja mallit ”empiirisestä subjektista” tähtäävät. Vai onko olemassa jokin filosofinen tai tieteellinen teoria jostakin empiirisen subjektiiuden muodosta, jonka mukaan tuon subjektiiuden tavoite, pe-

rusta tai syy ei olisi ennustettavuus ja kontrolli?

Tämä johtaa suoraan kysymykseen eränkävijöiden persoonallisuuspiirteistä ja subjektista. Ensiksi: kysymys ei ole kovin tärkeä, koska eränkävijöitä ei enää ole eikä eränkävyn-ti ole mahdollista. Ajattelun eväitä on etsittävä muualta ja ”eränkävijä” toimii vain jonkinlaisena myyttisenä merkkinä. Toisekseen, jos on niin, kuten Tukiainen väittää, että eränkävijöillä oli jonkinlainen empiirinen subjektii, niin sen pahempi eränkävijöille. Kolmanneksi on kuitenkin sanottava, että näkökulma, jonka mukaan eränkävijät ovat subjekteja, on keinotekoinen: se on kaikin keinoin rakennettu viimeisen 2500 vuoden aikana luke-mattomien erilaisten instituutioiden myötävaikutuksella. Sen ”ilmiselvyys” ei kuitenkaan poista sen anakronis-tisuutta eikä hypoteettisuutta. Näkemys, jonka mukaan ”kaikilla ihmisil-lä” on ”empiirinen subjektii” on joko a) tyhjä (”transsendentaalinen subjektii”) tai b) empiirisesti väärä. Ei voida esittää mitään sellaista ”persoonalli-suuspiirrettä” tai subjektin määrettä, joka kaikilla ihmisillä olisi. Perheyh-täläisyyskään tässä tuskin lämmittää, muuten kuin venyttämällä subjektin käsitteen tunnistamattomaksi. Mikä on vihreä ja lentävä? Vihreä lentävä li-hapulla. Mikä on muinainen ja käy erällä? Muinainen eränkävijä-subjektii. Mitä ihmettä ”empiirinen sub-jektiius” tässä voisi tarkoittaa, jollei ennustettavuutta, toistettavuutta ja kontrolloinnin halua?

Onko todella niin, että on filoso-fisesti mielekästä puhua esimerkiksi eränkävynnistä nimenomaan *subjektin* kokemuksena? Onko jopa niin, että siitä voidaan filosofiassa puhua *vain* subjektin kokemuksena? Jos näin on, niin sen pahempi filosofialle. Omas-ta puolestani olisin valmis sanomaan, että jos sanalle ”transsendentti” olisi jokin säädyllynen käyttö, niin juuri tässä: hyvinmuodostuneen länsimai-sen porvarillisen teknologisen empiirisen subjektin kokemus (tai oikeam-min kokemuksettomuus) on trans-sendentti suhteessa eränkävijän asub-jektiiiviseen ja rahvaanomaiseen koke-mukseen ja päinvastoin.

Toisin sanoen subjektii ei edes periaatteessa voi kokea mitään asub-

»Kieli on iso, yli-yksilöllinen ja yleinen asia. Espanjalaisuus tai suomalaisuus ei ole abstrakti viitta, jonka voisi jättää kämpille lähtiessään ”luonnosta huumaantumaan”. Se ei myöskään ole palikka, jonka voisi eristää muulta kokemuksesta. Asubjektiiivisen kokemuksen ainutlaatuisuus ei ole ”ainoastaan siinä, mitä milloinkin koetaan.»

jektiiivista. Vastaavasti asubjektiiivises-ta kokemuksesta ei voida muodos-taa subjektia ilman, että kokemuksen asubjektiiivisuus tuhoutuu. Tässä mie-lessä (contra Tukiainen) asubjektiiivisuus on välttämätön ehto paikallisel-le ajattelulle: sen paremmin transsen-dentaalinen kuin empiirinenkään sub-jektii ei anna siihen mahdollisuutta. Jäljelle jää vain subjektiton kokemus. Jos ”empiirisen subjektin” käsitettä ol-laan valmiit venyttämään vihreän liha-pullan suuntaan, niin mikäs siinä: jos empiirinen subjektii voi olla jotakin ennustamatonta, toistamatonta, vail-la pysyvää rakennetta ja vailla yhteyttä eroon minän ja maailman välillä, niin toki jokin ”empiirinen subjektiiuoto” voi ajatella paikallisesti. Minusta kui-tenkin tuntuu, että filosofis-psykolo-ginen käsitys ”empiirisestä subjektis-ta” on erottamattomasti kytkeytynyt länsimais-teknologiseen käsitykseen ihmisestä ja luonnosta. ”Erottamatto-muus” tarkoittaa: ei ole olemassa em-piirisiä subjekteja ilman länsimaista elämäntapaa, ei länsimaista elämänta-paa ilman empiirisiä subjekteja. Tätä väitettä on toki Tukiaisen epäilemään tapaan ”vaikea tai mahdoton” toden-taa, lähinnä siksi, että ei-länsimaisia elintapoja ei ehkä enää ole.

Hienosti Tukiainen kirjoittaa, että asubjektiiivinen kokemus ei välttämät-

tä ole mikään erityisen suomalainen asia. Tämä on toivoa herättävä seikka. Samasta syystä kirjoitin, että vain suomalaisille paikallinen ajattelu voi olla nimeltään suomalaista ajattelua. Tukiainen on oikeassa: asubjektiiivinen kokemus on välttämätön ehto yhtä hyvin espanjalaiselle kuin suomalaisellekin paikalliselle ajattelulle. Riittävä ehto olisi jokin erityisen ”suomalainen” tai ”espanjalainen” asubjektiiivisen kokemuksen piirre.

Nyt on edettävä huolellisesti. Laina ja vastaan: ”Mutta ovatko empiirisen asubjektiiivisuuden eri muodot eristettävissä suomalaisen kokemuksen uniikkiksi piirteeksi?” Eivät. ”Onko esimerkiksi ... luonnosta huumautuminen ainutlaatuinen suomalainen ilmiö?” Ei! En ehkä korostanut tarpeeksi, miten nominalistista paikallinen ajattelu on: ei ole olemassa yleisiä ja abstraktia ”luonnosta huumautumista”, joka olisi yhteis-espanjalais-suomalaisen paikallisen ajattelun juuri (tai jos on, niin se on erittäin ”matalan” tason asia: jotakin, jonka jaamme esimerkiksi kaikkien lämmänveristen eläinten kanssa; tällainen kokemus puolestaan ei ole ”universaalia”, vaikka onkin sängen ”yleistä”).

On olemassa nimenomaisia (yli/ali-yksilöllisiä ja siinä mielessä ”yleisiä”) luonnosta huumautumisen kokemuksia, joita voidaan ajatella. Esimerkiksi espanjalainen ja suomalainen voivat luonnosta huumautua kokea jotakin yhteistä, jotakin jaettavaa. Jos he kokemuksen jälkeen ajattelevat ilman oletusta kokemusten universaalisuudesta, heidän ajattelunsa on edelleen yhteistä ja jaettavaa – ja siksi sen kutsuminen espanjalaiseksi tai suomalaiseksi on makuasia. Mutta nyt tullaan siihen muttaan, josta Tukiainen huomauttaa: ”Mihin tämä jättää meidät ainutlaatuisen suomalaisen filosofian ehtojen etsinnässä? Olennaisesti kieleen.”

Kieli on iso, yli-yksilöllinen ja yleinen asia. Espanjalaisuus tai suomalaisuus ei ole abstrakti viitta, jonka voisi jättää kämpille lähtiessään ”luonnosta huumautumaan”. Se ei myöskään ole palikka, jonka voisi eristää muulta kokemuksesta. Asubjektiiivisen kokemuksen ainutlaatuisuus *ei* ole ”ainoastaan siinä, mitä milloinkin koetaan.” Kyse on subjektiiivisen ja asub-

jektiiivisen kokemuksen laadullisesta erosta, *ei* erosta numeerisesti erilaisen empiiristen subjektien erilaisista ajallis-avaruudellisista positioista kokemien asioiden välillä. Laadullinen ero ilmenee juuri tässä: kun espanjalainen tai suomalainen asubjektiiivisesti huumautuu luonnosta on jo liian myöhäistä – espanjalaisuus ja suomalaisuus ovat muuttuneet (myös espanjan ja suomen kieli), eikä subjekti enää pysty muutosta hallitsemaan (muuten kuin tuhoamalla asubjektiiivisen kokemuksen, eikä se sentään ihan triviaalia ole). Näin paikallisen ajattelun ”suomalaisuus” tai ”espanjalaisuus” on aina edessäpäin, ei takanapäin.

Kun kysytään ”Onko suomi joskus ollut erityisen hyvällä kuulolla asubjektiiivisten kokemusten suuntaan, ja onko tämä ... piirre edelleen niin vahva, että se voisi toimia länsimaisen subjektin kritiikin ja käytännöllisen heikentämisen keinona?”, niin ensimmäisellä kysymyksellä ei loppujen lopuksi ole suurta väliä (muuten kuin että historiallisen aineiston perusteella niin saattaa olla), mutta toinen on ratkaiseva. Kaksi seikkaa. Ensiksi: ”ollaan”-tyyppisten kielen muotojen persoonattomuus *on* hyvin suoraan yhteydessä asubjektiiivisen kokemuksen kanssa, eikä tämä ole jotakin, jonka minä ”annan ymmärtää”.

Päinvastoin korostan, että tämä yhteys ei ole sen paremmin minun kuin Pyllönkään ”ymmärrys” vaan keskeinen osa sekä mannermaista että analyttistä viime vuosisadan filosofiaa. (Tässä yhteydessä huolestuttaa Tukiainen sanankäyttö (kursivointi minun): ”Persoonaton kieli saattaa olla omiaan *ilmaisemaan* kokemusta, jossa empiirisen subjektiiivisuuden valta-asema on horjunut ...”; jotta kieli voisi ilmaista jotakin, edellytetään jo erottelu sisällön ja välineen, kokemuksen ja kokijan välillä. Asubjektiiivisessä kokemuksessa ja kielessä näitä eroja ei ole, joten ne eivät myöskään ilmaise yhtään mitään: ne eivät ole kommunikaatiota. Mutkat oikoen ja Bataille’ta lainaten voisi sanoa, että asubjektiiivisen kielen tarkoitus ei ole kokemuksen ilmaiseminen tai kommunikointi vaan sen aiheuttaminen, tartuttaminen, elättäminen. Vastaavasti paikallisen ajattelun ”tarkoitus” ei ole ajatusten ilmaiseminen vaan ajatteluttaminen – tavalla,

»Tukiainen osuu naulankantaan sanoessaan, että nykyisin suomalaisia vaivaavat kysymykset ovat ratkaistavissa vain nykyisessä sekoittuneessa kielessä ja elämänmuodossa. Lisätään tähän vielä, että yksi noista ongelmista on, että monet kieleemme ja kulttuurimme piirteet ovat katoamassa.»

joka merkitsee elämän muuttumista ei-universalistiseen suuntaan.)

Olen tavannut useita kielitieteilijöitä ja filosofi, jotka kieltäytyvät uskosta, että ”ollaan” on olemassa tai pikemminkin, että se olisi ”ollaan”. Heidän näkemyksensä mukaan kielen ilmauksilla on aina kommunikatiivinen funktio (vrt. ajatusta empiirisestä subjektista), joten väite, jonka mukaan ”ollaan” on subjektiton ja objektiton on mahdollinen vain, jos ei ymmärretä, miten kieli toimii. Näin asubjektiiivisuus ja kielen ei-kommunikatiivinen ja ”toimimaton” puoli ovat yhtä.

Toiseksi: Tukiainen osuu naulankantaan sanoessaan, että nykyisin suomalaisia vaivaavat kysymykset ovat ratkaistavissa vain nykyisessä sekoittuneessa kielessä ja elämänmuodossa. Lisätään tähän vielä, että yksi noista ongelmista on, että monet kieleemme ja kulttuurimme piirteet ovat katoamassa. Tämä Pyllön laittamattomasti kuvaama ”tuhon hehku” on hyvin tunnettu ja dokumentoitu tosiasia, jonka kohtaaminen tai kohtaamattomuus pitkälle luonnehtii suomalaisen paikallisen ajattelun kysymistä; ei siksi, että pitäisi palata vanhaan, vaan siksi, että tuho on nykyisyyttämme ja tulevaisuuttamme.

Ja lopuksi: on hieman ironista kuulla, että asubjektiiivisen kielen ja mielen ilmiöihin keskittyminen paikallisen ajattelun kysymyksissä on

”turhan rajoittunutta ja yksipuolista”, kun kerran väitteenä (mainituista Nietzsche-Heidegger-Foucault- ja Frege-Russell-Evans-linjoista nähtynä) on, että subjektin ja objektin synty voidaan selittää (jos sitä ei *oleteta*) vain, jos aloitetaan niitä edeltävältä kokemuksen tasolta, mutta toisinpäin – eli subjektista ja objektista lähtien – asubjektiiivisen kokemuksen olemassaoloa ei voida selittää. Tämä suuruus- tai prioriteettijärjestys on paitsi eksplanatorinen myös looginen. Näin ollen Tukiainen esittämä ajatus, jonka mukaan ”suomalainen filosofia voi edetä sekä asubjektiiivisella että nykyisiä, hävitettyjä ja miksei myös uudenlaisia subjektiiuden muotoja luonnostelevalla rintamalla” on enemmän kuin tervetullut, joskin Tukiainen käsittääkseni jää meille ei-porvarillisen ja ei-länsimaisen subjektikäsityksen velkaa.

Tere Vaden

Kolme huomiota Vadénille

Ensimmäinen huomio koskee Vadénin subjektikäsitystä. Subjektin keskeisin piirre on sen avaruudellinen ja/tai ajallinen erottautuminen objektista, kokemuksen kohteesta. Tätä voidaan pitää käsitteellisenä totuutena: ei subjektia ilman objektia. Lisäksi Vadén kytkee subjektiiin mm. ennakoitavuuden, luotettavuuden, laskevan asenteen, tehokkuuden ja hallintapyrkimyksen. Vaikka nämä ovat lähes kaikkialla esiintyviä subjektii ominaisuuksia (tästä tuskin vallitsee erimielisyyttä), ne ovat kuitenkin vain tietynlaisen subjektii piirteitä. Vadénin yhtälö, jossa subjekti samastetaan länsimaiseen subjektiiin ja länsimainen subjekti puolestaan tehokkuuden ja luotettavuuden kaltaisiin persoonallisuuden ja käyttäytymisen piirteisiin, ei nähdäkseni ole pätevä. Ainoa subjektiiin väistämätön ominaisuus on ero objektiiin nähden. Se, miten subjekti objekteihin suhtautuu ja mitä se niillä tekee, on loogisessa mielessä satunnaista; ja tässä suhteessa esiintyy myös todel-

»Vadénin yhtälö, jossa subjekti samastetaan länsimaiseen subjektiiin ja länsimainen subjekti puolestaan tehokkuuden ja luotettavuuden kaltaisiin persoonallisuuden ja käyttäytymisen piirteisiin, ei nähdäkseni ole pätevä.»

lista vaihtelua, ei pelkästään länsimaisten ja ei-länsimaisten subjektiiuksien välillä vaan myös näiden (rajoiltaan hyvin epämääräisten) ryhmien sisällä. Kaikki subjektii eivät esimerkiksi käytä aikaansa tehokkaasti ja toimi aina luotettavasti. Länsimainenkin subjekti saattaa silloin tällöin suistua ailahtelemaan tehottomuuteen ja silti säilyttää subjektiiutensa.

Toinen huomio liittyy suomalaisen filosofian ainutlaatuisuuden kokemukSELLISIIN ehtoihin. Vadénin kirjoituksista on luettavissa postulaatti, jonka mukaan filosofian ainutlaatuisuus edellyttää kokemukSELLISTA ainutlaatuisuutta. Postulaatti ei sinänsä ole kovinkaan kyseenalainen, varsinkin jos pidämme mielessä kielen kokemukSELLISEN luonteen. Vadén kuitenkin uskoo, että nimenomaan asubjektiiivinen kokemuksen tapa on suomalaisen (ja itse asiassa myös espanjalaisen, englantilaisen, kiinalaisen jne.) filosofian ainutlaatuisuuden välttämätön edellytys. Subjektiiin kokemukset eivät siis hänen nähdäkseni voi olla siinä määrin ainutlaatuisia, että niistä olisi filosofisen ainutlaatuisuuden synnyttäjäiksi. Tämä on mielestäni virheellinen tai ainakin lisäperusteluita kaipaava väite. Kokemuksen subjektiiivisuus ei ehkä sulje pois sen ainutlaatuisuutta. Toisaalta kokemuksen asubjektiiivisuus ei välttämättä ole tae sen ainutlaatuisuudesta. Jokin tietty ainutlaatuinen kokemus saattaa olla ja onkin ainutlaatuinen filosofian välttämätön edellytys, mutta luullakseni ainutlaatuista kokemusta esiintyy sekä subjektiiivisissä että asubjektiiivisissä muodoissa. Filosofisen ainutlaatuisuuden välttämättömiä tai riittäviä edellytyksiä ei pitäisikään jäljittää kokemus-

ten subjektiiivisuuden tai asubjektiiivisuuden suunnalla lainkaan.

Kolmas havainto koskee epäpersoonallisen kielen todistusvoimaa. Koska Vadén pitää asubjektiiivista kokemusta ainutlaatuisuuden ehtona, hän luonnollisesti haluaa tietää, onko suomalaisessa kokemuksessa tuollaista asubjektiiivisuutta. Kielen epäpersoonallisuudet (esim. ”olla”) ovat hänen mielestään ”suoraan yhteydessä” asubjektiiivisen kokemuksen kanssa. Lisäksi saamme kuulla tämän ajatuksen olevan ”keskeinen osa sekä mannermaista että analyttistä viime vuosisadan filosofiaa”. Itse olen edelleen taipuvainen jättämään avoimeksi kysymyksen, osoittaako kielellinen todistusaineisto suomalaisen kokemuksen erityisen korkean asubjektiiivisuuden asteen suuntaan. Jos uskomme Vadénin tavoin, että espanjalaisten persoonakeskeinen kieli (tai vaikkapa Humen englanti) ei ole merkki mahdollottomuudesta antautua asubjektiiiviselle kokemukselle, niin ehkäpä suomen epäpersoonalliset piirteet eivät ole merkki päinvastaisesta mahdollottomuudesta pitäytyä subjektiiikeskeisessä kokemuksessa. Epäpersoonallisen kokemuksen ja persoonattoman kielen suhde ei näyttäisi olevan niin suoraviivainen kuin Vadén kirjoittaa. Ja voidaanhan suomessakin sanoa ”minä” ja suhtautua täysin vakavasti siihen väkevään illuusioon, jossa ego kommunikoi sisäisyytensä tapahtumia transsendentille toiseudelle.

Arto Tukiainen

Periferian filosofiaa

Toimittajan alkusanat

Sattumaa on kiittäminen siitä, että *niin & näin* -lehden teemana on tällä kertaa virolainen filosofia. Allekirjoittanut näet sattui saamaan käsiinsä nuoren virolaisfilosofi Helen Eenmaan toimittaman teoksen *Eesti filosoofia: mis see on?* (2002) pikainen selailu johti pikaiseen päätökseen: virolainen filosofia ansaitsee tulla tunnetuksi myös suomalaisten filosofian harrastajien keskuudessa. Eenmaan kirjan suomentamisen sijasta toimitus päätyi myös aiemmin julkaisemattomia kirjoituksia sisältävään teemanumeroon, semminkin kun se sujuvasti jatkaa Venäjän, Yhdysvaltain, Ranskan tai koko Euroopan ja islamilaisen maailman teemojen sarjaa. Sattuma avasi mahdollisuuden, Helen Eenmaalle sekä suomentajille Rain Otsille, Heikki Suomiselle, Tero Leponiemelle ja Niklas Vainiolle ja apurahan myöntäneelle Suomen Kulttuurirahaston Pirkanmaan rahastolle kuuluu kiitos mahdollisuuden realisoitumisesta, ja tietenkin myös kaikille numeromme virolaisille kirjoittajille.

Silkkaa sattumaa teeman valinta ei ollut. Viron monipolvinen historia saksalais- ja venäläisvallan alla, ensimmäisen tasavallan dramaattiset vaiheet, toinen tasavalta ja lopulta liittyminen Euroopan Unionin nimellä tunnettuun imperiumiin tarjoavat kyliksi historiallista yllykettä eteläisen naapurimaamme filosofian esille tuomiselle. Muitakin vaikuttimia oli. Kuten kysymys siitä, mitä annettavaa Euroopalle ja muulle maailmalle virolaisella filosofialla ja kulttuurilla saattaisi olla? Ei ehkä yksinään, vaan osana Baltian ja Fennoskandian valtioiden muodostamaa mielenkiintoista kulttuurivyöhykettä, johon myös Pietarin alue maantieteellisesti kuuluu. Onko tällaista suurlueta edes olemassa? Ehkei sellaisenaan ja noin vain. Mutta voisi olla. Kun asiaa ajatellaan esimerkiksi niin sanotun eurooppalaisen filosofian kannalta, Baltian ja Skandian mailla saattaa hyvinkin olla jotakin sellaista, mi-



Peeter Allik, *Radically correct. Little but considerable difference.* 150 x 210 cm, öljyväri, 2001

tä eurooppalaisen filosofian suur- tai keskusvalloilla – Saksalla, Englannilla, Ranskalla, Italialla, Venäjälläkään – ei ole: vapaus oman kulttuurin yksipuolisesti hallitsevasta ja dominoivasta asemasta osallistensa aivoissa ja aivoituksissa. Suurten sivistysmaiden filosofit ovat myös suurten kulttuuriensa prisoneerejä, kun taas pienten, ”periferisten” ja vähemmän itse-riittoisten maiden ja kulttuuripiirien filosofit ovat pakotettuja vapaammin valitse-

maan filosofisten harrastustensa aiheet ja lähdeaineistot, esitystavat ja argumentaation muodot. Yksi orientoituu Ranskaan, toinen Englantiin, kolmas ammentaa tarvitsemansa ajattelun ainekset vähän joka ilmansuunnalta. Mikään lähtökohta ei dominoi – ainakaan periaatteessa.

Moinen periferisen aseman tuottama ulkopuolisuus ja eklektismi voi kuitenkin joh-

taa simulaatioon ja epäitsenäiseen jäljittelyyn. Sellainen onkin yleistä ja tavallista niin Suomessa kuin Virossakin. Silloin filosofit ja muut tutkijat tyytyvät väsäämään kehnompia tai parempia jäljittelmiä isompiensa tekeleistä: tutkielman tai artikkelin, jossa matkitaan ihailtujen ranskalaisfilosofien argumentaatioita tai kirjoitetaan uniikkeista pohjoismaisista hyvinvointivaltioista yhtä asiantuntevamattomasti kuin joku tässä suhteessa kehittymättömämmästä elinympäristöstä tuleva amerikkalainen tai italialainen yhteiskuntafilosofi saattaisi niistä kirjoittaa. Komiikka ei olekaan kaukana, kun vaikkapa John Rawlsin tai Richard Rortyn yhteiskuntafilosofioita luetaan ja tutkitaan ikään kuin niihin sisältyisi paras tieto ja vankin kokemus yhteiskunnan organisoitumisen perusperiaatteista.

Tilanne muodostuu yhä kehnommaksi, kun yhä useampi jäljittelijä päätyy jäljittelemään yhden ja saman kulttuurin suurvallan tai suuren kielialueen ajattelun muotoja ja sisältöjä. Nykyään puhe on tietenkin angloamerikkalaisesta kulttuuripiiristä ja sen suurvalloista, Englannista ja eritoten Yhdysvalloista. Juuri muuta kuin englantia ainakaan suomalaistutkijat eivät näytä taitavan, mikäli lähdeluetteloiden perusteella voidaan jotakin päätellä. Jos taitavat mutta eivät käytä, niin silloin yhden kielen ylivalta kertoo yhden kielialueen ylivallassa: ilmeisesti oletetaan, että kaikki relevantti tieto ja viisaus on julkaistu englanniksi.

Periferisten maiden filosofien vapaus kulttuuriseen eklektismiin tarjoaisi kuitenkin mahdollisuuden muuhunkin kuin simulaatioon ja imitaatioon. Skandinaaviset ja baltialaiset filosofit voisivat poikkeuksellisen kulttuuris-maantieteellisen asemansa ansiosta kehittää omaperäisiä filosofisia näkökulmia, joihin suurvaltojen filosofit eivät omassa asemassaan tietenkään pysty: näkökulmia, jotka rakentuvat moninaisista kulttuurisista aineksista ja niistä tiedoista ja kokemuksista, joita oma erityislaatuinen asema voi tarjota. En tarkoita, että isojen maiden valtafilosofiat tulisi hylätä, vaan päinvastoin niitä voisi käyttää, kehittää ja soveltaa omaperäisillä tavoilla. Tulisikin kokoontua yhteen ja alkaa miettiä, mitä erityistä voisi olla baltialais-fennoskandinaavisessa lähtökohdassa ja perspektiivissä todellisuuteen ja eilisen nykypäivän filosofioihin.

Jos hyvin käy, virolaisen filosofi-

an teema saa jatkokseen seminaarin ja muitakin tapahtumia, joissa Viron, Latvian, Liettuan, Suomen, Ruotsin, Norjan, Islannin ja Tanskan filosofit voivat – ei toistaa ja jäljitellä isompiensa oppeja ja aatteita – vaan tutkia ja kehitellä omanlaisiaan näkökulmia länsimaiseen ja eurooppalaiseen filosofiaan. Kuten taannoin islam-teemakin pyrki osoittamaan, eurooppalainen filosofiahan ei edes ole mitenkään puhtaasti eurooppalaista, kuten ei itse Eurooppakaan ole vain ”Eurooppaa”. Jos ”eurooppalainen” kulttuuri ja filosofia rakentuvat omaksi onnekseen myös ”ei-eurooppalaisista” aineksista, miksei onneksi olisi sekin, että skandinaaviset ja baltialaiset tai muut periferiset näkökulmat olisivat nykyistä voimallisemmin määrittelemässä ja muokkaamassa ”eurooppalaiseksi” tai ”länsimaiseksi” filosofiaksi ja kulttuuriksi nimitettyjä asioita; siis nimenomaan muokkaamassa ja muuttamassa todellisuutta, eikä vain adaptoitumassa ja alistumassa suurten kulttuurien määrittelemiä todellisuuksiin?

Samanlainen haaste voidaan esittää tietenkin myös kulttuuristen suurvaltojen sisällä: miten päästä siihen, että Euroopan tai Pohjois-Amerikan suurvallat olisivat monikulttuurisia myös filosofioissaan ja muissa tieteissään? Keillä Yhdysvaltain, Englannin, Ranskan tai Saksan väestöstä todella on mahdollisuus vaikuttaa maidensa kulttuuri- ja tiede-elämän voimasuhteisiin? Kysymys on vallasta ja politiikasta, kuten siitä millä perusteella kulttuuriset pääomat yhteiskunnassa jakautuvat tai mihin perustuu se, mikälaisia muotoja ja sisältöjä, esityslistoja ja tärkeysjärjestyksiä kulttuurin asiat saavat.

Mikäli joskus koittaa se päivä, jolloin Pohjoismaiden ja Baltian monikulttuuristen pikkuvaltioiden filosofit kokoontuvat suunnitelluissa merkeissä yhteen, niin toivottavasti osallistujien joukossa on myös filosofeja Euroopan ja länsimaisen kulttuurin muiltakin reunoilta ja keskusten sosiaalisista ja kulttuurisista periferioista. Silloin voidaan osoittaa sellaiseen tulevaisuuteen, jossa kulttuurinen itsetunto ei rakennu uhon, ylimielin, alemmuuden, ylemmyyden tai jopa vihan ja kaunan aineksista. Sellaisessa tilanteessa ei tietenkään olisi mitään perusteita estää valtakulttuurien filosofeja liittymästä kirjajaan seuraan.

Mikko Lahtinen

»Periferisten maiden filosofien vapaus kulttuuriseen eklektismiin tarjoaisi kuitenkin mahdollisuuden muuhunkin kuin simulaatioon ja imitaatioon.»

Tekstejä Viron filosofiasta

- Hütt, Vladimir. Alfred Koort ja eesti filosoofia (Eesti filosoofilise mõtte omapära probleemid juurde). *Teaduslugu ja nüüdsiaeg IX*. Tallinna 1994, 24-43.
- Juske, Ants. Filosoofia võimalikkusest Eesti Vabariigis. *Eesti Päevaleht* 14. elokuuta 1995, 7.
- Kangilaski, Jaan. Analüütiline filosoofia ja Eesti. *Kultuurileht* 13. syyskuuta 1996, 5.
- Kaplinski, Jaan. Eesti filosoofia. *Akadeemia* nro 9, 1995, 1868-1876.
- Kaplinski, Jaan. Heidegger, emakeel ja keelema. *Vikerkaar* nro 10/11, 1997, 187-189.
- Kaplinski, Jaan. Eesti dekoloniseerimine. *Eesti Ekspress B: Areen* nro 8, 23. helmikuuta 2000, 6.
- Argo Riistani usutus Jaan Kaplinskiga: Eesti on Lääne maailma agul. *Eesti Ekspress B: Areen* nro 3, 18. tammikuuta 2001, 10-11.
- Kivistik, Jaan. Kas Eesti filosoofia on juba maailmatasemel? *Postimees* 6, syyskuu 1993, 6.
- Krull, Hasso. Olemise vundamendid. *Postimees* 19, joulukuuta 1996, 17.
- Kull, Aivar. Filosoofia ajaloo võimalikkusest Eesti Vabariigis. *Sirp* 28, toukokuu 1993, 5.
- Kõik inimesed haritakse kirjanikkudeks: Vestlus Madis Kõivuga. *Vikerkaar* nro 3, 1991, 83-89.
- Die Hammerklavierosonate: Kokkusaamine Madis Kõivuga. *Teater. Muusika. Kino*. nro 11, 1998, 12-26; nro 12, 1998, 52-57.
- Kõiv, Madis. Was ist des Esten Philosophie: Metafilosoofiline mõtisklus. *Akadeemia*. 1999 nro 11, 2449-2480; nro 12, 2673-2704; 2000, nro 1, 193-222; nro 2, 417-446; nro 3, 639-670; nro 4, 901-926.
- Loone, Eero. Eesti filosoofia ida ja lääne piiril. *Studia Philosophica* nro1 (37) 1993, 129-155.
- Loone, Eero. Eesti ajaloofilosoofia tõus ja häbumine. *Teaduslugu ja nüüdsiaeg IX*, Tallinna 1994, 53-62.
- Loone, Eero & Mätlik, Tanel & Parve, Valdar. *Konflikt, Konsensus, Moraal. Uurimusi pluralistliku diskursuse filosoofiast*. Tartu Ülikooli Kirjastus, Tartto 1994.
- Luks, Leo. Eesti haridussüsteemi nõuded gümnaasiumi õppeainele ”filosoofia”. *Sirp* 2. kesäkuuta 2000, 12-13.
- Matjus, Ülo. Filosoofia võim ja võimutus. *Akadeemia* nro 2, 1997, 326-342.
- Matjus, Ülo. Filosoofiast Välis-Eestis. *IV Välis-Eesti kongress 29.-30. juunil 1999. a. Tallinas: Ettekannete kokkuvõtteid*. Välis-Eesti Ühing, Tallinna 1999, 47-48.
- Parhomenko, Eduard. Über die Möglichkeit der Phänomenologie in Estland. *Journal Phänomenologie* nro 8, 1997, 27-29.
- Parhomenko, Eduard. Filosoofia kasutusest. *Vikerkaar* nro 10, 2000, 97-115.
- Parhomenko, Eduard. Filosoofia Eestis: Üks metaentsüklopeediline esitus. *Akadeemia*

nro 8, 2002, 1579-1587.
 Park, Andrus. Critical Philosophy of History in Soviet Thought. *History and Theory* vol XXVII, 1988, 41-54.
 Rebane, Jaan. Filosoofiapärändi tõlkimisest ja Eesti filosoofiast. *Sirp ja Vasar* 28. marraskuuta 1986.
 Ruutsoo, Rein. Filosoofia tuleb pöörata näoga Eesti poole. *Horisont* nro 5, 1990, 23.
 Ruutsoo, Rein. Eesti ajaloo uurimise kaitseks. *Sirp* 22. Marraskuu 1991, 13.
 Ruutsoo, Rein. Eesti filosoofia bürokraatia ja

kultuuri vahel. *Looming* nro 12, 1991, 1668-1684.
 Scanland, James P. *Marxism in the USSR*. Cornell University Press, Ithaca, Lontoo 1985.
 Sutrop, Urmas. Eesti-Läti maavõistlus filosoofias. *Postimees* 9. Elokuu 1993, 7.
 Sutrop, Urmas. Nietzsche, Kaplinski ja eesti filosoofia. *Akadeemia* nro 6, 1996, 1146-1162.
 Tomson, Toivo (toim.). Eesti teadusfilosoofia ja -metodoloogia bibliograafiline nimestik. *Teaduslugu ja nüüdisaeg IX*, Tallinna 1994,

250-311.
 Uibopuu, Valev. Tartus ilmus "Studia Philosophica" I. *Tulumuld: Eesti kirjanduse ja kultuuri ajakiri* nro 3, 1993, 142-143.
 Valt, Lembit. Eesti teadusfilosoofia vastuseisust parteiideoloogiale. *Teaduslugu ja nüüdisaeg IX*, Tallinna 1994, 44-52.
 Vihalemm, Rein. Teadusfilosoofia staatusest nüüdisajal ning selle eripärad ja perspektiividest Eestis. *Teaduslugu ja nüüdisaeg IX*, Tallinna 1994, 6-23.

Viron historia

n. 10 000 eaa. nykyisen Viron alue vapautui jääpeitteestä.

n. 3300 eaa. Suomenlahden molemmille puolille idästä ja kaakosta leviää ns. kampakeraaminen kulttuuri. Viroon jäänyt suomalais-ugrilainen heimo tai heimot sulauttivat itseensä kantäväästön.

1030 Tartto mainitaan ensimmäistä kertaa kirjallisissa lähteissä.

1154 Tallinnan (Lindanisen) kaupunki mainitaan ensi kerran kirjallisissa lähteissä.

1171 Paavi Aleksanteri III antaa bullan, jossa kehoitetaan osallistumaan ristiretkelle Viron alueelle. Se, joka valloittaa alueet Kristukselle, saa pitää ne myös maallisessa hallinnassaan. Virosta tulee Jumalan Äidin Marian maa. Osallistuminen ristiretkelle Marian maalle rinnastetaan Pühan Maan Jerusalemin ristiretkeen osallistumiseen.

1201 perustetaan Riika, josta tulee Euroopan itäisen laajentumisen tukikohta Baltian alueella.

1208 – 1227 virolaisten muinainen vapaustaistelu eurooppalaisia valloittajia vastaan.

1219 Tanskan Valdemar II valloitti virolaisilta Tallinnan.

1270 – 1272 virolaissyntyinen filosofi Mauritius de Revalis opiskelee Pariisissa yliopistossa ja toimii myöhemmin Tallinnan dominikaanikoulun opettajana ja kirjastonhoitajana.

23.4.1343 virolaisten kapina saksalaisten ylivaltaa vastaan. Turun piispa lähettää virolaisille apujoukkoja, jotka myöhästyvät vuorokaudella. Virolaiset murskataan.

1346 Tanska myy sen hallussa olleet Pohjois-Viron alueet Saksan ritarikunnalle.

1525 ensimmäinen tiedossa oleva vi-

ronkielinen painojulkaisu.

1558-1582 Liivimaan sodat. Etelä-Viron hallitsee Puola.

1629 koko Viron- ja Liivinmaa Väinäjolle asti Ruotsin vallan alle (Altmarikin rauha).

1631 ensimmäinen kirjapaino Tarttoon.

1632 Tarton yliopisto (Academia Gustaviana) perustetaan.

1700 – 1710 Pohjan sota.

1700 Narvan taistelu.

1708 Tartto tuhoetaan.

1710 Viro luovutetaan Venäjän valan alle.

1739 ensimmäinen kokonainen raamattu viron kielellä.

1802 Tarton yliopisto aloittaa uudeleen toimintansa.

1819 – 1820 runoilija, Kristjan Jaak Peterson (14.3. 1801 Riika - 4.8. 1822 Riika) opiskelee Tarton yliopiston filosofisessa tiedekunnassa. Hänen runoiltaan, viron kielen asemaa käsittelevillä artikkeleillaan ja muulla toiminnallaan on suuri vaikutus virolaisen kansallisoromantiikan syntyyn.

1816 maaorjuus lakkautetaan Virossa. Koska maa jäi kartanoiden omistukseen, talonpojista tuli vuokralaisia.

1838 Viron Oppineitten Seura perustetaan.

1857 Voldemar Jannsen perustaa vironkielisen *Perno Postimees* -sanomalehden.

1857 Fr.R. Kreutzwald julkaisee Kalevipoeg- eepoksen sanomalehden jatkokertomuksena.

1862 *Kalevipoeg* painetaan Kuopiossa.

1869 Ensimmäinen maanlaajuinen laulujuhla Tartossa.

1870 Rautatie otetaan käyttöön.

04.6.1884 Virolaisten Ylioppilaiden Seuran sini-musta-valkoinen lippu vihittää käyttöön Otepäällä.

1913 Vivi Lönnin ja Armas Lindgrenin suunnittelema Estonia-teatteri valmistuu.

24.2.1918 itsenäinen Viron Tasavalta julistetaan Tallinnassa.

1918 helmi- marraskuu Viro Saksan miehittämänä.

28.11.1918 – 03.01.1920 Viron vapaussota.

23.6.1919 virolaiset voittavat Rüdiger von der Goltzin johtaman Saksan Landeswehrin Volmarissa.

02.02.1920 Tarton rauha. Neuvosto-Venäjä tunnustaa Viron itsenäisyyden.

7.06.1940 Neuvostoliitto miehittää Viron.

14.06.1941 Noin 10 000 virolaista kyyditetään Siperiaan.

1941 – 1944 Saksa miehittää Viroa.

1944 – 3350 virolaista vapaaehtoista osallistuu Suomen torjuntataisteluihin.

1949 II joukkokyyditys, jossa 20 000 virolaista kyyditetään Siperiaan.

1955 Viron Televisio aloittaa toimintansa.

1964 Urho Kekkonen pitää vironkielisen puheensa Tarton yliopiston juhlasalissa.

1988 Laulava vallankumous.

23.8.1989 sinimustavalkoinen lippu nostetaan Tallinnan Toompean torniin.

23.8.1989 Baltian ketju Molotov-Ribbentrop -sopimuksen 50. vuosipäivänä.

20.8.1991 Viro julistautuu itsenäiseksi.

1995 Tarton yliopisto hyväksyy ensimmäiset filosofian pääaineopiskelijat.

1999 seminaari "Mistä puhumme kun puhumme virolaisesta filosofiasta?"

2004 Virosta tulee Euroopan Unionin sekä NATO:n jäsen.

2004 *niin & näin* julkaisee virolaisen filosofian teemanumeron.

Rain Ots

Criticism of Capitalism

PEENLEIB

Kapitalism kriitika maitsesõltu veeleht
kõikjal saadaval - koltsas

0.5 kg

20.10.00



4 21714 153 1421

Violainen filosofia?

Tämä on vanha kysymys ja vanha haaste. Nietzsche esitti sen teoksessaan *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Nietzschen mielestä meillä on hyvät perusteet uskoa, että uralilais-altailaisen kielialueen filosofioiden (joissa subjektin käsite on vähemmän kehittynyt) kehitys ja tapa katsella maailmaa on toisenlainen kuin indoeurooppalaisilla tai muslimeilla.

Nietzsche oli filologi ja runoilija, hän ymmärsi kieltä paremmin kuin suurin osa heistä, jotka kutsuvat itseään filosofeiksi. Nimittäin ”filosofi” ja ”filosofia” ovat arkikielen käsitteitä eivätkä ne ole syntyneet rajoja asettamalla, määrittelemällä, vaan toisin tavoin. ”Filosofian” määrittelemisen olisi henkistä väkivaltaa.

Vallantahto ilmenee selvänä määrittelemisessä. *Määritteleminen on määräämistä*. Määritelmä on määräys, laki ja asetus. Määritelmämme koettaa sanella toisille, kuinka heidän pitäisi ajatella ja käsittää. Ikään kuin kiinnittäisimme yhden sanan merkityksen ja kieltäisimme muita käyttämästä sitä omalla tavallaan. *Kieli on vanhempi kuin me* emmekä me voi sitä mielivaltaisesti muuttaa. Mutta juuri määrittelemisenhän on muuttamista. Kieli ei elä määritelmässä eikä määritelmistä. *Kieli on sekakieltä, se on ideogrammeja ja hieroglyfejä yhdessä äänne- ja tavukirjoituksen kanssa*.

Eräs asia, jonka kanssa ”filosofialla” on paljon tekemistä, on tavallisessa kielessä ajatellun kääntäminen toisenlaiseen, ideogrammittomaan kieleen, kuvakirjoituksen kääntäminen tavukirjoitukseksi.

Määritelmät ovat lyhyitä, nimenomaan mahdollisimman lyhyitä kuvien, mielikuvien kirjallisia kuvauksia. Mutta kirjallisten kuvausten muodostaminen kuvista on vaikeaa. Luonnollinen ajattelumme käyttää ”mieliteitä” ja mielteet ovat kuin ideogrammeja, mielikuvia. Ajattelussamme elävä ja siitä syntyvä teksti on kuin sarjakuva, jossa perusinformaatiota kantaa kuva, ja teksti selittää ja täydentää sitä. Ideogrammeilla ajattelu, tällaiset sarjakuvat eivät enää luonnistu meiltä. Olemme ottaneet tavoitteeksemme kääntää sarjakuvat tavallisiksi teksteiksi ilman kuvia. Se on vaikeaa, ehkä mahdotonta, ellei hyödynnetä kielen omia mahdollisuuksia kääntää kuvia sanoiksi ja kirjoitukseksi, ja jollei näitä mahdollisuuksia oteta käyttöön järjestelmällisesti.

Tiedämme, mitä on hyvä, mitä on paha, mitä on kaunis ja mitä on ruma, mitä on rakkaus, mitä onni, mitä on kipu

ja mitä on oikeudenmukaisuus. Meillä on näistä asioista ideogrammit, jotka olemme poimineet ja muodostaneet siitä, mitä olemme lapsena kuulleet ja lukeneet. Mutta ne ovat sisäisiä ideogrammeja, kuvia, joissa on mentaalisia osatekijöitä, muistoja nähdystä, kuullusta, kosketetusta ja myös sanotusta. Käsiteideogrammit eivät ole puhdasta tekstiä eivätkä puhtaita kuvia vaan sekoituksia, kuin pilahveja, joissa liha, riisi, suola ja mausteet ovat niin sekaisin, ettei niitä voi enää erottaa toisistaan. On hetkiä, jolloin meidän selitettävä ja määriteltävä näitä ideogrammeja. Ne ovat filosofisia hetkiä. Tämä on sivistyneiden yhteiskuntien inittiaatoriitti. Käsitteemme, mielikuvat, joutuvat epäilyksen alaisiksi tai tuhottaviksi, joudumme pukemaan ne sanoiksi tai oppimaan niille uudet sanat. Joudumme oppimaan ne rakkauden, onnen, oikeudenmukaisuuden, hyvän, pahan ja monien muiden sanojen määritelmät, joita perinne pitää ainoina oikeina. Mielikuvamme ja ideogrammimme, rakkaus, oikeudenmukaisuus, paha ja hyvä, osoitetaan vääriksi tai ainakin alkukantaisiksi.

Tietenkin yhteiskunnassa käydään parhaillaan valtakamppailua, ja se on myös kamppailua määritelmistä. Ilmaantuu uusia määrittelijöitä, jotka ilmoittavat, että rakkautta ei ole x, vaan y, että oikeudenmukaisuutta ei ole w vaan z. Filosofia ei ole tätä, vaan tuota.

Süspä filosofia on valtapeliä, ja joka ottaa siihen peliin osaa, pelaa vallan vuoksi. Filosofiat ovat kuin puolueita, joilla jokaisella on tunnetut edelläkävijänsä, omat määritelmäjärjestelmänsä ja oma jäsenkuntansa, joka ottaa määritelmät omakseen ja pelaa niillä. Paradoksaalisesti kullakin puolueella ja filosofialla on omat patriarkkansa ja omat määritelmänsä ja niin filosofiat eivät koskaan pääse mistään yksimielisyyteen ja niiden välillä on yllättävän vähän dialogia ja ymmärrystä. Filosofian kielet ovat pikemminkin vallan kuin hengen kieliä, autoritaarisia ja suljettuja, eikä filosofialla ole tähän päivään mennessä ollut kunnollista metakieltä, jolle filosofian kieliä voisi kääntää ja verrata siten keskenään.

Filosofia on osa kulttuuriamme. Myös filosofiaan initoituminen on määrittelyä, siinä nuori ihminen vieraan-
nutetaan omista ideogrammeistaan ja pakotetaan hyväk-
symään ilmoitetut kuvaukset, määritelmät, käsitteet. Koska
nämä määritelmät ovat tosiasiallisesti kuvien käännöksiä,
ympärikertomuksia, sanoituksia, ovat ne mielivaltaisempia
kuin filosofit haluavat myöntää. Määritelmien myöntä-
minen mielivaltaisiksi järkyttäisi niiden valtaa ja muuttaisi
myös filosofian mielivaltaiseksi, leikkisäksi.

Filosofia ei niinkään yritä löytää uutta kuin kerrata
vanhaa toisin tavoin, selittää, kuvata. Filosofisen puolueen
johtaja on se, jolla on eniten uskallusta väittää, että se ja se
asia ei ole *todella* niin kuin siihen asti on ajateltu ja kuvattu,
vaan toisin. Hän uskaltaa väittää tietävänsä paremmin ja
pyrkii saamaan itselleen opetuslapsia. He ottavat johtajan
”todellisen” omakseen, uskovat siihen ja julistavat sitä.

Mutta mistä oikeastaan on kyse, kun filosofi sanoo, ettei
A todella ole A vaan B? Esimerkiksi kun hän väittää, että filo-
sofiaa ei ole se, mitä tehdään itämaisilla kielillä, ainoastaan
se, mitä tehdään länsimaisilla kielillä. Näin väittäessään hän
pyrkii muuhunkin kuin pelkästään tutkimaan sanan ”filo-
sofia” käyttöä. Hän pyrkii sääntelemään, eikä puhu tieteen
vaan vallan kieltä.

Mitä siis tarkoittaa, kun filosofi sanoo, että filosofia ei
ole globaalia vaan länsimaista? Tähän astihan on puhuttu
intialaisesta ja kiinalaisesta filosofiasta ja niistä on kirjoj-
tettu tuhansia kirjoja useilla idän ja lännen kielillä. Hän
tunnustaa tähän asti käytettyä sanaa ja käyttää sitä. Kun ky-
symme tätä häneltä, hän sanoo jokseenkin, että ”filosofiaa
ei ole kaikki se, mitä nimitetään filosofiaksi (pidetään filo-
sofiana), ainoastaan osa siitä”. Tähän asti siis sanalla ”filosofia”
on ollut väärä, ilmeisesti liian laaja merkitys. Merkitystä
tulee korjata, täsmentää. Miksi? Onko ”filosofia” nykyisessä
käytössään ristiriitainen, sisältääkö se yhteensopimattomia
merkityskomponentteja? Vai onko se liian laaja ja epämaa-
räinen? Kummassakin tapauksessa pitäisi sanan merkitysala
jakaa moneen osaan. Mutta sitä filosofi ei tee. Hänen
lähtökohtansa ei ole looginen, vaan voluntaristinen, hän
tahtoo, että filosofia olisi jotain muuta kuin mitä se tähän
asti on ollut. Hän myöntää *oikeaksi* filosofiaksi vain osan
sanon denotaatiosta ja heittää laidan yli loput, suorittaa niin
sanotun filosofian etnisen puhdistuksen, jossa filosofiasta
siivotaan pois filosofisesti tai rodullisesti vieraina pidetyt
ainekset. Näin ollen häntä ei tietenkään kiinnosta, mikä saa
mennä, kuinka uuskonfutselaista tai Vedantan ”filosofiaa”
pitäisi nimittää. Ne vaan heitetään syrjään, ”pois”.

Näin filosofillamme on hallussaan todempi, filosofiampi

**»Filosofia ei niinkään yritä löytää uutta
kuin kerrata vanhaa toisin tavoin, selittää,
kuvata. Filosofisen puolueen johtaja on se,
jolla on eniten uskallusta väittää, että se
ja se asia ei ole *todella* niin kuin siihen asti
on ajateltu ja kuvattu, vaan toisin.»**

filosofia. Hän siis tiesi, mitä filosofia on. Mitä tämä tietä-
minen tarkoittaa? Mitä hän tiesi? Ei muuta kuin yhden
sanon merkityksen. Hän tiesi (arveli, uskoi?), että kyseisellä
sanalla (ja siis myös muilla sanoilla) on *aito merkitys*. Jos hän
ei olisi ajatellut niin, hän ei olisi alkanut kinastelemaan siitä,
millä tavalla tätä yhtä sanaa pitäisi käyttää. Sitä on käytetty
jo kauan, kaksi ja puoli tuhatta vuotta ennen häntä. Vai
onko sitä käytetty epätieteellisesti, sekavasti, virheellisesti?
Sitä hän väistämättä väittää.

Sanan tavallinen, sen käypä merkitys ei ole filosofil-
lemme sen aito merkitys, mutta juuri tavallista merkitystä
hän haluaa muuttaa, ilmoittaa Jeesuksen tavoin, että tähän
asti tätä on kutsuttu filosofiaksi, mutta nyt minä sanon, että
se ei ole filosofiaa alkuunkaan. *Tosi merkitys* on pyhä, sille
kannetaan uhrilahjoja.

Joka väittää, että A ei ole alkuunkaan A vaan jotain
ihan muuta, väittää oikeastaan tietävänsä sanan *toden mer-
kityksen* ja toivoo, että sanaa käytettäisiin sen mukaisesti.
Silloin hän oikeastaan haluaa valtaa sanoihin ja sanojen
kautta ihmisiin. Häntä, joka väittää, ettei jokin oikeasti
ole jotakin, voi kritisoida sanomalla, ettei hän vain esitä
väitettä, vaan tekee samalla jotain muuta. Tämä on vallan
kielen neutraloimista vallan metakielellä. Voisi myös sanoa:
aiempien olosuhteiden palauttamista, kielen vapauttamista
filosofisista valtapeleistä.

Virolaista filosofiaa ei ole vielä olemassa. Monenlaisia
koulukuntia on perustettu. On oppituoleja, ryhmiä, ope-
tuslapsia. Mielikuvana: ovi ja ovella kyltti

”FILOSOFIAN INSTITUUTTI

Kantausta, fichtausta, hegelöintiä arkipäivisin kello n–n”

Jaan Kaplinski (synt. 1941) on runoilija, kääntäjä, esseis-
ti ja kulttuurikriitikko, jota on Jaan Krossin ohessa esitet-
ty myös Nobel-ehdokkaaksi. Kaplinski on osallistunut aktiivisesti virolaiseen yhteiskunnalliseen keskusteluun sano-
malehtikirjoituksillaan sekä internet-sivuillaan osoitteessa
jaan.kaplinski.com. Kaplinski opiskeli romaanista filologia-
a ja lingvistiikkaa Tarton yliopistossa, josta valmistui vuon-

na 1964. Hän toimi Viron parlamentissa riigikogussa kan-
sanedustajana vuosina 1992–95. Hän on työskennellyt ling-
vistiikan, sosiologian ja ekologian tutkijana ja on myös on
useiden tieteellisten seurojen jäsen. Kaplinski on luennoinut
monista aiheista useissa yliopistoissa. Tampere-talon Suures-
sa filosofiatapahtumassa hän piti esitelmän aiheesta ”Jos
Heidegger olisi ollut mordvalainen”.

Viime aikoina sieltä on kantautunut usein kitinää, viilaamista ja taontaa. Siellä väännetään, taotaan ja viilataan viron kielen sanoja sopiviksi neljännen filosofin – Heideggerin – kääntämiseksi.

Nietzschen muisto on olemassa. Haaste kielelle: hangoitella, pistää vastaan, luopua kääntämisestä, kieltäytyä olemasta kieli, johon jotain käännetään, ainoastaan kieli, joka itse sanoo jotain. Siis kieli, jossa me, jotka kieltä käytämme, kuvailemme omia ideogrammejamme, omia mielikuviamme. Tämä on avioliittomme kielen kanssa, avioliitto, jossa ovat vain nämä kaksi – kuvitelmamme eli ideogrammimme sekä kielemme. Ei ole ketään kääntämässä, eikä opettamassa ajattelu- tai avioliittotekniikkaa, sitä, kuinka olla ja mitä tehdä. Ei van der Veldea, ei Kantia, ei Hegeliä, ei Heideggeria.

Ei ole olennaista, nimitämmekö me kielen elävöittämistä, kielessä nukkuvien ajatuksien löytämistä ja niiden henkiin herättämistä filosofiaksi vai emme. Se on kaikista mukavin tapa nimittää, varsinkin kun emme usko, että sanoilla olisi oikeita merkityksiä. Sanan normaalin käytön piiriin ”virolainen filosofia” mahtuu kyllä, kuten mahtui Miguel León-Portillan ”Nahuan filosofiakin”.

On kaksi lähestymistapaa. Ensimmäisestä oli jo puhetta. Tämä tapa on kuvien, kuvakirjoituksen kääntäminen kieleksi, sanoiksi ja kuvailuksi, käsitteiden määrittely mukaan lukien. Kuvakirjoitus on ensin, meillä on kuva, kokemuskuva asioista, joita tapaamme nimittää kivuksi, elämäksi, rakkaudeksi, viisaudeksi. Mutta sen kuvan pukeminen sanoiksi on vaikeaa ja vaivalloista. Tätä on tehty kaksi tuhatta vuotta, mutta pitkälle ei ole päästy. Vieläkin pitää kiistellä siitä, mitäkipu, elämä, rakkaus ja viisaus *varsinaisesti* ovat, aloittaa niiden määrittely alusta. Päivästä päivään, polvesta polveen. Eikä eri määritelmiä voi siltikään kunnolla vertailla keskenään, sillä sopivaa kuva- tai tavukieltä ei ole. Hyppy kuvakielestä tavukieleen ei kuulu kumpaankaan, se ei ilmene kuvissa eikä tavuissa. Jos olisi kieli, joka sisältäisi molemmat, jos olisi kuvien tavuiksi kääntämisen, käsitteiden määrittelyn kielioppi, olisi kaikki helppoa ja suuri osa filosofiasta olisi tarpeetonta, varmaankin niin tarpeetonta, että sitä ei olisi voinut syntyäkään.

Toinen lähestymistapa on tavujen kääntäminen kuviksi. On olemassa tavuja, sanoja, fraaseja. Syvennymme niihin, muodostamme niitä, pelaamme tavulottoa, joka synnyttää uusia mielenkiintoisia yhdistelmiä. Mitkä yhdistelmät ovat mahdollisia, luonnollisia, onnistuneita, sen määrää kieli, sen määrää kielen mahdollisuuksien kielioppi.

Tõnu Luik on kääntänyt Heideggerin lausuman *die Sprache spricht* viroksi ”kieli kieltää” [keel keelab]. Oikeastaan viron kieli ei kiellä vaan kieliä. Kieli kieliä. Mielikö sitten mieli? Vaiko sittenkin mieli miellyttää? En tiedä, ei tule mieleen. Jos ei tule mieleen, oliko siis mielessä ja lähti mielestä pois vai eikö ollutkaan mielessä?

Mitä on mielessä? Kuva. Mielessä onkin kuva. Mieli on kuvakirjoitusta. Kieli kieliä niin, että mieli mieliä kuvan mieleen tulemaan. Mielestä kuva itse katoaa, ilman kieltä. Kieli ja mieli kulkevat vierekkäin. Kieli kieliä ja mieli mieliä, mutta koskaan ne eivät toisiaan tapaa. Mitä on niiden välillä, mikä estää niitä tapaamasta? Me itse, me olemme

»Ei ole olennaista, nimitämmekö me kielen elävöittämistä, kielessä nukkuvien ajatuksien löytämistä ja niiden henkiin herättämistä filosofiaksi vai emme. Se on kaikista mukavin tapa nimittää, varsinkin kun emme usko, että sanoilla olisi oikeita merkityksiä.»

se kielen ja mielen välinen kielettömyys ja mielettömyys, kielen-ja-mielen-välillä-kielettä-ja-mielettä-oleminen. Olemmeko kielestä kieltäytyneet ja mielestä hävinneet vai emmekö ole kielessä ja mielessä olleetkaan?

Olemisemme on erityistä olemista, se ei ole olemassa-olemista eikä olematta-olemista, vaan kahden-välillä-olemista, kahden-maailman-välillä-olemista. Olemme kahden maailman välillä, mutta välillä kummassakin maailmassa, ulottuen kumpaankin. Olemme kielen kanssa ja mielen kanssa, kuitenkin emme ole kielessä emmekä mielessä. Puoliksi kielessä ja puoliksi mielessä, puolikielisenä ja puolimielisenä. Emmekö juuri kielettömänä ja mielettömänä ole itsemme, eikö kahden-välillä-oleminen ole juuri ominta olemistamme? Muu oleminen, olemassa-oleminen ja olematta-oleminen on meille oikeastaan poissa-olemista, kaukana-olemista. Kielessä ja mielessä olemme itsestämme poissa, mielestä ja kielestä poissa ollessamme olemme itsessämme. Itsessämme ollessamme voimme olla itsemme, mutta voimme olla itsenä, olematta itse. Itse ja itsessämme ollessamme olemme myös kahdestaan, olemme itsemme kanssa, kahden välillä itsemme kanssa.

Kielessä olemme toisten kanssa, kieli on kohtauspaikka. Mielessä olemme yksin. Mielessä emme ole me, olemme yksinkertaisesti itse. Kielessä olemme me, minä, sinä, he, hän, te. Kielessä olemme joku.

Tai siis *varsinaisesti* me emme ole kukaan, vaan olemme jonakin, meinä, minuna, sinuna, keisarina, kamaripalvelijana, taksikuskina, kirjailijana. Kielen kautta olemme olemassa, olemme olevana, essiivissä. Essiivinen oleminen ei ole perustavaa olemista, olemista, jonka olisimme perineet, joka olisi perustavasti meidän omamme. Sellainen oleminen on predikatiivista. Predikaatti on kuten vastaus, toteamusta ja kysymystä täynnä, predikatiivi. Perusta – subjekti – on kysymys.

Perusta on alla, kaiken alla. Täytteen, predikatiivin alla on joku, jokin, jotain, mitä-kerä nimitettävää, jotain nominatiivista. Sen alla on minä-me-hän. Niiden alla vielä syvemmillä on se ja tuo, siinä ja tuolla. Niiden alla on jotain, mikä ei ole se eikä tuo, siinä eikä tuolla, perustojen perusta, jotain, mikä ei ole essiivinen eikä nominatiivinen. Hän, joka ei oikeastaan ole hänkään, on perimmäinen kysymys, *The Question*. Kaikki muu on vastausta. Jokainen sanominen, jokainen sanonta on vastaus, silti yksikään vastaus

ei ole perustava. Ainoastaan kysymys, kysymysten kysymys, perustojen perus on todellinen. Perustava on peritty. Me emme ole perus, meinä-oleminen ei ole perittyä olemista. Onko olemassa-oleminen perittyä, onko se perustavaa?

On olemassa ainakin yksi vakavampi yritys löytää filosofinen metakieli. Se on Pierre Bourdieun yritys, jossa filosofiaa pidetään vallan kielenä. Sellaisena hän pitää Heideggerin ”poliittista ontologiaa”, ja Heideggeria itseään ”konservatiivisen vallankumouksen” ideologina. Mitä konservatiivinen vallankumous Bourdieun ja hänen aatetoveriensä mielestä on? Meidän on vaikea vastata, koska olemme itse sen sisällä, liian sisällä, jotta voisimme nähdä kauempaa ja ymmärtää. Minun näkemykseni on: konservatiivisuus palauttaa sen perustan ja perityn olemisen, joka välillä on sekoittunut ja eksynyt. Vertauskuva: näin kerran auton, joka kuljetti kanoja laatikoissa, mutta joutui onnettomuuteen ja lensi katolleen. Laatikot levällään ja rikki, kanat ja kukot ulkona, tiellä ja tien vieressä kuopimassa, kiekumassa ja kaakattamassa. Kanat ja kukot häiritsevät liikennettä, laitakaupunkien kansa tulee mukaan historiaan, liberaalit ja massat tuhoavat kaiken ikuisen, hyvän ja kauniin. Taantuvat taiteet, usko, hyvät tavat ja filosofia. Filosofista, joka kerran oli teologian palvelijatar, halutaan nyt tehdä roskäväen ja rahavallan virkamies. Käytännöllinen filosofia on filosofian pilkkaamista, *contradictio in adiecto*, yhtä hyvin voisi puhua käytännöllisestä teoriasta. Käytännöllinen filosofia on kieleton kieli; kieli, joka ei kiellä eikä kieli, vaan sekoittaa kielet. Se on baabelin kaaoksen kieli.

Mitä sitä vastaan pitäisi tehdä? Eikös yritetä laittaa kieli kieltämään ja kieltäytymään. Laitetaan kieli jälleen rajoja vetämään, rajoittamaan, tehdään kielestä johtosääntö, ohjat, kalterit. Kieli on lyönyt mielen aaltoilemaan, nyt kielen pitää jälleen rauhoittaa mielen laineet, pitää palauttaa meille mieleen, mistä varsinaisesti olemme peräisin. Kieli on peritty, niin olemme mekin. Alkuperämme on häkimme ja kielen täytyy kieliä meidät sinne takaisin.

Häkit korjattiin, kanat ja kukot kiinni pyydettiin ja sinne takaisin pistettiin. Auto jatkoi matkaansa, en tiedä teurastamoonko vai kolhoosista toiseen.

Onko kieli olemisen koti vai leikki siinä kodissa? Onko se totinen leikki vai pilailua? Onko olemisen totista? Välillä on hyvä kysyä, onko se todellista. Jos oleminen on todellista, silloin me todellakin olemme. Mutta jos ei ole? Silloin ei ole todellakaan, vaan jotenkin muuten. Ehkä leikisti. Ja jos oleminen on leikisti-olemista, ei kielikään voi olla totinen. Kielen pitää olla leikkikieli, pilakieli. Kielemme on hauska kieli. Kun puhumme, ajattelemme, kirjoitamme, filosofoimme, teemme pilaa. Teemme pilaa sen takia, että oleminen ei ole todellinen ja jos me olemme totisia, silloin kielemme, ajattelumme ja filosofiamme ei sovi mitenkään yhteen sen todellisuuden kanssa. Teemme pilaa, mutta emme itse ymmärrä tekevämme. Olemme sisältäpäin totisia ja ulospäin hauskoja. Jos olisimme sisältäpäin hauskoja, olisimme ulospäin totisia, koska pilamme sopisi hyvin epätodelliseen todellisuuteen.

On pilajuttuja, pilalauluja, pilailijoita ja pilakuvia. Mutta mitä on pilamerkitys? Mitä on pilafilosofia? Pilafilosofia on sisältäpäin hauskaa, se käyttää kieltä pilanpäiten, ei

»Virolainen pilafilosofia on se, mikä tekee pilaksi viron mielen ja viron kielen ja samalla itsensä, ”virolaisen filosofian”. Virolainen pilafilosofia on peili, johon me kielessämme ja mielessämme katsomme ja nauramme. Nauramme itsemme irti määrittelyistä ja kansallisten filosofialottojen valtapeleistä.»

ota kieltä eikä filosofiaa vakavasti. Pilafilosofia ei ole kielen koti, häkki tai aitaus, vaan peli ja pila. Pilafilosofia ei pysy häkissä, sillä se näkee, että häkki, joka otetaan vakavasti, ei ole totta, ei ole oikeasti häkki. Häkki ei ole todellinen todellisuus. Pilafilosofia todistaa, ettei se ole, pilafilosofia todistaa todellisuuden epätodellisuutta ja itsensä epätotisuutta. Pilafilosofia todistaa omaa mahdottomuuttaan, pilafilosofia on oikeastaan paradoksi, absurdi ja antinominen. Sen paradoksaalisuus ilmenee myös siinä, että se on samaan aikaan totinen ja hauska, se yrittää todistaa, että ei ole mitään todellista ja totista, mutta väittää tätä kuin väittäisi tosissaan. Jos pilafilosofia on totista, se on hauskaa, ja jos se on pilaa, se on totista. Pilafilosofiassa ei ole kotia, mutta se ei varmasti ollut vieras niille kreetalaisille, joita omana aikanaan pidettiin valehtelijoina.

Pilafilosofia on toisaalta hauskaa ja toisaalta ihmeellistä, kummallista. Kuin katsoisi veden pintaa alhaaltapäin, mistä se on kuin ilman pinta, tai ylhäältä, jolloin se on oikeasti veden pinta.

Pilafilosofia on paradoksaalisesti hauska: se kertoo jotain myös todellisuudesta, jotain, mitä pilafilosofiassa voi kutsua epätodelliseksi todellisuudeksi.

Virolainen pilafilosofia on se, mikä tekee pilaksi viron mielen ja viron kielen ja samalla itsensä, ”virolaisen filosofian”. Virolainen pilafilosofia on peili, johon me kielessämme ja mielessämme katsomme ja nauramme. Nauramme itsemme irti määrittelyistä ja kansallisten filosofialottojen valtapeleistä.

Mitä jää? Ei mitään. Kenelläkään ei ole valtaa kehenkään eikä mihinkään. Ei myöskään itseensä. Oleminen kielen ja mielen ulkopuolella, vallan ulkopuolella ja vallassa tai vallan alla. Vapaus, jonka kieli ei ole kieli, vaan tanssi, sanaton laulu, hajut ja värit. Tanssi hämärästä hämärään. Sinne, josta tuli ja johon menee muinainen yö täynnä tunteettomien eläinten ääniä ja tunteettomien kasvien tuoksua. Tanssijan viittaus yön äänten ja odöorien puoleen. Vastaan tuleminen. Vastaan meneminen.

Suomentaneet Tero Leponiemi ja Niklas Vainio

niin & näin -lehden kirjasarja 23°45

Daniel Juslenius: *Suomen onnettomuus De miseriis fennorum*

Suom. Juhani Sarsila

Daniel Juslenius (1676–1752), ”suomalaisuuden isä”, on jäänyt Porthanin, Lönnrotin, Runebergin, Snellmanin ja Topeliuksen varjoon. Jusleniukselta aiemmin suomennetut *Aboa vetus et nova* (1700), *Vanha ja uusi Turku ja Vindiciae Fennorum* (1703), *Suomalaisten puolustus*, osoittavat hänet fennofiliksi, patriootiksi, fennomaaniksi ja nationalistiksi.

Vuonna 1713 Juslenius pakeni venäläisiä Ruotsiin.

Siellä hän piti 1715 ison vihan ajan suomalaisten kärsimyksistä puheen *De miseriis Fennorum* (Suomen onnettomuus). Nyt se ilmestyy samassa nitteessä latinaksi ja suomeksi.

Kääntäjä, Tampereen yliopiston latinan kielen lehtori sekä aate- ja oppihistorian dosentti, FT Juhani Sarsila on kirjoittanut mukaan johdannon, selitykset ja epilogin. Suomalaisten puolustuksen lisäksi Sarsila on kääntänyt Severinus Boëthiuksen Filo-



sofian lohdutuksen sekä kirjoittanut mm. teokset *Historian väärennöksiä* ja *väärentämisen historiaa* ja *Scripta serenissima: filologiaa ja filosofiaa*.

172 sivua, 20 euroa.

Hannula, Suoranta ja Vadén: *Otsikko uusiksi: Taiteellisen tutkimuksen suuntaviivat*

Taiteellisen tutkimuksen perusteet ovat muotoutumassa. Tilanne, jossa taiteellisen tutkimuksen luonne, menetelmät ja tavoitteet ovat vielä epäselviä, on riski ja mahdollisuus. Tarvitaan halua yrittää ja erehtyä, kaatua ja nousta uudelleen, ja erityisesti kykyä nauttia koko prosessista.

97 sivua, 15 euroa.



La Mettrie *Ihmiskone*

Suom. Tapani Kilpeläinen

Ei mitään metafysiikkaa, ei vähääkään idealismia, ei pienintäkään jumalaa.

Ranskalainen lääkäri La Mettrie eteni kartesiolaisista ja lockelaisista avauksista fysiologian kautta naturellin viisauden ja kulturellin nautinnon filosofiaan.

Ihmiskone (1747)

on modernin materialismin tinkimättömin esitys.

97 sivua,
15 euroa.



Tommi Uschanov *Wittgenstein in Finland: A Bibliography 1928–2002*

An annotated, comprehensive bibliography of over 380 books and articles by and about philosopher Ludwig Wittgenstein published in Finnish and/or written by Finnish scholars. It presents an overview of the multifaceted impact of impact of Wittgenstein's thought on Finnish philosophy.

100 pages,
20 euros.



Quentin Skinner *Kolmas Vapauden käsite*

Suom. Sami Syrjämäki

Maailman poliitikot vannovat vapauden nimeen. Mutta olemmeko me vapaita vain hallitsijoidemme armosta? Skinnerin analyysi vapauden ja orjuuden käsitteistä haastaa lukijan pohtimaan vapauden luonnetta, kansalaisten oikeuksia ja niihin puuttumisen perusteita.

75 sivua,
15 euroa.



Ralph Waldo Emerson *Luonto*

Suom. Antti Immonen

Amerikkalaisen Ralph Waldo Emersonin *Luonto* on sekä filosofian klassikko että ympäristöajattelun pioneerityö, joka kuvaa ihmisen ja hänen fyysisen ja sosiaalisen ympäristönsä vuorovaikutusta vertaansa vailla olevalla vivahteikkoudella. Tämä Emersonin pääteos julkaistiin alun perin 1836.

”Maailman ranta-vaivalta katsellen taivaan hiljaista merta.”

94 sivua,
15 euroa.



TILAUKSET

Eurooppalaisen filosofian seura ry.

PL 730, 33101 Tampere

tilaukset@netn.fi

040-721 4891 (k.)

www.netn.fi

Kirjojen hintaan lisätään postimaksu 1. luokan kirjemaksun mukaan.

Sähköposti

Puhelin

Internet

Sarjassa ilmestynyt myös:

Pertti Ahonen: *Vireällä mielellä*. 208 sivua, 18 euroa.

Pekka Passinmäki: *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus*. 194 sivua, 18 euroa.

Martin Heidegger: *Silleen jättäminen*. 68 sivua, 15 euroa.

Mikko Lahtinen (toim.): *Henkinen itsenäisyys*. 112 sivua, 10 euroa.

Virolainen filosofia virolaisessa kulttuurissa toisen maailmansodan jälkeen

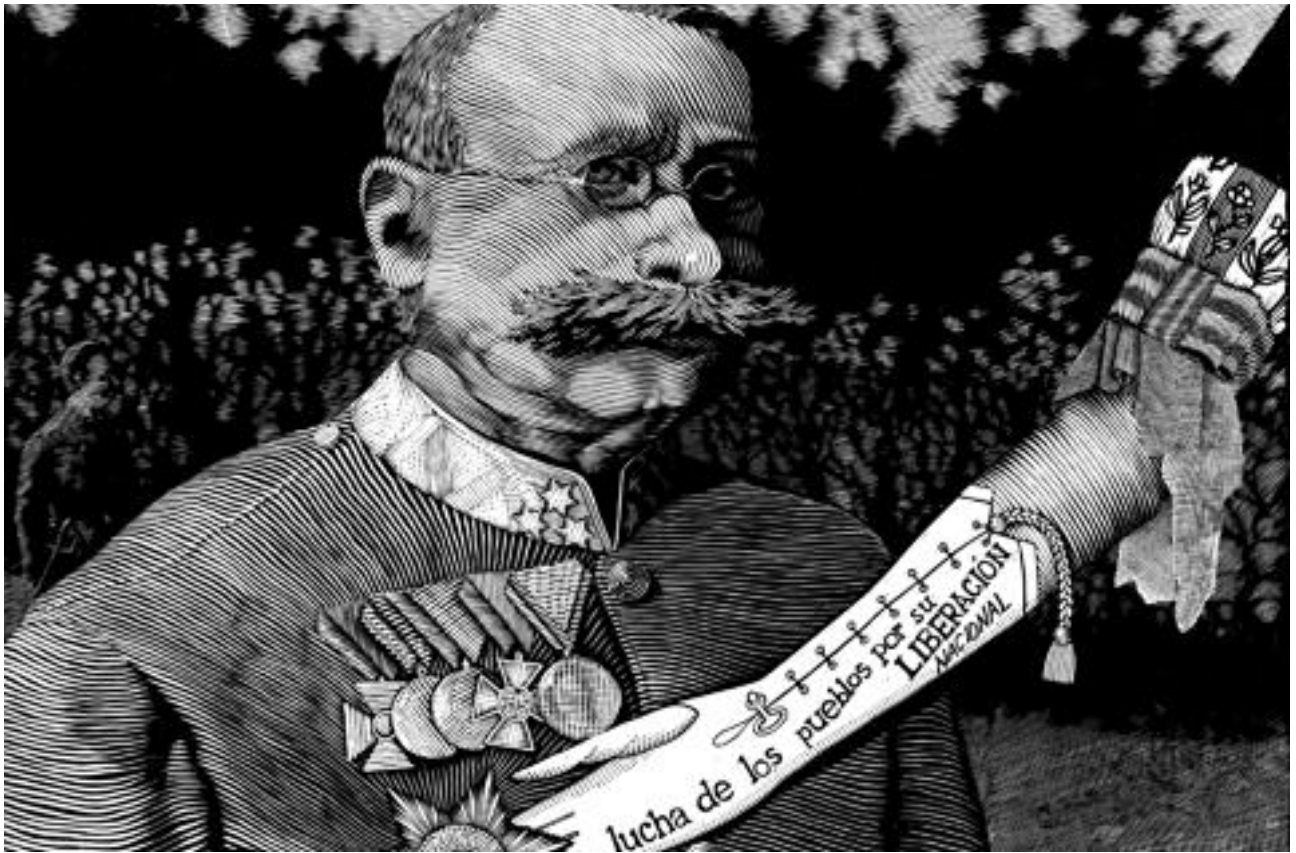
Filosofiaa tehdään koulukunnissa. Platonistit, aristoteelikot, kartesiaanit sekä brittiläiset empiristit erosivat toisistaan väitteiltään, perusteluiltaan sekä käsittelemänsä aineiston puolesta, mutta jossain määrin myös filosofian tekemisen tavaltaan. 1900-luvun alussa tapahtui filosofian tekemisen tapojen niin voimakas eriytyminen, että nykyisin puuttuu yhtenäinen käsitys siitä, millä perusteella luokittelemme jonkin teoksen filosofiaksi, toisen taas maalliseksi saarnaksi tai esimerkiksi taiteen muodoksi.

Sisältökoulukuntien rinnalle tulivat myös ajattelutavan koulukunnat. Hegel tai Heidegger eivät ole filosofeja Russellista, Mooresta tai myöhäisemmästä Wittgensteinista lähtevien analyttikkokojen mielestä, eivätkä myöskään wieniläisille positivistille. Sama pätee ilmeisesti myös toisin päin. Kyseessä on ristiriita ajattelutavan koulukuntien välillä. Perheenkaltaisuuden tyyppiset samanlaisuudet yksittäisten koulukuntien välillä oikeuttavat saman nimen, ”filosofia”, jatkuvaan käyttöön, mutta pelkkä sukunimien identtisyys ei tee kaikessa identtisiksi edes klooneja.

Ajattelutavan koulukunnat eivät liity johonkin tiettyyn maa-alueeseen. Niillä voi olla yhteys johonkin tiettyyn paikkaan sikäli, että tämän alueen asukkaiden piirissä dominoi jokin kulttuuri. Saksasta löytyy näiden rivien kirjoittamisen aikana analyttisiä filosofeja. Hitlerin Saksassa wieniläinen positivismi oli poissuljettu, mutta ns. kontinentaalinen filosofia mahdollista. Tässä mielessä ei ole olemassa Tallinnan tai Tarton filosofiaa, teologisen tiedekunnan tai filosofisen tiedekunnan filosofiaa, vaan tietyissä instituutioissa, laitoksissa ja paikkakunnilla enemmän tai vähemmän levinneitä filosofioita. Viron pienuuden takia jokin filosofian tekemisen tapa voi jostakin paikasta kokonaan puuttua ja jokin tapa voi saavuttaa myös monopoliaseman (joskus pahansuopuudesta, joskus sivistyksen puutteesta, joskus yksinkertaisesti sen vuoksi, että toisessa tavassa ei synny tätä työkseen tekeviä ammattilaisia).

Kahdennellakymmenennellä vuosisadalla maailma

muuttui monessa mielessä pluralistiseksi. Faktista pluralismia täydensi normatiivinen pluralismi. Se, mikä yhdelle filosofille on filosofiaa, ei ole sitä toiselle. Katsantokantojen pluralismille lisäksi myöskin yhtenäisten maailman klassifikaatioskeemojen tilalle tuli erilaisten luokittelujen rinnakkaisuus. Vuosisadan loppuun mennessä katosivat standardit universaaliopit, jotka määräsivät diskurssialueeksi kilpailun kentän ytimen (vallitseva) ja muiden sisältökoulukuntien (vähemmistökatantokannat) välillä. Analyttinen filosofia ei ole oppi, vaan ajattelutavan koulukunta, jossa on tilaa erilaisille vastakohtaisille järjestelmille ja tuloksille puolustettavien väitteiden sisällössä. Vuosisadan toinen puoli oli filosofiassa niin globaaliteorioiden välistä taistelua johtosemasta diskurssikentällä kuin myöskin globaaliteorioiden lajin kilpailua analyttisen (ja postanalyttisen) lajin kanssa.¹ Tämä taistelu on aiheuttanut nykyisen pluralistisen tilanteen. Filosofisessa diskurssissa puuttuu sisältökoulukunnallinen ydin. Diskurssia ei määrää enää mikään universaalisuutta tavoitteleva filosofinen järjestelmä. Taidekulttuuriin kuuluvassa diskurssissa on vielä säilynyt universaalisuutta tavoittelevien järjestelmien olemassaolo ja kilpailu (erityisesti Euroopassa), mutta vaikka ne pyrkivätkin ymmärtämään laajempaa osaa maailmasta, ne eivät pysty esimerkiksi tieteiden ja tekniikkojen diskurssissa saavuttamaan merkittävää roolia. Englanninkielisten tietotekniikka-aikakauslehtien maailma on kardinaalisesti erilainen kuin Sartren, Heideggerin, Gadamerin, Derridan tai



Peeter Allik, *Freedom*. 80 x 600 cm, linolevykaiverrus, 1994

Deleuzen maailma. C.P. Snow toi esiin monta vuosikymmentä sitten kahden kulttuuri idean. Hänen erottelunsa oli huomattavasti vähemmän relevantti Neuvosto-Virossa kuin vuoden 1991 jälkeisessä Virossa, jossa sanomalehtien kulttuuriosastoissa tieteestä ei kirjoiteta.

Sosiaaliantropologeille ja sosiaalipsykologeille kulttuuri on käyttäytymismallien kokonaisuus (tähän kuuluvat myös ajattelumallit). Kansan kulttuurista kirjoittaessani käytän juuri tätä kulttuuri-käsitettä. Suurin osa eri aikoina filosofiaksi kutsutusta ei ole taiteen osa ja siksi ei ole tarkoituksenmukaista kaventaa diskurssia nostamalla yksi tämän alaosa monopoliasemaan. Myös fysiikasta on mahdollista kirjoittaa (kauno-)kirjallisuuskriittiseen diskurssiin kuluvia esseitä, jotka luonnollisesti jättävät ulkopuolelleen fysiikan itsensä. Tieteensosiologeja syytetään usein oikeutetustikin siitä, että ymmärtämättä itse tutkijoiden tutkimuskohdetta he eivät voi ymmärtää myöskään tieteessä ihmisten välillä vallitsevia todellisia suhteita. Voimme etsiä kauneutta ja voimme etsiä tosia väitteitä. Sekaannusta ja hätää syntyy, kun tavoitteet menevät sekaisin. Fysiikka ei ole taidetta, mutta fysiikka ei sulje taidetta pois (en kirjoita tässä taiteilijoista tai fyysikoista tai siitä, pystyvätkö he ymmärtämään toisiaan ”ymmärtämisen” mielessä teknisenä käsitteenä, jonka esitti R.G. Collingwood uudelleenluomisen käsitteellään).

Koska filosofiaa tehdään koulukunnissa, suurin osa sisältökoulukuntien filosofiasta on väistämättä reseptifilosofiaa -

filosofiaa toisilta saadun paradigman rajoissa. Systemiluoji on vähän; enemmistö sisältökoulukuntien jäsenistä kehittää, täydentää, täsmentää ajatuksia jonkin toisen muokkaaman paradigman sisällä. Tapareseption tapauksessa voi tapahtua omaperäisten sisältöjen luominen, mikä analyttisen tyyppin filosofiassa ei ole kuitenkaan uuden filosofian luomista, vaikka se ei ole myöskään pelkkää muistutuksien ja varoitusten keräämistä Wittgensteinin tarkoittamassa mielessä.

Silloin, kun tehdään reseptiosta filosofiaa, pitää tietenkin tehdä ero filosofian ja filosofoiden reseption välillä, olkoon sitten opettamisen tai lukemisen kautta, olkoon filosofian tekijöiden tai ei-filosofien joukossa. Ei-filosofien parissa tämä reseptio määräytyy ratkaisevasti heidän opiskeluaikanaan. Tästä johtuen näiden rivien kirjoittaja kuulee usein ikäistensä huulilla neuvostoaikaisten tietosanakirjojen väitettä, jonka mukaan filosofia on tiedettä (ei ole aivan selvää mistä, ja ei ole aivan selvää mitä tiede tällaisen väitteen esittäjälle merkitsee). Kulunut fraasi polkupyörien keksimisestä muistuttaa kuitenkin siitä, että filosofian tekeminen täysin ilman reseptiota on nykyisin mahdotonta. Filosofia on jo keksitty. Keksitty on paljon filosofioita.

Argumentaatio on filosofian yhtä erottamaton osa kuin todistaminen on matematiikassa. Luonnollisesti jokainen filosofiksi pyrkivä pyrkii esittämään tuloksia. Niitä hän voi esittää joko järkevien (myös empiiristen) perustelujen kanssa tai korvaamalla argumentaation emotionaalisella esityksellä tai vakuuttavilla määritelmillä.² Jälkimmäisessä

tapauksessa hän ei tee filosofiaa. Filosofia ei ole kokoelma väitteitä, filosofia on kokoelma perusteltuja väitteitä. Filosofian reseptio, joka ei omaksu filosofialle ominaista perustelua, merkitsee filosofian muuttumista ei-filosofiaksi. Filosofian nimellä kommunikaatiokentälle paikatut sanomat, jotka eivät sisällä perusteluita, eivät kuulu filosofiaan. Sellaisten tekstien ja niiden kirjoittajien paikka kulttuurissa sijaitse filosofian ulkopuolella, siksi en kutsu heitä seuraavassa esityksessäni filosofeiksi.

Edellä kirjoitetusta johtuu, että kun joku väittää tietävänsä mitä filosofia on tai että ”filosofia on alati ollut se ja se”, niin hän on esittämässä vakuuttavaa määritelmää ja kulttuurista valtapyrkimystä. Oikeutetusti voidaan väittää vain: ”Minulle on filosofia se ja se” tai ”Filosofiaksi on kutsuttu x:ää, y:tä, w:tä ja q:ta, w ja q ovat identtisiä nykyisin muilla nimillä tunnettujen ajattelutoiminnan muotojen kanssa, x ja z jakavat yhteisiä tunnuksia P, R ja S, vaikka ne muuten ovat toisensa ohjelmallisesti poissulkevia; minä kutsun filosofiaksi normatiivisesti x:ää ja deskriptiivisesti nykyisin x:ää ja z:aa.” Rationaalinen perustelu kuuluu näiden tunnuksien joukkoon, valmius omien premissiensä kriittiseen käsittelyyn samoin. Julistaminen ja saarnaaminen ovat toimintoja jotka jäävät filosofian ulkopuolelle, vaikka ne voivat esiintyä filosofian rinnalla esimerkiksi jossain filosofiaa mainostavassa toiminnassa.

Virossa ei ole vaikuttanut huomattavan filosofiaparadigman luojaa, ihmistä jonka keksimästä filosofiasta olisi tullut malliesimerkki jolle annettaisiin merkittävästi tilaa ainakin länsimaisen filosofian oppikirjoissa. Tämä on tietysti mielessä sattumaa, sillä kenelläkään ei ole nerojen synnyttämisen monopolia. Virolainen filosofia on tähän saakka ollut malliltaan reseptiofilosofiaa. Suurin osa Virossa esitetystä filosofiasta on ollut filosofian reseptiota.

Yksi filosofi ei tee filosofiaa. Parhaassa tapauksessa hän voi edesauttaa filosofian vastaanottamista siinä kulttuurissa, jossa hän itse on osallisena. Filosofisen koulukunnan status tarkoittaa, että filosofian tekemiseksi täytyy löytyä minimaalinen ’biomassa’, tietty määrä filosofeja, jotka ymmärtävät toisiaan ja pystyvät toistensa tekemisiä tukemaan. Nykyisin voi luonnollisesti omistaa sellaisia tukijoita riippumatta maantieteellisestä asuinpaikastaan, mutta ei ole suinkaan helppoa työskennellä jos kollegasi sijaitsevat sinusta tuhansien kilometrien päässä. Oxfordissa ja Cambridgessa minulta kysyttiin myötätuntoisesti, onko minulla

Virossa ketään jonka kanssa voisin pätevästi keskustella kapeasta erityisalastani. Pienen kansakunnan ei ole helppoa säilyä hengissä.

Tarton yliopistossa oli ennen vuotta 1940 parhaimmillaan 2 1/2 filosofeille tarkoitettua virkaa, mikäli niihin lasketaan myös filosofian historioitsijat. Vaikka Alfred Koortin tilalle olisikin löytynyt itsenäisiin tuloksiin kykenevä filosofi, hänellä ei olisi kuitenkaan ollut realistista mahdollisuutta asiansa kehittämiseen.³ Tämän lisäksi filosofian eksistenssi edellyttää myöskin riittävän henkisen kulttuurin kerrostuman olemassaoloa, kuten on monissa keskusteluissa painottanut Rein Ruutsoo. Tätä kerrostumaa emme voineet luoda Viron Tasavallan kahden ensimmäisen vuosikymmenen aikana. Seuraavaa kahtakymmentä vuotta ei tullut. Vaikka Viron Tasavallan juridinen jatkuvuus säilyi, kulttuurin tila muuttui ratkaisevasti.

Neuvostoliiton tyyppiset yhteiskunnat näkevät itsensä liberaalin valtion neutraalisuuden vastakohtana. Neuvostoliitossa oli muiden pakollisten ideoiden joukossa voimassa myös yksi, filosofiaksi kutsuttu henkisen toiminnan alue, jossa puolestaan oli voimassa pakollinen marxismiksi kutsuttu universaaliteoria. Mistään katsantokantojen pluralismista ei voinut olla puhetta, valtiovalta jakoi kaikki kannat oikeiksi ja vääriksi. Kun hallitus oli kerran näin päättänyt, niin sillä ei ollut enää merkitystä, että Karl Marx ja hänen rahoittajansa Friedrich Engels itse eivät suurimpana osana toiminta-aikaansa pitäneet itseään filosofeina. Heidän venäläiset seuraajansa G.V. Plehanov ja V.I. Uljanov (Lenin) pitivät heitä filosofeina ja tämä tulkinta oli Neuvostoliitossa voimassa normatiivisesti. Valtiovallan suhteen myötämie-lisiä ei-marxilaisia filosofeja uskonnollisten opetuslaitoksien ulkopuolella suvaittiin jonkin verran neuvostovallan alkuvuosina, joko toivossa että he ehkä myöhemmin saattaisivat siirtyä marxistien puolelle tai siksi, että heidän tuhoamistaan heti pidettiin poliittisesti epätarkoituksenmukaisena. J.V. Stalin alkoi kuitenkin 1930-luvulla epäillä filosofiaa ja filosofeja, minkä johdosta suurin osa filosofeista menetti joko elämänsä tai ainakin eksistenssinsä filosofina. Näinä vuosina rajoitettiin jyrkästi filosofian ja sen historian opetusta oppilaitoksissa, marxismin filosofisista näkemyksistä kerrottiin Kommunistisen Puolueen historian kursseilla (väitetään, että vastaava luku ainoassa oppikirjassa oli Stalinin itsensä kirjoittama).

Vuosina 1990-92 muuttuneessa kulttuuritilanteessa viro-



Eero Loone (syntynyt 1935), filosofian tohtori (1985), filosofian professori (1988), Tarton yliopiston prof. emeritus (2000). Loone toimi ennen eläkkeelle siirtymistään Tarton yliopiston filosofian osaston ja käytännöllisen filosofian laitoksen joh-

tajana. Hän on opettanut myös ulkomailla, kuten Cambridgen yliopistossa. Vuodesta 1990 asti hän on ollut Cambridgen yliopiston Clare Hall Collegen elinikäinen jäsen. Lisäksi hän on IAPS:n (International Association for Political Sciences) filosofian tutkimuksen komitean jäsen. Loone on julkaissut noin 90 tieteellistä julkaisua ja ollut kymmeniä kertoja kutsuttuna esiinty-

jänä ulkomaisissa korkeakouluissa. Lisäksi hän on osallistunut lukuisiin kansainvälisiin tieteellisiin konferensseihin. Loonen tärkeimpiä tutkimusalueita ovat historiatieteen ja yhteiskuntatieteiden filosofia. Hän on myös tutkinut Britannian historiaa ja eurooppalaisen filosofian historiaa.

lainen filosofia toisaalta jatkoi neuvostokauden filosofiaa ja toisaalta samanaikaisesti myöskin konfrontoi sitä. Uutta venäläistä filosofiaa Virossa ei syntynyt. Muuta menneisyyttä filosofeilla ei ollut. Toisen maailmansodan jälkeinen kulttuuri katosi neuvostovaltion mukana. Viimeisestä kymmenestä vuodesta en aio tässä systemaattisesti kirjoittaa. Silloin alkoi uusi kulttuuritilanne. Transformaation jälkeisessä Virossa poliitikot eivät välitä aktiivisesti filosofiasta, koska filosofia ei vaikuta suoraan politiikan tekemisen edellytyksiin. Liberaali neutraalisuus on hyväksytty hiljaisella sopimuksella. Virolaisessa filosofiassa on kehittynyt ajattelutavan pluralismi. Filosofien pienestä määrästä johtuen on sisältöpluralismi ajattelutapojen sisällä kuitenkin alikehittynyt.

Filosofia ja politiikka

Totalitaarisessa tai totalitaarisuuteen pyrkivässä yhteiskunnassa politiikka osoittautuu keskeiseksi, joskaan ei ainoaksi, filosofian kehitystä muovaavaksi tekijäksi. Totalitaarisessa yhteiskunnassa puuttuu liberaalinen ero julkisen ja yksityisen välillä. Tässä mielessä jokainen teko ja ajatus on politiikan osa, vaikkakaan ei ainoastaan politiikan. Ongelmallista on filosofian kiinteä yhteys politiikkaan erityisesti filosofian sisällön ja ajattelutavan tasoilla. Tällainen yhteys voi olla olemassa myös totalitaaristen yhteiskuntien ulkopuolella. Poliitiikan filosofia on relevanttia politiikan oikeuttamisen kannalta, mutta onko sitä myöskin metafysiikka?

Karl Popper väitti kuuluisassa Avoimessa yhteiskunnassaan, että Platonin ja Marxin, Hegelin ja Heideggerin filosofia johtaa väistämättä totalitarismin kannattamiseen. Popperin mielestä totalitarismin oikeuttaminen oli määrätynlaisen – suljetun – ajattelutavan tulosta, se ei johtunut filosofien henkilökohtaisista preferensseistä tai ihanteista.⁴ Popper ei epäillyt, että hänen arvostamiensa Platonin ja Marxin sisältökoulukunnat eroavat toisistaan kardinaalisesti. Hänen väitteensä kohdistui tapakoulukunnan suhteeseen politiikkaan (oikeampi olisi puhua metakoulukunnasta). Epäilemättä ihmisen käsitys omista päämääristään on olennainen, mutta tästä käsityksestä ei voida vielä johtaa ainakaan suoraan, minkälaisia arvostelmia muut tästä teosta muodostavat. Saatan haluta tehdä hyvää, mutta ymmärtämättömyyteni tai taitamattomuuteni vuoksi saan tulokseksi paha. Tämän lisäksi toiminnallamme on usein myös ennustamattomia seurauksia, jotka myöskin sulkevat pois yksinkertaisen johtopäätöksen hyvän ja pahan suhteen, joskus jopa totuuden ja epätotuuden suhteen.

Erilaisten katsantokantojen vakavasti ottaminen, niiden ymmärtäminen, kyky vertailla niitä keskenään ja omiin näkemyksiin, samoin kyky ymmärtää monenlaisia päätelmiä, keskustelun osapuolten luonnollisen tasavertaisuuden tunnustaminen, opponentin intellektuaalinen kunnioittaminen, fundamentaalisten erilaisuuksien suvaitseminen erimielisyyksistä huolimatta – nämä kuuluvat vahvan demokratian kansalaiskulttuuriin. Vapaa yhteiskunta on aina jollakin tavalla pluralistinen. Siinä tarvitaan kykyä toimia yhdessä niiden kanssa, joiden kanssa vallitsee erimielisyyksiä – eikä vain pakon sanelemana, vaan ymmärtäen että tämä on ainoa keino vapauden säilyttämiseksi. Kaikki filosofian suunnat, jotka edistävät asiallista keskustelua ja jotka opet-

»J.V. Stalin alkoi kuitenkin 1930-luvulla epäillä filosofiaa ja filosofeja, minkä johdosta suurin osa filosofeista menetti joko elämänsä tai ainakin eksistenssinsä filosofina. Näinä vuosina rajoitettiin jyrkästi filosofian ja sen historian opetusta oppilaitoksissa, marxismin filosofisista näkemyksistä kerrottiin Kommunistisen Puolueen historian kursseilla (väitetään, että vastaava luku ainoassa oppikirjassa oli Stalinin itsensä kirjoittama).»

tavat analysoidaan argumentteja sekä niihin perustuvia johtopäätöksiä, toimivat demokratian tukirakennelmina. Tässä mielessä Popper oli oikeassa⁵, vaikka useilta filosofian osilta puuttuu neuvostotyyppinen litteä poliittisuus ja toiset taas eivät pyri antamaan politiikalle määräyksiä. Filosofiat, jotka muovaavat vapaata ja demokraattista mentaliteettia, muodostavat tämän mentaliteetin omaksuneen maailman tukirakennelman. Fundamentaalisien auktoriteetin filosofiat eivät tue vapautta eikä demokratiaa.

Vuoteen 1945 mennessä Viro oli joutunut osaksi Neuvostoliittoa. Neuvosto-Eestin pelisäännöt asetettiin Moskovan kabineteissa ja näiden instituutioiden sellaisista päämääristä lähtien, joista ei informoitu virolaisia, muita Virossa asuvia henkilöitä, eikä myöskään muualla Neuvostoliiton alueella asuvia ihmisiä. Elämä tapahtui orwellilaisella kielellä, politiikan käsitteet ja teoriat kääntyivät nurinpäin. Diskurssi tämän kommunikaatiokentän alueella ei ollut luovan interaktiivinen, vaan instruktiivinen. Diskurssin muoto oli kaksikerroksinen tiedottaminen (julkinen viesti ja aliteksi, jotka joskus eriytyivät kirjalliseksi ja suulliseksi viestiksi). Filosofia oli järjestelmässä loogisesti poissuljettu. Tämä ei tarkoita, että filosofia välttämättä puuttuisi sellaisista yhteiskunnista. Myös kansallisuusaaite oli loogisesti poissuljettu, mutta todellisuudessa se oli kuitenkin olemassa.

Pakollinen monopolifilosofia erottaa neuvostoiimperiumin natsi-Saksasta. Viimeksi mainitussa olivat kyllä monet filosofiat kiellettyjä, mutta sieltä puuttui pyhiin teksteihin perustuva dogmaattinen maailmankatsomus. Natseilla ei ollut yhtä filosofiaa – esimerkiksi Fichten, Schopenhauerin, Nietzschen, Heideggerin, tai Alfred Baumlerin tai Ernst Krieckin filosofiaa. Sallitut filosofit saivat keskenään kilpailla. Julkinen toiminta oli tietysti sallittu vain tietyt kriteerit täyttävälle henkilölle – arjalaiset, tietyt kompaktit perusteet julkisesti tunnustavat henkilöt (nämä perusteet olivat olemassa myös ilman pyhiä tekstejä). Wieniläinen ja berliiniläinen positivismi oli natsi-Saksassa kielletty.⁶ Tässä Popper oli oikeassa: empirismi ja verifikationismi eivät voi olla yhteismitallisia totalitarismin kanssa.

Transformaation jälkeisessä Virossa vallitsee liberaali neutraalisuus. Vaikka jotkut poliittiset voimat Virossa sitä eivät ehkä kannattaisikaan, niin kaikkien virolaisia äänestäjiä edustavien poliittisten puolueiden yksiselitteinen sitoutuminen länsimaiseen kehitykseen estää ainakin jul-

kiset hyökkäykset demokraattisen yhteiskunnan periaatteita vastaan. Virolaisessa filosofiassa on kehittynyt ajattelutavan pluralismi ja filosofia on muuttunut yhtenäisestä henkisen toiminnan alueesta joukoksi ”erityisaloja”. Filosofien pienestä lukumäärästä johtuen on sisältöpluralismi ajattelutapojen sisällä kuitenkin alikehittynyt. Filosofien pienestä lukumäärästä johtuen myöskin tapojen pluralismi voi pian kadota.

Pöytälaatikkoon kirjoitettu filosofia ei ole aikalaishistorian osa. Sitä ei ole myöskään muutaman henkilön muodostamassa seurapiirissä suullisesti esitetty filosofia, jos se ei tavoita primääriyhmän ulkopuolisia henkilöitä. Emootioiden kommunikaatio aliteksteissä poikkeaa rationaalisen keskustelun interaktiivisesta diskurssista. Runo voi joskus levitä käsikirjoitettuna tai ulkoa opittuna ja suullisesti välitettynä. Keskustelun yhteistä diskurssikenttää sen sijaan ei voi syntyä pöytälaatikkofilosofian kautta. Koska filosofian konstitutiivisiin tunnuksiin kuuluu argumentaatio, vain julkisesti⁷ saatavissa olevat ja pitkäikäisille tallennusvälineille tallennetut tekstit (tähän saakka on se merkinnyt poikkeuksetta julkaisemista painetussa mediassa) voivat päästä filosofiaan ja sinne jäädä. Rationaalinen reflektio edellyttää yleisesti kaikkien saatavilla olevaa, fyysisesti muuttumatonta tekstiä. Luennot, keskustelut, pohdinnat ovat rationaalisen diskurssin osia, näiden tuloksellisuus ja relevanssi riippuu kuitenkin siitä, että keskustelun kohteena oleva ’asia’ pysyy samana. Muuten luomme eräänlaisen Hyde Parkin puheiden kulmauksen, jossa jokainen seisoo oman laatikkonsa päällä ja puhuu – mahdollisimman kovaäänisesti, kuuntelematta ketään muuta. Tosin, myöskin Hyde Parkin puhuja ei saa vihastua kenellekään vastaväittäjästä. Hyde Parkin väittelyn erottaa sisällöllisestä keskustelusta yksi olennainen seikka: Hyde Parkissa puhuja ja kuulijat eivät muodosta yhteistä luomisyhteisöä.

Filosofia on kirjoitettua filosofiaa kirjallisessa diskurssissa. Sokrates ei kirjoittanut mitään ja meiltä puuttuu mahdollisuus tarkistaa muiden kirjoittajien versioita Sokrateen filosofiasta. Modernissa yliopisto-opetuksessa opiskelijat lukevat eri sisältö- ja tapakoulukunnista lähtöisin olevia tekstejä. Neuvostovaltion painettuun sanaan kohdistama valvonta oli Stalinin kuoleman jälkeen hyvin paljon ankarampi kuin suullisiin sanomisiin kohdistettu kontrolli ja uudempien kilpailevien tekstien luokse pääsy rajoitettiin.⁸ Tästä ei seuraa, että suullinen filosofiaan kuuluva diskurssi olisi mahdotonta. Tästä seuraa vain, että suullinen diskurssi sijaitsee filosofiassa kirjoitusten välissä, mutta se ei korvaa kirjoituksia. Taiteessa tieteenkään diskurssia ei ole, vaikka emootioiden jakaminen ja emotionaalinen kommunikaatio on *sine qua non*.

Jokainen kulttuuri kudotaan useammasta loimesta. Virallisen, valtion määräämän kulttuurin lisäksi oli neuvostoaikaisessa Virossa olemassa useita vastakulttuureja. Niistä keskeinen oli museokulttuuri. Meillä oli kaunis museo, Viron Tasavalta (1918-1940, suom. huom.). Kun emme voineet olla julkisesti museona, olimme sitä ainakin sisäisesti tai kirjoittamismaailman ja ajattelumaailman välisellä harmaalla vyöhykkeellä – puhumismaailmassa, vihjeiden maailmassa. Olimme museoesineinä itsellemme.⁹ Sosiaaliantropologiassa mielessä oli olemassa myös valtion omaisuuden varastamisen kulttuuri, parhaimmillaan myös

»Transformaation jälkeisessä Virossa vallitsee liberaali neutraalisuus. Vaikka jotkut poliittiset voimat Virossa sitä eivät ehkä kannattaisikaan, niin kaikkien virolaisia äänestäjiä edustavien poliittisten puolueiden yksiselitteinen sitoutuminen länsimaiseen kehitykseen estää ainakin julkiset hyökkäykset demokraattisen yhteiskunnan periaatteita vastaan. Virolaisessa filosofiassa on kehittynyt ajattelutavan pluralismi ja filosofia on muuttunut yhtenäisestä henkisen toiminnan alueesta joukoksi ”erityisaloja”.»

kuninkaan ”eläkeläiseksi” eli stipendiaatiksi pyrkivän hoviväen kulttuuri. Filosoifeilla ei ollut neuvostoyhteiskunnassa mitään varastettavaa, mutta hoviherraksi pyrkimisen mahdollisuus oli avoinna. Kieltoyhteiskunnassa on syntynyt joskus maanalaisia kommunikaatiokenttiä, samoin maanalaisen toiminnan laillisia välineitä. Museo voi hyvinkin osoittautua sellaiseksi välineeksi (tämä selittää, miksi neuvostovaltiossa vaadittiin museo-oppaan selityksien ennalta paperille kirjoittamista ja tekstin tarkkaa esittämistä museoyleisölle). Totalitaarisessa yhteiskunnassa oli järjestäytyneen maanalaisen filosofian kommunikaatiokentän muotoutuminen vaikeutettu. Virossa sellaista kenttää – joka myöhemmin olisi vaikuttanut myöskin vapautumisen jälkeisen filosofian kehitykseen – ei muodostunut. Puolisallittua populaarifilosofiaa sai Virossa kyllä levittää – esimerkiksi Teologisen instituutin piirissä laadittujen tekstien kautta. Neuvostoimperiumissa esitettiin marxilaista filosofiaa tavallisesti ilman argumentoivaa toimintaa.¹⁰ Tulokset ja näitä perustelevät väitteet oli opittava ulkoa, vastakkaisista näkemyksistä annettiin arvio (arvottava kyltti). Muissa virtauksissa esitettyjä argumentteja ei pohdittu, minkä vuoksi arvio muuttui henkilökohtaisesta mielipiteestä (mahdollisesti jopa rationaalista) auktoritaariseksi toimenpiteeksi, ideoiden totuusarvon normatiiviseksi määrittämiseksi. Suurin osa marxistisen filosofian opetuksesta ja sen institutionaalisissa puitteissa kirjoitetusta ei ollut filosofiaa, vaan maallisia saarnoja. Tietyissä rajoissa sallittua oli teologinen tekstikriittinen argumentaatio, esitetyn väitteen yhtäpitävyyden osoittaminen valitun tekstin tai oikeaoppisten tekstien joukon kanssa. Näissä puitteissa filosofia oli keskiaikaisella tavalla fundamentaalisen auktoriteetin filosofiaa.

Fundamentaalisena auktoriteetin filosofia on kudottu saarnoista, jotka koskevat tuloksia.¹¹ Sillä ei ole periaatteessa merkitystä, onko viimekätisenä perustana raamattu, Korraani, Platon, Aristoteles, Hegel, Marx, J.S. Mill, Carnap tai Heidegger. Vapaassa ja pluralistisessa maailmassa puuttuu kokonaan ylin auktoriteetti. Tämä ei merkitse sitä, että ihmisen tulee kannattaa kaikkia aatteita. Myös käsitteellistäminen ei ole pelkkää nimilappujen liimaamista. Rationaalisen toiminnan osia ovat käsitteitä luova argumentaatio

vinen analyysi, jostakin tapahtumasta tietyn merkintätavan (termin) käyttöä perusteleva (oikeuttava) argumentaatio, sukunimien käyttö esim. kun käsitellään lajien välisiä eroja, niiden synnyn ja leviämisen eroja.¹²

Tekstikriittisen toiminnan taito edistää itsenäistä ajattelua.¹³ Monien Sisä-Venäjän yliopistojen opettajat olivat ihmeissään kuullessaan, että Tarton yliopistossa vaadittiin 1960-luvulta alkaen ortodoksisten tekstien lukemista ja niiden itsenäistä pohdintaa. Erimielisyydet tulkinnassa vaativat menettelysääntöjä. Totalitaarisessa yhteiskunnassa nämä menettelysäännöt ovat viime kädessä filosofian ulkoisia (kuten olivat myös filosofianulkoisia keskiaikaisessa kristillisessä tai islamilaisessa kulttuurissa). Samaan aikaan tekstikritiikki on ensisijaisesti (perinteistä) filologista toimintaa, joka antaa sekä filosofialle että filosofian historian tutkimukselle välineen, mutta ei itsenäisesti filosofiaan kuuluvia tuloksia.

Stalinin kuoleman ja erityisesti NKP:n vuoden 1956 XX kongressin¹⁴ (jossa tuomittiin Stalinin kauden terrori) jälkeen myös intellektuaalisen toiminnan mahdollisuudet avartuivat. Filosofia tuli pakolliseksi oppiaineeksi yliopistoissa (kuitenkin vain osittain, ja vieläkin rajoitetummin teknillisissä korkeakouluissa). Filologeille ja historioitsijoille opetettiin pakollisena filosofian historiaa. Marxismi pysyi pakollisena ainut-teorian, marxismin väitteet ja käsitteistö määräsivät diskursin muodon. Marxismin tai Venäjän keskeisen neuvostovaltion kannattajat katsoivat kaikkea marxismin silmälasien läpi. Muilta oli riistetty kaikki abstraktin ja teoreettisen maailman tai sen osien jäsentelyn ja käsitteellistämisen välineet. Samaan aikaan rajoitettiin myös filosofiaan ulkoisten auktoriteettien roolia filosofian sisäisten kiistojen ratkaisemisessa.¹⁵

Virossa valtiovalta edellytti virolaisten valtionvastaisuutta automaattisesti, riippumatta puolueen jäsenyydestä. 1960-luvun loppupuolelta alkaen filosofina työskentelevien henkilöiden jäsenyys kommunistisessa puolueessa muuttui pakolliseksi tehokkaamman sosiaalisen kontrollin toteuttamiseksi. Päätös tehtiin virolaisten ei-filosofien aloitteesta.¹⁶

Joskus valtiovalta rajoitti myös kannattajiensa yrityksiä hyödyntää filosofin roolia politiikassa. 1970-luvulla alkoi sovunistisesti ja antisemitistisesti toimimaan A. G. Gorjatshova.¹⁷ Orwellin maailmassa sovunistinen valtiovalta ei salli sovunistisia ilmaisuja kaikkien saatavissa olevissa teksteissä ja näin kävi, että sensuuri (Glavlit) ahdisteli myös A. G. Gorjatshovan kirjoituksia.

Neuvostofilosofiaan kuului filosofinen poliisi, jonka tehtävänä oli paljastaa vääriä väitteitä. Järjestelmä edellytti, että on olemassa täysin oikeita ja täysin vääriä väitteitä mistä tahansa, vaikka myönsikin samalla, että jossakin kysymyksessä emme ehkä tunne vielä totuutta. Filosofisina poliiseina olivat filosofit itse. Virossa filosofisen poliisin johtajan aseman saavutti Tarton yliopiston filosofian professori ja Viron Tiedeakatemian jäsen Jaan Rebane. Rebane oli kyvykäs filosofi, jonka lahjakkuus ilmeni analyttisessä filosofiasa, jota hän kumminkaan itse ei halunnut harrastaa. Neuvostoyhteiskunnassa tästä suunnasta ja aihepiiristä ei ollut odotettavissa tukea uralla etenemiselle. Hänen laajempi intressialueensa oli epistemologia, mutta myös siinä jäi hänen lahjakkuutensa toteutumatta. Tasavertaiseksi kilpailijaksi englanninkielisen maailman filosofeille analyttisessä

»Vuosina 1989–92 muuttui poliittinen tilanne Virossa jyrkästi. Henkinen vapaus laajeni räjähdysmäisesti. On epäselvää, kuinka hyvin se mahtui länsimaisen standardin mukaisiin kehyksiin. Marxismi on länsimaissa hyväksytty ja marxilaiset tai jälkimarxilaiset virtaukset akateemisesti edustettuna. Noitavainoja (marxisteja vastaan, suom. huom.) Virossa ei syntynyt, joitakin harvoja neuvostotyylisiä huudatuksia joissakin sanomalehdissä lukuun ottamatta. Polemiikka marxismista ei syntynyt. Marxilaisia filosofeja Virossa ilmeisesti ei enää ole.»

hengenfilosofiassa hän ei noussut. Jaan Rebasen luennot ja ensimmäiset työt olivat varmasti raikkaita verrattuna vallitsevaan venäläiseen epistemologiaan (tai sen puuttumiseen) ja hän opetti useille opiskelijasukupolvelle, että filosofia ei ole vain tyhjen sanojen tuottamista. Filosofiapoliisina ja äärettömän epäkarismaattisena henkilönä Rebane vaikutti siihen, että 1970-luvun lopulla kiinnostus filosofiksi ryhtymistä kohtaan Virossa hiipui. Rebasella oli myöskin aktiivinen rooli Rein Ruutsoon vainoamisessa ja lopulta syrjäytämässä filosofian ulkopuolelle (vaikka hänellä olisi ollut valittavana myös kaksi muuta toimintamallia – noudattaa vain passiivisesti käskyjä tai yrittää puolustaa¹⁸).

Neuvostofilosofien lempiharrastuksena oli tunnetusti sen pohtiminen, mitä on filosofia. Neuvostotyypillisissä yhteiskunnissa tällaisen pohdinnan tulokset muuttuvat automaattisesti virallisiksi normeiksi. Häviäjät heitetään filosofista ulos, ts. niiltä kielletään intellektuaaliseen elämään osallistuminen. Vapaassa yhteiskunnassa tällaista ulosheittämistä ei voi tapahtua. Väärinkäsityksien ilmetessä siirrytään toiselle alueelle. Joku tämän päivän runoilija voi olla tämän päivän mielessä myös filosofi, mutta se ei tee hänen runouttansa filosofiaksi eikä filosofiaa runoudeksi. Jokaisen runoilijan ei tarvitse olla molempia.

Henkilökohtaisilla ominaisuuksilla on pienessä kulttuurissa joskus ratkaiseva vaikutus henkisen elämän osaluokkien, tutkimusalueiden ja toiminnan tason muotoutumiseen. Neuvostoyhteiskunnassa oli mahdollista orientoitua uran luomiseen, mutta ei tarvinnut olla välttämättä henkinen poliisi. Hyvänä esimerkkinä tästä on Andrus Parkin elämä. Hänen lahjakkuutensa, ahkeruutensa ja toimintansa tulokset ilmensivät varmasti halua tulla huomatuksi. Poiketen Rebasesta Parkin toiminta liittyi lännen analyttiseen filosofiaan ja löysi siellä myös tunnustusta.

Vuosina 1989–92 muuttui poliittinen tilanne Virossa jyrkästi. Henkinen vapaus laajeni räjähdysmäisesti. On epäselvää, kuinka hyvin se mahtui länsimaisen standardin mukaisiin kehyksiin. Marxismi on länsimaissa hyväksytty ja marxilaiset tai jälkimarxilaiset virtaukset akateemisesti edustettuna. Noitavainoja (marxisteja vastaan, suom. huom.) Virossa ei syntynyt, joitakin harvoja neuvostotyylisiä

huudatuksia joissakin sanomalehdissä lukuun ottamatta. Polemiikka marxismista ei syntynyt. Marxilaisia filosofeja Virossa ilmeisesti ei enää ole.¹⁹

Filosofia instituutioissa

Stalinin jälkeinen filosofian palauttaminen Neuvostoliitossa²⁰ merkitsi institutionaalisesti filosofian opetus- ja tutkimusvirkojen perustamista. Virossa avautui mahdollisuus 50-70 ammattifilosofin toiminnalle, pääasiassa korkeakouluissa. Valtiovalta oli epäilemättä valmis virolaisten puuttuessa käyttämään myös viron kieltä taitamattomia filosofeja. Tarton yliopistossa työskentelivät Stalinin aikana pääasiassa juuri sellaiset henkilöt. Filosofian historiaa opetettiin Tarton yliopistossa venäjäksi institutionaalisista syistä myöskin myöhemmin, koska filosofisen koulutuksen omaava Rem N. Bljum ei halunnut opettaa dialektista materialismia, venäjänkielisiä opetusryhmiä taas ei riittänyt viron opetusvelvollisuuden täyttämiseksi. Vaihtoehtoinen henkilö olisi ollut viron täysin taitamaton Leonid Stolovits, joka kuitenkin suostui opettamaan dialektista materialismia. Näin institutionaaliset seikat määräävät joskus henkisen elämän sisällön.

Vironkielinen opetus tarjosi työtä myös virolaisille. Neuvostoliiton poikkeuksellisen korkean tohtorin arvon saavuttivat kolme virolaista: Jaan Rebane, Andrus Park ja Eero Loone. He olivat kuitenkin vähemmistönä kaikkien Virossa toimivien VAK:in²¹ tohtorien joukossa. Filosofin viroissa olevista virolaisista pysyivät kuitenkin enemmistönä, myös sotilaskorkeakoulun perustamisen jälkeen Jägalassa.

Opetettava filosofia jaettiin dialektiseksi ja historialliseksi materialismiksi. Ensimmäiseen kuului metafysiikan ja epistemologian lisäksi lyhyt katsaus Marxia edeltävään ja myöskin 1900-luvun filosofiaan. Toiseen kuului historiallinen sosiologia sekä valtio-opin perusteet, lisäksi opetuksen kannalta hieman etiikkaa ja estetiikkaa. Filosofian historia oli itsenäinen kurssikokonaisuus, jota opetettiin historioitsijoille ja filologeille. Kurssiin kuului ainakin yleiskatsaus eurooppalaisten filosofien keskeisistä väitteistä.²² Sanalle ”metafysiikka” annettiin poikkeuksellisen negatiivinen merkitys, joka vaikuttaa edelleen monien vanhempien ihmisten ajattelumaailmassa, vaikka he kannattivat tuolloin Viron itsenäisyyttä ja vastustivat marxismia.

Se mitä opetettiin ja tehtiin 1940–50-luvulla Virossa filosofian nimen alla, ei suurelta osin ollut filosofiaa. Tilanne alkoi muuttua 1960-luvulla Tarton yliopistossa, joka neuvostoajan loppuun saakka olikin filosofian tekemisen keskus Virossa. Nykyisin Tarton yliopistossa voi suorittaa opintoja kaikilla akateemisilla tasoilla. Tallinnan polyteknillisestä korkeakoulusta (nykyisin Tekniikkayliopisto) kehittyi Tarton yliopistosta ammatillisen epäonnistumisen vuoksi syrjäytettyjen mutta valtiolle uskollisten filosofien karkotuspaikaksi. Vuoden 1991 jälkeen teknillisen yliopiston filosofia hiipui, koska ne filosofit jotka silloin olivat sinne jääneet eivät kyenneet kytkemään toimintaansa länsimaiseen traditioon. 1999 teknillisen yliopiston johto aloitti uuden yrityksen ainakin filosofian opetuksen palauttamiseksi ja professori Ülo Kaevats alkoi etsimään teknilliseen yliopistoon rekrytoitavia filosofeja.

»1960-luvulla tapahtui filosofian uudelleensyntyminen ja joillakin osa-alueilla (tieteenfilosofia) syntyi kansainvälisiä kytkentöjä. Lahjakkaimmat ihmiset yrittivät jäsentää ja selkeyttää maailmaa itsenäisesti. Keskusjohtoisesti ja auktoritaarisesti johdetun yhteiskunnan keskuksessa tapahtuneet muutokset avarsivat mahdollisuuksia myös periferiassa. Alkoi tai syntyi uudelleen kansallisten filosofoiden kehittyminen Georgiassa, Armeniassa, myöhemmin myös Liettuassa.»

Neuvostotyyppisissä yhteiskunnissa oli olemassa instituutio, joka koostui tutkijoista joilla ei ollut opetusvelvollisuutta – Tieteiden Akatemia. Neuvostoliiton Tieteiden Akatemian roolina oli alun perin tieteen eliitin säilyttäminen (vaikkakin ei välttämättä jokaisen yksittäisen tutkijan henkinjääminen), koska teollistuminen ja bolshevikien tavoitteiden toteutuminen ei olisi ollut mahdollista ilman tutkijoita, joiden asenne punaisia kohtaan oli tyypillisesti vihamielistä. Myöhemmin kehittyi Akatemian yhteys sotateollisuuteen ja sitä alettiin käyttää myöskin valtion johdon neuvonantajana. Keskitetyssä järjestelmässä myöskin Akatemian neuvostotasavalloissa sijaitsevilla haaraosastoilla (jotka olivat muodollisesti itsenäisiä akatemioita) olisi pitänyt jokaisessa olla filosofian osasto, mutta riittämättömän henkilöstömäärän vuoksi ja koska pieniä yksiköitä ekonomisista syistä ei sallittu, Virossa sellaista yksikköä ei syntynyt ennen vuotta 1968. Yksikön (’sektori’) intellektuaalinen vaikutus oli pieni. Sektorin hiipuminen Viron itsenäisyyden palauttamisen jälkeen oli väistämätöntä. Länteen orientoituneen intellektuaalisen johtajan ja tämän tukiryhmän puuttuminen teki tämän instituution toiminnan vuoden 1991 jälkeen filosofisena instituutiona mahdottomaksi. Neuvostotyylinen filosofia on Virossa luonnollisesti vieläkin säilynyt (ilman Marxin, Engelsin ja Leninin sitaatteja ja termejä ”dialektinen ja historiallinen materialismi”). Eniten on tämä tyyli (ja jopa sisältö) levinnyt eräissä tallinnalaisissa oppilaitoksissa.

Filosofien institutionaalisten virkojen määrä laski 1990-luvulla Virossa olennaisesti. Yliopistoille ei ole kannattavaa tarjota laajapohjaista yleissivistystä. Niiden opetuskäsitystä määrää ammatillisen koulutuksen ideologia, joka dominoi Riigikogussa.²³ Tämän vuoksi filosofian opettaminen ei filosofeille on vähentynyt. Liberaalin sivistyksen käsite ei ole Virossa vielä millään vaikuttavalla tavalla levinnyt. Sen sijaan filosofien makrovapaus valita vapaasti tutkimusalueensa ja koulukuntia on yhteiskunnallisesti taattu. Institutionaalisesti muodostuneiden filosofisten mikror ryhmien vähyydestä johtuen koulukunnan ja tutkimusaiheen valinta on kuitenkin edelleen vahvasti riippuvainen filosofian ulkoisista tekijöistä. Kansainvälinen rahoitusjärjestelmä suosi siir-

tymäkauden aikana selvästi tutkimusaiheita, jotka tukivat yhteiskunnan orientaatiota demokratian vahvistamiseen (suosittiin politiikan filosofiaa kieli- tai tieteenfilosofian sijasta). Tämän kirjoittamisen ajaksi ei ole vielä tiedossa, mikä tulee olemaan EU:n korkeakoulutuksen yhdenmu-kaistamisvaatimuksen vaikutus Virossa.

Uuden vuosisadan alussa on filosofian tekeminen Virossa säilynyt vain julkisissa korkeakouluissa. Tarton yliopistossa kehittyi uudelleen itsenäistymisen jälkeen angloamerikkalaisen tapakoulukunnan varovainen rinnakainelo erään mannermaisen sisältökoulukunnan kanssa (heideggerilaisuus). Yksityiskorkeakoulujen taloudellisen epävarmuuden vuoksi niissä ei ole voinut kehittyä kansainväliseen kommunikaatioyhteisöön osallistuvien filosofien ryhmää. Kyvykäs analyttinen filosofi Mart Raukas on työskennellyt vuorotellen Tallinnan pedagogisessa yliopistossa ja eräässä yksityisessä oppilaitoksessa. Tosin ylimenokaudella syntyi Tallinnassa lupaavalta näyttävä yksityinen korkeakoulu: Eesti Humanitaarinstituut (EHI). Niin ihmis- kuin taloudellisten resurssien vähyyden vuoksi EHI ei kehittynyt filosofisen ajattelun ja opetuksen keskuksiksi Virossa. EHI:ssä on vakituksena työntekijänä ollut tavallisesti vain yksi filosofi. Satunnaisten tuntiopettajien lista voi olla merkittäväkin, mutta kaikki listalla olevat eivät osallistu jatkuvasti filosofian kehittämiseen. EHI:n opetusohjelma on kunnianhimoisempi kuin opettajat näissä oloissa kykenevät toteuttamaan, filosofian opetus ei ole representatiivista. Todellisuudessa EHI:ssä on käynnissä ns. mannermaisten tapakoulukuntien filosofoiden reseptio. Sivistykseen kuuluu taitojen lisäksi myös monipuolinen perehtyminen alalla jo aikaisemmin tehtyyn. Yksi tai kaksi filosofia ei pysty antamaan opiskelijoille alan perussivistystä.²⁴

Vapaassa yhteiskunnassa puuttuu erottelu jaottelu virallisiin tai epävirallisiin instituutioihin. Silti on mielekästä erottaa ammatillinen eli kokoaikaisen toiminta ja vapaa-ajan harrastustoiminta, samoin palkallinen ja palkaton toiminta. Virossa ei ole syntynyt filosofien yhdistystä, jolla olisi säännöllistä toimintaa. Tarton yliopiston yhteydessä toimii Madis Kõivun perustama ja monien vuosien aikana myös hänen johtamansa analyttisen filosofian seminaari, joka yhdistää vapaan sivistystyön ja nuorten filosofien ammattitaidon kehittämistoiminnan.²⁵

Filosofioiden reseptio

Kulttuurireseptiota on mahdollista tutkia pysyvästi säilytettyjen tekstien tasolla. Menneisyydestä on vaikea tehdä mielipidetutkimuksia. Neuvostoaikaisen yksityisen mielipiteen tutkimuksia on vieläkin vaikeampi toteuttaa. Kyselyjen avulla ihmisten muisteista esiin kaivettujen esimerkkien edustavuuden arvioimiseksi tarvitsimme mielipiteiden jakautumista koskevaa tilastoa. Sellaisen tilaston luominen on nykyisinkin suuria ihmis- ja rahallisia resursseja vaativaa toimintaa. Menneisyyttä koskevia tutkimuksia tästä meitä kiinnostavasta aiheesta ei ole. Tämän vuoksi rajaan tarkasteluni vain filosofisen analyysin tuloksiin ja antropologiseen muistamiseen.

Virolainen filosofia sijaitsi vuoteen 1991 saakka idän ja lännen rajalla. Filosofian reseptio tuli ei-filosoifeille joko

menneisyydestä tai Itä-Euroopasta. Karl Marx oli länsieurooppalainen ajattelija, mutta Vieroon hänen vaikutuksensa ehti vasta idän kautta kiertäneen reseption välityksellä. Neuvostomarxismi muokkasi ihmisissä filosofian tapamallin. Neuvostovallan ei-legitiimistä asemasta virolaisten silmissä seurasi, että esimerkin kieltäminen muuttui ymmärtämättömyydeksi filosofiaa kohtaan lajina ja koko lajin kieltämiseksi.

Toisin kuin historiankirjoittajilla, filosoifeilta puuttui oma museo, jossa elää ja johon viitata epäsuorasti kirjoituksiinsa ja jonka varastoihin voisi päästää vain uskollisempia oppilaitaan. Vuoteen 1940 mennessä ei ollut filosofia vielä ehtinyt Virossa syntyä. Filosofien ammatillinen valintatilan neuvostovallan olosuhteissa käsitti olennaisesti rajoitetun valikoiman nykyajan tai menneiden aikojen filosofiaa. Filosofit erottuivat toisistaan sen puolesta, kuka ja miten pyrki joko sallitun valikoiman rajoja laajentamaan tai vaihtoehtoisesti sopeutumaan. Joku saattoi innostua Hegelistä. Koska Moskovan filosofista poliisia sattui hallitsemaan hegeliläinen mafia, Hegel oli hyväksytty tai jopa suositeltava valinta. Sallittuna lähtökohtana tutkimukselle oli aina myös klassinen marxismi tai neuvostovenäläinen vastakulttuuri monipuolisuudessaan. Myös länsimaisten suuntauksien käyttö tutkimuksen lähtökohtana oli mahdollista, mikäli näitä ei ollut suoranaisesti kielletty.

Venäläinen filosofia käytti hyväkseen poliittisten mahdollisuuksien avartumista N. Hruštševin valtaannousun jälkeen. 1960-luvulla tapahtui filosofian uudelleensyntyminen ja joillakin osa-alueilla (tieteenfilosofia) syntyi kansainvälisiä kytkentöjä. Lahjakkaimmat ihmiset yrittivät jäsentää ja selkeyttää maailmaa itsenäisesti. Keskusjohtoisesti ja auktoritaarisesti johdetun yhteiskunnan keskuksessa tapahtuneet muutokset avasivat mahdollisuuksia myös periferiassa. Alkoi tai syntyi uudelleen kansallisten filosofoiden kehittyminen Georgiassa, Armeniassa, myöhemmin myös Liettuassa. Vuoden 1968 jälkeen alkoi taas mahdollisuuksien kaventuminen ("stagnaatio"), mutta joukkomurhien aikaan ei enää palattu.

Imperiumi-uskollisuus oli neuvostoyhteiskunnassa tärkeämpi kuin marxismi-uskollisuus. Venäläiset filosofit olivat automaattisesti myös imperiumiuskollisia, vaikka eivät aina tämän imperiumin kolonialististen suhteiden kannattajia. Heidän filosofiset etsintänsä eivät koskettaneet imperiumin tai sen auktoritaarisen järjestelmän perusteita. 1970-luvulta alkaen marxismia huolivat vain harvat venäläiset filosofit: heidän toimintaa luonnehditaan tavallisesti sanoilla "kriittinen marxismi". Tämä oli välillä sallittua ja välillä kiellettyä. Kuten Raymond Taras ja James P. Scanlan ovat osoittaneet, "kriittiset marxistit" olivat uhkana valtiovalan legitimeettiä perustelevän argumentaation perusväitteille tämän argumentaatiokentän rajojen sisäpuolella ja siten hajottivat tätä legitimeettiä hallitsevan eliitin silmissä.²⁶ Virossa "kriittistä marxismia" edusti Rem N. Bljum, joka opetti Tarton yliopistossa. Virolaisten parissa hänellä oli merkittävää vaikutusta tuolloin ainoastaan Jaak Allikin ajatteluun, joka kuitenkin pian poistui filosofiasta politiikkaan ja teatteriin.

"Kriittisestä marxismista" pitää erottaa "analyttinen marxismi", marxismin tutkiminen analyttisen filosofian tavalla. Jokaisesta filosofisesta koulukunnasta voi tulla tutki-

muksen kohde, olkoon kysymyksessä Platon, Hegel, Hume tai Kant. Lisäksi analyttisessä tutkimuksessa voidaan joko kannattaa tai vastustaa tutkittavan koulukunnan positiivista väitteistöä filosofian tekemisen tapana (analyttinen marxismi ei ole hagiografia). Analyttisen marxismin keksivät toisistaan riippumatta Gerald A. Cohen (toimii Englannissa) ja Eero Loone.²⁷ Rem N. Bljum ei pystynyt koskaan omaksumaan analyttisen tapakoulukunnan menetelmiä (eikä olisi todennäköisesti myöskään halunnut sitä tehdä).

V. Biblerin ja A. Arsenvin posthegeliläisyys vaikutti olennaisesti tieteenfilosofi Rein Vihalemmiin, joka toimi myös Thomas Kuhnin ei-positivistisen ja jälkipositivistisen tieteenfilosofian markkinoijana Virossa. Neuvostovallan heikkenemisen aikana ja Karl Popperin teoksien vaikutuksesta hän kehittyi kohti englanninkielisessä maailmassa vallitsevia ajatustapoja. Virolaiset historianfilosofit (Eero Loone, Andrus Park²⁸ ja Aleksander Uiibo) olivat suuntautuneet realistis-analyttiseen englanninkieliseen filosofiaan. Eero Loone, joka on aina omaksunut myös Kantin, Deweyn ja Collingwoodin ajatuksia, säilytti tämän suuntauksensa myös Viron vapautumisen jälkeen. Aleksander Uiibo poistui filosofiasta ja Andres Park kuoli odottamattomasti.

Uudelleenitsenäistyneeseen Viroon on tulossa myöhäinen Wittgenstein Mart Raukasin ja ehkä vielä jonkin aikaa myös Eero Loonen välityksellä. Madis Kõivun kiinnostuksen kohteena on Frege. Koko analyttinen filosofia on reseption lähteenä useammalle Tarton nuoren polven filosofille, erityisesti analyttisen filosofian seminaarin ja yhdistyksen kautta.

Esteetikona aloittanut ja institutionaalisesti filosofian historioitsijana toimiva Ülo Matjus evoluutui Husserlin kautta Heideggerin pariin ja kerää nyt voimakkaasti ympärilleen nuoria heideggerilaisia. Heideggerilaiset ovat tähän asti olleet valta-asemassa ammatikseen kirjoittavassa kontinentaaliossa filosofiassa, ja toistaiseksi heidän julkisessa toiminnassa on ollut keskeinen käännoistominna reseptio.

Tallennettu filosofia

Neuvostoliitossa käännettiin paljon myös filosofiaa. Virossa filosofiaa käännettiin poikkeuksellisen vähän ja satunnaisesti. Latvian ja Liettuan tilannetta voimme tässä asiassa vain kadehtia. Etelänaapureihimme verrattuna tilanne jatkuu edelleen samanlaisena. Vanhemman maailmanfilosofian reseptiota käännoisien välityksellä Virossa ei ole tapahtunut.

Viroksi käännettiin Marxia (myös Leniniä, mutta Lenin ei ollut filosofi). Oppikirjoja oli tuolloin sallittu vain kääntää: tarttolaisten julkaisemat vironkieliset teokset täydensivät oppikirjoja rationaalisen tulkinnan filosofian osalta. Uudelleenitsenäistymisen jälkeen ilmestyi C. D. Joadin poikkeuksellisen vanhentunut filosofian oppikirja, jonka ainoana ansiona on Viron käännoiskulttuurin ja Uku Masingin kielenkäytön demonstraatio. Kaksi viroksi ilmestynyttä filosofian alkuperäisoppikirjaa (joista toinen ilmestyi Ruotsissa²⁹) eivät sisällä oikeasti filosofiaa, mutta Künnapasin kirja on käyttökelpoinen filosofien teesejä sisältävänä käsikirjana.³⁰ Esa Saarisen filosofian historian

»Esa Saarisen filosofian historian oppikirjan ilmestyminen on todellinen panos virolaisessa filosofiassa. Saarinen kirjoittaa englantilaisittain (ja epäsuomalaisittain?) hyvin luettavaa tekstiä, näennäisen keveyden takana avautuu kuitenkin filosofien argumenttien tuloksien todellinen vertaileva rekonstruktio. Kouluille tarkoitettu Indrek Meosin filosofian oppikirja, joka sisältää myös joidenkin alkuperäisteoksien käännoiksiä, paljastaa kuitenkin kirjoittajan rajoitettua ymmärrystä filosofiasta sekä venäläisillä filosofeille tyypillisiä virheitä länsimaisten ajattelijoiden ajatusten tulkinnassa.»

oppikirjan ilmestyminen on todellinen panos virolaisessa filosofiassa. Saarinen kirjoittaa englantilaisittain (ja epäsuomalaisittain?) hyvin luettavaa tekstiä, näennäisen keveyden takana avautuu kuitenkin filosofien argumenttien tuloksien todellinen vertaileva rekonstruktio. Kouluille tarkoitettu Indrek Meosin filosofian oppikirja, joka sisältää myös joidenkin alkuperäisteoksien käännoiksiä, paljastaa kuitenkin kirjoittajan rajoitettua ymmärrystä filosofiasta sekä venäläisillä filosofeille tyypillisiä virheitä länsimaisten ajattelijoiden ajatusten tulkinnassa. Kaikesta huolimatta juuri tämä on filosofian oppikirja ja sisältää todella filosofiaa.

Virossa tehtyä alkuperäisfilosofiaa julkaistiin niin viroksi kuin myöskin venäjäksi. Venäjäksi kirjoitetut tekstit jäivät Virossa pienen filosofipiirin ulkopuolella tuntemattomiksi. Sen sijaan Neuvostoliitossa nämä olivat erittäin etsittyjä. Tarton yliopisto perusti filosofian julkaisusarjan, josta käytännössä kehittyi vuosikirja (ja bibliografinen harvinaisuus). Vuodesta 1958 alkaen ilmestyi kaikkiaan 37 nidettä.³¹ Sarja oli yksittäisiä poikkeuksia lukuun ottamatta venäjänkielinen, pääasiassa siksi että näin sen toivottiin saavuttavan mahdollisimman laajan vaikutusalueen silloisen Itä-Euroopan filosofisessa diskurssissa. Julkaistut tekstit edustivat mahdollisimman korkeaa tieteellistä tasoa, Virossa niiden lukijoina olisi ollut vain osa pienilukuisesta ammattifilosofien joukosta. Sarjan venäjänkielisyys oli meidän oma tietoinen ratkaisumme ja se mahdollisti kommunikoinnin ammattilaisten filosofien kulttuurin ja vastakulttuurin kanssa Viron ulkopuolella. Vironkielisen sarjan julkaiseminen oli sallittu. Englanniksi julkaiseminen oli ongelmallista ja tarvittava lupa edes yksittäisen kirjan julkaisemiseksi jäikin saamatta.

Viron kiellä sen sijaan onnistui kirjoittaa teemoista,



Peeter Allik, *Useless niceties*. 80 x 600 cm, linolevykaiverrus, 1999

jotka silloin sijaitsivat sallitun rajoilla (vieraantuminen³² tai esim. arvo-ongelma), esittää kirjoissa järkevää tieteenfilosofiaa, metafysiikkaa tai jopa olosuhteisiin nähden siedettävää tietoteoriaa. Alkuperäisfilosofiaa julkaistiin Viron Kirjailijaliiton kuukausilehdessä *Looming*. Tämän tehtävän otti sittemmin *Akadeemia*, jossa julkaistujen käännöksiä ja alkuperäistekstien taso on huomattavan korkea. Viron kielellä julkaiseminen muuttui filosofin toiminnan kannalta vaaralliseksi vasta vuoden 1991 jälkeen. Koska virolaiset luonnontieteilijät eivät nähtävästi osaa itse arvioida luonnontieteellisten julkaisujen tieteellistä tasoa, he säätivät järjestyksen jonka mukaan yliopisto-opettajan viran säilyttämisen ehtona on tutkimuksien ei-vironkielinen julkaiseminen (tätä tukee rahoitusjärjestelmän välityksellä tieteenkin myös Viron opetusministeriö). Korkeatasoinen kirjoittaminen viron kielellä muutettiin näin epärationaaliseksi toiminnaksi. Olemme palanneet neuvostoaikaiseen puhumismaailmaan.

Filosofia-läheinen ajattelu

Edellytän luonnollisesti, että filosofia voidaan erottaa uskonnosta, teologiasta, sanataiteesta ja (ainakin 1900-luvulla) myös journalistisesta maailman jäsentelystä, puhumattakaan puhtaasti poliittisista aatteista. Neuvostoaikana nämä erot hämärtyivät ja sinä aikana kehittyneille sukupolville ne ovat vieläkin vaikeasti ymmärrettävissä. Se mitä tuolloin opetettiin marxilaisena filosofiana, pyrki universaaliteorian asemaan. Sosiologiaa käsiteltiin filosofian osana, politiikan tiedettä ei ollut. Filosofit luennoivat suullisesti, luentojen

julkisena päämääränä oli marxilaiseen filosofiaan tutustuttaminen, alitekstinä oli usein kuitenkin yhteiskunnallisten ongelmien pohdiskelu. Siten esimerkiksi tieteenfilosofiassa oli sosiaalinen funktio tieteen oikeuttajana. Virossa toimi tällä alueella erityisesti Lembit Valt, mutta myöskin Tõnis Loit ja Lössenkon vastaisessa taistelussa Mihhail Makarov.

1960-70-luvulla huomattavia kulttuuritapahtumia olivat Gustav Naanin kirjoitukset ja julkiset esiintymiset, jotka käsittelivät vallan ja hengen teemaa (viroski: *võim* ja *vaim*) ja myöhemmin myöskin seksuaalisuutta. Naanin yleisöluennot täyttivät monisatapaikkaisia luentosaleja ja nostattivat kiihkeitä jälkikeskusteluja. Ensimmäinen aihealue sijoittui selvästi poliittisen ajattelun kentälle ja Naanin kehittelyt tarjosivat kaikille teoreettista selitystä ja perusteluja emotionaalille tuolloisen valtiovallan kieltämiselle. Toinen alue, seksuaalisuus, oli neuvostovallan aikana tabu. (Eero Loonen Marxia käsittelevästä artikkelista leikkasi *Virallisen Rahva Hääl* -päivälehden toimitus pois Marxin itsensä sanat ihmisen seksuaalisista tarpeista.) Tabuista puhuminen oli vastakulttuuriin kuulumisen tunnusmerkki.

Siirryttäessä neuvostotyypisestä yhteiskunnasta vapauden ja vapaan markkinatalouden yhteiskuntaan aloitettiin sosiaaliteorian kehittelyn Ain Park ja Rein Ruutsoo. Parkin toiminnan keskeytti odottamaton kuolema. Ruutsoon tulokset on saatavissa ensisijaisesti englanninkielisinä artikkeleina Viron ulkopuolella julkaistuihin kirjoihin. Rein Ruutsoon paluu virolaiselle kommunikaatiokentälle voi joskus vielä toteutua.

Estetiikan kuulumisesta filosofiaan voidaan vakavasti keskustella. Fundamentaalisia taiteen teorioita luodaan myös professionaalisen filosofian ulkopuolella (niin

virka- tai työsuhteen mielessä kuin myös siinä mielessä, sijoittuuko esteetikkojen töiden diskursusikenttä kyseiselle alueelle). Juri Lotmanin selvästi vastakulttuuriin kuuluvan taidekäsityksen vaikutus virolaisten kulttuuriin oli vähäinen. Museokulttuurissa vaikeuksia aiheutti venäjän kielen riittämätön osaaminen, mutta myöskin vähäinen kiinnostus toisenlaista ajattelua kohtaan ja haluttomuus sitä ymmärtää. Tietoisuus Juri Lotmanin töistä kasvoi vasta neuvostovallan viimeisellä vuosikymmenellä.

Tarton yliopistosta löysi poliittisen turvapaikan Leningradissa oppinut esteetikko Leonid Stolovits.³³ Hänellä oli keskeinen asema Neuvostoliiton taiteenfilosofiassa. Leonid Stolovitsin ja hänen lisäkseen vain yhden, kahden kirjoittajan työt tuhosivat stalinistisen taide-käsityksen, joka teki taiteesta vain tiedostamisen välineen ja poliittisen asean. He palauttivat käsityksen taiteesta esteettisenä ilmiönä. Virolaisessa kulttuurissa tätä sanomaa ei tarvittu. Me muistimme, että taide (myös kirjallisuus, musiikki jne.) oli jotain muuta kuin politiikka. Virolaiseen museoon sisältyi kiista siitä, voiko tai pitäisikö taiteeseen sisältyä jokin sanoma taiteen ulkopuolisille alueille. Virolaiseen esteettis-taiteelliseen ajatteluun Stolovits merkittävästi ei vaikuttanut (sitäkin enemmän että hän ei osannut viroa). Hänen toiminta Tarton yliopistossa esti kuitenkin sen, että filosofeja olisi käytetty taiteen poliiseina – siten laajentaen sallitun rajoja Viron taide-elämässä.

Kirjallisuusteorian ja taiteen rajoilla työskenteli jonkin aikaa myös Margit Sutrop, joka jatkoi opintojaan ja väitteli tohtoriksi Konstanzin yliopistossa työllään, joka sijoittuu filosofia-vaikutteeseen kirjallisuusteoriaan. Nykyisin hän on tästä aihepiiristä poistunut ja siirtynyt etiikkaan. Toinen, joka aloitti estetiikassa, on Marek Volt, joka myöskin on aloittanut julkaisemisen Viron ulkopuolella.

Filosofian historia muodostaa filosofian ja historian yhteisen alueen. Filosofianhistorioitsijan ongelma ei ole filosofian ongelma, vaikka hänen aineistonaan on filosofia. Neuvostovallan olosuhteissa filosofian historia toimi suojaavana kylttinä ei-marxilaisten filosofioiden kannattajille. Oppilaitoksissa vallitsi tendenssi korvata filosofian historia filosofien teesien esittämisellä. Vaikka marxilainen filosofian historia (pragmatismien yhtenä muotona) on loogisesti mahdollista, se ei toteutunut Neuvostoliitossa. Rem N. Bljumin kirjoitukset olivat kommunismi-uskollisia, 'kommunistisen' hallinnon vastaisia, mutta niissä puuttui looginen historiallinen kysymyksenasettelu. Kyseessä oli kokeilu filosofian ja journalistisen kirjoittelun rajoilla, mutta se ei ollut filosofian historiaa.

Esipuheet, aihepiirit, sisällöt

Neuvostomarxismien rajoissa oli olemassa eroja filosofian tekemisen tavassa, vaikka niitä ei voi pitää täysimääräisesti koulukuntina. Luonnollisesti löytyi myös paljon yksinkertaista tyhjien sanojen tuottamista. Neuvostoihmisten keksintö oli esipuhefilosofia. Autoritäärisessä yhteiskunnassa tärkeätä oli alistuminen ja siihen kuului alistumismerkkien demonstratiivinen esittäminen. Esi- ja jälkipuheissa vanottiin uskollisuutta Marxille ja Leninille, tekstiin sijoitettiin sinne tänne heidän auktoritatiivisia sitaatteja, mutta

»Historianfilosofian synty oli virolaisen filosofian suurimpia saavutuksia. Sana itse oli kielletyn alueen rajoilla: monet käsikirjat leimasivat historianfilosofian porvarilliseksi ilmiöksi (neuvostoihmiset eivät saaneet olla sen kanssa tekemisissä missään positiivisessa mielessä). Institutionaalinen ratkaisu löytyi tieteenfilosofian tai filosofian historian kyltin alla.»

muutoin kirjoitettiin mitä itse haluttiin (vaikka ei ihan kaikkea, mitä haluttiin). Esipuhefilosofisilla teoksilla oli oma esoteerinen alitekstinsä. Mitä 'epäilyttävämpi' teksti, sitä enemmän uskollisuutta Marxille vannottiin. Vuoden 1991 jälkeen venäläisessä filosofiassa poistettiin uskollisuusvakuutukset ja sitaatit, mutta kaikki muu jäi entiseksi (ainakin entisenkaltaiseksi).

Filosofi, joka toimi virallisen marxismien-leninismien rajoissa, ei voinut mitenkään rehellisesti toistaa monia sitaatteja ja oppikirjojen väitteitä, koska niiden ristiriita todellisuuden ja uudempien tieteiden luoman kuvan kanssa oli ilmeinen. Filosofit etsivät järkeenkäyviä tulkintoja ja eksplikaatioita.³⁴ Suurin osa neuvostoaikaisista filosofisista pohdintoista olikin eksplikaatioita, joiden avulla päästiin eroon monista typeryyksistä. Jaan Rebasen toteuttama matemaattisen logiikan rehabilitointi (yhtenä ensimmäisistä Neuvostoliitossa) ja Mihhail G. Makarovin tutkimus filosofisen realismien ('materialismien') sosiaalisesta ympäristöstä³⁵ ovat esimerkkejä tällaisesta toiminnasta. Rationaalille tulkinnalle läheisiä olivat myös M. G. Makarovin ja Tönis Loitin tutkimukset jotka osoittivat että T. D. Lössenkön 'opin'³⁶ samaistaminen evoluutioteorian kanssa ei ole perusteltua. Tietävästi Lössenko puolusti väitteitään vetoamalla niiden identiteettiin darwinismien kanssa ja filosofiseen pätevyyteen, koska edes väärennetyt faktaväitteet eivät riittäneet perustelemaan tämän seikkailijan biologisia teorioita.

Suhteellisuusteorian puolustuksella Gustav Naanin toimesta, joka herätti huomiota vapaassa maailmassa, oli suuri vaikutus Neuvostoliiton filosofiassa mutta Virossa se jäi lähes tuntemattomaksi. Tietävästi II maailmansodan jälkeen useat venäläiset filosofit ja jotkut fyysikot hyökkäsivät Suhteellisuusteorian kimppuun nimittäen sitä antimarxistiseksi. Stalinin viimeisten elinvuosien aikana ja vielä joitakin vuosia myöhemmin käytettiin Naania antimarxistin esimerkkinä vaikutusvaltaisissa venäläisissä julkaisuissa. Vuoteen 1953 asti tämä tarkoitti ratsastamista tiikerin selässä, sillä julkisesti antimarxistiksi leimatut ihmiset passitettiin vankileireihin. Virossa ja virolaisten silmissä Naan esiintyi neuvostopoliisina. Sellaisena hän toimi myös 1980-luvun lopulla, kun hän taisteli virolaisten itsenäisyys-aatetta vastaan painetussa mediassa. Välikaudella hän kuitenkin esiintyi virallisena oppositionäärinä ja hänen yleisöluentonsa täyttivät Tarton yliopiston suurimpia luentosaleja. Sääty-yhteiskunnassa akateemikoille sallittiin enemmän vapauksia kuin tavalliselle älymystölle.

Koska alkuperäisestä marxilaisuudesta sen klassisella aikakaudella puuttui filosofia, oli mahdollista esittää omia näkemyksiä koulukunnan peruskäsitteiden kehittelynä ja/tai niiden 'oikeana' tulkintana. Todellisuudessa tällainen esitys tarkoitti uuden filosofisen sektorin luomista tai ajattelua jonkin sektorkoulukunnan rajoissa. Rationaalisen tulkinnan filosofian rinnalle tuli näin pyhän tulkinnan filosofia. Viimeinen oli mahdollista myös neuvostomarxismien ulkopuolella, muiden pyhien tekstien pohjalta.

Filosofin aihepiiriin valintaan vaikutti halu (tai sen puuttuminen) laajentaa vapauden aluetta. Etiikka ja politiikan filosofia eivät olleet mahdollisia juuri millään rehelliisyyden asteella (etiikan ja poliittisen filosofian historian tekemiseksi olisi ehkä ollutkin rajallisia mahdollisuuksia). Rehellinen vasemmistolainen Uno Uri kirjoitti kirjan vapauden metafysiikasta.³⁷ Metafysiikalla ja tieteenfilosofialla oli yhteiskuntafilosofiaa vähemmän kytköksiä politiikkaan ja Stalinin jälkeisen suojasään oloissa kannatti valita aihepiiri juuri näiltä alueilta. Virossa toimi poikkeuksellisen lahjakas metafysikko Mihhail Makarov, jonka sympatia kuului kontinentaaliseen filosofialle. Silloisen Tarton yliopiston rehtorin Fjodor Klementin suosituksesta alkoivat monet tarttolaiset tekemään tieteenfilosofiaa. Lembit Valdinin tutkimus malleista fyysikaalisen ajattelun rakenteissa sijoittui aikansa tieteenfilosofian eturintamaan, siirtymärajalla lauseiden ja yksittäisten arvostelmien analyysin tasolta tekstikokonaisuuden syvärakenteiden tasolle. Tõnis Loitin kirjoitukset biologian filosofiasta oikeuttivat teoreettisesti anti-lössenismiä ja niissä toteutui silloisen biologian filosofian reseptio Virossa. Eero Loone valitsi historianfilosofian sivistyksellisten edellytysiensä lisäksi myös siksi, että historianfilosofiassa pystyi analysoimaan yhteiskuntaa ja jopa marxismia vapaammin.

Näkyvin metafysikko 1900-luvun toisella puoliskolla Virossa oli epäilemättä Mihhail G. Makarov. Hänen tutkimuksensa tavoitteen ja tavoitteellisuuden käsitteiden suhteesta koko länsimaisessa filosofiassa selvitti, mitkä ovat teleologisen kausaalisuuden idean kumoamiseen johtavan argumentaation loogiset perusteet. Kokonaiset opiskelijasukupolvet opiskelivat Tartossa metafysiikkaa Makarovin kirjasta filosofian kategorioista ja omaksuivat näin filosofisen ajattelun kulttuurin. Usein räikeät poliittiset esimerkit tässä kirjassa olisivat voineet kuulua myöskin esipuhefilosofiaan ja monet opettajat näitä sellaisena käsittelevätkin. Nykyisin on metafysiikka Virossa hiipunut.

Englanninkielisessä maailmassa on kielifilosofia nykyisin keskeisessä asemassa. Neuvostoliitosta oikea kielifilosofia puuttui, se korvattiin myöhemmin käännöksinä. Virossa kielifilosofia oli vieraan vallan aikana satunnainen ilmiö. Jaan Rebane osoitti analyttisesti, miten perinteisen filosofian käsitteistö ja keskustelut sen sisällä liittyvät luonnollisen kielen instituutioihin, joita filosofit silloin eivät tiedostaneet eivätkä tiedosta. Uuden sukupolven kielifilosofiaan on tullut Mart Raukas analyysineen Tuomas Akvinolaisen kielifilosofiasta. Raukas on tyypillinen analyttisen tapakoulukunnan edustaja, joka ratkaisee selvästi rajattuja ongelmia, jotka näyttävät joskus kapeilta ja teknisiltä. Tarton analyttisen filosofian seminaariin osallistujat tekevät myös kielifilosofiaa. Raukas harrastaa myös analyttistä uskonnonfilosofiaa. Jotakin arvoa omaavaa epistemologiaa pystyi

neuvostovallan olosuhteissa tekemään vain tieteenfilosofiassa, jota esipuhefilosofisesti kutsuttiin silloin varovaisesti tieteen metodologiaksi ja logiikaksi. Siihen suuntaan ohjasi tarttolaisia silloinen yliopiston rehtori Fjodor Klement, joka ilmeisesti halusi nähdä yliopistossa mieluummin korkeatasoista filosofiaa, kuin poliittista kaunopuheilua. Venäläiset tieteenfilosofit osallistuivat tasavertaisina maailman tieteenfilosofiaan. 1960-luvulla alkoi kehittyä omaperäinen virolainen koulukunta, joka yhdisti filosofisen pohdinnan tieteenhistoriaan. Tieteenfilosofista näkyvin oli epäilemättä Lembit Valt. Rein Vihalemm opetti tieteen käsitteen ja rakenteen dialektiikkaa.³⁸ Hän sovelsi myös Thomas Kuhnin kehityksellisen tieteenfilosofian ideoita. Toomas Sutt tarkasteli biologian filosofian lisäksi antroposentrismien erilaisia tulkintoja ja niiden ongelmia. Uuden sukupolven tieteenfilosofista on pisimmälle päässyt Endla Lõhkkivi, joka tarkastelee realismien ja relativismien taistelua nykyajan tieteen (myös tiedon) sosiologiassa.

1970-luvun keskellä alkoi virolaisen tieteenfilosofian hiipuminen. Lembit Valt ja Tõnis Loit lopettivat aktiivisen tutkimustoimintansa. Rein Vihalemm ponnistukset pitää alaa hengissä eivät riittäneet, kun nuorten ihmisten tulo filosofiaan tyrehtyi ja yhteydet kansainväliseen tieteenfilosofian kehitykseen oli katkaistu. Fundamentaalin epistemologia Virossa puuttui. Vapautumisen jälkeen pystyttiin Tarton yliopistossa kylläkin luomaan tieteenfilosofiaa, muttei tietoteorian (tai metafysiikan ja tietoteorian) professuuria. Tieteenfilosofia on lisäksi valtaosin analyttistä ja tämän suunnan kehittämiseksi puuttuivat Tarton yliopistossa joka tapauksessa suotuisat mahdollisuudet.

Mielen filosofiaa Virossa ei ollut, huolimatta ja ehkä myös johtuen Jaan Rebasen ilmaisemasta kiinnostuksesta asiaa kohtaan.

Historianfilosofian synty oli virolaisen filosofian suurimpia savutuksia. Sana itse oli kielletyn alueen rajoilla: monet käsikirjat leimasivat historianfilosofian porvarilliseksi ilmiöksi (neuvostoihmiset eivät saaneet olla sen kanssa tekemisissä missään positiivisessa mielessä).³⁹ Institutionaalinen ratkaisu löytyi tieteenfilosofian tai filosofian historian kyltin alla. Virolaiset historianfilosofit suuntautuivat alusta alkaen englanninkielisen analyttisen filosofian tekemisen tapaan ja pyrkivät esittämään sen esiin nostamiin ongelmiin omia alkuperäisratkaisujaan (esim. Andrus Park ja Eero Loone historiallisen selityksen ongelmiin, Andrus Park narratioon). He kysyivät uusia, alkuperäisiä kysymyksiä historiankirjoittamisesta ja loivat uusia käsitteitä. Heidän töissään löytyi viittauksia länsimaisiin lähteisiin tuntuvasti enemmän kuin neuvostofilosofeihin. Heidän töitään ilmestyi byrokraattisista esteistä huolimatta lännessä ja heidän töistään kirjoitettiin lännessä.⁴⁰ Virolaisen kulttuurin sisällä historianfilosofian merkitys oli vähäinen. Virolaiset eivät osanneet riittävästi venäjää voidakseen lukea muuta kuin populaarifilosofiaa.⁴¹ Vanhempi ja keski-ikäisten sukupolvi ei halunnut lukea mitään sellaista minkä julkaisija oli joku epämääräisessä institutionaalisessa asemassa oleva henkilö. *Ad hominem -argumentti* oli valloillaan niin virallisessa neuvostomentaaliteetissa kuin myöskin kansallisessa vastakulttuurissa. 1900-luvun viimeisinä vuosina Virossa historianfilosofiaa enää ei ole tehty.

Etiikka itsenäisenä filosofisena ajatteluhaarana puuttui

neuvostoyhteiskunnassa kokonaan. Etiikasta oli käytännössä mahdotonta kirjoittaa edes filosofian historian alueella. Etiikka alkaa Viron uudelleenitsenäistymisen jälkeen vasta Valdar Parven kirjoituksilla lääketieteen etiikasta.⁴² Myös politiikan filosofia puuttui. Marxismi sisälsi poliittista sosiologiaa ja poliittista ideologiaa, mutta siitä puuttuivat kaikki nykyajan politiikan tieteen ja politiikan filosofian osat, poislukien normatiivinen sosialistisen vallankumouksen käsite. Englanninkielisessä läntisessä maailmassa (mutta myös saksankielisessä) politiikan filosofia on kehittynyt räjähdyksmäisesti ja keskeiseksi on noussut politiikan filosofian ja etiikan raja-alueella sijaitseva ongelmakenttä kuten oikeudenmukaisuus ja yksilön oikeudet. Virossa on tällä alueella tehty tutkimuksia 1990-luvulla Tarton yliopistossa.

Oikeusfilosofian kehityksen Virossa käynnisti Igor Gräzinin toteuttama länsimaisen oikeusajattelun reseptio ja hänen tämän pohjalta kehittämänsä näkemykset oikeudellisesta tulkinnasta. Juristi Ilmar Tammelon työt tulivat Virossa tunnetuiksi vasta itsenäistymisen jälkeen. I. Gräzin on nykyisin poistunut politiikkaan ja kvasiakateemiseen maailmaan. Pienessä valtiossa voi yhden ihmisen liikkuminen vaikuttaa koko ajatteluhaaran kehitykseen vaikuttaen niin sen nousuun kuin myöskin häviämiseen. Gräzinin kaltaista toista kirjoittajaa Virossa tällä hetkellä vielä ei ole.

Filosofia demokratian henkisessä kulttuurissa

Teollisessa yhteiskunnassa on korkeakulttuuri teoreettisesti kaikkien saatavilla. Lukutaito ei ole enää esoteerinen ammattiala tai vaikeasti omaksuttava tsunftikäsiyö.⁴³ Tästä ei voida silti tehdä sellaista johtopäätöstä, että jokaisesta voisi tulla viulusolisti, ammattimatemaatikko tai filosofi. Tästä ei voida päätellä myöskään, että jokainen kykenisi nauttimaan viulusolistin esiintymisestä tai matemaatikon tai filosofin työn lukemisesta. Kantia pidetään suurena filosofina, mutta tämä ei tee hänen teoksiaan luettaviksi jännitysromaanin tavalla.

Virolainen filosofia on monessa suhteessa epätavallista. Vallankumouksellisten muutoksien yhteydessä vanhaan järjestelmään kuuluneet ajattelijat, ovatpa he kuuluneet siihen kannattajina tai vastustajina, eivät tavallisesti siirtyneet uuteen järjestelmään menestyksellisesti ja aktiivisesti. Virossa monet neuvostoaikana tunnetuiksi tulleet filosofit jatkoivat filosofista toimintaansa neuvostokauden päätyttyä. Toisin kuin post-kommunistisen Venäjän filosofit, virolaiset pystyivät vaikeuksitta liittymään länsimaisten filosofien diskursseihin.

Virossa puuttuu 30-35 vuotiaiden filosofien ns. väli-sukupolvi.⁴⁴ Filosofia edellyttää riittävää sivistystä ja elämänkokemusta. Sokrates saattoi filosofian keksiä, nykyisin tullaan filosofiaan koulutuksen kautta. Uudet filosofiaan tulijat ovat kuitenkin vielä liian nuoria ja kokemattomia vaikuttaakseen alan kehittymiseen kansainväliseen filosofiseen keskusteluun osallistumisen kautta. Filosofi tarvitsee luovaa toimintaa varten koulutuksen ja kyvykkyyden lisäksi elämänkokemusta.

Mikäli valtiomme politiikka ei tuhoa filosofiaa (tähän saakka näin ei ole tapahtunut), niin 21. vuosisadan ensimmäisellä neljänneksellä filosofiasta voi tulla virolaisen

kulttuurin jonkinlainen osa. Kulttuurin osan voivat tukahduttaa tietysti myös kulttuurin osalliset, jotka eivät kuulu valtion poliittikkoihin.

Demokraattinen yhteiskunta ei tarkoita vain markkinoituyhteiskuntaa tai kaikkien saarnaajien sallimista. Demokraattisen yhteiskunnan rakenne edellyttää monipuolista (interaktiivista) rationaalista, keskustelemaan kommunikaation kenttää. Nykyajan englanninkielisen filosofian opettaminen ja tekeminen argumenttien ja väitteiden monipuolisena ja eri näkökulmista toteutuvana analyysinä merkitsee demokraattisen ajattelutavan harjoittamista opetuksessa ja yhteisesti omaksuttujen väitteiden muuttamista itsestään tietoisiksi ajattelukokonaisuuksiksi.⁴⁵ Rationaalisuuden säilyttäminen on filosofian tehtävä kulttuurissa. Kenenkään ei tarvitse olla rationaalinen, mutta ilman järkeä ei ole ihmistä.⁴⁶

Lasihelmipeli ei ole kulttuurin osa. Tietäminen ja taide ovat kulttuurin osia. Lasihelmipeliä pelaavat sen pelaajat lasihelmipelin itsensä takia. Heille se tarjoaa nautintoa, se on heille tottumus ja monesti he eivät osakaan mitään muuta. Muut eivät tarvitse lasihelmipeliä, toisin kuin sirkusta. Rahoittakoot lasihelmipelin pelaajat siis itse harrastuksensa, koska se on heidän yksityistä toimintaansa. Mutta kun lasihelmipelin pelaajat vaativat itselleen huomiota ja rahaa ja suurin tai epäsuurin keinoin siirtävät filosofian tekemiseen ja opetukseen tarkoitettuja rahoja lasihelmipelin pelamiseen, silloin alkaa irrationaalisuuden valta.

Taide ei ole lasihelmipeli. Emotionaalisuus on ihmistä rakentava ominaisuus. Emotionaalisuuden tekeminen on ihmisen avartamista (tai sulkemista). Taiteen jatkuminen on julkinen huoli, ei yksityisharrastus. Minulle on samantekevää, minkälaisen hallinnollis-taloudellisten kylyttien avulla taide säilyy, kunnes pelejä ei sekoiteta keskenään. Minulle ei ole vielä aivan samantekevää, tuleeko Virossa olemaan filosofiaa tai annetaanko viisauden kasvin versojen kuihtua.

Suomentanut Rain Ots

Viitteet

1. Puhun länsimaisen tyyppin filosofoista, koska niiden ympäristö oli relevantti virolaisen kulttuurin kannalta. W. Stegmüllerin tarkoittama epäkommunikatiivisuus (vrt. Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. I. Kröner, Stuttgart 1989) ja yhteismitattomuus jopa länsimaisten filosofoiden välillä on vieläkin jyrkempi, mikäli termin "filosofia" merkityskenttään sisällytetään myös itämaiset opetukset.
2. Vakuuttavan määritelmän käsitteen keksi Charles L. Stevenson 1930-luvulla. Ks. *Ethics and Language*. Yale University Press, New Haven 1960 (pbk ed.), s. 206–226 et al. Paradigmaattisena esimerkkinä vakuuttavan määritelmän käyttämisestä Stevensonille on Platon.
3. Koortin kulttuurirooli oli juuri reseption välittämisessä, ja siinä välitystehtävässään se oli aikanaan hyvinkin merkittävä. Vuoden 1965 jälkeen Tarton 'viralliset' filosofit suosittelivat lukemaan juuri Koortia. Nykyisin ovat hänen reseptiota toteuttavat työnsä jo luonnollisesti vanhentuneet ja mielenkiintoisia lähinnä kulttuurihistoriallisessa mielessä. Alkuperäiset koulutoiminnan ulkopuolelle jäävät ajatukset Koortilla todennäköisesti puuttuivat täysin.
4. Popper, K. R., *The Open Society and Its Enemies*. Vol. I-II. Lontoo, Routledge & Kegan Paul 1966.
5. Kirjallisuudessa kiistellään vieläkin, johtuiko Heideggerin asema Natsi-Saksan politiikassa hänen filosofistaan tai voiko siitä ylipäätään johtaa mitään politiikan filosofiaa. Vrt. esim. Farias, Victor,

- Heidegger and Nazism*. Temple University Press, Philadelphia 1989; Ott, Hugo, *Martin Heidegger: a Political Life*. Fontana Press, Lontoo 1994; Sluga, Hans, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Harvard University Press, Cambridge MA 1993; Gellner, Ernest. "The Nazi Jew-Lover." Gellner, Ernest, *Encounters with Nationalism*. Blackwell, Oxford and Cambridge MA 1994, s. 145–158. Virossa emme ainakaan tajua, kuinka tuhoisa voi olla minkä tahansa natsi-yhteyden vaikutus ihmisen uralle ja yhteiskunnalliselle asemalle demokraattisissa länsimaissa.
6. Se oli myös Neuvostoliitossa kielletty.
 7. Julkinen ei tarkoita aina samaa kuin läillinen.
 8. Väin luennoilla tapahtuva opetus ei synnytä diskurssikenttää. Luentoja pidettiin myös neuvostoyhteiskunnassa. Oli mahdollista pitää luentoja toisilleen ja hyödyntää luennoilla kuultua oman ajattelunsa kehittäessä. En siis väitä, ettei luentoja tarvittaisi. Rypäleet ovat happamia niille, jotka eivät tule niiden kanssa toimeen.
 9. Tästä ks. Myös Loone, Eero, Eesti riik ja rahvas maailmas. *Eesti tulevikusuundumused*. Eesti Teadlaste Liit, Tartu 1995, s. 13–32.
 10. Lännessä löytyi ja löytyy vaikutusvaltaisia ja tunnettuja marxisteja, jotka argumentoivat esittämäänsä (esim. Louis Althusser, R. Bhaskar, Alex Callinicos). Neuvostoaikana eläneen virolaisen mielestä tuntuu usein käsittämättömältä, että joku voisi olla vapaaehtoisesti marxisti ja vieläpä vaikutusvaltainen. Tämän selittäminen kuuluu sosiologian, ei filosofian tehtäviin.
 11. Nämä tulokset ovat varmasti aivotoiminnan tuloksia, mutteivät välttämättä ajattelutoiminnan tuloksia. Ne voivat olla myös intuition tuloksia.
 12. Luettelo ei ole tarkoitettu tyhjentäväksi.
 13. Vaatimus osata lukea itsenäisesti raamattua oli protestantismin aseena keskiajan lopulla.
 14. V. I. Leninin repressiotoimintaa ei tuomittu, eikä myöskään yhteiskuntaluokkiin kohdistuvaa väkivaltaa. N. Hruštševin päätöksen inhimillinen merkitys oli kuitenkin suuri. Totaalinen pelko korvautui spesifisellä pelolla, koska osoitautui mahdolliseksi kehittää henkiin jäämisen strategioita. Määräykset tulivat entiseen tapaan Moskovasta.
 15. Filosofian instituutioiden rakennetta ja niiden toimintaa kontrolloitiin olennaisesti filosofian ulkoisesti.
 16. Tõnu Luik astui puolueen jäseneksi. Tarttoon poliittiseen karkotukseen saapunut Juri Tsertin liittyi Virossa johonkin kristilliseen seurakuntaan ja turvallisuuspalvelun KGB:n vaatimuksesta erotettiin puolueesta, minkä vuoksi hänen täytyi jättää myös yliopisto.
 17. M. G. Makarovin vaimo, myöhemmin myös itse filosofian tohtori.
 18. 1970- ja 80-luvulla valtiovalta pyrki välttämään joukkopidätyksiä ja käyttämään sivistyneistön rankaisukeinona ensisijaisesti oppineena toimimisen estämistä.
 19. Modernissa länsimaaisessa filosofisessa diskurssissa erotetaan opetuksen (järjestelmän) kannattaminen jonkin siihen kuuluvan väitteen kannattamisesta tai sellaisesta väitteestä inspiroitumisesta. Inspiraatiota voi saada myös vaikkapa tieteiskirjallisuudesta. Tästä johtuu, että joidenkin Marxin väitteiden kannattaminen nähdään erillisenä marxismin kannattamisesta; teknologinen determinismi tai talouden (ainakin vapaan markkinatalouden) ensisijaisuus muihin seikkoihin nähden ovat yleisesti tunnustettuja väitteitä, mutta nämä väitteet olivat tunnusomaisia myös Marxille.
 20. Erotan Neuvostoliiton Neuvosto-Venäjältä, koska Viro ei ole milloinkaan ollut osa Venäjää. Erotan myös Neuvosto-Venäjän muuntotyypistä Venäjällä esiintyneistä yhteiskunnista. Kyseessä on selvästi erotettavissa oleva yhteiskuntatyyppi, ja tämän tyyppin edustajia kutsun neuvostotyyppisiksi yhteiskunniksi. Niitä ovat edelleen Kuuba, Pohjois-Korea ja osin Kiina.
 21. Neuvostoliiton tohtorin arvo, jonka myönsi Korkein Arviointikomisio jonkin alueen tieteellisen neuvoston ehdotuksesta. Sitä vastavaa tieteellistä arvoa nykyisin ei enää ole.
 22. Vahvistettuihin opetusohjelmiin sisältyi myös aasialainen filosofia, mutta ei-filosoifeille tarjottavan opetuksen laajuus ei sen opettamista käytännössä mahdollistanut.
 23. Nykyisin USA:ssa lähdetään siitä, että nykyinen yliopistosta valmistunut vaihtaa elämänsä aikana toimialaansa keskimäärin neljä kertaa (puhumattakaan kymmenistä työpaikan vaihdoista).
 24. Jos esimerkiksi Tarton yliopisto ilmoittaisi, että se opettaa klassista saksalaista filosofiaa mutta tarjoaisi vain kursin yhdestä Hegelin teoksesta ja yhdestä Kantin teoksesta, niin se ei antaisi filosofista sivistystä, vaan tyydyttäisi opettajien itsensä toteuttamistarvetta ja mahdollistaisi niille mukavan elämän. Opettajat olisivat silloin itseään eivätkä opiskelijoita varten.
 25. Cambridgen yliopistossa filosofian jatko-opiskelijoiden opetukseen kuuluu seminaari johon ohjaajat eivät osallistu.
 26. Taras, Raymond, The "Meltdown" of Marxism in the Soviet Bloc: An Introduction. Teoksessa *The Road to Disillusion: From Critical Marxism to Postcommunism in Eastern Europe*. M. E. Sharpe, Armonk NY 1993, s. 3–17, Scanlan, James P., From Samizdat to perestroika: The Soviet Marxist Critique of Soviet Society, emt. s. 19–40.
 27. Vrt. Gellner, Ernest, *State and Society in Soviet Thought*. Basil Blackwell, Oxford 1998, s. 162–163.
 28. Aikaisempi sukunimi Pork.
 29. Künnapas, Theodor, *Suured mõtlejad : põhijooni filosoofia ajaloo*. Eesti Kirjanike Kooperatiiv, Lund 1966.
 30. Filosofian opettaminen lukioissa on kyseenalaista toimintaa, koska sen edellyttämä minimaalinen tuntimäärä on aika suuri. Nykyaikaiset ongelmaperusteiset oppikirjat on opetuspiireissä ilmeisesti tuntemattomia ja jopa käsittämättömiä. Künnapasin kirja ei opeta filosofien argumentaatiota, Graubergin ja Kivinurkin oppikirjasta puuttuu niin filosofia kuin myös historia (vrt. *Akadeemia* 1992, no 2).
 31. Niteet oli numeroitu 1–36. Lembit Valdin kirja kerättiin heti ilmestymisen jälkeen pois painovirheiden takia. Korjattua laitosta ei kyetty enää kuitenkaan julkaisemaan.
 32. Rem N. Bljumin lempiäiheita.
 33. Neuvostoliitossa vallitsevan antisemitismin vuoksi hän ei saanut heti vakituista virkaa edes Tarton yliopistossa.
 34. C. G. Hempelin mukaan eksplikaatio tarkoittaa, että tavallisesti monimerkityksiselle käsitteelle kiinnitetään vain yksi merkitys tai annetaan kokonaan uusi (vaikkakin edellisille sukua oleva) merkitys.
 35. Virallinen filosofia korosti idealismin sosiaalisia juuria pyrkien tätä kantaa sillä tavoin diskreditoimaan *ad hominem*-tyyppisellä argumentoinnilla. Laajentaen tätä käsitettä M.G. Makarov muutti tämän pyrkimyksen ei ainoastaan loogiseksi virheeksi vaan myöskin sisällöllisesti epätarkoituksenmukaiseksi.
 36. Lössenko edusti oppia, ei tiedettä.
 37. Looming julkaisi kirjasta arvostelun, jossa rohjettiin huomauttaa että U. Uri ei ollut maininnut J.S. Millin klassista teosta *Vapaudesta*. (Looming 1985 no 12, s. 1704). Millii sai kirjastossa lukea, mutta hänen ajatuksien rehellen pohdinta ei olisi päässyt painoon asti. Parhaassa tapauksessa Millii saattoi esipuhefilosofisesti luokitella "ei kaikkein kiroitumpien" vihollisten joukkoon.
 38. Dialektiikka oli tietävästi olemassa jo ennen Marxia ja Engelsiä, Biberlin- Arsenjevin dialektiikalla Venäjällä oli vähän yhteistä marxismin kanssa
 39. Virossa E. Loone sai julkaista kirjan mykyajan historian filosofiaista, mutta Moskovassa hänen ei sallittu näin otsikoida väitöskirjaansa. Andrus Park väitteli filosofianhistoriasta.
 40. Historianfilosofian tekeminen on nykyisin Virossa päätynyt, muualla siitä on tullut filosofian vähämerkityksinen osa. Alan julkaisu *History and theory* etsi hiljattain käsiinsä Eero Loonen sähköpostiosoitteen ja alkoi lähettää sinne sisällysluetteloitaan.
 41. Looming oli virolaisen vastakulttuurin sisällä poikkeus, julkaistessaan historianfilosofiasta myös muuta kuin populaarifilosofiaa.
 42. Lääkintä- ja yritysetiikka ovat nykyisin englanninkielisessä etiikassa vahvasti nousemassa.
 43. Tähän toteamukseen perustuu Gellnerin-Parsonsin historiallinen sosiologia.
 44. Pari kirjoittavaa ihmistä ei ole sukupolvi.
 45. Todellisuudessa myös ranskalaisten systeemiulojen välillä on olemassa kommunikaatio, englanninkieliseen maailmaan viitataan vain esimerkinomaisesti.
 46. Emootiot eivät ole ajatuksia, mutta viimeisen vuosikymmenen aikana ovat filosofit alkaneet osoittamaan, että löytyy emootioita joilla voidaan omistaa rationaalisuuden ominaisuutta. Vrt. de Sousa, Ronald, *The Rationality of Economics*. The MIT Press, Cambridge MA 1995.

Viron filosofia ja avoin keskustelupiiri

Suurimmalla osalla niistä, jotka puhuvat Viron filosofiasta ei ole siitä selkeää käsitystä. Mitä otsikon alle kuuluu ja mitä ei, milloin Viron filosofia syntyi ja koska ensimmäiset tekstit kirjoitettiin? Viron filosofia tuntuu usein kuin itsestään selvältä, mutta tavallisesti kyse on kuitenkin vain siitä, että puhujalla tai kirjoittajalla ei ole ollut kovin laajoja opiskelumahdollisuuksia. Koska mahdollisuudet ovat vaihdelleet erittäin paljon, Viron filosofia ymmärretään monin eri tavoin. Sellaista auktoriteettiakaan ei löydy, joka voisi esittää asiasta oikean näkemyksen. Käsitystä Viron filosofiasta voidaan kehittää vain siitä keskustelemalla.

Muutama huomattava virolainen on selittänyt mitä käsitteellä virolainen filosofia pitäisi tai voitaisiin tarkoittaa ja heidän käsityksiään arvostetaan yleisesti. Sen perusteella mitä he käsitteestä sanovat – mitä sen avulla voidaan tarkoittaa – he määrittelevät Viron filosofian historiallisen substanssin. Kaikki kirjoittajat eivät tarkastele asiaa niin perinpohjaisesti kuin olisi mahdollista. Jotkut esittävät määritelmiä ja toiset historiallisia faktoja. Lukija pystyy näkemään nämä toistensa taustalla. Sitäpaitsi harva artikke-

li on keskittynyt yksinomaan selittämiseen. On todennäköisempää löytää erittäin arvokkaita kuvauksia artikkeleista, jotka liittyvät läheisesti virolaiseen filosofiaan: esittelevät uusia julkaisuja, ilmaisevat viimeaikaisissa tapahtumissa esiintulleita mielipiteitä tai käsittelevät erilaisia filosofisia aiheita. Lukijan on pääteltävä itse yhteydet. Tämä voi tuntua heikolta pohjalta käsitellä aihetta, mutta se on silti erinomainen alustava mielipiteiden ja keskusteluiden verkosto, jonka avulla keskustelua voidaan kehittää. Kun otam-

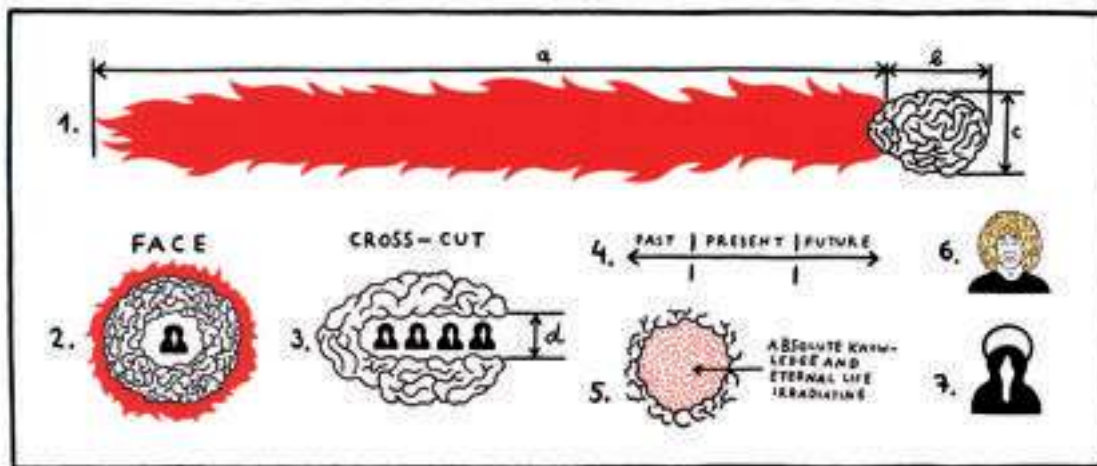
me huomioon aiheen herkkyyden ja sen Viron historiallisen tilanteen, jossa filosofian on täytynyt kehittyä tähän päivään asti, niin parempaa ei voisi olla.

Niiden kirjoittajien lisäksi, jotka ovat selittäneet ja analysoineet Viron filosofian mahdollisuuksia, on myös niitä, jotka tietävät minkälaiseksi he haluaisivat sen muuttuvan, tai jotka haluavat ennustaa miten se saattaisi kehittyä. Filosofia on ajaton projekti, jossa tulevaisuuden haaveet ovat yhtä tärkeitä kuin kuvaukset menneestä ja nykyisyydestä. Mielestäni ne voivat paitsi osoittaa, millainen voisi olla filosofian tie eteenpäin, niin myös motivoida filosofeja tuomalle esiin tämän päivän mahdollisia näkökulmia. Sekä kuvaukset että toiveet ovat kehitykselle välttämättömiä. Keskustelut ovat itsessään tärkeitä. Niiden jatkuminen konflikteista huolimatta saattaa edesauttaa yhteistyön vakiintumisessa. Sillä ei ole merkitystä päästäänkö yhteistyöhön hahmottelemalla jotakin mikä voi olla aidos-ti virolaista filosofiaa vaiko kuvaamalla ja

Helen Eenmaa (synt. 1980) on filosofian jatko-opiskelija Tarton yliopistossa sekä juristi ja kielentuntija Euroopan Unionissa. Hän asuu Luxemburgissa. Eenmaan tutkimuskohteita ovat kansainvälisen oikeuden ja voi-

man käytön filosofiset kysymykset. Hän on opiskellut oikeusfilosofiaa myös Yhdysvalloissa. Vuonna 2002 Eenmaa toimitti teoksen *Eesti filosoofia: mis see on?*

THE CHEMISTRY OF SUPERNOVA-BRAIN



1. SUPERNOVA - BRAIN:
 SIZE: $a = 48 \text{ m}$; $56, 52 \text{ m}$
 $b = 44 \text{ m}$
 $c = 9 \text{ m}$
 SPEED: HYPER-SUPER-MAGIC
 SPEED - OH-SHIT-WHAT
 A-3 SPEED
 MASS: 0
 SUBSTANCE: SUPER-FINE BRAIN
 RED FIRE
 BRAINLAND WHEN INHABITED
 * - SIZE WHEN MOVING

2. FACE:
 ROUND, HOLLOW
 INHABITED INSIDE
 ↓
BRAINLAND
 3. CROSS-CUT:
 THE HOLLOW SPACE
 CLEARLY VISIBLE
 ALSO INHABITANTS
 INSIDE
 $d = 3,14 \text{ m}$

4. PENETRATING TIME
 DIMENSIONS
 IN ANY DIRECTION
 5. IRRADIATING INSIDE:
 THE ABSOLUTE KNOW-
 LEDGE AND ETERNAL
 LIFE SOAKING INTO
 EVERYONE MAKING HIM
 SUPERNATURAL AND
 EVERLASTING DIVINE
 CREATURE

6. ME - SUPERNATURAL:
 THE CREATOR OF
 SUPERNOVA - BRAIN
 7. GOD - THE FIRST INHABITANT OF BRAINLAND
 ODDITY:
 SUPERNOVA-BRAIN IS WHEN
 YOU ARE OUTSIDE, BRAIN-
 LAND IS WHEN YOU ARE
 INSIDE

Kuvitus: Marko Mäetamm, *The chemistry of supernova-brain*, öljyväri, 150 x 200 cm, 2000.

arvioimalla mennyttä.

Neljän vuoden aikana aiheesta on pyritty keskustelemaan paljon. Ensimmäinen kirja Viron filosofiasta, *Eesti filosoofia: mis see on?* julkaistiin vuoden 2002 lopussa.¹ Keväällä 2003 seurasi toinen kokoelma, *Tött-öelda*, johon sisältyi viisi artikkelia Viron filosofiasta.² Myös muissa julkaisuissa, kuten käsillä olevassa *niin & näin* -lehden numerossa, on tehty arvokasta työtä virolaisen filosofian eteen. Kokoelmat ja erityisjulkaisut yhdessä niistä kirjoitettujen arvioiden kanssa voivat olla mainio tietolähde ja hyvä pohja jatkokeskusteluille.

Mihin käsite viittaa?

Kun aiheena on Viron filosofia, ihmiset puhuvat yleensä joko sen historiasta tai tulevaisuudesta. Aihetta käsitellään usein kirjoittamalla professoreista, luennoitsijoista ja heidän nykyisistä sekä entisistä oppilaistaan. Tämä on yksi tapa, jolla

Viron filosofiaa on määritelty. Aihe on kiehtova, mutta se näyttää joskus olevan jopa liian herkullinen sanallisesti esitettäväksi. Näyttää siltä, että se sukupolvi, joka kykenisi erimielisyyksistään huolimatta keskustelemaan toinen toistensa kanssa sekä menneestä että nykyisyydestä odottaa vielä varttumistaan.

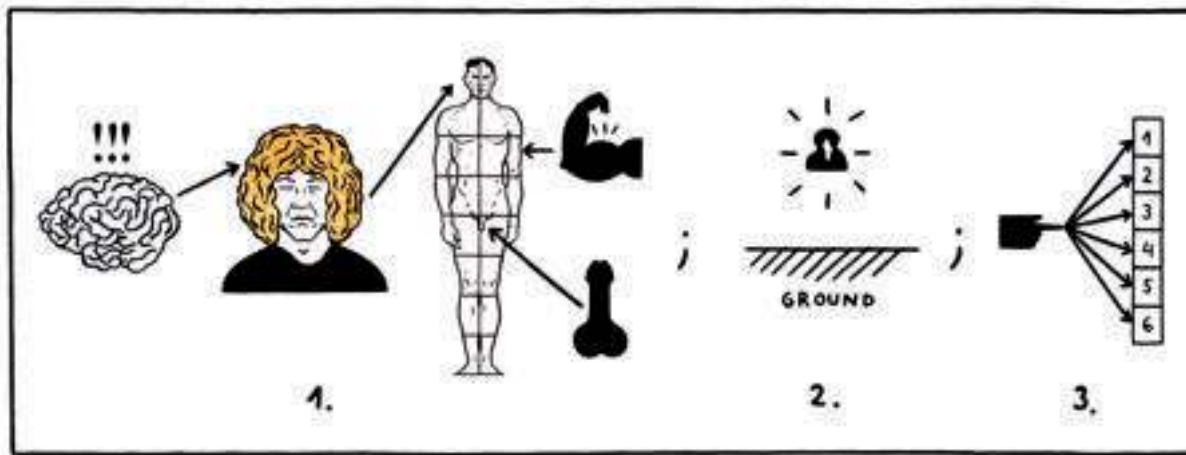
Elleivät filosofit puhu Viron filosofian menneisyydestä ja nykyisyydestä eivätkä sen tulevaisuudennäkymistä, he voisivat puhua siitä, mitä Viron filosofia on. Onko se filosofiaa, joka on kirjoitettu Virossa, filosofiaa, jonka ovat kirjoittaneet virolaiset vai filosofiaa, joka on jollakin tapaa luonteenomaista juuri virolaisille? Tällaisia kysymyksiä saattaa nousta esiin viron kielestä, jossa ilmauksen "Viron filosofia" merkitys määrää sen kirjoitusasun. Kun virolaiset puhuvat kansallisuudesta ja kielestä, sana viro pitäisi kirjoittaa pienellä ["eesti filosoofia"] ja puhuttaessa maantieteellisestä alueesta tai valtiosta se pitäisi kirjoittaa isolla ["Eesti filosoofia"].³ Onko "Viron filosofia" sit-

ten "Viron" vai "viron" filosofiaa? Tästä filosofit eivät ole päässeet yhteisymmärrykseen, mutta se on yksi monista Viron filosofiaa koskevista kiinnostavista kysymyksistä.

Filosofian rooli

Vuoden 2000 Valgemetsan seminaarissa ja myöhemmin monissa artikkeleissa useat ihmiset ovat nostaneet esiin kysymyksen Viron filosofian roolista.⁴ Mikä rooli sillä tulisi olla? Aivan kuten maailma on pitkään yrittänyt määrittellä filosofian roolia, on kenties samaan tapaan yritetty määrittellä Viron filosofian roolia Viron yhteiskunnassa. On kysytty onko lainkaan mahdollista, että näin pieni maa voisi kehittää filosofiaa, jolla olisi edes hiukan merkitystä maailmassa? Luonnollisesti vastauksia on vaikea löytää, erityisesti siitä syystä, että filosofia muuttuu ajan kuluessa ja kansat eroavat toisistaan. Virolaisten todellinen akateeminen ky-

THE CHEMISTRY OF ME – SUPERNATURAL



1. CHARACTERISTICS



2. LOCATION

FLOATING HIGH ABOVE THE GROUND
SHINING, SPARKLING BRIGHTER THAN ANYTHING ELSE

ME
↑
MILES
↑
BETWEEN

3. FUNCTIONS

MAJOR OPERATION S:

1. GOD ACTIVATED
2. GOD ELIMINATED
3. DEVIL ACTIVATED
4. DEVIL ELIMINATED
5. ANGELS SINGING

symys kuuluu: onko heidän kansallaan mahdollista kehittää ainakin jossain määrin vaikutusvaltaista filosofiaa?

Vähän aikaa sitten luin viehättäviä huomautuksia filosofiasta Virossa. Niiden mukaan jokaisella kunnioituksen ansaitsevalta kansakunnalla on oltava armeijan, oopperan, sinfoniaorkesterin ja jalkapallojoukkueen lisäksi myös omat filosofinsa ja oma filosofiansa. Asiasta kirjoittanut professori oli vakuuttunut, että virolaisilla on täydet mahdollisuudet kuulua tällaisten kansakuntien joukkoon, koska heillä on yliopistonsa, oppituolessa ja koko ajan yhä enemmän näihin liittyvää kirjallisuutta.⁵ Professori saattaa olla täysin oikeassa, etenkin siinä, että koska on niin paljon filosofiaa opettavia ja siitä kirjoittavia virolaisia, he voisivat vaikuttaa yhteiskunnan päätöksentekoon. Kunhan heillä vain olisi kunnianhimoa!

Kokemukseni ja näkemykseni mukaan keskustelut Viron filosofiasta eivät aina ole tarkoituksettomia eivätkä myöskään pelejä, joissa toisten pelaajien kanssa pelaaminen arvioidaan arvokkaammaksi kuin toisten. Ne ovat sellaisia vain toisinaan. Minusta tuntuu, että yhteiskunnan on ehkä muututtava, jos haluamme kokea millaista on filosofia, jos-

sa ei ole tarvetta piilottaa näkemyksiään ja jossa kaikki suhteet perustuvat kunnioitukseen ja luottamukseen. Tämä toive alkoi kehittyä vuoden 2000 Viron filosofiaa koskevien keskusteluiden ja niitä seuranneiden läheisten (ehkä liiankin läheisten) suhteideni muodostumisen jälkeen akateemisiin filosofeihin. Aidon Viron filosofian kehittäminen on yhteinen päämäärä kaikille osapuolille, mutta tämän tavoitteen saavuttamiseksi on täytettävä tiettyjä ehtoja. Filosofian kehittyminen ja vaikutusvaltaisuus riippuvat siitä kuinka moni ihminen opiskelee, opettaa ja kirjoittaa filosofiaa sekä siitä miten filosofeja arvostetaan. Kumpikin tavoite on saavutettavissa, mutta vain jos ihmiset haluavat tehdä niiden eteen työtä.

Miten keskustelu alkoi?

Ajatus ensimmäisen avoimen Viron filosofiaa käsittelevän keskustelutilaisuuden järjestämisestä heräsi Tarton yliopiston toisen ja kolmannen vuoden filosofian opiskelijoiden keskuudessa vuoden 2000 alussa. Itse olin tuolloin toisen vuoden opiskelija. Kun järjestelimme ensimmäisen vuoden opiskelijoiden tulojuhlia

vuoden 1999 lopulla, filosofian laitoksen tuolloinen johtaja professori Eero Loone vihjasi minulle, että laitos olisi valmis avustamaan ja tukemaan taloudellisesti, jos opiskelijat järjestäisivät vakavia filosofisia keskustelutilaisuuksia. Laitoksen rohkaiseva ote sai opiskelijat pohtimaan konferenssin järjestämistä. Aihe, joka nousi esiin ja herätti eniten kysymyksiä opiskelijoiden keskuudessa oli Viron filosofia. Aihe ei sisällynyt perusopiskelijoiden opinto-ohjelmaan. Aihe ei ollut kovinkaan tuttu opiskelijoille ja se tunnettiin vain joidenkin harvojen artikkeleiden kautta siitä huolimatta, että filosofia on Virossa tärkeä oppiaine. Aihe hyväksyttiin nopeasti ja konferenssin otsikko muotoiltiin yhdessä laitoksen professoreiden kanssa. Runollinen ilmaisu ”Mistä puhumme puhuessamme Viron filosofiasta” asetti tapahtumalle sen tarvitsemat raamit erinomaisesti.⁶ Aiheen oletettiin kiinnostavan eri osapuolia ja se auttoi kokoamaan yhteen paljon ihmisiä, jotka olivat jollakin tavoin tekemisissä filosofian kanssa.

Konferenssi osoittautui menestykseksi. Konferenssiin osallistui kahden päivän aikana noin sata eri ryhmään kuuluvaa, filosofiaan yhteydessä olevaa ihmistä joka

puolelta Viroa. Avoimen keskustelun ansiosta näkemykset olivat jopa vastakkaisia. Näkemykset tuotiin esiin täsmällisesti, tarpeen tullen kriittisesti, mutta ennen kaikkea toiveikkaasti. Oli tärkeä keskustella siitä minkälainen tulevaisuus Viron filosofialla saattaisi olla. Kaikkia, vastakaisiakin näkemyksiä kohdeltiin tasapuolisesti. Pidän jo kokoontumista saavutuksena sinänsä, mutta se antoi myös sykäyksen toiseen eri aiheeseen konferenssiin kaksi vuotta myöhemmin. Konferenssin tuloksena syntyi myös ensimmäinen Viron filosofiaa käsittelevä kirja ja suuri määrä artikkeleita.

Keskustelut ja julkaisutoiminta

Valaistaksemme enemmän filosofian jokapäiväistä elämää Virossa on kerrottava, että kirjan tekeminen paljasti jännittävällä tavalla enemmän Viron filosofiaa kuin varsinainen konferenssi. Koelmassa *Eesti filosoofia: mis see on?* julkaistiin konferenssin esitelmien pohjalta laadittuja artikkeleita ja siihen lisättiin otteita keskusteluista. Kirja antoi yleiskuvan Viron filosofian menneisyydestä, nykytilasta ja mahdollisuuksista. Se toi käytyt keskustelut niiden ulottuville, jotka eivät osallistuneet konferenssiin, ja niille, jotka siihen osallistuivat se antoi mahdollisuuden pohtia tarkemmin siellä sanottua. Suullisissa esityksissä ajatukset eivät aina ole riittävän selviä ja ne nohutuvat helposti. Vain kirkkaimmat ajatukset jäävät mieleen. Julkaisuista niitä on mahdollista lukea milloin tahansa. Toisaalta ristiriidat ja kiistat, jotka paljastuvat painetussa muodossa saattavat saada aikaan suurempaa vahinkoa kuin jos ne esitetään vain suullisesti. Kirjahan taltioi mielipiteiden historian puheita tarkemmin. Ja historia ei välttämättä ole kaikille kovinkaan ystävällinen. Tämän takia tällaiset julkaisut eivät ole kaikkien etujen mukaisia.

Kirjan tekemisen aikana joidenkin artikkeleiden julkaiseminen siinä kiellettiin. Joidenkin artikkeleiden julkaisemisen ehdoksi asetettiin se, että tietyt artikkelit on jätettävä pois. Loppujen lopuksi useat kirkkaat ajatukset eivät voineet erään pienen piirin mielestä enää elää rinnakkain. Tämä on hyvä esimerkki Viron filosofian nykytilasta.

Uskoakseni olisi erehdys olettaa, että kyse oli Viron filosofiaa itseään koskevista näkemyseroista. Konferenssissa saatet-

tiin esittää erilaisia vastauksia kysymyksiin (1) mitä voidaan kutsua Viron filosofiksi, (2) mistä ihmiset puhuvat puhuessaa Viron filosofiasta ja (3) mikä on sen tulevaisuus. Nämä vastaukset eivät olisi kuitenkaan aiheuttaneet konfliktia. Näkemuserot eivät olisi aiheuttaneet ongelmia artikkeleiden julkaisemisessa siinäkin tapauksessa, että ratkaisuja erimielisyyksiin ei olisi löydetty. Kyllähän ihmiset ovat toistensa kanssa eri mieltä, mutta tekevät silti mielellään työtä yhdessä, koska erilaiset näkökulmat auttavat löytämään parempia vastauksia. Tämä on demokratian perusajatus. Tässä tapauksessa erimielisyydet olivat valitettavasti suurempia ja jossakin vaiheessa tuntui mahdottomalta, että yhteinen päämäärä olisi voinut yhdistää eri osapuolia. En ole menettänyt toivoani sen suhteen, että filosofit Virossa voisivat toimia yhteisen päämäärän hyväksi, mutta kirjan tekeminen osoitti, että se on paljon vaikeampaa kuin konferenssin perusteella olisi voinut olettaa.

Avoim keskustelu

Eri osapuolten välinen keskustelu auttaa usein löytämään yhteisesti hyväksyttävän ratkaisun. Viron filosofian historia ja mahdollisuudet eivät ole itsestään selviä. Keskustelu voi auttaa päättämään, mitkä tekijät siinä otetaan huomioon ja mitkä ei. Kaikkien osapuolten yhteistä tavoitetta, Viron filosofian historian ja mahdollisuuksien selvittämistä, ei saavuteta ilman keskustelua.

Mielestäni on yhtä merkittävää kysyä yhden osapuolen esittämiä kysymyksiä kuin keskustella muiden osapuolten lausumista. Kun tavoitteena on ratkaisu, joka sopii Viron koko filosofiselle yhteisölle, en suosisi yhtä osapuolta kuuntelematta vastakkaista osapuolta. Mutta mitä pitäisi tehdä kun yksi ryhmittymä yrittää eliminoida toisen mahdollisuuden keskustella yhteisellä kentällä? Näyttäisi olevan reilumpaa olla syrjimättä keskusteluun halukasta osapuolta kuin taipua niiden uhkavaatimuksiin, jotka haluavat kieltää tekstit, joista eivät pidä. Yhden akateemisen piirin ongelma voi helposti siirtyä toisiin. Mikä on oikea tapa ratkaista ongelma?

Konferenssin ansiosta meillä on avoimessa keskustelupiirissä aiempaa enemmän kiinnostavia ajatuksia ja yhteistä keskustelua Viron filosofiasta. Tällainen

»Kirjan tekemisen aikana joidenkin artikkeleiden julkaiseminen siinä kiellettiin. Joidenkin artikkeleiden julkaisemisen ehdoksi asetettiin se, että tietyt artikkelit on jätettävä pois. Loppujen lopuksi useat kirkkaat ajatukset eivät voineet erään pienen piirin mielestä enää elää rinnakkain. Tämä on hyvä esimerkki Viron filosofian nykytilasta.»

kokemus on syytä ottaa huomioon, sillä se yhdisti ja motivoi ihmisiä keskustelemaan yhdessä. Keskustelu ei saa jäädä tähän. Helpottaaksemme tätä tarvitsemme käsitykseni mukaan laajan piirin filosofiasta kiinnostuneita ihmisiä. Tämä auttaa välttämään tilanteita, joissa vain yksi tai kaksi tahoja voi päättää erään tärkeän Viron kulttuurin osan kohtalosta. Laaja piiri saattaisi olla parempi arvioija kuin kumpikaan mahdollisen julkisen konfliktin osapuolista. Haave, jossa filosofia on vaikutusvaltainen osa yhteiskuntaelämää edellyttää vain, että filosofit oppivat esittämään ajatuksiaan muillekin kuin vain kollegoilleen. Se ei välttämättä ole niin vaikeaa kuin miltä se kuulostaa.

Suomentanut Heikki Suominen

Viitteet

1. Eenmaa, Helen (toim), *Eesti filosoofia: mis see on?* SE&JS, Tallinna, 2002.
2. Lott, Toomas ym. (toim), *Tõtt-õelda*. Tarton yliopisto, Tartto 2003. Teos sisältää sekä Valgemetsässä vuonna 2000 pidetyn seminaarin ”Millest kõeldakse siis, kui kõneldakse eesti filosoofiast” että vuonna 2002 Madsassa pidetyn seminaarin ”Keel ja filosoofia” esitelmät.
3. Tästä on keskustellut Ülo Matjus Viron filosofiaa käsitelleessä konferenssissa. Ks. Matjus, Ü, Millest kõneldakse siis, kui kõneldakse eesti filosoofiast. *Tõtt-õelda*, s. 104–115. Tarton yliopisto, Tartto 2003.
4. Ks. emt.
5. Ks. Soosaar, A. Eesti filosoofia ja konnatiigid. <<http://biomedicum.ut.ee/-adress/tekstid.htm>> Viitattu 30. huhtikuuta 2004.
6. Kielellisistä syistä johtuen nimi kirjoitettiin isoilla kirjaimilla.

Filosofiaa 'tietyissä rajoissa'

Professori Eero Loonen haastattelu

”Stalinin komennossa filosofeja oli niukalti. Suurin osa päätyi keskityslaireille. Opetus- ja tutkimusvirat lakkautettiin. Filosofia tuli takaisin Stalinin kuoleman jälkeen. Minun kokemukseni on tuolta vuoden 1953 jälkeiseltä ajalta.”

Emeritusprofessori Eero Loone on tehnyt pitkän uran filosofina ennen ja jälkeen Viron itsenäistymisen. Sarkastinen *understatement* näyttää sopivan takavuosien vaivalloisten vaiheiden kuvaamiseen. Vaikka Stalin oli jo manan majoilla, isoveli valvoi:

”Marxilaisuutensa piti ilmoittaa tai antaa ymmärtää, niin yleinen yhteinen olettama kuin se olikin. Jos toi julki ei-marxilaisuutensa, sai potkut. Hallitustoimia ei käynyt arvosteleminen millään alueella. Virossa vieläpä piti, toisin kuin Venäjällä tai Ukrainassa, liittyä kommunistiseen puolueeseen.”

Valvontatyön hoitivat filosofit itse; puolue tarkkaili taustalla. Filosofipoliisit saivat parempia pestejä ja kohtuullisen varmat työolot.

”Pyhistä teksteistä ei saanut poiketa, mutta me kehitimme keskiaikaisia raamatuntulkintataitoja. Suurin osa tutkimuksesta toisti vain sen, mitä Sana sanoi, niin että teologia sai majan muuttuvassa maailmassa.”

Historioitsijasta filosofiksi

Loonesta tuli ensin historioitsija: hänen väitöskirjansa käsitteli brittiläisen työväenliikkeen vaiheita 1900-luvun

alkupuolella. Kun hän kiittelee ohjaajiaan Moskovan Lomonosov-yliopistossa, tarkentuvat itänaapurin eilispäivän työturvallisuuskohdat:

”Aleksander Nekritsh karkotettiin myöhemmin Neuvostoliitosta toisinajattelijana ja NKP:n keskuskomiteassakin vaikuttanut Anatoli Tshernjajev taas joutui aikanaan syrjään Gorbatshovin kanssa vuoden 1991 puhdistuksissa.”

Loonen vanhemmatkin olivat historiantutkijoita. Kohteliaasti hän muistuttaa heidän suomalaisen opettajansa, Arno Cederbergin, ratkaisevasta vaikutuksesta virolaisen historiografian viriämiseen. Pian Loone itse siirtyi kuitenkin filosofiaan.

”Kun palasin Tarttoon 1963, historian laitokset eivät ulkopuolisia kaivanneet. Rehtori Fjodor Klement ehdotti historiallisen materialismin opettamista filosofian puolella. Näin tehtiin, vaikka luennoin myös brittiläisestä historiasta seitsemän vuoden verran. Filosofian laitos oli älyllisesti tarmokas ja vapaa paikka – neuvosto-oloissa – siinä missä historian laitosta leimasi kurja fossiilius. Opiskeluaikoinani olin pitänyt filosofiasta ja pakollisten marxismikurssien ja historianfilosofian lisäksi olin lukenut itse Kantia, Deweyä ja Millia. Mielestäni kaikki



Peeter Allik, *Secrets of the XX century*. 220 x 120 cm, öljymaalauk, 1997

Deweystä CCCP:ssä kirjoitettu oli hölynpölyä. Tartossa pidin jatkotutkimusseminaarin Kantin toisesta kriitikkistä, ja se oli todella suureksi opiksi ja ojennukseksi.”

Vaihdettuaan filosofiaan Loone erikoistui historianfilosofiaan ja historiallisen tutkimuksen ongelmiin. Taannoisia tarttolaisia filosofiä hän muistelee suopeasti:

”Opin paljon kollegoiltani, erityisesti Mihail Makarovilta ja Lembit Valtilta. Narvalaissyntyinen ja Virossa koulunsa käynyt Makarov oli syntymäfilosofi, josta olisi ollut maailmanluokan eksistentiaalistiksi parhaiden ranskalaisten rinnalle. Hänellä oli myös todellisia analyttisiä lahjoja, niin paljon kuin inhosikin positivismissä. Hän oli filosofi, ja ajatteli sen tähden, että meidän on opiskelminen ja opettaminen niitakin filosofoita, joita itse inhoamme, eikä ainoastaan omia suosikkejamme. Nuorempi Valt puolestaan oli alkuaan fyysikko, äärimmäisen kyvykäs analyttikko, joka kerrottuaan meille muun muassa paljon suomalaisen filosofian kuvioista lopetti 70-luvulla omat tutkimuksensa kokonaan, mikä oli suuri menetys virolaiselle filosofialle.”

Tarton yliopiston kulmilla kulkiessamme Loone tulee antaneeksi pienen historiallisen esitelmän siitä, kuinka eri sotajoukot eri aikoina ovat kaupunkiin pyrkineet Ema-joen

yli. Sitten hän osoittaa yhtä vanhan keskustan fineimmista majoituslaitoksista, johon myös Tarton yliopiston korkearvoisimmat vieraat on tapana majoittaa: ”Se tehtiin vasiten hotelliksi. Mutta pian sen otti haltuunsa Viron armeijan paikallinen esikunta. Seuraavaksi sen miehitti Puna-armeijan upseeristo.”

Viron filosofisista koulukuntakiistoista ja valtataisteluista kuulee tuolla täällä puhuttavan varsin sotaisiin sanakääntein. Loonea ei kuitenkaan saa tarkentamaan ristiriitojen ydintä hänen ottaessa huumoria viljellen etäisyyttä asiointilaan, jonka kuitenkin voi uskoa hänen näkökulmastaan valitettavaksi: ”Olen eläkkeellä.”

Loone määrittelee ohimennen filosofian ”sen avaamiseksi, mikä vaieti oletetaan”. Koulukuntakiistat kuuluvat akateemiseen elämään ja filosofia nimenomaan on ”ymmärrettävä alaksi, jossa on useita suuntauksia”. Loonen sanoin Virossa pienenä maana yksinkertaisesti puuttuu filosofisen kulttuurin kehityksen vaatima ’kriittinen massa’ toimijoita. Kokeneena analyttisen otteen edustajana hän riitojen selvittämisestä kernaammin esittää filosofisten valintojen yleispätevämmät ehdot:

”Valinta kuin valinta tehdään vaihtoehtojen kentällä, joka on olemassa tuosta yksittäisestä valinnasta riippumatta. Mikä tahansa uutuus tuodaan jo vallitsevaan tilanteeseen. Tarvitsee taustan, vaikka ei muuta haluaisi

kuin tulla alustavasti ymmärretyksi tai viestiä vain jonkin tuntemuksensa. Viruttamatta metaforia liiaksi voi sanoa, että filosofi vastaa ympäristönsä asettamiin haasteisiin. Kun jokin olosuhteissa muuttuu, pitää paikkailla, kehitellä tai vaihtaa toimintamallia. Vaan vaikkei mitään uutta keksisikään, saattaa silti raahustaa eteenpäin.”

Analyysi ja Marx

Filosofian ehtojen generelliä eksplikointia seuraa lyhyt yksilöinti. Loone sanoo pitävänsä osaa analyttisestä filosofiasta sikäli irrelevanttina, että se järjestellisen asioihin reagoimisen sijasta ”surkastuu sokeaksi rituaaliksi”. Mutta epäilyksenalaisempaa on hänestä kuitenkin heideggerilainen lasihelmipelin pelaaminen – joksi hänen läheiseksi tunnustamansa Ernest Gellner nimitti Heideggerin filosofian lisäksi myös analyttistä filosofiaa. Sartreen Loone asennoituu jo sallivammin, vaikkakaan ei hänen opeistaan innostu.

Oman uransa kiperistä tilanteista totalitarismin alamaiana hän jatkaa toteamalla, kuinka vapauden saarek-

keeksi löytyi tieteenfilosofia, jonka harrastamista turvasi paradoksaalisesti myös pakkojärjestelmän jäykkyys. Vaikka Leninin torjuma Hume ja Popperin teoksista *Avoin yhteiskunta* kuuluivat välteltäviin kohteisiin, ”tieteenfilosofiassa pyhiä tekstejä ei ollut ja luonnontieteiden osalta katsottiin ohi marxismiin. Niinpä oma tutkimukseni historianfilosofiasta ei kelvannut historialliseksi materialismiksi – ilmeistä revisionistisuuttaan – mutta tietoteoriaksi kylläkin. Byrokraattisessa yhteiskunnassa ei naapurilaitosten sisäisiin asioihin sekaannuttu, mikä mahdollisti joidenkin sallivampien yksiköiden olemassaolon.”

Loone toistaa useaan otteeseen puheenpartta ”tietyissä rajoissa”. Saatavilla oli ”rajallista vapautta viitekehityksessä: jos liikkui politiikasta tai etiikasta loitommaksi kohti luonnontieteitä tai teknologiaa, vapaus kasvoi.” Samoin kävi, kun vaihtoi artikkelimuodon puheeseen. Tai jos siirtyi Moskovasta etäämmälle: Virossa esimerkiksi saatettiin puhua ”historianfilosofiasta”, kun taas valtakunnan pääkaupungissa pitäydettiin termissä ”porvarillinen historianfilosofia” erotuksena ”tieteellisestä marxismista”. Toiselta puolen moskvalaisfilosofit olivat usein avaramielisempiä ja alttiimpia muullekin kuin neuvostoajattelulle.

Loone marxismin pesänselvittäjänä

Eero Loone kirjoitti joulukuussa 1989, että sosialismin ei ole osoitettu olleen sen enempää oikeassa kuin väärässäkään, sikäli kuin sillä ymmärretään tietynlaista jälkikapitalistista yhteiskuntatyyppiä: ”Sitä ei ole koskaan kokeiltu.”

Samaan aikaan Neuvostoliitto laskevine tuotantoinen ja nousevine kuolleisuuslukuineen ilmensi ”äärimmäisiä oireita siitä, mikä marxismin teoriassa tunnetaan tuotantovälineitten ja tuotantosuhteitten välisenä konfliktina”. Vaikka tuo teoria Loonen mukaan laiminlyö taiteen ja etnisyyden kaltaiset ilmiöt, vaikkei se anna tarpeeksi eväitä taloudellis-yhteiskunnallisten muutossuuntien ennakoimiseen eikä suosi kyllin selvästi demokratiaa autoritäärisyyden kustannuksella, se ei ole yhteensopimaton kansanvalan tai vapauden kanssa. Se on pikemminkin ristiriidassa neuvostojärjestelmän kaiken kritiikin tuhoavan luonteen kanssa.

Loonen lakoninen ”tuomio” mahtui ”kolmeen yksinkertaiseen väitteeseen”. 1) Jokin osa järkevästä marxismista on selvinnyt todellisuuden kohtaamisesta sangen hyvin. 2) Marxismi ideologiana (Marxin sanalle antamas-

sa mielessä) tai uskontona ei ole selvinnyt. 3) Marxismi spekulatiivisena historianfilosofiana tai universalistisena yhteiskuntateorianä on väärässä.

Komentojärjestelmien tueksi omittu marxismi ei Loonen arvion mukaan ollut mikään pelkkä käskyjen, määräysten tai ohjeiden ideologinen litania. Se oli ”myös käsitteverkosto yhteiskunnan ja ihmisten analysointia varten”. Tällaisena se avaa mahdollisuuden kriittiseen ajatteluun: empiirisesti mielekkäät kysymykset ja strategioiden laadinnan todellisten ongelmien käsittelemiseksi. ”Tässä mielessä”, Loone painotti, ”marxismi ei ole väärässä.”

Vieläkö ajattelette samaan tapaan 15 vuotta myöhemmin?

”Kyllä. Nähdäkseni marxismi on paras käytettävissä oleva verkko tai malli. Lähin kilpailija sillä on Ernest Gellnerin ja John Hallin historiallisessa sosiologiassa, joka aliarvioi taloutta, mutta puree paremmin agraariyhteisöjen poliittisiin järjestelmiin. Verkko tarjoaa täytettäviä kenttiä ja esittää yhteyksiä solmukohtien välille. Tämä on hyvä lähtökohta mille hyvänsä tutkimushankkeelle. Verkkoon mahtuu erilaisia teorioita järjestelmästä ja tietyistä kentistä. Hyvää

verkkoa voi laajentaa. Marxismi ei kenties ole kyllin altis todella uusiin lisäyksiin, jotka voivat toki muuntaa verkon myös joksikin kokonaan toiseksi.

Historioitsijalle 200 vuotta on lyhyt jänneväli. Geologille kelpaavat 200 miljoonan vuoden ajanjaksot. Elämämme on lyhyt verrattuna lajimme ikään. Järjestelmän yksittäistä alaosastoa koskevat teoriat ovat perin tärkeitä arkielämässämme. Ongelmat alkavat, jos väitetään, että jokin omaan aikaan tai paikkaan kuuluva teoria tai käsitteellinen verkosto onkin ainutkertaisen osuva teoria maailmankaikkeudesta. Liberaali politiikan teoria syyllistyy tähän syntiin eikä pysty setvimään esimerkiksi islamilaisen maailman tai alikehittyneiden ja pitkälle kehittyneiden alueiden välisen jakopinnan tapahtumia.”

Kirjallisuus

Eero Loone, *Soviet Marxism and Analytical Philosophy of History*. [Alkuteos venäjäksi 1980, EL:n jälkikirjoitus 1990, Ernest Gellnerin alkusanat 1992.] Engl. Brian Pearce. Verso 1992.

Viron ulkopuolella Loone tunnetaan nimenomaan historianfilosofina sekä marxilaisen perinteen tuntijana. Marx ei ollut pelkkää pakkopullaa:

”Marx oli tärkeä, koska hän yhdisti yhteiskuntatieteen historiaan. Kummatkin alat olivat hänen elinaikanaan vielä alkeellisia, mutta niin vain on, ettei filosofoiminen ihmisistä ja heidän yhteisöistään enää käynyt päinsä ilman kokemuseräistä tietoa noista yhteiskunnista tai vailla jonkinlaisia teorioita kaiken toimimisesta. Neuvosto-opetuksessa jatkui 1800-luvun saksalainen perinne, jossa painettiin mieleen valtaisa määrä faktoja minkä hyvänsä eilisestä aina Kaukoidästä Amerikkoihin asti. Ainakin se auttoi tarkistamaan ideat tosiasiapohjaa vasten, koettelemaan niiden käyppyyttä. Marxismiin kuului normatiivinen yhteiskuntafilosofia ja erinomainen sosiaalisen teorian hahmotelma. Se tarjosi jonkin verran liikkuma-alaa riippumattomalle pohdinnalle.”

Loone jatkaa, ettei marxilaisuuteen alkuaan kuulunut mitään varsinaista metafysiikkaa tai tieto-oppia: ”Vuoden 1846 jälkeen Marx ja Engels eivät enää juuri hioneet erinäisiä näkemyksiään joistakin filosofisista kysymyksistä. Marxistisen filosofian keksivät 20-luvun neuvostoajattelijat.”

Historianfilosofiasta

Klassiseen analyttiseen tapaan Loone ei välitä keksiä Hegelin filosofiasta kovin paljon myönteistä sanottavaa. Loonen mielestä pompöösi Hegel katsoi voivansa kirjoittaa maailmanhistorian paremmin kuin ammattihistorioitsijat, siinä sivussa torjuen tieteellisen tutkimuksen etusijan historian tutkimuksessa: ”Pysyttelen vallan tilyssä arviossani Hegelistä.” Loone toteaa, yhä virne kasvoillaan, Popperin olleen oikeassa, kun tämä paikansi hegeliläisyyden leimallisimman heikkouden: ”Ei mitään ulkoisia pidäkkeitä”. Ja oikeaan osui myös Marx, joka totesi, että Hegel antaa kyllä solkenaan vastauksia, mutta hämäräksi jää, mihin kysymyksiin.

Loonen omaa ajattelijan tietä ja ajatustapaa voisi luonnehtia sanomalla sen muokkaantuneen enemmän tai vähemmän räikeiden ulkoisten pakkojen ja paineiden alaisuudessa filosofiaksi kysymyksistä ja kysymisestä. Historian väitöskirjaansa varten hän joutui jälleen kääntymään Moskovan suuntaan, koska Tartosta puuttuivat sekä kunnolliset lähdekokoelmat että kannustava ohjaus. Filosofisena tavoitteena oli saada hyppysiin jokin tutkimusala, jotta tieteenteoreettiset tarkastelut eivät jäisi irrallisiksi irrealiteeteiksi:

”Historianfilosofia osoittautui kukoistavaksi. Analyttinen innostus alalla oli suurta, mutta nytemminhän se jäänyt pois muodista. Collingwood oli, ja on, huomattava vaikuttaja, vaikka en mikään collingwoodilainen ole ikinä ollutkaan. Kiinnyn myös Maurice Mandelbaumin työhön. Näiden kahden lähestymistapa

»Marx oli tärkeä, koska hän yhdisti yhteiskuntatieteen historiaan. Kummatkin alat olivat hänen elinaikanaan vielä alkeellisia, mutta niin vain on, ettei filosofoiminen ihmisistä ja heidän yhteisöistään enää käynyt päinsä ilman kokemuseräistä tietoa noista yhteiskunnista tai vailla jonkinlaisia teorioita kaiken toimimisesta. Neuvosto-opetuksessa jatkui 1800-luvun saksalainen perinne, jossa painettiin mieleen valtaisa määrä faktoja minkä hyvänsä eilisestä aina Kaukoidästä Amerikkoihin asti.»

tuntui järkevältä. He vastasivat kysymyksiin, joiden perään olin pitkään turhaan kyselyt.”

Loone pyyhkäisee syrjään esille pyrkivän paradoksin analyttisen epähistoriallisen asenteen ja filosofian historiallisuuden välisestä hankauksesta omassa ajattelussaan:

”Tasojen, vaiheiden tai tyyppien kaltaiset käsitteet ovat taatusti mahdollisia analyttisissä otteissa. Voimme erottaa historian ei-historiasta, kuten Collingwood loisteliasimmillaan tekee, mutta Herodotoksen kirjoittama historia on varsin erilaista kuin annalistien tuotokset. Näiden erojen erittely ei johda historiattomiin tuloksiin.”

Ulkomailla Loone tunnetaan parhaiten painavasta teoksestaan *Soviet Marxism and Analytical Philosophies of History*, joka ilmestyi Verso-kustantamolta vuonna 1992.

”Kirjoitin kirjan virkavapaalla 1975–77 [ja se ilmestyi venäjäksi 1980]. Työ perustui kuitenkin tutkimukseen ja pohdiskeluun, joka oli alkanut jo 1964. Tein Moskovan laadukkaissa kirjastoissa 12-tuntisia päiviä. Tutkimus oikeutti saksalaista *Habilitationia* vastaavaan, professuuriin oikeuttavaan tutkintoon.”

Maailmalla Loonen puoleen on kirjan ilmestymisen jälkeen käännytty useasti, kun on tarvittu terävää marxilaisen historiakäsityksen erittelijää, joka kykenisi lähentämään tätä traditiota analyttisen historianfilosofian tarkasteluihin. Hän on avustanut esimerkiksi Kozickin antologiaa *Developments in Modern Historiography* (MacMillan 1998), esiintynyt kirja-arvostelijana *History and Theory* -lehdessä sekä laatinut laajan hakusana-artikkelin ”Marxism” julkaisuun *Encyclopedia of Nationalism* (vol. 1, Academic Press, 2001).

... poliittiseen filosofiaan

Yllättävästi Loone kertoo, ettei hän ole enää viimeiseen viiteentoista vuoteen harrastanut historianfilosofiaa. Uusin kiinnostuksen kohde on politiikan filosofia, johon jo neuvostoaikoina vetoa tunteneella Loonella ei ollut toivoakaan kajota haluamallaan tavalla, vaikka esimerkiksi Gramscin kirjoituksiin hän saattoikin 1960-luvun Neuvostoliitossa tutustua.

”Nyt minua kiinnostavat erityisesti itsemääräämisen, suverenisuuden ja toisten maiden asioihin puuttumisen kysymykset.” Näitä teemoja Loone työstää esimerkiksi kahdessa tuoreessa kirjassa, jotka hän ojentaa työpöytänsä yli. Näissä paikallisin voimin valmistetuissa niteissä – *Konflikt, konsensus, moraal. Uurimusi pluralistliku diskursuse filosoofiast* (yhdessä Tanel Mätlikin ja Valdar Parven kanssa 2000) ja *Mõistlike valikute õigustamise filosoofilised eeldused* (yhdessä Parven ja Rein Vihalemmin kanssa 1995) – Loone tekee selkoa mm. kulttuurisen moninaisuuden, nationalismin ja separatismien kysymyksistä.

Kysyttäessä hän vähättelee kykyään ja intoaan pysyä alan uusimpien keskustelujen kyydissä, mutta varsin tiiviisti hän seuraa esimerkiksi Michael Walzerin, Albert Wealen, G. A. Cohenin ja John Kekesin näkemysten ympärillä käytyä sananvaihtoa. ”Aggressiivisen liberalismien koen täysin vääräksi. Pitäisi olla mahdollista varata vapauden ihanteeseen ryhtymättä dogmaattiseksi liberaaliksi. Kun tapaan artikkelin, jossa perustellaan, kuinka tämä tai tuo ratkaisu voitaisiin sovittaa yhteen liberalismien kanssa, alan ajatella neuvostokirjoituksia uusien tieteen ja yhteiskunnan kehityskulkujen mukautuvuudesta marxismiin.”

Muun muassa John Rawlsin kannoissa Loone näkee metafysisiä jäämiä: rawlsilaiset valinnat ’tietämättömyyden verhon’ takana edellyttävät tietoa vaikka mistä. Enemmän kuin ajattomia puhtaan pöydän teorioita hän arvostaa esimerkiksi J.S. Millin tapaa pitää aina realistisena lähtökohtanaan aikansa todellista taloudellis-yhteiskunnallista tilannetta. Nyt se tarkoittaisi esimerkiksi jonkinlaisten ajatusmarkkinoiden tai ideain vaihdon tunnustamista erilaisten universalismien sijasta.

Käännös poliittiseen filosofiaan – ja ”vähemmän politiikkaan”, Loone tähdentää – orastaa jo hänen mainitun historiateoreettisen teoksensa englanninkielisen laitoksen jälkisanoissa (julk. alun perin *Soviet Studies* -lehdessä 1990). Niiden ytimessä on historiografisten mallien sijasta pikeminkin tosiasiallisten historiallisten myllerrysten käytännöllinen tulkinta. Loone esimerkiksi arvostelee marxismien kyvyttömyyttä tehdä oikeutta etnisiteetille tai ylimalkaan myöhäismoderneille kansallisuuskysymyksille, joista hän itse on julkaissut viime vuosina puheenvuoroja niin viroksi kuin englanniksi. Kuinka vakava puute tämä sitten oli tai on ajattelumallissa, johon Loone itsekin on uransa eri vaiheissa, eri tavoin, tukeutunut?

”Se oli ja on turmioksi. Eihän ole marxistista taidefilosofiaakaan, mutta se ei koidu niin tuhoisaksi. Jos väittää teoriaansa kaikenkattavaksi, eikä se sitten selitäkään jotain vaikutusvaltaista todellisuuden osaa, jota sen on määrä koskea, universaalisuusvaade kumoutuu. Jotkin kohdat voivat yhä säilyä pätevinä, mutta ainoalaatuinen

»Aggressiivisen liberalismien koen täysin vääräksi. Pitäisi olla mahdollista varata vapauden ihanteeseen ryhtymättä dogmaattiseksi liberaaliksi. Kun tapaan artikkelin, jossa perustellaan, kuinka tämä tai tuo ratkaisu voitaisiin sovittaa yhteen liberalismien kanssa, alan ajatella neuvostokirjoituksia uusien tieteen ja yhteiskunnan kehityskulkujen mukautuvuudesta marxismiin.»

pelastustie joutaa yli laidan. Jos marxismi on ajattelun käyttöjärjestelmänä, kaatuu, kokee kuoleman sinisen ruudun, jonka Windowsin käyttäjät hyvin tuntevat. Gorbatschov kaatui.”

Mondiaaleista asioista...

Loone kuittaa suuren osan nykyisestä globalisaatiopuheesta pelkäksi mediahälyksi, tappouutisten vaihtoehtoaineistoksi. Oppimateriaaliksi aiheesta kävisi edelleen *Kommunistinen manifesti*. Oli miten oli, vientiteollisuuden erilainen rooli Yhdysvalloissa ja Euroopassa on huomioitava asioita punnittaessa. Loonen kitkerin sanoin ”EU on alueellinen hallintojärjestelmä, joka on määrä taata suurten eurooppalaisten yhtiöiden pysyminen toisen eikä kolmannen asteen toimijoina (joidenkin ensiluokkaisinakin) ja, korollarina tälle, pienempien sinnittely kolmannen eikä neljännen kastin firmoina”.

Yhdysvalloissa taas kallistutaan toisenlaiseen mahdin pönkitykseen. Se ei ole omiaan lisäämään luottamusta huolestuttavien näköalojen avautuessa:

”Valikoiduilla aloilla regionalisaatio yhtyy globalisaatioon, huomattavimmin öljy- ja tietokonemarkkinoilla. Tähän kuuluu tietty vallan maailmanlaajuistuminen. USA voi syrjäyttää minkä hallituksen ikinä, paitsi Venäjän ja ehkä Kiinan. Eikä välttämättä seuraa jollekin tietylle yhdysvaltalaiselle presidentille myöntyvää uutta hallitusta, vaan tyyten hallitsematon tila. Tosiasiallinen anarkia ei ole mukavaa.”

Yhdysvallat ei herätä Loonessa samanlaista toiveikkautta demokratian tulevaista lujittumista kohtaan kuin mitä hän



Peeter Allik, *Radically correct. Moral ethics.* 350 x 200 cm, öljymaalauk, 1999

kaikesta huolimatta kokee Euroopassa, Kanadassa, Australiassa ja Uudessa Seelannissa. Loone väittää kaikkien yhdysvaltalaisien puolueisiin katsomatta tukevan oman maansa johtamaa maailmanhallintoa:

”Tämä on kolonialismia, mikä ei tarkoita, että Saddam Hussein oli hyvä. Hän oli kelvoton millä tahansa mittarilla. Toinen seikka on se, että oliko hänen poistamisensa nähdyllä tavalla hyvä asia. Yleisesti ottaen usalaiset ovat kivoja, välittäviä ja avuliaita ihmisiä eivätkä noita seonneita, väkivaltaisia vanginvartijoita vieraan maan tyrmätyössä. Antropologit sanovat, etteivät säännöt päde oman yhteisön ulkopuolella. On asioikseen ponnisteltava moraalinsa, omien normiensa ja perusteittensa soveltamiseksi kansaan, johon itse ei kuulu. Erilaisten kulttuurien parissa se on äärimmäisen vaikea tehtävä.”

... mondääniin ja mundaaniin kotomaisemaan

Viroa ei tunneta minään pohjoismaisen hyvinvointiyhteiskuntakoulun mallioppilana. Loone ei kursaile arvostellessaan kotimaansa kehityskulkuja:

”Virolaiset haluavat eläkkeitä ja terveydenhoitopalveluja – ja äänestävät puolueita, jotka vastustavat näitä pyrkimyksiä. Varsin vahva korrelaatio vallitsee puoluekohtaisten vaalibudjettien ja äänisaaliiden välillä. Hegelisti leimaisi tämän ristiriidaksi ja leninisti paasaisi kapitalistisesta rahavallasta. Virolaiset suhtautuvat hyvinvointiin ideologiselta kannalta osana sosialismia, joka taas oli osa venäläisvaltaa. Niinpä torjutaan kaikki aatteellinen hyvinvoinnin edistäminen, samalla kun

hyvinvointia kaivataan. Jopa äärimmäiset vapaamarkkinahahmot pelkäävät menettävänsä vanhuuden ja sairauden turvan.

Rikkaiden ja köyhien välinen jakolinja syvenee, mikä voi johtaa poliittiseen epävakauteen, äärioikeistolaisuuteen tai vain joukkovieraantumiseen politiikasta. Silloin turmeltuvat hallinto ja politiikka. Tiettyjä puolueita tukevat firmat saavat omansa pois. Bushin USA:ssa tapahtuu vastaavia.”

Vaikka Loone onkin kirjoittanut päätteoksensa venäjäksi, ja vaikka se ja hänen muut helposti tärkeimmiksi mieltyvät tekstinsä ovatkin löytäneet lopullisen asunsa englannin kielellä, hän myöntää ajattelevansa äidinkielellään. Ehkä hänen lausumansa tästä aihepiiristä valaiseekin sopivasti hänen vaiherikasta uraansa, työläitä tilanteita ja onnistuneita tilaisuuksia sekä hänen analyttistä otettaan aiheeseen kuin aiheeseen.

”Ensisijainen ajattelemisen kieleni on viro. Pidin opettamisesta, koska sen turvin saatoinkin kehittää filosofiaa viroksi. Osaan kirjoittaa viroksi, englanniksi ja venäjäksi. Kääntäjänä olen huono enkä ryhdy siihen puuhaan omien tekstienikään kanssa. Parhaiten osaan tietysti ilmaista itseäni viroksi.

Kieli on jonkinmoinen ohjelma, joka sallii ajatella ja ehdollistaa ajattelua. Jos ajattelee viroksi tai suomeksi ja sitten jollakin indoeurooppalaisella kielellä, kuten saksaksi tai englanniksi, tiedostaa erilaiset tavat saavuttaa samat tavoitteet. Joskus tulee tietoiseksi siitä, miten ajatuksia hyväksytään sen tähden, että ne vaikuttavat niin luonnollisilta omassa kielessä, vaikka eivät äkkiä olekaan, kun siirrytään rakenteeltaan todella toisenlaiseen kieleen.”



Filosofia Viron kouluissa

- pitkittyneitä syntymäkipuja

Alku on aina hankalaa, syntymiseen kuuluu kipu. Vielä 20 vuotta sitten Virossa puuttui julkinen filosofinen kulttuuri. Kaikkien yliopisto-opiskelijoiden tuli suorittaa pakollinen dogmaattiseen marxismiin rajoittuva "filosoofiakursus", mutta kaiken muun filosofisen aktiviteetin oli pysyttävä ahtaiden raamien sisällä. Yhdessä sananvapauden tulon kanssa heräsi henkiin myös filosofia, joka levisi ympäri Viron artikkeleiden ja käännettyjen kirjojen, mutta myös erityisten instituutioiden välityksellä. Ei kuitenkaan tapahtunut kokonaisvaltaista kaikkia filosofiasta kiinnostuneita koskevaa muutosta. Murrosajalle on tyypillistä, että yhteistä asiaa ajetaan samanaikaisesti monella eri taholla. Koska filosofit ovat yleensä periaatteellisia ihmisiä, heidän on vaikea päästä sopimukseen siitä, mikä on yhteinen asia.

Tämän artikkelin tarkoituksena on selvittää suomalaiselle lukijalle sitä taustaa, joka on vaikuttanut filosofian opetuksen kehitykseen Viron kouluissa. Yritän analysoida niitä objektiivisia ja subjektiivisia syitä, joiden vuoksi filosofia on virolaisissa lukioissa edelleen orpolapsen asemassa.

Lähtötilanne

Virossa oli 1980-luvulla hyvin vähän filosofiaa. Lukioissa filosofiaa ei opetettu (ns. yhteiskuntaopin tunneilla tutustuttiin kuitenkin marxilais-leniniläisen filosofian perusteisiin), eikä filosofiaa voinut opiskella yhdessäkään yliopistossa Virossa. Viroksi oli käännetty vain yksittäisiä marxismin kaanonin ulkopuolelle jääviä filosofisia teoksia¹. Siten on ymmärrettävää, että Neuvostoliiton kaatumisen jälkeen filosofian rintamalla oli paljon tekemistä: yliopistojen oli löydettävä uudet tutkimusaiheet, jotta filosofia säilyisi Virossa tieteenalana. Suurin osa filosofian harrastajista alkoi kuitenkin kääntää ja esitellä kirjoituksissaan länsimaista filosofiaa. On ymmärrettävää, että tässä tilanteessa lukio-opetuksen tila jäi ammattifilosofien kiinnostuksen ulkopuolelle – etenkin kun niin yliopistojen välillä kuin niiden sisällä syntyi vahvoja kilpailuasetelmia. Lisäksi on huomioitava, että lukioissa tai opetusreformoja toteuttavien

viranomaisten parissa ei löytynyt kunnollista filosofista pätevyyttä – vakavasti otettava filosofian harrastus ei neuvostoaikaisen tietosulun olosuhteissa ollut voinut kehittyä.

Kaikesta huolimatta jotkut edistyksellisimmät koulunjohtajat ymmärsivät jo 1990-luvun alussa, että filosofian tulisi kuulua yleiseen lukiosivistykseen. Tuolloin filosofiaa opetettiin joissain lukioissa ainakin valinnaisaineena. Vuonna 1991 ilmestyi Ene Graudebergin ja Kiira Kivinurkin yhteisjulkaisuna ensimmäinen vironkielinen lukion oppikirja *Maailm. Tõde. Vabadus* (Maailma. Totuus. Vapaus.)² Kouluihin kutsuttiin filosofiaa opettamaan tavallisesti joku

Leo Luks (synt. 1976) on filosofian maisteri Tarton yliopistosta. Hän sai nihilismiä ja post-metafyysista ajattelua käsittelevästä opinnäytteestään Viron tiedeakatemian ensimmäisen palkinnon. Tällä hetkellä Luks työskentelee opettajana Tarton yliopiston kaupunkisosiologian laitoksella sekä luennoi filosofiassa. Hänet valittiin vuonna 2004 Viron filosofian opettajien yhdistyksen puheenjohtajaksi.

ulkopuolinen filosofiaa harrastava intellektuelli tai jopa jossain toisessa Neuvostoliiton yliopistossa filosofian alan koulutusta saanut henkilö.

Filosofisen kulttuurin kehitys jatkui. Vuonna 1995 Tarton yliopisto hyväksyi ensimmäisen kerran opiskelijoita filosofian pääaineopiskelijoiksi. Sitä ennen filosofiaa pystyi opiskelemaan pääaineena vain maksullisessa Viron humanistisessa instituutissa Tallinnassa.³ 1980-luvun lopusta lähtien kulttuurilehdet *Akadeemia* ja *Vikerkaar* julkaisivat jatkuvasti lyhyempien filosofisten tekstien käännöksiä. 1990-luvun puolivälissä alkoi Georg Sorosin tuella ilmestyä kirjasarja *Avatud Eesti Raamat*.⁴ Tämän kehityksen valossa näytti, että filosofia pääsisi pikku hiljaa yhä uusiin kouluihin ja löytäisi aikanaan paikkansa lukioiden opetusohjelmissa.

Odottamaton ”kultakausi”

Vuonna 1996 tuli voimaan uusi kouluasteiden ja lukion valtakunnallinen opetusohjelma Riiklik Õppekava (RÖK). Vaikka filosofinen kulttuuri Virossa oli vasta ottamassa ensimmäisiä askeleitaan, yhtäkkiä filosofiasta tuli 35-tuntisena kurssina pakollinen oppiaine valtakunnallisessa opetusohjelmassa. Miten tämä oli mahdollista, sen tietävät vain opetusohjelman laatijat⁵. Jollakin tavalla he onnistuivat vakuuttamaan koko muun työryhmän filosofian tarpeellisuudesta, eivätkä perusoppiaineita edustavat piirit olleet ehtineet vielä oppia pienempien oppiaineiden ulos äänestämistä omien tuntimääriensä maksimoimiseksi. Pakollisen filosofian kurssin lisäksi opetusohjelma sisälsi valinnaisaineena myös ”Länsi-Euroopan filosofian historian” (70 t) sekä ”Etiikan” (35 t). Ei ole vaikea arvata, että filosofian muuttaminen pakolliseksi tilanteessa, jossa puuttuivat koulutetut filosofian opettajat, oppikirjat sekä opetusmenetelmät, synnytti suuren joukon ongelmia. Tarkastelkaamme seuraavaksi filosofian opetusohjelman sisältöä.

Filosofit eivät luultavasti koskaan lakkaa kiistelemästä siitä, mitä filosofiasta tulisi opettaa ja miten. Olen henkilökohtaisesti sitä mieltä, että filosofian opettaminen liittyy olemuksellisesti filosofointiin, ja erilaisia opetustyyliä tulisi sallia. Muutamissa muissa maissa – käsittääkseni myös Suomessa – pyritään antamaan filosofian opetukselle mahdollisimman vähän sisällöllisiä määräyksiä, mutta Viron RÖK määritteli tarkasti niin opettamisen tavan (ongelmaperusteinen oppiminen) kuin opetuksen sisällön. Kuten arvata voi, tämä seikka karkotti monet periaatteelliset filosofit pois lukiosta. Tällaista määräämistä ei voitu tuolloin kuitenkaan välttää. Ensinnäkin, RÖK:n rakenne edellytti, että opintojen sisältö kirjoitetaan opetusohjelmassa auki. Toiseksi, ohjelman kirjoittajat olettivat perustellusti, että epäpätevät opettajat saattaisivat käyttää vapautta väärin ja opettaa filosofian nimen alla aivan jotain muuta. Ongelmaperusteista opetusta painotettiin siksi, että sellaisen opettajan käsissä, joka itse ei ole filosofi, filosofia muuttuisi helposti pelkäksi aforismeilla koristelluksi filosofien biografiaksi. Tosin täytyy myös muistuttaa, että opetusohjelmaan sisältyi kaksi vaihtoehtoista opetussisältöä: ensimmäinen analyttisesti painottuva ja tietoteoriakes-

keinen, toinen mannermaiseen filosofiaan painottuva. Jälkimmäinen jäi kuitenkin loppuun saakka kehittämättä (ei löytynyt esimerkiksi ketään, joka olisi tehnyt sitä vastaavan oppikirjan). Siitä syystä julkisuuteen muodostui väärä kuva, jonka mukaan RÖK:n filosofian opetussisältö olisi yksipuolinen. Suurimpana puutteena kuitenkin oli, että 35-tuntisen filosofian lukiokurssin tavoitteet olivat selvästi ylimitoitettuja. RÖK:n mukaan:

”Lukion filosofian opetuksen tavoitteena on, että opiskelija: oppii ymmärtämään maailmaa ja sitä koskevan tiedon perusteita sekä inhimillisen toiminnan perusarvoja; alkaa ymmärtää tärkeimpien filosofisten ongelmien olemusta ja tutustuu vaihtoehtoisiin tapoihin niiden ratkaisemiseksi; muokkaa henkilökohtaista kriittistä ajatteluaan; muodostaa yhtenäisen, perustellun ja joustavan ajattelutapansa, joka on hänelle avuksi itsensä määrittelyssä; kehittää taitoa analysoida kriittis-filosofisesti elämässään eteen tulevia ongelmia ja löytää niille itsenäisesti ratkaisuja; kehittyä kohti suvaitsevaa ajattelutapaa ja yhteistyövalmiutta.

Lukiosta valmistunut opiskelija:

Tuntee ja osaa muotoilla lauseina filosofisia ongelmia; osaa olla suvaitseva ja avoin, ja näkemyksiänsä puolustaessaan väittelee opponenttinsa ideoiden, ei hänen henkilönsä kanssa; osaa tutkia erilaisia kysymyksiä filosofisesti; osaa argumentoida filosofisesti näkemyksiään; osaa analysoida filosofisia tekstejä ja ymmärtää niiden yhteyttä aikakauden perusongelmiin.”⁶

Myös Tallinnan pedagogisessa yliopistossa asiasta tehty selvitys⁷ osoitti, että RÖK:n tavoitteita on opetuksen tuntimäärä huomioon ottaen mahdoton toteuttaa. Voimme helposti kuvitella, minkälaista hämmennystä nämä opetusvaatimukset aiheuttivat maaseutulukion historianopettajassa, jolle koulun johto antoi tehtäväksi alkaa opettaa filosofiaa.

Lisää ongelmia

Nyt päästään filosofian ”kultakauden” ongelmiin. Mikään paperi ei osaa opettaa, ei edes lain voiman omaava RÖK. Tarvitaan motivoitunut opettaja, opetusvälineitä ja opetuksen tukirakenteita. Opetusvaatimuksien myötä filosofia sai tilaisuuden tulla *de facto* virolaisen lukio-opetuksen orgaaniseksi osaksi. Jälkikäteen voidaan sanoa, että filosofia ei kyennyt käyttämään tilaisuutta hyväkseen. Ehkäpä vasta lapsuusvaiheessa oleva virolainen filosofia sai tämän tilaisuuden liian aikaisin...

Jokainen opetuslalla toimiva ymmärtää, minkälaista etua merkitsee filosofialle, että se kuuluu pakollisten oppiaineiden listalle. Ainakin virolaisissa opetuksen jatkuvan alirahoituksen olosuhteissa pakolliset oppiaineet ovat oppikirjojen kustantamisessa sekä koulutuksen ym. resurssien jakamisessa erityisasemassa. Pakollisen oppiaineen status olisi mahdollistanut filosofian aseman vakiinnuttamisen lukiossa. Siihen olisi tarvittu vain kolme perusasiaa: pätevä opettaja, riittävästi opetuskirjallisuutta ja jatkuvaa opetusmenetelmien kehittämistä.

Opettajasta

Oli ilmeistä, että vasta 1995 alkaen Tartossa aloittaneista filosofian pääaineopiskelijoista ei saada kouluihin lähiaikoina tarvittavaa täydennystä. Filosofian pääaineopiskelijoita hyväksytään vuosittain 10-15. Ensimmäiset valmistuivat vuonna 1999. Koulussa työskentelyä varten tulee suorittaa myös vuoden kestävä opettajakoulutusjakso. Tarton yliopiston filosofian osastolle opettajakoulutuspaikkoja on määrätty yksi per vuosi. Tähän mennessä sen on suorittanut neljä filosofian opiskelijaa, tämän tekstin kirjoittaja mukaan lukien. Vaikka kaikki opiskelijat haluaisivat ja heillä olisi mahdollisuus ryhtyä opettajiksi, Viron 600 lukion filosofianopettajan virkojen täyttämiseksi kuluisi yli 40 vuotta. Olisi tullut panostaa muiden oppiaineiden opettajien täydennyskoulutukseen. Siihen olisi tarvittu tehokasta yhteistyötä muiden yliopistojen kanssa, joissa jo silloin löytyi riittävästi tarvittavaa pätevyyttä täydennyskoulutusta varten. Vuosina 1999-2000 Tallinnan pedagoginen yliopisto toteutti pidemmän täydennyskoulutuksen, jonka osanotto jäi kuitenkin laimeaksi, koska sen maksajina olisivat olleet koulut. Kun opettajien muodolliset pätevyysvaatimukset olivat uudistumassa, koulut eivät olleet motivoituneet panostamaan filosofian opettajien koulutukseen.⁸ Tapahtui ensimmäinen takaisku: opettajien pätevyys ei parantunut, vaan sen sijaan monissa kouluissa aloitti epäpäteviä filosofianopettajia, jotka karkottivat nuoria filosofian parista ja tuottivat filosofiaan kohdistuvaa huonoa palautetta koulujen johtokunnille.

Oppikirjoista

Suomessa käydessäni ihailen aina kirjakaupoissa sitä kunnioitettavaa filosofian oppikirjojen määrää, josta opettaja voi valita mieleisensä. Voisi olettaa, että filosofian muuttaminen pakolliseksi lukion oppiaineeksi olisi nostattanut Virossakin oppikirjojen buumin, mutta mitään sellaista ei tapahtunut. Jo mainittu oppikirja *Maailm, Tõde, Vabadus* ei ole ongelmakeskeinen. Tämän lisäksi vain yksi tekijä, Indrek Meos, on kirjoittanut lukioille tarkoitettua oppimateriaalia. 1990-luvun puolivälissä hän julkaisi kolme filosofian historiaa käsittelevää kirjasta ja vuonna 1998 uusien opetusvaatimusten mukaan kirjoitetun teoksen *Filosoofia põhiprobleemid* (Filosofian perusongelmat). Näiden lisäksi opettajat käyttävät filosofian yleisteoksia ja oppikirjoja, joita ei ole kirjoitettu erityisesti lukiota varten – edelleen bestsellerinä on Esa Saarisen *Filosoofia ajalugu tipult tipule Sokratesest Marxini*. On vaikea sanoa, mistä syystä virolaisten filosofien kiinnostus oppikirjojen kirjoittamiseen on ollut niin laimeata. Yhtenä syynä on varmasti yliopisto-opettajien varsin suuri opetusvelvollisuus, mutta myös taloudellinen motivaatio oppikirjojen kirjoittamista kohtaan on Viron oppikirjamerkkien pienuudesta johtuen suhteellisen pieni. Jos olisi löytynyt riittävästi aktiivisuutta, olisi jotain opintovaatimuksiimme sopivaa aina voitu myös kääntää.

Indrek Meosin *Filosoofia põhiprobleemid* jäi vuosikausiksi ainoaksi lukion opetusvaatimuksia vastaavaksi filosofian oppikirjaksi. Kirja aiheutti ilmestyessään vuonna 1998 tähän asti ainoan pidemmän mediakeskustelun filosofian opettamisesta. Monet intellektuellit, jotka tavallisesti

»Tällainen tilanne ei voinut jatkua ikuisesti. Vuonna 2000 tutkin filosofian asemaa oppiaineena Viron koulujärjestelmässä. Ennustin, että ellei filosofian kehittämisestä lukioissa tule kaikkien asian kanssa tekemisissä olevien instituutioiden sydämenasia, filosofia tulee menettämään pakollisen oppiaineen statuksensa. Tämän ennustamiseksi ei tarvitse olla Delfoin oraakkeli. En iloitse ollenkaan ennustukseni toteutumisesta.»

eivät käytä arvokasta aikaansa virolaisen koulusivistyksen pohtimiseen, katsoivat tarpeelliseksi kritisoida Meosin teosta. Keskusteluun tuotiin mukaan laajempi teema: minkälaista filosofiaa tulisi opettaa? Nostettiin esiin erilaisia koulukunnallisia lähestymistapoja ja ehdotettiin filosofian perusongelmia, joille opetuksen tulisi perustua.⁹ Lopulta kävi, kuten Suomenlahden eteläpuolella usein käy. Kukaan kritiikkiä esittäneistä ei edes yrittänyt kirjoittaa itse parempaa oppikirjaa. Päinvastoin, myös opettajat valittivat oppikirjan vaikeutta. Oma käsitykseni on, että Meosin kirjalla on kylläkin joitakin heikkouksia, mutta myös kiireellä kirjoitettu filosofian oppikirja on parempi kuin oppikirjan puuttuminen kokonaan. Mielestäni filosofille tämän oppikirjan mukaan opettaminen ei ole ongelma. Kyse on aivan muusta: opettajalle, jolle filosofia on vierasta ja joka ei ole saanut erityistä täydennyskoulutusta, ongelmaperusteinen oppiminen opetustapana on ylivoimainen.

Metodisesta kehittämistoiminnasta

On luonnollista, että suurimman osan oppiaineen metodisesta kehittämisestä tekevät aktiiviset opettajat itse. Tämä pätee erityisesti filosofiaan, jossa opetusta ja filosofointia ei voida toisistaan erottaa – kasvatustieteen yleiset pedagogiset niksit eivät ole tässä sovellettavissa. Suurin ongelma on opettajien oma passiivisuus – ei ole saatu aikaiseksi edes filosofianopettajien omaa ammattijärjestöä. Miksi näin kävi, on vaikea sanoa. Osasyinä ovat varmasti tottumattomuus järjestötoimintaan ja filosofeille tyypillinen vähäinen yhteistyökyky, joka näkyy erityisesti yliopistojen tasolla. Tärkeimpänä syynä on mielestäni kuitenkin se, että liian vähäinen oppituntien määrä ei edistänyt filosofianopettajan identiteetin muodostumista. Virossa ei ole mahdollista työskennellä pelkästään filosofian opettajana¹⁰, eli kaikki opettajat ovat ensisijaisesti jotakin muuta: muun oppiaineen opettajia, yliopisto-opettajia, opiskelijoita jne. Tämä varsinainen toiminta nielee tavallisesti ihmisen koko energian ja filosofia jää taka-alalle.

Edellä sanottu ei tarkoita, ettei filosofian opettajien välillä olisi minkäänlaista kontaktia. 1990-luvun lopusta asti on järjestetty opettajien kokoontumisia ja pohdittu yhteisiä ongelmia. Tapahtumat ovat jääneet kertaluonteisiksi, koska

ei ole löytynyt karismaattisia johtajia, jotka omistaisivat filosofian opetuksen kehittämiseksi koko vapaa-aikansa.

Väistämätön takaisku

1990-luvun loppuun kehittyi tilanne, jota voidaan kutsua kaaokseksi. Filosofia oli pakollinen oppiaine, mutta monissa kouluissa sitä ei faktisesti opetettu; joissakin kouluissa opetettiin mutta ei noudatettu opintovaatimuksia; hyvin monissa kouluissa joku velvollisuudentuntoinen opettaja yritti toteuttaa opintovaatimusten tavoitteita mutta filosofialle etäisenä ihmisenä epäonnistui siinä. Koska filosofian opetuksen imago rakennus (vaikkapa opettajien ammattijulkaisuissa) puuttui, koulujen johto ei ymmärtänyt, miksi koulujen tulisi investoida – hankkia oppikirjoja, kouluttaa opettajia jne. – näin pienen tuntimäärän omaavaan oppiaineeseen. Luonnollisesti löytyi myös edistyksellisiä kouluja, joissa opettajia koulutettiin tai hankittiin filosofiaa opettamaan joku asiantuntija koulun ulkopuolelta. Kaikkein edistyksellisimmissä kouluissa hyödynnettiin myös mahdollisuutta opettaa pakollisen kurssin lisäksi filosofian historiaa. Yliopistoissa toimivat filosofit pysyivät norsunluutorneissaan ojentamatta kättään lukio-opetuksen edistämiseksi. Heiltä ei ollut kukaan kysynyt, millaisesta koulukunnasta käsin filosofiaa tulisi opettaa.

Tällainen tilanne ei voinut jatkua ikuisesti. Vuonna 2000 tutkin filosofian asemaa oppiaineena Viron koulujärjestelmässä. Ennustin, että ellei filosofian kehittämisestä lukioissa tule kaikkien asian kanssa tekemisissä olevien instituutioiden sydämenasia, filosofia tulee menettämään pakollisen oppiaineen statuksensa. Tämän ennustamiseksi ei tarvitse olla Delfoin oraakkeli. En iloitsen ollenkaan ennustukseni toteutumisesta.

Vuonna 2002 hyväksyttiin uusi RÖK. Silloin oli Viron opetuksen kentällä jo tapahtunut muutoksia. Oppiaine-neuvostot olivat oppineet miten maksimoidaan oman oppiaineen tuntimäärä RÖK:ssa. Toiseksi, Virossa siirryttiin 1997 alkaen valtakunnalliseen koejärjestelmään. Paperilla koulun päämääränä on taata kokonaisvaltainen ihmisen kehitys, mutta käytännön tasolla koulut kilpailevat valtakunnallisten kokeiden keskiarvoista. Huomatkaamme, että Viron väestö vähenee jatkuvasti ja koulujen sulkeminen on jokavuotista arkea.

Mitä argumentteja filosofian aine-neuvostolla oli käytettävissä puolustaessaan asemaansa? Ei mitään! Niinpä filosofia poistettiin pakollisten oppiaineiden luettelosta. Muodollisesti vähennettiin RÖK:n pakollisten kurssien määrää, jotta kouluilla olisi enemmän vapautta muokata valinnaisaineiden avulla yksilöllistä profiliaan (lue: treenata perusoppiaineita tukevien valinnaiskursseiden avulla valtakunnallisia kokeita varten).

Takaiskuja seurasi nopeasti. Ahkerimmat koulut poistivat filosofian välittömästi opetusohjelmistaan. Luku-vuonna 2002/2003 tilastojen mukaan opetettiin filosofiaa vain 37:ssä lukiossa. Lasku on huomattava, kun muistamme, että vielä kaksi vuotta aiemmin filosofiaa opetettiin de jure kaikissa lukioissa. Paradoksaalista on, että samaan aikaan on kiinnostus filosofiaa kohtaan virolaisessa yhteiskunnassa kokonaisuutena hyvinkin suuri. Uusia johdattavia teoksia

»Entiset ongelmat eivät ole hävinneet – on vaikeata löytää vapaita inhimillisiä resursseja kehittämistoimintaa varten, mutta on myös toivoa siitä, että filosofia pääsee yli syntymäkihuistaan ja alkaa seisoa omilla jaloillaan. Yhteistyö Tarton yliopiston kanssa on parantunut – myös yliopistossa on alettu ymmärtää, että filosofian mahdollisimman laaja tunnettuus on kaikkien filosofian alueella toimivien instituutioiden yhteinen etu.»

käännetään ja on julkaistu jopa uusia filosofian oppikirjoja, kuten Esa Saarisen *Symposium*. Jos koulujen kiinnostus tämänkaltaisia oppikirjoja kohtaan kohta ei kasva nykyistään, on ilmeistä, että kustantajatkin lopettavat uusien oppikirjojen julkaisemisen.

Uusi toivo

Edellä esitetystä saattaa jäädä kuva, että filosofia on Virossa oppiaineena käytännössä menetetty. Tilanne ei ole aivan toivoton, pahalla on myös hyvät puolensa.

Ensimmäinen uuden tilanteen etu on, että vuoden 2001 RÖK ei sisällä sallittujen valinnaisaineiden listaa eikä yksityiskohtaisia opetusohjelmia. Valinnaisaineiden sisältö on koulujen päätettävissä, ja jokainen filosofianopettaja saa opettaa niin kuin itse parhaaksi katsoo. Opettajan ei tarvitse kokea itseään ahdistelluksi ja hän voi keskittyä ongelmaperusteisen oppimisen sijasta esim. filosofian historiaan. Pakollisena oppiaineena tällainen tilanne olisi mieletön, mutta valinnaisaineena siinä ei ole mitään pahaa – koulussa, jossa ei löydy filosofista pätevyyttä, filosofiaa yksinkertaisesti ei opeteta.

Toisena plussana voidaan mainita filosofian opettajien aktivoituminen – he ovat nyt huolissaan oppiaineensa tulleisuudesta. Satunnaisia filosofian opettajien tapaamisia järjestetään entistä useammin. Kun alussa kuului naiivia murinaa filosofian pakollisen statuksen poistamisen vuoksi ja asian toivottiin korjautuvan ministerille lähetettävien kirjeiden avulla, niin nyt on alettu ymmärtää, että hukkujan pelastaminen on ennen kaikkea hukkujan oma asia. Helmikuussa 2004 perustettiin filosofianopettajien ammattijärjestö. Entiset ongelmat eivät ole hävinneet – on vaikeata löytää vapaita inhimillisiä resursseja kehittämistoimintaa varten, mutta on myös toivoa siitä, että filosofia pääsee yli syntymäkihuistaan ja alkaa seisoa omilla jaloillaan. Yhteistyö Tarton yliopiston kanssa on parantunut – myös yliopistossa on alettu ymmärtää, että filosofian mahdollisimman laaja tunnettuus on kaikkien filosofian alueella toimivien instituutioiden yhteinen etu.

Toistaiseksi asiat etenevät vielä kertaluonteisina tapahtumina. Vuonna 2003 juhlimme yhteistyössä Suomen filosofianopettajien järjestö FETO:n kanssa Tallinnassa

UNESCO:n filosofian päivää – järjestettiin opiskelijoiden esseekilpailu ja konferenssi. Viron ensimmäinen filosofiakilpailu järjestettiin 24. huhtikuuta – tosin osallistujia oli vain 8. Lukioissa oli samaan aikaan menossa valtakunnallinen koekausi...

Nyt valmistellaan taas uutta RÕK:aa, joka on määrä valmistua vuoteen 2006 mennessä. On pientä toivoa, että filosofia pystyy palauttamaan siinä asemansa pakollisena oppiaineena. Myös monet muut intressiryhmät ovat aloittaneet aktiivisen lobbauksen omien oppiaineidensa saamiseksi valtakunnallisiin opintovaatimuksiin. Näyttävimmän kampanjoivat uskonnolliset piirit uskonnonopetuksen puolesta, aktiivisia ovat myös talous- ja mediaoppi. Filosofit eivät tunnetusti ole kovin taitavia diplomaatteja oman asiansa ajamisessa.

Filosofian jatkuminen valinnaisaineena ei sinänsä olisi mikään katastrofi. Taitavalla tiedotuksella ja riittäväällä projektirahoituksella voidaan myös valinnaisaine muuttaa kouluille houkuttelevaksi. Tällä hetkellä seisoo virolainen koulufilosofia tienristeyksessä: tulevaisuus näyttää, tuleeko filosofiasta elinvoimainen oppiaine vai vaipuuko filosofia kouluissa marginaaliin. Minkälainen on jommankumman kehityskulun merkitys koko virolaisen filosofian kohtalolle, on sitten oma kysymyksensä.¹²

Suomentanut Rain Ots

Viitteet

1. Prof. Rein Ruutsoon mukaan tällainen tilanne ei ollut suinkaan väistämätön, vaan se kertoo silloin vallassa olleiden filosofiavirkailijoiden valtiouduskollisuudesta. Esimerkiksi Liettuaassa käännoistominta oli paljon aktiivisempaa. Ks. Rein Rutsoo, Eesti filosoofia bürokraatia ja kultuuri vahel. *Looming* no. 12/1991, s. 1668-1684.
2. Vaikka Viron ensimmäisen Tasavallan aikana julkaistiin joitain lukioidelle tarkoitettuja oppikirjoja, ne ovat jo sen verran vanhentuneita, että niistä ei kannata ottaa uusintapainoksia.
3. Filosofiaa opetetaan pääaineena Virossa nykyäänkin vain mainituissa kahdessa yliopistossa, vaikka maassa on yli 40 korkeakoulua.
4. Tähän päivään mennessä on sarjassa julkaistu yli 60 pääosin filosofista teosta. Valitettavasti Sorosin rahoitus on päättynyt ja sarjan jatkuminen on epävarmaa.
5. Opetusohjelman laativat Arne Rannikmäe ja Ene Grauberg.
6. Eesti põhi- ja keskhariduse riiklik õppekava. *Riigi Teataja*. I. no. 65-69. s. 2094, 2097.
7. Tutkimusraportti Eesti põhi- ja keskhariduse riikliku õppekava rakendamise tulemuslikkuse ja arendusega seonduvate probleemide uurimise kavandamine TPÜ, 1999.
8. Toki opettaja voi aina kouluttaa itseään omalla kustannuksellakin, mutta Viron opettajien palkkataso huomioon ottaen tämän voidaan katsoa kuuluvan mustan huumorin alueelle.
9. Kiistaan filosofian opettamisesta osallistui ainakin seuraavat artikkelit ja lehdet:
Kreitzberg, P. Kõik töed on suhtelised. *Õpetajate leht*. 14.01. 2000
Liiv, P. Millist filosoofiat õpetada? *Õpetajate leht*. 08.10. 1999
Meos, I. Kriitilisi kommentaare filosoofiaõpiku kriitikale. *Eesti Ekspress*. 24.07.1998
Ruutsoo, R. 1998. Filosoofia lonkav tagasitulek Eestisse. *Eesti Ekspress*. 10.07. 1998
Tamm, M. Kui Platon kirjutas vene keeles... *Eesti Ekspress*. 10.07.
Veingold, A. *Filosoofia ja haridus Haridus*. no. 4/1999, s. 11-14.
Veingold, A. Riiklik õppekava ja enesetapufilosoofia. *Sõnumileht* 31.03.1999
Veingold, A. Avalik kiri Peeter Kreitzbergile *Õpetajate leht*. no. 12. 24.03.2000
Veingold, A. Haridus ja "liberaalne" filosoofia *Õpetajate leht*. 14.01.2000
Veingold, A. Riiklik õppekava ja filosoofia. *Õpetajate leht*. 25.02.
10. Lukion pakollinen 35-tuntinen filosofian kurssi työllistää opettajan yhdeksi tunniksi viikossa.
11. www.taipia.ee/haridus/
12. Kirjoittaja toivoo kommentteja ja filosofian opettamisen kehittämiseen liittyviä ehdotuksia osoitteeseen leoluks@hotmail.com.



Peeter Allik, *Doctors*. 220 x 120 cm, öljymaalauk, 1997



Onko Virossa estetiikkaa?

Tässä artikkelissa kysyn, onko virolaista estetiikkaa olemassa, ja millaisia ovat virolaisen estetiikan erityispiirteet. Ensin luonnehdin kahta estetiikan lajia – näitä ovat immanentti taiteen estetiikka ja akateemisesti teoretisoiva estetiikka. Sen jälkeen tarkastelen, minkä tyyppisiä esteetiikkoja Virossa on esiintynyt. Huomaamme, että angloamerikkalainen analyttinen estetiikka on Virossa heikosti edustettuna. Pyrin luonnehtimaan virolaista taidediskurssia käyttäen esimerkkinä muutamia viimeksi mainitulle estetiikalle ominaisia piirteitä ja hyödyllisiä intellektuaalisia näkökulmia.

Virolaisia estetiikkoja

On tapana erottaa toisistaan kaksi estetiikan lajia – immanentti taiteen estetiikka ja akateemisesti teoretisoiva estetiikka.¹ Ensimmäisessä pohditaan taiteen luomisprosessin yhteydessä esiin nousseita ongelmia. Se on laadultaan normatiivista toimintaa ja perustuu suurelta osaltaan filosofiaan mielipiteisiin, jotka ovat harvoin eksplisiittisesti muotoiltuja tai perustuvat tekstilähteisiin. Esimerkkinä voidaan mainita Malevitin, Mondrianin, Bretonin, Kandinskyn ja Schönbergin kirjallisuus-, taide- ja musiikkiteoreettiset työt.

Toiseksi mainitun estetiikan lähtökohtana on usein selkeästi esitetty filosofinen järjestelmä tai toisiinsa kytkeytyvät teoreettiset näkemykset. Sellaisen estetiikan päämääränä on tuottaa esteettisen käytännön, taiteilijan ja taiteen kokijan elämyksien sekä toiminnan selkeä, tyhjentävä, ristiriidaton tulkinta ja analyysi. Tutkijan kiinnostus on tässä suunnattu ensisijaisesti ongelmien esiin nostamiseen, käsitteiden sel-

keyttämiseen ja premissien kriittiseen tarkasteluun. Sellaisia ovat esimerkiksi Humen *On the Standard of Taste*, Kantin *Kritik der Urteilskraft* sekä 1900-luvulta Nelson Goodmanin representaatioteoria.

On ilmeistä, että immanenttinen taiteen estetiikka on Virossa monipuolisesti edustettuna, eikä tässä ole tarvetta luetella monia taiteilijoiden ja heistä ammentavien kirjoittajien taiteenteoreettisia töitä. Tästä kertovat myös kirjahyllymme, joita täyttävät taiteilijoiden biografiat yms. kirjallisuus.

Viitataan seuraavassa akateemisen estetiikan kentällä Virossa löytyviin esteettisiin virtauksiin ja niiden edustajiin tavoittelematta silti historiallista tyhjentyvyyttä.

Monien vuosikymmenien aikana Viron esteettistä keskustelua ovat pyrkineet pitämään yllä filosofisesti orientoituneet taiteenhistorioitsijat ja taiteentutkijat. Leo Soonpää, Boris Bernstein ja Jaak Kangilaski ovat vaikuttaneet virolaisessa estetiikassa merkittävästi pedagogisen työskentelynsä

Marek Volt (syntynyt 1973) on filosofian maisteri (1999) ja filosofian jatko-opiskelija Tarton yliopistossa. Hän toimii tutkijana Tarton yliopiston Etiikan keskuksessa. Volt on osallistunut kansainvälisiin estetiikkakonferensseihin Oxfordissa, Leedsissä ja Murciaassa sekä pitänyt esitelmiä Ljubljanassa ja Riiaassa. Hän on luennoinut filosofian ja estetiikan johdantokursseja Tarton yli-

opistossa ja muissa Viron korkeakouluissa. Volt on Viron filosofian opettajien seuran perustajajäsen ja hän on osallistunut Viron analyttisen Filosofian seuran toimintaan.

Voltin tähänastiset tutkimukset ovat keskittyneet pääasiassa angloamerikkalaiseen estetiikkaan, erityisesti arvostelun logiikkaan, taideteoksen loogisen statuksen ja normatiivis-

ten implikaatioiden tarkasteluun, taiteen kognitiivisiin ominaisuuksiin ja Frank Sibleyn esteettisten käsitteiden teoriaan. Voltin kiinnostuksen kohteita ovat myös prostituution filosofia ja tarpeen käsitteeseen perustuva argumentointi etiikassa sekä urheilufilosofian kysymykset.

kautta, vaikka heitä ei voidakaan kytkeä mihinkään tiettyyn esteettiseen virtaukseen. Sooppää kritikoit marxismimielisen estetiikkasanakirjan määritelmiä. Jotkut Bernsteinin työt kuuluvat käsittelytapansa ja kohteensa puolesta estetiikkaan. Kangilaski sai huomiota Garaudy-käsittelyllään. Hänen taiteenteorioiden meta-analyysinsä sijoittuu estetiikan ja tieteenfilosofian yhteiselle alueelle.²

Virossa on harrastettu myös kokeellista estetiikkaa.³ Siinä on kysymys tieteen (psykologian) laajentamisesta taiteen ja estetiikan ongelmien ratkaisemiseksi, siksi kysymyksessä ei ole filosofinen ilmiö.⁴

Tunnetuin esteetikko täkäläisen filosofisen estetiikan maastossa on Leonid Stolovit. Nykyinen Tarton yliopiston emeritusprofessori oli aikanaan erään neuvostoliittolaisen estetiikka-koulukunnan vaikutusvaltaisin henkilö, joka vaikutti myös kansainvälisesti⁵. Stolovitin kirjoja käännettiin monille kielille. Merkittävää on hänen viiden kirjansa⁶ (sekä lukuisien artikkelien) ilmestyminen myös viroon kielellä. Nämä kirjat olivat aikanaan monien estetiikka-harrastajien pääasiallista lukemistoa.

Fenomenologista estetiikkaa on Virossa tutkinut Stolovitin oppilas professori Ülo Matjus. Matjus suoritti länsimaista tohtoria vastaavan neuvostoliittolaisen kandidaatin tutkinnon vuonna 1975 tutkimuksellaan, joka käsitteli Roman Ingardenin estetiikkaa. Hänen luentonsa estetiikasta ovat vaikuttaneet moniin opiskelijasukupolviin Tarton yliopistossa. Matjusin retrospektiivisestä teoksesta *Kõrb kasvab* (Aavikko kasvaa) kolmanneksen muodostavat hänen estetiikkaa käsittelevät työnsä.⁷ Nämä artikkelit käsittelevät taiteen erityispiirteitä, usein Kantin ja Heideggerin taiteenfilosofian kontekstissa.⁸ Ülo Matjusin kääntämänä on viroon kielellä luettava myös Martin Heideggerin teos *Kunsti-teose algupära* (Taideteoksen alkuperä).

Fenomenologisen estetiikan (Merleau-Pontyn) kontekstissa on ympäristöestetiikkaa harrastanut Kaia Lehari, joka toimii Viron taide-akatemiassa estetiikan dosenttina.⁹

Tarton yliopiston käytännöllisen filosofian professorina ja Etiikkakeskuksen johtajana toimiva Margit Sutrop on tutkinut fenomenologiaustaista reseptioestetiikkaa.¹⁰ Tosin Sutropia on pidettävä enemmän analyttisen kuin fenomenologisen suunnan kannattajana ja harrastajana estetiikassa, koska hän yhdistelee monografiassaan ja artikkeleissaan analyttistä filosofiaa kirjallisuusteoriaan. Hänen artikkeleitaan fiktionaalisuudesta on ilmestynyt useissa ulkomaisissa lehdissä ja artikkelikokoelmissa, mm. Suomessa.¹¹

Juri Lotman on edelleen tunnetuin virolainen kulttuuri-teoreetikko. Hän on myös semioottisen estetiikan edustaja Virossa. Tarton–Moskovan semiotiikkakoulukunnan johtohahmona hän esitti strukturalistis-semioottiselta pohjalta yleisen taiteenteorian, joka antoi voimakkaan panoksen Neuvostoliiton estetiikka -keskusteluun ja saavutti näkemyksiensä uutuudella kansainvälisen tunnustuksen.¹² Vaikka suuri osa Lotmanin töistä ei kuulu estetiikkaan eikä hänellä ole seuraajia esteetikkojen joukossa, hän on silti vaikuttanut useisiin semioottis-painotteisiin taidekriittikoihin, taiteenteoreetikoihin ja taiteentutkijoihin. Mainittakoon tässä vain Linnar Priimägi, Virve Sarapik ja Rein Veidemann, joiden kirjoituksissa löytyy kuitenkin myös muiden estetiikan suuntauksien tunnuksia.

»Juri Lotman oli ja on edelleen tunnetuin virolainen kulttuuriteoreetikko. Hän on myös semioottisen estetiikan edustaja Virossa. Tarton–Moskovan -semiotiikkakoulukunnan johtohahmona hän esitti strukturalistis-semioottiselta pohjalta yleisen taiteenteorian, joka antoi voimakkaan panoksen Neuvostoliiton estetiikka -keskusteluun ja saavutti näkemyksiensä uutuudellaan kansainvälisen tunnustuksen.»

Muutamia huomioita virolaisesta estetiikan kentästä

Vuoteen 1940 mennessä oli Virossa ilmestynyt neljä estetiikan alaan kuuluvaa teosta. Vuonna 1919 Villem Ridalan *Esteetika*, joka käsitteli Benedetto Crocen estetiikkaa, 1923 Ernst Meumannin *Esteetika süsteem*,¹³ 1925 taiteenkeräilijän Gustav Mootsen *Esteetika ja kunst* sekä 1935 Andres Pärilin *Esteetika*.

Virolaisista kirjastoista löytyy vielä suhteellisen vähän viimeisten viidenkymmenen vuoden aikana lännessä ilmestynyttä estetiikan alan kirjallisuutta ja lehtiä. Estetiikan harrastajat ovat riippuvaisia yksityisistä kirjastoista. Filosofisten verkkolehtien lukumahdollisuus yliopistojen kirjastoissa helpottaa tietenkin tilannetta nykyisin.

Suuri osa 1900-luvun estetiikan klassikoista vasta odottaa viroksi kääntämistä. Virossa on julkaistu pääasiassa mannereurooppalaista historiallista taiteenfilosofiaa¹⁴, mutta myös uudemman länsimaisen estetiikan keskeisiä teemoja sisältäviä lännessä ilmestyneitä estetiikan oppikirjoja ja antologioita tulisi ehdottomasti julkaista. Viimeisten vuosien aikana on viroonnettu runsaasti länsimaisen filosofian klassikoita, mutta estetiikasta voidaan mainita vain Arthur Danton, M. W. Rowen, Joachim Ritterin ja William Kennickin artikkelit.¹⁵

Vuonna 1998 ilmestyi viroksi Crocen mittava teos estetiikasta¹⁶. Se ei ole mikään estetiikan yleisesittely vaan filosofisesti vaativa suurteos.¹⁷ Koska Virossa ei ole tällä hetkellä Crocen estetiikan tutkijoita, kirjan ilmestymisen merkitys on lähinnä kulttuurihistoriallinen.

Painotettaessa länsimaisen estetiikan kääntämisen tärkeyttä on samalla huolestuttavaa, että Virossa puuttuu näiden teosten täysipainoiseksi hyödyntämiseksi tarvittava akateeminen ympäristö. Ne harvat estetiikan kurssit, joita Virossa pidetään, tulevat toimeen vieraskielisillä alkuperäisteksteillä.

Estetiikan popularisoimiseksi on Virossa vielä runsaasti tehtävää. Lukiossa korvaamattoman filosofian oppikirjan, Indrek Meosin *Filosoofia põhiprobleemid*, sanasto ei sisällä sanaa ”estetiikka”, koska kirja ei käsittele estetiikan ongelmia.

Vaikka virolaiselle taidekriittiselle keskustelulle on tyypillistä viitata medioissa jatkuvasti muodikkaiden länsimaisten filosofien teksteihin, Virossa puuttuu kokonaan

1900-luvun jälkimmäisen puolen angloamerikkalaisen estetiikan klassikkojen (Beardsley, Goodman, Danto, Dickie, Sibley, Margolis) reseptio. Usein tunnetaan vain yksittäisiä fraaseja, jotka ovat kuluneet kriitikoiden käytössä slogaaneiksi kuten ”tämä on jotain niin kuin Danto väitti” tai ”tämä johtaa Dickien institutionaaliseen diskurssiin”. Tästä huolimatta, monien kriitikoiden tai tutkijoiden asiantuntemus jossakin kapeassa estetiikan erityiskysymyksessä ei ole välttämättä huonoa.

Angloamerikkalainen analyttinen estetiikka on Virossa vähiten edustettuna ja sitä tunnetaan myös vähiten. Joitain kriittisiä esittelyjä ja käännöksiä on ilmestynyt¹⁸, mutta analyttisen estetiikan peruspiirteiden lähempi luonnehdinta puuttuu. Koska analyttisen estetiikan luonnetta on muualla maailmassa riittävästi käsitelty, en esittele sitä tässä laajemmin.¹⁹ Sen sijaan yritän seuraavaksi havainnollistaa analyttisen estetiikan piirteitä ja intellektuaalisia näkökulmia konkreettisilla esimerkeillä, jotka ovat peräisin virolaisen taideteoreettisen diskurssin eri osa-alueilta. Koska esimerkit eivät ole analyttisestä estetiikasta, tarkoitukseni tässä ei ole niitä kritiikoida vaan ainoastaan osoittaa, min-kälaisia kysymyksiä ne herättävät analyttisesti suuntautuneessa esteetikossa.

Analyttisen estetiikan yleisin luonnehdinta

Analyttinen estetiikka (Weitz, Beardsley, Kennick, Gallie) syntyi 1900-luvun puolivälissä tarkoituksenaan vapauttaa taide turhasta romantiikasta, idealismista ja essentialismista. Loogisen ja käsitteellisen analyysin metodin avulla taisteltiin kolmenlaista epämääräisyyttä vastaan. Ensinnäkin haluttiin päästä eroon siihenastisen estetiikan hämäristä, sekavista ideoista, toiseksi turhista yleistyksistä ja kolmanneksi perusteettomasta oletuksesta, että taiteella olisi jokin filosofisesti kiinnostava olemus.

Analyttiseen estetiikkaan kuuluu huolellinen argumentointi, kielellinen analyysi, väitteiden tarkistaminen esimerkkien ja vastaesimerkkien avulla ja väitteistä loogisesti seuraavien johtopäätöskien selvittäminen. Analyysin kohteeksi otettiin tavallisesti taidekritiikin kieli, koska huomattiin että kieli, jota kriitikot käyttävät taidetta arvostellessaan ja tutkittaessaan, kertoo kriitikoiden kielellisestä omapäisyydestä ja epämääräisyydestä. Se eroaa tavallisen ihmisen kielestä vain astetta vaativampana. Osin tästä johtuen angloamerikkalaisissa maissa tarkoitetaan estetiikalla ensisijaisesti taiteen ja taidekritiikin filosofiaa. Tämä taidekritiikin painottaminen tutkimuksen kohteena ilmenee selvästi kirjojen nimissä, kuten – Monroe Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*; Jerome Stolnitz, *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism*.

Analyttisille estetiikoille on tyypillistä tietty estetiikan tekemisen metodien samankaltaisuus, mutta siitä ei seuraa näkemysten samankaltaisuutta.²⁰ Eräs varsin levinnyt väärinkäsitys liittyy analyttisen estetiikan esteettiseen taidekäsitykseen. Väärinkäsitys johtuu siitä, että jotkut tunnetut analyttisen estetiikan edustajat (Monroe Beardsley, Jerome Stolnitz, William Tolhurst) ovat myös kyseisen taidekäsityksen kannattajia. Suuri osa analyttisiä esteetikoita eivät kuitenkaan kuulu esteettisen taidekäsityksen kannattajiin.

Vaikka ei-normatiivisuudella on analyttisessä estetiikassa tärkeä asema, analyttinen estetiikka ei ole silti kokonaan arvovapaata. Kuten aikamme etikot eivät lakkaa tarjoamasta teorioita ”oikeasta” ja ”väärästä”, vaikka he näkevät suurta vaivaa analysoidessaan ”oikean” käsitettä, myös taiteenfilosofit jotka tulkitsevat ja arvostelevat taidetta, puuhaavat jatkuvasti estetiikan ensimmäisen tason ongelmien parissa esittäessään näkemyksiänsä esteettisen kokemuksen luonteesta, taiteen esittävästä funktiosta ja taiteilijan aikomuksien tärkeydestä.²¹

Voidaan väittää, että analyttista estetiikkaa on kahta lajia. Ensimmäinen suuntaus perustuu Wittgensteinistä lähtevään arkikielen analyysiin, jonka ainoana normatiivisena tavoitteena on pelastaa taidekritiikot ja esteetikot kielellisestä sekasotkusta. Toinen perustuu C. D. Broadin vaikutukseen ja pyrkii rakentamaan estetiikan sanaston rationaalista rekonstruktioita. Se pitää sisällään käsitteiden selkeyttämisen ja ennen kaikkea niiden parantamisen. Lyhyesti, analyttinen estetiikka ei ole redusoitavissa arvopaaseen metakriittiseen toimintaan.

Taiteen eulogisointi

Analyttinen estetiikka pyrkii välttämään taiteen runsassa-naista, emotionaalista ja argumentoimatonta eulogisointia eli ylistämistä. Monissa töissä estetiikan historiassa ja nykyajan esteettisessä diskurssissa on taiteen määrittelemisen tai arvon selittämisen sijasta taidetta pelkästään ylistetty tai tuomittu. Analyttinen estetiikka pyrkii suhtautumaan kriittisesti sellaisiin väitteisiin, kuten ”taide on ainoa puolustuksemme kaaosta vastaan”, ”taide on ihmisen ja luonnon yhtenäisyyttä”, ”kauneus on absoluuttisen todellisuuden ilmenemistä ihmisen välityksellä”, koska ne kaikki jäävät todellisen taide-elämän kannalta etäiksi. Taiteen eulogian tyyppiesimerkkinä toimii seuraava kappale.²²

”Tanssi on halua toimia ja kaipuun liikettä, halua sanoa ’kyllä’ elämälle. Tanssi on nykyisin yhtä olennaista ja sillä on yhtä vahva elinoikeus kuin nykymusiikilla, draamalla ja kirjallisuudella. Nykytanssi ansaitsee kaikkien niiden kiinnostuksen, joilla on rohkeutta sanoa ’kyllä’ aikakaudelle, jossa he elävät...”

Taiteen eulogiaan liittyy yleensä käsitteellinen epätaloudellisuus. Tämän tunnuksen vaatimattomana esimerkkinä on seuraava kappale eräästä kalligrafiaa käsittelevästä teoksesta.²³

”Dekoratiivisilla tekstaussivuilla, tekstin vapaagrafikalla on muista tekstikappaleista poiketen oma erillinen levikkialansa. Taiteellista tekstigrafikkaa esitellään tekstaus- ja kirjataiteen näyttelyissä ja tekstaustaiteen albumeissa. Museot, kirjastot ja keräilijät hankkivat niitä kokoelmiinsa. Ne demonstroivat mitä selkeimmin taidetta kalligrafiassa, ihmisen mielikuvituksen lennon ja linnusulan hyödyntämisen äärettömiä mahdollisuuksia.”

Luultavasti jokainen analyttisesti orientoitunut lukija huomaa, että sitaatin kahdessa ensimmäisessä lauseessa on käytetty jopa kolmea erilaista fraasia: ”dekoratiivinen tekstaussivu”, ”tekstin vapaagrafiikka”, ”taiteellinen tekstigrafikka” (lisäksi vielä ”tekstikappale”). Analyttinen esteetikko nostaa kysymyksen, ovatko nämä käsitteet koekstensionaalisia? Onko niillä sama kohde? Ovatko ne synonymeja? Käsitteellinen sekasotku tekee tekstin ymmärtämisestä vaikeata ja viittaa siihen, että kirjoittajalla on ollut vaikeuksia käsitteellisissä kysymyksissä.

Premissien kriittinen analyysi

Analyttisen esteetikon silmään osuu aika ajoin, miten taidekriittisissä teksteissä esitetään ja kritisoidaan premissejä. Tarkastelen seuraavassa, mitä Linnar Priimägi kirjoittaa Tarvo Hanno Varresin valokuvanäyttelystä Muotokuva.²⁴

”Mutta valokuvaus on vielä taidetta. Minkä ansiosta valokuva voi osoittautua taiteeksi eikä dokumentiksi? (että taide ja dokumentti ovat toistensa vastakohtia, sitä vahvistaa oikeuskäytäntö, jossa taiteelliset argumentit ovat mitättömiä). Mikä tekee valokuvasta dokumentin sijasta taidetta? Minkä täytyy tapahtua, jotta valokuvauksessa syntyisi taidetta? (sanan vakavassa, absoluuttisessa mielessä, ei taiteeksi julistettua dokumentaristiikkaa). ... Aiheen valinta ei lähennä meitä taiteeseen. Motiivin valinta on dokumentaristiikan, ei taiteen kysymys. Estetiikan kysymys on luovan persoonallisuuden ainutkertaisuus, josta syntyykin ainutkertaista taidetta. Taiteen ainutlaatuisuus on sen tekijän ainutlaatuisuutta. Ja sen täytyy näkyä teoksesta. Niinpä taiteellisen valokuvan salaisuus on siinä, että sinne tulee olla talletettuna ei ainoastaan jokin ”motiivi”, vaan myös tekijän persoona. Tekijän tulee olla kuvannut myös itseään. Meidän on nähtävä valokuvassa myös kuvaajaa, ei ainoastaan valokuvamallia. Voimme sanoa, että valokuva on vain siinä määrin taiteellinen kuin se on omakuva.”

Mitkä argumentit perustelevat Priimägen keskeistä premissiä, että valokuva on vain siinä määrin taiteellinen kuin se on ”omakuva”? Kyse ei ole siitä, vahvistavatko Varresin muotokuvat tätä premissiä, vaan siitä, mikä vahvistaa tätä premissiä itseään? Onko se empiirinen yleistys, apriorinen totuus, kirjoittajan intuitio vai taiteellinen preferenssi? ”Taiteen ainutlaatuisuus on sen tekijän ainutlaatuisuutta. Ja sen täytyy näkyä teoksesta.” Mihin viittaa fraasi ”ja sen”? (i) tekijään tai (ii) tekijän ainutlaatuisuuteen tai (iii) ainutlaatuisuuteen tekijään? Kirjoituksen seuraavassa osassa Priimägi kertoo, että jokaisessa mallissa on tekijäänsä ja myös puheena olevissa kuvissa tekijä on näkyvissä. Mutta Priimägi ei esitä perusteluja, jotka vakuuttaisivat meitä siitä että Varresin työt täyttävät myös ainutlaatuisuuden (tai ainutkertaisuuden) vaatimuksen. Voihan olla, että Varresin valokuvat kylläkin ”kuvaavat” (Priimägen tarkoittamassa mielessä) tekijää itseään, mutta kuvattu kohde ei ole ainutlaatuinen eikä taide ainutlaatuista. Oletamme kuitenkin,

»Taidekriitikko tutkii konkreettisia taideteoksia pyrkien analysoimaan, päättämään ja selvittämään, missä määrin se on arvokasta. Usein heidän tekstinsä eivät sisällä muuta tietoa kuin lokeroinnin ”hyväksi” tai ”huonoksi”. Taidekriitikko esimerkiksi sanoo, että teos on ”kaunis” tai ”suurta taidetta” tai ”tämä teos on parempi kuin taiteilijan edelliset työt”. Kriitikon arvostelmilla on vähän merkitystä, ellemmme tiedä, millä perusteella hän arvostelmiinsa päätyi. Kun hän ei paljasta meille ”arvon mittaa”, koko hänen kritiikkinsä on melko mieletonä toimintaa.»

että Priimägi uskoo, että kyseessä on ainutlaatuinen taide ja luova persoonallisuus. Siinä tapauksessa taiteenharrastaja (analyttisesta esteetikosta puhumattakaan) toivoisi saavansa tietää, minkä puolesta Varresin työt ovat ainutlaatuisia. Väite, että (luova) persoonallisuus on ainutlaatuinen, on triviaali, koska mikä tahansa asia on jossakin mielessä ainutlaatuinen.²⁵

Arvostelun logiikka

Esteetikot käsittelevät taidekriitikin yhteydessä myös arvoarvostelmiin liittyviä kysymyksiä. Taidekriitikko tutkii konkreettisia taideteoksia pyrkien analysoimaan, päättämään ja selvittämään, missä määrin se on arvokasta. Usein heidän tekstinsä eivät sisällä muuta tietoa kuin lokeroinnin ”hyväksi” tai ”huonoksi”. Taidekriitikko esimerkiksi sanoo, että teos on ”kaunis” tai ”suurta taidetta” tai ”tämä teos on parempi kuin taiteilijan edelliset työt”. Kriitikon arvostelmilla on vähän merkitystä, ellemmme tiedä, millä perusteella hän arvostelmiinsa päätyi. Kun hän ei paljasta meille ”arvon mittaa”, koko hänen kritiikkinsä on melko mieletonä toimintaa. Se muistuttaa lausetta ”lämpötila on 50 astetta”, joka ei kerro mitään mittayksiköistä joissa tämä mittauksen tulos on ilmaistu.

Tavallisesti esitetään kuitenkin monentyyppisiä perusteluja. Estetiikan ongelman selkeyttämiseksi tarkastelen esimerkkinä seuraavaa taidekriittistä käyttäytymistä.²⁶

1. Arvostelma I. tuomio: ”Tämä romaani on hyvä”.

2. Perustelu I. oikeutus: koska ”tämä romaani auttaa paremmin ymmärtämään Peipsi-järven rannikkoseudun venäläisten kylien elämää ja tuo sikäläisiä ihmisiä lähemmäs lukijaa.” Voidaan kuvitella myös monia muita perusteluja.

Analyttinen esteetikko erottaa taidekriitikkisään normatiiviset arvostelmat, arvoarvostelmat ja ei-normatiiv-

viset arvostelmat. Ei-normatiiviset arvostelmat jaetaan esittäviksi ja kuvaaviksi (mikä ei välttämättä merkitse että esittämistä ja kuvaamista olisi helppo pitää erillään). Kummassakin tapauksessa puolestaan pohditaan niin käsitteellisiä kuin myöskin oikeuttamiseen liittyviä ongelmia.

Analyttinen esteetikko tutkii taidearvostelun loogista statusta.²⁷ Arvostelmaväitteiden kognitiivista luonnetta ja arvostelun rakennetta. Kun analysoidaan perustelujen roolia, tutkitaan alistuvatko taidekriitikkojen esittämät arvostelmat ylipäänsä perusteluille. Ja mikäli vastaus on myönteinen, niin minkä tyyppisiä perusteluja taidekriitikot arvoarvostelmiensa tukena esittävät. Tavallisesti erotetaan useita perustelujen lajeja: geneettiset, kognitiiviset, moraaliset, affektiiviset ja erilaiset objektiiviset perustelut. Analysoidaan millaiset perustelut ovat esteettisten arvoarvostelmien perustelun kannalta relevantteja ja miksi juuri nämä eivätkä muut.²⁸

Voidaan kysyä myös, onko olemassa perusteluja, jotka aina oikeuttavat jonkin tietyn arvoarvostelman tai ainakin ennustavat sitä? Esimerkiksi, onko arvoarvostelmien kognitiivinen perustelu aina riittävä arvosteluperuste esteettisen tai esimerkiksi taiteellisen aspektin kannalta. Jos on, niin voimme muotoilla arvoarvostelmien suhteen konkreettisen normin, esimerkiksi:

3. Normi: aina kun romaani auttaa paremmin ymmärtämään kylien elämää ja tuomaan sikäläisiä ihmisiä lähemmäs lukijaa, taideteos on esteettisesti (taiteellisesti) arvokas.

Sisältö ja koostumus

”Sisältö” on eräs käytetyimmistä taideteoreettisissa teksteissä ilmenevistä käsitteistä. Esimerkiksi erään taidehistoriateoksen dadaismia käsittelevä luku kertoo simultaanisesta runoelmasta seuraavaa²⁹:

”Hülsebeck, Tzara ja Janco keksivät nk. simultaanisen runoelman, joka syntyi usean dadaistisen runoilijan yhteistyössä. ”Runoelman” sisältönä oli kaikenlaisia hajanaisia sanoja, jotka esitettiin samanaikaisesti lausuen. Höysteeksi kuului vihellyksiä ja huutoja.”

Analyttinen esteetikko kysyy, missä mielessä tässä käytetään sanaa ”sisältö”? Suuri osa taiteenteoreetikoita tarkoittaa ”sisällöllä” sitä, (i) mitä taideteos esittää (tai teoksen teemaa, tai ”mistä teos kertoo”). Samanaikaisesti sanaa käytetään (ii) ”koostumuksen” merkityksessä. Lainatun kappaleen kirjoittaja on tästä erosta varmasti tietoinen, mutta analyttisen esteetikon moraalit on siinä, että monien taidekriittien termien monimerkityksisyys saa ilmetä artikkelin (tai keskustelun) alkufraaseissa, mutta ei enää pitkän väittelyn jälkeen.³⁰ Kysymys, kerroiko runoelma hajanaisista sanoista vai koostuiko se hajanaisista sanoista, on olennainen koska ensimmäisessä tapauksessa kyseessä on teoksen interpretaatio, tulkinta, joka vaatii oikeutusta, toisessa tapauksessa kyseessä on triviaali kuvaus.

»Virolainen taide- ja kulttuuridiskurssi jää keskeneräiseksi mikäli tämä glamourinen teoria jää sen ainoaksi estetiikan muodoksi. Jos haluamme, että opponenttimme ymmärtäisivät näkemyksiämme taiteen olemuksesta ja sen arvostelamisesta, siihen ei päästä painostamalla, mustaamalla tai retorisilla sloganeilla. Jos emme halua esittää näkemyksiämme muille heidän hyväksymässään muodossa, jääme jatkossakin tanssimaan, laulamaan, leikkimään ja ylistämään, ilman että kykenisimme syvemmin ymmärtämään.»

Imitoija, originaali ja väärennös

Lopuksi analyttistä esteetikkoa kiinnostavat vielä kysymykset, jotka koskevat ”väärennöksen” käsitettä. Tämän kiinnostuksen luonnehtimiseksi tarkastelkaamme kappaletta tanssin historiaa käsittelevästä teoksesta.³¹

”Fullerin seuraava tanssi pitkän silkki-ilian kanssa, joka valon vaikutuksesta aiheutti erilaisia assosiaatioita, oli nimeltään Käärmeentanssi (Snake Dance). Tanssi tuli niin suosituksi ja sai niin paljon jäljentäjiä, että Fullerin oli vaikea tehdä managereille selväksi, että hän on originaali eikä imitoija. Ja vaikka jäljentäjät saattoivat tanssijoina jopa ylittää hänet, heiltä puuttui kuitenkin Fullerin valistajanlahja.”

Sitaatissa käytetään käsitteitä ”jäljentäminen”, ”originaali” ja ”imitoija”, jotka samassa tekstikappaleessa aiheuttavat sekaannusta ja turhaa polemiikkaa. Sekaannus voi suurelta osaltaan johtua myös siitä, että näillä sanoilla on arkikielessä ja taideteoreettisessa kirjallisuudessa monenlaisia eri merkityksiä.

Vakavampi ongelma liittyy tässä autenttisuuden käsitteeseen. Sitaatista voidaan ymmärtää, että tanssi kuuluu niihin taiteisiin, joita on mahdollista jäljentää (kuten esimerkiksi kuvataide). Nelson Goodmanin mielestä tanssi kuuluu (vaikkakin jokseenkin ongelmallisesti) allografiisiin taiteisiin, eikä autografiisiin taiteisiin,³² ts. tanssiteoksia ei voida väärentää (tarkoittaen väärentämisellä jäljentämistä). Vaikka tähän jaotteluun kuuluvien taiteiden (kirjallisuus, musiikki, arkkitehtuuri) välillä on useita eroavaisuuksia, kaikkien niiden yhteisenä piirteenä on notaation olemassaolo.

Siis, jos joku tanssii tanssia minun luomani notaation mukaan, hän ei väärennä minun tanssiani, vaan tanssii (esittää uudelleen) minun tanssiani. Kun hän esittää tämän tanssin omalla nimellään, se ei ole väärentämistä. Samalla tavalla Hamletin tai Shakespearen erilaiset esittämiset lavalalla eivät ole Hamletin eikä Shakespearen väärentämistä.

Esitetyssä sitaatissa käytetään sanaa ”originaali” tanssijasta. Yleisen käsityksen mukaan ”originaali” voi olla teoksen, eikä tanssijan (teoksen esittäjän) ominaisuus. Silloinkin, kun tanssija ja tanssin tekijä on sama henkilö. ”Originaalin” ongelma voi syntyä parhaassa tapauksessa vain, jos Loie Fuller olisi kloonattu.

Väärentämisen ja originaalin ongelmat eivät rajoitu taideteoksiin. Paljon huomiota on kiinnitetty väärentämisen ongelmaan valokuvauksessa. Artikkelin ”Uskumatud pildid”³³ (”Uskomattomia kuvia”) kirjoittaja sanoo johdannossaan, että ”uusi teknologia tarjoaa sanomalehdille mahdollisuuden näyttää lukijoille sitä, mitä koskaan ei ole ollut” ja kysyy, ”missä kulkee petoksen ja sallitun raja?”. Artikkelissa keskustelevat journalistit eivät näytä tekevän eroa kahden kysymyksen välillä: (i) muokataanko kuvia (valokuvia) vai (ii) muokataanko todellisuutta (sitä, mistä kuva on)? He eivät myöskään näytä erottavan kysymyksiä, (a) ovatko valokuvat väärennöksiä vai (b) esitetäänkö kuvissa väärennöksiä?

Eräs keskusteluun osallistuja väittää, että siihen asti kun valokuvan muokkaamisen tulos pysyy logiikan rajoissa, kyseessä ei ole väärennös. Toiset väittävät, että kuvia muokataan ”esteettisessä tarkoituksessa”. Voidaan myös kysyä, mitä pidetään esteettisenä tarkoituksena – sitäkö, että (i) valokuvassa esitetty näyttäisi kauniimmalta (jos kuvassa on henkilöitä) vaiko sitä, että (ii) kuvan asetelma olisi ”oikea” (hahmot keskitettyjä tms.).

Monia taideihmisiä kiinnostaa estetiikka vain sikäli, kun se kykenee toimimaan jonkin taiteenlajin puolestapuhujana. Heidän puheensa esteettisestä arvosta, taiteen sosiaalisesta vaikuttavuudesta, taiteellisesta merkityksestä ja taiteen päämäärästä pyrkivät vain osoittamaan, että jokin erityinen taiteilija, koulukunta tai teoria ilmaisee korkeampaa ja viimeisintä kehitystä. Sellainen kirjoittelu voi olla luovaa, inspiroivaa ja olla monien mielestä kiinnostavaa. Jos ihmiset ymmärtävät estetiikan jonkin taidepropagandan kaltaisena, heidät on vaikea saada vakuuttuneiksi sellaisen estetiikan arvosta, jota analyttiset esteetikot tarkoittavat estetiikalla. Heille estetiikka on taiteen diskurssin käsitteanalyysiä, väitteiden argumentointia ja premissien kriittistä tutkimista – eikä jonkin yksittäisen taideteorian oikeuttamista. Usein vaivalloisesti etenevä analyysi ei kykene kilpailemaan ”teorian” glamourin kanssa.

Virolainen taide- ja kulttuuridiskurssi jää keskeneräiseksi, mikäli tämä glamourinen teoria jää sen ainoaksi estetiikan muodoksi. Jos haluamme, että opponenttimme ymmärtäisivät näkemyksiämme taiteen olemuksesta ja sen arvostelamisesta, siihen ei päästä painostamalla, mustaamalla tai retorisilla sloganeilla. Jos emme halua esittää näkemyksiämme muille heidän hyväksymässään muodossa, jääme jatkossakin tanssimaan, laulamaan, leikkimään ja ylistämään, ilman että kykenisimme syvemmin ymmärtämään.

Suomentanut Rain Ots

Viitteet

1. Hermeren 1994.
2. Soonpää 1974, Bernsteini 1976, 1984, 2000, Kangilaski 1965 ja 2002.
3. Ks. Bachmann 1985.
4. Eri merkityksissä tieteellisiä ovat niin marxilainen estetiikka kuin myös analyttinen estetiikka.
5. Ks. Rieser 1963, Scanlan 1985.
6. Ks. kirjallisuusluettelo.
7. Matjus, 2003.
8. Filosofiseen estetiikkaan (tarkemmin: kirjallisuuden ontologiaan) kuuluu myös ”Raamat kui asi” (”Kirja esineenä”), joka myös sisältyy ko. teokseen.
9. Ks. kirjallisuusluettelo, Lehari.
10. Ks. Sutrop 1995.
11. Ks. kirjallisuusluettelo, Sutrop.
12. Ks. Scanlan 1985.
13. Prof. Ülo Matjus pitää Ernst Meumannia toisen luokan saksalaisena esteetikkona.
14. Aristoteles, Platon, Plotinos, Goethe, Lessingu, Rousseau. Ks. kirjallisuusluettelo.
15. Ks. kirjallisuusluettelo.
16. Croce, Benedetto, *Esteetika kui väljendusteadus ja üldine lingvistika*. Ilmamaa, Tartu 1998. (Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic, 1902). Virontanut Jaanika Sild. Suom. huom.
17. Crocen teoksesta Sutrop 1998.
18. Ks. Talvet 1974, Sutrop 1998, Kadanik 1999, Juske 1993, Volt 1999, 2000, 2002 ja 2004.
19. Ks. Wolterstorff 1989, Stolnitz 1961, Shusterman 1989, Sosnowski 1999.
20. Sisältö- ja tapakoulukuntien erottelusta ks. Loone 2000, 1-16.
21. Ks. Bender and Gene Blocker 1999.
22. Einasto 2000, 57. Käsittelem tätä aihetta artikkelissa Volt 2001.
23. Toots 1976, 22.
24. Priimägi 1998.
25. Ainutlaatuisen käsitteestä ks. Levinson 1990, Mothersill 1968.
26. Kyseessä on looginen rekonstruktio. Ks. Jögi 1975, 55-56.
27. Shusterman 1980.
28. Ks. Beardley 1981, Dickie 1988.
29. Juske 1994, 57.
30. ellei väittelyn tarkoituksena ole itse väittely.
31. Einasto 2000, 22.
32. Goodman 1976.
33. Pullerits, Priit, Uskumatud pildid. Arter (*Postimees*-lehden viikonlopuliite) 8.9.2001. Suom. huom.

Kirjallisuus

- Aristoteles. Luulekunnist. *Keel ja Kirjandus*, no. 7-8/1982.
- Bachmann, Talis, Eksperimentaalsest esteetikast. *Looming*, no 8/1985, ss. 1097-1111.
- Beardsley, Monroe C. *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*. Hackett, Indianapolis 1981.
- Bender, John W. and Blocker, H. Gene, Has Analytic Aesthetic a Future? Taking Stock. Teoksessa J. W. Bender and H. Gene Blocker (toim.), *Contemporary Philosophy of Art: Readings in Analytic Aesthetics*. Prentice Hall, Englewood cliffs, N.J 1993, ss 1-9.
- Bernstein, Boris, Kunstiteaduse struktuurist. *Vaimne kultuur: Teooria ja praktika aktuaalsed probleemid*. Eesti Raamat, Tallinn 1984, ss. 78-93.
- Bernstein, Boris, Mimesis ja inkarnatsioon I. *Kunstiteaduslikke uurimusi* no 10/2000, s. 357-386.
- Bernstein, Boris, Kunstikriitika ja –teaduse vahekordadest. Julkaisussa Mai Levin, Mai Lumiste, L. Viiroja ym. (toim.), *Töid kunstiteaduse ja -kriitika alalt*, I. Kunst, Tallinn 1976, s. 9-38.
- Danto, Arthur C, Kunsti lõpp. *Looming*, no. 11/1995, ss. 1537-1557.
- Dickie, George. *Evaluating Art*. Temple University Press, Philadelphia, 1988.
- Diffey, T. J., On American and British Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol 51/1993, ss. 169-175.
- Einasto, Heili, *100 aastat moderntantsu*. Eesti Entsüklopeediakirjastus, Tallinn 2000.
- Goethe, Johann Wolfgang von. Niinimetatud diletantismist ehk praktilisest asjaarmastusest kunstide alal. Virontanut Katrin Kuusemäe.

- Akadeemia*, no. 9/1990.
- Goodman, Nelson. *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. Bobbs-Merrill, New York, 1968.
- Heidegger, Martin. *Kunstiteose algupära* (Der Ursprung des Kunstwerkes). Virontanut Ülo Matjus. Ilmamaa, Tartu, 2002.
- Hermeren, Göran. Scandinavian Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol 51/1993, ss. 177-183.
- Hermeren, Göran. Modernismi esteetikast ja postmodernismi lähtekohtadest. *Keel ja Kirjandus*, no. 6, 7/1994, s. 325-332, 393-401.
- Juske, A., Kangilaski, J., Varblane, R. 20. sajandi kunst. Kunst, Tallinn 1994.
- Juske, Ants, Relativistlikke teooriaid kunsti defineerimisel. *Looming*, no. 7/1993.
- Jõgi, Olev. *Vaod ja varjud. Valik kriitikat II*. Eesti Raamat, Tallinn, 1975.
- Kadanik, Mari, Väljendus kui metafoorne kehastamine. *Akadeemia*, no. 9/1999, ss. 1925-1938.
- Kangilaski, Jaak. Vaidlustest marksistlikus esteetikas. *Looming* no. 11/1965, s. 1707-1718.
- Kangilaski, Jaak, 20. sajandi kunstiteooriatest. T. Abel, P. Lindpere (toim.) *Eesti kunstiteadus ja -kriitika 20. sajandil. Eesti Kunstiakadeemia Toimetised*, no. 9, ss. 138-147. Tallinn 2002.
- Kennick, William, *Kas traditsiooniline esteetika tugineb eksimusele?* (Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?). Virontanut Marek Volt. *Looming* no. 2/2003, ss. 236-252.
- Lehari, Kaia, The moving body in a net. *Tidskrift för kulturstudier*, no 5. *Aesthetics of the Body*. Uppsala Universitet, Uppsala 2002, ss. 95-104.
- Lehari, Kaia, Embodied Metaphors. Environment and the Arts. Teoksessa Arnold Berleant (toim.), *Perspectives on environmental aesthetics*. Ashgate, Burlington 2002, luku 6, ss. 75-87.
- Lehari, Kaia, Talvine maastik sillaga. V. Sarapik, K.Tiür ja M. Laanemets (toim.), *Koht ja paik / Place and Location II*. Eesti Kunstiakadeemia, Tallinn 2002, 51-67.
- Lehari, Kaia, *Ruum. Koht. Keskond*. Virgela, Tallinn 1997.
- Lehari, Kaia, The Metaphorical Townscape. *Koht ja Paik/ Place and Location I*. Eesti Kunstiakadeemia toimetised no 8/2000, ss. 37-43.
- Lehari, Kaia, Wintertide. Ken-ichi-Sasaki (toim.), *International Yearbook of Aesthetics*, University of Tokyo, Tokyo 2001, Vol.5 ss. 80-86.
- Leonid Stolovitš, Naeru metafüüsikast. Virontanut Aive Pevkur. *Akadeemia*, no. 7/1999, ss. 1480-1503.
- Lessing, G. E. *Valitud teosed*. Virontanut Ain Kaalep, Agnes Kerge, Rudolf Kulpa, Viktor Tomberg ja Arnold Tulik. Eesti Raamat. Tallinn 1965.
- Levinson, Jerrold, Aesthetic Uniqueness. *Music, Art and Metaphysics: Essays in Philosophical Aesthetics*. Cornell University Press, Ithaca and London 1990, ss. 107-133.
- Loone, E., Mätlik, T., Parve, V. *Konflikt, Konsensus, Moraal. Uurimusi pluralistliku diskursuse filosoofias*. Tartu Ülikooli kirjastus. Tartu 2000.
- Lotman, Juri, *Kultuurisemiootika*. Olion. Tallinn 1990.
- Matjus, Ülo, Küsitavaks kunst. *Looming*, no. 1/1980, ss. 103-113.
- Matjus, Ülo, Esseelike lisandusi kunsti ja kunsti ümbruse mõistmiseks. *Looming*, no. 5/1984, s. 650-666.
- Matjus, Ülo, *Kõrb kasvab*. Sarjassa "Eesti mõttelugu" no. 54, Ilmamaa, Tartu 2003.
- Meumann, Ernst, *Esteetika süsteem*. Tartu, 1923.
- Mootse, Gustav, *Esteetika ja kunst. Põhijooned*. Rakvere, 1925.
- Mothersill, Mary, 'Unique' as an Aesthetic Predicate. F. J. Coleman (toim.), *Contemporary Studies in Aesthetics*. McGraw-Hill, New York 1968, ss. 193-208.
- Naukkarinen, Ossi and Immonen, Olli (toimittaneet), *Art and Beyond. Finnish Approaches to Aesthetics*. International Institute of Applied Aesthetics, Series Vol. 1, Lahti 1995.
- Platinos, Ilust. Vaimsest ilust. Virontanut Marju Lepajõe. *Akadeemia* no. 5/1993.
- Platon. *Teosed I* (Phaidros, Symposion).
- Prüimägi, Linnar, Pildistab teisi, jäädvustab ennast. *Postimees*, 23.01.1998.
- Rieser, Max, Russian Aesthetics Today and Their Historical Background. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol XXII/1963, ss. 47-53.
- Ritter, Joachim, *Esteetilise funktsioonist modernses ühiskonnas*. Virontanut Age Veeroos. *Akadeemia*, no. 5/1996, s. 961-994.
- Rowe, M. W., Kunsti definitsioon. Virontanut Anu Oja. *Akadeemia*, no. 8/1998, s. 1672-1691.
- Sarapik, Virve, *Keel ja kunst*. Oxy Mora 3, Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus 1999.
- Scanlan, James P., Philosophy of Art. Teoksessa *Marxism in the USSR*. Cornel U. Press, Ithaca, London, 1985, ss. 193-325.
- Schiller, Friedrich. *Esseesid*. Virontanut Ü. Torpats. Eesti Riiklik Kirjastus, Tallinn 1961.
- Shusterman, Richard, The Logic of Evaluation. *Philosophical Quarterly*, 30/1980, ss. 327-341.
- Shusterman, Richard, Introduction: Analysing Analytic Aesthetics. Teoksessa R. Shusterman (toim.), *Analytic Aesthetics*. Blackwell, Oxford 1989, ss. 1-19.
- Sosnowski, Leszek. Analytic Aesthetics. *Reports on Philosophy*, vol 19/1999, pp 141-159.
- Stolnitz, Jerome. *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism: A Critical Introduction*. Houghton Mifflin, Boston 1960.
- Stolnitz, Jerome, Notes on Analytic Philosophy and Aesthetics. *British Journal of Aesthetics*, vol 3/1961, ss. 210-222.
- Stolovitš, Leonid, *Ilu ja Ühiskond*. Eesti Raamat, Tallinn 1969.
- Stolovitš, Leonid, *Esteetilise väärtuse olemus*. Eesti Raamat. Tallinn 1976.
- Stolovitš, Leonid, *Kas kunstil on tulevikku?* Virontanut Arvi Siig. Kunst, Tallinn 1982.
- Stolovitš, Leonid, *Esteetika, kunst, mäng*. Virontanut Anne Lill. Kunst, Tallinn 1992.
- Stolovitš, Leonid, Esteetika ja antiesteetika. *Keel ja Kirjandus*, no. 7/1993, ss. 417-428.
- Sutrop, Margit, The Act of Reception, in: I. Koskinen, E. Oesch, and T. Vadén (eds), *Methods of Reading*. Tampere University Press, Tampere 1995, ss. 203-221.
- Sutrop, Margit, The Death of the Literary Work. *Philosophy and Literature*, vol 18/1994, pp. 38-49.
- Sutrop, Margit, The Concept of Meaning in Wolfgang Iser's Theory of Response. *Studia Philosophica*, vol II (38)/1995, ss. 65-83.
- Sutrop, Margit, Mis on fiktsioon? *Akadeemia* no. 2/1996, ss. 292-305.
- Sutrop, Margit, The Anthropological Turn in the Theory of Fiction – Wolfgang Iser and Kendall Walton. Teoksessa: J. Schlaeger (toim.), *The Anthropological Turn in Literary Studies (=REAL 12)*. Gunter Narr Verlag, Tübingen 1996, ss. 81-95.
- Sutrop, Margit, Tagasi sajandialguse esteetika juurde. *Vikerkaar*, 12/1998, ss. 83-87.
- Sutrop, Margit, Mis on kunst? Institutsionaalse esteetika kimbutus. *Akadeemia*, no. 8/1998, ss. 1653-1670.
- Sutrop, Margit, Prescribing Imaginings: Representation as Fiction. Teoksessa: B. F. Scholz (ed.), *Mimesis: Studien zur literarischen Repräsentation. Studies on Literary Representation*. Francke Verlag, Tübingen und Bern 1998, ss. 45-62.
- Sutrop, Margit, Sympathy, Imagination, and the Readers' Emotional Response to Fiction, in: J. Schlaeger and G. Stedman (ed.), *Representations of Emotions*. Gunter Narr Verlag, Tübingen 1999, ss. 29-42.
- Sutrop, Margit, Fiction and Imagination. Teoksessa: *The Anthropological Function of Literature*. Mentis Verlag, Paderborn 2000.
- Sutrop, Margit, Setzen Vorstellungen mentale Bilder voraus? Teoksessa: G. v. Graevenitz, S. Rieger, and F. Thürlemann (eds.), *Die Unvermeidlichkeit der Bilder*. Gunter Narr Verlag, Tübingen 2001, ss. 243-253.
- Sutrop, Margit, Imagination and the Act of Fiction-Making. *Australasian Journal of Philosophy*, Volume 80/2002, ss. 332-344.
- Talvet, Jüri, José Ortega y Gasseti filosoofia ja esteetika. *Looming*, no. 7/1974.
- Toots, Villu, *Kalligraafilisi etiüde*. Kunst, Tallinn 1976.
- Veidemann, Rein, *Kriitikakunst: Uurimus kriitika olemusest ja toimest. Eesti kogemus*. Avita, Tallinn 2000.
- Volt, Marek, Tähenduslik vorm ja esteetiline emotsioon: Formalism analüütilises perspektiivis. *Vikerkaar*, no. 3/2004, ss.73-83.
- Volt, Marek, Kunstnikukeskne kognitivism esteetikas. *Akadeemia* no. 9/1999, s. 1903-1913.
- Volt, Marek, Kas "tõene" on esteetiline termin? Järeldusi Frank Sibley esteetiliste mõistete teooriast. *Akadeemia* no. 10/2000, s. 2104-2118.
- Volt, Marek, Modernitantsu sajand. *Vikerkaar*, no. 5-6/2001.
- Volt, Marek, Doing Justice to Traditional Aesthetic Theories: Weitz Reconsidered. *Frames*, no. 3/2002, ss. 55-68.
- Volt, Marek, Kunstiteose hindamine kunstiteosena. *Looming* no. 10/2003, s. 1023-1030.
- Volt, Marek, Warehouse ja kunsti identifitseerimine: Kas Kennicki esteetika tugineb eksimusele? *Looming*, no. 2/2003, ss. 253-260.
- Volt, Marek, *What Has John Smith Got to do with Aesthetic?* Estonian Art, 1/2003, ss. 10-11
- Wolterstorff, Nicholas, Philosophy of Art after Analysis and Romanticism. Teoksessa R. Shusterman (toim.) *Analytic Aesthetics*. Basil Blackwell, Oxford 1989, ss. 32-58.



Virolainen filosofia eurooppalaisen ajattelun kulttuurikodissa

Kysymyksellä "mitä on virolainen filosofia?" tarkoitamme oikeasti kysymystä "mitä virolaisen filosofian tulisi olla?". Kyse on kansallisen filosofian itsemääräämisestä, mutta myöskin kansakunnan filosofisesta itsemääräämisestä. Haluamme olla jotain muuta kuin "itäeurooppalaisia integraation puristuksessa"¹. Mutta mitä ja miten? Siihen kysymykseen filosofeilta odotetaan vastauksia.

Virolaista filosofiaa käsittelevät kirjoitukset tässä numerossa virittävät myös yleisempää keskustelua pienten maiden filosofoiden asemasta ja tehtävistä eurooppalaisessa kulttuurissa. Mikä tekee kansallisista filosofioista puhumisen mielekkääksi?² Täytyykö niillä olla jotain uutta, ainutkertaista lisättävänä eurooppalaiseen filosofiaan, jotta niiden olemassaolonsa olisi oikeutettu? Jos kansalliset filosofiat ovat olemassa, mitkä ovat niiden tunnukset, tehtävät ja tulevaisuus? Onko kansallisen filosofian tehtävänä edistää integraatiota tai päinvastoin kehittää keinoja kulttuurien ja filosofoiden lopullisen sulautumisen (ts. häviämisen) välttämiseksi poliittisesta integraatiosta huolimatta? Itä-Euroopan historia Baltiasta Balkanille on täynnä todisteita siitä, että mikään integraatio ei ole kestänyt loputtomiin, vaan on kulminoitunut jonkinlaiseksi kaaokseksi. Integraatioprosessin jälkeisestä kaaoksesta selviytyivät vähimmillä uhreilla ne, jotka kykenivät korvaamaan tuhoutuneen järjestelmän omaan kulttuuriinsa perustuvalla arvo- ja yhteiskunta järjestelmällä.

Viron tapauksessa kysymyksen kansallisen filosofian roolista tekee kiinnostavaksi sen ajankohtaisuus. Viron jäsenyyttä Euroopan unionissa toukokuun 2004 alusta lähtien on Virossa sanottu lopulliseksi paluuksi eurooppalaiseen kulttuurikotiin, joka perustuu yhteiseen historiaan ja yhteisiin eurooppalaisiin arvoihin. Virolainen identiteetti perustuu kuitenkin muistoihin muinaisesta vapaustaistelusta sitä eurooppalaisuutta vastaan, jota 1000-luvulta alkaen on virolaisille tarjottu niin idästä kuin lännestä. Virolaisessa historiassa eurooppalainen integraatio on merkinnyt ryöstetyksi tulemistä, kulttuurin ja sivistyksen kehitysmahdollisuuksien tukahduttamista, kansanmurhaa, orjuutta ja

joutumista vaihtorahaksi imperiumien välisessä valtataistelussa. Virolaisuus merkitsee vaihtoehtoa muiden ehdoilla tahtuvalle integraatiolle jossa vaihtoehtona on joko täydellinen sulautuminen tai elämä järjestelmässä, jonka syntyyn, kehitykseen ja päättymiseen vaikuttavat päätökset tehdään kaukana ja vierailta kielillä. Tämän ristiriidan syvyyttä virolaisten on vaikea käsitteellistää. Vapaus, demokratia ja eurooppalaisuus merkitsevät virolaisessa kielenkäytössä yhtä kuin kansojen ja kulttuurien oikeus olemassaoloon ja valtiolliseen itsemääräämiseen. Ellei virolainen filosofia halua jäädä virolaisuuden ja eurooppalaisuuden ristiriidan tai yhteensovittamisen suhteen välinpitämättömäksi, sen on valittava yksi kolmesta asenteesta: joko puolustaa eurooppalaisia arvoja ainoana vaihtoehtona, yrittää etsiä virolaisen filosofian ainutlaatuisuutta tai keksiä itselleen jokin niitä välittävä rooli.

Ei ole selvää, mitä virolainen filosofia tällä hetkellä on tai mitä sillä tulisi tarkoittaa (sen lisäksi, että sillä voidaan

Rain Ots (synt. 1970) on filosofian maisteri Tampereen yliopistosta. Hän on opiskellut filosofiaa myös Viron humanistisessa instituutissa. Tällä hetkellä hän on filosofian jatko-opiskelija Tampereella ja toimii filosofian tuntiopettajana Pirkkalan lukiossa. Ots on myös kääntänyt viroksi suomalaista filosofiaa ja kirjoittanut siitä tutkimuksissaan (mm. Snellman ja von Wright).

viitata teemaa ”mitä virolainen filosofia on tai mitä sillä tulisi tarkoittaa” käsittelevään keskusteluun), mutta on selvää, että pohtimalla virolaista filosofiaa tässä pohdimme samalla myös suomalaista filosofiaa. Tärkeistä teemoista on usein myös helpompi kertoa vieraille tai vieraasta kulttuurista lainattujen esimerkkien valossa, koska silloin asiat, jotka vaikuttavat muutoin itsestäänselvyyksiltä tai epämääräisiltä, tulevat helpommin tarkastelun kohteeksi. Suomen ja Viron filosofisissa traditioissa on tässä mielessä riittävän paljon vierautta, mutta myös riittävästi samankaltaisuutta, mikä tekee keskustelun mahdolliseksi.

Olisi vaikea kuvitella Suomen lisäksi toista kulttuuria, jossa virolaista filosofiaa voitaisiin järkevästi pitää riittävän mielenkiintoisena, jotta siitä voitaisiin julkaista keskeisen filosofisen aikakauslehden teemanumero ja jossa virolaisesta filosofiasta voi syntyä relevanttia keskustelua. Olisi Viron lisäksi vaikea kuvitella toista kulttuuria, jossa suomalaista filosofiaa kohtaan tunnetaan yhtä suurta mielenkiintoa. Tosin Virolta puuttuu varsinainen filosofinen aikakauslehti, mutta suomalaista filosofiaa perusteellisesti esittelevän artikkelikoelman tai antologian julkaiseminen viroksi olisi Virossa laajaa huomiota herättävä kulttuuritapahtuma.

Kansallisen filosofian kolme aspektia

Kansallisista filosofioista – suomalaisesta tai virolaisesta filosofiasta – puhuttaessa pidetään usein silmällä erilaisia aspectteja. Virolaisesta filosofiasta voidaan puhua tai kirjoittaa (jolloin nousee kysymys, pitäisikö käyttää isoa tai pientä alkukirjainta)³ tai keskustella suomeksi (virolainen tai Viron filosofia, tai filosofia Virossa?). Yritän helpottaa orientoitumista erottamalla kolme tarkastelutapaa, joita kutsun alueelliseksi, etniseksi ja kansallis-ideologiseksi tarkastelutavaksi. Alueellisessa tarkastelutavassa oletetaan, että on olemassa jokin vaikkapa kielen, alueen tms. rajaama diskurssialue, josta voidaan sanoa että sen sisällä käydään samaa keskustelua. Virolaista filosofiaa on kaikki sellainen filosofia, joka tosiasiallisesti osallistuu virolaiseksi filosofiaksi kutsuttuun keskusteluun.

Etnisessä tarkastelutavassa oletetaan, että on olemassa jokin kansallisuus, kieli tai kulttuuri, jonka ainutlaatuiset ominaisuudet saattavat suotuisissa olosuhteissa johtaa juuri tuolle kulttuurille ominaisen ainutlaatuisen ajattelutavan tai jopa filosofian syntymiseen. Etnisen tarkastelutavan mukaan virolaista filosofiaa on vain viron kielellä ajateltavissa oleva ainutlaatuinen filosofia tai sellainen filosofia joka tutkii tuota ainutlaatuisuutta.

Kansallis-ideologisessa tarkastelutavassa virolaista filosofiaa tarkastellaan johdonmukaisen kansallisen projektin osana, joko kansallisena ideologiana tai sen toteuttamisen välineenä. Tässä tarkastelutavassa voidaan pohtia esimerkiksi, mihin suuntaan virolaista filosofiaa olisi tarkoituksenmukaisinta kehittää, mitä olisi oikein pitää virolaisena filosofiana. Nämä tarkastelutavat eivät ole tietenkään toisensa poissulkevia, mutta niiden silmällä pitäminen helpottaa orientoitumista joissakin teksteissä.

Eero Loone tarkastelee virolaista filosofiaa tässä numerossa alueellisesta näkökulmasta. Tämän tyyppinen teksti sisältää useita valintoja, jotka vaikuttavat termin *Eesti*

»Suomessa suomalainen filosofia liittyy tavalla tai toisella aina kansalliseen projektiin, jonka perustana on snellmanilainen kansallisvaltiofilosofia. Virossa tällainen virolaisuutta tai virolaista ideologiaa konstituiva filosofia puuttuu. Virossa on olemassa kansallinen ajattelu, jonka sisältö on erittäin snellmanilaista, mutta koska Virossa ei ole ollut Snellmanin kaltaista filosofia, joka olisi kehittänyt tästä ajattelusta filosofiaa tai edes toiminut J.V. Snellmanin filosofian filosofisena maahantuoja, on sanottava että Virossa puuttuu kansallinen (virolainen) filosofia.»

filosofia sisältöön: otetaanko mukaan neuvostoaikainen filosofia, käännökset jotka ovat vaikuttaneet filosofiseen diskurssiin, ulkomailla julkaistut artikkelit jotka eivät ole vaikuttaneet virolaiseen filosofiseen diskurssiin, ulkovirolaisten tuottama filosofia jne. Nämä valinnat liittyvät keskusteluun siitä, mistä on puhuttava, kun puhutaan virolaisesta filosofiasta. Loone jättää virolaisen filosofian ulkopuolelle Viron alueella baltiansaksalaisten tekemän filosofian, sen sijaan neuvostoaikainen venäjänkielisten filosofien Tartossa tekemä filosofia on virolaista filosofiaa. Loonen linjan mukaan täytyy todeta, että virolainen filosofia syntyi Neuvosto-Eestissä⁴, vaikka tämä ajatus tuntuu virolaisista vastenmieliseltä.⁵ Loonelle virolaista filosofiaa on se, mikä on vaikuttanut yleiseen filosofiseen diskurssiin Virossa, on virolaisen filosofisen kulttuurin osa. Baltiansaksalaisten tekemä filosofia ei ole osallistunut eikä vaikuttanut virolaiseen filosofiseen diskurssiin. Heideggerin filosofian tutkimista ja siihen liittyvää käännoistoimintaa ja viron kielen sanaston kehittämistä Loone pitää lasihelmipelinä, joka ei ole kulttuurin (siis myös virolaisen filosofian) osa. Se ei osallistu hänen mielestään riittävästi virolaiseen ja vironkieliseen filosofiseen diskurssiin, vaan luo omaansa, jossa on jopa oma erityinen kielensä.⁶

Etnisestä lähestymistavasta kysymykseen ”mitä on virolainen (tai suomalainen) filosofia?” löytyy esimerkkejä Jaan Kaplinskin teksteistä.⁷ Tämän lehden aiemmassa numerossa (1/2003) Tere Vadén kysyy suomalaisen filosofian perään tarkoittaen sillä suomalaisen filosofian ainutlaatuisuutta. Vadénin linjan mukaisesti virolaisena filosofiana voisi pitää sellaista filosofiaa, joka tutkii ja ilmaisee virolaisuuden (viron kielen, virolaisille ominaisen ajattelun, elämänmuodon) ainutlaatuisia piirteitä. Koska kieli liittyy elämänmuotoon, suomalainen tai virolainen filosofia sikäli kuin se on ainutlaatuista, on kääntymätöntä, eli varsinaisesti ymmärrettävissä vain kyseisen kielen ja kulttuurin sisällä. Virossa tunnetuin samansuuntaisen ajattelun edustaja on Jaan Kaplinski⁸. Kaplinskin mukaan alkuperäistä virolaista filosofiaa ei voi syntyä, jos filosofialla tarkoitetaan vain kanttaamista, hegeliointiä jne. Kaplinskin linjan mukaan virolaista filosofiaa olisi se, joka kumpuaa viron kielestä samalla

tavalla kuin Heideggerin filosofia kytkeytyy saksan kieleen. Kaplinski kuitenkin kääntää omat tämänsuuntaiset kokelunsa pilaksi (virolainen pilafilosofia) ja kritiikiksi, jonka tarkoituksena on ”osoittaa eräiden filosofisten suuntauksien vahvaa riippuvuutta yhdestä konkreettisesta kielestä, viitata sen rajoituksiin, vähentää sen universaalisuusvaatimuksia”. Kaplinskillakin on oma henkilökohtainen filosofia-politiikkansa:

”Siten pyrin todistamaan, että Heideggerin filosofia on ensisijaisesti saksalaista filosofiaa, riippuu hyvin paljon (ehkä liikaakin) filosofin äidinkielestä. Filosofoitaessa jollakin toisella kielellä Heideggerin tavalla, ankaran äidinkielisesti, tulos olisi erilainen. En itse näe erityistä syytä filosofointiin Heideggerin tavalla, mutta koska näyttää, että sellainen filosofia on suosittua ja myy varsin hyvin, en näe myöskään syytä, miksi sitä ei voisi harrastaa viron, ersjan tai nenetsin kielellä.”⁹

Kaplinskista riippumatta käsitys oman kansallisen filosofian löytämisen tarpeellisuudesta ja mahdollisuudesta on Virossa laajasti levinnyt: onhan olemassa virolainen taide, musiikki ja kirjallisuus.

Ilkka Niiniluoto puolestaan näyttää tarkastelevan sanojen ’suomalainen filosofia’ merkitystä kansallis-ideologisesta näkökulmasta:

”Alueellisissa filosofian historioissa on usein tehty ero kahden filosofian tyyppien välillä: esimerkiksi ’filosofia Venäjällä’ viittaa kansainvälisten virtausten asemaan ja kehitykseen, kun taas ’venäläinen filosofia’ tarkoittaa nimenomaan kansallisiin kysymyksiin keskittyvää filosofista keskustelua. Suomalaisella kansallisella filosofialla juuri jälkimmäisessä mielessä on ollut merkittävä asema Snellmanista lähtien 1900-luvun lopulle saakka, mutta ei ole itsestään selvää, miten sen suhde filosofian yleismaailmalliseen kehitykseen tulisi nähdä.”¹⁰

Kansallisia kysymyksiä ovat kansalliseen projektiin liittyvät tai sen kannalta merkitykselliset kysymykset. Snellmanilainen filosofia on kansallisen projektin filosofiaa. Snellmanilainen kansallisvaltiofilosofia toimii välittäjänä toisaalta etnistä ainutlaatuisista korostavan kansallisromantiikan ja toisaalta eurooppalaiselle filosofialle ominaisen universaalien tavoittelun välillä, se on kansakunnan filosofista itsemääräämistä universaalien tai eurooppalaisen filosofian kontekstissa.¹¹ Virossa ei löydy tämäntyyppisen filosofian edustajaa.

Suomessa suomalainen filosofia liittyy tavalla tai toisella aina kansalliseen projektiin, jonka perustana on snellmanilainen kansallisvaltiofilosofia. Virossa tällainen virolaisuutta tai virolaista ideologiaa konstituiva filosofia puuttuu. Virossa on olemassa kansallinen ajattelu, jonka sisältö on erittäin snellmanilaista, mutta koska Virossa ei ole ollut Snellmanin kaltaista filosofia, joka olisi kehittänyt tästä ajattelusta filosofiaa tai edes toiminut J.V. Snellmanin filosofian filosofisena maahantuojana, on sanottava että Virossa puuttuu kansallinen (virolainen) filosofia.

Filosofian kieli ja kansallisuuskysymys

Vaikka Virolta puuttuu filosofiseen argumentointiin perustuva kansallinen filosofia, on olemassa kansallinen ajattelu, ja se vaikuttaa vahvasti siihen mitä pidetään virolaisena filosofiana. Virossa kansallisuuskysymys konkretisoituu kielikysymyksenä ja kielen merkityksen korostamisena. Valtion, tieteen, kulttuurin ja jopa armeijan olemassaoloa on oikeutettu sillä, että ne ovat välttämättömiä viron kielen säilymisen kannalta.¹² Viime vuosisadan lopun pahamaineisimman Viron-syöjän maineen virolaisten muistissa omi itselleen Jörn Donner, joka Suomen esikuvaan vedoten suositteli, että venäjämäisestä tehtäisiin Viron toinen virallinen kieli. Virolaisesta näkökulmasta kaksikielisyysvaatimus tuntui käsittämättömältä. Valtion tehtävänä on viron kielen olemassaolon turvaaminen, koska kieli on vironkielisen ajattelun, siis virolaisuuden eksistenssin ehto. Venäjän kielen olemassaolohan on turvattu Venäjällä. Suomessa kaksikielisyysvaatimuksen merkitys on aivan päinvastainen: kun Suomi oli liittymässä Euroopan Unioniin, kahden paikallisen kielen vaatimusta pidettiin keinona, jolla voidaan tehokkaasti jo ennaltaehkäisevästi estää ulkomaalaisten viranhakijoiden vyöry valtion ja yliopistojen virkoihin Suomessa.

Helpoin tapa päästä virolaisen filosofian ongelmakentän sisäpuolelle on suorittaa pieni ajatuskoe. Kuvitellaan, että suomalaisen kulttuurin ja filosofian ulkopuolelle suljetaan kaikki se, mikä on ruotsinkielistä tai syntynyt ruotsalaisen kulttuurin dominoimassa ympäristössä. Suomalaisuus merkitsisi ei-ruotsalaisuutta. Olisi ilmeistä, että tämän seuraukset olisivat kohtalokkaita suomalaisen filosofian, erityisesti kansallisuusfilosofian kannalta.

Siinä missä Suomessa sivistyksen kielenä oli ruotsi, Virossa se oli itsenäisen Viron tasavallan syntyyn (24.2.1918) saakka saksa. Vironkielinen yliopisto syntyi vasta vuonna 1919. Virolainen filosofinen kulttuuri alkoi nollapisteestä ja ehti kehittyä noin 20 vuoden ajan, kunnes Viro miehitettiin ja maa joutui 50 vuodeksi toisen vieraan kulttuurin vaikutuspiiriin. Kuten Eero Loone toteaa, 20 vuotta on liian lyhyt aika oman kansallisen filosofian syntymiseksi, jos filosofisen kulttuurin rakentaminen aloitetaan nollasta.¹³ Miksi virolaista filosofiaa ei voitu aloittaa aikaisemmin, baltiansaksalaisen kulttuurikerrostuman pohjalta, miksi Virossa useiden vuosisatojen aikana kehittyneen saksankielisen sivistyksen esityö oli nollattava?

Virossa 1800-luvulla syntyneen virolaisuusliikkeen kantavina voimina olivat henkilöt, jotka kuuluivat saksankielisen sivistyksen piiriin ja joiden ajattelun kielenä oli saksa. Sellainen henkilö oli esimerkiksi Carl Robert Jakobson, joka oli koulutukseltaan lukion saksan kielen ja kirjallisuuden opettaja. Sivistyksellinen kuilu saksankielisen yläluokan ja virolaisen rahvaan välillä oli syvä. Oppineisuus tai sivistys merkitsi muuttumista saksalaiseksi. Jakobson osti itselleen maatilaa, jotta hän edes näyttäisi virolaiselta ja pystyisi toimimaan virolaisen esikuvana. Vironkielisen akateemisen filosofian harrastamiseksi ei 1800-luvulla ollut minkäänlaisia edellytyksiä.

Virossa valtaosa saksalaisista vastusti virolaista nationalismia. Saksalaiset olivat hallinneet Viroa 1220-luvulta alkaen ja heidän asemansa oli poliittisesti, taloudellisesti

ja oikeudellisesti varsin itsenäinen. Kun Pohjan sodassa Ruotsi luovutti Viron alueen Venäjälle, saksalaisten asema vahvistui. Venäjä sitoutui pitämään voimassa saksalaisten kaikki vanhat lait ja privilegiot, mukaan lukien ne oikeudet, joita Ruotsin kruunu oli rajoittanut. Virossa syntyi käytännössä saksalaisten hallitsema valtio, Baltische Landesstaat.¹⁴ Virolaiset olivat maaorjan asemassa. Toisin kuin Suomessa, jossa siteet Ruotsiin oli katkaistu ja suomalaisuus-projekti tarjosi vaihtoehdon venäläistymiselle, Virossa saksalaisten kytkennät Saksaan pysyivät tiiviinä. Venäläistämispoliittikka sai saksalaiset kääntämään katseensa entistä toiveikkaammin kohti Saksaa. Kun 1871 Saksa yhdistyi ja muodostettiin Saksan Keisarikunta jonka keisariksi kruunattiin Preussin Vilhelm I, Baltian saksalaisten toiveet alueiden liittämiseksi Saksan emämaahan vain kasvoivat.¹⁵

Suomen esikuvan mukaista liikettä, joka yhdistäisi virolaiset ja saksalaiset, ja pyrki luomaan koko Baltian alueen kattavan monikulttuurisen valtion, yritti kehittää mm. Harry Jannsen.¹⁶ Hän yritti 1882 alkaen epäonnistuneesti julkaista saksankielistä Suomen Morgonbladetin kaltaista lehteä ”Die Heimat”. Virolaiset sitä eivät lukeneet, saksalaiset boikotoivat. Taloudellinen, sivistyksellinen ja poliittinen kuilu virolaisten ja saksalaisten välillä oli Virossa ratkaisevasti suurempi kuin suomalaisten ja ruotsalaisten välillä Suomessa. Foorumia, jossa olisi voinut syntyä virokielinen tai edes Viromielinen filosofisesti argumentoitu filosofia, ei syntynyt. Virolaisuutta rakennettiin laulujen, runon, historiallisen romaanin ja puheiden avulla. Rousseau’n, Montesquien tai Hegelin sijasta lähdeaineistoa virolaisuus aatteelle tarjosi muinainen vapaustaistelu saksalaisia vastaan ja sitä seurannut 700 vuotta kestänyt orjuuskausi. Virolaisuus oli yhtä kuin ei-saksalaisuutta: aatteellista tukea sille etsittiin 1920-luvullakin mieluummin muinaisista pakanaukonnoista kuin saksalaisesta filosofiasta. Virallisena Voiton päivänä on virolaisten kalenterissa edelleen 23.6, jolloin Rüdiger von der Goltzin johtama Saksan armeija alistui Viron armeijalle vuonna 1919.

Suomen ruotsinkieliseen kansallisfilosofiaan (”suomalaiseen filosofiaan”) rinnastettavaa saksankielistä filosofiaa Virossa ei syntynyt eikä baltiansaksalaisen kulttuurin tuotteita lasketa virolaisen kulttuurin historiaan. Tosin löytyy myös poikkeus, vuonna 1998 ilmestyi baltiansaksalaisen filosofin Hermann von Keyserlingin *Loov tunnetus* ”Eesti Mõttelugu” -sarjassa.¹⁷

Jatkamme ajatuskoetta, jossa kuvitellaan, että olemme Suomessa, josta on poistettu ruotsinkielinen filosofia ja joka myös muilta olosuhteiltaan muistuttaa Viroa. Eurooppalaisen suurvaltapoliittikan tuloksena Suomi joutuu toisessa maailmansodassa Neuvostoliittoon. Filosofia totutaan yhdistämään Neuvostoliiton oikeuttamiseen ja sen maailmanhistoriallista roolia selittävään toimintaan. 1980-luvulla mediasta tunnettu kaksikielisyysfilosofi esittää, että kansallisvaltioiden aika on ohi ja suomalaisten kannattaisi vaihtaa kielensä venäjäksi. Kun vuonna 1991 miehitys päättyy, myös vieraaksi koetusta filosofiasta pitää päästä eroon. Muodikasta on viitata sanomalehtien kolumneissa Karl Popperin teokseen *Avoim yhteiskunta ja sen viholliset*, koska se mahdollistaa Neuvostoliiton rinnastamisen Natsi-Saksaan (ja marxismin natsismiin). Teosta ei tosin ole käännetty eikä sitä löydy kirjakaupoista. Suomen pääkaupungin ainoa

»Jatkamme ajatuskoetta, jossa kuvitellaan, että olemme Suomessa, josta on poistettu ruotsinkielinen filosofia ja joka myös muilta olosuhteiltaan muistuttaa Viroa. Eurooppalaisen suurvaltapoliittikan tuloksena Suomi joutuu toisessa maailmansodassa Neuvostoliittoon. Filosofia totutaan yhdistämään Neuvostoliiton oikeuttamiseen ja sen maailmanhistoriallista roolia selittävään toimintaan. 1980-luvulla mediasta tunnettu kaksikielisyysfilosofi esittää, että kansallisvaltioiden aika on ohi ja suomalaisten kannattaisi vaihtaa kielensä venäjäksi. Kun vuonna 1991 miehitys päättyy, myös vieraaksi koetusta filosofiasta pitää päästä eroon.»

filosofin mukaan nimetty katu, Karl Marxin puistokatu poistetaan katuluettelosta yhdessä Leninin puistokadun ja sillä sijaitsevan Leniniä esittävän pronssipatsaan kanssa. Tampereella säilyy kuin ihmeen kaupalla Filosofinkatu.

Aletaan kääntää englanninkielisistä pötkäreistä filosofian klassikoita suomeksi. Vuonna 1995 Tampereen yliopisto, joka on Suomen ainoa yliopisto (on olemassa myös muita yliopiston nimisiä oppilaitoksia sekä amerikkalaisten yliopistojen osastoja, mutta niistä puuttuu tutkimustoiminta ja tutkijayhteisö), hyväksyy ensimmäiset filosofian pääaineopiskelijat. Vuonna 1999 opiskelijat huomaavat, että opetusohjelmasta puuttuu sellainen oppiaine kuin suomalainen filosofia. Päätetään järjestää seminaari, jonka otsikko on: ”mistä puhumme, kun puhumme suomalaisesta filosofiasta?” Mitä sellaiseen kysymykseen tulisi vastata?

Eesti filosoofia?

Mitä on virolainen filosofia riippuu siitä, mitä tarkoitamme virolaisella ja siitä, mitä tarkoitamme filosofialla. Filosofiana voidaan pitää tietyt laatuvaatimukset täyttävää filosofista keskustelua. Se edellyttää sellaisen foorumin olemassaoloa jossa filosofinen argumentoitu keskustelu on mahdollista. Täytyy olla tietty vähimmäismäärä filosofeja, joilla on yhteinen kieli ja yhteisiä ongelmia. Dokumentoitavuusvaatimuksen vuoksi tällainen foorumi on filosofinen aikakauslehti. Filosofian kääntäminen ei sinänsä ole filosofiaa, mutta käännöksiä koskeva ja niiden aiheuttama keskustelu on. Käännöstoiminta on siten virolaista filosofiaa. Yksittäisten erityiskysymyksien parissa askartelevat yksittäiset filosofit, jotka julkaisevat ulkomaisissa lehdissä, eivät tee virolaista filosofiaa. Kansainväliseen tutkimukseen osallistuvat filosofien tutkimukset ovat virolaista filosofiaa sikäli kuin ne edistävät näiden filosofioiden reseptiota Virossa ja osallistuvat filosofiseen keskusteluun Virossa. Kielen periaatteellinen merkitys tulee Virossakin ilmeisesti vähenemään,



Peeter Allik, *Nato*. 80 x 60 cm, linolevykaiverrus, 1998

mutta käytännössä kieli määrää keskustelun rajat. Vaikka virolainen filosofia ei olisi kääntymätöntä, kaikkea ei milloinkaan pystyttäisi kääntämään. Olisi vaikea kuvitella, että virolaisesta filosofiasta joskus voisi tulla jotain sellaista, jota joku ranskalainen filosofi Ranskassa voisi sanakirjan avulla tutkia ja päästä järkeviin tuloksiin. Sikäli kuin virolaisella filosofialla on historia ja konteksti, se on ainakin vaikeasti käännettävissä.

Kansallisuutta tai paikallisiin erityiskysymyksiin tai ainutlaatuista ja kääntymätöntä tavoittelevaa filosofiaa tuskin voi pitää yrityksenä vetää rajoja virolaisen filosofian käsitteen käyttöalalle. Ne ovat pikemminkin huomion kiinnittämistä ja mielenosoitusta. Yhtä mielenosoituksesta nykyaikana on osallistua ylipäänsä johonkin sellaiseen kuin jonkin kansallisen filosofian sisällä kansallisella kielellä käytävä keskustelu.

Viitteet

1. Ks. Kristi Raikin artikkeli *niin & näin* -lehden edellisessä numerossa (Raik 2004, s. 33–34).
2. ”kansallinen filosofia”, virokseksi ”rahvuslik filosoofia” on yhtä kiistanalainen termi kuin ”kansallinen etu”. Kyse ei ole puhtaasti etnisestä filosofiasta, mutta ei myöskään valtiollisesta (julkisesta, virallisesta tai julkisoikeudellisesta) filosofiasta.
3. Isolla *Eesti filosoofia* voi tarkoittaa joko filosofiaa Virossa tai Viron kansallista filosofiaa, pienellä *eesti filosoofia* voi viitata joko virokieliseen tai etnisessä mielessä virolaiseen. Ks. Helen Eenmaan artikkeli tässä numerossa, samoin Matjus 2003.
4. Käytän Viro (virolaiset) ja Eesti (eestiläiset) suomen kielellä kuten Saksa (saksalaiset) ja DDR (DDR-läiset). Eesti-sana otettiin Suomessa käyttöön, kun haluttiin puhua Neuvosto-Eejustä vain Neuvostoliiton kontekstissa ja ikään kuin unohtaa entinen itsenäinen Viro ja siihen liittyvät kulttuurikontaktit.
5. Loone sanoo tämän kantansa myös suoraan artikkelissaan Eesti filosofia ida ja lääne piiril. Vrt. Matjus 2003, 112; Loone 2003, 131.
6. Vrt. Loonen artikkeli tässä numerossa.
7. Ks. myös Vadén 2003 sekä aiheesta käyty keskustelu *niin & näin* -lehden aiemmissa numeroissa.
8. Ks. Kaplinskiin artikkeli tässä numerossa, samoin hänen esitelmänsä Tampere-talon Suuressa filosofiatapahtumassa ”Jos Heidegger olisi

mordvalainen”.

9. Kaplinski 2002, s. 52.
10. Niiniluoto 1998.
11. Käsitteelin tätä aihetta pro gradu-työssäni (Ots, 1999).
12. Osallistuin kesäkuussa 2004 Riiaassa virolaista tiedettä käsittelevään kongressiin, jossa Viron tiedesäätiön johtaja, Riigikogun puheenjohtaja Ene Ergma perusteli virolaisen avaruustutkimuksen merkitystä ja sen opetuksen kehittämistä Virossa sillä, että siten taataan virokielille ja virokielisellet ajattelulle yhdenvertaiset kehittymismahdollisuudet muiden kielten kanssa. Myös Viron kulttuuri- ja tiedeministeri Sven Mikserin mukaan virokielen säilyttäminen ja kehittäminen tieteen kielenä on Viron tiedepolitiikan tärkein päämäärä.
13. Tässä numerossa.
14. <http://www.estonica.org> (-> History -> Estonian history 1710–1850)
15. Hvastov, 1999.
16. *ibid.*
17. Keyserling, Hermann, 1922. Ks. Darmstadtin yliopiston Keyserling-sivut osoitteessa <http://elib.tu-darmstadt.de/lhb/dfg/keyserl.htm>

Kirjallisuus

- Hvastov, Andrei, *Mötteline Eesti. Vagabund*, Tallinn 1999.
- Eenmaa, Helen, Virolainen filosofia. Ks. s. 32.
- Kaplinski, Jaan, Keel ja tõelus. tött öelda. ettekandeid seminaridelt ”keel ja filosoofia” (madsa 2002) ning ”millest kõneldakse siis, kui kõneldakse eesti filosoofiast” (valgmetsa 2000), s. 46–53. *Tartu Ülikooli Kirjastus*. Tartu 2003
- Keyserling, Hermann, *Loov tunnetus (Schöpferische Erkenntnis)* 1922). Vironantun Ilmar Vene. Ilmamaa, Tartu 1998.
- Loone, Eero, Virolainen filosofia virolaisessa kulttuurissa toisen maailmansodan jälkeen. Ks. s. 16.
- Matjus, Ülo, millest kõneldakse siis, kui kõneldakse eesti filosoofiast. tött öelda. ettekandeid seminaridelt ”keel ja filosoofia” (madsa 2002) ning ”millest kõneldakse siis, kui kõneldakse eesti filosoofiast” (valgmetsa 2000), s. 104–115. *Tartu Ülikooli Kirjastus*. Tartu 2003.
- Niiniluoto, Ilkka, Suomalaisen arvofilosofian perinne. *Tieteessä tapahtuu*, 4/1998. (ks. <http://www.tsv.fi/tapaht/984/niini.htm>)
- Ots, Rain, *Laki ja legitimaatio J. V. Snellmanin oikeusfilosofiassa*. Pro gradu -tutkielma, Tampere 1999.
- Raik, Kristi, Itäeurooppalaiset integraation puristuksessa. *niin&näin*, 2/2004, s. 33–34.
- Vadén, Tere, ”Suomalainen filosofia?” Seminaariesitelmä Dilemma ry:n seminaarissa Kiasmassa 5.4. 2003. Nauhalta purkanut Tere Vadén (ks. http://www.uta.fi/~fiteva/para_kiasma.html)

Arne Nevanlinna Hiipivä lama

Kukaan ei milloinkaan ole kysynyt minulta mistä poimin juttujeni aiheet. Mutta jos kysyisi ja päättäisin vastata epärehellisesti, monta mahdollisuutta avautuisi.

Salaperäinen hymy ja epäselvää mutinaa intuitiosta. Ylimielinen hymähdys ja hillitty toteamus, että kyllä sitä oppii kun valitsee seuransa. Rehvakas nauru ja kovaääninen huudahdus, että maseista ja kapakoista tietty, siellä saa kosketuksen kansan syviin riveihin.

Jos päättäisin vastata rehellisesti, mikä tietenkään ei ole välttämätöntä, tarpeellista tai edes toivottavaa, joutuisin tunnustamaan, että mistäpä muualta kuin tiedotusvälineistä, lehdistä ja televisiosta, joskus jopa radiosta.

Syynä (fyysiseen) liikkumattomuuteen ei kuitenkaan ole vain korkea ikä tai laiskuus, kuten karkäs lukija ehti arvella. Aiheiden poimiminen suoraan elävästä elämästä sisältää sen vaaran, että tapaan myöhemmin virikkeen antajan ja hän tuomitsee tulkin-tani solvaukseksi tai ainakin pahanil-kiseksi väärinkäsitykseksi, lakkaa tervehtimästä ja levittää sanaa, että älkää helvetissä keskustelko tuon jätkän kanssa tai löydätte itsenne seuraavasta kolumnista. Seurapiiri ehtyy nopeasti.

Lähes riskitöntä on sen sijaan julkisuudessa esiintyvien henkilöiden kommentoiminen. He tietävät, että kaiken maailman lehdet ovat pullollaan kaiken maailman kolumnistien jorinoita. Niihin ei pidä reagoida tai menettää arvovaltansa.

Arvasitte oikein. Edellä sanottu ei todellakaan ole omaehtoinen puheenvuoro, vaan enemmän tai vähemmän ontuva selitys sille mitä sanon seuraavaksi.

Television aamuhaastattelun aiheena oli globalisoituminen ja Kiina-ilmio, kuinkas muuten. Tällä kertaa viisaan kaapuun oli puettu kolme vierasta, Esko Aho, Raimo Sailas ja Erk-

ki Virtanen. Ensin ajattelin liittää heidän nimiinsä epiteetit Siperia, Babyface ja Leuka. Luovuin kuitenkin aikomuksesta saman tien. Miehet eivät olleet paikalla henkilökohtaisten ominaisuuksiensa takia, vaan instituutioidensa edustajina.

Sopivampia liikanimiä olisivat siis olleet Sitra ja kaksi kertaa Valtiovarainministeriö. Vaikka painotus antaa varsin täsmällisen kuvan valtiollisen päätöksenteon hierarkiasta, ei moksomia sammakoita verbaalisesta nokkeluudestaan kiinni pitävä kolumnisti tietenkään voi kynästään päästää.

Haastattelija lähestyi aiheita eri näkökulmista, mutta sai kysymyksiinsä kaikilta aina saman vastauksen: Suomessa on hiipivä lama, ja jollei heti tehdä kuten me olemme ehdottaneet, menetämme kansainvälisen kilpailukykyämme ja meille käy vielä huonommin kuin 90-luvun alussa. Entinen pääministeri korosti silloisen tilanteen erilaisuutta, hymyili sen verran muikeasti ja puhui sen verran pitkään, että hajurako ytimeän ytimekkäästi esiintyneisiin ammattiasiantuntijoihin säilyi.

Mielikuvituksessani kuulin kuinka miehet odotellessaan vuoroaan Lasipalatsin takahuoneessa hekottivat toisilleen, että hiipivä lama, hehheh, hyvin keksitty, herättää varmaan tyhimmänkin katsojan. Mutta kultuuri sanaparin viidennen kerran ja todettuani, että noin matalatasoiseen uhkailuun pystyisi kuka tahansa yhtä itsevarma maallikkokin, mieleeni ei hiipinyt laman pelko vaan epäilyksen siemen.

Lamalla haastateltavat tarkoittivat tietysti pelkästään taloudellista kriisiä. Vuosikymmenten mittaan vallankäyttäjät ovat tehneet rahan ylivallassa hyvinvoinnin kaikkivaltiaan mittarin. On Suomi köyhä siksi jää -idiomin tuskastuttamat kansalaiset ovat hyväksyneet tärkeysjärjestyksen

halukkaasti. Siitä on tullut itsestään selvyys, joka ei selityksiä kaipaa.

Sokea usko taloudellisen kasvun siunauksellisuuteen, välttämättömyyteen ja jatkuvuuteen sai tukea sodanjälkeisestä kehityksestä länsimaissa yleensä ja eritoten Suomessa. Rahaa jää käteen enemmän kuin ennen, mutta ei kaikille ihmisille. Hyvinvointi kasvaa, mutta ei kaikkien ihmisten.

Jotta kyvyttömyys tehdä rutiinista poikkeavia poliittisia päätöksiä ei paljastuisi, valtaa ja sen mukana myös vastuuta siirretään virkamiehille. Nämä vuorostaan eivät ole kiinnostuneita saavutuksista vaan ongelmista, kuitenkin vain sellaisista ongelmista, joiden ratkaisemiseen tarvittavat keinot he kuvittelevat hallitsevansa. Loput jätetään herrojen haltuun tai niiden olemassaolo kielletään.

Näytelmää näytellään vuodesta toiseen, mutta siitä vaietaan, että itse asiassa käsikirjoituksesta ja ohjauksesta huolehtivat pörssimeklarit ja gallupit. Tunnontarkka tilastointi vääristää vertailua muihin maihin.

Oivia manipuloinnin välineitä ovat keskimääräisyys (talouden kasvu pysähtyi viime vuonna lähes kokonaan!) ja yhden askeleen logiikka (veroale on ainoa keino selviytyä uhkaavasta katastrofista!). Näin ohitetaan oikealta niin syvällisemmän analyysin tarve kuin asioiden todellinen monimutkaisuus. Sinänsä viattomasta bruttokansantuotteen käsitteestä on kasvanut BKT-hirviö.

Pari-kolme sukupolvea sitten enemmistö suomalaisista eli maaseudulla. Valtakunnan ja maailman tapahtumista tiedettiin tai huhuttiin yhtä ja toista, mutta keskiössä olivat oma kylä ja pitäjät.

1980-luvulla teimme Kuhmosta autoretken museoksi muutettuun erämaataloon Valtimolla. Alkuperäinen asukas, ikivanha nainen, kertoili elämänmenosta kinttupolun varassa, kuulijoiden määrästä ja kysymykses-

tä välittämättä, suverenisti ja tauotta kuin runonlaulaja. Hänelle tärkein tapahtuma ei ollut puute eikä sota, vaan velivainaan sylipaini karhun kanssa.

Parissa tunnissa opin jotain selaista, mistä yhdentoista kouluvuoden historian maikat eivät hiiskuneet sanallakaan. Vasta jälkeenpäin tulin ajatelleeksi, että eukko taisi olla suurin piirtein saman ikäinen kuin minä.

Asteittain elämäni piirit laajentuvat, olosuhteet muuttuivat, tiedot lisääntyivät ja huhut vähenivät, ehkä. Mutta jotain pysyi ennallaan. Kussakin vaiheessa ihmiset tulivat toimeen omillaan, syntyivät, naivat ja kuolivat, uskoivat auktoriteetteihin, tekivät töitä ja laiskottelivat, juoruilivat ja kaidehtivat naapureitaan, ostivat ja möivät toisilleen, rustasivat iltapuhteella pilkkalauluja rajantakaisista ja säikähitivät pahanpäiväisesti kun nämä tunkeutuivat apajille.

Asuinpaikan lisäksi luokkaerot eristivät ihmisiä. Maaseudulla olivat kartanot, talolliset, torpparit ja tilatomat. Kaupungeissa olivat herrasväki, virkamiehet, porvarit ja palkolliset. Minun kaltaiseni 1930-luvun helsinkiläispojan koti oli korttelin päässä duunareista, mutta etäisyys heihin oli tähtitieteellinen.

Aikaa myöten vieraisiin totuttiin, huomaamatta, sovinnolla tai väkisin. Integraatio eteni, koska yksiköt suurenivat, sanovat oppineet. Isolaatio jatkui, vaikka yksiköt suurenivat, sanon minä. Vielä kymmenen vuotta EU:hun liittymisen jälkeen TV-ykkösen uutistenlukija puhuu edelleen Suomesta ja Euroopasta eikä Suomesta ja muusta Euroopasta.

Toissapäivänä kaskuja kerrottiin venäläisistä, ruotsalaisista ja virolaisista. Eilen halveksittiin mutakuonoja ja räntipäitä. Lentokone, etelänmatka ja EU ennakoivat jo katastrofia. Nyt on kännykkä, laajakaista ja Alan Greenspan. Kansanvalta, koulutustaso ja hyvinvointi ovat lisääntyneet, mutta niin ovat myös henkilökohtaisen

vastuun puute, uusavuttomuus ja pahoinvointi.

Tahti on kiihtynyt niin, ettei eurooppalaisista ole edes ehditty keksiä kunnon vitsejä kun Lidl jo valtaa markkinoita ja vinosilmät ovat viemässä suomalaisilta työpaikat. Eikä tämä vielä ole mitään verrattuna siihen, että EU:n komissio uhkaa lakata tukemasta sokerijuurikkaan viljelijöitä.

Olen tietoinen siitä, ettei amatööriin pitäisi lähteä selvittämään modernismin käsitettä. Ammatillaiseltaan eivät ole yhtä mieltä siitä mitä termi tarkoittaa. Mutta teen sen sittenkin.

Omassa kielenkäytössäni modernismin sisältyy (talouden ylivalan lisäksi) uskoa universaaliin totuuteen, globaalisten muotivitausten kyselemätöntä seuraamista ja yksiarvoisuutta, eli huonosti käy, jollette seuraa meidän neuvojamme. Mutta sen luonteeseen saattaisi kuulua myös uuden kriittistä soveltamista vanhan jatkeeksi ja moniarvoisuutta, eli me annamme teille vaihtoehtoja, tehkää te oma valintanne niiden joukosta.

Kolmikko seuraa epäilemättä (liiankin) tarkasti kansainvälisten talousgurujen johdattelemaa keskustelua maailmantalouden ajakohtaisista ongelmista, sekä virkojensa puolesta että varmaan myös henkilökohtaisesta intressistä. Kauemmaksi kuin runsaan kymmenen vuoden takaiseen lamaan analyysi ei kuitenkaan näytä ulottuneen, tai jos on, julkisuudessa johtopäätökset peitetään lakonisen ylimielisyyden alle.

Sitä osapuolet eivät tunnusta, että myös asiantuntijoiden puheenvuorot ovat poliittisia. Mutta ei suuri yleisökään halua luopua puolueettomuuden illuusiosta. Ihmiset tarvitsevat tukipilarin, johon voi luottaa poliittisten suhdanteiden, intrigien ja lehmänkauppojen sekavassa maailmassa, mutta eivät huomaa, että tukipilariin voi myös törmätä.

Virkamiehet näyttävät toisin sanoen olevan vielä yksipuolisemmin modernisteja kuin suomalaiset yleensä, eikä se ole vähän. Toisaalta tälle on olemassa luonnollinen selitys. On vaikea nojautua perinteisiin, jos perinteitä ei ole. Suomi ei ole vain teknologian vaan myös teknokratian luvattu maa.

Siirryttäessä meiltä etelään ja miksei itäänkin päin vauraus vähenee, mutta ymmärrys lisääntyy. Jotkut niistä ihmisistä, jotka yrittävät olla uudenaikaisia, muistavat vielä, että lihavat ja laihat ajat seuraavat toisiaan kuin vuodenaajat. He tietävät, ettei onnellisuus ole pelkästään rahasta kiinni. Tai luulevat tietävänsä, mikä on melkein sama asia, sillä silloin he käyttävät energiaansa myös ihan toisenlaisten tavoitteiden saavuttamiseksi.

Suomessa erilaisten yhteisöjen puolestapuhujat korottavat tämän tästä ääntään omassa asiassaan, jota pidetään elintärkeänä koko maan kannalta. Kilpailu on kovaa. Yksimielisyyttä vallitsee vain siitä, ettei mikään ole mahdollista ilman valtiovoimien tukea.

Kannatan lämpimästi koulutuksen lisäämistä, mutta ei esimerkiksi teknologiaa saisi suosia pelkästään siksi, että Suomi on jonkun kansainvälisen mittastoimiston mielestä putoamassa kärkimaiden joukosta, koska Nokialla menee huonommin kuin ennen. On turhaa ylpeillä koululaisien lukutaidosta, niin kauan kun tietoa ei ole siitä paljonko he ymmärtävät sisällöstä.

Muuten käy helposti niin, että keinot alkavat ohjata päämääriä tai, vugaarilla selkokielellä sanottuna, jos hännän annetaan heiluttaa koiraa, alkaa koira tuota pikaa heiluttaa taluttajaansa.

Yhteiskunta on kuin verkko. Meillä päättäjät kiskovat talouden silmukkaa väkisin niin ylös, että verkko uhkaa revetä. Jollei ole jo revennyt.



Taideuskonnon myötä- ja vastoinkäymisistä

– Benjamin, Schlegel, runous, reflektio

Sekä Walter Benjamin että Friedrich Schlegel ovat ajattelijoina ohjelmallisen poleemisia, katkelmallisia, muuttuvia ja keskeneräisiä. Tästä syystä käy ongelmalliseksi muodostaa lopullista kokonaiskäsitystä esimerkiksi heidän kannastaan taiteen 'jumalallisuuteen'. On kuitenkin mahdollista tutkia tätä asiaa melko täsmällisesti tietyissä rajoissa. Tehdäkseni asiasta mainittujen kirjoittajien välille selkeän erimielisyyden rajoitan seuraavassa tarkasteluni Benjaminin *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* -teokseen ja Schlegelin tuotannon osalta niin sanottuun Athenäum-aikakausjulkaisun aikaan (1798–1800) ja erityisesti Lucinde-romaanin kirjoittamisen aikaan (syksystä 1798 kesään 1799).

Benjamin julkaisi 1917 varhaisromantikkojen kritiikin käsitettä koskevan tutkimuksen nimellä *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. Teos on kaikesta kiistanalaisuudestaan huolimatta saavuttanut merkittävän aseman filosofian ja kirjallisuudentutkimuksen aloilla luonnollisesti Saksassa, mutta myös Ranskassa ja englanninkielisessä maailmassa. Muiden muassa Philippe Lacoue-Labarthe ja Jean-Luc Nancy, jotka ovat merkittävällä tavalla tehneet saksalaista varhaisromantiikkaa Ranskassa tunnetuksi teoksellaan *L'absolu littéraire* (1978), ovat selvästi saaneet vaikutteita Benjaminin tutkimuksista. Samoin esimerkiksi Yhdysvalloissa toimiva Rodolphe Gasché, jonka varhaisromantiikkaa käsittelevillä kirjoituksilla¹ on suurta painoarvoa englanninkielisessä tutkimuksessa, on ansioituneesti tutkinut ja tehnyt tunnetuksi nimenomaan Benjaminin mainitun ”*Taidekritiikin käsite*” -teoksen esiin nostamia aiheita.

Yksi olennaisista asioista Benjaminin vaikutuksessa tutkimukseen on se, että hän ehkä ensimmäisenä otti varhaisromanttisen ajattelun vakavasti filosofian kannalta. Hieman liioitellen voitaisiin sanoa, että tätä ennen (hieman yli 100 vuotta!) varhaisromantiikkaa oli tutkittu ja esitelty kaunokirjallisenä liikkeenä, johon ei voitu suhtautua täysin vakavasti, koska tämä liike oli saanut aikaan vain harvoja teoksia ja useat teokset olivat jääneet kesken. ”Keskeneräisyyttä” pidettiin reseptiossa valitettavana tarmottomuutena. Varhaisromantiikan kaunokirjallisuutta ei siis luettu varhaisromantiikan oman teoreettisen pohdinnan yhteydessä, sillä Schlegel oli tarkoittanut romanttisen runouden luonteeseen kuuluvan loputtoman keskeneräisyyden otettavaksi vaka-

vasti aivan eri tavalla. Hänelle se, että romanttinen runous oli ”aina vain tulossa” (*im Werden*), oli olennainen osa varhaisromantiikan ohjelmaa.

Benjaminin löydös

Benjamin tekee varhaisromantiikasta filosofisesti vakavasti otettavan kannan väittämällä, että romantikot tuovat filosofiseen keskusteluun ajatuksen ”absoluutista reflektion mediumina”. (Tämä on Benjaminin ”Kritiikin käsite” -teoksessa esittämä oma muotoilu varhaisromantikkojen ehkä tärkeimmälle innovaatiolle.) Gaschéen arvion mukaan Benjaminin esiin tuoma varhaisromantikkojen keksintö todellakin merkitsee ”perustaa täysin originaaliselle filosofiselle positiolle ei ainoastaan Kantin vaan myös Fichten aikaansaamassa väittelyssä².

Ajatusta absoluutista reflektion mediumina on sittemmin yleisesti pidetty nerokkaana tapana jäsentää hyvinkin hajanaista ja vähintäänkin paradoksaalista, toisinaan suorastaan ristiriitaista varhaisromanttista keskustelua ja lähdeaineistoa. Huomion arvoista Benjaminin tutkimuksessa on myös se, että taide, erityisesti kirjallisuus ja ennen kaikkea romaani, nousee erityiseseään ”reflektion mediumina” nimenomaan *Athenäum*in aikaan. Osoituksena Benjamin–Schlegel-keskustelun monimutkaisuudesta haluan huomauttaa, että Gaschéen mukaan Benjamin erehtyy väittäessään taiteen olevan varhaisromantikoilla erityiseseään absoluutin reflektion mediumina, sillä

Gasché mukaan varhaisromantikoilla ”kaikki asiat [yhtä lailla] ovat reflektion keskuksia”³. Joka tapauksessa taiteesta tulee Benjaminin tutkimuksessa romantikkojen ”originaalin” filosofisen position keskeinen kysymys.

Benjaminin teoksella on ollut erittäin suuri merkitys varhaisromantiikan tutkimuksessa. Voitaisiin ehkä jopa sanoa, että merkittävää tutkimusta näistä kysymyksistä on mahdotonta tehdä ottamatta kantaa Benjaminin kirjoitukseen. Näin on siitakin huolimatta, että Benjaminin työtä on pidetty epäilyttävänä muun muassa lähteidensä vääristävän hyväksikäytön ja niukkuuden vuoksi. Etenkin Winfried Menninghaus on huolellisesti ja yksityiskohtaisesti osoittanut, miten Benjamin vääristelee sitaattejaan (erityisesti Schlegeliltä) ja saa niiden merkityksen näyttämään suorastaan vastakkaiselta verrattuna siihen, mitä ne omassa kontekstissaan merkitsevät⁴. Vääristelyjen ja lähteiden vähyden (rajoittuvat lähinnä ns. Windischmann-luentoihin ja harvalukuisiin *Athenäum*issa julkaistuihin fragmentteihin) vuoksi Benjamin ei Menninghausin mukaan onnistu perustelemaan varhaisromantiikan ajattelua koskevia väitteitään.

Ja kuitenkin, väitteiden ”perusteettomuudesta” huolimatta, Benjaminin tulokset ovat, jopa Menninghausin mielestä, tärkeitä, ja teos ehdottomasti yksi merkittävimmistä varhaisromantiikatutkimuksista. Voisimme kysyä, miten tämä ylipäättään on mahdollista. Juuri tämän kysymyksen on Gasché esittänyt artikkelissaan ”The Sober Absolute” (1992). Hänen mukaansa on mahdollista olettaa, että Benjamin osui väitteissään argumentoinnin puutteista huolimatta oikeaan esimerkiksi siitä syystä, että tämän oma ajattelu on loppujen lopuksi monin tavoin lähellä varhaisromantikkojen kantoja. Gasché kuitenkin samantien myös korostaa Benjaminin ja varhaisromantikkojen kantojen eroavan ratkaisevasti ennen kaikkea absoluutin transsendenssin suhteen. Tähän kysymykseen palaan jäljempänä.

Schlegelin ajattelun käsitteellisyys

Benjamin väittää tutkimuksessaan, että Schlegelin tarkoituksena oli ”käsittää systeemi absoluuttisesti” eikä tutkia absoluuttia systemaattisesti. Tarkoituksena oli toteuttaa absoluutin eli systeemin käsittäminen yksilönä, ja ennen kaikkea yksilöllisten termien avulla⁵. Tämä johti Benjaminin mukaan siihen, että Schlegel yhä uudelleen ”nimesi absoluutin” yksilöllisten termien avulla. Benjaminin mukaan näin ollen Schlegelin ajattelu on ”absoluuttisen käsitteellistä, toisin sanoen kielellistä ajattelua”⁶. Benjaminin argumentin kannalta nämä ovat keskeisiä asioita. Siksi lainaan seuraavassa tekstistä laajemman avainkohdan:

”Intellektuaalisen intuition osalta Schlegelin ajattelu, toisin kuin monien mystikkojen ajattelu, on välinpitämätön havaittavuutta kohtaan. Schlegel ei vetoa intellektuaalisiin intuitioihin ja haltioituneisiin tiloihin. Pikemminkin hän etsii, esittääksemme asian kaavan avulla, järjestelmän ei-havaittavaa intuitiota ja löytää tämän kielestä. Terminologia on piiri, jossa hänen ajattelunsa liikkuu diskursiivisuuden ja havaittavuuden tuolla puolen. Sillä termi, käsite, sisälsi hänelle systeemin sie-

»Benjaminin mukaan romantikoille romaaniproosa tulee keskeiseksi kirjoitustavaksi ja ”runolliseksi absoluutiksi” juuri siitä syystä, että se voi muita vapaampana lajina yksilöllisellä tavalla toteuttaa eri kirjallisten muotojen jatkumon. Kuitenkin samalla proosa ”runollisen absoluutin” korkeimpana ilmenemistapana ei ole ainoastaan yksilöllinen ja vapaa kirjoitustapa vaan samalla siihen liittyvät myös seuraavat attribuutit: arkinen, proosallinen, raitis tai selväjärkinen.»

menen, se oli loppujen lopuksi ainoastaan itse etukäteen muotoiltu systeemi. Schlegelin ajattelu on absoluuttisen käsitteellistä, toisin sanoen kielellistä. Reflektio on järjestelmän absoluuttisen käsittämisen intentionaalinen akti ja tämän aktin adekvaatti ilmaisumuoto on käsite. Tässä havainnossa on motiivi Schlegelin lukuisille uusille terminologisille muodostelmille ja syvin perusta hänen jatkuvasti uudistuvalla absoluutin nimeämiselleen.”⁷

Benjaminin mukaan siis erityisesti Schlegelin ajattelu ja varhaisromanttinen ajattelu yleisestikin on absoluuttisen käsitteellistä ja kielellistä. Sen avulla Schlegelin tarkoituksena on tavoittaa ja käsittää absoluutti, mikä tulkintani mukaan tarkoittaa samalla myös sitä, että absoluutin oletetaan olevan luonteeltaan käsitteellisen ja kielellisen.

Edelleen Benjaminin mukaan Schlegel pyrkii mystisellä terminologiallaan ”käsittämään systeemin yhdessä yksilöllisessä mystisessä käsitteessä siten, että systemaattiset yhteydet [*Zusammenhänge*] sisältyvät siihen”⁸. Toisin sanoen Benjamin väittää, että Schlegel pyrkii presentoimaan absoluutin jatkuvasti uudistuvan mystisen terminologian avulla, jolloin välttämättä aina pysytellään käsitteellisyuden tasolla, reflektion mediumin ja siis yksilöllisten termien moninaisten heijastussuhteiden tasolla.

Tähän voimme edelleen voimme lisätä Gaschéen luonnehdinnan Benjaminin esittämistä romantikkojen pääkäsitteistä: ’reflektion mediumi’ on ”sekä toisiinsa liittyvien keskustusten äärettömyys, joka lisää tai potensoi äärettömästi reflektiota ja myös näiden keskustusten välitöntä tietoa itsestään ja muista”. Vastaavasti ’absoluutti’ reflektion mediumina on ”näiden ajattelevien keskustusten totaliteetti”.⁹

Runous, reflektio, romaani

Benjaminin mukaan varhaisromantikkojen teoretisoinnin kukoistusaikana eli juuri *Athenäum*in julkaisemisen aikaan ”systemaattisena perussuunnitelmana oli [nimenomaan] taide absoluuttisena reflektion mediumina”¹⁰. Myöhemmin hänen mukaansa taiteen korvasivat termit *Bildung*, har-

monia, nerous, ironia, uskonto, organisaatio, historia – kaikki siis mahdollisina absoluutin reflektion mediuumeina.

Benjamin väittää, että Schlegelin tarkoituksena *Athenäumin* aikaan oli käsittää ”systeemi taiteen hahmossa”¹¹.

Tämän perusteella voitaisiin ajatella, että Benjamin ajattelee taiteen tarjoavan mystisiä termejä, joiden yksilöllisyyden kautta voitaisiin tunkeutua koko systeemiin, monien yksilöllisten termien heijastussuhteisiin. Kyse olisi siis Schlegelin yrityksestä reflektiivisen rakenteen (reflektion mediuumin) avulla tavoittaa absoluutti, jonka siis varhaisromantikot myös olettaisivat rakenteeltaan reflektion kaltaiseksi.

On olennaista huomata, miten Benjamin tutkimuksessaan samastaa romanttisen ajattelun ja romanttisen runouden siinä mielessä, että molemmat ovat hänen luenassaan muodoltaan reflektiota. Benjamin viittaa romanttisen runouden reflektiivisuuden yhteydessä romantikkojen termiin ”runouden runous”, joka hänen mukaansa on ”absoluutin reflektiivisen luonteen yhteen kokoava ilmaisu. Se on itsestään tietoisuutta, ja kun romanttisen opin mukaan tietoisuus on ainoastaan kohonnut henkinen muoto siitä, mistä ollaan tietoisia, niin tällöin tietoisuus itse on runoutta.”¹²

Runouden, tai yleisemmin kirjallisuuden reflektiivisyys korostuu Benjaminin mukaan myös Schlegelin ajatuksessa romaanista ”korkeimpana symbolisena muotona”. Hän toteaa tämän merkitsevän Schlegelillä ”muotoa, joka jää jäljelle absoluutista sen jälkeen, kun profaanit muodot ovat hajonneet”¹³. Benjamin syyttää tässä kohdassa Schlegeliä asioiden sotkemisesta. Hänen mielestään Schlegel ehdottomasti pysyttelee väitteistään huolimatta tässäkin profaanin puolella siitä syystä, että romaanissa kaikesta huolimatta on kyse ennen kaikkea reflektiivisyydestä. Benjaminin mukaan Schlegelin romaani ”voi itse asiassa reflektoida itseään mielensä mukaan, palauttaa korkeammasta näkökulmasta jokaisen annetun tietoisuudenasteen aina uusissa tarkastelemissa”¹⁴.

Juuri loputtoman reflektiivisyyden mahdollisuutensa vuoksi romaani on Schlegelillä Benjaminin mukaan korkein symbolinen muoto. Näin se ei kykene nousemaan inhimillisen piirin yläpuolelle eikä tekemään oikeutta absoluutille siinä vahvassa merkityksessä, jota Benjamin tavoittelee omassa ajattelussaan¹⁵. Tässä kohdassa Benjamin siis eroaa varhaisromantikoista: toisin kuin tulkitsee heidän tekevän, hän itse vaatii absoluutin radikaalia transsendenssia¹⁶.

Benjamin väittää, että romanttinen kirjallisuus, jonka huippuna on ajatus romanttisesta romaanista, ei kykene ylittämään profaanin tasoa. Tämä ei onnistu romanttiselle romaanille ominaisen kirjallisten ”muotojen moninaisuuden” avulla, ei myöskään liittämällä yhteen jatkumoksi¹⁷ kaikkia mahdollisia runouden muotoja toisiaan heijastelemaan. Näin ei nimittäin päästä reflektiivisyyden ja siis profaanin – ja näin ollen inhimillisen piirin – ulkopuolelle Benjaminin hellimään aitoon transsendenssiin.

Benjaminin mukaan romantikoille romaaniproosa tulee keskeiseksi kirjoitustavaksi ja ”runolliseksi absoluutiksi” juuri siitä syystä, että se voi muita vapaampana lajina yksilöllisellä tavalla toteuttaa eri kirjallisten muotojen jatkumon. Kuitenkin samalla proosa ”runollisen absoluutin” korkeimpana ilmenemistapana ei ole ainoastaan yksilöllinen

ja vapaa kirjoitustapa vaan samalla siihen liittyvät myös seuraavat attribuutit: arkinen, proosallinen, raitis tai selväjätkäinen (*nüchtern*). Benjamin ei voi hyväksyä absoluutin vetämistä näiden attribuuttien piiriin. Hänen ikäväkseen varhaisromantikot aloittavat ”absoluuttisen raittiuden aikakauden”, joka jatkuu Benjaminin kirjoitusajankohtana. Benjamin itse sen sijaan näyttää jäävän kaipaamaan transsendenttia absoluuttia, joka pysyttelisi reflektion ja näin ollen Schlegelin mukaan ajattelumme ulkopuolella.¹⁸

Reflektion tuolle puolen

Benjaminin ajatus jäsentää varhaisromanttinen ajattelu ’reflektion mediumiksi’ ja ajatus taiteesta tietyssä vaiheessa ensisijaisena tällaisena mediumina absoluutin presentaatioissa on mitä ilmeisimmin loistava oivallus, joka tuo esiin olennaisia, syvällisiä piirteitä romantiikasta ja romantiikan käsityksestä kirjallisuudesta. Olen tästä samaa mieltä Benjaminin kanssa. Koettelen seuraavassa kuitenkin tämän tulkinnan rajoja.

Tarkoitukseni on hieman provosoiden pohtia, voidaanko romanttisen taiteen kaikesta huolimatta ajatella ylittävän reflektion rajat, ja jos, niin missä mielessä. Schlegelin muutamia Benjaminille tuntemattomia muistikirjauomaukset näyttäisivät viittaavan tähän suuntaan. Kuitenkaan se, että Schlegeliltä voidaan löytää väitteitä, jotka eivät sovi yhteen Benjaminin kannan kanssa, ei toisaalta vielä riitä osoittamaan, että Benjamin olisi väärässä. Tämähän nähtiin jo ”symbolisten muotojen” yhteydessä, jolloin Schlegel väitti näiden olevan ”profaanista puhdistettuja” (vapaasti muotoiltuna), mitä Benjamin ei kuitenkaan voinut hyväksyä.

Siirryn nyt tarkastelemaan toisia Schlegelin merkintöjä. Ne näyttäisivät olevan ristiriidassa Benjaminin väitteen kanssa, jonka mukaan taide rajoittuu reflektion piiriin ja on siten liian ”selväjätkäistä” tavoittaakseen absoluuttia Benjaminin haluamassa merkityksessä. Schlegel kirjoittaa:

”Mahdottomuus saavuttaa korkeinta positiivisesti reflektion avulla johtaa allegoriaan, toisin sanoen mytologiaan ja esittäviin taiteisiin.”¹⁹

Mitä tästä huomautuksesta voisi päätellä? Ainakaan siinä ei saa ilmaisuun pyrkimys ”saavuttaa korkeinta reflektion avulla”. Voitaisiin ehkä myös ajatella, että allegorisuus, jonka Schlegel liittää tietyssä vaiheessa erityisesti romaanin käsitteeseensä²⁰, olisi jotain muuta kuin reflektiota.

On kuitenkin täsmennettävä: näin siis on mahdollisesti Schlegelin omasta mielestä. Voimme kuitenkin aina Benjaminin hengessä kysyä, ovatko romantiikkojen allegoriat sittenkään aidosti reflektion ulkopuolella. Tämä on vaikea, mutta tarpeellinen kysymys, joka meidän on pidettävä mielessä yritettäessä ymmärtää, mistä Schlegelin romantiikassa on kyse. Käsiteltävän kysymyksen kannalta toinen tärkeä Schlegelin muistiinpano kuuluu seuraavasti:

”Ajattelumme varsinainen muoto on reflektio; tämän vastakohtana on objektiivinen ajattelu – produktiivinen fantasia. Taide ei siis ole inhimillistä vaan jumalallista.”²¹

Tämä huomautus näyttäisi väittävän täsmälleen sen, mitä Benjamin ei voi varhaisromantikoille myöntää. Voidaanko siltikään ”taiteen jumalallisuuteen” suhtautua vakavasti? Pystyäkö ottamaan vakavasti (ja kuinka vakavasti?) vielä yhtä Schlegelin toteamusta, jonka mukaan ”[r]unous on uskonnon ja jumalten kieli. Tämä on runouden reaalisiin määritelmä”²²

Saatammeko toisin sanoen Benjaminin päinvastaisesta todistelusta huolimatta väittää, että romanttinen taide, runous jumalallisuudessaan ylittää inhimillisen ajattelumme rajat eli reflektion muodon ja näin ollen profaanin rajat? Schlegel näyttää leikittelevän tällä mahdollisuudella huomautuksissaan, mutta edelleen on pohdittava, onko asia sitenkään näin. Mitä ilmeisimmin ei tästä ainakaan Benjamin olisi näiden hänelle tuntemattomien muistikirjahuomautustenkaan jälkeen vakuuttunut.

Schlegelin ja Novaliksen raamattukeskustelu

On siis mahdollista esittää Schlegel-katkelmia, jotka näyttäisivät olevan selkeästi ristiriidassa Benjaminin romanttisen ajattelun ja kirjallisuuden proosallisuutta ja profaanisuutta koskevien väitteiden kanssa. Ei kuitenkaan pidä jäädä siihen, mikä vaikuttaa eripuralta ajattelijoiden välillä. Ennen kaikkea on aidosti pyrittävä ymmärtämään Schlegelin positiota suhteessa taiteen jumalallisuuteen. Lisävalaistusta tähän kysymykseen on mahdollista saada Schlegelin ja Novaliksen talvella 1798–1799 käymästä keskustelusta, joka koskee Raamatun ideaa. Referoin seuraavassa lyhyesti keskustelun pääkohdat.

Schlegel mainitsee kirjeessään Novalikselle 20. loka-kuuta 1798 (aloitettuaan *Lucinde*-romaaninsa kirjoittamisen), että ”kirjallisten projektieni päämääränä on kirjoittaa uusi raamattu ja vaeltaa Muhammedin ja Lutherin jalanjäljissä”. Novalis vastaa 7. marraskuuta innostuneena raamattu-ideaan. Hän kertoo, että hänellä itsellään on ollut samankaltaisia ajatuksia. Novalis on päätenyt ajatuksen raamatusta ”kaikkien kirjojen ideaalina”. Tämän idean kehittäminen johtaa Novaliksen mukaan kirjoittamisen teoriaan tai ”sanojen muodostamisen” teoriaan.²³

Neljä viikkoa myöhemmin (2.12.) Schlegel kommentoi kirjeessään Novaliksen mietteitä. Hän on samaa mieltä Novaliksen kanssa siitä, että raamattu on keskeinen kirjallisuuden muoto ja sellaisena kaikkien kirjojen ideaali. Schlegel kuitenkin myös huomaa eroja heidän ajattelutapojensa välillä. Hänen mukaansa ”myös aikakausjulkaisun, romaanin, käsikirjan, kirjeen, draaman jne. tulisi tietysti mielessä olla raamatun ja silti samalla sitä, mitä ne nimensä mukaisesti ovat”. Olennaisena erona Novaliksen ajatuksiin Schlegel pitää sitä, että hänellä on nyt mielessä raamattu ”kirjaimellisesti ja kaikissa merkityksissään”, ei ainoastaan edellä mainitussa ”tietysti mielessä”, kuten Novaliksella. Schlegel korostaa, että hänen raamattuprojektinsa on ”täysin uskonnollinen”.²⁴ Suunnitelmana on ”perustaa uusi uskonto”. Tai mahdollisesti ”auttaa julistamaan tätä uutta uskontoa”, joka luultavasti menestyy myös ilman häntä.

Schlegelin uuden uskonnon perustamisen taustalla on, kuten samassa kirjeessä mainitaan, havainto, jonka mukaan ”jotkin asiat näyttävät olevan filosofian ja runouden ta-

»On syytä muistaa, että Schlegel pitää johdonmukaisesti kiinni siitä, että romanttinen runous ei koskaan ole valmis, vaan aina ainoastaan ”tulossa/kehittymässä” (im Werden). Tämä sopii yhteen sen ajatuksen kanssa, että absoluutti itse asiassa presentoituu yksinomaan toiminnassa, jatkuvasti ja vain tällä tavalla, vailla mitään lopullista tulosta.»

voittamattomissa”. Esimerkkinä hän mainitsee ”Jumalan”. Samalla Schlegel ilmoittaa Novalikselle, että hänellä on täysin uusi käsitys Jumalasta! Filosofia sen sijaan parhaimmillaankin puhuu hänen mukaansa tästä aiheesta ”hengetömästi ja hyvin kuivasti”. Samalla Schlegel mainitsee, että Kantin ja Fichten tärkein palvelus on ollut se, että nämä ovat johtaneet filosofian uskonnon reunalle ja pysähtyneet siihen.

Keskustelun perusteella Schlegel ei tässä vaiheessa Novaliksen tavoin ajattele raamattua ”kirjojen järjestelmänä”, toisin sanoen romantikkointellektuellien yhteisrunoilun ja yhteisfilosofoinnin tuloksena olevana kokonaisuutena, jossa teokset liittyvät toisiinsa ja heijastelevat toisiaan. Samaan tapaan on Schlegel ilmeisesti itsekkin vielä jonkin aikaa asian mieltänyt. Nyt hän on muuttanut mieltään siitä, mitä romanttinen kirjallisuus raamattuna voisi merkitä. Hänen uusi käsityksensä selvenee samassa joulukuun toisen päivän kirjeessä:

”Jo suunnilleen sata vuotta on puhuttu kirjoituksen (kirjainten) kaikkivallasta ja ties mistä muusta. Verrattuna siihen, mitä on ja mitä tapahtuu, tämä näyttää minusta ainoastaan epäonnistuneelta pilalta. Minun aikomukseni on tehdä tästä vakavaa [...]”

Toisin kuin Novalis, joka pysyttelee ajatuksessa ”kirjojen systeemistä”, Schlegel leikittelee ajatuksella taideuskonnosta, jossa pääosassa olisi jumalallinen luova kieli. Tämä taideuskonto tarkentuu edelleen kirjeessä, kun Schlegel huomauttaa, että uudessa uskonnossa olennaisena kysymyksenä on, kyetäänkö ”kristinusko asettamaan absoluuttisen negatiivisesti”.

Kirjeenvaihdossa Novaliksen kanssa Schlegel määrittelee kristinuskon uskonnoksi, joka tuhoaa nykyhetken ja suuntautuu tulevaisuuteen. Se kohottaa tulevaisuuden jumalaksi, siinä missä antiikin uskonto suuntautuu menneisyyteen, eilissä toimineisiin jumaliin. Missä antiikin uskonto oli ”elämän uskonto”, on kristinusko Schlegelin sanoin ”kuoleman uskonto”.

Schlegeliläinen luominen

Edellisen perusteella voitaisiin mahdollisesti ajatella, että Schlegelin uusi taideuskonto palvoisi juuri kullakin ny-

kyhetkellä tapahtuvaa luomistapahtumaa elämän juhlanä. Jumalallista olisi juuri hetkittäin tapahtuva ”jumalallisen luova taide”. Runouden luovan kyvyn ottaminen vakavasti johtaisi ajatukseen vakavasti otettavista yksilöistä luovan toiminnan kulloisenkin hetken tuloksena.

Jotakin tämän tapaista vaikuttaisi todellakin olevan hahmottumaisillaan *Lucinden* kirjoittamisen aikaan, talvella 1798–1799. On kuitenkin vielä kysyttävä, olisiko mahdollista ajatella, että tämä jollain tavalla (ja millä tavalla?) olisi reflektion ylittämistä.

Kenties tässä skenaariossa absoluutti presentoituisi jatkuvasti ja loputtomasti luovuuden akteissa, jotka nykyhetkien loputtomuudessa ylittäisivät inhimillisen piirin. Tämän jälkeen, teosten konkretisoiduttua, oltaisiin jälleen välttämättä reflektion, teosten heijastussuhteiden piirissä. Kuitenkin jokainen luova hetki, jokainen produktiivisen fantasian akti, olisi joka tapauksessa jonkinlainen (ja ilmeisesti ihmisille ainoa mahdollinen) osoitus taiteen jumalallisuudesta.

On syytä muistaa, että Schlegel pitää johdonmukaisesti kiinni siitä, että romanttinen runous ei koskaan ole valmis, vaan aina ainoastaan ”tulossa/kehittymässä” (*im Werden*)²⁵. Tämä sopii yhteen sen ajatuksen kanssa, että absoluutti itse asiassa presentoituu yksinomaan toiminnassa, jatkuvasti ja vain tällä tavalla, vailla mitään lopullista tulosta. Schlegel vahvistaa tämän myös eräässä muistikirjamerkinnsään, joka kuuluu seuraavasti:

”Runouden ei-täydellistyminen [*Unvolle*] ajatukselle modernin (romanttisen) taideteoksen loputtomuudesta: jokainen teos sisältää jotain yllätyksellistä, mitä emme aiemmin ole tunteneet. Tämä on mahdollista jos otamme vakavasti ajatuksen kielen luovuudesta: jotain ennen näkemätöntä voi syntyä, tapahtua kielessä. Kuitenkaan tämä ei koskaan, minään hetkenä johda lopulliseen tulokseen, sillä jokainen seuraava teos on jälleen yritys tavoittaa se, mitä aiemmin ei ole tavoitettu (koska sitä ei ole ollut olemassa ennen luovan kielen aktia).²⁷”

Näin palataan Benjaminin kantaan, jonka mukaan absoluutista on romantikkoihmisillä jäljellä ainoastaan teosten moninaisuus, teokset, jotka heijastelevat toisiaan ja pysyvät reflektion piirissä. Heillä voidaan kuitenkin ajatella olevan myös jotain muuta, nimittäin kirjallisuus, joka koskaan realisoimatta absoluuttia, aina loputtoman fantasiansa avulla on juuri tavoittamaisillaan absoluutin. Romanttisen kirjallisuuden voidaan sanoa antavan aavistuksen ajattelumme muodon (eli reflektion) rajallisuudesta ja asioista tämän piirin ulkopuolella. Tähän mahdollisuuteen Schlegel käsitteäkseni viittaa muotoillessaan muistikirjaansa seuraavan huomautuksen:

”Ajattelu on valon, ilman, keskipäivän tuotetta. Kaikki runous siis aamuruskoa ja iltahämärää.”²⁸

Viitteet ja kirjallisuus

1. Mm. artikkeli ”The Sober Absolute: On Benjamin and the Early Romantics” on tärkeä omalle esitykselleni. Alunperin Studies in

Romanticism, 31, Winter 1992. Viittaa viimeisimpään julkaisuun teoksessa *Walter Benjamin and Romanticism*. Toim. Beatrice Hanssen & Andrew Benjamin. Continuum, New York 2002.

2. Gasché 1992/2002, 55.
3. Ibid., 59.
4. Menninghaas, Winfried, *Unendliche Verdoppelung. Die Frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987. Viime vuonna on myös julkaistu Menninghausin tätä aihetta käsittelevä artikkeli englannin kielellä otsikolla ”Walter Benjamin’s Exposition of the Romantic Theory of Reflection” teoksessa *Walter Benjamin and Romanticism* (ks. viite 2).
5. Gasché 1992/2002, 58.
6. Ibid., 59.
7. Benjamin, Walter, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik (1917)*, *Gesammelte Schriften* I.1. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, 47–48. Suomennos tässä, kuten muualla, omani.
8. Ibid., 48–49.
9. Gasché 1992/2002, 55.
10. Benjamin 1917/1974, 44.
11. Ibid., 45.
12. Ibid., 96.
13. Ibid.
14. Ibid., 97.
15. Ibid., 96.
16. Ks. Gasché 1992/2002, 67.
17. Ibid.
18. Ibid., 65.
19. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Toim. E. Behler, J. J. Anstett & H. Eichner. Schöningh, München/Paderborn 1959–1979. XIX, 25. Tästedes KFSA.
20. ”Allegoria on läheisintä sukua fantastiselle romaanille”. Ks. *Literary Notebooks 1797–1801*. The Athlone Press, London 1957, 948. Vastedes LN.
21. KFSA, XVIII, 179 (n:o 643, 1800–1801).
22. LN, 1261.
23. Ks. koko keskustelu KFSA, XXIV, 195–208.
24. Projekti ei siis tässä ole enää (kirjaimellisesti) kirjallinen, vaikka edellisen kirjeen mukaan raamattu on hänen kirjallisten projektiansa päämäärä.
25. KFSA, II, 182 (Athenäum-fragmentti n:o 116).
26. LN, 2090 (1800).
27. Vaikka Schlegel ei kehittele tätä ajatuskulkua näin pitkälle, eksplisiititesti, johtopäätökset ovat kuitenkin lähellä.
28. Kokonaisuudessaan: ”Das Schlafen und Träumen ist ein Zurück-sinken in den Schooss der Erde. Das Denken ist ein Erzeugnis des Lichts, der Luft, des Mittags. Alle Poesie also Morgenröthe und Abendrothe.” KFSA, XVIII, 179 (n:o 635, 1800–1801).



Dekonstruktio ja tekstin kontekstualisoiva lukeminen

Derridan dekonstruktiviseen tapaan lukea tekstejä ovat vaikuttaneet suuresti hänen varhaiset Husserl-tutkimuksensa. Derrida on sekä fenomenologisen tulkintatradition jatkaja että sen kriitikko. Miten tämä dekonstruktion kahtalaisuus vaikuttaa dekonstruoitavien tekstien kohtaamiseen ja niiden kontekstualisointiin? Suhde fenomenologiaan tuodaan artikkelissa esille erityisesti esittämällä dekonstruktio eräänlaisena husserlilaisena reduktiona. Avaan seuraavassa Derridan omaa toteamusta: "On totta, että minulle Husserlin tuotanto ja erityisesti epokheen käsite on ollut ja on yhä keskeinen välttämätön liike. Epokhe on implikoitu kaikessa, mitä yritän sanoa ja kirjoittaa. [...] Tämä ei tarkoita, että ajattelisin epokheen olevan viimeinen sana."¹

Artikkelin tavoitteena on hahmottaa ranskalaisen filosofin ja kirjallisuudentutkijan Jacques Derridan (1930–) näkemystä tekstin tulkinnasta suhteuttaen sitä esim. kirjallisuustieteessä nykyisin paljon keskusteltuun tekstin historialliseen kontekstualisointiin. Osoitan, miten Derrida korostaa tarvetta asettaa tulkittavat tekstit historiallisiin konteksteihin – ovat nämä tekstit sitten kaunokirjallisia, filosofisia, tieteellisiä, historiaa tai yhteiskuntaa käsitteleviä. Samalla hän kysyy itse "historian", "kontekstin" tai "tradition" käsitteiden sisältämiä olettamuksia.

Derridan dekonstruktion eräänlaisena perustana ovat hänen 1950- ja 60-luvuilla kirjoittamansa tutkimukset saksalaisesta fenomenologista Edmund Husserlista (1859–1938)². Näissä teksteissä muodostuu käsitteitä ja strategioita, jotka jäsentävät Derridan myöhempääkin tuotantoa. Siinä missä Husserl kysyy niitä ehtoja, jotka mahdollistavat arkisen ja tieteellisen havaitsemisen ja kokemisen mutta jotka jäävät arjessa ja tieteessä huomaamatta, siinä Derrida puolestaan kysyy niitä ehtoja, jotka mahdollistavat Husserlin fenomenologian mutta joita Husserl ei näytä huomaavan³. Näin Husserlin filosofia osoittautuu ongelmalliseksi, koska siinä oletetaan tietyt ehdot tutkimatta niiden pätevyyttä. Toisin sanoen Husserlin fenomenologinen konstruktio dekonstruoituu, kun sen osoitetaan perustuvan todistamattomille ennako-olettamuksille eikä olevan itseriittoinen, aukoton perusteluiden ketju. Täten Derrida kehittää fenomenologisen tradition tulkintamenetelmää edelleen siihen pisteeseen asti, että se kohdistetaan fenomenologiseen traditioon itseensäkin, jolloin Derridasta tulee sekä fenomenologisen tradition jatkaja että kriitikko. Tekstin huomaamattomien jäsenysperiaatteiden, ennako-olettamusten, paljastaminen säilyy keskeisenä Derridan lukiessa muitakin kuin Husserlin tekstejä.

Reduktio dekonstruktioita jäsentävänä periaatteena

Husserlin tulkintamenetelmän keskeinen työkalu on "fenomenologinen reduktio", jonka avulla siirrytään pois ns. "luonnollisesta ajattelutavasta" (*Natürliche Geisteshaltung*), joka on tyypillistä juuri arkiselle ja tieteelliselle havaitsemiselle ja kokemiselle. Luonnollisessa ajattelussa suuntaudutaan partikulaarisiin oloihin ja asioihin ja näiden suhteisiin, joiden olemassaolosta voidaan aina erehtyä. Näkemäni talo voi osoittautua kulissiksi, hallusinaatioksi tai voin olla unessa.⁴ Descartesia seuraten fenomenologisella reduktiolla yritetäänkin löytää varma perusta, eikä näin ollen oteta kantaa minkään luonnollisessa ajattelutavassa olevaksi oletetun olemassaoloon. Husserl toteaa luennoissaan *Fenomenologian idea. Viisi luentoa (Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen)*⁵:

"Palautetaan nyt mieleen kartesiolainen epäilevä tarkastelu. Kun muistetaan erehdyksen ja harhan moninaiset mahdollisuudet, saatan ajautua siinä määrin skeptisen epätoivon valtaan, että päädyn sanomaan: minulle mikään ei ole varmaa, kaikki on minulle epäilyttävää. Mutta heti on ilmeistä, ettei kuitenkaan kaikki voi olla minulle epäilyttävää. Sillä väittäessäni kaiken olevan epäilyttävää, on epäilyksetöntä, että väitän näin. Olisi siis mieleetöntä pitää kiinni universaalista epäilystä. Aina kun on tietty epäily, on epäilyksettömän varmaa, että minä epäilen."⁶

Ajatusaktini, *cogitatio*, on annettu minulle tässä ja nyt ilmiöinä, vaikka sitä ympäröivää maailmaa, johon ne viittaavat, ei olisikaan olemassa tai vaikka ajatusaktini erehtyisivät tuon maailman luonteesta. Ajatusaktini tunnisivat olevan sellaisia, millaisina ne näyttäytyvät minulle.

Reduktion avulla Husserl uskoo pääsevänsä tutkimaan näiden erityyppisten aktien, cogitatioiden, olemuksia, esimerkiksi sitä, mikä on tyypillistä havainto- tai muisteluakteilille. Tämän fenomenologisen tutkimuksen on tarkoitus olla mahdollista juuri siksi, että huomio on kääntynyt reduktion avulla maailmassa olemassa oleviksi mielletyistä olioista ja asioista itse akteihin, jotka vasta antavat mielen, merkityksen, noille olioille ja asioille. Luonnollisessa asenteessa ei Husserlin mukaan huomata esimerkiksi seuraavalaista ilmiötä, joka luonnehtii tavallisen havaitsemisaktin olemusta:

”Kun pidän silmällä tätä pöytää kiertäessäni sitä, kun asemani tilassa muuttuu koko ajan, minulla on jatkuvasti tietoisuus tämän yhden ja saman pöydän todellisesta läsnäolosta, pöydän, joka itse pysyy läpikotaisin muuttumattomana. Mutta pöydän havaitseminen muuttuu jatkuvasti, se on muuttuvien havaintojen jatkumo. Suljen silmäni. Muilla aisteillani ei ole yhteyttä pöytään. Nyt minulla ei ole mitään havaintoa siitä. Avaan silmäni, ja minulla on taas havainto. [...] Missään olosuhteissa se [havainto] ei palaa indviduaalisesti samana. Vain pöytä on sama, identtiseksi tiedostettuna synteettisessä tietoisuudessa, joka liittyy uuden havainnon muistettuun. [...] Havaitseminen [...] on [...] jatkuvassa tietoisuuden virrassa [*Fluss*] ja on itse jatkuvassa virrassa. Havainnon ”nyt” on jatkuvasti vaihtumassa viereiseksi tietoisuudeksi juuri menneestä, ja samalla uusi ”nyt” alkaa tulla esiin jne. Havaittu esine yleensä, myös kaikissa osassaan, puolissaan ja vaiheissaan, [...] on välttämättä transsendentti suhteessa havaintoon [...]. Sama väri ilmenee jatkuvissa *perspektiivisten väri vaihteluiden* moninaisuuksissa [*Mannigfaltigkeiten von Farbenabschattungen*]. [...] Yksi ja sama muoto [...] ilmenee aina uudestaan ”eri tavalla”, jatkuvasti muuttuvissa muodon perspektiivisissä vaihteluissa [*Gestaltabschattungen*].”⁷

Toisin sanoen, kiertäessäni pöytää havaitsemisaktini (*noesikset*) vaihtuvat jatkuvasti toisiksi; näen pöydän eri puolilta, eri hetkillä, vähän eri valossa, jolloin siitä saamani aistiaineskin (*hyle*) on koko ajan vähän erilaista. Voidaan puhua noesisten ja niiden sisältämien aistiainesten moninaisuudesta, mutta sellaiset ”merkitykset” tai ”mielet” (*Bedeutung, Sinn*) kuin ”väri”, ”muoto” tai ”pöytä” sinänsä auttavat syntetisoimaan havaintoaktini. Muun muassa ”pöydän” mielen ansiosta näen jatkuvasti saman pöydän, vaikka jokainen havaintoni eroaa toisesta ja vaikka jokainen aistiaines samalla eroaa jokaisesta toisesta aistiaineksestä. Luonnollisessa asenteessa en siis huomaa, etten ole pelkkä passiivinen ulkomaailman vastaanottaja vaan havaintoaktini osaltaan aktiivisesti ”tuottavat” havaitsemani objektin. Elleivät saamani aistiainekset syntetisoituisi, en voisi havaita yhtenäisiä objekteja vaan olisin heterogeenisten aistimusten kaaoksessa. Näin havaintoaktit, joissa tämä syntetisointi tapahtuu, ovat havaitsemisen mahdollisuuden ehtoja.

Derrida on luonnehtinut Husserlin luentaansa ”reduktion reduktioksi” (”une réduction de la réduction”)⁸. Keskeinen väitteeni onkin, että itse asiassa dekonstruktion toimintaa voidaan laajemminkin jäsentää juuri reduktion

»Derrida on luonnehtinut Husserlin luentaansa ”reduktion reduktioksi” (”une réduction de la réduction”). Keskeinen väitteeni onkin, että itse asiassa dekonstruktion toimintaa voidaan laajemminkin jäsentää juuri reduktion käsitteen avulla: toisaalta Derrida soveltaa dekonstruktiossa reduktion menetelmää, toisaalta hän osoittaa tuon menetelmän rajallisuuden, dekonstruoi itse menetelmän.»

käsitteen avulla: toisaalta Derrida soveltaa dekonstruktiossa reduktion menetelmää, toisaalta hän osoittaa tuon menetelmän rajallisuuden, dekonstruoi itse menetelmän. Husserlin dekonstruktion kohdalla – joka on eräänlainen ”proto-dekonstruktio” – Derrida tarkastelee Husserlin esittämällä tulkintamenetelmällä tuota tulkintamenetelmää itseään, jolloin Husserlin menetelmän ongelmat tulevat esille. Derridan dekonstruktio ei ole yksinkertaisesti kritiikin esittämistä, sen osoittamista, että Husserl olisi väärässä, vaan Derrida nimenomaan pitää Husserlin tulkintamenetelmää, reduktiota, eräässä mielessä välttämättömänä. Reduktion osoittautuminen ongelmalliseksi kertoo mahdottomuudesta ylipäätään saavuttaa absoluuttisen varmaa tulkintamenetelmää, eikä niinkään Husserlin henkilökohtaisesta epäonistumisesta filosofina. Reduktio on suoritettava, vaikka se ei ikinä voi päästä siihen absoluuttiseen varmuuteen, johon se määritelmällisesti pyrkii. Esimerkiksi Derridan kommentti vuonna 1999 julkaistussa haastattelussa tukee väitettäni reduktiosta dekonstruktion yhtenä keskeisenä punaisena lankana:

”On totta, että minulle Husserlin tuotanto ja erityisesti *epokheen* [yksi nimitys reduktiolle] käsite on ollut ja on yhä keskeinen välttämätön liike. *Epokhe* on implikoitu kaikessa, mitä yritän sanoa ja kirjoittaa. Sanoisin, että milloin tahansa ajattelen ja kirjoitan, yritän jatkuvasti harjoittaa sitä. [...] Tämä ei tarkoita, että ajattelisin *epokheen* olevan viimeinen sana. Minulla on sitä koskevia kysymyksiä, mutta uskon, että väitteen, arvoselman, sulkeistaminen [reduktiossa ei oteta kantaa olevaan suuntautuneen väitteen oikeellisuuteen tai virheellisyyteen, vaan tarkastellaan, minkä luonteinen väite on] ja fenomenalisuuteen kiinnitetty huomio on olennainen ja välttämätön ehto jokaiselle ottamalla askeleelle. On siis oikein sanoa, että olen tästä näkökulmasta uskollinen Husserlille.”⁹

Reduktiolla Husserl pyrkii siis saavuttamaan fenomenologisen tutkimuksen tilan, immanenssin, jossa erehtyminen, toisin kuin luonnollisessa asenteessa, ei olisi enää mahdollista. Immanenssissa ei tule olla enää mitään ennakkolettamuksia, todistamattomia näkemyksiä: jos nähdyllä

talolla oletetaan luonnollisessa asenteessa olevan esimerkiksi takaseinä, mikä voi osoittautua virheelliseksi olettamukseksi, fenomenologin tarkastelemilla akteilla ei Husserlin mukaan pitäisi olla näkymättömiä puolia, vaan ne näyttäytyvät sellaisina kuin ne todella ovat. Jos fenomenologian lähtökohtana olisi jokin ennako-oletamus, filosofi tulisi todennäköisesti vain kertoneeksi omalle historialliselle ja sosiaaliselle kontekstilleen tyyppillisistä näkemyksistä, eikä universaaleista, kaikkialla pätevistä välttämättömistä totuuksista. Kantin esimerkiksi voidaan väittää lähteneen liikkeelle newtonilaisesta fysiikasta, jolloin hänen postuloimansa kategoriat eivät olekaan, toisin kuin hän väittää, universaaleja, kaikkialla päteviä havaitsemisen ja ymmärtämisen mahdollisuuden ehtoja, transsendentaalisia ehtoja, vaan vain Kantin aikakaudelle tyyppillisiä maailman hahmotustapoja¹⁰. Husserlin näkökulmasta Kantilta puuttuu oikea filosofinen menetelmä, reduktio. Reduktio on menetelmä, jonka avulla tulisi päästä empiriasta, metafysiikan traditiota vaivanneesta spekulatiosta, ennakkoluuloista ja suhteellisuuksista aitoon filosofiaan, välttämättömien olemusten tutkintaan¹¹.

Filosofia siis eroaa Husserlin mukaan empiirisistä tieteistä siinä, että se pyrkii sanomaan jotakin yleispätevää, ajasta ja paikasta riippumatonta, niistä mahdollisuuden ehdoista, joiden puitteissa empiiriset, erehdyksille alttiit tieteet toimivat. Historismi filosofiana esimerkiksi väittää, että jokaisella aikakaudella ja kulttuurilla on sille ominaiset totuudet. Mutta tällöin historismi tulee itse väittäneeksi jotakin, jonka se olettaa mahdollisesti yleispäteväksi, tietystä ajasta ja paikasta riippumattomaksi, eli juuri että jokaisella ajalla ja paikalla on omat totuutensa. Tämä itse asiassa Husserlin mukaan osoittaa historismin ristiriitaisuuden.¹²

Mitä Derridan harjoittama reduktion menetelmän tutkiminen reduktion menetelmällä sitten tarkoittaa? Kun Husserl asettaa luonnollisen asenteen olettamukset sulkeisiin ja tarkastelee sitten noiden olettamusten luonnetta, miten esimerkiksi havaintoakti merkityksellistää kohteenaan olevan talon, Derrida asettaa puolestaan tämän Husserlin käyttämän sulkeistamisen menetelmän sulkeisiin ja tarkastelee, miten tämä menetelmä muodostaa oletettuja universaaleja ja välttämättömiä totuuksia aktien ja egon olemuksista. Jos Husserl etsii niitä mahdollisuuden ehtoja, jotka mahdollistavat luonnollisen asenteen aktit, Derrida etsii niitä mahdollisuuden ehtoja, jotka mahdollistavat tämän Husserlin suorittaman mahdollisuuden ehtojen etsimisen. Derridalle keskeisen Husserl-auktoriteetin Eugen Finkin¹³ käsitteitä soveltaen voidaan sanoa, että siinä missä Husserl kääntyy tarkastelemaan niitä operationaalisia ehtoja, joita luonnollisessa asenteessa ei tematisoida¹⁴ – eli kääntyy tematisoidusta talosta aktiin –, niin siinä Derrida kääntyy tarkastelemaan niitä operationaalisia käsitteitä, jotka puolestaan mahdollistavat Husserlin filosofian mutta joita Husserl ei itse tematisoi.

”Vapaa variaatio” (*freie Variation*) on kenties Husserlin selkeimmin esittämä menetelmä *eidoksen*, olemuksen, löytämiseksi reduktiossa¹⁵. Jos esimerkiksi etsitään näkemisaktin olemusta, voidaan käydä läpi kokeilemalla ja kuvittelemalla mitä erilaisempia akteja, joita voidaan vielä kutsua näkemisakteiksi, ja tällöin tavoitteena on löytää tietty invarianssi, joka luonnehtii kaikille näkemisakteille yhteistä olemusta. Ei siis pitäisi voida kuvitella näkemisaktia, jolla ei olisi tätä

invarianttia olemusta.¹⁶ Esimerkiksi etsittäessä näkemisaktin mahdollisen objektin olemusta voitaisiin kenties väittää, että voin nähdä värejä, muotoja, mutta en esimerkiksi ääniä. Tämän mahdottomuuden voitaisiin sitten sanoa olevan invarianssi, joka luonnehtii kaikkia mahdollisia näkemisakteja. Akti ei voisi olla enää näkemisakti, jos sen objekti olisi jokin ääni. Derrida toteaa: ”[...] variaatiolla ja reduktiolla [...] on *de facto* lähtökohtansa faktuaalisuudessa”¹⁷. Tarvitaan faktuaalisia akteja tai ilmiöitä joita varioida, mutta näillä yksittäisyysillä tulisi Husserlin mukaan olla merkitystä ainoastaan *esimerkkeinä*; variaatiossa käytetyt partikulaarisuudet ilmentävät invarianttia olemusta, jonka ei pitäisi olla riippuvainen mistään tietystä partikulaarisesta¹⁸. Mitä tahansa näkemisakteja otettaisiinkaan variaation lähtökohdaksi, jo saavutetun invarianssin ei tulisi menettää validiuttaan.

Mutta Derrida näkee Husserlin ajautuvan tässä ongelmiin. Eikö se, että fenomenologi joutuu toimimaan jonkin faktisen, ennalta annetun pohjalta, mahdollista erehtymistä, aivan kuten luonnollisessa asenteessa edessäni oleva yksittäinen talo saattaa osoittautua erilaiseksi?¹⁹ Jotta variaatio voisi alkaa, täytyy olla jo tietty käsitys näkemisaktista, jotta näkemisakteiksi kutsuttavia akteja voitaisiin varioida. On valittava *jotain* jota varioida. Mitä jos Husserlin käsitys aktin sinänsä luonteesta onkin hänen ajalleen tyyppilinen näkemys aktista, jolloin hän ei tulisikaan löytäneeksi mitään universaalisti pätevää? Korostaako hän esimerkiksi liikaa subjektin aktiivisuutta aktin tapahtumassa tai aktin tietoista luonnetta?²⁰

Heidegger on tunnetusti kritisoinut Husserlia siitä, että tämä näkee aktit ensisijassa objekteja kontemploivina, vaikka tällainen tieteellinen objektien tarkastelu on tyyppilistä vain yhdenlaisille, sekundaarisille akteille; kun esimerkiksi vasaroin, en tarkastele vasaraa objektina sinänsä, vaan olen suuntautunut kohti vasaroinnin päämäärää, esimerkiksi valmistuvaa vajaa²¹. Joka tapauksessa Husserlinkin on siis lähdeittävä liikkeelle joistakin käsitteistä, joita hän ei voi tematisoida, koska jokainen tematisointi edellyttää aina operationaaliset, annettuina otetut, käsitteensä. Näin jo jokin konstituoitunut, ennako-oletusten joukko, on reduktion mahdollisuuden ehto, jolloin tämä mahdollisuuden ehto tekee reduktion puhtaana mahdottomaksi. Reduktion mahdollisuuden ehto on siis samanaikaisesti sen mahdottomuuden ehto; reduktion variaatiomenetelmä edellyttää ennako-olettamuksista vapaan tilan lähtökohdakseen, vaikka samalla se edellyttää myös jo jonkin konstituoituneen, jotta se voisi menetelmän alkaa. Mutta eikö Husserl juuri pyri variaation menetelmällä kohti esimerkkeinä toimivien aktien tai ilmiöiden tematisointia? Alussa esimerkkien olemus, niiden ilmentämä invarianssi, ei olekaan näkyvässä, mutta varioidin jälkeen kylläkin.

Ongelmana on kuitenkin esimerkkien rajallisuus: miten taata se, että kun etsitään näkemisaktin jotakin invarianssia, myöhemmin ei tule esille jotakin vastaesimerkkiä, joka ei tullut fenomenologin mieleen mutta joka on kuitenkin näkemisakti ja jolla samalla ei ole sitä invarianssia kuin fenomenologin kokeilemilla akteilla? Esimerkiksi Heidegger on siis pyrkinyt esittämään tällaisia vastaesimerkkejä. Derrida viittaa rajallisuuteen kirjoittaessaan: ”Variaation tekniikan tarkoituksena eideettisessä luennassa ei ole koskaan ollut käydä tyhjentävästi läpi mahdollisten aktien moneutta”²².

Tämä on tietysti itsestään selvää Husserlille: fenomenologi ei voi käydä läpi koko äärettömyyttä, vaan joutuu operoimaan rajallisilla esimerkeillä. Mutta Husserl ei näytä tunnustavan tästä seuraavia ongelmia: fenomenologi pyrkii osoittamaan rajallisilla esimerkeillä jotakin rajatonta, kaikkialla ja kaikissa kuviteltavissa tapauksissa pätevää. Koska kaikki mahdolliset tapaukset eivät ole läsnä variaation prosessissa, husserlilainen fenomenologi ei voi taata, että variaation lopussa on todella löytynyt esimerkiksi kaikkia mahdollisia näkemisakteja koskeva invarianssi, olemus. Kenties tuo olemus luonnehtiikin vain fenomenologin valitsemaa näkemisaktien joukkoa, jolloin kyseessä onkin satunnainen, esimerkiksi vain tietynlaisia tieteellisiä havaintoakteja luonnehtiva piirre, eikä universaali välttämättömyys. Jonkin universaalien luonteesta emme juuri voi saada varmuutta, koska se ei ole annettu meille sinänsä. Derrida on käyttänyt muotoilua: "[...] olemuksen [*l'essence*] ja satunnaisen [*l'accident*] loputon vaihtelu"²³. Toisin sanoen esimerkit ovat eräänlaisia merkkejä, ja koska merkki viittaa johonkin poissaolevaan²⁴, tässä tapauksessa äärettömään olemukseen, voi merkki aina johtaa harhaan. Variaatio ei voi koskaan saada haltuunsa etsimäänsä olemusta sinänsä, vaan tämä näyttäytyy aina esimerkkien kautta, inadekvaatisti, jolloin voimme aina erehtyä olemuksen luonteesta. Reduktio tai variaatio ei voi siis paeta ajallisesti ja paikallisesti määrittynyttä kontekstia, jossa se toimii, jolloin Husserlin tavoittelema universaalisti pätevä, "äärettömän" filosofian ideaalikin lykkääntyy loputtomasti. Fenomenologia on näin ollen Derridan mukaan "jännittynyt" (*tendue*) rajallisen ja rajattoman välille²⁵.

Derrida mainitsee empirismin klassikon David Humen merkityksen Husserlille, mutta Derrida-tutkimuksessa tämän maininnan merkitystä ei juurikaan ole otettu huomioon²⁶. Yksi tapa lukea Derridan Husserl-dekonstruktioita on mieltää Derridan dekonstruktioa explikointina Husserlin kamppailusta Humen filosofian kanssa. Husserl esittää tunnetusti Humesta eroavan näkemyksen havaitsemisesta todetessaan, että havaintomme kohteena on "ulkoisessa maailmassa" oleva objekti eikä mikään mielen sisäinen representaatio tai aistiaines tuosta kohteesta. Mutta Hume astuu takaovesta sisään, kun Husserl toteaa kaikkien luonnollisissa asenteissa havaittujen ja koettujen objektien olevan inadekvaatisti annettuja. Vaikka havaitsisin edessäni olevan talon sinänsä, enkä humelaisesti mitään mielessäni olevaa kuvaa siitä, talo on kuitenkin annettu minulle aina vain tietystä näkökulmasta: kierrän taloa, astun sisään, mutta talon lopullinen olemus pakenee aina – seinät saattavat olla lahot, lattian alla on hometta, olen unessa. Toisin sanoen talo on annettu minulle siitä saamieni aistihavaintojen kautta, jolloin aistihavainnot ovat eräänlaisia merkkejä talosta "sinänsä", sen olemuksesta. Derrida viittaakin Husserlin *Ideen I* -teoksen kohtaan, jossa Husserl tunnustaa, että aisteille ilmenevä objekti on "[...] tietystä määrin merkki itsestään [*Zeichen für sich selbst*]"²⁷.

Objektit ilmenevät havaitsijalle yksittäisten havaintoaktien kautta, jolloin havaintoaktissa oleva kohteesta saatu aistimus on eräänlainen merkki koko kohteesta. Näin ollen jokainen kohteen havaitseminen tai kokeminen saattaa erehdyttää meitä kohteen olemuksen suhteen. Tämän vuoksi Husserl väittää, että luonnollisen asenteen, esimerkiksi luonnontieteen, väittämiä luonnehtii erehtyväisyys,

»Se että aurinko on noussut joka päivä ei takaa että aurinko nousisi seuraavana päivänä. Siksi Husserl tietysti painottaa, ettei reduktiossa ja variaation menetelmässä ole kyse induktiivisesta päättelystä, vaikka varioitavia esimerkkejä on vain rajallisesti.»

fallibilismi. Luonnontieteen väitteitä voidaan joutua aina korjaamaan tai kokonaan muuttamaan uusien havaintojen myötä. Husserl siis allekirjoittaa luonnollisen asenteen kohdalla tietystä määrin Humen näkemyksen induktiivisen päättelyn fallibilismista. Hume painottaa, miten yleiset käsitteet tai ideat on muodostettu yksittäisten havaintojen tai impressioiden avulla, jolloin ei ole takeita yleistysten tai ideoiden totuudellisuudesta. Se että aurinko on noussut joka päivä ei takaa että aurinko nousisi seuraavana päivänä.²⁸ Siksi Husserl tietysti painottaa, ettei reduktiossa ja variaation menetelmässä ole kyse induktiivisesta päättelystä, vaikka varioitavia esimerkkejä on vain rajallisesti. Husserl pyrkii löytämään absoluuttisen varman tiedon alueen, fenomenologian, joka ei olisi altis humelaiselle kritiikille, peruuttamattomalle fallibilismille. Derrida taas osoittaa, että Husserl ei onnistu vastaamaan tähän Humen asettamaan haasteeseen.

Ongelma on vanha Husserl-tutkimuksen piirissä. Derridalle ja koko ranskalaiselle fenomenologian traditiolle keskeisessä teoksessa *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930)²⁹ Emmanuel Lévinas korostaa, miten puhtaiden olemusten muodostamisessa ei ole Husserlilla kyse induktiivisista totuuksista, jotka ovat ominaisia empiirisille tieteille. Voin havaita empiirisesti joutsenia ja todeta "kaikki joutsenet ovat valkoisia". Mutta koska tämä väite on muodostettu induktiivisesti, voi se osoittautua vääräksi. Saatan törmätä seuraavana päivänä mustaan joutseneen. Husserlin "olemusintuitio" (*Wesensschau*), johon variaatio tähtää, pyrkiiikin siis löytämään ilmiöiden olemuksen tarttumalla niiden todelliseen, välttämättömään luonteeseen ilman induktiivista, vain todennäköisyyden antavaa päätelyä.³⁰

Husserl kirjoittaa puhtaista olemuksista tai universaaleista: "Kun nämä puhtaat universaalit on tuotu esille [...], ne ovat puhtaita itseäänselvyyksiä, joita voidaan testata milloin tahansa kysymällä, onko ajateltavissa, että ne [universaalit] olisivat toisin, ilman että oivalluksessa ilmenisi ristiriita tai absurdius"³¹. Variaatioissa tutkittava ilmiö ei olisi enää se ilmiö, jota tutkitaan, jos tietty universaali ei luonnehtisi sen olemusta. Toisin sanoen ilmiö menettäisi identiteettinsä, jos sitä luonnehtivan universaalien voitaisiin kuvitella olevan toisin. Esimerkiksi, kuten edellä muotoilin, näkemisakti ei ehkä olisi enää näkemisakti, jos sitä ei luonnehtisi universaali, jonka mukaan sen objekti ei voi olla

ääni. Näin fenomenologiset totuudet eivät olisi luonteeltaan induktiivisia, vaan paljastaisivat ilmiön identiteetille välttämättömän olemuksen.

Mutta tämä Husserlin ratkaisu voidaan jälleen kyseenalaistaa. Se, että löydämme tietyn identiteetin, merkityksen, ei tarkoita, etteikö tuo identiteetti tai merkitys voisi olla väärä. Väärälläkin väittämällä on tietty identiteetti, koska eihän sitä muutoin voitaisi koetella tai todeta vääräksi. Husserl toteaa tämän olevan selviö reaalisia objekteja koskevien empiiristen, induktiivisten, väittämien kohdalla. Väittämällä ”auto on nopein kulkuneuvo” on tietty merkitys, identiteetti, mutta tuo merkitys ei tietenkään ole enää validi.³² Husserl siis erottaa fenomenologiset totuudet tällaisista yleistyksistä, mutta vaikka tämän erottelun mielekkyyden tunnustettaisiin, onko silti perusteita nähdä erottelun keskeisenä tekijänä fenomenologisten totuuksien *absoluuttinen* varmuus? Esimerkissämme se mikä tuntui luonnehtivan universaalisti näkemisaktin olemusta ja identiteettiä, osoittautuikin tyyppilliseksi vain tietyille näkemisakteille. Fenomenologin mielikuvitus ei ollut tarpeeksi joustava, ja vastaesimerkki jäi löytämättä, kunnes Heidegger esitti sellaisen. Derrida viittaa esimerkiksi runouteen yllättävien vastaesimerkkien paikkana³³.

Runossa voi hyvinkin löytyä mieli ääneen suuntauneelle näkemisaktille. Husserl ei siis voi taata, etteikö löydetty identiteetti, invarianssi, olisi vain hänen sosiohistorialliselle kontekstilleen ominainen ennakkoluulo. Fenomenologisetkin totuudet ovat lopulta eräissä mielessä induktiivisia, jännittyneinä rajallisen ja rajattoman välillä. Levinas siis kuvaa sen, mitä Husserl pyrki tekemään, mutta tämä ei estä humelaisia kysymyksiä, jotka on asetettu Husserlin omista teksteistä, vastustamasta noita pyrkimyksiä. Niin empiiriset objektit kuin fenomenologiset totuudetkin on annettu vain ”merkkien” (*marque*) tai ”jälkien” (*trace*) kautta.

Induktion ongelma liittyy Husserlin idean käsitteeseen. Husserlin ns. ”idea kantilaisessa mielessä” luonnehtii Derridan mukaan ideaalisuutta yleensä, ja ongelma on – Derrida viittaa Finkiin – että tämä ”idea kantilaisessa mielessä” ei tematisoidu Husserlin fenomenologiassa vaan toimii vain operationaalisesti³⁴. Kun esimerkiksi näen sellaisen objektin kuin talon, minulla on talon idea, jonka avulla talosta saamani heterogeeninen aistiaines syntetisoi ja edessäni konstituoi yksi objekti, talo. Husserl kuitenkin erottaa ideasta eidoksen, olemuksen³⁵. Millainen edessäni oleva talo on, mikä on idean olemus, muuttuu ja lykkääntyy loputtomasti, kun saan talosta uusia havaintoja.

Talo on annettu havainnossani, mutta se on annettu inadekvaatisti, sen olemus lykkääntyy. Derridan sanoin ”[...] vain ideasta on määrittynyt ilmeisyys [*d'évidence déterminée*], ei siitä mistä idea on idea”³⁶. Äärettömän idean, idean kantilaisessa mielessä, sisältö ei ole annettu millekään intuitiolla. Tässä tulee itse asiassa esille *différance* liike: erilaiset aistiainekset (*hylet*) jotka saan talosta samaistuvat keskenään siinä mielessä, että ne viittaavat samaan taloon, muotoutuvat saman idean esiintymiksi, mutta samalla lykkääntyy loputtomasti vastaus siihen, mikä on sen idean olemus, johon ne kuuluvat, mikä on se samuus, jonka ne jakavat³⁷. Eideettisen variaationkin tulos on idea, koska sillä on tietty identiteetti ja se on välitettävissä, ja näin se ei

»Tekstin rakenteen tai operationaalisten ehtojen paljastaminen on tekstin mahdollisuuden ehtojen paljastamista, jolloin ne tekstit – kuten esimerkiksi Husserlin fenomenologiset kirjoitukset – jotka pyrkivät universaaliin varmaan pätevyyteen, osoitetaankin ehdollisiksi, riippuvaisiksi niistä ajankohdalleen tyyppillisistä empiirisistä käsitteistä, joilla ne joutuvat operoimaan.»

Derridan mukaan voi lopulta välttyä tältä *eidoksen* lykkääntymiseltä; kyse on ”ideasta kantilaisessa mielessä”. Toisin sanoen Husserlin ideat rakentuvat induktiivisesti, rajallisten esiintymien, esimerkkien, merkkien pohjalta. Näin fenomenologi voi aina erehtyä tarkastelemaansa ilmiön olemuksesta, vähän samoin kuin reaalisen talon tarkastelija, kun talo osoittautuu kulissiksi; sekä luonnollisen että fenomenologisen asenteen tietoa luonnehtii siten juuri humelainen fallibilismi. Husserlin tavoite luoda spekulatiosta vapaata, aitoa ja universaalisti pätevää metafysiikkaa jää toteutumatta.

Myöhemmätkin Derridan suorittamat dekonstruktiot, joiden kohteena ei enää ole välttämättä Husserl, voidaan mieltää dekonstruoitavan tekstin menetelmällisten, operationaalisten, käsitteiden paljastamisiksi. Tekstin teemaa, väitettä jonka teksti tulkitsejan mukaan näyttää etualaistavan, ei oteta sellaisenaan, vaan se asetetaan sulkeisiin, jolloin seuraa reduktion vaihe, jota voidaan kutsua eideettiseksi, eli teeman rakenteen tai rakentumisen tutkimiseksi. John Barthin *Matkan pää* (*The End of the Road*, 1958) esimerkiksi käsittelee temaattisesti mm. relativismin ja nihilismin kysymyksiä, mutta voidaan tutkia myös romaanissa rakentuvaa naiskuvaa, sen sidoksisuutta romaanin tapahtumahetken sosioekonomiseen kontekstiin, jota romaanissa ei niinkään eksplikoida³⁸. Näin Derrida ei suinkaan laiminlyö tekstin teeman tutkimista, sen tutkimista, mitä teksti tarkoittaa, ”halua sanoa” (*vouloir-dire*) tai mitä tekstin tekijän tulkitaan ”haluavan sanoa”³⁹, vaan päinvastoin tekstin operationaalisten käsitteiden tutkiminen edellyttää teeman mahdollisimman tarkkaa selvittämistä. Dekonstruktio ei ole tekstin ulkokohtaista kritiikkiä, jonkinlaista tekstillä tehtävää väkivaltaa, vaan tekstin ”itsensä” mahdollisimman tarkkaa tutkimista: ”[...] ’dekonstruktio’ on [...] epävakautumisen liike, jos niin voisi sanoa, ’asioissa itsessään’ [...]”⁴⁰. Tekstin rakenteen tai operationaalisten ehtojen paljastaminen on tekstin mahdollisuuden ehtojen paljastamista, jolloin ne tekstit – kuten esimerkiksi Husserlin fenomenologiset kirjoitukset – jotka pyrkivät universaaliin varmaan pätevyyteen, osoitetaankin ehdollisiksi, riippuvaisiksi niistä ajankohdalleen tyyppillisistä empiirisistä käsitteistä, joilla ne joutuvat operoimaan.

Tässä on yksi selkeä tapa ymmärtää Derridan luonnehdintaa toiminnastaan *kvasi-transsendentaalisena* (*quasi-transcendental*)⁴¹: mahdollisuuden ehtojen tutkiminen on transsendentaalifilosofiaa, mutta koska absoluuttiseen

varmuuteen pyrkivä teksti tai teoreettinen tai filosofinen järjestelmä ei kykene perustelemaan aukottomasti noita ehtoja, ennako-olettamuksiaan, mahdollisuuden ehtojen paljastaminen on samalla tuon tekstin tai järjestelmän täydellisyyden tai universaalisuuden mahdottomuuden paljastamista. Tekstillä on perusta, joka mahdollistaa sen mutta jota se ei kykene perustelemaan. Näin Derridan voitaisiin sanoa ajatelleen transsendentaalisen käsitettä jossain mielessä pidemmälle kuin Kant tai Husserl. Hän esittää erityisesti Husserlin kohdalla, että tämä kirjoittaa transsendentaalisen käsitteestä kuitenkin huomioimatta täysin seurauksia.

Husserl uskoo jonkinlaiseen empiiriseen havaitsemiseen reduktiossa, jossa fenomenologin tulisi nähdä ilmiöiden olemukset sellaisina kuin ne todella ovat; tähän olisi juuri fenomenologisen tiedon absoluuttista varmuutta. Husserl puhuu ”ennako-olettamuksettomuuden periaatteesta” (*Prinzip der Voraussetzungslosigkeit*)⁴², mihin liittyy kuuluva vaatimus, jonka mukaan on palattava ”asioihin itseensä” (*auf die Sachen selbst*)⁴³. ”Itse asioiden” tulisi paljastua ilman välittävää ja erehdyksen mahdollistavaa representaatiota, eli presentaation ja representaation, läsnäolon ja esittämisen, tulisi kohdata, jolloin fenomenologin katse ei olisi *rajallinen*, ehdollinen, riippuvainen kulloisistakin esimerkeistä⁴⁴.

Mutta samalla Husserl tulee korostaneeksi, miten tietynlainen perspektivismi ja merkitysten avoimuus luonnehtii intuitiota, näkemistä, yleensä; intuitio on ehdollista, epäadekvaatin havainnon antavaa ja siten erehtyvää. Tämän näimme juuri idean käsittelyn yhteydessä: idea muodostaa suhteen tarkoitettuun objektiin, on tämä objekti sitten reaallinen talo tai oletettu universaali invarianssi, mutta idean olemus on jatkuvassa muotoutumisen ja muutoksen tilassa. Husserl tunnustaa tämän epäadekvaattisuuden pätevän subjektin itsensäkin (*egon*) havaitsemiseen: minä muotoutuu ajallisessa jatkumossa, jolloin minän idea samanlaistaa erilaiset kokemukseni *saman* minän kokemukseksi, mutta koska minän ajallinen ”virta” on äärimmäisen heterogeeninen ja jatkuvassa muutoksen tilassa, ei minän olemuskaan (*eidös*) määriy lopullisesti⁴⁵. Tällöin on ongelmallista, että Husserl pyrkii samalla juuri *egon* ja sen aktien kohdalla postuloimaan varman evidenssin antavan intuition; aktini piti olla sellaisia, kuin miltä ne minulle näyttävät, mutta nyt niidenkin olemus näyttää lykkääntyvän⁴⁶. Egosta ja sen akteista piti juuri löytyä Husserlin etsimä varma perusta.

Derridan Husserl-luenta siis osoittaa – vastoin joitakin Husserlin temaattisia väitteitä – , että jokaisella filosofisella, historiallisella, yhteiskunnallisella tai kirjallisuustieteellisellä tulkinnalla, samoin Derridan omilla tulkintoilla, on omat kvasi-transsendentaaliset ehtonsa, jotka tekevät tulkinnasta rajallisen, sitovat sen traditioon, tiettyyn historialliseen kontekstiin. Fenomenologikaan ei voi päästä läpinäkyvyyden tilaan, eli tilaan, jossa hänellä olisi täydellinen intuitio oman toimintansa ehdoista. Joudumme aina toimimaan jonkin ennakkoluulon varassa, jossakin traditiossa, jolloin mikään järjestelmä ei voi osoittaa olevansa välttämättä tosi. Dekonstruktio voidaan siis nähdä myös eräänlaisena genealogiana, jossa universaalisuuteen pyrkivän järjestelmän jonkin käsitteen osoitetaan olevan passiivisesti, ilman perusteluja omaksuttu, empiirinen, aikaansa sidottu.



Derrida näyttää transsendentaalisen lukutavan päättämättömyyden: ei ole Husserlin etsimää immanenssia, hetkeä, jolle ei puolestaan voitaisi etsiä mahdollisuuden ehtoja, eli operationaalisia käsitteitä. Siten totalisointiin ja yleispätevyyteen pyrkivä filosofia ajautuu tietynlaiseen *sulkeumaan*, filosofian problemaattisuuteen: filosofia onkin aina sidoksissa aikaansa, kontingenttiin, empiiriseen, ja siten sitä luonnehtii rajallisuus yleispätevyyden sijaan. Sama ongelmallisuus koskee myös totalisoivaa luonnontiedettä, arkiajattelua ja tekstintulkintaa.

Paitsi että dekonstruktion paljastama tekstin ”eideettinen”, operationaalinen rakenne on – toisin kuin Husserlin tavoitteessa – paikallinen ja historiallinen, samoin derridalainen rakenteen tarkastelu itse ei voi toimintana päästä siihen ennako-olettamuksettomuuden tilaan, mihin Husserl pyrki, koska Derridan suorittamat luennat sisältävät puolestaan omat operationaaliset käsitteensä. Tässäkin mielessä dekonstruktio on kvasi-transsendentaalista: transsendentaalista tutkimusta suorittavan tulokset ovat, toisin kuin on pyrkimys sekä Husserlin että Kantin transsendentaalifilosofioissa, luonteeltaan paikallisia. Näin dekonstruktiokaan ei voi varmuudella osoittaa sen paremmin tekstin temaattista kuin operationaalistakaan tasoa. Tarkastelun tulokset ovat riippuvaisia tarkastelijaa hallitsevista ehdoista.

Tekstin temaattisen ja operationaalisen tason tutkiminen vaatii tekstin kontekstuaalisointia. Derrida kirjoittaa esimerkiksi Rousseauin tutkimisesta:

”[...] Täytyy ymmärtää ja kirjoittaa, jopa kääntää ranskaa niin hyvin kuin mahdollista, tuntea niin hyvin kuin mahdollista Rousseauin korpus ja kaikki sitä määrittävät kontekstit (kirjalliset, filosofiset, retoriset traditiot, ranskan kielen, yhteiskunnan, historian historia [...]). Muutoin voisi itse asiassa sanoa mitä tahansa,

enkä ole koskaan hyväksynyt minkä tahansa sanomista tai rohkaissut muita siihen [...].⁴⁷

Jotta ymmärtäisi ilmaisun tai tekstin merkityksen, sen mitä ”halutaan sanoa”, täytyy ilmaisu tai teksti kontekstualisoida, aivan kuten Derrida on tehnyt Husserlin kohdalla tai Rousseau’n kohdalla *De la Grammatologie* -teoksessa (1967). Husserlin koko tuotanto, kysymykset joihin hän pyrkii vastaamaan, traditio jossa hän toimii, ovat olennaisia yksittäisten kuvausten ja argumenttien ymmärtämiseksi. Mutta tämä tekstin teeman (”halun sanoa”) huomioonottaminen ei välttämättä tarkoita, että huomiomme olisi kiinnittynyt juuri tekijällä olleeseen intention. Dekonstruktion lähtökohtana voi myös olla jokin enemmän tai vähemmän tulkintatraditiossa vakiintunut luenta teoksen teemasta⁴⁸. Tällöin voidaan osoittaa, että teksti tarjoaa myös vaihtoehdoisen lukutavan traditionaaliselle tulkinnalle. Esimerkiksi länsimaisen kaanonin teksteistä voidaan nostaa esille rodullisia tai seksuaalisia identiteettejä, joita tulkintatraditio ei ole pitänyt olennaisina mutta jotka kuitenkin ovat tekstissä ”itsessään” olevia ”toiseuksia”. Tekstin kontekstualisointi, paikantaminen, ei siis ole välttämättä tekijän intention etsimistä, vaan siinä olevien merkitysten etsimistä, on tekijä sitten ollut niistä tietoinen tai ei. Lisäksi tekijän intentio ei tietenkään ole koskaan suoraan saavutettavissa, vaan voimme muodostaa siitä ainoastaan tulkintoja, ja toiseksi tekijän identiteetti tai hänen tarkoittamansa merkitys ei ole täysin määrittynyt tekstin kirjoitustilanteessaan. Subjektin muodostuessa ajallisesti ja reflektoidessaan itseään erilaisin representaatioin tulkitsee subjekti itsekin itseään saaden mahdollisesti ristiriitaisia tulkintoja ja tullen mahdollisesti vasta paljon myöhemmin tietoiseksi joistakin intentioistaan; kuten Husserlin kohdalla todettiin, minänkin idean sisältö pakenee lopullista paljastumista. Ei ole ollut mitään puhtaasti läsnäolevaa Rousseaut, vaan Rousseau on ilmennyt itselleenkin tulkintaa vaativin representaatioin. Näin ei ole lopullista vastausta siihen, mitä tekijä todella tarkoitti.⁴⁹

Teksti ei siis ole sen paremmin tekijän oletetun intention tai tarkoituksen kuin minkään tekstistä luetun teemankaan kontrolloitavissa. Derrida kirjoittaa: ”kirjoittaja kirjoittaa kielellä ja logiikalla, jonka varsinaista systeemiä, lakeja ja elämää hänen diskurssinsa ei voi määritelmällisesti täysin hallita. [...] Ja luennan täytyy aina pyrkiä tiettyyn kirjoittajan havaitsemattomaan suhteeseen sen välillä, mitä hän [kirjoittaja] hallitsee käyttämänsä kielen kaavoista ja mitä ei.”⁵⁰ Dekonstruktioivinen luenta paneutuu juuri tekstin operationaalisen ja temaattisen tason väliseen suhteeseen. Operationaaliset käsitteet antavat tekstille, sen tematiikalle tietyn mielen, aivan kuten Husserl uskoi pystyvänsä havaintoaktia tarkastelemalla osoittamaan, mistä luonnollisessa asenteessa tapahtuvassa talon havaitsemisessa on todella kyse. Taloon keskittynyt havainto on itse sokea intentionaalisen aktinsa todelliselle luonteelle, eikä tekijäkään tarkastele operationaalisia käsitteitään. Siten hänen tekstinsä merkitysrakenne ei ole hänelle itselleenkaan täydellisesti määrittynyt, läpinäkyvä. Tekstin merkitys, olemus, on olennaisella tavalla avoin.

Jos esimerkiksi sanon ”uusi autoni on punainen”, olen todennäköisesti keskittynyt autoni värin ilmoittamiseen

»Derrida näyttää transsendentaalisen lukutavan päättämättömyyden: ei ole Husserlin etsimää immanenssia, hetkeä, jolle ei puolestaan voitaisi etsiä mahdollisuuden ehtoja, eli operationaalisia käsitteitä. Siten totalisointiin ja yleispätevyyteen pyrkivä filosofia ajautuu tietynlaiseen sulkeumaan, filosofian problemaattisuuteen: filosofia onkin aina sidoksissa aikaansa, kontingenttiin, empiriseen, ja siten sitä luonnehtii rajallisuus yleispätevyyden sijaan.»

keskustelukumppanilleni; olen tematisoinut kysymyksen väristä. Mutta samalla olen käyttänyt esimerkiksi termiä ”auto” operationaalisesti, sitä sen kummemmin tematisoimatta. Tämä termi on kuitenkin täynnä historiallisia kerrostumia, lukemattomien synteisien, merkityksellistämiskäytännön tulos: oletan esimerkiksi tunnetuksi, että termillä viitataan tietynlaiseen motorisoituun kulkuneuvoon, joka on kehittynyt 1800-luvun lopulta lähtien. Käytän siis termiä passiivisesti, avaamatta sen kaikkia merkityssisältöjä, mutta juuri noiden operationaalisten merkityssisältöjen avulla pystyn aktiivisesti tarkoittamaan, tematisoimaan värikysymyksen. Derridan mukaan aina on jo jotain konstituoitunutta, passiivisesti otettua, kun aktiivinen tarkoittaminen alkaa. Jos esimerkiksi kysyn, onko kaukana näkyvä hahmo ”mies” vai ”nainen”, olen jo omaksunut historiallisesti muodostuneet termit ”mies” ja ”nainen”. Näin ollen se, mitä kirjoittaja ei hallitse, mahdollistaa sen, mitä hän hallitsee. Ja tutkija voi juuri avata niitä operationaalisia merkityssisältöjä, jotka eivät tematisoidu tekstissä. Tekstissä ilmenevän termin ”auto” kautta voidaan esimerkiksi tutkia sitä koko yhteiskuntarakennetta, joka antaa ”autolle” sen merkityksen. Samoin edellä mainitusta Barthin romaanista voidaan lukea naiseen liitettyjen määreiden genealogiaa, niitä historiallisia merkityssisältöjä, joita nämä määreet kantavat, ilman että romaani itse olisi tematisoinut nuo määreet.

Se että aina on jo jotain konstituoitunutta, tarkoittaa, että husserlilaisittain ilmaisten passiivinen synteisi on aktiivisen synteisin mahdollisuuden ehto⁵¹. Nietzsche puolestaan kirjoittaa: ”jokainen käsite muodostuu erilaisten samanlaistamisesta”⁵². Herakleitoslaisesti voimme sanoa, että tietystä mielessä kaikki eroaa kaikesta: jokainen kivi on hieman erilainen kuin kaikki toiset kivet (jollei muuten niin sijaintinsa ja materiaalsuhteen), jokainen ihminen eroaa toisesta, jokainen solu, jokainen mustetahra

toisesta; maailma on ikään kuin erilaisuuksien, singulaarisuuksien virta. Nietzschen oma esimerkki toteaa jokaisen puun lehden olevan erilainen, minkä lehden käsite voi saada meidät unohtamaan. Täysin identtisiä lehtiä ei löydy – jälleen jokainen lehti eroaa toisesta ainakin sijainniltaan. Voitaisiin lisätä, että jokainen yksittäinen lehtikin eroaa itsestään eri hetkinä: se on hieman eri asennossa, eri valaistuksessa, sen kemiallinen tila vaihtelee. Näin nähdäksemme yhden lehden meidän täytyy unohtaa se, että lehti on eri hetkinä erilainen, meidän täytyy unohtaa tietty ero ja Nietzschen sanoin ”samanlaistaa” erilaiset lehden hetket. Samoin jotta olisi nyt yleisesti käytössä oleva lehden käsite, ei voida rajoittaa vain tähän yhteen lehteen, vaan täytyy samanlaistaa se muiden, erilaisten lehtien kanssa, unohtaa eri lehtien välillä vallitsevat erot tiettyyn pisteeseen asti. On helppo nähdä, että emme ole koskaan missään puhtaiden erojen alkutilassa, vaan tietyt erot on aina jo unohdettu, synteessin toiminta alkanut, eli meillä on yleistyksiä, merkityksiä, ideoita, jotta aktiivisuutemme, tematisointimme, voisi alkaa⁵³. Näin ollen emme voi reflektoida tai hallita kaikkia merkitysefektejä, joita ilmaisumme tai tekstimme sisältävät.

Tekstin kontekstualisointi voi siis ylittää sen, mitä tekijän tulkitaan halunneen sanoa, ainakin kahdella tavalla. Ensinnäkin voidaan tulkita niitä tekstissä olevia suhteita, merkitysrakenteita ja -efektejä, joita tekijä ei ole todennäköisesti tiedostanut, tai voidaan ylipäätään jättää päämielenkiinnon ulkopuolelle, mitä tekijä on mahdollisesti tarkoittanut. Tällöin ei korosteta sitä 1700- ja 1800-lukujen vaihteessa muotoutunutta romantista asennetta, joka näkee tekstin tekijän itseilmaisuna⁵⁴. Tällöinkin on mahdollista suorittaa dekonstruktiiivinen temaattisen ja operationaalisen tason erotteleva luenta. Kuten näimme, lähtökohdaksi voidaan ottaa jokin tekstin traditionaalinen tulkinta, joka ei ole intentionalistinen tai biografistinen mutta joka korostaa jotain tiettyä tekstin merkitysisältöä, ja sitten tämä tulkinta osoitetaan kontingentiksi ja suhteelliseksi paljastamalla tekstin muita merkityksiä, jotka ovat jääneet huomiotta. Toinen tapa ylittää tekijän tulkittu intentio on tietysti ottaa tämä intentio tekstin teemaksi ja osoittaa tekijän huomiota paennut tekstin operationaalinen taso. Dekonstruktio ei siis ole tekstin teeman tutkimisen laiminlyömistä, vaan päinvastoin temaattista tutkimusta pidemmälle menevää sensitiivisyyttä tekstiä ”itseään” kohtaan ja myös teemaa itseään kohtaan, koska siinä tarkastellaan juuri teeman rakennetta.

Koko ajan on kuitenkin tärkeää muistaa, että Derridan mukaan merkityksellä tai idealla ei ole sen paremmin temaattisella kuin operationaaliselkakaan tasolla tiukasti lukkoon lyötyä identiteettiä, jonka tekijä tai tutkija voisi paljastaa, vaikka empiirinen tarkastelu olisi mahdollistakin. Tietty perinteinen merkityksen ontologia kyseenalaistuu.

Heidegger, reduktio ja dekonstruktio ”uutena valistuksena”

Vaikka Derrida löytää Husserlin kritiikkinsä Husserlin omista teksteistä, on Heideggerin Husserl-luenta selvästi vaikuttanut Derridaan⁵⁵. Heidegger osoittaa omalla tavallaan, miten Husserl operoi tietyillä kontingenteilla, länsimaisen tieteen traditioon kuuluvilla käsitteillä.⁵⁶

»Jos toisaalta lähtökohtana on selkeästi jo jokin konstituoitunut, subjektin sijaitseminen jossakin traditiossa, kuten Husserl tunnustaa myöhäisfilosofiassaan, tällöinkin on Husserlin mukaan reduktion avulla varmistettava, että nämä ennakko-olettamukset ovat todella tosia, universaalisti päteviä, eivätkä vain aikakaudelle ominaisia.»

Mutta samoin Derrida on osoittanut, miten erityisesti Heideggerin *Sein und Zeit* on sidoksissa historiallisiin, esim. juutalais-kristillisiin ja subjektifilosofian käsitteisiin, eikä siten paljasta ”asioita sinänsä”, olemisen merkitystä, universaalissa mielessä⁵⁷. Tosin Derridan suhde Heideggeriin – kuten Husserliinkin – on ambivalentti, sillä erityisesti myöhemmän Heideggerin kirjoitukset ontologisesta erosta implikoivat Derridan mukaan suuressa määrin tiettyä metafysiikan, ”asioihin sinänsä” paluun, kritiikkiä, vaikka nämäkin kirjoitukset herättävät kysymyksiä⁵⁸.

Heidegger ei käytä Husserlin fenomenologista reduktiota *Sein und Zeitissa* (1927)⁵⁹, ja mielenkiintoista on, että tällöin hän tulee juuri alttiiksi Husserlin esittämälle kritiikille. Heidegger korostaa miten Dasein – karkeasti ottaen Heideggerin nimitys ihmiselle – on jo aina maailmassa tiettyssä tilanteessa, eli lähtökohtana on jo konstituoitunut tilanne. Heidegger ei usko tämän lähtökohdan vaarantavan hänen fenomenologiansa universaalista yleispätevyyttä, pääsyä ”asioihin itseensä” (*zu den Sachen selbst!*)⁶⁰, mutta tulee kuitenkin käyttäneeksi tiettyjä esimerkiksi juutalais-kristillisiä sekä subjektifilosofian traditioon liittyviä ennakko-olettamuksia. Näin Husserlin syytös Heideggerin empirismistä, epäfilosofisuudesta on oikeutettu⁶¹. Heidegger on todennut Husserlin fenomenologian olevan ”epäfenomenologista” (*’unphänomenologisch!’*), koska Husserl on antanut traditionaalisten tieteellisten ennakkoluulojen estää asioiden itsensä kuvaamista⁶², mutta samoin Heideggerin voitaisiin nyt sanoa kuvanneen pitkälti vain traditionaalisia olettamuksia ja olevan siten puolestaan ”epäfenomenologinen”.

On totta, että käyttämällä Husserlin reduktiota ennakkoluuloilta ei olisi voinut välttyä, kuten olemme juuri nähneet, mutta joka tapauksessa reduktio osoittaa, että näiivilta empirialta välttyäkseen filosofian tulee määritelmällisesti välttää paikallisia ja historiallisia olettamuksia tutki-

muksensa lähtökohtina. Derrida kysyy, eikö reduktion hylkäämisestä seuraa fenomenologian ”ankaruuden” (*rigueur*) menetys⁶³. Reduktio auttaa ainakin osittain pääsemään naivista empirismistä, eli huomaamaan, ettei maailma koostu vain olioista ja asiainiloista, vaan ilmetäkseen, konstituoi- tuakseen, nämä oliot ja asiainilat tarvitsevat tietyn transsendentaalisen rakenteen; samoin tekstissä etualaistuvat merkitykset rakentuvat huomaamattomien merkitysker- rostumien varaan. Jos oliot, asiainilat tai merkitykset otet- taisiin sellaisinaan, niiden olemuksen tai mahdollisuuden ehtojen tutkiminen olisi lähtökohtaisesti poissuljettu. Tämä ilmiöiden sulkeistaminen, niiden ”tavanomaisen” kulun py- säyttämisen ja alistaminen olemustarkastelulle sisältää siis myös kaikenlaisten tutkijalla olevien arkisten ja tieteellisten ennakkoluulojen mahdollisimman pitkälle menevää sulkeis- tamista. Näin voidaan olla mahdollisimman sensitiivisiä tutkimuskohteen rakenteelle.

Jos toisaalta lähtökohtana on selkeästi jo jokin konstitu- oitunut, subjektin sijaitseminen jossakin traditiossa, kuten Husserl tunnustaa myöhäisfilosofiassaan, tällöinkin on Hus- serlin mukaan reduktion avulla varmistettava, että nämä en- nakko-olettamukset ovat todella tosia, universaalisti päteviä, eivätkä vain aikakaudelle ominaisia⁶⁴. Tämä geneettinen fenomenologiakaan ei tosin pääse eroon todistamattomista ennako-olettamuksista, koska edelleen kaiken konstituoi- tuneen olemuksen tutkiminen edellyttää jo jonkin muun konstituoituneen ottamisen kyseenalaistamattomasti.

Husserlin mukaan Heideggerilla ei siis ole menetelmää paikallisuuden ja empirismin välttämiseksi. Näin ollen jos Heideggerin Husserl-kritiikki on pätevää, eli reduktio päättyy vastoin Husserlin pyrkimyksiä maailmalliseksi käytännölliseksi toiminnaksi, niin samalla myös Husserlin Heidegger-kritiikki on pätevää siinä mielessä, että Husserl näkee fenomenologian tarvitsevan menetelmää, jolla se ky- kenee lunastamaan vaatimuksensa tulostensa universaalista pätevydestä. Heidegger ei siis kykene *kumoamaan* Hus- serlia sen enempää kuin Husserlkaan Heideggeria, vaikka molemmat onnistuvat osoittamaan ongelmia toisissaan. Tässä suhteessa – Derridan sanoin – ”Husserlin ja Heideg- gerin välinen dialogi voisi jatkua loputtomiin”⁶⁵. Husserlin mukaan muilla filosofioilla yleensä, kuten Heideggerillakin, on olettamus tulostensa mahdollisesta totuudesta, yleispä- tevydestä, mutta samalla niiltä puuttuu menetelmä, jolla ne voisivat osoittaa näkemystensä olevan todella univer- saalisesti tosia. Tarkastelen tätä lyhyesti jo edellä mainitun historismin kysymyksen kautta.

Derridan mukaan Husserlin esittämä historismin kri- tiikki on tiettyyn pisteeseen asti pätevää⁶⁶. Historismeillakin ja historistisilla tekstien tulkinnoilla on omat olettamuk- sensa, operationaaliset käsitteensä, joita ne eivät kykene toimiessaan perustelemaan⁶⁷. Historisimejakin luonnehtii tietynlainen pyrkimys yleispätevyyteen, olettamus totuuden mahdollisuudesta: vaikka historistisesti oletettaisiin, että on mahdollisesti totta, että mitään yleispätevää totuutta ei ole, niin silti juuri tämän olettamuksen oletetaan voivan olla tosi. Samoin tietyn historistisen tulkinnan jostakin aikakau- desta tai jostakin tekstistä oletetaan voivan olla tosi. Näin Heideggerkin, kuten Husserlin mukaan kaikki empiriasta erottautuva filosofia, olettaa reduktion tavoitteen, ajasta ja paikasta, tietystä kulttuurista, riippumattoman totuuden



mahdollisuuden. Kuten Derrida toteaa, Husserlin reduktio ei ole yksinkertaisesti kumottavissa, koska reduktion me- netelmän kritiikkikin väittää olevansa mahdollisesti tosi, ei paikkasidonnainen, näkemys reduktion olemuksesta, jolloin se jakaa juuri reduktion menetelmän pyrkimyksen paikallisten ennakkoluulojen sulkeistamiseen. Reduktion paikalliseksi menetelmäksi paljastavalla luennalla – kuten historismeilla ja historistisilla tekstien tulkinnoilla – on omat olettamuksensa, joita se ei kykene toimiessaan perus- telemaan. Historististen teorioiden genealogiaa, sitä minkä ne olettavat mahdollisesti olevan yleispätevää, voidaan siis myös tutkia, kuten dekonstruktionkin genealogiaa. Näin ollen kaikkea ei voida yhdellä kertaa historiallistaa, koska historiallistamiseen kuuluu yleispäteviksi oletettuja oletta- muksia historiasta ja historiallistamisesta, joiden avulla se toimii. Siten derridalainen kvasi-transsendentalismi toimii rajallisuuden (historiallisuuden) osoittamisen ja rajatto- muuden (totuuden mahdollisuus) olettamisen välillä pää- tymättä lopulta kumpaankaan puoleen; synteesi lykkääntyy loputtomasti. Heideggerin Husserlin rajallisuuden osoittava tietynlainen historistinen luenta väittää olevansa tosi, ei Heideggerin ajalle tyypillinen ennakkoluulo, mutta tämän Heideggerin luennan rajallisuus voidaan jälleen osoittaa – jne. Rajallisuudesta tai faktisuudesta voidaan myös puhua heideggerilaisena jälkeenä Derridan teksteissä, kun taas rajat- tomuudessa tai äärettömyydessä olisi tällöin kyse husserlilai- suudesta. Mutta sekä rajallisuus että rajattomuus ovat myös luettavissa Heideggerin ja Husserlin teksteistä. Seuraavassa Derridan sitaatissa ”psykologinen” kuuluu Husserlin ter- minologiaan ja termiä luonnehtii empirisyys, paikallisuus ja rajallisuus. Derrida toteaa:

”Olen aina sijoittanut itseni, enemmän tai vähemmän mukavasti, onnellisesti tai vaikeasti, psykologisen ja psy-

koanalyttisen palautumattomuuden ja filosofisen tai filosofian dekonstruoivan ajattelun väliselle viivalle tai rajalle. Tällöin filosofia tarkoittaa riippumattomuutta psyykkisestä tai ainakin siitä psyykkisestä, joka on ”psykologiaksi” kutsuttavan tieteen objekti. Tämä on ollut minulle aina ongelman ydin.”⁶⁸

Derrida on myös toisaalta korostanut olevansa filosofi⁶⁹ mutta toisaalta painottanut: ”[...] pidän itseäni hyvin paljon historioitsijana [...]”⁷⁰. Yleisnäköisyyteen pyrkivää filosofiaa tai transsendentaalifilosofiaa ei voida täysin palauttaa historiaan sen enempää kuin tällainen filosofia voi hallita historiaa, faktisuutta⁷¹. Siten unelma ei-rapheetuudesta metafysiikasta, fenomenologian pyrkimys ”asioiden sinänsä” paljastamiseen ei onnistu sen enempää historialliselta tutkimukselta, filosofialta kuin fyysikaltakaan. Näin mikään teksti ei kykene täydelliseen itsehallintaan, omien mahdollisuuden ehtojensa hallintaan, läpinäkyvyyteen itselleen.⁷²

Siten varsin yleinen näkemys Derridasta relativistina tai nihilistina on virheellinen, sillä ”[r]elativismi on, klassisessa filosofiassa, tapa viitata absoluuttiin ja kieltää se; se väittää, että on vain kulttuureja ja ettei ole puhdasta tiedettä tai totuutta. Tällaista en ole ikinä sanonut.”⁷³ Relativismi pyrkii sanomaan mikä on yleispätevästi asioiden laita – että on vain eri kulttuureita ja totuuksia – samalla kun se tulee juuri kieltäneeksi tällaisen sanomisen mahdollisuuden. Relativismi tavallaan uskoo olevansa onnistunutta metafysiikkaa, minkä mahdollisuuden se juuri kieltää.⁷⁴ Näin dekonstruktio on tekstin tulkintatapana eräässä mielessä edelleen reduktiota, koska se pyrkii löytämään tekstin olemuksen, sen temaattis-operationaalisen rakenteen, eikä tekemään mitään mielivaltaisia, ennakkoluulojen peittämiä, ulkokohtaisia tulkintoja. Dekonstruktio asettaa tekstin tarjoaman teeman sulkeisiin, ei omaksu suoraan mitä tutkittava teksti näyttää tutkimuksen perusteella sanovan, vaan tarkastelee sitä, minkä operationaalisten oletusten varaan teema rakentuu. Näin dekonstruktio pyrkii fenomenologian tavoin yleisnäköisyyteen, ”asioihin itseensä”. Mutta samalla dekonstruktio voi tietysti myös tutkia ”asioihin itseensä” pyrkivien fenomenologisten tekstien oletuksia, kyseenalaistaa ”asioiden itsensä” paljastumisen ja tarkastella dekonstruktivistienkin tekstien oletuksia, jolloin tämä tutkimus pyrkii puolestaan yleisnäköisyyteen.

Derridan dekonstruktioita ei voi näin ollen luokitella mihinkään kirjallisuustieteelliseen relativismiin tai ”kaikki käy” (*anything goes*) -asenteeseen. Mutta tästä ei tietenkään seuraa pysähtynyt dogmatismi, vaan pikemminkin se, mitä Derrida nimittää ”uudeksi valistukseksi” (*une nouvelle Aufklärung*)⁷⁵: minkään käsityksemme, käsitteemme, luentamme tai teoriamme ei saa antaa jäädä pysyväksi perustaksi, oletetuksi itsestäänselvyydeksi tai luonnollisuudeksi; kaikkien käsitteiden, tulkintojen rakentumista, genealogiaa, perustamista on voitava tarkastella; kaikki, esimerkiksi itse valistus ja sen traditio, on voitava alistaa auktoriteeteista vapaalle kriittiselle reflektiolle.

Derridan dekonstruktio tulee tässä mielessä yllättävän lähelle valistusfilosofi Kantin kriittistä filosofiaa. Derrida on eksplisiittisesti kuvannut toimintaansa ”fenomenologian kritiikiksi” (*une critique de la phénoménologie*)⁷⁶, jossa termi

»Derridan dekonstruktioita ei voi näin ollen luokitella mihinkään kirjallisuustieteelliseen relativismiin tai ”kaikki käy” -asenteeseen. Mutta tästä ei tietenkään seuraa pysähtynyt dogmatismi, vaan pikemminkin se, mitä Derrida nimittää ”uudeksi valistukseksi”: minkään käsityksemme, käsitteemme, luentamme tai teoriamme ei saa antaa jäädä pysyväksi perustaksi, oletetuksi itsestäänselvyydeksi tai luonnollisuudeksi»

”kritiikki” pitää ymmärtää pitkälti juuri sen kantilaisessa merkityksessä. Kantin mukaan, kun luonnontieteilijä arjessaan tarkastelee esimerkiksi kappaleiden välisiä vaikutussuhteita, hän ei tiedä mistä tuossa tarkastelussa on todella kysymys, miten tuo luonnon lainalaisuuksia löytävä tarkastelu on mahdollista; tällöin filosofinen kritiikki paljastaa tarkastelutapahtuman olemuksen, ne ehdot joiden puitteissa tarkastelijan suhde tarkastelemiinsa kappaleisiin rakentuu⁷⁷. Samoin Derridan kritiikki on tässä mielessä ”sisäistä”, eli se paljastaa tutkittavasta tekstistä tekstin teeman mahdollistavaa rakennetta. Derridan kritiikki on siis vain tämän kriittisen transsendentaalisen toiminnan, johon Husserl ja Heideggerkin filosofoillaan osallistuvat, viemistä niin pitkälle, että transsendentaalisen tarkastelijan omakin asema tulee ongelmalliseksi ja samalla transsendentaalifilosofian tulosten varmuus. ”Uudessa valistuksessa” transsendentaaliselle kysymiselle ei siis aseteta rajoja, vaikka sen tulokset ovat aina rajallisia.

Tämä kaikkien perustojen tarjoaminen alttiiksi kyseenalaistamiselle on erityisen tärkeää kirjallisuudentutkimuksessa, koska Derridan mukaan kirjallisuudelle taataan periaatteessa ”oikeus sanoa kaikki” (*droit de tout dire*). Kirjallisuudella on yhteys sellaisiin demokraattisiin vapuksiin kuin lehdistön- ja sananvapauteen.⁷⁸ Kirjallisuudessa täytyy voida sanoa kaikki, kirjallisuudelle ei voida asettaa ennalta rajoja, ja näin ollen jos käytettävissämme oleva tiettyä aikana muodostettu kirjallisuusteoria esimerkiksi asettaa tekijän subjektuuden keskeiselle sijalle, voi se olla kykenemätön lukemaan tekstiä, jossa käsitys tekijäkeskisydestä juuri asettuu kyseenalaiseksi. Kirjallisuudessa voi kyseenalaistua kaikki, myös jokainen kirjallisuusteoria ja -filosofia. Samoin merkityksen identiteettiä tutkijan saavuttamattomissa olevana mutta itse-identiteettiä määrittäneenä pitävä kirjallisuusteoria tai -filosofia, joka ilmentää tiettyä filosofisessa traditiossa vallinnutta logosentrismää, voi estää tekstin näkemistä uusissa yllättävissä konteksteissa eli merkitysyhteyksissä. Näin ollen mitään kirjallisuusteoriaa ei

voida ottaa pysyväksi lähtökohdaksi, eikä tämä suinkaan johda kirjallisuustieteen kohdalla epätieteellisyyteen, vaan mahdollisimman tarkkaan tekstien ja niiden rakenteiden tulkintaan. Tämä ei myöskään tarkoita teorioista luopumista, mikä on mahdotontakin, jos tarkoitamme teorioilla tutkijan omia operationaalisia oletuksia, vaan rajoittamattoman reflektion sallimista.

Dekonstruktioivinen tulkintamenetelmä soveltuu ensinnäkin paljastamaan sellaisten tekstitulkintojen oletuksia, jotka pyrkivät hegemoniaan. Tällaisten tulkintojen kontingentti luonne voidaan osoittaa ja antaa vaihtoehtoinen tulkinta tekstistä. Toiseksi dekonstruktioivisella menetelmällä voidaan tarkastella, mitä tekijä näyttää tematisoivan tekstissä ja mitkä operationaaliset rakenteet mahdollistavat tematisoinnin, tai temaattis-operationaalista rakennetta voidaan myös tarkastella ilman, että tekijän tulkittu intentio olisi keskeisesti esillä. Kolmanneksi hegemoniaan pyrkivät teorit ja filosofiat voidaan osoittaa suhteellisiksi.

Viitteet

- Derrida 1999b, 81; suom. TK.
- Derridan Husserliin keskittyviä kirjoituksia ovat pitkä johdanto Derridan ranskantamaan Husserlin kirjoitukseen ”L’origine de la géométrie” (1962), kirja *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (1967), Derridan 50-luvun alussa opiskelijana kirjoittama opinnäytetyö *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, joka julkaistiin vasta 1990, artikkelit ”Genèse et structure’ et la phénoménologie” (1959 pidetty esitelmä; julkaistu 1964), ”La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage” (1967) ja ”La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl” (1999; alunperin julkaistu kreikaksi 1966). Derrida koskettelee Husserlin fenomenologiaa lukuisissa muissa teksteissään aina varhaisista Husserl-käännösten ja -tutkimusten kirja-arvosteiluista lähtien. Esimerkiksi vuonna 2000 ilmestyneessä kirjassa *Le toucher*, Jean-Luc Nancy on tärkeitä huomioita Husserlistä, samoin kuin teoksessa *Voyous. Deux essais sur la raison* (2003).
- Ks. Derrida 1999a, 84–85.
- Ks. Husserl 1958, 17–18. Luonnollisesta ajattelutavasta ks. esim. Fink 1976, 98–109; 305–306; Kockelmans 1994, 331–332.
- Luennot pidettiin huhtikuun 26. ja toukokuun 2. päivän välisenä aikana vuonna 1907. Walter Biemel toimitti alkuperäiset käsikirjoitukset, ja ne julkaistiin *Husserlian* toisena osana vuonna 1950.
- Husserl 1995, 46/alkuteos: Husserl 1958, 30.
- Husserl 1950, 92–93; suom. TK.
- Derrida 1995, 61.
- Derrida 1999b, 81; suom. TK.
- Ks. Fink 1933; Heidegger 1962, 109–111.
- Ks. Husserl 1963, 166, 182; Derrida 1993a, 4; Kockelmans 1994, 311–313; Taminioux 1991, 41.
- Ks. Derrida 1995, 113–115; 1972a, 79; Husserl 1954, 381–383.
- Leonard Lawlor huomauttaa osuvasti, että Fink on ainoa Husserl-komentaattori, jonka Derrida mainitsee eksplisiittisesti tai jota Derrida siteeraa kaikissa kolmessa Husserl-kirjassaan (ks. Lawlor 2002, 11, 237).
- Ks. Fink 1976, 180–204.
- Esimerkiksi Husserl-tutkija Rudolf Bernet on painottanut vapaan tai eideettisen variaation menetelmää eidoksen tai kategoriaalisten objektien etsinnässä: ”Husserlin vakuuttavinta vastausta kategoristen objektien intuitionaalisen annettuuden kysymykseen täytyy etsiä hänen myöhemmästä eideettisen variaation doktriinistaan” (Bernet 1988, 36; suom. TK). Vapaan variaation tärkeydestä eideettisessä reduktiossa ks. myös Kockelmans 1994, 139; Bernet et al. 1993, 77–87; Derrida 1990a, 133.
- Metodin, jota Husserl on kutsunut ”olemusintuitioksi” (*Wesensschau*), ”ideaatioksi” tai ”eideettiseksi reduktioksi”, kehittelyä voi lukea esimerkiksi artikkelista ”Philosophie als strenge Wissenschaft” (Husserl 1987 [1911], 32–37), kirjasta *Ideen I* (Husserl 1950 [1913], 13–17), kesän 1925 luennoista *Phänomenologische Psychologie* (Husserl 1968, 72–87), teksteistä *Cartesianische Meditationen* (Husserl 1963 [1950], 103–106), *Formale und transzendente Logik* (Husserl 1992a [1929], 251–256) ja *Erfahrung und Urteil* (Husserl 1973 [1948], 339–349) (ks. Kockelmans 1994, 139–140.) Jo Husserlin varhaisessa pääteoksessa *Logische Untersuchungen* (1900–1901) voidaan nähdä vapaan variaation menetelmän kehittämistä (ks. Lohmar 2001, 676).
- Derrida 1995, 118; suom. TK.
- Ks. Derrida 1995, 118.
- Ks. Derrida 1995, 168.
- Ks. Derrida 1993a, 53–77.
- Ks. Heidegger 1979, 123–182, 203–420.
- Derrida 1995, 117; suom. TK.
- Derrida 1990b, 41; suom. TK.
- Ks. Derrida 1972b, 9–10; 1993a, 56–57.
- Ks. Derrida 1995, 151.
- Ks. Derrida 1993a, 62.
- Husserl 1950, 127; ks. Derrida 1993a, 67–68.
- Ks. Hume 1997 [1777], 23–79.
- Ks. Derrida 1999a, 89.
- Ks. Levinas 1995, 107–110.
- Husserl 1968, 322; suom. TK.
- Ks. Derrida 1995, 65–67.
- Ks. Derrida 1993a, 111; 2002, 3.
- Derrida 1995, 154–155. Marian Hobson on esimerkiksi kirjassaan *Jacques Derrida. Opening Lines* (1998) korostanut ”idean kantilaissa mielessä” merkitystä Derridan dekonstruktiossa (ks. Hobson 1998).
- Ks. Derrida 1995, 156.
- Derrida 1995, 153.
- Ks. Derrida 1972b, 1–29; 1993a, 98.
- Ks. Barth 1983 (1958).
- Derrida kääntää Husserlin verbin *bedeuten* (”tarkoittaa”) ranskan ilmaisulla *vouloir-dire* mm. sen vuoksi, että *Bedeutung* (”merkitys”) on Husserlin *Ideen I* -teoksessa varattu ensi sijassa viittaamaan kielellisiin merkityksiin. Termi *Sinn* (”mieli”) sen sijaan viittaa yleisesti intentionaalisten aktien merkitykseen, mieleen: esim. havaintoakteilla on tietty mieli, idea, vaikka niillä ei olekaan kielellistä merkitystä (*Bedeutung*); idea ”talo” voi antaa mielen yksittäisille, peräkkäisille havaintoakteille. Lisäksi *vouloir-dire* pyrkii välittämään Husserlin ”tarkoittamisen” tahdonvaraisuuden: merkitys koostuu Husserlin mukaan siitä, mitä ilmaisija tai diskurssi haluaa sanoa; esimerkiksi tahattomien kasvonilmeiden välittämät viestit on sulkeistettava varsinaisesta merkityksestä. (Ks. Derrida 1993a, 19–20; 37–38; Husserl 1950, 304.)
- Derrida 1990b, 271; suom. TK.
- Rodolphe Gasché on painottanut kyseistä termiä (ks. Gasché 1986, 316–318). Kuten esimerkiksi Geoffrey Bennington toteaa, Derrida on käyttänyt termiä ainakin *Glax* -teoksesta lähtien (ks. Bennington 1991, 248–249; Derrida 1974, 183; 1980, 430; 1987a, 116; 1987b, 220, 641–642; 1990b, 231, 280–281; 2001a, 107).
- Husserl 1992b, 24.
- Husserl 1992b, 10; ks. Herrmann 2000, 126–127.
- Vrt. Derrida 1972c, 7–76.
- Ks. Husserl 1950, 202.
- Ks. Derrida 1995, 77–78.

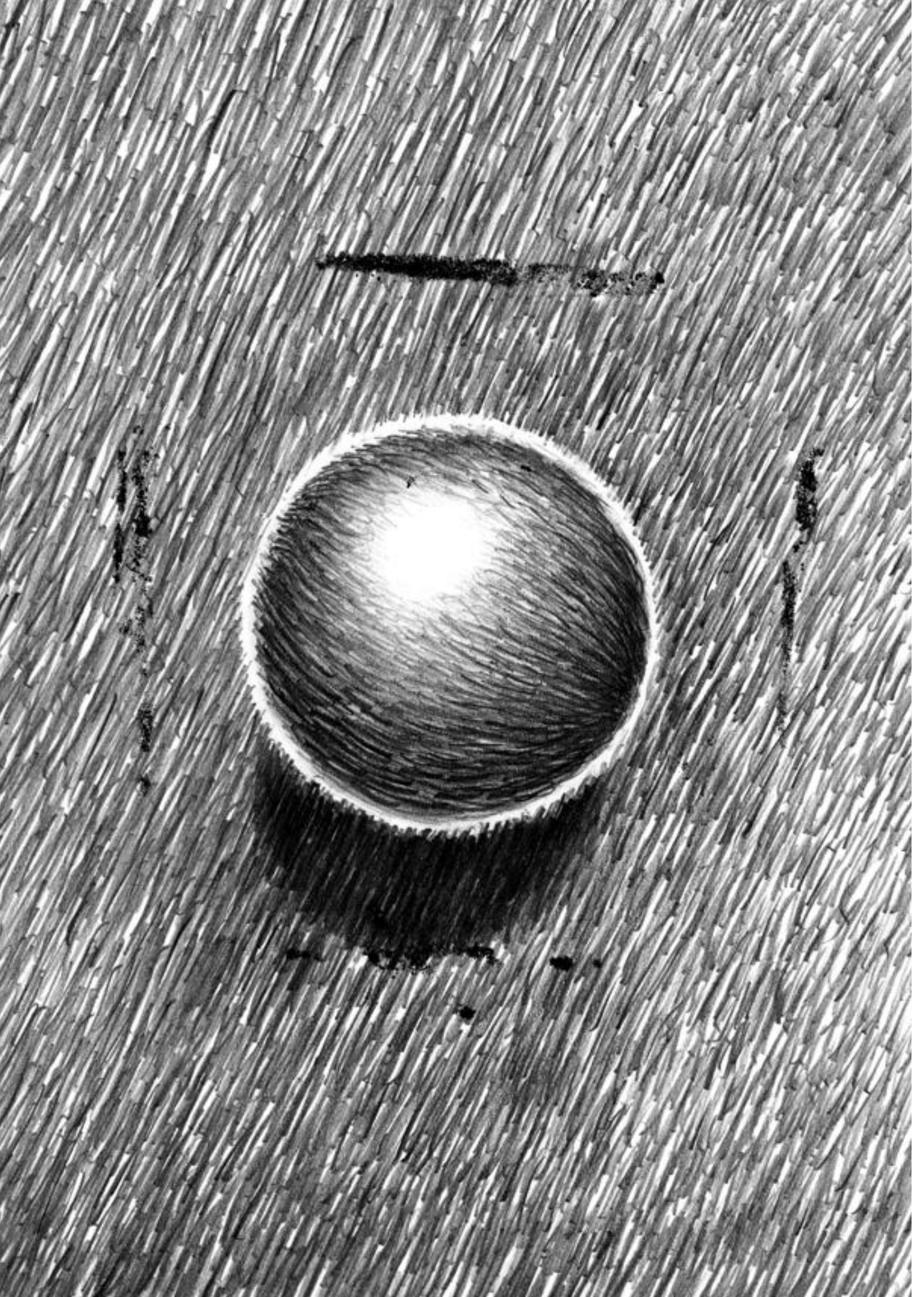
47. Derrida 1990b, 267; suom. TK.
48. Ks. Derrida 1990b, 264–273.
49. Ks. Derrida 1993a, 53–97; 1967a, 227–228; Kaarto 2000, 63–79; 2001, 166–175; Bernet 1990, 147–166.
50. Derrida 1967a, 227.
51. Husserlin passiivisen synteessin ja konstituution kysymyk-
sistä ks. esimerkiksi Montavont 1999; Sokolowski 1970.
52. Nietzsche 1988, 880; suom. TK.
53. Vrt. Derrida 1967b, 117–228.
54. Ks. Kaarto 2001, 163–183.
55. Ks. Derrida 1990a, 40–41, 213, 226, 258; 1993a, 27; 1995, 151.
56. Husserlin ja Heideggerin suhteista ks. esim. Heidegger
1979, 123–182; Husserl 1968; 1997; Cristin 1999, 9–32.
57. Ks. Derrida 1990c, 9–143; 1994, 309–338; 1992a, 269–301.
58. Ks. Derrida 1993a, 27; 1972b, 22–29.
59. Toisaalla Heidegger kuitenkin puhuu ”fenomenologisesta
reduktiosta”, mutta tekee tietyksi eron Husserlin ja oman
reduktion käsitteensä välille (ks. Heidegger 1989, 29).
60. Ks. Heidegger 1977, 27–28.
61. Ks. Derrida 1995, 151.
62. Ks. Heidegger 1979, 178.
63. Ks. Derrida 1967b, 243; 1995, 151.
64. Ks. Husserl 1954, 365–386.
65. Derrida 1995, 151.
66. Derrida 1972a, 79; ks. Derrida 1995, 113–115; Husserl 1954,
381–383.
67. Vrt. Bennington 1991, 259–263.
68. Derrida 2001b, 36; suom. TK.
69. Ks. Derrida 2001a, 83.
70. Derrida 1992b, 54.
71. Vrt. Fenves 2001, 272.
72. Hegelin ”hyvä äärettömyys”, ”ympyrä”, täydellinen tieto
ilman rajoja, siis oletetaan, mutta se lykkääntyy loputto-
masti; mikään ei voi paeta rajallisuutta (ks. Gasché 1995,
129–149; Derrida 1993a, 114).
73. Derrida 1999b, 78; suom. TK.
74. Tällä Husserlin relativismikritiikillä, joka soveltuu myös
historismin, skeptismin ja empirismin ristiriitojen osoit-
tamiseen, on ollut alusta asti suuri merkitys Derridalle. Se
on eksplisiittisesti esillä jo varhaisessa 50-luvun alussa kir-
joitetussa opinnäytetyössä *Le problème de la genèse dans la
philosophie de Husserl* (ks. Derrida 1990a, 48).
75. Ks. Derrida 1990b, 261; 2001b, 54; 1983.
76. Derrida 1972b, 162.
77. Ks. Kant 1997.
78. Ks. Derrida 1993b, 64–68.

Kirjallisuus

- Barth, John, *The End of the Road*. Bantam Books, Toronto 1983 (1958).
- Bennington, Geoffrey & Jacques Derrida, *Jacques Derrida*. Éditions
du seuil, Paris 1991.
- Bernet, Rudolf, Perception, Categorial Intuition and Truth in
Husserl's Sixth 'Logical Investigation'. In John C. Sallis, Giu-
seppina Moneta and Jacques Taminiaux (ed.), *The Collegium
Phaenomenologicum*. The First Ten Years. Kluwer Academic
Publishers, Dordrecht 1988.
- Bernet, Rudolf, *Derrida et la voix de son maître*. *Revue philosophique de
la France et de l'étranger* no. 2, 1990, s. 147–166.
- Bernet, Rudolf, Iso Kern & Eduard Marbach, *An Introduction to Hus-
serlian Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston
1993.
- Cristin, Renato, Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heideg-
ger. In Renato Cristin (hrsg.), Edmund Husserl, Martin Hei-
degger, *Phänomenologie* (1927). Philosophische Schriften. Band
34. Duncker & Humblot, Berlin 1999, s. 7–32.

- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit, Paris 1967a.
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*. Les Éditions du Seuil, Paris
1967b.
- Derrida, Jacques, *Positions*. Les Éditions de Minuit, Paris 1972a.
- Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*. Les Éditions de Minuit, Paris
1972b.
- Derrida, Jacques, *La dissémination*. Éditions du Seuil, Paris 1972c.
- Derrida, Jacques, *Glas*. Éditions Galilée, Paris 1974.
- Derrida, Jacques, *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion,
Paris 1980.
- Derrida, Jacques, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Édi-
tions Galilée, Paris 1983.
- Derrida, Jacques, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Éditions Galilée,
Paris 1987a.
- Derrida, Jacques, *Psyché. Invention de l'autre*. Éditions Galilée, Paris 1987b.
- Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*.
Presses Universitaires de France, Paris 1990a.
- Derrida, Jacques, Limited Inc. *Présentation et traductions par Elisabeth
Weber*. Éditions Galilée, Paris 1990b.
- Derrida, Jacques, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. Flam-
marion, Paris 1990c.
- Derrida, Jacques, *Points de suspension. Entretiens. Choisis et présentés par
Elisabeth Weber*. Éditions Galilée, Paris 1992a.
- Derrida, Jacques, *Acts of Literature*. Ed. by Derek Attridge. Routledge, New
York 1992b.
- Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe
dans la phénoménologie de Husserl*. Quadrige/Presses Universitaires de
France, Paris 1993a (1967).
- Derrida, Jacques, *Passions*. Éditions Galilée, Paris 1993b.
- Derrida, Jacques, *Apories. Mourir-s'attendre aux 'limites de la vérité'*. Teok-
sessa *Le passage des frontières*. Autour du travail de Jacques Derrida.
Colloque de Cerisy. Éditions Galilée, Paris 1994, s. 309 - 338.
- Derrida, Jacques, *Introduction à «L'Origine de la géométrie» de Husserl*. Pres-
ses Universitaires de France, Paris 1995 (1962).
- Derrida, Jacques, *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Éditions de l'aube
1999a.
- Derrida, Jacques, Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with
Jacques Derrida. In Richard Kearney and Mark Dooley (ed.), *Questi-
oning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*. Routledge, London
1999b, s. 65–83.
- Derrida, Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Éditions Galilée, Paris 2000.
- Derrida, Jacques, Response to Baldwin. In Simon Glendinning (ed.),
Arguing with Derrida. Blackwell Publishers, Oxford 2001a, s.
102–109.
- Derrida, Jacques, 'I Have a Taste for the Secret'. In Giacomo Donis and
David Webb (ed.), *Jacques Derrida & Maurizio Ferraris, A Taste for
the Secret*. Transl. from the French and Italian by Giacomo Donis.
Polity Press, Cambridge 2001b, s. 1–92.
- Derrida, Jacques, La langue de l'étranger. Le Monde diplomatique. [http:
//www.monde-diplomatique.fr/2002/01/DERRIDA/16038](http://www.monde-diplomatique.fr/2002/01/DERRIDA/16038). Janvier
2002, s. 24–27.
- Derrida, Jacques, *Voyous. Deux essais sur la raison*. Éditions Galilée, Paris
2003.
- Fenves, Peter, Derrida and history: some questions Derrida pursues in his
early writings. In Tom Cohen (ed.), *Jacques Derrida and the Humani-
ties. A Critical Reader*. Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Fink, Eugen, Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in
der gegenwärtigen Kritik. *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift*
XXXVIII. Band, 1933, s. 319–383.
- Fink, Eugen, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*.
Herausgegeben von Franz-Anton Schwarz. Verlag Karl Alber Frei-
burg, München 1976.
- Gasché, Rodolphe, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of
Reflection*. Harvard University Press, Cambridge 1986.
- Gasché, Rodolphe, *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*. Harvard
University Press, Cambridge 1995.
- Heidegger, Martin, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den trans-*

- zendentalen Grundsätzen. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1962.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. 14. Auflage. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1977 (1927).
- Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Martin Heidegger. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Band 20. Herausgegeben von Petra Jaeger. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979.
- Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Martin Heidegger. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Band 24. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989 (1975).
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm V., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000.
- Hobson, Marian, *Jacques Derrida. Opening Lines*. Routledge, London 1998.
- Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. by L.A. Selby-Bigge; 3rd ed. ed. by P.H. Nidditch. Clarendon Press, Oxford 1997 (1777).
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke. Band III. Herausgegeben von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Haag 1950 (1913).
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke. Band VI. Herausgegeben von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Haag 1954.
- Husserl, Edmund, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke. Band II. 2. Auflage. Herausgegeben von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Haag 1958 (1950).
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke. Band I. 2. Auflage. Herausgegeben von S. Strasser. Martinus Nijhoff, Haag 1963 (1950).
- Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke. Band IX. 2. Auflage. Herausgegeben von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Haag 1968 (1962).
- Husserl, Edmund, *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic (Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik, 1948)*. Ed. by Ludwig Landgrebe. Transl. by James S. Churchill and Karl Ameriks. Routledge & Kegan Paul, London 1973.
- Husserl, Edmund, Philosophie als strenge Wissenschaft. In Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911 - 1921)*. Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke. Band XXV. Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1987 (1911).
- Husserl, Edmund, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Text nach Husserliana XVII. Gesammelte Schriften. Band 7. Herausgegeben von Elisabeth Ströker. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992a (1929).
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Text nach Husserliana XIX/1. Gesammelte Schriften. Band 3. Herausgegeben von Elisabeth Ströker. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992b (1900–1901).
- Husserl, Edmund, *Fenomenologian idea : viisi luentoa (Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, 1950)*. Suom. Juha Himanka, Janita Hämmäläinen ja Hannu Sivenius. Loki-kirjat, Helsinki 1995.
- Husserl, Edmund, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*. Transl. and ed. by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. Edmund Husserl. Collected Works. Vol. VI. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997.
- Kaarto, Tomi, Derrida ja Husserlin merkin ja subjektin ongelma. Teoksessa Tomi Kaarto ja Lasse Kekki (toim.), *Subjektia rakentamassa. Tutkielmia minuudesta teksteissä*. Turun yliopisto. Taiteiden tutkimuksen laitos, Turku 2000. Sarja A, n:o 48, s. 63–86.
- Kaarto, Tomi, Romanttinen tekijäkäsitys, tekijän kuolema ja kirjailijafunktio. Teoksessa Outi Alanko & Tiina Käkälä-Puumala (toim.), *Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä*. SKS, Helsinki 2001, s.163–183.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena (Prolegomena, 1783)*. Suom. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Kockelmans, Joseph J., *Edmund Husserl's Phenomenology*. Purdue University Press Series in the History of Philosophy. Purdue University Press, West Lafayette 1994.
- Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*. Indiana University Press, Bloomington 2002.
- Lévinas, Emmanuel, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology (Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, 1930)*. Transl. by André Orianne. Northwestern University Press, Evanston 1995.
- Lohmar, Dieter, *Le concept husserlien d'intuition catégoriale*. Traduction française: Bertrand Bouckaert et Laurent Joumier. Revue philosophique de Louvain Tome 99, numéro 4, 2001, s. 652–682.
- Montavont, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Presses Universitaires de France, Paris 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 1. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, München 1988, s. 873–890.
- Sokolowski, Robert, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Martinus Nijhoff, The Hague 1970.
- Taminiaux, Jacques, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology (Lectures de l'ontologie fondamentale, 1989)*. Transl. and ed. by Michael Gendre. State University of New York Press, Albany 1991.



Se pyörii sittenkin, eli huomioita fenomenologiasta

Kirjoituksessa pyritään ymmärtämään, mistä fenomenologiassa on kyse lähestymällä aihetta Juha Himangan kirjan *Se ei sittenkään pyöri* kautta. Fenomenologiaa lähestytään kriittisen arvioinnin kautta. Kriitiikin kohteina ovat fenomenologian husserlilaiset oletukset toisaalta arkiasenteen ja tieteen sekä toisaalta fenomenologisen menetelmän välillä vallitsevista periaatteellisista eroista, joiden mukaan edeltävät eivät ”pysty tavoittamaan lähtökohtiaan”, mutta fenomenologia tähän kykenee.

Kirjoituksessa pyritään ymmärtämään, mistä fenomenologiassa on kyse lähestymällä aihetta Juha Himangan kirjan *Se ei sittenkään pyöri* kautta. Fenomenologiaa lähestytään kriittisen arvioinnin kautta. Kriitiikin kohteina ovat fenomenologian husserlilaiset oletukset toisaalta arkiasenteen ja tieteen sekä toisaalta fenomenologisen menetelmän välillä vallitsevista periaatteellisista eroista, joiden mukaan edeltävät eivät ”pysty tavoittamaan lähtökohtiaan”, mutta fenomenologia tähän kykenee. Lisäksi argumentoidaan, että myöskään fenomenologia ei kykene tavoittamaan omia lähtökohtiaan, vaan ottaa ne annettuina (mikä on muun muassa perusteetonta antroposentrismää sekä ontologista platonistista jäykkyyttä). Lyhyesti sanottuna, kokemuksien ja niiden objektien konstituutioille ei ole mitään filosofista perustaa, vaan ne ovat tyystin käsitteiden ja uskomusten armoilla, olkoon kyse arkiolemuksesta, tieteellisestä asenteesta tai filosofisesta fenomenologiasta. Tästä seuraa myös, että fenomenologian tavoitteet ovat väärin käsitettyjä: kokemusten objektien (ja tietoisuuden) konstituution ”ankara tiede” on pohjaton (mitä Husserl ilmeisesti tarkoittikin sanoessaan itseään ”ikuisiksi vasta-alkajaksi”). Kirjoituksen varrella kritisoidaan myös eräitä Himangan käsityksiä muunmuassa siitä mikä on representationalismin ja fenomenologian suhde, sekä siitä, että fenomenologia kokemuksen filosofiana rajoittaa itsensä ihmisten (transsendentaalien egojen) näkökulmaan.

Fenomenologiaa verrattain vähän tuntevalle ja tietävälle, kuten tämän kirjoittajalle, Juha Himangan *Se ei sittenkään pyöri* on virkistävä teos.¹ Se on myös miellyttävästi ärsyttävä, mikäli oma näkemys ajattelusta, sen roolista ja toteutustavoista eroaa fenomenologisesta. Koska omassa tapauksessani on juuri näin, ja eritoten sen kautta, mitä vastaan Himanka polarisoiden polemisoi, yritän seuraavassa tuoda esille, asettaa ajattelun asioiksi, joitain filosofisluonteisten näkemyksieni ja oletuksieni ärsytyksestä. Tosin mielelläni myös tunnustan, että huolimatta vähäisestä perehtymisestääni (ja

tietenkin myös sen takia), fenomenologia on minusta aina vaikuttanut kiehtovalta, muutenkin kuin vain lähifilosofi-anhistoriallisena ja tämän menneen maailman nostalgian houkuttelevana. Joudun myös toteamaan, että fenomenologi löytäneen seuraavasta epätarkoituksenmukaisia kohtia. Puolustuksekseni voin ainoastaan todeta, että koska yritän tässä myös tehdä fenomenologian ideaa itselleni selväksi, tätä ei voine välttää.

Himankakin asettaa fenomenologinen metodin ja tieteen menetelmät vastakkain. Fenomenologien (ainakin husserlilaisten ja heideggerilaisten) mukaan tiede ei kykene tavoittamaan lähtökohtiaan ja on siten vieraantunut ihmisten elämisestä eikä auta itseyymmärryksessämme. Tämä oli Husserlin käsitteellistämä eurooppalaisen tieteen kriisi. Mainittujen ajattelijoiden mukaan fenomenologia sen sijaan kykenee asioiden itsensä tutkimiseen ja siten myös tieteen lähtökohtien tavoittamiseen. Fenomenologiassa keskitytään ”itse asiaan”. Tämä iskulausemuotoilu herättää heti skeptisiä kysymyksiä, kuten minkä tyyppinen asia ”itse asia” on yleisesti ja miten siihen oletetaan pääsevän erityisesti. Eli jos oletetaan, että asian itsensä käsite on mielekäs tosiasiallisesti filosofisessa katsannossa (eli että asiat voidaan yksilöidä ne konstituoiivien piirteiden kautta), miten tämä mahdollistuu? Siis: mitä menetelmää fenomenologi käyttää?

Myös Himangan omaksuma husserlilainen kanta tieteen lähtökohtasokeudesta on kyllä oikeaan osuva siinä rajoitetussa mielessä, että ylivoimaisesti suurin osa tieteellistä tutkimusta tapahtuu hyväksytyjen ja hyvinkin suppeiden käsitteellisten ja menetelmällisten oletusten puitteissa. Tämän todentamiseksi riittää vain lyhyt vilkaisu minkä tahansa tieteenalan julkaisuihin: paljon koekuvauksia ja tosiasioiksi ehdotettuja löydöksiä, toki myös teoreettisia hypoteeseja (ja kilpailevien hypoteesien kritiikkejä), mutta hyvin harvoin oman alan perusteiden arviointia tai muokkausta, tai edes tosiasioiden laajoja synteesejä. Mutta toisaalta tämä on tieteen menetelmää luonnehtiva piirre, ja osaltaan sen

voima. Eikä tästä sinänsä seuraa mitään periaattellista tieteellisen menetelmän kykenemättömyyttä lähtökohtiensa suhteen. Kuten tieteenhistoria osoittaa, parhaita (uusintavia ja hedelmällisiä) ovat olleet perusteita järkyttävät ja murtavat ehdotukset ja ilmiöiden uudelleentulkinnat.

Ennen kuin menemme itse asiaan, on vielä paikallaan huomauttaa, että paljonkin keskustelun aihetta saisi siitä fenomenologian lähtökohdasta, että fenomenologit liittävät yhteen, jopa samaistavat, luonnollisen asenteen ja tieteen tulosten hyväksymisen. Tässä tyydyn kuitenkin vain toteamaan, että luonnollinen tai arkiasenne ei vaikuta kovinkaan tieteen läpituunkemalta. Milloin ihmiset puhuvat sellaisista ilmiöistä ja asioista, joista he ovat perillä tieteellisesti, ei luonnolliselle asenteelle jää juurikaan sijaa. Luonnollisen ja tieteellisen asenteen samanaikainen vastakkaisuus löytyy lähinnä sellaisista karkeanpuoleisista (ja filosofien usein suosimista) tapauksista kuten esineiden kokeminen esineinä ja niiden oleminen atomi- ja molekyyliarakenteina ja prosesseina; tai sellaisista arkikielen ”sairauskertomuksista” kuten suonenvedot, päänsäryt ja mahavaivat, joissa tieteilisyyttä ei ole (mutta jotka ovat pinnalta katsoen – tuntien – hyvinkin fenomenologisia). Tosin arkipsykologia ja nykyinen ”psykokemiallinen frenologia” ovat paikoin arki- ja tieteellisen asenteen yhteennivoutumia, esimerkiksi sikäli kuin on tullut tavaksi pitää alitajuntaa tai tiedostamatonta liiankin helposti käyttäytymisiä selittävänä (ja puolustelevana), tai on perusteettomasti yleistetty tutkimusten tuloksista väitteitä kuten ”serotoniinipuute aiheuttaa väkivaltaista käytöstä”. Kuten on tunnettua myös arkifysiikka tarjoaa muutamia esimerkkejä. Jopa korkeakouluopiskelijat eivät ole aina selvillä kaikista liikkuvien kappaleiden kinematiikan ja dynamiikan mukaisista ilmiöistä: he saattavat luulla, että pyörivästä liikkeestä irti päästetty kappale jatkaa vaimentuen tätä liikettä. Joka tapauksessa yleisesti ottaen luonnollisen ja tieteellisen asenteen yhteenliittäminen fenomenologian lähtökohdana on liian ongelmallista hyväksyttäväksi sellaisenaan.

Kokemus ja teoriat

Himangan mukaan fenomenologinen tarkastelu paljastaa kokemisen yhteisen perustan, jossa todellisuus paljastuu tai todellistuu (itsensä). Edelleen, jokin asia tulee ymmärtää sen ”elävässä läsnäolossa”, ei teorioiden välityksellä.² Yhtenä esimerkkinä tällaisesta kokemisesta Himanka antaa veden kylmyyden kokemuksen. Mutta on sekä melkoisen epämääräistä että vaikuttaa ymmärryksen asioiden tyypistämiselä, mikäli tämäntyyppisistä kokemuksista on fenomenologian materiaalina pohjimmiltaan kyse. Ensinnäkään, kuten nykyisen kognitiivisen psykologian ja tieteenfilosofian piirissä on keskusteltu, ja jo myönnetykin, ei teorioita tule käsittää vain, eikä edes ensisijaisesti, loogisesti formuloituina väitelausejoukkoina (kuten Himanka ne näkee). Erilaiset käsityksemme ja uskomusrakenteemme, jotka liittyvät toisiinsa ja joilla sekä kuvaamme että selitämme todellisuutta, ja jotka vasta tekevät kokemuksistamme mielekkäitä ja ohjaavat toimintaamme, ovat tyystin olennaisessa mielessä teorioita. Lyhyt mutta ilmeinen peruste tälle on seuraava. Kokemus on mielekäs vain kokemuksena jostakin jonakin, ja tämä

»Kokemukset kehittyvät.

Vastasyntynyt lapsi ei juurikaan kykene fenomenologisoimaan, eikä myöskään ensimmäisten kuukausien aikana. Toisin sanoen fenomenologian pätevyys vaatii kokemuksen käsitteellistä rikastamista, ja siten teoreettisia postulaatioita (ei tietenkään kovinkaan tietoisia tuolla iällä eikä usein vielä myöhemminkään). Asiat itsessään ovat jo aina teoreettisten ja käsitteellisten tekijöiden konstruoimia – silloin kun fenomenologiset kysymykset tulevat lapselle edes mahdollisiksi.»

edellyttää koetun asettumista selittyväksi yhteydessä muihin siihen liittyviin koettuihin asioihin. Samoin kuvaukset asioista ovat teoreettisia, sillä kuvaus annetaan käsitteillä, jotka selittävät asian, tekevät sen mielekkääksi. Tämä on niin sanotun havainnon teoriapitoisuus -teen ydin. Kellepä ei olisi (puutteineenkin) tuttua esimerkiksi arkifysiikka aineen ja ”keskikokoisten kuivien” kappaleiden liikkeistä ja voimista, ilman että sitä juurikaan olisi muotoillut väitteinä. Argumenttini on siten, ettei ole mitään takeita siitä, että fenomenologia kykenisi irtautumaan näiden läpituunkevien teoreettisten käsitysten otteesta. (Tämä *ei* tarkoita sitä, että käsityksemme automaattisesti muuttaisivat kokemuksiamme ilmiöistä. Tiettyjä tai tiettyntyyppisiä kokemuksia niiden *hylan* osalta ei ehkä voi käsitteillä muuttaa: sitkeät havaintoilluusiot ovat tällaisia.)

Kääntäen tarkastellen, ja edellä mainittua tyypistämistä ilmentäen, sensoriset aistimukset ovat vailla merkitystä, niillä ei ole käsitteellistä eikä episteemistä relevanssia. Jos kylmyyden ja vastaavien aistimuslaadittien kokemukset ovat se peruste, miltä fenomenologia ponnistaa, ei juurikaan ole toivoa muiden asioiden ymmärrettäväksi tekemisestä. Jo fenomenalismi kaatui siihen, ettei pelkkä sensorinen materiaali sisällä – mikäli siihen edes päästään käsiksi sinänsä – eikä saa aikaan mitään episteemistä, tai edes sosiaalista; sensoriset kokemukset ovat vain, kuten usein sanotaan, ”jäsentymätöntä massaa” (tai korkeintaan geneettisesti tuotettujen vaisto- ja heijastetoimintojen laukaisijoita).³

Kokemukset kehittyvät. Vastasyntynyt lapsi ei juurikaan kykene fenomenologisoimaan, eikä myöskään ensimmäisten kuukausien aikana. Toisin sanoen fenomenologian pätevyys vaatii kokemuksen käsitteellistä rikastamista, ja siten teoreettisia postulaatioita (ei tietenkään kovinkaan tietoisia tuolla iällä eikä usein vielä myöhemminkään). Asiat itsessään ovat jo aina teoreettisten ja käsitteellisten tekijöiden konstruoimia – silloin kun fenomenologiset kysymykset tulevat lapselle edes mahdollisiksi.

Kokemuksen teoreettisuudella ja käsitteellisyydellä en tarkoita nykyisin vallalla olevaa ”täyttä representationalismia” siinä mielessä, että mielen panos kokemusten jäsentämisessä perustuisi tiukasti yksilöityihin käsitteisiin (saati johonkin niin vahvaan kuin ajattelun kieli). Käsitteet ovat

paremminkin aivojen vaihtelevia prosessuaalisia informaatioliittymiä, joissa ei ole selkeästi tiukkoja eroja kognitiivisen, kielellisen, mielikuvallisen, emotiivisen ja motorisen informaation välillä. Tästä seuraa myös, etteivät käsitteet ole abstrakteja entiteettejä ja siten yhteisiä kaikille, kuten husserlilainen fenomenologinen perinne olettaa. Tosin tarkasti ottaen tätä nominalistista neuronäkemyistä käsitteistä ja ajattelun sisällöistä ei voi käyttää argumenttina fenomenologiaa vastaan, mikäli jälkimmäinen ymmärretään husserlilaisittain. Mutta koska tuosta nominalismin muodosta ei seuraa käsitteellisesti tai loogisesti ehdotonta käsitteiden ja ajatusten sisällön yksilökohtaista vaihtelevuutta, sitä voi kuitenkin käyttää fenomenologian perustan kritiikissä.

Välijohtopäätöksenä seuraa siten, että edes todellisuuden ilmenemisestä kokemuksissa ei löydy asioita itseään, vain käsityksemme niistä sensoriseen materiaaliin nivoutuneina. Husserlilainen kokemusten objektien ja yleisemmin intentionaalisten aktien sisältöjen konstituutio noemoiden muokatussa *hylea* on kylläkin tämän myöntämistä. Mutta tämä filosofian historian linja kokemuksen konstituutiosta Kantista Husserliin on vain riisuttava vahvoista staattisista ja ylikognitiivisista (realistis-idealistsista) oletuksistaan. Tämä johtaa osaltaan myös sen myöntämiseen, että ”asioiden itsensä” konstituutio kokemuksissa riippuu käsitteellisistä tekijöistä, jotka voivat muuttua, ja ovat muuttuneetkin. Toisin sanoen on olemassa eri käsitejärjestelmiä ja siten eri kokemuksia, ja eri asioita sinänsä. Toisin sanoen ei ehkä ole asioita sinänsä lainkaan. (”Ehkä” siksi, että en tiedä yhtään transsendentaaliargumenttia, joka osoittaisi, etteivät käsitejärjestelmät voisi tarkentua ja yhtenäistyä keskinäisissä kohtaamisissaan, sekä metodien ja teknologioiden tarkkuuden ja kattavuuden kasvaessa.)

Miten fenomenologi voisi vastata, tai luultavimmin vastaisi, tähän argumenttiin? Nähdäkseni ainoa luonteenomainen suunta olisi ottaa askel taaksepäin ja väittää, säilyttäen pitäytymisen fenomenologian ”ankaruudessa”, että kokemusten perimmäiset konstituivat tekijät tai periaatteet ovat eri käsitejärjestelmille yhteisiä ja myös olennaisesti muuttumattomia, eivätkä siten itse käsitteitä eivätkä teorioiden armoilla. Mitä nämä kokemusten konstituution perimmäiset tekijät sitten olisivat? Ilmeisesti niiden tulee olla käsitteellisiä tekijöitä vahvempia, mutta loogisia periaatteita heikompia (muutoinhan fenomenologia olisi vain logiikan tutkimusta – vai voisivatko loogisetkin periaatteet taipua?). Jätän nämä kysymykset auki, koska niihin vastaminen ei kuulu rooliini tässä kirjoituksessa.

Mutta *noemat*. Himanka ei mainitse niitä lainkaan, mikä hiukan kummastuttaa, onhan teoksen alaotsikkona *johdatus* mannermaiseen filosofiaan. Lisäksi kokemuksen ja sen objektien konstituivat *noemaattiset* rakenteet (tai säännöt) ovat Husserlilla hyvinkin abstrakteja ja varsin teoreettisia (vaikkeivät väitelauseita ja eivätkä ilmeisesti tyhjentävästi niillä ilmaistavia). Samaan joukkoon kuuluvat ”horisontin”, ”noesiksen” ja ”olemusten” ja muut fenomenologien *postuloimat* entiteetit. Himanka vaatii, että vain kokemuksessa todentuva kelpaa fenomenologialle, mutta ymmärtääkseni *noemat* ja niiden *Sinn*-komponentit eivät todennu välittömässä kokemuksessa, vaan ne ilmenevät tai todentuvat fenomenologisessa reflektiossa. Tietysti voi olla niin, että Himangalla on tässä käytössä oma tulkintansa fe-

nomenologiasta, mutta hän ei kylläkään sano näin missään kohtaa, puhumattakaan siitä, että jos kuitenkin näin on, sitä perustelisi. Mutta niin tai näin, mitä tulee fenomenologioiden nuivaan suhtautumiseen teoreettisuuteen, tässä vaikuttaa olevan epäjohdonmukaisuutta heidän puoleltaan. Ja mikäli otetaan tiukasti tuo fenomenologian periaate, että vain se mikä kokemuksessa ilmenee on laillista fenomenologisen menetelmän riistaa, eikö transsendentaalinen ego teoreettisena postulaattina ole laitton, sehän ei ilmene kokemuksessa? Ei myöskään ole mitään pakottavia *a priori* tai käsitteellisiä syitä sen postuloimiseen: se mikä kokemuksessa ilmenee yhtenäisenä kokemuksena ja kokemuksena (yhtenäisistä) objekteista voi hyvinkin riittää ”egon” olemisen tavaksi; filosofisen ”taustahahmon” hakeminen vain osoittaa karteesisen harhan otetta (ja ehkä jopa latenttia *homunculus*-syndroomaa).

Husserlilainen ”horisontti” noemaattisina rakenteina, ja siten itse asiassa uskomuksinamme ja käsitteellistyksinamme asioista, vaikuttaa myös tuovan arkiaseenteen takaisin fenomenologian ytimeen. Esimerkiksi Husserlin *noesis* (tai aktin *teettinen karakteri, kvaliteetti*) on täysin arkipsykologisen luokittelun mukaista: fenomenologi tutkii objekteja aistihavaintojen, uskomusten, halujen, ärtyneisyyden ja niin edelleen kohteina. Jos fenomenologisessa reduktiossa on kysymys luonnollisen asenteen sulkeistamisesta tai hylkäämisestä, odottaisi että tämä koskee fenomenologista menetelmää kokonaisuudessaan ilman sellaisia jäänteitä, joille annetaan varsin keskeinen sija intentionaalisten aktien kuvauksessa (”näemme mitä uskomme” on yksi luonnollisen asenteen keskeisiä oletuksia – ”uskomme mitä näemme” nimittäin olettaa edellisen periaatteen). Asiaa ei muuta se, että niitä sanotaan nyt tarkasteltavan fenomenologisessa reflektiossa, koska niitä kuitenkin tarkastellaan juuri kokemuksia ja kokemusten objekteja konstitutioivana perustana. Pitää myös muistaa, että arkipsykologinen kieli ja käsitteistö opitaan, kuten opitaan objektien havaitseminen. Jos fenomenologisen reduktion kautta pyritään irtautumaan jälkimmäisten suhteen siitä, mitä objektien havaitseminen, niiden konstituutio, on luonnollisen asenteen mukaisesti, miksei edellisten suhteen tehdä näin? Toisin sanoen, vaikka fenomenologia ei ota luonnollista asennetta annettuna, se vain paikoin raaputtaa siitä pinnan pois ja hyväksyy sen joko huomaamatta, että eri uskomukset ja käsitteet (so. ei luonnollisen asenteen uskomukset) konstituivat toisenlaisia ja -tyyppisiä kokemuksia ja niiden objekteja; tai huomaten tämän, mutta olettaen edellä mainitusti perustan (asioiden olemukset tai *eidokset*?), jota ei voi murtaa tai muuttaa, jääden tällöinkin paljolti luonnollisten uskomusten ja käsitteiden vangiksi. Fenomenologeilta näyttää siis puuttuvan argumentti, jolla he voisivat osoittaa, että radikaalisti toisenlaisia käsitteitä ja siten kokemusten ja objektien konstituinteja ei voi (periaatteessa) esiintyä.

Voi olla, että painotan edellä liikaa uskomuksia ja käsitteitä siten, että ne vaikuttavat sikäli täysin itsenäisiltä, että vain ne, tai vain niiden kautta, konstituoidaan objekteja (ei ontologisen idealismin mielessä). Näin saattaa olla, sillä suuri osa objekteista on ihmisten tekemiä tai tuottamia artefakteja; usein koko lähielinympäristö on laaja artefakti (varsinkin kylä- ja kaupunki-ihmiselle). Käsitysten ja kokemusten objektien suhde on siten mutkikkaampi. Alunperin

edelliset (yhdessä halujen ja tavoitteiden kanssa) saivat meidät tuottamaan objekteja, ja suurempia toiminnallisia yhteisörakenteita. Sittemmin nämä objektit (ja objektien rakenteiden tyypit) ovat tulleet itsenäisempään ja paikoin jopa määräävään rooliin toimissamme. Eli, mikäli muuttasimme objektejamme radikaalisti, kokemuksemme muuttuisivat radikaalisti – mutta näiden muutosten taustana olisi silti radikaali käsitteellinen muutos (tai ainakin se tapahtuisi yhdessä ja vuorovaikuttavasti objektien muuttamisen kanssa).

Tämä tietysti voisi olla esimerkki mahdollisesta heidiggeriläisen artefaktifenomenologian ja husserliläisen noomaattisen fenomenologian kriittisestä synteesisistä *itse teossa*, ja siitä seuraavana. Tosin ilman tieteellisiä käsityksiä ja teorioita tämä uusien objektien tuottaminen (ellemme sitten halua palata takaisin luontoon) tuskin on enää mahdollista radikaalisti. Tämä koskee myös yhteisörakenteitamme ja toimintatapojamme artefakteina: kognitiotiede, neurotiede ja evoluutiobiologia jatkavat ihmisen itsensä paljastamista ja lisäävät siten mahdollisuuksiamme muuttaa ”olemustamme”. Ja jossain määrinhän me jo sitä muutamme ja pyrimme hallitsemaan evoluutiota. Näin ollen ei liene mikään (ei-moraalinen) ongelma muuttaa sekä sensorisia kykyjämme (ja siten *hylea*) että kognitiivisia toimintojamme (ja siten noomaattisia rakenteitamme); tämä on vain genettinen järjestelykysymys. (Teknologian muutos on objektien muutosta ja siten soveltavaa tiedettä eli näiltäkin osin tiede on tarpeen kokemusten konstituutiossa, ”hyvässä ja pahassa”). Nämä teknologiset mahdollisuudet tukevat argumenttia siitä, että uudet käsitteet ja uskomukset (horisontit) tuovat uusia kokemisen tapoja (pienenä esimerkkinä ajattelkaamme miten sähkömagnetismin valjastaminen on tuottanut uusia kommunikaation tapoja ja nopeuksia jo lähes kahdensadan vuoden ajan; ja on ennustettavaa, että näiden kokemus- ja kommunikaatiomuotojen muuttuminen jatkuu).

Fenomenologian laajempi menetelmä

Fenomenologian menetelmä on enemmänkin teko kuin väite, toteaa Himanka myös. Mutta teoreettinen taustavoima ei katoa tällöinkään. Tekoja, kuten ajattelua ja varsinkin ajattelua tekoina, ohjaa myös käsityksemme siitä, mitä teolla mahdollisesti saavutetaan, ja miten juuri yksittäinen teko on paras tai tehokkain tuohon päämäärään nähden. Tällöin ei kuitenkaan synny mitään eroa tieteellisiin tarkastelutapoihin, sillä suuri osa tieteestä on tekoja, ilmiöiden ja ajatellun kyseenalaistamista, arkikokemuksen eli ”luonnollisen asenteen” läpi ja taakse pyrkimistä (ja pääsemistä). Väitelauseet ovat pelkkiä tiukkaan puristettuja tiivistelmiä näistä ajattelun ja kokeilun teoista. Ja taas kääntäen: vaikka fenomenologiassa kokemuksellisuus on etusijalla, fenomenologiaa ilman tarkasteluidensa raportointia tuskin on kiinnostavaa edes harrastaa pidemmän päälle. Vaikka fenomenologiassa ilman kieltä ei ole mitään inkohherenttia, ei siinä myöskään ole paljoakaan yhteisen ymmärryksen tuovaa. (Tietysti tulevaisuuden aivoteknologian piuhottavuus tarjoaa tähän aivan uuden fenomenologisen kokemuksen tavan, kuten edellisen jakson lopussa

uumoiltiin.) Ja loppujen lopuksi, teoreettisuuden kieltävät kannanotot ovat myös tässä heikkoja, sillä kieli on aina myös teoreettinen systeemi, sillä se esittää sekä ajattelun välineitä että tuloksia.⁴

Kokemuksen yhteisyyden ja yhtenäisyyden oletus on tietenkin myös jo melko raju teoreettinen veto. Perusaistivammaisten (kuurot, sokeat ja yhdistelmät) lisäksi voidaan mainita ns. aivohalkiopotilaat (*split brain*), joiden aivopuoliskoja yhdistävä aivokurkiainen on kirurgisesti katkaistu hoitotoimenpiteenä epilepsiaan. Heidän aivopuoliskonsa toimivat paljolti toisistaan informaationisesti riippumattomasti tietyissä tilanteissa. Tästä seuraa muun muassa, että potilas tekee vasemmalla (tai ei-dominantilla) kädellään jotain, jota ei ole tietoisesti aikonut. Koska tämä vaikuttaa hänestä oudolta, hän selittelee sitä olematta aina itsekään (vasemmalta, tai dominantilta, aivopuoliskoltaan) kovin vakuuttunut. Tai entäpä huomioimattomuusoireyhtymä (*neglect*) ja *anosognosia*-potilaat, jotka käyttäytyvät joskus hyvinkin hämmäntävästi: henkilö ei tunnista toista puolta kehostaan lainkaan tai joitain kehon osia omikseen, jättää toisen puolen ruoasta syömättä lautaseltaan. Jotkut taas eivät havaitse jatkuvaa liikettä, vaan ikäänkuin kertaotoksia liikkuvista esineistä. Ja entäpä *Capgras*-tapaukset, jotka sitkeästi väittävät lähiomaistensa tulleen korvatuiksi, vaikkeivät he millään pysty kertomaan, miksi he näin kokevat, eikä väitteen outous heitä juurikaan liikuta.

Näistä esimerkeistä nähdään, että maailman, minän ja toimintojeni kokemukset eivät ole ongelmattomasti yhtenäisiä, vaikka arkiasenne (ja sen inspiroima filosofia) niitä sellaisina pitääkin. Varsinkin fenomenologialle tässä vaikuttaisi olevan sarka koetella menetelmäänsä ja yrittää paljastaa näiden henkilöiden kokemukset yhteiseen ymmärrykseemme. Fenomenologi voi tuskin väittää uskottavasti, että tässä tiede on kykenemätön selvittämään lähtökohtiaan, koska – päinvastoin – juuri tätä on tehty psykologian ja neurotieteen aloilla vilkkaasti viimeisen sadan vuoden ajan. Fenomenologille tämä paikka voi olla arka sikäläkin, että kysymys on kokemuksen perustavan konstituution tutkimuksesta, ja sen ymmärrettäväksi tekemisestä muille. Mutta kenttä on vapaa; odotan neurofenomenologian nousua, sillä se voi auttaa paljastamaan asioita tietoisuuden, kokemusten ja objekti-intentionaalisuuden konstituutioista.⁵

Palataanpa hieman taaksepäin. Ehkä edellä ollut veden kylmyyden kokemuksen esimerkki on vain satunnainen, eivätkä havaintokokemusten objektitkaan tyhjennä fenomenologian kenttää, eivätkä ole siten fenomenologiselle menetelmälle poissulkevan keskeisiä? Näin vaikuttaa olevan, ainakin sen suhteen, mitä Himanka sanoo kirjansa sivulla 153 siitä, että fenomenologia pelkistä kokemuksen esineistä ei ole kattavaa, vaan fenomenologian menetelmä tulee voida yleistää ei-läsnäoleviin asioihin (tässä leikkautaan noomaattisiin ja noettisiin tekijöihin Himangan sitä mainitsematta). Mutta jo ennen tätä kohtaa Himanka antaa hyvän esimerkin siitä, miten ei-läsnäoleviin asioihin päästään. Se on pääpiirteissään seuraavanlainen. Himanka kuvittelee, ”nykyistää”, Helsingin rautatieaseman, tämän aseman itse, materiaalsen kohteen. Kuten hän toteaa, väite, että nykyistykseen objekti on asema itse, vaikuttaa absurdilta (miten se mahtuisi päähän?). Mutta tämä on vain hyväksyttävä, koska ”kokemuksesta ei löydy tekijää, joka olisi

välittämässä aseman nykyistystä.”⁶ Mutta vaikka ilmiön objekti fenomenologisen tarkastelun kohteena ei muuttuisikaan, ilmiöiden ilmenemisten tavoissa on eroja. Jos olen asemalla, se on ”elävästi annettu”. Nykyistys taas on ”ei elävästi annettu”. Lisäksi voin tarkoittaa asemaa ”tyhjästi” milloin viittaa siihen ilman mitään tarkennusta sen piirteistä. Nyt fenomenologian kannalta on olennaista, mikäli olen asian ymmärtänyt, että luonnollinen arkiasenne ja siitä reflektiottomasti seuraava tieteellinen asenne, lähinnä kognitiotieteen alat, olettavat niin sanotun representationaalisen mielen teorian ja siten sen, että kyseessä on ilmiöiden itsensä, ei niiden ilmenemisen ero. Toisin sanoen ne asettavat kokemuksen objektiksi aseman, kuvittelun objektiksi mielikuvan ja tyhjästä viittauksessa aseman käsitteen, joille kaikille oletetaan (ulkoinen) viittaussuhde asemaan itseensä. Fenomenologi ei kuitenkaan voi hyväksyä tätä representationaalista mallia, sillä ”ilmiön kokemuksella ja siitä seuraavalla viittaussuhteella ei ole kokemuksellista lähtökohtaa...” Fenomenologia siirtää lähtökohdan ”alkuperäisemmälle tasolle, näiden sotkujen taakse”, sanoo Heidegger Husserlistä Himangan suulla.⁷

Himangan esitys on valaisevaa ja itsessään johdonmukaista, mutta ainakin minun on vaikea hyväksyä sen lähtökohtaa. Siitä, että kokemuksessani ei ole mitään, mikä välittäisi aseman nykyistystä, ei seuraa millään riippumattomalla argumentilla, että hyväksyttävät – ”ankaran tieteen” – menetelmät tulee rajata vain kokemuksen materiaalia käsitteleviksi. Tässä on hieman syvempi ongelma myös. Fenomenologi voi aina väittää vastaan, tarjoaa kuka tahansa mitä tahansa kokemuksessa ilmenevää tekijää välittäjäksi nykyistykselle. Joku voi naiivisti vaikkapa todeta muistavansa olleensa asemalla, nähneensä juuri kuvan Pendolinosta, ja tämän tuovan hänen mieleensä kuvan Helsingin rautatieasemasta. Fenomenologin väite tähän lienee se, että nuo muistikuvat ovat vain uusia mielikuvia, joiden nykyistys vaatii selitystä, ja näin periaatteessa päättymättömästi (siksi vain objekti itse voi katkaista tämän ketjun). Kyseessä on siis ikivanha ”kolmannen miehen argumentti” siitä, että välittävä tekijä vaatii uuden välittävän tekijän selitykseksen, joka puolestaan vaatii taas uuden, joka... (Että fenomenologi tällaisen argumentin esittäisi, käy selväksi Himangan postkorttiesimerkistä, jonka seuraa äskeistä esimerkkiä ja jonka mukaan luonnollinen asenne ja kognitiotiede olettavat kaikkien edellä mainittujen ilmiöiden ilmenemisiin postikortille analogisen representaation objektista.)

Fenomenologian kehitystä vasten ei kuitenkaan vaikuta aivan ongelmattomalta omaksua kantaa, että materiaallinen asia itse on intentionaalisten aktien kohde. Husserlin mukaan ulkomaailman ”sulkeistaminen” oli fenomenologiin tarkasteluihin olennaisesti liittyvää. Miten muutoin voitaisiin käsitellä esimerkiksi niin sanottujen tyhjiä nimiä eli kielellisiä ilmauksia, joilla ei ole olemassaolevaa kohdetta (”Pegasus”, ”Odysseus”, ”eetteri” jne.)? Koska näilläkin on *noemansa*, juuri *noemat* ovat välittäviä tekijöitä, vaikka ne olisivat vain aktien ”intentionaalisia korrelaatteja”. Kysehän on siitä, miten ne toimivat ja konstituivat kokemuksemme objekteista. Tällaisina ne *mahdollistavat* muun muassa viittaussuhteiden olemassaolon, jolloin esimerkiksi tyhjien nimien ongelmat voidaan selvittää. Lisäksi *noemoita* voidaan reflektoida ja siten ottaa asioiksi, kohteiksi,

»Himangan esitys on valaisevaa ja itsessään johdonmukaista, mutta ainakin minun on vaikea hyväksyä sen lähtökohtaa. Siitä, että kokemuksessani ei ole mitään, mikä välittäisi aseman nykyistystä, ei seuraa millään riippumattomalla argumentilla, että hyväksyttävät – ”ankaran tieteen” – menetelmät tulee rajata vain kokemuksen materiaalia käsitteleviksi. Tässä on hieman syvempi ongelma myös.»

vaikkakin ilmeisesti vain toisten *noemoiden* avulla. Mikäli *noemoja* (tai *noeman* ja *noesiksen* yhteyttä) voidaan pitää välittävinä tekijöinä, voidaan ilmeisesti myös väittää, että niiden kautta selittyy ilmenemisten ero, mikä tietysti puolestaan osoittaa, että representationaalille teorialle ominaisiksi väitetyt ongelmat tulevat fenomenologiassa esiin ilmenemisen tapojen ongelmina.

Tällä tavoin kolmannen miehen argumentti voidaan osoittaa pätemättömäksi sikäli, että välittävän tekijän oletusta voidaan soveltaa yhden kerran (=representaatio, *noemat*), mutta tähän liittyy jotain, joka estää regressio käynnistymisen. Tilannetta voidaan tarkastella myös seuraavasti. Jos kokemus perustuu esitykseen, representaatioon, kokemuksen objektista, ei tämä välittävä esitys voikaan olla kyseisessä kokemuksessa itsessään läsnä kokemuksellisenä. Tällöinhän kokemus vaatisi uuden välittävän esityksen taakseen ja näin regressio käynnistyisi. Mutta koska ulkomaailman (ja tietysti luonnollisen asenteen olettamien psykologisten entiteettien) sulkeistus on ylipäätään mahdollista, eli tarkastelu on mahdollista kiinnittää *noemoihin* ja siten yleensä kokemuksia ja viittauksia välittäviin tekijöihin, on tämä askel kerrallaan tapahtuva välitys selitettävä jollain tavoin. Fenomenologia ja representationaalinen mielen teoria ovat saman tehtävän edessä. Sivumennen sanoen kokemukseen rajoittuminen osoittaa jälleen riittämättömyytensä; tai johtaa subjektiiviseen idealismiin/solipsismiin, jossa kaikki mitä on, on kokemuksia ja niissä ilmenevää, tai suoraan realismiin, jonka mukaan materiaaliset asiat itse ovat kokemustemme kohteina ilman välittäviä esityksiä. (Mutta kumpaakaan tällaista metafysiikkaa ei ainakaan Husserl kannattanut, minkä puolesta Harrison Hall argumentoi nähdäkseni melko vahvasti⁸).

Miten siis välitysesitysten regressio katkeaa alkuunsa? Edellä pyrimme kääntämään aselman täysin toisinpäin eli hyväksyimme sen, ettei kokemuksessa esiinny välittävää tekijää, mutta väitimme, että sellainen jokaisen (sisällöllisen) kokemuksen taustalla on oltava, muutoin päädyimme idealismiin (jolloin muun muassa luonnollisen asenteen asettaman maailman materiaalisine objekteineen sulkeistaminen olisi turhaa). Esitimme myös, että *noemat* ovat fenomenologiassa tällaisia välittäviä tekijöitä. Toisin sanoen välittävä tekijä, olkoon se mikä tahansa, ei voi esiintyä tietoisessa kokemuksessa, mutta sellainen jokaisen kokemuksen yhteydessä on. Ilman tätä kantaa koko feno-

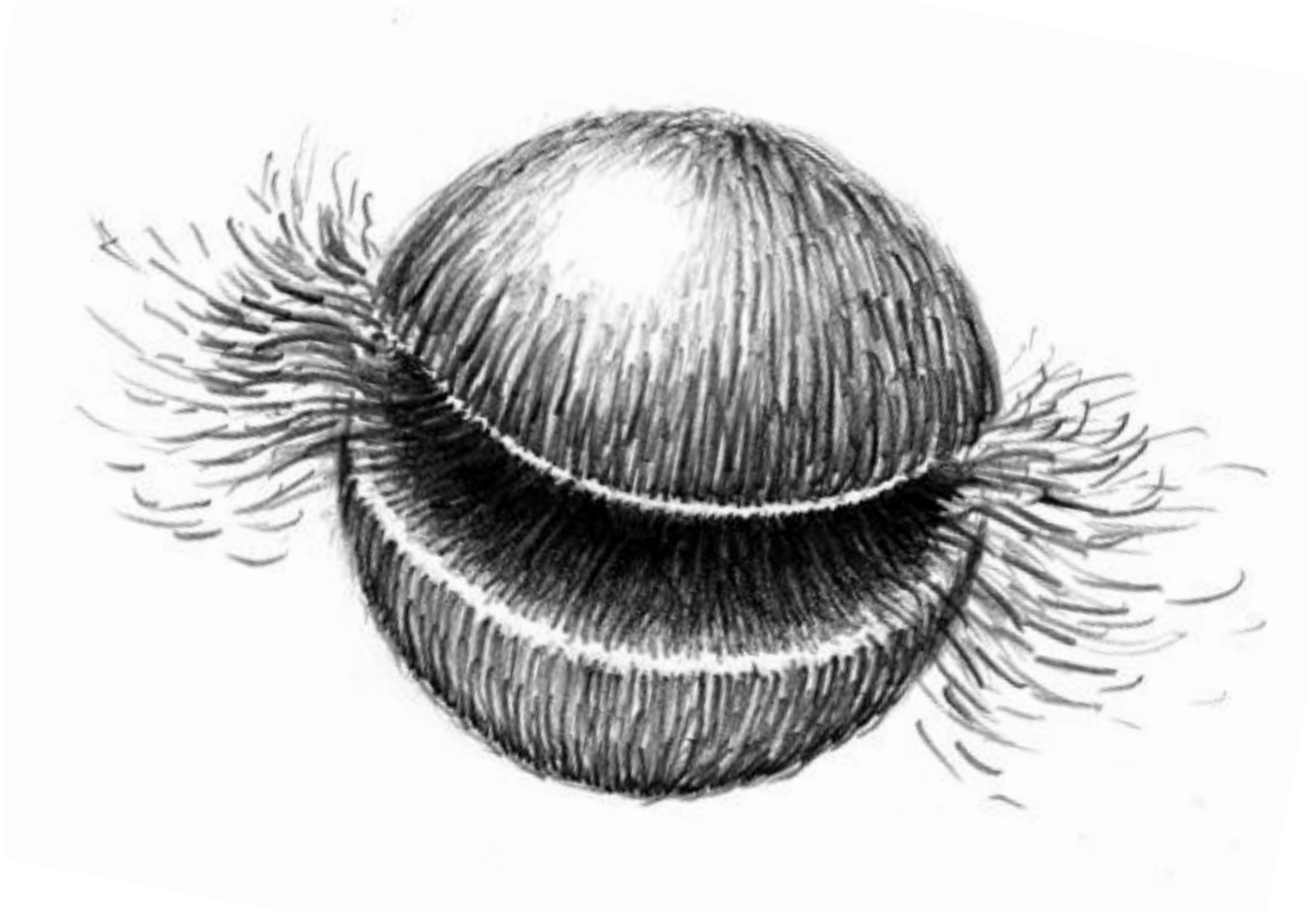
menologiaa ei itse asiassa olisi, pyrkiihän se tarkastelemaan kokemuksen konstituutiota ja kokemuksen ja sen objektien ”transsendentaalisia” ehtoja. Se, että regression on katkettava, nähdään myös siitä, että jos se olisi todellinen, mitään sisällöllisiä kokemuksia ei ihmisillä olisi. Tämä tietenkin seuraa siitä, että välittävien esitysten sarja, kokemuksen edellytyksinä, ei koskaan ehtisi alkuunsa eli kokemukseen, koska regressiivisenä se on auki toisesta päästä (kokemusta ei ilman esitystä a, jota ei ilman esitystä b, jota ei ilman esitystä c, jota ei ilman...). Regressio katkeaa, koska meillä on, sanoisinko, kertakäyttöisiä välittäviä esityksiä. Fenomenologi sanoo, että ne ovat transsendentaalisen egon konstituutioperusta (tai jotain tällaista); representationaalisen mielen teorian kannattaja sanoo, että ne ovat kognitiivisia esityksiä todellisuuden asioista; neuronaturalisti sanoo, että ne ovat neuronien ja hermoverkkojen rakenteellis-toiminnallisia tiloja ja prosesseja; behavioristit puhuvat dispositiivista; komputationalistit mielen ja aivojen realisoimista (rekursiivisista) funktioista. Yhtä kaikki, todellisuus ja esitysvälineemme siitä eroavat toisistaan (vaikka jälkimmäiset myös kuuluvat edelliseen). Regressio katkeaa edelleen, koska nämä välittävät tekijät voivat kohdentua muihin välittäviin tekijöihin osittaisesti. Toisin sanoen ei tarvitse olettaa, että välittävien tekijöiden toiminta tai niiden tarkastelu edellyttäisi *tyypiltään* toisenlaisia välittäviä tekijöitä. Objekti tulee kokemuksen kohteeksi *noeman* myötä ja *noemaa* voidaan tarkastella muiden *noemoiden* kautta, mutta nämä eivät ole mitään *supernoemoja*, joilla olisi omat *meganoemansa* ja niin edelleen.

Väitettä *noemoista* välittävänä tekijöinä, olkoot ne sitten tarkemmassa (fenomenologisessa tarkastelussa?) esityksiä tai kokemusten materiaalia muokkaavia sääntöjä, voidaan tukea Dagfinn Føllesdalin laajasti tunnetulla kannalla, jonka mukaan Husserlin *noema* ja Fregen *Sinn* ovat samanlaisia intensionaalisia merkitysentiteettejä ja siten toimivat ajatuksia ja yleensä intentionaalisia akteja konstituivoina (Husserlilla). Fregelle *Sinne* olivat myös mahdollisia tarkastelun kohteita siten kuin ne ilmenevät *oratio obliqua* -konteksteissa, kuten propositionaaliset asenteet, joissa ”tavanomainen” *Sinn* on tarkastelun ”epäsuora” *Bedeutung* (eli viittauskohde). On esitetty, että tämä Fregen kanta johtaa päättymättömään *Sinne*-hierarkiaan, mutta näin ei välttämättä ole. Esimerkiksi Michael Dummett on argumentoinut sen puolesta, että näin ei ole, vaan että tavanomainen *Sinn* riittää toisen asteenkin *oratio obliqua* -konteksteille (”X uskoo, että Y luulee, että...”)⁹ Tästä voidaan päätellä, *noema-Sinn*-analogian vahvuudesta riippuen tosin, että mitään päättymättömiä *noema*-ketjuja ei seuraa fenomenologisenkaan reflektion tapauksessa. Olisin myös taipuvainen väittämään, että analogia on pitävä, sillä Fregen mukaan ajatukset (*Gedanke*) ja *Sinne* ovat meistä riippumattomia, mutta siltikään meillä ei ole mahdollista *tavoittaa* niitä muutoin kuin kielellisessä asussa. Tästä seuraa, että *Sinn* välittävänä tekijänä voidaan yksilöidä refleksiivisesti (Dummettin kannan seurauksena¹⁰), muttei silti välttämättä tyhjentävästi vain kielellisesti (Frege *ei* kannattanut viittauksen kuvausteoriaa, vaikka suoran kausaalisen teorian kuuluisimmat kehittäjät ovat näin luulleet, tai ainakin väittäneet). Ymmärrän tämän niin, että *Sinnen* kielellinen ilmaisu sallii tämän *Sinnen* itsensä tavoittamisen, tapana jolla se ”osallistuu” sen lauseen,

tai ajatuksen, jonka osa se on, totuusarvon määrittämiseen, esimerkiksi konstruktiolla ”ilmauksen ’Iltatahti’ merkitys”. (On myös huomattava, ettei tämä ei vaadi, että ilmauksen ”Iltatahti” *Sinn* on kaikille sama.) Silti *Sinn* objektin yksilöinnin ja objektiin viittaamisen tapana (*die Art des Gegebenseins*) *oratio directa* -konteksteissa ei ole niissä erikseen ”esillä”. (Gareth Evans ilmaisee tämän hyvin: ”Objektin ajattelemisen tapa ei tule sen enempää objektin objektin ajattelemisen tielle, eikä tee objektin ajattelemista epäsuoraksi, kuin tanssimisen tapa estäisi tanssimista, tai tekisi tanssimisesta jotenkin epäsuoraa.”¹¹)

Mutta myös tämä ei-läsnäoleviin objekteihin laajennettu fenomenologian menetelmä johtaa tyypistyneeseen asioita ymmärrettäviksi tekevien menetelmien alaan. Jos vain se, mitä kokemuksessa ilmenee, hyväksytään, on selvää, että kaikki tämän ylittävät postulaatit ovat fenomenologisesti kelpaamattomia. Ja millä fenomenologisilla kriteereillä todetaan yhteisesti hyväksyttävästi se, mitä kellekin ilmenee, ilman että jo ainakin kätketysti oletetaan *noemoiden* intersubjektiiivinen samuus ja siten itse asiassa viedään välittömältä kokemukselta sen aiottu alkuperäinen rooli fenomenologisen materiaalin lähteenä. Kuten Himanka sanoo, kokemuksessa pitäytyen mitään välittävää tekijää ei sallittaisi selittämään esimerkiksi viittauksen ilmiöitä. Mutta tämä ei riitä, tarvitaan – vaaditaan! – jonkinlaista argumenttia, että fenomenologia silti, ja juuri tämän tyypistyksen takia, on kykenevä asioiden itsensä paljastamiseen ja ymmärrettäväksi tekemiseen. Tällaista argumenttia ei ainakaan Himanka esitä. Ja luulen, että sellaista on turha etsiä muistakaan fenomenologian lähteistä. Ainoa argumentti, joka ilmeisesti tulisi kyseeseen, olisi normatiivinen tavalla, joka osoittaisi, tai ainakin antaisi vahvat perusteet, että fenomenologian menetelmä on jollain tavoin muita menetelmiä asioita ymmärrettävämmäksi tekevä.

Millainen argumentti tämä olisi? Miten se osoittaisi mitään esimerkiksi tieteen menetelmien rajoitteista, varsinkin kun ne ovat hyvin muuttuvia ja erilaisia jopa saman tieteenalan sisällä. Suoraviivainen väitelauseiden testaus, formaalin logiikan tuella, ovat vain pieni osa niistä (ja testaus on olennainen osa fenomenologian menetelmää myös, kuten Himanka toteaa¹²). Tämä on todettu jo aikaa sitten jopa analyttisen tieteenfilosofian piirissä. Enemmänkin tiede on vallitsevien näkemysten kiistämistä ja pyrkimystä vielä pidemmälle niiden taakse ja uusien ilmiöiden pariin. Tässä suhteessa fenomenologian karsastava asenne, mitä tulee luonnolliseen asenteeseen, on tieteellekin tuttua. Tieteen suurten muutosten ja arkikäsitysten hajottamisen taustalla olevat tekijät vertautuvat näin hyvin läheisesti fenomenologian *epokbeen*. Vain muutamia esimerkkejä mainitakseni, Einsteinin kysymykset ja *ajatuskokeet* kummankin suhteellisuusteorian kehittämisessä (valorintamassa eteneminen ja painovoiman sekä kiihtyvyyden kokemuksellinen ekvivalenssi suljetussa hississä) johtivat sellaisten perustavien fysikaalisten asioiden ”itsensä” (”absoluuttien”, voisi myös sanoa) kuin aika, samanaikaisuus, pituus, etäisyys, massa, energia ja painovoima uuteen ymmärtämiseen. Planckin kvanttihypoteesi säteilylakien ja ennusteiden risitiiritojen korjaamiseksi osoitti aineen epäjatkuvuksi ja johti askel askeleelta uuteen mikrotason maailmankuvaamme ja sen outouksien kokemuksellisiin ilmenemisiin jopa



Kuvitus: Kemal Cam

makrotasolla (kuten suprajohtavuus ja kaksoisrakokoe). De Broglie'n symmetriahypoteesi siitä, että kuten valo on aaltoliikettä, miksei materiaakin olisi, mikä johti osaltaan Schrödingerin yhtälöön ja siitä Diracin elektroniteorian mukanaantuomaan antiaineen olettamiseen. Näiden fyysikkien esimerkkien lisäksi löytyy muun muassa siirtymä *elan vitalista* molekyylibiologiaan ja käynnissä oleva siirtyminen dualismin jäänteistä neuraalimieleen.

Toinen tapa ilmaista epäily fenomenologian riittämättömyydestä on, että fenomenologiset tutkimukset vaikuttavat usein joko pysähtyvän pian alettuaan tai sitten laajenevan rajatta muihin asiaan liittyviin asioihin. Jälkimmäisen Himanka myöntää, ja sympatisoi sitä. Itse en tahdo käyttää tätä piirrettä kritiikin välineenä, sillä, kuten tämän kirjoituksen lopussa nähdään, sympatisoin sitä myös vaikkakin eri syystä. Kysymys kuitenkin kuuluu, mikä tuossa laajenevassa tutkimuksessa on sellaista fenomenologialle olennaisesti erottavaa, jota tieteen menetelmät eivät hallitsisi? Yksi kysymys johtaa aina muihin uusiin kysymyksiin ja yhteyksiin.¹³

Kokemuksen rajaaminen on myös silkkaa sekä epistemistä että ontologista antroposentrismää (tietysti sikäli käsitettävää, että fenomenologia on ego-ismia). Tämä tulee hyvin selväksi, kun Himanka puolustaa sitä kantaa, että ennen ihmistä ei Aurinkoa voinut kokea.¹⁴ Eikö? Miksi juuri *ihmisten* kokemus olisi *asioiden itsensä* selvittämisessä olennaista, jopa välttämätöntä? Jos universumissamme

on olemassa muita *informavore*-suvun (heimon?, lahkun?) olioita, jotka kokevat ja ajattelevat tavoillaan asioita vähintäänkin yhtä kattavasti kuin me, millä perusteilla meidän kokemuksemme olisivat perustavia? Nuo muut oliot voivat kokea asioita tavoilla, joita emme pysty kuvittelemaan tai fenomenologisesti reflektoimaan, joten on mahdollista, että – mikäli niitä joskus tapaamme ja tiedämme tällöin niitä tavanneemme – emme myöskään kykene niitä toisillemme välittämään. Silti voi osoittautua, että meidän fenomenologiset (ja monet muutkin) käsityksemme asioista itsestään ovat vääriä sikäli, että ne eivät asetu *kokemuksellisten mahdollisuuksien* asteikossa kovinkaan korkealle (olkoot asteikon kriteerit tarkemmin mitä ovat). On muistettava, että kokemuksiemme tavat ovat vain kontingenteista olosuhteista johtuvia (kantilais-husserlilaisesta transsendentalismista huolimatta); ja tavallaan juuri Husserlin tutkimus siitä, että Maa ei liiku, osoittaa tämän kontingenssin.¹⁵ Se, että olemme (olleet) ”lähtökohtaisesti” sidotut Maahan, on vain kontingenttia, ja siten ei ehkä ankaran, jopa apodiktisen tieteen, yhdeksi perustaksi sopivaa. Kokemuksemme ovat kuitenkin vain aistiväyliemme ja käsitteidemme tuotosta, ja nämä ovat alunperin olleet vain vertailu- ja mittausvälineitä ja siten ympäristömme informaatiiorakenteille ja -prosesseille virittyneitä. Tieteen instrumentit ovat vain tehokkaampia aistiväyliä ja teorit kattavampia käsitteistyksiä. Ei ole fyysikaalisesti, muttei myöskään kokemuksellisesti poissuljettua, että joillakin olioilla olisi, vaikkapa, laserfem-

tospektroskopian erotuskyvyt jo syntymärakenteessaan, ja siten todellisuus ilmeni niille (heille?) atomiprosesseina. Tai että ne näkisivät Maan pyörivän ja liikkuvan radallaan.

Mikäli olen asian ymmärtänyt, väite, ettei Aurinkoa ollut ennen ihmistä, tarkoittaa fenomenologisesti sitä, että tällaisen asiointilan kuvittelemisen tai siitä teoretisoiminen sisältää aina implisiittisesti ihmisen siten, että jokainen tällainen ja vastaava kuvitelma on peräisin Auringon kokemuksistamme. Tietenkään tässä mielessä ihmisestä ei päästä eroon: kaikessa mitä teemme on tässä mielessä ihmisen näkökulma mukana jollain tavoin. Mutta eikö tämä ole triviaalia? Meidän fenomenologiamme on aina vain *meidän* fenomenologiamme. Koska kuitenkin kuvitelmamme ja teorianne sisältävät sen ajatuksen, että niiden sisältämä asiointila on vallinnut ennen ihmistä ja ihmisestä riippumatta, ja tämä on osaltaan niiden tarkoitus, niiden ensisijainen merkitys, eikä tätä myös vastaa jokin sellainen *noema*, joka sallii juuri tämän ihmisestä riippumattomuuden olevan niiden keskeinen piirre? Sillä mitä merkittävää triviaalista antroposentrismistä seuraa fenomenologisesti? Jos ihmisenäkökulman mukanaolo ei ole poistettavissa, ei siitä myöskään aina tarvitse välittää. Alkuräjähdyks, jonka jollain tavalla saatamme käsittää matematiikan ja fysiikan suomien käsitteiden avulla, on ehkä mahdoton kuvitella ilman ihmiskeskeisiä kokemusperäisiä mielikuvia ja metaforia, mutta tästä ei seuraa, että universumin syntyyn liittyy ihminen – ellei sitten egoistuta solipsismiin ja yhtenäistetä *sub specie aeternitatis* ja ihmisen näkökulma. Eli jos tämänlainen antroposentrismi on fenomenologian menetelmän soveltamisen ainoa tulos kyseisen Aurinko-esimerkin tapauksessa, ja yleistettäväksi tarkoitettu, onko fenomenologia uhratun ajan väärtti? (Edeltävää ei pidä sotkea siihen ei-triviaaliin näkemykseen, että kaikessa ihmisen kokemuksessa on ihmisen käsittevälineiden panos mukana.)

Tällä ihmisen näkökulman, tai transsendentaalisen egon konstituovan toiminnan *a priori*, mukanaolo kaikessa oli myös eräiden idealismiin johtaneiden empirististen fenomenalismiä taustapäättelynä. Esimerkiksi Berkeleyn filosofia perustui tähän. Kuten todettu on tietenkin itsestään selvää puhua objekteista ilman ihmisen, tai mielen, tai egon, näkökulmaa niihin metafilosofisissa tutkimuksissakin, mutta mikäli tästä lipsahdetaan ja päätellään ontologisia oppeja, ei pätevää seuraa. Yksinkertaisesti kyseinen päätelmä tuottaa epätoden (tai sallivammin sanoen: kontingentin) ontologisen tuloksen triviaalista premissistä: objekteja voidaan ajatella tai kuvitella vain mielessä, joten ei ole mielestä tai ideoista riippumattomia objekteja. Kuten David Stove asian pelkistää, argumentin rakenne on seuraava dendrologisella käsitteistöllä: ”meillä ei voi olla puita-ilman-mielessä-olevina mielessä”, toisin sanoen on mahdotonta, että puut sinänsä olisivat mielessä. Berkeleyllä on tälle premissikin: ”meillä ei voi olla puita-ilman-mielessä-olevina mielessä, ilman että ne ovat mielessä”, eli ilman että ajattelemme tai kuvittelemme puita mielestä riippumattomina entiteetteinä. Tätä premissiä ”ei kukaan voi kieltää”, kuten Stove toteaa. (Stove on käsitellyt tätä ”argumenttia” laajemminkin kuin vain Berkeleyn filosofian yhteydessä mainitussa teoksessaan.)¹⁶ Missä määrin fenomenologia, tai ainakin Himangan edustama (?) kanta, perustuu tälle ”argumentille”, vaikkakin kätkeytyi, on tietysti jossain määrin avointa, sillä sulkeistus ja *epokhe*

»Kokemukseen rajaaminen on myös silkkaa sekä episteemistä että ontologista antroposentrismää (tietysti sikäli käsitettävää, että fenomenologia on egoismia). Tämä tulee hyvin selväksi, kun Himanka puolustaa sitä kantaa, että ennen ihmistä ei Aurinkoa voinut kokea. Eikö? Miksi juuri ihmisten kokemus olisi asioiden itsensä selvittämisessä olennaista, jopa välttämätöntä?»

eivät nähdäkseni siihen sitoudu, tai eivät ainakaan siitä seuraa, kuten edellä mainittu Hallin argumentaatio osoittaa ainakin Husserlin tapauksessa. Silti puhe objekteista kuten Aurinko, joita ei ole ilman ihmisen tai mielen panosta, on horjuva väite ja helposti kaatuu ontologiseen suuntaan välttääkseen kuivumisen triviaaliksi väitteeksi.

Metafyysisesti argumentoiden ja edellä sanottua kietyttäen, on luonnollista kysyä (tämä tekisi hyvää myös fenomenologeille johdonmukaisuudenkin vuoksi), mistä kokemus tulee? On nimittäin *valinta* muiden joukossa, ja siten jossain määrin mielivaltaista, pitää kokemuksesta perustana ja sitoa asiat itsessään siihen ja siinä ilmenevään, ilman että tarkasteltaisiin mahdollisuutta, että kokemukset itse ovat vain ilmentymiä jostain muusta perustavammasta asiasta tai asioista *hylene* ja *noema*-rakenteiden takana. Ainakin fenomenologia on nähdäkseni jälleen velkaa jonkinlaisen argumentin, ettei mitään perustavampaa ole, tai että fenomenologia on äärimmäisin menetelmä, mitään sitä paljastavampaa ei ole. Toisin sanoen transsendentaalinen ego olisi perimmäinen periaate ja selittämätön.

Tähän metafyyssiseen, olevan tarkasteluun olevana, liittyy jälleen kysymys siitä, miten asiat yksilöidään yleensä ja erityisesti. Intensionaalisten entiteettien (*Sinne*, *noemat*, funktiot, ominaisuudet, jne.) yksilöintiä pidetään yleisesti ongelmallisena. Samoin tulee huomata, että intensionaalisten entiteettien kuten mentaalisten, kognitiivisten ja psykologiset tilat, yksilöinti on ongelmallista, mikäli se perustuu – kuten nykyään laajasti oletetaan – noiden tilojen merkitykseen ja sisältöihin. Näin siksi, että usein merkitysten yksilöinnissä lipsahdetaan intensionaalille puolelle. Mutta tahdon painottaa sitä, ettei ekstensionaalisesti yksilöiminen ole juuri sen helpompaa. Miten rajata esimerkiksi Helsingin rautatieasema? Onko se sama tänään kuin eilen, tai edes muutama hetki sitten, koska yksi tiili ratapihan puoleisessa itäseinässä murtui? Onko asema sama nyt kuin ennen sen kattamista? Ovatko asiat itsessään riittävän pysyviä, että fenomenologia voi niihin tarttua ja pitää ongelmattomana asian itsensä olemista *samana* kohteena?¹⁷ Tässä helposti liputaan *ajattelemaan*, että asioilla on ominaisuuksia ja piirteitä, jotka voivat muuttua ja joita voidaan ripustaa asiaan, mutta asia itse pysyy (vaikkei ehkä parane). Tämä on luonnollinen asenne omaksua havaintokykyjemme ”rakeisuuden”

vuoksi, mutta juuri siksi kelvoton fenomenologialle. En pitäisi yllätyksenä sitä, mikäli fenomenologian piirissä oltaisiin taipuvaisia substanssimetafyysiikkaan. (Eikö Husserlin idea ”determinaabeli X” ole vihje tästä?) Ja jos näin on, fenomenologian takaa löytyy jälleen yksi huomaamatta salakuljetettu kyseenalainen oletus todellisuuden luonteesta. Ainakin sitä tulisi perustella, varsinkin kun David Hume jo argumentoi melko fenomenologisen menetelmän soveltamisen kautta, ettei kokemuksessa ole tavoitettavissa asiaa itseään, esimerkiksi minää aistivaikutelmista ja ideoista erillisenä; ja ilmeisesti Kant joutui vain olettamaan minän ykseyden kokemuksen taakse sitä konstituivana.

”Fenomenologian tai ankaran tieteen tehtävä on tarkastella asioita alkuperäisesti omana itsenään” toteaa Himangan yhdistelmähenkilö Bataille–Merleau-Ponty.¹⁸ Edelleenkin en malta olla kysymättä mikä oikotie tai supermetodi fenomenologeilla on hallussaan, kun he pystyvät ongelmattomasti olettamaan, että asioilla on alkuperäiset luonteensa? Mihin alkuperäisyys perustuu? Tieteen kokemuksesta voi nimittäin vetää päinvastaisen metafysisen johtopäätöksen: mitään alkuperäistä ei ehkä olekaan. Eliöt ja esineet ovat molekyyliä, atomikimppuja, ytimiä, kvarkkeja, leptoneita ja välittäjäbosoneita, supersymmetrisiä säikeitä, jotka kalvoja, jotka... Tietenkin jokainen tutkimustapa lähtee jostain, mutta mikä tekee fenomenologian immuuniksi omien lähtökohtiensa suhteen? Ja mitä tulee tieteen lähtökohtiin, on vaikea uskoa, ettei se olisi kykenevä niitä tavoittamaan, koska – kuten sanottu – se on niitä muuttanutkin. Itsestäänselvää on se, että myös tiede on lähtenyt kokemuksesta ja että kokemus on yksi sen tarkistuspisteistä. Ja yhtä lailla fenomenologia joutuu irtaantumaan kokemuksesta tarkasteluissaan (ei-läsnäolevat asiat) mutta myös palaamaan siihen *väitteidensä* todentamiseksi, minkä Himanka myöntääkin. Mikä siis lopultakin on, jos mikään, liiallista teoretisointia tai mallien rakentelua? Mikä teoretisoinnissa estää asioiden alkuperäisen oman itsen tarkastelun, asioiden ajattelun, olettaen että sellainen oma itse kullakin asialla on (vaikkakin se voi muuttua)? Tässä tulee mieleen Fridrich Nietzsche’n aforismi: ”Ajattelija. – Hän on ajattelija; toisin sanoen hän osaa ottaa asiat yksinkertaisempina kuin ne ovat.”¹⁹

Päämäärät

”Kokemukset”, ”ymmärrettävyys”, ”asian itsensä tavoittaminen”, ”teoriattomuus”... hm? Tällainen jyrkkä asenne fenomenologisen menetelmän perustana ei voi olla johtamatta siihen, että fenomenologia redusoi itsensä erilleen. Kokemuksen ei-teoreettisten piirteiden väheksyntä, jopa kieltäminen, ja siten osaltaan tosiasioiden kieltäminen, tuskin johtaa hedelmälliseen filosofiaan. Nykyiset fenomenologit pitävät asioista sinänsä, heille ei arkisesti oleva kelpaa. Tässä mielessä he potevat filosofien vuosituhantista ammattitautia ollen jopa yltiörealisteja, sillä asioilla on heidän mukaansa ydin, eli asia on se mikä se on, ja se tavoitetaan vain intellektuaalisen katselun, so. fenomenologisen reduktion kautta. *Eideettinen* reduktio olemuksien paljastamisen menetelmänä varsinkin ilmentää tätä syväänjuurtunutta äärirealismia. ”Teorioiden” konstruointi ja

»Ainakin fenomenologisessa sekundaari-kirjallisuudessa löytyy pikaselailulla paljon puhetta olemuksista, transsendentaalisista ehdoista tai muusta vastaavasta, mutta varsin niukasti yhtäkään esimerkkiä näistä, kunnan reilua jonkin objektin olemuksen, *noeman* tai edes horisontin yksityiskohtaisten osien esiintuomista. Saa sen vaikutelman, että fenomenologia on nykyisin enemmänkin ikuisen lupauksen filosofiaa kuin sitä ankaraa tiedettä, johon Husserl pyrki.»

teknologian rakentaminen asioiden tarkastelun välineinä ja siten tekijän tietona, vaikkakin todellisuudesta riippuvana, ei vaikuta oikein soveltuvan fenomenologiaan. Toisaalta hyvä niinkin, sillä se mikä tällä tavoin jää puuttumaan, voidaan kriittisesti vertaillen lisätä. Himanka on sikäli oikeassa, kun hän kritisoi ”väitelause ja logiikka” -käsitystään tieteestä, mutta sillä erotuksella, että hän itse asiassa kritisoi tämän mallin vallitsevuutta *tieteenfilosofian* tapana tehdä tutkimustaan. Tämän jäykän ja metafysisille lähtökohdilleen usein sokean tavan ei pidä antaa unohtaa sitä, että hedelmällisemmät tieteenfilosofian tutkimuksen tavat pantiin alulle jo noin viisi vuosikymmentä sitten. Niistä käy hyvin ilmi myös se, että tieteenalojen praksis on likeisesti rinnastettavissa husserlilaisiin horisontteihin niin teknologisesti, käytännöllisesti kuin teoreettisesti. Tässä mielessä esimerkiksi kuhnilaiset tieteenalakohtaiset matriisit ja paradigmat, sekä Polanyin ”hiljainen tieto” ja käytännöllinen tieto ovat hyvinkin fenomenologisia asioita. Ja tätä kautta kierrytään jälleen havainnon käsitteellisyteen ja teoriapitoisuuteen, joka kattaa myös käytäntöjen käsitteellisen taustan, edelleen hyvinkin fenomenologisessa mielessä, jota muun muassa N. R. Hanson paljon tutki.²⁰ (Hansonilla on muuten monia esimerkkejä havaintokokemuksista ja materiaalien välineiden kokemuksista, jotka käyvät vastaesimerkeistä sille Himangan väitteelle, että analyyttinen filosofia lähtee liikkeelle yksinomaan tietoväitteistä).

Edellä sanotun valossa nähtynä en ehkä kuitenkaan menisi niin pitkälle (vaikka hetkittäin kiusausta on vaikea vastustaa), että puhuisin fenomenologien kuvitteelliseen päämäärään perustuvasta arroganssista tieteen suhteen sekä heidän haluttomuudestaan hyväksyä Husserlin itseironista ikuisen vasta-alkajan epiteettiä. Mutta jotain filosofisesti koomillista, vaikkakin ymmärrettävää, on siinä, että he ovat sokeita omille lähtökohdilleen ja pitävät tavoitteitaan eli asioita itsessään saavutettavina ja ikäänkuin ominaan. Ainakin fenomenologisessa sekundaarikirjallisuudessa löytyy pikaselailulla paljon puhetta olemuksista, transsendentaalisista ehdoista tai muusta vastaavasta, mutta varsin niukasti yhtäkään esimerkkiä näistä, kunnan reilua jonkin objektin olemuksen, *noeman* tai edes horisontin yksityiskohtaisten osien esiintuomista. Saa sen vaikutelman, että fenomenolo-

logia on nykyisin enemmänkin ikuisen lupauksen filosofiaa kuin sitä ankaraa tiedettä, johon Husserl pyrki.

Vaikka fenomenologista reduktiota luonnehtii perustavien kysymysten esiinnostaminen, kuten ”miten saavutamme tiedon kohteet?”,²¹ asia ei kylläkään ole näin yksinkertainen. Tuo kysymys sattuu olemaan myös yksi tieteen perustavimmista kysymyksistä, vaikkakin se usein on vain implisiittisenä tutkimuksen taustalla. Tieteen juuret ovat metafysiikassa ja sen kasvusto on myös edelleen hyvinkin metafyyisistä (ajattele esimerkiksi kvanttiteoriaa ja sitä, miten se on hyvin kaukana luonnollisesta asenteesta). Sitä miten saavutamme tiedon kohteet ja miten ne konstituimme tutkitaan kognitiivisessa psykologiassa ja neurotieteessä, tieteen tutkimuksessa ja muilla läheisillä aloilla (jopa tieteenfilosofiassa). Toistettu argumentti siitä, että nämä kaikki tieteenalat ovat vajavaisia, koska ne jo olettavat konstituution kyetäkseen edes toimimaan, on huono sikäli, että varsinkin kognitiota tutkivat tieteet ovat intentionaalisuuksia tutkivina myös itseensäsoveltuvia: ne kertovat miten objekteja havaitaan, miten niistä saadaan tietoa, ja miten niihin viitataan, ja näitä teorioita voidaan, ja tulee, soveltaa niihin itseensä. Tämä myös osoittaa, että tiede kykenee paljastamaan lähtökohtansa. Ainoa asia minkä fenomenologi argumentissaan tuo lisää tähän, on uskomus tai kuvitelma, että tuon tieteiden perustan tulee olla jotain mikä ei löydy tieteestä itsestään. Mutta tämä on vain ikivanhan perustusteoreettisen ja transsendentaalifilosofian harhaluulo itsestään ja kyvyistään.²² ”Fenomenologiassa emme näe mitään mahdollisuutta maailmalle ilman (transsendentaalisia subjekteja).”²³

Lopuksi vielä tuosta fenomenologian kuvitteellisesta päämäärästä sen verran, että kehityshistoriallisesta perspektiivistä ei näytä löytyvän fenomenologialle kohteita. Fylogeneesissämme on ollut aika, jolloin luonnon asiat kuten kivet, vesi, puut, sekä luonnon tajoama ravinto, suojamuodostelmat, sään vaihtelut ja kaikki tällaiset olivat kokemusten kohteita. Mutta niistä opittiin: kehitettiin työvälineitä ja näiden muokkausvälineitä sekä uusia käytötapoja (eikö tämä teema löydy Heideggerilta, vaikkakin ehkä modernimmassa eli fylogeneettisesti myöhemmässä muodossa?²⁴). Tämä osaltaan edellytti, että asioita oli alettu ajatella ja ajatella uusilla tavoilla. Ja kun tässä kerran oli alkuun päästy, paluuta ei ollut. Seuraavat konkreettiset työvälineet, joita kehitettiin ja jotka kehittyivät osin myös itsestään, olivat käsitteet ja luonnolliset kielet. Mihin kohtaan fenomenologia itsensä asettaakin asioiden itsensä tarkasteluna, sen täytyy antautua kokemuksen evolutiivisen ja kulttuurimuodostuksen historiallisen monimuotoisuuden ja muuttuvan virran vietäväksi. Asioiden itsensä selvittäminen vaikuttaa siten mahdolliselta ainoastaan projektina, joka taistelee vastavirtaan. Tämä ei ole kritiikkiä, vaan argumentti siitä, että *vain* näin fenomenologia on mahdollista; vain lisäämällä nykyisten (modernien) käytäntöjemme ja käsitteidemme vertikaaliin (ei-husserlilaisen) horisontaalisen eli taaksepäin etenevän suunnan, fenomenologia voi toteuttaa tavoitteitaan. Mutta en oikein näe, että se tällaisena projektina enää erottuisi mitenkään olennaisesti esimerkiksi historiallisista, sosiaalipsykologisista, kansatieteellisistä, antropologisista tieteistä, ja – kyllä – kognitiivisista ja neurotieteistä. Asioiden itsensä tarkastelu ”redusoituu” asioiden

»Asioiden itsensä selvittäminen vaikuttaa siten mahdolliselta ainoastaan projektina, joka taistelee vastavirtaan. Tämä ei ole kritiikkiä, vaan argumentti siitä, että vain näin fenomenologia on mahdollista; vain lisäämällä nykyisten (modernien) käytäntöjemme ja käsitteidemme vertikaaliin (ei-husserlilaisen) horisontaalisen eli taaksepäin etenevän suunnan, fenomenologia voi toteuttaa tavoitteitaan.»

tarkasteluun. Lisäksi tällainen projekti on myös paluuta luonnolliseen asenteeseen päin, sillä kuitenkin artefaktit ja niiden käyttötavat, käyttäytymistapamme toisiamme kohtaan, monet erilaiset konventiot ja muut tällaiset asiat sosiaalisina ja käsitteellisinä artefakteina konstituivat perimmältään luonnollista asennettamme. Ja kaiken kaikkiaan se, onko jokin liiaksi luonnollisen asenteen mukaista, on lähtökohtana enemmänkin tutkimussuunnitelmallista propagandaa kuin *a priori* itsestäänselvyys. Otto Neurathin tunnetussa vertauksessa laivasta, jota paikataan lankku lankulta tiedon ja taitojen aavalla merellä, eikä telakalla, on jotain hyvin rauhoittavaa jopa fenomenologisesti uima-aidottomille. Fenomenologia, filosofia, tiede, taide ja sen sellaiset todellisuuden tarkastelut ovat saman laivan kansia ja osastoja, ja konehuoneessa niillä kaikilla on edustuksensa, ja kaikki ne myös ovat yhtä lailla todellisuuden sään armoilla. Yhdessä tekeminen tuo useimmiten asiat parhaiten ymmärrettäviksi, ei niinkään pelkkien ajattelijoiden laboratoriossaan (nojatuoli, paperi ja kynä) tuottamat pelkästään kriittiset menetelmätapojen vertailut.²⁵

Viitteet

1. Himanka 2002. Kirjoitukseni aiheet lähtevät teoksesta Himanka 2002, mutta kirjoitukseni tarkoitus ei ole olla kirja-arvostelu jo yksin siitä syystä, etten ole perehtynyt fenomenologiaan, mitä Himangan teoksen kattava käsittely ilman muuta vaatii ja ansaitsee. Toiseksi käytän myös muutamaa muuta fenomenologista lähdeä. Mutta haluan kuitenkin mainita muutaman seikan, jotka koin Himangan kirjassa hyvinä. Ensinnäkin teoksen monipuolisuus aihe- ja tyyli-vaihteluineen tekee palveluksen johdatukselle fenomenologiseen filosofiaan. Epäilemättä johdatuksen olisi voinut kirjoittaa ilman esimerkiksi Ayer vs. Bataille–Merleau-Ponty -dialogia Auringosta ennen ihmistä, Kantin keskustelua kätsisyydestä ja ajattelussa suunnistautumisesta, tai Husserlin pohdintaa Maan pyörimättömyydestä, mutta yhtä epäilemättä tulos olisi jäänyt abstraktimmaksi ja siten jollain tavoin epäfenomenologisemmaksi. Myös Himangan esimerkki asioihin itseensä pureutumisesta, reduktiosta, jossa Helsingin rautatieasema ”nykyistetään”, on valaiseva, varsinkin kun yleensä tapaa vain ylimalkaisia huomautuksia fenomenologisesta reduktiosta (ja siitä miten Husserl hukkuu niihin).
2. Himanka 2002, 15.
3. Kuten tunnettua esimerkiksi loogisten empiristien siirtyminen feno-

- menalistisesta kielestä fysikaaliseen kieleen ei myöskään auttanut paljoa: siirtymä oli vain entistä teoreettisempaan kieleen, ja silti edelleen teoreettisten termien mielekkyyden takaamisen paine mursi tämänkin askeleen. Eikä teoreettisten termien ala rajoittunut vain ”kovaan” luonnontieteeseen, vaan myös psykologian termit tuli ottaa mukaan.
4. Mikäli olen oikein ymmärtänyt, juuri tämä kielten teoreettisuus selittää ainakin osaksi Heideggerin käyttämän, ja rakentaman, kielen kummallisuuksia.
 5. Yksi erityismaininnan arvoinen askel on Antonio Damasion neuraalinen, mutta paikoin fenomenologispitoinen pohdinta tietoisuudesta (tai tietoisuuksista) ja sen (niiden) kokemisesta. Damasio 2000
 6. Himanka 2002, 141.
 7. Himanka 2002, 144–5.
 8. Hall 1987. Yleisestikin kai voidaan todeta, että metafysiset tai suuret ontologiset kannat ja vastakkainasettelut ovat fenomenologeille ilmauksia filosofisesta lapsellisuudesta.
 9. Dummett 1981, 87–100.
 10. Dummett 1991, 308–312.
 11. Evans 1990, 80.
 12. Himanka 2002, 146.
 13. Himanka puhuu vain ”luonnontieteistä”, mikä johtaa ajatukseen, ettei kyseessä ole vain tahallinen rajaus. Esimerkiksi eläytymisestä kirjoittaessaan Himanka sanoo, että se ei sovi luontevasti luonnontieteen todellisuuteen, vaan on sille mystistä, eikä ”kova tiede” saa oikein otetta tunteista (210). Sen lisäksi, että luontevuus on tottumiskysymys, ”kova” luonnontiede kuten kognitiivinen ja neurotiede on tuottanut viimeisen 15 vuoden aikana yhä enemmän tutkimusta emootioista ja niiden kokemisen tavoista. Ks. esim. juuri Damasio 2000, ja siellä mainittu kirjallisuus. Sikäli Himangan toteamus kyllä pitää paikkansa, että vielä muutama vuosikymmen sitten pidettiin (ja useat ovat he, jotka vieläkin pitävät) tunteita ja tietoisuutta tieteen saavuttamattomina. Toisin on käynyt. Tässä vaainvat taustalla myös *qualia*-ongelmat, mutta asiaan sen enempiä puuttumatta totean kantani, että ne ovat enemmänkin pseudo-ongelmia ainakin sen suhteen, mitä niillä tavallisesti yritetään osoittaa.
 14. Himanka 2002, 81.
 15. Himanka 2002, 105–30. Tämä Husserlin fenomenologinen ”todistus” siitä, että Maa ei liiku (pyöri akselinsa ympäri ja kierrä Aurinkoa) paljastaa myös fenomenologian perusheikkouden. Husserlin ideana on, ettei Maan liike kappaleena paljastu kokemuksissamme. Mutta miten hän voi yleistää näin kategorisesti? Kun makaan Maan pinnalla pilvettömänä yönä ja vain tuijotan tähtitaivaalle muutaman tunnin, tämä kokemistapa saa minut *tuntemaan*, että Maa liikkuu avaruudessa (ei aina yhtä selvästi, mutta tällöinkin saan kokemuksen, jota voi kuvata kokemuksena Maan paikallaan pysymisen kokemuksen liudentumisena). Tämä kokemuksen hankkiminen vaatii tietysti hiukan jästipäisyyttä (ja lämpöä pitävää vaatetusta), mutta fenomenologisesti, kokemis- ja tekemispainotteisena, se ymmärtääkseni kuuluu asiaan. Fenomenologian heikkous, ainakin Husserlin jyrkässä sovelluksessa, on siten se, että erilaisia kokemuksia ja niiden mahdollisuuksia ei oikein voi etukäteen sulkea pois, jos lähtökohtana on kokemusten erittelemisen; tämän tehdessään (Husserlin) fenomenologia ylittää alkuperäisen ideansa: se alkaa sanella kokemuksia sen sijaan, että se tutkisi näitä kokemuksen piirteitä ja siten kertoisi jotain myös todellisuudesta.
 16. Stove 1991, 139.
 17. Avaruusajallisista jatkuvuutta pidetään yleisesti parhaana yksilöinnin kriteerinä. Ongelmallista tässä kuitenkin on, että se on silti idealisointi, sillä emme seuraa asioita ja pidä niitä silmällä, vaan oletamme että ne ovat säilyneet samoina, tai olennaisesti samanlaisina. Ja vaikka seuraisimmekin niitä kuin filosofiset vakoojat, ei siltikään ole takeita siitä, etteivät ne voisi muuttua toisiksi huomaamattamme.
 18. Himanka 2002, 81.
 19. Nietzsche 1989, 135.
 20. Hanson 1958.
 21. Himanka 2000, 162.
 22. Tässä fenomenologisen asenteen antroposentrismen takaa näyttäisikin paljastuvan antihumanismi, usko johonkin kylmään ja murtumattomaan todellisuuden ja tiedon konstituution perustaan, jolle ihminen ei voi mitään mutta joka on ihmisen tavoitettavissa menetelmällä, joka itse asiassa hylkää kaiken sen mihin ihminen (ja hänen teknologiansa) on *vain ja melko lyhyin askelein* kykeneviä.
 23. Himanka 2000, 168. Transsendentaalinen ego on neuro- ja kognitiotieteen näkökulmasta pelkkä illuusio, sukua karteesiselle teatterille. Toisaalta uskon, että kyseisillä tieteillä on mahdollisuus löytää uutta,

mikäli niiden tutkijat perehtyisivät fenomenologiaan, tai ainakin lukisivat fenomenologisia teoksia. (Poikkeuksia on muutama.) Ainakin tietyyppinen ylimielisyys, joka on fenomenologiain vastaavan käännteiskuva, voisi heikentyä; mutta myös testattavien hypoteesien tasolla voisi tapahtua jotain. Fenomenologia ja kognitiotiede ja nykyinen neurofilosofia ovat kuitenkin melko samanlaisia tavoitteissaan, jos jätetään sikseen ylisanaiset asenteen ilmaukset. Ne kaikki hakevat uusia käsitteellistyksiä kokemuksiimme ja olemiseemme. (Himanka itse antaa tälle uusien *tapojen* tavoittelulle hyvän puolustuksen, joka fenomenologisuuksessaan sopii *credoksi* myös tieteille, katso Himanka 2000, 173–178).

24. Dreyfus & Hall, 20–21.

25. Lopuksi lienee paikallaan todeta, että GPS-satelliittimittausten mukaan (vuodelta 1999) Mount Everest on 8850 metriä korkea, joten Himangan teoksen sivulla 29 olevat vaihtoehdot ovat kaikki vääriä.

Kirjallisuus

- Antonio Damasio, *Tapantumisen tunne. Miten tietoisuus syntyy*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Terra Cognita, Helsinki 2000.
- Hubert Dreyfus & Harrison Hall, Introduction. Teoksessa H. Dreyfus & Harrison Hall (toim.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. Third printing. MIT Press, Cambridge MA. 1987, 1–27.
- Michael Dummett, *Interpretation of Frege's Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Michael Dummett, More About Thoughts. Teoksessa M. Dummett, *Frege and Other Philosophers*. Clarendon Press, Oxford 1991.
- Gareth Evans, Understanding Demonstratives. Teoksessa P. Yourgrau (toim.), *Demonstratives*. Oxford, Oxford University Press.
- Harrison Hall, Was Husserl an Idealist or a Realist? Teoksessa H. Dreyfus & H. Hall (toim.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, 169–190.
- Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Juha Himanka, *Se ei sittenkään pyöri. Johdatus mannermaiseseen filosofiaan*. Tammi, Helsinki 2002.
- Juha Himanka, Before and After Reduction. Teoksessa J. Himanka, *Phenomenology and Reduction*. Reports from the Department of Philosophy, University of Helsinki, No 1, Helsinki 2000, 157–184.
- Friedrich Nietzsche, *Iloinen tiede*. Suom. J. A. Hollo. Otava, Keuruu 1989.
- David Stove, *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*. Oxford, Basil Blackwell.

John Searlen nestemäisyys-analogia ja ymmärrettävyyden vaatimus

Psykofyysisen ongelman ympärillä käyty keskustelu vaikuttaa varsin usein keskittyvän tietoisuuden fysikalistista selitystä pakenevien erityispiirteiden artikuloimiseen. Samalla tavataan tehdä myös selväksi, että ongelma ei suinkaan paikannu itsenäisten mentaalisen ja fysikaalisen kategorian yhteensovittamiseen, vaan mentaalisen paikan löytämiseen fysikaalisen sisältä. Näin on myös John Searlen biologisessa naturalismissa. Hän itse pitää teoriaansa tietoisuuden liittämistä luontoon ratkaisuna psykofyysisen ongelmaan. Koska mainittu lähtökohta on laajalti hyväksytty, ansaitsee erityisesti Thomas Nagelin psykofyysisen ongelman ratkaisuyrityksille asettama ymmärrettävyyden vaatimus tulla lähemmin huomioiduksi. Sen mukaan mentaalisen ja fysikaalisen suhde tulee kyetä näkemään välttämättömänä tai ilmeisenä, kun mentaalisen ajatellaan pohjimmiltaan olevan osa fysikaalista todellisuutta. En puutu siihen onko Nagelin esittämä käsitteellisen välineistämme perusteellinen muutos tyydyttävän ratkaisun edellytys. Sen sijaan keskityn hänen argumentaationsa lähtökohtaan, joka korostaa vaatimusta suhteen tekemisestä ymmärrettäväksi. Tämän vaatimuksen täyttämistä pidän oikeutettuna edellytyksenä tyydyttävälle ratkaisulle.

Tarkastelen Searlen biologista naturalismia esimerkkinä ratkaisusta, joka ei ole tyydyttävä nimenomaan tässä mielessä. Tarkastelen lähemmin, miksi sitä tulee pitää riittämättömänä ratkaisuna. Näkemykseni mukaan syy ei ole niinkään Searlen teorian sisäisissä ongelmissa kuten useissa kritiikeissä ajatellaan, vaan siinä, että hänen tarjoamansa ratkaisu ei siitäkään huolimatta ole tyydyttävä, vaikka teoria muutoin olisikin hyväksyttävissä. Biologinen naturalismi ei onnistu tekemään ymmärrettäväksi, miten mentaaliset tilat ovat itse asiassa fysikaalisia tiloja.

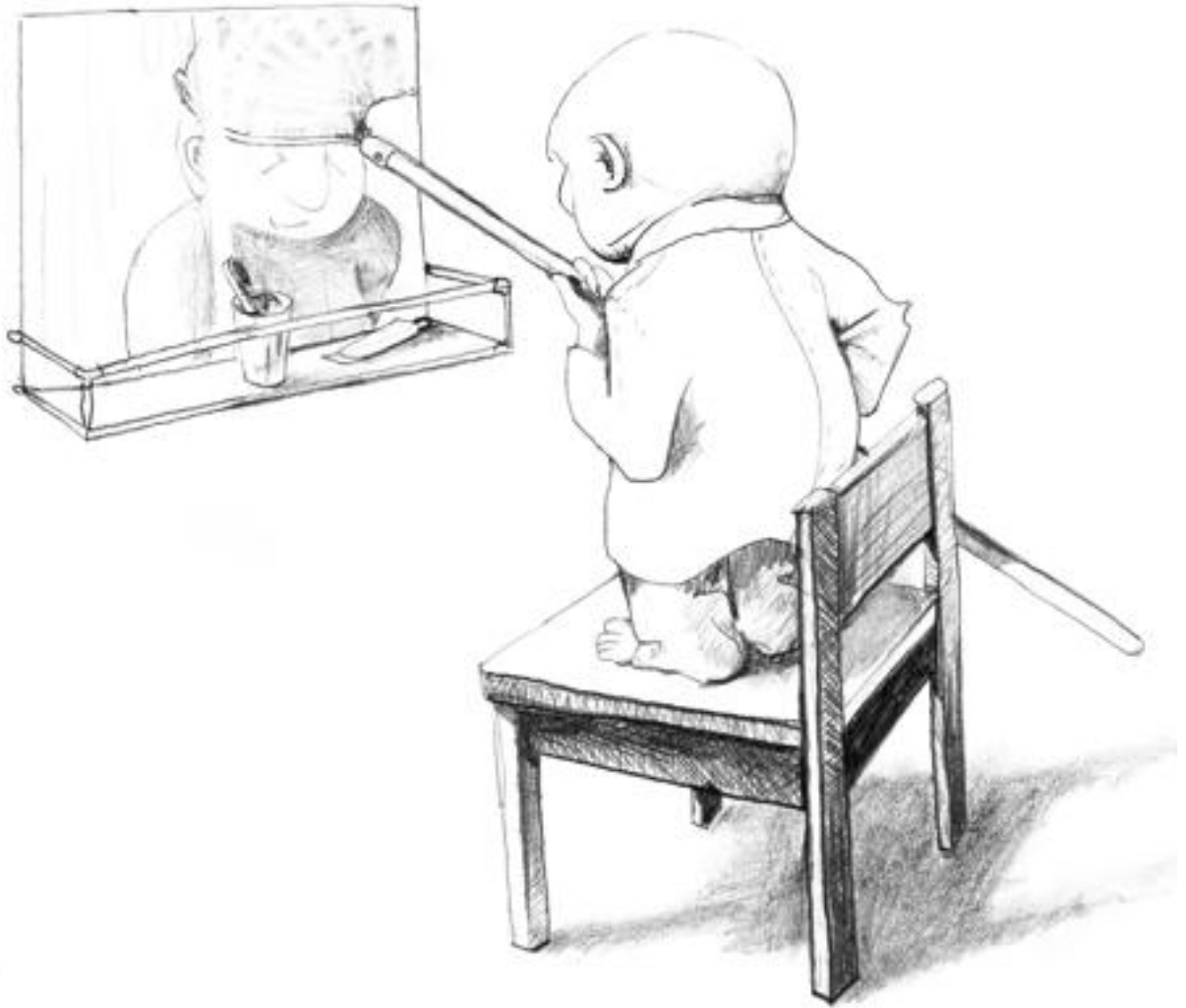
Nagel on esittänyt psykofyysisen ongelman olevan rakenteeltaan sellainen, ettei todellista mentaalisen ja fysikaalisen suhteen luonteen ymmärrettäväksi tekevää ratkaisua ole tällä hetkellä lainkaan näköpiirissä. Ratkaisun ei tule olla reduktionistinen, vaan tietoisuutta on pidettävä käsitteellisesti redusoitumattomana todellisuuden osana. Mahdollisen ratkaisun on kuitenkin kyettävä tekemään ymmärrettäväksi, miten subjektiivisen ja fysikaalisen välillä voi vallita välttämätön yhteys.¹

Nagel edellyttää, että ollakseen tyydyttävä on selityksen saatava suhde näyttäytymään välttämättömänä (*necessary*). Tällä hän taas näyttää tarkoittavan, että selitystä voidaan pitää tyydyttävänä vain, jos siitä seuraa, ettemme voi kuvitella asian olevan toisin. Tarkoitukseni ei ole kritisoida

Searlea siitä, ettei hänen tietoisuusteoriaansa kykene näyttämään mentaalisen ja fysikaalisen suhdetta juuri tällä tavoin välttämättömänä. Tarkasteluni kannalta on riittävää sitoutua lievempään, Joseph Levenin kuvaamaan ymmärrettäväksi (*intelligible*) tekevän selityksen vaatimukseen. Kuten jäljempänä huomataan Searle pitääkin Nagelin vaatimusta välttämättömän suhteen tekemisestä näkyväksi liian ankarana.

Levenin mukaan on selvää, että jotkin tosiseikat näyttävät satunnaisilta, mutta ne voidaan yhtä kaikki hyväksyä primitiivisinä tosiseikkoina. Tällainen primitiivinen tosiseikka on esimerkiksi gravitaatiiovakion arvo. Emme pidä selitystä kappaleiden putoamisesta riittämättömänä tai käsittämättömänä, vaikka se sisältäisikin viittauksen gravitaatiiovakioon.² On tietenkin myönnettävä, että on äärimmäisen hankalaa muotoilla ymmärrettävyyden kriteeristöä, joka ei jättäisi tilaa rajatapauksille. Vaikuttaa väistämättömältä, että lopulta on kuitenkin vedottava selityksen intuitiiviseen tyydyttävyyteen.

Kappaleiden putoamisen selittämiseen gravitaatiiovakion avulla voidaankin olla intuitiivisesti ja teoreettisesti tyytyväisiä, vaikka putoamisnopeutta määrittävää gravitaatiiovakion arvoa on viime kädessä pidettävä sattumanvaraisena seikkana. Mentaalisen ja fysikaalisen suhteen kuvaamisessa



Kuvitus: Janne Martola

sen sijaan tällaiseen sattumanvaraisuuteen tyytyminen ei ole samalla tavalla hyväksyttävissä. Levinen mukaan emme nimittäin voi tyytyä pitämään tietoisuuden kaltaista makrotason ilmiötä primitiivisenä tosiseikkana vaan on oikeutettua vaatia elementaarisempaa kuvausta jostain mekaniismista siten, että makrotason ilmiön ilmeneminen on ymmärrettävissä tämän kuvauksen avulla. Tämän ei tarvitse tarkoittaa tasojen välistä reduktiota, mutta vaatimuksesta seuraa, että gravitaatiovakion kaltaisia primitiivisiä tosiseikkoja ei voi hyväksyä esiintyväksi esimerkiksi psykologisten teorioiden alueella. Tietoisuuden tapauksessa tällaista vähimmäiselitystä ei näyttäisi olevan, sillä voimme aina käsittää minkä tahansa fyysikaalisen tilan siten, ettei sen kanssa esiinny mitään mentaalista tilaa.³ Osoittaakseni, ettei Searlen teoria onnistu tekemään mentaalisen ja fyysikaalisen suhteen luonnetta ymmärrettäväksi tarkastelen David Chalmersin esittämiä huomiota epifenomenalismiin loogisesta mahdollisuudesta.

Tietoisuus ja tieteellinen maailmankuva

Searle kiinnittää teoriansa tieteelliseen maailmankuvaan, jonka kulmakivinä hänen mukaansa ovat aineen atomiteoria

ja evoluutioteoria. Nämä tieteelliseen maailmankuvaan kuuluvat kaksi piirrettä ovat niin perustavia, ettei niille Searlen mukaan ole länsimaisen ihmisen näkökulmasta lainkaan kilpailevia vaihtoehtoja.⁴ Searlen ajatus selvästi on, että ne ovat riittäviä perustamaan kiinnekohdan, jota ei voi mielekkäästi kyseenalaistaa. Tietoisuuden paikantaminen luontoon on sen suhteuttamista juuri näihin teorioihin.

Atomiteoria opettaa meille, että maailmassa vallitsee rakennehierarkia, jossa makrotason entiteetit koostuvat mikrotason entiteeteistä, ja nämä edelleen yhä pienemmistä entiteeteistä. Tämä mahdollistaa korkeamman tason ilmiöiden synnyn selittämisen elementaarisempien ilmiöiden avulla. Makrotason ilmiöt ovat siis kausaalisesti selitettävissä viittaamalla mikrotason ilmiöiden toimintaan. Evoluutioteorian avulla ymmärrämme miten evolutionaaristen prosessien tuotokset eli organismit rakentuvat: mikrosysteemit eli solut muodostavat suurempia systeemejä kuten hermostosysteemejä. Tiedyt hermostosysteemit ovat kykeneviä synnyttämään ja ylläpitämään tietoisia tiloja ja prosesseja.⁵ Vasten tällä tavoin muodostunutta laajempaa käsitystämme todellisuuden luonteesta voimme huomata, että tietoisuus on osa samaa systematiikkaa kuin mikä tahansa tavallinen biologinen ilmiö, kuten ruuansulatus tai yhteyttäminen. Searlen mukaan tähän meidän tulee suhtautua tosiasiana,

vaikka emme yksityiskohtaisesti tiedäkään, miten aivot synnyttävät tietoisuuden.

Mahdollisiin ongelmiin yleisesti hyväksytyyn tieteellisen maailmankuvan määrittelemisessä ei nyt ole tarpeen puuttua, sillä tässä yhteydessä olennaista on huomata, että etsiessään tietoisuuden sijaa luonnossa Searle pyrkii löytämään sen fyysikaalisen kategorian sisältä, ei löytämään sopusointua itsenäisten mentaalisten ja fyysikaalisten ilmiöiden välille. Tällaista psykofyysisen ongelman siirtämistä fyysikaalisen/materiaalisen piiriin voidaan pitää varsin yleisenä asenteena. Searlen kielenkäytössä 'fyysikaalinen' onkin kaikkien sellaisten olioiden ja ilmiöiden epiteetti, joita pidämme olemassa olevina. Hänen mukaansa on perustavalla tavalla virheellistä pohtia monestako perusolioiden luokasta maailma rakentuu.

Searle syyttääkin monismia ja materialismia niin sanotusta käsitteellisestä dualismista. Tällä hän tarkoittaa, että monismi ja materialismi ovat perineet terminologian, jossa mentaalinen vaikuttaa edellyttävän jotain ei-fyysikaalista ja fyysikaalinen jotain ei-mentaalista. Mentaalista ja fyysikaalista kategorioina ei tulisi dualismin tavoin ottaa vakavasti. Searlen käsittelyssä 'fyysikaalinen' trivialisoiuu: kaikki, mitä on syytä pitää olemassa olevana voidaan luokitella fyysikaaliseksi.⁶

Osoittaakseen miten yksinkertaisesta asiasta mentaalisten ja fyysikaalisten ilmiöiden suhteessa viime kädessä on kyse, Searle esittelee usein toistamansa nestemäisyysanalogan. Analogian mukaan tietoisuus on aivojen ylemmän tason ominaisuus samassa mielessä kuin nestemäisyys on toistensa ympäri kiertävien H₂O molekyylien ylemmän tason ominaisuus. Tietoisuus on siis aivojen ominaisuus *samalla tavalla* kuin nestemäisyys on molekyylikokoelman ominaisuus.⁷ Tietoisuuden hyväksyminen biologisena ilmiönä tämän analogian mukaisesti välttää dualismin: koska samanlaisia suhteita kuin aivojen ja tietoisuuden välillä esiintyy luonnossa tuhka tiheään, ei ole mitään syytä olla dualisti mielen suhteen, koska kukaan ei ole dualisti nestemäisyysdenkään suhteen.

Samalla Searle pitää kiinni mentaalisten ilmiöiden ontologisesta redusoitumattomuudesta. Huolimatta siitä, että objektiivisesti olemassa olevat aivot ovat vastuussa subjektiivisten tietoisten tilojen synnystä, tietoisuus ei redusoidu aivotiloihin.⁸ Syytä redusoitumattomuuteen on tietoisuuden tapa olla olemassa ainoastaan subjektiivisesti. Reduktiivisen selittämisen metodina sen sijaan on poistaa ilmiön kuvauksesta juuri subjektiiviset, ensimmäisen persoonan perspektiiviin kuuluvat elementit. Usein toistettu esimerkki menestyksekkäästä reduktiosta on värien määrittäminen valon avulla. Ennen kuin havaittiin värien johtuvan valon heijastumisesta, ne määriteltiin viittaamalla havaittujen subjektiivisiin värikokemuksiin eli tapaan, jolla värit *ilmenevät* havaittavalle. Myöhemmin värit redusoitiin kausaalissa mielessä valon heijastumiseksi. Ontologinen reduktio toteutui eliminoimalla subjektiivinen värikokemus *todellisesta* väristä, joka määriteltiin nyt tietynlaiseksi valon heijastumiseksi. Samalla tavalla lämpö on redusoitu molekyylien liikkeeseen ja ääni ilman molekyylien liikkeeseen.⁹

Tällainen selittäminen ei sovellu tietoisten kokemusten tapaukseen: lämpöä redusoitaessa kiinnostavaa on kokemuksen aiheuttaja, ei kokemus itsessään. Kun kiinnos-

»Searle uskoo, että tietoisuuden biologisen alkuperän korostaminen yhdistettynä maailmassa yleisesti vallitsevaan rakennehierarkiaan sekä lukuisten luonnosta löytyvien fyysikaalinen-mentaalinen-suhteelle analogisten suhteiden esitleminen tekee ilmeiseksi millä tavalla tietoisuus on itse asiassa fyysikaalisen piirre. Searle korostaakin toistuvasti, että tietoisuus on viime kädessä aivojen synnyttämä ja siten aivojen piirre eli tavallinen biologinen ilmiö siinä missä kasvamisen tai yhteyttäminenkin.»

tuksemme kohteena ovat mentaaliset ilmiöt – esimerkiksi kivun kokemus – jako ilmenemiseen ja reaalisuuteen ei toimi samalla tavalla kivun kuin lämmön kohdalla, sillä kivun reaalisuus on nimenomaan sen ilmenemistä. Kun ilmeneminen on reaalisuutta, ei jakoa ilmenemisen ja reaalisuuden välille voi tehdä kadottamatta ilmiötä, jota halutaan selittää.¹⁰ Saamme alunperin tietoa lämmöstä, valosta, nestemäisyydestä, kiinteydestä jne. kokemuksen kautta, mutta jälkepäin määrittelemme ilmiön tavalla, joka tekee sen olemassaolon riippumattomaksi kokemuksesta. Kun kiinnostuksen kohteena on kokemus, ei sitä voi tehdä riippumattomaksi itsestään.

Niinpä Searlen mukaan huomataan, että tietoisuus on poikkeus tästä yleisestä reduktiivisen selittämisen käytännöstä. Se ei kuitenkaan tee tietoisuudesta ilmiönä millään merkittäväällä tavalla erityislaatuista. Searle kokee edellä todetun nimittäin ainoastaan osoittavan, että "tietoisuuden redusoitumattomuus on määrittelykäytäntöjemme triviaali seuraus."¹¹ Täten erityislaatuisuus itse asiassa liittyykin metodisiin käytäntöihimme eikä ilmiöön itseensä. Hänen mukaansa redusoitumattomuudesta ei siksi seuraa, ettei tietoisuus olisi osa luonnonjärjestystä, ja ettemme siten voisi liittää sitä laajempaan fyysikaaliseen maailmankuvaamme. Puhuessaan redusoitumattomuudesta Searle siis tarkoittaa ilmiön olevan fyysikaalisten selitysten ulottumattomissa, ei fyysikaalisen todellisuuden ulkopuolella.

Tietoisuus nähdään siis redusoitumattomana todellisuuden piirteenä, mutta samalla hyväksytään sen olevan riippuvainen fyysikaalisesta perustastaan. Tällaisen kokonaiskuvan hyväksymisessä ei searlelaisten lähtökohtien valossa vaikuta olevan mitään ongelmallista. Haasteellista sen sijaan on saavuttaa sellainen selitys aivotoininnan ja tietoisuuden kokemuksen suhteesta, joka tekisi tuon suhteen ymmärrettäväksi.

Mentaalisen ja fyysikaalisen suhdetta on mielenfilosofiassa pyritty usein jäsentämään supervenienssin käsitteellä. A on supervenientti suhteessa B:hen, kun A:ssa ei voi tapahtua muutosta ilman muutosta B:ssä. Supervenienssisuhde takaa myös, että kaksi keskenään fyysikaalisilta ominaisuuksiltaan identtistä oliota ovat identtisiä myös mentaaliltaan ominaisuuksiltaan. Mentaalisten piirteiden samuus ei kuitenkaan edellytä fyysikaalista samuutta. Supervenienssi siis säilyttää

mentaalisen riippuvaisena fysikaalisesta perustastaan, mutta on väljempi kuin mentaalisten ja fysikaalisten tilojen välinen identiteettisuhde. Se kuitenkin ilmaisee vain kovariaatiosuhdetta mentaalisen ja fysikaalisen välillä ja on yhteensopiva monenlaisten, niin ei-reduktiivisten kuin reduktiivistenkin sitoumusten kanssa. Se ei selitä mentaalisen oletettua fysikaalisuutta.¹² Tämänkaltaisen mentaalisen ja fysikaalisen suhteen analyysi ei täten ole tässä yhteydessä olennaista. Näin on myös siksi, että Searle itse esittää supervenienssin käsitteen tulevan hyödyttömäksi, kun huomaamme fysikaalisen olevan kausaalisesti vastuussa mentaalisten ilmiöiden synnystä.¹³ Hän pyrkii selventämään mentaalisen ja fysikaalisen suhdetta esittelemällä luonnosta löytyviä analogisia suhteita, jotka auttavat meitä ymmärtämään tietoisuuden paikan luonnossa. Tarkoituksenani onkin arvioida Searlen teoriassa keskeisen analogiaväitteen valaisevuutta mentaalisen ymmärtämisessä fysikaalisena.

Searlen ansioksi voidaan ehkä lukea tietoisuuden paikan maailmassa artikuloiminen suhteessa tieteelliseen maailmankuvaan. Sitoutuminen samanaikaisesti tietoisuuden redusoitumattomuuteen ja fysikaalisuuteen kuitenkin säilyttää perustellun huolen siitä, miksi tietoisuus vaikuttaa olevan maailman fysikaalisen konstituution ei-välttämätön seuraus. Tämän huolen poistamiseksi Searle esittelee edellä mainitun analogian nestemäisyydestä.

Nestemäisyysanalogia vs. zombiargumentti

Analogiat luonnontieteen sisältä, kuten nestemäisyydestä ja kiinteydestä, ovat Searlen keskeisin yritys kuvata fysikaalisen organismin ja tietoisien mielen välillä vallitsevaa yhteyttä. Searle uskoo, että tietoisuuden biologisen alkuperän korostaminen yhdistettynä maailmassa yleisesti vallitsevaan rakennehierarkiaan sekä lukuisten luonnosta löytyvien fysikaalinen–mentaalinen-suhteelle analogisten suhteiden esitleminen tekee ilmeiseksi millä tavalla tietoisuus on itse asiassa fysikaalisen piirre. Searle korostaakin toistuvasti, että tietoisuus on viime kädessä aivojen synnyttämä ja siten aivojen piirre eli tavallinen biologinen ilmiö siinä missä kasvaminen tai yhteyttäminenkin.

Kokonaiskuva, jonka Searle luo tietoisuuden paikasta maailmassa on mielekäs. Siihen päädytään kuitenkin pikemmin suostuttelunomaisesti kuin varsinaisesti osoittamalla tietoisuuden paikka luonnossa. Keskeisiltä osiltaan Searlen teoria ei rakennu sellaisille filosofisesti painaville elementeille, jotka voisivat pakottaa pitämään hänen ratkaisuaan tyydyttävänä. Hänen esittämänsä nestemäisyysanalogiaa on siksi perusteltua pitää vakavana yrityksenä tietoisuuden paikan osoittamiseksi. Samoin on perusteltua ajatella, että Searlen analogian tarkoituksena on olla erityisen valaiseva myös siitä syystä, että tietoisuuden ja aivotuominnan suhteesta ei ole olemassa riippumatonta analyysia. Nähdäkseni on itse asiassa mahdollista, että Searle saattaa olla oikeassa korostaessaan tietoisuuden biologisuutta, mutta ettei hän siitä huolimatta onnistu esittämään kaipaamaamme ratkaisua psykofyysisen ongelmaan.

Jälkimmäisen osoittamiseksi tarkastelen David Chalmersin erityisesti suosimaa zombiargumenttia. Sen avulla voidaan huomata Searlen suosima nestemäisyysanalogia

riittämättömäksi kuvaamaan mentaalisen ja fysikaalisen välistä suhdetta. Chalmersin mukaan voimme ilman ajatukseen sisältyvää ristiriitaa kuvitella maailman, joka ei sisällä tietoisuutta, vaikka sen fysikaalinen konstituutio on täsmälleen sama kuin meidän maailmamme. Varsinainen zombiargumentti on tämän ajatuskokeen lokaali versio: on mahdollista käsittää, että minulla on täydellinen fysikaalinen vastinkappale, jonka kaikki (kolmannen persoonan perspektiivistä) havaittavat piirteet ovat identtisiä omiini nähden, mutta tämä vastinkappaleeni on vailla minkäänlaista subjektiivista fenomenaalista todellisuutta.¹⁴ Chalmersin ajatus toisin sanoen on, että fysikaalisen konstituution ei vaikuta sisältyvän mitään sellaista, mikä osoittaisi, että tietoisuus seuraa siitä.

Tähän vaikeuteen ymmärtää fysikaalisen ja mentaalisen suhteen luonne paikantuu myös mahdollisuus havaita puute Searlen teoriassa. Searle myöntää, että hänkin voi kuvitella maailman, jossa kaikki fysikaaliset partikkelit ovat jakautuneet täsmälleen samalla tavalla kuin meidän maailmassamme, ja jossa jokaisella on zombivastinkappaleensa. Hän kuitenkin kiirehtii lisäämään, että tällaiset käsitettävyyteen nojaavat argumentit ovat irrelevantteja, kun kyseessä ovat perustavat biologiset tosiseikat. Kun kyse on tietoisuudesta sellaisena kuin me sen tiedämme eli biologisena ilmiönä, niin mentaaliset tilat syntyvät aivoissa *de facto*. Tietoisuuden poistaminen edellyttäisi siis tosiasiassa fysikaalista muutosta.¹⁵

Searlen ja Chalmersin argumentointistrategiat eroavat toisistaan olennaisesti. Searle pyrkii vakuuttamaan tietoisuuden biologisen perustan ilmeisyydestä ja mielekkyydestä lähtökohtana, ja tekemään siten tietoisuuden olemassaoloa ruotivat teoriat jo lähtökohtaisesti mielettömiksi. Chalmers taas pyrkii korostamaan, että on lähes yhtä mielettöntä ajatella aivojen, harmaan möykyn, olevan vastuusta tietoisuuden synnystä, kuin että se ei ole. Jos aivot kuitenkin on vastuussa tietoisuudesta (kuten Chalmersinkin mukaan on meidän maailmassamme järkevää ajatella), voimme yhtä lailla ajatella termostaattillakin olevan tietoisia tiloja.¹⁶ Lähtökohtien ero on merkittävä. Kumpikin sitoutuu tietoisuuden fysikalistisen selityksen mahdottomuuteen, mutta toisin kuin Searle, Chalmers argumentoi sen puolesta, että tietoisuus ei kuulu fysikaaliseen todellisuuteen missään mielessä.

Chalmersin tarkoituksena on ajatuskokeen avulla siis tarkastella onko käsitettävissä, että fenomenaaliset tilat voitaisiin poistaa maailman kalustuksesta kuitenkin muuttamatta maailman fysikaalista konstituutiota. Zombiargumentti onkin suunnattu fysikalismia vastaan, kun fysikalismilla tarkoitetaan, että fysikaalinen metafysisesti determinoi mentaalisen joko siksi, että mentaalinen on fysikaalista, tai että fysikaalisen ja mentaalisen välillä vallitsee välttämätön supervenienssisuhde. Searle yksinkertaisesti kieltäytyy luottamasta zombiargumenttiin, koska meillä on painavia muita (biologisia) syitä olettaa, että tietoisuus on fysikaalisen piirre. Tarkoitukseni ei ole kyseenalaistaa Searlen positiota niiltä osin kuin se korostaa tietoisuuden biologisuutta, vaan tarkastella sitä sen oletuksen varassa, että se pitää paikkansa. Tästä syystä sovellan ajatuskoetta siten, että se auttaa tarkastelemaan onnistuuko Searle si-

toumuksensa säilyttäen valaisemaan mentaalisen ja fysikaalisen suhdetta.

Searle pitää kiinni väitteistä (i) ja (ii) sekä hyväksyy väitteen (iii):

- (i) Tietoisuus syntyy aivojen toiminnan tuloksena.
- (ii) Tietoisuus on aivojen korkean tason piirre, joka syntyy aivojen toiminnan tuloksena samalla tavalla kuin nestemäisyys on H₂O-molekyyliden korkeantasoinen piirre, joka syntyy H₂O-molekyyliden toiminnan tuloksena.
- (iii) On kuviteltavissa maailma, jossa kaikki fysikaaliset ominaisuudet säilyvät muuttumattomina, ja jossa aivojen toiminnan tuloksena ei synny tietoisuutta.

Näistä seuraa, että Searlen olisi analogiansa nojalla hyväksyttävä myös seuraava väite:

On kuviteltavissa maailma, jossa kaikki fysikaaliset ominaisuudet säilyvät muuttumattomina, ja jossa H₂O-molekyyliden toiminnan tuloksena ei synny nestemäisyyttä. Jos tämä väite pitää paikkansa, on siis kyettävä käsittelemään tilanne, jossa vesimolekyylit niin sanotusti kiertävät toistensa ympärillä kuitenkin olematta nestemäisessä tilassa. Ajatus ei ole varsinaisesti absurdi, vaan kokonaan kuvittelukykyimme ulkopuolella.

Searlen analogia siis pettää. Analogian epäonnistuminen mentaalisen ja fysikaalisen suhteen kuvaamisessa ei tietenkään riitä osoittamaan, että Searle olisi väärässä tietoisuuden paikan suhteen. Selvää kuitenkin on, ettei molekyylien ja nestemäisyyden suhteen ajattelemisen auta lainkaan ymmärtämään mentaalisen ja fysikaalisen suhteen luonnetta. Toisin sanoen Searlen analogia epäonnistuu juuri siinä, missä sen tulisi olla valaiseva.

Searlen teorialle puute on vakava. Jos on niin, että yleisesti ajatellaan tietoisuuden olevan luonnollinen, siis fysikaalinen ilmiö, Searle ei tule teoriassaan kuin toistaneeksi tämän standardinäkemykselle sisäsyntyisen vakaumuksen. Teorian ansioita voi tosin pitää sitä suurempina mitä enemmän uutuusarvoa voi antaa hänen vaatimukselleen ottaa biologiset tosiseikat lähtökohdaksemme.¹⁷

Hyväksyessämme periaatteellisella tasolla Davidsonin asenteen – jotkut tapahtumat ovat mentaalisia, mutta kaikki tapahtumat ovat fysikaalisia¹⁸ – varsinainen psykofyysinen ongelma vaikuttaakin olevan puutteellinen ymmärryksemme mentaalisen ja fysikaalisen suhteesta. Ainakaan emme kykene käsittämään sitä välttämättömänä, kun välttämättömällä Nagelin tapaan tarkoitetaan, ettemme kykene kuvittelemaan asian olevan toisin. Nagelin vaatimuksen mukaan psykofyysisen ongelman todella ratkaisevan teorian tulisi siis tehdä mentaalisen ja fysikaalisen suhteen luonne samaan tapaan ymmärrettäväksi kuin meille on ilmeistä, että nestemäisyys on molekyylien liikkeen välttämätön seuraus.

Vakuuttuneisuuttamme siitä, että mentaalisilla tapahtumilla on fysikaalisia ominaisuuksia ei voi pitää ratkaisuna. Tyydyttävän ratkaisun saavuttaminen edellyttäisi Nagelin mukaan radikaalia käsitteellistä muutosta, jota ei tällä hetkellä ole edes näköpiirissä. Ymmärrystä ei voida saavuttaa

»On kuitenkin silmiinpistävää miten Searle jättää tässäkin yhteydessä huomiotta ensimmäisen ja kolmannen persoonan perspektiivien eron, mikä on kiistatta juuri psykofyysisen ongelman erityispiirre.»

soveltamalla analogioita luonnontieteen sisältä, sillä niissä molemmat puolet (esim. molekyylien liike–nestemäisyys) kuuluvat objektiivisten ilmiöiden luokkaan, kun mentaalinen–fysikaalinen-suhteessa edellinen on subjektiivinen, ensimmäisen persoonan perspektiiviin sitoutunut ilmiö. Sen lisäksi, ettemme ymmärrä tätä yhteyttä, Nagelin mukaan meillä ei tällä hetkellä ole edes käsitystä siitä, miten voisimme sen ymmärtää.¹⁹

Ymmärrettävyyden vaatimuksen oikeutus ja perspektiivien ero

Koska Searle on käsitellyt Nagelin huomioita myös eksplisiittisesti, on syytä tarkastella onnistuuko hän osoittamaan ymmärrettävyyden vaatimuksen liioitelluksi.²⁰ Hänen mukaansa psykofyysisen ongelma on ratkaistavissa ja Nagelin huoli tyydyttävän, ilmeiseksi tekevän ratkaisun puutteesta aiheeton. Itse asiassa ongelmaa ei enää filosofisessa mielessä hänen nähdäkseen ole, vaan tietoisuuden ja aivotoiminnan suhteen selvittäminen on siirretty empiiriselle tutkimukselle.²¹

Ensinnäkin Searle ajattelee Nagelin edellyttävän, että olakseen tieteellinen tulee selityksen tehdä ymmärrettäväksi suhteen välttämättömyys. Tämän vaatimuksen hän kyseenalaistaa. Esimerkkinä Searle käyttää käänteisen neliön lakia, joka on gravitaatiovoiman kuvaus, mutta joka ei osoita, miksi on välttämätöntä, että painovoima kohdistuu esimerkiksi ruumiiseemme. Toiseksi 'välttämättömyys', eli ettemme voi kuvitella asian olevan toisin²², saattaa olla seurausta selityksen vakuuttavuudesta. Molekyyliden liike–nestemäisyys-selitys ei Searlen mukaan ehkä näyttäytyisi välttämättömänä antiikin tai keskiajan ihmiselle. Niinpä tietoisuuden suhde aivoihin vaikuttaa hämärältä, koska emme tiedä, miten tietoisuus–neurofysiologia-systeemi toimii. Kattava ymmärrys aivojen toiminnasta saattaisi tehdä ilmeiseksi, että aivojen ollessa tietystä tilassa sen täytyy olla myös tietoinen.²³ Tällä tavalla ymmärretty (kausallinen) välttämättömyys on itse asiassa läsnä monissa ilmiöissä: kun näemme jonkun lyöneen kirveellä jalkaansa ja huutavan tuskaisesti, on eräässä mielessä käsittämätöntä, ettei hän kokisi kipua. Kolmas Searlen vastaväitteistä on, ettei Nagelin huomio kerro mitään siitä, miten maailma tosiasiaassa toimii. Se toteaa vain, että suhteessa, jonka toinen puoli on subjektiivinen ja toinen puoli materiaallinen emme kykene mielessämme muodostamaan kuvaa edellisestä. Kahden materiaallisen ilmiön suhteessa sen sijaan voimme subjektiivisesti muodostaa kuvan molemmista puolista. Searlen

mukaan Nagelin argumentti välttämättömänä näyttäytyvän suhteen puuttumisesta osoittaa siten ainoastaan, että emme pääse tietoisuutemme subjektiivisuuden ulkopuolelle, jotta voisimme nähdä sen välttämättömän suhteen materiaaliseen perustaansa. Searle pyrkii siis tekemään Nagelin kannan vähemmän mielekkääksi korostamalla, ettei välttämättömänä näyttäytyvän suhteen puute kerro mitään asioiden todellisuudesta laidasta: jumalalle kaikki suhteet näyttäytyisivät välttämättöminä. Kyse on omasta rajoittuneisuudestamme, jonka voimme mahdollisesti kiertää selvittämällä ne kausaaliset suhteet, jotka ovat osallisina tietoisuuden synnyttämisessä.²⁴

Searle ei nähdäkseen vastaa varsinaiseen haasteeseen. Nagel nimittäin esittää, että meillä on toki kaikki syy olettaa, että mentaalisen ja fyysisen välillä vallitsee välttämätön suhde, joka on käsitteellisesti redusoitumaton – samaan tapaan myös Searle asian näkee. Kyse ei Nagelin mukaan ole siitä, ettemme voisi hyväksyä tietoisuutta pohjimmiltaan fyysisenä. Vakuuttuneisuutta tästä ei kuitenkaan voi pitää riittävänä filosofisena ratkaisuna. Jos mentaalilla tapahtumilla todella on fyysisiä ominaisuuksia, tarvitsemme selityksen miksi mentaalit tapahtumat tarjoavat niille niin vähän jalansijaa.²⁵

Searlen vastaväitteistä ensimmäinen ei paikkansa pitäessäänkään edistä psykofyysisen ongelman ratkeamista, sillä Searle ei voi vaatia, että hänen tietoisuusselityksensä on hyväksyttävä siksi, että hyväksymme myös painovoimaselityksen. On olennaista huomata, että Searle kohdistaa huomionsa siihen, ettei painovoiman kuvaus osoita, *miksi* painovoiman on kohdistuttava ruumiiseemme. Tämä on totta, mutta painovoiman kohdistuminen ruumiiseemme näyttäytyy vähintään ymmärrettävänä, kun hyväksymme esimerkiksi, että se vaikuttaa kaikkiin materiaaliin kappaleisiin, ja että ruumiimme koostuu materiaalisista kappaleista.²⁶ Ymmärtäminen on siis suhteessa laajempaan näkemykseemme todellisuuden luonteesta. Tämä ajatus on myös Searlen oman teorian ytimessä. Hänhän pyrkii poistamaan tietoisuuden ongelman nimenomaan kohdistamalla huomion biologiseen viitekehukseen, jonka perinne on kohdallaan sivuuttanut, tarkoituksenaan tätä uutta taustaa vasten osoittaa miten tietoisuus suhteutuu luontoon.

Niinpä vaikuttaa, että selitystä tulisi voida pitää hyväksyttävänä vasta vasten riittävää yhteisymmärrystä siitä, mikä on selityksellisesti riittävä. Tyytymistä tiettyyn selitykseen ei voi perustella sillä, että voimme löytää joltain osin analogisen selityksen, jota pidämme tyydyttävänä. Vaikka emme vaatisikaan, että selitys näyttäisi suhteen edellä määritellyssä mielessä välttämättömänä, voimme Levinen tavoin edellyttää, että ollakseen tyydyttävä selityksen on kyettävä tekemään ymmärrettäväksi selitettävä ilmiö. Mikä keskeisintä, kysymys ei ole pelkästään 'ymmärrettävyyden', 'tyydyttävyyden' tai 'välttämättömyyden' analysista.

Nagel toteaa aivan oikein, että riippumatta siitä onko meillä tyydyttävää selitystä jollekin ilmiölle, voimme silti nähdä, onko selityksen antaminen mahdollista tieteellisten löydösten avulla. Termit kuten kulta tai veri eivät itsessään kerro mitään mikrofysikaalisesta rakenteesta, mutta sen selvittäminen on näiden aineiden objektiivisen luonteen puolesta mahdollista. Käsitteinä kulta ja veri ovat avoimia yhä tarkemmalle, periaatteessa selityksellisesti tyhjentävälle kuvaukselle. Toisaalta meillä on myös sellaisia käsitteitä,

jotka ilmeisellä tavalla sulkevat pois koko joukon piirteitä: tietämällä, että 104 on luku, tiedämme, ettei sillä voi olla harrastuksia. Mentaalisten prosessien suhde fyysikaalisiin asettuu johonkin näiden tapausten välimaastoon. Toisaalta mentaalilla prosesseilla vaikuttaa olevan kausaalisia rooleja kuten kullalla ja verelläkin, mikä viittaa siihen, että ne olisivat fyysikaalisia. Samalla kuitenkin voimme nähdä, etteivät tieteelliset löydökset mahdollista tyhjentävän selityksen antamista samalla tavalla kuin kullan ja veren kohdalla. Näin on siksi, että toisin kuin missään mahdollisessa vertailukohdassa, meidän tulisi lukea fenomenaliset piirteet fyysikaalisiksi. Näin meidän ei tarvitse tehdä identifioidessamme esimerkiksi värin johonkin fyysikaaliseen, sillä fyysikaaliset piirteet liitämme itse värin, emme värikokemuksen ominaisuuksiksi. Mentaalisilta ilmiöiltä siis puuttuu sellainen lähtökohtainen ote spatiotemporaaliseen maailmaan, joka esitieteellisillä fyysikaalisilla käsitteillä on.²⁷ Tätä samaa ajatusta ilmentää myös alkuperäinen zombiargumentti osoittaessaan, että ajatuskokeen perusteella mikään ei pakota meitä liittämään tietoisuuteen fyysikaalisia piirteitä; päinvastoin, siltä vaikuttaa tyystin puuttuvan yhteys fyysikaaliseen. Näin voimme huomata, että painovoimaselitys, johon Searle vetoaa, ei ole olennaisilta osin analoginen, koska se jättää huomiotta mentaalisten ilmiöiden subjektiivisuuden.

Searlen toisen huomion mukaan välttämättömyys on ehkä seurausta selityksen vakuuttavuudesta. Tiettyssä mielessä juuri tätä tulee vaatiakin. On edellytettävä sellaista (vakuuttavaa) selitystä, joka näyttää suhteen välttämättömänä (tai ainakin ymmärrettävänä). Vaikka Searle olisikin oikeassa väittäessään, että molekyylien liikkeen ja nestemäisyyden suhde ei näyttäytyisi välttämättömänä antiikin ihmiselle, tukisi tämä huomio vaatimusta siitä, että ilmiöön on kyettävä saamaan sellainen ote, jonka avulla selitettävä suhde onnistutaan näkemään ymmärrettävänä tai jopa välttämättömänä. Searle vetoaakin myös mahdolliseen aivojen toiminnan täydelliseen ymmärtämiseen (*full understanding*), mikä saattaisi tehdä ilmeiseksi, että aivojen ollessa tiettyssä tilassa sen täytyy olla myös tietoinen. Tätä hän perustelee sillä, että hyväksymme jo eräänlaisen välttämättömyyden havaittavan (kipu)käyttäytymisen ja subjektiivisen (kipu)kokemuksen välillä.

Tämä ei kuitenkaan juuri auta, sillä tavoitteena on rakentaa näkemys nimenomaan aivojen ja subjektiivisen kokemuksen suhteesta. Huomio, että pidämme käyttäytymisen ja subjektiivisen suhdetta välttämättömänä sellaisissa tapauksissa, joissa tarkastelemme ilmiöitä riittävän kaukaa, tukee kyllä käsitystä tietoisuuden ja aivotoininnan suhteen välttämättömyydestä, mutta itse asiassa vain korostaa tarvetta selityksen saavuttamiseksi, joka tekisi sen myös ymmärrettäväksi. Searle on luonnollisesti oikeassa historiallisen tilanteen vaikutuksesta ongelman ratkaisemisessa tai asetelman kokemisessa ylipäätään ongelmallisena. Esimerkkejä tällaisesta on ylen määrin, ja olisi näköalaton suhtautua omaan aikaamme ikään kuin historiattomana.

On kuitenkin silmiinpistävää miten Searle jättää tässäkin yhteydessä huomiotta ensimmäisen ja kolmannen persoonan perspektiivien eron, mikä on kiistatta juuri psykofyysisen ongelman erityispiirre. Toisaalla hän korostaa, etteivät kaikki olemassa olevat ilmiöt ole olemassa objektiivisesti, vaan osa todellisuudesta on subjektiivista, mutta

tietoisuuden ja aivojen suhteen ymmärtämisen tarkastelemisessa hän jättää tämän piirteen kokonaan huomiotta. Niinpä vetoaminen tulevaisuuden tilanteeseen, sen lisäksi että se on spekulatiivista, ei itsessään voi olla tyydyttävää ilman erillistä analyysia perspektiivien eron vaikutuksesta mentaalisen ja fysikaalisen suhteen ymmärtämisessä.

Vaikuttaakin siltä, että varsinaiseksi vedenjakajaksi muodostuu subjektiivisuuden ja objektiivisuuden, ensimmäisen ja kolmannen persoonan perspektiivien yhteensovittamattomuus. Jos tämä pitää paikkansa, ei viime kädessä olekaan kyse siitä, miten hyvin tunnemme aivojen toiminnan, vaan siitä, että aivot ovat yhtä kaikki jotain objektiivista, joka vaikuttaa olevan vastuussa subjektiivisesta. Searlen kolmannen vastaväitteen mukaan tämä ei kerro kuitenkaan mitään siitä, miten maailma tosiasiallisesti toimii. Searle on oikeassa, mutta sikäli kuin haluamme tietää miten se toimii tai toimiiko se kuten Searle sanoo, on oikeutettua vaatia mentaalisen ja fysikaalisen suhteen ymmärrettäväksi tekevää selitystä. Jättämällä analysoimatta perspektiivien eron merkityksen sille, ettemme koe mentaalisen ja fysikaalisen suhdetta samalla tavalla ymmärrettävänä kuin kahden eri tason fysikaalisen ilmiön välistä suhdetta Searle jättää meidät tilanteeseen, jossa fysikaalinen todellisuus sisältää subjektiivisen osatekijän, jonka suhde muuhun fysikaaliseen näyttää lopulta irrallisena.

Lopuksi

Argumentit ymmärrettävyyden vaatimuksen puolesta (Levine & Nagel) on suunnattu materialismia ja fysikalismia vastaan. Searle taas eksplisiittisesti kieltää edustavansa tyypillistä fysikalismia (*standard physicalism*).²⁸ Ero ei kuitenkaan paikannu erimielisyyteen fysikalismien perussitoumuksessa, vaan siihen fysikalismien piirteeseen, josta Searlen mukaan seuraa, että subjektiivisten ilmiöiden olemassaolon myöntäminen olisi ristiriidassa nykyaikaisen tieteellisen maailmankuvan kanssa. Hänen mukaansa tyypillinen fysikalisti ei voi myöntää subjektiivisten mentaalisten tilojen olevan aivojen korkean tason piirteitä, jotka aivotoiminta aiheuttaa.²⁹ Tällä Searle jälleen kerran haluaa korostaa lähestymisensä biologistisuutta. Kuitenkin riippumatta tästä erosta, jonka Searle tyypillisen fysikalismien ja biologisen naturalismin välille tekee, ymmärrettävyyden vaatimus kohdistuu myös Searlen teoriaan. Hän ei pyri erottautumaan fysikalismista siitä syystä, että voisi siten välttää kohtamasta ymmärrettävyyden vaatimusta tai pystyisi siihen paremmin vastaamaan.

Olenaisinta näet on, että Searle pitää tietoisuutta fysikaalisena ilmiönä (siinä mielessä, että se aiheutuu ja realisoituu fysikaalisessa), joka on kuitenkin ontologisesti palautumaton tämän perustansa ominaisuuksiin. Tämä tarkoittaa, että tietoisuuden tapauksessa on mahdotonta tehdä sellaista tieteellistä löydöstä, jonka johdosta sanoisimme, että tietoisuus ei olekaan sitä miltä se näyttää tai mitä luulimme sen olevan, vaan tosiasiallisesti jotain muuta (esim. aivojen sähkökemian). Mentaalinen on kyllä kausaaliosassa mielessä redusoitava, mutta toisin kuin usein ajatellaan Searlen mukaan kausaalinen reduktio ei johda ontologiseen reduktioon. Kuten edellä todettiin, tämä johtuu reduktio-

selitysten kykenemättömyydestä päteä subjektiivisiin ilmiöihin. Saatoimme kuitenkin huomata, ettei tietoisuuden biologisuuden hyväksyminen tuo mukanaan vastausta, joka näyttäisi tietoisuuden ja aivotoiminnan suhteen ymmärrettävänä. Asia tuntuukin olevan niin, että tietoisuuden vertaaminen muihin biologisiin ilmiöihin vihjaa pikemmin siihen, että kyseessä on epätavallinen (biologinen) ilmiö.

Erityisesti Nagelin edustama positio korostaa, että voimme hyväksyä ei-reduktionistisen fysikalismien, mutta meille jää yhä hämäräksi, miten se voi olla totta. Se ei siis onnistu täyttämään ymmärrettävyyden vaatimusta. Tämä vaikuttaa johtuvan siitä, että todellisuus ei ole kokonaan objektiivinen, vaan osa siitä on subjektiivista – seikka, jota myös Searle korostaa. Tämä tuo parhaimmillaan ulottuvillemme syyn siihen miksi emme saavuta ymmärrettävyyttä, mutta ei poista selityksen tarvetta.

Levine toteaa, ettei meillä ole riippumatonta kriteeristöä sille milloin jokin ilmiö on tehty ymmärrettäväksi.³⁰ Vaihtoehtona, johon Searle nähdäkseni implisiittisesti tarttuinkin, on väittää, että mentaalisten tilojen fysikaalisuus on primitiivinen tosiseikka siinä missä H₂O-molekyylien liike on riittävä tyhjentävästi selittämään nestemäisyyden. Voi tietenkin olla, että nestemäisyydelle on olemassa useita tarkempia ja perusteellisempia selityksiä. Tämä pätee luonnollisesti myös mentaalisen tapauksessa. Edellä voitiin kuitenkin huomata, että tietoisuuden ja fysikaalisen suhde – sellaisenaan kuin Searle sen analogiansa avulla esittää – sallii tilanteen, jossa fysikaalisesta ei seuraa mentaalista; ja nimenomaan siten, ettei ajatuskoe edellytä muutosta meidän maailmamme fysikaaliseen konstituutioon.³¹ Sama ei toteudu nestemäisyyden kohdalla. Jos tämä ymmärrettävyyteen liittyvä ero näiden tapausten välillä on pelkästään näennäinen oman rajoittuneisuutemme vuoksi, vähintäänkin tämä mentaalisen ja fysikaalisen suhteeseen liittyvä näennäinen irrallisuus tulisi onnistua selittämään merkitykselliseksi.

Lopuksi on vielä syytä toistaa, että tyydyttävän selityksen täsmällisten kriteerien määrittäminen on hankalaa. Tästä syystä on tärkeää korostaa, että nestemäisyysanalogia epäonnistuu mentaalisen ja fysikaalisen suhteen valaamisessa ilmeisellä tavalla. Kuten saatoimme huomata, se asettuu ymmärrettäväksi tekemisen mielessä fysikaalinen-mentaalinen-suhteen kanssa enemmän vastakkain kuin kuvaa sitä: se ei auta ymmärtämään suhdetta paremmin, vaan pikemmin korostaa, miten poikkeuksellisesta suhteesta siinä vaikuttaisi olevan kyse. Juuri ymmärrettävyyden osalta molekyylit-nestemäisyys ja fysikaalinen-mentaalinen (aivot-tietoisuus) näyttävätkin edustavan vastakkaisia ääripäitä. Searle ei eksplisiittisesti ota kantaa juuri tähän huomioon, mutta on luultavaa, että hänen biologistinen näkökulmansa on tarkoitettu sellaiseksi perinteeseen nähden uudeksi viitekehyykseksi, joka onnistuu täyttämään myös ymmärrettävyyden vaatimuksen toteamalla joukon biologisia tosiasioita.

Mikäli Nagel on oikeassa väitteissään tämänhetkisen käsitteellisen välineistömme vajavaisuudesta, kohtaavat luonnollisesti biologisen naturalismin lisäksi myös lukuisat muut tietoisuusteorioiden saman vaikeuden, sillä hänen mukaansa kyse on yleisestä ja perustavasta ensimmäisen ja kolmannen persoonan perspektiivien eroon pohjautuvasta ongelmasta.

Tässä olen keskittynyt Nagelin teoriaan sisältyvän ymmärrettävyyden vaatimuksen valossa tarkastelemaan Searlen antaman ratkaisun tyydyttävyyttä. Tarkoitukseni on ollut osoittaa, että Searlen teorialle ymmärrettävyyden puute on vakava, sillä hänen päämääränään on osoittaa tietoisuuden paikka luonnossa. Keskeisin esimerkki tavasta, jolla meidän tulisi ymmärtää tietoisuuden suhde fysikaaliseen perustaansa on analogia nestemäisyyden ja vesimolekyylien suhteesta. Soveltamalla zombiajatuskoetta voitiin kuitenkin huomata, että nestemäisyysanalogia epäonnistuu täsmälleen tässä ymmärrettäväksi tekemisen pyrkimyksessään.³²

Viitteet

1. Nagel 1998, 337-338.
2. Levine 1983, 358.
3. Levine 1983, 358-359.
4. Searle 1992, 86.
5. Searle 1992, 89.
6. Tim Crane (2001, 43-48) on tehnyt tarpeellisia tarkennuksia siihen, mitä fysikaalisella voidaan mielekkäästi tarkoittaa. Hänen mukaansa termin 'fysikaalinen' tulee viitata vain fysiikkatieteen tutkimuskohteeseen, ja se on siten erotettava 'materiaalisesta'. Fysiikan on ajateltava olevan periaatteessa kattava (*complete*) siinä mielessä, että se ei jätä mitään aitoja syitä kuvauksiensa ulkopuolelle. Searlen mukaan tietoisuuden ontologisesta redusoitumattomuudesta ei ole mitään tieteellisiä seurauksia, koska tietoisuus voidaan kausaalisesti palauttaa aivotoimintoihin. Hän hylkää fysikalismia kuitenkin siitä syystä, että tyypillinen fysikalismi hänen mukaansa implisiittisesti kieltää tietoisuuden olemassaolon sekä sitoutuu virheelliseen käsitykseen kausaatiosta. (1995, 220-221.) Näillä varauksilla voidaan Searleakin pitää fysikalistina.
7. Searle 1992, 14; 1997, 18; 1994, 545.
8. Searlen mukaan tietoisuus ei ontologisessa mielessä redusoitu mihinkään muuhunkaan, edes periaatteessa. Kyse on toisaalta tietoisuuden olemassa olemisen tavasta, toisaalta reduktiivisen selittämisen käytännöistä. Yhdessä nämä tekevät reduktiivisen selittämisen mahdottomaksi. Searle kuitenkin samalla korostaa, että kausaalisessa mielessä on ilmeistä, että aivot ovat vastuussa tietoisuuden olemassaolosta. (ks. Searle 1997, 212) Huomionarvoista on, että Searlen mukaan kausaalisesta reduktiosta ei seuraa ontologista reduktiota.
9. Searle 1992, 115.
10. Searle 1992, 121-122.
11. Searle 1992, 122. Searlen kielenkäytössä tietoisuus on redusoitumaton siinä mielessä, että se kuuluu reduktiivisten käytäntöjemme piiriin ulkopuolelle. Ei ole kuitenkaan itsestään selvää johtuuko tämä ulkopuolelle jääminen tietoisuuden vai reduktioselitysten erityislaadusta. Searle väittää, että kyse on lähinnä reduktioselitysten piirteestä, ja että tietoisuus sen sijaan tulee lukea maailman normaaliin kalustukseen. David Chalmers (1996, 371) kuitenkin väittää Searlen asettavan asiat takaperin. Chalmersin mukaan määrittelykäytäntömme ovat itse asiassa seurausta tietoisuuden redusoitumattomuudesta. Kuten edellä huomattiin, reduktion mahdollisuus edellyttää subjektiivista kokemusta, joka uudelleen määrittellään. Tietoisuuden redusoitumattomuus vaikuttaisi siis olevan pikemmin käytäntöjemme edellytys, eikä toisinpäin. Chalmers kuitenkin selvästi käyttää termiä 'redusoitumaton' kuvaamaan ilmiön ominaisuutta, siis tietoisuuden erityispiirrettä, joka sillä on käsitteellistämistavoistamme riippumatta. Chalmers siis käyttää redusoitumattomuutta subjektiivisen synonyymina. Searlille redusoitumattomuus taas määrittyy redusoitumattomuudesta käsin: ei ole ilmiön sisäsyntyinen ominaisuus olla redusoitumaton tai redusoituva, vaan tämä ominaisuus kiinnitetään siihen riippuen siitä, miten se suhteutuu siitä itsestä täysin riippumattomiin määrittelykäytäntöihimme. Mielenkiintoisempaa Searlen teorian arvioimisen kannalta onkin tarkastella mitä seurauksia on tietoisuuden subjektiivisesta olemassaolosta. Subjektiivisuutta voidaan nimittäin syyllä pitää tietoisuuden sisäsyntyisenä ominaisuutena, erotuksena redusoitumattomuuteen, joka kuvaa ilmiön suhdetta tiettyyn käytäntöön.
12. ks. Kim 1998, 13-15.
13. Searle 1992, 126.
14. Chalmers 1996, 96.

15. Searle 1997, 147, 174.
16. Chalmers 1997, 165-166.
17. Searle ihmettelee – ehkä oikeutetustikin – mm. komputationalismin antibiologistisia sitoumuksia. Tietoisuuteen suhtaudutaan abstraktina asiana, jonka luonnetta pidetään riippumattomana sen fysikaalisesta perustasta. Searle kysyykin, miksei kukaan sano samaa ruuansulatuksesta. (Searle 1997, 190, 192.)
18. Davidson 1970, 214.
19. Nagel 1998, 338.
20. Searle 1992, 100.
21. Searle 1995, 220.
22. Searle (1992, 101) toteaa itsekin välttämättömyydestä: "The molecular theory does more than show that systems of H₂O molecules will be liquid under certain conditions; rather it shows why the system *has to be* in a liquid form".
23. On mielenkiintoista huomata, että Epikuroksen (n. 341-270 eKr.) mukaan kaste syntyy ilmasta peräisin olevien hiukkasten kohdatessa toisensa, kuura syntyy näiden kastehiukkasten jähmettyessä tietyllä tavalla kylmän ilman läheisyyden vuoksi ja jää syntyy vedessä olevien hiukkasten yhdistyessä (Diogenes Laertios 2002, 399-400). Molekyyli-*nestemäisyys*-mallin mukaisen selityksen hyväksyminen siis tuskin tarvitsee tuekseen juuri nykyaikaisen tieteellisen maailman kuvan taustaoletuksia. Subjektiivisen ja objektiivisen ilmiön välisen suhteen ymmärtäminen sen sijaan ei ehkä ylipäätään olennaisesti riipu luonnontieteen tulosten tuntemuksesta. Tästä enemmän jäljempänä.
24. Searle 1992, 101-102.
25. Nagel 1998, 337, 339.
26. Samaan tapaan tietysti tietoisuuden ja aivojen suhde on välttämätön, jos hyväksytään, että tietoisuus välttämättä syntyy tietyistä fysikaalisesta perustasta. Jos zombi on ajatusmahdollisuus, niin miksei myös se, että painovoima ei kohdistu kaikkiin materiaaliin partikkeleihin jossain toisessa mahdollisessa maailmassa? Jälkimmäinen eroaa edellisestä siinä olennaisessa suhteessa, että tuolloin kuvittelemme fysikaalisen muutoksen tämän maailman konstituutioon. Ajatus zombista sen sijaan on konsistentti tämän maailman fysikaalisen konstituution kanssa. Tästä syystä juuri tietoisuuden fysikaalisuutta on erityisen vaikea hyväksyä arbitraarisena primitiivisenä toiseikkana.
27. Nagel 1998, 339.
28. Searle 1995, 221.
29. Searle 1995, 221.
30. Levine 1983, 358.
31. Jos mentaalinen on fysikaalista, edellyttää mentaalisen poistaminen tietenkin muutosta tämän maailman fysikaalisessa konstituutiosta. Ajatuskokeen nojalla tältä ei kuitenkaan vaikutta, ja siksi se alleviivaa, ettemme ymmärrä miten mentaalinen on fysikaalista.
32. Kiitän Marko Kettusta, Arto Laitista, Tuukka Tannista ja Mikko Yrjönsuurta arvokkaista neuvoista ja kommentteista.

Kirjallisuus

- Chalmers, David, *The Conscious Mind*. Oxford University Press, Oxford 1996.
- Chalmers, David, A Reply to Searle. Teoksessa Searle, John, *The Mystery of Consciousness*. The New York Review of Books, New York 1997, 163-167.
- Crane, Tim, *Elements of Mind*. Oxford University Press, Oxford 2001.
- Davidson, Donald, *Mental Events*. Teoksessa Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press, Oxford 1980.
- Laertios, Diogenes, *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. suom. Marke Ahonen. Summa, Helsinki 2002.
- Kim, Jaegwon, *Mind in a Physical World*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1998.
- Levine, Joseph, Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 1983, 354-361.
- Nagel, Thomas, Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem. *Philosophy* 285, 1998, 337-352.
- Searle, John, *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press, Cambridge 1992.
- Searle, John R., Teoksessa Samuel Guttenplan (toim.), *A Companion to the Philosophy of Mind*. Blackwell, Oxford 1994, 544-550.
- Searle, John, Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply. *Philosophy and Phenomenological Research* 1, 1995, 217-232.
- Searle, John, *The Mystery of Consciousness*. The New York Review of Books, New York 1997.

Kevään 2004 reaalikokeen filosofia ja elämäntietä

Kevään 2004 ylioppilaskirjoitusten reaalikokeessa annettiin filosofian kysymyksiin yhteensä 5211 vastausta, mikä on keskimääräistä tasoa. Ehdottomasti suosituin filosofian kysymyksistä oli internetin avoimuuteen liittynyt jokeritehtävä. Siihen annettuja vastauksia kertyi lähes kaksituhatta, eli noin 38,2% kaikista reaalikokeessa annetuista filosofian vastauksista. Toiseksi suosituimmaksi osoitettiin tehtävistä ensimmäinen, joka myös erottuu vastausmäärältään selvästi muista tehtävistä. Hyödyn käsitettä päätettiin analysoida vajaa tuhat kokeilusta, mikä tarkoittaa noin 18,6% kaikista annetuista filosofian vastauksista. Muiden tehtävien vastausosuudet olivat sen sijaan keskenään jokseenkin samaa suuruusluokkaa.

Kun kokeen ensimmäisestä tehtävästä sai kolme pistettä jo pelkästään selostamalla utilitarismin perusajatukset, niin voitaneen sanoa, että näiden kirjoitusten tehtävävalinnoissa painottuivat sekä vaativin (jokeri) että helpoimmalta vaikuttava tehtävä. Ilmeisesti siis tavalliseen tapaan kokeilaita innoitti tehtävänvalinnassa jokeritehtävän yleisyys ja se, että ensimmäinen tehtävä rakentui pakollisen kurssin perusasioille.

Vastausten laatu oli kevään kirjoituksissa melko tavanomainen, mutta lievää parannusta vastausten filosofisuudessa tuntui tapahtuneen. Vastausten joukossa oli ehkä hiukan aiempaa vähemmän sellaisia arkisia pohdiskeluita, joissa aihetta ei tarkasteltu filosofisesti. Kunkin tehtävän filosofisen ytimen havaitsemisessa oli kuitenkin toivomisen varaa. Vaikka tehtävän kannalta sopivat teoriat osattiinkin usein referoida, niin monille tuotti vaikeuksia tarkastella näitä teorioita nimenomaan niiden avainkäsitteiden nä-

kökulmasta, jotka tehtävänannossa oli mainittu. Monissa vastauksissa tehtävän aiheeseen liittyvä teoria toistettiin ilmeisesti suoraan sellaisena kuin se oli opittu, jolloin tehtävänannossa kysytyjen avainkäsitteiden ja teorian yhteys jäi kirkastamatta.

Elämäntietämystiedon kysymyksiin annetut vastaukset jakautuivat tarjolla olleiden tehtävien kesken filosofian vastauksia tasaisemmin. Kuitenkin hajontaa oli myös ET:n tehtäviin annettujen vastausten määrissä, sillä tarjolla olleista kymmenestä kysymyksestä suosituimman (teht. 8.) osuus kaikista annetuista ET:n vastauksista oli noin 17,4%, kun taas vähiten suosituimman kysymyksen (teht. 9.) osuus oli vain noin 5,8%. Yhteensä ET:n kysymyksiin annettiin 2735 vastausta, mikä on sekin keskimääräistä tasoa. Elämäntietämystiedon ja filosofian kysymykset pisteytysohjeineen löytyvät FETO:n sivuilta (www.feto.fi).

Filosofian kysymyksistä

1. *Hyödyn käsite etiikan perustana.* (967 vastausta)

Tehtävällä haettiin tietysti utilitarismia. Useimmat vastaajat osasivat liittää tähän yhteyteen määritelmän ”suurin mahdollinen hyöty mahdollisimman monelle”. Sinällään vaikeaa tuntui olevan nähdä, miksi ottaa mukaan hyödyn käsite, kun asioita voi suoraan nimittää hyviksi ja pahoiksi. Ehkäpä hyvän käsitteen yleisyys ja hyödyn käsitteen maallisuus nähtiin niin vastakkaisina, että hyvän ja hyödyn samastaminen tuntui ongelmalliselta. Bentham ja Mill tunnettiin silti vastauksissa yllättävänkin hyvin, samoin

vaikeudet hyödyn määrittelyssä. Nykyajan eettistä ajattelua pidettiin yleisesti hyötykeskeisenä ja hyötyajattelun nähtiin johtavan ihmisen välineellistämiseen. Tässä suhteessa monet pitivät velvollisuusetiikkaa utilitarismia onnistuneempaan teoriaan.

2. *Omistaminen on keskeinen länsimainen oikeus. Filosofit ovat esittäneet omistusoikeuden teorioita ja myös kiistäneet omistamisen oikeutuksen. Pohdi omistusoikeutta filosofisesti.* (463 vastausta)

Tästä tehtävästä sai mukavasti pisteitä Platonilla ja Marxilla. Muuten omistamisen filosofisen oikeutuksen käsittely tuntui vaikealta, ja vastauksia tähän kysymykseen annettiin myös kaikkein vähiten. Vastauksissa oli lisäksi omaperäistä spekulatiota siitä, onko omaisuutta olemassa ylipäätään, kun sitä ei saa kuollessaan mukaansa. Tämä kertoo oikeastaan siitä, kuinka vaikeata on itse tehdä filosofiaa eikä vain soveltaa teorioita. Vastausten vähäisyyttä saattaisi ehkä selittää myös se, että omistusoikeutta ei liene yleisesti käsitelty oppikirjoissa omaa teemanaan, vaan asiaa koskevat näkemykset esitetään vain osana kunkin filosofin muuta järjestelmää.

3. *Ihmisen tekojen selittäminen filosofisena ongelmana.* (656 vastausta)

On huomattava, että nyt ei kysytä tekojen oikeuttamista vaan selittämistä. Haetaan siis pääasiassa kausaalisen ja teleologisen (finaalisen) selittämisen näkökulmia. Lisäpisteitä tuli esimerkiksi determinismin ja vapaan tahdon käsittelystä sekä muista laajentavista tai syventävistä näkökulmista. Sen sijaan pelkät etiikan teoriat eivät tuottaneet hyviä pisteitä. Samoin ihmisten tekojen selittäminen esimerkiksi eri uskonnoilla ei vie-

lä ole filosofinen ongelma, joskin sen takana on toki filosofisia kysymyksiä maailman luonteesta, kuten vaikkapa vapaan tahdon ongelma. Vastaajan pitää kuitenkin kaivaa nuo kysymykset esille ja ilmaista niiden yhteydet tehtävään.

4. *Sokrateen kerrotaan sanoneen, että hyve on tietoa ja että hän on kaikkein viisain ihminen Ateenassa, koska vain hän tietää ettei tiedä. Selosta Sokrateen väitteitä ja kerro, millainen päätelmä niistä seuraa.* (657 vastausta) Vastauksessa edellytettiin, että opiskelija pystyy analysoimaan lauseita jollakin mielekkäällä tavalla ja pystyy osoittamaan uhkaavan paradoksin. Vastausten yleinen laatu jumittui kuitenkin yrityksiin selittää koko paradoksi pois viittamalla Sokrateen elämäntapaan. Moni juuttui myös selostamaan liiankin pitkällisesti Sokrateen henkilöä ja asemaa Ateenassa, vaikka keskeisimmällä sijalla vastauksessa olisi pitänyt olla tehtävänannossa mainittujen väitteiden analyysi

5. *"Kaikki asiat, jotka voivat tulla ihmisten tiedettäviksi, johtuvat toisistaan samalla tavalla ja - - vain varomme pitämistä totena ainoatakaan, joka ei ole tosi, ja noudatamme aina järjestystä, jota on noudatettava toisen johtamiseksi toisesta, ei voi olla niin etäisiä tiedon kohteita, ettemme niitä viimein tavoittaisi, eikä niin salaisia, ettemme niitä löytäisi."* René Descartes, *Metodin esitys* (suom. J. A. Hollo 1956). Selitä yllä olevaa lainausta ja vastaa kysymykseen, mitä tieto-oppi eli epistemologia tutkii. (497 vastausta)

Perusvastaaja osoittaa ymmärtävänsä, että sitaattissa on kyse päättelemisestä tiedosta toiseen, ja tietää, että tieto-oppi tutkii tiedon määritelmää ja sen saavuttamisen ehtoja. Useissa vastauksissa oli

todella hyviä Descartesin ajattelun johdantoja, jotka varmasti vaikuttivat hyviin pisteisiin. Tehtävänannossa tuli taas kerran esille sitaattien kieliversioiden vaikeus; on selkeitä ja vähemmän selkeitä käännöksiä.

6. *Pohdi Internetin avoimuuden merkitystä.* (1989 vastausta)

Vastaajan odotettiin käyttävän vastauksessaan filosofisia käsitteitä ja teorioita. Paremmille pisteille pääsi monipuolisilla näkökulmilla. Valitettavasti useimmat vastaukset jäivät kolmeen pisteeseen eli internetin iloista ja suruista kerrottiin pankin, postin sekä pornon näkökulmista. Reaalikokeen vastatuimman filosofian tehtävän suosiota selittää ehkä se, että kokelaat arvelivat saavansa pisteitä esittelemällä internetiä koskevia yleistietojaan. Internet nähtiin monessa vastauksessa kuitenkin sananvapautta lisäävänä ja tiedon saavutettavuuden kannalta hyvänä asiana.

Uusi ainerallikoe keväällä 2006

Vuosi 2005 on viimeinen nykymuotoisen reaalikokeen vuosi. Sen jälkeen siirrytään ainerealeihin, joita on käsitelty laajahkosti *niin & näin*-lehdessä 3/2003. Ylioppilastutkintolautakunnassa on kevään 2004 kuluessa pohdittu ainerealin luonnetta ja valmisteltu mallikoetta lukioiden käyttöön.

Filosofian ja elämäntutkimustiedon jaokset ovat päätyneet systematisoimaan tehtävätyyppejä (tehtäviä annetaan 10 ja vastauksia odotetaan 6), joita tulisi olemaan yleisesti ottaen neljä. Ensinnäkin olisi tehtäviä, joissa on a ja b (tai vielä c) kohdat, jotka pisteytetään erikseen. Esi-

merkiksi: a) määrittele mitä hyveet ovat, b) anna esimerkkejä eri aikakausien hyveistä ja c) millaisia hyveitä nykyisellä Suomen kansalaiselle tulisi olla (ET tehtävä). Vaikka jokainen osa tuottaa samat pisteet, osakysymykset vaikeutuvat. Tällä pyritään siihen, että kokelas joka on opiskellut pakolliset, mutta ei ole näillä alueilla tehnyt paljoakaan muuta, saa kohtuullisen muttei liian helpolla hyvää arvosanaa.

Seuraava tehtävätyyppi olisi vanha tuttu essee, ja sitten puolittu aineisto tehtävä, joissa aineistot olisivat laajempia kuin nykyisin. Tällöin tehtävät voivat olla tekstianalyttisiä, tehtävänanto voi olla tarkempi. Esimerkiksi: a) mitä tekstinäyte tarkoittaa, b) vertaa sitä johonkin rinnasteiseen ja c) kritisoi sitä. Neljäntenä tyyppinä ovat ongelmanratkaisut, joihin sisältyvät loogiset dilemmat, eettiset ongelmat ja filosofisten teorioiden käyttämisen ongelmanratkaisussa. Näistä tehtävätyypeistä tulevat myös oppiaineiden jokeritehtävät, joita annetaan kaksi kummassakin reaalikokeessa. Kahdella jokeerilla haetaan riittävää erottelua yläpään arvosanoihin.

Joissain tehtävissä voidaan edellyttää oppiaineiden rajat ylittävää tarkastelua. Tehtävänannosta ilmenee mikäli vastauksessa edellytetään muiden oppiaineiden näkökulmaa, esimerkiksi pyytämällä vastaajaa antamaan esimerkkejä tietyltä alueelta tai käsittelemään kysymystä jonkin muun oppiaineen näkökulmasta. Kyseeseen tulevat myös muut kuin reaalikokeessa mukana olevat oppiaineet, jolloin tehtävässä voidaan pyytää vaikkapa taidehistorian esimerkkejä. Pisteytyksessä oppiainerajat ylittävä käsitteily liittyy erityisesti korkeampiin pisteisiin.

Palkittujen ylioppilaiden vastauksia

Filosofia

1. Hyödyn käsite etiikan perustana

Eettinen ajattelu voidaan pohjata monenlaisiin teorioihin ja ajattelumalleihin. Eräs tällaisista eettisen ajattelun teorioista on etiikan perustaminen hyödyn käsitteelle. Normatiivisessa etiikassa tämä tarkoittaa utilitarismiksi (hyöty = utiliteetti) kutsuttua etiikan teoriaa, jota ovat tehneet tunnetuksi mm. sellaiset eetikot ja ajattelijat kuten Jeremy Bentham ja John Stuart Mill. Utilitarismi on teleologista etiikkaa. Tämän käsityksen mukaan teon moraalinen arvokkuus perustuu saavutettuihin päämääriin, ei esimerkiksi teon motiiveihin, joita esimerkiksi saksalainen filosofi Immanuel Kant on painottanut.

Käytännössä utilitaristinen ajattelu tarkoittaa erilaisista toimintamalleista seuraavien seuraamusten vertailua ja arviointia. Utilitarismin varmasti tunnetuimpana puoltajana tunnettu J. S. Mill kehitti teon seurauksien arviointiin jopa aivan systemaattisen kalkylointimenetelmän – tosin, kuten arvata saattaa, työ jäi keskeneräiseksi. Teon moraalinen hyvyys siis määräytyy teon tuottamien seuraamusten perusteella. Moraalisesti korkeimpia ovat teot, jotka tuottavat mahdollisimman paljon hyötyä – tai onnellisuutta kuten Mill asian muotoili – mahdollisimman monelle ihmiselle, ja vastaavasti mahdollisimman vähän haittaa mahdollisimman harvalle.

Saavutetun hyödyn määrittelemisen moraalisen hyvän mittariksi tarkoittaa tämän hyvän palauttamista todentamiskelpoiseksi naturalistiseksi ominaisuudeksi – siis esimerkiksi biologiseksi tai fyysikaaliseksi tosiasioiksi. Juuri moraalin naturalisoinnista utilitarismia on eniten arvosteltukin. Esimerkiksi englantilainen G. E. Moore on hyökännyt moraalista utiliteetti-ajattelua vastaan ”Open question”-argumentillaan syyttäessään utili-

tarismia naturalistisesta virhepäätelmästä. Hänen mukaansa kaikista naturalistisista ominaisuuksista on voitava kysyä: ”Onko se moraalisesti hyvää?”. Tämä muuttuu kuitenkin mahdottomaksi, jos kyseinen ominaisuus on juuri määritelty moraaliseksi hyväksi (esim. hyöty). Toisaalta näyttää myös ilmeiseltä, että jos vaikka juuri hyöty on määritelty moraaliseksi hyväksi, niin jokin toinen asia, vaikka suvaitsevuus, ei sitä enää voi tarkkaan ottaen olla.

Utilitarismi on varsin ongelmallinen eettinen näkemys kaiken kaikkiaan. Sitä on arvosteltu myös ns. agenttineutraalisuudesta – se ei siis voi ottaa huomioon toimijaa persoonana – ja supererogatorisuudesta, sillä utiliteetti-ajattelu äärimmilleen vietyinä voi vaatia moraalista toimijalta lähes yli-inhimillisiä tekoja, esimerkiksi oman henkensä uhraamista kokonaisutiliteetin hyväksi. Toisaalta utilitaristisen teon seurauksien ennalta arvioimisen on sanottu olevan periaatteellisesti mahdotonta. Miten voimme arvioida ongelmitta tekojemme seurauksia – siis tulevaisuutta? Utilitaristisen ajattelun heikkoudeksi on myös ehdottomasti laskettava tapa, jolla se saattaa jättää huono-osaiset kohtuuttoman huonoon asemaan kokonaisutiliteetin oikeuttamana. Mahdollisimman suuren hyvän tuottaminen mahdollisimman monelle kun saattaa jättää jonkun ihmisryhmän täysin oman onnensa nojaan. Juuri tähän on puuttunut esim. John Rawls kritisoidessaan utilitarismia omaan max-min periaatteeseensa nojaten.

Vaikka utilitarismi on siis varsin ongelmallinen näkemys, sisältää se myös kiistattomia vahvuuksia. Tällaisena voidaan pitää – toisaalta juuri kritisoitua – moraalin tuomista selvästi havaittavien naturalististen asioiden piiriin. Näin tehdessään se ikään kuin antaa eettiselle keskustelulle selvät viittauksen kohteet. Utilitarismi ei siis jouda aivan suorilta ros-

kakoriin, vaikka sitä on paljon arvosteltukin. Esimerkiksi ympäristöeettisessä keskustelussa utiliteetti-ajattelu on osoittautunut hyödylliseksi. (6/6 pist.).

Olli Mäkelä, Labden yhteiskoulun lukio

4. Sokrateen kerrotaan sanoneen, että hyve on tietoa ja että hän on kaikkein viisain ihminen Ateenassa, koska vain hän tietää ettei tiedä. Selosta Sokrateen väitteitä ja kerro, millainen päätelmä niistä seuraa.

Sanoessaan, että hyve on tietoa, Sokrates tulee ilmaiseeksi eettisen kannan, jota kutsutaan eettiseksi tai moraaliseksi intellektualismiksi. Jos hyve määritellään tiedoksi, seuraa siitä, että ihminen joka tietää on myös hyveellinen. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että jos henkilö tietää, miten hänen tulee toimia jotta hän toimisi moraalisesti, hän myöskin väistämättä toimii niin. Metaetiikan tasolla tällaista näkemystä moraalista luonnehditaan internalistiseksi. Moraalisen tiedollisen arvostelun ja moraalisen motivaation välillä on sisäinen yhteys. Moraalinen arvostelma on internalismin mukaan siis itsessään aina motivoiva, tai ainakin sen ja moraalisen motivaation toimien (?) välillä on erottamaton yhteys. Tieto hyvästä ja hyvä toiminta ovat siis erottamattomia.

Sokrates sanoo myöskin, että hän on Ateenan viisain ihminen, koska vain hän tietää ettei tiedä. Tällä tavoin Sokrates haluaa korostaa tiedon epävarmaa ja saavuttamatonta luonnetta. Nyt kuitenkin on varsin helppoa havaita Sokrateen puheiden ongelmallisuus. Jos Sokrates vakuuttaa ensin, että hyve on tietoa, ja sen perään, ettei tiedä – ainakaan muuta kuin ettei tiedä – on varsin helppoa päätyä järjestyttävältä vaikuttavaan loogiseen johtopäätökseen: Sokrates ei ole hyveellinen. Asian voi esittää logiikan formaalilla kielelläkin päättelyketjulla, jossa termi

A tarkoittaa: ”Henkilö X tietää”, ja termi B: ”Henkilö on hyveellinen”. Siis:

B A

–A

–B

Sokrateen puheiden ristikkäisyys on malliesimerkki siitä, miten järkeviltäkin vaikuttavat premissit voivat antaa loogisen analysoinnin seurauksena epäilyttävän johtopäätöksen. Sokrateen puheiden mielekkyys on erityisen mielenkiintoinen esimerkki siinäkin suhteessa, että juuri tämän kaltaista ristiriitaisuuksien osoittamista on pidetty nimenomaan sokraattisena metodina. Nyt jos tämä suuri filosofi vielä eläisi joutuisi hän varmasti omaa metodologiaan noudattaen tarkistamaan lähtöolettamustensa mielekkyyden. Luultavasti Sokrates havaitsisi hyveen ja tiedon samastamisen ongelmallisuuden ja korjaisi käsitystään tästä asiasta. Toisaalta Sokrateen virhe on siinä mielessä anteeksiannettava, että vasta Aristoteles muotoili loogiselle päättelylle yksiselitteisen asun syllogistiikkassaan. Platon vastaavasti Sokrateen oppilaana – ja Sokrateen opetusten tallentajana – ratkaisi edellä mainittujen premissien ristiriidan muuttamalla tiedon luonnehdintaa. Hänelle tieto olikin muuttumatonta ja näin ollen saavutettavissa. Joka tapauksessa jompaakumpaa lähtöoletuksista on syytä muuttaa ellei haluta hyväksyä johtopäätöstä, jonka mukaan ihminen, joka ei tiedä, ei voi olla hyveellinen. (6/6 pist.).

Olli Mäkelä, Lahden yhteiskoulun lukio

Elämäkatsomustieto

5. Millaisessa yhteiskunnassa yksilö on vapaa? Pohdi kysymystä esimerkkien avulla.

Vapaus voidaan nähdä kahdella tavalla: positiivisena ja negatiivisena vapautena. Negatiivinen vapaus on kaltereiden ja kieltojen poissaoloa, sitä että periaatteessa on vapaa. Positiivinen vapaus taas korostaa ihmisen todellisia mahdollisuuksia, resursseja toteuttaa vapauttaan. Liberalistiset teoriat korostavat negatiivista, sosialistiset positiivista vapautta.

Negatiivinen vapaus on vapaan yhteiskunnan ehdoton edellytys. Se tarkoittaa, ettei ole pakottamista.

On mietittävä, onko ihminen pohjimmiltaan hyvä vai paha. Jos ajatellaan, että ihminen on paha, tarvitaan valvon-

taa ja rangaistuksia, jotta ihmisen luonnolliset oikeudet täyttyisivät (koskemattomuuden vapaus ja omaisuuden turva).

Jos ajatellaan, että ihminen on hyvä olento, niin silloin voisi anarkiakin toimia. Ihmiset olisivat luonnostaan eettisiä, eikä mitään vallan instituutioita tarvittaisi. Tämä on ehkä nykyään hieman idealistinen käsitys.

Islamilaisessa teokratiassa ihmisellä on erittäin vähän vapautta. Lait perustuvat ikivanhoihin säädöksiin ja rajoittavat ihmisoikeuksia. Naiset ovat toisen luokan kansalaisia ja miehen holhouksen alaisia. Sananvapaus on olematon, rangaistukset julmia ja lait yleensäkin mielivaltaisia. ”Fatwa” eli tappotuomio on julistettu useille kirjailijoille kuten Rushdielle ja Nawal El Saadawille. Tällaisessa yhteiskunnassa ihmisen on erittäin vaikeaa toteuttaa omaa elämänsuunnitelmaansa vapaasti.

Jos taas katsotaan vapaan markkinatalouden maita, ongelmat ovat toisenlaisia vapauden suhteen. Ihmiset ovat vapaita lain mukaan, mutta todellisuudessa köyhät eivät kovin paljon voi edistyä elämässään, jos heillä ei ole esim. varaa koulutukseen. Omaisuus ja varallisuus kertyvät rikkaille, ja vapaus toteutuu ehkä vain heidän elämässään. Toisaalta kun varallisuuserot ovat hyvin suuret, joutuvat rikkaatkin sulkeutumaan omille asuinalueilleen, puolustamaan omaisuuttaan ja pelkäämään rikollisuutta. En kutsuisi tätä vapaudeksi.

Vapaan ihanneyhteiskunnan negatiivinen ja positiivinen vapaus ovat mahdollisimman suuria. Ihmiset saavat toteuttaa erilaisia valintoja, eikä kaikkien tarvitse jakaa samoja ihanteita. Jos on vapauksia, on aina myös vastuuta. Ja jos on oikeuksia, niin on myös velvollisuuksia. Mielestäni yhteiskunnan takama perusturva lisää ehdottomasti vapautta. Koulutus lisää myös vapautta, koska se lisää tietoa, taitoja ja mahdollisuuksia. Tällaisen palveluja tuottavan yhteiskunnan jäseniltä vaaditaan myös paljon. Heidän on maksettava veroja ja otettava huomioon myös muut ihmiset erilaisine arvoineen.

Vallan keskittyminen vähentää mielestäni vapautta yhteiskunnassa. Demokratia on ehkä yksilön kannalta paras järjestys. Demokratiaa voisi kehittää enemmän suoraan demokratiaan. Se lisää yksilön mahdollisuuksia vaikuttaa yhteiskuntaan. Demokratia vaatii kansalaisiltaan tiettyä sivistyneisyyttä ja järke-

vyyttä. Siksi koulutus on tärkeää.

Vapautteen liittyy vaikeita kysymyksiä kuten huumeet. Lisäisikö vapaa huumeiden saanti yksilön vapautta? Vapauden kannalta huumeet kuitenkin johtavat riippuvuuteen useinkin ja siten vähentävät yksilön vapautta. Siksi huumeeton yhteiskunta näyttäisi lisäävän yksilön vapautta.

Suomalaisessa yhteiskunnassa tunnen itseni vapaaksi. Minulla on monia eri mahdollisuuksia, joita voin elämässäni toteuttaa. (6/6 pist.).

Tiina Remes, Eiran aikuislukio

1. Mikä on hyvinvointivaltio? Miten hyvinvointivaltio oikeutetaan?

Marx kehitti sosialismin kritiikkinä markkinaliberalismin aiheuttamaan epätasa-arvoisuuteen. Maaailma jakautui kahtia sosialistisiin ja kapitalistisiin valtioihin. Suomi ja muut pohjoismaat kehittivät näiden kahden yhteiskuntamallin välimuodon. Valtio omisti osan yrityksistä, mutta vapaa markkinatalous oli pääasiallinen talousmuoto. Progressiivisen verotuksen avulla tuloeroja tasattiin ja järjestettiin perusturva ja hyvinvointivaltion palvelut.

Valtion tehtävä on laajempi hyvinvointivaltiossa verrattuna liberalistiseen ideologiaan, jossa valtion ainoana tehtävänä on turvallisuuden ylläpitäminen. Hyvinvointimallissa valtio turvaa kansalaisilleen perusturvan, ilmaisen koulutuksen ja ilmaisen terveydenhuollon.

Suomalaisten varallisuuserot vähenivät 90-luvulle asti. Laman jälkeen erot ovat alkaneet taas kasvaa. Sanotaan, että täydellinen suunniteltu hyvinvointivaltio ehti olla Suomessa vain pari vuotta 80-luvulla. Nyt hyvinvointivaltiotamme on alettu purkaa. Sanotaan, ettei ole varaa pitää pystyssä yhteiskunnan instituutioita. Kun suuret ikäluokat siirtyvät eläkkeelle, voi seurata työvoimapolua, veronmaksajien määrä vähenee. Kiina-ilmiö ja globalisaatio vievät työpaikat pois Suomesta ja [?] verovarot. Rawls on kehittänyt ”hyvinvointiliberalismia”. Hänen teorioillaan on paljon yhteistä pohjoismaisen hyvinvointimallin kanssa. Verotus on hänen mukaansa oikeutettua ”reilun pelin” nimissä. Yhteiskunnan korkeimpia arvoja ovat oikeudenmukaisuus ja vapaus. Koska taloudellisessa kilpailussa lähtökohdat eivät ole kaikille koskaan samat, on oikeutettua, että järjestetään

sosiaaliturvaa. Talousliberalistien mukaan verotus on laillistettua ryöstöä.

Hyvinvointi pyrkii tasa-arvoon. Myös naisten työssäkäyntimahdollisuus on otettu huomioon järjestämällä äitiyslomat ja lasten päivähoito. Kaikilla kansalaisilla on oppivelvollisuus. Valtio järjestää perus-, ammatti- ja yliopistokoulutuksen ilmaiseksi. Mielestäni koulutuksen ilmaisuus on ensiarvoisen tärkeää. Demokratia ei toimi, jos ihmiset eivät ole tietoisia asioista ja yhteiskunnasta. Jos ihmisiä ei ole koulutettu, he voivat vailla tietoa lähtea mukaan vaikka mihin totalitarismiin.

Hyvinvointivaltioiden kohdalla voi puhua myös oikeusvaltiosta. Suomi esim. on oikeusvaltio. Lait on luotu oikeudenmukaisuuden ja hyvän yhteiskunnan ideaalin mukaisesti. Lait suojelevat ihmistä ja ihmisen luonnollisten oikeuksien toteutumista. Oikeudenmukaisuuden tulisi olla kaikkien yhteiskuntien tärkein ominaisuus. Demokratia ja sananvapaus kuuluvat myös hyvinvointivaltioon. Ihmiset saavat olla myös eri mieltä lain säätämässä rajoissa. Rawlsiin mukaan demokratia olisi se valtiomuoto, jonka kaikki valitsisivat ”tietämättömyyden verhon” takana.

Hyvinvointivaltio tarjoaa paljon kansalaisilleen. Hyvinvointivaltio pyrkii maksimoimaan positiivisen vapauden ja siksi hyvinvointivaltio on oikeutettu. Tällainen yhteiskunta vaatii myös kansalaisiltaan paljon. Ihmisen on osallistuttava yhteiskunnan kehittämiseen ja maksettava veroja. Koska olemme demokratia, ihmiset voivat myös purkaa tämän järjestelmän halutessaan, niin kuin nyt näyttää olevan käymässä. (6/6 pist.).

Tiina Remes, Eiran aikuislukio

Esseetapahtuma

UNESCO:n kansainvälinen filosofian päivä 18.11.2004

Suomen UNESCO-kouluverkko, Filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajary (FETO) ja Suomen filosofinen yhdistys (SFY) järjestävät jo kolmatta kertaa esseetapahtuman peruskoulun sekä lukioiden ja ammattioppilaitosten oppilaille.

Esseetapahtumassa on erilliset sarjat peruskoulun oppilaille ja toisen asteen oppilaitosten opiskelijoille. Peruskoulujen oppilaat kirjoittavat esseen omalla äidinkielellään ja toisen asteen oppilaitosten opiskelijat englanniksi, ranskaksi tai saksaksi (ei kuitenkaan omalla äidinkielellä). Vieraalla kielellä kirjoittavat saavat käyttää sanakirjaa apuna.

Peruskoulujen sarjan esseen aiheet julkaistaan internetissä 1. marraskuuta 2003 osoitteissa: www.unescokoulu.fi ja www.feto.fi

Toisen asteen oppilaitosten sarjassa esseekilpailu toimii samalla karsintana vuoden 2005 filosofian olympialaisiin, jotka järjestetään Puolassa toukokuussa 2004. Olympialaisten vastuullinen järjestäjä on International Federation of Philosophical Societies (FISP), jonka jäsen Suomen Filosofinen Yhdistys on. Tapahtuma järjestetään yhteistyössä UNESCO:n filosofian osaston kanssa. Suomen vuoden 2004 joukkue Etelä-Koreassa pidettyihin olympialaisiin valittiin UNESCO:n 2003 filosofian päivän esseetapahtumassa. Joukkueeseen valittiin lukiolaiset Sari Järvinen (Tapiolan aikuislukio) ja Sophie Holm (Brändö gymnasium), jotka menestyivätkin mukavasti.

Esseetapahtumaan osallistuvien toisen asteen oppilaitosten tulee tilata kirjoituksen aiheet Opetushallituksesta maanantaihin 1.11. mennessä joko sähköpostitse osoitteesta emilia.lehtinen@oph.fi tai postitse osoitteesta Opetushallitus / Emilia Lehtinen, PL 380, 00531 Helsinki. Oppilaitokset järjestävät kontrolloidun 2 tunnin tilaisuuden. Esseetapahtuma on avoin kaikille Itämeren maille.

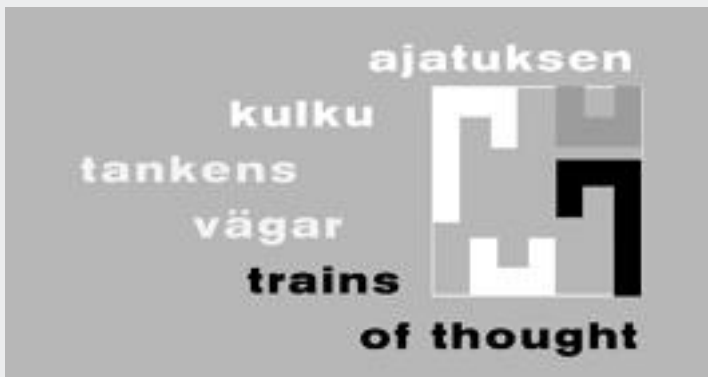
Filosofiaa ja filosofisia kysymyksiä pohtivan kirjoituksen on tarkoitus olla ytimekäs ja tiivis. Tapahtumaan osallistuvien oppilaitosten tulee valita enintään kaksi esseettä ja lähettää kirjoitukset torstaihin 8.11. mennessä sähköpostilla tai postitse Opetushallitukseen yllä mainittuun osoitteeseen.

Filosofisesti ansiokkaimmat Opetushallitukseen lähetetyt esseet palkitaan. Perusopetuksen kohdalla palkitun oppilaan koko luokalle annetaan Matthew Lipmanin eettisiä kysymyksiä pohdiskelevat *Filosofiaa lapsille ja nuorille*-kirjat (20 kpl) ja vastaavat opettajan oppaat (2 kpl). Palkinnon arvo on noin 200 euroa. Lukion ja ammattioppilaitosten opiskelijoiden parhaat esseet palkitaan henkilökohtaisella palkinnolla, johon kuuluu filosofian tai UNESCO:n maailmanperintön tuntemukseen liittyvä cd-rom ja samaa aihepiiriä koskevaa kirjallisuutta yhteensä noin 100 euron arvosta.

Torstaina 18.11. julkaistaan palkittujen osallistujien nimet tiedotusvälineille, heidän esseensä julkaistaan internetissä osoitteissa www.unescokoulu.fi ja www.feto.fi. Sen vuoksi pyydämme osallistujilta lupaa kirjoituksen julkaisemiseen. Esseistä, seminaarista ja ”kysykää filosofilta”-tapahtumasta kootaan myös julkaisu.

Kansainvälisen filosofian päivän yhteydessä järjestetään YK:n orjuuden vastaiseen vuoteen liittyen teemaseminaari Orjuuden filosofiasta. Tilaisuus alkaa filosofian päivän iltana Helsingissä Coronabaarissa yhdettätoista kertaa pidettävällä I. Kant-biljarditurnauksella. Tarkemmat tiedot yllä olevilla internet-sivuilla.

Pekka Elo



ajatuksen kulku – tankens vägar – trains of thought **Suomalaiset filosofit maailmalla – maailman filosofit Suomessa**

Näyttely Kansalliskirjaston Galleriassa, Unioninkatu 36
29.9.2004 – 26.1.2005, ma-pe klo 9-20, la 9-16, vapaa pääsy
Järj. Helsingin yliopiston kirjasto yhteistyössä Helsingin yliopiston filosofian laitosten ja Suomen Filosofisen Yhdistyksen kanssa

Helsingin yliopiston kirjasto järjestää näyttelyn Suomalaiset filosofit maailmalla – maailmanfilosofit Suomessa yhteistyössä Helsingin yliopiston filosofian laitosten ja Suomen Filosofisen Yhdistyksen kanssa 29.9.2004 - 26.1.2005 Kansalliskirjaston Galleriassa. Näyttelyn asiantuntijoina ja sisällön suunnittelijoina ovat olleet rehtori Ilkka Niiniluoto, dosentti Vesa Oittinen, dosentti Mikko Salmela ja tohtori Risto Vilkkö.

Vuosi 2004 on useiden merkittävien filosofien juhla- ja muistovuosi: Christian Wolffin kuolemasta tulee kuluneeksi 250 vuotta, Immanuel Kantin kuolemasta 200 vuotta ja Ludwig Feuerbachin syntymästä 200 vuotta. Näillä juhluvuoden filosofeilla on ollut myös suomalaisen filosofiaan merkittävä vaikutus, joka tulee esiin näyttelyssä. Lisäksi tänä vuonna vietetään suomalaisen tieteen ja kulttuurin monipuolisen suurmiehen Henrik Gabriel Porthanin kuoleman 200-vuotismuistovuotta. Porthanin vaikutus näkyi myös filosofian alalla. Näyttelyllä juhlistetaan myös Helsingin yliopiston ja Suomen Filosofisen Yhdistyksen 29.9. järjestämää, kansainvälistä konferenssia *In memoriam Georg Henrik von Wright*.

Näyttelyssä esitellään suomalaisia filosofejia, jotka ovat vaikuttaneet ulkomailla ja toisaalta niitä kansainvälisiä filosofejia, jotka ovat vaikuttaneet suomalaisen filosofian kehitykseen. Samalla luodaan katsaus suomalaiseen filosofiaan 1500-luvulta alkaen aina viime vuosisadan merkittävimpiin kansainvälisiin filosofiimme Georg Henrik von Wrightiin ja Jaakko Hintikkaan saakka. Näyttelyssä esitellään myös Helsingin yliopiston kirjaston vuonna 2002 saamaa von Wrightin kotikirjastoa ja ainutlaatuista kirjearkistoa, jossa on kirjoja 1852 henkilöltä yli 70 vuoden ajalta. Kokoelman luettelointi on saatu tänä vuonna valmiiksi; luetteloloinnin on tehnyt Risto Vilkkö.

Näyttelyssä on esillä myös kansalliskirjaston aarteita, kuten antiikin ja keskiajan filosofien inkunaabeleita 1400-1500-luvuilta. Näyttelyn yhteydessä Helsingin yliopiston kirjasto julkaisee samannimisen kirjan *Suomalaiset filosofit maailmalla – maailmanfilosofit Suomessa*, joka sisältää Ilkka Niiniluodon, Vesa Oittisen, Mikko Salmelan ja Risto Vilkon artikkelit. Artikkelien lisäksi julkaisu sisältää näyttelyluettelon. Teoksen kuvitus on Helsingin yliopiston kirjaston ainutlaatuisista kokoelmista. Julkaisu ilmestyy suomen-, ruotsin- ja englanninkielisenä.

Näyttelyyn liittyy myös Helsingin yliopiston kirjaston järjestämä filosofialuentosarja suurelle yleisölle sekä kaksi kirjailijavierailua ja filosofidialogiesityksiä yhteistyössä Suomen Lausujain Liiton kanssa. Luentosarja pidetään Helsingin yliopiston kirjaston auditoriossa,

Yliopistonkatu 1 (vapaa pääsy).

LUENTOSARJAN OHJELMA:

- 6.10.** klo 17 Prof. Juha Sihvola: Sokrates, Platon, Aristoteles
Prof. Simo Knuutila: Tunteiden filosofia
- 13.10.** klo 17 Dos. Vesa Oittinen:
Immanuel Kant
Prof. Mikko Salmela: 1900-luvun alkupuoliskon suomalaisia filosofejia
- 20.10.** klo 17 Rehtori Ilkka Niiniluoto:
Filosofia ja totuus
- 3.11.** klo 17 Prof. Leila Haaparanta:
Kieli, tietoisuus ja oleminen
- 10.11.** klo 17 Prof. Heta Gylling:
Oikeudenmukaisuus

KIRJAILIJAVIERAILUT, kupolialissa, Unioninkatu 36

- 26.10.** klo 16.30 Heidi Liehu: Nainen ja filosofia
- 30.11.** klo 16.30 Torsti Lehtinen:
Eksistenssifilosofia kirjailijan inspiraation lähteenä

FILOSOFIDIALOGIT, kupolialissa, Unioninkatu 36

- 18.11.** klo 16.30 Eino Kaila: "Syvähenkinen elämä" (yksi dialogi), Jarmo Heikkinen ja Tuomo Holopainen
- 25.11.** klo 16.30 Platonin dialogi, Iiro Kajas ja Tuomo Holopainen. Yhteistyössä Suomen Lausujain Liiton kanssa

TIETEIDEN YÖ KANSALLISKIRJASTOSSA

- 13.1.2005** klo 19-22, Unioninkatu 36
"Suhteellista" filosofiassa: - Totuuden ja oikeudenmukaisuuden suhteellisuus. Paneelikeskustelua, esitelmää. Filosofin ja filosofian vastuu. Ihmisen oma vastuu filosofiastaan. Filosofidialogiesitys. Filosofianäyttelyn "Ajatuksen kulku: suomalaiset filosofit maailmalla – maailman filosofit Suomessa" esittelykierroksia galleriassa. Kirjaston kahvilassa näyttely "Suhteellista vai ei? Suomalaisia nykyfilosofejia". Risto Vilkkö esittelee von Wright-kokoelmaa ja -luetteloa.

Lisätieto: Näyttelykoordinaattori Inkeri Pitkäranta, e-mail: inkeri.pitkaranta@helsinki.fi. Helsingin yliopiston kirjasto – Suomen kansalliskirjasto, PL 15 (Unioninkatu 36), 00014 HELSINGIN YLIOPISTO. www.lib.helsinki.fi



Terveyden filosofia tehokkaan terveydenhuollon kätilönä

Suomen julkinen terveydenhuolto on viime vuosina kulkenut kriisistä kriisiin. Vaikeudet alkoivat 1990-luvun lamasta, ja uudella vuosituhaanalla alan ahdinkoa ovat pitäneet yllä leikkausjonoja pidentänyt lääkäri-lakko sekä tehottomiksi osoittautuneet sairaanhoitopiirien yhdistämishankkeet. Kun rahaa ei ole, niin kaikkia ei voida hoitaa ja palveluita joudutaan supistamaan. Mutta sulkeako lastensairaalan päivystysosasto vai lähettääkö parantumattomiksi diagnosoidut syöpäpotilaat kotiin kuolemaan? Vai voitaisiinko terveydenhuollon resursointiongelmia lähestyä mielekkäästi jostain muusta kuin tällaisen epäinhimillisen nollasummapelin näkökulmasta?

Hallintobyrokratiaa ja päällekkäisiä toimintoja karsimalla voidaan epäilemättä saavuttaa merkittäviä säästöjä, jotka voidaan kanavoida käytännön hoitotyöhön. Mutta uskon, että myös filosofia voi kantaa kortensa kekoon. Hoidon priorisointiin liittyvät kysymykset ovat aina eettisiä koskiessaan sitä, kenellä niukkojen resurssien vallitessa on vahvin oikeus hoitoon. Asiaa on ehkä kuitenkin mahdollista tarkastella myös yleisemmästä perspektiivistä eli kysymällä, mitä on se terveys, jota huolletaan. Vaikka on ilmeistä, että AIDS-potilaat tai syöpäsairaat eivät kelpaa terveen kirjoihin, vaan tarvitsevat kliinistä hoitoa, niin entäpä hedelmättömyydestä tai työuupumuksesta kärsivät henkilöt? Ovatko he sairaita, ja jos ovat, niin miten heitä tulisi hoitaa tai auttaa, ja miten heidän sairastumistaan voitaisiin ehkäistä? Kysymyksellä on tärkeä käytännöllinen merkitys, sillä resurssien tehokas käyttö edellyttää selkeää käsitystä siitä päämäärästä eli terveydestä, jota terveydenhuolto tavoittelee sekä niistä keinoista, joilla tämä tavoite voidaan saavuttaa.

Kolme käsitystä terveydestä

Terveyden filosofiset määritelmät voidaan jakaa kahteen pääryhmään: naturalistisiin ja normatiivisiin. Naturalistinen tulkinta korostaa, että terveyden käsite voidaan määrittellä tieteellisesti, viittaamatta mihinkään arvoihin. Se perustuu ihmisen tarkasteluun biologisena olentona. Naturalistista näkemystä ovatkin kannattaneet erityisesti lääkärit ja terveyttä lääketieteen näkökulmasta lähestyvät filosofit. Normatiivinen tulkinta tarkastelee puolestaan lääkintää ja terveydenhoitoa yhteiskunnallisena käytäntönä,

joka on olemassa ihmisten päämäärien toteuttamiseksi. Niinpä ajatellaan, että terveys liittyy ihmisten arvoihin, kuten hyvinvointiin, tarpeisiin tai intresseihin, jotka on otettava huomioon myös terveyttä määriteltäessä. Normatiivinen tulkinta ei väitä, etteikö terveydelle voitaisi antaa fysiologisia tai psyykkisiä tuntomerkkejä, kuten naturalistit tekevät. Normativisti sanoo kuitenkin, että nämä tunto-merkit eivät yksinään, ilman viittausta arvoihin, kuten hyvinvointiin, riitä selittämään, miksi tiettyä tilaa pidetään terveenä.

Naturalistisen ja normatiivisen mallin välimaastoon sijoittuu kolmas, viime vuosina voimakkaasti kehittynyt terveyden holistinen tai toimintateoreettinen tulkintamalli. Tätä lähestymistapaa yhdistää naturalismiin se, ettei terveyttä määritellä arvojen avulla, vaan yksilön tavoitteiden, toimintavalmiuksien ja toimintaympäristön tasapainona. Jos yksilö onnistuu tasapainottamaan tavoitteensa kykyjään ja toimintaympäristöään vastaavaksi, niin hän voi saavuttaa sopusoinnun eli terveyden jopa siitä huolimatta, että hän olisi biologisessa mielessä sairas tai vammautunut.

En käsittele erikseen kehon terveyttä ja mielen terveyttä, sillä ihminen on yhtenäinen kokonaisuus, eikä näitä kahta ihmisen kokemuksen muotoa voi erottaa jyrkästi toisistaan. Mielen häiriöillä, kuten esimerkiksi pakkoneurooseilla tai psykooseilla, on vastineensa kehon toiminnan häiriöissä ja päinvastoin, kuten esimerkiksi jokainen vakavasta lentopelosta kärsivä tietää. Useimpiin sairauksiin liittyy niinikään sekä fyysisiä että psyykkisiä oireita ja syitä. Terveyden ja sairauden määrittelyyn liittyvät ongelmat ovat siten varsin samanlaisia molemmilla alueilla (ks. Engelhardt & Weekes 1995).

Naturalistinen terveystieteiden

Naturalistinen eli biostaattinen terveystieteiden lähestyy ihmistä biologisena olentona. Se käyttää hyväkseen biologisten tieteiden käsitteitä, tutkimustuloksia ja tilastollisia menetelmiä terveyden ja sairauden määrittelyssä. Kyse ei ole yksinomaan ihmisen, vaan kaikkien elollisten organismien, myös kasvien ja eläinten terveydestä. Kaikkia näitä yhdistävä terveyden määritelmä voidaan saavuttaa olion biologisten toimintojen häiriintymättömästä sujumisesta. Terveys ei siten ole mitään itsenäistä, vaan se voidaan määrittellä negatiivisesti sairauden poissaolona. Tällaista lääketieteen perinteistä käsitystä terveydestä on viime vuosikymmeninä puolustanut voimallisimmin amerikkalainen Christopher Boorse (1977).

Terveys on Boorsen mukaan tilastollisesti normaalia funktionaalista toimintaa. Tietyt fysiologiset ja psyykkiset toiminnot voidaan osoittaa luonnollisiksi tai olennaisiksi kaikille saman biologisen lajin jäsenille, joten terveys voidaan määrittellä riippumatta mistään kulttuurisesta tai yhteiskunnallisesta arvojärjestelmästä. Boorsen määritelmän lähempi selvittely edellyttää kuitenkin eräiden keskeisten käsitteiden selkiyttämistä. Näitä ovat funktion, viiteryhmän ja normaalin toiminnan käsitteet.

Funktiolla tarkoitetaan tehtävää, joka tietyllä elimellä on organismin toiminnassa. Kukin elin palvelee yhtä tai useampaa funktiota eli tehtävää. Kalan kidusten tai ihmisen keuhkojen funktio on esimerkiksi hengittäminen, suoliston funktio on ruuansulatus jne. Funktionaalinen rakenne esiintyy Boorsen mukaan organismin kaikilla tasoilla. Yksittäisen solun funktionaalinen päämäärä on valmistaa tiettyjä yhdisteitä, jotka palvelevat hierarkisesti korkeampia päämääriä, kuten lihasten supistumista, mikä puolestaan liittyy sellaisiin toimintoihin kuin esimerkiksi pesänrakennus, saalistaminen tai kirjoittaminen. Kaikkien elollisten organismien perimmäisiä funktionaalisia päämääriä ovat Boorsen mukaan itsesäilytys ja lisääntyminen. Mutta koska lapset tai vanhukset eivät kykene lisääntymään, niin normaalia funktionaalista toimintaa ei voida selittää ilman viiteryhmän käsitettä.

Viiteryhmä on saman funktionaalisen rakenteen omaavien organismien luonnollinen luokka. Jokaisesta biologisesta lajista, kuten ihmisestä tai sammakosta, voidaan esittää tietty lajityypillinen funktionaalinen rakenne. Tämä lajityypillinen kuva, josta lääketieteen fysiologian oppikirjat kertovat, on muodostettu tilastollisesti: yleistämällä riittävän laajan yksilöjoukon rakenteellisista ominaisuuksista. Toisaalta yksilöiden välillä on sellaisia rakenteellisia eroja, jotka osoittavat, että saman lajin sisälle jää myös useita erilaisia tyyppisiä. Nämä lajin sisäiset tyypit ovat viiteryhmä, ja ne muodostuvat yksilöiden sukupuolen ja iän perusteella. Viiteryhmä on tietyn biologisen lajin saman sukupuolen ja ikäryhmän edustajien muodostama luokka, kuten 15-19-vuotiaat miehet tai 20-29-vuotiaat naiset. Koska viiteryhmät määrittävät yksilöiden funktionaalisen rakenteen eroja, niin sama toiminta voi olla normaalia tai epänormaalia viiteryhmästä riippuen.

Normaalitoiminta on kykyä suoriutua viiteryhmän jäsenille tilastollisesti tyypillisistä toiminnoista vähintään tilastollisesti tyypillisellä tehokkuudella. Tyypilliset toiminnot

»Vaikka naturalistinen terveyden määritelmä on tarjonnut ja tarjoaa yhä pitkälti lääkinnän käytännön toimivan lähtökohdan, siihen sisältyy myös lukuisia ongelmia. Ensimmäinen koskee normaalisuuden tilastollista tulkintaa, jolle Boorse perustaa käsityksensä biologisen toimintojen terveydestä. Suomalainen Ralph Gräsbeck on osoittanut, että tilastollisten normaaliarvojen määrittämiseen liittyy vakavia teoreettisia ongelmia.»

ja niiden tehokkuus vaihtelevat viiteryhmästä riippuen. 20-vuotiaille miehille voi olla tilastollisesti normaalia juosta 12 minuutin juoksupätkässä vähintään 2 500 metriä, mutta jos 80-vuotias vaari ei kykene samaan, niin hän ole mitenkään epänormaali; 80-vuotiaan miehen voi jopa olla tilastollisesti normaalia olla kuollut. Normaalitoiminta edellyttää ainoastaan, että yksilö kykenee viiteryhmäänsä nähden tyypillisellä tavalla edistämään funktionaalisia päämääriään itsesäilytystä ja/tai lisääntymistä. Terveys on näin ollen tilastollisesti normaalia toimintakykyä, kun taas sairaus on häiriö, joka heikentää organismin kykyä säilyä hengissä ja lisääntyä.

Terveyden naturalistinen tulkinta normaalina biologisena toimintakykenä sisältää monia hyviä puolia. Ensimmäinen se vastaa pitkälti sitä tapaa, jolla arkikielessä käytämme terveyden käsitettä. Terveys on normaalia fyysisten ja psyykkisten toimintojen sujumista ja sairaus näiden toimintojen häiriötila. Toinen hyvä puoli on, että naturalistinen tulkinta selittää sen, miksi viittaamme kehon tai mielen toimintoihin harkitessamme, onko jokin organismi terve vai sairas. Sairauden toteaminen perustuu oireiden ja niiden fyysisten tai psyykkisten syiden selvittämiseen. Kolmanneksi naturalistinen tulkinta tukee käsitystämme, jonka mukaan terveyden tuntomerkeksi ei riitä se, että henkilö itse kokee olevansa terve. Terveyden kokemus voi perustua siihen, että sairaus, kuten sokeritauti, pysyy oireettomana säännöllisen lääkityksen avulla, mutta kroonisen sairauden hallinta ei vielä tee yksilöstä täysin tervettä. Sama pätee yksilöön, jolla on piilevä mutta toistaiseksi oireeton toimintahäiriö, kuten orastava syöpäkasvain tai kehityshäiriö. Neljänneksi, naturalistinen määritelmä mahdollistaa käsityksen kasvien ja eläinten terveydestä sekoittamatta siihen inhimillisiä arvoja, kuten hyvinvointia tai intressejä. Kanan tai lehmän terveys on biologinen tosiasia, joka ei riipu ihmisen taloudellisista, eläimen tuottavuuteen kohdistuvista intresseistä (Boorse 1977, 563-565; Launis & Räikkö 1995).

Vaikka naturalistinen terveyden määritelmä on tarjonnut ja tarjoaa yhä pitkälti lääkinnän käytännön toimivan lähtökohdan, siihen sisältyy myös lukuisia ongelmia. Ensimmäinen koskee normaalisuuden tilastollista tulkintaa, jolle Boorse perustaa käsityksensä biologisen toimintojen terveydestä. Suomalainen Ralph Gräsbeck on osoittanut,

että tilastollisten normaaliarvojen määrittämiseen liittyy vakavia teoreettisia ongelmia. Hän on todennut, että normaalisuuden kriteerinä lääketieteellisissä testiarvoissa käytetty gaussinen normaalijakauma, jossa 95% mittaustuloksista sisältyy keskiarvon molemmiin puolin sijoittuvalla viiteväliille, saadaan aikaan vain hyvin rajallisella aineistolla, eivätkä monet biometriset mittaukset tuota sitä lainkaan (Gräsbeck 1995). Erittymisen ongelmallinen tilastollinen normaalisuus on mielen terveyden kriteerinä, sillä enemmistön terveydestä ei ole mitään takeita, ja kulttuurien sekä alakulttuurien moninaisuus rikkoo haaveet lajityypillisen normaalitoiminnan löytämisestä kokemuseräisen tutkimuksen avulla (Tengland 1998, 45-50).

Naturalistista terveystieteistä voidaan toiseksi arvostella siitä, että se supistaa terveiden yksilöiden joukon olemattomiin. Yhdellä on laktoosi-intoleranssi, toisella aknea, kolmas kärsii hilseestä, neljäs on likinäköinen; kaikki nämä ovat sairauksia tai vammoja, joskin niin lieviä yksilön globaalien toimintakyvyn kannalta katsottuna, ettemme pidä niitä perusteina terveen paperien eväämiseen. Arki ajattelumme käsitys terveydestä vaikuttaa siten olevan laajempi kuin biologisten toimintahäiriöiden puuttumiseen keskittyvä naturalistinen terveystieteisyys. Toisaalta, sitä on arvosteltu myös liian kapeaksi.

Tehkäämme ajatuskoe ja otaksukaamme yhteisö, jonka väestömäärää säätelisi entsyymi, joka aiheuttaisi tietyssä iässä sukukypsyyden saavuttamisen jälkeen kivuliaan kuoleman. Tällainen entsyymi edistäisi yksilöiden lisääntymistä ja lajin säilymistä, joten se olisi sekä tilastollisesti normaali että biologisesti tarpeellinen. Emme olisi kuitenkaan halukkaita kutsumaan kyseisen väestön jäseniä terveiksi; pikemminkin selittäisimme, että kyseessä on perinnöllinen sairaus, joka eroaa muista perinnöllisistä sairauksista vain ajoituksensa, piilevyytensä ja tavanomaisuutensa puolesta. Vastaavasti, jos tappavan entsyymin toiminta häiriintyisi eli tapahtuisi biologinen toimintahäiriö siten, että yksilöt alkaisivat elää tavanomaista pidempään, niin pitäisimme tuskin ilmiötä sairautena. Esimerkki osoittaa kuvitteellisuudestaan huolimatta, ettei tapamme käyttää terveyden ja sairauden käsitteitä ole yhteensopiva biologisen normaalitoiminnan kanssa. Elimistön normaalitoiminta voi olla sairaus yksilölle aiheuttamansa vahingon takia, kuten esimerkin esittänyt amerikkalainen William Goosens (1980, 112) toteaa. Hän on myös huomauttanut naturalistisen terveyden määrittelyn piilevästä arvosidonnaisuudesta.

Naturalistisen tulkinnan neljäs ongelma sisältyy sen käsitykseen itsesäilytyksen ja lisääntymisen funktionaalisten päämäärien arvovapaudesta. Itsesäilytys ja lisääntyminen voivat olla ristiriidassa keskenään siten, että lisääntyminen ei edistä yksilön omaa itsesäilytystä, vaan pikemminkin päinvastoin. Eläinkunnassa tavataan lajeja, kuten mustekala ja eräät lohikalat, joiden lisääntyminen johtaa säännönmukaisesti toisen sukupuolen yksilöiden kuolemaan. Suvun jatkamisen ja yksilön intressien konfliktin todennäköisyys lisääntyy ihmiseen tultaessa. Ihmisyksilöt kykenevät tajuamaan ja tavoittelemaan sellaisia päämääriä kuin älyllinen uteliaisuus, taiteellinen luovuus, aistinautinnot tai sosiaalinen menestys sekä asettamaan nämä päämäärät perustellusti suvun jatkamisen edelle. Ihminen ei ole pelkkä biologinen organismi, vaan vähintään yhtä paljon kulttuu-

riolento. Itsesäilytys ja eritoten suvun jatkaminen osoittautuvat siten ihmisen kohdalla päämääriksi, jotka eivät ole neutraaleja, vaan arvoja, joiden tärkeys vaihtelee yksilöistä riippuen (ks. Goosens 1980; Pörn 1995). Funktionaalisen toiminnan käsite ei siten ole niin arvovapaa kuin naturalistisen terveystieteisen edustajat ovat otaksuneet. Tämä ongelma paljastuu erityisesti mielen terveyden alueella, sillä ihmisellä ei ole enää aristotelisen maailmankäsityksen jälkeen ajateltu olevan luonnollisia ajattelun ja käyttäytymisen päämääriä, joilla hänen terveyttään voitaisiin mitata objektiivisesti. Psykoanalyysin perustaja Sigmund Freud hylkäsi koko mielen terveyden käsitteen todeten, että raja neuroottisen ja ”normaalin” välillä on liukuva (Wallace 1995).

Normatiivinen terveystieteisyys

Naturalistisen terveystieteisen ongelmat kääntävät katseen kilpailevaan, terveyden käsitteen normatiiviseen tulkintaan. Sen edustajat ovat väittäneet, ettei biologisia tiloja voi tulkita terveydeksi tai sairaudeksi ihmisen arvoista riippumatta. Normativistit korostavat mielellään lääkinnän ja terveydenhoidon sosiaalista ulottuvuutta: nämä palvelevat ihmisten hyvinvointia, intressejä ja tarpeita. Useimmat sairauksiksi nimetyt elimistön toimintahäiriöt, kuten keuhkokuume tai malaria, haittaavat mainittujen arvojen toteuttamista. Toisaalta on myös sellaisia tilastollisia biologisia toimintahäiriöitä, kuten homoseksuaalisuus, jota useimmat asianomaiset eivät koe haittana vaan intressiensä mukaisena. Niinpä normativistit toteavat, että arvot tulee sisällyttää myös terveyden ja sairauden käsitteiden tulkintaan.

Normatiivisen terveystieteisen tunnetuin muotoilu on Maailman terveysjärjestön WHO:n käsialaa. Sen peruskirjassa esitetty määrittelmä, jonka mukaan terveys on täydellisen fyysisen, psyykkisen ja sosiaalisen hyvinvoinnin tila, eikä siis pelkästään taudin tai vamman poissaoloa nostaa hyvinvoinnin terveyden kriteeriksi. WHO:n määrittelmä asettaa ehkä jonkinlaisen terveyden ihanteen, mutta sen lukuisat kriitikot ovat arvelleet, että täydellinen fyysinen, psyykkinen ja sosiaalinen hyvinvointi, mitä se sitten onkaan, lienee jokaisen kuolevaisen saavuttamattomissa. Siksi on myös helppo ymmärtää miksi WHO:n määrittelmää on pidetty huonona pohjana terveystieteisten toimintaohjelmien laatimiseen. Maltillisemmalta pohjalta ovat normatiivista terveystieteistä lähteneet rakentamaan esimerkiksi H. Tristram Engelhardt (1975), Joseph Margolis (1976) ja William Goosens (ibid).

Goosens tarkastelee lääkintää ja terveydenhoitoa sosiaalisena vuorovaikutuksena, jossa yksilö etsii apua toiselta yksilöltä. Auttavan henkilön velvollisuus on harkita hoitoa tuettavan intressien ja kokonaishyvinvoinnin mukaan. Lääkinnän ammattilaisilla on tietoa terveydestä, mutta tämä tieto on arvokasta nimenomaan potilaan hyvinvoinnin kannalta. Tiettyt henkiset tai fyysiset tilat ovat lääketieteellisesti merkityksellisiä siksi, että niillä on edullinen tai haitallinen vaikutus yksilön hyvinvointiin. Sairaus on tila, joka uhkaa lajin tavanomaisten edustajien hyvinvointia. Tartunnallisesti saatu hedelmättömyys on näin ollen sairaus, vaikka se ei haittaakaan kaikkien asianomaisten hyvinvointia.

Kiinnostus hyvinvointia kohtaan selittää myös sen, miksi lääkinnälliset toimenpiteet ovat viime vuosikymmeninä laajentuneet pelkän terveyden hoitamisen ulkopuolelle. Vaikka näitä lääketieteen kaupallisia versoja on paheksuttu lääketieteen perustavan parantamisvelvollisuuden vastaisina, niin Goosens toteaa, että kauneusleikkaukset, rasvaimut tai hampaiden oikaisuhoito ovat oikeutettuja, jos ne todella edistävät yksilöiden hyvinvointia. Toinen, erityisesti mielen terveyden määritelmässä esiintynyt arvo on itsemäärääminen.

Normatiivinen terveystieteellinen on menestynyt mielen terveyden alueella, jossa tilastolliseen ja lajityypilliseen normaalitoimintaan perustuva naturalistinen terveystieteellinen on karautunut syvemmälle karille kuin somaattisessa lääketieteessä. Niinpä mielen terveyden tuntomerkeiksi on ollut lähes välttämätöntä tarjota erilaisia arvopitoisia kriteereitä; joko tietoisena mainittujen kriteerien sidonnaisuudesta aikaansa ja paikkaansa, tai näennäisesti tieteen arvovapaaseen luonteeseen vedoten. Marie Jahoda (1958; ks. Tengland 1998, 81-124) on klassisessa teoksessaan *Current Concepts of Positive Mental Health* poiminut näistä kriteereistä kuusi yleisimmän toistuvaa. Näitä ovat yksilön asenne itseensä; persoonan kasvu, kehitys ja itsetoteutus; persoonallisuuden ja mielen toimintojen integroituminen; itsemäärääminen; todellisuudentaju; sekä ympäristön hallinta.

Useimmin Jahodan tarkastelemissa näkemyksissä toistuvat itsemäärääminen ja itsensä toteuttaminen, jotka ovat keskeisiä esimerkiksi Karen Horneyn, Erich Frommin, Kurt Goldsteinin sekä Abraham Maslowin teorioissa. Näiden arvojen menestys ei ehkä silti kuvasta niinkään ihmisen ajatonta ja yleismaailmallista olemusta kuin yksilöllisyyttä korostavaa länsimaista kulttuuriamme, joka on vaikuttanut käsityksemme mielen terveyden edellytyksistä. Käsitteellisen itsemääräämisen ylivoimaisuudesta heikkenee nimittäin huomattavasti, kun käännämme katseen yhteisön ensisijaisuutta painottaviin itämaisiin kulttuureihin.

Normatiivisen terveystieteellisen ansiona voidaan pitää sen sosiaalista ja asiakaskesteistä suhtautumistapaa terveyteen. Terveys on mielekästä nähdä osana laajempaa kokonaisuutta, kuten hyvinvointia, eikä siitä erillisenä. Jos lääketiede lähtee hoitamaan orgaanisia toimintahäiriöitä tai epämuodostuneita elimiä yksilön intresseistä piittaamatta, niin siitä tulee uhka hyvinvoinnille, jota sen kuuluu osaltaan edistää. Normatiivinen terveystieteellinen on myös yhteensopiva arkielämämme kanssa: homoseksuaaleja ei enää pidetä sairaina, vaikka heidän seksuaalikäyttäytymisensä ei ole biologisesti lajityypillistä. Peruste homoseksuaalien pitämiseksi terveenä on tällöin normatiivinen eli korostetaan, että asianomaiset eivät koe sitä etujensa vastaisina. Terveystieteellisen kytkennästä ihmisen intresseihin löytyvät toisaalta myös normatiivisen käsityksen keskeisimmät ongelmat.

Normatiivista terveystieteestä on arvosteltu siitä, että kaikkia hyvinvoinnille haitallisia tai vaarallisia tiloja, kuten esimerkiksi raskautta, ei pidetä sairauksina. Käsitteellisen edustajat ovat huomauttaneet, että raskauksiin liittyvät riskit tunnetaan ja että lääkintähenkilökunta valvoo raskauksia kaikissa kehittyneissä yhteiskunnissa (Goosens 1980, 109). Vastaus ei kuitenkaan tyydytä, sillä normatiivinen terveystieteellinen väittää, että sairauden ja haitan välillä vallitsee käsitteellinen yhteys siten, että haittaa tai vahinkoa

aiheuttavia vaivoja myös pidetään säännönmukaisesti sairauksina, vaikka näin ei ilmeisestikään ole. Normativismi johtaa myös terveyden käsitteen suhteellistumiseen arveluttavalla tavalla. Jos terveys perustuu ihmisen intresseihin ja nämä vaihtelevat yhteisöstä ja kulttuurista riippuen, niin terveyden tuntomerkit vaihtelevat vastaavasti. Karmaisevan esimerkin saamme natsi-Saksasta, jonka terve arjalainen valioyksilö, armoton, tunteeton ja johtajalleen sokean kuuluisainen ihminen muistuttaa enemmän meidän käsitystämme sosiopaatista. Suhteellisuuden lisäksi normativismi tekee terveydestä kovin ihmiskeskeisen asian. Puhe kukkien tai matojen intresseistä kuulostaa keinotekoiselta ja epämääräiseltä tavalla niiden terveydestä ja sairaudesta (vrt. Lounis ja Rääkkö 1995).

Holistinen terveystieteellinen

Normatiivisen ja naturalistisen terveystieteellisen ongelmia on pyrkinyt ratkomaan viime vuosina kehittynyt, holistiseksi tai toimintateoreettiseksi nimetty terveystieteellinen. Se on filosofisen toiminnan teorian sovellus terveyden alueelle, jota lähestytään yksilön toimintakyvyn kautta. Siinä terveys nähdään yksilön mahdollisuutena tai kykyä suorittaa tiettyjä tekoja ja saavuttaa tärkeitä tavoitteitaan. Jos henkilö kykenee suoriutumaan kaikista tarvittavista toimista siten, että hän saavuttaa keskeiset tavoitteensa, niin hän on terve. Tällaista toimintakykyä perustava kokonaisvaltaista terveystieteestä, jota voidaan soveltaa yhtä lailla sekä kehon että mielen terveyden alueella ovat kehittäneet Per-Anders Tengland (1998), Lennart Nordenfelt (1997, 1995) ja Ingmar Pörn (1995).

Nordenfelt erottaa terveyden lähtökohtana olevassa toimintakyvyssä kolme osatekijää: toimivan henkilön, tämän elintärkeät tavoitteet sekä olosuhteet, joissa henkilö toimii. Tavoite on elintärkeä, jos se on henkilön vähimmäisnollisuuden välttämätön edellytys. Tällaisia tavoitteita ovat Nordenfeltin mukaan usein esimerkiksi perhesiteiden ja työpaikan säilyttäminen tai opintojen päättäminen, mutta mikä tahansa yksilön kestävä onnellisuuden kannalta tärkeä asia kelpaa, sillä elintärkeiden avulla karsitaan pois tyhjäänpäiväiset, pitkän tähtäimen intressien vastaiset sekä toteuttamiskelvottomat tavoitteet. Terveys voidaan nyt määrittellä edellä mainittujen kolmen muuttujan avulla. A on täysin terve, jos ja vain jos A ruumiillisen ja henkisen tilansa puolesta kykenee saavuttamaan elintärkeät tavoitteensa standardiolosuhteissa (Nordenfelt 1995, 40). Näin ymmärrettyä terveyttä voidaan luonnehtia yhdellä sanalla myös sopeutumiseksi (*anpassning*).

Kolmen osatekijän tasapainona määritelty terveys voi horjua yhtä monelta taholta. Henkilön fyysinen tai psyykinen tila voi ensinnäkin muuttua siten, että hän menettää kykynsä suoriutua teoista, joihin hän aiemmin kykeni. Tätä psykofyysisistä syistä tapahtuvaa toimintakyvyn heikkeneemistä Pörn nimittää sairaudeksi. Terveys voi kuitenkin vaarantua myös muista syistä kuin sairastumisen takia. Henkilön tavoiteprofiili voi muuttua siten, että hän omaksuu uusia tärkeitä päämääriä, joita hän ei kykene saavuttamaan olemassaolevilla valmiuksilla ja annetussa ympäristössä. Toiseksi, olosuhteet voivat muuttua siten, että entisten ta-

voitteiden toteuttaminen estyy. Terveyden moniulotteisuus edellyttää hoidolta yhtäläistä monitahoisuutta.

Perinteinen terveyden- ja sairaanhoito on keskittynyt vaikuttamaan henkilön fyysiseen ja psyykkiseen toimintakykyyn. Holistinen käsitys lisää perinteiseen hoitokäytökseen kaksi uutta terveydenhoidon muotoa: tavoitteiden ja toimintaympäristön hoidon. Sairastuneen tai vammautuneen tavoitteita voidaan ohjata vastaamaan hänen muutunutta toimintakykyään tai toimintaympäristöään, jolloin terveyden osatekijöiden kesken voidaan saavuttaa uusi tasapaino. Tämä on helppoa esimerkiksi hedelmättömyydestä kärsivälle henkilölle, joka ei pidä lasten hankkimista elintärkeänä asiana. Toisaalta on mahdollista, että vaikeasti invalidisoivan sairauden tai vamman omaava ihminen voi sopeutua tilanteeseensa ja valloittaa terveyden, kuten Pörn ilmaisee. Henkilön terveyttä voidaan lisätä myös parantamalla toimintaympäristöä. Sitä voidaan kehittää henkilön tavoitteita vastaavaksi esimerkiksi erilaisin työsuojelullisin toimenpitein.

Kokonaisvaltaisen terveystieteiden ansiona voidaan pitää sitä, että se kykenee ottamaan huomioon yksilön kokemuksen omasta terveydestään ja antamaan tälle mielekkään tulkinnan terveyden määritelmässä. Jos yksilön tavoitteet ovat sopusoinnussa hänen toimintavalmiutensa ja olosuhteidensa kanssa, niin yksilö on tyytyväinen elämäänsä ja voi hyvin, jolloin tärkeä terveyden edellytys on epäilemättä täytetty. Miksi siis käyttää arvottavaa ja sosiaalisesti leimaavaa sairaan käsitettä sellaisesta yksilöstä, joka ei koe olevansa sairas? Tavoitteet ja toimintaympäristö ovat tervetullut laajennus terveyden edellytyksiin myös siksi, että ne vaikuttavat henkilön toimintakykyyn, jota naturalistinen terveystieteiden rajoittuu tarkastelemaan. Työolosuhteiden parantaminen voi esimerkiksi poistaa erilaisia stressin, uupumuksen tai masennuksen oireita, joita joudutaan hoitamaan fyysisinä ja psyykkisinä toimintakyvyn häiriöinä. Olosuhteiden parantaminen voi myös luoda kokonaan uusia tavoitteita, joihin pyritään kehittämällä omaa toimintakykyä ja olosuhteita eteenpäin. Ongelmaton ei silti tämäkään terveystieteiden ole.

Holistisen mallin ensimmäinen arveluttava puoli on se, että se uudistaa vallitsevaa terveyden käsitteen käyttötapaamme radikaalimmin kuin muut terveystieteiden. Jos henkilö haluaa vakavasti lopettaa tupakoinnin mutta ei kykene tähän, hänen tavoitteensa ja toimintakykensä eivät ole tasapainossa. Holistisen mallin kannattaja sanoo nyt, että kyseinen henkilö ei ole täysin terve. Tämä ei ole kuitenkaan kovin luonteva tulkinta tilasta, joka ilmentää enemmän heikkotahtoisuutta tai epäautonomisuutta kuin puuttuvaa terveyttä. Vastaavasti epätoivottu raskaus ei ole ainoastaan uhka terveydelle vaan itsessään sitä horjuttava tila, jos raskaus on ristiriidassa naisen elintärkeiden arvojen kanssa. Sopeutumisen korostus terveyden kriteerinä vaikuttaa näin supistavan terveiden joukkoa epämielikkäällä tavalla. Toisaalta se myös laajentaa terveyden käsitteen koskemaan yksilöitä, joita tuskin ensi ajattelella nimitäisimme terveiksi. Näin käy, jos terveys on sopeutumista, ja sopeutua voi lähestulkoon mihin tahansa sairauteen tai vammaan, kuten Pörn toteaa puhuessaan terveyden valloittamisesta.

Kyse on nimenomaan siitä kuinka pitkälle terveyden

»Holistisen mallin ensimmäinen arveluttava puoli on se, että se uudistaa vallitsevaa terveyden käsitteen käyttötapaamme radikaalimmin kuin muut terveystieteiden. Jos henkilö haluaa vakavasti lopettaa tupakoinnin mutta ei kykene tähän, hänen tavoitteensa ja toimintakykensä eivät ole tasapainossa.»

käsitettä voidaan venyttää sopeutumisen avulla. Lievästä aknesta kärsivää yksilöä on luontevaa nimittää terveeksi, sillä kyseinen vaiva ei vaikuta yksilön toimintakykyyn mainittavasti tai lainkaan, eikä tavoitteiden ja toimintakyvyn sopeuttaminen tuota näin ongelmia. Toisaalta meidän tulisi samasta syystä pitää terveenä myös rullatuolilla varustettua vaikeasti halvaantunutta, joka on sopeutunut heikentyneeseen toimintakykyynsä ja asettanut tavoitteensa sen mukaisiksi. Epäröintimme johtuu vakavasta vammasta, joka heikentää jälkimmäisen henkilön toimintakykyä huomattavasti enemmän kuin lievä akne. Voimme ajatella, että vaikeasti vammautunut henkilö voi elää hyvää ja arvokasta, laadullisesti korkeatasoista elämää, vaikka hän ei ehkä olekaan terve. Olisiko siis olemassa jokin toimintakyvyn taso, jonka alle jäävää yksilöä ei pitäisi käsitteellisen selkeyden vuoksi kutsua terveeksi, oli hän kuinka hyvin sopeutunut tahansa?

Nordenfelt on pyrkinyt vastaamaan kysymykseen rajaamalla terveyden käsitteen yksilöihin, jotka kykenevät saavuttamaan elintärkeät tavoitteensa kohtuullisissa tai standardiolosuhteissa, joissa ei ole ilmeisiä esteitä. Täsmennys jää kuitenkin niukaksi, sillä Nordenfeltin mukaan mitään objektiivisia määritelmiä ei voi antaa, vaan standardiolosuhteet täytyy määrittää tilanteen ja kulttuurin taustaa vasten (Nordenfelt 1997, 71-72; 1995, 40-41). Täsmällisempää vastausta kuitenkin kaivattaisiin, jos halutaan Nordenfeltin tavoin väittää, ettei fyysisesti tai psyykkisesti vaikeavammaisia tai sairaita voida pitää terveenä.

Holistisen terveystieteiden toinen vakava ongelma koskee itse sopeutumista terveyden tuntomerkinä. Sopeutuminen on sekä filosofisesti ongelmallinen että poliittisesti latautunut käsite, kuten Bengt Molander (1995) korostaa. Se jättää avoimeksi kysymyksen siitä, mille tasolle hyvän tai kohtuullisen sopeutumisen edellytykset määritellään, ja kuka päättää tästä tasosta. Molanderin esimerkki on kuolettavan yksipuolisen, tylsän ja mekaanisen työn raataja, joka raataa päivästä päivään ilman että hän osaa tavoitella muuta, kehittää itseään tai muuttaa toimintaympäristöään. Jos turtunut työntekijä sopeutuu tilanteeseensa, onko hän terve vai osoittaako hän terveyden merkkejä paremminkin silloin, kun hän kapinoo asemaansa vastaan tai oireilee työuupumuksen muodossa? Esimerkki paljastaa sopeutumisen käsitteeseen liittyvät yhteiskuntafilosofiset ja poliittiset kysymykset, jotka käsitys terveydestä sopeutumisenä kätkee. Nordenfelt onkin luopunut sopeutumisen käsitteestä kirjassaan *Talking about Health* (1997).

Kohti synteisiä holistisessa viitekehyksessä

Kaikilla esitellyillä terveystieteillä on etunsa ja heikkou- tensa. Kaikki vastaavat osittain sitä tapaa, jolla käytämme terveyden käsitettä, mutta mikään näkemys ei vaikuta olevan yksinään riittävä. Naturalistinen käsitys on oikeassa siinä, että puhe terveydestä edellyttää viittausta yksilön psykofyysiseen tilaan; pelkkä yhteisön hyväksymien arvojen mukainen käyttäytyminen ei riitä terveyden tunnusmerkiksi. Normatiivinen terveystieteellinen käsitys on puolestaan oikeassa siinä, että psykofyysisiä tiloja on tarkasteltava hyvinvoinnin eikä pelkästään organismin lajityypillisten toimintojen sujumisen kannalta, sillä viimeksi mainittu ei ole ihmisen kohdalla arvovapaa kriteeri. Holistinen terveystieteellinen käsitys rajoittaa viittauksen sekä yksilön psykofyysisen tilan että hänen arvonsa laajempaan viitekehykseen. Psykofyysinen tila viittaa toimintakykyyn, arvot elintärkeisiin tavoitteisiin ja terveys näiden tasapainoon tietyssä toimintaympäristössä. Niinpä holistinen näkemys tarjoaa ongelmistaan huolimatta varteenotettavimman lähtökohdan kaikkien edellä tarkastel- tujen mallien synteessin etsinnälle.

Holistinen näkemys terveydestä yksilön toimintakyvyn ja hänen elintärkeiden tavoitteidensa tasapainona sopii yhteen sekä naturalistisen että normatiivisen terveystieteellisen kanssa. Naturalistisessa mallissa toimintakykyä tarkastellaan suhteessa yksilön viiteryhmän tilastollisesti normaaliin suoriutumiskykyyn itsensäilmystä ja/tai lisääntymisestä turvaavissa tai edistävissä toiminnissa. Terveyden järkkyminen on toimintakyvyn häiriintymistä suhteessa näihin funktionaalisiin päämääriin, jotka luonto on asetan- nut elintärkeiksi tavoitteiksemme. Normatiivinen käsitys huomauttaa tähän ainoastaan, ettei luonto valitse puolestamme, vaan voimme asettaa keskeisiksi päämääriksi myös muita arvoja. Näitä ovat esimerkiksi itsemäärääminen tai itsetoteutus, jotka voivat olla jopa ristiriidassa itsensäilmyksen ja lisääntymisen kanssa. Siksi sellaisia tilastollisesti normaalin toimintakyvyn häiriöitä, kuten homoseksuaalisuutta tai (joissain tapauksissa) hedelmättömyyttä, jotka eivät ole yksilön elintärkeiden tavoitteiden vastaisia, ei tule nähdä terveyden puutteina. Tämä on myös holismin näkemys.

Vaikka viiteryhmään nähden tilastollisesti normaali psykofyysinen toimintakyky ei kelpaa terveyden käsitteelliseksi määritelmäksi, se voi ehkä toimia empiirisenä peukalosääntönä, jonka pohjalta yksilön psykofyysisistä toimintakykyä lähdetään arvioimaan. Tämä on mahdollista siksi, että vaikka ihmisten elintärkeät tavoitteet voivat olla yksilöllisiä, niin kaikkien on välttämätöntä esimerkiksi kyetä ymmärtämään ympäröivää todellisuutta, asettamaan konkreettisia päämääriä ja tavoittelemaan niitä sekä kommunikoidaan muiden ihmisten kanssa (vrt. Nordenfelt 1997, 78). Siksi kykyä näihin toimintoihin vaurioittavat sairaudet, vammat ja kehityshäiriöt ovat aina terveyden vastaisia. Toisaalta tilastollisesti normaalin toimintakyvyn omaava henkilö voi kaikesta huolimatta olla sairas tai häiriintynyt. Tämä empiirisesti epätodennäköinen mutta loogisesti mahdollinen vaihtoehto toteutuu esimerkiksi, jos enemmistö yhteisön jäsenistä kärsii vaikkapa fobioista tai narsistisesta persoonallisuushäiriöstä. Vastaavasti tilastollisesti normaalin psykofyysisen toimintakyvyn omaavan henkilön terveys voi olla rajoittunut, mikäli hän on joutunut uhraamaan

»Silti sekä naturalistinen että normatiivinen näkemys poikkeavat holistisesta siinä, että henkilön terveys riippuu nimenomaan hänen psykofyysisestä toimintakyvystään eikä sen ja elintärkeiden tavoitteiden tasapainosta. Tämä on sekä arkiajattelun että psykiatrian ja lääketieteen käytännön mukaista, sillä emme epää henkilöltä terveyttä pelkän elintärkeiden tavoitteiden ja toimintakyvyn ristiriidan perusteella, vaan vasta kun hänen kykynsä edistää kyseisiä päämääriä häiriintyy kroonisesti, eikä tämä tapahdu pelkästään sosiaalisista tai muista ulkoisista syistä kuten syrjäytymisen, pakottamisen tai huumeiden käytön takia.»

elintärkeät intressinsä. Tällainen olisi esimerkiksi lupaavasta tieteellisestä tai taiteellisesta urasta luopunut perheenäiti, joka elää kykyihinsä ja arvoihinsa nähden tyypistynyttä ja näivettynyttä ilottoman puurtamisen täyttämää elämää.

Silti sekä naturalistinen että normatiivinen näkemys poikkeavat holistisesta siinä, että henkilön terveys riippuu nimenomaan hänen psykofyysisestä toimintakyvystään eikä sen ja elintärkeiden tavoitteiden tasapainosta. Tämä on sekä arkiajattelun että psykiatrian ja lääketieteen käytännön mukaista, sillä emme epää henkilöltä terveyttä pelkän elintärkeiden tavoitteiden ja toimintakyvyn ristiriidan perusteella, vaan vasta kun hänen kykynsä edistää kyseisiä päämääriä häiriintyy kroonisesti, eikä tämä tapahdu pelkästään sosiaalisista tai muista ulkoisista syistä kuten syrjäytymisen, pakottamisen tai huumeiden käytön takia. Siksi esimerkiksi elintärkeiden tavoitteiden vastainen, epätoivottu raskaus ei sinällään heikennä henkilön terveyttä, mikäli se ei lamauta hänen kykyään etsiä keinoja kyseisten tavoitteiden toteuttamiseksi uudessa tilanteessa. Toisaalta holistinen näkemys osuu oikeaan siinä, että toimintakyvyn ja elintärkeiden tavoitteiden syvä ristiriita vaarantaa erityisesti pitkään jatkuvana yksilön terveyden. On kuitenkin tärkeää huomata, että monia tällaisia mielen tai kehon häiriöitä ja sairauksia voidaan ehkäistä ja hoitaa myös muiden kuin terveydenhuollon alaan suoranaisesti kuuluvien toimenpiteiden avulla.

Työuupumus eli loppuunpalaminen kuuluu jälki-modernin markkinatalousyhteiskunnan vitsauksiin. Oireyhtymä, johon kuuluvat krooninen väsymys, itsestään vieraantumisen kokemus, avuttomuuden, toivottomuuden ja masennuksen tunteet, kehittyvä kielteinen minäkuva sekä kaikenpuolinen heikentynyt suorituskyky on saanut liki virallisen aseman psykiatrian diagnoosina. Työuupumuksen perusteella määrätään jo sairaslomia, kuntoutusta ja eläkkeitä, vaikka alan arvovaltainen amerikkalainen

tautiluokitus DSM IV ei kyseistä häiriötä vielä tunnekaan. Tämä on ymmärrettävää, sillä vaikka ihmiset ovat rehkinet itsensä uuvuksiin historian aamuhämäristä saakka, niin työuupumus ei liity mihin tahansa työstä uupumiseen. Sen taustalla ovat yhtäältä yksilön voimakas halu saavuttaa arvostusta ja tyydytystä työn avulla sekä haavoittuvuus stressin sietämisessä, toisaalta yhteiskunnan vaatimukset ja tarjoamat mahdollisuudet sekä työn epäkohdat (ks. Vartiovaara 1996).

Yhteiskunnan vaatimukset ja arvot selittävät, miksi arvostusta ja tyydytystä tavoitellaan nimenomaan työn avulla jopa siinä määrin, että omasta työuupumuksesta puhutaan usein jälkeenpäin ikään kuin ylpeillen, ainakin jos siitä on selvitty vähäisin vaurioin. Tehokkuus, sitoutuneisuus ja itseään säästämätön ponnistelu menestyksen ja statuksen saavuttamiseksi ovat markkinatalousyhteiskunnassa hyveitä, ja mikä olisi parempi todistus niiden sisäistämisestä kuin työuupumus. Jos vielä henkilön itsetunto perustuu pitkälti näiden hyveiden toteuttamiseen, niin työuupumus vaanii postmodernissa työelämässä, jossa työntekijöiltä ei epäröidä vaatia joustavuutta ja venymiskykyä toiminnan tehostamiseen ja kannattavuuden lisäämiseen vedoten. Tällaisiin vaatimuksiin myönnytään osittain työn menetyksen pelossa, jota lyhytaikaiset pätkätösuhteet ja korkea työttömyysaste pitävät yllä, kuten työministeriön työolobarometri toteaa (HS 13.12.2002). Jos työn rasittavuuteen ja työolosuhteisiin ei pystytä vaikuttamaan, eikä yksilö kykene lievittämään tilannetta selviytymiskeinoilla, kuten etsimällä apua, laukaisemalla stressiä muilla tavoin ja ymmärtämällä tunteitaan, niin loppuunpalaminen on edessä (Vartiovaara *ibid.*). Olenaisinta on tässä on se, että sairaus ja sen etiologia rakentuu yksilöiden ja yhteiskunnan arvoille ja käytännöille, joita ilman koko tauti häviäisi, tai ainakin muuttaisi merkittävästi muotoaan.

Tähän saatetaan vastata, ettei työuupumus ole etiologisesti edustava esimerkki, koska monien tautien, kuten syöpien tai AIDSIN syyt ovat puhtaasti tai voittopuolisesti fysiologisia, eivätkä riipu henkilön elintärkeiden tavoitteiden ja toimintakyvyn tasapainosta tai epätasapainosta. Väite voi pitää paikkansa, joskaan vielä pitkälti tuntemattomien psykosomaattisten prosessien mahdollista vaikutusta ei sovi vähäksyä. Toisaalta on epäilemättä totta, että henkilön elintärkeiden tavoitteiden ja hänen toimintakykynsä kroonisen epätasapainon tuottama stressi, ahdistus tai turhautuminen edesauttavat epäterveellisiä elintapoja, joiden vaikutuksesta erilaiset sairaudet, häiriöt tai vammat syntyvät ja kehittyvät. Tämä osoittaa, että holistisen terveyden teorian korostama tavoitteiden ja toimintaympäristön hoito kuuluu yhtä keskeisesti terveydenhuoltoon kuin perinteinen fyysisen ja psyykkisen toimintakyvyn hoito. Silti sen toteutus ei pääasiassa ehkäisevän luonteensa takia voi eikä sen tarvitsekaan olla yksinomaan terveydenhuollon ammattilaisten, vaan koko yhteiskunnan ja sen moninaisten toimijoiden, julkisten, kansalaisyhteisöllisten ja yksityisten vastuulla.

Jos siis terveydenhuollossa etsitään pitkällä tähtäimellä tehokkuutta ja taloudellisia säästöjä, on hallinnon ja toimintojen rationalisoinnin ohella puututtava niihin ideologisiin ja yhteiskunnallisiin tekijöihin, jotka tuottavat epätasapainoa ihmisten elintärkeiden tavoitteiden ja heidän psykofyysisen toimintakykynsä välille. On toissijaista, ym-

märretäänkö terveyden järkkymiseksi jo tällainen epätasapaino vai vasta sen patologiset seuraukset. Tärkeintä olisi, että ongelmat kyettäisiin tunnistamaan ja niihin voitaisiin puuttua jo ennen kuin ne kaatuvat mielen tai kehon sairauksina raskaasti kuormitetun julkisen terveydenhuollon harteille.

Kirjallisuus

- Boorse, Christopher, Health as a Theoretical Concept. *Philosophy of Science* 44 (1977), 542-573.
- Engelhardt, H. Tristram & Wildes, Kevin, Health and Disease: Philosophical Perspectives. Teoksessa *Encyclopedia of Bioethics*. Revised edition. MacMillan, New York 1101-1106.
- Engelhardt, H. Tristram, The Concepts of Health and Disease. Teoksessa Engelhardt, H. Tristram & Spicker, Stuart (toim.), *Evaluation and Explanation in Biomedical Sciences*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1995, 125-141.
- Goosens, William, Values, Health, and Medicine. *Philosophy of Science* 47 (1980), 100-115.
- Gräsbeck, Ralph, Normaalin käsite lääketieteessä. Teoksessa Louhiala, Pekka (toim.), *Lääketiede ja filosofia*. Yliopistopaino, Helsinki 1995, 66-77.
- Helsingin Sanomat* 13.12.2002, Ylitöitä tehdään entistä enemmän palkatta ja velvollisuudentunnosta. A7.
- Jahoda, Marie, *Current Concepts of Positive Mental Health*. Basic Books, New York 1958.
- Launis, Veikko & Räikkä, Juha, Kuka on sairas? Teoksessa Louhiala, Pekka (toim.), *Lääketiede ja filosofia*. Yliopistopaino, Helsinki 1995, 78-94.
- Nordenfelt, Lennart, *Talking About Health, A Philosophical Dialogue*. Rodopi, Amsterdam, 1997.
- Nordenfelt, Lennart, Om holistiska hälsoteorier. Teoksessa Klockars, Kristian & Österman, Berndt (toim.), *Begrepp om hälsa*. Liber utbildning, Stockholm 1995, 29-42.
- Margolis, Joseph, The Concept of Disease, *Journal of Medicine and Philosophy* 1 (1976), 3, 228-255.
- Molander, Bengt, Hälsan och det goda livet. Anteckningar om hälsa, makt och kunskap. Teoksessa Klockars, Kristian & Österman, Berndt (toim.), *Begrepp om hälsa*. Liber utbildning, Stockholm 1995, 168-190.
- Pörn, Ingmar, Vad är hälsa? Teoksessa Klockars, Kristian & Österman, Berndt (toim.), *Begrepp om hälsa*. Liber utbildning, Stockholm 1995, 14-28.
- Tengland, Per-Anders, *Mental Health, A Philosophical Analysis*. Linköping University, Department of Health and Society, Linköping 1998.
- Vartiovaara, Ilkka, *Burnoutista jaksamiseen*. Otava, Helsinki 1998.
- Wallace, Erwin R IV, Mental Health, The Meaning of Mental Health. Teoksessa *Encyclopedia of Bioethics*. MacMillan, New York 1995, 1698-1704.



Gadamer ja käytännöllinen lääketiede

Lääketieteen roolin korostuminen nyky-yhteiskunnassa on ilmiö, joka koskettaa meistä jokaista. Yhä lisääntyvä tieteelliseen tutkimukseen perustuva tieto sekä nopeasti kehittyvä lääketieteellinen teknologia ovat mahdollistaneet hoitomuotoja, joista ei viisikymmentä vuotta sitten olisi osattu edes uneksia. Samalla on kuitenkin moderniin lääketieteeseen sisältyvä omalaatuinen kaksijakoisuus osoittautunut yhä ongelmallisemmaksi. Tämän ongelman ytimessä on lääketieteen jako perustutkimukseen ja käytännön hoitotoimintaan, jolloin perustutkimus ymmärretään usein soveltavaksi luonnontieteeksi, lähinnä biologian soveltamiseksi lääketieteellisiin kysymyksiin. Käytännön hoitotoiminta puolestaan nähdään usein alueena, jossa myös ihmistieteellisellä ja hermeneuttisella lähestymistavalla on tärkeä rooli¹.

Raimo Puustinen onkin huomauttanut biolääketieteellisen teorian pitävän sisällään paradoksin suhteessa lääketieteen käytäntöön. Kun biolääketiede pitää luonnontieteitä teoreettisena ja metodologisena perustana tarkasteltaessa sairauksia, määrittelee lääketieteellinen tutkimus yleensä myös kliiniset kysymykset kvantitatiivisin metodein ja termein. Käytännön hoitotoimintaa harjoittava lääkäri kohtaa kuitenkin toistuvasti potilastaan diagnosoidessaan ilmiöitä, joita ei voi lähestyä eikä ratkaista yksin luonnontieteellisten kvantitatiivisten menetelmien avulla. Usein näitä ilmiöitä täytyy määritellä ja ilmaista kvalitatiivisin termein². Lääkäri joutuukin usein diagnoosia tehdessään tukeutumaan kommunikatioon ja käsinkoskettelemiseen ja siten myös potilaan omaan kokemukseen ja ymmärrykseen. Moderni biolää-

ketieteellinen teoria ei siis ole muuttanut lääketieteen käytännöllisiä tavoitteita ja ongelmia. Vaikka lääketiede ymmärretäisiinkin soveltavaksi luonnontieteeksi, käytännön lääketieteilijä keskeinen tavoite on edelleenkin tulkita oikein potilaansa oireita kyetäkseen valitsemaan parhaan tavan hoitaa potilastaan.

Yksi viimevuosisadan merkittävimmistä hermeneutikoista Hans-Georg Gadamer on tarttunut meillä vähemmän tunnetussa tuotannossaan edellä esitettyyn problematiikkaan. Gadamer pohtii esimerkiksi nyt suomennetussa artikkelissaan *Filosofia ja käytännöllinen lääketiede*³ mielenkiintoisella tavalla lääketieteen kaksijakoisuuteen liittyvää tematiikkaa hermeneuttisesta näkökulmasta. Artikkelin perustuu Gadamerin Heidelbergissa vuonna 1989 pitämään esitelmään konferenssissa, jonka aiheena oli filosofian ja käytännöllisen lääketieteen välinen suhde. Tilaisuuteen kokoontuivat keskustelemaan monet filosofiasta kiinnostuneet lääkärit, terapeutit, hoitajat sekä potilaat. Esitelmä on julkaistu ensimmäisen kerran kirjassa *Das Philosophische und die Praktische Medizin (Brücken von der Allgemeinmedizin zur Psychosomatik, Bd.4)*. hrsg. von Helmut A. Zappe und Hansjakob Mattern, Berlin/Heidelberg, 1990, s.37-44.

Gadamer tarkastelee artikkelissaan käytännöllisen lääketieteen ja hoitamisen luonnetta ja roolia modernissa yhteiskunnassa korostaen ihmisten omaa vastuuta terveydestään sekä lääkärin ja potilaan välistä kumppanuutta elämismassassa. Oman mielenkiintonsa Gadamerin tekstiin tuo se tosiasia, että hän filosofoinnistaan huolimatta (tai ehkä juuri siitä johtuen) eli poikkeuksellisen pitkän

elämän. Jokaisen pitkän iän salaisuuksista kiinnostuneen kannattaakin tutustua lähemmin myös muihin Gadamerin terveyttä, sairautta ja lääketieteen filosofiaa käsitteleviin kirjoituksiin, joista tärkeimmät (?) on julkaistu vuonna 1993 kokoelmassa *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Kirjan tekstit on kirjoitettu kolmenkymmenen vuoden aikana ja se pitää sisällään 13 erillistä artikkelia, jotka kokonaisuutena käsittelevät aiheitaan varsin monipuolisesti.

Kiitän Mirkka Kemppaista, Jarkko S. Tuusvuorta, Sinikka Torkkolaa sekä Ismo Nikanderia monista tärkeistä käännöksiin liittyvistä kommentista ja paranehdotuksista.

Viitteet

1. Katso esimerkiksi Alanen, Pentti. Lääketiede tieteenä. *niin&näin* 2/97. s. 29.
2. Puustinen, Raimo. "What Is Medicine? In Search for a Theory of Practice". Teoksessa *Philosophy meets Medicine*. Toim. Pekka Louhiala ja Svante Stenman. Helsinki University Press. 2000. s. 34.
3. Gadamer, Hans-Georg. *Philosophie und die praktische Medizin*. s. 121-132. Teoksessa *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Suhrkamp. 1993.

Filosofia ja käytännöllinen lääketiede

Tulen maallikkona tähän piiriin, jonka olen jo kauan kokenut itselleni läheiseksi. Ystävystyin Viktor von Weizsäckerin kanssa jo kolmekymmentäluvulla ja olen tutustunut Heidelbergissa moniin hänen kollegoihinsa ja oppilaisiinsa. Mutta aina ei naapuruus valitettavasti ole toiveiden mukaista. Rohkenen muistuttaa Sokrateesta, joka oli kutsuttu suuren tragediakirjailijan Agathonin kunniaksi järjestettyihin juhliin.¹ Sokrates istuu näissä pidoissa Agathonin ja kuuluisan komediakirjailijan Aristofaneen väliin ja sanoo: "Olisipa erinomaista, jos viisautta virtaisi kuten vesi villalankaa pitkin ruukusta toiseen, silloin voisin oppia molemmilta vieruskumppaneiltani paljon."² Koska asia ei valitettavasti kuitenkaan ole näin, kuten Sokrates edellä totesi, olen täällä ystävyyssuhteistani huolimatta hiukan pulassa. Jo tapahtumamme ilmoitettu otsikko sai minut hämilleni.

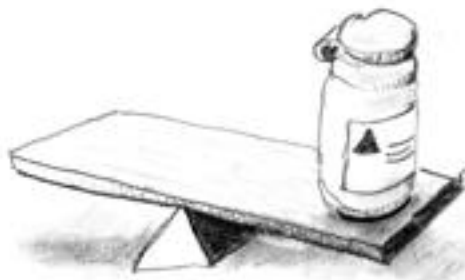
Mitä tarkoittaa ensinnäkin jo pelkästään "filosofinen"? Olen pohtinut tätä kysymystä yhä uudelleen löytääkseni siihen uskottavan vastauksen. Kuinka minun pitäisi ymmärtää tehtäväni täällä? Ilmeisesti filosofian olemukseen kuuluu – toisin kuin tieteiden – asettaa kysymyksiä, joista ei pääse eroon, vaikka ei tietäisi kuinka niihin koskaan osaisi vastata. Tässä mielessä kysymys, mitä on filosofinen, on itse filosofinen kysymys, johon ei ole olemassa vastausta. Joka tapauksessa tällaisten kysymysten esittäminen on ihmisen luontainen taipumus eikä ammatillinen taito. Niinpä pyydänkin, ettette pitäisi minua asiantuntijana, jolla on vastaus kysymyksiin, vaan yhtenä pohtijana muiden joukossa.

Epäilemättä on olemassa tie, jolla me kaikki kohtaamme toisemme myös tieteen aikakaudella. Tarkoitanki kieltä, keskustelua, jota me kaikki yhdessä käymme. Kieli on kokemuksen ja viisauden kerrostuma, joka puhuu meille jo yksittäisissä sanoissa. Tällaisista pohdinnoista lähtemällä haluaisin kantaa korteni kekoon ja keskustella aiheestamme kyselemällä sanojen perään.

Tapahtumamme otsikon toisessa osassa "lääketieteellinen käytäntö" oli minulle yhtä lailla kyllin aihetta mietittäväksi. Usein sanotaan "yleislääketieteen" olevan sydämelämme siksi, että se on saanut erikoistumisen aikakaudella aivan erityisen merkityksen. Samoin ei ole epäilystäkään, etteikö kliininen lääketiede, jolle modernin lääketieteen tutkimus suurelta osin rakentuu, ole ainoastaan pieni lohko osana laajempaa parannustaidon kokonaisuutta. Näin kohtasin otsikossa ilmenevän kaksinaisuuden. Yhtäällä on

filosofia, kaikkien tieteiden äiti.³ Ilmaus 'filosofinen' sai minut itse asiassa tiedostamaan sen omalaatuisen eristäytymisen, johon yksinäisydentarve johdattaa pohdiskelijan. Meillä on Heidelbergissa Filosofintie, jonka monet ihmiset vakavissaan kuvittelevat saaneen nimensä meidän oppiainemme kunniaksi. Tosiasiallisesti tällä tiellä on nimi, jonka on määrä luonnehtia niitä merkittäviä ihmisiä, jotka pitävät yksin kävelemisestä. Tämä on nimen varsinainen alkuperä. Kaikki muu olisikin aivan liian suuri kunnianosoitus meille filosoifeille. Yksikseen käveleminen ja mietiskely kutsuu jokaista filosofoimaan vasta uudella ajalla Rousseusta lähtien⁴. Luonto on yksinäisyyden sielunvoima. Ja toisaalla on sitten käytännöllinen lääketiede, lääketieteellinen praxis, odotushuone, valkoinen takki, kaikkien läsnäolevien potilaiden huolestuneisuus. Ei ole helppoa rakentaa siltaa rannalta toiselle, vaikka niin monia siltoja johtaakin Neckarin yli. On selvää, että filosofia tietää olevansa kaukana käytännöstä.

Minkälaiset ylipäätään ovat nämä teorian ja käytännön kaksoiskasvat? Niissä on tunnistettavissa oitis eräs vanhimista ihmistapoihin liittyvistä ongelmista. Teoria tarkoittaa tarkastelemista, pelkkää katselemista eli sitä, etteivät hyöty ja pyyde johdata mihinkään toivemaailmaan, vaan tietämistä, mikä on tai mikä ilmenee. Teorian rinnalla on olemassa käytännön maailma, jossa jokainen virheliike kostautuu sekä oppimisen ja itsekorjaamisen alituinen prosessi toteutuu onnistumisten tai epäonnistumisten myötä⁵. Kuinka teoria ja käytäntö liittyvät yhteen? Mistä johtuu, että me lähestymme käytännössä meille polttavan



Kuvitus: Janne Marrola

tärkeitä asioita, kuten sairautta ja kuolemaa, vain etäisyyden päästä katselemalla? Kuinka tässä tilanteessa voikaan syntyä hedelmällistä suhdetta teorian ja käytännön välille? Ajatelen, että on oikein tehdä selväksi itselleen, kuinka vaikea tämä tilanne meille jokaiselle on, erityisesti sen jälkeen kun modernin tieteen on täytynyt luopua aiemmasta elämän kanssakäymisen ja lääkintätaidon välisestä ykseydestä. Aiemmin oli poppamiehiä tai viisaita kylännaisia. Sitten koitti lähestulkoon isällisten perhelääkäreiden aika. Pienemmissä yhteisöissä vallitsi siis vielä yksilökohtainen käytäntö, jossa huolestunutta potilasta ei ohjailtu valkoisissa takeissa ja valloisissa odotushuoneissa. Me elämme massayhteiskunnan ja instituutioiden aikakautta. Tiede on yksi tällainen kaikkialla läsnäoleva instituutio. Emme saa pettää itseämme: paluuta entiseen ei ole. Meidän on opittava silloittamaan kiulu yleisyydet tuntevan teoreetikon ja huolestuneen potilaan aina ainutlaatuisen tilanteeseen puuttuvan praktikon välillä.

Minun tarvitsee vain muistuttaa siitä, mitä kieleemme jo sanoo kytkiessään tieteen ja taidon erittäin läheisesti, niin että tiede ja lääkärintaito kietoutuvat omalaatuisesti yhteen. Taito näyttää taitavuuden mielessä asettuvan niiden puolelle, jotka tietävät, kuinka valmistaa jotakin eli osaavat tehdä jotakin. Kuitenkin me kaikki tiedämme, että lääkärin tehtävänä on 'hoitaa', parhaassa tapauksessa parantaa potilaita⁶. Tämä ei ole modernin tieteen tapa toimia. Moderni tiede on oppinut tekemään konstruktivistiset luonnoksensa perustuen kokemukseen, kokeisiin ja yhtäpitävyyteen kvan-

titatiivisten laskelmiensa kanssa. Käytännön lääkärin työn myötä olemme kuitenkin maailmassa, joka vaatii opitun toisenlaista soveltamista. Lääkärin täytyy lähes laskemattomissa olevalla tavalla löytää oikea ratkaisu yksittäistapaukseen sen jälkeen kun tiede on antanut hänelle käyttöön yleiset lainalaisuudet, mekanismit ja säännöt. Ilmiselvästi olemme tässä uuden tehtävän edessä. Kuinka me voimme siitä ylipäättään selviytyä?

Saanan kehitellä asiaa jälleen yhden sanan avulla. Kielessä se ilmaistaan yleisenä suhteena lain ja tapauksen välillä. Jokin on *tapaus* jostakin lainalaisuudesta. Mutta onko näin myös potilaan "tapauksessa"? Kärsivälle potilaalle hänen 'tapauksensa' näyttyy aivan eri perustalta. Hänen "tapauksensa" on ensisijaisesti puutetta, pois-pudonneena-olemista elämänpiristä, jossa hän eli toimivana ja työtekeväenä ihmisenä. Myös lääkärille potilaan "tapaus" on aivan jotakin muuta kuin, mitä tieteelle on jonkin lain tapaus. Sanassa on siis oikeastaan molemmat: yhtäällä säännön erikoistapaus ja toisaalla sairaustapaus, joka ilmentää aivan erilaisia elämäntodellisuuden ongelmia ja muodostaa potilaan poikkeuksellisen tilanteen.

Kysyn itseltäni: miksi meidän täytyikään astua ulos elämäkokemuksemme esitieteellisestä vaiheesta, joka monissa kulttuureissa ilman modernia tiedettä pitkään tavallaan hoivasi ja ohjasi sairaudessa ja kuoleman varalta. Millainen on meidän tilanteemme, miksi siitä on tullut sellainen kuin se on ja millaisia mahdollisuuksia se meille tarjoaa? Kuinka

moderni tiede voi selviytyä tästä ongelmasta ja asettaa nämä tehtävät lääkärille nyky-yhteiskunnassa.

Meillä ei ole ainoastaan tietämystä sairauksista, sillä sairautta ei ole ilman terveyttä. Molemmat kuuluvat siihen, mitä lääkärin tulee tietää tai mitä hän modernin tieteen keinoin yrittää hankkia tietoonsa. Me olemme tässä kysymyksen edessä, johon ei vielä ole vastattu. Mitä on terveys? Tiedetään suunnilleen, mitä sairaudet ovat. Niitä luonnehtii niin sanotusti 'puuttumisen' aikaan saama vastahankaisuus. Ne ilmenevät *kohteena* eli jonakin mikä tekee vastarintaa, joka on murrettava⁷. Sitä voi tutkia tarkasti ja sen sairausarvoa voi arvioida niillä tavoilla, jotka objektiivoina tiede modernin luonnontieteen kehittyessä antanut käyttöömme. Mutta terveys on jotakin, mikä omintakeisella tavalla on kaiken tämän ulottumattomissa. Terveys ei sellaisenaan näyntyä tutkimuksessa, vaan on juuri sen kautta, että se vetäytyy. Emme siis tiedosta terveyttä jatkuvasti, eikä se seuraa meitä pelättyinä kuten sairaus. Se ei kutsu meitä jatkuvaan itsemme hoitamiseen. Se kuuluu itsensä unohtamisen ihmeeseen.

Mitä puolestaan etsii teoria, puhdas katseleminen, ja mitä se löytää? Tällöin puhutaan sielun ja ruumiin ongelmasta. Mitä ruumis on, luullaan tiedettävän. Mitä sielu on, sitä ei tiedä kukaan. Mitä ruumis ja sielu yhdessä ovat, ehkä yhtä dynamismia? Ruumis on joka tapauksessa elämää; sielu on elävöittävä ja siten ne molemmat ovat pohjimmiltaan jo niin kietoutuneina toisiinsa, että jokainen yritys objektiivoida toinen ilman toista johtaa jossakin vaiheessa naurettavuuteen. Tämä osoittaa vain sen, kuinka suuri välimatka on sen välillä mihin objektiivoina tiede pystyy, ja sen, mikä tehtävämme tässä on.

Mieleeni muistui Hegelin sanat: "Hengen haavat parantuvat jättämättä arpia". Tätä kiinnostavaa lausetta täytyy laajentaa. Eikö ole luonnon ihme, että se osaa myös parantaa jättämättä arpia. Tervehtyminen on siten kuin palaamista takaisin toipunutta kannatteleville elämänteille. Tässä mielessä lääkäri on ainoastaan joku, joka on myötävaikuttanut siihen, mitä luonto itse toteuttaa. Kreikkalaisen lääkärin Alkimaionin⁸ eräs mietelause kuuluu: "Ihmisten täytyy kuolla sen vuoksi, että he eivät ole oppineet eivätkä pysty liittämään loppua jälleen alkuun." Lohduton lause, eikö totta? Sen mukaan meiltä ei puutu pelkästään jotakin vaan kaikki. Onhan elollinen luonto sentään kaikkia havoittumisia ja sairastumisia vastaan kamppailen oppinut palaamaan sairauden lopusta jälleen alkuun. Alkimaion jatkaakin vielä: "Jopa kuolema on pelkkää sulautumista luonnon kiertokulkuun". Alkimaionilla on ilmeisesti mielessään luonnon itseuusiutuminen oivallisena esikuvana, kun hän määrittelee yksilön, katoavaisen kohtalon juuri siten, että se ei kykene tähän paluun kiertokulkuun. Mikä viisautta tässä sulautumisessa, jota ei kutsuta kuolemiseksi!

Mitä moderni tiede tekee lähemmin tarkasteltuna? Meidän on kiittäminen Galileita ja 1600-luvun valtavaa murrosta siitä, että me harjoitamme tiedettä aivan uudessa mielessä. Moderni tiede kunnostautuu sillä, että se osaa matemaattista luonnosta apunaan käyttäen asettaa havainto kohteet yleiseen lainmukaisuuteen. Se on kehittänyt ihmeellisen ja hämmästyttävän kyvyn artikuloida ja hallita tekijöitä, jotka saavat aikaan vaikutuksen elämän kokemuksesta siten, että jopa uusien tekijöiden käyt-

töönotto terveystekijöinä voi onnistua. Yksi ratkaisevista modernin tieteen saavutuksista on epäilemättä ollut sellaisen konstruktiviseen luonnokseen kykeneminen, että sen pääpiirteissä voidaan yleinen käsittää konkretiassaan. Kirkkaasti nähdään, ettei tästä huolimatta tieteeltä kaikki onnistu. On selvää, että me tarvitsemme myös jotakin luonnon ja hengen itseparantamiskyvystä. Henki – älköön ajatelko siinä mitään liian suurta – on myös ruumista ja elollinen. Ne molemmat ovat elollisuutemme henkisyttä, jota me kaikki oikeastaan olemme, kärsivä ja myös häntä auttava lääkäri. Aivan ilmeisesti on opittava siirtämään taito, jonka avulla me kykenemme objektiivomaan tieteen, toiseen ulottuvuuteen, jossa elollisuus säilyy ja uusiutuu.

Jokainen hyväksyy tämän heti trivialeettina. Tämä on ilmiselvästi tehtävämme, mutta kuinka se täytetään? Asiaa voidaan selvittää: objektiivointi tarkoittaa modernissa tieteessä 'mittaamista'. Itse asiassa kokeilla ja kvantitatiivisten menetelmien avulla mitataan elämän ilmiöitä ja toimintoja. Kaikkea mitataan. Olemme jopa kyllin rohkeita – mahdollisesti yksi normitetun lääketieteemme virhelähteitä – määrittämään niin kutsutut vakioarvot, emmekä niinkään katsomaan sairautta silmästä tai kuuntelemaan korvasta kuin lukemaan sen mitta-arvonipusta, jonka meidän mitalaitteemme tuottavat. Molemmat ovat ehkä tarpeellisia, mutta niiden yhdistäminen on vaikeaa.

Jos me nyt arvioimme asiaa, on meidän kysyttävä itseltämme, mitä sitten tarkoittaa tässä mitta? Arvostan Platonin ajatuksia, joiden tutkimista voin suositella jokaiselle, joka haluaa ymmärtää mitä modernista tieteestä näyttää puuttuvan. Eräissä Platonin poliitikkoja käsittelevässä dialogissa on tärkeä kysymys, kuka on todellinen valtiomies erotuksena pelkästä yhteiskunnan virkamiehestä. Platon erottaa kaksi erilaista mitta. Ensimmäisen mitan, joka otetaan, kun otetaan mitta ja tuodaan se objektiin ulkoapäin, ja sitten mitan, joka on asiassa itsessään. Kreikkalaiset termit kuuluvat *metron* ensimmäisestä mitasta ja *metrion* jälkimmäisestä mitasta: mitattu tai sopivaksi mitattu. Mutta mitä tarkoittaa mitta jälkimmäisessä merkityksessä. Ilmeisesti elollisena olevan kokonaisuuden sisäistä mitattavuutta. Näin me tunnemme todellisuudessa terveyden – ja niin myös kreikkalaiset sen näkivät – sopusuhtaisuutena, mitan sopivuutena. Kun taas sairauden tapauksessa yhteispeli, hyvinvoinnin ja maailmalle poisannettuuden harmonia koetaan häirityksi. Jos me arvioimme asioita näin, on *metrion* perimmältään puhtaan mittaamisen tienä vain hyvin rajallisesti tavoitettavissa. Siihen kuuluu, kuten jo sanoin, ensimmäiseksi potilaaseen katsominen ja potilaan kuunteleminen. Mehän tiedämme, kuinka vaikeaa se on moderneissa suurissa sairaaloissa.

Yritän ottaa vielä askeleen eteenpäin. Selvästikin kohtaamme tavan takaa kahdenlaisen mitan, yhtäältä mitan tieteellisessä käytössä ja toisaalta mitan maailmassa-olemisemme kokonaisuudessa. Me olemme tottuneet kuvaamaan modernilla terminologialla ne kokonaisuudet, joiden vaikutusalueet eivät liikuta ainoastaan biologista organismiamme, vaan yhtä lailla myös lukemattomia sosiaalisen, inhimillisen elämämme instituutioita ja laitoksia. Mitä tarkastelutamme seuraa? Yksinkertaistaen sanoisin, että yhtäällä ovat katseleminen ja toteaminen mittaavan menetelmän avulla, lähes laskeva tietämisen tapa, kuinka sairauteen

voi vaikuttaa. Toisaalla on *hoitaminen*⁹, paljon puhuva ja moni merkityksellinen sana. Hoitavassa ”käsittelemisessä” kuullaan vielä kirjaimellisesti käsi, tottunut, harjaantunut käsi, joka tunnustellen saa tietoa kudoksesta. Siinä ylittyy selvästi modernien tekniikoiden edistyneisyys. Tällöin ei ole ainoastaan kättä, vaan myös tarkka korva, joka kuulee oikean sanan ja lääkärin huomioiva silmä, joka rauhoittavalla katseella yrittää peittää itsensä. Niin moni asia tulee potilaalle olennaiseksi hoidossa.

Tässä esittämäni tuumailut ovat sivullisen, onneksi harvoin ja aina hyvin hoidetun potilaan vaikutelmia. Minä ajattelen kuitenkin ennen kaikkea myös vanhuksia ja kroonisesti sairaita. Heidän sairaana olemisellaan on tänä päivänä lääketieteelle aivan erityisen tärkeä merkitys ja se osoittaa erityisen kipeästi teknisen osaamisen rajat. Juuri kroonisesti sairaiden hoidossa ja lopulta kuolevien saattohoidossa meitä muistutetaan yhä uudelleen, että potilas on aina persoona eikä mikään ’tapaus’. Me tunnemme ne rutinoituneet sanamuodot, joilla lääkäri tavallisesti vapauttaa itsensä vastuusta sairaasta. Mutta jos lääkäri onnistuu johdattamaan potilaan takaisin tämän elämismaailmaan, hän tietää antaneensa kestäväää eikä vain hetkellistä apua. Tässä hänen ei tule pelkästään toimia, hänen täytyy hoitaa.

Nyt teen johtopäätöksen meidän kaikkien puolesta. Minun silmissäni krooninen terveys jää erikoistapaukseksi, jonka kanssa me kaikki ihmisinä olemme vastatusten. Kaikkien meidän on hoidettava itseämme. Minun silmissäni modernin sivilisaatiomme traaginen kohtalo on, että tieteellisen ja teknisen osaamisen kehittyminen on halvaannuttanut kykymme hoitaa itseämme. Meidän täytyy myöntää se tämänpäiväisessä muuttuvassa maailmassa. Tiedän hyvin, mikä merkitys modernilla lääketieteellä on. Siinä ei aina pelkästään paranneta, vaan usein pidetään yllä työkykyä. Nämä ovat meidän teollistuneen olemassaolomme välttämättömyyksiä, jotka meidän kaikkien täytyy hyväksyä.

Modernin lääketieteen ylittää kuitenkin hoitaminen johon me turvaudumme, tämä kuunteleminen, tämä itsensä kuunteleminen ja täytyminen maailman runsauden ykseydellä häiritsemättömässä, ei vaivojen häiritsemänä hetkenä. On hetkiä, jolloin jokainen on itselleen lähin. Myös nämä ovat hoitamisen muotoja, ja minä olen yhä vakuuttuneempi siitä, että meidän on parantamisen merkityksen tähden tehtävä kaikkemme lisätäksemme teollisuusyhteiskunnassamme ennalta ehkäisevän hoidon arvoa. Se tulee olemaan meille ajan mittaa ratkaisevaa, kun meidän on selviydyttävä teknistyneessä maailmassa muuttuvien elinolojen kanssa ja me opimme elvyttämään kyvyt, joiden avulla tasapaino, sopusuhtaisuus, minulle sopiva, jokaiselle yksittäiselle ihmiselle sopiva turvataan ja löydetään uudelleen.

Tiede ja sen tekninen soveltaminen ovat johtaneet laajamittaiseen herruuteen sekä rajatilanteisiin, jotka kääntyvät lopulta loukkauksiksi luontoa kohtaan. Tällaisen tietämisen ja osaamisen rinnalla, jonka myötä meidät kohtaa maailma hallittavana kohteena ja vastavoimana – objekti on vastustusta, jonka murtaminen ja hallitseminen tietämisen kautta on tehtävämme -, maailma tarjoaa meille vielä yhden puolen, jota me kutsumme tämän vuosisadan filosofissa Husserlin esittelemällä ilmaisulla ’elämismaailma’. Kun nuoruudessani tulin mukaan filosofiaan, edusti tieteellinen tosiasia sen viimeistä sanaa ja muodosti perustan niin sa-

notulle tietoteorialle. Asiat muuttuvat, ja niinpä me ajattelempa nykyisin paremmin tietoisina metodisen tieteen asettavan osaamisellaan omat rajansa. Se pyrkii kylläkin yhä uudelleen ylittämään nämä rajat, vaikka mitään hämää rajanvetoa ei siinä voi olla.

Minusta näyttää kuitenkin siltä, että on muita rajoja, joita täytyy ottaa huomioon. Siten voidaan hyvinkin väittää, että ei voida todella hoitaa yhtään persoona, joka näkee itsensä vain ’tapauksena’. Ja että lääkäri ei voi auttaa ihmistä, jolla on vaikea tai helpompi vaiva, joka hänen täytyy hyväksyä, käyttämällä ainoastaan ammattinsa rutiiniammattitaitoa. Kummastakin näkökulmasta olemme osallisia meitä kantavasta elämismaailmasta. Ja tehtävä, joka meille kaikille ihmisinä on asetettu, tarkoittaa tiemme löytämistä tässä elämismaailmassa ja todellisten rajoitustemme hyväksymistä. Tämä tie pitää sisällään lääkärin kaksinaisen velvollisuuden, pitkälle erikoistuneen taidon yhdistämisen kumppanuuteen elämismaailmassa.

Suomentanut Jussi Naukkarinen

Kaikki viitteissä olevat suomentajan huomautukset ovat hakasuluissa, muut viitteet ovat Gadamerin omia huomautuksia.

Viitteet

- 1 Tuntemme Agathonin teatteritaidetta vain vähän, koska se ei ollut sanataidetta, toisin kuin meille tutuilla kreikkalaisilla draamakirjailijoilla. Se oli enemmänkin teatteritaidetta musiikillisessa muodossa, jota ei voida samalla tavalla välittää kuin sanataidetta.
- 2 [Platon, *Pidot* 175d. Katkelma on luultavasti Gadamerin oma käännös kreikkankielestä.]
- 3 Filosofia ei ole tosin ollut sitä enää pitkään aikaan, mutta se tulee elämään edelleen inhimillisinä ilmiönä keskuudessamme niin kauan, kun ajattelevia olentoja on olemassa maapallolla. Filosofian kuolemasta voidaan toki toistuvasti levittää huhua, mutta tähän ei vahingoita sitä vähääkään.
- 4 [Gadamer viittaa tällä ilmeisesti Jean-Jacques Rousseau’n vuonna 1706 ilmestyneeseen teokseen *Les rêves du promineur solitaire*.]
- 5 [Gadamer tarkastelee lähemmin teorian ja käytännön välistä suhdetta artikkelissaan *Theorie, Technik, Praxis*. *Gesammelte Werke*, Bd.4. 1972. s. 243-266. Suomenkielinen käännös *Teoria, tekniikka, käytäntö*. Teoksessa *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofissa*. Vastaspaino. 2002. s. 173-203. Valikoitunut ja kääntänyt Ismo Nikander.]
- 6 [Verbi *wiederherstellen* on hyvin moni merkityksinen sana, joka tarkoittaa muun muassa uudelleen tuottamista, korjaamista entiselleen tai parantamista. Tässä yhteydessä on syytä korostaa uudelleen tuottamisen merkitystä parantamisessa, joka tulee tekstissä myöhemmin uudelleen esille.]
- 7 [Gadamer käyttää termejä *Gegenstand* (kohde) ja *Widerstand* (vastarinta), jotka pitävät sisällään ajatuksen vastarintaisuudesta tai vastustuksesta. Samaan yhteyteen kuuluu myös edellisessä virkkeessä käytetty *Aufständigkeit*, jonka olen suomentanut vastahankaisuudeksi.]
- 8 [Alkimaion oli Krotonissa n. 500 eaa. vaikuttanut lääkäri, joka tietävästi ensimmäisenä teki ruumiinavauksia.]
- 9 [Tekstin keskeiseksi termiksi nousee *Behandlung*, joka tarkoittaa käsittelemisestä, kohtelua tai hoitamista. Termi tuo hyvin esiin käytännön lääkärintyön luonteen, jossa tärkeänä osana on potilaan tunnisteleminen ja kosketteleminen eli palpoinen sekä keskusteleminen. Suomenkielen termi *hoitaminen* on ehkä tässä yhteydessä paras käännös, joskin sekin hiukan ongelmallinen. Tämä käännösvalinta ei tuo selkeästi esiin Gadamerin painottamaa käsin koskettelemisen merkitystä kuten alkuperäinen termi.]

Tai vai ja?

Isaiah Berlin, *Siili ja kettu.*

Tutkielma Tolstoin

historianfilosofiasta.

Suomentanut Hanna Tarkka,
saatesanat Martti Anhava.

Otava, Helsinki 2004. 151 s.

Berlinin tutkielma lienee niin kuuluisa, että sen perusjuonen voi huoletta paljastaa. Berlin perustaa Arkhilokhoksen fragmenttiin, jonka mukaan ”Kettu tietää monta asiaa, mutta siili tietää yhden suuren asian” ja väittää, että historianfilosofiassaan ja laajemmin koko maailmankatsomuksessaan Tolstoi on kettu, joka haluaa olla siili. Berlinin Tolstoi on kirjan nimen mukaisesti kettu *ja* siili, vaikka ketun ja siilin asenteen pitäisi oikeastaan olla toistensa poissulkevia. Tämä ristiriita on Berlinin mukaan Tolstoin kirjoitusten perusjännite, joka virittyy vapaiden yksilöiden muurahaispesän ja yhden suuren maailmanhistorian rauhtaisen kulun välille. Kettu tarkoittaa Berlinille monitaistoista, monitietoisista ja monistrategista kirjoittajaa, joka näkee maailman rikkaudessaan, erilaisuuksien kirjona, jossa voi selvittää yhdellä jos toisellakin tavalla. Kun keinot loppuvat, konstit alkavat. Berlinin sanoin ketut ”tavoittelevat monia päämääriä, usein erillisiä ja suorastaan keskenään ristiriitaisia, jotka, mikäli ollenkaan liittyvät toisiinsa niin enintään jotenkin tosiasiallisesti, psykologisesta tai fysiologisesta syystä ja mitään moraalista tai esteettistä periaatetta noudattamatta...” (10). Siili puolestaan tietää yhden asian, yhden tärkeän ja perustavan asian. Siilit lukevat, tekevät ja kirjoittavat kaiken suhteessa tähän yhteen tärkeään asiaan, keinoon, näkökulmaan, teoriaan. Erottelua voi menestyksellä soveltaa muihinkin kirjoittajiin kuin kaunokirjailijoihin: Platon on siili, Aristoteles kettu ja niin edelleen.

On mielenkiintoista verrata Berlinin siili ja kettu-myyttiä Georger Steinerin ajatuskulkuun lähes yhtä kuulussa esseessä *Tolstoy or Dostoevsky*. Väite, jonka Berlin esittää Tolstoin sisäisenä kamppailuna – elämän

rikkauksen keskellä elävä kettu verus pelastusajatuksen kaikkialta löytävä siili – siirtää Steiner ikään kuin ulkoiseen näkökulmaan: hänelle Tolstoi edustaa kaiken kaikkiaan laajapiirtoista ja yksityiskohtien kautta tarkentuvan elämänymmärryksen kettua ja Dostojevski syntetisoivan ja draamatilisen pelastuskertomuksen siiliä. Berlinin tapaan Steiner väittää, että näiden kahden välillä on lopultakin tehtävä valinta (Tolstoi *tai* Dostojevski): ihminen voi pohjimmiltaan olla vain tolstoilainen eepikko tai dostojevskiläinen draamatikko. Steinerin väite perustuu toki syvempään ja laajempaan kuvaukseen kuin Berlinin nopea luonnehdinta. Steiner ei aseta vaihtoehtoja vain ketun ja siilin välille, vaan pikemminkin valinta tapahtuu ihmisen uskovan tolstoilaisuuden ja Jumalaan uskovan dostojevskiläisyyden välillä.

Sota ja rauha

Berlin nojaa tutkielmansa *Sotaan ja rauhaan*. Hänen mukaansa juuri tuossa teoksessa kiteytyy Tolstoin yhtäaikainen kettuus ja siiliys. Yhtäältä Tolstoi on taiteilijanlaatunsa puolesta parhaimmillaan kuvatessaan kokonaisia yksilöitä, heidän sisäisen elämänsä täyteyttä ja tapahtumia. Tolstoin kyky on suorassa ja konkreettisesti tavassa kuvata vähentämätöntä ja väljähtämätöntä elämää sellaisena kuin se tapahtuu, mitään poistamatta ja mitään lisäämättä. Kuten Steiner tahollaan toteaa, Tolstoi on homeerinen eepikko, joka ei tarjoa dramatisoituja kiteytyksiä, vaan palasen elämää itseään – liioiteltu ja ihannoitu väite, tietenkin, mutta sittenkin osuva. Tähän elämänfilosofiseen näkökulmaan kuuluu luonnollisesti ajatus spontaanista ja vapaasta toiminnasta, ihmisen ponnistelusta kohti hyvää ja oikeaa elämää, kukin tahollaan ja oman ympäristönsä paineissa. Toisaalta Tolstoita piinaa halu ymmärtää historiaa, ymmärtää tapahtumien kulkua suurissa linjoissa. *Sodassa ja rauhassa* tämä kaksoistarkennus näkyy yhtäältä kuvauksina tapahtumiin osallistuvien yksilöiden näkökulmista, heidän elämiensä törmäilyistä sotien ja rauhanaikojen valtavissa pyörteissä vuosien mittaan, ja toisaalta kysymyksiä siitä, miksi tä-

mä kaikki tapahtuu; miksi tuhannet ja taas tuhannet ranskalaiset päättävät lähteä Venäjälle tappamaan suuren määrän ihmisiä; miksi he ensin onnistuvat ja sitten epäonnistuvat ja tulevat puolestaan tapetuiksi? Miksi Napoleon on ensin sankari, sitten roisto, sitten taas sankari ja taas roisto? Kysymyksellä on kaksi tasoa. Miksi ylipäätään voi kohota sankariksi tappamalla ja tapattamalla monia ihmisiä? Ja mikä perusteen tai voiman nojalla ”suurmiesten” tähdet nousevat ja laskevat? Molempiin kysymyksiin on perinteisiä ja ”tieteellisiä” vastauksia, jotka kaikki Tolstoi näkee kestävämmiksi, lähes lapsellisiksi.

Keskeinen väline *Sodan ja rauhan* kaksoitarkennuksessa ovat taisteluvaukset, joissa eri asemassa olevien yksittäisten ihmisten havainnot ja sisäinen todellisuus rinnastuvat abstrakteihin sotahistoriallisiin kuvauksiin ja jo ”tosiksi” muodostuneisiin yleisiin käsityksiin siitä, mitä oikeasti tapahtui – tekniikka, jota Linnakin tahollaan hyödyntää. Tolstoi suuntaa erityisen ironian historiankirjoituksen ”suuren neron”, Napoleonin hahmoon: Napoleon kiteyttää kuvitelman historiaan vaikuttavasta vapaasta hengestä, joka Tolstoin tarkemman katseen alla paljastuu kaikkein sokeimmaksi ja harhaisimmaksi pelinappulaksi. Esimerkiksi vetoaminen Napoleonin neron on Tolstoin mukaan paitsi virheellistä myös eettisesti epäilyttävää: se kiinnittää huomion väärälle tasolle, ”suurmiehiin”, on selittävinään selittämättä lopulta mitään, ja vieläpä tekee ikään kuin perustelluksi vastenmielisen käytöksen ja sen ihailun. Napoleonin hahmon kautta Tolstoi pääsee myös luonnostelevaan maailmankatsomustaan, joka vain vahvistuu hänen vanhetessaan: mitä ylempänä sosiaalisessa pyramidissa, sitä todennäköisemmin väärinymmärtää maailmaa ja omaa rooliaan. Mitä kauempana kansan ytimestä, sitä kieroutuneemmat käsitykset yksilön ja yhteisön todellisista arvoista ja päämääristä. Mutta tässäkin ei täysi determinismi toimi, vaan kettu-Tolstoi sallii myös poikkeuksen hierarkiaansa Kutuzovin hahmossa, joka venäläisten joukkojen päällikkönä tekee sen, mikä viisaan kansanhimisen on mahdollista tehdä. Kutuzoville eivät kauniit sanat histo-

rian laeista tai sotatieteellisistä teorioista ole nousseet päähän, vaan hän tekee päätöksensä intuitiivisella elämymmäryksellä, joka ei suostu yksityiskohtaisen eksplikaation alle. Kutuzovissa häivähtää Berlinin ja Steinerin huomauttamalla tavalla tietty nationalismi, joka jossakin määrin vetää mattoa heidän ”tai”-väitteidensä alta: niin Tolstoi kuin vielä kummemmalla tavalla Dostojevskikin korostavat, että nimenomaan venäläinen talonpoika ja venäläinen Jumala ovat erityisen otollisia toivon kohteita.

Kuilu ihmisyksilöiden kohtalonrikkauten ja maailmanhistorian väijäämättömyyden välillä on hurja. Ensimmäinen näkökulma nimenomaan elämänfilosofisena – eksistentiaalistisena – edellyttää tahdon vapauden. Toinen näkökulma taas vaatisi vastauksenaan deterministisiä, selittäviä lakeja tai vähintäänkin todennäköisyyksiä. Asettamalla nämä kaksi näkökulmaa vastakkain Berlin tarkastelee Tolstoita nimenomaan historianfilosofina, joka *Sodassa ja rauhassa* pyrkii ratkaisemaan metafysis-episteemisen ongelman näiden kahden tason tai näkökulman välillä. Eksistentiaalistis-konkreettinen kettu ja deterministis-abstrakti siili vetävät köyrtä Berlinin Tolstoin sivuilla: ”... ristiriita, jonka muodostavat toisaalta universaali, elintärkeä, mutta harhaan johtava kokemus vapaasta tahdosta, vastuuntunto ja yleensäkin yksilöllisen elämän arvot; ja toisaalta väijäämättömän historiallisen determinismin todellisuus, jota ei tosiaankaan voi kokea sellaisenaan, mutta jonka tiedetään olevan totta kumoamattomilla teoreettisilla perusteilla.” (53).

Antireduktionismi ja usko

Ja onhan totta, että *Sota ja rauha* sisältää leimallisen filosofisia pohdiskeluita, joita monet kirjallisuuskriitikot ovat pitäneet esteettiseltä kannalta hairauksina, mutta joiden keskeisyyden Berlinin näkemys oikeutetusti nostaa esiin. Vaikka Berlin ei sanaa käytäkään, on Tolstoin ensimmäisen näkökulman johtava juonne jyrkkä antireduktionismi. Hän ei hyväksy mitään selityksiä, jotka pyrkivät palauttamaan yksilöiden elämän joihinkin perusperiaatteisiin, olivat nämä sit-

ten empiirisen historiantutkimuksen oletettuja lakeja tai idealististen historiankuvausten filosofisempia periaatteita. Kuten Berlin toteaa, Tolstoi näkee ihmisten elämän ainutkertaisuudessaan liian yksityiskohtaisesti ja kokonaisesti, jotta voisi hyväksyä niiden totuuden supistamista sen paremmin tutkijankammioiden kuin romanttisten haaveidenkaan oletuksiin. Empiirinen historiantutkimus saa Tolstoilta kyytiä, koska se ei ole läheskään riittävän empiiristä, vaan vajoaa karkeuksiin ja mitäänsanomattomiin luetteloihin. Hegeliläis-humanistinen hengenhistoria puolestaan on, jos mahdollista, vielä vastenmielisempää, koska se hukkaa ”ulkoisen” empirian kokonaan, ja sisäisesti, siis ideaaleissaan, jää puolinaisuksiin. Berlinin Tolstoin antireduktionismia kuvaavat sanat ”Sekä Tolstoi että Maistre näkevät historian tiheänä, sameana, selvittämättömän monimutkaisena tapahtumien, esineiden ja luonteenpiirteiden verkko- ja yhdistävien ja jakavien sananmukaisesti lukemattomat tunnistamattomat yhdyslenkit – kuten myös aukot ja äkilliset katkokset, näkyvät ja näkymättömät.” (109) kävisivät hyvin luonnehtimaan myös eräitä sata vuotta nuorempia historianfilosofisia näkemyksiä, joita on pidetty vallankumouksellisina. Foucault ja Tolstoi löytävät toisensa helposti mikrohistorioiden labyrinteistä etsimässä niitä arkipäiväisiä tapoja, joilla valta lihallistuu ja – vastaavasti – purkautuu.

Mutta Berlin edellyttää, että Tolstoin kirjoittamista riivaa taiteellispohjaisen antireduktionismin vastapainona hänen maailmankuvallisiin uskomuksiinsa liittyvä siilimäinen halu vahvaan ja supistumattomaan perustaan. Tolstoi haluaa tehdä saman kuin Marx, löytää historiallista kehitystä kuvaavat yleiset lait, mutta näkee pelottavalla tarkkuudella – Berlin puhuu Tolstoin ”syövyttävästä skeptisismistä” – että moisia lakeja ei ole saavutettu, vaan että kaikki juhlahumu lakien löytämisen johdosta on itsepetosta. Berlin toteaa, että siinä missä Marx näkee porvariston pettävän itseään suhteessa historiallisten olosuhteiden ymmärtämiseen, Tolstoi puolestaan universalisoi historiallisen itsepetoksen ajatuksen: kaikki ihmisluokat ovat osa väijäämättömän prosessia, jonka ehtoja he

eivät tajua ja sitä myötä ovat sokeita omalle osalleen. Berlinin Tolstoi edustaa jonkinlaista ”universaalia perspektivismiä”: kokonaisen käsitteellisen maailmankuvan mahdottomuus ei johdu siitä, että maailma on ”tuolla jossakin” meistä riippumatta, vaan siitä, että me kaikki olemme osa maailmaa, niin ”sisäistä” kuin ”ulkoistakin”.

Korostaessaan Tolstoin antireduktionismia Berlin tuo varmasti esiin sekä kirjailijanlaatua että ajattelua, joka on huomionarvoista. Mutta saadakseen historianfilosofisen perusristiriidan esiin, hänen on korostettava Tolstoin pyrkyä kattavaan ja varmaan selitykseen. Näillä kohdin Berlin joutuu liioittelemaan *Sodan ja rauhan* ristiriitaisuutta, sillä teos ei anna jurikaan painoa siilydelle. Tolstoin perusristiriitaa hakiessaan Berlin vetoaakin lähinnä vanhaan Tolstoiin, julistajaan ja kansanvalistajaan, joka on jättänyt kirjalliset työt kirjallisina töinä, ja käyttänyt niitä vain välineenä ajatustensa välittämiseen ja kuvittamiseen. *Sodassa ja rauhassa* esiintyy kyllä Berlinin kuvaama ja Tolstoille tyypillinen yksinkertaisuuden puolustus: yksinkertaisen viisauden, yksinkertaisen elämän: Kutuzov ja Platon Karatajev ruumiillistavat tämän lempeän tyytymisen. Myöhempi Tolstoi saarnaa vielä paljaammin talonpojan suoruutta ja konkreettisuutta kaikenkarvaisten asiantuntijoiden kommervenkkejä vastaan. Mutta itse *Sota ja rauha* ei ole läheskään niin siili-hakuinen kuin Berlin antaa ymmärtää: sen paremmin Kutuzovin, Karatajevin, perheonnen löytävän Natashan kuin teoksen muunkaan sanoman perusteella ei ole kohtuullista väittää, että Tolstoi olisi hakenut jotakin yhtä selityspuustetta – itse asiassa Berlin joutuu ongelmiin väitteensä kanssa.

Siilipuolen ylikorostaminen johtaa Berlinin esteettiseen solmuun. Kummallisella tavalla Berlin saa *Sodan ja rauhan* ratkaisemattoman ristiriidan kuulostamaan joltakin negatiiviselta. Tutkielma päättyy kuvaan vanhasta Tolstoista epätoivoisena, itsensä sokeana ja täydellisen eristäytyneenä, lannistettuna hahmona (140). Berlin on paikoitellen jopa lähellä jonkinlaisia *ad hominem*-sävyjä, erityisesti moitittaessaan Tolstoita epätaiteellisesta, puisevasta ja lapsellisesta uskosta turmeltumattomiin ihmissydämiin. Näillä koh-

din hän on valitettavan lähellä Henri Troyatin mainion Tolstoi-elämäkerran ikävimpiä piirteitä. Liioiteltua Tolstoi-ihannointia oikeutetusti puhkoessaan Troyat piirtää (vanhasta) Tolstoista kuvan tyrannimaisena patriarkkana, joka terrorisoi lähipiiriään ja koko maailmaa eettisillä ristiriidoillaan ja vaatimuksillaan, joita ei itsekään saa ratkaistua ja joiden mukaan ei itsekään saa elettyä. Varmasti omaisuudestaan kipuileva ja kansanomaista uskoa etsivä kreivi oli sängen sietämätön henkilö, varsinkin perheelleen. Silti jokaisessa näkemyksessä, joka pitää henkilökohtaista ja taiteellista ristiriitaisuutta Tolstoin epäonnistumisena, on jotakin sängen masentavaa ja – ennen kaikkea – virheellistä. Ikään kuin jatkuva eettinen kilvoittelu ja ratkeamattoman ristiriidan pitäminen ratkeamattomana eivät olisikaan kannatettavia asioita. Miksi Tolstoin viime hetkeen jatkunut kamppailu olisi *lannistumista*, sitä on vaikea ymmärtää, jollei sitten oleteta, että Berlinin (ja Troyatin) lausumattomana oletuksena on, että ristiriidaton harmonia on sittenkin ihmisen ja taiteilijan tosi päämäärä.

Täällä ja siellä

Erityisen arveluttava on Troyatin ja Berlinin tapa jaotella Tolstoin motiivit ja impulssit ”autenttisiin” taiteellisiin motiiveihin (pyrkimys nähdä henkilöt ”luonnollisessa valossa”, antimystifikaatio, suora ja konstailematon kieli) ja ”epäautenttisiin”, maailmankuvalisiin motiiveihin (kansan ja fyysisen työn korostus, uskonasioiden pohdinta, julistaminen). Millähän perusteella Berlin toteaa esimerkiksi, että ”yksinkertainen veljellinen rakkaus” poikkeaa ”huomiotaherättävästi [Tolstoin] omasta kokemuksesta” (103) tai että ketun ominaisuudet hänessä olivat kokemustietoa, kun taas siili-pyrkimys ”metafyysinen käsitys” (73)? Tällaisilla epäilyksillä on vikkela taipumus kääntyä esittäjänsä vastaan. Tällaisen matalamielisen henkilöönkäyvän reduktionismin Berlin kaiken lisäksi puhkoo itsekin huomaamattaan luonnehtiessa de Maistren ja Tolstoin yhteistä vaisto-filosofiaa: ”Tämä vaisto oli paljon voimakkaampi kuin järkevien ihmisten surkeat yritykset, ihmisten, jot-

ka yrittivät saavuttaa rauhan ja onnen (mikä ei muuten ollut ihmisyydämen syvin tarve – vaan sen karikatyyrin, vaapaamielisen järjen tarve) ...” (90).

De Maistresta puheenollen: ehkä Berlinin olisi kannattanut omistaa hänelle oma tutkielmansa. Nyt loppukolmannes Tolstoi-kirjasta käsittelee savojilaista kreiviä, Ranskan pietarin lähettilästä Joseph de Maistrea Tolstoin historiankäsityksen lähteenä ja lähisukulaisena. Berlinin väite, jonka mukaan de Maistre pikemmin kuin Stendhal säätelisi Tolstoin historiakäsityksen ankaran anti-reduktionismin ja kitkerän rationaalisen optimismin vastustuksen tulee kuitenkin aika ohuesti perustelluksi. Toki on varmaan niin, että Tolstoi lainasi kuvauksia *Sodan ja rauhan* kohtauksiin de Maistren raporteista ja toki de Maistren käsitys taistelun voitosta jonakin, jonka vie se, joka voittoonsa vankemmin uskoo, tulee voimakkaasti esiin *Sodassa ja rauhassa*. Silti de Maistren rationalismi-vihan ja Tolstoin tiede-skeptismin välillä on vähintään yhtä paljon eroja kuin yhtäläisyyksiä. De Maistre takaisin auktoriteettiin ja keskiaikaan hamuavana katolisena tulee sentään esiteltyä myös ajatuksen vapautteen ja kaikkien auktoriteettien hylkäämiseen uskovan Tolstoin vastakohtana. Mutta sittenkin Berlin tulee lainanneeksi de Maistrea pidempään kuin Tolstoita, ja kuluttamaan väitteensä näiden yhteisestä uskosta ihmiselämän perusvirran selvittämättömyyteen lähestulkoon puhki.

Onneksi Berlin palaa *Sotaan ja rauhaan*. Onhan syytä olettaa, että teoksen eppinen muoto on nimenomaan seurausta pyrkimyksestä synteesiin, joka ei ratkaise ristiriitaa filosofisilla käsitteiden uudelleenmäärittelyillä, vaan sillä samalla voimalla kuin elämä itsekin: jatkumalla. Hiukan falskisti Berlin etsii Tolstoin ratkaisua ja sanomaa siitä, mitä lopulta tapahtuu eräille päähenkilöille kuten Pierre Bezuhoville, ruhtinatar Marialle ja Rostovien nuorisolle. Falskisti siksi, että kuten Berlin itsekin toteaa, Tolstoi kirjoitti monta vaihtoehtoista loppua teokseen, eikä se julkaistussa muodossaan (joita niitäkin on monia), tunnu oikeastaan loppuvan missään selkeässä kohdassa. Voisi loppua aiemminkin, voisi jatkua pidempäänkin. Sama ongel-

ma koskee siili-väitteen korostamista nostamalla Kutuzov ja Platon Karatajev ikään kuin *Sodan ja rauhan* loppu-uomareiksi. Tällainen ele latistaa paitasi Tolstoin filosofiaa, erityisesti hänen estetiikkaansa. Tässä on Berlinin vaikeus: hän toteaa tutkielmansa lopuksi, että Tolstoi esittää jonkinlaisen ratkaisun ristiriidalleen, tai että *Sota ja rauha* on tuo ratkaisu. Mutta Berlin ei oikein saa otetta siitä, mikä ratkaisu on: Berlinin silmiin Tolstoin ratkaisu näyttää edelleen sisältävän ristiriidan.

Berlinin mukaan ratkaisu on juuri jonkinlaisen yksinkertaisen elämäntunnon, sormituntuman tai viisauden kuvaaminen elämäntapana, joka ymmärtää elämän kontingenssin ja välttämättömyyden. Viisaus esiintyy tässä vastakohtana tiedolle. Moneen kertaan Berlin korostaa, että tällainen viisaus on jotakin eksplikoimatonta, jota suorien sanojen tuolla puolen olevaa. Hän kuvaa Tolstoin ihmisiä jäävuorina, joista suurin osa on uponnut sokeaan mediumiin, jota ei käy sanominen, mutta kyllä tunteminen ja sitä kautta viisaasti seuraaminen. Ja juuri tässä on Berlinin kummallinen lapsus: *Sota ja rauha* nimenomaan on tuon elämäntunnon sanominen. Berlin etsii ratkaisua liian pieneltä ja eksplisiittiseltä tasolta, Tolstoin ”sankareista” tai vastauksesta kysymykseen historiatiiteen mahdollisuuksista. Hänen mukaansa ”Kaikki Tolstoin sankarit tavoittavat [peruskamarasta; määrävästä kehikosta] ainakin ajoittaisia välähdyksiä... Tolstoi itsekin tietää, että totuus on siellä, ei ’täällä’ - ei alueilla, joita voi tarkkailla, eritellä, tulkita kekseliäästi ...” (122). Tässä Berlin lisää vielä yhden tason vertauskuvaansa (tavalla, joka sopii hyvin yhteen Steinerin esityksen kanssa): ketut katsovat tämänpuoleista, kun taas siilit näkevät sen tuollepuolen, ”sinne”, jossa perustotuus asustaa. Mutta miten väite, että ”Tolstoi itsekin tietää, että totuus on siellä” on sovittavissa yhteen sen kanssa, että Berlinin mukaan Tolstoi on kaikkien aikojen antimystikko, äärimmäinen empiristi ja realisti? Berlin joutuu vaikeuksiin, koska hän ennakkoluuloisesti samaistaa ”täällä”-olevan ja tieteellisesti eksplikoitavan tiedon. Vastoin Tolstoin antireduktionismin henkeä Berlin olettaa ”täällä”-olevan kokemustiedon maailman ole-

van saman kuin tieteellisen tiedon kausaalisen maailman, jota vastaan asettuu metafyyssisen uskon maailma. Eikö tolstoilainen antireduktionismi väitä nimenomaan, että myös metafyyssiseksi kutsuttu maailma on arkipäiväistä kokemustietoa, keskustelujen, työn ja luonnon ilmiöiden havainnointia ja ajattelemista? Ja eikö *Sodan ja rauhan* historiatieteen epäily koske juuri sitä, miten keinotekoinen ja epäkokemuskellinen tieteen maailma on?

Ja ja ja

Berlinin asettama ristiriita koetun moninaisuuden ja uskotun yksinkertaisuuden välillä ratkeaa itsestään, kun moninaisuutta ei samaisteta tieteen maailmaan, eikä uskoa viedä kokemuksen ulkopuolelle. Tolstoin ratkaisu on sanottavissa, mutta ei tieteen kielellä. Siksi sen ”eksplikoimattomuus” ei ole seurausta Tolstoin pakonomaisesta pyrkimyksestä siiliyteen (joka on suurelta osin Berlinin liioittelua), vaan itse näkemyksen luonteesta johtuvaa. Tolstoin ratkaisu on ”täällä”, koska hänen mukaansa ”sisäisen” maailman todellisuus ja kokemus yksinkertaisuuden hyveistä ovat myös ”täällä”. Jos jokin luonnehtii vanhemman Tolstoin uskonnollis-eettistä ”ratkaisua” se on juuri pyrkimys tyytyä tähän maailmaan. Yksinkertaisuuden tehtävä on tuoda kamppailu ja ristiriidat oikealle elämisen tasolle, ei hävittää tai kieltää niitä.

Berlin sanoo (taas omaa oksaan sahaten), että Tolstoin ratkaisu piilee kaikenkattavassa näyssä, jota hän ei voi ilmaista, koska hänellä ei selaista ole (130). Väite on tuplasti väärä. Tolstoilla ei ole kaikenkattavaa näkyä, vaan (perspektivismiin myötä) sisäisesti ristiriitainen kokonaisuus, jonka luonteva eksplikointimuoto on – kuten Steiner hienosti osoittaa – eepinen proosa. Tällaisen mitan tunnistaminen saattaa olla helpompaa suomalaisen kirjallisuuden piirissä, jossa Kiven *Seitsemän veljestä* on hyvä esimerkiksi kehityskertomuksesta, jonka opetus, juoni tai ratkaisu ei ole päähenkilöiden tai ”sankareiden” kohtaloissa tai näyissä. Niin *Sodasta ja rauhasta* kuin *Seitsemästä veljeksestäkin* otetaan jatkain olennaista pois, jos niiden filosofi-

sen ratkaisun katsotaan sisältyvän Kutuzovin kansanviisauteen tai Eeron visioon Suomenmaasta. Pikemminkin näiden teosten sisältämä ”elämänviisaus” on juuri koko kaareissa kaikki ne sattumallisine ja omituisine sivupolkuineen, kausaalisuuden rikkovine juonettomuuksineen, jotka sankareiden ratkaisuja selvemmin ”eksplikoivat” elämän kysymystä.

Berlin kuvaa Tolstoin ”omistautuneena elinikäiselle hävitystehtävälle” (136-137), jonka ”tappotoiminnan” uhriksi joutui jokainen siilimäisyys joista ei ollut vastusta hänen ”tuho-koneilleen, miinoilleen ja muurinmurtajilleen” (68). Toki tämä on yksi paljastava näkymä Tolstoihin, mutta sitenkin yksinkertaistus, joka pysyy liian dikotomisten ”vapaus-välttämättömyys” ja ”täällä-siellä” jakojen piirissä. Voi myös kysyä, miksi Berlin etsiytyy tällaisiin kielikuviin hahmotellessaan yhtä vaikutusvaltaisimmista väkivallattoman (ei-)vastarinnan ajattelijoina. Berlinin tulkinta historian näkymättömän käden ja ihmisryhmien vapauden vastakohtilla leikkaa Tolstoin teosta mielenkiintoisesti, mutta jättää siltäkin sen omalaatuisuuden koskettamatta, erityisesti juuri ”ratkaisun” osalta – ehkä Berlin aatehistorioitsijana onkin herkempi itse ongelmalle ja Tolstoin sitä koskevalle kritiikille. Tässä suhteessa Steinerin tapaverrata Tolstoin kerrontaa homeeriseen tyyliin on antoisampi kuin Berlinin kapeampi luenta. Sillä eikö Tolstoin historianfilosofian suurinta antia siltäkin saada olla vapauden ja välttämättömyyden samoin kuin täällä ja siellä (tai sisäisen ja ulkoisen) esittäminen pikemminkin jatkuvan sarjan portaittain muotoina kuin vastakaisina substansseina?

Juuri Tolstoin järkähtämätön tämänpuoleisuus saa Steinerin kallistumaan Dostojevskin puolelle. Koska Tolstoi on ”ihmiskunnan palvelija” sinä missä Dostojevski ”Jumalan palvelija” (Steiner 1996, 300), epäilee Steiner Tolstoita eräänlaisesta proto-totalitarismista. Hänen mukaansa Tolstoin tavoitteena on luoda ihanneyhteiskunta maan päälle; tavoite, joka väistämättä johtaa väkivaltaisiin käytäntöihin. Todisteekseen Steiner ottaa neuvostovaltan tavan suosia Tolstoita Dostojevskin kustannuksella. Dostojevskin nojautu-

minen Kristuksen hahmoon, jonka esittämättömyydessä ja tuonpuoleisessa arnessa on pelastus, on Steinerin mukaan poliittisesti avoimempaa kuin Tolstoin vaatimukset ”kirkaassa päivänvalossa” tapahtuvista elämäntavan muutoksista. Steinerin väite on hämmentävä, varsinkin koska tuonpuoleiseen pelastusoppiin ja siilimäiseen totuuteen luulisi kätkeytyvän suuremman totalitaristisen potentiaalin kuin ketun monipolvisuuteen ja antireduktionismiin. Steineria vastoin Berlin näkee Tolstoissa skeptisen realistin, joka suhtautuu erityisen vihamielisesti kaikkiin mystisiin konservatismeihin. Tämä ei tarkoita, että hän olisi suhtautunut suopeasti optimistisiin ja radikaaleihin uudistusoppeihin. Tolstoi näki niin mystisissä, optimistisissä kuin utooppisuudessaakin jotakin tuonpuoleista, sumutusta, jonka ainoa kokemuksellisenä vastapainoina – *contra* Berlin – toimii luontoon, fyysiseen työhön ja juurevaan talonpoikaisjärkeen sitoutunut viisaus. Kummallisesti niin Steiner kuin Berlinin hukkaavat lähes tyystin tolstoilaisen ajatuksen tähän maailmaan tyytymisestä, ja näkevät väkivaltaista utopian rakentelua (Steiner) tai ratkaisematonta dualismia (Berlin) siellä, missä Tolstoi tarjoaa tinkimätöntä ja lyhentämätöntä tämänpuoleisuutta. Ristiriidattoman siili-harmonian sijaan Tolstoi myöntävä ”ratkaisu” on paljon radikaalimpi: yksinkertainen tyytyminen vastaanpistävään ja todelliseen maailmaan.

Berlinin tutkielma on suomenkoksessaan saatettu kauniiseen ja huolella valmisteltuun asuun. Muutamat pienet paino- tai ladontavirheet saataneen pois tulevissa painoksissa, joita kirjalle soisi monia. Teokseen on liitetty Martti Anhan saatesanat, jotka koskevat lähinnä Berlinin henkilö- ja aatehistoriallista taustaa.

Tere Vadén

Kirjallisuus

Steiner, George. *Tolstoy or Dostoevsky. An Essay in the Old Criticism*. Yale University Press, New Haven 1996. (alkup. 1959).
Troyat, Henri. *Tolstoy*. Doubleday, New York 1967. (alkup. 1965)

Talossa ja puutarhassa

Gaston Bachelard, *Tilan poetiikka*. Suomentanut Tarja Roinila. Nemo, Helsinki 2003. 493 s.

Gaston Bachelardin nimeä saa turhaan etsiä useammastakin 1900-luvun filosofiaa esittelevästä yleistöuksesta. Ja silloinkin kun Bachelard mainitaan, hän jää auttamatta marginaaliin, vain lyhyen maininnan ansaitsevaksi vähäisemmäksi kynäilijäksi. Syykin on selvä. Mies joka ensin niittää kunniaa tuotteliaana epistemologina asettaa myöhäistuotannossaan runouden filosofisen alaviitepiipertelyn ja oppineen päpätyn edelle. Moinen veto ei voi saada jälkimmäiseen tyytyviltä skribenteiltä varauksetonta tunnustusta. Varoitus on siis paikallaan. Niiden, joiden mielestä selkeä filosofinen argumentaatio on hyvää elämää, ei kannata tätä kirjaa ryhtyä lehteilemään. Muuten voi käydä niin, että kaikkein perustavimmat uskomukset horjahtavat sijoiltaan, mitä kohtaloa ei toki kenelkään soisi.

Missä täälläolo luuraa?

Tilan poetiikka kysyy nimensä mukaisesti tilallisuutta, täälläolon olemista paikassa, ehkä jopa paikallaan. Bachelardin polku tähän kysymykseen kulkee runoa pitkin, erityisesti runokuvan pohdinnan kautta. Näin vältetään aihetta kuormittavan filosofianhistoriallisen käsittepyörittelyn läpikäynti ja päästään, ainakin näennäisesti, suoraan asiaan.

Luettuaan rypään runoutta Bachelard heittää vastauksen tai teesin kehiin. Täälläolo asuu kotona (eli talossa, ransk. *maison*, sekä talo että koti). Siis mitä?

Kotoisuus on kuitenkin vain lähökohta (vaikkakin samalla myös lopputus). Kodin eli talon, etten sanoisi talossa-olemisen tai kotoilun, pohdinnan ohessa keskeistä on *poettinen kuvittelu*, joka tapahtuu *uneksinnas-*

sa. Hivenen yksinkertaisesti Bachelard asettaa vastakkain sen mitä hän kutsuu objektiiviseksi tutkimukseksi ja poettisen kuvittelun. *Käsite* tarkoittaa hänelle tieteellistä tarkkuutta, systemaattisuutta ja kaikkea sitä inhaa eksaktiutta, jolle jokainen itseään kunnioittava intellektuelli nyrpistää nenäänsä. Sen sijaan Bachelard asettaa *kuvan* ja se mitä tavataan kutsua todellisuudeksi on hänelle lopultakin kuvan olemista. Todellisuus tapahtuu täälläololle kuvittelussa. Kuva ei ole kuva jostakin subjektin ulkopuolella olevasta todellisuudesta vaan todellisuus on kuvan kuvallistumista ts. todellisuuden todellistumista täälläolon olemisen ja kuvittelevan uneksinnan myötä.

Jotta tähän päästäisiin pitää filosofin nöyrytä ja myöntää, että runous on filosofian opettaja. Runokuvan ainutkertaisuuden ja hetkellisyyden myötä aukeaa mahdollisuus työstää todellisuus uudeksi. Ei siis vain niin, että runous pitää kielen notkeana ja norjana vaan runous on avain todellisuuteen, aina uusiin sisääntulokulmiin.

Olemisen koti

Mutta se talo. Melkoinen siivu teoksesta on talossa harhailua ja talossa uneksintaa. ”Eräänlainen kuvia puoleensa vetävä voima keskittää kuvat talon ympärille.” (74). Talo on sisätilan kotoisuutta, läheisyyttä ja turvaa. Lähellä on myös allekirjoittaneen mielessä tulkinta, että talossa-oleminen on poettisen kuvittelun mahdollisuusehto. Se on sekä jotain hyvin konkreettista että arkaainen peruskokemus, huone ja talo ovat ’psykologisia diagrammeja’, jotka mahdollistavat runoilijan kuvittelun, uneksinnan ja todellisuuden avaamisen. Summa summa- rum, talo on kaikkeus.

Tästä Bachelard jatkaa pohtimaan muita sisätalallisuuksia; kaappeja ja kirstuja, suojaisia nurkkia. Lopulta astutaan myös ulos tönöstä. Ulkoa puutarhasta ja etäisemmästä luonnosta löytyy pesiä ja simpukoita, nekin söpöjä & kotoisia uneksinnan soppeja. Loppua kohti vauhti kiihtyy, päästään sisä- ja ulkopuolen dialektiikkaan ja lopulta pyöreiden fenomenologiaan. Koko ajan kysytään tilaa ja uneksintaa, niiden muotoja ja niissä olemista. Ar-

gumentteja on turha etsiä, Bachelard heittelee teesejä ja perustelee ne runositaateilla.

Allekirjoittanutta tämä ei vaivaa, mutta kylläkin tietty anteeksipyyttävä sävy millä Bachelard koneistoaan väkällä pyörittää. Toistuvasti toistellaan kuinka nyt kyseessä oleva vyyhti on jotain aivan toista kuin ’objektiivisuus’ tai tieteellinen suuntautuminen. Reilusti ronskimpaa olisi ollut kysyä myös niin kutsutun objektiivisuuden ja tieteellisyyden olemisen tapaa kuvitteellisuutena ja tilaan kytkeytyvänä toimintana. Objektiivisuuden ohella Bachelardin entinen rakkaus psykoanalyysi saa toistuvasti kuulla, että se ei kykene siihen mitä kuvitteleva fenomenologimme tekee ja etenkin että sen ala on tyystin toinen. Psykoanalyysille jokainen kuva on kuva jostakin muusta, symboli, kun taas Bachelardin fenomenologia väittää ottavansa kuvat kuvina, sellaisenaan hetkellisyydessään ja ainutkertaisuudessaan.

Unohtuiko jotain?

Kuten tunnettua, vähintäänkin yhtä tärkeää kuin se mitä sanotaan on se, mitä jätetään sanomatta. Tässä opuksessa se on, tietysti, ajallisuus. Toki Bachelard sivuaa ajallisuutta siellä sun täällä, mutta tähtäyspiste on koko ajan ja tiukasti tilassa. Lyhyissä heitoissaan ajasta hän toistelee fenomenologien perusannennoitumista. Kuvallisuuden erittely on Bachelardille *tämänhetkistä* (vrt. Heideggerin *Augenblick*) joka tähyää *tulevaisuuden* mahdollisuushorisontteihin. *Mennyt* sen sijaan sivuutetaan muutamaa muistelukohtaa lukuun ottamatta. Kuten kaikki itsestään isosti varmat kirjoittajat, Bachelardkin on nimittäin sitä mieltä, että hän on ainutkertainen, ja koko edesmennyt ajattelun historia on tarpeetonta eikä varsinkaan vaikuta tähän nimenomaiseen tekstiin. Asioihin itseensä! Ja metsään mennään.

Hivenen ivallisesti voisi huomauttaa, että teoksen koko argumentaatio, jos sellaisesta voi puhua, perustuu kirjallisesta *traditiosta* napattuihin lainauksiin. Puhumattakaan siitä, että sanakarimme suuren *edeltäjän* Martin Heideggerin ajatukset kummittelevat koko ajan tekstissä vaikkei häntä nimeltä

mainitakaan. Arrogantissa uskossaan kykyynsä sivuuttaa mennyt, vaikutuksena, fenomenologi Bachelard toki vain toistaa koulukuntansa perusvirhettä, uskoa immeisen kykyyn irrottautua jo tapahtuneesta riippumattomaksi ja vain asioihin sinänsä keskittyväksi kokijaksi. Bachelardin kohdalla tämä tarkoittaa näkemystä, että kuva voitaisiin ottaa vastaan ja kokea sellaisenaan, ilman merkityksenannon ja kokemuksellisuuden välttämätöntä historiallista ehdollistumista. Ja tässä fenomenologia tunnetusti kohtaa analyttisen filosofian ja strukturalismin, joiden kyvyttömyys irtautua tässä-janynyt -analyysistä lienee ollut yksi ratkaisevimmistä syistä näiden ajattelun tyylien ajautumisessa umpikujaan.

Käännöksestä

Tilan poetiikan tapaisesta teosta ei kukaan tahansa käännä. Kääntämisen kannalta se lähenee jo painajaismaista tyyllisessä sekamelskuudessaan. Siksi onkin ollut onni, että työhön on ryhtynyt Tarja Roinila, joka tunnetaan kääntäjien raskassarjalaisena. Eikä vähiten siksi, että hän on kääntänyt muutakin kuin teoreettista tekstiä, etenkin runoja, joiden tunto ja kanssaeläminen on Tilan poetiikan suomentumisen välttämätön ehto.

Kääntäminen on valintaa. Esipuheessaan Roinila antaa erityistä huomiota päätökselleen kirjoittaa teokselle keskeinen termi *intimité* suomeksi useimmiten kotoisuudeksi. Tämä rohkeahko käännös on, ehkä mutta vain ehkä, perusteltua kirjan kokonaisuuden ja ns. teeman kannalta. Mutta reippaudessaan tämä valinta haiskahattaa myös käännöskennellä silloin tällöin esiinpulpahtavalta fennomanialta. Miten olisi ollut ihan vain *intiimisyys*?

Muuta huomautettavaa allekirjoittanut ei sitten löytänytkään, paitsi vähäpätöisyyksiä, kuten sivun 265 alaviitelipsahdus: Jamblique on suomeksi Jamblikhos.

Hyvä kirja, hyvä käännös.

Jarkko Tontti

Kuinka ymmärtää ymmärtäviä tieteitä?

Panu Raatikainen,
Ihmistieteet ja filosofia.
Gaudeamus, Helsinki 2004.
176 s.

Panu Raatikaisen kirja Ihmistieteiden filosofia onnistuu hyvin olemaan alkeistason tieteenfilosofian oppikirja. Ei ole yhtä selvää onnistuuko se olemaan mielenkiintoinen puheenvuoro ihmistieteiden parissa nousevista filosofisista kysymyksistä. Kirjan voisi ajatella toimivan hyvin opetuksen tukena yhteiskuntatieteiden opintojen alkuvaiheessa, ensimmäisen metodologiaan tai tieteenfilosofiaan pureutuvan kurssin yhteydessä. Sujuvasti ja selkeästi kirjoitettuna se on myös suositeltavaa luettavaa kaikille, jotka eivät ole varsinaisesti tekemisissä tieteenharjoittamisen kanssa, mutta seuraavat keskusteluja ihmisestä toisaalta yhteiskunnallisena, toisaalta luonnollisena olentona, ja yrittävät muodostaa omaa näkemystä näiden keskustelujen esiin nostamista asioista. Yleisluonteisuutensa vuoksi Raatikaisen teos ei kuitenkaan vie vielä kynnystä pidemmälle, kun lukija ehkä haluaisi päästä ainakin porstuaan.

Humanististen ja yhteiskunnallisten alojen liepeillä käydyt debatit käyvät usein poleemisiksi, jopa katkeriksi mitteloiksi, ja niitä luonnehtii toisten ohi puhuminen. Tämä ei ehkä ole yllättävää, koskevathan ne usein tieteenfilosofisten abstraktioiden sijasta oma-kuvaamme ajattelevina, tuntevina ja toimivina olentoina. Ihmistä tutkittaessa on vaikea välttää astumasta uskonnollisille, poliittisille tai tiedepoliittisille varpaille. Niinpä esimerkiksi Steven Pinker nostatti mahdollottoman kohun vuonna 2002 julkaistulla kirjallaan *The Blank Slate*. Tämä bestseller väitti suunnilleen kaiken tähänastisen yhteiskuntatieteen perustuvan ajatukselle ihmisestä ”tyhjänä tauluna”, johon ympäristö piirtää mitä piirtää.

Pinkerin mukaan tämä ajatus on väärin, ja luonnontieteitä lähempänä oleva tutkimus on nyt löytänyt ei-triviaalin ihmisluonnon. Näiden väitettyä ihmisluontoa koskevien löytöjen perusteella hän arvioi uusiksi käsityksemme niin politiikasta, sukupuolesta ja lastenhoidosta kuin taiteestakin. Kaikki tämä on tietenkin viihdyttävämpää kuin tieteenfilosofia, mutta rintamalinjojen eri puolilta esitettyjen väitteiden ja vastaväitteiden taustalta löytyy filosofisia käsityksiä tieteen ja todellisuuden luonteesta. Nämä filosofiset oletukset jäävät helposti epäselviksi tai implisiittisiksi; ammattifilosofien mielestä ne ovat yleensä naiiveja. Raatikaisen kirja tarjoaa päivitetyn johdannon ammattifilosofien ajatuksiin ja sen yhtenä päämääränä on epäilemättä selkeyttää ihmistieteissä ja tieteistä esitetyjä filosofisia kannanottoja.

Tieteenfilosofian perusoppimäärä

Raatikaisen teos jakaantuu kolmeen pääosaan. Ensimmäisessä käydään läpi tieteenfilosofiset koulukunnat, joiksi katsotaan klassinen ja looginen positivismi, relativismi ja konstruktivismi ja lopulta tieteellinen realismi. Toinen pääosa käsittelee tulkintaa ja ymmärtämistä. Tämä osa jakaantuu historialliseen esitykseen ja systemaattiseen tarkasteluun. Lyhyeksi jäävässä kolmannessa osassa kysytään tieteen arvovapauden perään. Yksityiskohtaiset tiedot siitä mitä kirja sisältää ja mitä siitä jää puuttumaan saa, kun käy kirjakaupassa vilkaisemassa sisällys- ja lähde-luetteloita. Nostan seuraavassa valikoidummin esiin muutamia teemoja.

Yhteiskuntatieteissä on usein tapana käyttää sanoja positivismi ja positivistisesti solvauksina. Raatikainen esittelee lyhyesti klassisen ja loogisen positivismin historiallisina ilmiöinä, ja kertoo sitten syitä miksi juuri kukaan filosofi ei ole tosiasiaa kannattanut niiden oppeja vuosikymmeniin. Ehkä olisi-kin hyvä, jos sivistyneessä keskustelussa luovuttaisiin positivismisyytöksistä samalla tavalla, kuin on luovuttu monista muista epäasiallisista tai loukkaavista puhetoista. Uudempi loogiseen positivismiin kohdistunut tutkimus on kuitenkin haastanut oppikirjojen kuvaa tästäkin liikkeestä, jo-

ten ehkä pian alkaa taas ilmestyä esiin tutkijoita, jotka ovat positivistieja ja ylöpeitä siitä. Tämä tutkimus on auttanut ymmärtämään liikkeen filosofista rikkautta, kuten esimerkiksi Carnapin filosofian kantilaisia ulottuvuuksia, ja tuonut esiin positivistien laajempia yhteiskunnallisia näkemyksiä ja kytkentöjä. Raatikaisen kirjassa onkin tavallaan pettymys, että positivistien käsittely oikeastaan tyytyy toistamaan uskollisesti kaikista johdantoteoksista tutun aineksen. Klassisella positivismilla puolestaan oli selkeä yhteys valistuksen kaksijakoiseen perintöön, joka korosti toisaalta ihmisen autonomisuutta, toisaalta Uuden Tieteen maailmankuvaa. Positivismin omaksuma tietoisuus ja osin ylimitoitettut antipositivistiset reaktiot tulisivat ymmärrettävämmiksi valistukseen sisältyvien ristiriitojen viitekehityksessä. Raatikaisen mielenkiinto on kuitenkin muualla, ja ihmistieteiden filosofiaa koskevat käsitykset jäävät suurelta osin liittämättä yhteiskuntafilosofisiin käsityksiin.

Tämä ei ole tieteenfilosofian oppikirjassa tavatonta. Erikoisemmalta tuntuu, että itse tieteenhistoria näyttelee varsin pientä roolia tarinassa. Tämä seikka tulee vastaan kohdissa, joissa Raatikainen käsittelee behaviorismia, materialismia ja reduktionismia. Jaksoissa käydään läpi joitakin filosofisia vasta-argumentteja äärikantoja vastaan, kuten Putnamin ajatuskoe superspartalaisista, mutta joitakin Chomskya koskevia huomioita lukuunottamatta, emme kuule mitään esimerkiksi kognitiivisesta vallankumouksesta psykologiassa ja kielitieteessä. Kirjan alussa lukijalle kerrotaan, että asioita tullaan käsittelemään uusimman filosofisen tietämyksen valossa. Kun Raatikainen ottaa itse kantaa ei-reduktiivisen materialismin ja ontologisesti ymmärretyn emergentismin puolesta, tuntuu uusin filosofinen tietämys tarkoittavan suunnilleen sellaista positiota, jota näkyvät suomalaisfilosofit kuten Ilkka Niiniluoto ja Sami Pihlström ovat kannattaneet. Useammassakin kohdassa lukijalle kerrotaan, että tietyt näkemykset ovat järjeviä, mutta varsinaisten argumenttien esittäminen jää suurimmaksi osaksi ammatillisempiin yhteyksiin.

Esimerkiksi tästä taipumuksesta käy reduktionismikritiikin yhteydessä esitelty emergentistinen ontologia.

Lukijalle ei juurikaan kerrota, kuinka kiistanalaisia kysymyksiä aiheeseen liittyy. Olisi kiinnostavaa lukea enemmän siitä, millä perusteella todellisuuden tasot asetetaan hierarkiseen järjestykseen, ja kuinka vältetään tasojen kausaalista vuorovaikutuksesta syntyvät ongelmat. Ovatko esimerkiksi psykologian tutkimat ilmiöt perustavammalla tasolla kuin sosiologian tutkimat ilmiöt, ja mitä tämä alempien ja ylempien tasojen metafora oikeastaan missäkin yhteydessä pitää sisällään? Ehkä psykologisen todellisuuden olemassaolo nähdään välttämättömäksi ehdoksi sosiaalisen todellisuuden olemassaololle. Vastaväite kuuluisi, että monet sosiaaliset eläimet jotka antavat vähän syytä olettaa mentaalista elämän läsnäoloa, tuntuvat rakentavan monimutkaisia yhteiskuntia ja kommunikaatiojärjestelmiä. Vastaväitteen voi määrittellä pois, sillä ei-inhimillisten eläinten tutkimustahan nimitetään sosiobiologiaksi, ei sosiologiaksi. Mutta jopa monet ihmiskognition tutkijat ajattelevat, että olimme sosiaalisia ensin, ajattelijoita vasta myöhemmin. Entä kuinka todellisuuden tasot indviduoidaan? Sijaitsevatko esimerkiksi sosiologia ja taloustiede samalla vai eri tasoilla? Viimeisimmän filosofisen tietämyksen valossa nämä ovat suuria kiistakysymyksiä. Kun Raatikainen kerran ottaa kantaa, hän voisi tarjota hieman enemmän argumentteja. Pалаan tähän kysymykseen vielä lyhyesti arvioni lopussa.

Analyttisesti suuntautuneiden filosofien keskuudessa relativismi nähdään usein sellaiseksi keskeiseksi ongelmaksi, jonka kumoamiseen käytetään paljon panoksia. Kuten Raatikainenkin tuo esiin, on usein epäselvää kuinka voimakkaita relativistisia kantoja kirjallisuudessa tosiasiaa esitetään, sillä eri vahvuisia teesejä ei voida erottaa toisistaan. Raatikainen tuo ansiokkaasti esiin syyt, miksi vahvat relativismin versiot ovat epäuskottavia, ja miksi totuuden ja tiedon käsitteiden omintakeisista uudelleenmäärittelyistä seuraavat väittämät ovat paljon latteampia kuin miltä alunperin näyttävät. Jos sana totuus määritelläänkin siksi mielipiteeksi, joka hyväksytään totena, se varmasti on suhteellinen, mutta tämä ei ole erityisen mielenkiintoinen totuus. Onko vahva

relativismi kuitenkaan sellainen ongelma miksi ajatuskokeisiin tottunut filosofinen kirjallisuus sen esittää, ja näyttelee relativismi kovin tärkeää roolia ihmistieteellisen tutkimuksen arjessa? Raatikaisen kanta näyttää olevan, että relativismi ei jää harmittomien ajatusleikkien tasolle, ja tästä hän tarjoaa esimerkiksi fundamentalisteja, jotka ovat ajaneet kreationismia koulujen opetukseen evoluutioteorian rinnalle siteeraamalla Paul Feyerabendin auktoriteettia. Esimerkki on sinänsä mielenkiintoinen, että usein relativististen tai jyrkästi konstruktionististen oppien suosio on ollut suurta akateemisen vasemmiston piirissä, sillä kaiken suhteellisuuden ja progressiivisen politiikan välillä on oltu näkevinään jonkinlainen yhteys. Mutta mikään ei tietenkään estä regressiivisen politiikan kannattajia käyttämästä samoja aseita.

Raatikainen puolustaa kriittistä tieteellistä realismia järjevimpanä kantana, ja onkin sitä esitellessään selkeästi vahvoilla. Puutun kuitenkin yhteen asiaan, joka liittyy osittain teoksen pyrkimykseen toimia oppikirjana joka ei oleta tieteenfilosofiaa esitetoja, toisaalta kohdeyleisöön. Tieteenfilosofia oppeja läpikäydessään Raatikainen kyllä tarjoaa jonkin verran valaisevia esimerkkejä, mutta ei yleensä sen syvemmin pohdi kuinka nämä liittyisivät erityisesti yhteiskunnallisen tai muun ihmistutkimuksen parissa esiintyviin kysymyksiin. Olisi varmasti liikaa vaadittu odottaa yksityiskohtaisia tapaustutkimuksia. Kuitenkin tämän päivän mielenkiintoisin tieteenfilosofia on siirtynyt täysin yleisfilosofiselta tasolta kohti mielenkiintoisten tapausten erityispiirteiden tarkastelua. Raatikaisen yleinen realismin puolustus ei juuri vetoa tapauksiin tai kiistoihin, jotka olisivat ihmistutkimuksen harastajille tai opiskelijoille tuttuja. Sen sijaan sellaiset argumentit kuin pessimistinen meta-induktio ja ihmeargumentti juostaan nopeasti läpi. Ne pikemminkin mainitaan kuin kuvaillaan tarpeeksi yksityiskohtaisesti, jotta relevanttia kirjallisuutta tuntematon lukija pystyisi itse arvioimaan niitä. Tällaisina hetkinä kirja muistuttaa hieman liikaa yliopiston perusopinnoista tuttuja kalvosulkeita, eikä anna riittäviä eväitä yksin liikkeellä olevalle lukijalle.

Ymmärtäminen, tulkinta ja arvot

Kirjan mielenkiintoisin osio on ymmärtävän ihmistieteen arviointiin keskittyvä jakso. Ihmistieteiden tarkoitukseksi ja menetelmäksi esitetään usein toimijan tai yhteisön ymmärtämistä tämän omasta näkökulmasta, ikäänkuin tutkimuskohteen subjektiivisen maailman jakamista. Toisaalta ihmistieteiden ja luonnontieteiden olemuksellista eroa on pyritty perustelemaan ymmärtämisen vaatimukseen vetoamalla. Raatikainen käy läpi eri merkityksiä joita ymmärtämisen, tulkinnan ja merkityksen käsitteillä on, sekä tarkastelee niitä tunnusmerkkejä joiden on katsottu erottavan luonnontieteet ihmistutkimuksesta. Raatikaisen käsittelyssä kuva luonnontieteistä ei olekaan olemuksellisesti erilainen kuin kuva ihmistieteistä. Hän näyttää, kuinka ymmärtävää otetta puolustavat argumentit usein lipsuvat yhdestä merkityksestä toiseen, niin että maltillisempaa kantaa tukevan argumentin kuvitellaankin tukevan radikaalimpaa johtopäätöstä. Tällaisissa yhteyksissä analyyttiseen tieteenfilosofiaan kuuluva täsmällisyys onkin valttia. Koko kirjan keskeiseksi opetuksiksi voisi ajatella, että metodologiset, epistemologiset ja ontologiset kannanotot tulee esittää ja perustella tarpeeksi selkeästi, jotta niiden pohjalta voi käydä mielekästä keskustelua. Niinpä Raatikainen arvostelee mm. jyrkkää ymmärtävää metodologiaa historiantutkimuksessa. Sen sietämätön rajoittavuus käy hyvin selväksi esimerkkien kautta. Tulkintaa koskevassa osiossa Raatikainen hylkää suopeuden periaatteen selitettävyyden periaatteen hyväksi, esittäen samalla osuvaa kritiikkiä Donald Davidsonin vaikutusvaltaisia ajatuksia kohtaan. Tieteen arvojen erittely on myös hyödyllinen, ja odotetusti meille tarjotaan perustutkimuksen objektiivisuuden ja arvovapauden mahdollisuuden puolustus.

Lopuksi

Kun ihmistutkimus on kiistojen kohteena, kyseessä ovat usein vakiintuneiden tieteiden välisten rajojen ylittämiset. Esimerkiksi psykologia tutkii ihmistä, mutta seisoo jo nykyään toi-

sella jalallaan luonnontieteen puolella. Myös moraalisisissa ja yhteiskunnallisissa kysymyksissä luonto, ihminen luonnonoliona ja ihminen kulttuurioliona kietoutuvat monimutkaisilla tavoilla yhteen. Siksi Raatikaisen sinänsä asiantuntevassa ja hyvin kirjoitetussa kirjassa jää hieman harmittamaan, että rajanvetokysymykset tunnutaan ratkaisevan hieman nopealla ontologisella väitteellä, jonka mukaan ihmis- ja luonnontieteet tutkivat todellisuuden ”eri puolia ja kerroksia” (41). Tämä ei sano oikeastaan mitään. Joku voi lukea sen niin, että kaikilla akateemisilla lokeroilla on oma todellisuuden kerroksensa josta huolehtia. Mielenkiintoisimmat ja intohimoja eniten herättävät kysymykset kuitenkin nousevat esiin kun eri alojen tutkijat törmäävät siihen faktaan, että pelkkä oman alan sisällä syntyneiden teorioiden ja käsitteiden soveltaminen ei riitä, vaan että myös muilla tieteenaloilla tapahtunut kehitys vaatii huomiota. Raatikainen tarjoaa tästä itse hyviä esimerkkejä viitatessaan esimerkiksi sääolosuhteiden merkitykseen historiallisten tapahtumien ymmärtämisessä.

Matti Järvinen

Suuria ja vähän pienempiä kertomuksia tekniikasta

Timo Airaksinen, *Tekniikan suuret kertomukset. Filosofinen raportti*. Otava, Helsinki 2003, 399 s.

Tekniikan filosofia on ollut viime aikoina kasvavan mielenkiinnon kohteena meillä ja maailmalla. Vaikka tekniikan filosofiasta on kirjoitettu loppujen lopuksi varsin vähän, on sitä maailmalla harrastettu hiukan laajemmassa mitassa jo ainakin viimeiset kaksikymmentä vuotta. Meillä Suomessa kiinnostus aiheeseen on vasta heräämässä. Suomessa filosofit ovat keskittyneet tieteen tutkimukseen, tekniikan tarkastelu on jäänyt lähinnä historioitsijoiden ja sosiologien tehtäväksi. Tekniikan filosofian tutkimus onkin jäänyt joidenkin harvojen tieteen filosofien ”vapaa-ajan” harrastukseksi. Oireellista onkin, että Suomessa ei ole valmistunut yhtään väitöskirjatutkimusta aiheesta.

Syynä vähäiseen kiinnostukseen tekniikan filosofiaa kohtaan lienee yhtäältä tekniikan filosofian kentän epämääräisyys ja ennen kaikkea se, että meillä on ollut vallalla käsitys tekniikasta sovellettuna tieteenä. Toisin sanoen moderni tekniikka on usein ymmärretty osaksi tieteen filosofiaa, tekniikan filosofialla ei ole ajateltu olevan merkittävää itsenäistä roolia filosofian kentässä. Vaikka ajatus tekniikan filosofian alueen epämääräisyydestä onkin varmasti osin totta, on tämä käsitys nähdäkseni kuitenkin ainakin osin harhaanjohtava ja vääristynyt. Myös tekniikan ymmärtäminen yksioikaisesti sovelletuksi tieteen eli luonnontieteen soveltamiseksi teknisiin kysymyksiin on vähintäänkin ongelmallinen. Näistä syistä tekniikan filosofia kaipaakin lähempää tarkastelua.

Perinteinen johdatus

Onneksi Timo Airaksinen on -nyt tarttunut aiheeseen laajassa tutkimuksessaan, joka on tervetullut suomenkielinen johdatus tekniikan filosofiaan. Airaksisen tutkimus *Tekniikan suuret kertomukset* on lähes neljäsataa sivuisena järkäle, joka käsittelee varsin kattavasti perinteiseen tekniikan filosofiaan liittyviä kysymyksiä. Tutkimuksen rakenne vaikuttaa huolellisesti suunnitellulta ja toteutetulta kokonaisuudelta. Airaksinen on käyttänyt paljon aikaa ja nähnyt vaivaa työhönsä, joka tulee parhaiten ilmi sisällön monipuolisuudessa. Hän lähestyy aihettaan asiantuntevasti ja monipuolisesti tukeutumalla tekniikan historian, sosiologian ja filosofian asiantuntijoiden kirjoituksiin, sortumatta kuitenkaan muiden ajattelijoiden näkemysten pikkutarkkaan esittelyyn tai analyysiin. Vaikka tutkimus keskittyy esittelemään tekniikan filosofian keskeisiä teemoja Airaksinen ei suinkaan tyydy pelkästään tähän, hän ottaa itse reippaasti kantaa moniin tärkeisiin kysymyksiin.

Airaksisen tapa käsitellä aihetta on intuitiivinen ja erilaisia teemoja yhdistelevä. Tutkimuksen kantavana ajatuksena on lähestyä tekniikan filosofiaa suurten kertomusten kautta, joiden tarkoituksena on yhdistää monia hyvin erilaisia teemoja. Suurilla kertomuksilla Airaksinen viittaa joihinkin tekniikan filosofian peruskysymyksiin, kuten esimerkiksi modernin maailman tekno-optimistiseen käsitykseen tekniikan siunauksellisesta luonteesta ja sen oletetusta voittokulusta sekä sen vastapooliksi asetuvasta postmodernista teknopessimismistä. Muita tekniikan suuria kertomuksia ovat tekniikan determinismi, tekniikan imperatiivi sekä tekniikan autonomia. Näitä teemoja aukikehimällä Airaksinen päätyy moniin mielenkiintoisiin pohdintoihin esimerkiksi ihmisen vapaan tahdon ongelmasta, luonnollisen ja keinotekoisien välisestä erosta ja arvojen roolista tekniikassa, ainoastaan joitakin teemoja mainitakseni. Tutkimus ei temaattisesti sisälläkään mitään yllättävää, monet Airaksisen käsittelemät teemat ovat tuttuja vähänkin tekniikan filosofiaan perehtyneelle. Esimerkiksi tieteen ja tekniikan välinen suh-

de, sodankäynnin merkitys tekniikan kehitykselle tai tekniikan utopiat ovat teemoja, joita on käsitelty yksityiskohdaisemmin monissa kansainvälisissä tutkimuksissa. Tämä ei luonnollisestikaan millään tavalla vähennä Airaksisen työn arvoa ja kiinnostavuutta.

Airaksisen tutkimuksen ansiot ovat siinä, että hän on erittäin hyvin perehtynyt aiheeseensa ja onnistuu kirjoittamaan siitä elävästi, välillä suorastaan viihdyttävästi. *Tekniikan suuret kertomukset* onkin varsin kaukana kivaakkaasta akateemisesta tutkimuksesta. Vaikka Airaksinen lähestyy aihettaan filosofian luonteesta johtuen välillä hyvinkin teoreettisesti, on hänen otteensa kuitenkin kauttaaltaan hyvin käytännöllinen ja elämänläheinen. Mielestäni kirjan ehdottomasti parasta antia onkin Airaksisen tapa sitoa tekniikan filosofian teemat ympäröivään yhteiskuntaan ja ihmisten arkielämään. Hän käsittelee mielenkiintoisella tavalla esimerkiksi demokratian ja talouselämän suhdetta tekniikkaan, kyseenalaistaen naivin näkemyksen tekniikasta puhtaana yhteiskunnan kehitystä edistävänä välineenä. Hän myös ryydittää esitystään monilla arkipäivän elämään liittyvillä esimerkeillä ja tarinoilla, jotka tuovat vaikeatkin teoreettiset kysymykset helpommin ymmärrettäviksi. Samalla hän johdattelee lukijaansa ikään kuin varkain myös laajemmin filosofian peruskysymysten äärelle. Kirjaan tutustuminen ei välttämättä edellytäkään aikaisempaa perehtyneisyyttä filosofiaan, voin hyvin kuvitella Airaksisen tutkimuksen avautuvan kohtuullisella työllä vaikkapa filosofiaa tunte mattomalle insinöörille. Kirja sopiikin mielestäni vaikka se myös varmasti kiinnostaa myös tekniikan filosofiassa hiukan pidemmälle ehtineitä.

Polveilevat polut

Ongelmalliseksi Airaksisen tutkimuksessa osoittautuu sen intuitiivinen luonne. Vaikka kirjan yleinen rakenne on huolellisesti mietitty ja toteutettu, tekstin seuraaminen on välillä hankalaa johtuen eri suuntiin polveilevasta ajatuksenkulusta. Kirja on mielestäni liian pitkä Airaksisen sotkeutuessa välillä turhaan jaaritteluun ja kommenttien esittelyyn, joilla ei aina kovinkaan

paljon ole tekemistä itse aiheen kanssa. Kirjan sisällön olisikin voinut mielestäni hyvin tiivistää vaikkapa kolmeen sataan sivuun kokonaisuuden siitä mitenkään kärsimättä. Päinvastoin lopputulos olisi luultavasti ollut jätävämpi ja lukijaystävällisempi. Jossakin määrin häiritsevää on myös Airaksisen tapa ottaa kantaa sen kummempin kantaansa perustelematta. Näistä häiritsevistä tekijöistä huolimatta Airaksinen on onnistunut erinomaisesti esittelemään tekniikan filosofiaa tavalla, joka ei jätä lukijaansa kylmäksi. Toivoa sopiikin, että *Tekniikan suuret kertomukset* on herättelemässä meilläkin laajempaa keskustelua tekniikan filosofian luonteesta ja roolista.

Jussi Naukkarinen

Vallatonta geeni-etiikkaa

Veikko Launis,
Geeniteknologia, arvot ja vastuu. Gaudeamus, Helsinki
2003. 159 s.

Kloonaaminen niin sanottua geeniterapiaa varten on ollut laillisesti hyväksyttyä Iso-Britanniassa jo vuodesta 2001, mutta vasta tämän vuoden elokuussa maassa hyväksyttiin ensimmäinen ihmisalkioiden kloonaamiseen pyrkivä tutkimusprojekti. Projektin tarkoituksena ei ole kloonata ihmisyksilöä vaan luoda lääketieteellisiin tutkimuksiin ja myöhemmin hoitoon käytettäviä kantasoluja. Raaka-aineenä käytetään hedelmällisyshoidoista yli jääneitä munasoluja, joihin siirretään tavallisen solun perimä. Teknisesti ottaen soluja ei siis hedelmöitetä, vaan ne saadaan jakautumaan keinotekoisesti. Tästä huolimatta, ja ymmärrettävästi, on tuore päätös kiihdyttänyt keskustelua geeniteknologiasta ja sen mahdollisista ongelmista. Kloonaamisen lisäksi esimerkiksi ruoantuotantoon tarkoitettujen kasvien perimän

muuntelu on ollut esillä jo vuosia.

Kiistanalaisella kentällä

Koko aihe on tulenarka, ja siitä on väännetty kättä jokaisella mahdollisella foorumilla vuosikymmenten ajan, vaikka keskustelu onkin viime vuosina kiihtynyt. Suomessakin on ehtinyt ilmestyä joitain aihetta käsitteleviä teoksia, ja kiistat ovat näkyneet myös niiden saamista arvosteluissa tai niiden herättämistä keskusteluissa. Niissä äidytään helposti käyttämään kovaa kieltä, jonka taustalla on periaatteellinen erimielisyys. Usein se estää kunollista lukemista.

Geenitekniologian kysymyksiä viime vuosina laajasti käsitellyt Veikko Launis on koonnut yhteen pohdintojaan teokseen ”Geenitekniologia, arvot ja vastuu”. Olen monista kysymyksistä kirjoittajan kanssa eri mieltä, etenkin mitä tulee geenitekniologiaa käsittelevän filosofian luonteeseen. Tästä huolimatta teos oli kiintoisa ja hyödyllinen lukukokemus.

Launoksen tarkoituksena on antaa käsitteellisiä ja filosofisia välineitä tämän hetken geenitekniologiakeskustelun ymmärtämiseen ja edistämiseen. Perusajatus on, että eettisesti merkitykselliset ongelmat ratkeavat viime kädessä sosiaalisissa neuvotteluissa (kamppailuista Launis ei puhu), eikä tätä voida ohittaa. Kirjoittaja ei siis pyri luomaan ulkopuolisen tarkkailijan kokonaisselitystä, rationaalisesti argumentoitua lopullista vastausta. Hän korostaa kuitenkin, että mielekäs keskustelu on mahdollista vain, jos argumentit ovat selkeitä ja keskeisistä käsitteistä voidaan saavuttaa yhteisymmärrys.

Tämä on periaatteessa hyödyllinen pyrkimys, etenkin kun nykyisessä ”geenikeskustelussa” törmätään aitojen erimielisyyksien lisäksi jatkuvasti ohi puhumiseen ja väärinymmärrykseen. Launis antaakin selkeitä ja ymmärrettäviä esityksiä monista käytännön kysymyksistä: esimerkiksi käsitellessään geneettistä syrjintää hän muistuttaa, että sekä geneettiseen vaihteluun että sen havaitsemiseen liittyy eräänlainen ”kollektiivinen vastuu”, joka avaa kysymyksen uudella tavalla. Samoin vanhemmuuden idean käsitteellinen

purku on välttämätöntä, jotta siihen liittyviä geenitekniologian kiistoja voidaan käsitellä mielekkäästi. Ongelmana teoksessa on tietty rajoittuneisuus. Launis pyrkii antamaan yleiskuvaa ”geenietiikan” kentästä, mutta hän rajaa aiheensa ja niiden käsittelevät näin, että monet keskeiset teemat jäävät puuttumaan. Palaan näihin teemoihin tuonnempana.

Teos on myös hieman hajanainen, sillä se on ilmeisen pikaisesti yhteen koostettu kokoelma pitkällä aikavälillä kirjoitetuista teksteistä. Joukkoon on esimerkiksi jäänyt osuuksia, jotka eivät tunnu kovin relevanteilta, kuten sijaissynnytyksen yleinen käsitteily. Hajanaisuuden ymmärtäisi esseekoelmassa, mutta monografialta olisi toivonut yhtenäisempää otetta, etenkin kun Launis esittää teosta oppikirjakäyttöön. Rajallisuudesta ja hajanaisuudesta huolimatta lukija saa melko hyvän yleiskuvan tietyistä geenitekniologiaan liittyvistä teemoista. Erityisen hyödyllistä on toisistaan eroavien geenitekniologian muotojen kuten hoitoon tarkoitettujen geeniterapian ja perinnöllisyshoitojen sekä niihin liittyvien ongelmien välisten erojen kuvailu.

Etiikkaa vailla valtaulottuvuutta?

Launis asemoi itsensä lujasti nykyiseen etiikan tutkimuksen maaperään, ja kielenkäyttö on sen mukaista. Totumattomalle lukijalle se voi aiheuttaa torjuntareaktioita, jos aitojen erimielisyyksien sijaan jumiutuu puhettavan aiheuttamiin väärinymmärryksiin. Hätäinen lukija voi lukea, että Launoksen mukaan syrjintä, jopa rotusyrjintä, ei ole ongelma, vaikka tämä itse asiassa pyrkii syrjintään liittyvän käsitteistön selkeyttämiseen. Tosin olisin itsekin toivonut selkeämpää esitystä ”oikeutetusta syrjinnästä”, joka jää nyt hieman pinnalliseksi. Väliin näyttää siltä, että Launoksen edustama etiikka jää tarkastelemaan olemassa olevia (jopa luonnollistuvia) yhteiskunnallisia käytäntöjä ja instituutioita ulkopuolisen erotuomarin tavoin. Eettiset ongelmat liittyvät niiden annetun toimintalogiikan sovelluksiin, eikä niiden nykyinen muoto tai toimintalogiikka sinänsä vaadi oikeutusta (ts. se ei

ole eettinen ongelma). Paras esimerkki tästä lienee tapa käsitellä vakuutusjärjestelmää solidaarisuutta lisäävänä käytäntönä – erittelemättä lainkaan sen erilaisia yhteiskunnallisen toteutumisen muotoja.

Näin äärimmäinen tulkinta ei tee teokselle kuitenkaan täyttä oikeutta, sillä esimerkiksi syrjintää käsitellessään Launis korostaa tarkasteltavien ongelmien yhteiskunnallisen viitekehyksen ymmärtämistä. Syrjinnän yleisluontoinen pohdinta ei ole mielekäs, sillä se on lopulta yleisnimike kirjavalle ilmiöiden joukolle. Yhteiskunnallinen viitekehys jää silti konsensushenkiseksi. Launis käsittelee geenietiikan kysymyksiä ”meidän” näkökulmaltamme – kohteena on tämän yhteiskunnan moraalinen yhteisö, joka tekee neuvotteluprosessien kautta moraalisia sitoumuksia ja pohtii niiden seurauksia yhdessä. Esimerkiksi geenitekniologiaan liittyvää tietämystä ja osaamista tuottava tiedeyhteisö jää kovin etäiseksi ja ideaaliseksi, ellei oteta huomioon joitain ”mätiä omenoita”, jotka rikkovat vakiintuneita käytäntöjä. Tieteen yhteiskunnallisia kytköksiä tai ylipäänsä valtakysymyksiä ei juuri pohdita. Yhteiskunnallisten kamppailujen ulottuvuus jää puuttumaan, mikä on tämänkaltaisen tarkastelun suurin ongelma.

Kaltevilla pinnoilla

Launoksen valistuspyrkimyksen ytimessä on geenitekniologiasta käytävään keskusteluun liittyvien myyttien purkaminen. Hän käyttää paljon tilaa teknologisen determinismin ja siihen liittyvän ”kaltevan pinnan argumentin” käsitteilyyn. Hän kuvailee argumentin näkemykseksi, jossa geenitekniologia totalisoidaan yhtenäiseksi möykyksi, joka etenee omalakisella voimalla. Yksinkertaistetun teknologisen determinismin kritisoiminen on toki mielekäs, sillä näkemys sulkeistaa teknologian yhteiskunnallisen toteutumisen tavat. Launoksen kuva on kuitenkin liian ruusuinen – ikään kuin teknologinen kehitys olisi näistä ”kansalaisyhteiskunnan”, siis hienostuneesti neuvottelevan moraalisen yhteisön, kontrollissa. Hän ohittaa pitkälti sen, miten teknologiat voivat muo-

dostua osaksi yhteiskunnallisia insti-
tuutioita, jotka eivät ole julkisessa hal-
linnassa. Tässä ei ole kyse teknologian
demonisoinnista vaan erilaisesta yh-
teiskunnallisesta näkemyksestä.

Esimerkiksi tiettyjen geneettisesti
muunneltujen viljelylajikkeiden yhtey-
dessä on osoitettu monenlaisia ”kalte-
via pintoja” kuten viljelijöiden sitomi-
nen tuotteeseen joko teknisillä ratkai-
suilla tai omistussuhteilla. Tiettyjen
yritysten pyrkimykset hallita sekä la-
jikkeiden että niihin liitettyjen käyt-
tökemikaalien tuotanto, jopa myyn-
tialueen vesivarat, liittyy geneettisesti
muunneltujen kasvien ongelmat pal-
jon monimutkaisempaan ongelma-
vyyhteen kuin Launis suostuu käsitte-
lemään. Hänen geenietiikkansa keskit-
tyy kysymyksiin muunneltavan olion
olemuksesta ja moraalista merkityk-
sellisyydestä, ei olion yhteiskunnallis-
ista suhteista.

Ylipäänsä teknologioiden yhteis-
kunnallista roolia pohdittaessa ei voi-
da pitäytyä ideaalisen demokraattisessa
kuvassa. Jos teknologian käyttöönoton
aiheuttamat ”kustannukset” kohdistu-
vat muualle kuin itseän tai omaan vai-
kutus- ja vastuupiiriin, ei niistä välttä-
mättä välitetä. Eivätkä ne välttämättä
nouse yhteiskunnalliseksi kiistakysy-
myksiksi tai huomion kohteiksi lain-
kaan. Hyödyt eivät nekään jakaudu
siististi. Tämä on globaalin oikeu-
denmukaisuuden kannalta vähintään
yhtä tärkeä asia kuin Launiksella esille
nostamat uusien lajikkeiden antamat
mahdollisuudet nälkäisille.

Teknologian politiikka

Yleistyvät teknologiat voivat myös pel-
källä läsnäolollaan – toisin sanoen esi-
neistyessään teknisiksi järjestelmiksi
– omata eräänlaista inertiaa, joka vai-
keuttaa niistä käytävää yhteiskunnal-
lista keskustelua (sulkemalla käytän-
nössä tiettyjä kehitysmahdollisuuksia).
Suuret liikenne- tai energiantuotanto-
järjestelmät ovat tästä hyvä esimerkki,
eivätkä itseään monistavat geneettises-
ti muunnellut lajikkeet ole sen huo-
nompia.

Yksi geeniteknologian yhteiskun-
nallisiin muotoihin liittyvä tärkeä ky-
symys ovat siihen liittyvät omistus- ja
valtarakenteet. Esimerkiksi kiista nk.

biopiratismista on ehkä tärkeimpiä tä-
män hetken geeniteknologiaan liitty-
viä kysymyksiä. Elävien organismien
perimän (ja siihen liittyvien tekniikoi-
den) patentoiminen ja jopa intellektu-
aaliseksi omaisuudeksi muuttaminen
tulee teoksessa esiin lähinnä periaat-
teellisenä olion arvoa ja itsemääräämis-
tä koskevana kysymyksenä. Mutta vii-
me vuosilta löytyy lukuisia esimerkke-
jä, jossa traditionaalisia viljelylajikkeita
on ”luonnollistettu”. Niiden taustalta
löytyvä sukupolvia kestänyt jalostus-
työ, jokaiseen siemeneen esineistynyt
yhteisöllinen tieto, on unohdettu ja
ne on luettu osaksi haltuun otettavaa
luontoa.

Launis korostaa, että teknologisen
determinismin sijaan on kyettävä em-
piirisesti osoittamaan väistämättömiä
tai todennäköisiä tapahtumakulkuja,
että geeniteknologian ongelmia voi-
daan käsittää mielekkäästi. Hän kes-
kittyy ennen kaikkea terveydenhoi-
toon ja lisääntymiseen liittyviin kysy-
myksiin, joissa hänen tekemänsä rajau-
kset toimivat edes jotenkuten. Mut-
ta periaatekeskustelu rotuhygieniasta
ei ole loppujen lopuksi lainkaan niin
hankala kysymys kuin geenimuunnel-
tujen viljelylajikkeiden tai lääkekasvi-
en hyväksikäyttöön liittyvät ongelmat
– tai ympäristöongelmat, jotka Launis
jättää lähes kokonaan sivuun. Ne ei-
vät itse asiassa edes sovi hänen käyt-
tämäänsä eettisen ongelman määri-
telmään.

Teknologisen determinismin kritii-
kissä on silti tärkeitä huomioita, kuten
moniin kriittisiin näkemyksiin liittyvä
tuhon ennustamisen taipumus, joka
estää kunnollista ymmärrystä. Tämä
asiahan on keskeinen esimerkiksi ylei-
sen ympäristökeskustelunkin kannalta,
ja sillä on merkitystä myös poliittisten
liikkeiden toimijoille: millaisena näh-
dään tehokkaan mobilisoinnin ja vää-
rän ymmärryksen välinen suhde? On-
ko tehokas valehtelu järkevää?

Luonnollista vai luonnotonta?

Toinen myytti, jonka kimppuun Lau-
nis käy, on geeniteknologiakeskuste-
lussa käytettävä luonnollisuuden ja
luonnottomuuden retoriikka. Hän
on eittämättä oikeassa siinä, että kes-
kustelu teknologian oikeutuksesta sen

luonnollisuuden tai luonnottomuu-
den perusteella menee pahasti met-
sään. Tämä osuus jää kuitenkin mel-
ko ohueksi, mikäli on sääli. Launis kä-
sittelee lähinnä sitä, miten ongelmal-
lista on kutsua jotain tiettyä teknolo-
giaa tai sen tuotosta ”luonnottomaksi”
tai mitä ongelmia liittyy ajatukseen
”luonnon/elämän pyhyydestä”. Kuten
edellä, häntä kiinnostaa pohjimmit-
taan vahvoille ontologisille rajanve-
doille perustuvien näkemysten purka-
minen. Samalta yleiseltä pohjalta hän
kritisoi geneettistä determinismia ko-
rostantavia näkemyksiä.

Luonnollisen ja luonnottoman vä-
listen erotteluiden hankaluus ylipäättä
jää Launiksella vähälle huomiolle, vain
pariin viitteenomaiseen huomioon.
Hän käsittelee ohimennen geneettisen
perimän (sisäisen ”luonnon”) ja ympä-
ristön välisen erottelun hankaluut-
ta. Tämä kysymys on kuitenkin hyvin
oleellinen, sillä se liittyy monien gene-
tiikkaan ja sen sovelluksiin liittyvien
tieteellisten näkemysten uskottavuus-
teen. Perimän ja ilmitulevien ominai-
suuksien välinen suhde on paljon han-
kalampi kuin Launis antaa ymmärtää,
ja joissain ajatusleikeissä hän jopa ot-
taa oletuksen geenistön ja ominaisuu-
den suhteesta melko lailla annettuna.
Mutta mitä mieltä on uusintaa yksin-
kertaistettuja näkemyksiä valistukselli-
seksi tarkoitettussa tekstissä?

Edellä mainittu yhteisöllisten ar-
tefaktien luonnollistaminen on vain
yksi esimerkki siitä, kuinka syvälle
luonnon ja luonnottomuuden sekä
luonnon ja kulttuurisuuden teemat
ulottuvat geenikeskustelussa. Toinen
esimerkki on Launiksella sivuama ympä-
ristöetiikka, jossa aiemmin vallin-
nutta biosentrismi-antroposentrismi –
asetelmaa on kyseenalaistettu vahvas-
ti. Hyvin monet konkreettiset ilmiöt
ovat osoittaneet sen, miten luonnon
ja kulttuurin välisen rajanvetojen te-
keminen tai jonkin luonnoksi nimeä-
minen on ongelmallista, paitsi hyvin
tarkkaan rajatuissa tapauksissa.

Identifioinnin ongelma

Lopuksi nostan esiin vielä yhden tär-
keän puutteen. Koska Launis keskit-
tyy ensisijaisesti ihmisten hoitoa ja li-
säntymistä koskevaan geeniteknolo-

giaan, hänen olisi olettanut nostavan esiin siihen liittyvän *identifikaatio-ongelman*, joka jakaantuu kahteen osaan. Miten identifoida lukuisa joukko erilaisia ilmiöitä saman nimittäjän alle, esittää väite niiden olennaisesta samuudesta? Ja millä perusteella voidaan esittää oletus tämän konstruoidun ilmiön taustalla olevasta yhteisestä syystä? Ongelma on tärkeä etenkin läpinäkyvän yhteiskunnallisesti määriteltujen ilmiöiden kuten rikollisuus, mielenterveyden häiriöt, aggressiivisuus tai väkivaltaisuus kohdalla. Launis käsittelee näiden ilmiöiden geeniteknologisiin säätely-yrityksiin liittyviä eettisiä ongelmia, mutta hän ei sanallakaan viittaa identifioinnin ongelmaan – vaikka ominaisuuksien identifiointi on käsitteellisesti välttämätön syy-seuraus –suhteiden tutkimisen kannalta. Ongelmaa ei ole mielekäästä sulkea eettisten tarkastelujen ulkopuolelle: puhe ei tapahdu tyhjiössä, ja pohjimmiltaan ongelmallisten ajatusleikkien kyseenalaistamaton käyttö on itse vahvistamassa myyttejä.

Ville Lähde

Kuolevien yhteisö

Maurice Blanchot,
Tunnustamaton yhteisö.
Suomentaneet Janne Kurki ja Panu Minkkinen. Loki-kirjat, Helsinki, 2004. 89 s.

Maurice Blanchot ja kysymys yhteisön mahdollisuudesta

Maurice Blanchot (1907-2003), ranskalainen kirjailija ja filosofi, osallistui vuonna 1983 ilmestyneellä teoksellaan *Tunnustamaton yhteisö* (La communauté inavouable) Ranskassa ajankohtaiseen keskusteluun yhteisön ja yhteisöllisyyden mahdollisuuksista. Blanchot'n mukaan olennaisinta ei ole kysyä tietyn yhteisön mahdollisuusehtoja ("miten kommunismi oli mahdollista?") vaan pikemminkin, millä ehdoin uskallamme enää toivoa minkään

yhteisön toteutumista: eivätkö toisen maailmansodan tapahtumat ja kommunismin romahtamisen viimeistään osoittaneet yhteisöön pyrkimisen mieltömyyden, sen perimmäisen vaarallisuuden? Millä oikeudella edes uskallamme toivoa minkään yhteisön toteutumista? Eikö yhteisössä piilevä tuhon mahdollisuus saa meidät kavahtamaan mitä tahansa yhteisöä? Eikö jo sanoissa "kommuuni" ja "kommunismi" ole tympeä kaiku?

Kysymys yhteisön mahdollisuudesta on kuitenkin filosofisista kysymyksistä kenties kaikkein painavin: vailla yhteisöä jäämme myös vailla etiikkaa, hyvää ja pahaa, oikeaa ja väärää. Filosofiallakin on merkitystä ainoastaan yhteisössä. Yhteisö on yhtäaika poliittinen utopia ja eettinen velvollisuutemme.

Blanchot'lle keskeisin yhteisöä koskeva kysymys on seuraava: onko yhteisöä mahdollista määritellä ilman jonkinasteista negatiota, väkivaltaa – eivätkö kaikki yhteisöt, rakastavaisten yhteisöstä alkaen, perustu aina jonkin kolmannen sulkemiselle pois? Kuinka perustaa yhteisö ilman, että edellytyksenä on yhteisön jäsenten välisten erojen kieltäminen tai erilaisen sulkemisen ulkopuolelle?

Blanchot'n teos koostuu kahdesta lyhyestä kirjoituksesta. Ensimmäinen, vastine Jean-Luc Nancyn yhteisön olemusta pohtineelle kirjoitukselle "La communauté désœuvrée (1983)", esittelee lähinnä Nancyn ja Georges Bataillen ajatuksia yhteisöstä ja yhteisöllisyydestä. Toinen essee, otsikoituaan "Rakastavaisten yhteisö", lähilukee Marguerite Durasin pienoisoromaania *Maladie de la Mort* (suom. Kuoleman tauti). Vaikka esseiden varsinaisena aiheena on yhteisön ja kuoleman yhtyeenkietoutuminen Nancylla, Bataillella ja Durasilla, monikerroksiset esseeet viittaavat myös Heideggeriin, Hegeliin, Sartreen, Proustiin ja Danteen, vain muutamia nimiä mainitakseni.

Äärellisten yhteisö – yhteisö vailla perustaa

Blanchot'n mukaan eettinen yhteisö ei voi viitata yhteiseen päämäärään, ideologiaan, rotuun, vereen tai uskontoon, sillä kaikki nämä kriteerit perustuvat

ulosulkemisen logiikalle. Kuten Blanchot sanoo, yhteisö ei ole työn tai tavoitteen valmis tulos (se ei ole "teos"), sillä ajatus valmiiksi rajatusta yhteisöstä sulkee välttämättä jotakin ulkopuolelleen. Myöskään "aktiivinen" yhteisö ei täytä eettisen yhteisön tuntomerkkejä, koska kaikki päämäärähakuinen toiminta noudattaa väistämättä karsimisen periaatetta. Puhdas passiivisuuskaan ei ole ratkaisu, sillä mitä muuta passiivisuus on kuin kaikkein aktiivisinta toiminnasta kieltäytymistä?

Miten yhteisyys sitten on mahdollista? Miten voin kuulua yhteisöön valitsematta sitä itse? Viime kädessä kyse on vanhasta filosofisesta ongelmas- ta, miten tietoisuuden on mahdollista ylittää omat rajansa, olla yhteydessä ulkopuoleensa palauttamatta ulkopuolta tietoisuuteen itseensä. Tai kuten Blanchot muotoilee: "Mikä siis vaatii minut radikaaleimmalla tavalla tilille?" Ja Blanchot vastaa: toisen kuolema. Bataillen tavoin Blanchot ajattelee, että toisen kuoleman todistaminen on kaikkein perustavin yhteisöllisyyden kokemus, ja siksi toisen kuolema perustaa yhteisön.

Blanchotin mukaan yhteisön problematiikassa on viime kädessä kyse suhteesta toiseen, sillä itseensä sulkeutuva tietoisuus ei tarvitse yhteisöä. Yhteisö on aina kuolevien yhteisö, sillä vasta oivallus toisen poismenon mahdollisuudesta perustaa yhteisön. Heideggeria vastaan Blanchot esittää, ettei olemistani kyseenalaista suinkaan oma kuolemani, oma äärellisyyteni, olemiseni kohti kuolemaa, vaan pikemminkin toisen kuolema, "läsnäolon toiselle tämän kuollessa pois. Jään läsnä olevaksi lähelle toista, joka kuolemalta poistuu lopullisesti, ja otan vastatakseni toisen kuolemasta ainoana minua koskettavana kuolemana" (26). Vasta toisen kuoleman aiheuttama turvallisuuden tunteen pirstoutuminen synnyttää tietoisuuden siitä, että "mitä ajattelen, en ajattele yksin". Tietoisuuden synty ei ole sen tulemisessa "tunnustetuksi" (kuten Hegel sanoisi) vaan sen tulemisessa kiistetyksi itseriittoisena tietoisuutena: "Oleva ei halua tulla tunnustetuksi vaan kiistetyksi. Ollakseen olemassa se lähestyy toista, joka kiistää sen tai joskus jopa kieltää sen. Sen oleminen alkaa vasta puuttees- ta, joka tekee sen tietoiseksi mahdot-

tomuudesta olla itsensä (tämä on sen tietoisuuden alkuperä), mahdottomuudesta olla jatkuvasti ipse tai, jos niin halutaan, mahdottomuudesta olla erillinen yksilö” (21-22). Tietoisuus syntyy oivalluksessa, ettemme ole erillisiä tietoisuuksia vaan aina jo suhteessa toiseen.

Myös yksinäisyyden kokeminen, kokemus toisen puuttumisesta, edellyttää yhteisyyden ja yhteisön olemassaoloa. Blanchot siteeraa Bataillea: ”Jos elävä näkee kaltaisensa kuolevan, hän voi jäädä henkiin vain itsensä ulkopuolella.” Ihminen ei ole syntymästään saakka ainoastaan kyllin vanha kuolemaan vaan myös kyllin vanha tulemaan kuoleman koskettamaksi. Kuolevien ”yhteisö” ei ole kasvoton ”yhteiskunta”, jossa ”ihmisiä kuolee” mutta josta kuolema (vanhukset, sairaut, tuottamattomat) on kaikin tavoin piilotettu pois. Blanchot’lle kuolevien yhteisö on pikemminkin yhteisö, jossa toisen kuolemalle ollaan alttiita joka hetki.

Äärellisyydestä alkunsa saava yhteisö on yhteisö vailla perustaa, vaila varmuuden suojamuuria. Blanchot viittaa Bataillen ajatukseen ”yhteisöttömien yhteisöstä”, jollainen kuolevien yhteisö hänen mukaansa juuri on: viime kädessä kuoleminen kokemus ei ole jaettavissa – siitä ei voi tehdä teoriaa eikä sille voi perustaa totuutta. Toisin kuin rodun, veren, sukulaisuuden tai uskonnon varaan perustetut yhteisöt, kuolevien yhteisö ei myöskään ole rajattu yhteisö: sillä ole salaisuutta, jota yhteisön jäsenet ”tunnustaisivat” ja joka näin vihkisi yhteisön jäsenet toistensa yhteyteen. ”Yhteisöttömien yhteisön” paradoksaalisuutta on kuitenkin se, ettei yhteisöä olisi olemassa, ellei kuolema olisi meille kaikille yhteinen – kuolema, jonka hetkeä emme kuitenkaan voi jakaa. Teoksen otsikko viittaa siis Blanchot’n ajatukseen, ettei kuolevien yhteisöön kuulumistaan voi ”todistaa” tai ”tunnustaa”.

Kirjallinen yhteisö

Myös kirjailija Blanchot’lle kuolema on teema, jota hänen kertomuksensa eri tavoin piirittävät. Blanchot’n kertomuksissa todistetaan toisen kuolemaa, saatetaan toista kuoleman rajal-

le. Kertomukset kysyvät, voiko toisen kuolemaa todistaa – kuinka pitkälle toista on mahdollista seurata.

Vaikka kuolema onkin raja, joka osoittaa ajattelumme äärellisyyden (en voi koskaan sanoa ”Kuolen nyt, tällä hetkellä”), kuolema paljastuu kaiken ajattelun ja kommunikaation ehdoksi. Kuoleminen mahdollisuus on nimittäin myös kirjoittamisen ehto. Tekstin on kommunikoitava lukijalle myös kirjailijan ollessa poissa. Sama laki koskee lukijaa, sillä vain yksittäisen lukijan tietoisuudesta riippumaton kirjoitus voi perustaa lukijoiden yhteisön. Vain yhteisössä on kirjallisuutta. Mitä kirjoitan, en kirjoita yksin. Mitä luen, en lue yksin. Myös lukijoiden yhteisö on ”yhteisötön yhteisö”, sillä myöskään tällä yhteisöllä ei ole salaisuutta, joka voitaisiin jakaa ja jota sen jäsenet voisivat tunnustaa. Hiljainen lukeminen ei johda valmiiseen teokseen, vaan on pikemminkin toimittomuuden tai joutilaisuuden liikettä (desouvrément), joka puolestaan synnyttää ”joutilaiden” tai ”toimettomien” yhteisön (communauté desouvrée).

Tunnustamaton yhteisö on epäilemättä Blanchot’n teoksista vaikeimpia, muttei niinkään käsitteidensä tai kielsensä vuoksi kuin sen monitahoisen keskustelun, jonka Blanchot olettaa lukijoidensa tuntevan. Yhteisön tematiikasta kiinnostuneen onkin hyvä ottaa vauhtia vaikkapa Susanna Lindbergin teoksesta *Filosofien ystävyys*, joka esittelee ja jatkaa Blanchot’n aikalaisfilosofien, Jean-Luc Nancy ja Philippe Lacoue-Labarthen, keskustelua ystävydestä ja yhteisöstä.

Outi Alanko

Klassikko omakustanteena

Adam Smith, Moraalituntejen teoria. Suomentanut Matti Norri. Kautelaari kustannus, Helsinki 2003. 335 s.

Asianajaja Matti Norri Helsingistä on toteuttanut arvokkaan hankkeen. Hän on suomentanut Adam Smithin (1723-90) toisen pääteoksen *Theory of Moral Sentiments* (1759, käännetty 6. editiosta 1790).

Suomessa ja maailmalla Smith tunnetaan myös filosofiipiireissä kansantaloustieteen isänä, joka lisäksi saattoi maailmaan kapitalistisen talousjärjestelmän teorian (tässä yhteydessä Suomessa muistetaan tietysti mainita Kokkolan kirkkoherran, Anders Chydeniuksen (1729-1803) nimi). Kuten Norri kirjan takakansitekstissä toteaa tämä käsitys ei ole historiallisesti tosi. Smith käsitti itsensä ja hänet käsitettiin moraalifilosofina (moral philosopher) sekä laajassa että kapeassa mielessä.

Laajassa mielessä moraalifilosofia tarkoitti kaikkea ihmisen ja yhteiskunnan teoreettista tarkastelua. Smithin julkaistu tuotanto liikkuikin etiikan ja juridiikan välillä, suomennetusta teoksesta luentomuistiinpanoista toimitettuun teokseen *Lectures on Jurisprudence*.

Kapeammassa mielessä moraalifilosofia tarkoitti etiikkaa. Moraalituntejen teoria tuo Smithin esiin moraalifilosofina kummassakin mielessä – sekä ihmisen ja yhteiskunnan tutkijana että etiikan teoreetikkona.

Jälkimmäisenä Smith oli kuitenkin erikoislaatuinen 1900-luvun filosofian näkökulmasta. Oppi-isänsä, ystävänsä ja kiistakumppaninsa David Hume (1711-76) lailla hän ei näyttänyt noudattavan periaatetta, joka tunnetaan naturalistisena virhepäätelmänä tai ironisesti Humeen giljotiinina. Tosiasiaväitteistä ei voida johtaa normilauseita. Olemisesta ei seuraa pitämistä. Smith ja Hume nimittäin halusivat sekä selittää moraalisten erojen tekemisen tosiasian että johtaa selityk-

sestä normatiivisia päätelmiä. Heidän etiikassa tai moraaliteoriassaan, ja Humen teoreettisessa filosofiassa, naturalistinen ja normatiivinen näkökulma yhdistyvät.

Smith ja Hume tarjoavatkin mahdollisuuden problematisoida Humen giljotiinista lähtevän nykyetiikan, joka on normatiivista tai metatasolla liikkuvaa. Olisiko perusteltua ajatella toisin? Helppo suhtautuminen olisi tietenkin hylätä Smith ja Hume vanhentuneina. Mielestäni hedelmällisempi lähestymistapa on kuitenkin yritys ymmärtää.

Theory of Moral Sentimentsin käännös on arvokas hanke, koska se mahdollistaa tämän yrityksen toisella kotimaisella kielellä. Lisäksi Moraalitunteiden teoriaa voidaan lukea ahistoriallisena äänenä viime aikoina veloneeseen keskusteluun moraalien alkuperästä ja sen merkityksestä etiikalle. Tätä keskustelua on käyty kiivain sanankääntein Tieteessä tapahtuu-lehden palstoilla. Kolmas ajankohtainen näkökulma on stoalaisen etiikan merkittävä vaikutus Smithin ajatteluun. Hellenistinen filosofian on viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana herättänyt maailmalla kiinnostusta ja nyt laineet lyövät jo Suomenkin rannoille. Vastikään Gaudeamus julkaisi suomenkielisen antologia stoalaisuudesta.

Theory of Moral Sentimentsin kääntäminen olisi siis kulttuuriteko, jos toteutus olisi onnistunut. Valitettavasti tällä kertaa näin ei ole. Norrin käännös on jäänyt puolitiehen, koska siinä on eräitä perustavanlaatuisia ongelmia. Huomautan sekä kielen rakenteesta että teknisen terminologian kääntämisestä.

Barokkista Suomea

Kääntäjän kommentissaan Norri ilmoittaa käännösperiaatteekseen, että ”tieteellisen tekstin kääntämiseen ei tule uhranneeksi sitä työmäärää kuin nk. kaunokirjallisiin teksteihin.” (27). Ennen periaatetta hän tarkentaa, että Smithin monimutkaisia lauseita ”on tarkoituksellisesti muutettu vain milloin ymmärrettävyyttä sitä edellyttää.” Periaatteen jälkeen Norri seuraa Smithiä ja toteaa asettaneensa ”täsmäl-

lisyden sujuvuuden edelle kankeuden uhallakin.” En voi yhtyä Norrin periaatteeseen, sillä sen seuraukset ovat valitettavat.

Smithin kuten Humenkin englanti on virkerakenteeltaan barokkista. Virkkeet ovat pitkiä ja niitä katkotaan kiilaavilla sivulauseilla ja huomautuksilla. Passiivirakenteet ja lauseenvastikkeet (partisiipit) ovat yleisiä, samoin virkkeen aloittaminen että-lauseella. Näillä keinoilla ja ahkeralla pilkkutuksella tekstiin saadaan mukavaa vaihtelua ja välillä suorastaan runollinen rytmitys. Teksti on kuin barokkilinna.

Tässä virkerakenteessa on kaksi ongelmaa. Kaikkia rakenteita (lause- tai virke-) ei ensinnäkään voi käyttää suomen kielessä. Tästä hyvänä esimerkkinä on että-lauseella aloittaminen, joka on anglismi. Toiseksi, se ei ole nykysuomen käytännön mukainen. Barokkiset virke- ja lauserakenteet sisältävät kaikki äidin kielen opettajan ”virheet”. Ne vaikeuttavat kiistatta tekstin kirjaimen ymmärtämistä. Rakenteet vaativat opettelua. Lisäksi nykyinen lehtikieli on totuttanut ihmiset täysin toisenlaiseen kieleen, jossa ei suositeta pitkiä virkkeitä, passiivia, lauseenvastikkeita ja kiilalauseita.

Norrin periaate johtaa siis siihen, että teosta ei ole käännetty nykysuomelle. Pahimmissa tapauksissa mukaan on lipsahtanut anglismejakin. Seurauksena on sekä sujuvuuden että tarkkuuden heikentyminen. Lukijan on vaikea ymmärtää käännöstä. Myös nk. tieteellisen tekstin kääntämiseen tulisi uhrata suuri määrä työtä, minkä jokainen sitä kokeillut tietää.

Koska katson, että ymmärtämisen vaikeus ei saisi olla käännösperiaatteen seurauksena, ehdotan toisenlaista periaatetta. Käännöksen tulee olla nykykielellä esitetty tulkinta vieraskielisestä alkutekstistä. Alkuteksti asettaa tietenkin rajoja esitykselle. Kääntäjä ei voi esittää tulkintaansa täysin omin sanoin. Kyseessä ei ole referaatti vaan käännös.

Tämän periaatteen seurauksena on sekä sujuvuus että tarkkuus, jos tulkinta on mahdollisimman korkeatasoinen. Sujuvuus ja tarkkuus eivät siis ole toisensa poissulkevia asioita käännöksessä.

Esittämäni periaate on tietenkin käytännössä epämääräinen ohjenuora

ja niin sen tuleekin olla. Jokainen tapaus kääntäjän on ratkaistava erikseen. Periaate kuitenkin suuntaa käännöstä kokonaisuutena oikein.

Ammattiapua terminologian kääntämiseen

Smithin terminologian kääntämisessä Norri on noudattanut kahta periaatetta. Toisen hän lausuu ääneen, mutta toista ei. Lausumaton periaate on vierasperäisten sanojen tai termien välttäminen viimeiseen asti. Norri siis näyttää seuraavan mm. J.A. Hollon ja Markus Längin fennomanista linjaa. Lausuttu periaate on, että Smithin termeille on vaikea löytää yhtä ainoaa käännöstä, joka olisi käypä jokaisessa tapauksessa (27).

Lausumattomasta periaatteesta on käyty kiihkeää keskustelua Längin Peirce-käännöksen yhteydessä ja en tällä kertaa puutu siihen. Sen sijaan lausutusta periaatteesta on tässä tapauksessa negatiivisia seurauksia, vaikka se on ylipäänsä kannatettava. Norri nimittäin kääntää termin ”reason” välillä ’järjeksi’ mutta yleensä ’harkinnaksi’. Jälkimmäistä hän suosii erityisesti Smithin käsitellessä rationalistisia etiikan systeemejä ja käännös ei tässä yhteydessä selvästikään ole kohdallinen. Smithin jatkuvasti käyttämät termit ”conception” ja ”to conceive” on käännetty niin monella eri tavalla, että se on jo harhaanjohtavaa. Myönnän, että nämä termit ovat harvinaisen hankalia kääntää sekä Smithin että Hume kohdalla. Silti liiallinen moninaisuus ei ole hyväksi, koska se vie lukijaa harhaan. Hyvä lähtökohta on kääntää ”conception” joko ’käsityskyvyksi’, ’käsitykseksi’ tai ’ideaksi’ (ehkä jopa ’käsitteeksi’ tietyissä yhteyksissä). Verbin ”to conceive” voi sitten kääntää verbillä ’käsittää’.

Skottilaisen valistuksen keskeisen termin ”principle” Norri ilmoittaa kääntävänsä sekä ’alku’, ’alkuperä’, ’vaikutin’, ’vaikuttava voima’ että ’periaate’ ja ’peruskäsite’. Neljälle ensimmäiselle on olemassa aivan hyvä suomalaisperäinen sana: ’syy’. Kahdesta viimeisestä ’periaate’ tuo esiin alkutermin toisen merkityksen tässä yhteydessä. Täten käännöstä voitaisiin huomattavasti yksinkertaistaa.

Termien käännökset paljastavat myös, että Norrin olisi kannattanut konsultoida ammatifilosofia. Esimerkiksi brittiläisen empirismin perustermistö kääntyy filosofin silmin usein oudosti. Otan esille muutamia tapauksia. ”Idea” on välillä ’kuva’, ”to represent” ’aikaansaada’ (parempi ’representoida’ tai ’edustaa’), ”vivacity” ’herkkyys’ (’elävä’) ja ”lively” ’havainnollinen’ (’elävä’). Tärkeää termiä ”appearance” Norri ei käännä usein lainkaan. ”Sense” on ’merkityssisältö’ tai ’käsite’ tapauksissa, jossa se on lähellä ’aistia’ (samassa merkityksessä kuin termissä ”moral sense”). ”Impression” on ’vaikutelma’, vaikka se kattaa myös tunteet, passiot ja ruumiilliset tuntemukset eikä vain aistimuksia. ”Passion” kääntyy ’tunne’, vaikka ’mielenliikutus’ tai ’passio’ erottaisi sen termeistä ”emotion”, ”feeling” ja ”sentiment” (ei missään tapauksessa ’intohimo’).

Humen keskeinen termi ”agreeable” Norrilta lipsahtaa ’hyväksyttäväksi’ jaksossa, jossa Smith selostaa Humen moraaliteoriaa. Hume käyttää sitä kuitenkin englantilaisena vastineena latinan sanalle ”dulce”. Kyseessä on siis ’miellyttävä’ eikä hyväksyttävä. Kyseessä on vakava sekaannus, koska Humen mukaan juuri miellyttävä ja hyödyllinen aiheuttavat hyväksymisen tunteen.

Yleensä olisi ollut parempi, jos Norri olisi seurannut enemmän tavanomaisia käytäntöjä terminologian käännöksissä. Mutta silloin, kun hän seuraa vakiintunutta käytäntöä, seuraa ongelmia. Hyvin keskeisen termin ”imagination” Norri kääntää ’mielikuvitus’. Käännöksen heikkous on kapeus. Smithille imaginaatio ei ole vain fiktiivista imaginaatiota kuten ’mielikuvitus’ antaisi ymmärtää. Se on tradition mukaisesti kyky säilyttää aistimuksia, tunteita ja tuntemuksia, jotka tai joiden kohde ei ole enää läsnä. Voin esimerkiksi ajatella imaginaation ansios- ta, että juon työpäivän jälkeen samanlaisen oluttuopin kuin eilen. Kyseessä ei ole fiktiivinen oluttuoppi vaan reaalin. Mielestäni paras ratkaisu onkin tehdä tekninen käännös ’imaginaatio’ ja selittää sen merkitys viitteissä.

Teknisen terminologian kääntämisen heikkoudesta seuraa, että käännös on parhaimmillaan silloin, kun Smith ei apparaattiaan juuri käytä. Norrin

kynä vaikuttaa muutenkin näissä kohdissa juoksevan parhaiten. Sen sijaan raskaiden teknisten tarkastelujen lukeminen on selvästi helpompaa alkutextistä.

Kirja kaipaisi kustannustyötä

Myöskään kirjan ulkoasu ei kerää kehuja. Esipuheen taitto on liian irrallinen, mutta varsinaisen tekstin liian tiivis. Viittamisen kannalta keskeinen kappalenumerointi juoksee kappaleen alussa eikä marginaalissa, mikä hankaloittaa sen seuraamista.

Sanalla sanoen kirjan ulkoasu on halpa. Tässä tapauksessa tulee kuitenkin muistaa, että kyseessä on omakustanne, mikä antaa paljon anteeksi. Enemmän voidaan moittia suuria kustantajia, jotka eivät ole valmiita ottamaan filosofian klassikkoja ohjelmaansa. Toisaalta jokin pienkustantamoista näin olisi voinut tehdä, jolloin ulkoasu olisi varmasti ollut kohdallaan.

Kokoavasti voidaan siis todeta, että Norrin käännös olisi kaivannut kustantajan ohjausta. Tällöin raakakäännöstä olisi luetettu myös asiantuntijoilla. Käännöksestä olisi tullut parempi ulkoasun ohella. Se olisi saanut käsitteilyn, jonka filosofian klassikko ansaitsee.

Tunnetermistö oivaltavaa

Lopuksi täytyy huomauttaa, että ei Norrin käännös aivan kelvoton ole puolittaisesta toteuksesta huolimatta. Hän on onnistunut varsin hyvin vaikean tunnetermistön kääntämisessä passiota lukuunottamatta. Otsikon käännös on ensinnäkin oivaltava. Se erottaa teoksen moral sense –koulukunnasta ja problematisoi Smithin suhdetta koulukuntaan. Ylipäänsä huippuvaikean termin ”sentiment” kääntäminen ’tunnoksi’, ’tuntemukseksi’ ja ’tunteeksi’ on onnistunut. Erityisesti ’tunto’ on oivaltava, koska se sisältää alkutermin merkityshaitaria mielipiteestä tunteeseen. Norri on tarkkana myös vaikean art-termin kohdalla. Hän ei sorru kääntämään sitä ’taide’ vaan ’taito ja taide’.

Näiden oivallusten ja ennen kaikkea teoksen merkittävyyden vuok-

si käännöstä voi suositella. (Sitä voi tilata suoraa kääntäjältä osoitteesta matti.vuori@hotmail.com tai faksinumerosta 09 669495.)

Jani Hakkarainen

Myyttinen pahuus

Tapio Tamminen, *Pahan viehätys –Natsismin ja terrorin lähteillä*. Otava, 2004. 272 s.

Tapio Tammisen Pahan viehätys lähtee liikkeelle räväkästi pienillä anekdooteilla natsismin inspiroimasta terrorista ympäri maailmaa. Sen jälkeen siirrytään seesteisempää kerrontaan ja sukellataan natsismin ideologian mystisiin pohjavesiin. Samalla sivutaan muitakin pahuuden, väkivallan ja terrorin teemoja. Missään vaiheessa Pahan viehätys ei menetä elävää otettaan käsittelemiensä asioihin ja lähes joka sivulta tulee esille kirjoittajan syvälinen asiantuntemus.

Pahan viehätys on käsitteilyvaltaan erittäin omaleimainen teos. Natsismissa on kirjoitettu paljon ja lähestymistapoja on lukuisia; historiallisia, sosiologisia, filosofisia, psykologisia, poliittisia. Tammisen antropologinen ja uskontotieteellinen analyysi erottuu valtameren keskeltä kuin trooppinen saari, vaikka natsismin uskonnollisesta ja mytologisesta luonteesta on kirjoitettu aikaisemminkin. Tamminen ei esitä natsismissa minkäänlaista poliittis-historiallista katselmusta tai tee analyysiä ideologian kannattajista, vaan tekee tutkimusmatkan vähemmän tunnetuille ja tutkituille alueille. Tuloksena on ehdottoman originelli ja näkökulmaltaan erikoinen tutkimus natsismin taustoista.

Arjalaiset maailmalla

Tammisen teos johdattaa natsismin parissa lukijansa muun muassa Intiaan,

Paraguayhin ja Turkkiin. Erityisesti Intiaa koskevat osat ovat erittäin kiinnostavia ja Tammisella on aiheesta epäilemättä paljon erikoistietoa. Kirjaa tarjoaa uutta tietoa äärihindujen natsiyhteyksistä jopa jossain määrin ideologiaa tutkineellekin. Asiahan on hyvin ajankohtainen, sillä äärihindut ovat erittäin vahvoilla tämänpäivän Intiassa. Eurooppakeskeinen fasismitutkimus unohtaa analyyseissään hyvin usein muun maailmaan. Tämä on johtanut siihen, että monet tutkijat ovat julistaneet fasismiin lähes kuolleeksi ideologiaksi muutamia marginaalisia ääriliikkeitä lukuunottamatta. Tammisen teoksen lisäksi ajankohtaista tietoa Intian natsista löytyy esimerkiksi Risto Isomäen kirjasta *Kohti vuotta 1929?* (LIKE, 2000).

Pahan viehätyksen keskeisin teema on natsismin mytologiset taustat, mutta se antaa aimo annoksen muutakin tietoa. Useaan suuntaan rönsyilevät sivujuonteet hajottavat hiukan teoksen koherenssia. Kirjan punaista lankaa on välillä erittäin vaikea seurata ja joidenkin kappaleiden keskinäinen yhteys jää keinotekoiseksi. Eräässä luvussa Tamminen vyöryttää peräkkäin muun muassa natsimytologiaa, siionismia, lapsiristirekeläisten vaiheita, talonpoikaiskapinoita, Marxin profetioita, anarkismia ja arjalaisten viimeisimpiä vaiheita. Kaiken takana oleva unelma tuhatvuotisesta paremmasta maailmasta hautautuu rihmaston kätköön. Värikkäiden yksityiskohtien kokoelmaa on sinänsä mukava lukea, mutta ydin jää hämäräksi.

Pahan viehätys on eri aikakausia ja maailmankolkkia, henkilö- ja yhteisöhistoriaa yhdistävä tilkkutäkki, joka pyrkii enemmänkin valottamaan asioita useiden pisteiden kautta, kuin syventämään muutamia teemoja. Lukujen ja kappaleiden otsikotkin ovat varsin viitteellisiä. Ensyklopedisesta vivahteestaan huolimatta Pahan viehätys on epäkäytännöllinen tietokirja. Henkilökeskeisyys tuo paikoin tarvittavia kiinnokohtia, vaikka kaikki henkilöt ovatkin vain mytologisen kertomuksen sivuhenkilöitä.

Johtaja ja hänen ylipappinsa

Natsismin tutkijat ovat olleet jossain määrin erimielisiä Hitlerin roolista

kansallissosialismin ideologisena keulakuvana. Joidenkin mielestä natsismi on ennen kaikkea Hitlerin luomus, toisten mielestä Hitler oli vain laajempien yhteiskunnallisten liikkeiden tuotos. Tamminen esittelee Hitlerin natsismin historiallisena keskushahmona, jolla oli omat taustavaikuttimensa ja joka muodostui myytiksi ja vaikuttaa siten edelleen. Natsi-Saksa ja Hitler ovat erään kehityskaaren huipentumia, mutta Tammisen perspektiivissä ne ovat vain piste pitkällä aikajanelalla.

Hitler oli vailla akateemista koulutusta, muttei vailla oppineisuutta. Hänen oppineisuutensa oli kuitenkin hyvin kapea-alaista ja keskittynyt poliittisten argumenttien vahvistamiseen. Hitlerin suhde natsismin ideologiaan vaikuttajiin olikin täysin pragmaattinen. Myytiksi hän korottikin lähinnä vain itsensä. Sen sijaan natsismin pääideologiaksi usein mainittu Alfred Rosenberg etsi ideologialle mytologista perustaa ”intellektuaalisesti” ja hänen pääteoksensa *Die Mythos des 20. Jahrhunderts* on Hitlerin *Mein Kampf*in ohella natsismin perusteos. Rosenbergin vaikutus lienee kuitenkin ollut suurempi natsilehti *Völkischer Beobachter*in kuin sekavan pääteoksensa kautta. Rosenbergin mystisismia karsastivat monet johtavista natsista ja myös Hitler piti siihen etäisyyttä. Poliittisesti Rosenbergin vaikutus oli vähäisempi sodan alettua.

Tammisella Rosenberg on tärkeässä osassa, koska hän oli harvoja edes jossain määrin vakavasti otettavia natsismin ideologian teoreetikkoja. Rosenberg perusti ideologisen päätöksensä suureksi osaksi rotuteorioihin ja katsoi rotuoppien nimenomaan muodostavan kansallissosialismin ytimen.¹ Rosenbergin käsitykset ihmiskunnan historiasta ja rotujen muodostumisesta eivät ole kestäneet myöhempää tarkastelua, mutta ne vaikuttivat laajalti natsi-ideologian muotoutumiseen. Ideologialla itsellään ei ollut etusijaan natsismin käytännön toteutuksissa, mutta antisemitismi pysyi itsepintaisesti etualalla. Suurin merkitys oli kuitenkin itse Johtajan leppymättömyydellä, ei Rosenbergin mystiikalla.

Tamminen tuo esille muitakin filosofeja, kuten muun muassa natsismin kummisedäksi adoptoidun Nietzschen ja suuret pessimistit Spenglerin

ja Schopenhauerin. Tamminen valaisee eri ajattelijoiden asemaa virallisessa natsi-ideologiassa mutta yhteydet jäävät hauraksi. Natsismille ja fasismille olikin ominaista käytännöllisyys, sekä yhteys aikaan ja paikkaan. Fasistiluonteisen järjestyksen omaksuneiden maiden välillä oli melkoisia eroja, jotka riippuivat maan poliittisesta kulttuurista, historiallisesta kehityskulusta, maantieteellisestä sijainnista ja hallitsevasta johtajasta. Teoreettisilla tulkinilla ja oppiriidoilla ei juurikaan ollut merkitystä, eikä edes mystiikalla. Tammisen teos ei ehkä sittenkään ole lähenteillä, vaan pienellä sivujoella.

Lopun ajat

Pahan viehätyksen viimeinen luku on nimeltään *Kansakunta ja uskonto*. Teemat liikkuvat muun teoksen tavoin varsin villisti kansakunnan kuolemisen ja luomisen teemoissa. Nietzsche, Rosenberg, Jung ja muut edellisten lukujen hahmot on liitetty globalisaation, terrorismin ja yhteiskunnallisten kriisien kontekstiin. Esiinnostetut yhteiskunnalliset kysymykset ovat aina kiinnostavia ja uskontotieteelliset näkökulmat kiehtovia. Ongelmana on henkilöiden, tapahtumien ja aiheiden lukuisuus, mikä jättää kokonaisuuden sekavaksi.

Tamminen vyöryttää detaljimaista tietoa eri lähteistä ja eri aloilta sellaisella sykkeellä, että asioiden keskinäinen yhteys hiukan katoaa. Uskontotieteelliset tulkinnat värittävät poliittisten toimien selostusta, ja Tamminen katsookin irrationaalisesta ja uskonvraisesta maailmasta löytyvän poliittisten toimien syvimät selitykset. Poliitikka ja historia ovat hänen mukaansa vain ilmiöiden kuvausta (249-50). Niille, jotka ovat hänen kanssaan samoilla linjoilla, on Pahan viehätys varmasti loppua myöden suositeltava opus. Vähemmän mystiikkaan vetoava tunteva kaivanneen arkisempia selityksille.

Leif Sundström

Viitteet

1. Alfred Rosenberg, *Kohti uutta Eurooppaa* s. 45 (Otava 1942).

Ympäristönkäytön valtasuhteista

Ari Lehtinen & Pertti
Rannikko (toim.),
*Oikeudenmukaisuus ja
ympäristö*. Gaudeamus,
Helsinki 2003. 300 s.

Kysymys ympäristönkäytön, ympäristönsuojelun ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden suhteista on yhtä lailla vanha ja uusi. Jo modernin ”ympäristöherätyksen” syntyaikoina 60- ja 70-luvuilla väännettiin kättä siitä, millainen ilmiö ympäristöongelma pohjimmiltaan on. Muodostavatko ympäristöongelmat erillisen omaleimaisen sektorinsa, joka on ennen kaikkea teollis-tekninen haaste? Vai ovatko ne pikemminkin yksi ilmentymä modernien yhteiskuntien ongelmista, joiden taustalla löytyy samankaltaisia syitä? Hyvin karkeasti yksinkertaistaen on ympäristökeskustelua leimannut vuosikymmenten ajan vastakkainasettelu ekologistisen ja yhteiskunnallisen näkökulman välillä. Yhteiskunnallisessa lähestymistavassa on korostettu, että ympäristöongelmissa ei ole kyse vain inhimillisen ja ei-inhimillisen välisen suhteiden ongelmista, vaan niihin liittyy väistämättä sosiaalisia ulottuvuuksia: haitan aiheuttajan ja kärsijän välinen epäsuhta, elinympäristöjen vaarantumisen tai saastumisen kohdistuminen köyhempiin ja poliittisesti heikkoihin yhteisöihin, katastrofiherkkyyden kasvu ja sopeutumiskyvyn puute vastaavilla ryhmillä ja niin edelleen. Tai vähintäänkin ympäristöongelmien ja sosiaalisten ongelmien taustalla on nähty samoja syitä.

Yhteiskunnallisen näkökulman nousu

Näitä yhteiskunnallisia näkökulmia on nostettu esiin ympäristökeskusteluissa ja -kamppailuissa yhä uudelleen. Viime vuosikymmenen aikana ympäristö- ja oikeudenmukaisuuskysymysten välisiä suhteita on kuitenkin alettu tarkastella yhtenäisemmin niin

poliittisten liikkeiden ajattelussa kuin ympäristöntutkimuksessakin. Taustalla ovat toisaalta paikalliset konfliktit ympäri maailmaa, esimerkiksi kamppailut suuria infrastruktuuriprojekteja, laajojen alueiden tehokäyttöä tai yhteisiksi koettujen hyödykkeiden yksityistämistä ja teollista hyväksikäyttöä vastaan. Tällaiset kamppailut, kuten vaikkapa Intian patokiistat tai Amazonin metsähakkuiden vastustus nostivat ympäristöpolitiikan agendalle uudenlaisia toimijoita, jotka olivat jääneet perinteisten ”makrotoimijoiden” varjoon. Ne myös osoittivat, että uhattuna oleva ympäristö on harvoin ”villää luontoa”, se on myös erilaisten ihmis-yhteisöjen asuinympäristö ja osin heidän elämäntapojensa luomus. Sittemmin tämänkaltaiset yksittäiset kiistat on liitetty suurten taloudellisten toimijoiden ja instituutioiden kritiikkiin ja laajempaan nykymuotoisen poliittis-taloudellisen globalisaation kritiikkiin.

Toisaalta kansainvälisen ympäristöpolitiikan piirissä on nostettu esiin kysymys ekologisen ja yhteiskunnallisen kestävyuden välisistä suhteista, jossa keskiössä on ennen kaikkea resursien sekä elinkelpoisen elinympäristön riittävyys ja oikeudenmukainen jako niin tämän hetken maailmassa kuin tulevaisuudessakin. Tämä muutos kansainvälisessä ympäristöpolitiikassa on heijastunut kansallisen ja alueellisen tason ympäristöhallintoon ja -lainsäädäntöön. Painetta ympäristöajattelun muutokseen on siis tullut niin ruohonjuuritasolta kuin ylivaltiolliseltakin tasolta.

Kokoelman ”Oikeudenmukaisuus ja ympäristö” tekijöiden mukaan viimeaikainen muutos on ollut niin merkittävä, että on oikeutettua puhua käänteestä ympäristöajattelussa, itse asiassa koko ympäristökysymyksen ymmärryksessä. Johdantoteksteissä käytetään useaan otteeseen termiä ”eettinen käänne”, joskin osuvampi ilmaisu olisi ehkä ympäristökysymyksen sosiaalisen tai yhteiskunnallisen ulottuvuuden nousu. Ympäristökysymyksen itsenäisenä ja omaleimaisena näkevässä ajattelussa on ympäristöongelmien koettu tietysti myös olevan moraalisia kysymyksiä – ympäristöherätys kaikissa muodoissaan lienee ollut moraalinen protesti vallitsevia käytän-

töjä vastaan. Uudessa käänteessä on ennen kaikkea kyse ympäristöllisen ja yhteiskunnallisen välisen rajanvedon rikkomisesta.

Keskustelunavauksia

Kirjoittajat ja toimittajat ovat selvästi pyrkineet luomaan keskustelunavauksen ympäristökysymysten ja oikeudenmukaisuuden välisistä suhteista suomalaisessa ympäristöntutkimuksessa ja -politiikassa. Haasteena tämä on hankala, sillä kyseessä ei ole ilmiselvästi yhtenäinen aihealue, vaan kirjavan poliittisen liikehdinnän tulos. Kokoelmassa esitellyt kotimaiset ja kansainväliset esimerkit ovat luonnollisesti vain pintaraapaisu viime vuosien ongelmiiin, ja niiden välillä on yhtäläisyyksien lisäksi suuria erojakin. Ympäristön ja oikeudenmukaisuuden välisiä yhteyksiä kuvaamaan ei ole olemassa yhtä suurta kertomusta, kuten monissa yhteiskunnallisen ympäristöajattelun esityksissä on aiemmin ajateltu. Jokainen kattoselitys pakottaa ”kehystämään” kohteena olevan luonnon yhä tiukempiin raameihin, kunnes hyvin yleisen tason esityksissä luonto pelkistyy resursien määriksi, biodiversiteetiksi tms. vastaavan mittakaavan suureeksi - siis esitystason laajuutta vastaavaksi abstraktioksi. Kirjoittajat tunnustavatkin tämän monimuotoisuuden, mutta pyrkivät silti luomaan yleisiä välineitä asian tarkasteluun.

Kokoelman kirjoitukset on jaettu kolmeen osioon: kansainvälisiin esimerkkeihin, teoreettisiin tarkasteluihin sekä suomalaisten tapausten ja yleisemmin suomalaisen yhteiskunnan ympäristöpolitiikan tarkasteluihin. Näitä melko erillisiä jaksoja pyritään nivomaan yhteen toimittajien johdannolla ja jälkisanoina. Taustalla on joukko Joensuun yliopiston tutkijoita, jotka ovat toimineet yhdessä lukuisissa tutkimushankkeissa. Kuten usein projekti- ja seminaarilähtöisissä kokouksissa, lopputulosta vaivaa lievä hajanaisuus ja hiomattomuus. Vaikka suurin osa teksteistä on itsenäisesti kiinnostavia, ne eivät keskustele luontevasti keskenään, vaan hajanaisen tematiikan yhteen kutominen jää toimittajien tekstien harteille. Tässä on osin onnistuttu, mutta joitain osin esimerkiksi

johdanto lupaa paljon enemmän kuin kokonaisuus lopulta antaa. Uskaliaampi toimitustyö olisi kenties tehnyt lopputuloksesta yhtenäisemmän. Etenkin yleisen oikeusfilosofian, oikeudenmukaisuusteorioiden ja suomalaisen hallinnointikäytännön pitkäaikaiset esittelyt jäävät irrallisiksi, eikä niitä onnistuta kytkeämään kunnolla kokoelman varsinaiseen teemaan. Nämä ovat tällaisen historian omaavien kokoelmien ammattitauteja, mutta keskustelunavaukseksi tarkoitetuilta kirjoilta toivoisi tiukempaa otetta.

Ympäristönkäytön valta

Yhdistävänä juonteena kokoelmassa kulkee vastakkainasettelu ylipaikallisen tason ympäristöhallinnoinnin ja paikallisen tason ympäristökokemusten välillä. Kysymys ympäristöstä palautuu lopulta kysymykseen määrittelyvallasta: määritelläänkö ympäristö yleisen tason abstraktioina, jotka korostavat asiantuntijavaltaisuutta ja näennäisen objektiivisia kriteereitä (esim. hyvälle ympäristölle tai ympäristön huonontumiselle), vai otetaanko paikallisten toimijoiden kokemus ja tulkinnat ympäristöstä huomioon? Ylipaikallisen määrittelyn nähdään olevan yhteydessä ylipaikalliseen valtaan niin ympäristön hyödyntämisessä kuin sen suojelussakin. Tälle rinnakkainen kysymys on ylipaikallisen institutionalisoituneen oikeuden ja paikallisen oikeudentajun välinen jännite.

Kirjoituksissa käsitellyt tapaukset tuovat esiin kiinnostavia piirteitä ympäristön ja oikeudenmukaisuuden teemasta. Alkujaan Yhdysvalloista lähteneessä *Environmental justice* -keskustelussa tarkasteltiin ennen kaikkea ympäristötuhojen aiheuttamien haittojen epätasa-arvoista jakaantumista etenkin etnisten rajojen mukaisesti. Lähösykyksen keskustelulle antoivat eri etnisten ryhmien kamppailut esimerkiksi heidän kotiseuduilleen sijoitettavia jätevarastoja vastaan. Samoin vanhoissa siirtomaissa syntyneissä konflikteissa nousi alkujaan esiin ensisijaisesti elinympäristön tuhoutumiseen liittyvä epäoikeudenmukaisuus. Kokoelmassa nostetaan näiden rinnalle kuitenkin myös ympäristönsuojeluun liittyvät ongelmat, paikallisella tasolla koet-

tu epäoikeudenmukaisuus ylätasoinen sa- neltua ympäristöhallinnointia vastaan. Tämä ei olekaan yllättävää suomalaisessa kokoelmassa, sillä tällaiset suojelukonfliktit ovat olleet vahvasti esillä viime vuosina. Natura 2000 -ohjelmaan kohdistunut vastarinta, metsän-suojelukiihistä sekä saamelaiden asema ovat toistamiseen läsnä kokoelman teksteissä.

Vaikka ylätasoinen vallankäyttö suhteessa paikalliseen kokemukseen ei riitä kattoselitykseksi, onnistutaan kokoelmassa vetämään vähintäänkin kiinnostavia analogioita eri tapausten välille. Kirjoittajat eivät joitain harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta kuitenkaan syyllisty paikallisuuden ja paikallisen kokemuksen yliromantisointiin. Tapauskohtaisen tarkastelun välttämättömyys korostuu yhä uudelleen – ”paikallinen” määrittäminen yhtenäisenä vain jotain ylipaikallista tasoa tai toimijaa vasten, eikä se ole koskaan sisäisesti yhtenäinen.

Kuka ja mikä on lähellä?

Paikallisuuden lisäksi kokoelmassa pyritään paikoitiin kyseenalaistamaan myös läheisyyden ja osallisuuden käsitteitä. Ympäristöolottuvuuden nähdään olevan niiden määrittelyn erityisen ongelmalliseksi, sillä se tuo korostetusti esiin vaikutussuhteiden monimutkaisuuden, epävarmuuden ja pitkäkestoisuuden. Kysymykset tulevien sukupolvien oikeudesta, etäisille alueille ulottuvista tuotannon ja kulutuksen seurauksista sekä ei-inhimilliseen luontoon kohdistuvista muutoksista tekevät vaikeaksi määrittää sitä, kuka on missäkin tilanteessa osallinen oikeudenmukaisuuskysymykseen tai kuka on oman toiminnan vaikutuspiirissä. Ennen kaikkea ei-inhimillisen luonnon asema osoittautuu hankalaksi oikeudenmukaisuuskeskustelussa, jonka peruskäsitteistö on syntynyt inhimillisten, kommunikatiivisten olentojen välisten suhteiden tarkasteluun.

Viimeksi mainittua ongelmaa lähestytään useassa kohdoin ”eettisen kehän” käsitteellä. Perusideana on moraalisen huomioon ottamisen tai vähintäänkin merkityksellisuuden tunnustamisen alueen laajeneminen,

jonka uusimpana vaiheena olisi ei-inhimillisen luonnon eri elementtien tunnustaminen. Tämä tematiikka jää kuitenkin kokoelmassa melko ohueksi, koska käsitellyt käytännön esimerkit eivät ole niin relevantteja sen kannalta. Teemaa käsitelläänkin ennen kaikkea oikeusteoreettisissa teksteissä, ja niissä se valitettavasti jumiutuu melko triviaaliin kysymykseen ei-inhimillisten olentojen itseisarvosta ja moraalista statuksesta.

Ihmettelen esimerkiksi eläinkysymyksen saamaa isoa teoreettista huomiota teksteissä, sillä se poikkeaa luonteeltaan muista ympäristökysymyksistä melkoisesti: siinä perusväitteinä on nimenomaan muiden luonnonoloiden huomioiminen *moraalisesti merkityksellisinä yksilöinä*, siis niiden integroiminen yksityisoikeudelliseen keskusteluun. Tämä keskustelu ei ole kovin merkityksellistä valtaosalle ympäristökysymyksiä, ellei niitä palauteta banaalisti muotoon: ”voiko luonnolla olla itseisarvoa?” tai ”voiko luonto osallistua yhteiskuntasopimukseen?” Ongelmana on ennen kaikkea se, että kulttuurisen toiminnan piirissä eläinten kohdalla yksilöllistäminen on mielekästä (ainakin jos ne nähdään toiminnan kohteena, suhteissa ihmisiin ja intressien omaajina), ”luonnon” käsittely yksikössä taas on hyvin ongelmallista. Eläinkysymys on kuitenkin mielekästä ottaa huomioon yhtenä ympäristökeskustelua muuttaneista voimista, kuten Pertti Rannikko artikkelissaan tekee. Sillä kuten toimittajat toteavat, vanhojen näkemysten murtuminen ei ole niinkään rationaalisen päättelyn kuin yhteiskunnallisten kamppailujen tulos. Eläinoikeusliike on osaltaan nostanut esiin kysymyksen ei-inhimillisten olentojen moraalista merkityksestä.

Passiivinen ”luonto”

Eri tasojen välisten valtasuhteiden ja maailmatulkintojen väliset jännitteet ovat kokoelman keskeisin juonne, mutta toimittajien mukaan ympäristön ja oikeudenmukaisuuden keskustelussa on ytimessä myös luonnon ja kulttuurin välisen rajan purkautumisen ja perinteisen ”puhtaan luonnon” ideaalin kyseenalaistaminen. Tämä

teema nousee esille esipuheessa, mutta se jää kokoelmassa silti melko ohueksi. ”Luonto” eri muodoissaan jää loppujen lopuksi määritellyksi hyvin perinteisin tavoin etenkin teoreettisemmissä artikkeleissa: omaisuutena, käyttövarana, uhkien lähteenä... Tällaiset määritykset nojaavat lopulta asetelmaan, jossa ei-inhimillisen luonnon moninaisuus tiivistyy yhdeksi, jopa yhtenäiseksi, passiiviseksi alueeksi, inhimillisen toiminnan ja määrittelyn kohteeksi. Teoreettisissa osuuksissa painotetaan lopulta melko simppeleä ”konstruktivistista” otetta, jossa luonto on yksinomaan inhimillisten määrittelyjen ja tulkintojen tulos.

Tarkoituksena lienee ollut korostaa luontoa koskevan tiedon sosiaalisuutta ja käytännöllisten luontosuhteiden luomaa ”asujan tietoa” näennäisen objektiivista tulkintaa vastaan. Mutta samalla sulkeistetaan pois kysymys luonnon eri elementtien aktiivisuudesta, joka on juuri oikeudenmukaisuuskysymyksien kannalta olennaista. Esimerkiksi inhimillisen ja ei-inhimillisen toiminnan erottamattomassa yhteydessä syntyvä ilmastonmuutos luo haasteita sekä inhimillisten että ei-inhimillisten olentojen turvallisuudelle ja selviämislle. Tällaisessa ilmiössä ”luonto” ei ole vain määrittely kohde, vaan joukko toisistaan poikkeavia toimijoita. Osa niistä muodostaa tulevaisuuden reunaehdoja, osa kokee muutoksia ja omaa intressejä tässä tilanteessa. Noiden intressien objektiivinen tulkinta ei ole mahdollista, kuten kokoelmassa useaan otteeseen todetaan. Mutta luonnon olentojen oma luonne ja toiminta ei ole niiden tulkitsemisen kannalta merkitykseltä.

Ville Lähde

Kärsimättömien yhteiskunta

Jussi Vähämäki. *Kubnurien kerho. Vanhan työn paheista uuden hyveiksi. Tutkijaliitto, Helsinki 2003. 176 s.*

Vähämäen mukaan nykypäivän ihminen on paradoksi, levoton sielu. Ihminen ei saa keskittyä mihinkään yksittäiseen asiaan, mutta hänen on silti oltava kiinnostunut kaikesta. Keskityminen on pahe, joka tekee ihmisistä vähemmän markkinahenkisiä ja tämä on pois kiinnostumisesta muusta valtavasta tarjonnasta. ”On oltava kiinnostunut kaikesta välittämättä mistään”.

Kiinnostuneisuuden ja välinpitämättömyyden yhteensulautuminen lähtökohdanaan Vähämäki käsitteellistää ns. uutta työtä ja siihen perustuvaa yhteiskuntaa. Uusi työ ei tyhjenny vanhaan tavaratuotannon teoriaan eikä IT-alaan tai nörtteihin. Työ on edelleen toimintaa, jolla hankitaan elanto, mutta uudessa työssä työ ja persoonallisuus, elämä, työ ja työaika sekoittuvat toisiinsa uudella tavalla. Immateriaalinen työ on normien, makujen, muotien ja julkisten mielipiteiden massatuotantoa, joka levittäytyy koko yhteiskuntaan ja työn kaikkiin muotoihin.

Aika-elämän kontrollointi

Deleuziin nojaten Vähämäki hahmottelee aika-elämän käsitettä. Hänen mukaansa kontrolli ja kuri eivät kohdistu enää yksilölliseen ruumisihmiseen tehtaassa eikä laji-ihmiseen, vaan ihmiseen ”aika-elämänä”. Aika-elämä on puhdasta aikaa ja ajan mahdollisuuksia. Aika on voimaa ja kykyä, Bergsoniin viitaten uuden luomisen lähde. Moneus, Deleuzin *multiplicité tai multitudo*, on tilallisiin erotteluihin palautumaton elementti, jossa jotakin tapahtuu. Moneuden tapa olla olemassa yhteiskunnallisen toiminnan alueella on sellaista työtä, joka ei

supistu suorituksiinsa. Se ei ota mitään erityistä hahmoa eikä palaudu erityiseen ilmaisuunsa, kuten koneiksi tai laitteiksi. Kun ihmisen tuottavuutta ei voi enää mitata jonkun tuotteen avulla, niin työn ja tuottavuuden hahmo löytyy ainoastaan yhteistyöstä ja kielestä.

Nykyaikaisen työprosessin kontrollointi perustuu Vähämäen mukaan kaiken ajan kääntämiseen tuotannon palvelukseen. Vähämäen uuden työn yhteiskunnassa vapautunut aika, kulttuuri, harrastukset ja kyky nauttia on kurjuuden lähde. Koska uuden työn yhteiskunnassa koko elämä pyrkii olemaan työaika ja -paikka, niin mm. koulutus, vapaa-aika tai työttömyys eivät olekaan uusintamisen aikaa. Varsinainen työprosessi yrittää hyödyntää niitä ja niiden aikana kehittyneitä kykyjä. Aristotelinen erottelu työhön, poliittiseen toimintaa ja ajatteluun ei Vähämäen mielestä ei toimi, koska ajattelu on yhä selvemmin tuottavaa työtä samalla, kun tuottavasta työstä on tullut melkein mitä tahansa toimintaa.

Juoruilu ja tyhjänpäiväisyys

Vähämäki esittää, että uuden työn etiikan sisältöä on juoruilu, tyhjänpuhuminen, kieli vailla ulkoista referenttiä. Vähämäen mukaan lähes kaikki filosofit, kuten Heidegger, on pitänyt juoruilua paheena tai epäaitona olemisena. Uudessa työssä juoru on tapahtuma sellaisenaan. Jos se osoitetaan todeksi tai vääräksi, se menettää merkityksensä tapahtumana ja siitä tulee oikeaa vanhaa työtä. Uuden työn eettinen sisältö on tyhjänjauhaminen, tunnetilat, huvituksen hakeminen. Ne tuottavat mielivaltaisesti todellisuutta mistä tahansa. Juoruilu on massailmiö siten, että massalta puuttuu yhteinen tila, fyysinen läheisyys. Massaa hallitsee kopiointi, jäljittely, *mimesis*, toisto. Vähämäki heittää Aristoteleen asetelman siitä, että ihmisestä voi tulla vain yhteisössä itseriittoinen toisin päin: uuden työn yhteiskunnassa ihminen on riippuvainen yhteisöstä tai ”yhteisestä”, kommunikaatiosta sekä juoruamisesta sen keskeisenä osana.

Mihin perustuu sellaisen ihmisen kontrolli, jolla ei ole mitään omaa?

Vähämäen mukaan kontrolli pyrkii siihen, että ihmiset toimivat huomaamattaan ja automaattisesti. Uuden kontrollin mallina toimii itsestään selvä lausuma, joka on kiistämätön, koska ”sen tietävät jo kaikki”. Se toimii yleisenä edellytyksenä klassisen retoriikan esittämällä tavalla. Hyväksymme lausujan persoonana, sinä mitä hän on, emme niinkään sitä mitä hän sanoo. Kyky saada läpi tyhjämpäväinen viesti määrittää auktoriteetin. Koska itsestään selvyudet eivät sisällä mitään erityistä informaatiota, niitä vastaan on vaikea taistella. Niitä on vain jäljiteltävä mikäli halutaan olla mukana kommunikatiiviseksi muuttuneessa yhteiskunnassa. Esimerkiksi brandissä persoona ja tuote yhdistyvät. Se luodaan jo ennen kuin on asiakkaita ja kaupankäyntiä.

P.G. Wodehousen kirjojen sankari Bertie Wooster on sekä uuden tuotannon vaatimus että sen vastustamisen malli: hänen on osattava tasapainotella tekemisen ja tekemättömyyden välillä, kääntää mikä tahansa mahdollisuus hyödyksi ja oltava valmis omaksumaan mikä tahansa informaatio. Mutta juurtua tai juuttua ei saa. Kirjan keskeinen panos on käsitteellistämisy yrityksessä. Vähämäki ei yritä väkisin empiirisesti todistella, vaan hän kehittää, kärjistää ja provosoi rauhallisesti. Sanotusta pitääkin olla erimieltä, mutta harvemmin aihepiiristä on kirjoitettu näin omaperäisesti. Vähämäki ei kuitenkaan maalaa pirua, vaan tuntuisi olevan sitä mieltä, että kaikesta huolimatta ihmisellä on taipumus keskittyä, paneutua ja tehdä työnsä kunnolla – olkoonkin vaikka niin, että ”varsinainen työ voi olla jopa lepo hetki” tai niin, että tietokonepelit ja muut vastaavat värikit voivat olla uusia tapoja keskittyä.

Heikki Suominen

Lehteilyä

koonnut Sami Syrjämäki

Filosofista kirjallisuutta ilmestyy maassamme nykyään niin nopeaa tahtia ja niin usealta julkaisijalta, että asiaa kiinnostuneenkin on vaikea pysyä ajan tasalla pelkän oman aktiivisuuden varassa. Kaikkia merkittäviäkin filosofisia kirjoja ei ole mahdollista arvioida niin & näin –lehden sivuilla. Erityisen vähälle huomiolle tapavat jäädä yliopistojen ja tieteellisten seurojen julkaisusarjat, vaikka ne varmasti kiinnostavat suurta osaa lukijoistamme. Tällä palstalla on tarkoitus jatkoksa uutisoida mahdollisimman kattavasti uusista julkaisuista. Palstaa seuraamalla lukijat pysyvät julkaisijoiden vauhdissa mukana.

SFY:n Acta Philosophica Fennica -sarjassa on viimeksi ilmestynyt Heikki J. Koskisen Quinea käsittelevä väitöskirja *From A Metaphilosophical Point of View*. Quinen tunnetun kirjan nimellä leikittelyä otsikko paljastaa väitöksen punnitsevan Quinen käsityksiä filosofian luonteesta. Saman sarjan edellinen nide (no. 73) on Georg Süssmanin saksankielinen *Eine Grundlegung der Menegentheorie*. Viime vuoden puolella sarjassa ilmestyi Arto Haapalan ja Oiva Kuisman toimittama artikkelikokoelma estetiikan ja etiikan suhteista: *Aesthetic Experience and the Ethical Dimension*.

Helsingin yliopiston filosofian laitosten yhteisessä Philosophical Studies from the University of Helsinki -sarjassa on tänä vuonna ilmestynyt kaksi nidettä. Sarjan neljäs kirja on Tero Tulenheimon modaalilogiikka käsittelevä *Indipendence-Friendly Modal Logic. Studies in its Expressive Power and Theoretical Relevance*. Viides nide on Vesa Oittisen toimittama *Spinoza in Nordic Countries. Spinoza im Norden*. Kuten nimikin kertoo kirja sisältää sekä englannin että saksan kielisiä artikkeleita, jotka käsittelevät Spinozan vaikutusta pohjoismaiden filosofiin perinteisiin.

Joensuun yliopiston metsätieteellinen tiedekunnan Silva Carelica -sarjassa ilmestyi elokuussa filosofisesti mielenkiintoinen artikkelikokoelma

Metsät ja eettinen argumentaatio. Koelma perustuu kutsuseminaarin esitelmiin ja kirjoittajat edustavat useita tieteenaloja.

Jyväskylän filosofian laitokselta ilmestyi viime vuonna Arto Laitisen 1+5 Charles Taylorin filosofiaa käsittelevä väitöskirja *Strong evaluation without sources*. Laitinen on aikaisemmin toimittanut Acta-sarjaan kaikille Taylorista kiinnostuneille hyödyllisen niteen *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor* (no. 71).

SoPhi-kustantamolta ilmestyi keväällä SFY:n Persoona-kollokvion esitelmät Jussi Kotkavirran ja Petterin Niemen toimittamassa niteessä (*Persoona*). Kollokvio pidettiin edellisenä vuonna ja totuttuun tapaan esitelmien määrä on suuri ja ’persoona’ lähestytään monelta kantilta.

Tampere University Pressin julkaisemassa Acta Philosophica Tampereensia sarjassa on julkaistu kolmas nide. Edellisen Petri Räsänen ja Marika Tuohimaan toimittaman *Filosofinen tieto ja filosofin taito* -niteen jälkeen ilmestyi Sami Pihlströmin solipsismin ongelmaa modernissa filosofiassa käsittelevä *Solipsism*. Sama kustantamo on julkaissut myös Timo Klemolan tutkimuksen *Taidon filosofia – filosofian taito*. Fenomenologiaa ja itämaisia perinteitä yhdistelevä kirja tarkastelee kehon liikkeen harjoittamisen avulla avautuvia kokemuksen ulottuvuuksia. Edelleen samalta kustantamolta on ilmestynyt germaanisen filologian emeritus professori Lauri Seppäsen tutkielma *Kieltä ei ole. Uuspragmatisista kielifilosofiaa: Richard Rorty ja Donald Davidson*. Filologi ilmoittaa filosofiaa käsittelevän teoksen päämääräksi ”avata tietä Davidsonin ja Rortyn kielifilosofian rantautumiseksi Suomeenkin.”

Turun yliopiston filosofian laitoksen Reports-sarjan viimeisimmät niteet ovat Heikki Partasen *Filosofinen kenttäteoria* ja Juha Ritolan *Begging the Question: a Study of a Fallacy*. Ensimmäinen näistä kehittää Eino Kailan luonnonfilosofiaa ja erityisesti terminaalikausaliiteetin käsitettä. Jälkimmäinen tarkastalee kehäpäätelmää (*petitio principii*) episteenä virheenä.

Gaudeamus on lähiaikoina julkaisut mm. Eero Tarastin eksistentiaalisemiotiikan näkökulmasta merkityksen ja viestinnän ongelmia lähestyvän

kirjan *Arvot ja merkit*. Samalta kustantamolta on ilmestynyt myös Teija Kaarakaisen ja Jari kaukuan toimitama *Stoalaisuus*. Teos sisältää kolme suomennosta: Senecan *Suuttumukselta* ja Epiktetoksen *Käsikirjan* että sekä Guillaume du Vairin kommentin *Stoalaisten moraalifilosofia*. Suomennosten lisäksi kirja sisältää kahdeksan suomalaisen tutkijoiden kirjoittamaa stoalaisuutta käsittelevää artikkelia. Koelmaa täydentää hienosti Wsoy:ltä ilmestynyt Ciceron *Laieista*, joka sisältää kyseisen dialogimuotoon puettun teoksen säilyneet osat.

Vastapaino on puolestaan julkaisut erilaisuutta käsittelevän monipuolisen artikkelikokoelman, *Erilaisuus*, jonka ovat toimittaneet Mikko Lehtonen ja Olli Löytty. Kirja sisäl-

tää mm. kaksi artikkelia Stuart Hallilta. Erityisen merkittävä Vastapainolta ilmestynyt teos on Gadamer-kokoelma *Hermeneutiikka*, johon on koottu yhteen Gadamerin keskeisiä artikkeleita Ismo Nikanderin suomennoksina.

Loki kustantamolta on ilmestynyt ranskalais-romaniaalaisen E. M. Cioranin *Katkeruuden syllogismeja*, joka on ensimmäin pessimistään kuulun ajattelijan suomennettu teos. Immanuel Kantin nimissä myytävä *Radikaali paha*, sisältää paitsi suomennoksen Kantin tutkielmasta niin myös kotimaisten kirjoittajien artikkeleita pa- huuden tematiikasta.

Summalta on puolestaan ilmestynyt keväällä Timo Kaitaron ja Markku Roinilan toimittama kokoelma fi-

losofen suhdetta kuolemaan käsitteleviä artikkeleita nimellä *Filosofin kuolema*. Summalta ilmestyi myös Kierkegaard suomennos *Filosofisia muruja*.

Tutkijaliiton Paradeigma sarjan tuorein nide on Jean-Paul Sartren varhaisin filosofinen teos *Minän ulkoisuus* (suom. Antti Kauppinen). Teoksessaan Sartre käy subjektikeskeisen filosofian kimppuun ja paljastaa minuutemme ulkoisuuden. Teos sisältää myös suomentajan laatiman laajahkon esipuheen.

niin&näin -lehden julkaisusarjassa 23°45 on kesällä julkaistu uusi nide. Juhani Sarsilan suomentama ja esipuheella varustama Daniel Jusleniuksen *Suomen onnettomuus* sisältää myös alkuperäisen latinankielisen tekstin.



Timo Klemola
TAIDON FILOSOFIA
–
FILOSOFIN TAITO

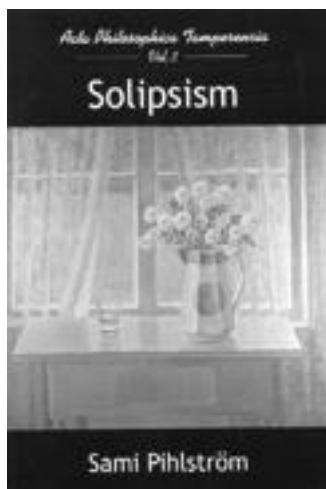
Timo Klemola
**Taidon filosofia
– filosofin taito**

Kirja yrittää kiteyttää jotakin siitä, mitä kirjoittaja on oppinut filosofian ja liikkeen harjoituksen taidosta ja siitä, miten liikkeen harjoittamisen avulla voi avata erilaisia kokemuksensa ulottuvuuksia.

26 e
302 s.



TAMPERE
UNIVERSITY
PRESS



Acta Philosophica Tampereensis
Vol. 7

Solipsism

Sami Pihlström

Sami Pihlström
**Solipsism. History,
Critique, and Relevance**

This volume is the first book-length historical and systematic study of the problem of solipsism in modern philosophy. The book focuses specially on the debates over solipsism and its irrefutability in recent literature on Wittgenstein's philosophy.

22 e
299 s.



<http://granum.uta.fi>

Tiedekirjakauppa TAJU, Yliopistonkatu 38, PL 617,
33014 Tampereen yliopisto, puh. (03) 215 6055
fax (03) 215 7685, taju@uta.fi, www.uta.fi/taju, <http://granum.uta.fi>



niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI



niin & näin on Suomen suurilevikkisin filosofinen aikakauslehti, joka on kymmenen ilmestymisvuotensa aikana vakiinnuttanut asemansa merkittävänä ja monipuolisena julkaisuforumina. Lehden tilaajakunta ei koostu ainoastaan filosofian ammattilaisista vaan yhteiskunnasta ja kulttuurista kiinnostuneista ihmisistä elämän eri alueilta. Lehteä julkaistaan neljä tukevaa numeroa vuodessa.

Hinta 26 euroa/4 numeroa.

TILAUKSET

Eurooppalaisen filosofian seura ry.
PL 730, 33101 Tampere
Sähköposti tilaukset@netn.fi
Puhelin 040-721 4891
Internet www.netn.fi