

niin e' näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Numero 46 | syksy 3/2005

Hinta 10 euroa

- Usko, uskonto & naturalismi
- Paul Ricœur in memoriam
- Tekijänoikeuden ongelma

Pääkirjoitus

- 3 Mikko Lahtinen, Mietet voittivat filosofiassa

niin vai näin

- 5 Jukka Hankamäki, Erään paradigman ehtookelot

Katsaus

- 9 Ville Lähde, ”Ei tuumaakaan periksi” – terrorismin retoriikasta

Aatehistorioitsija Mark Bevirin haastattelu

- 15 Petri Koikkalainen, Aatehistorian systemaattikko
Alkusanat Mark Bevirin haastatteluun
- 17 Petri Koikkalainen, Mark Bevirin haastattelu
– Poliittisten aatteiden historia ja pyrkimys ajatella selkeästi

Paul Ricœur in memoriam

- 27 Bengt Kristensson Uggla, Paul Ricœur tulkinnan inhimillisyydestä

Kolumni

- 30 Anita Seppä, Intellektuellin kuolema

Usko, uskonto ja naturalismi

- 35 Tuukka Perhoniemi, Näkevätkö kaikki taivaaseen
– eli miten uskosta keskustellaan
- 41 Markus Lammenranta, Onko naturalismi itsensä kumoava?
- 49 Alvin Plantinga, Evoluutioteoreettinen argumentti naturalismia vastaan?
- 57 Sami Pihlström, Onko uskonnollinen naturalismi mahdollista?
- 65 Tapio Puolimatka, Kriittinen avoimuus ja uskonnollinen eksklusivismi
- 71 Mikko Sammalkivi, John Milbank
– puhdasoppinen radikaali ja postmoderni kulttuuriteologi
- 79 Risto Saarinen, Otsa hiessä
– luterilaisuuden vaikutus suomalaiseen ajatteluun

Filosofian opetus

- 84 Pekka Elo ja Markus Neuvonen, Filosofia ja elämäkatsomustieto
kevään 2005 reaalikokeessa

Artikkeli

- 89 Laura Leppämäki, Tekijänoikeuden ongelma
– alkuperäinen ja omaperäinen teos

Kirjat

- 96 Heini Hakosalo, Tiedettä koteihin
Mika Kiikerin & Petri Ylikosken kirjasta *Tiede tutkimuskohteena. Filosofinen johdatus tieteen tutkimukseen*
- 98 Johanna Keltto, Ihmisen pyhä ja paha arki
Reijo Ylimyksen kirjasta *Mitä tapahtuu? Pyhän vuoden pyhät*
- 99 Taneli Kukkonen, Mitä hyveistä jäljellä?
Alisdair MacIntyren kirjasta *Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus*
- 101 Marja Oilinki, Epävarmuuden ylistys
Johannes Ojansuun kirjasta *Pyhyys – rajalla oleva ihminen*
- 103 Saara Haclin, Mullan jäljillä
Hanna Johanssonin kirjasta *Maataidettä jäljittämässä. Luonnon ja läsnäolon kirjoituksia suomalaisessa nykytaiteessa*

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 Jylhä, kimmo.jylhamo@voima.fi
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@ulapland.fi
Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@uiah.fi
Ville Lähde, ville.v.lahde@uta.fi
Heikki Suominen, heikki.suominen@tintti.net
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, Tapani Kilpeläinen, 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 28 euroa, ulkomaille 34 euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. 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, 044-5400268, sami.syrjamaki@uta.fi

Ilmoitushinnat 1/1 sivu 400 euroa, puoli sivua 250 euroa, 1/4 sivua 160 euroa. Väri-ilmoitus sisäisivuilla +25%. Takasisäkansi 500 euroa, takakansi/etusisäkansi 600 euroa (sis. väri)

Maksut ps-fili 800011-1010727

Julkaisija & kustantaja

Eurooppalaisen filosofian seura ry

Ulkoasu ja www-sivut

Ulkoasu ja taitto Kimmo Jylhä
www-sivut Reijo Kupiainen,
reijo.kupiainen@uiah.fi

ISSN 1237-1645

12. vuosikerta

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

Tämän numeron kirjoittajat

Mark Bevir, politiikan teorian professori, University of California, Berkeley (USA)
Pekka Elo, ylitarkastaja, Opetushallitus
Saara Hacklin, FM, estetiikan tutkija, Helsinki
Heini Hakosalo, FT, aate- ja oppihistorian lehtori, Oulun yliopisto
Jukka Hankamäki, FT, Helsinki
Johanna Keltto, toimitussihteeri, Ulvila
Petri Koikkalainen, YTT, valtio-opin lehtori, Yhteiskuntatutkimuksen laitos, Lapin yliopisto
Bengt Kristensson Ugglä, filosofian, kulttuurin ja johtamisen Amos Anderson professori, Åbo Akademi
Taneli Kukkonen, TT, FM, aristoteelisen perinteen tutkijaprofessori, Victorian yliopisto, Kanada
Mikko Lahtinen, YTT, FL, valtio-opin yliasistentti, Poliittikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto
Markus Lammenranta, teoreettisen filosofian dosentti, akatemiattutkija, Helsingin yliopisto
Laura Leppämäki, YTM, FM, tutkija, yhteis-

kuntatieteellinen tiedekunta, filosofian yksikkö, Jyväskylän yliopisto
Ville Lähde, FM, tutkija, Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto
Markus Neuvonen, vatt. yo., Helsingin yliopisto
Marja Ollinki, TM, lehtori, Loppi
Tuukka Perhoniemi, FM, Helsinki
Sami Pihlström, filosofian professori, Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto
Alvin Plantinga, John O'Brien professor of philosophy, University of Notre Dame (USA)
Tapio Puolimatka, käytännöllisen filosofian dosentti, kasvatustieteen professori, Jyväskylän yliopisto
Risto Saarinen, TT, FT, ekumeniikan professori, Systemaattisen teologian laitos, Helsingin yliopisto
Mikko Sammalkivi, TM, uskonnonfilosofian jatko-opiskelija, Geneve
Anita Seppä, visuaalisen kulttuurin teorian professori, Taideteollinen korkeakoulu, Pori

Ohjeita kirjoittajille

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

Käsikirjoitus lähetetään toimitukselle sähköpostin rtf-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 (tyylimääritykset, sarkaimet, rivien keskittäminen tai tasaus, tavutukset, lihavoinnit). Vain otsikot, kappaleajat, kursivoinnit ja viitteet ovat mahdollisia muotoiluja. Jos artikkelissa on ingressi, se kirjoitetaan ja merkitään selvästi tekstin alkuun. Jos halutaan esittää pitkä lainaus erillisenä sisennettynä kappaleena, se kirjoitetaan omaksi kappaleekseen lainausmerkkien sisään mutta ilman sisennystä tai sarkainta.

Käytä vain viitenumeroituja loppuviitteitä, ei alaviitteitä eikä tekstiin sulkuihin 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 valitus?* 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.

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

Mikko Lahtinen

Miehet voittivat filosofiassa

Lähes sata uutta opiskelijaa aloittaa tänä syksynä filosofian pääaineopinnot Helsingin, Joensuun, Jyväskylän, Tampereen ja Turun yliopistoissa. Näistä yli kolmannes valittiin Helsingin yliopistoon ja lähes neljännes Tampereelle. Jäljelle jäävä runsas kolmannes jakautui melko tasaisesti Joensuun, Jyväskylän ja Turun yliopiston sekä Åbo Akademin kesken.

Luvut eivät ole aivan tarkkoja, sillä kaikkien yliopistojen nettisivuilta ei löytynyt opiskelijavalinnan tuloksia tai tiedot ulottuivat vuoteen 2004 tai tilanne on peruutusten ja varasijoilta valintojen takia muuttunut. Aivan kaikki eivät myöskään ole antaneet tietojään netissä julkaistavaksi. Lisäksi on otettava huomioon mm. erikoistapauksina valitut tai jo aiemmin opiskeluoikeutensa saaneet, mutta vasta tänä syksynä opintonsa alkaneet. Varauksista huolimatta tilastotiedot avaavat mielenkiintoisia näkymiä filosofian oppiaineeseen ja antavat paljonkin aihetta kriittisiin tutkimuksiin.

Uusien filosofian pääaineopiskelijoiden kokonaismäärä lienee suurempi kuin koskaan aikaisemmin. Tampereen yliopistoon valittujen filosofian opiskelijoiden määrä on kasvanut parissakymmenessä vuodessa kolmin- jopa nelinkertaiseksi. Myös sivuaineena filosofia on kaikissa yliopistoissa yksi suosituimmista.

Varsin monet filosofian maisterit ryhtyvät myös jatko-opiskelijoiksi, vaikka moni hankkiikin myös lukion aineenopettajan pätevyuden. Filosofia onkin yllättävän iso oppiaine suomalaisessa yliopistossa. Sitä se ei ole resurssiensa puolesta, sillä tuskin on olemassa montaa muuta oppiainetta, jossa perus- ja jatko-tutkinnot joudutaan hoitamaan niin kehnosti nykytilannetta vastaavilla voimavaroilla kuin filosofiassa. Opiskelijamäärien voimakas kasvu ei ole juurikaan näkynyt rahoituksessa. Monin paikoin kehitys on ollut huonompaan suuntaan, kun uusia virkoja ei juuri ole perustettu, vanhoja on pantu jäihin, eikä dosenttiopetukseen ole

ollut varoja. Opetuksen määrän ja laadun kannalta tilanne onkin varsin kehno.

Suomen yliopistoissa filosofia on pääaine yhteiskuntatieteellisissä (Hy, Jyy, Joy, Tuy) humanistisissa (Hy, ÅA) tai informaatiotieteiden (Tay) tiedekunnissa. Näiden tiedekuntien oppiaineissa, varsinkin humanistisessa ja yhteiskuntatieteellisessä, pääaineopiskelijoiden enemmistö (n. 70%) on naisia. Tässä suhteessa filosofia muodostaa – professorikunnan ohella –

selvän poikkeuksen, sillä siinä suhde on päinvastainen. Tiedekuntien nettisivuiltaan tarjoamien tietojen perusteella Tampereen 27:stä valitusta 16 oli miehiä ja 9 naisia (kahden tietoa ei ole) eli naisia oli runsas kolmannes.

Vertailuksi, että saman laitoksen matematiikan ja tilastotieteen opiskelijoiaksi valituista puolet oli naisia; yleiseen kirjallisuustieteeseen valituista naisia oli 78%, valtio-opin aloitaneista 80% ja filosofian kannalta merkittävässä ranskan ja saksan kielessä ja kulttuurissa naisten osuus nousi lähes 95:een prosenttiin. Myös perinteisessä ”poikien aineessa” eli historiassa naiset muodostavat uusien opiskelijoiden enemmistö (56%).

Helsingin yliopiston filosofian opiskelijavalinnan sukupuolijakauman tieto on viime vuodelta. Sen mukaan humanistisen tiedekunnan teoreettiseen filosofiaan hyväksyttiin suomenkieliselle puolelle 15 ja ruotsinkieliselle 7 uutta opiskelijaa, joista naisia 3 (suom.) ja 1 (ruots.) eli 20 ja 14 prosenttia valituista. Valintakokeisiin osallistuneista naisia oli 29 prosenttia, joten miehet menestyivät kokeessa paremmin kuin naiset. Valtiotieteellisessä tiedekunnassa sijaitsevan käytännöllisen filosofian tilastotiedot ovat nekin vuoden vanhoja: 15 hyväksyttyä, joista naisia 5 (33%). Valintakokeissa naisten prosenttiosuus oli 32. Kaikista humanistiseen tiedekuntaan valituista opiskelijoista naisia oli 73% ja valtiotieteellisessä 63%.

Edellisiä ”tasa-arvoisempi” laitos oli tänä vuonna Turun yliopiston filosofia, jonka 12:sta valitusta viisi oli naisia (42%; vuonna 2004 33%). Yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan vertailussa filosofiaa miesvaltaisempi opiskelijavalinta oli ainoastaan kansantaloustieteessä (naisia 24%), tiedekunnan muissa aineissa valittujen enemmistö oli naisia (sosiaalityössä 100%, valtio-opissa 77%, sosiologiassa 76%, sosiaalipolitiikassa 69%, poliittisessa historiassa 59% ja tilastotieteessä 58%). Kun filosofiaan valittujen sukupuolijakaumaa verrataan Turun yli-

Lieneekin aihetta todeta, että suomalaisten nuorten keskuudessa filosofia ei assosioitu kirjallisuuden, taiteiden ja kulttuurihistorian tai yhteiskuntatieteiden suuntaan. Muutoinhan yhteiskunnasta ja kulttuurista kiinnostuneista naisista nykyistä paljon useampi hakeutuisi filosofian opintojen pariin. Voikin ounastella, että nuoret pitävät filosofiaa monien teknis-luonnontieteellisten aineiden tapaan ’miesten alana’.”

opiston pää tiedekunnan, humanistisen tiedekunnan 28:aan oppiaineeseen se jää kolmanneksi viimeiselle sijalle. Naisten osuus valituista on pienempi vain arkeologiassa (38% eli kolme kahdeksasta) ja yleisessä kielitieteessä (40% eli kaksi viidestä). Pelkästään naisia valittiin opiskelijoiksi espanjan kieleen ja kulttuuriin, folkloristiikkaan, kulttuurihistoriaan, taidehistoriaan sekä venäjän kieleen ja kulttuuriin. Tieto on hämmäntävä, sillä ovathan kulttuurihistoria ja taidehistoria läheisessä yhteydessä moniin filosofian osa-alueisiin (mm. estetiikka ja morali- ja yhteiskuntafilosofia).

Kysyä voikin, millaista on suomalaisten nuorten koulussa ja muualla yhteiskunnassa omaksuma käsitys toisaalta filosofiasta, toisaalta kulttuuri- ja taidehistoriasta ja kirjallisuustieteestä, kun pojat selvästikin välttävät viime mainittuja ja useimmat tytöt puolestaan jättävät ensi mainitun poikien oppialaksi. Sama pätee myös filosofian ja yhteiskuntatieteiden suhteeseen.

Yhteiskuntatieteellisten tiedekuntien naisvaltaisuus osoittaa naisten olevan miehiä enemmän ja useammin kiinnostuneita näiden alojen akateemisista opinnoista, mutta filosofiaan tämä kiinnostus ei ulotu. Lieneekin aiheellista todeta, että suomalaisten nuorten keskuudessa filosofia ei assosioitu kirjallisuuden, taiteiden ja kulttuurihistorian tai yhteiskuntatieteiden suuntaan. Muutoinhan yhteiskunnasta ja kulttuurista kiinnostuneista naisista nykyistä paljon useampi hakeutuisi filosofian opintojen pariin. Voikin ounastella, että nuoret (myös pojat) pitävät filosofiaa monien teknis-luonnontieteellisten aineiden tapaan ”miesten alana”. Tätä käsitystä filosofian lukio-opetus ei ole muuttanut. Vastaako nuorten käsitys todellisuutta, on mielenkiintoinen kysymys.

Muiden yliopistojen valintakoetietoja en netistä löytänyt. Ehkä niihin sisältyy säännön vahvasta poikkeus, naisvaltainen uusien filosofian opiskelijoiden joukko. Sellaisestakin huolimatta olisi mielenkiintoista tietää, mistä miesvaltaisuus johtuu aikana, jolloin lukioissa kaikki lukevat ainakin yhden filosofian kurssin ja uusista ylioppilaista yli 60 prosenttia on naisia. Kuitenkin lukion suuresta miesvähemmistö syntyy suomalaisen filosofian miesenemmistö. Olisi myös kiinnostava vertailla keskenään filosofian ja muiden alojen opiskelijoiden (ja opettajien) sukupuolijakaumia. Millainen niiden kehitys

” Suomessa ainakin Helsingin ja Tampereen yliopistoissa filosofian laitos tai oppiaine tulee olemaan tiedekuntansa yksi viimeisistä miesvaltaisen tieteen linnoituksista. Miesvaltaisen tieteen vastakohtahan ei ole naisvaltainen tiede, vaan sukupuolen (ja muiden sosiaalisten jakojen) suhteen tasa-arvoinen tiede.”

on ollut viime vuosikymmeninä ja mistä mahdolliset muutokset johtuvat?

Sukupuolijakauma puhuu myös omaa kieltään suomalaisen koulun, yliopiston ja muun kulttuurin luonteesesta ja sen eri osa-alueiden sukupuolittuneisuudesta. Filosofian valintakokeissa ei olekaan kysymys vain yksilön pääsystä filosofian opiskelijaksi, vaan huomattavasti laajemmista ja syvälleikäyemmistä kulttuuria ja yhteiskuntaa koskevista kysymyksistä. Myös kansainväliset vertailut voisivat valaista asiaa. Opiskelijavalinnoista päätellen näyttää siltä, että Suomessa ainakin Helsingin ja Tampereen yliopistoissa filosofian laitos tai oppiaine tulee olemaan tiedekuntansa yksi viimeisistä miesvaltaisen tieteen linnoituksista. Miesvaltaisen tieteen vastakohtahan ei ole naisvaltainen tiede, vaan sukupuolen (ja muiden sosiaalisten jakojen) suhteen tasa-arvoinen tiede.

Laajojen yhteiskunnallisten perspektiivien ohella myös itse filosofian valintakokeen yksityiskohtainen analyysi olisi paikallaan. Tulisi tutkia esimerkiksi sitä, millainen on pääsykokeen laatijoiden ja tarkastajien sukupuolijakauma, onko koetettävissä ja niiden arvioinnissa havaittavissa sukupuolittuneisuutta tai vaihtuuko sukupuoli ylipäättään filosofian opiskelijavalinnoissa. Kuten sanottu, sukupuoli vaikuttaa ainakin filosofian opintoihin hakeutumisessa. Mikä tässä on erityisesti filosofialle ominaista, mikä taas liittyy laajempiin kulttuuristen sukupuo-

lijärjestelmien toimintaan, on sekin viisainen kysymys ratkaistavaksi. On myös syytä huomata, että koulujen uusista filosofian opettajista yhä useampi opiskelee filosofiaa pääaineenaan tai ainakin vahvana sivuaineena. Kun varsin moni filosofian opiskelija on saanut ensisysäyksiensä filosofian opintoihin koulussa, ei vailta merkitystä ole se, millaiset opettajat sysäyksiä antavat.

Edellä todetulla pyrin avaamaan keskustelua akateemisen filosofian käytännön realiteetteihin liittyvistä mutta teoreettisesti haastavista ongelmista. Niiden järjestelmällinen tutkiminen on kaikkea muuta kuin kädenkäänteessä hoitava filosofisesti vähäpätöinen asia, sillä myös ”itse filosofian” kehitykseen vaikuttaa se, keistä ja millä tavalla filosofian laitokset uudet sukupolvensa kasvatavat. Siis kelpo aihe filosofian opinnäytetyöksi tai akateemiseksi tutkimusprojektiksi. Ainakaan siitä ei pääse yli eikä ympäri, että filosofian opiskelijoiden miesvoittoisuus on merkillinen ilmiö, kun sitä arvioidaan humanististen ja yhteiskuntatieteiden yleisen naisistumisen tendenssin valossa.

Jukka Hankamäki

Erään paradigman ehtookellot

Kirjoittaessani artikkelia ”Tyttöjen kanssa saunan lauteilla – Tirkistysreikiä sukupuolierolla politikoivaan filosofiaan” (niin & näin 4/2004) olin varma, että tekstini herättäisi feministien ja queer-tutkijoiden laulukuorossa vastalauseiden ryöpyn. Niinpä ei olekaan yllätys, että setaveteraanit Pia Livia Hekanaho ja Mikko Tuhkanen kaitsevat minua pitkässä ja vihaisensävyyisessä vastineessaan (niin & näin 2/2005) vaatien juuri sellaisten tieteellisten normien ja korrektiusihanteiden voimistamista, joita olin arvostellut.

Tekstiään tehostaakseen Pia Livia Hekanaho ja Mikko Tuhkanen moittivat minua asiantuntemattomaksi väärinymmärtäjäksi (s. 7) ja vaivautuvat syyttämään minua tutkimuseetiikan laiminlyömisestä (s. 8). Queer-teoriaa kritikoivaa ”asiantuntemattomuutta” on esiintynyt viime aikoina huomattavan paljon, ja tutkimuseettisesti arveluttavimpana voikin pitää Hekanahon ja Tuhkanen omaa yritystä kääntää eräät tekstini ajatuskulut ja asiakohtat ”laiskoiksi väärintulkinnoksi” (s. 10).

Minulle on tuottanut iloa Hekanahon ja Tuhkanen toteamus, jonka mukaan olen linjannut filosofian historiaa heidän mielestään ”idiosynkraattisella” tavalla (s. 7). Totta on, että yritin saattaa tiedeyhteisön näkemään eräät seksuaalisuuden filosofiaan liittyvät kysymykset selkeämmin ja johdonmukaisemmin. Sukupuolta ja seksuaalisuutta käsittelevä akateeminen tutkimus on ollut nykypäivään asti feministisen, queer-teoreettisen ja postmodernistisen paradigman vanki. Esittämäni kritiikin ohella muotoilin sukupuolisuuden filosofiaa varten ajatusmallin, missä yhteydessä sovelsin Lauri Rauhalan ideaa ihmisen eri eksistenssitasoista. Kun väitin, että sukupuoli on kaksiarvoinen tosiasia, jonka ontologinen perusta on kehollisella ja fenotyypillisellä tasolla, argumenttini ei ollut biologistinen, kuten Hekanaho ja Tuhkanen antoivat ymmärtää (s. 9), vaan eksistenssifenomenologinen. Biologistin argumentti olisi esimerkiksi sellainen, jossa vedottaisiin ihmisen geeneihin, kro-

mosomeihin tai hormoneihin, kun taas oman argumentaationi lähtökohtana on kehollisesti ilmenevä fenotyyppinen sukupuoli. Ongelma on, että queer-teoreetikot eivät näytä tunnevan eksistenssifenomenologista tutkimusotetta lainkaan.

Erityisen tyydytyksen minulle suo Hekanahon ja Tuhkanen maininta, että ”asiantuntemattomuudesta huolimatta Hankamäki sattuu osumaan merkittävään ongelmaan tämänhetkisessä sukupuoliteoriassa” (s. 7). Heti perään nämä kyyhkyläiseni allekirjoittavat keskeisen väitteeni sisällön omin sanoin:

”Esitämme, että korkeampien oppilaitosten tenttivaatimuksia hallitseva ja institutionalisoitua tukea parhaiten saava queer-tutkimus on tyytynyt kritiikittömästi toistamaan Judith Butlerin nimeen liitettyä teoriasyntheseä, joka perustuu monen filosofisen suuntauksen tarkoitukselliseen väärinlukemiseen.”

He tekivät sen itse! Mutta myöskaan ”väärinymmärtäminen” sinänsä ei ole lainkaan paheksuttavaa. Eikö olekin virkistävä, että myös minä olen saattanut ymmärtää asioita paikka paikoin ”väärin”; oikeassa oleviahan tiedeyhteisössä on aina riittänyt.

Vihattuna vaaravyöhykkeellä

Queer-teoreetikoiden suureksi pettymykseksi ihmiset jakautuvat filosofiassani

miehiin tai naisiin. Myös homo- tai heteroseksuaalisuutta voi olla vain, jos on olemassa sukupuoli, johon intentiomme voivat viitata. Malliani voi arvostella teräväpiirteisyydestä, mutta kyseinen vaikutelma saattaa seurata myös vastakainasettelusta, jonka mukaisesti ajatusiani on verrattu pelkästään queer-teoreetikoiden omaan mielipiteenmuodotukseen. Se puolestaan on usein ollut sekavaa sekä esittämisen muodoiltaan että ajatuskuluiltaan. Toista kautta saamastani palautteesta päätellen, että näkemykseni ovat vastanneet useimpien filosofien ja arki-ihmisten – niin homojen kuin heteroidenkin – käsityksiä. Sukupuolta ja seksuaalisuutta koskevissa kysymyksissä arkikokemukseen nojautuminen on tärkeä teorioiden arviointikriteeri, sillä itse ilmiöt ovat voimakkaasti kokemuksellisia. Myöskään omaa liikkumistani lihan, kehon ja ruumiin ääriviivoilla ei voi pitää ”älyllisenä epärehellisyytenä”, josta Hekanaho ja Tuhkanen minua arvostelevat. Jos ajatukseni näyttävät ”maalaisjärjen” käytöltä tai edustavat tieteellisen tutkimuksen kannalta ”vaarallista” toimintaa (kuten kirjoittajat kuvaavat), minä en voi kuin ottaa riskin.

Vaaralliseksi queer-teoreettisesta disiplinaarista poikkeaminen onkin osoittautunut poikkeajalle itselleen. Hekanaho ja Tuhkanen pyrkivät vetoamaan myös julkaisufoorumiin koettaessaan murentaa pohjaa argumentteiltani. Heidän mielestään ratkaisumallini esittäminen ”on on-

” Sukupuolta ja seksuaalisuutta käsittelevä akateeminen tutkimus on ollut nykypäivään asti feministisen, queer-teoreettisen ja postmodernistisen paradigman vanki. Esittämäni kritiikin ohella muotoilin sukupuolisuuden filosofiaa varten ajatusmallin, missä yhteydessä sovelsin Lauri Rauhalan ideaa ihmisen eri eksistenssitasoista. Kun väitin, että sukupuoli on kaksiarvoinen tosiasia, jonka ontologinen perusta on kehollisella ja fenotyyppisellä tasolla, argumenttini ei ollut biologistinen.”

gelmallista vakavasti otettavalle tieteelliselle aikakauslehdelle” (s. 9). *niin & näin* -lehti on ollut erinomainen julkaisu juuri siksi, että sen palstoilla on voinut esittää myös eksistenssifenomenologiseen tutkimusperinteeseen liittyviä kirjoituksia sekä tekstejä, jotka osoittavat kirjoittajiansa itsenäisyyttä. Niitä ei siis ole sensuroitu, kuten eräissä muissa julkaisuissa.

Kun Hekanaho ja Tuhkanen moittivat minua jonkin viitteen puuttumisesta tai siitä, että en luettele kaikkia teoreettisia lähtökohtiani, muistutan, että en ole ajatuksineni vain heidän esiin nostamansa Baudrillardin jäljillä. Samassa artikkelissa ja samassa mielessä minun voidaan katsoa lainanneen tai ”plagioineen” myös Platonia, Aristotelesta ja kaikkia muitakin järkeviä ajattelijoita. Feministien ja queer-teoreetikoiden ongelmana on ollut se, että he ovat kaivautuneet auktoriteeteiksi mieltämiensä henkilöiden taakse. Butler, Foucault ja Pulkkinen eivät edusta minulle sellaisia suuruuksia kuin Hekanaho ja Tuhkanen toivovat. Ilmeisesti siksi kirjoittajat haluavat kyseenalaistaa tekstini aseman ohjaamalla lukemaan sitä niin, että artikkelistani korostuisivat vain sen mahdolliset puutteet pääasiallisten väitteiden jäädessä varjoon. Lyhyessä artikkelissa on kuitenkin kiteytettävä – selvyysden vuoksi.

Queer-teoreettiseen diskurssiin näyttää liittyvän uskonnoille tyypillinen oletus, että yleisöjen pitää automaattisesti hyväksyä queer-teoreetikoiden omat läh-

tökohdat. Hekanaho ja Tuhkanen ovat sijoittaneet itsensä valtaparadigman asemassa olevaan perinteeseen. Tällöin he ovat olettaneet yleisönsä nielevän asenteelliset ja ideologiset sitoumukset niitä kyseenalaistamatta, aivan kuten he myöntävät käyneen Butlerin teosten kritiikittömässä oppikirjakäytössä (s. 10). Toinen mahdollisuus on panssaroida omat mielipiteensä viitteiden vilinään ja vaatia samaa puolustuksellisuutta myös kriitikoilta, mitä taktiikkaa he soveltavat nyt. Yhtä kaikki, kyse on ollut politiikasta, jonka mukaisesti queer-teoriaa on syötetty suppilolla myös yliopistojen opiskelijoille. Samanaikaisesti Butlerin ja Foucault’n ajatusten mikä tahansa jäljentäminen puheissa ja esitelmissä on otettu aplodein vastaan queer-teoreetikoiden omassa puoluekokouksissa.

Welcome to the real world!

Hekanaho ja Tuhkanen esittävät artikkelini pohjalta myös kysymyksiä ja luettelevat paljon vierasperäisiä käsitteitä, joilla he kuvaavat transseksuaaleille ja lesboväestölle olettamia tapoja käsitteä seksuaalisuus. He viittaavat lesbojen *butch-femme*-kulttuuriin, joka hyödyntää ”maskuliinisuutta” mutta väittää, ettei se vaadi kohteekseen miessukupuolta. Kirjoittajat huomauttavat myös transseksuaalien asemasta (s. 8-9). Tutustuttuani hyvän tiedemiesetiikkani mukaisesti Hekanahon ja Tuhkasen argumentteihin

olen entistäkin vakuuttuneempi mallini selitysvoimaisuudesta sekä siitä, että se ottaa huomioon edellä mainitut vähemmistöt. Sukupuoliero on todellakin kehollisella tasolla esiintyvä *liballinen tosiasia*, kun taas ”maskuliinisuus” on *esteettinen määre*, jota voi hyödyntää esimerkiksi pukeutumisen keinoin, aivan kuten artikkelissani väitin.

Mitä tulee Hekanahon ja Tuhkasen ”*she-male*-pornoksi” nimeämään ilmiöön, jossa miehelle on keinotekoisesti rakennettu naisen rinnat, en usko kyseisen pornon olevan niin suosittua kuin kirjoittajat väittävät. Joka tapauksessa kyseessä on verisesti rakennettu ruumis, joka syntyy laboratorion ja leikkaussalin kautta.

Sukupuoltaan vaihtamaan tai muuttamaan pyrkivien osuus on seksuaalivähemmistöjen sisällä pieni. Edellä mainittujen ryhmien lisäksi tunnetaan myös ruumiillisia poikkeavuuksia, joilla ei ole selvää synnynnäistä sukupuolta. Tällöin ei ole kyse vain feminiinisistä tai maskuliinisista piirteistä vaan epämuodostumista. Tuonkin ryhmän osuus on kaiken kaikkiaan hyvin pieni, eikä kyseisten poikkeavuuksien perusteella voida tehdä sellaisia yleistyksiä, jotka voitaisiin ulottaa homojen tai heteroiden tapoihin käsitteä oma sukupuolensa. Ongelma on, että queer-teoria alistaa tavallisten homojen, lesbojen ja heteroitten elämää koskevat tulkinsa transsukupuolisuuden kautta avautuvalle perversiteorialle. Seksuaalivähemmistöliike on joutunut tekemään paljon

työtä kumotakseen käsityksen, jonka mukaan homot ovat muka neitimäisiä tai ulkoisilta piirteiltään omituisia ihmisiä, kun taas *queer*-teoria tulee vahvistaneeksi tuota omituisuuden leimaa.

Se, että transsukupuoliset ovat pieni vähemmistö, ei tietenkään merkitse, että itse asia olisi vähäpätöinen. Oma mallini legitimoit myös transsukupuolisuutta painottaessaan, kuinka tärkeänä transseksuaalit kaksiarvoista sukupuolieroa pitävät. Haluamalla vaihtaa sukupuolta transseksuaali tunnustaa kaksiarvoisen sukupuolieron merkityksen. Binäärisen sukupuolieron merkityksestä todistavat lisäksi biseksuaalisuuden ilmiö ja käsite.

Monet transseksuaalit kamppailevat erittäin ongelmalliseksi kokemansa asian kanssa. Aiheen piiristä ei olekaan vedettävissä kepeähköillä kynänvedoilla johtopäätöksiä eleiden, tyylien eikä muotitaitteen piiriin, niin kuin *queer*-teorian piirissä on tehty. Objektiviivinen tosiasia on, että sukupuolen vaihtaminen on vaativa lääketieteellinen operaatio, jossa puututaan ihmisen kehon synnynnäiseen oleukseen. Lääketieteen etiikan piirissä on usein epäilty, saako ihmisen keholliseen sukupuoleen puuttua puukolla. Vastuulliset lääkärit harvoin kajoavat ihmisen kehoon kosmeettistakaan syistä. Epäilyn kohteena ovat olleet silmien taittovirheiden leikkaushoito, kauneuskirurgia ja sentyyppinen mikrokirurgia, jossa ihmisen hermoratoja katkotaan pelkän sosiaalisten ongelmien tuottavan ominaisuuden, esimerkiksi käsien hikoilutaipumuksen, vuoksi. Sukupuoltaan vaihtava henkilö joutuu käymään läpi pitkän psykiatrisen konsultaation. Ihmiset, jotka ovat kamppailleet sukupuolensa vaihtamista (tai korjaamista) koskevien ongelmien kanssa, ovat painineet myös identiteettiään koskevien pulmien parissa. Heiltä on vaadittu huomattavan kirurgisen ja psykiatrisen prosessin läpikäymistä. Se ei ole ollut seurausta ”medikalisoivan vallan” käytöstä tai ”väkivaltaisesta sukupuolittamisesta” vaan asian omasta luonteesta, kun ihminen on itse vaatinut lääketieteellistä toimenpidettä. Siksi transsukupuolisuuttakaan ei pitäisi tarkastella vain retorisissa diskurssiavaruuksissa.

Uskon, että mallistani voi olla apua jäseneltäessä transsukupuolisuuteenkin liittyviä haasteita. Sen tarjoamien käsitteellisten välineiden kautta voidaan arvioida yksilön oman vapautumisen asteita hänen kehollisen, tajunnallisen ja situationaalisen eksistenssinsä välisissä suhteissa. Myöskään biologiaan viittaavissa argu-

menteissa ei ole mitään kielteistä, kunhan biologisia selityspäätteitä sovelletaan *pelkästään kehollisella eksistenssitasolla*. Lähteenä käyttämäni Lauri Rauhala tuotanto (joka ilmestyi äskettäin valittujen teosten kokoelmana) on ollut niin innovatiivinen, että mikäli suomi olisi maailmankieli, hänen filosofiastaan puhuttaisiin todennäköisesti kaikkialla.

”... ja ruma sana sanotaan niin kuin se on.”

Hekanaho ja Tuhkanen määrittelevät omat lähtökohtansa ”nais- ja *queer*-teoreettisiksi” (s. 7) mutta eivät puhu miesten seksuaalisuudesta mitään. Minulla ei ole syytä muuttaa artikkelissani esittämiäni näkemyksiä. Enintään voin pyytää lukijoita perehtymään kirjoitukseni sisältöön uudestaan. En myöskään usko seksuaalisuuden filosofian nykytilan tulevan selvemmäksi Hekanahon ja Tuhkasen analyysien kautta.

Tarkoitukseni oli asettaa kinastelun ja käihinän ulkopuolelle tulkitsemaan, mistä *queer*-teorian oma ideologisuus ja paradigmaattinen asema oirehtivat. Samansuuntainen pyrkimys välittyi myös Hekanahon ja Tuhkasen tekstistä, mutta *queer*-teoreettiseen diskurssiin sitouttuensa heidän lätkyttelynsä vajoaa sanakohinan kuohuihin oikeaan ohjaavissa osioissaan. Onnittelinkin selvänäkijän lahjasta jokaista, joka löytää loppupuolen spekulatioista (s. 10-13) järjen jyvän.

Hekanahon ja Tuhkasen tekstin uskottavuutta heikentää se, että he ovat pyrkineet esittämään minusta ja filosofiastani vain omia tarpeita varten lavastamansa kuvan. Sen mukaan en ymmärrä seksuaalivähemmistöjen elämästä mitään. Olen toiminut kaksikymmentä vuotta seksuaalivähemmistöjen piirissä. Tiedän, mitä sukupuolta olen ja kuinka käyttäydyn seksuaalisesti. Hekanaho ja Tuhkanen antautuvat moittimaan lähtökohtiani ”väkivaltaisen konservatiiviseksi” mutta myös ”liberaaleiksi” (s. 9). Tuolla tavalla lausuttaessa tuskin vaivaudutaan kysymään, kuinka konservatiivista heidän oma suhtautumisensa saattaa olla. Tai minkälaista henkistä väkivaltaa on se, että heidän raioittajatahonsa, kuten Suomen Akatemia ja Kristiina-instituutti, ovat omilla ratkaisuillaan sulkeneet piiristään lähes kaiken muun kuin feministisestä, *queer*-teoreettisesta ja postmodernistisesta näkökulmasta tehtävän seksuaalisuustutkimuksen? Puolustaisin myös *queer*-teoreetikoiden oikeutta käyttää sananvapauttaan,

mutta se on vaikeaa, kun he eivät tahtoisu vaita sukupuoliasioiden sektorilla itsensä lisäksi ketään muuta. Miksi filosofin pitäisi omaksua *queer*-teoreettinen sakakieli ollakseen asiantuntija ja puhuakseen selvästi sukupuolisuudesta?

Ne historian painolastit, joiden vuoksi postmodernistit pitävät jatkuvaa purkutyötään tarpeellisenä, ovat nykyajan näkökulmasta delusoiden muotoja, ja tärkeimmäksi esteeksi ihmisten onnellisuuden tielle on muodostunut rituaalisesta toistopakosta kärsivä *queer*-teoria itse. Hekanaho ja Tuhkanen päättävät kirjoituksensa sanaan ”jokeri”, joka lienee ”halun kohteen”, peniksen, vertauskuva. Veitikkamaisena ja tiedostamattomana sen mainitseminen menettää kuitenkin tehonsa. ”Sokeisiin pisteisiin” (s. 8, 11) viittaaminen edustanee kastroitouhkausta. Tarkalle lukijalle teksti irvistää riviensä ja ”lanoittensa” väleistä. Historian sisäisen tuomion välttämättömyyttä ilmentäen kyseisestä kirjoituksesta ei ole omaksuttavissa enempää käytännöllisiä kuin asennemuutoksen kauttakään vaikuttavia aineksia ihmisten keskinäisen kohtaamisen kysymyksiin tai ihmistieteiden tarpeisiin.

Hekanaho ja Tuhkanen pyrkivät polttamaan poroksi mahdollisuuteni julkaista älyllisesti haastavia tekstejä. He näkevät uhkana ”Hankamäen artikkelin kaltaisten populististen kirjoitusten pääsyn akateemisen julkaisun sivuille” (s. 11). Mikäli Hekanahon ja Tuhkasen oma toiminta ei olisi tieteellisen argumentaation vapausihanteita rajoittavana niin tuhoavaa kuin on, voisi *queer*-teorian hakoteille nauraa hekonaurut. Mutta katson onnistuneeni artikkelini tavoitteessa: kriittikkoni ovat alkaneet ajatella asioita.

Kirjallisuus

- Hankamäki, Jukka: *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka*. Yliopistopaino, Helsinki 2003.
- Hankamäki, Jukka: ”Tyttöjen kanssa saunan lauteilla – Tirkistysreikiä sukupuolierolla poliitikoivan filosofiaan”. *niin & näin* 4/2004, 111–120.
- Hekanaho, Pia Livia ja Mikko Tuhkanen: ”Queer-teorian sukupuoli ja paradigmaattisten erojen ongelma”. *niin & näin* 2/2005, 7–15.
- Rauhala, Lauri: *Hermeneuttisen tieteenfilosofian analyyseja ja sovelluksia*. Yliopistopaino, Helsinki 2005.
- Rauhala, Lauri: *Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Yliopistopaino, Helsinki 2005.

Internet-kotisivu

<http://www.geocities.com/jukkahankamaki>



”Ei tuumaakaan periksi” - terrorismin retoriikasta

Lontoon pommi-iskujen jälkeisissä puheissaan Iso-Britannian pääministeri Tony Blair siirsi eurooppalaista terrorismikeskustelua aimo askeleen kohti yhdysvaltalaista retoriikkaa. Yksinkertaistavat terrorismin tulkinnat eivät toki ole olleet yhdysvaltalaisten poliitikkojen yksinoikeus, mutta eurooppalaiseen keskusteluun on mahtunut edes hieman näkemysten rikkautta. Terroritekojen taustojen pohdinta on ollut mahdollista, ja niiden tekijöistä on voinut puhua ilman mustavalkoista moraalista akselia. Uusissa lausunnoissaan Blair piirsi kuvaa terroristista kategorisesti tuomittavana yksilönä ja terrorismista yhtenäisenä ”kieroutunutta logiikkaa” toteuttavana ilmiönä. Millaista poliittista maailmankuvaa tällainen retoriikka tukee?

Heinäkuun 26. päivänä pitämässään kuukausittaisessa lehdistösiintymisessä Tony Blair joutui jälleen vastaamaan kysymyksiin Lontoon pommi-iskujen yhteyksistä Irakin sotaan. Aiemmin hän oli kieltänyt ainakin suoran yhteyden tapahtumien välillä ja korostanut sen sijaan Al-Qaida -verkoston pitkää historiaa ja sen taustalla olevaa ”pahuuden ideologiaa”¹. Nyt äänensävy oli muuttunut, ainakin näennäisesti. Blairin mukaan yhteys Irakiin on olemassa, mutta vain terroristien retoriikassa. He käyttäisivät kyllä mitä tahansa asiaa, Irakia tai Afganistania, oikeuttaakseen pommi-iskuja ja rekrytoidakseen uusia jäseniä. Ennen näitä konflikteja he olivat käyttäneet jotain muuta. Blair vaati terrorismin kohtaamista juuri tällä ajattelun tasolla.²

Suurin muutos Blairin puheessa oli, että hän yksikantaan kieltäytyi keskustelemasta Irakin sodan ja terrori-iskujen välisistä suhteista. Hänen mukaansa tällainen keskustelu antaa aseita terroristien käsiin, sillä se luo illuusion terroritekojen oikeutuksesta. Terroristeille ei saa ”antaa tuumaakaan periksi”, vaan heidän toimensa on tuomittava kategorisesti. Terrori-iskujen laajemmista yhteiskunnallisista taustoista puhumisen sijaan asetuttava ”heidän ideologiaansa” vastaan – ”heille” ei saa antaa edes oikeutuksen tai (teko)syyntä. Blair loi kuvaa vääristynyttä logiikkaa käyttävistä kiihkoilijoista, jotka löytävät oikeutusta teoilleen mistä tahansa, jos heille annetaan tilaisuus. Samalla hän laajensi näkökulmaa

Al-Qaidasta terrorismiin yleensä ja niputti joka ainoan terroriteon ja -ryhmän yhtenäisen ilmiön osaksi.

Pelottavinta Blairin julistuksessa on, että se mitä todennäköisimmin löytää hedelmällistä maaperää. Yhdysvaltalaisen äärioikeiston retoriikka ei tahdo toimia Euroopassa, mutta Blair osasi pukea sisällöllisesti hyvin samanlaisen ajatuksen harkitumpaan asuun. Hän ei vedonnut tiukkaan moraaliseen tai uskonnolliseen käsitteistöön vaan pyrki säilyttämään vastuun kuulijoille itselleen – tiedotusvälineille, poliitikoille ja viime kädessä tavallisille kansalaisille. ”Sotaa terrorismia vastaan” käytäisiin käsitteellisellä tasolla. Kriittiset äänenpainot vaikuttivat tästä näkökulmasta anteeksiantamattoman naiiveilta. Mitä ilmeisimmin Blair ymmärtääkin hyvin, kuinka tärkeä rooli käsitteellistämällä on politiikassa. Ongelmien pukeminen uuteen asuun muokkaa niitä uudelleen jopa niin, että kriittinen ajattelu vaikeutuu. Blair otti käyttöön sanan ”terrorismi” koko käsitteellisen voiman. Tällaisessa tilanteessa terrorismin käsitteistön tuntemus on välttämätön voimavara.

Sanat kamppailun välineinä

Sanoilla on valtaa elämässämme. Tämän sanominen on niin totunnaista, että se tuntuu latteudelta. Onhan meillä lukuisia lausahduksia, jotka esittävät asian päähkinänkuoressa.



Valokuva Kimmo Jylhämä

Miekkaa mahtavampi ja niin edelleen. Mutta tuttuudella on oma vaaransa, sillä se tekee asioista itsestäänselvyyksiä, lausumattomia oletuksia, joista ei enää tarvitse puhua. Vaikka me kaikki tiedämme, tai väitämme tietävämme, että sanoilla on voimaa ja että ne on ladattu merkityksillä, me niin kovin helposti liu'umme pintatason puheeseen. Siinä käytämme ja kuuntelemme sanoja aivan kuin niiden merkitys olisi ristiriidaton ja selkeä. Tällainen karrikoitu versio ns. peilimetäforasta on hyvinkin elossa yhteiskunnallisessa keskustelussa. Sanoihin suhtaudutaan kuin välineisiin, jotka vain kuvaavat yhteiskunnallista todellisuutta. Kun todellisuus muuttuu, sanat muuttuvat perässä.

Tämänkaltaisen epäproblemaattinen asenne lienee joissain tilanteissa elämän välttämättömyys, sillä välitöntä arkea ei voi elää jatkuvan kyseenalaistamisen kierteessä. Eteemme kuitenkin tulee asioita, jotka ovat monimutkaisempia ja vaikeampia. *Terrorismi* on läsnä joka päivä nykyisessä maailmassa. Vaikka asia itse on ilmiselvästi ristiriitojen kohde, sanaa käytetään kuin se olisi nimi selvästi ja objektiivisesti rajatulle ilmiölle. Tällöin unohdetaan olennainen eronteko sanan ja käsitteen välillä. Sanat eivät ole vain sanoja, vaan niihin liitetään monin tavoin määriteltyjä käsitteitä. Mikäli antaudumme valmiille määrittelyille, me luovutamme pois valtaa ymmärtää maailmaa ja sen ilmiöitä. Jos puhumme *terroristeista* kuin objektiivisesti rajatusta ilmiöstä, me otamme käyttöön valmiin tavan erotella ihmisiä ja yhteisöjä. Alamme puhua ”heistä” tai ”niistä”.

Sanoilla on voimaa, mutta hyvin eri tavoin. Joillakin on niin pitkä historia, että niihin on kerrostunut sukupolvien ajan käsitteellistä painolastia, jota emme enää tunnista. Ne määrittävät maailmankuvan perusteita jakamalla maailmaa

perustavasti erilaisiin alueisiin: luontoon ja kulttuuriin, edistykseen ja primitiivisyyteen, maalliseen ja jumalalliseen. Tällaisista kulttuurisesti vahvoista rajauksista tulee ”luonnollistuneita” kuvauksia maailmasta, osa asioiden normaalia tilaa?

Silloin tällöin sanoista tulee kuitenkin kamppailun areenoita, joilla väännetään kättä keskeisistä poliittisista, uskonnollisista tai moraalisisista ideoista. Näin voi käydä edellä mainituille ”suurille sanoille”, mutta sanoja myös synnytetään tai aktivoidaan hetken tarpeeseen. Kyse on siitä, että sanan merkitystä pyritään määrittelemään ja omat merkitykset yritetään saada osaksi yhteiskunnallista todellisuutta. Toisella tavoin ilmaistuna käydään kamppailua siitä, millaisia käsitteitä sanojen ilmiasuun liitetään. Sanoihin kanavoidaan näkemyksiä maailmasta.

Näiden kamppailujen tunnistaminen on vaikeaa, eikä se onnistu ilman pysähtymistä, tarkkailua ja kriittistä ajattelua. Sillä juuri sanojen *samuus* peittää alleen käsitteiden erot ja niiden määrittelyyn liittyvän vallan. Sanojen samuus luo esimerkiksi illuusion siitä, että eri osapuolet keskustelevat samasta asiasta – vaikka kamppailua käydään siitä, mistä ylipäänsä puhutaan, millainen maailma tässä ja nyt on. Veristen konfliktien keskellä käydyt keskustelut siitä, ”ketkä ovat lopultakin terroristeja”, ovat tästä pelottava esimerkki. Kyse ei ole siitä, että objektiivista nimikettä leimattaisiin eri ihmisiin hyvin tai huonoin kriteerein. Konfliktin osapuolet kamppailevat erilaisista tavoista tulkita tilannetta ja siitä, mistä siinä on kyse. Tony Blairin retoriikka tähtää paikallisten terroristien taustan sulkeistamiseen ja ilmiön tulkittamiseen yhdestä reaali poliittisesta asemasta käsin. Tällaisessa maailmassa puheen ja kirjoituksen pintatason alle sukeltava kriittinen ajattelu on yleisinhimillinen velvoite.

]] Modernin politiikan historiassa yhteiskuntasopimuksen piiriin ulottaminen ja siitä sulkeminen ovat olleet vähintään yhtä merkityksellisiä kuin etninen tai kulttuurinen poissulkeminen nimeämällä primitiiviseksi, barbaariseksi tai eläimelliseksi. Sivistyneen yhteiskunnan ulkopuolelle suljettu menettää oikeutensa ja lopulta ihmisyytensä – terroristista on tullut rikollisen äärimmäinen muoto.”

Terrorismi sivistyksen tuolla puolen

Terrorismi lienee tämän hetken kamppailusanoista tutuin ja vaikein. Sillä on kuitenkin yli parisataavuotinen historia, jonka varrella sitä on käytetty kuvaamaan hyvin erilaisia ilmiöitä. Sen juuret ovat Ranskan vallankumouksen *terrorissa*, jolloin se liittyi systemaattiseen kauhun voimalla hallitsemiseen. 1800-luvulla sana yhdistyi erilaisten ryhmittymien attentaatteihin järjestysvaltaa ja valtionpäämiehiä vastaan. Tuolloin ”terroristi” ei ollut vielä yksinomaan kielteinen termi, vaan attentaattien tekijät käyttivät sitä ylpeästi omana nimikkeenään. Vasta vuosisadan vaihteen lähestyessä ja etenkin 1900-luvun siirtomaiden itsenäistymiskamppailujen myötä terrorismin käsite alkoi saada nykyistä muotoaan. Sanalla pyrittiin leimaamaan toinen osapuoli laittomaksi ja moraalittomaksi, sääliä ansaitsemattomaksi. Aikakaudelta periytynyt iskulause ”Toisen terroristi on toisen vapaustaistelijä” kuvastaa syntyneitä sanojen taistelua, kun itsenäisyysotien osapuolien moraalista ja laillisesta statuksesta kampahtiin.

Viimeisten vuosikymmenten kuluessa terrorismin merkitys on muuttunut yhä kategorisemmaksi: siitä on tullut poissulkemisen väline. Terroristi on suljettu vakiintuneen järjestyksen ja sen käyttäytymisnormien ulkopuolelle, äärimmäisimmillään jopa puhtaan pahuuden alueelle. Toisin kuin sotilas, kapinallinen, vapaustaistelijä tai vastarintataistelijä, hän ei ole kukaan meistä, vaan pohjimmiltaan jotain aivan muuta. Modernin politiikan historiassa yhteiskuntasopimuksen piiriin ulottaminen ja siitä sulkeminen ovat olleet vähintään yhtä merkityksellisiä kuin etninen tai kulttuurinen poissulkeminen nimeämällä primitiiviseksi, barbaariseksi tai eläimelliseksi. Sivistyneen yhteiskunnan ulkopuolelle suljettu menettää oikeutensa ja lopulta ihmisyytensä – terroristista on tullut rikollisen äärimmäinen muoto. Sotavankien ja jopa sotarikollisten, vaikkapa etnisiin puhdistuksiin osallistuneiden, kohteluun tarkoitettua käyttäytymissäännötkään eivät tunnu hänen kohdallaan pätevän. Guantanamo Bay on tästä vain yksi esimerkki. Irakin sotaa näyttävästi vastustanut ja yhteistä laillisuutta peräänkuuluttanut Ranska omaa kenties maailman äärimmäisimmän terrorilainsäädännön, joka antaa oikeudet syöstä ihmisiä täydelliseen oikeudettomuuden tilaan.

Tässä mielessä on harhaanjohtavaa edes puhua terrorismin historiasta muuten kuin käsitteen historiana. Sillä sekä

terrorismin käsitteistö että sen kohteena olevat konkreettiset ilmiöt ovat jatkuvassa muutoksessa. Kuinka mielekästä on lopulta vetää yhtäläisyysmerkkejä Juudean seloottien, muinaisten assasiinien, Britannian koneensärkijöiden, Ranskan vallankumouksellisten ja monien myöhempien ”terroristien” välille? Tutkimuksellisenä ja sotilasteknisenä käsitteenä terrorismia on yritetty määritellä mitä moninaisimmin tavoin. Tällä tavoin rajattuna voidaan toki yrittää kirjoittaa terroristisen toiminnan historiaa, luetella tapauksia ja etsiä yhtäläisyyksiä. Mutta kun sana on niin läpeensä politisoitunut, kuinka elinkelpoisia tällaiset harkitut määritelmät lopulta ovat? Ainoaksi kriteeriksi kutistuu lopulta *voiman tai väkivallan käyttö* mitä erilaisimmissa tilanteissa. Tappaminen ei kuitenkaan tietysti ole ”terroristien” erityispiirre. Jotta olisi mielekästä käyttää yhtä käsitettä, olisi ilmiöiden välillä oltava mielekkäämpiä yhtäläisyyksiä. Mutta samuuden löytäminen ei ole vain historiallinen vaan myös tämän hetken ongelma, ja se paljastaa tällaisten kategorioiden perimmäisen ongelmallisuuden.

Samanlaisia vai erilaisia tekoja?

Nykyisessä terrorismikeskustelussa on oireellista se, että terrorismille yritetään löytää yleispäteviä ja kaikkialle soveltuvia määritelmiä. Eri valtiolliset ja ylivaltiolliset instituutiot ovat esittäneet omia määritelmiään, joiden avulla voitaisiin määritellä, onko jossain teossa kysymys terrorismista. Tämä heijastuu niin uutiskielessä kuin arkisessa keskustelussa, jossa terrorismista tulee objektiiviselta vaikuttava määre. Terroristit ovat ”niitä”. Juuri tätä käsitteellistä resurssia Blair käytti hyväkseen puheessaan niputtaessaan yhteen ihmisiä Turkissa, Egyptissä, Palestiinassa, Madridissa, Lontoossa ja New Yorkissa. Tämä mahdollistaa yksinkertaistavan siirtymän ”nuo ihmiset” – ”heidän toimintatapansa” – ”heidän ajattelutapansa” – ”yksi ideologia”. Näin unohtuvat paitsi erilaisten terrorismin määritelmien taustalla olevat intressit, myös terroritekojen taustalla oleva yhteiskunnallinen dynamiikka.⁴

Tässä päädytään kieroan noidankehään. Mitä moninaisimmat yksilöt ja ryhmät on ensin yhteiskunnallisessa keskustelussa enemmän tai vähemmän mielivaltaisesti asetettu saman nimittäjän alle. Perusteena loppujen lopuksi on vain se, että he ovat käyttäneet jonkinlaista väkivaltaa tai uhanneet sillä eivätkä he kuulu laillistettujen väkivallan käyttäjien piiriin⁵. Toiseksi oletetaan, että koska kaikki nämä

Vallitseva tapa määritellä terrorismia on valheellisen objektiivinen, sillä se pukeutuu sotilasteknisen termin kaapuun. Terrorismi on esimerkiksi väkivallan käyttöä poliittisten päämäärien saavuttamista varten niin, että se kohdistuu myös tai ensisijaisesti siviiliväestöön. Sen tarkoituksena on politiikkaan vaikuttaminen kauhua ja epäjärjestystä aiheuttamalla.”

ihmiset on nimetty samalla tavalla, tämä nimittäjä todella kertoo jotain maailmasta – heillä on siis *oltava* jotain yhteistä. Koko ajatteluketju kulkee takaperin ja päättyy siihen perverssiin lopputulokseen, että erilaisille ”terrorismin muodoille” aletaan etsiä yleisiä selityksiä.

Väkivallanteon kohteeksi joutuneen yksilön kohdalla, etenkin jos hän kuolee, määrittelyt tietysti menettävät merkityksensä. Tämän inhimillisen ulottuvuuden unohtaminen on aina vaarallista. Mutta se liioin ei saa muodostua teko-pyhäksi esteeksi ymmärryksellemme. Juuri siksi, että ihmisiä kuolee ja vammautuu, juuri siksi, että konfliktit jumiutuvat sukupolvien noidankehäksi, on meidän päästävä yksinkertaistavien nimikkeiden ja niiden piilomoralismin taakse.

Terrorismin selityksistä

Etenkin viime vuosien näkyvien itsemurhaiskujen myötä on terrorismikeskustelussa alettu korostaa yksilötason selityksiä. Terrorismi on ilmiönä riisuttu yhteiskunnallisesta luonteestaan ja sitä on pyritty palauttamaan yksilön psyykeen, kasvutaustaan tai ideologiaan. Terroristi on häiriintynyt, harhaanjohdettu, fundamentalisti tai moraaliton yksilö. Äärimmäisenä tuloksena on pahan mystifiointi, terroristin leimaaminen parantumattomasti mielisairaaksi tai yksinkertaisesti pahaksi (psykopaatti lienee maallistunut muoto absoluuttisesta pahasta)⁶.

Tämä tekee mielekkään keskustelun vaikeaksi, sillä kaiken tasoisesta *ymmärtämisestä* tulee kiellettyä. Tony Blairin vetoomus oli muutos brittiläisessä poliittisessa retoriikassa, mutta ajatus on monasti esitetty. Välttömänä shokkireaktiona vaikkapa Beslanin tapahtumiin ymmärtämisen kielto on inhimillistä, mutta vakiintuneena ajattelutapana se on vaarallista. Se estää meitä näkemästä ketään ”terroristiksi” kutsuttua ihmisenä, jolla on esimerkiksi kasvuhistoria pitkityneessä konfliktissa. Pahuutta tai epäinhimillisyyttä ei saa ymmärtää, sillä se on moraalien ja sivistyksen tuolla puolen, tuntemattomalla alueella. Keskustelu asettuu ikään kuin vahingossa oletetun objektiivisen moraalitotuuden piiriin, jossa tekoja tarkastellaan puhtaina, irti taustastaan.

Väkivallan monopolit

Ironista koko tässä asetelmassa on se, että ”tavallisia” konflikteja ei aseteta samanlaisen yksisilmäisen tarkkailun alle.

Yhä useampi on valmis tuomitsemaan terrorismin suoralta kädeltä kategorisesti, mustavalkoisesta moraalista asetelmasta käsin. Tavallisissa konflikteissa, joissa eri osapuolilla on mahdollisuus piiloutua laillisuuden kaavun alle, ei tekoja tuomita niin herkästi. Kenties vastenmielisin osa Blairin puhetta oli hänen moraalinen närkästyksensä toimittajille siitä, että kukaan voi edes yrittää vertailla siviiliuhrien kohtaloa liittouman sotatoimissa ja pommi-iskuissa. Hänen mukaansa pelkkä samankaltaisuuden (*equivalence*) pohtiminen antaa tukea terroristien logiikalle. Siitä on ”päästävä eroon”, jos terrorismi halutaan nujertaa.

Tavallisissa konflikteissa kyse on organisoituneesta, institutionalisoituneesta väkivallasta, jonka monopoli on vain laillistetun vallan edustajilla. Ainoastaan silloin, kun monopolisoidun väkivallan ”hyviä tapoja” rikotaan, asettuu konflikti tarkemman moraalisen tarkastelun kohteeksi. Juuri siksi termi ”valtioterrorismi” ei ole koskaan saavuttanut samanlaista voimaa, sillä siinä liikutaan kiusallisella alueella. Konfliktin eri osapuolet saattavat toimia loppujen lopuksi hyvinkin samoin tavoin, mutta väkivaltamonopolin ulkopuolinen väkivalta on huomattavasti helpommin tuomitavissa. Sen tekijät ovat lähtökohtaisesti väärässä, kun taas vakiintuneen vallan kohdalla vääryyden todistustaakka on melkoisen suuri. Juuri tämä epäsuhta paljastaa sen, miten tekopyhä terrorismiin liittyvä moraalinen asetelma on. Mitä kirjavin ilmiöjoukko voidaan alistaa tuomitavaksi ilman todisteiden ja taustan tutkimista, tai jopa nimetä absoluuttiseksi pahaksi. Väkivalta muissa muodoissaan, vaikka se kohdistuisi siviileihin, sivullisiin, viattomiin, tapahtuu periaatteessa laillisuuden ja moraalisuuden piirissä, kunhan siinä noudatetaan yhteisiä sääntöjä. Sillä loppujen lopuksi rikollinenkin on osa oikeusjärjestystä ja kapinallinen osa yhteiskuntajärjestystä – edes näiden välttämättömänä peilikuvana – mutta terroristi on täydellisesti tämän kaiken ulkopuolella.

Vallitseva tapa määritellä terrorismia on valheellisen objektiivinen, sillä se pukeutuu sotilasteknisen termin kaapuun. Terrorismi on esimerkiksi väkivallan käyttöä poliittisten päämäärien saavuttamista varten niin, että se kohdistuu myös tai ensisijaisesti siviiliväestöön. Sen tarkoituksena on politiikkaan vaikuttaminen kauhua ja epäjärjestystä aiheuttamalla. Tätä kaikkea tehdään kuitenkin yhtä lailla univormu päällä kuin ilman, niin kirveillä nykyisessä Algeriassa kuin hävittäjien tähtäinristikon takaa Jugoslavian siviilipommi-

tuksissa. Näennäisobjektiivisen määritelmän pintakerroksen alla on lopulta väkivallan käytön oikeuden rajaaminen itselle ja toiselta pois. Tällaisen terrorismimäärittelyn ytimessä on lopulta se, että konfliktin toinen osapuoli ei kykene sotimaan suuren koneiston turvin.

Pitäisi olla ilmiselvää, että yksittäisten väkivallantekojen tai väkivaltakampanjoiden tarkastelu itsessään on eri asia. Itse asiassa erillistarkastelu on äärimmäisen tärkeää, koska vasta sen kautta voidaan tehdä mielekkäitä vertailuja ilman poliittisten kategorioiden pakkopaitaa. Toimintalogiikaltaan Irakin pommi-iskukampanjat siviilejä vastaan ja terroripommitukset sodankäyntimuotona ovat aivan samanlaisia. Toisaalta, mitä ilmeisimmin Irakin ”terrorismiin” kuuluu hyvin erilaisista taustoista kumpuavaa toimintaa. Erillistarkastelun ytimessä on, että kaikissa tapauksissa on kyse ihmisistä (kommentajista, suunnittelijoista, toteuttajista), jotka päätyivät tekoihinsa joistain syistä.

Vain tätä kautta voimme yrittää ymmärtää näitä syitä ja konfliktien itseään vahvistavaa logiikkaa. Voimme esittää moraalisia arvosteliamme ”tasaisemmalla pelikentällä”. Aivan oma kysymyksenasettelunsa on sitten se, millainen moraalinen perspektiivi on mielekäs. Mihin täysin abstrahoitu moraalinen näkökulma lopulta johtaa? Saako tekojen kontekstia ottaa huomioon? Terrorismista keskusteltaessa siitä on tulossa kiellettyä⁷. Blairin näkökulmasta terrorismin yhdistäminen minkäänlaisiin kysymyksiin yhteiskunnallisesta sorrosta tai globaalista eriarvoisuudesta pelaa Al-Qaidan kaltaisten ryhmien pussiin. Kuten sanottua, on olemassa terroritekoja tietoisesti edistäviä ryhmiä, joiden motiivit ovat osin irtaantuneet itseään ruokkivaksi fundamentalismiksi. Blair oli oikeassa siinä, että tämän unohtaminen olisi anteeksiantamattoman naiivia. Mutta tällaisen yhteiskunnallisten epäkohtien ”ideologisen haltuunoton” olemassaolo ei pyyhi pois monien konfliktien suhteita kolonialismin aikakauteen, Yhdysvaltain ja Neuvostoliiton ulkopolitiikkaan viime vuosisadalla, tai jatkuvaan globaaliin kurjistumiseen. Yksisilmäinen moralisointi loppujen lopuksi luonnollistaa nykyisen valtopoliittisen tilanteen.

Rajausten vastarinta

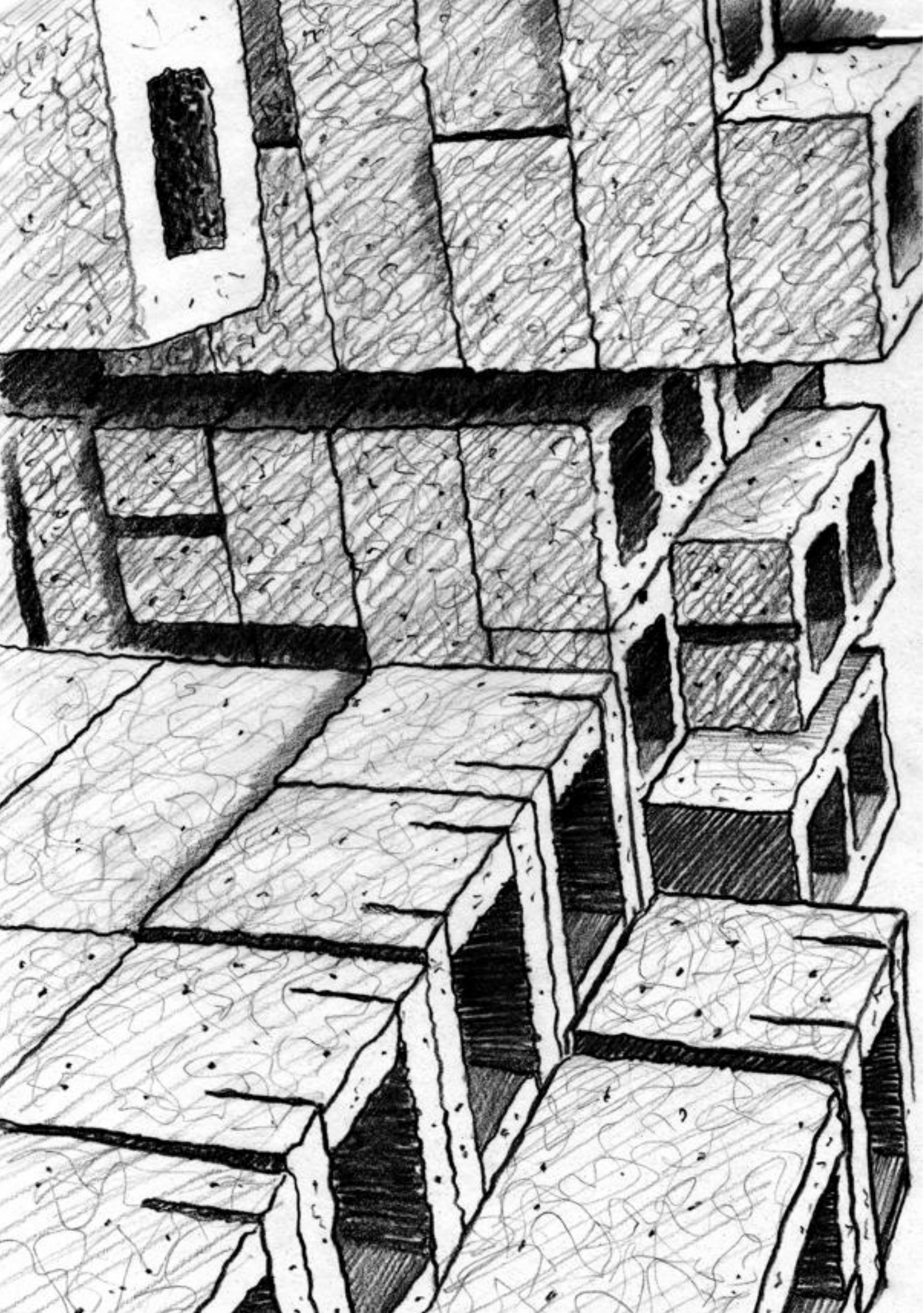
Tästä tilanteesta ei ole ulospääsyä ulottamalla terroristin nimeke laajemmalle kutsumalla miehitysvaltoja tai ”ennaltaehkäisevää sotaa” käyviä valtioita terroristeiksi. Eikä siitä ole pääsyä menneiden vuosikymmenten tavassa korvata terroristi vapaustaistelijalla, jossa lopulta absoluuttinen pahuus korvataan absoluuttisella hyvällä – ja jolloin inhimillisen kärsimyksen konkretia ja väkivallan moninaiset motiivit on aivan yhtä helppo unohtaa.

Ainoa mahdollisuus on ymmärtää, että tätä ilmiöiden moninaisuutta *ei voi* tarkastella yhtenäisillä kriteereillä. Kuten sanottua, terrorismikeskustelu jumiutuu nykyään yhä useammin kädenvääntöön objektiivisen/universaalien moraalin ja tilannesidonnaisen moraalin välillä – keskusteluun siitä, voidaanko moraalisia väitteitä edes esittää mielekkäästi. Mutta tässä ei ole asian ydin, sillä moraalisia väitteitä esitetään joka tapauksessa ja niistä käydään yhteiskunnallista kamppailua siitä huolimatta, mikä teoreettinen näkemys meillä asiaan on. Tärkeintä on sellaisten maailmaa jakavien kategorioiden purkaminen, jotka mahdollistavat sen rajamisen yksiselitteisiin moraalisiin leireihin.

Näkyvien itsemurhaiskujen aikana näistä asioista keskusteleminen on yhä vaikeampaa, sillä niin surulliset ja todelliset ihmiskohtalot herättävät vihaa ja epätoivoa (joskin katseemme on tässä kovin valikoiva). Mutta mikäli pysymme helpon tuomitsemisen tiellä, teemme itsellemme karhunpalveluksen. Ensinnäkin hyväksymme sen organisoituneen väkivallan tilanteen, jossa elämme. Toisekseen, pahaksi leimaaminen tekee mahdottomaksi ymmärtää sen, millaisista tilanteista erilaiset väkivaltaiset teot kumpuavat. Terrorismin mystifioiminen luo sen tekijöistä ei-ihmisiä, olentoja, joita voidaan kohdella miten tahansa. Se ylläpitää kategorisia erottelevia kulttuurien ja uskontojen välillä. Ja se estää ymmärtämästä sitä, voisiko kuka tahansa meistä ajautua tekoihin, jotka arkisesta perspektiivistämme käsin tuntuvat käsittämättömiltä.*

Viitteet ja kirjallisuus

- * Kiitän Sami Syrjämäkeä oivallisista neuvoista kirjoituksen viimeistelyssä. Tekstin alkuperäinen versio julkaistiin nimellä Terrorismin rajoilla Tampereen yliopiston Näyttelijätieteen laitoksen näyttelmän ”Kaihtimet” [kirj. Jean Genet, ohj. Mikko Kanninen] käsiohjelmassa. Näytelmän ensiesitys syyskuussa 2004, Teatterimonttu. Julkaistu verkossa: <http://naty.uta.fi/~kanninen/kaihtimet.htm>
1. Full text: Blair speech on terror. *BBC News*, online-versio, 16.7. <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/4689363.stm> Blair piti puheen Labour-puolueen kansallisessa konferenssissa.
 2. Lehdistöesintymisen tekstistä löytyy otteita mm. Guardian-lehden nettisivuilta: LIVE: Tony Blair's press briefing. *Guardian*, online-versio, 26.7. <http://politics.guardian.co.uk/media/story/0,12123,1536366,00.html>
 3. Olen sivunnut tätä teemaa kolumnissani Luonnonkatastrofin luonto. *niin & näin* 1/2005, s. 31–34.
 4. Tony Blairin tapauksessa ”unohtaminen” on tietysti tarkoituksellista. Toki on olemassa tahoja, jotka pyrkivät tietoisesti luomaan yhteistyötä eri ryhmien välillä, luomaan yhteistä identiteettiä ja levittämään tiettyä ideologiaa. Blair kuitenkin astui tämän rajauksen ulkopuolelle puhuesaan terrorismista missä tahansa.
 5. Usein terrorismin määritelmään liitetään myös se, että väkivalta voi kohdistua symbolisiin kohteisiin tai tarkoituksellisesti siviiliväestöön. Tämä ei kuitenkaan tunnu olevan välttämätöntä terroristiksi nimeämisessä. Itse asiassa väkivallan käyttöön ei ole välttämätön ehto. Britanniassa 90-luvulla kovennettujen terrorismilakien sallimia keinoja on käytetty etenkin globalisaatiokriitikkoja, ympäristöaktivisteja ja eläinoikeusaktivisteja vastaan.
 6. Ks. Syrjämäki, Sami. Ymmärtämättömyyden syyt. *niin & näin* 4/2001, s. 40–41.
 7. Britanniassa näin on käymässä hyvin konkreettisesti. Uuteen terroristilainsäädäntöön kaavailut säädökset ”epäsuorasta yllyttämisestä” (*indirect incitement*) voivat antaa melkoista tulkintavaltaa virkavallalle. Puheet tiettyjen kirjakauppojen sulkemisesta ja järjestöjen lakkauttamisesta viittaavat siihen, kuinka laajoja valtuuksia nämä lait voivat antaa.



Aatehistorian systemaattikko

Alkusanat Mark Bevirin haastatteluun

Filosofiasta, politiikasta ja historiasta laaja-alaisesti kirjoittanut Mark Bevir työskentelee tällä hetkellä politiikan teorian professorina Kalifornian yliopiston Berkeleyn kampuksella. Sitä ennen hän työskenteli Newcastle (Englanti) ja Madrasin (Intia) yliopistoissa ja tohtorin tutkintonsa hän suoritti Oxfordiin vuonna 1989. Hänen luultavasti tunnetuin teoksensa on laajaa keskustelua herättänyt *The Logic of the History of Ideas* (1999), joka on yritys muodostaa filosofisesti perusteltu näkemys aatehistoriallisen tutkimuksen yleisistä periaatteista eli logiikasta.

Teoksessa esitetyn kannan mukaisesti aatehistorioitsijan tutkimuskohteena ovat keskenään kilpailevat ajattelun traditiot, jotka jatkuvasti muokkaavat ja uudistavat sisältöään kohdatessaan ulkoisten olosuhteiden ja keskinäisten suhteiden muodostamia valintatilanteita. Näihin valintatilanteisiin Bevir viittaa termillään dilemma. Yleisesti hänen näkemystään voidaan pitää kontekstualistisena ja historiallisten toimijoiden intentioita painottavana suunnilleen samassa merkityksessä kuin ns. Cambridgen koulukunnan historioitsijoiden.¹ Kuitenkin Bevirin ohjelma aatehistorian perusteiden luomiseksi on luonteeltaan systemaattisempi ja myös ohjelmallisemmin filosofinen kuin Cambridgen historioitsijoilla. Sen taustalla vaikuttavat erityisesti Wittgensteinin, Kuhnin, Quinen ja Davidsonin post-analyttiset ja positivismikriitti-

set tutkimusotteet sekä erilaiset idealistiset ja kontekstualisoivat aatehistoriallisen tutkimuksen perinteet.

Bevir ei kuitenkaan ole jäänyt vain historian tutkimuksen teoreetikoksi, vaan hän on enemmän tai vähemmän näkyvästi soveltanut metodologisia ohjeitaan lukuisissa historiallisissa tapaustutkimuksissa. Tehtäessä vertailua moniin muihin tämänhetkisen englanninkielisen politiikan teorian tunnettuihin nimiin, huomiolarvoista on Bevirin kiinnostus moderneihin sosialistisiin ja pluralistisiin ajatteluperinteisiin, joiden kehitystä hän seuraa aina tähän hetkeen saakka. Tässä merkityksessä hänen tuotantonsa voidaan ymmärtää vuoropuheluksi myös Britannian ns. ”uusissa yliopistoissa” toisen maailmansodan jälkeen vahvistuneen sosiaali- ja taloushistorian tutkimuksen kanssa. Esimerkiksi teokset *Interpreting British Governance* (yhdessä R.A.W. Rhodesin kanssa, 2003) sekä *New Labour: A Critique* (2005) ulottavat poliittisten traditioiden kriittisen tarkastelun aina niihin ideologisiin ja institutionaalisiin reformeihin, joista Blairin ”uusi työväenpuolue” on tullut tunnetuksi. Kuten viimeksi mainitun teoksen nimi vihjaa, Bevir on halunnut tarjota näkemyksensä myös vasemmistolaisen politiikan mahdollisuuksista nykytilanteesta.

Seuraavassa haastattelussa Mark Bevir henkilökohtaiseen ja akateemiseen taustaan keskittyvän johdannon jälkeen selvittää eräitä historianfilosofiansa peruskäsitteitä ja niiden taustaa. Sen jäl-

keen puhe siirtyy selvemmin ajankohtaisiin teemoihin, muun muassa Amerikan ja Euroopan välisten akateemis-poliittisten erojen ja valtasuhteiden pohdintaan. Myös haastateltavan analyysit Blairin Britanniaa sekä kaksipuoluejärjestelmän vaikutuksesta poliittiseen mielipiteeseen kiinnostanevat suomalaista lukijaa. *niin & näin* tapasi Mark Bevirin Rovaniemellä tammikuussa 2005.

Valikoitu bibliografia

- The Logic of the History of Ideas*. Cambridge University Press, Cambridge 1999
- Interpreting British Governance* (R.A.W. Rhodesin kanssa). Routledge, London 2003.
- New Labour: A Critique*. Routledge, London 2005.
- Critiques of Capital in Modern Britain and America: Transatlantic Exchanges 1800 to the Present Day* (Frank Trentmannin kanssa). Palgrave Macmillan, Basingstoke 2002.
- Markets in Historical Contexts: Ideas and Politics in the Modern World* (Frank Trentmannin kanssa). Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Tutkimusartikkeleita mm. seuraavissa aikakausjulkaisuissa: *History of Political Thought*, *History of the Human Sciences*, *Journal of Social History*, *Political Studies*, *Political Theory*, *Finnish Yearbook of Political Thought*.

Viite

1. Ks. tästä esim. Quentin Skinnerin haastattelu, *niin & näin* 4/2001.



Mark Bevirin haastattelu

Poliittisten aatteiden historia ja pyrkimys ajatella selkeästi

Mark Bevir on pyrkinyt luomaan filosofisesti perustellun näkemyksen aatehistoriallisen tutkimuksen yleisestä logiikasta. Tässä haastattelussa hän puhuu filosofian ja historian suhteesta, politiikasta sekä akateemisista kulttuurieroista.

Petri Koikkalainen: Voisitko aluksi kertoa jotain yliopisto-opintojesi alkuvaiheesta? Oliko ilmassa silloin joitain vahvoja poliittisia tai filosofia pyrkimyksiä, jotka veivät sinua eteenpäin?

Mark Bevir: Itse asiassa pääaineeni oli aluksi psykologia, mutta vain hyvin vähän aikaa. Kouluaikana olin pääasiassa hyvä matematiikassa ja toivottoman huono kielten ja oikeinkirjoituksen kaltaisissa asioissa, joten näytti siltä, että suuntautuisin luonnontieteisiin. Mutta olin myös onneton esineiden valmistamisessa ja käsityötaitoa vaativissa asioissa, mikä teki kemian tai fysiikan kaltaisista aineista hankalia. Kun sitten kuudentoista vuoden iässä valitsin syventäviä aineita, otin matematiikan ja syventävän matematiikan sekä historian ja englantilaisen kirjallisuuden.

Yliopistoon mennessäni halusin opiskella sellaista ainetta, joka liittyy ihmisiin, kuten englantilainen kirjallisuus liittyi, mutta jossa olisi mukana matemaattisempaa painotusta – siksi psykologia. Mutta psykologia kertoikin yhtä paljon rotista kuin ihmisistä ja mikä vielä pahempaa, jouduin tekemään käsityötaitoa vaativia kokeita, joten lopetin sen alle puolessa vuodessa.

Vaihdoin politiikan tutkimuksen laitokselle ja siitä

lähtien olen pääasiassa ollut politiikan laitoksilla. Joten voisi sanoa, että oikeastaan ajauduin politiikan tutkimukseen. Mielestäni en mennyt sinne minkään vahvan poliittisen tai filosofisen pyrkimyksen viemänä. Ilman muuta olin suuntautunut jonkinlaiseen sosialismiin ja perheeltäni olin perinyt vallitsevaan järjestelmään kriittisesti suhtautuvia ja väljästi romanttisia näkemyksiä, mutta mikään näistä seikoista ei oikeastaan ollut muotoutunut selväksi poliittiseksi tai filosofiseksi sitoumukseksi.

Petri Koikkalainen: Sanoisit siis, että jotkut näkemyksesi, kuten antietablistiset ideasi, ovat sukuperintöä?

Mark Bevir: Kyllä. Anglikaaninen kirkko (*The Church of England*) on järjestelmään kuuluva, etabloitu kirkko, jolla on erityinen laillinen asema. Nähdäkseni se on myös erään tyyppinen protestanttinen valtionkirkko, vaikkakaan jotkut sen jäsenet eivät pidä sitä protestanttisena. Toisia protestanttisia kirkkoja kutsutaan nonkonformistisiksi, koska ne eivät mukaudu anglikaanisen kirkon oppeihin. Nonkonformistit kohtasivat monenlaisia laillisia ja yhteiskunnallisia esteitä, jotka käytännössä esimerkiksi tukkivat heidän tiensä yliopistoihin. Ei olekaan ihme, että uskonnollisten näkemysten lisäksi myös heidän yhteiskunnallisista ja poliittisista kannoistaan tuli vallitsevan systeemin vastaisia. Erityisesti äitini suku oli syvällä tällaisessa nonkonformismissa.

Petri Koikkalainen: Ajattelitko itse koskaan mennä syvemälle politiikkaan, vaikkapa sosialistiseen politiikkaan?

”En halua väittää, etten olisi ollut poliittisesti sitoutunut. Kuuluin labour-puolueeseen ja olin syvästi vihamielinen Thatcheria kohtaan. Muistan vieläkin kaikki iskulauseet, kuten ”Thatcher, Thatcher, milk snatcher”¹, joka oli protesti sitä vastaan, että koululaisilta loppui ilmainen maito. Monessa suhteessa olin poliittisesti sitoutuneempi kuin nyt.”

Mark Bevir: En, en oikeastaan enkä vakavasti.

Petri Koikkalainen: Olemme puhuneet 1980-luvun tapahtumista. Millainen oli suhteesi thatcherismiin?

Mark Bevir: En halua väittää, etten olisi ollut poliittisesti sitoutunut. Kuuluin labour-puolueeseen ja olin syvästi vihamielinen Thatcheria kohtaan. Muistan vieläkin kaikki iskulauseet, kuten ”Thatcher, Thatcher, milk snatcher”¹, joka oli protesti sitä vastaan, että koululaisilta loppui ilmainen maito. Monessa suhteessa olin poliittisesti sitoutuneempi kuin nyt. Pitää kuitenkin muistuttaa, että silloinkaan en mennyt mukaan kaikkiin marsseihin, kampanjoihin ja ke-räyksiin. Kaikkein tärkein syy siihen oli varmaan se, että olin niin lumoutunut opiskelijaelämän vapaudesta, oman ja sosiaalisen elämän tutkailemisesta sekä reppumatkailusta ympäri maailman. En koskaan ajatellut politiikkaa urana. Enkä usko, että minulla olisi lähellekään siihen tarvittavia lahjoja.

Petri Koikkalainen: Ja ympärilläsi oli luultavasti ihmisiä, jotka olivat jo paljon syvemmällä politiikassa kuin itse olit.

Mark Bevir: Kyllä, ehdottomasti.

Petri Koikkalainen: Oliko 1980-luku mielestäsi poliittisesti intensiivistä aikaa brittiläisissä yliopistoissa ja brittiläisessä yhteiskunnassa yleensä?

Mark Bevir: Kyllä se oli. Suuri osa brittiläisestä politiikasta ajattelusta viimeisten kahdenkymmenenviiden vuoden aikana on ollut yritystä tulla toimeen thatcherismien perinnön kanssa. Poliittiset kannat sidotaan thatcherismia käsittelevin kertomuksiin ja niihin vaihtoehtoihin, jotka näiden kertomusten mukaan ovat säilyneet elinkelpoisina: millainen vasemmistolainen politiikka – jos itse olet vasemmalla – voisi nykyään olla mahdollista ja toivottavaa. 1980-luvun alkuvuosista on jäänyt pitkä varjo brittiläiseen politiikkaan.

Petri Koikkalainen: Jos siirrymme akateemisiin seikkoihin, niin sait tohtorin tutkintosi Oxfordin yliopistosta vuonna 1989. Voisitko kertoa jotain yliopiston ilmapiiristä niihin aikoihin? Mitkä olivat tärkeimmät keskustelunaiheet? Käyttiinkö sitä esimerkiksi sen jaottelun ympärillä, joka usein

tehdään analyttisen ja mannermaisen filosofian välille, vai oliko ilmassa jotain vielä merkittävämpää?

Mark Bevir: Oxford oli vahvasti analyttinen. Vaikka olin suorittanut filosofian kurseja jo opintojeni alkuvaiheessa, olivat Oxfordissa vietetyt vuodet sitä aikaa, jolloin opiskelin filosofiaa kaikkein intensiivisimmin. Vietin suurimman osan kahdesta ensimmäisestä vuodestani työskentelemällä filosofisen tiedekunnan kirjastossa, joka oli melkein kadun toisella puolella collegestani Mertonista katsottuna. Melkein kaikki seminaarit joihin osallistuin olivat filosofian seminaareja.

Opetuksen, keskustelujen ja luettavan kirjallisuuden sävy oli analyttinen. Tämän todettuani pitää sanoa, että kuuluin jatko-opiskelijoiden yhdistykseen nimeltä Saksalaisen filosofian seura. Siinä määrin kuin Oxfordissa oli olemassa instituutioita, joiden puitteissa jatko-opiskelijat pystyivät tutustumaan mannermaiseen filosofiaan, luulen että tämä seura oli juuri se paikka.

Filosofia ja historiallinen selittäminen

Petri Koikkalainen: Voisiko sanoa, että sellaisten oman filosofian ja erityisesti teoksen *The Logic of the History of Ideas* kannalta keskeisten käsitteiden kuin traditio, dilemma tai uskomusten verkko tausta olisi joko analyttisessä tai mannermaaisessa filosofiassa? Tai kysyäkseni yleisemmin, millainen historia on tavallasi käyttänyt näitä käsitteitä?

Mark Bevir: Yleisesti ajattelen, että niiden tausta on analyttisessä filosofiassa, vaikkakin sanoisin mieluummin, että post-analyttisessä filosofiassa. Sanoisin mieluummin post-analyttisessä filosofiassa korostaakseni sitä, että ne ajallisesti seuraavat Popperia ja Quinea ja heidän esittämiänsä haasteita verifikationismille sekä analyttisten ja synteettisten väitelauseiden (*proposition*) erottelulle. Kuitenkin mainitsemillasi käsitteillä – ”uskomusten verkko”, ”dilemma” ja ”traditio” – on erilaiset tarinat. ”Uskomusten verkko” tulee enemmän tai vähemmän suoraan Quinen ja Ullianin kirjasta.²

Kun Quinen kaltaiset ihmiset haastoivat empirismin opinkappaleet he väittivät, että mikään väitelause ei voi elää loistavassa eristäytyneisyydessä. Siksi lauseen viittaussuhteet ja semanttiset merkitykset riippuivat muiden väitelauseiden muodostamasta kontekstista. Quine käytti termiä uskomusten verkko (*web of beliefs*) päästäkseen tähän kontekstiin.

Käytän ”uskomusten verkkoa” samaan tapaan esittäkseni argumentin siitä, että jos haluamme ymmärtää mitä jokin uskomus merkitsee jollekulle – mikä sisältö sillä on – niin voimme tehdä sen asettamalla kyseisen uskomuksen kontekstiin, joka muodostuu kyseisen henkilön muista uskomuksista.

Dilemma-käsitteen historia on enemmän velkaa Popperille. Vaikkakaan en uskoakseni saanut vaikutteita Popperilta itseltään, olen velassa Lakatosille ja hänen tavalleen kehitellä Popperin teemoja. Halusin soveltaa Lakatosin ideoita, jonka mukaan muutokset metodologisissa tutkimusohjelmissa – tai kuten itse sanoisin, uskomusten verkoissa – tapahtuvat ihmisten kamppaillessa jonkin probleeman kaltaisen kanssa. Mutta en halunnut käyttää termiä probleema, koska Popper oli antanut sille vahvasti objektiivisen sisällön; hän antoi ymmärtää, että tuolla ulkona oli probleemia, joille oli olemassa oikeita ratkaisuja. Halusin luoda kuvan paljon avoimemmasta prosessista, jossa ihmiset muokkaavat uskomuksiaan tavoilla, joita ei ole asetettu etukäteen ja ilman oletusta oikeiden ratkaisujen olemassaolosta. Dilemman käsite oli itse asiassa vain yritys muokata probleeman käsitettä tällä tavalla. Lopuksi tradition käsitteelläni ei ole samantapaista käsitehistoriaa. Sovelsin sitä arkikielen terminä tavoittaakseni yksilöiden olemassaolon väistämättömästi sosiaalisen viitekehysten.

Vaikka olisin voinut käyttää sellaisia termejä kuin ”kieli” tai ”diskurssi”, niin ne vaikuttivat minusta liian rakenteellisilta tai synkronistisilta; ne eivät näyttäneet ottavan riittävästi huomioon tilanteen ehdoilla tapahtuvaa toimijuutta. Sen sijaan traditio näytti välittävän käsityksen ihmisistä, jotka perivät uskomuksista ja käytännöistä koostuvan verkoston, mutta jotka ovat myös kykeneviä innovaatioihin, jotka tapahtuvat samaisen verkoston muodostamaa taustaa vasten. Siinä määrin kuin tradition käsitteen käytöllä on historiaa, sitä löytyy ehkä sellaisten henkilöiden kuin Oakeshottin filosofiasta, jotka mielestäni, ikävä kyllä, vastaavat parhaimmillaankin epäselvästi siihen, ovatko traditiot kuvailemalla tavalla jatkuvasti virtaavassa tilassa vai kuuluuko niihin sellaisia ydinosa, jotka jollain tavoin ovat immuuneja muutokselle. Olen käyttänyt paljon enemmän aikaa kuin haluaisin etäännyttääkseni oman tradition käsitteeni heidän käsitteistään.

Petri Koikkalainen: Olen joskus yrittänyt pohtia dilemman käsitteen ja Collingwoodin ”kysymyksen” käsitteen välistä suhdetta. Collingwoodin mukaan meidän tulisi kirjoittaa historiaa kysymysten ja vastausten kautta, ja mielestäni dilemmaa olisi mahdollista tarkastella eräänlaisena kysymyksenä Collingwoodin tarkoittamassa merkityksessä. Kuinka näet oman lähestymistapasi ja Collingwoodin ”kysymysten ja vastausten logiikan” välisen suhteen?

Mark Bevir: On totta, että vaikka otinkin enemmän vaikutteita Lakatosilta, niin Collingwoodin ja myös Gadamerin kysymyksen käsitteillä on paljon vastaavuutta dilemman käsitteeseen. Itse asiassa dilemman käsite on ehkä lähempänä kysymyksen kuin probleeman käsitettä juuri äsken mainitsemani avoimuuden takia. Silti haluaisin etäännyttää sitä, mitä dilemmalla tarkoitan siitä, mitä ymmärrän Collingwoodin tarkoittavan kysymyksellä.

Mielestäni Collingwood ja myös Gadamer ovat liian keskittyneitä ”korkean tason” filosofiaan. He esittävät ky-

symykset filosofisina ongelmina, jotka yhteiset käsitykset jakavat ihmiset kaikki toivovat voivansa ratkaista. He tarkastelevat kysymyksiä monimutkaisina ja abstrakteina ongelmina, joista voidaan kirjoittaa tutkielmia ja he näkevät kysymysten nousevan esiin viitekehyksessä, jota määrittää joko aikakauden henkeä määrävien esiolettamusten joukko tai yhteinen perinne. Tässä suhteessa epäilen, että he salakuljettavat filosofiaansa satunnaisia sosiologisia tosiseikkoja, jotka ovat osa sitä maailmankolkkaa, jossa he ovat sattuneet elämään.

Itse sen sijaan haluan ajatella niin, että dilemman käsite ei kata vain filosofisia ongelmia vaan myös jokapäiväiset ja usein syvemmin pohtimattomat muutokset ihmisten kaikenlaisissa uskomuksissa. Olen kiinnostunut niiden uskomusten historiasta yleensä – melkeinpä uskomusten sosiaalihuistoriasta, olivatpa ne tietoisia tai eivät, joiden varassa ihmiset toimivat muodostaakseen ja uudistaakseen kaikenlaisia käytäntöjä. Pelkään, että kysymyksen käsite Collingwoodin tapaan käytettynä on liian muodollinen ja filosofinen tavoittaakseen ne laajat yhteiskunnalliset kehityskulut, joiden kautta yksilöt ja ryhmät perivät ja muokkaavat uskomuksiaan. Se asettaa etusijalle abstrakteja ongelmia koskevan tietoisien pohdinnan, jolloin tappiolla jäävät vähemmän pohdinnallisesti syntyvät vastaukset maailman etemme heittämiin ongelmiin, liittyvät nämä sitten thatcherismiin tai parhaaseen reittiin työpaikalle.

Petri Koikkalainen: Kohtasitko sellaisia ”saksalaisia” vaikutteita – viitaten jäsenyyteesi seurassa – jotka olisivat kantaneet tähän päivään saakka, vai olisiko nykyistä työtäsi parempi kuvata juuri näiden post-analyttisten ja ehkä joidenkin idealististen teemojen kautta?

Mark Bevir: Post-analyttiset ja idealistiset vaikutteet ovat tärkeimpiä. Mutta kahtiajako mannermaiseen ja analyttiseen filosofiaan on tietysti väärä. Kaikenlaisia mannermaisia vaikutteita on ollut kaiken aikaa läsnä englanninkielisen filosofian erityisesti idealistisessa virtauksessa. Monet niistä filosofeista, jotka silloin vaikuttivat minuun, tai ovat vaikuttaneet siitä lähtien, ovat olleet velkaa mannermaisille teoreetikkoille. Joten sanoisin, että mannermainen filosofia on ehdottomasti vaikuttanut minuun, mutta joutuisin luullakseni hankalaan paikkaan, jos joutuisin erottelemaan sen suoria vaikutuksia Collingwoodin tai Charles Taylorin kaltaisten filosofien kautta tapahtuneesta epäsuorasta vaikutuksesta.

Petri Koikkalainen: Samantapaisen huomion voisi varmaankin esittää Wittgensteinin avulla.

Mark Bevir: Aivan totta. Kun olin Oxfordissa, niin yllättävän suuri osa siitä filosofiasta johon tutustuin, oli keskittyntä Wittgensteiniin. Hänellä on luultavasti ollut enemmän vaikutusta työhöni kuin kellään muulla filosofilla. Oxfordissa saatoin kohdata liiaksikin englantilaistetun Wittgensteinin. Myöhemmin, erityisesti luettuani Ray Monkin loistavan elämäkerran,³ olen tullut tietoiseksi muista Wittgensteinin ajatteluun vaikuttaneista taustatekijöistä ja siinä esiintyneistä virtauksista.

Petri Koikkalainen: *The Logic of the History of Ideas* -teoksesi yksityiskohtaista filosofista argumentaatiota lu-

kiessa tulee joskus mieleen, että sen tyyli on luultavasti vaikutteita Oxfordissa saamastasi filosofisesta koulutuksesta. Oletko tästä samaa mieltä?

Mark Bevir: Luulisin, että *Logic*-teoksessa on väljästi puhuen analyyttinen tyyli ja sillä on varmaankin jotain tekemistä Oxfordissa viettämäni ajan kansa. Haluaisin kuitenkin tarkentaa molempia näistä huomioista. Voisin aloittaa siitä, että eräät teosta kommentoineet selväpiirteisemmin analyyttiset filosofit valittavat riittävän analyyttisen tarkkuuden puutetta. Esimerkiksi Tamar Gendler esitti, että käsitteellinen analyysi jäi siinä kesken kriittisissä kohdissa.⁴

Luulen, että tässä kohden kysymykseksi nousee analyysin rooli filosofiassa. Mielestäni jotkut analyyttiset filosofit pitivät analyysia itsessään ja itsensä vuoksi hyvänä, ikään kuin se voisi lopulta johtaa metafysisesti puhtaisiin käsitteisiin. Oma post-analyyttinen näkemykseni on puolestaan se, että käsitteidemme luonteeseen kuuluu niiden epämääräisyys. Analyysi voisi jatkua loputtomiin, ja siksi on meistä itses-
tämme kiinni päättää, milloin se on parasta lopettaa pyrki-
myksiimme soveltuvalla tavalla. Siksi haluaisin ajatella, että *Logic* ei niinkään jää kesken, vaan lopettaa analyysin juuri niissä kohdissa, joissa käsitteet ovat itsessään epämääräisiä tai niissä kohdissa, joissa analyysin jatkaminen ei olisi enää merkityksellistä käsittelemieni ongelmien kannalta. Joka tapauksessa haluan sanoa, että *Logic* ei ole ankarasti puhuen analyyttinen juuri siksi, että siinä otetaan tämä rajoitettu kanta suhteessa analyysin rooliin. Lisäksi ajattelen, että analyysin käytöllä teoksessa on ehkä vähemmän tekemistä jonkin Oxfordissa vallinneen ilmapiirin kanssa kuin sen kanssa, että olen yrittänyt ajatella kirikkaasti ja rehellisesti.

Mielestäni yksinkertaiseen hyvään ajatteluun kuuluu pyrkimys välttää epä johdonmukaisuutta, puolustaa omia ajatuksia argumenteilla ja torjua argumentteja, jotka suuntautuvat omia ajatuksia vastaan. Kehittääkseen omia ajatuksiaan on tutkittava mitä niihin sisältyy ja mitä ei, missä kohdissa ne ovat jännitteisessä suhteessa toisiinsa ja mitä asioita ne sulkevat pois ja mitä ei. Tietenkin on mahdollista ajatella tässä merkityksessä hyvin ilman, että ryhtyy abstraktiin filosofiaan, ja ehkäpä haluni ryhtyä tällaiseen abstraktiin älylliseen ponnistukseen, johon sisältyy suhteellisen vähän historiallista kontekstualisointia, tosiaan jollain tavalla heijastelee Oxfordin ilmapiiriä, mutta siinä tapauksessa kysymys ei niinkään ole tyylistä kuin aiheesta. Yhtä hyvin voisi ajatella, että jos valitsee aiheekseen, kuten itse tein, hyvin abstraktin filosofisen teeman, ja jos käytettävissä oleva tila ja julkaisu-toimintaan liittyvät taloudelliset tekijät sulkevat pois aiheen laajan historiallisen kontekstualisoinnin, niin voi olla, että hyvä ajattelu enemmän tai vähemmän vaatii käyttämään argumentaatiotapaa, joka voi muistuttaa analyyttisen filosofian tapaa.

Petri Koikkalainen: Eräät kommentaattorit ovat huomauttaneet, että sinulla tuntuu olevan melko vahva usko filosofisen analyysin mahdollisuuksiin vaikuttaa historian kirjoittamisen tapoihin tai jopa sanella sitä, mitä historiantutkimuksessa ylipäänsä on soveliasta tehdä. Haluaisitko kommentoida näitä väitteitä?

Mark Bevir: Tähän liittyy oikeastaan kaksi kysymystä. Ensimmäinen koskee sitä, onko filosofisella analyysillä vahva

mahdollisuus vaikuttaa historian kirjoittamisen tapoihin. En usko, että sillä on. Mielestäni filosofisella analyysillä pitäisi olla jonkinlaista vaikutusta siihen kuinka ihmiset kirjoittavat historiaa, mutta mielestäni sillä vain harvoin on merkittävää vaikutusta. Jos haluaa vaikuttaa tapaan, jolla historioitsijat kirjoittavat historiaa, niin paras tapa toimia ei ole se, että tarjoaa heille listan filosofisia argumentteja; paras tapa olisi mieluummin sellaisen historiallisen tutkimuksen kirjoittaminen, jota he saattaisivat pitää esikuvallisena ja siksi jäljitellä. Toinen kysymys koskee sitä, onko filosofisella analyysillä vahva mahdollisuus sanella sitä, mitä historiantutkimuksessa on soveliasta tehdä. Mielestäni sillä on. Post-analyttisen kannan omaksuminen johdattaa mielestäni ajattelemaan, että meillä ei ole suoraa tai välitöntä pääsyä tosiasioihin. Päinvastoin, ne tosiasiat, joihin uskomme, väistämättä rakentuvat osin teorioidemme kautta. Siksi post-analyttinen kanta tarkoittaa, että kertomiemme historioiden pätevyys ei voi riippua pelkästään niistä tosiasioista, joihin niissä viitataan. Niiden pätevyyden täytyy riippua myös niiden teorioiden järkevyydestä, joiden avulla rakennamme nuo tosiasiat.

Filosofia voi tehdä sen, että se tarjoaa keinoja tarkastella ja arvioida niiden teorioiden järkevyyttä, joiden avulla tosiasiat rakennetaan. Siitä seuraa, että niiden teorioiden oikeuttaminen, joiden avulla tosiasiat rakennetaan, edellyttää riittävää filosofista ymmärtämystä. Kenties ihmiset voivat kertoa loistavia historioita ilman, että heillä on siihen sopivaa filosofiaa. Mutta siitä huolimatta heidän historioidensa järkevyyden täytyy riippua teorioista, ja teorioiden järveys taas edellyttää niiden jonkinlaista filosofista punnintaa.

Petri Koikkalainen: Luuletko, että on mahdollista saavuttaa kuvaamasi kaltainen ymmärrys opiskelematta filosofiaa? Jos ei-filosofit jatkuvasti kirjoittavat hyviä historioita, kuten ilmeisesti annat ymmärtää, niin ovatko hyvät historioitsijat kykeneviä saavuttamaan riittävän filosofisen ymmärryksen jollain intuitiivisella tavalla?

Mark Bevir: Voi pahasu, tuohon liittyy moniakkin kysymyksiä. Kuka tahansa saattaa keksiä hyviä filosofisia argumentteja. Filosofisten argumenttien ei todellakaan pitäisi olla niiden ihmisten yksityisomaisuutta, jotka ovat saaneet filosofisen koulutuksen ja työskentelevät filosofeina. Filosofian ei pitäisi olla suljettu kiltä, ja siinä määrin kuin siitä valitettavasti on tullut sellainen, niin en luultavasti ole sen jäsen, sillä minulla ei ole tutkintoa filosofiasta enkä työskentele filosofian laitoksella.

Historioitsijoilla on yhtä suuri oikeus harjoittaa filosofiaa kuin kellä tahansa muullakin. Ja sen lisäksi olen hyvin vahvasti samaa mieltä siitä, että ihmiset kirjoittavat hyviä historioita ilman, että heillä välttämättä on minkäänlaista filosofista koulutusta tai mielenkiintoa. Itse asiassa voisin väittää, että ihmiset saattavat kirjoittaa hyviä historioita myös huonoihin filosofioihin pohjautuen. Niin voi käydä sattumaltakin. Mutta tärkeämpää asiassa on se, että lukijoina me voimme ikään kuin kääntää heidän historiansa huonoista filosofioista hyviin. Niinpä esimerkiksi Kosellekin historiallisissa ja teoreettisissa kirjoituksissa esiintyy mielestäni liioitellun vahva käsitys näennäisesti annetuista sosiaalisista tosiseikoista, jotka väijäämättä johtavat tiettyjen käsitteiden esiinnoisuun. Haluaisin väittää, että tarvitsemme konstruk-

”Amerikkalainen politiikan teoria puolestaan on enemmän keskittynyttä identiteettipolitiikkaan liittyviin kysymyksiin – jopa sosiaaliseen inklusioon liittyviä kysymyksiä tarkastellaan enemmän identiteettipoliittisen kansakunnan rakentamisen tai erilaisten identiteettien kansakunnan imagoon liittämisen kannalta, kuin niitä tarkastellaan sosiaalisen oikeudenmukaisuuden tai eri yksilöiden tai ryhmien välisen sosioekonomisen vertailun kannalta.”

tivistisemmän kuvauksen siitä, kuinka nuo sosiaaliset toiseikat kehittyvät ja vähemmän suoraviivaisen kuvauksen niiden ja uusien käsitteiden esiintulon välisestä syysuhteesta. Siitä huolimatta voin ihailla Koselleckin historiallisia kirjoituksia. Voin jopa eräissä mielessä kirjoittaa niitä uudelleen niin, että ne kertovat jotain kiinnostavaa siitä, miksi ja miten ihmiset rakensivat modernisuuden käytäntöjä ja miksi ja miten he muunsivat käsitteitään reagoidessaan näihin käytäntöihin.

Mannertenvälinen ero

Petri Koikkalainen: Siirrymmekö toiseen aihepiiriin? Muutit töihin Kaliforniaan vuonna 2000. Kohtasitko mitään suuria yllätyksiä, tai muuttuiko käsityksesi amerikkalaisen ja eurooppalaisen politiikan tutkimuksen tai filosofian suhteista millään merkittävällä tavalla?

Mark Bevir: Ensimmäisillä yllätyksillä ei niinkään ollut tekemistä akateemisen sisällön kuin erilaisten hallinto- ja opeuskäytäntöjen kanssa. Mutta niiden ohella tulin kyllä ilman muuta tietoisesti eroista tavoissa, joilla politiikan tutkimusta ja vähäisemmässä määrin politiikan teoriaa lähestytään Amerikassa ja Euroopassa.⁵

Amerikkalainen politiikan tutkimus on paljon vahvemmin sitoutunut tieteelliseen imagoon ja suuren mittakaavan mallien tai yleistysten tuottamiseen. Kulunut sanonta – ehkä liioiteltu, mutta silti totuudenmukainen – on, että positivismi hallitsee amerikkalaista politiikan tutkimusta tavalla, jota ei esiinny eurooppalaisessa politiikan tutkimuksessa. Voisin tarkentaa tätä sanontaa, en vain korostamalla sitä, että amerikkalaisessa ja eurooppalaisessa politiikan tutkimuksessa on alueita, joihin se ei päde, vaan myös esittämällä syitä tähän asiintilaan. Yksi syy amerikkalaisen politiikan tutkimuksen vahvempaan tieteelliseen imagoon korostamiseen on se, että Yhdysvalloissa jo varhain perustettiin tutkijakoulutusta antavia erillisiä julkisen politiikan kouluja.⁶

Monilla eurooppalaisilla politiikan tutkijoilla on vähän kontakteja amerikkalaisiin julkisen politiikan kouluihin. Silti koulut usein toimivat vähemmän positivistisen politiikan tutkimuksen kotipaikkoina, joten jos sijoitamme nekin amerikkalaiselle näyttämölle, niin erot Eurooppaan tulevat vähemmän kärjistetyiksi. Jossain määrin Amerikan ja Euroopan väliset erot johtuvat institutionaalisista järjestelyistä. Eurooppalaiset politiikan tutkimuksen laitokset antavat ope-

tusta myös hallintotieteissä, jolloin vähemmän formalistiset ja tiukat tiedonkeruun muodot saavat jalansijaa, sellaiset, jotka tähtäävät käytännöllisen vaikuttavuuteen. Sen sijaan Amerikassa hallintotieteitä usein opetetaan erillisissä ammatillisissa koulutusohjelmissä, jolloin politiikan tutkimuksen laitokset keskittyvät enemmän empiirisiin havaintoihin perustuviin keskitason yleistyksiin, tai jopa deduktiivisesti johdettuihin yleisiin lakeihin, joiden katsotaan olevan oikean tieteen tunnusmerkkejä.

Politiikan teorian kannalta tarkasteltuna näyttää siltä, että oli aika, jolloin Yhdysvallat ja Britannia olivat lähellä toisiaan ja keskittyivät sosiaalisen oikeudenmukaisuuden kysymyksiin. Tämä perusasetelma yhdessä analyttisen filosofian jättämän perinnön kanssa auttaa selittämään Rawlsin saamaa valtavaa suosiota. Nykyään kuitenkin näyttäisi, että ero näkökulmien välillä on suurenemassa. Yleisesti ottaen Euroopassa painotetaan yhä enemmän ja osittain EU:sta johtuen perustuslaillisia kysymyksiä, ja tasa-arvoisuuden, sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ja sosiaalisen inklusioon kaltaiset painotukset jatkuvat yhä.

Amerikkalainen politiikan teoria puolestaan on enemmän keskittynyttä identiteettipolitiikkaan liittyviin kysymyksiin – jopa sosiaaliseen inklusioon liittyviä kysymyksiä tarkastellaan enemmän identiteettipoliittisen kansakunnan rakentamisen tai erilaisten identiteettien kansakunnan imagoon liittämisen kannalta, kuin niitä tarkastellaan sosiaalisen oikeudenmukaisuuden tai eri yksilöiden tai ryhmien välisen sosioekonomisen vertailun kannalta. Monet identiteettipolitiikan parissa työskentelevät tietenkin kiistävät tämän nimikkeen ja väittävät, että he kyseenalaistavat koko identiteetin ajatuksen. Mutta tehdessään näin he samalla herättävät kysymyksen siitä, mikseivät he identiteetin sijasta voisi suunnata kriittistä toimintaansa esimerkiksi luokkaa tai varallisuutta koskeviin kysymyksiin. Jos tämän kysymyksen asettaisi suoraan heille, he ehkä vastaisivat, että merkittävimmät esimerkit hyväksikäytön ja ennakkoluuloisuuden kaltaisista ongelmista liittyvät identiteettiin. Vastaus tietenkin antaa ymmärtää, että he jossain mielessä todella ovat sitoutuneita identiteettipolitiikkaan.

Petri Koikkalainen: Tuo on kiinnostavaa, koska myös Suomessa on viime aikoina puhuttu melko paljon identiteettipolitiikasta. On esimerkiksi keskusteltu ”kriittinen geopolitiikka”-nimisestä tutkimussuuntauksesta, jota voisi kuvailla kansainvälisiin suhteisiin liittyväksi identiteettipolitiikaksi,

Toivon, että tällainen uuden labourin kritiikki loisi tilaa, jossa vaihtoehtoisia sosialistisia traditioita voitaisiin palauttaa näkyviin ja jossa voitaisiin kysyä, kuinka ne voisivat auttaa meitä tulkitsemaan aikaamme eri tavalla ja kuinka voisimme vastata niihin. Luulen, että haluan edistää radikaalimmin demokraattisia kantoja – osallistumista, pluralismia ja dialogia.”

joka korostaa kansallisiin identiteetteihin perustuvien erojen sosiaalisesti rakennettua luonnetta.

Mark Bevir: Kysymys on tietysti aste-erosta. Monet amerikkalaiset työskentelevät sosiaalisen oikeudenmukaisuuden parissa – yksi uusi yhtenevä tutkimusalue itse asiassa löytyy globaalien oikeudenmukaisuuden ja ehkä jopa globaalien konstitutionalismien kysymyksistä. Samoin Euroopassa ovat identiteettiin liittyvät kysymykset selvästi tulleet yhä näkyvämmiksi. Yksi syy tähän epäilemättä on eurooppalaisten valtioiden entistä monikulttuurisempi luonne. Huomauttamisen arvoista on myös se, että elämme yhä globaalisemmassa akateemisessa maailmassa, jota Yhdysvallat melko lailla hallitsee.

Jossain määrin Yhdysvallat yksinkertaisesti onnistuvat viemään omat kysymyksensä ylikansallisten verkostojen läpi. Osittain se tapahtuu siksi, että amerikkalaiset hallitsevat suurta osaa akateemisesta julkaisuutoiminnasta, osittain siksi, että niille ihmisille, jotka puhuvat amerikkalaisia kiinnostavista ongelmista heidän tunnistamillaan tavoilla, on tarjolla suuria palkintoja.

Petri Koikkalainen: Amerikkalaisilla on myös pitkä kokemus perustuslaillisesta teoriasta ja federalismiin liittyvien kysymysten pohdinnasta. Pitäisikö meidän eurooppalaisten mielestäsi ottaa jotain oppia tästä traditiosta?

Mark Bevir: Tuo on kiinnostava kysymys. Lyhyesti vastaisin, että kyllä – tunnen sympatiaa federalistisia ja pluralistisia poliittisia organisaatiomuotoja kohtaan. Mutta sen jälkeen on sanottava, että amerikkalainen federalismi on yhä hyvin keskitettyä ja se perustuu melkein kokonaan territoriaalisille yksiköille. Sillä on vähän yhteistä sosialististen pluralismien muotojen kanssa. Kun amerikkalaiset poliittiset ajattelijat ovat tutkineet pluralismia, ovat he yleensä ymmärtäneet sen enemmänkin jonkinlaisena kvasi-korporatiivisten identiteettien yhdistämishankkeena. He ovat olleet paljon vähemmän kiinnostuneita pluralismista normatiivisena ihanteena, jonka sisältönä on vallan jakaminen kansalaisyhteiskunnan eri ryhmien kautta, puhumattakaan kansalaisyhteiskunnan demokratisoimisesta yksityisen sektorin organisaatiot mukaan lukien. Niinpä näkisin eurooppalaisten ottavan mieluummin oppia radikaalista pluralismista kuin amerikkalaisesta federalismista.

Petri Koikkalainen: Monille eurooppalaisille ja amerikkalaisille nykyinen akateeminen ympäristösi, Kalifornian yliopiston Berkeleyn kampus, on ollut vasemmistolaisen tai

radikaalin politiikan ja poliittisen ajattelun symboli 1960-luvulta lähtien. Kuinka suhtaudut tähän perintöön?

Mark Bevir: Etenkin *Free Speech Movement*⁷ on osa Berkeleyyn perintöä. Samaan perintöön kuuluu myös tiedekuntien itsehallinnon periaate ja opiskelijoiden läsnäolo hallinnossa ja opetuksessa. Se luo kampukselle erityisen tunnelman.

Ehkä ilmapiirillä on tekemistä on myös sen kanssa, että Berkeley on Yhdysvaltain johtava julkisin varoin rahoitettu yliopisto, joka kilpailee melko menestyksekkäästi myös kaikkein kalleimpien yksityisten eliittiyliopistojen muodostamassa sarjassa. Rehtorimme varmasti haluaisi minun tässä mainitsevan, että Berkeley on ilmeisesti juuri saavuttanut kakkossijan ensimmäisessä perusteellisessa yliopistojen maailmanlaajuisessa listauksessa. Minulla itselläni ei tietenkään ole mitään osuutta tämän perinnön luomiseen. Silti se tuottaa minulle tyydytystä.

Nautin myös siitä, että radikaalilla poliittisella keskustelulla on yhä näkyvä paikkansa kampuksella. Varmasti voisin olla nirsompi ja osoittaa sellaisia puolia Berkeleyyn vasemmistolaisesta politiikasta, joihin olen vähemmän tyytyväinen. Vasemmistohan on surullisen kuuluisa taipumuksestaan hajaantua ja ajautua kiivaisiin keskusteluihin pienimmistäkin opillisista eroista – ja itse saan eväitä tähän luultavasti myös nonkonformismista – mutta älkäämme olko liian nirsoja tänään.

Blair ja uusi vasemmisto

Petri Koikkalainen: *The Logic of the History of Ideas* – teoksen jälkeen olet kirjoittanut useita tutkimuksia, jotka väljästi määritellen soveltavat filosofiaasi useille eri alueille. Erityisesti olet kirjoittanut poliittisen vasemmiston historiasta. Olet juuri julkaissut teoksen nimeltä *New Labour: A Critique*. Kuinka arvioisit ”kolmannen tien” vasemmistolaisuutta ja nykyvasemmistoa yleensä?

Mark Bevir: Niin, vaikkakin kirjani on, kuten sen otsikko osoittaa uuden labourin kritiikki, niin haluaisin oikeastaan aloittaa sanomalla siitä jotain myönteistä. Tällä hetkellä kaikki vasemmistolaiset erityisesti Britanniassa näyttävät nauttivan Blairin mollaamisesta, jolloin ehkä juuri myönteiset seikat tulevatkin sanomisen arvoisiksi. On tärkeää korostaa, että vaikkei nykyvasemmisto ehkä olekaan sitä, mitä haluaisimme sen olevan, niin ainakin se on voittanut vaaleja.

Blairin tullessa valtaan vuonna 1997 olin ensimmäistä kertaa elämässäni äänestänyt valtakunnalliset vaalit voitta-

nutta puoluetta. Sellaisille, jotka ainakin voittavat, voi antaa todella paljon anteeksi, heille todella voi. Sitä paitsi elinkelpoisella vasemmistopuolueella on oltava uskottava mahdollisuus tulla valtaan. Muuten se jää kykenemättömäksi toteuttamaan tärkeitä muutoksia tai mikä vielä pahempaa, se alkaa lopulta suhtautua demokratiaan halveksivasti. Vaikka en tarkkaan tiedä, mikä voi saavuttaa äänestäjien hyväksynnän ja mikä ei, niin Blair on vähintäänkin osoittanut, että hän pystyy siihen.

On myös tärkeää olla vähättelemättä sitä, kuinka paljon hyvää uusi labour on saanut aikaan. Tällä hetkellä se on osallisena sodassa, jota ainakin itse pidän epäoikeutettuna ja monilla kotimaan politiikan alueilla se on jäänyt onnetoman kauas siitä, mitä jotkut meistä olisivat halunneet. Siitäkin huolimatta pitäisi huomata ensiksi se, että ainakin sellaisten laitosten kuin Cambridgen Microsimulation Unit'in ja Institute of Fiscal Studies'in tekemien tutkimusten mukaan uuden labourin politiikalla on suurempi vaikutus köyhyyteen kuin millään aikaisemmalla työväenpuolueen hallituksella, konservatiiveista puhumattakaan. Samat tutkimukset kertovat, että sen politiikalla on ollut tulonjakoa tasaava vaikutus: väestön köyhimmän 10 % tulot eivät ainoastaan ole nousseet melko huomattavasti, vaan myös rikkaimman 10 % tulot ovat laskeneet hiukan.

Toiseksi olisi huomattava, että uusi labour on lisännyt julkisia investointeja tietyillä avainaloilla, vaikkakin melko varovaisesti ja vaatimattomasti. Itse ajattelen, että kaikkein tärkeintä saattaa olla kiinnittää huomiota uuden labourin aikaansaamiin konstitutionaalisiin uudistuksiin. Vallan jakaminen alaspäin, kaupunkien pormestarit, suhteelliseen edustukseen perustuvat päätöksentekomuodot ja muut vastaavat hankkeet muodostavat yhdessä vankan ohjelman, jonka pitkäaikaisvaikutukset – melkein varmasti tarkoitamattomat sellaiset – saattavat muodostua paljon suuremmiksi kuin useimmat ihmiset osaavat odottaa, uuden labourin eliitti mukaan lukien.

Olen myös tyytyväinen siitä, että vaikkakaan uusi labour ei ole liittänyt maata euroalueeseen, niin se on ainakin tehnyt Britanniaa johdonmukaisemman ja anteliaamman EU:n jäsenmaan. Koska uuden labourin haukkumisesta on tullut niin suosittua ja ehkä helppoakin, niin minusta olisi syytä kiinnittää huomiota myös näihin menestyksellisiin hankkeisiin. Mutta vaikka tekisimme niin, liittyy puolueeseen tietysti myös rajoitteita.

Petri Koikkalainen: Ja näiden rajoitteiden takia suhtaudut siihen kriittisesti?

Mark Bevir: Monin tavoin kyllä. Yhdellä tasolla kirjani uudesta labourista on kritiikkiä sanan hieman teknisessä merkityksessä. Uusi labour esittää itsensä usein pragmaattisena tai puolueettomana, omasta mielestään se on suoraviivainen ja selväjärkinen vastaus uuteen aikaan. Haluan kyseenalaistaa tämän kuvan. Halusin tarjota historiallisen katsauksen uuden labourin ajatuksiin ja politiikkaan näyttääkseni, kuinka ne perustuvat kontingenteihin ja kiistettävissä oleviin traditioihin.

Mielestäni uuden labourin voi ymmärtää työväenpuolueen valtaviiran piiristä nousseena vastauksena sellaisiin kysymyksiin, joihin uusi oikeisto kiinnitti ensimmäisenä huomiota. Uusi labour on muodostanut kantansa suhteessa näihin kysymyksiin ja vastannut niihin tavalla, joka heijas-

telee sekä puolueen valtaviiran perinteitä että tiettyjä yhteiskuntatieteellisiä suuntauksia, kaikkein huomattavimmin institutionalismia ja kommunitarismia.

Uusi labour on melko kaukana pragmaattisuudesta omaksuessaan ideologisia painotuksia, jotka ovat peräisin näistä yhteiskuntatieteellisistä malleista. Niinpä kritiikkini yksi kärki koskee sitä, että uuden labourin itseymmärrys on hukassa. Uusi labour nousi erityisistä historiallisista traditioista, joista useita se joko ei itse huomaa tai joita se välttää tunnustamasta, tai sitten se virheellisesti ottaa niiden sisällön itsestään selvinä totuuksina. Toisella tasolla toivon, että tällainen uuden labourin kritiikki loisi tilaa, jossa vaihtoehtoisia sosialistisia traditioita voitaisiin palauttaa näkyviin – kuten sellaista pluralismia, josta juuri oli puhetta – ja jossa voitaisiin kysyä, kuinka ne voisivat auttaa meitä tulkitsemaan aikaamme eri tavalla ja kuinka voisimme vastata niihin. Luulen, että haluan edistää radikaalimmin demokraattisia kantoja – osallistumista, pluralismia ja dialogia.

Petri Koikkalainen: Näetkö nykytilanteessa mahdollisuuksia sellaisen uuden vasemmiston nousulle, joka olisi poliittisesti ja ehkä filosofisesti nykyisiä vallitsevia vaihtoehtoja tyydyttävämpi?

Mark Bevir: Ainakin näen hyvin vähän mahdollisuuksia vaihtoehtoiselle vasemmistopuolueelle Britanniassa. Mielestäni se on hassu ajatus. Ei ole mitään todellista syytä sille, miksi vasemmisto menestyisi paremmin uuden puolueen avulla kuin se voisi menestyä työväenpuoluetta uudistamalla. Päinvastoin, kaksipuoluejärjestelmässä uudella puolueella olisi suunnattomia vaikeuksia saada kannatuksensa sille tasolle, että se voisi olla uskottava haaste labourille. Labouriin liittyviin symboleihin ja mielikuviin on myös ladattu valtava määrä hyvää tahtoa, vaikkakin tätä hyvää tahtoa on viime aikoina kulutettu.

Mielestäni on kuitenkin enemmän kuin mahdollista, että uusi labour voi muuttua. En usko, että voimme palata 1960- tai 1970-luvun vasemmistoon tai että edes haluaisimme tehdä sitä, mutta labour voi omaksua uusia poliittisia ohjelmia. Siinäkin tapauksessa, että Gordon Brown tulee Tony Blairin seuraajaksi, seurauksena luultavasti on uudenlaista sosialistista politiikkaa. Sitäkin tärkeämpää on, että nuorempi sukupolvi tulee pian valtaan ja alkaa harjoittaa uudenlaista politiikkaa. En tiedä millaista se tulee olemaan tai hyväksyisinkö sen itse. Mutta melkeinpä väijäämättä uudella sukupolvella – sukupolvella, joka kasvaa aikana, jona labour näyttää enemmän luonnolliselta hallituspuolueelta kuin puolueelta, jota tuskin koskaan valitaan hallitukseen – on uusi ohjelma ja se esittelee uusia ajatuksia ja politiikkalinjauksia. En pidä sitä ainoastaan mahdollisena vaan melkeinpä väistämättömänä.

Petri Koikkalainen: Vaikuttaa siltä, että preferenssisi eivät ole parhaan mahdollisen opin tai parhaan mahdollisen maailman kuvailussa. Tarkoiton siis, että poliittiset asenteesi vaikuttavat realistisilta, jos niitä verrattaisiin esimerkiksi taipumukseen rakentaa utopioita.

Mark Bevir: Voin mielelläni tehdä molempia. Voin tiettyyn rajaan saakka kuvaila, mikä mieleiseni utopia olisi. Mutta se, että haluaisin sen toteutuvan, on kaukana siitä että tarkoittaisiin, että niin tulisi käymään.

Ne politiikkalinjaukset, joita ryhdytään toteuttamaan, riippuvat siitä, mihin valituksi tuleva hallitus on halukas ryhtymään ja kuinka ihmiset eri puolilla yhteiskuntaa reagoivat siihen, mitä hallitus yrittää tehdä. Varmaankin utopiassani on realistinen vivahde siinä määrin kuin otan tämän seikan huomioon. Mutta sen lisäksi utopiani ei olisi sellainen, jossa kehitys riippuisi vain minun laatimastani suunnitelmasta – esimerkiksi oikeudenmukaisuuden tai vapauden teoriasta.

Utopiassani kehitys riippuisi joukosta koko yhteiskunnan läpäiseviä demokraattisia menettelyjä, tekniikoita ja mekaniismeja. Siinä mielessä luulenkin, että jos on todella sitoutunut demokratiaan edes siinä määrin kuin itse olen, niin utopististen ehdotusten täytyy usein jättää paljon tilaa jollekin sellaiselle, joka muistuttaa realismia.

Petri Koikkalainen: Manner-Euroopassa ja Skandinaviassa väitetään usein, että Britannian ja Yhdysvaltojen kaksipuoluejärjestelmä vaikuttaa yleisemminkin noiden maiden poliittiseen ilmapiiriin. Joskus myös väitetään, että niiden kaksinapainen poliittinen kulttuuri itse asiassa estää tiettyjen poliittisten vaihtoehtojen, kuten todella uskottavan vihreän puolueen tai todella uskottavan feministisen liikkeen esiin nousun. Oletko tästä samaa mieltä?

Mark Bevir: Britannian ja Yhdysvaltojen vaalijärjestelmät, joissa ensimmäiseksi tullut ehdokas pääsääntöisesti korjaa koko potin, nähdäkseni tukevat kaksipuoluejärjestelmää kaikkien ilmeisten syiden takia.

Vaikuttaa myös enemmän kuin todennäköiseltä, että kaksipuoluejärjestelmä asettaa esteitä vaihtoehtojen kuten vihreän puolueen esiin nousulle, vaikkakin on huomauttamisen arvoista, ettei se sulje niitä pois. Ehkä myös siinä ajatuksessa on jotain totuutta, että kaksipuoluejärjestelmä vie poliittista keskustelua tiettyyn suuntaan. Ehkä sen takia poliittiset väittelyt tavataan käydä kahta pääpuoluetta vastaavien ideologisten jakolinjojen mukaan. En kuitenkaan haluaisi korostaa tätä seikkaa liikaa. On olemassa paljon sellaista keskustelua, joka ei sovi tähän kaavaan. Sekä Britanniassa että Amerikassa, kummassakin omalla tavallaan, on vahvoja vasemmistolaisen politiikan perinteitä, joiden suhde vasemiston valtapuolueisiin on vahvimmillaankin epämääräinen.

Yhdysvalloissa on esimerkiksi Berkeleyyn kaltainen radikalismien perinne, josta juuri puhuimme, ja lisäksi erilaisia feministisiä liikkeitä. Britanniassa taas on jo kauan ollut marxilainen liike, ja itse asiassa marxismi tai ainakin marxismista paljon vaikutteita saaneet ajattelutavat ovat vahvasti läsnä yhteiskuntatieteissä. Jotkut marxistit ovat tietysti olleet Britannian kommunistisen puolueen jäseniä, joka taas on usein suhtautunut vihamielisesti labouriin, vaikka se joskus onkin nähnyt labourin yhteistyökumppanina vähintään lyhyen tähtäimen tavoitteiden saavuttamiseksi. Niinpä sanoisin, että on olemassa paljon sellaista keskustelua, joka asettuu puoluejärjestelmän mukaisten valtaideologioiden ulkopuolelle.

Petri Koikkalainen: Kysymykseni paljasti ehkä ainoastaan sen kritiikin, jota on tapana esittää tarkasteltaessa kaksipuoluejärjestelmiä. Joskus kyllä myös huomautetaan, että Britanniassa ja myös Yhdysvalloissa poliittiset väittelyt ovat elävämpiä ja intensiivisempiä juuri järjestelmän tuottaman kantojen polarisoitumisen takia.

Mark Bevir: Ei kylläkään Yhdysvalloissa. Mutta Britanniassa kaksipuoluejärjestelmä yhdessä pääministerin kyselytunnin kanssa ylläpitää intensiivistä poliittista keskustelua, tai ainakin vahvaan vastakkainasetteluun perustuvaa poliittista tyyliä. Tavallaan se kuitenkin on teatterin kaltaista politiikkaa eikä se välttämättä muodosta kaikkein hedelmällisintä tilaa älylliselle keskustelulle.

Petri Koikkalainen: Lopuksi kysymys tulevaisuuden suunnitelmistasi. Painottuuko tällä hetkellä käynnissä oleva tutkimuksesi enemmän historianfilosofiasi kehittelyyn vai historiallisiin tutkimuksiin?

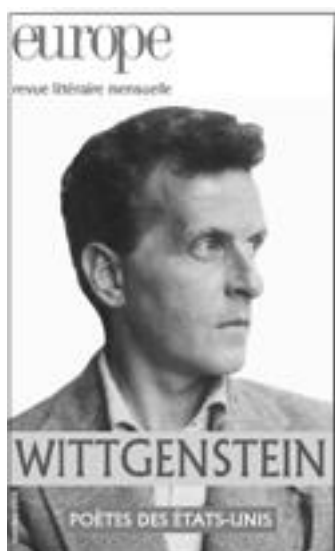
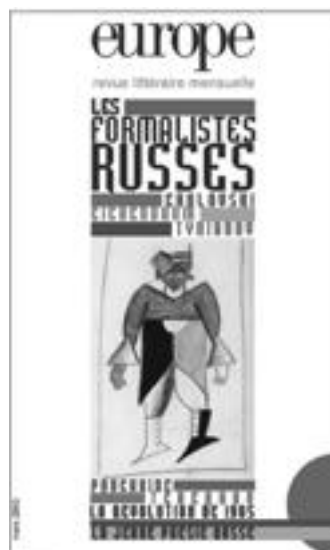
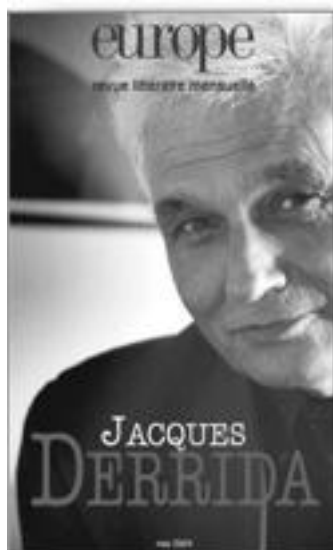
Mark Bevir: Puhun tulevaisuuden suunnitelmista aina vastahakoisesti, koska ne eivät välttämättä toteudu. Tällä hetkellä kuitenkin yritän kirjoittaa filosofista tutkimusta, vaikkakaan en sellaista, joka helposti sopisi historianfilosofian nimikkeen alle. Se on yritys kohdata poststrukturalismi ja jossain määrin postmodernismi yleisemminkin, jotta voisimme kysyä: kuinka meidän tulisi ymmärtää intellektuaalinen tilanteemme Jumalan kuoleman jälkeen? Tällä hetkellä tutkimuksella näyttäisi olevan kolme pääosaa. Ensimmäinen osa on sarja intellektuaalihistorioita, joiden tavoitteena on näyttää, kuinka sekä poststrukturalistit että itseni kaltaiset enemmän sosiaalis-humanistiset ajattelijat ovat tulleet osaksi maailmaa, jossa ei ole Jumalaa, toisin sanoen maailmaa, jossa ei ole varmuutta tai perustuksia. Siinä on myös lukuja, jotka pyrkivät näyttämään miksi poststrukturalistit ovat omaksuneet juuri ne vastaukset jotka he ovat omaksuneet suhteessa maailmaan ilman perustuksia. Toinen osa koostuu selvemmin filosofisista artikkeleista, joiden tarkoituksena on käydä keskustelua postmodernismin kanssa ja sen avulla selvittää varmuuden poissaolon seurauksia siihen, mitä ajatlemme merkitykseen, inhimilliseen toimijuuteen ja ihmistieteiden filosofiaan liittyvistä kysymyksistä. Kirjan viimeinen osa pyrkii kokoamaan yhteen edeltävistä historiallisista ja filosofisista keskusteluista johtuvat eettiset seuraukset ja niiden avulla puolustamaan väljästi määritellen kosmopoliittista ja sosiaalidemokraattista etiikkaa.

Viitteet

1. "Thatcher, Thatcher, maito varas". Suom. huom.
2. W. V. Quine ja J. S. Ullian, *The Web of Belief*. Random House, New York 1970.
3. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. Jonathan Cape, London 1990.
4. Professori Gendlerin kommentti ilmestyi *The Logic of the History of Ideas* -kirjaa käsitelleen symposiumin teksteissä, *Philosophical Books* 42:3 (Heinäkuu 2001).
5. USA:n yliopistoissa "political science" (tässä suomennettu "politiikan tutkimukseksi") on tieteenalan kattotermi, joka pitää sisällään eräitä melko vakiintuneita opetus- ja tutkimusaloja, mm. Yhdysvaltain politiikan, vertailevan politiikan tutkimuksen, kansainväliset suhteet ja (tässäkin tarkoitettavan) politiikan teorian. Useimmat merkittävät politiikan tutkimuksen laitokset antavat opetusta muutamalla tällaisella erityisalueella, ja myös niiden opetusvirkojen määrittelyt yleensä perustuvat vastaavaan jaotteluun. Suom. huom.
6. "Public policy schools", mm. Harvardin yliopistossa sijaitseva kuuluisa Kennedy School of Government. Suom. huom.
7. Vuonna 1964 perustettu liike kuului varhaisimpiin ja vaikutusvaltaimpiin amerikkalaisen opiskelijaprotestin ilmentymiin. Sen välitön saavutus oli avoimen poliittisen toiminnan salliminen Berkeleyn kampuksella vuonna 1965. Suom. huom.

europa

revue littéraire fondée en 1923



4, rue Marie-Rose 75014 Paris

Europe.revue@wanadoo.fr

Le numéro : 18,50 €

Abonnement un an / 8 livraisons : France 75 €. Autres pays : 105 €

Consultez notre site www.europe-revue.info

Vous y trouverez notamment la présentation du DVD
contenant l'intégralité des numéros de la revue parus de 1923 à 2000.



Tulkinnan inhimillisyydestä

” Paul Ricœur nukkui pois varhain perjantaiamuna 20. toukokuuta 2005 epädramaattisesti, hiljaa, juuri sillä tavalla kuin oli itse toivonutkin, kodissaan Châtenay-Malabryssä. Hän oli 92-vuotias ja kuoli Emmanuel Mouniersin puutarhassa, samassa talossa, jonne hänet oli kutsuttu muuttamaan yhdessä muiden intellektuellien kanssa 1950-luvun puolivälissä. Hän oli juuri vastaanottanut kutsun ensimmäiseen oppituoliinsa Strasbourgin filosofian professoriksi. Tässä puutarhassa Ricœur koki saavansa ravintoa filosofiselle elämälleen aivan toisella tavalla kuin vasemman rannan eliittiyliopiston steriileissä luentosaleissa.”

Ranskalainen filosofi Paul Ricœur oli jo heikko ja sairas, kun hänelle viime syksynä myönnettiin maineikas John W. Kluge palkinto tunnustuksena työstään ja ainutkertaisen vahvasta asemastaan yhteiskunnan aikalais-tulkkina. Ricœur ei enää jaksanut lähteä matkalle Atlantin yli maahan, joka oli alkanut leimata yhä enemmän ja enemmän hänen filosofista profiliaan. Kongressin kirjastossa Washington D.C.:ssa järjestetyn palkintojenjakotilaisuuden yhteydessä joulukuussa, tietoisien lähellä Nobelin palkintojenjakohetkeä, Ricœur sai tyytyä videoyhteyden välityksellä järjestettyyn luentoan, jonka hän antoi juhlavälille Pariisiin asunnostaan aiheesta ”Henkilökohtaisen kyvykkyyden vaatimus ja molemminpuolisen tunnustamisen puolustuspuhe.”

Ricœur nukkui pois varhain perjantaiamuna 20. toukokuuta 2005 epädramaattisesti, hiljaa, juuri sillä tavalla kuin oli itse toivonutkin, kodissaan Châtenay-Malabryssä. Hän oli 92-vuotias ja kuoli Emmanuel Mouniersin puutarhassa, samassa talossa, jonne hänet oli kutsuttu muuttamaan yhdessä muiden intellektuellien kanssa 1950-luvun puolivälissä. Hän oli juuri vastaanottanut kutsun

ensimmäiseen oppituoliinsa Strasbourgin filosofian professoriksi. Tässä puutarhassa Ricœur koki saavansa ravintoa filosofiselle elämälleen aivan toisella tavalla kuin vasemman rannan eliittiyliopiston steriileissä luentosaleissa.

Pitkällä matkallaan uransa kruunaneeseen Kluge-luentoan Ricœur kehitti erään 1900-luvun kattavimmista yrityksistä uudistaa ymmärrystämme siitä mitä inhimillinen elämä on ja mitä se voi olla. Kiinnostus filosofiseen antropologiaan leimasi jo hänen varhaisia eksistentiaali-filosofisia tutkielmiaan Karl Jaspersista ja Gabriel Marcelista. Työ jatkui ja kehittyi Husserlin innoittamana läpi 1950-luvun fenomenologisesti suuntautuneen tahtofilosofian ja 1960-luvulla strukturalismin kohtaamisen kautta kohti ’epäluulon hermeneutiikkaa’, jonka Ricœur muotoili Nietzschen, Freudin ja Marxin tuella. Kysymys ihmisenä olemisen ehdoista asettui lähtökohdaksi myös tekstien tulkinnan teoriatte, jolla Ricœur herätti 1970-luvulla kansainvälistä huomiota. Ihmisenä olemisen kysymyksenasettelu leimasi myös hänen tutkimuksiaan metaforien ja kertomusten myötävaikutuksesta merkityksen ja identiteetin rakentumisen prosesseissa. Työ huipentui teemojen sys-

temaattiseen kokonaisuuteen teoksissa *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) ja *Parcours de la reconnaissance* (2004), joka jäi Ricœurin viimeiseksi kirjaksi.

Teon filosofiaa käsittelevissä tutkimuksissaan Ricœur tulkitsee ihmisen ymmärrystä tahtona ja kyvykkyytenä (*homo capax* – kykenevä ihminen), joka johtaa näkemykseen elämän haavoittuvuudesta, pahuuden todellisuudesta ja kärsimyksen traagisuudesta, haavoittuneesta ajattelusta, *Cogito blessè*. Ricœurin hienovaraisen ajattelun perussävy erottautuu radikaalissa avoimuudessaan kuunnella ja oppia muilta. Henkilökohtainen vakuuttuneisuus yhdistyy kritiikin vaatimaan etäisyyteen. Tällä tavoin Ricœur on onnistunut luomaan tilan, joka ei vain haasta muiden ajattelua vaan asettaa myös omat lähtökohdansa arvioitaviksi. Filosofista tulee vuoropuhelua katkeamisen rajalla.

Paul Ricœur syntyi vuonna 1913 ja hänen elämäntyönsä kesti lähes koko 1900-luvun. Hänellä on ainutkertainen asema ranskalaisen filosofian piirissä. Ricœurin työ jännittyy yli sukupolvien ja useiden oppisivuuden alojen, joille on vaikea löytää yhteistä nimittäjää muualta. Hän lähti älylliselle työuralleen 1930-luvulla eksistentisfilosofien ja fenomenologien

]] Eurooppa ja maailma on menettänyt tulkinnan suuren mestarin, mutta myös ihmisyyden puolustajan. Meillä on vastuu huomata mahdollisuutemme vahvistamiseen ja rohkaisuun, kritiikkinä ja itsekritiikkinä, joita edelleen voidaan kehittää luovan tulkinnan avulla 'maailmasta tekstin äärellä'."

asuttamassa maisemassa. Myöhemmin Ricœur työskenteli ankaran vastustuksen ympäröimänä, kun hän yritti ensin suhteuttaa erilaisia strukturalisteja toisiinsa 1960-luvulla ja sittemmin jopa sellaisiin filosofeihin, jotka vaikuttivat suurten koulukuntien poststrukturalistisessa haajoamisessa seuraavina vuosikymmeninä, Merleau-Pontystä ja Barthesista Deleuzeen ja Derridaan. Ricœurille nämä nimet kuuluivat "symfilosofointiin", yhteiseen filosofointiin, joista Ricœur ihmeellisellä tavalla eli pisimpään. Nyt myös Ricœur on jättänyt ajan. Viimeinen ranskalaisen 1900-luvun filosofian jättiläisistä on kuollut.

Ricœur oli enemmän kuin "ranskalainen" filosofi. Hänen ajattelunsa kosketteli alusta pitäen myös saksalaista aluetta, ja Ricœur antoi itsensä inspiroitua myös monista muista eurooppalaisista virtauksista. Muita aiemmin hän vaikutui englanninkielisestä filosofiasta ja vakiinnutti asemansa transatlanttisena filosofina hoitaessaan professuuria University of Chicagossa 1970- ja 80-luvuilla. Ricœur pyrki vaivojaan säästämättä suhteuttamaan mannermaisia ja angloamerikkalaisia traditioita toisiinsa yhdessä eri mantereilta tulevien keskustelukumppaneidensa kanssa.

Niin kauan kuin vahvat koulukunnat leimaavat filosofiaa uhkarohkean alkupepäisyyden painoituksilla Ricœurin rajoja ylittävä filosofinen tyyli saattaa vaikuttaa hieman oudolta ja hänen asemansa oraak-

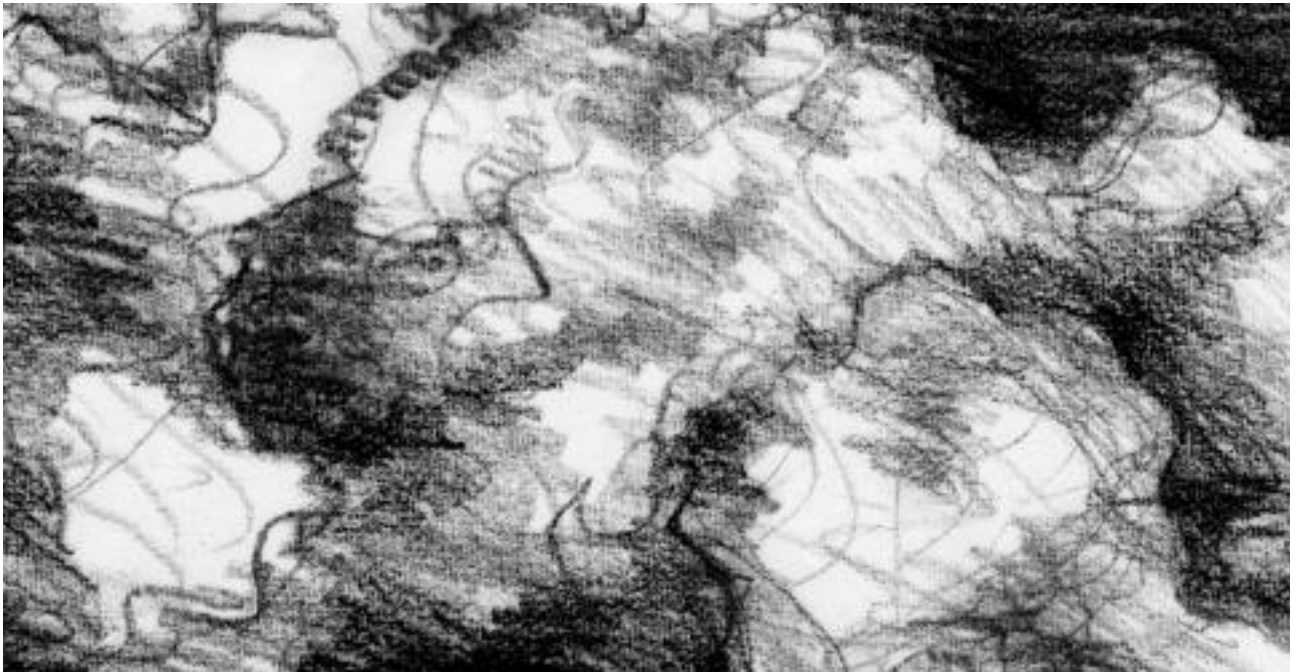
kelimaiselta. Mutta historiallisessa tilanteessa, jossa erilaiset kielimaailmat ovat vakavasti alkaneet avautua toisiaan kohti, on puheena oleva rajankävijä samalla tullut edustamaan liki läpikäymätöntä varantoa, jonka avulla voi suunnistaa uudessa, vaikeasti nähtävissä maastossa. Ricœur on jättänyt jälkeensä perinnön, joka sopii tavattoman hyvin investoinniksi filosofian tulevaisuuteen monikulttuurisen maapalloistumisen maailmassa.

Kunnianhimo toimia välittäjänä eri filosofisten ajatusmaailmojen välillä, jotka dominoivat 20. vuosisadan filosofiaa, tulee selkeimmin näkyviin Ricœurin suuressa löytöretkessä identiteettiin liittyvään kysymyksenasetteluun; kielen, teon, kerronnallisuuden ja etiikan kautta *Soi-méme comme un autre* (1990) teokseen. Tässä liki epätodellisen kattavassa tutkimuksessa Ricœur kehittää samalla ymmärrystään ihmisestä *homo capaxina*, kykenevänä ihmisenä: ensin kielifilosofisena kysymyksenä (osaan puhua) sitten teonfilosofisena kysymyksenä (osaan toimia) myöhemmin kerronnan muodossa (osaan kertoa) suhteessa moraalifilosofiseen tutkimukseen (osaan kantaa vastuuta), jota hän kutsuu myös pieneksi etiikakseen. Kymmenen vuotta myöhemmin, kirjassaan *Muisti, historia, unohdus*, joka on hiljattain käännetty ruotsiksi (Daidalos 2005), Ricœur täydentää inhimillisen määritelmäänsä. Hän nostaa esiin kyvyn muistaa (voim muistaa) jännittyneenä muistin ja unohduksen, velan ja anteeksiannon väliin. Jos ihmisen ei tule

joutua itsensä uhriksi, vaan jäädä vapaana jäljelle maailmaan, on välttämätöntä, että ihminen voi sekä vapautua aiemmas- ta käyttäytymisestään menneisyydessä että kykenee suhtautumaan tuleviin tapahtumiin vastuullisesti antamalla lupauksia. Ajan myötä Ricœur ymmärsi, että Hannah Arendt on hänen kaksoissielunsa ja että heidän yhteinen inspiraatiolähteensä on Karl Jaspers.

Ricœurin filosofinen antropologia kehittyi refleктоivan rakenteen puitteissa, jossa itse universalisoituu huomiota herättävällä tavalla. Kysymys identiteetistä ei niin ollen koske enää pelkästään ensimmäisen persoonan *minää* vaan käsittää persoonapronomineja niin toisessa kuin kolmannessakin persoonassa – kuten myös hyvin monimutkaisen suhteen itseen – täysin linjassa Ricœurin vuonna 1990 ilmestyneen kirjan nimen kanssa *Itse toisena*. Kunnioitus toisia kohtaan ja itsekunnioituksen kyky ovat erottamattomasti toisistaan riippuvaisia filosofisessa reflektiossa, joka kuvaa ihmisen epätäydellisenä niin, että hänen täytyy alati kääntyä ulospäin löytääkseen itsensä. Aikalaisuudessa, jota leimaavat "balkanisoitumisen" ja "erityisajattelun" eri muodot, kuuluu Ricœur niihin ajattelijoihin, jotka väsymättä jatkavat kokeittaan mahdollisen universalismin ehdoilla – kuitenkin vailla pelkistämisen aatetta, joka etsiytyisi absoluuttisen tiedon suojiin valloittaakseen toisen.

Välittäjän kykyjensä ansiosta Ricœur



onnistui uudistamaan koko joukon filosofisia perinteitä. Mutta ennen kaikkea hän oli edelläkävijä hermeneutiikan edustajana ja uudistajana. Ricoeurin luottamus siihen, että tekstien lukeminen todella merkitsee jotain sekä hänen vakuuttuneisuutensa hermeneuttisen kokemuksen aitoja yllätyksiä tuottavasta vaikutuksesta ovat olleet Ricoeurin ajattelulle ominaisia piirteitä. Hän sai jo hyvin nuorena kokea, miten lukemisen tapahtuma voi olla elämää säilyttävä hetki. Orpona lapsena sodan raunioittamassa maisemassa kirjastosta tuli hänen tärkein leikkiapaikkansa. Ei ole myöskään sattumaa, että hän ryhtyi rakentamaan juuri kirjastoa yhdessä vankitoveriensä kanssa perustamaansa ”yliopistoon” sotavankiaikanaan 1940-45. Opiskelijalenvottomuuksien aikana Ricoeur puolusti asemaansa luennoitsijan arvovaltaa kyseenalaistaneita kuulijoitaan vastaan toteamalla: ”Olen lukenut enemmän kirjoja kuin te!”

Ricoeurin työssä hermeneutiikka ei jää rajatuksi ihmistieteelliseksi metodiopiksi, joka voi oikeuttaa eristyneen elämämaailman järkipärisyyden erotuksena kimppuun hyökkäävistä luonnontieteistä. Hermeneutiikan ajassamme erottuva merkitys viipyy paikoillaan yhdessä radikaalin avoimuuden kanssa, niiden kyvyssä yhdessä ja samassa hetkessä oikeuttaa ja rajoittaa vaatimuksia kasapäin läsnä olevien eri teorioiden ja näkökulmien joukossa. Hermeneutiikka

ottaa itselleen näin ollen ”tulkintojen ristiriidan” muodon, jossa eri näkökulmat tulkinnoiksi käännettyinä törmäävät ja särkyvät toisiinsa ristiriitojen täyttämällä tavalla. Aina kriittisenä mutta vastapuolen parasta argumenttia huolellisesti kuunnellen. Aina ristiriitojen täyttämänä tavoitteena kehittää parempi ymmärrys, muttei koskaan väkivalloin eikä valheellisten suhteitten turvin. Aina kritiikin turvin, jota myötäilee itsekritiikin valmius, ei koskaan maineen tavoittelun innoittamana tai opilliseen puhtauteen vedoten. Kuten itse kukin ymmärtää, soveltuu tällainen hermeneutiikka erityisen huonosti niille, jotka ovat suuntautuneet puhtasoppisuuteen, mikä saattaa selittää miksei Ricoeur koskaan tarttunut toimeen koulukuntia rakentavaa kunnianhimoa vastaan.

Eurooppa ja maailma on menettänyt tulkinnan suuren mestarin, mutta myös ihmisyyden puolustajan. Meillä on vastuu huomata mahdollisuutemme vahvistamiseen ja rohkaisuun, kritiikkiin ja itsekritiikkiin, joita edelleen voidaan kehittää luovan tulkinnan avulla ”maailmasta tekstin äärellä”.

Kun teemme niin, koemme samalla kuinka inhimillisen kyvykkyyden ominaislaatu kehittyi dialektisessa jännitteessä vapauksien ja välttämättömyyksien valtakuntien välillä. Mitä tapahtuu kun luemme? Tulkintaprosessiin kuuluu monimutkainen olevaksi tulemisen prosessi, jossa merkityksen tuottaminen paradoksaalisesti tapahtuu yhdessä merki-

tyksen vastaanottamisen kanssa. Teksti ja tulkinta määrittävät toisiaan moleminpuolisesti siten, että tekstin paradoksaalinen asema saa välittömän vastaavuutensa tulkinnan dialektiikassa samaan tapaan kuin arvoituksellisuudessa, joka jo ennakoii mustien kirjainten suhdetta valkoiseen paperiin, luo merkityksiä ja saa maailmoja astumaan esiin. Teksti voidaan ymmärtää merkityksen *ylijäämän* kantajana, mikä tekee tulkinnasta pelkistykseen. Tulkinnalla valitaan tällöin joitain yksittäisiä merkityksiä mahdollisesta joukosta. Mutta tekstiä voidaan ymmärtää myös merkityksen puutteen ulkopuolelta. Tässä tapauksessa tulkinnasta tulee täydentävä tapahtuma jollekin täydentymättömälle. Hetkeä voidaan verrata kirjailijan vain puoliksi kirjoittamaan kirjaan, joka valmistuu kun me luemme sen. Tästä syystä tekstin tulkinta on Ricoeurille lukijan subjektiivisen ulottuvuuden luomisen tapahtuma: ”Ymmärtäminen ei tarkoita, että antaisi itsensä peilautua tekstistä vaan itsensä asettamista alttiiksi tekstillä. Tämä tarkoittaa rikkaamman itsen vastaanottamista, kun omistaudumme tulkinnan kehittämille mahdollisille maailmoille.”

Hermeneutiikka näyttää tietä mahdolliselle humanismille, inhimillisen ymmärtämiselle, jossa tulkinnan ristiriitojen ei tarvitse ennakoida sotaa vaan edellytysten syntymistä paradoksaaliselle yhdessäluomiselle kulttuuriksi kutsutun piirissä.

Suomennos Tiina Vainio

Intellektuellin kuolema?

Suomalaista kulttuurielämää on elähdyttänyt kuluneen vuoden aikana kaksi merkittävää kansainvälistä tapahtumaa: MM-kisat sekä kesäkuun alussa Helsingissä pidetty International Association for Philosophy and Literature -järjestön vuosittainen kongressi, joka kokosi yliopiston liepeille mittavan intellektuellien joukkion eri puolilta maailmaa.

Koska onnistuin sivuuttamaan lähes täydellisesti rankkasateiden piinaaman urheiluväen tähtihetket ja murheen alhot, jätän urheilutapahtuman kommentoinnin suosiolla sikseen. Sen sijaan ensimmäistä kertaa Suomessa järjestettyyn IAPL:n kongressiin itsekin osallistuneena jäin miettimään monia nykyteoriaan, tiedeyhteisöön ja kansainvälisyyteen liittyviä ajankohtaisia kysymyksiä vielä jälkikäteenkin.

Eniten itseäni askarruttamaan jäänyt ajatuskudelma liittyi kuitenkin Jean-Paul Sartreen ja intellektuelleihin. IAPL oli omistanut Helsingin kongressin Sartrelle, tämän sadannen syntymäpäivän kunniaksi. Suomalaista filosofian harrastajaa kohatasi tämän johdosta tieteiden talolle keskitetyn kongressitoimiston seinällä yllättävä näky: *Sartren* kuva julisteessa seinällä. En tiedä olinko ainoa – vai reagoinko asiaan jostain syystä yliherkästi – mutta meinasin ihan oikeasti lentää ahterilleni.

Kokemuksen kummallisuutta ei varmaankaan tarvitse sen ihmeemmin selitellä, onhan Sartre, jos joku, ollut mannermaisessa filosofisessa keskustelussa näkyvästi jäähylly ja pitkään. Fenomenologisen ajattelun nykysuosioista huolimatta häneen viitataan meikäläisissäkin keskusteluissa ani harvoin. Ja jos näin joskus tehdään, niin yleensä räikeästi karrikoivassa ja negatiivisessa hengessä, Derridan, Foucault'n, Kristevan ja muiden Sartrea seuranneiden ”ranskalais” ajattelijoiden komppaamana.

Vaikka Suomesta löytyykin muutama erinomaisen pätevä Sartre-tutkija, ei lie ne täysin harhaan ammuttua väittää, että jos pitäisi nimetä yksi todella merkittävä 1900-luvun filosofi ja intellektuelli, josta jälkipolvet ovat tehneet omille asemaisteluilleen välttämättömän *persona non grata*n, kukaan ei vetäisi Sartrelle vertoja.

Mutta miksi juuri kukaan ei halua olla Sartren kaveri? Ja miksi hänen ainutlaatuisen näyttävää karriääriään *intellektuellina* ei pyritä niinkään uusintamaan kuin vähätteleämään?

Ranskalaisen nykyälymystön Sartre-antipatioiden syistä on helppo esittää arvauksia. Monien sikäläisten nuorempien filosofien silmissä Sartren asema oli pitkään musertavan

vahva. Tätä kuvaa hyvin muun muassa Kristevan toteamus, ettei heidän *Tel quel* -ryhmän muodostumisen jälkeen enää ”tarvinnut mennä koputtelemaan Sartren ovelle”, kun ongelmia ilmaantui. Sitä ennen tämä siis näyttäytyi ainoana vaihtoehtona!

Monien ranskalaisten nykyfilosofien asenneongelmat Sartren suhteen liittynevätkin juuri tähän. Kuten Pierre Bourdieu on todennut, Sartressa ruumillistui ensimmäistä kertaa ”totaalisen intellektuellin” hahmo. Hän oli laajasti oppinut ja tuottelias tutkija, opettaja ja taiteilijafilosofi, joka sekaantui aktiivisesti oman aikansa poliittisiin taisteluihin. Hänen asemaansa ranskalaisen kulttuurin kentällä oli lähes mahdotonta ylittää. Ainoaksi vaihtoehdoksi jäi isänmurha.

Pohtia sen sijaan sopii, miksi myös Suomessa toistellaan yhäkin monia karkeitä karikatyyrejä Sartresta ja hänen ajattelustaan? Miksei Sartren tekstejä lueta? Ja miksei vastaan ole tullut yhtään suomalaisen seinälle ripustamaa Sartren kuvaa edes hänen satavuotisjuhlaansa aikana?

Minulla ei ole vastausta näihin kysymyksiin, mutta ne totisesti hämmentävät mieltäni. Suomalaisten suhtautumisessa intellektuellin ideaan on myös jotain vaikeasti avautu-

vaa. Meilläpäin – toisin kuin vaikkapa Ranskassa, jossa monet nykykirjailijatkin nimittävät itseään intellektuelleiksi – juuri kukaan ei tohdi tai sitten tahdo käyttää itsestään tätä yhteisöllistä ”virkanimikettä”. Ottaen huomioon, että intellektuelli tarkoittaa nykysuomen sanakirjan mukaan ”henkisellä alalla toimivaa henkilöä”, tilanne on vähintäänkin erikoinen.

Asiaa pohtiessani ja erilaisten ihmisten kanssa keskustellessani minulle on paljastunut jotakin. Monet taiteilijat – varsinkaan kirjailijat – eivät halua kenenkään tietävän, että he ovat ylipäänsä opiskelleet yliopistossa, koska tämä tieto rasittaisi heidän uskoakseen lukijoiden käsitystä heistä ainutlaatuisina luovina yksilöinä. He karttavat intellektuelliksi leimautumista koska se yhtäältä yhdistäisi heidät liian läheisesti kuivaan akateemiseen maailmaan ja toisaalta kuulostaisi snobistiselta.

Suomalaisten tutkijoiden nahkaa ei myöskään koristele liiemmin intellektuellin leimaisinmuste, satunnaisia lehdistön järjestämiä ”kuka on älykkö” -galluppeja lukuun ottamatta. Syyt tähän poikkeavat arvatunkin osin edellisestä. Toisin kuin intellektuaalisesti virittyneillä taiteilijoilla, tutkijoilla ei ole syytä erottaa julkista imagoaan akateemisesta oppinei-

suudesta, päinvastoin. Ehkäpä heitä vaivaa pikemminkin epätietoisuus siitä, riittääkö intellektuelleksi tulemiseen se että lukee paljon kirjoja ja osaa selittää, miten Heidegger itseään tulkitsisi – vai pitäisikö ihmisen lisäksi vastata Émile Zolan intellektuelleille heittämään haasteeseen ja ottaa aktiivisesti osaa oman aikansa eettiseen, yhteiskunnalliseen ja poliittiseen toimintaan.

Voihan tietenkin olla, että tutkijat vieroksuvat intellektuellin käsitettä puhtaasti teoreettisista syistä: Baudrillardin simulaation yhteiskunnan analyysi ja lukuisat muut viime vuosikymmenten ”ulkopuolta ei ole” -filosofiat ovat saaneet monet uskomaan, että intellektuelleille välttämätön kriittinen etäisyys on nykyaikana mahdoton asemapaikka, koska ulkopuolelle (diskursioiden, valtaverkostojen, simuloitujen kuvien) ei pääse vaikka kuinka yrittäisi. Postmoderni kriittinen älyllisyys näyttääkin johtaneen, paradoksaalista kylä, kriittisen ajattelun ja intellektuellin kuolemaan (Bourdieuun mukaan tämäkin kuolema on muotia).

Asiaan liittyy kuitenkin yksi huolestuttava piirre. Ajatus intellektuellin kuolemasta toistaa nimittäin suurin piirtein saman väitteen kuin

toteamus, ettei nykyisille globaaleille taloudellisille ja poliittisille voimille ole löydettävissä todellista vastavoimaa. Yllättävän moni ”kriittisen” nykyajattelun edustaja tuntuu päätyvän ajattelussaan tähän pessimistiseen lopputulokseen.

Historian tutkimuksen näkökulmasta tämä merkitsee samaa kuin se, että tulkitsemme kapitalistisen vallankumouksen historian ensimmäiseksi *onnistuneeksi* vallankumoukseksi, jonka jälkeen ei voi tulla mitään muuta, koska ulkopuolta – ja siis tilaa jossa intellektuellit voisivat pohjata vaihtoehtoja – ei enää ole.

Postmodernin ajan kriittisen filosofian tuulilasi näyttää siis sumealta ja sen enkelit lentävät selkällä edellä tulevaisuutta kohti. Sartrea tämä näkymä tuskin tyydyttäisi. Sama pätee uskoakseni Theodor W. Adornoon, toiseen ”menneen maailman” intellektuelleihin, jonka mukaan ajatus, ettei ulkopuolta ole, on itse asiassa vahvasti ideologinen lausuma, joka tukee kapitalismin historiallista säilymistä.

Muutamia harvinaisia friikkejäkin omasta ajastamme löytyy, muun muassa Bourdieu, joka julisti uskovansa yhä ”realistiseen ohjelmaan”, joka kokoaa intellektuellit kollektiiviseen toimintaan vaihtoehtoisten yhteiskuntamallien rakennustyöhön.

Kuka ilmoittautuu?

Usko, uskonto & naturalismi

Nykyisen filosofian vallitseva ihmiskuva on naturalismi, jonka mukaan ihminen on niin ruumiin kuin mielen toimintoineenkin osa luontoa ja luonnonlakien alainen. Naturalismi on liberalisoinut tietoteorian. Se ei vaadi tiedolta varmuutta ja tunnustaa järjen lisäksi muitakin luotettavia älyllisiä kykyjä. Luonnonlait takaavat sen, että järjen ja introspektion lisäksi myös aistihavainto, muisti ja taipumuksemme luottaa toinen toisiimme ilman perusteita ovat luotettavia. Eräänlaista ironiaa on siinä, että liberalisoimalla ja laajentamalla tiedon perustan naturalismi on myös avannut jälleen mahdollisuuden Jumalaa koskevaan tietoon.

Teksti: Markus Lammenranta Kuva: Kimmo Jylhämö





Näkevätkö kaikki taivaaseen

- eli miten uskosta keskustellaan

Voiko uskontoa tai varsinkaan uskoa ymmärtää, jos ei itse usko? Miten keskustella uskosta tieteen hallitsemassa nykymaailmassa, jossa uskonto ei ole kiinteä osa kaikkien elämää? Tieteiden alan laajeneminen ja Jumalan perääntyminen sille perinteisiltä alueilta on ajallemme ominainen asetelma. Yli 200 vuotta valistuksen jälkeen kysymys uskon ja tiedon välisestä suhteesta vaatii kuitenkin yhä ajattelua.

Uskonnon ymmärtäminen on vaikeaa. Kun esitetään kysymys uskosta, uskonnosta tai Jumalasta, ei voida olettaa, että jokaisella ihmisellä olisi omakohtainen uskomissuhde Jumalaan tai että uskonto ja Jumala kuuluisivat kaikkien elämään. Ne eivät kuulu. Kysymys esitetään helposti aivan toisenlaisesta näkökulmasta: *Miksi vielä tänäkin päivänä monille aivan täysjärkisiltä näytävälle ja samalla modernin maailmankuvan jakaville ihmisille uskonto on syvää ja merkittävää elämän todellisuutta?* Tämä ihmettelystä kumpuava kysymys pyrkii avaamaan keskustelun uskon asemasta tieteen hallitsemassa nykymaailmassa. Se myös ohjaa keskustelun tietyille urille.¹

Kysymys alkaa sanalla *miksi*. Vastauksen tulee siis alkaa sanalla *siksi*. Halutaan kenties saada selville syy s (tai syyjoukko S), joka aiheuttaa esitetyn asiantilan a. Lisäksi oletetaan, että juuri nykyajassa, *tänä päivänä*, tarvitaan erityinen syy selittämään kyseinen asiantila, joka ei jotenkin sovi yhteen *modernin maailmankuvan* kanssa vaan vaivaa *aivan täysjärkisiltä näytävillä* ihmisiä. Asiantila ei siis sovi järkevyyden kanssa yhteen. Ja asiantila on, että *uskonto on syvää ja merkittävää elämän todellisuutta*. Usko ja uskonto eivät ole tietenkään sama asia, mutta jos uskonto on jollekin syvää ja merkittävää elämän todellisuutta, niin eikö se juuri ole uskoa?

Tietyllä tavalla asetelmaa ei ole kovin vaikea ymmärtää. Filosofissa ja tieteessä on perinteisesti etsitty syitä, jotka selittävät, miksi asiat ovat niin kuin ne ovat.² Juuri tätä on tieto ja se on saanut alkunsa ihmetyksestä. Sen sijaan usko tai luulo perustuu asenteeseen, joka ei kysy perimmäisiä syitä samalla tavalla. Näin oli jo antiikissa. Viitattaessa moderniin maailmankuvaan halutaan kuitenkin kiinnittää huomio nykyaikaiseen tieteeseen. *Maailmankuvan* ajatellaan muodostuvan luonnontieteellisten faktojen pohjalta ja muodostavan

”selvän kuvan” maailmasta, objektiivisen ja empiirisesti havaittavan todellisuuden. Maailmankuvan käsitteellisenä parina pidetään yleensä *maailmankatsomusta*, joka puolestaan on asenne maailmankuvaa kohtaan ja antaa tieteellisille faktoille merkityksen. Maailmankuvamme on siis tieteellinen ja täysin järkevä siinä mielessä, että se pysyttelee järjen rajoissa. Siihen sisältyy vain se, mitä voidaan havaita aistein ja tietää järjellä. Näin se vastaa valistusfilosofi Immanuel Kantin *Puhtaan järjen kritiikissä* vuonna 1781 esittämään kysymyksen tiedosta ja sen rajoista.³

Kun kysytään tiedollista syytä uskonnolle syvän ja merkittävänä elämän todellisuutena, joka ei ole järjen rajoissa, ollaan paradoksaalisessa tilanteessa: kysytään jotain, johon ei voida vastata. Tätä Kant nimitti järjen antinomiaksi. Tyrehtyykö keskustelu uskosta tähän? Vai voimmeko unohtaa Kantin ajatukset järjen rajoista liian dogmaattisina aikansa tuotteina tai ylittää ne jollain pätevämmällä ajatuskululla? Tai pitäisikö uskoa koskeva kysymys ehkä kysyä toisella tavalla? Kenties kysymyksen mielekkyyttä tulisi miettiä. Ei kuitenkaan vielä hylätä alustavaa miksi-kysymystä vaan yritetään ymmärtää sitä kahden johtolangan avulla: kysymyksen nykyisen kontekstin ja Kantin filosofian.

Nurkkaan ajettu Jumala?

Uskonnon merkitystä nykyaikaisessa maailmassa koskevan kysymyksen olisi voinut esittää joku Kantin aikalainen vieraillessaan Immanuelin salongissa.⁴ Edellä esitetyssä muodossa se löytyy Turun yliopiston tähtitieteen professorin Esko Valtaojan ja Tampereen hiippakunnan piispan Juha Pihkalan kirjoittamasta kirjasta *Nurkkaan ajettu Jumala? Keskustelukirjeitä uskosta ja tiedosta*.⁵ Kysymyksen muotoilee piispa Pihkala, mutta kysymyksenasettelu tulee Valtaojan

]] Keskustelu subjektiivisesta uskosta on lähempänä keskustelua taiteesta kuin keskustelua tieteestä.”

suunnalta ja heijastaa hänen ihmetystään ja näkökulmaansa asiaan. Mistä kirjassa on kyse?

Teoksessa käydään keskustelua uskosta ja tiedosta niistä lähtökohdista, joita pohjustettiin Esko Valtaojan Tieto-Finlandialla palkitussa teoksessa *Kotona maailmankaikkeudessa*. Siinä Valtaoja esitti kysymyksen Jumalasta pohtiessaan erikoisalansa astrobiologian saavutuksia ja kysymystä elämästä maailmankaikkeudessa. Kirjassaan hän myös pyöritteli ikuisuuskysestä maailmankaikkeuden alkusystä. Valtaojalle kysymykset Jumalasta ja elämästä maailmankaikkeudessa ovat erottamattomasti yhteydessä toisiinsa, sillä maailmankaikkeus on merkityksellinen kotimme eikä Jumalaa tarvita tämän merkityksellisyyden luomiseen.⁶ Jumalaa koskeva ensisijainen kysymys tässä yhteydessä on nimenomaan kysymys Jumalan *tarpeellisuudesta* selitettäessä maailmankaikkeutta. Mihin Jumalaa tarvitaan, kun elämän synty on selitettävissä tieteen keinoin – perinteisestä Jumala on nähty siinä, mitä tiede ei pysty selittämään – ja kun tieteen tarjoama tieto tekee Jumalan tarpeettomaksi etsittäessä vastausta moniin muihinkin kysymyksiin?⁷

Nurkkaan ajettu Jumala on hyvä esimerkki Suomessa käytävästä julkisesta keskustelusta, jossa pyritään avaamaan uskon ja tiedon välistä suhdetta. Osallistujat edustavat sopivassa määrin eri näkökulmia, joiden on tiettyynajaan saakka helppo kuvitella edustavan jonkinlaisia yleisnäemyksiä. Myös keskustelun alkusysäys, tiedemiehen uskontokriittinen asenne, johon on lisätty sopiva annos avointa ihmettelyä, on intuitiivisesti ymmärrettävä ja siihen on helppo yhtyä – uskonto on kummallinen juttu. Uskontokriittisyys lähtee ”terveen järjen” ajatuskuluista eikä tässä yhteydessä konkretisoidu liiallisena nyrkinheristelyä tai provokatiivisina ylilyönteinä. Kirjan muodostavat kirjeet on kirjoitettu ymmärtävään dialogiin pyrkivässä hengessä. Lisäksi kirjan alkumetreillä ilmenee, että selvyuden vuoksi käsittelyyn otetaan kristinuskon ja kristillisen Jumalan. Matkan varrella tehdään tarkentavia huomioita esimerkiksi henkilökohtaisen uskon ja kirkon oppien suhteesta.

Päätös keskustella kristillisestä Jumalasta ei ole pelkkä keskustelua selventävä ratkaisu vaan merkittävä suunnanvalinta. Erottelu a) *jumala yleensä* kaiken metafysisenä perustana (tai postulaattina) ja b) *Jumala kristillisenä* kolmiyhenteisenä ja persoonallisena maailmassa vaikuttavana Isänä jätetään tekemättä. Jos erottelu tehtäisiin, voitaisiin keskustella selkeämmin tiedosta ja selkeämmin uskosta. Tällöin päättäisiin kysymään filosofinen kysymys jumalan välttämättömyydestä ja mahdollisuudesta nykyaikaisen tieteen esittämän maailmankuvan yhteydessä. Kyse ei olisi uskonnollisesta uskosta vaan metafysiikasta, klassisten jumalodistusten ongelmallisuudesta, Descartesin tai Kantin jumalasta. Omana keskustelunaan voitaisiin puhua kristillisestä Jumalasta ja uskosta, jolloin pysyteltäisiin nimenomaan uskonkysymyksissä ja oltaisiin lähempänä kysymystä ihmiselämän merkityksellisyydestä ja uskonnollisuudesta.

Kysymykset jumalan olemassaolosta ja kristillisestä uskosta ovat kaksi eri kysymystä ja jännitteisessä suhteessa toisiinsa. Ne liittyvät toisiinsa ja menevät helposti sekaisin. Jos kysytään kristillisen Jumalan tarpeellisuutta maailmankaikkeuden olemassaololle, menetetään uskontoneutraalimpi ja periaatteellisempi keskustelu jumalolennon mahdollisuudesta tai välttämättömyydestä vallitsevan maailman perustana. Jos taas puhutaan Jumalasta uskonnollisen uskon kohteena, ei tarvita fysikaalisen todellisuuden kanssa yhteensopivia ja rationaalisia perusteluja vaan kyse on jostain muusta.⁸ Kun erottelua ei tehdä, liikkeelle lähdetään nimenomaan kristillisen kolmiyhenteisen, persoonallisen, kirkon oppien mukaisen ja sunnuntaijumalanpalveluksessa palvotun Jumalan uskottavuudesta maailman alkusyynä ja ylläpitäjänä.

Mitä voimme tietää?

Millaista keskustelua näistä asetelmista syntyy? Heti alussa Valtaoja nimeää kolme teemaa, joiden alle yksittäiskysymykset asettuvat: kysymys Jumalan olemassaolosta, kristinuskon moraalikaikkeudessa ja usko paremman maailman rakentajana. Näiden teemojen yhteydessä käsitellyt aiheet ovat perinteisiä uskovaisen ja ei-uskovaisen aiheita: helvetin olemassaolo, uskonnollinen kokemus, jumalan hyvyys ja pahan ongelma, ilmoituksen oleellisuus, yksilön ja yhteisön välinen auktoriteettisuhde, materialistisen reduktionismin riittämättömyys jne. Asioita katsellaan puolelta jos toiseltakin ja esille saadaan monia mielenkiintoisia asioita sekä selvittäviä huomioita uskon ja tiedon välisestä asetelmasta.

Pihkala kommentoi rakentavasti ääriäsentien näin: Keskustelua ei synny, jos Raamattua pidetään kirjaimellisesti totena tai ollaan aivan vakuuttuneita siitä, että elävän uskon kohde Jeesus on täsmälleen sellainen kuin Uudessa Testamentissa kerrotaan. Myös uskon asettaminen kaikkien järjellisten selitysten viholliseksi tyrehtyttää kommunikaation. Piispa lähtee siitä, että uskonnollisten kokemusten olemassaolo on faktaa, mutta kysymykset uskosta ja tiedosta ovat luonteeltaan erilaisia kysymyksiä.

Valtaoja puolestaan myöntää, ettei hänellä ole muuta kosketusta uskoon ja uskontoihin kuin kirjojen ja tiedotusvälineiden avulla saatu käsitys, eikä hän oikein osaa sanoa millainen Jumalan tulisi olla, jotta sen voisi ottaa vakavasti. Hän toteaa, että tiede tutkii materiaa, jota se yrittää ymmärtää ja hallita, ja että on vain yksi hyväksyttävä tiedon hankinnan menetelmä, luonnontieteellinen metodi. Vain sen avulla saatu tieto on todennettavissa. Valtaoja kuitenkin tekee selvittävän huomautuksen ja toteaa, ettei hän ole Kari Enqvistin kaltainen materialisti, joka uskoo kaiken olemassaolon olevan selitettävissä viime kädessä kvarkkien ominaisuuksilla.⁹

Molempipuolisten myönnytysten ja selvittävien tarkennusten jälkeen eroiksi keskustelijoiden välillä jäävät näkemykset luonnontieteellisen metodin ainutlaatuisuudesta ja uuden ajan mullistavuudesta, moraalikäsitteet sekä henkilökohtainen usko. Näistä myös ensin mainittu on uskonkysymys: Valtaoja uskoo luonnontieteellisen metodiin järkähtämättä vaikka myöntää, ettei tätä periaatetta itseään voikaan tietää sen omien kriteerien mukaisesti. Pihkala lähtee mukaan Valtaojan metodipohdiskeluun ja rohkenee ajatella, että hyväksyttävää tietoa voisi saada myös muunlaisin keinoin. Ero moraalikysymyksissä nousee kirjassa kes-

kusteluksi, johon palataan kerta toisensa jälkeen. Syy tähän on siinä, että loppujen lopuksi kummankin keskustelijan mielestä olennaisinta on se, miten kohtelemme lähimmäisiä.

Jos kyseessä olisi väittely kristinuskon moraalista, Valtaoja voittaisi. Joistakin epäselvyyksistä huolimatta hänen kirjoituksistaan puhkuu tiukempi uskomus omaan asiaan, hänellä on tiukempi dogmaattinen usko tieteen oikeudellisuuteen. Pihkalan kirjeistä taas huokuu lauhkeampi sävy hänen puolustaessaan kirkon sinänsä järjestömiä oppeja perisyntistä ja Kristuksen ylösnousemuksesta, vaikka yleisesti ottaen hän korostaakin luonnollista taipumusta uskoon, joka täälläpäin maailmaa on uskoa Jeesukseen Kristukseen. Valtaoja saa pisteitä homojen suvaitsemisesta ja ehkäisyn puolustamisesta, mutta Pihkala ymmärtää paremmin yhteisöllisyyttä ja historiallisuutta. Ne ovat kuitenkin vaikeampia asioita, joiden käsittäminen ja ”tietäminen” ei onnistu luonnontieteellisen suoraviivaisella ongelmanratkaisutyylillä.

Valtaojan suora kysely ajaa Pihkalan selittelyyn, joka toisaalta on puolustelevaa mutta toisaalta kuvastaa keskustelutoveria ymmärtävää asennetta. Joitain kysymyksiä moraalista ja Raamatusta Pihkala sysää syrjään hieman häiritsevästi ”vain yksinä juonteina moniulotteisesta kokonaisuudesta”. Hän toteaa, ettei Raamattu tietenkään anna vastauksia anakronistisiin kysymyksiin, eikä hän suostu esimerkiksi sanomaan, tuomitseeko se hänen mielestään homoseksuaalisuuden. Tämä on piispalta selvää politiikkaa. Tähän kulminoituvat naiivin ja suoraviivaisen kyselyn ja traditiota ymmärtävän maltillisuuden väliset ongelmat: välillä on kysyttävä suoraan ja yksinkertaisin kysymys, toisaalta monimutkainen todellisuus ei aina taivu tällaiseen kontekstittomaan heristelyyn.

Maltillinen keskustelu Jumalasta on mielenkiintoinen jo yksittäisten asiasisältöjensä puolesta, mutta erityisesti sen takia, miten keskustelua käydään. Keskustelun kolme keskeistä teemaa – kysymys Jumalan olemassaolosta, kristinuskon moraalit kaikessa konkreettisuudessaan ja usko rakentamassa parempaa maailmaa – tuovat mieleen *Puhtaan järjen kritiikin* kolme kysymystä, jotka kuvaavat ihmisenä olemisen eri ulottuvuuksia: Mitä voin tietää? Mitä minun tulee tehdä? Mitä saatan toivoa?¹⁰ Ollaan siis takaisin Kantissa.

Mihin uskoa?

Nurkkaan ajatus Jumalassa keskustelua luonnehtii kaksi keskeistä piirrettä. Ensinnäkin kysymykset uskosta, uskonnosta ja Jumalasta esitetään ensisijaisesti tietoa koskevinä kysymyksinä. Vaikka moraalikäsitteiden selvittelyyn käytetään lukuisia sivuja, pysyy perusasetelma jyrkkänä uskon ja tiedon kilpailuasetelmana: ”Jeesus joko nousi kuolleista tai ei noussut; maailma on joko luotu tai itsestään syntynyt; ihmisellä joko on kuolematon sielu tai sitten ei ole”¹¹. Toiseksi, tietokysymystä toistettaessa keskustelua käydään mielenkiintoisella tavalla kantilaisen ajattelun hengessä.

Ellei kysymystä uskosta ja Jumalasta onnistuta lähestymään myös jollain toisella tavalla, jäädään keskustelemaan uskosta tieteellisen tiedon ehdoilla tai moraalikysymyksenä – uskon mysteeristä ei voida puhua, sillä se karttaa sanoja ja se voidaan vain kokea tai näyttää.¹² Tällöin kysymykset uskon ja Jumalan merkityksestä ja ymmärtämisestä jäävät kysymättä. Näin kysymys on aina suljettu tietokysymys: loiko Jumala ihmisen vai ihminen Jumalan? Ilman kysymyksen uudelleen muotoilua järjen antinomiasta ei päästä eteenpäin vaan

jäädään Kantin tavoin puhumaan uskonnosta vain järjen rajojen sisäpuolella: Jumala ei kuulu vääjäämättömästi kokemusmaailmaamme, mutta voimme ajatella välttämättömän jumalolennon ilmiömaailman tuolle puolen moraalin motivaatioksi. Sen olemassaolosta taas ei voida todistaa mitään puoleen eikä toiseen.¹³

Uskon ja tiedon välinen suhde on ajateltava eri tavalla, jotta kysymys uskosta voitaisiin muotoilla toisella tavalla. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Valtaojan ja Pihkalan keskustelu epäonnistuu kokonaan ja se pitää hylätä. Keskusteluna se onnistuu, sen aloittava ihmettely on edelleen oikeutettua, mutta kysymyksenasettelunsa puolesta se sulkeutuu tietylle järjen alueelle. Tällä alueella onnistutaan kysymään vain tietynlaisia metafyyssisen prinssiipin kaltaista jumalaa ja järkevää moraalilakia koskevia kysymyksiä mutta ei esimerkiksi saada millään tavoin kiinni Jumalan persoonallisuudesta, kristillisestä Jumalasta eikä kyetä ratkaisemaan, onko Jumala Jeesus vai Kojootti. Myöskään kysymys uskosta ei näyttäydy mielekkäänä tästä näkökulmasta vaan uskonnollisen uskomisen ja modernin maailmankuvan väliin jää kuilu. Ja juuri tämän kuilun ymmärtäminen on mielenkiintoista ja keskustelun alustava motivaatio.

Miten sitten muotoilla kysymys toisella tavalla? Lähtökohta on sama kuin alun kysymyksessä: on ihmisiä, joille uskonto on elävää todellisuutta. Tämä on fakta, jolle halutaan selvitystä. Tietokysymys (Jumalasta ei voida tietää mitään) tai kantilainen ajatus moraalilaista (Jumalaa ei tunnuta tarvittavan välttämättä tähänkään) ei ole auttanut selvittämään, mistä uskonnossa on kyse. Yritetään siis ymmärtää tilannetta muilla tavoin.

Kantin jälkeisessä filosofiassa yksi keskeinen juonne koskee sitä, lähdetäänkö tiedon rajoja käsittelevästä *Puhtaan järjen kritiikistä* vai esteettisiin arvostelmia ymmärtämään pyrkivästä *Arvostelukyvyyn kritiikistä*.¹⁴ Keskittyminen ensin mainittuun kysymyksenasetteluun tuottaa kuilun objektiivisen tiedon ja subjektiivisen uskon välille, ja kysymys uskosta voidaan kysyä vain tietona.¹⁵ Jälkimmäinen puolestaan tarjoaa ponnahduslaudan, ei välttämättä suoraa tietä, kuroa tätä kuilua yhteen – tiedon rajoja ei ole määritelty sen takia, että ne sulkevat sisäänsä kaiken, vaan jotta näkisimme, mitä ne sulkevat sisäänsä ja mitä jää ulos. On siis muutakin kuin tieteellisen tiedon kohteet, sillä todellisuus ei tyhjenny Kantin teoreettiseen järkeen. Tämän jälkeen voimme ajatella muita asioita toisella tavalla ja yrittää ymmärtää uskoa, uskontoa ja Jumalaa sen sijaan, että yrittäisimme pelkästään tietää niistä.

Mitä toivoa?

Edellä mainittu yritys toisenlaiseen kysymiseen tarkoittaa tarttumista siihen, missä *Nurkkaan ajettu Jumala* onnistuu parhaiten eli *keskusteluun*. Tietokysymys heijastelee kuilua minän ja toisen, tiedon ja uskon, ilmenevän ja olion sinänsä, ihmisen ja Jumalan välillä. Sen ylittämiseksi tarvitaan dialogia. Kysymyksen ”Miksi vielä tänäkin päivänä monille aivan täysjärkisiltä näyttävälle ja samalla modernin maailmankuvan jakaville ihmisille uskonto on syvää ja merkittävää elämän todellisuutta?” oleellisin osa on: *uskonto on elämän todellisuutta*. Jos tämä nähdään lähtökohtana, ei seurauksena jostain erityisestä syystä, voidaan kenties ymmärtää uskoa ja uskontoa siinä missä se ei ole tullut tiedetyksi.¹⁶

Keskustelu alkaa ihmettelynä ja on asettautumista avoimeen suhteeseen toisen kanssa. Se on yritys ymmärtää

Uskon kohdalla keskustelu uskovan ja ei-uskovan välillä voi auttaa ei-uskovaa ymmärtämään millaisiin kysymyksiin usko todella vastaa ja mitä siitä voi ajatella.”

toista. Kun keskustelussa esitetään kysymys Jeesuksen ylösnousemuksesta, ei kysytä, nousiko historiallinen Jeesus ”oikeasti” kuolleista vai ei, vaan mitä toinen tarkoittaa sanoessaan, että Jeesus nousi kuolleista, miten tämä on osa toisen merkityksellistä elämän todellisuutta. Tällä tavoin esitettynä keskustelu subjektiivisesta uskosta on lähempänä keskustelua taiteesta kuin keskustelua tieteestä – se ei kuitenkaan ole keskustelua taiteesta. Näkökulma on vaihtunut ulkopuolisesta tarkkailusta johonkin lähemmäs uskon elävää merkitystä. *Arvostelukyvyyn kritiikkiin* kysymystä, miten voidaan ymmärtää subjektiivisia arvostelmia ja niissä piilevää subjektiivisuuden ylittävää yleistä merkityksellisyyttä, koetetaan nyt tarkastella uskonnollisesta uskosta käytävän keskustelun yhteydessä.¹⁷ Millaisia vaatimuksia usko ja siitä keskusteleminen esittävät keskustelijalle?

Asetuttaessa keskusteluun ei olla enää neutraalin maailmankaikkeuden paikalla vaan esitetään omia käsityksiä ja kuunnellaan toisen näkemyksiä. Juuri keskustelussa meille avautuu mahdollisuus vieraan ymmärtämiseen, ja voimme huomata omat lähtökohtamme ja ennakkoluulomme sekä suhteemme traditioon. Mitä tämä oikein tarkoittaa? Aihe ei ole helppo eikä siihen ole odotettavissa nopeaa ja selkeää ratkaisua. Keskustelu ”ottaa aikansa” ja voi jäädä hämäräksi. Ja viime kädessä uskonselityksestä jää aina jotain puuttumaan ilman kokemusta jostain uskonnollisesta. Keskusteluun aidosti asettuva saa kuitenkin jonkinlaisen kosketuksen kansakeskustelijaan ja keskusteltavaan aiheeseen. Miten sitten ymmärtää tätä keskustelussa piilevää ulottuvuutta? Se on jotain, johon on vaikea pureutua. Dialogi on otettava vakavasti ja asetettava monisyisen tarkastelun alaiseksi. Tilanteen hahmottamisessa auttaa dialogin hedelmällisyyttä pohtinut Hans-Georg Gadamer.

Gadamer pyrkii muotoilemaan tavan ymmärtää kokemuksellinen todellisuus siinä missä luonnontieteellinen metodi ei siihen kykene, ja juuri dialogi sekä *Arvostelukyvyyn kritiikki* tarjoavat hänelle lähestymistien. Gadamer ymmärtää dialogin tapahtumana, jossa ollaan aidosti vastaanottavaisia keskustelutoverille. Ei-uskovalla ei ole omaa kokemusta Jumalasta, mutta hän voi saada aavistuksen tästä dialogissa uskovan kanssa. Dialogi ei ole yksiselitteistä ja vailla vaikeuksia vaan vaatii koko ajan itsensä alttiiksi asettamista ja valmiutta asettaa omat näkemykset kyseenalaisiksi. Dialogi tuo esille ”uskon logiikan”, joka ei ole tieteellisen ajattelun logiikan mukainen ja näyttää ulkopuoliselle epäloogisena – eikö aito usko todella tunnu välttävän totuttua ajattelun logiikkaa? Kysymykset ja vastaukset ”totuudesta”, ”todistamisesta” ja ”tiedosta” eivät ole sitä mitä ne ovat tieteellisen järjen kyllästävässä ajattelussa.¹⁸

Uskon totuudet?

Kant ajattelee esteettistä nautintoa herättävän kohteen vaativan muodollista tarkoituksenmukaisuutta, joka ei kuitenkaan tuo esille mitään selvää tarkoitusta. Tarkoitusta ei

siis voi tietää ja käsitteellistää, mutta silti kokemuksessa on kiistaton tunne siitä. Kantille tämä on kauneutta. Se on erotettu omaksi alueekseen erilleen tiedosta ja totuudesta. Se ei ole niiden objekti. Ja silti kauneus on jotain kiistatonta. On siis asioita, jotka eivät näyttäydy mielekkäinä eivätkä oikeasti selity objektivoivan metodin avulla, tiedon kohteina tai rationaalisina valintoina. Samalla lailla emme voi kiistää, etteikö esimerkiksi uskonto olisi todella joillekin syvää ja merkittävää elämän todellisuutta.

Jos ajatellaan uskoa esteettisen kokemuksen tavoin, päästään tarkastelemaan myös uskon totuudellisuutta. Gadamer pyrkii ajattelemaan totuutta tapahtumana taiteessa, joka on perinteisen kantilaisen tiedon alueen ulkopuolella, joka ei suoraan vastaa tiettyä metodia.¹⁹ Mikä tämä totuus sitten on? Millä tavalla se voi olla meille pätevä? *Mikä* – näin asetettuna kysymys ei ole paras mahdollinen. Totuus taiteesta ei ole ominaisuus tai objekti, joka kuuluisi jollekin kappaleelle tai subjektille, vaan pikemminkin tilanne, jossa ollaan ja jota ei välttämättä hallita. Totuus on, että taide vaikuttaa, tuo esille jotain meistä ja maailmasta. Totuus keskustelussa on, että olemme siinä läsnä, keskustelu todella tapahtuu, ja keskustelussa tapahtuu. Siihen liittyy kuitenkin aina epävarmuus ja siinä ollaan eri mieltä. Uskon kohdalla keskustelu uskovan ja ei-uskovan välillä voi auttaa ei-uskovaa ymmärtämään millaisiin kysymyksiin usko todella vastaa ja mitä siitä voi ajatella. Näin ei jäädä täysin ulkokohtaisten kuvausten ja opinkappaleiden vangiksi vaan uskova puhuttelee ei-uskovaa.

Uskon totuuksia voitaisiin kysyä taiteen totuuksien lailla. Toki keskustelun voi edelleen sulkea vaatimalla asettumista jyrkästi uskon tai tiedon puolelle tyyliin ”Jeesus joko nousi kuolleista tai ei noussut; maailma on joko luotu tai itsestään syntynyt; ihmisellä joko on kuolematon sielu tai sitten ei ole”. Kyse ei ole pelkästään siitä, pitäisikö kenties omaksua ymmärrystä etsivä hermeneuttinen vai tietoa kysyvää positivistinen metodi uskon tai Jumalan kysymistä kohtaan. Sen sijaan kyse on omien lähtökohtien tunnistamisesta: miten keskusteluun asettuu ja millaisia kysymyksiä tästä lähtökohdasta voi kysyä. On tärkeää tiedostaa, miten on lähtenyt liikkeelle, mistä kohdasta ja mihin suuntaan. Lisäksi on tarkkailtava, milloin oma kysyminen johtaa umpikujaan ja mitä johtopäätöksiä tällöin on tehtävä. *Nurkkaan ajettu Jumala* on tästä mainio esimerkki, sillä sen keskustelussa voi seurata kysymisen ja vastaamisen mahdollisuuksien avautumista ja sulkeutumista.

Viitteet

1. Kysymyksen muotoilu on melko äärimmäinen, mutta se on kuitenkin esimerkki todellisesta keskustelusta ja valittu siksi lähtökohdaksi. Tällaisena kysymys omaa selkeän historiallisen taustan ja se esitetään nykyään yleensä luonnontieteiden näkökulmasta. Kysymys jumalasta luonnontieteiden hallitsemassa maailmassa voitaisiin esittää myös neutraalimmin esimerkiksi ihmettelynä uskonnollisen vakaumuksen säilymisestä nykymaailmassa, sen saamien muotojen ja oppien muutoksesta, sen sisältämien ajatusrakenteiden suhteesta tieteiden oppirakenteisiin tms.
2. Tämä perinne alkaa viimeistään Aristoteleesta. Ks. Aristoteles 1990, 982a.
3. Kriittikissään Kant pyrki luomaan kompromissin mannermaisten rationalistien ja brittiläisten empiristien näkemysten välille. Uskonto-keskustelun yhteydessä voi pistää merkille, että ensin mainittujen pohdinnat on helppo mieltää metafysiisiksi ja ne koskevat myös Jumalaa. Jälkimmäiset taas vaikuttavat positivistisen tieteen taustalla. Historiasta löytyy toki Jumalaa koskevia rationaalisia pohdintoja ennen Kantiakin, mutta vasta uudella ajalla filosofiset pohdinnat todella kyseenalaistivat Jumalan paikan maailmassa ja vaikuttivat myös käsityksiin uskonnosta mahdollistaen esimerkiksi ateismin. Ks. McGrath 2004.
4. Ja Kant olisi voinut vastata: ”Uskonto kuuluu käytännöllisen järjen alaan ja koskee siten moraalia. Kirjoitin uskonnosta oman kirjankin, *Uskonto pelkästään järjen rajojen sisällä (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)*”. Ks. Kant 1997.
5. Pihkala ja Valtaoja 2004, 13 ja 24. Kirja valittiin vuoden kristilliseksi kirjaksi 2004.
6. Valtaoja 2001, 159–166. Kysymysten välinen yhteys ei ole vain Valtaojan kysymyksenasettelussa vaan taustalla on laajempi kysymys merkityksellisyydestä ”Jumalan kuoleman” jälkeisellä ajalla.
7. Muita kotimaista kannanottoja ja näkemyksiä uskon ja luonnontieteiden suhteesta löytyy esim. teoksista Laurikainen 1978, Veijola 1998, Nurmi 1999, Enqvist 2003, Eskola 2003, Heikkilä 2004.
8. Uskonnonfilosofiassa toki keskustellaan myös Jumalan rationaalisen todistamisen tarpeesta. Evidentialismi on näkemys, jonka mukaan uskonnolliset uskomukset voidaan selittää järkiperaisin perusteluin. Esimerkiksi Richard Swinburne edustaa tätä näkemystä. Ks. Swinburne 1997. On kuitenkin helppo ajatella, että Kant vei tiedollisen kysymyksen Jumalan olemassaolon todistamisesta sen äärimmälle rajalle, josta ei voi jatkaa samalla tavalla. Tällöin uskonnon ajattelu vaatii toisenlaisia reittejä ollakseen mielekäästä. Tällaista kantaa edustaa esimerkiksi Ingolf U. Dalferth, jonka mukaan uskonnon filosofisessa ajattelemisessa on kyse enemminkin uskonnollisen asennoitumisen ja uskonnollisen elämän käytännöllisen todellisuuden kriittisestä tarkastelusta. Ks. Dalferth 2003.
9. Pihkala ja Valtaoja 2004, 204–205.
10. Kant 1998, A 850/B 833. Kant muotoili järjen intressit näiden kysymysten avulla. Näistä tieto-kysymys ei ole toisia tärkeämpi vaan muodostaa kokonaisuudesta yhden kolmasosan.
11. Pihkala ja Valtaoja 2004, 245.
12. Wittgenstein kenties toteaisi näin Tractatuksen hengessä. Hänen myöhemmin esittämistään ajatuksista koskien erilaisia kielipelejä on kuitenkin löydetty hedelmällisempi tapa käsitellä uskonnollisia väitteitä. Wittgensteinin kielipeleistä ja uskonnonfilosofiasta ks. Työriñoja 1984.
13. Kantiilla kysymys uskosta kuuluuakin käytännöllisen järjen eikä teoreettisen järjen alaan. *Käytännöllisen järjen kriitikkissä* Jumala oletetaan postulaattina, joka takaa moraalien mielekkyyden (A 223–237). *Arvostelukyyn kriitikkissä* Jumala tulee esille käytännöllisen uskomisasetteen teleologisena kohteena (§§ 87–88), ja usko on käytännöllisen järjen moraalinen ajattelutapa (§ 91). Siinä missä Jumalasta ei voida tietää mitään, olisi myös mielenkiintoista tarkastella, miten 1900-luvun kosmologiset teoriat selviäsivät Kantin esittämästä ensimmäisestä antinomiasta: Onko väite ”maailmankaikkeudella on alku ajassa ja se on avaruudellisesti rajallinen” järjellisen tiedon rajojen sisällä?
14. Valistuksen filosofisesta perinnöstä keskusteltaessa kysymys Kantin ensimmäisen ja kolmannen kritiikin välisestä suhteesta on edelleen mielenkiintoinen ja merkittävä. Esimerkiksi Crichtley (2001) ehdottaa, että erilaiset tavat lukea Kantia voidaan nähdä analytyttiseksi ja mannermaiseksi kutsuttujen filosofisten suuntien taustalla. Myös uskonnonfilosofia voidaan hahmottaa samanlaisen luonnehdinnan avulla. Anglo-amerikkalaisesta uskonnonfilosofian keskustelusta ks. Koistinen 2000 ja Pihlström 2001, mannermaisesta Dalferth 2000.
15. Tai semanttisena tai kielifilosofisena kysymyksenä, jotka nekin nousevat Kantin ensimmäisen kritiikin asetelmasta ja ovat siten yksipuolisia. Ks. Dalferth 2003, 95.
16. Tietysti voi olla niin, että loppujen lopuksi joudumme selittämään

uskonnon pelkästään inhimillisen elämän tuotteena, ihmisen luomuksena. Tällöin usko selittyy traditiolla, ja on käytävä dialogia tradition kanssa. Voisi myös ajatella, että Jumala jää aina lähtökohtaisesti hämäräksi ja sitä tulisi tarkastella tällaisena ”hämäränä” – tämä olisi toinen ääripää Jumalasta järjellä tietämisen ollessa toinen. Ääripäät heijastavat Kantin aikalaisen F.H. Jacobin *Puhtaan järjen kriitikkää* vastaan esittämää kritiikkää. Jacobin mukaan Kantin ajattelun vaihtoehtoiksi jää rationaalinen ateismi tai järjetön uskon hyppy.

17. Kantilta ei siis oteta koko mielenapparaattia ja rakennetta vaan kysymisen tapa tai suunta, yritys ymmärtää muutakin kuin empiiristä tietoa tai a priori lauseita. Esteettisen arvostelman vaatimusluonteesta Kantilla ks. esim. KU § 8.
18. Gadamerin keskeisen julkaisun *Totuus ja metodi* (Gadamer 1960/1990) jaottelua seuraten uskonnollista uskoa voisi ymmärtää a) enemminkin taiteen kaltaisena ilmiönä kuin tieteen faktuaalisuutta ja objektiivista säännönmukaisuutta vaativana, b) historiallisesta ja kulttuurisesta kontekstista ilmenemismuotonsa saavana, ja c) omanlaisensa kielipelin omaavana elämänalueena.
19. Tässä kohdin Gadamer selvästi irtautuu Kantin ajattelusta, jossa taiteesta tuli elämyksen kohde, ja etsii traditiosta ilmenevää taiteen, filosofian ja historian totuutta. Gadamer 1960/1990, 87–107. Ks. myös Gadamer 2004. Uskonnonfilosofiasta hermeneutiikkana ks. Dalferth 2000 ja 2003.

Kirjallisuus:

- Aristoteles, *Metafysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari, Petri Pohjalehto. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Crichtley, Simon, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford, New York 2001.
- Dalferth, Ingolf U., ”Erkundungen des Möglichen. Perspektiven hermeneutischer Religionsphilosophie”. Teoksessa *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion*, edited by Tommi Lehtonen and Timo Koistinen. Luther-Agricola-Society, Helsinki 2000.
- Dalferth, Ingolf U., *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*. Mohr Siebeck, Tübingen 2003.
- Enqvist, Kari, *Kosmoksen habmo*. WSOY, Helsinki 2003.
- Eskola, Antti, *Tiedän ja uskon*. Otava, Helsinki 2003.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr, Tübingen 1960/1990.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutiikka, Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Suomentanut Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere 2004.
- Heikkilä, Risto, *Kun minä katselen taivasta*. WSOY, Helsinki 2004.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Meiner, Hamburg 1998.
- Kant, Immanuel, *Siveysopilliset pääteokset. (Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.)* Suomentanut sekä selityksillä varustanut J.E. Salomaa. WSOY, Porvoo 1931
- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Teoksessa *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VIII. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilkraft*. Werkausgabe Band X. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.
- Koistinen, Timo, *Philosophy of Religion or Religious Philosophy? A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches*. Luther-Agricola-Society, Helsinki 2000.
- Laurikainen, K.V., *Fysiikka ja usko*. WSOY, Porvoo 1978.
- McGrath, Alistair, *Ateismin lyhyt historia*. Vastapaino, Tampere 2004.
- Nurmi, Suvi-Elise (toim.), *Hurja luonto. Aabrahamista Einsteiniin*. Yliopistopaino, Helsinki 1999.
- Pihkala, Juha ja Valtaoja Esko, *Nurkkaan ajettu Jumala? Keskustelukirjeitä uskosta ja tiedosta*. Kirjapaja, Hämeenlinna 2004.
- Pihlström, Sami, *Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä*. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura 2001.
- Swinburne, Richard, *Tuntematon tekijä: Jumalan olemassaolo ja tieteellinen maailmankuva*. Suomentanut Tytti Träff. Asiatarkastus Reijo Työriñoja. Kirjapaja, Helsinki 1997.
- Työriñoja, Reijo, *Uskon kielioppi. Uskonnonlisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 141, Helsinki 1984.
- Valtaoja, Esko, *Kotona maailmankaikkeudessa*. Urso, Helsinki 2001.
- Veijola, Timo, *Teksti, tiede ja usko*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 69, Helsinki 1998.



Onko naturalismi itsensä kumoava?

Alvin Plantingan huomiota herättäneen argumentin mukaan naturalismilla on seuraus, joka kumoaa kaiken todellisuutta koskevan tiedon ja näin myös tiedon itsestään. Plantingan argumentti liittyy kiintoisalla tavalla uskonnonfilosofiaan, biologianfilosofiaan, mielenfilosofiaan ja tietoteoriaan. Naturalistilla on eväitä punttien tasoittamiseen teistin ja supranaturalistin kanssa, mutta tämän voittamiseen ne eivät riitä. Tämä on ehkä se hinta, joka naturalistin on klassisen fundamentalismin hylättyään maksettava.

Sikäli kuin Edward Craig (1987, 13-18) on oikeassa, varhaista uuden ajan filosofiaa hallitsi ajatus, että ihminen on luotu Jumalan kuvaksi. Hänen mukaansa tämä ajatus vaikutti voimakkaasti silloin vallitsevaan tietoteoriaan. Ihmisestä etsittiin älyllisiä kykyjä, jotka vastaisivat Jumalan kaikkialle ulottuvaa havaintokykyä ja jotka erottaisivat ihmisen eläimistä. Tällaiseksi ylivertaiseksi – joskin rajoittuneemmaksi – kyvyksi ajateltiin järki, jonka avulla ihminen kykeni ”havaitsemaan” ikuisia järjen totuuksia ja oman mielensä senhetkisiä sisältöjä. Viime kädessä Jumala takasi, että järki oikein käytettynä on ehdottoman luotettava.

Ajatus ihmisestä Jumalan kuvana johti tietoteoriaan, jota nykyisin kutsutaan klassiseksi karteesiseksi fundamentalismiksi. Sen mukaan meillä on järkeen perustuvaa suoraa tietoa ilmeisistä välttämättömistä totuuksista ja oman mielen sisällöistä sekä epäsuoraa, johdettua, tietoa kaikesta siitä, minkä voimme järjen avulla nähdä välttämättä seuraavan tuosta suoran tiedon perustasta. On historian ironiaa, että tämä tietoteoria johti lopulta ei pelkästään ulkomaailmaa vaan myös Jumalan olemassaoloa koskevaan skeptisismiin, ateismiin ja jopa Jumalaa koskevien uskomusten kieltävään non-kognitivismiin.

Nykyisen filosofian vallitseva ihmiskuva on naturalismi, jonka mukaan ihminen on niin ruumiin kuin mielen toimintoinenkin osa luontoa ja luonnonlakien alainen. Naturalismi on liberalisoinut tietoteorian. Se ei vaadi tiedolta varmuutta ja tunnustaa järjen lisäksi muitakin luotettavia älyllisiä kykyjä. Luonnonlait takaavat sen, että järjen ja introspektion¹ lisäksi myös aistihavainto, muisti ja taipumussemme luottaa toinen toisiimme ilman perusteita ovat luotettavia. Eräänlaista ironiaa on siinä, että liberalisoimalla ja laajentamalla tiedon perustan naturalismi on myös avannut jälleen mahdollisuuden Jumalaa koskevaan tietoon. Jos

kerran järki, introspektio, havainto ja muisti kykenevät tuottamaan suoraa tietoa, joka ei tällaisena vaadi perusteita, miksei myös uskonnollinen tai mystinen kokemus pystyisi samalla tavalla tuottamaan suoraa tietoa Jumalasta. Näin ovat argumentoineet jopa eräät eturivin naturalistiset tietoteoreetikot, kuten William Alston (1991) ja Alvin Plantinga (1983, 2000).²

Todellista historian ironiaa olisi kuitenkin se, että naturalismi ei pelkästään avaisi mahdollisuutta uskonnolliseen tietoon vaan lisäksi kumoaisi itse itsensä. Alvin Plantingan huomiota herättäneen argumentin mukaan naturalismilla on seuraus, joka kumoaa kaiken todellisuutta koskevan tiedon ja näin myös tiedon itsestään. Toisin sanoen naturalismia ei voida rationaalisesti hyväksyä. Skeptisismiltä meidät voi pelastaa vain vanha oppi ihmisestä Jumalan kuvana.

Plantingan argumentti liittyy kiintoisalla tavalla ei vain uskonnonfilosofiaan vaan myös biologianfilosofiaan, mielenfilosofiaan ja tietoteoriaan. Täyden oikeuden tekeminen sille vaatisi siten kokonaisen kirjan kirjoittamista. Keskityn siksi argumentin lyhyen esittelyn jälkeen erityisesti argumentin tietoteoriaan liittyviin askeliin, joihin naturalistin olisi mielestäni viisainta keskittyä. Yritän osoittaa, että naturalistilla on eväitä punttien tasoittamiseen teistin ja supranaturalistin kanssa, mutta että tämän voittamiseen ne eivät riitä. Tämä on ehkä se hinta, joka naturalistin on klassisen fundamentalismin hylättyään maksettava.

Evoluutioargumentti naturalismia vastaan

Plantinga esitti argumenttinsa tärkeän tietoteoreettisen teoksansa *Warrant and Proper Function* (1993) päätösluvussa. Viimeisin versio on julkaistu James Beilbyn kokoelmassa *Naturalism Defeated* (2002), jossa hän myös vastaa esitettyyn

Plantingan puolustama väite on, että filosofinen naturalismi yhdessä evoluutioteorian kanssa on itsensä kumoava. Ihmisaivojen tärkein tehtävä on saada ruumiinosat sellaiseen paikkaan, jossa organismi saattaa selvitä hengissä. Totuus on täysin toissijaista.”

kritiikkiin. Hän pyrkii osoittamaan, että hänen puolustamansa pohjimmiltaan täysin naturalistinen tietoteoria vaatii tuekseen supranaturalistista ja teististä metafysiikkaa. Naturalistinen metafysiikka on hänen mukaansa itsensä kumoava siinä mielessä, että sitä ei voida rationaalisesti kannattaa.

Plantinga (2002, 1–2) tarkoittaa filosofisella naturalismilla oppia, jonka mukaan ei ole olemassa mitään yliluonnollista eikä erityisesti mitään sellaista kuin Jumala. Naturalistille ainoa saatavilla oleva tapa ymmärtää alkuperäämme on siten Darwinin evoluutioteoria. Ihminen ei ole luotu Jumalan kuvaksi vaan on täysin satunnaisen ja sokean biologisen evoluution tulosta. Plantingan puolustama väite on, että filosofinen naturalismi yhdessä evoluutioteorian kanssa on itsensä kumoava. Naturalismi (N) ja evoluutioteoria (E) yhdessä antavat kannattajalleen kumoajan sille uskomukselle, että älylliset kykymme ovat luotettavia. Mutta kumotessaan tämän uskomuksen ne kumoavat myös kaikki ne uskomukset, jotka perustuvat älyllisille kyvyillemme, ja siten myös uskon naturalismiin ja evoluutioteoriaan itseensä. Tässä on näiden oppien itsensä kumoava luonne.

Plantingan argumentti alkaa siis älyllisten kykyjemme luotettavuutta koskevista epäilyistä. Älyllisiä kykyjä ovat esimerkiksi havainto, introspektio muisti ja järki, ja niiden luotettavuus on sitä, että ne tuottavat hyvin suuressa määrin tosia uskomuksia. Epäily herää näiden kykyjen alkuperää koskevista pohdinnoista. Nykyisen evoluutioteorian mukaan ihmiset, kuten muut elävät organismit, ovat kehittyneet alunperin yksisoluisesta elämästä satunnaisen geneettisen muuntelun ja luonnonvalinnan tuloksena. Mutta jos naturalismi pitää paikkansa eikä ole Jumalaa, joka olisi ohjaillut kehitystämme, herää kysymys, onko lainkaan todennäköistä, että älylliset kykymme olisivat kehittyneet luotettaviksi eli sellaisiksi, jotka tuottavat enimmäkseen tosia uskomuksia.

Jo Darwinilla heräsi tämä epäily. Monet nykytutkijat ovat olleet samoilla linjoilla. Esim. tunnettu aivotutkija ja filosofi Patricia Churchland³ on todennut, että ihmisaivojen tärkein tehtävä on saada ruumiinosat sellaiseen paikkaan, jossa organismi saattaa selvitä hengissä. Totuus on täysin toissijaista. Ajatus on se, että evoluutio on kiinnostunut vain käyttäytymisestä, joka auttaa selviämään hengissä ja jatkamaan sukua. Luonto valitsee käyttäytymistä, joka edesauttaa ympäristöön sopeutumista. Se ei – ainakaan suoraan – ole kiinnostunut uskomuksista ja niiden totuudesta. Plantingan mukaan Darwinin ja Churchlandin epäily voidaan ilmaista seuraavalla väitteellä:

T(L/N&E) on alhainen.

Kaava tarkoittaa tässä todennäköisyyttä (T) sille, että älylliset kykymme ovat luotettavia (L), sillä ehdolla, että naturalismi pitää paikkansa (N) ja että olemme kehittyneet evoluution tuloksena (E). Ts. jos naturalismi ja evoluutioteoria pitävät paikkansa, todennäköisyys sille, että älylliset kykymme ovat luotettavia, on alhainen. (Plantinga 2002, 2–4.)

On selvää, että luonnonvalinta ei ainakaan suoraan kohdistu uskomuksiin, mutta se voisi silti koskea myös uskomuksia epäsuorasti uskomuksen ja käyttäytymisen välisen suhteen perusteella. Jos todet uskomukset synnyttäisivät sopeutuvaa käyttäytymistä ja epätodet epäsopeutuvaa käyttäytymistä, niin luonto valitsisi edelliset ja tätä kautta myös sellaiset organismit, jotka kykenevät tuottamaan tosia uskomuksia. Näin Darwinin epäily olisi torjuttu. Todennäköisyys sille, että evoluutiossa kehittyneellä organismilla on luotettavia älyllisiä kykyjä olisi korkea.

Asia ei ole näin yksinkertainen. Nykyisen naturalistisen mielenfilosofian valossa ei ole lainkaan selvää, miten uskomukset voisivat aiheuttaa kausaalisesti käyttäytymistä. Plantingan mukaan meillä on neljä toisensa poissulkevaa ja yhdessä tyhjentävää vaihtoehtoa:

(1) Yksi on epifenomenalismi, jonka mukaan käyttäytymisen ei ole lainkaan uskomusten aiheuttamaa. Käyttäytymisen aiheuttavat tietyt aivojen hermotapahtumat; uskomukset ovat pelkkä näiden liitännäisilmiö. Näkemys on ollut suosittu erityisesti biologien keskuudessa. Mutta jos se pitää paikkansa, uskomukset olisivat evoluutiolle näkymättömiä. Tällöin todennäköisyys sille, että uskomuksemme olisivat tosia, olisi alhainen.

(2) Sama pätee toiseen vaihtoehtoon: semanttisen epifenomenalisin mukaan uskomukset toimivat käyttäytymisen synnä mutteivät sisältönsä perusteella. Ajatus mentaalisten prosessien komputationaalisuudesta tarkoittaa sitä, että uskomukset voivat aiheuttaa toisia uskomuksia ja yhdessä halujen kanssa käyttäytymistä mutta ainoastaan syntaktisten ominaisuuksiensa perusteella. Mieli tai aivot on kuin tietokone, joka reagoi merkkien muotoon eikä niiden sisältöön.

Tämä näkemys on ollut erittäin suosittu mielenfilosofien keskuudessa. Robert Cummins kutsuu sitä jopa vallitsevaksi kannaksi. Myös tämän vaihtoehdon mukaan todennäköisyys älyllisten kykyjemme luotettavuudelle olisi alhainen, koska uskomusten semanttiset ominaisuudet, totuus ja epätotuus mukaan lukien, olisivat evoluutiolle näkymättömiä eivätkä sen valittavissa.

(3) Kolmannen vaihtoehdon mukaan uskomuksilla on sekä syntaktisesti että semanttisesti kausaalista voimaa, mutta ne toimivat epäsopeuttavasti. Elossapysymisen kannalta olisi siten parempi olla niitä ilman. Myös tässä tapauksessa luotettavuuden todennäköisyys olisi alhainen.

(4) Vasta viimeisen neljännen vaihtoehdot mukaan uskomukset ovat sekä sisällöltään kausaalisesti vaikuttavia sekä elossa pysymistä edistäviä. Plantinga myöntää, että tässä tapauksessa luotettavuutemme todennäköisyys olisi edellisistä tapauksia korkeampi. Hän kiinnittää kuitenkin huomiot mahdollisuuksiin, joissa myös epätodet uskomukset toimivat ympäristöön sopeuttavina. Siten tässäkin tapauksessa todennäköisyys ei yllä huippulukemiin. (Plantinga 2002, 6–9.)

Lopuksi Plantinga (2002, 9–10) arvioi näiden vaihtoehtojen painotettua keskiarvoa, joka saadaan seuraavalla laskutoimituksella:

$$T(L/N\&E) = (T(N\&E\&P_1) \cdot T(P_1/N\&E)) + (T(N\&E\&P_2) \cdot T(P_2/N\&E)) + (T(N\&E\&P_3) \cdot T(P_3/N\&E)) + (T(N\&E\&P_4) \cdot T(P_4/N\&E))$$

Kun otetaan huomioon se, että epifenomenalististen vaihtoehtojen todennäköisyys on nykynaturalisteille hyvin korkea, painottuu näiden antama luotettavuuden alhainen todennäköisyys keskiarvossa merkittävästi. Toisaalta viimeisen vaihtoehdon epätodennäköisyys pienentää suuresti sen antamaa korkeampamman todennäköisyyden merkitystä. Lopputulos on siis se, että luotettavuutemme todennäköisyys on naturalismin ja evoluutioteorian valossa varsin alhainen.

Plantinga myöntää kuitenkin, että todennäköisyyden arvioiminen voi olla hankalaa, ja että joku saattaa ajatella, että se jää lopulta epäselväksi. Hänen välijohtopäätöksensä evoluutionaarisista tarkateluista on siten seuraava:

$T(L/N\&E)$ on joko alhainen tai tutkimaton.

Naturalismin kumoutuminen

Plantingan (2002, 11–12) seuraava askel on todeta, että naturalistilla, joka on tajunnut edellä olevat asiat, on nyt kumoaja L:lle eli uskomukselleen, että hänen älylliset kykynsä ovat luotettavia. Ts. hänellä on perusteet epäillä omaa luotettavuuttaan eli hylätä uskomus luotettavuudestaan. Hänen on irrationaalista jatkaa uskomista omaan luotettavuuteensa.

Toki kumoajalle voi itselleen olla kumoaja. Voi olla toisia uskomuksia, jotka yhdessä oletetun kumoajan kanssa eivät enää toimosikaan kumoajana. Tässä tapauksessa ei Plantingan mukaan kuitenkaan voi olla kumoajan kumoajia. Nämä olisivat naturalistin joitakin muita uskomuksia, mutta sama kumoaja kumoaa myös ne. Naturalistilla on siis kumoamaton kumoaja uskomukselleen omien älyllisten kykyjensä luotettavuudesta mutta samalla myös kaikille niille uskomuksilleen, jotka perustuvat näille kyvyille eli kaikille uskomuksilleen. Näihin uskomuksiin kuuluu myös naturalismi itse. Naturalismi siis lopulta kumoaa itse itsensä. Kukaan ei siis voi olla rationaalinen ja naturalisti – ei ainakaan reflektiivinen sellainen.

Vastauksessaan kritikoilleen Plantinga (2002, 205–211) tarkentaa kantaansa kumoutumisesta. Hän myöntää, että naturalistin on rationaalista jatkaa uskomistaan omaan luotettavuuteensa argumentista huolimatta, mutta hänen mukaansa tämä rationaalisuus ei ole totuuteen tähtäävää aleettista tai tiedollista rationaalisuutta. Naturalisti on rationaalinen siinä mielessä, että hänen älylliset kykynsä toimivat täysin asianmukaisesti pitäessään yllä tätä uskomusta. Plantingan huomio on se, että tällainen kykyjemme toimintatapa ei kuitenkaan tähtää totuuteen vaan älyllisen elämän ylläpitämiseen. Olemme niin rakentuneet, ettemme voisi jatkaa normaalia älyllistä elämää, jos luopuisimme uskostamme kykyjemme luotettavuuteen.

Tästä huolimatta naturalistilla on aleettinen kumoaja uskomukselleen omasta luotettavuudestaan: jos tätä uskomusta ylläpitävien älyllisten kykyjen toimintatapa tähtäisi totuuteen, hän luopuisi uskonnuksesta. Voitaisiin sanoa, että aleettinen tai tiedollinen rationaalisuus vaatii tätä. Tämä on edelleen ongelma, koska tieto vaatii juuri tällaista rationaalisuutta. Plantingan tarkennetun näkemyksen mukaan kumoaja siis riistää naturalistilta tiedon omasta luotettavuudesta

(ja tämän mukana kaiken muun tiedon). Naturalismin hyväksyminen johtaa skeptisismiin. Naturalistilla ei voi olla tietoa omasta luotettavuudestaan eikä mistään muustakaan.

Naturalistin vastaus

Plantingan argumentissa on kolme pääaskelta⁴:

- (1) $T(L/N\&E)$ on joko alhainen tai tutkimaton.
- (2) Jos S uskoo N&E:hen ja (1):een, hänellä on kumoaja uskomukselleen L.
- (3) S:llä on kumoaja kaikille uskomuksilleen, joista yksi on N&E.

Naturalistin pitäisi siis pystyä hylkäämään vähintään yksi niistä. (1):n kieltäminen vaatisi uskottavaa inhimillisen toiminnan teoriaa, jossa uskomusten sisällöllä olisi olennainen selittävä rooli. Tällöin Plantingan antaman neljännen vaihtoehdon todennäköisyys saattaisi kasvaa riittävän suureksi tehdäkseen $T(L/N\&E)$:n todennäköisyyden riittävän korkeaksi. Vaikka tällaista teoriaa on yritetty kehittää⁵, Plantinga saattaa olla oikeassa, ettei tämä vaihtoehto näytä nykyisen mielenfilosofian valossa kovin lupaavalta⁶.

Pelkästään (3):n kieltäminen saattaa antaa liikaa periksi teismille. Se merkitsisi sen myöntämistä, ettei naturalistilla voi olla tietoa omien älyllisten kykyjensä luotettavuudesta. Tämä ei tarkoita, ettei hänellä voisi olla jotain muuta tietoa, mutta asettaa hänet kuitenkin supranaturalistiin nähden heikkoon asemaan. Hän ei pystyisi, toisin kuin teisti, kehittämään tietoteoriaa, joka selittäisi, miten hänellä voi olla tällaista tietoa. Hän ei pystyisi saavuttamaan omassa uskomusjärjestelmässään sellaista koherenssia, jonka teisti saavuttaa nojatessaan Jumalaan luotettavuutensa takaaajana.⁷

Paras vaihtoehto naturalistille on siis yrittää kiistää (2) eli väite, että N&E yhdessä (1):n kanssa muodostavat kumoajan uskomuksellemme älyllisten kykyjemme luotettavuudesta. Hänellä on tällöin kaksi vaihtoehtoa: hän voi väittää, että älyllisten kykyjemme luotettavuutta koskeva uskomus on perususkomus, jonka rationaalisuuden tai oikeutuksen⁸ aste on niin korkea, ettei väitetty kumoaja pysty sitä kumoamaan, tai hän voi väittää, että hänellä on luotettavuutensa puolesta muuta (propositionaalista) evidenssiä, joka on vahvempaa kuin Plantingan argumentin tarjoama evidenssi luotettavuutta vastaan.

Onko meillä suoraa tietoa luotettavuudestamme?

Thomas Reidin mukaan älyllisten kykyjemme luotettavuus on ensimmäinen periaate, joka ei tarvitse perusteita.⁹ Jos näin on, uskomuksemme omasta luotettavuudestamme olisi perususkomus, jonka rationaalisuus tai oikeutus ei vaatisi perusteita eli propositionaalista evidenssiä.¹⁰ Plantinga (2002, 230–231) myöntää, että kyseinen uskomuksemme ei perustu päättelyyn ja on siis rationaalinen tai oikeutettu päättelystä riippumatta, mutta tämä seikka ei hänen mukaansa pelasta sitä kumoutumiselta. Nykyisen naturalistien suosiman mallittaisen fundamentalismin¹¹ mukaan perususkomukset eivät ole kumoutumattomia.

Plantinga (2002, 231–234) muistuttaa myös erottelustaan erilaisten kumoajien välillä. Vaikka meistä saattaa tuntua,

”Ei näytä olevan mitään dialektisesti tehokasta tapaa ratkaista erimielisyyttä teismien ja naturalismin välillä. Kumpikaan ei pysty esittämään kantansa puolesta argumentteja, jotka olisivat hyväksyttäviä toiselle.”

että naturalistin on edelleen rationaalista uskoa luotettavuuteensa, tämä rationaalisuus ei ole aleettista eikä tiedollista. Kumoaja siis riistää naturalistilta tiedollisen rationaalisuuden tai oikeutuksen uskomuksilleen ja samalla kaiken tiedon, vaikka nämä uskomukset olisivat alunperin olleet perususkomuksia.

Voidaan myös kysyä, miten uskottavaa on ylipäänsä ajatella, että jokin kontingentti yleistyminen, kuten tämä älyllisten kykyjemme luotettavuutta koskeva propositio, voisi olla meille oikeutettu ilman perusteita ja näin suoraan tiedettävissä. On helppo myöntää, että jokin välttämättä tosi yleistyminen, kuten se, että kolmiossa on aina kolme kulmaa, on suoraan intuitiivisesti tiedettävissä todeksi, mutta miten voisimme tietää suoraan, että kaikki korvit ovat mustia. Uskottavampaa on ajatella, että kaikki tällaisia kontingentteja yleistyksiä koskeva tieto ja oikeutus perustuu induktiiviseen päättelyyn.

Tiedollinen kehä

Uskomuksemme omasta luotettavuudestamme näyttäisi siis perustuvan induktiiviseen päättelyyn niistä yksittäisistä tapauksista, joissa älylliset kykyimme ovat tuottaneet joko toden tai epätoden uskomuksen. Mutta miten voimme tietää, että kykyimme ovat todella tuottaneet tiettyjä uskomuksia ja että jotkut niistä ovat todella olleet tosia ja jotkut epätosia? Voimme tietää tämän vain noiden samojen kykyjen perusteella, nojaamalla introspektioon, havaintoon, muistiin ja päättelyyn. Eikö tällainen päättely siten ole pahalla tavalla kehästä? Päätelemme, että kykyimme ovat luotettavia nojaamalla noihin samoihin kykyihin. Vaikkei päättelyyn sisälly loogista kehää, edellyttämme kuitenkin näin päätellessämme, että kykyimme ovat luotettavia, koska kyseinen päättely oikeuttaa johtopäätöksen, vain jos kykyimme todella ovat luotettavia. William Alston (1989) kutsuu tällaista päättelyä tiedollisesti kehäiseksi.

Plantinga ja monet perinteisesti ajattevat tietoteoreetikot pitävät tiedollista kehää pahanlaatuksena. Vallitsevan naturalistisen tietoteorian, reliabilismin, mukaan tällaisessa kehässä ei kuitenkaan välttämättä ole mitään vikaa. Jos relevantit älylliset kykyimme nimittäin todella ovat luotettavia, niihin nojaava päättely tuottaa reliabilismin mukaan oikeutetun johtopäätöksen ja voi siis tuottaa myös tietoa – jopa noiden älyllisten kykyjen itsensä luotettavuudesta. Tiedollinen kehäisyys ei siis estä tiedon hankkimista älyllisten kykyjemme luotettavuudesta.

Plantinga nojaa usein intuitioihin puolustaessaan naturalismin vastaista argumenttiaan. Jos kuitenkin pyrimme osoittamaan naturalismin itsensä kumoavaksi, eikö meidän pitäisi nojata siihen tietoteoriaan, jonka naturalisti itse hyväksyy?

Ainakaan emme voi odottaa argumenttiltamme dialektista tehokkuutta häntä vastaan, jollemme näin menettele.¹²

Olettakaamme siis, että tiedollisesti kehäinen päättely tuottaa naturalistille uskomuksen älyllisten kykyjemme luotettavuudesta ja että tämä uskomus voi olla tietoa. Plantingan keskeinen väite on, että nuo kyvyt tuottavat naturalistille myös uskomukset, että naturalismi ja evoluutioteoria pitävät paikkansa ja että todennäköisyys, että älylliset kykyimme ovat luotettavia, on näin ollen alhainen tai tutkimaton. Plantingan mukaan nämä uskomukset toimivat kumoajana naturalismin uskomukselle omasta luotettavuudestaan. Tätä ei naturalistin kuitenkaan tarvitse myöntää.

Yksi naturalistin luotettavana pitämä päättely tuottaa siis uskomuksen, että hänen älylliset kykynsä ovat luotettavia, ja toinen myös hänen luotettavana pitämänsä päättely tuottaa uskomuksen, että todennäköisyys, että näin on, on alhainen tai tutkimaton. Kumoaako jälkimmäinen uskomus edellisen tiedollisen oikeutuksen? Ei välttämättä. Jos naturalisti todella luottaa molempiin päättelyketjuihinsa, eikö hänen ole rationaalista yrittää sovittaa molemmat yhteen päättelemällä edelleen, että tässä tapauksessa jotakin epätodennäköistä on todella tapahtunut.¹³ Jollei tämä voisi olla rationaalista, ei voisi myöskään koskaan olla rationaalista uskoa mitään epätodennäköistä tapahtuneen. Mutta tokihan epätodennäköisiäkin asioita tapahtuu, ja joskus on rationaalista uskoa näin tapahtuneen. Naturalistin päättely tässä voi aivan hyvin olla luotettava ja siten - ainakin hänen oman tietoteoriaansa valossa - myös aleettisesti tai tiedollisesti rationaalista.

Dialektinen umpikuja

Onko teisti tiedollisesti paremmassa asemassa? Hänellä ainakin näyttää olevan vahvempia perusteita pitää omia kykyjään luotettavina: hänelle Jumala takaa älyllisten kykyjemme luotettavuuden. Jos kuitenkin seuraamme Plantingan logiikkaa, myös teistin käsitykselle omasta luotettavuudestaan saattaa löytyä kumoaja, vanha pahuuden olemassaoloon perustuva argumentti: Koska Jumala olisi luonut parhaan mahdollisen maailman, todennäköisyys, että Jumala on olemassa, kun oletetaan kaikki maailmassa oleva pahuus ja kärsimys, on alhainen. Uskomus tästä ehdollisesta todennäköisyydestä T(J/P) yhdessä maailman pahuutta koskevien uskomusten kanssa muodostavat kumoajan teistin uskomukselle Jumalan olemassaolosta. Koska teistin uskomus omasta luotettavuudestaan perustuu uskomukseen Jumalan olemassaolosta, kumoa kumoa myös tämän ja samalla kaikki hänen älyllisiin kykyihinsä perustuvat uskomukset.¹⁴

Plantinga (2002, 237–238) torjuu argumentin kiistämällä, että ehdollinen todennäköisyys T(J/P) olisi alhainen vetoamalla kristilliseen oppiin Jumalan pojan sovituskuolemasta. Maailma, jossa Jumalan poika sovittaa ihmisten synnit, on paras mahdollinen, mutta tällainen maailma sisältää välttämättä myös pahuutta ja kärsimystä. Pahuuden olemassaolo on siis todennäköistä, jos kristillinen teismi pitää paikkansa, eikä T(J/P):tä voida pitää alhaisena.

Vaikka kristillinen teisti myöntäisi, että T(J/P) on alhainen, hänellä ei siltikään Plantingan mukaan tarvitsisi olla kumoajaa uskomuksilleen. Hänellä saattaa olla propositio-naalista evidenssiä Jumalan olemassaolon puolesta, joka on vahvempaa kuin pahuuden olemassaoloon perustuva vastakkainen evidenssi. Ja vaikkei tällaista olisi, hän voi aja-

tella, että Jumala on antanut hänelle älylliset kyvyt – kuten *sensus divinitatis* tai sisäinen Pyhän Hengen ääni – jotka antavat hänelle riittävän vahvaa ei-propositionaalista evidenssiä Jumalan olemassaolon puolesta.

Plantinga ei usko, että naturalistilla olisi vastaavia keinoja oman kumoajansa torjumiseen mm. siksi, että hänen mukaansa tiedollisesti kehäisellä päättelyllä ei ole tiedollista arvoa. Itse olen argumentoinut, että naturalistin oman tietoteorian valossa tällainen päättely voi aivan hyvin antaa hänelle evidenssiä omasta luotettavuudestaan, joka on vahvempaa kuin evoluutioargumentin vastakkainen evidenssi tai tämän kanssa yhteensovittettavissa. Miten naturalisti siis olisi teistiä huonommassa asemassa: molemmat voivat kehittää koherentit tarinat omasta luotettavuudestaan?

Jotta teisti olisi naturalistia paremmassa tiedollisessa asemassa, hänen pitäisi todella tietää, että Jumala on olemassa. Miten hän voi tämän tietää? Plantingan fundamentalistisen tietoteorian mukaan tieto Jumalasta ei tarvitse perusteita. Tällainen tieto voi olla suoraa: se perustuu teistin uskonnollisiin kokemuksiin samalla tavalla, kuin tieto aineellisista esi-neistä perustuu aistikokemukseen.

Naturalisti luonnollisesti kiistää tällaisen uskonnollisen tiedon olemassaolon: Koska Jumalaa ei ole olemassa, eivät myöskään uskonnolliset kokemukset voi olla luotettava tiedon lähde. Ns. uskonnollisille kokemuksille löytyy hänen mielestään täysin luonnollinen selitys, joka ei vaadi Jumalan olettamista. Teisti puolestaan ei tällaista selitystä tietenkään hyväksy¹⁵. Hänen selityksensä on sellainen, joka tekee näistä kokemuksista luotettavia.

Ei näytä olevan mitään dialektisesti tehokasta tapaa ratkaista erimielisyyttä teistin ja naturalismin välillä¹⁶. Kumpikaan ei pysty esittämään kantansa puolesta argumentteja, jotka olisivat hyväksyttävää toiselle. Naturalistisen tietoteorian ihanuus on siinä, että tieto ei vaadi tällaisia argumentteja. Jompi kumpi voi siten aivan hyvin olla oikeassa ja myös tietää olevansa. Asian turhauttavampi puoli on se, ettei se myöskään anna dialektisesti tehokkaita aseita sen ratkaisemiseen, kumpi *todella* on oikeassa. Naturalistinen tietoteoria johtaa tällaisissa tapauksissa dialektiseen umpikujaan.

Viitteet

1. Tosin joillekin jyrkemmille naturalisteille, kuten W.V. Quinelle, järki ja introspektio ovat tiedon lähteinä ongelmallisia. Maltillisemmat ja lähempänä tervettä järkeä olevat hyväksyvät kuitenkin myös nämä perinteiset tiedonlähteet.
2. Meidän täytyy erottaa naturalistinen tietoteoria ja naturalistinen metafysiikka toisistaan. Voimme hyvin olla naturalisteja tietoteoriassa olematta sitä metafysiikassa, kuten Alston ja Plantinga. Tällä hetkellä vallitseva naturalistinen tietoteoria, reliabilismi, vaatii tiedolta luotettavaa kausaalista alkuperää, mutta sallii periaatteessa sekä luonnolliset että yliluonnolliset kausaaliset lähteet. Enemmän reliabilismin ja muiden perinteisempien tietoteorioiden luonteesta löytyy kirjoituksista Lammenranta (1993 ja 2004).
3. Churchland 1987, 548.
4. Beilby 2002, viii.
5. Dretske 1988 ja Williamson 2000. Ks. myös Ramsey 2002.
6. Plantinga (2004) kritisoi hiljattain myös Jaegwon Kimin reduktiivisen materialismin yritystä pelastaa meidät epifenomenalismilta.
7. Jos hyväksymme Sosan (2002, 99) erottelun eläintiedon ja reflektiivisen tiedon välillä, voimme sanoa, ettei naturalisti pystyisi hankkimaan lainkaan reflektiivistä tietoa, joka vaatii luotettavuuden lisäksi tietoa omasta luotettavuudesta.
8. Plantinga käyttää sanoja ”rationaalinen” ja ”oikeutettu” eri merkityksissä. Itse käytän niitä tässä kirjoituksessa synonyymisesti.

9. ”Another first principle is - That the natural faculties, by which we distinguish truth from error, are not fallacious.” Reid 1983, 275.
10. Michael Bergmannin (2002, 66–67) mukaan suora tieto älyllisten kykyjemme luotettavuudesta perustuu itse älylliseen kykyyn, jota hän kutsuu Reiditä seuraten terveeksi järjeksi (*common sense*).
11. Itse asiassa reliabilismi antaa yksinkertaisen selityksen sille, miten voi olla perustuskomuksia: niillä on jokin muu luotettava alkuperä kuin päättely.
12. Olen yrittänyt samasta syystä välttää Plantingan oman tietoteorian olettamista, vaikka se onkin hyvin lähellä vallitsevaa naturalistien suosimaa reliabilista tietoteoriaa.
13. Sosalla (2002, 100) on tämäntyyppinen ehdotus. Oletetaan, että löydän rannalta täysin pyöreän kiven. Vaikka naturalistina uskon, että sen ovat synnyttäneet sokeat luonnonvoimat ja että todennäköisyys, että ne synnyttäisivät tällaisen kiven on alhainen, minun on silti rationaalista uskoa löytäneeni kiven. Plantinga (2002, 223) kertoo myös John Perryn ehdottaneen, että naturalistin tulee vain liittää uskomuksiinsa propositioni, että olemme voittaneet evoluutiolotossa.
14. Plantingan evoluutioargumentin ja pahuuden olemassaolon perustuvan ateistisen argumentin analogiasta ovat huomauttaneet myös Lehrer (1996, 28–30), Bergmann (2002, 63) ja O’Connor (2000, 133–134).
15. Plantinga (2000, 198) tarkastelee Freudin ja Marxin naturalistisia selityksiä uskolle ja huomauttaa uskottavasti, että ne sisältävät sen taustaoletuksen, että Jumalaa ei ole olemassa. Siksi teistin ei tarvitse ottaa niitä vakavasti.
16. Puolustin tätä kantaa XV yhteispohjoismaisessa filosofisessa symposiumissa vuonna 2004 Helsingissä pidetyssä esitelmässä ”Is Naturalism Question-Begging”, joka ilmestyy myöhemmin.

Kirjallisuus

- Alston, William, ”Epistemic Circularity”, kirjassa *Epistemic Justification*, Cornell University Press, Ithaca 1989, s. 319–349.
- Alston, William, *Perceiving God*, Cornell University Press, Ithaca 1991.
- Bergmann, Michael, ”Commonsense Naturalism”, kirjassa Beilby (2002), s. 61–90.
- Beilby, James (toim.), *Naturalism Defeated? – Essays on Plantinga’s Evolutionary Argument against Naturalism*, Cornell University Press, Ithaca 2002.
- Churchland, Patricia, ”Epistemology in the Age of Neuroscience”, *Journal of Philosophy* 84, 1987, s. 544–553.
- Craig, Edward, *The Mind of God and the Works of Man*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- Dretske, Fred, *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, The MIT Press, Cambridge 1988.
- Lammenranta, Markus, *Tietoteoria*, Gaudeamus, Helsinki 1993.
- Lammenranta, Markus, ”Theories of Justification”, kirjassa I. Niiniluoto, M. Sintonen, ja J. Wole ski (toim.), *Handbook of Epistemology*, Kluwer, Dordrecht 2004, s. 467–497.
- Lammenranta, Markus, ”Is Naturalism Question-Begging?”, kirjassa S. Pihlström, R. Vilkkonen ja H. Koskinen (toim.), *Science – A Challenge to Philosophy*, ilmestyy.
- Lehrer, Keith, ”Proper Function versus Systematic Coherence”, kirjassa J. Kvanvig (toim.), *Warrant in Contemporary Epistemology*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996.
- O’Connor, Timothy, ”A House Divided against Itself Cannot Stand”, kirjassa Beilby (2002), s.129–134.
- Plantinga, Alvin, ”Reason and Belief in God”, kirjassa A. Plantinga ja N. Wolterstorff (toim.), *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983.
- Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Plantinga, Alvin, ”Introduction: The Evolutionary Argument against Naturalism”, kirjassa Beilby (2000), s. 1–12.
- Plantinga, Alvin, ”Reply to Beilby’s Cohorts”, kirjassa Beilby (2002), s. 204–275.
- Plantinga, Alvin, ”Evolution, Epiphenomenalism, Reductionism”, *Philosophy and Phenomenological Research* 68, 2004, s. 602–619.
- Ramsey, William, ”Naturalism Defended”, kirjassa Beilby (2002), s. 15–29.
- Reid, Thomas, *Inquiry and Essays*, toim. Ronald E. Beanblossom and Keith Lehrer, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1983.
- Sosa, Ernest, ”Plantinga’s Evolutionary Meditations”, kirjassa Beilby (2002), s. 91–102.
- Williamson, Timothy, *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, Oxford 2000.

niin & näin -lehden kirjasarja 23°45

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



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

23 € / 16 €
182 s.

Arthur Schopenhauer tarjoaa väittelytaidon klassikkotekstissään kaikille kärhämöitsijöille temput väittelyiden voittamiseksi ja luo samalla tiiviin katsauksen kiistelytaidon historiaan ja filosofiaan.



LAURI MEHTONEN
Moderniteetin jäljillä
– TEKSTEJÄ AISTISUUDESTA,
TIEDOSTA JA SIVISTYKSESTÄ

20 € / 14 €
151 s.

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



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

18 € / 12 €
69 s.

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

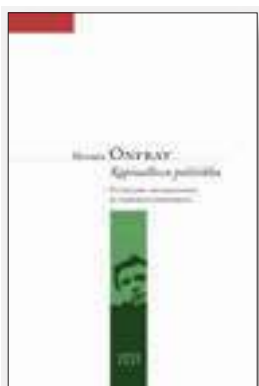


J.J.F. PERANDER
*Yhteiskunta
uutena aikana
& muita kirjoituksia*

TOIM. MIKKO LAHTINEN

20 € / 14 €
300 s. 2. p.

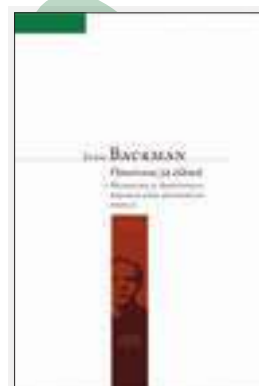
Suomenkielisen filosofian uranuurtajan ja suomalaisuusliikkeen radikaalin ajattelijan avaintekstien julkaisu sisältää myös Mikko Lahtisen laajan tutkielman Peranderin merkityksestä ja hänen filosofiansa taustoista 1800-luvun Suomessa.



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

20 € / 14 €
371 s. 2. p.

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



JUSSI BACKMAN
Omaisuus ja elämä
– HEIDEGGER JA ARISTOTELES
KREIKKALAISEN ONTOLOGIAN
RAJALLA

25 € / 17 €
395 s.

Mitä oleva on? Heideggerin omaperäisen Aristoteles-tulkinnan kautta päästään länsimaisen filosofian syvimpien kysymysten äärelle, koko traditio uudelleen tulkiten.



JUKKA PAASTELA (TOIM.)
Terrorismi
– ILMIÖN TAUSTA JA
AIKALAISANALYYSEJÄ

29 € / 20 €
341 s.

Teoksen tutkimukset tarjoavat historiallista perspektiiviä, käsitteellisiä työkaluja, syvempää analyysiä ja tuoreita näkökulmia terrorismin moniselitteiseen ilmiöön ja siitä käytyihin keskusteluihin. Lukijalle, joka haluaa ymmärtää päivän uutisia syvemältä.

DANIEL JUSLENIUS
Suomen onnettomuus – DE MISERIIS FENNORUM
Suom. Juhani Sarsila

20 € / 14 €, 172 s.

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



JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE
Ihmiskone
Suom. Tapani Kilpeläinen

15 € / 10 €
97 s.

Ranskalaisen lääkärifilosofin *Ihmiskone* (1747) on modernin materialismin tinkimättömin esitys, joka saa aivan uutta merkitystä nykyisenä tekniikan ja teknologian



RALPH WALDO EMERSON
Luonto
Suom. Antti Immonen

15 € / 10 €
94 s.

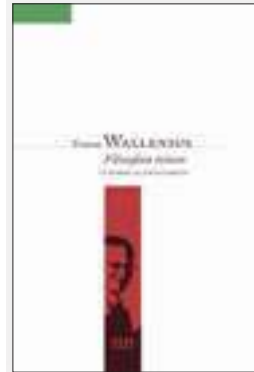
Emersonin pääteos *Luonto* (1836) on sekä filosofian klassikko että ympäristöajattelun vivahteikas pioneerityö, jonka relevanssi on ajan saatossa vain kasvanut.



HANNULA, SUORANTA & VADÉN
Otsikko uusiksi
– TAITEELLISEN TUTKIMUKSEN
SUUNTAUHIIVAT

15 € / 10 €
97 s.

Taiteellisessa tutkimuksessa tarvitaan halua yrittää ja erehtyä, kaatua ja nousta uudelleen, ja erityisesti kykyä nauttia koko prosessista.



TOMMI WALLENIUS
Filosofian toinen
– LEVINAS JA JUUTALAISSUUS

15 € / 10 €
139 s. 2. p.

Emmanuel Levinas on eräs aikamme tärkeimmistä eetikoiista. *Filosofian toinen* tarkastelee Levinasin filosofian peruskysymyksiä tuoden esille myös hänen suhteensa juutalaiseen ajatteluperinteeseen.

MARTIN HEIDEGGER
Silleen jättäminen
Suom. Reijo Kupiainen

15 € / 10 €, 59 s. 3. p.

Silleen jättäminen on Heideggerin myöhäisfilosofian keskeisimpiä käsitteitä, siinä yhdistyy kysymys teknologiasta ja ajattelemisen mahdollisuudesta. Esille nousee myös huoli nykyihmisen juurettomuudesta.

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

TILAUKSET

- WWW.NETN.FI
- TILAUKSET@NETN.FI
- 040-721 4891

- EUROOPPALAISEN FILOSOFIAN SEURA RY.
PL 730, 33101 TAMPERE

Kirjojen hintaan lisätään postimaksu:

- 1 kirja / 2 €
- 2 kirjaa / 3 €
- 3 kirjaa tai enemmän / 4 €



Evoluutioteoreettinen argumentti naturalismia vastaan?

Evoluutioteoriaa ja naturalismia pidetään ongelmattomana yhdistelmänä, jopa kiinteästi toisiinsa liittyvinä. Modernin uskonnonfilosofian vaikutusvaltaisimpiin keskustelijoihin lukeutuva Alvin Plantinga (s. 1932) pyrkii logiikan menetelmiä soveltaen osoittamaan, että näiden välillä vallitsee sovittamaton ristiriita.

Esitin evoluutioteoreettisen argumentin naturalismia vastaan ensimmäisen kerran kirjani 'Warrant and Proper Function' viimeisessä luvussa. Koska on luullakseni ainakin loogisesti mahdollista, ettei sinulla ole kyseistä kirjaa pöydälläsi tällä hetkellä, aloitan esittämällä lyhyen yhteenvedon artikkelista.² Tarkoitan *filosofisella naturalismilla* uskomusta, jonka mukaan ei ole olemassa mitään yliluonnollisia olentoja – ei esimerkiksi Jumalan kaltaista persoonaa eikä mitään muitakaan yliluonnollisia olentoja.³ Väitän, että naturalismi ja moderni evoluutioteoria eivät sovi yhteen toistensa kanssa, vaikka naturalismia pidetään yleensä yhtenä keskeisenä evoluutioteorian tukipilarina. (Tarkoitukseni ei ole hyökätä evoluutioteoriaa vastaan eikä pyrkiä kumoamaan väitettä, että ihmisillä ja apinoilla on yhteinen kantaisä tai kyseenalaistaa muita vastaavia väitteitä. Sen sijaan hyökkään sitä vastaan, että naturalismi yhdistetään ihmisen evoluution kanssa. En näe mitään vastaavia ongelmia siinä, että *teismi* yhdistetään käsitykseen, että ihmiset ovat kehittyneet niin kuin nykyaikainen evoluutioteoria opettaa.) Tarkemmin sanottuna väitän, että naturalismin yhdistäminen käsitykseen, jonka mukaan ihmiset ovat kehittyneet vallitsevan evoluutioteoreettisen käsityksen mukaisesti, on tiettyssä mielessä itsensä kumoava tai sisäisesti ristiriitainen. Kutsun tästedes tätä evoluutioteoreettista käsitystä lyhyesti 'evoluutioksi'. Väitän, että naturalismi ja evoluutio yhdessä – lyhyesti ilmaistuna 'N&E' – tuottavat niihin uskovalle *kumoajan* (*defeater*) uskomukselle, että älylliset kykymme ovat luotettavia – kumoajan, jota ei voida kumota. Mutta tällöin tämä yhdistelmä tuottaa myös kumoajan jokaiselle uskomukselle, jonka älylliset ky-

kymme tuottavat. Niinpä tämä yhdistelmä tuottaa kumoajan uskomusyhdistelmälle N&E sellaiselle ihmiselle, joka sen hyväksyy. Tästä seuraa sen itsensä kumoava luonne.

Argumentti

Siirrytäänpä yleiseltä tasolta yksityiskohtiin. Tarkemmin sanottuna naturalismin vastainen evoluutioteoreettinen argumentti lähtee liikkeelle tietyistä epäilyksistä, jotka kohdistuvat älyllisten kykyjemme *luotettavuuteen*. Älyllinen kyky – muisti, havainto, järki – on karkeasti sanottuna luotettava, jos suurin osa sen tuotoksista on tosia.⁴ Tarkoittamani epäilykset liittyvät älyllisten kykyjemme *alkuperään*. Vallitsevan evoluutioteorian mukaan me ihmiset olemme muiden elämän muotojen tavoin kehittyneet alkuperäisestä yksisoluisesta elämästä sellaisten perinnöllisen muuntelun lähteisiin vaikuttavien mekanismien kuin luonnonvalinnan ja geneettisen ajautumisen välityksellä. Kaikkein tunnetuin perinnöllisen muuntelun lähteistä on sattumanvarainen geneettinen mutaatio. Luonnonvalinta hylkää suurimman osan näistä mutaatioista (ne osoittautuvat vahingollisiksi asianomaisille organismeille), mutta jotkut niistä auttavat organismia sopeutumaan, jolloin kyseiset mutaatiot leviävät koko populaatioon ja jäävät pysyviksi. Tämän kertomuksen mukaan koko organisen elämän valtava moninaisuus on kehittynyt näiden mekanismien tai niiden kaltaisten mekanismien välityksellä. Näiden samojen mekanismien välityksellä ovat kehittyneet myös älylliset kykymme.

Perinteisen kristillisen (ja juutalaisen sekä islamilaisen)

Hyökkään sitä vastaan, että naturalismi yhdistetään ihmisen evoluution kanssa.”

ajattelun mukaan ihminen on luotu Jumalan kuvaksi. Tämä tarkoittaa muun muassa sitä, että Jumala on luonut meihin kyvyn hankkia *tietoa* – tietoa ympäristöstämme havainnon välityksellä, muista ihmisistä *sympatian* välityksellä kuten Thomas Reid asian ilmaisi, menneisyydestä muistin ja todistuksen välityksellä, matematiikasta ja logiikasta järjen avulla. Jumala on myös luonut meihin kyvyn hankkia tietoa moraalista, omista mielentiloistamme, itse Jumalasta, ja paljosta muusta.⁵ Yllä kuvattu kehitysopillinen argumentti ihmisen alkuperästä sopii yhteen teististen näkemyksen kanssa, jonka mukaan Jumala on luonut ihmisen kuvakseen.⁶ Niinpä evoluutioteoria ei itsessään (ilman siihen usein liitetyn filosofisen naturalismin patinaa) ole ristiriidassa sen kanssa, että Jumala on luonut ihmisen ja hänen älylliset kykynsä siten, että nuo kyvyt ovat luotettavia, niin että ihmisjärjen käsitykset vastaavat todellisuutta (kuten asia keskiaikana tavattiin sanoa).

Mutta jos *naturalismi* on totta, Jumalaa ei ole olemassa, eikä Jumala (tai kukaan muukaan) ohjaa ihmisen kehitystä ja suunnittele sen etenemistä. Tämä johtaa suoraan kysymykseen, onko ollenkaan todennäköistä, että älylliset kykymme olisivat kehittyneet luotettaviksi ja kykeneviksi tarjomaan meille enimmäkseen tosia uskomuksia, jos oletamme naturalismin ja älyllisten kykyjemme kehityksellisen alkuperän. Darwin itse ilmaisi tämän epäilyksen. Hän sanoi:

Minussa herää aina hirvittävä epäily, onko ihmismielen muodostamilla vakaumuksilla mitään arvoa, ovatko ne ollenkaan luotettavia, ottaen huomioon, että ihmismieli on kehittynyt alempien eläinten mielistä. Luottaisiko kukaan apinan mielen vakaumuksiin, jos sellaisessa mielessä on yleensä mitään vakaumuksia? (Darwin 1887: I: 315–316.)

Patricia Churchland ilmaisee saman ajatuksen vielä selvemmin. Hänen mielestään kaikkein olennaisin tosiasia ihmisen aivoista on, että ne ovat evoluution tulos. Tämä merkitsee hänen mielestään sitä, että niiden pääasiallinen tehtävä on tehdä organismille mahdolliseksi *liikkua* sopivalla tavalla.

Kun menemme asian ytimeen, hermojärjestelmä tekee organismille mahdolliseksi hankkia ravintoa, paeta, taistella ja lisääntyä. Hermojärjestelmän päätehtävä on saada ruumiin osat sinne missä niiden pitäisi olla, jotta organismi voisi säilyä elossa.... Sensomotorisen hallinnan paraneminen antaa kehityksellisen edun: parempi tapa hahmottaa on edullinen *niin kauan kuin se on suuntautunut organismin elämäntapaan ja parantaa organismin mahdollisuuksia jäädä eloon*. Totuus, mitä se sitten onkin, jää ehdottomasti taka-alalle.⁸

Se mitä Churchland luullakseni tarkoittaa on, että evoluutio on suoranaisesti kiinnostunut (niin sanoakseni) ainoastaan *sopeutuvasta käyttäytymisestä* (laajassa merkityksessä,

mihin kuuluu fyysikaalinen toiminta), ei tosista uskomuksista. Luonnonvalinta ei välitä siitä, mitä *uskot*; se on kiinnostunut vain siitä, miten *käyttäytyt*. Se valitsee tietynlaisia käyttäytymistapoja, sellaisia, jotka edistävät sopeutumista, minkä mittana on todennäköisyys, että kyseisen yksilön geenit ovat laajasti edustettuina seuraavassa ja sitä seuraavissa sukupolvissa. Se ei valitse uskomusten perusteella, paitsi sikäli kuin uskomukset ovat sopivalla tavalla suhteessa käyttäytymiseen. Mutta silloin se, että olemme evoluution tulosta takaa korkeintaan sen, että me käyttäydymme tietyillä tavoilla – tavoilla, jotka edistävät omaa eloon jäämistämme (tai että esi-isiemme käytös edisti heidän eloonjäämistään) ja lisääntymistämme siinä ympäristössä, jossa olemme kehittyneet. Ehkä Churchlandin väite voidaan ymmärtää väitteeksi, jonka mukaan objektiivinen todennäköisyys⁹ sille, että älylliset kykymme olisivat luotettavia, on alhainen, jos oletetaan naturalismi ja käsitys, jonka mukaan meidät on kyhätty kokoon nykyisen evoluutioteorian kuvaamien prosessien avulla. Hän ei tietenkään suoraan mainitse naturalismia, mutta näyttää siltä, että hän pitää sitä itsestään selvyytenä. Sillä jos teismi olisi totta, Jumala voisi ohjata ja järjestää muuntelua sellaisella tavalla, että hän ennen pitkää tuottaisi olentoja, jotka on luotu hänen kuvakseen ja jotka siten olisivat kykeneviä hankkimaan tietoa. Mutta silloin ei pitäisikään paikkaansa että totuus olisi taka-alalla.

Voimme ilmaista Churchlandin väitteen seuraavasti.

T(L/N&E) on alhainen,

jossa 'L' on väite, että ihmisen älylliset kyvyt ovat luotettavia, 'N' väite, että naturalismi on totta, ja 'E' väite, että ihminen on kehittynyt aikamme evoluutioteorian olettamalla tavalla.¹⁰ Käsitykseni mukaan juuri tämä ajatus – että T(L/N&E) on alhainen – huolestuttaa myös Darwinia yllä olevassa lainauksessa. Näin ollen kutsun ajatusta 'Darwinin epäilykseksi'.

Ovatko Darwin ja Churchland oikeassa? No, he ovat varmasti oikeassa olettaessaan, että luonnonvalinta on kiinnostunut vain käyttäytymisestä, ei uskomuksista, ja että jos se on ollenkaan kiinnostunut uskomuksista, se on kiinnostunut niistä epäsuorasti käyttäytymisen ja uskomuksen välisen suhteen takia. Jos sopeutumista edistävä käyttäytyminen takaa tai tekee todennäköiseksi sen, että älyllisistä kyvyistä tulee luotettavia, silloin ehkä T(L/N&E) on kohtalaisen korkea: koska me käyttäydymme tai pikemminkin esi-isämme käyttäytyivät sopeutumista edistävällä tavalla, älylliset kykymme ovat kohtalaisen luotettavia, jolloin on luultavaa, että useimmat uskomuksemme ovat tosia. Toisaalta, jos sopeutumista edistävä käyttäytyminen *ei takaa* tai edes tee todennäköiseksi, että ihmisen älylliset kyvyt kehittyvät luotettaviksi, silloin oletettavasti T(L/N&E) on melko alhainen. Jos uskomukset eivät kausaalisesti aiheuta käyttäytymistä tai hallitse sitä, silloin uskomukset ovat luonnonvalinnan kannalta näkymättömiä. Siinä tapauksessa olisi epätodennäköistä, että selvä enemmistö uskomuksistaamme olisi tosia, mitä luotettavuus edellyttää.¹¹ Niinpä kysymys lausekkeen T(L/N&E) arvosta riippuu uskomuksen ja käyttäytymisen välisestä suhteesta. Se että ihminen on kehittynyt ja jäänyt eloon tekee todennäköiseksi, että ihmisen älylliset kyvyt ovat luotettavia ja että uskomuksemme ovat suurimaksi osaksi tosia vain jos olisi mahdotonta tai epätodennäköistä, että meidän kaltaisemme elävät olennot voisivat

käyttäytyä sopeutumista edistävillä tavoilla, vaikka heidän uskomuksensa olisivat pääasiassa epätosia.¹²

Onko tämä mahdotonta tai epätodennäköistä? Se riippuu uskomusten ja käyttäytymisen välisestä suhteesta. Millainen on tämä suhde tai millainen se voisi olla? Välttääkseni lajisovinismien ehdotin yllä, ettemme pohdi itseämme ja omaa käyttäytymistämme vaan hyvin meidän kaltaistemme elävien olentojen populaatiota, joka elää paljolti maapallomme kaltaisella planeetalla. (Darwin ehdotti, että ajattelisimme tässä yhteydessä apinoita.) Nämä olennot ovat *rationaalisia*: toisin sanoen, ne muodostavat uskomuksia, tekevät järjellisiä päätelmiä, muuttavat uskomuksiaan ja muuta vastaavaa. Oletamme lisäksi, että he ja heidän älylliset kykynsä ovat kehittyneet niiden mekanismien välityksellä, joihin aikamme evoluutioteoria kiinnittää huomionsi, ilman Jumalan tai kenenkään muunkaan ohjausta. Mikä on lausekkeen T(L/N&E) arvo täsmennettynä ei meitä vaan tällaisia olentoja varten? Voidaksemme vastata tähän kysymykseen, meidän täytyy pohtia heidän uskomustensa ja käyttäytymisensä välistä suhdetta. On olemassa neljä toisensa poissulkevaa ja yhdessä tyhjentävää mahdollisuutta¹³.

(1) Yksi mahdollisuus on *epifenomenalismi*:¹⁴ näiden olentojen käyttäytyminen ei ole seurausta heidän uskomuksistaan. Tämän näkemyksen mukaan heidän käyttäytymisensä on jonkin orgaanisen tilan tai aistiärsytyksen aiheuttamaa, esimerkiksi hermoimpulssien aiheuttamaa, mutta uskomuksella ei ole asemaa siinä kausaaliketjussa, joka johtaa käyttäytymiseen. Tämä näkemys käyttäytymisen ja uskomusten suhteesta (samoin kuin käyttäytymisen suhteesta muihin mentaaliin ilmiöihin kuten tunteeseen, aistimukseen ja haluun) on nykyään melko suosittu, erityisesti niiden parissa, joihin biologinen tutkimus on tehnyt suuren vaikutuksen. *Time*-lehden joulukuun 1992 numeron mukaan tunnettu biologi J. M. Smith kirjoitti ”ettei hän ollut koskaan ymmärtänyt, miksi organismeilla on tunteita. Oikeaoppiset biologit uskovat, että biokemia hallitsee täysin jopa kaikkein monimutkaisinta käyttäytymistä, ja että käyttäytymiseen liittyvät tunteet – pelko, kipu, ihmetys, rakkaus – ovat vain biokemian heijastamia varjoja, eivätkä ne itsessään ole elintärkeitä organismin käyttäytymiselle.” Smith olisi voinut lisätä, että (biologisesti oikeaoppisen käsityksen mukaan) sama pätee uskomuksiin – ainakin jos uskomukset eivät ole pelkkiä biokemiallisia ilmiöitä. Jos tällainen ajattelutapa pätee hypoteettisiin olioihimme, heidän uskomuksensa olisivat *näkymättömiä* evoluutiolle. Tässä tapauksessa se tosiasia, että kehityshistorian aikana syntyivät ne mekanismit, joiden avulla he muodostavat uskomuksia, lisää vain vähän tai ei laisinkaan todennäköisyyttä, että heidän uskomuksensa olisivat enimmäkseen tosia, tai enimmäkseen lähes tosia. Niinpä todennäköisyys sille, että nuo uskomukset olisivat enimmäkseen tosia on arvioitava melko alhaiseksi (tai tutkimattomaksi). Jos oletetaan N&E ja tämä ensimmäinen mahdollisuus, on L:n todennäköisyys siis melko alhainen.

(2) Toinen mahdollisuus on *semanttinen epifenomenalismi*: on mahdollista, että kyseisten olioiden uskomukset vaikuttavat heidän käyttäytymiseensä, mutta tämä vaikutus ei perustu uskomusten *sisältöön*. Jos tämä käsitys ilmaistaan nykyisin muodissa olevalla ammattikielellä, se sisältää ajatuksen, että uskomuksilla on kausaalista vaikutusta mutta tämä vaikutus perustuu niiden *syntaksiin*, ei niiden *semantiikkaan*. Naturalistisen tai ainakin materialistisen ajattelutavan

Väitän, että naturalismin yhdistäminen käsitykseen, jonka mukaan ihmiset ovat kehittyneet vallitsevan evoluutioteoreettisen käsityksen mukaisesti, on tietystä mielessä itsensä kumoava tai sisäisesti ristiriitainen.”

mukaan uskomus voisi muistuttaa pitkäkestoista hermostominnan rakennetta, pitkäkestoista neuronaalista tapahtumaa. Tällä tapahtumalla on ainakin kahdenlaisia ominaisuuksia. Yhtäältä ovat sen neurofysiologiset tai elektromagneettiset ominaisuudet: uskomuksiin liittyvien neuronien lukumäärä, niiden väliset yhteydet, niiden reaktiokynnykset (*firing thresholds*), niiden reagoinnin tiheys (*rate*) ja voimakkuus, niiden tapa muuttua ajassa responsina muuhun hermostolliseen toimintaan jne. Kutsutaan näitä uskomuksen *syntaktisiksi* ominaisuuksiksi. Toisaalta, jos uskomus on todella *uskomus*, se on uskomus, että p, suhteessa johonkin proposition p. Ehkä se on uskomus, että siellä missä on nykyään Metropolitan Opera House oli aikaisemmin olutpanimo. Tämän proposition voimme sanoa olevan kyseessä olevan uskomuksen sisältö. Niinpä uskomuksella on syntaktisten ominaisuuksiensa lisäksi myös *semanttisia* ominaisuuksia,¹⁵ esimerkiksi se ominaisuus, että se on uskomus, että olutpanimo oli kerran paikalla, jossa nykyään on Metropolitan Opera House. (Muita semanttisia ominaisuuksia ovat: *se on tosi tai epätosi; siitä seuraa loogisesti, että on ollut olemassa ainakin yksi olutpanimo; se on loogisesti yhteensopiva väitteen kanssa, että kaikki ihmiset ovat kuolevaisia*, ja niin edelleen.) Tämän toisen mahdollisuuden mukaan uskomuksella on todellakin kausaalista vaikutusta käyttäytymiseen, mutta tämä vaikutus perustuu uskomuksen *syntaksiin*, ei sen semanttisiin ominaisuuksiin. Kun ensimmäinen vaihtoehto on suosittu niiden joukossa, joihin biologinen ajattelu on tehnyt vaikutuksen, tämä toinen mahdollisuus on suosittu aikamme mielenfilosofien parissa. Robert Cummins menee jopa niin pitkälle, että hän kutsuu tätä vaihtoehtoa ”yleisesti hyväksytyksi näkemykseksi”.¹⁶

Tämän näkemyksen kuten edellisenkin mukaan T(L/N&E) on alhainen. Syynä on se, että totuus ja epätotuus kuuluvat tietenkin uskomusten semanttisiin, ei sen syntaktisiin ominaisuuksiin. Mutta jos semanttiset ominaisuudet eivät ole osa käyttäytymiseen johtavaa kausaalista ketjua, niin uskomukset – tai tarkemmin sanottuna niiden semanttiset ominaisuudet mukaan luettuna totuus ja epätotuus – ovat näkymättömiä luonnonvalinnalle.¹⁷ Mutta silloin on epätodennäköistä, että kyseisten olentojen uskomukset ovat pääsääntöisesti tosia ja siten on epätodennäköistä, että heidän tiedolliset valmiutensa ovat luotettavia. L:n todennäköisyys, jos oletetaan N&E yhdessä tämän mahdollisuuden (kuten myös edellisen) kanssa on siten suhteellisen alhainen.

(3) Uskomuksilla saattaa olla kausaalista vaikutusta – sekä ’semanttisesti’ että ’syntaktisesti’ – suhteessa käyttäytymiseen, mutta tämä vaikutus voi olla *haitallista sopeutumisen näkö-*

**]] Evoluutioteoria ei itsessään
(ilman siihen usein liitetyn
filosofisen naturalismin patinaa)
ole ristiriidassa sen kanssa, että
Jumala on luonut ihmisen ja hänen
älylliset kykynsä siten, että nuo kyvyt
ovat luotettavia, niin että ihmisjärjen
käsitkset vastaavat todellisuutta.”**

kulmasta. Sopeutumisen näkökulmasta nämä luontokapaleet tulisivat paremmin toimeen ilman näitä uskomuksia. L:n todennäköisyys, jos oletetaan N&E yhdessä tämän kuten kahden aikaisemmankin mahdollisuuden kanssa, näyttäisi olevan suhteellisen alhainen.

(4) Lopuksi voi olla mahdollista, että meidän hypoteettisten olentojemme uskomukset ovat sekä kausaaliosuhteessa yhteydessä käyttäytymiseen että sopeutumista edistäviä. (Käsitykseni mukaan tämä on tavallisen kokemuksemme mukainen näkemys ihmisen käyttäytymisen ja uskomuksen suhteesta.) Mikä on todennäköisyys (jos oletetaan tämä mahdollisuus ja N&E), että näiden olettamiemme olentojen älylliset mekanismit olisivat luotettavia; ja mikä on todennäköisyys, että näiden älyllisten kykyjen tuottamat uskomukset olisivat tosia? Väitän, että tämä todennäköisyys ei ole läheskään niin korkea kuin aluksi olettaisimme. Ensinnäkin, jos käyttäytymiseen vaikuttaa *uskomus*, niin siihen vaikuttaa myös *halu* (ja muita tekijöitä – epäluulo, epäily, hyväksyminen, paheksuminen, pelko – jotka voimme tässä jättää huomiotta). Jokaista sopeutumista edistävää tekoa kohden on olemassa monia uskomus-halu yhdistelmiä, jotka voisivat tuottaa tuon teon; ja hyvin monet noista uskomus-halu yhdistelmistä ovat sellaisia, että kyseinen uskomus on epätosi.

Oletetaan, että Pauli on esihistoriallinen hominidi. Nälkäinen tiikeri lähestyy. Pakeneminen on ehkä kaikkein parhaiten tilanteeseen sopiva käyttäytyminen. Totesin jo, että suuri joukko erilaisia uskomus-halu yhdistelmiä voisi tuottaa tämän käyttäytymisen. Linaan itseäni

Ehkä Pauli haluaa tulla syödyksi, mutta kun hän näkee tiikerin, hän juoksee aina pois, koska hän pitää epätodennäköisenä, että juuri hänen näkemänsä tiikeri söisi hänet. Tämä vie hänen ruumiinosansa oikeaan paikkaan eloonjäämisen näkökulmasta ilman että hänellä olisi paljoakaan tekemistä toisien uskomusten kanssa. Tai ehkä hän ajattelee, että tiikeri on iso, ystävällinen, hellyttävä kissimirri ja haluaa silittää sitä; mutta hän uskoo samalla, että paras tapa silitää sitä on juosta pois sen luota. Tai ehkä hän ajattelee, että tiikeri on usein ilmenevä harhakuva, ja koska hän haluaa pitää painonsa kurissa, hän on päättänyt juosta kilometrin täyttä vauhtia aina kun hänellä on tuo harhakuva. Tai ehkä hän uskoo, että hän on ottamassa osaa 1500-metrin juoksupäilyyn, haluaa voittaa, ja uskoo, että tiikerin ilmaantuminen on lähtösignaali. Tai ehkä ... On selvää, että on

olemassa lukuisia uskomus-halu järjestelmiä, jotka kaikki sopivat yhtä hyvin yhteen kyseisen käyttäytymisen kanssa.¹⁸

Niinpä on olemassa monia uskomus-halu yhdistelmiä, jotka edistävät sopeutumista elinympäristöön ja monissa näistä yhdistelmistä uskomukset ovat epätosia. Ilman lisätietoja kyseisistä luontokappaleista voimme siksi tämän viimeisen oletuksen pohjalta tuskin arvioida korkeaksi L:n todennäköisyyttä, kun oletetaan N&E.

Tässä muodossa argumentissa on kuitenkin ongelma. On helppo nähdä minkä tahansa yhden Paulin teon osalta, että on olemassa monia uskomus-halu yhdistelmiä, jotka olisivat voineet tuottaa sen. On vaikeampi nähdä, miten useimmat tai kaikki hänen uskomuksistaan voisivat olla epätosia ja kuitenkin edistää sopeutumista ja eloon jäämistä. Voisivatko Paulin uskomukset todellakin olla enimmäkseen epätosia ja kuitenkin auttaa häntä toimimaan tavalla, joka edistää hänen sopeutumistaan? Näin todellakin on. Ehkä yksinkertaisin tapa nähdä, miten tämä olisi mahdollista, on ajatella niitä systemaattisia tapoja, joilla uskomukset voivat olla epätosia ja silti edistää sopeutumista. Ehkä Pauli on eräänlainen varhainen leibnizilainen, joka uskoo, että kaikki esineet ja oliot ovat tietoisia olentoja (ja olettakaamme, että tämä uskomus on epätosi.) Lisäksi kaikki hänen tapansa viitata esineisiin ja olioihin sisältävät määrättyjä kuvauksia, joihin sisältyy loogisesti tämä oletus tietoisuudesta, niin että kaikki hänen uskomuksensa ovat muotoa: *sellainen ja sellainen tietoinen olento on sellainen ja sellainen*. Ehkä hän on animisti ja ajattelee, että kaikki on elävää. Ehkä hän ajattelee, että kaikki hänen lähiympäristössään olevat kasvit ja eläimet ovat noitia, ja hänen tapansa viitata niihin sisältävät kaikki määrättyjä kuvauksia, jotka loogisesti sisältävät oletuksen noituudesta. Tämä olisi kuitenkin täysin yhteensopiva sen kanssa, että hänen käyttäytymisensä olisi sopeutuvaa. Niinpä on mielestäni selvää, että on olemassa monia tapoja, joilla Paulin uskomukset voivat olla suurimmaksi osaksi epätosia mutta siitä huolimatta edistää sopeutumista. Kun asiaa tarkastellaan naturalistisesta näkökulmasta, ei ole välttämätöntä rajoittua pelkästään mahdollisiin esimerkkeihin. Suurin osa ihmiskunnasta kannattaa jonkinlaisia supranaturalistisia uskomuksia; naturalistin mukaan tällaiset uskomukset edistävät sopeutumista, vaikka ne ovatkin epätosia.

Tähän mennessä olemme saaneet selville, että on olemassa neljä toisensa poissulkevaa mutta yhdessä tyhjentävää mahdollisuutta suhteessa hypoteettiseen populaatioomme: epifenomenalismi simpliciter, semanttinen epifenomenalismi, mahdollisuus että uskomukset vaikuttavat kausaalisesti käyttäytymiseen mutta ovat sopeutumista haittaavia. Lisäksi mahdollisuus että uskomukset sekä vaikuttavat kausaalisesti käyttäytymiseen että edistävät sopeutumista. $T(L/N&E)$ on näiden neljän mahdollisuuden P_i painotettu keskiarvo $T(L/N&E&P_i)$ – painotettuna näiden mahdollisten vaihtoehtojen todennäköisyyksillä, kun oletetaan N&E. Todennäköisyyslaskelma antaa meille seuraavan lausekkeen:

$$T(L/N&E) = (T(L/N&E&P_1) \times T(P_1/N&E)) + (T(L/N&E&P_2) \times T(P_2/N&E)) + (T(L/N&E&P_3) \times T(P_3/N&E)) + (T(L/N&E&P_4) \times T(P_4/N&E)).$$

Tietenkin itse laskemisen idea on tässä yhteydessä naurettava, koska se edellyttäisi tiettyjen numeroarvojen anta-

mista näille mahdollisuuksille. Paras mihin pystymme on tehdä epämääräisiä arviointeja. Tämä on kuitenkin riittävä argumentin kannalta. Olettakaamme, että P_3 -väite, jonka mukaan sekä uskomuksen neurofysiologiset että sen semanttiset ominaisuudet ovat osa käyttäytymiseen johtavaa kausaalista ketjua, mutta ovat sopeutumisen näkökulmasta haitallisia – on hyvin epätodennäköinen. Lausekkeen perusteella on tällöin selvää, että sen panos todennäköisyydelle $T(L/N\&E)$ voidaan huoletta jättää huomiotta. Huomaa lisäksi, että epifenomenalismi simpliciter ja semanttinen epifenomenalismi ovat yhteneviä sikäli, että molempien mukaan uskomusten *sisällöllä* ei ole kausaalista vaikutusta käyttäytymiseen; uskomusten sisältö ei ole osallinen käyttäytymiseen johtavassa syiden ja seurausten ketjussa. Niinpä voimme yhdistää nämä kaksi mahdollisuutta yhdeksi mahdollisuudeksi, jonka mukaan uskomusten sisällöllä ei ole kausaalista vaikutusta. Kutsutaan tätä mahdollisuudeksi '-C'. Olemme jo tähän mennessä saaneet selville, että L:n todennäköisyys jos oletetaan $N\&E\&C$ on alhainen tai tutkimaton tai parhaimmillaan kohtalaisen korkea. Niinpä voimme yksinkertaistaa lausekkeen (1) muotoon

$$(2) T(L/N\&E) = T(L/N\&E\&C) \times T(C/N\&E) + (T(L/N\&E\&C) \times T(-C/N\&E)).$$

Toisin sanoen L:n todennäköisyys kun oletetaan $N\&E$, on painotettu keskiarvo L:n todennäköisyyksistä, kun oletetaan $N\&E\&C$ ja $N\&E\&C$ (painotettuna C:n ja -C:n todennäköisyyksillä, kun oletetaan $N\&E$).

Olemme jo todenneet, että lausekkeen oikean puolen ensimmäisen tulon vasemmanpuoleinen termi on joko kohtalaisen korkea tai tutkimaton. Toisen tulon vasemmanpuoleinen termi on joko alhainen tai tutkimaton. Niinpä meidän on vielä arvioitava painotukset, molempien tulojen oikeanpuoleiset termit. Mikä on -C:n todennäköisyys, jos oletetaan $N\&E$: mikä on todennäköisyys, että jompi kumpi epifenomenalistisista skenaarioista on tosi? Huomaa, että Robert Cumminsin mukaan semanttinen epifenomenalismi on itse asiassa yleisesti hyväksytty käsitys uskomuksen ja käyttäytymisen suhteesta.¹⁹ Tämä johtuu siitä, että materialististen oletusten pohjalta on erittäin vaikea kuvitella tapaa, miten uskomusten sisältö voisi kausaalisesti vaikuttaa käyttäytymiseen. Sillä jos uskomus on vain jonkinlainen hermostollinen rakenne – rakenne, jolla on jossakin mielessä sisältö, on erittäin vaikea nähdä, miten sisältö voi liittyä käyttäytymiseen johtavaan kausaaliketjuun. Sillä jos jollakin sellaisella rakenteella olisi ollut erilainen sisältö mutta samat neurofysiologiset ominaisuudet, olisi luultavaa, että sen kausaalinen vaikutus käyttäytymiseen olisi sama. Käyttäytymiseen liittyvät lihassupistukset seuraavat kausaalisesti hermostojärjestelmän fysiologisista tiloista, joihin kuuluvat myös uskomukset muodostavien rakenteiden fysiologiset ominaisuudet; kyseisten uskomusten sisältö näyttäisi olevan kausaalisesti epärelevantti. On erittäin vaikea nähdä, miten uskomusten sisällöllä voisi olla kausaalista vaikutusta, jos oletetaan $N\&E$.

Niinpä on erittäin vaikea nähdä, miten olisi mahdollista välttää epifenomenalismi – semanttinen tai simpliciter – jos oletetaan $N\&E$. (On ollut joitakin urheita yrityksiä, mutta tilanne ei näytä lupaavalta.) Niinpä näyttää siltä, että $T(-C/N\&E)$ on arvioitava suhteellisen korkeaksi; sanokaamme täsmällisyyden vuoksi, että sen arvo on 0.7, jolloin $(T(C/$

$N\&E)$ on 0.3. Arvioidaan lisäksi, että $T(L/N\&E\&C)$ on sanokaamme 0.2. Silloin $T(L/N\&E)$ on korkeintaan 0.45, vähemmän kuin 1/2. Tietenkin voimme helposti olla väärässä; argumentti, jonka mukaan $T(L/N\&E)$ olisi arvioitava alhaiseksi ei ole ollenkaan vastaansanomaton; arviomme eri todennäköisyyksistä $T(L/N\&E)$ suhteessa kyseiseen hypoteettiseen populaatioon olivat (luonnollisesti) sekä epätarkkoja että riittämättömästi perusteltuja. On siten mahdollista perustellusti väittää, että oikea asenne kysymykseen on yksinkertainen agnostismi: emme tiedä mikä $T(L/N\&E)$ on. Epäilet, ettei se voi olla korkea; mutta et ole valmis sanomaan, että se on alhainen: sinulla ei ole mitään selkeää mielipidettä siitä, mikä tuo todennäköisyys voisi olla. Siinä tapauksessa tuo todennäköisyys on sinun näkökulmastasi *tutkimaton*. Tämä näyttää yhtä lailla järkevältä asenteelta. Niinpä on järkevää ajatella, että $T(L/N\&E)$ on joko alhainen tai tutkimaton.

Palaamme nyt Darwinin epäilykseen, jolloin voimme todeta, että jos tämä on järkevä näkemys todennäköisyydestä $T(L/N\&E)$ täsmennettynä kyseiseen hypoteettiseen populaatioon, silloin se on myös järkevä näkemys todennäköisyydestä $T(L/N\&E)$ täsmennettynä meihin. Jos $N\&E$ on tosi suhteessa meihin, silloin olemme relevantisti heidän kaltaisia sikäli, että meidän älyllisillä kyvyillämme on samanlainen alkuperä ja kehityskulku kuin oletamme heillä olevan. Argumentin seuraava askel on osoittaa, että molemmat näistä näkemyksistä – näkemys jonka mukaan $T(L/N\&E)$ on alhainen ja näkemys, jonka mukaan tämä todennäköisyys on tutkimaton – antavat naturalistiselle evolutionistille kumoajan L:lle. Se antaa hänelle synn epäillä älyllisten kykyjemme luotettavuutta, synn olla pitämättä niitä luotettavina. Argumentoin tämän käsityksen puolesta käyttämällä analogiapäätelyä. Kun pohdimme kognitiivisten kykyjemme luotettavuutta, meidän on ratkaisevan tärkeää kohdistaa huomiomme näiden älyllisten kykyjen alkuperää koskeviin tosiasioihin. Jos uskon, että minut on luonut ilkeä kartesiolainen demoni, jonka ilona on luoda olentoja, joilla on pääasiassa epätosia uskomuksia (mutta jotka pitävät itseään tiedollisen erinomaisuuden malliesimerkkeinä); silloin minulla on kumoaja luontaiselle uskomukselleni, että älylliset kykyni ovat luotettavia. Siirrymme nyt pohtimaan tämän skenaarion nykyaikaista muunnelmaa. Oletetaan, että uskon alfakentaurilaisten supertiedemiesten vanginneen minut ja käyttävän minua koehenkilönä kognitiivisissa kokeissaan, joissa minulle annetaan pääasiassa epätosia uskomuksia: silloin minulla on jälleen kumoaja L:lle. Mutta jotta minulla olisi kumoaja L:lle, minun ei ole välttämätöntä uskoa, että kartesiolainen demoni olisi itse asiassa luonut minut tai että nuo alfakentaurilaiset supertiedemiehet olisivat vanginneet minut. Minulla on kumoaja jo silloin, kun olen pohtinut kyseisiä skenaarioita, ja todennäköisyys, että jokin näistä skenaarioista olisi tosi, on minulle tutkimaton. Yhtä lailla riittää myös se, että olen pohtinut kyseisiä skenaarioita ja kaiken sen perusteella mitä uskon tai tiedän, yksi niistä on tosi. Näissäkin tapauksissa minulla on syy epäillä, syy pidättäytyä²⁰ luontaisesta uskomuksestani, että älylliset kykyni ovat luotettavia.

Kumoajat voivat tietysti itsekkin kumoutua. Tiedän esimerkiksi, että olet uimavalvoja ja sillä perusteella uskon, että olet erinomainen uimari. Saan sitten tietää, että 45% friisiläisistä uimavalvojistista ovat huonoja uimareita, ja tiedän

**J Jos uskomukset eivät
kausaalisesti aiheuta
käyttäytymistä tai hallitse
sitä, silloin uskomukset ovat
luonnonvalinnan kannalta
näkyttömiä.”**

sinun olevan friisiläinen: tämä antaa minulle kumoajan uskomukselle, että olet erinomainen uimari. Saan sitten tietää, että olet valmistunut Leuwardenin yliopiston liikuntatieteen laitoksen uimavalvonnan opintosuunnasta ja että yksi tutkinnon saamisen ehdoista on erinomainen uimataito: tämä antaa minulle kumoajan alkuperäisen uskomukseni kumoajalle. Voisimme kutsua sitä kumoajan kumoajaksi.²¹ Palataksemme alkuperäiseen argumenttiimme, voimme herättää seuraavan kysymyksen: Onko mahdollista kumota se kumoaja, mikä naturalismilla on L:n suhteen? Olen argumentoinut²², ettei se ole mahdollista. Kyseinen kumoaja olisi mahdollista kumota ainoastaan jollakin sellaisella – esimerkiksi argumentilla – joka sisältää joitakin muita uskomuksia (ehkä premisseinä). Jokaiseen tällaiseen uskomukseen kohdistuu kuitenkin sama kumoaja kuin L:ään. Niinpä tätä kumoajaa ei voi kumota. Mutta jos minulla on kumoamaton kumoaja L:lle, niin samalla perusteella minulla on kumoamaton kumoaja jokaiselle muulle uskomukselle U, jonka älylliset kykyne tuottavat. Minulla on syy epäillä kyseistä uskomusta, syy pidättäytyä uskomasta siihen. Sillä jokainen sellainen uskomus muodostetaan niiden samojen älyllisten kykyjen avulla, joiden ei voida järkevästi uskoa olevan luotettavia. On selvää, että sama pätee jokaiseen niiden tuottamaan uskomukseen: jos en voi järkevästi uskoa niiden kykyjen luotettavuuteen, jotka ovat tuottaneet kyseisen uskomuksen, minulla on syy hylätä kyseinen uskomus. Niinpä N&E:n kannattajalla on kumoaja jokaiselle uskomukselle – kumoaja, joka jää lopullisesti kumoamatta. Tämä merkitsee sitä, että hänellä on loppujen lopuksi kumoamaton kumoaja itse N&E:lle. Tämä merkitsee sitä, että naturalismin ja evoluutioteorian yhdistelmä on itsensä kumoava; sitä ei ole mahdollista järkevästi hyväksyä. Samalla kuitenkin on totta, että jokaisen, joka hyväksyy naturalismin pitäisi myös hyväksyä evoluutio; evoluutio on naturalistin kannalta ainoa mahdollinen vastaus kysymykseen, miten kaikki kasvien ja eläinten moninaisuus on syntynyt. Jos näin on, silloin naturalismi simpliciter on itsensä kumoava eikä sitä voida järkevästi hyväksyä. Sitä ei voi järkevästi hyväksyä ainakaan sellainen ihminen, joka tuntee yllä esitetyn argumentin ja ymmärtää N&E:n ja L:n välisen yhteyden.

Suomentanut Tapio Puolimatka

Viitteet

1. New York: Oxford University Press, 1993.
2. Ensin minun täytyy kuitenkin tunnustaa virhe: tietyssä kohdassa ”alustava argumentti” (*Warrant and Proper Function*, 228–229; tämän jäl-

keen WPF) sekoittaa L:n ehdottoman objektiivisen eli loogisen todennäköisyyden ja sen todennäköisyysvedon suhteessa taustatietoomme. Yksityiskohdat ja korjaus ehdotus löytyy kirjastani *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000). Tämä virhe ei onneksi vaikuta pääargumenttiin.

3. Jos tarkoitukseni olisi analysoida filosofista naturalismia, olisi asiasta sanottava paljon enemmän (esimerkiksi, jos emme tiedä, mitä naturalismi on, onko apua siitä, että selitämme sitä supranaturalismin käsitteillä?); tämän artikkelin tarkoituksia varten voimme jättää nämä hienoudet huomiotta.
4. Hyvin karkeasti määriteltynä: lämpömittari, joka on juuttunut 27 asteeseen ei ole luotettava, vaikka sitä käytettäisiin jossakin sellaisessa paikassa (esimerkiksi San Diegossa), jossa lämpötila on koko ajan 27 astetta. Tässä suhteessa on tärkeää, miten lämpömittari (tai älylliset kykymme) toimivat, jos olosuhteet ovat toisenlaisia joissakin (vaikeasti täsmennettävissä) suhteissa. Jos tarkoituksena olisi analysoida luotettavuutta, asiasta olisi sanottava paljon enemmän. Huomaa, että kun luotettavuus määritellään tällä tavalla, ei riitä, että tuotetut uskomukset edistävät elinkelpoisuutta.
5. Näin ajattelee Tuomas Akvinolainen: ”Koska ihmisten sanotaan olevan luotettavia Jumalan kuvan kaltaisuuteen sen perusteella, että heillä on luonto, johon sisältyy järki, tämä luonto on kaikkein eniten Jumalan kuvan kaltaisen silloin, kun se pystyy eniten muistuttamaan Jumalaa” (*Summa Theologica* Ia kysymys 93 vastaus 4); ja ”Ainoastaan järkipäisissä olennoissa on Jumalan kaltaisuus, jota voidaan pitää kuvana Mitä tulee jumalallisen luonnon kaltaisuuteen, järkipäiset olennot näyttävät jossakin määrin saavuttavan jotakin mikä muistuttaa Jumalan kaltaisuutta, ei ainoastaan sikäli, että hän on olemassa ja elää, vaan erityisesti sikäli, että hän ymmärtää” (*Summa Theologica* Ia kysymys 93, vastaus 6).
6. Saatat ajatella, ettei näin ole asianlaita: jos ihmisen alkuperään liittyy sattumanvaraista perinnöllistä muuntelua, silloin ihminen ja hänen älylliset kykynsä ovat kehittyneet sattumanvaraisesti eikä suunnitelmallisesti, niin kuin pitäisi olla asianlaita, jos Jumala on luonut ihmisen kuvakseen. Mutta tällöin sisällyttäisimme liian paljon biologien käyttämään termiin ’sattumanvarainen’. Puheena olevat sattumanvaraiset mutaatiot ovat sattumanvaraisia siinä mielessä, että ne eivät sisälly organismin rakenteeseen eivätkä ne tavallisesti palvele sen elinkelpoisuutta. Ehkä ne ovat sattumanvaraisia myös siinä mielessä, että ne eivät ole ennustettavissa. Tästä ei tietenkään seuraa, että ne olisivat sattumanvaraisia siinä paljon vahvemmassa merkityksessä, että ne eivät olisi Jumalan aiheuttamia, ohjaamia ja järjestämiä. Oletetaan, että biologit tai muut tarkoittaisivat tätä ’sattumanvaraisuuden’ vahvempaa merkitystä. Silloin heidän teoriastaan (käytetään siitä ilmaisua ’T’) seuraisi loogisesti, että ihmiset eivät ole Jumalan luomia. Mutta T ei olisi sen vaihtoehtoja todennäköisempi olemassa olevan todistusaineiston valossa. Sillä olisi olemassa empiirisesti vastaava teoria (teoria, joka seuraisi loogisesti T:sta kun käytettäisiin ’sattumanvaraisuuden’ heikompaan merkitystä ja lisättäisiin, että Jumala on ohjannut mutaatioita), joka on yhteensovittamaton T:n kanssa, mutta joka on yhtä hyvin todistusaineiston tukema. Asian näin ollen T ei ole yhtään todennäköisempi suhteessa relevanttiin todistusaineistoon kuin sen vaihtoehto.
7. Letters to William Graham, Down, heinäkuun 3, 1881, teoksessa *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, toim. Francis Darwin (London: John Murray, Albermarle Street, 1887), I:315–316. Evan Fales ja Omar Mirza ovat huomauttaneet, että Darwin ei todennäköisesti ajatellut jokapäiväisiä uskomuksia kuten että teekannu on kaapissa, vaan ennemminkin uskonnollisten ja filosofisten vakaumusten kaltaisia uskomuksia.
8. Churchland, ”Epistemology in the Age of Neuroscience”, *Journal of Philosophy* 84 (October 1987): 548.
9. Objektiivista todennäköisyyttä käsitellään tarkemmin teoksessa *War-*

- rant and Proper Function*, 161.
10. Teoksessa *Warrant and Proper Function* kyseessä oleva todennäköisyys oli hiivenen monimutkaisempi $T(L/N\&E\&K)$, jossa K oli lause, joka määritteli kognitiivisen järjestelmämme pääpiirteet (ks. WPF, 220). Pidän nyt tuota monimutkaistavaa lisäystä tarpeettomana.
 11. Vaihtoehtoisesti saattaisimme sanoa, että todennäköisyys on tässä tapauksessa tutkimaton, niin ettemme pysty arvioimaan sitä. On varmaankin epätodennäköistä, että suuri uskomusjoukko (verrannollinen yhden ihmisen uskomusten määrään) sisältäisi pääasiassa totuuksia. Miten tämä vaikuttaa todennäköisyyteen? Ehkä emme tiedä, mitä pitäisi sanoa ja päättelemme, että kyseessä oleva todennäköisyys on tutkimaton. (Olen kiitollinen John Haren avusta tämän kommentin osalta.)
 12. Onko meidän hyväksyttävä Donald Davidsonin väite, jonka mukaan ”on mahdotonta oikein pitäytyä käsitykseen, että kukaan olisi pääasiassa väärässä siitä, miten asiat ovat”. (Katso hänen ”A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, teoksessa *Kant oder Hegel?* toim. Dieter Henrich. Stuttgart: Klett-Cotta Buchhandlung, 1983: 535.) Ei; se mitä Davidson artikkelissaan osoittaa (jos yleensä mitään) on, ettei ole mahdollista ymmärtää toista olentoa, ellei oleteta kyseisen olennon omaavan pääasiassa tosia uskomuksia. Asia saattaa olla näin (tai luultavammin se ei ole); mutta siitä ei seuraa, ettei voisi olla olemassa olentoja, joilla on pääasiassa epätosia uskomuksia, ja *a fortiori* siitä ei seuraa, että minun omat uskomukseni olisivat pääasiassa tosia. Davidson argumentoi edelleen, että kaikkietävän tulkitsijan täytyisi käyttää samoja menetelmiä kuin mitä me käytämme ja hänen olisi siksi oletettava, että hänen puhelumpaneillaan on pääasiassa tosia uskomuksia. Koska kaikkietävä tulkitsija on kaikkietävä, Davidson päättelee, että tämän puhelumpaneilla on todellakin pääasiassa tosia uskomuksia. Näin päätellessään Davidson kuitenkin ilmeisesti käyttää premissiä, että kaikki kaikkietävän olennon uskomukset ovat tosia. Tästä premissistä seuraa suoraan päätelmä, että on olemassa kaikkietävä olento (sillä jokainen itseensä kunnioittava kaikkietävä olento usko, että on olemassa kaikkietävä olento), päätelmä johon Davidson ei ehkä halua näin suoraan sitoutua. Ks. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 80–81.
 13. Teoksessa *Warrant and Proper Function* argumenttiin sisältyi viisi toisensa poissulkevaa ja yhdessä tyhjentävää mahdollisuutta. Tässä yhdistän kaksi ensimmäistä.
 14. Sitä kutsui ensimmäiseksi tällä nimellä T. H. Huxley: ”Voidaan olettaa ... että aivoissa tapahtuvat molekulaariset muutokset ovat kaikkien tietoisuuden tilojen aiheuttajia ... [Mutta onko] olemassa mitään todistusaineistoa, että nämä tietoisuuden tilat saattavat käänteisesti aiheuttaa ... molekulaarisia muutoksia [aivoissa], mitkä aiheuttavat lihasten liikkeitä? En näe mitään sellaista todistusaineistoa ... [Tietoisuus näyttää] olevan ... täysin ilman kykyä muuttaa ruumiin toimintaa, aivan kuten junaveturin höyrypilli on ilman vaikutusta veturin koneistoon.” T. H. Huxley, ”On The Hypothesis that Animals are Automata and its History” (1874), teoksessa *Method and Results* (London: Macmillan, 1893), 239–249. Myöhemmin esseessä: ”Parhaimman arvion mukaan sama argumentaatio, mikä pätee eläimiin, pätee yhtä hyvin ihmisiin, ja siksi ... kaikki meidän tietoisuuden tilamme, samoin kuin niidenkin, ovat välittömästi aivoaineksen molekulaaristen muutosten aiheuttamia. Minusta näyttää, ettei ihmisissä sen enempää kuin eläimissäkään ole mitään todistetta siitä, että mikään tietoisuuden tila aiheuttaa muutoksia organismin aineen liikkeissä.... Me olemme tietoisia automaatteja.” (243–244). (Huomaa, että tässä ilmenee hyvin yleisesti kannatettu argumentin muoto, ’En tiedä mitään todistetta, että ei-p; niinpä ei ole olemassa mitään todistetta, että ei-p; siis p’.) Käytän tässä yhteydessä kuitenkin termiä tarkoittamaan *mitä tahansa* näkemystä, jonka mukaan uskomukset eivät muodosta osaa käyttäytymiseen johtavassa kausaalisessa ketjussa, sisälkipä tämä näkemys Huxleyn muunnelmassa ilmenevää dualismia tai ei.
 15. On tosin myönnettävä, että analogiat näiden ominaisuuksien ja syntaksin ja semantiikan välillä ovat hiukan kaukaa haettuja; seuraan tässä yhteydessä vain yleistä käytäntöä.
 16. *Meaning and Mental Representation* (Cambridge: MIT Press, 1989), 130. Teoksessa *Explaining Behavior* (Cambridge: MIT Press, 1988) Fred Dretske tekee urhean (mutta mielestäni epäonnistuneen) yrityksen selittää, miten uskomuksilla (ja muilla representaatioilla) saattaisi olla kausaalinen rooli käyttäytymisen tuottamisessa niiden sisällön tai semantiikan perusteella, jos oletetaan materialismi ihmisen suhteen. Osa ongelmasta on, että Dretskin selonteon mukaan ei ole olemassa erillisiä mutta kausaalisesti ekvivalentteja uskomuksia.
 17. Meidän on tässä yhteydessä myös pohdittava mahdollisuutta, että uskomuksen syntaksi ja semantiikka ovat seurausta yhdestä ja samasta syystä: ehkä on olemassa syy siihen, että uskomuksessa on joitakin sopeutumista edistäviä syntaktisia ominaisuuksia, ja sama syy aiheuttaa myös uskomuk-

sen semanttiset ominaisuudet (se aiheuttaa, että kyseessä oleva tapahtuma on uskomus että p jonkin proposition p suhteen); ja ehkä tämä syy aiheuttaa, että *tosin* propositio liittyy kyseessä olevaan uskomukseen (neuroonaaliseen tapahtumaan). (William Ramsey ja Patrick Kain kiinnittivät huomioni tähän mahdollisuuteen.) Mikä olisi todennäköisyys, jos oletetaan $N\&E$, että tällainen yhteinen syy vaikuttaisi? Oletan, että se olisi suhteellisen alhainen: miksi tämä yhteinen syy liittäisi *toden* proposition näihin neuroonaalisiin tapahtumiin? Mutta ehkä oikea vastaus ei ole, että todennäköisyys on alhainen, vaan että se on tutkimaton.

18. *Warrant and Proper Function*, 225–226.
19. *Meaning and Mental Representation*, 130.
20. Käytän tätä termiä merkityksessä *olla uskomatta* (*failing to believe*), niin että pidättäydyn uskomasta p jos joko uskon sen vastakohtaan tai en usko sitä enkä sen vastakohtaa.
21. Kuten itse asiassa John Pollock sitä nimittää. Katso hänen teostaan *Contemporary Theories of Knowledge* (Totowa, N.J.: 1986), 38–39.
22. *Warrant and Proper Function*, 233–234.

www.eroakirkosta.fi

Kirkosta eroaminen on mahdollista internet-palvelun avulla.

Kun eroat kirkosta ennen vuoden-vaihdetta, vältät seuraavan vuoden kirkollisveron.

Tampereella kirkollisvero on 1,25% bruttotuloista. 2000 euroa kuukaudessa tienaava maksaa siis vuodessa 300 euroa kirkollisveroa.



Onko uskonnollinen naturalismi mahdollista?

Tieteellisten ja uskonnollisten maailmankuvien – tai yleisemmin todellisuuden käsitteellistämisen tapojen – välinen suhde vaivaa yhä meitä ”valistuneita” 21. vuosisadan ihmisiä. Tieteeseen vetoavat uskontokriitikot korostavat vakuuttavasti, ettei todellisuuden selittäminen edellytä uskonnollisia oletuksia ja että myös hyvää elämää ja etiikkaa voidaan edistää uskonnottomasti.¹ Mutta myös uskonnollisen ja tieteellisen ajattelun yhdistämisellä on puolustajansa.

Tarkastelen tässä kirjoituksessa kriittisesti muutamia viimeaikaisia yrityksiä osoittaa tieteellisten ja uskonnollisten ajattelutapojen yhteensopivuus. Käsittelem kahta erilaista ”uskonnolliseksi naturalismiksi” kutsumaani näkemystä: (1) yrityksiä syntetisoida tiede ja uskonto *ei-reduktiiviseksi naturalistiseksi metafysiikaksi* (esimerkiksi puolustamalla teismien ja naturalismin yhdistelmää emergenssin käsitteen avulla) sekä (2) *ei-metafyysisiä tulkintoja* uskonnollisille väitteille, joiden tarkoituksena on saattaa nuo väitteet sopusointuun tieteellisen maailmankuvan kanssa (esimerkiksi John Deweyn pragmaattisen naturalismin tapaan).²

Päädyn negatiivisiin tuloksiin. Uskoakseni esittelemäni uskonnollisen naturalismin hankkeet eivät tarjoa kovinkaan hedelmällisiä filosofisia oivalluksia tieteen ja uskonnon suhdetta koskevaan pulmaan. Erityisesti emergenssin käsitteen relevanssia tässä yhteydessä on liioiteltu. Artikkelin lopulla löydän kuitenkin pientä toivoa pragmatismen perinteestä.

Metafyysinen uskonnollinen naturalismi: emergenssi ja teismi

Emergenssin käsite on noussut suosituksi viimeaikaisessa mielen filosofiassa ja yleisemmin modernin tieteellisen maailmankuvan filosofisissa tulkinnoissa. Tätä käsitettä käytetään, kun halutaan viitata siihen, että todellisuuden ”korkeammat” tasot – kuten mentaalisuus tai normatiivisuus – eivät palaudu ”alempiin” tasoihin – eli luonnontieteiden, lähinnä fysiikan tutkimaan tasoon.

Emergentit ominaisuudet ovat kompleksisten systeemien ominaisuuksia, joita ei voida johtaa systeemin osien ominaisuuksista koskevista (tosista) teorioista, joissa noita osia ja niiden ominaisuuksia tarkastellaan irrallaan tai vähemmän kompleksisissa systeemeissä. Karkeasti sanottuna emergenssin käsitettä käyttävien filosofien pyrkimyksenä on yleensä pelastaa esimerkiksi mentaaliset ominaisuudet (kuten tietoisuus), käytäntöjämme säätelevä normatiivisuus tai kulttuuriset entiteetit jyrkempien fysikalistien haaveilemalta reduktiolta tai eliminaatiolta.³ Näillä kaikilla on aineel-

linen, viime kädessä fysikaalinen perustansa, mutta ne ovat ”enemmän” kuin tuo perusta sellaisenaan.

Eräät nykyfilosofit ja -tieteenharjoittajat ovat ehdotaneet, että emergenssin käsite saattaisi olla myös uskonnofilosofisesti hyödyllinen. Sen avulla voitaisiin kenties tehdä teistinen maailmankuva tieteellisesti hyväksyttäväksi. Nykytieteen ja -filosofian yleistä naturalistista henkeä ajatellen on tuskin yllättävää, että teologit ja muut uskonnollisia ilmiöitä tutkivat – silloinkin, kun he pitäytyvät teismissä – ovat pyrkineet suhtautumaan vakavasti tieteen opetukseen. Harva nykyisin esimerkiksi epäilee sitä, että mentaaliset ominaisuudet tai tietoinen kokemus ovat riippuvaisia aivotiloista ja yleisemmin fysikaalisesta maailmasta. On tosin ehdotettu, että eräänlainen emergentti dualismin muoto (joka kylläkin tulee erottaa kartesiolaisesta dualismista) on puolustettavissa,⁴ ja klassisessa brittiläisessä emergenssikeskustelussa 1920-luvulla väläytettiin myös ajatusta, jonka mukaan jumaluus voisi olla ”emergentin evoluution” seuraava kehityskaskel ihmismielen jälkeen.⁵ Monet uskonnolliseen maailmankäsitykseen taipuvaiset ajattelijat kuitenkin tutkivat teismien uskottavuutta nimenomaan (ei-reduktiivisen) naturalismin tai jopa fysikalismin kontekstissa – ja pitivät näin yllä eräänlaista luonnollisen teologian projektia.⁶ Jopa kristillinen oppi ruumiillisesta ylösnousemuksesta kuoleman jälkeen on koetettu yhdistää ei-reduktiiviseen fysikalismiin (tai ainakin antidualismiin); tässä yhteydessä on muun muassa huomautettu, ettei dualistinen kuva ruumiittomasta mielestä tai hengestä ole lainkaan kristillinen, koska Raamattu kehottaa meitä uskomaan ”kokonaiseen”, ruumiilliseen ihmiseen.⁷ Niinpä uskonnollisen käsityksen mielestä tai minuudesta ei tarvitse olla dualistinen. Yleisemmin ”aito” naturalismi voidaan – näin väitetään – yhdistää teismiin, eikä ”teistisessä naturalismissa” ole mitään vikaa.⁸

Näitä teemoja koskevia debatteja on erityisen aktiivisesti käyty yhdysvaltalaisessa aikakausjulkaisussa *Zygon*, joka keskittyy nimenomaan tieteen ja uskonnon välisen dialogin edistämiseen. Vaikka aihepiiristä kirjoittavien näkemykset vaihtelevat, yleinen mielipide tuntuu olevan, että

Esimerkiksi sellaisella käsitteellä kuin ”sielu” on tuskin paikkaa aidosti uskonnollisessa ajattelussa ja kielenkäytössä. Jos uskonnollinen henkilö on huolissaan sielunsa pelastuksesta, hän ei välttämättä lainkaan ole huolissaan siitä, säilyvätkö vai tuhoutuvatko tietyt holistiset makrotason ominaisuudet, jotka saattaisivat olla suhteellisen autonomisia fysikaaliseen perustaansa nähden. Koko ajatus fysikaalisesta perustasta tuntuu irrelevantilta, kun sielusta puhutaan uskonnollisella tavalla.”

tätä dialogia voidaan käydä ja kehittää, kun omaksutaan anti-reduktionistinen, emergentistinen maailmankuva, jonka uudet kompleksisia systeemejä ja prosesseja tutkivat tieteet näyttävät tarjoavan, sekä erityisesti ei-dualistisen mutta silti ei-reduktiivisen mielen filosofian tuoreimmat opetukset. Koetan kuitenkin seuraavassa osoittaa, ettei teismien yhdistäminen fysikalismiin emergenssin käsitteen pohjalta ole helppoa ja etteivät muuttakaan uskonnollisen naturalismin muodot ole ongelmattomia.

Ensinnäkin on todettava, että emergenssiin vetoavat ajattelijat jättävät käsitteen usein vaille tarkempaa määrittelyä, viitaten vain todellisuuden ”tasoihin” ja ”uusien” ominaisuuksien ilmaantumiseen monimutkaisissa järjestelmissä.⁹ Tämä tasomaisuus jättäisi periaatteessa tilaa esimerkiksi sielun emergenssille – ja ehkä myös jumalalliselle vaikutukselle maailman luonnollisissa prosesseissa. Yksi tyypillinen muotoilu on seuraava: ”Perinteisen materialistisen ajattelun korvaa emergentti, holistinen lähestymistapa, jossa tieteen maailmankuvaan yhdistyvät uusi subjektiivisuus ja rikkaat makrokvaliteetit.”¹⁰ *Alaspäin suuntautuva kausaliteetti* (”downward causation”) mainitaan usein emergentismin keskeisenä piirteenä:¹¹ emergenteillä ominaisuuksilla on uutta kausaalista voimaa suhteessa systeemin osien ominaisuuksiin eli ne voivat vaikuttaa ”takaisinpäin” niihin osiin, joista itse se systeemi, jonka ominaisuuksia ne ovat, muodostuu. Sikäli kuin emergenssin käsitettä itseään tässä keskustelussa lainkaan määritellään, pidetään liki triviaalina, että emergenssi on todellista. Arthur Peacocken mukaan ”emergenssi” on ”täysin *neutraali* nimitys sille luonnollisten prosessien yleiselle piirteelle, jossa kompleksiset rakenteet, erityisesti elävissä organismeissa, kehittävät uusia kykyjä ja funktioita kompleksisemmilla tasoilla.”¹² Termi kuvaa näin uusien kykyjen ja funktioiden esiin nousemisen ”havaittua ilmiötä”.¹³ Samaan tapaan Ian Barbour toteaa, että evoluution historiassa ja yksilönkehityksessä esiintyy ”järjestyksen muotoja ja toiminnan tasoja, jotka ovat aidosti uusia ja kvalitatiivisesti erilaisia” (aiempiin verrattuna), ja lisää, että vahvemman emergenssikäsitteen mukaan ”korkeampien tasojen tapahtumat eivät määräydy alempien tasojen tapahtumista ja ovat itse kausaalisesti vaikutuskykyisiä”.¹⁴

Nykyisen emergenssikeskustelun¹⁵ näkökulmasta tällaiset luonnehdinnat voivat tuskin olla tyydyttäviä. Esimerkiksi Peacocken muotoilu jättää huomiotta tärkeän erottelun kompleksisen systeemin todella emergenttien (palautumattomien, ”irreducible”) ominaisuuksien ja ei-emergenttien, palautuvien eli ”resultanttien” systeemiominaisuuksien vä-

lillä. Hänen määritelmässään on olennaista vain todellisuuden (ja vastaavien tieteiden) ”tasomainen” rakenne, joka oletettavasti tarjoaa tieteellisesti sallitun ”tilan” sielun, merkityksen, arvon (jne.) tasoille. Erityisesti alaspäin suuntautuvan kausaliteetin ongelma – jota monet keskeiset filosofit ovat pitäneet emergentismin ja yleisemmin ei-reduktiivisen fysikalismien avainongelmana¹⁶ – on jäänyt vähäiselle käsitelylle niiden emergenttien piirissä, jotka etsivät emergenssistä tietä tieteen ja uskonnon yhdistämiseen. Esimerkiksi Peacocke näyttäisi yksinkertaisesti oletettavan, että emergentit kokonaisuudet (”emergent wholes”) voivat olla kausaalisesti vaikutuskykyisiä ”uudella” tavalla.¹⁷ Mutta tekevätkö emergentit ominaisuudet tai niiden kantajina olevat oliot (esimerkiksi sielu) todellista ”kausaalista työtä” nimenomaan emergentteinä ominaisuuksina (tai olioina) – ja jos tekevät, onko tämä näkemys yhteensopiva fysikalistien ”fysikaalisen maailman kausaaliseksi sulkeumaksi” kutsuman periaatteen kanssa (jonka mukaan kaikki kausaaliset prosessit ovat fysikaalisen maailman sisäisiä)? Vai ovatko emergentit ominaisuudet sittenkin vain *epifenomenaalisia* (ja vain näennäisesti autonomisia) jättäen aidot kausaaliset voimat sille fysikaaliselle perustalle, josta ne ovat riippuvaisia? Tämän ongelman ratkaiseminen ei varmaankaan ole välttämätöntä emergentistille, koska keskeisistä ”emergeituneista” inhimillisen todellisuuden piirteistä, kuten normatiivisuudesta ja rationaalisuudesta, voidaan kehittää ei-kausaalisiin käsitteisiin operoivia filosofisia teorioita,¹⁸ mutta ongelma pitäisi kuitenkin tunnustaa. Jos sitä ei lainkaan käsitellä, on turhaa kuvitella, että materialistiset, ei-teistiset emergentistit lainkaan vakuuttuisivat esitetystä uskonnollisen maailmankuvan puolustuksesta.

Yhden harvoista tuoreista kontribuutioista emergenssikeskusteluun, jossa fysikalismien ja teismien yhdistelmä vakavasti haastetaan, on esittänyt William Vallicella.¹⁹ Muun muassa Jaegwon Kimin ei-reduktiivisen fysikalismien kritiikkiin nojaten hän hylkää emergentismin ja eräät muut sen sukuiset kannat ”teologisesti hyödyttömänä fysikalismeina”. Hän huomauttaa, että vaikka ihmissielu nähtäisiinkin emergenttinä substanssina tai emergenttejä ominaisuuksia omaavana oliona, vaikeita ongelmia jäisi jäljelle, koska sen enempää jumalallista kuin enkeltenkään tietoisuutta ei voida pitää emergenttinä, aineellisesta perustasta kehkeytyvänä – ainakaan kristinuskon piirissä pysytellen: ”On analyttinen totuus, että emergenssi on emergenssiä fysikaalisesta perustasta, eikä Jumalan ja enkelten tapauksessa – klassisesti käsitettynä – ole fysikaalista perustaa. On myös analyttistä, että emergentia on tulla olevaksi, eikä Jumalan tietoisuus

tule olevaksi.²⁰ Vallicella argumentoi myös materialismin ja dualismin (ja kuolemanjälkeisen elämän) yhdistämisyrityksiä vastaan huomauttamalla, ettei emergentti ominaisuus voi jatkaa olemassaoloaan sen jälkeen, kun se fyysikaalinen systeemi, jonka ominaisuus se on, on hajonnut.²¹

Jos tieteen ja uskonnon yhteensovittaminen emergentismin kautta olisi mahdollista, tämä olisi mitä merkittävin intellektuaalinen läpimurto. Teismiin taipuvaisten naturalistien metafyyssinen tutkimusohjelma näyttää kuitenkin jokseenkin toivottomalta. Kuten Vallicella toteaa, fysikalismi ja teismi ovat yksinkertaisesti ”kilpailevia maailmankatsomuksia”.²² Nähdäkseni yksi *Zygon*-lehdessä ja muuallakin esitettyjen näkemysten taustalla piilevä perustava ongelma on useimpien aiheesta keskustelevien vahva sitoutuminen *metafyyssiseen realismiin*. Jokseenkin argumentoimatta oletetaan, että tieteellinen ja uskonnollinen kieli pyrkivät viittaamaan fundamentaalilla tavalla käsitteistä ja kielestä riippumattomaan maailmaan, joka on itsessään sellainen kuin se on, ja että tästä syystä uskonnon ja tieteen *täytyy* koherentisti mahtua yhteen ja samaan suureen teoriaan maailmasta kokonaisuutena (jos haluamme säilyttää molemmat). Tällaista oletusta vastaan voidaan kuitenkin esittää huomautuksia esimerkiksi pragmatismien perinteen tai niin kutsutun wittgensteiniläisen (uskonnon)filosofian näkökulmasta. Ehkä uskonto ja tiede ovatkin erilaisia inhimillisiä käytäntöjä (tai käytäntöjen joukkoja), jotka perustuvat syvästi erilaisiin ”elämänmuotoihin” omine luonteenomaisine normatiivisine rakenteineen. Hyvin erilaiset ”siirrot” ovat sallittuja (tai määrättyjä) näissä erilaisissa ”kielipeleissä” (tai sellaisten peheissä).²³

Esimerkiksi sellaisella käsitteellä kuin ”sielu”, jonka tieteellisen hyväksyttävyyden emergentistit uskottelevat osoittavansa puhumalla todellisuuden hierarkkisista tasoista, tuskin on paikka aidosti uskonnollisessa ajattelussa ja kielenkäytössä. Jos uskonnollinen henkilö on huolissaan sielunsa pelastuksesta – siitä, mitä hänen sielulle tapahtuu kuoleman jälkeen – hän ei välttämättä lainkaan ole huolissaan siitä, säilyvätkö vai tuhoutuvatko tietyt holistiset makrotason ominaisuudet, jotka saattaisivat (emergenteina) olla suhteellisen autonomisia fyysikaaliseen perustaansa nähden. Koko ajatus fyysikaalisesta perustasta tuntuu irrelevantilta, kun sielusta puhutaan uskonnollisella tavalla. Uskonnollinen henkilö on kiinnostunut pelastuksen ja sovituksen mahdollisuudesta, sielunsa pelastuksesta, eikä hänen tarvitse ajatella sitoutuvansa metafyyssiseen teoriaan autonomisten, emergenttien makro-ominaisuuksien (mahdollisesta) säilymisestä.

Sikäli kuin metafyyssinen realismi hylätään filosofiassa yleensä, se tulisi hylätä erityisesti emergenssiä koskevassa metafyyssisessä ja epistemologisessa keskustelussa sekä vastaavissa uskonnonfilosofisissa keskusteluissa.²⁴ Tällöin esimerkiksi sielun käsitettä ei pitäisi ajatella käsitteeksi, jonka tarkoituksena on viitata sellaiseen oloon tai substanssiin, joka voisi olla olemassa riippumatta uskonnollisista (tai muista) tavoistamme käsitteellistä maailmaa. ”Sielun” ja muiden uskonnollisessa elämässä keskeisten käsitteiden avulla voidaan avata maailmaan ja inhimilliseen olemassaoloon hyvin erilainen näkökulma kuin tieteellisten käsitteiden avulla – eikä sielusta saa tieteellistä entiteettiä tekemälläkään.

Tietenkään mikään tavanomainen teismin muoto ei ole puolustettavissa, jos realismista tähän tapaan luovutaan: teistinen metafysiikka, jossa nimen ”Jumala” katsotaan viittaavan

transsendenttiin Jumalaan, on tuskin säilytettävissä, jos metafyyssinen realismi torjutaan. Toisaalta ei myöskään ole tarvetta epätoivoiseen yritykseen liittää toisiinsa uskonnon ja tieteen käsitteitä. Pikemminkin tarjolla on pragmaattinen *pluralismi*, joka tekee tilaa erilaisille käytäntöihimme juurtuneille, mahdollisesti (joskaan ei välttämättä) yhtä perustelluille ja elämässämme legitimeille näkökulmille. Koska metafyyssinen realismi on vaarassa viedä sekä emergenssikeskustelua että uskonnonfilosofiaa harhapoluille, näitä molempia keskustelualueita (ja etenkin niiden mahdollista synteisiä) tulisi pyrkiä edistämään asettamalla realistiset taustaoletukset kriittisen koetteluun kohteiksi. Tämä voi tapahtua esimerkiksi pragmatismien tai Wittgenstein-vaiikutteisen uskonnonfilosofian kautta, joskaan tässä ei voida ryhtyä yksityiskohtaiseen tutkimaan, miten realismia voidaan tai tulisi kritisoida.

Ei-metafyyssinen uskonnollinen naturalismi: teismi arvojen ilmauksena

Mikä tahansa pragmatismien muoto ei kuitenkaan välttämättä toimi tyydyttävästi tieteellisen ja uskonnollisen ajattelun yhteyksien pohjustamisessa. Kun pragmatismia esimerkiksi John Deweyn tapaan kehitetään puhtaasti naturalistiseen tapaan niin, että ”yliluonnolliseen” viittaamisesta luovutaan kokonaan,²⁵ käy ongelmalliseksi, missä mielessä uskonnolliselle uskolla voidaan tehdä tilaa pragmatismien puitteissa. Nämä ongelmat heijastuvat muihinkin uskonnollisen naturalismin muotoihin.

Uskonnolliset arvot voivat Deweyn mukaan kuulua luonnollisen kokemuksen piiriin, sillä *mitä tahansa* sellaista toimintaa, johon ryhdymme jonkin yleisesti ja pysyvästi arvokkaaksi uskomamme ”ideaalisen päämäärän” vuoksi, vastuksia uhmaten ja henkilökohtaisista menetyksistä välittämättä, voidaan kutsua uskonnolliseksi.²⁶ Onkin tärkeää erottaa toisistaan ”uskonnollinen” (tai ”uskonnollisuus”) inhimillisen kokemuksen aspektina (”the religious”) ja aktuaaliset uskonnot (”religions”, kuten kristinusko, islam ja hindulaisuus). Uskonnollinen asenne voi periaatteessa kohdistua mihin tahansa objektiin, päämäärään tai ideaaliin.²⁷ Historiallisten uskontojen opit ovat sen kannalta tarpeettomia,²⁸ ja erityisesti supernaturalismi, usko yliluonnolliseen, on vain esteenä, kun tavoittelemme rajallisia kykyjämme vastaavia luonnollisia muutoksia maailmassa, jossa elämme ja toimimme.²⁹

Deweyn näkemys on siis korostetun tämänpuoleinen ja naturalistinen. Meidän tulee suunnata huomiomme sellaisiin päämääriin ja arvostuksen kohteisiin, jotka ovat tavoitettavissa luonnollisen toimintapiirimme puitteissa. Uskonnolliseen asenteeseen kuuluvat arvot ja ideaalit eivät ole kuvitteellisia vaan perustuvat fyysiseen ja sosiaaliseen kokemukseen.³⁰ Näin ”uskonnollinen” on luonnon itsensä aspekti, eikä uskonnollisen ihmisen tarvitse kääntyä minkään luonnon ylittävän transsendentin todellisuuden puoleen. Jumalastakin voidaan deweylaisittain naturalisoidussa uskonnollisuudessa puhua, mutta tällöin tarkoitetaan eräänlaista ”aktiivista yhteyttä” ideaalimme ja aktuaalisen kokemukseksen tilanteemme välillä. Ideaaleillamme ja niiden tavoittelulla on aina juurensa luonnollisessa olemassaolossamme.³¹

Dewey – sekä teologisissa piireissä erityisesti niin kutsuttua Chicagon koulukuntaa ja sen johtavaa edustajaa Henry Nelson Wiemania³² – seuraten eräät nykykeskuste-

lussa aktiiviset ”uskonnolliset naturalistit” ovat koettaneet muotoilla täysin ei-metafyysisen teorian uskonnollisista väitteistä.³³ Nuo väitteet eivät, he väittävät, viittaa mihinkään metafyyysisesti tulkittuun perimmäiseen todellisuuteen (olipa tuollaisen todellisuuden rakenne sitten teistinen ja/ tai emergentistinen tai jotakin aivan muuta); pikemminkin uskonnolliset väitteet vain ilmaisevat esittäjiensä emootioita tai eksistentiaalisia asenteita. Tämä näkemys perustuu ajatuksen, jonka mukaan luonto on ainoa perimmäinen todellisuus: luonto on itseriittäinen (”self-sufficient”) eikä tarvitse mitään perustetta olemassaololleen oman itsensä ulkopuolelta; luontoa voidaan tutkia ja ymmärtää tieteellisesti viittaamatta mihinkään yliluonnolliseen älylliseen suunniteluun.³⁴ Niinpä uskonnolliset naturalistit puhuvat ”armon tapahtumista” (”events of grace”) tai pyhyyden kokemuksista ymmärrettyinä inhimillisiksi tavoiksi olla ja kokea tässä maailmassa (sen sijaan, että nämä ilmaisut viittaisivat yliluonnollisiin tai transsendentteihin entiteetteihin). Tällaisella näkemyksellä, jota muiden muassa Charley Hardwick on äskettäin puolustanut,³⁵ on nähdäkseni läheinen yhteys wittgensteinilaiseen uskonnonfilosofiaan, vaikka molemmissa perinteissä tuo yhteys halutaan useimmiten kieltää.³⁶ Aivan kuten Wittgenstein esitti, ettei uskovalla ja ei-uskovalla tarvitse olla erilaisia uskomuksia maailmasta (siitä, mitä on olemassa tai millainen maailma on), koska uskonnolliset uskomukset eivät ylipäänsä liity maailman tosiseikkoihin vaan ovat ilmaus henkilön asenteesta maailmaan ja elämään kokonaisuutena, Hardwickin ”demokritalainen materialismi” väittää, että kaikki, mitä faktuaalisesta maailmasta voidaan sanoa, voidaan sanoa tieteellisesti, käyttäen tieteellisiä käsitteitä ja hypoteeseja, ja että kaikki, mikä voidaan selittää, voidaan selittää tieteellisesti – mutta tästä huolimatta tuollainen kielenkäyttö ei koskaan kerro meille mitään *syvää* maailman tai ihmiselämän merkityksellisyydestä, esimerkiksi armosta tai pyhyydestä.³⁷ Uskonnollista kieltä – olipa se kuinka ei-faktuaalista ja ”eksistentiaalista” tahansa – tarvitaan, jotta voitaisiin artikuloida inhimillinen kokemus tai tuntemus merkityksellisyydestä (tai sen puuttumisesta).

Erityisesti pyhän (”the sacred”) kategoria soveltuu J.A. Stonen mukaan *tämän maailman* olioihin, tapahtumiin ja kokemuksiin, jotka ovat ehdottoman tärkeitä (”of overriding importance”) mutta kontrollimme ulottumattomissa.³⁸ Nämä oliot tai kokemukset eivät saa merkitystään mistään tämän maailman ulkopuolella olevasta, vaan niiden ”syvyys” on ”itse asioiden keskellä” (”right in the midst of things”), nimenomaan tässä luonnollisessa maailmassa. Stone on hiukan eri linjoilla kuin Hardwick, joka puolestaan argumentoi, ettei pyhyyttä tai Jumalaa voida löytää ”olemassa-olevan ontologisesta luettelosta”: uskontoa ei ylipäänsäkään pitäisi tulkita referentiaalisesti vaan ”*tyhjentävästi* [’exhaustively’] eksistentiaalisena itseymmärryksenä”.³⁹ Jumala on meille todellinen vain ”transformaation hetkissä”, uskossa, joka eletään ja koetaan aina uudelleen – mikä tarkoittaa, ettei Jumala ole ”objektiivisesti todellinen”.⁴⁰ Hardwick jatkaa:

”Uskonnollista naturalismiani rajoittaa fysikalismi, mutta tästä ei seuraa mitään – paitsi rajoituksena – koska en etsi uskonnollista sisältöä ontologiasta. Sitä vastoin pitäessäni uskoa tai uskontoa eksistentiaalisena itseymmärryksenä olen vapaa sijoittamaan uskonnollisen sisällön arvoon, en ontologiaan. Näin kehitellen *arvottavaksi teismiksi*

[’valuational theism’] kutsumaani näkemystä. [...] Vaikka *Jumala* ei viittaa mihinkään [...], *Jumala* tai *Jumala on olemassa* voi toimia kompleksisena metailmauksena elämänmuodolle, joka ilmaistaan teistisenä jonakin-näkemi- senä [’seeing-as’]. [...] Vaikka *Jumala* ei ole olemassaolevan inventaariossa, *Jumala on olemassa* voidaan käsittää arvottavasti viitaten hyvän lähteisiin [...].”⁴¹

Ei olisi helppoa löytää selvempää kiteytystä olennaisesti ei-metafyysisestä uskonnollisesta naturalismista (ja lisäksi Hardwick tarjoaa ilmeisen wittgensteinilaisen luonnehdinnan uskonnollisen kielen ei-referentiaalisesta luonteesta). Perinteistä teistää tällainen ei tietenkään vakuuta. Jotakin jää hänen mielestään puuttumaan, jos uskonnon yliluonnollinen, supernaturalistinen elementti – pyrkimys viitata johonkin ihmiselämän ja inhimillisten ihanteiden tuolla puolen olevaan – jätetään kokonaan syrjään. Erityisesti Hardwickin uskonnollinen naturalismi ei kykene jättämään tilaa uskolle *persoonalliseen* Jumalaan.⁴² Myös tässä lyhyesti esitellyt ajatukset pyhyydestä ja armosta lienevät perinteisemmän uskovien näkökulmasta vain vesitettyjä versioita aidosti uskonnollisista muodoistaan. Hardwick myöntääkin, että kiinnostavimmat ja uskonnolliselle naturalistille haastavimmat kysymykset ovat teologisia (pikemmin kuin esimerkiksi tieteellisiä): miten kehittää naturalismin viitekehyksessä aidosti uskonnollinen perspektiivi maailmaan, kuinka liittää kehitelty näkemys yhteen todellisten uskonnollisten traditioiden kanssa?⁴³

Ei-metafyysisen uskonnollisten naturalistien projektina Deweysta Hardwickiin on ollut uskonnollisen uskon ja uskonnollisen kielenkäytön saattaminen tieteellisenä aikakautena hyväksyttäväksi – ei puolustamalla niiden metafyyssistä statusta (kuten edellä esitellyt emergentistit ovat tehneet), vaan rekonstruoimalla tai uudelleentulkitsamalla uskonnollinen usko puhtaasti arvoja koskevaksi. Tällöin uskonnossa on kyse siitä, mikä on hyvää tai ehdottoman tärkeää ihmiselämässä, millaisia ihanteita tulisi tavoitella ja miten asianomainen suhtautuu (luonnolliseen) elämään ja maailmaan kokonaisuutena. Kanta on itse asiassa varsin lähellä loogisten empiristien 1920–30-luvuilla puolustamaa teesiä, jonka mukaan uskonnon tai teologian (kuten myös etiikan) lauseet ovat kognitiivisesti mielettömiä, pelkkiä emotiivisia ilmauksia. Toisaalta näkemys on myös lähellä postmodernia ajattelua, jossa kielen ei ajatella viittaavan eikielelliseen todellisuuteen; tosin tavanomainen postmodernisti ei ehkä myöskään sanoisi Hardwickin tapaan, että uskonnollisella kielellä voidaan viitata uskonnollisiin tunteisiin tai arvoelämyksiin. Ilmeinen vastaväite joka tapauksessa on, että jotakin ratkaisevan tärkeää, joka on aina määritellyt uskonnollisuutta, on jätetty pois.

Yleisemmin uskonnollisen naturalismin kriitikko voi huomauttaa, että sekä uskonto että tiede muunnetaan pinnalliseksi pseudoajatteluksi, jos väitetään, että uskonto on tieteellisesti hyväksyttävää tai älyllisesti oikeutettua nykytieteen (esimerkiksi tieteen tulosten ei-reduktiivisesti fysikalistisen tulkinnan) pohjalta – tai jopa (Hardwickin tapauksessa) yhteensopivaa äärimmäisen materialistisen ontologian kanssa. Wittgensteinilainen kriitikko, jonka edellä ohimennen kuvittelimme voivan haastaa emergentismistä tukea teismille etsivän naturalistin, voi esittää vastaväitteensä myös ei-metafyysiselle uskonnolliselle naturalistille: tieteen ja uskonnon yhteensovittaminen on jälleen kerran hieman halpahintainen



yritys tehdä jostakin olennaisesti ei-tieteellisestä näennäisesti tieteellisesti hyväksyttävää. Emme voi vain kääntää uskontoa tieteellisesti hyväksyttäväksi diskurssiksi sanomalla, että olemme loppujen lopuksi fysikalisteja tai naturalisteja. Jos tosiaan vakavissamme katsomme, että vain fysikaalinen maailma on todella olemassa, on vaikeaa puolustaa mitään uskonnollisesti merkityksellistä perustaa niille arvoille, joihin sitten viittaamme uskonnollisessa diskurssissamme – kuvattiinpa nuo arvot kuinka uskonnollisesti ja ”eksistentiaalisesti” tahansa. Tyystin naturalisoidun uskonnon puitteissa sitoutuminen uskonnollisiin arvoihin on jonkinlaista teeskentelyä.

Toisaalta wittgensteinilainen uskonnonfilosofi saattaa (oikeutetusti) saada niskaansa samantapaisia syytöksiä. Kuten jo todettiin, Wittgenstein itse katsoi, että uskova ja ei-uskova voivat jakaa täsmälleen saman faktuaalisen käsityksen maailmasta (esimerkiksi fysikalismiin).⁴⁴ Maailman arvoa tai merkitystä ei voida löytää maailmasta, jos Wittgensteinia (etenkin *Tractatus*-teosta) on uskominen.⁴⁵ Niinpä Wittgenstein itse oli vähintäänkin lähellä tässä luonnosteltua ei-metafyysistä käsitystä uskonnollisesta kielestä ja uskosta, joskin hänen kirjoituksensa (etenkin *Tractatus*) voidaan osittain luokitella myös mystisen uskonnollisen kirjallisuuden piiriin.

Lopuksi

Olen todennut käsittelemäni uskonnollisen naturalismin metafyyssiset ja ei-metafyysiset muodot ongelmallisiksi. Koko pyrkimyksessä yhdistää tiede ja uskonto naturalismin puitteissa (sikäli kuin naturalismista puhumisen on ylipäänsä tarkoitus olla vakavaa) on jotakin perustavalla tavalla kummal-

lista.⁴⁶ Uskonnonfilosofit joutuvat helposti eksyksiin yrittäessään tällaista yhdistelyä.

Toisaalta on muistettava, etten ole edellä argumentoinut, että uskonnolliset ja tieteelliset näkökulmat olisivat tyystin yhteensovittamattomat tai että olisi toivotonta edes yrittää artikuloida uskonnollista (esimerkiksi kristillistä) uskoa tai uskonnollisia arvoja nykytieteen maailmankuvaa kunnioittavassa naturalistisessa viitekehelyssä. Olen vain nostanut esiin muutamia tuoreesta kirjallisuudesta poimittuja esimerkkejä suosittelakseni skeptistä asennetta tällaisia pyrkimyksiä kohtaan, olivatpa ne metafyyssisiä tai ei-metafyyssisiä. Tahtoisin sanoa – Wittgensteinia mukaillen – että jos toteutamme tällaisia hankkeita toivoen tekevämme teismistä tieteellisesti hyväksyttävää tai tulkitsevamme uudelleen uskonnon niin, ettei supernaturalistista teismii enää tarvita, ”kuva pitää meitä vankinaan”. Tämä kuva on, kuten edellä lyhyesti uumoilin, metafyyssinen realismi, joka nähdäkseni pitää vankinaan sekä emergentistejä että heidän reduktionistisia kriitikkojaan myös uskonto vs. tiede -keskustelun ulkopuolella. Metafyyssinen realismi on voimakas, viekoitteleva kuva, jonka mukaan ajatustemme ja uskomustemme pitäisi, ainakin ihannetapauksessa, representoida ajattelusta ja kielestä riippumatonta maailmaa, jonka rakenne (olipa se emergentistien tarkoittamalla tavalla tasoiksi järjestynyt tai ei) on ”valmiiksi tehty”, uniikki, fundamentaalinen ja/tai ”annettu”. Sikäli kuin vähemmän vahvasti realistisia (esimerkiksi pragmatistisia tai wittgensteinilaisia) vaihtoehtoja on tarjolla, kuten uskon, näiden vaihtoehtojen pitäisi saada enemmän huomiota osakseen myös emergenssikeskustelussa. Näin voisimme välttää esimerkiksi *Zygon*-lehden sivuilta sil-

mille pomppaavat ”kristillisen fysikalismien” kaltaiset absurdeetit.

Etenkin Wittgensteinin ajattelusta inspiroitunut uskonnonfilosofi saattaa ihmetellä, miksi ylipäänsä tieteen ja uskonnon suhde koetaan sellaiseksi ongelmaksi, joka antaisi aihetta spekulatiivisiin ja potentiaalisesti epätieteellisiin metafyyisiin teorioihin (uskonnollisen naturalismin metafyyminen muoto) tai positivistiselta haiskahtavaan ei-referentiaaliseen tulkintaan uskonnosta, joka jättää tieteelle yksinoikeuden puhua siitä, mikä on todellista tai kuuluu maailman ontologiseen kalustoon (uskonnollisen naturalismin ei-metafyyminen muoto). Pikemminkin todellisuudesta ja olemassaolosta voidaan puhua eri kielipeleissä tai elämänmuodoissa eri tavoin, ja kun tarkastelun kohteena on Jumalan tai sielun todellisuus (niin kuin nämä jossakin aidossa uskonnollisessa kielessä ja traditiossa käsitteellistetään), valaisevia vertailukohteita on turha hakea esimerkiksi tieteen tutkimista teoreettisista entiteeteistä.

Kuten olen ehdottanut, myös pragmatismi saattaa olla avuksi uskonnon ja tieteen vertailussa, joka kunnioittaa näiden molempien inhimillisten käytäntöjen omaleimaisuutta. Mutta kuten edellä havaitsimme, deweylainen pragmatismi tulkitsee uskonnollisen kokemuksen suoraviivaisen naturalistisesti eikä siten ehkä pysty täysin tekemään oikeutta erälle uskonnollisen elämän luovuttamattomimmista lähtökohdista. Kenties William Jamesista mallinsa hakeva pragmatismi olisi tässä lupaavampi vaihtoehto: ehkäpä meidän pitäisikin avata Deweyn *A Common Faith* -kirjan sijasta Jamesin *The Varieties of Religious Experience*?⁴⁷ Ainakin James on aktuaalisen uskonnollisen kokemuksen terävänäköisenä analysoijana suvaitsevaisempi supernaturalismin suhteen kuin Dewey, joskin myös James piti supernaturalistisia oletuksia ”yliuskona” (”over-belief”), jolle ei ole tarjolla (riittävää) älyllistä evidenssiä – mutta johon meillä silti saattaa olla oikeus uskoa.⁴⁸

James oli kuitenkin myös omalla tavallaan naturalisti: hän lähti liikkeelle *ihmislunnostamme*, siitä, millaisia olentoja me ihmiset luonnostamme olemme. Tätä taustaa vasten hän pohti sitä, millaisia ovat meille luonnolliset tai jopa (tietyissä olosuhteissa) väistämättömät uskonnolliset sitoumukset. Ehkä tällainen tapa tehdä uskonnonfilosofiaa on riittävän naturalistista? Jos ajattelemme näin, jamesilainen pragmatismi voinee edustaa uskonnollista naturalismia, vaikka kaikki edellä käsitellyt uskonnollisen naturalismin (metafyyssiset ja ei-metafyyssiset) muodot torjuttaisiinkin. Tällaisen pragmatismien kehittäminen ei käsillä olevassa kirjoituksessa voi tulla kyseeseen.⁴⁹ Niinpä tyydyn tässä toteamaan suppean katsaukseni tulokseksi skeptisen asenteen toistaiseksi tarjolle tulleita uskonnollisen naturalismin versioita kohtaan.⁵⁰

Viitteet

1. Ks. esim. Niiniluoto 1994.
2. Näistä vaihtoehtoista (1) on lähellä *evidentialismiksi* kutsuttua uskonnonfilosofista suuntausta, kun taas (2) muistuttaa pikemminkin *fideisminä* tunnettua näkemystä. On kuitenkin muistettava, että uskonnol-

lisesta naturalismista keskusteltaessa ei yleensä käytetä näitä termejä. (Vrt. Helenius *et al.* 2003.)

3. Emergenssin käsitteestä ja sen merkityksestä nykyfilosofiassa ks. esim. Niiniluoto 1990, Stephan 1999, El-Hani & Pihlström 2002, Pihlström 2002b.
4. Hasker 1999.
5. Alexander [1920] 1979.
6. Ks. esim. Drees 1996, McGrath 1998.
7. Barbour 1999, 363; vrt. esim. Stump 1995.
8. Peacocke 2001, 51. Vrt. myös Peacocke 1994, 1999.
9. Ks. esim. Polkinghorne 1991.
10. Sperry 1991, 251.
11. *Ibid.*, 245; ks. myös Peterson 1999, 291; Murphy 1999, 555; Clayton 2000, 633ff. Aihetta käsittelee perusteellisesti esim. Stephan 1999; El-Hanin toimittama kirjoituskokoelma (El-Hani 2002) sisältää useita kontribuutioita tähän teemaan – kuitenkin ilman kytentää teisiin.
12. Peacocke 1994, 643–644.
13. *Ibid.*, 658.
14. Barbour 1999, 385. Nämä kirjoittajat käyttävät tyypillisesti emergenssin käsitettä evolutionaarissa eli diakronisessa mielessä (vrt. Peacocke 1999, 706–707). Diakronisten ja synkronisten emergenssiteorioiden eroa ks. Stephan 1999.
15. Ks. etenkin Stephan 1999, El-Hani 2002.
16. Ks. erityisesti Kim 1998 ja keskustelua esim. teoksen El-Hani 2002 artikkeleissa.
17. Ks. Peacocke 2001, 49.
18. Vrt. Pihlström 2002b.
19. Vallicella 1998. Emergenssistä ks. erityisesti *ibid.*, 167–170. (Toinen kiinnostava, erityisesti Peacockea kritisoiva puheenvuoro nykykeskusteluun on Sharpe & Walgate 2003.)
20. *Ibid.*, 169. Vallicellan ”analyttiseksi totuudeksi” väittämä periaate pätee vain diakronisiin emergenssiteorioihin – eihän synkronisissa teorioissa edes puhuta ”olevaksi tulemisesta”. Vastaväite on silti vakava, sillä tiedettä ja teismä yhdistelevässä keskustelussa emergenssin käsitettä käytetään useimmiten diakronisessa merkityksessä.
21. *Ibid.*, 170. (Kritiikin kohteena on tässä Stump 1995.)
22. *Ibid.*, 176.
23. En tässä puutu yksityiskohtaisesti sen enempää pragmatismiin kuin wittgensteinilaiseen uskonnonfilosofiaan. Ks. esim. Pihlström 1998, 1999, 2001, 2002a; vrt. useita relevantteja kirjoituksia teoksessa Helenius *et al.* 2003.
24. En tässä voi argumentoida metafyyssisen realismin hylkäämisen puolesta (vrt. Pihlström 1996, 1998, 1999). Katson kuitenkin, että asia pitäisi nostaa voimakkaammin esille nimenomaan emergenssi- ja uskon- tokeskusteluissa (ja etenkin näiden yhdistelmissä). Korostettakoon, ettei metafyyssisen realismin kieltö suinkaan merkitse realismin totaalistia hylkäämistä: pragmaattista realismia uskonnollisen kielenkäytön suhteen voidaan edelleen puolustaa (ks. Pihlström 2001). Teismistä ja realismista angloamerikkalaisessa uskonnonfilosofiassa vrt. myös Koistinen 2000; tuore realismin puolustus on Puolimatka 2002.
25. Dewey [1934] 1991. (Deweyn pragmaattisen naturalismin tärkein ja laajin esitys on Dewey [1929] 1986; tässä keskityn hänen kirjaansa *A Common Faith*. Vrt. myös keskustelua teoksen Pihlström 2001 luvussa 5.)
26. *Ibid.*, 27–28.
27. *Ibid.*, 10.
28. *Ibid.*, 44.
29. *Ibid.*, 80.
30. *Ibid.*, 49.
31. Ks. varsinkin *ibid.*, 48.
32. Tästä suuntauksesta ks. Smith 1970, 169–176; vrt. Stone 2000, 2003a.
33. En väitä, että tässä esitetty lyhyt katsaus tekisi oikeutta kaikille (ei-metafyyssiseksi) uskonnolliseksi naturalismiksi kutsutuille näkemyksille. Suuntauksen moninaisuudesta ks. esim. Stone 2003a, 2003b. Toisaalta esimerkiksi Crosbyn (2003) ”naturismia”, jonka mukaan Luonto on ”itsessään pyhä” ja ”uskonnollisesti perimmäinen”, tuskin voidaan nimittää ei-metafyyssiseksi.
34. Stone 2000, 2003b.
35. Hardwick [1996] 2001, 2003a, 2003b. Erityisesti Hardwick koettaa syn- tetisoida bultmannilaisen kristinuskon ”demytologisoinnin” ja Wiemanin naturalismin tehdäkseen kristillisyyden ”täysin yhteensopivaksi tieteellisen maailmankuvan kanssa”. Tämä edellyttää, että uskonto ymmärretään ”arvottavasti” (”valuationally”), ei ontologisesti.
36. Vrt. kuitenkin Stone 2003b, 92; Kaufman 2003, 98.
37. Ks. Hardwick 2003a, 2003b.
38. Stone 2000.

39. Hardwick 2003a, 113.
40. Ibid., 115.
41. Ibid., 114. (Teismin uudelleentulkinnasta arvottavana, ei-metafyysisenä oppina ks. myös Post 1987, johon Hardwick viittaa.)
42. Ibid., 112.
43. Ibid., 115–116; vrt. Stone 2000, 2003b.
44. Vrt. keskustelua Wittgensteinin ja hänen seuraajensa (kuten D.Z. Phillipsin) uskonnontutkimuksesta esim. teoksissa Työriinoja 1984, Koistinen 2002, Pihlström 2001 ja Helenius *et al.* 2003.
45. Wittgenstein [1921] 1996.
46. Huomattakoon, että usein sanaa ”naturalismi” käytetään jopa määritelmällisesti kaiken uskonnollisen ajattelun poissulkevana, jolloin tieteenkin oletetaan, että uskonnollinen henkilö välttämättä sitoutuu supernaturalismiin. Vrt. esim. Markus Lammenrannan kirjoitusta Alvin Plantingan naturalismikritiikistä tässä lehdessä. Uskonnollisten naturalistien – niin ongelmallisia kuin heidän näkemyksensä ovatkin – eräänlaisena ansiona voidaan toki pitää naturalismin käsitteen rajojen pohtimista ja tavanomaista rikkaampaa tulkintaa naturalismista, tulkintaa, joka sallii (tai pikemminkin yrittää sallia) uskonnollisen kokemuksen ja ajattelun ”luonnollisuuden” kuitenkin pyyhkimättä pois niiden uskonnollisuutta.
47. James [1902] 1958.
48. Näistä Jamesin uskonnontutkimuksen ajatuksista ks. lähemmin Pihlström 1998, 2001. Muistettakoon, ettei Deweyn lähestymistapa edes teoksessa *A Common Faith* ole uskonnontutkimuksen vaan lähinnä yhteiskuntafilosofinen, sosiaalisen toiminnan ja demokratian edellytyksiä erittelevä.
49. Pragmatismien ja naturalismin suhteesta ja niiden uudelleentulkinnasta suhteessa filosofian perinteisiin ks. myös Pihlström 2003.
50. Artikkelin perustuu huomattavasti laajempaan englanninkieliseen kirjoitukseen ”A Pragmatic Critique of Three Kinds of Religious Naturalism”, jonka osia olen esittänyt useissa eri yhteyksissä kansainvälisille yleisöille vuosina 2003–2004 ja joka ilmestyy julkaisussa *Method and Theory in the Study of Religion*. Suomeksi esitelmöin otsikolla ”Onko uskonnollinen naturalismi mahdollista?” Skepsis ry:n järjestämässä luentoilaisuudessa Turun yliopistossa 1.4.2004. Kiitän kaikkia näkemyksiäni kommentoineita – erityiskiitos Tapio Puolimatkalle, joka pyysi minua kirjoittamaan tähän *niin & näin* -lehden teemanumeron.
- ## Kirjallisuus
- Alexander, S., *Space, Time, and Deity*, 2 osaa (1920). Peter Smith, Gloucester, 1979.
- Barbour, I.G., Neuroscience, Artificial Intelligence, and Human Nature: Theological and Philosophical Reflections. *Zygon* 34, 1999, 361–398.
- Clayton, P., Neuroscience, the Person, and God: An Emergentist Account. *Zygon* 35, 2000, 613–651.
- Crosby, D.A., Naturalism as a Form of Religious Naturalism. *Zygon* 38, 2003, 117–120.
- Dewey, J., *Experience and Nature*, 2. p. (1929). Open Court, La Salle, IL, 1986.
- Dewey, J., *A Common Faith* (1934). Yale University Press, New Haven, CT & London, 1991.
- Drees, W.B., *Religion, Science and Naturalism* (1996). Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- El-Hani, C.N. (toim.), *Emergence and Downward Causation. Principia* 6 (2), Special Issue. Núcleo de Epistemologia e Lógica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, 2002.
- El-Hani, C.N. & Pihlström, S., Emergence Theories and Pragmatic Realism. *Essays in Philosophy* 3 (2), 2002. www.humboldt.edu/~essays.html
- Hardwick, C.D., *Events of Grace: Naturalism, Existentialism, and Theology* (1996). Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Hardwick, C.D., Religious Naturalism Today. *Zygon* 38, 2003, 111–116. (2003a)
- Hardwick, C.D., ”...Our Lives are Afloat on a Sea of Grace...”: On Deontologizing Religious Value. Kongressiesitelmä: 4th HIARPT International Seminar, *Pragmatism – Religion – Democracy*, Dobogoko, Unkari, elokuu 2003 (2003b).
- Hasker, W., *The Emergent Self*. Cornell University Press, Ithaca, NY, 1999.
- Helenius, T., Koistinen, T. & Pihlström, S. (toim.), *Uskonnontutkimus*. WSOY, Helsinki, 2003.
- James, W., *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902). New American Library, New York, 1958.
- Kaufman, G., Biohistorical Naturalism and the Symbol ”God”. *Zygon* 38, 2003, 95–100.
- Kim, J., *Mind in a Physical World*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1998.
- Koistinen, T., *Philosophy of Religion or Religious Philosophy? A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches*. Luther-Agricola Society, Helsinki, 2000.
- McGrath, A.E., *The Foundations of Dialogue in Science and Religion*. Blackwell, Malden, MA & Oxford, 1998.
- Murphy, N., Physicalism without Reductionism: Toward a Scientifically, Philosophically, and Theologically Sound Portrait of Human Nature. *Zygon* 34, 1999, 551–571.
- Niiniluoto, I., *Maaailma, minä ja kulttuuri: Emergentin materialismin näkökulma*. Otava, Helsinki, 1990.
- Niiniluoto, I., *Järki, arvot ja välineet*. Otava, Helsinki, 1994.
- Niiniluoto, I., *Critical Scientific Realism*. Oxford University Press, Oxford & New York, 1999.
- Peacocke, A., The Religion of a Scientist: Explorations into Reality (*Religio philosophi naturalis*). *Zygon* 29, 1994, 639–659.
- Peacocke, A., Biology and a Theology of Evolution. *Zygon* 34, 1999, 695–712.
- Peacocke, A., *Paths from Science towards God: The End of All Our Exploring*. OneWorld, Oxford & New York, 2001.
- Peterson, G.R., The Evolution of Consciousness and the Theology of Nature. *Zygon* 34, 1999, 283–306.
- Pihlström, S., *Structuring the World: The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism*. Acta Philosophica Fennica 59. The Philosophical Society of Finland, Helsinki, 1996.
- Pihlström, S., *Pragmatism and Philosophical Anthropology: Understanding Our Human Life in a Human World*. Peter Lang, New York, 1998.
- Pihlström, S., Hilary Putnam as a Religious Thinker. *Journal of Interdisciplinary Studies* 11, 1/1999, 39–60.
- Pihlström, S., *Usko, järki ja ihminen: Uskonnontutkimuksen esseitä*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 227, Helsinki, 2001.
- Pihlström, S., Pragmatic and Transcendental Arguments for Theism: A Pragmatic Critique. *International Journal for Philosophy of Religion* 51, 2002, 195–213. (2002a)
- Pihlström, S., The Re-Emergence of the Emergence Debate. Teoksessa El-Hani 2002, 133–181. (2002b)
- Pihlström, S., *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*. Prometheus/Humanity Books, Amherst, NY, 2003.
- Polkinghorne, J.C., The Nature of Physical Reality. *Zygon* 26, 1991, 221–236.
- Post, J.F., *The Faces of Existence*. Cornell University Press, Ithaca, NY, 1987.
- Puolimatka, T., *Opetuksen teoria: Konstruktivismista realismiin*. Tammi, Helsinki, 2002.
- Sharpe, K. & Walgate, J., The Emergent Order. *Zygon* 38, 2003, 411–433.
- Smith, J.E., *Themes in American Philosophy: Purpose, Experience, and Community*. Harper & Row, New York, 1970.
- Sperry, R.W., Search for Beliefs to Live by Consistent with Science. *Zygon* 26, 1991, 237–258.
- Stephan, A., *Emergenz: Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*. Dresden University Press, Dresden & München, 1999.
- Stone, J.A., What Is Religious Naturalism? *The Journal of Liberal Religion* 2, 1/2000. www.meadville.edu/stone_2_1.html
- Stone, J.A., Introduction. *Zygon* 38, 2003, 85–87. (2003a)
- Stone, J.A., Varieties of Religious Naturalism. *Zygon* 38, 2003, 89–93. (2003b)
- Stump, E., Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism. *Faith and Philosophy* 12, 1995, 505–531.
- Työriinoja, R., *Uskon kielioppi*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 141, Helsinki, 1984.
- Valllicella, W.F., Could a Classical Theist Be a Physicalist? *Faith and Philosophy* 15, 1998, 160–180.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofien tutkielma* (1921). Suom. H. Nyman. 4. p. WSOY, Porvoo, 1996.



Kriittinen avoimuus ja uskonnollinen eksklusivismi

Voiko kriittisesti avoimella ihmisellä olla mitään varmoja tiedollisia vakaumuksia, ja erityisesti, voiko hänellä olla varmoja tiedollisia vakaumuksia Jumalasta? Voiko kriittisesti avoin ihminen opettaa jotakin tiettyä Jumalaa koskevaa käsitystä totuutena? Näistä kysymyksistä on kiistelty pitkään, mutta keskustelun taustalla vaikuttavat oletukset jäävät usein tiedostamatta.

Monien mielestä pitäytyminen uskonnollisten oppien totuuteen on ristiriidassa kriittisen avoimuuden kanssa. He perustelevat kantaansa väittämällä, että uskonnolliset opit eivät ole tietoa vaan perusteettomia uskomuksia, toiveajattelua tai pelkkään perinteeseen pohjautuvia käsityksiä.¹ Tarkastelen tässä artikkelissa kriittisen avoimuuden käsitettä ja sen suhdetta uskonnollisen tiedon mahdollisuuteen. Sen pohjalta pohdin uskonnollisen eksklusivismin oikeutusta ja kysymystä, onko oikeutettua opettaa uskonnollisia käsityksiä totuutena.

Kriittisen avoimuuden käsite

Kriittisen avoimuuden käsite on länsimaisen sivistysihanteen perusteita, ja sitä pidetään yleisesti keskeisenä kasvatustavoitteena. Kriittinen avoimuus kuitenkin ymmärretään eri tavoin realistisessa ja ei-realistisessa teoriataustassa.

Yksimielisiä ollaan siitä, että kriittisesti avoin ihminen ottaa huomioon asiaankuuluvat tosiasiat ja järkisyyt ja omaksuu ainoastaan käsityksiä, jotka kestävät kriittisen tarkastelun. Hän on avoin omaksutun käsityksen vastaisille näkökohdille ja pyrkii korjaamaan virheitään. Kriittisen avoimuuden vastaista on muodostaa käsityksiä riippumatta todistusaineistosta, jättää tärkeitä näkökohtia huomiotta ja omaksua puolueellinen tai ennakkoluuloinen asenne.

Yllä olevassa luonnehdinnassa ilmenee kaksi kriittisen avoimuuden piirrettä. Ensinnäkin kriittisen avoimuuden ihanne perustuu luottamukseen, että ihmisjärjen oikea käyttö auttaa saavuttamaan asioista selkeämmän ja luotettavamman kuvan. Toiseksi kriittisen avoimuuden ihanteeseen sisältyy tietoisuus ihmisen erehtyvyydestä: jollei hän aktiivoidu pohtimaan asioita perusteellisesti ja monipuolisesti, hän omaksuu yksipuolisen ja vääristyneen käsityksen asi-

oista. Tämä kaksinaisuus kriittisen avoimuuden ihanteessa – erehtyvyyden ja järjen mahdollisuuksien samanaikainen korostaminen – on keskeinen syy siihen, ettei filosofisessa keskustelussa ole päästy yksimielisyyteen siitä, voiko kriittisesti avoin ihminen omaksua vakaumuksia. Onko kriittisen avoimuuden kanssa yhteensopivaa, että ihminen on vakuuttunut joidenkin käsitysten totuudesta?

Yhden näkemyksen mukaan kriittinen avoimuus merkitsee neutraalia asennetta, jossa ihminen suhtautuu epäilevästi kaikkeen eikä pitäydy mihinkään käsitykseen.² Tämän näkemyksen perusteluna on, että kriittisesti avoin ihminen joutuu koko ajan olemaan avoin sille mahdollisuudelle, että häneltä on jäänyt jokin asiaankuuluva järkisyy tai tosiasia huomaamatta tai että hän on tehnyt päättelyvirheen. Hän ei siis voi koskaan olla varma, että hänen omaksumansa käsitys on oikea. Koska hän on epävarma ja avoin kaikkien uskomustensa suhteen, hän ei koskaan sanan varsinaisessa mielessä usko mitään tai ole vakuuttunut mistään. Indoktrinoitu yksilö eroaa siis tämän näkemyksen mukaan kriittisesti avoimesta ihmisestä sikäli, että hänet on saatu vakuuttuneeksi jonkin käsityksen pätevydestä niin, ettei hän enää epäile sitä.

Joel Feinberg pitää kuitenkin tätä luonnehdintaa ongelmallisena. Hänen mielestään kriittinen avoimuus ei merkitse sitä, että ”jokainen vakaumus tai uskomus tutkitaan uudestaan joka kerran, kun se nousee esille, ikään kuin aikaisemmat todistukset eivät merkitsisi mitään.”³ G. K. Chestertonin mukaan avoimuus ei merkitse sitä, että ihminen ei koskaan muodosta vakaumuksia.⁴ Päinvastoin, kriittisen avoimuuden tarkoituksena on tehdä mahdolliseksi sellaisten käsitysten muodostaminen, jotka ovat luotettavia ja kestäviä. Kriittinen avoimuus ei ole itsetarkoitus vaan väline totuuden löytämisessä. Jos tämä perimmäinen tarkoitus unohtetaan,

luodaan ihanne, joka muodostuu esteeksi älylliselle kehitykselle ja tarkoituksenmukaiselle käytännön toiminnalle.

Käytännön toiminta edellyttää tosien ja epätosien uskomusten erottamista toisistaan. On mahdotonta suunnitella tai tehdä mitään, jos kaikki on epäilyksenalaisista. Käytännössä joudutaan tekemään ero hyvin perusteltujen ja epäilyksenalaisien käsitysten välillä. Jos kaikki on yhtä epäilyksenalaisista, ei voida toimia. Kriittisen avoimuuden tarkoituksena ei ole jättää ihmistä pysyvästi tilanteeseen, jossa hän epäilee kaikkea. Tarkoituksena on pystyä erottamaan todet uskomukset epätosista.

Kriittinen avoimuus merkitsee siis valmiutta arvioida ja koetella uskomuksia. Jos jokin uskomus osoittautuu kriittisessä tarkastelussa oikeutetuksi, siihen on perusteltua uskoa. Kiellettyminen perusteltujen käsitysten omaksumisesta merkitsee todistusaineiston sivuuttamista tai kieltämistä.

Ei ole siis mielekästä määritellä kriittistä avoimuutta asenteeksi, jossa ihminen ei ole vakuuttunut mistään ja jossa hän koko ajan epäilee kaikkea. Päinvastoin, kriittisesti avoin ihminen koettelee ja arvioi uskomusten oikeutusta ja muodostaa vakaumuksensa kriittisen arvion pohjalta. Hänellä voi olla vahvoja vakaumuksia, käsityksiä, jotka ovat kestäneet toistuvan koettelun.

Pluralismi ja eksklusivismi

Uskonnollisten näkemysten kirjo on valtava: esimerkiksi hindulaisuus, buddhalaisuus, islam, kristinusko ja juutalaisuus eroavat toisistaan monissa olennaisissa suhteissa. On esitetty, että tämän uskonnollisen moninaisuuden tiedostavan ihmisen on hyvin vaikeaa tai mahdotonta tiedollisesti perustellulla tavalla pitäytyä näkemyksessä, jonka mukaan jokin näistä näkemyksistä on tosi ja kaikki sen kanssa ristiriidassa olevat käsitykset epätosia. Usein esitetyn näkemyksen mukaan on keinotekoisia, järjenvastaista, ylimielistä ja imperialistista kannattaa yhtä näistä vaihtoehdoista muiden kustannuksella. Esimerkiksi Jean Bodinin mukaan ”kukin näistä kumoutuu toistensa kautta.”⁵ Jokaista argumenttia vastaan voidaan esittää toinen argumentti, eikä ole koskaan mahdollista saavuttaa johtopäätöstä, johon voitaisiin perustellusti uskoa.

Tietyn uskonnollisen näkemyksen omaavalle ihmiselle on tarjolla useita mahdollisia lähestymistapoja, kun hän tulee tietoiseksi siitä, että maailmassa on tällä hetkellä useita hänen näkemyksestään poikkeavia ja keskenään hyvin erilaisia uskonnollisia näkemyksiä sekä uskonnon vastaisia näkemyksiä. Ensinnäkin tällainen ihminen voi edelleen pitää omaa näkemystään totena, vaikka hän on tietoinen siitä, että monien muiden ihmisten näkemykset ovat ristiriidassa hänen oman näkemyksensä kanssa. Tästä seuraa loogisesti, että hän pitää epätotena kaikkia niitä näkemyksiä, jotka ovat ristiriidassa hänen oman näkemyksensä kanssa.

Tällaista näkemystä kutsutaan yleensä eksklusivismiksi. Eksklusivistin mukaan yhden uskonnon käsitykset ovat tosia. Esimerkiksi kristitty eksklusivisti saattaa uskoa, että (1) on olemassa kaikkivaltias, kaikkietävä ja täydellisen hyvä persoonallinen Jumala ja että (2) ihmiset tarvitsevat pelastusta ja Jumala tarjoaa sitä heille Jeesuksen uhrikuoleman ja ylönousemuksen perusteella. Tällöin kristitty eksklusivisti pitää epätosina kaikkia sellaisia näkemyksiä, joissa on erilainen käsitys Jumalasta ja pelastuksesta kuin kristinuskossa.⁶

Laajalle levinneen näkemyksen mukaan eksklusivismissa on jotakin perustavasti vialla. Yleisesti ottaen eksklusivismiin katsotaan sisältävän kaksi ongelmaa: tiedollisen ja moraalisen. Tiedollisen kritiikin mukaan on järjenvastaista tai tiedollisesti epäoikeutettua ajatella eksklusivistisesti. Moraalisen kritiikin mukaan eksklusivismissa on jotakin moraalisesti kyseenalaisista: se on mielivaltaista, röyhkeää tai imperialistista.⁷

Moraalinen kritiikki

Wilfred Cantwell Smith on ilmaissut selkeästi eksklusivismia vastaan kohdistetun moraalisen kritiikin. Hänen mukaansa ”ei ole moraalisesti mahdollista ilman epäherkkyyttä tai rikollista asennetta mennä maailmaan ja sanoa hartaille, älykkäille ihmisille: ’... me uskomme tuntevamme Jumalan ja olemme oikeassa; te uskotte tuntevanne Jumalan ja olette täysin väärässä.’”⁸ Merkitseekö eksklusivistinen käsitys välttämättä moraalista epäherkkyyttä tai moraalisesti väärästyntä asennetta? Kristitty eksklusivisti, joka allekirjoittaa yllä mainitut väitteet (1) ja (2), uskoo samalla, että näiden väitteiden kanssa ristiriitaiset käsitykset ovat epätosia ja niiden kannattajat ovat väärässä. Niinpä hänen mielestään ei-kristityt ovat tietämättömiä jostakin hyvin arvokkaasta totuudesta. Tekeekö tämä hänestä moraalisesti epäherkän tai ylimielisen?

Alvin Plantingan mukaan kristitty eksklusivisti ei ole välttämättä moraalisesti röyhkeä, itsekäs tai imperialistinen. Plantingan argumentti rakentuu pohdinnalle, jossa hän hahmottelee eksklusivismille vaihtoehtoiset lähestymistavat.⁹ Ensinnäkin on mahdollista omaksua vastakkainen kanta, jonka mukaan kristillisen eksklusivismiin väitteet ovat yksinkertaisesti epätosia. Tämä vastakkainen kanta on tietysti yhtä eksklusivistinen kuin kristillinen kantakin, koska se väittää suoraan, että kristityt eksklusivistit ovat väärässä, ja olettaa siten itse olevansa oikeassa ja tiedollisesti paremman näkemyksen omaava.

Toinen vaihtoehto on omaksua kanta, jota Plantinga kutsuu ”pidättyväksi pluralismiksi”. Tämän kannan edustaja pidättyy muodostamasta kantaa sen enempiä puolesta kuin vastaankaan. Hän ei ole sitä mieltä, että kristityn eksklusivistin väitteet olisivat tosia, mutta hän pidättyy myös muodostamasta näkemystä, jonka mukaan kristillinen eksklusivismi olisi väärässä. Hän ei muodosta mitään kantaa asiaan. Niinpä häntä ei voida syyttää suvaitsemattomuudesta, ylimielisyydestä tai röyhkeydestä.

Plantinga on kuitenkin sitä mieltä, että pidättyvä pluralistikaan ei onnistu välttämään tietynlaista ylemmyyden asennetta. Vaikka pidättyvä pluralisti ei väitä kenenkään olevan väärässä eikä väitä mitään näkemyksiä tosiksi tai epätosiksi, hän kuitenkin olettaa, että hän on asenteellisesti ja eettisesti korkeammalla tasolla kuin eksklusivisti. Niinpä häntä voidaan moittia asenteellisesta ylemmyyden tunteesta. Jos hän taas ei halua edes ottaa kantaa siihen, onko hänen asenteensa eksklusivistin asennetta kehittyneempi, silloin hän ei voi syyttää eksklusivistin asennetta moraalisesti väärästyneeksi tai alempiarvoiseksi. Tältä pohjalta voidaan väittää yllä lainatun Smithin väitteen olevan ongelmallinen siksi, että hän syyllistyy siinä samanlaiseen epäherkkyyteen kuin mistä hän syyttää eksklusivisteja.

Tiedollinen kritiikki

Eksklusivistia vastaan esitetyn tiedollisen kritiikin ytimessä on ajatus, että eksklusivisti ei ole tiedollisesti oikeutettu eksklusivistiseen käsitykseensä. Hänen väitteensä ylittää tämän kritiikin mukaan sen, mitä hän voisi tiedollisesti oikeutetusti esittää tai väittää todeksi.¹⁰

Esimerkiksi kristillisen eksklusivismiin vastainen kritiikki harvoin väittää, että olisi mahdollista osoittaa kristillinen näkemys epätodeksi. Tavallisempaa on väittää, että sen hyväksyminen on järjenvastaista. Millä perusteella sitten voitaisiin pitää järjenvastaisena uskoa kristinuskon eksklusivistiseen tulkintaan? Tähän voitaisiin antaa ainakin kaksi vastausta: (1) On järjenvastaista uskoa kristilliseen eksklusivismiin, jos se ei ole tiedollisesti oikeutettu. (2) On järjenvastaista uskoa kristilliseen eksklusivismiin, jos sitä ei pystytä todistamaan, eli jos ei pystytä esittämään väitelausein ilmaistavia perusteluja sen puolesta.

Vaikka nämä väitteet ilmaisevat aivan eri asioita, ne usein sekoitetaan keskenään. Lammenranta ilmaisee tämän erottelun selvästi.¹¹ Hän esittää, että kysymykset ”Mikä antaa henkilölle S oikeutuksen uskoa, että p?” ja ”Kuinka S tietää, että p?” voidaan ymmärtää kahdessa eri merkityksessä. Voimme olla kiinnostuneita (a) S:n perusteluista uskoa, että p, tai (b) niistä ehdoista, jotka ovat riittäviä, että S on oikeutettu uskomaan, että p. Ensimmäisessä vaihtoehdossa olemme kiinnostuneita argumenteista, toisessa vaihtoehdossa olemme kiinnostuneita uskomuksen ominaisuuksista tai niistä ehdoista, joiden vallitessa se on oikeutettu.

Voimme selvittää tätä eroa ajattelemalla asiaa sellaisen pikkulapsen näkökulmasta, jolla ei vielä ole sanoja. Voiko tällainen lapsi uskoa äitinsä olemassaoloon tiedollisesti oikeutetulla tavalla? Lapsella ei ole vielä riittävästi sanoja, joten hän ei pysty rakentamaan minkäänlaista argumenttia äitinsä olemassaolon puolesta. Kuitenkin hän on kokemuksensa välityksellä läheisessä kosketuksissa äitiinsä. Tuntuisi siksi oudolta sanoa, ettei lapsi olisi tiedollisesti oikeutettu uskomaan äitinsä olemassaoloon. Entä jos ihminen on kokemuksellisesti yhteydessä Jumalan todellisuuteen? Eikö ihminen olisi tässä tapauksessa yhtä lailla tiedollisesti oikeutettu uskomaan myös Jumalan olemassaoloon?

Yleisemmällä tasolla tämä esimerkki voidaan laajentaa koskemaan tavallista uskomustamme, jonka mukaan on olemassa tajunnan ulkopuolisia esineitä ja olentoja. Ajatellaan vaikkapa kirjaa, joka on kädessäsi. Oletko tiedollisesti oikeutettu uskomaan, että tuo kirja on olemassa tajuntasi ulkopuolella? Sinä tietysti tunnet kirjan kädessäsi ja näet sen silmilläsi. Nämä aistimukset ovat kuitenkin jotakin, jotka rekisteröityvät aivoissasi. Onko syytä tällä perusteella uskoa, että kirja on olemassa paitsi aivoissasi olevana aistimuksena myös tajuntasi ulkopuolisena, tajunnasta riippumattomana esineenä? Olemme tiedollisesti oikeutettuja tällaiseen uskomukseen, jos älylliset kykymme toimivat luotettavasti ympäristössä, joka on niille sopiva siten, että olemme niiden välityksellä kosketuksissa tajunnan ulkopuoliseen todellisuuteen. Tällöin niiden välittämät kokemukset tarjoavat tiedollisen oikeutuksen uskoa tajunnan ulkopuolisten esineiden ja olentojen olemassaoloon.

On kuitenkin aivan eri asia tietää ulkopuolisten esineiden olemassaolo kokemuksen perusteella kuin pystyä rakentamaan sellainen argumentti, joka todistaisi niiden olemassaolon. Tällaista argumenttia on länsimaisessa filosofiassa

pyrityt kehittämään viimeiset 300 vuotta siinä onnistumatta. Ongelmana on, että jokainen tällainen argumentti joutuu nojautumaan siihen oletukseen, että aistihavainnot ovat luotettavia. Tämä oletus on järkevä, mutta kukaan ei toistaiseksi ole keksinyt tapaa todistaa sitä oikeaksi tavalla, joka ei olettaisi sitä.

Sama tietoteoreettinen asetelma pätee myös suhteessa Jumalaan. Kuten jo totesimme, ei useinkaan osata tehdä eroa kahden asian välillä: (a) onko tiedollisesti oikeutettua uskoa Jumalan olemassaoloon, ja (b) pystytäänkö Jumalan olemassaolo todistamaan. Voimme uskoa tiedollisesti oikeutetulla tavalla, että Jumala on olemassa, jos älylliset kykymme tarjoavat meille luotettavan kosketuksen Jumalan todellisuuteen. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että pystyisimme todistamaan Jumalan olemassaolon.

Evidentialismin vaateet

Tässä yhteydessä vedotaan usein evidentialismin nimellä tunnettuun tietoteoreettiseen näkemykseen. Sen mukaan tiettyjä asioita kuten ulkomaailman tai Jumalan olemassaoloa koskevat väitteet ovat tietoa vain, jos ne voidaan todistaa oikeiksi. Jotta olisi mahdollista rationaalisesti uskoa kristilliseen teismiin, sen puolesta täytyisi voida esittää päteviä perusteluja. Evidentialistinen vaatimus, että kristinuskon totuudet pitäisi todistaa pätevällä argumentilla ennen kuin niihin voidaan perustellusti uskoa, sisältää oletuksen, että Jumalasta voidaan saada tietoa ainoastaan epäsuorasti. Tieto Jumalasta täytyy rakentaa muita asioita koskevan tiedon varaan, erityisesti aistihavaintojen avulla saadun tiedon varaan. Tällaisessa todistuksessa lähestytään Jumalaa kiertoteitse: Jumalaa koskeva tieto pyritään johtamaan muita asioita koskevasta tiedosta. On kuitenkin vaikea perustella, miksi pitäisi käyttää tällaista kiertotietä. Tiedolliseen oikeutukseen näyttäisi riittävän, että kokemuksemme tarjoaa välittömän kosketuksen Jumalan todellisuuteen.

Evidentialistinen lähestymistapa on ongelmallinen, koska todistuksen vaatimusta ei voida jatkaa loputtomasti. Pyritäessä rakentamaan teoreettista todistusta Jumalan olemassaolon puolesta joudutaan lopulta nojautumaan sellaisiin väitteisiin, joita ei tarvitse todistaa muilla väitteillä, vaan joita voidaan pätevästi pitää perustavina, koska muuten joutuisimme loputtomaan todistuksen vaatimukseen. Evidentialistitkin hyväksyvät, että tällaisia ovat esimerkiksi väitteet, jotka perustuvat välittömiin aistihavaintoihin, kuten että näen edessäni pöydän, tai jotka ovat rationaalisesti kiistattomia kuten että $1 + 1 = 2$.

Tällöin herää kuitenkin kysymys, miksi aistihavainnot olisivat tietoteoreettisesti eri asemassa kuin suorat Jumalaa koskevat havainnot. Yleensä on järkevää pyrkiä saamaan kohteesta välittömiä havaintoja ja rakentaa kohdetta koskeva tieto niiden varaan. Miksi Jumalaa pitäisi lähestyä epäsuorasti? Ei ole järkevää olettaa, että saisimme Jumalasta kovin tarkan kuvan, jos nojaudumme yksipuolisesti vain tietoon, jonka olemme johtaneet muita asioita koskevasta tiedosta.

On monia asioita, jotka tiedetään, vaikka niitä ei voida todistaa oikeiksi. Ihminen tietää olevansa olemassa, vaikka kukaan ei ole tähän mennessä pystynyt vastaansanomattomasti todistamaan omaa olemassaoloaan. Ihminen tietää, että muita ihmisiä ja ulkopuolisia esineitä on olemassa, vaikka kukaan ei ole vastaansanomattomasti onnistunut to-

distamaan niiden olemassaoloa. Teoreettisen todistuksen rajoitukset eivät tee näistä uskomuksista niin syvästi kiistanalaisia, ettei niitä voisi opettaa totuutena. Miksi eri kriteerejä sovelletaan teistisen uskomuksen opettamiseen?

Monet kuitenkin kiistävät ajatuksen, että Jumalasta voidaan saada luotettavaa tietoa kokemuksen varassa. Usein vedotaan siihen, että jos uskomuksia hyväksytään päteviksi sillä perusteella, että ihmiset kokevat ne luotettaviksi, silloin mikä tahansa uskomus voidaan hyväksyä. Herman Philipse argumentoi, että tältä pohjalta pitäisi uskoa yhtä lailla kreikkalaisten Zeukseen ja Poseidoniin, muinaisten germaanien Adhumbiaan ja hindujen Krisnaan ja Visnuun. Kristityt eksklusivistit, jotka väittävät vain yhden ainoan Jumalan olevan olemassa, ovat Philipsen mukaan uskonnollisia autisteja ja pyrkivät elämään ikään kuin muita jumalia ei olisikaan.¹²

Tämä argumentaatio ei kuitenkaan tee oikeutta mahdollisuudelle tarkistaa Jumalaa koskevan havaintotiedon luotettavuutta. Se, että joitakin uskomuksia pidetään pätevästi perustavina, ei merkitse, että mikä tahansa uskomus pitäisi hyväksyä. Uskomusten on täytettävä tietyt ehdot, jotta niitä voidaan pitää luotettavina. Ihmiset pystyvät arvioimaan näiden ehtojen täyttymistä, vaikka he eivät pystykään ilmaisemaan niitä yleispätevän teoreettisesti.

Eri ihmisten peruskokemus olemassaolosta vaihtelee tässä suhteessa ratkaisevasti. Tämä ei merkitse sitä, että kaikki kannat olisivat tosia yhtä aikaa – nehan ovat osin toistensa kanssa ristiriidassa. Se vain merkitsee, että kysymystä lopullisesta totuudesta ei ole mahdollista ratkaista pelkästään teoreettisilla argumenteilla. Jokaisen on ratkaistava kantansa asiaankuuluvien argumenttien ja oman kokemuksensa valossa. Se, jolla on kokemuksia Jumalasta, voi miettiä, voisivatko nämä kokemukset olla projisointeja, toiveajattelua tai harha-ajatuksia, vai onko hän niiden kautta kosketuksissa äärettömän, kaikkivaltiaan ja moraalisesti täydellisen persoonan kanssa. Ne taas, joilla ei ole kokemuksia Jumalasta, voivat miettiä, puuttuuko heiltä kosketus olennaiseen todellisuuden ulottuvuuteen.

Eksklusivismi ja agnostisismi

Eksklusivismia vastaan esitetyn tiedollisen kritiikin taustalla on usein agnostinen vakaumus, jonka mukaan ei ole mahdollista tietää totuutta uskonnollisista kysymyksistä. Agnostismilla voidaan tarkoittaa asennetta, jossa ihminen yksinkertaisesti pidättyy muodostamasta käsitystä siitä, onko Jumala olemassa vai ei. Tarkoitin kuitenkin tässä yhteydessä agnostismilla tietoteoreettista väitettä, jonka mukaan ei ole mahdollista tietää, onko Jumala olemassa vai ei. Tällaisen agnostikon mukaan ei ole tiedollisesti oikeutettua opettaa yhtä ainoaa perimmäisiä kysymyksiä koskevaa käsitystä ainoana totuutena, koska silloin väitetään jotakin ehdotonta sellaisesta, mistä ei voida tietää mitään varmaa.

Samalla kun tämä agnostinen käsitys kieltää ehdottomien väitteiden esittämisen, se sisältää ehdottoman väitteen. Sen mukaan ei voida tietää mitään Jumalasta. Jos siis joku väittää tuntevansa totuuden Jumalasta, hän on ehdottomasti väärässä. Agnostikon ongelmana on, että näin väittäessään hän samalla tuomitsee vääräksi kaikki käsitykset, jotka olettavat meidän tietävän jotakin Jumalasta. Käytännössä hän katsoo ihmiskunnan suuren enemmistön erehtyneen perustavasti sekä niiden, jotka pitävät jotakin tiettyä käsitystä Jumalasta

oikeana, että ateistien, jotka katsovat tietävänsä, ettei Jumala ole olemassa.

Ei ole ongelmatonta tietää, että jostakin asiasta ei ole mahdollista saada tietoa. ”Emme tunne tuntematonta riittävän hyvin voidaksemme sanoa, että sitä ei voida tulla tuntemaan.”¹³ Minkälaiseen tosiasia-aineistoon tai päättelyyn agnostinen vakaumus ihmisen tiedon rajoista voisi yleensä perustua? Mitä syytä meillä olisi uskoa, että Jumala varustaisi ihmisen niin rajoittuneilla älyllisillä kyvyillä, että ihmisen olisi mahdotonta saada tietoa Jumalasta? Agnostinen oletus tuntuisi mielekkäältä vain sen vakaumuksen pohjalta, ettei kaikkivaltiaasta ja täydellisen hyvää Jumalaa ole olemassa.

Agnostisen vakaumuksen perusteluksi ei riitä pelkästään se, että ihmiset ovat eri mieltä uskontoa koskevista kysymyksistä. Se, että ihmisillä on erilaisia käsityksiä Jumalan olemassaolosta ja luonteesta, ei loogisesti merkitse, että Jumalasta ei voida tietää mitään. Erimielisyyden taustalla voi olla tunneperäisiä tekijöitä, jotka esimerkiksi tekevät ihmiset haluttomiksi tunnustamaan Jumalan olemassaoloa. Ihmisillä voi olla perustava tieto Jumalasta, jonka he torjuvat pois tietoisuudestaan, koska se ei ole sopusoinnussa heidän muiden pyrkimystensä kanssa.

Uskonnon opetus

Millaisia sovelluksia kriittisen avoimuuden ihanteesta seuraa uskonnon opetukseen? Seuraako tästä ihanteesta, että uskonnon opetuksessa ei voida opettaa mitään tiettyä käsitystä totuutena? Seuraako kriittisen avoimuuden ihanteesta, että uskonnon opetus on vain erilaisten uskonnollisten käsitysten esittelyä tavalla, joka jättää oppilaan tehtäväksi valita itselleen mieleinen kaikkien tarjolla olevien uskonnollisten käsitysten joukosta.

Ongelmana pelkästään esittelevässä opetuksessa on, että oppilas ei opi pohtimaan hänelle esitettyjen käsitysten pätevyyttä. Kun käsityksiä tuodaan esille vain luettelomaisesti, hän oppii parhaimmillaan vain muistamaan, millaisia käsityksiä on olemassa ja valitsemaan niiden joukosta mieleisensä tunteenomaisilla perusteilla. Hän ei opi järkipäisesti vertailemaan niiden pätevyyttä. Järjellisen ajattelun kehittäminen edellyttää erilaisten uskonnollisten käsitysten vertaamista esimerkiksi selitysvoiman, johdonmukaisuuden ja muiden vastaavien kriteerien valossa. Tällaisessa tarkastelussa kaikki uskonnolliset käsitykset eivät selviä yhtä hyvin, vaan jotkut ovat toisia paremmin perusteltuja. Tästä seuraa, että kriittinen opetus ei pelkästään tyydy esittelemään käsityksiä vaan se myös arvioi niiden perusteltavuutta ja selitysvoimaisuutta ja pitää joitakin tiettyjä käsityksiä toisia paremmin perusteltuina. Esimerkiksi usko kaikkivaltiaaseen ja kaikkitietävään Jumalaan riittää selitykseksi maailmankaikkeuden olemassaololle ja järjestykselle, mutta usko tiedoiltaan ja voimiltaan hyvin rajoitettuun jumaluuteen ei riitä tällaiseksi selitykseksi.

Tiettyjen Jumalaa koskevien käsitysten perusteltavuutta puolustava uskonnonopetus kohtaa kuitenkin vastustusta niiden taholta, joiden mukaan kriittinen avoimuus merkitsee sitä, ettei koskaan muodosteta vakaumuksia eikä päädytä mihinkään tiettyyn käsitykseen. Erityisesti on kritisoitu eksklusivistista uskonnon opetusta, jossa opetetaan uskonnollisia oppeja totuuksina siten, että samalla väitetään tämän käsityksen kanssa ristiriitaisten käsitysten olevan epätosia.

Tällaisen opetuksen on katsottu olevan ristiriidassa suvaitsevuu- den ja kriittisen avoimuuden kanssa. Moniarvoisuuden nimissä puolustetaan käsitystä, että lapselle ei saa opettaa yhtä tiettyä käsitystä totuutena.

On kuitenkin käsitteellinen virhe sotkea totuus- ja suvaitsevuu- skysymys toisiinsa. Eettisenä periaatteena suvaitsevuus edellyttää monikulttuurisuutta puolustavaa kasvat- usnäkemystä. On kuitenkin tärkeä erottaa monikulttuurisuutta puolustavan näkemyksen eettiset ja poliittiset perustelut tietoteoreettisista perusteluista.¹⁴ Kysymys jonkin tietyn us- konnollisen käsityksen totuudesta on tiedollinen kysymys. Sitä ei saa sekoittaa eettiseen periaatteeseen, jonka mukaan jokaisella kulttuurilla ja uskonnollisella ryhmällä on oikeus omaleimaisuuteen ja loukkaamattomuuteen.

On mahdollista pitäytyä tähän eettiseen periaatteeseen omaksumatta relativistisia tietoteoreettisia johtopäätöksiä. Ihmisellä on oikeus kulttuuriseen ja uskonnolliseen identi- teettiinsä riippumatta siitä, kuinka hyvin perusteltuja hänen käsityksensä ovat. Tämä oikeus ei kuitenkaan takaa sitä, että hänen käsityksensä olisivat tosia tai hänen kulttuuriinsa juurtuneet arvot olisivat eettisesti korkeatasoisia. Vaikka meillä suomalaisina on oikeus omaan yksilökeskeiseen kult- tuuriimme, se ei takaa, että siihen usein liittyvä itsekeskeinen elämäntapa olisi eettisesti perusteltavissa. Vaikka meillä on oikeus omaan uskonnolliseen identiteettiimme, se ei takaa, että sen perustana olevat uskonnolliset käsitykset olisivat kaikki tosia tai edes tiedollisesti oikeutettuja.

Jos lapselle opetetaan suuri joukko vaihtoehtoisia näke- myksiä ja häntä kehoitetaan valitsemaan niistä mieleisensä, silloin hänelle viestitään, että ne ovat tiedollisesti samanar- voisia ja että valinta niiden välillä on puhdas mieltymysky- symys. Tällöin hänelle itse asiassa opetetaan relativismia. Hänelle ei siis opeteta monia eri näkemyksiä vaan yksi ainoa nä- kemys, johon on sulatettu kaikki muut näkemykset tavalla, joka kadottaa niiden ominaisuutensa. On yhtä ehdotonta väittää, että Jumalasta ei tiedetä mitään, kuin väittää, että jokin Jumalaa koskeva käsitys tiedetään todeksi. Tietoteo- reettisesti ei ole yhtään ongelmallisempaa väittää Jeesuksen olevan ainoa tie Jumalan luo kuin väittää, ettei asiasta voida tietää mitään.¹⁵

Kun lapsille tai nuorille opetetaan monia eri näkemyksiä rinnakkain ilman kriittistä pohdintaa niiden älyllisestä puo- lustettavuudesta, heille helposti välittyy näkemys, jonka mukaan totuus on saavuttamattomissa ja sen etsiminen on jossakin mielessä naiivia. Koska kriittisesti avoin ihminen pyrkii muodostamaan mahdollisimman perustellun käsi- tyksen Jumalasta, olisi vaikea ymmärtää, että opetuksessa ei voitaisi esittää perusteluita ja niiden perusteella päätyä joi- hinkin tiettyihin käsityksiin Jumalasta.

Kooste

Ei siis ole perusteltua pitää teismiin pitäytymistä tai sen opettamista kriittisyyden vastaisena. Usko Jumalaan ei ole vastakohta kriittiselle avoimuudelle, koska älyllinen vakuut- tuneisuus ja kyseenalaistaminen kulkevat käsi kädessä. Mitä avoimemmin ihminen kyseenalaistaa ja pohtii asioita, sitä vahvemmaksi hänen vakaumuksensa muodostuu, koska hän tietää ottaneensa näkökohdat monipuolisesti huomioon. Sikäli kuin Jumalasta on mahdollista saada tietoa, tällä tie- dolla on keskeinen merkitys, joten sen opettaminen on pe-

rusteltua. Epäkriittisenä on ennemminkin pidettävä ope- tusta, joka kokonaan sivuuttaa uskonnolliset ja maailman- katsomukselliset kysymykset ja jättää tiedon maailmankatso- mukselliset kytkennät piiloon. Silloin oppilaat jätetään vaille valmiuksia pohtia olemassaolonsa perustavia kysymyksiä ja kehittää persoonallisuutensa keskeisiä ulottuvuuksia. Nä- kemys, jonka mukaan uskonnollisessa opetuksessa ei voida opettaa mitään tiettyjä käsityksiä totuuksina, perustuu ag- nostiseen oletukseen, jonka mukaan meillä ei ole tietoa Ju- malasta.

Viitteet

1. Ks. esim. Hirst 1972; 1981; Kazepides 1991.
2. Gardner 1988, 93.
3. Feinberg 1973, 166. Oma käännös.
4. Chesterton 1937, 223–224.
5. Bodin 1975, 256. Oma käännös.
6. Plantinga 1995, 192–193.
7. Ibid. 194–195.
8. Smith 1976, 14. Oma käännös.
9. Plantinga 1995, 198–199.
10. Plantinga 1995, 201–215.
11. Lammenranta 2004, 472–473.
12. Philipse 1996, 29.
13. Chesterton 1987, 336. Oma käännös.
14. Matthews 2000.
15. Plantinga 1995.

Kirjallisuus

- Alston, William P., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Cornell University Press, Ithaca 1991.
- Bodin, Jean, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (Colloquium Heptaplomeris de rerum sublimium arcanis abditis). Englan- ninkielinen käännös Marion Kuntz. Princeton University Press, Prin- ceton 1975.
- Chesterton, G. K., *Autobiography*. Hutchinson, London 1937.
- Chesterton, G. K., *The Quotable Chesterton*, G. J. Marlin, R. B. Rabatin ja J. L. Swan (toim.). Image, Garden City, NY 1987.
- Feinberg, Joel, *The Idea of a Free Man*. Teoksessa J. F. Doyle (toim.) *Edu- cational Judgments. Papers in the Philosophy of Education*. Routledge & Kegan Paul, London 1973.
- Gardner, Peter, *Religious Upbringing and the Liberal Ideal of Religious Autonomy*. *Journal of Philosophy of Education* 22 (1) 1988, s. 89–105.
- Hirst, Paul, *Christian Education: A Contradiction in Terms? Learning for Living* 11:4 1972 s. 6–10.
- Hirst, Paul, *Education, Catechesis and the Church School*. *British Journal of Religious Education* 3:3 1981.
- Lammenranta, Markus, *Theories of Justification*. Teoksessa Ilkka Niiniluoto & Matti Sintonen & Jan Wolenski (toim.) *Handbook of Epistemology*. Kluwer, Dordrecht 2004.
- Matthews, M. R., *Appraising Constructivism in Mathematics and Science Education*. Teoksessa D. C. Phillips (toim.) *Constructivism in Educa- tion*. NSSE, Chicago 2000.
- Pascal, Blaise, *Mietteitä*. Suomentanut Martti Anhava. WSOY, Helsinki 1996.
- Philipse, Herman, *De atheist is niet arrogant. Hij denkt gewoon beter na*. *Filosofie Magazine* 5:2 1996, s. 28–30.
- Plantinga, Alvin, *Reason and Belief in God*. Teoksessa A. Plantinga & N. Wolterstorff (toim.) *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. University of Notre Dame Press, South Bend, Ind. 1983, s. 16–91.
- Plantinga, Alvin, *Pluralism: A Defence of Religious Exclusivism*. Teoksessa Thomas D. Senor (toim.) *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. Cornell University Press, Ithaca 1995.
- Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press 2000.
- Puolimatka, Tapio, *Opetusta vai indoktrinaatiota*. Kirjayhtymä, Helsinki 1997.
- Puolimatka, Tapio, *Opetuksen teoria konstruktivismista realismiin*. Tammi, Helsinki 2002.
- Smith, Wilfred Cantell, *Religious Diversity*. Harper and Row, New York 1976.



John Milbank

- puhdasoppinen radikaali ja postmoderni kulttuuriteologi

”Modernin loppu (...) merkitsee universaalien järjen loppua – järjen, joka kertoo meille, minkälainen todellisuus on. Tämän lopun myötä lakkaa myös teologian tukala tilanne. Sen ei tarvitse enää sitoutua tieteellisiin totuuksiin tai järkevyyden maallisiin kriteereihin.” (John Milbank, *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions.*)

Alisdair John Milbank¹ on Nottinghamin yliopiston filosofisen teologian professori. Hän on pyrkinyt osoittamaan töissään eri tavoin, kuinka mannermaisen filosofian tutkimustraditiot ja menetelmät voisivat palvella hedelmällisesti melko perinteistä kirkollista kristinuskoa.

Milbank opiskeli teologiaa ensin Oxfordin, Birminghamin, Lancasterin ja lopulta Cambridgen yliopistossa, jossa hänen silloinen ohjaajansa ja nykyinen Canterburyn arkkipiispa Rowan Williams suostutteli lahjakkaan oppilaansa jatkamaan teologian opintoja ja jossa hän väitteli tohtoriksi vuonna 1991. Milbank jäi opettamaan filosofiaa ja teologiaa Cambridgeen ennen muuttoaan Virginiaan, Yhdysvaltoihin, josta hän palasi Englantiin kesällä 2004.

Milbank kuvaa uskonnollista kehitystään monivaiheiseksi. Hänen vanhempansa olivat alkujaan aktiivisia vapaa-kirkollisia kristittyjä. Myöhemmin perhe liittyi Englannin metodistikirkkoon. Milbankin kielteiset kokemukset kotitaustansa karismaattisesta ja evankelikaalisesta protestanttisuudesta johtivat kuitenkin siihen, että hän kiinnostui anglikaanikirkon korkeakirkollisesta suuntauksesta: anglokatolisuudesta. Vähittäisen kääntymyksen motiivit metodistisesta matalakirkollisuudesta anglikaaniseen korkeakirkollisuuteen eivät olleet yksinomaan hengelliset: Milbank tunnustaa korkeakirkollisuuden sopineen hyvin hänen romanttisesti sävytteiseen viehtymykseensä ritaritarinoita ja turnajaisia kohtaan.

Anglokatolisuuteen tekemänsä uskonnollisen hyppynsä myötä Milbank tutustui anglikaanikirkon sosiaalietietikkaan ja erityisesti englantilaisen poliittisen vasemmiston kristilliseen suuntaukseen. Akateemisen uransa alussa, Lancasterissa, Milbank kertoo lukeneensa erityisesti englantilais-

amerikkalaisen runoilijan ja näytelmäkirjailijan T. S. Eliotin tekstejä, joissa ruodittiin maailmansotien jälkeisen länsimaisen kulttuurin pirstoutumiskehitystä. Milbank mainitsee esikuvikseen myös V. A. Demantin teologisen sosiologian ja Jacques Maritainin katolisen sosiaalietiikan.

Korkeakirkollisena kristittynä Milbank sanoo suhtautuvansa kielteisesti niin liberaaliprotestantismiin kuin myös Paul Tillichin ja Dietrich Bonhoefferin analyysiin länsimaisen kulttuurin maallistumisesta. Milbank täsmentää heihin kohdistaman arvostelunsa syiden olevan siinä, että Bonhoeffer ja Tillich ajattelivat uskonnon kulttuurisen eriytymisen ja yksityistymisen olevan kristinuskon kannalta ajateltuna myönteisiä asioita. Tässä yhteydessä Milbank asettuu täysin vastakkaisille linjoille toisen kristinuskosta hurmioituneen jälkimodernin teoreetikon Gianni Vattimon kanssa, vaikkei viittaakaan kirjoissaan häneen.

Milbank on ollut erittäin tuottelias kirjoittaja. Hän julkaisi 1990-luvun alussa italialaisfilosofi Giambattista Vicoa käsittelevän kaksiosaisen väitöskirjansa *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668–1744: The Early Metaphysics* (1991) ja *Language, Law and History* (1992). Miltei samaan aikaan ilmestyi sitemmin paljon keskustelua herättänyt kirja *Theology and Social Theory* (1990). Milbankin väitöskirjan toisen osan kieli- ja kulttuurifilosofiset huomautukset voidaan tulkita eräänlaiseksi avaukseksi artikkeleista koostuvaan kirjaan *The Word Made Strange* (1997). Viimeisimmässä teoksessaan *Being Reconciled* (2003) Milbank on pyrkinyt irtaantumaan raivokkaasta kritiikistään ja kehittämään teologiaansa rakentavampaan suuntaan. Teoriaa muodostetaan korostetusti suhteessa tunnettujen ranskalaisten filosofien Jean-Luc Marionin, Michel Henryn,

Jacques Derridan, Gilles Deleuzen ja Alain Badioun tuotantoon.

Milbankin tekstejä lukiessa on syytä muistaa, että hän on erittäin jännitteinen ja valikoiva kirjoittaja. Lisäksi on huomionarvoista, että hänen kaikki kirjansa, väitöskirjoja lukuun ottamatta, ovat artikkelikokoelmia. Milbankin kirjoittamat analyysit eivät ole kovinkaan tarkkoja – vaikkakin hyvin omaperäisiä. Hän valitsee jostakin teologian- tai filosofianhistorian klassikosta muutamia tekstirivejä ja lukee niitä sitten rinnakkain toisen valitsemansa nykyteologin tai filosofin kirjoituksen kanssa. Milbank pyrkii näin elävöittämään teologista oppihistoriaa muokkaamalla sitä sopivaksi nykykeskusteluun. Tarkempaa filosofian- ja teologianhistoriallista tutkimusta edustavat kriitikot Douglas Hedley ja Wayne John Hankey ovatkin osoittaneet hänen aatehistoriallisten analyysiensä puutteita ja anakronistisuutta.

Maallisen järjen kritiikki

John Milbankin tutkimukset ilmaisevat jotakin luonteenomaista viimeaikaisesta uskonnonfilosofisesta ja teologisesta keskustelusta, jossa relativistiset ja selkeiden merkitysten haajamista korostavat äänenpainot ovat yleistyneet.

Akateemisen filosofian pirstaloituminen ja järjestyksen mittapuiden moninaisuus näkyvät esimerkiksi siinä, että on alettu puhua ”uskonnon paluusta”.² Kiinnostavia piirteitä keskustelussa ovat paitsi uudet teoreettiset suuntaukset myös niiden vaikutus akateemisen teologian tutkimukseen. Kulttuurifilosofisen keskustelun pohjalta on kehittynyt uusi filosofisen teologian tutkimusalue: postmoderni teologia.

Postmodernien (Edith Wyschogrod, Mark C. Taylor ja Thomas Altizer), postmetafysisten (John D. Caputo ja Jean-Luc Marion) ja niin sanottujen postliberaalien (George Lindbeck ja Hans Frei) teologiantutkijoiden omalaatuinen metodologinen ratkaisu on juuri se, että he asettavat teologisen pohdinnan tietoisesti akateemisen tutkimuksen valtavirrasta poikkeaviin suuntauksiin, mitä hieman jälkijättöiseltä kalskahtavan *post*-termin käyttö ilmentää.³

Lisäksi tutkijat ovat luonnehtineet postmodernin teologian tarkastelevan kriittisesti teologian lähtökohdista ja etsivän uuden kontekstuaalisen kulttuuriteologian mahdollisuuksia tilanteessa, jossa ihminen on menettänyt uskonsa totuuteen niin uskonnollisessa kuin tieteellisessä merkityksessä. Nietzsche tunnettu sananparsi ”*Jumala on kuollut!*” on saanut postmodernissa teologiassa rinnalleen Paul Feyerabendin metodologisen anarkismin evankeliumin: ”*Kaikki käy!*”⁴ Mitä tästä pitäisi ajatella?

Ainakin viimeaikaiset radikaalit akateemiset virtaukset ovat vahvistaneet vastakkainasetteluja teologisessa ja uskonnonfilosofisessa keskustelussa. Hyvin samansuuntaista, ehdotonta ”kaikki tai ei-mitään” -logiikkaa noudattaa Milbankin huoli kristinuskon ”suuren kertomuksen” nykytilasta. Milbank kirjoittaa:

”[...] joko koko kristillinen narratiivi kertoo meille, miten asiat todella ovat tai sitten se ei tee niin. Jos kristillisen narratiivin antama kuvaus maailmasta on todennukainen, meillä ei ole muuta keinoa selvittää sitä miten asiat todella ovat. Tai ylipäänsä mitään vaihtoehtoista keinoa ratkaista ongelmaa.”⁵

Milbank tarkastelee kirjoissaan yhtäältä sitä, miten kulttuuri-identiteetti voitaisiin ymmärtää juutalais-kristillisen perinteen ja sen tarinoiden valossa raikkaalla tavalla. Toisaalta hän pyrkii ottamaan etäisyyttä länsimaisen filosofian ja modernin tieteen traditioista, jotka ovat vaikuttaneet hänen mielestään vääristävällä tavalla teologiaan ja sen tutkimusmenetelmiin. Milbankin omintakeisen väitteen mukaan teologian palauttaminen takaisin tieteiden kuningattareksi – nykykontekstiin muotoillun keskiaikaisen standardin mukaisesti – on välttämätöntä jälkimodernissa kulttuurikontekstissa. Hän ei siis pyri lukemaan teologisia tekstejä kriittisen järjen valossa (koska postmodernissa tällaista järkeä ei tietenkään ole) vaan valjastaa ne palvelemaan melko dogmaattisia teologisia pyrintöjä. Teologisen tutkimuksen valossa Milbankin lähestymistavan tekee erityisen kiinnostavaksi se, että hän pyrkii ottamaan kantaa filosofisiin ja kulttuurisiin ongelmiin keskiajan teologisesta traditiosta käsin. Hänen päämääränään on teologiantutkijoiden vahva sitouttaminen kristilliseen perinteeseen ja sen siirtämiseen tuleville sukupolville. Kristillisten kertomusten ja käytäntöjen luovan uusintamisen avulla jumalallisen sanan voi kokea Milbankin vakaumuksen mukaan ”*oudoksi tehtynä*” (*made strange*).⁶

Kerettiläisten tieteiden maallistuminen

Milbank analysoi laajasti länsimaista ajatteluperinnettä paljon keskustelua herättäneessä kirjassaan *Theology & Social Theory*. Hän julistaa ankaraa kritiikkiä filosofian, talous- ja valtiotieteiden ja uskontotutkimuksen teologisia ennakkokäsitteitä kohtaan. Milbank on erityisen huolissaan niihin varauksettomasti suhtautuvasta modernista teologiasta, jonka virheellinen perusasenne suhteessa muihin tieteenaloihin on ”*vääränlainen nöyryys*.”⁷

Milbankin mielestä modernin teologian ongelma on luonteeltaan metodologinen: Tutkimuksen välineet löytyvät historian tutkimuksesta, humanistisesta psykologiasta ja transsendentaalifilosofiasta – eivätkä teologiasta itsestään, sen omista lähtökohdista ja kertomuksista. Modernin teologian kannalta kohtalokkaita ratkaisuja on ollut esimerkiksi Jumalan redusoiminen ”tieteellisen järjen” (*scientific reason*) avulla perimmäiseksi kosmologiseksi syyksi ja psykologiseksi yksilöntarpeeksi.⁸

Saadaksemme kokonaiskuvan Milbankin tavasta nähdä uuden ajan tieteiden teologiset lähtökohdat, on syytä tarkastella aluksi hänen maallistumisteoriaansa perusajatuksia. Hahmotan sitten lyhyesti, kuinka Milbank käsittää teologisen tutkimuksen poeettis-tuotannollisen tehtävän. Artikkelin lopussa pohdin hänen näkemystensä kestävyttä akateemisen teologian tutkimuksen kentällä.

Theology & Social Theory -kirjan perustavana kohtalonkysymyksenä on siis teologian suhde modernin tieteen aloihin. Modernilla ajalla nopeasti kehittyneen luonnontieteen naturalisten maailmankuvan on katsottu määrävän eri tieteenalojen menetelmäoppeja. Kulttuurimuodot kuten taide, tiede, politiikka ja etiikka ovat eriytyneet uskonnosta ja kulttuurillisista ja yhteiskunnallisista instituutioista on tullut yhä itsenäisempiä. Jälkimodernissa tieteenkritiikissä on tätä vastoin esitetty, että teknologia ja tieteelliset teoriat tutkimusmenetelmineen ja -kokeineen ovat palautettavissa myyttisiin kertomuksiin, magiaan ja valtapyyrintöihin.⁹

Milbank yhtyy Jean-François Lyotardin kirjassaan *La*

Condition Postmoderne (1979) esittämään vaatimukseen kyseenalaistaa perinteisen länsimaisen filosofian ja tieteellisen tiedon asema nykytieteiden joukossa, mutta tekee tästä omat teologiset johtopäätöksensä: Modernin luonnontieteen merkitykset eivät ole uskonnollisesti neutraaleja, vaan maallisen maailmankuvan ja sen taustalla vaikuttavan uskonnollisen ajattelun hallinnassa. Erityisesti yhteiskuntatieteet ovat jäljelleet menetelmiensä osalta luonnontieteitä, jotka järjestävät maailmaa koskevia havaintoja luontoa koskeviksi yleisiksi laeiksi. Toisaalta sosiaalitieteilijöiden asenteet oman tieteenalansa ideologisiin ja uskonnollisiin lähtökohtiin ovat teologisen tutkimuksen valossa arveluttavat.¹⁰ Milbank kirjoittaa:

”[...] meidän ei tulisi jättää huomiotta sitä tosiasiaa, että ’sosiaalinen positio’ koostuu itsessään moraalista, rituaalisista ja uskonnollisista konventioista tai sitten niiden luhistumisillaan olevista raunioista [...]”¹¹

The Word Made Strange -kirjassaan Milbank täsmentää esittämänsä kritiikkiä. Hänen mielestään ns. ranskalaisten uusnietzscheläisten filosofien Lyotardin, Gilles Deleuzen, Michel Foucault’n ja Jacques Derridan piirtämä kuva myöhäismodernista kulttuurikontekstista – jossa koko modernin valistusajattelun myyttiset lähtökohdat ja uskonnolliset sitoumukset ovat paljastuneet – on teologisen tutkimuksen tulevaisuuden kannalta ajateltuna mielenkiintoinen: tutkimusta tehdään nyt tilanteessa, jossa millään tieteenalalla tai diskursilla ei ole itsenäistä asemaa suhteessa teologiaan.¹² Milbank selittää saman asian tarkemmin *Theology & Social Theory* -teoksen johdantoluvussa, jossa korostuvat erityisesti teologian ja sosiaalitieteiden suhteet:

”[...] ’tieteelliset’ sosiaalityteot ovat itsessään teologioita tai valepuvussa olevia anti-teologioita. Viimeaikaiset teologiset tutkimusalat ovat liittoutuneet niiden kanssa. Näin teologiantutkijat ovat tietämättään tuoneet näkyviin kätkeytyjä yhtäläisyyksiä ajattelumalleista, joilla on yhteiset historialliset juuret.”¹³

Milbankin tiedonsosiologinen näkemys, jonka mukaan uudella ajalla syntyneiden sosiaalitieteiden juuret ovat teologiassa, ei kuitenkaan ole hänen oma kehelmänsä. Esimerkiksi Georges De Schrijver on kiinnittänyt huomiota Milbankin tiedonsosiologisiin ja maallistumisteoreettisiin analyyseihin ja rinnastanut ne saksalaisen aatehistorioitsijan Hans Blumenbergin kirjoituksiin. Blumenberg esitti kirjassaan *The Legitimacy of Modern Age* (1986), että modernilla ajalla syntyneet maalliset instituutiot ovat korvanneet uskonnolliset instituutiot ja omaksuneet keskiajan kulttuuriperinteestä arvoja ja yhteisömalleja kuten sairaalat ja koulut. Blumenberg ei tyydy vain analysoimaan modernien instituutioiden kytköksiä kristillisiin ihanteisiin ja instituutiomalleihin, vaan muotoilee Milbankin teologian ymmärtämisen kannalta keskeisen maallistumisteorian. Yhtäältä Blumenberg osoittaa, miten uuden ajan alun uskonnolliset yhteisöt eivät kyenneet elämään uuden ajan tieteellisten ihanteiden mukaisesti. Toisaalta hän katsoo, etteivät maallistuneet instituutiot päässeet eroon vanhoista ihanteista, vaan päinvastoin takasivat niiden aseman uudessa kulttuurisessa tilanteessa. Blumenberg viittaa hegeliläiseen ”säilyttävän kumouksen” (*Aufhebung*) kaksijakoiseen termiin todistaakseen, että uudella

”Milbankin omintakeisen väitteen mukaan teologian palauttaminen takaisin tieteiden kuningattareksi on välttämätöntä jälkimodernissa kulttuurikontekstissa. Hänen päämääränään on teologiantutkijoiden vahva sitouttaminen kristilliseen perinteeseen ja sen siirtämiseen tuleville sukupolville.”

ajalla syntyneet sekulaariset instituutiot turvasivat vanhojen uskonnollisten yhteisöjen jatkuvuuden, niiden rakenteet ja ihanteet.¹⁴

Milbank ei suinkaan väitä monien maallistumisteoreetikkojen kuten Max Weberin tavoin, että yhteisö rakenteiden maallistumisessa olisi kyse luonnollisesta kehitystapahtumasta juutalais-kristillisen perinteen alueella. Päinvastoin, kulttuurista eriytymiskehitystä edesauttava maallistuminen on kerettiläinen, harhaoppinen projekti, jonka lähtökohdat ovat kaikkea muuta kuin teologiantutkimuksen katsannossa ongelmattomat. Milbank myöntää velkansa Blumenbergin näkemyksille, mutta kehittää niitä edelleen:

”[...] oman tulkintani mukaan sekulaarinen diskurssi ei ainoastaan ”lainaa” sopimattomalla tavalla luonnostaan uskonnolle kuuluvia ilmaisutapoja – kuten Hans Blumenberg on tulkinnut. Sen tunnustuksettomuus muodostuu ’harhaoppisuutena’ joko suhteessa puhdasoppiin kristinuskoon tai sitten kristinuskon vastaisuutena, joka on pikemminkin uuspakanallisuutta kuin uskonnonvastaisuutta.”¹⁵

Lopuksi Milbank väittää, ettei moderni teologia pääse eroon säälittävästä (*pathos*) ennakoasenteestaan, elleivät teologiantutkijat kyseenalaista heidän tutkimustensa taustalla vaikuttavaa kerettiläistä maailmankatsomusta.¹⁶

Milbank tulkitsee tieteellisen kerettiläisyyden rakennetta ja sen kielteisiä seurauksia teologialle monin eri tavoin, joista nostan esille artikkelini kannalta keskeisimmät teemat.

Ensinnäkin (i) Milbank esittää näkemyksensä ”*reformation jälkeisestä maailmankäikkeuden desakralisoinnista*” (*post-Reformation desacralization of the cosmos*). Tällä on määrä sanoa, että uudella ajalla luontoa ja yhteiskuntaa alettiin tarkastella teologian sijasta matemaattiselle maailmankuvalle perustuvien luonnontieteellisten välineiden avulla. Primääriset, jumalalliset syyt on korvattu toissijaisilla, maailmansisäisillä selitysmalleilla. Tämä on mahdollistanut paitsi luonnon tutkimisen ja manipuloimisen kokeellisten tieteiden avulla myös synnyttäneen uudenlaisia käsitteitä tuonpuoleisista syistä. Milbank nostaa esille muiden muassa Leibnizin opin Jumalan edeltäkäs in asettaman harmonian mukaisesta parhaasta mahdollisesta maailmasta (jota kukin monadi tarkastelee itse), Malebranchen okkasionalistisen kausaliteetin, Newtonin aktiiviset periaatteet (*active principles*) ja Smithin taloustieteellisen teorian ”näkyvästä kädestä”.¹⁷

”Milbank uskoo vakaasti paljastavansa maallisen tieteen kerettiläiset juonteet ja irrottautuvansa niiden maallistavasta logiikasta analysoimalla länsimaisen filosofian kulttuurista, kreikkalaista lähtökohtaa.”

Toiseksi (2) Milbankin mukaan tieteen kerettiläisyys vaiuttaa moderniin raamatuntutkimukseen, jossa Raamattua on arvioitu yleisyyttä ja selvyttä korostavan ”rationaalisen metodin” mukaisesti alkujaan Lutherin sille antamassa merkityksessä *sola scriptura*, ”yksin tekstin kautta”. Kun raamatuntutkimus on alistettu tieteellisten objektien välittämälle ”tekstille”, Raamattu on erkaantunut, Milbankin vakaumuksen mukaan, kokonaan kirkon traditiosta ja siirtynyt ”maallisen politiikan” piiriin. Milbankin mielestä maallisen politiikan pohjalta syntyneen tieteellisen raamatuntutkimuksen kannalta merkittäviä teoksia ovat Thomas Hobbesin *Leviathan* ja Baruch Spinozan *Tractatus theologicus politicus*. Esimerkiksi Hobbesin mukaan Raamatun tulkitsemista varten tarvitaan julkinen auktoriteetti, kun taas Spinozan mielestä ”vapaat ihmiset” (*uncoerced people*) voivat tarkastella Jumalaa geometrinen totuuksien kautta ja saada näin hänen siunauksensa. Samalla jumalallinen ilmoitus on siirtynyt julkiselta alueelta yksityisen elämän piiriin.¹⁸

Kolmanneksi (3) historiallis-kriittinen raamatuntutkimus sisältää Milbankin mukaan ajatuksen todellisuuden sosiaalisesta rakentumisesta, joka on sidoksissa luonnontieteelliseen maailmankuvaan. Antiikin maailmaa tutkineet sosiologit kuten Peter Brown ja sosiologisesti orientoituneet eksegeetit Norman Gottwald, Gerd Thiessen ja Wayne Meeks ovat pyrkineet tulkitsemaan alkukirkon historiaa ja esittämään raamatukritiikkiä sosiologisten välineiden avulla. Tutkimuksen tarkoituksena on erilaisten kulttuuristen epookkien hallinta ja järjestely ”*esitekstuaalisten*” – luonnontieteellisten – funktioiden hyväksi. Milbankin mukaan funktionaalisen analyysin ongelma on yksinkertaisesti siinä, että tällaista esitekstuaalista positiota ei ole. Ja mikä tärkeintä, kristinuskon erityislaatuisuudesta kadotetaan jotain keskeistä, jos sitä tutkitaan yksinomaan sosiologisten funktioiden kannalta. Näin siinäkin tapauksessa, että kristilliseen teologiaan itseensä sisältyy vahvasti yhteisöllisiä painotuksia.¹⁹

Neljänneksi (4) Milbank kiinnittää huomiota tieteellisen maailmankuvan kirkkopoliittiseen vaikutushistoriaan. Hän katsoo, että esimerkiksi uskonsodat syttyivät tilanteessa, jossa tieteellinen maailmankuva alkoi saada kirkossa monopoliaseman. Samalla Milbank avaa tiedonsosiologisen keskustelun Trenton konsiilin (1545–1563) jälkeisen roomalais-katolisuuden suhteesta erilaisiin alistamisen muotoihin. Hän argumentoi, että katolisen kirkon suosittama auktoriteettiusko ja paavi-instituution harjoittama vallankäyttö ovat modernilla ajalla syntyneitä ilmiöitä. Milbankin esittämää kirkkokritiikkiä ei tule kuitenkaan ymmärtää minkäänlaisesti protestanttisuuden puolustuspuheeksi. Hän nimittäin päätyy

väittämään, että reformaatio on saman kirkkopoliittisen kehityksen käänköpuoli.²⁰

Milbankin väkivaltainen Kreikka

Milbank uskoo vakaasti paljastavansa maallisen tieteen kerettiläiset juonteet ja irrottautuvansa niiden maallistavasta logiikasta analysoimalla länsimaisen filosofian kulttuurista, kreikkalaista lähtökohtaa. Tässä hän rinnastuu toiseen valistuksen nykykriittikkoon Alasdair MacIntyreen, joka on pyrkinyt aatehistoriallisissa tutkimuksissaan tuomaan antiikin hyveajattelua ja sokraattista dialektiikkaa nykyfilosofiseen kontekstiin. MacIntyren tavoin Milbank arvostelee uudella ajalla syntyneitä tieteitä ja niiden jälkimoderneja arvostelijoita, mutta korostaa MacIntyresta poiketen oman hankkeensa perustavaa teologista eikä filosofista intressiä.²¹

MacIntyren antiikin filosofiaa ihannoivista analyyseistä radikaalisti poiketen Milbank painottaa kreikkalaisen ideaalilyhteisön perustavaa väkivaltaisuutta ja konfliktuaalisuutta, joka perustuu pakanalliselle myytille (*mythos*). Milbank jatkaa, etteivät Platon ja Aristoteles päässeet eroon tästä väkivaltaisesta kulttuuri-instituutiosta, koska heidän filosofinen kielensä oli läpeensä antiikin myytin ja sen antinomioiden rasittama. Siksi he pystyivät kuvittelemaan vain sellaisen kulttuurimallin, joka perustuu konfliktille ja sodalle.²² Milbankin omalaatuisen transsendentaalijatituksen mukaan filosofinen instituutio muodostuu – Blaise Pascalin sanoja lainatakseen – ”*pahaa ääretöntä*” ja kaaosta vasten.²³

Vakuuttaakseen lukijansa filosofian instituution taustalla piilevän tieteellis-teknisen maailmankuvan väkivaltaisuudesta ja sen agonistisesta perustasta Milbank ei viittaa juutalais-kristillisen perinteen kirjoituksiin ja kirjoihin. Sen sijaan hän käyttää lähdemateriaalinaan antiikin myyttejä, joista Milbank nostaa esille kreikkalaisen runoilijan Hesiodoksen eepoksen *Työt ja päivät*. Käyn Milbankin eksegeesin tässä läpi lyhyesti.

Hesiodoksen runoelman mukaan alussa oli kulta-aika, jossa maan hedelmällisyys takasi ihmisten keskinäisen rauhan. Jumalallinen sääntö sulki ihmiset piiriinsä ilman väkivaltaisia konflikteja ja lakeja. Kulta-ajan jälkeisellä ”pronssiajalla” jättiläiset alkoivat kapinoida jumalia vastaan ja kyklooppisotilaat ryöstivät maata. Rauhan turvaamiseksi ihmisten piti kehittää taistelumenetelmiä. Pronssiajan jälkeen alkoi ”sankarien kausi”, jossa rauha pyrittiin saavuttamaan lakien ja sääntöjen avulla. Omalla ajallamme, joka on Milbankin mukaan peräisin ”rautakaudelta”, väkivaltaa on alettu käyttää myös luontoa vastaan. Luonnon hyväksikäyttö on tullut mahdolliseksi teknisten (*tekhne*) taitojen kautta, jotka ovat myyttisen Prometheus-jättiläisen antamia lahjoja. Milbank korostaa, ettei Hesiodoksen ylistämä maanviljelyskulttuuri päässyt eroon agonistiikasta. Kreikkalainen kulttuurimuoto oli edelleen agonistinen, mutta sellainen varsin erikoisella tavalla. Sen ominaispiirteenä oli kaupankäynti ja ammattiryhmien välinen kilpailu, jolla pyrittiin lisäämään kaupunkivaltion varallisuutta.²⁴

Milbankin mukaan siirtymä agraarikulttuurista rationaaliseen ajatteluun ja filosofiaan ei merkinnyt agonistiikan loppua. Päinvastoin hän väittää filosofian sisältävän itsessään konfliktin, joka perustuu kreikkalaiselle myytille. Edelleen Milbank valistaa, että kreikkalainen kaupunkivaltio (*polis*) – jossa filosofian instituutio syntyi ja kehittyi – oli alun perin

sotilaallinen leiri ja taistelijoiden väliaikainen asuinpaikka. Esimerkiksi *Valtio*-dialogissa Platon kirjoittaa, että kaupunkivaltio syntyi nomadeista, jotka tulivat valtion ulkopuolelta sen apuvoimiksi ja vartijoiksi. Näin Platonin valtiossa sodankäynti korvasi Hesiodoksen runoelmiaan ylistämän maanviljelyksen.

Viimekädessä kehityksellä oli Milbankin mielestä yhteisöjä hajottava vaikutus: poliksen lapset erotettiin äideistään ja koulutettiin sotilaisiksi. Sotilaallisen koulutuksen lisäksi kaupunkivaltion kansalaisilta vaadittiin filosofista koulutusta. Milbank kirjoittaa, että filosofisessa koulutuksessa suhtauduttiin kielteisesti runoilijoihin, jotka painottivat töissään Jumalan hyvyyttä ja hänen muuttumatonta luonnettaan.²⁵

Teologia poeettis-tuotannollisena sosiaalitieteenä

Milbank siis argumentoi länsimaisen filosofian perusteitaan väkivaltaiseksi ja agonistiseksi kulttuurimuodoksi. Hän kuitenkin olettaa kristillisen yhteisömallin suhtautuneen filosofikoulujen parhaamiin runoilijoihin myönteisemmin. Milbankin sosiaaliteorian mukaan kristinusko ja kristillinen teologia pohjautuvat elämälle kirkossa (*ekklesia*). Kirkosta puhuessaan Milbank ei etsi ratkaisuja ekumeenisiin kysymyksiin eikä tarkoita kirkolla mitään yksittäistä kirkkokuntaa. Pikemminkin hän määrittää kirkon erityiseksi meditatiiviseksi asennoitumistavaksi, jossa juutalais-kristilliseen traditioon sisältyviä narratiiveja välitetään edelleen luovalla tavalla.²⁶ Kristillisen elämänmuodon yhteydessä kertomusten luova uusintaminen pitää sisällään eskatologisia sävyjä: Milbankille kysymys siitä, miten asiat ovat, koskee kysymystä siitä, minne ajallisen maailman halki vaeltava kristillinen seurakunta on matkalla.²⁷ Hänen mukaansa teologia on tieteenä

[...] sosiaalitiede ja tieteiden kuningatar, joka koskee toisen maailman (*altera civitas*) asukkaiden pyhiinvaellusta ajallisen maailman halki.²⁸

Teologiassa luovuuden ja ajattelun liikettä ylläpitävä moottori on siis tulevaisuudessa, siinä eskatologisessa päämäärässä – Jumalan valtakunnassa (*Civitas Dei*) – jossa anteeksiantamus ja sovinto tapahtuvat. Tämä kirkollinen kielipeli, jota Milbank itse nimittää ”postmoderniksi kriittiseksi augustinolaisuudeksi”, voidaan myös ymmärtää Kantin transsendentaalifilosofian teologiseksi jatkeeksi siltä osin, että kristinuskon kulttuurisille eroavaisuuksille avoimella diskurssilla on siinä ihmisen toimintaa ja kuvittelua motivoiva tehtävä. Milbank tunnustaa vastahakoisesti velkansa Kantille. Varsinaiset intellektuaaliset kiitokset osoitetaan kuitenkin hänen aikalaiskritikoilleen Hamannille ja Jacobille, jotka pyrkivät eri tavoin vapautumaan Kantin puhtaan järjen rajoihin juutuneesta kristinuskosta. Valistusrationalismin eksaktiuden ihanteiden sijaan Milbank tukeutuu lisäksi ranskalaisen filosofikirjailijan Maurice Blondelin ajatuksiin ihmisen luovasta toiminnasta, jonka kautta tulevaisuus näyttäytyy meille paradoksinomaisena ”synteesinä”: kokonaan meidän omana teoksenamme – mutta sellaisena meille täysin uutena ja ymmärryksemme ylittävänä.²⁹

Milbankin sommitelmiin teologian tuotannollisesta tehtävästä sisältyy perustava antropologinen määritelmä: ihminen on hänen vakaumuksensa mukaan ”poeettinen olento” (*poetic being*). *The Word Made Strange* -kirjassa hän pyrkiikin

osoittamaan, että ihmisen perustava maailmassa olemisen tapa on kielellinen, mutta sellainen hyvin tuotannollisella ja luovalla eikä vain etäisen kuvailevalla tavalla. Milbank ei kuitenkaan pyri väittämään, ettei ihmisen poeettiseen eksistenssiin (*the poetic existence of humankind*) voisi suhtautua eri tavoin. Hän valitsee teologiansa apukuvioksi Aristoteleen tunnetun erottelun käytännölliseen (*praxis*), teoreettiseen (*theoria*) ja poeettis-tuotannolliseen (*poiesis*) asenteeseen. Erottelun lyhyt selitys auttaa selvittämään Milbankin teologian menetelmällisiä lähtökohtia.

Ensinnä (1) Milbankin mielestä henkilön asennoitumistapa voi olla käytännöllinen, joka palvelee ensisijaisesti yksilön omaa hyötyä. Hän havainnollistaa käytännöllistä suhtautumisasennetta vertaamalla sitä Aristoteleen ”sankarillisen hyväntekijän” (*benefactor*) itseriittoiseen asenteeseen, joka pitää toimijan omaa hyvää toiminnan päämääränä. Aristoteleen hyveet perustuvatkin, Milbankin uskon mukaan, kreikkalaisesta agonistisesta kulttuurijärjestelmästä peräisin olevalle taisteluvalmiudelle (*effectiveness*).³⁰

Aristoteleen käytännöllisessä asennoitumistavassa, Milbank korostaa, ”toiminta ja päämäärä ovat keskenään identtiset”, kun taas poeettisessa mallissa ”toiminta erotetaan päämäärästä”.³¹ Milbank kuitenkin katsoo aristoteelisen poeettisuuden määritelmän olevan virheellinen, koska ”[...] käytännöllistä ja poeettista asennetta ei ole mahdollista erottaa toisistaan.”³² Hän valistaa, että Aristoteleesta poiketen Platon korosti ajattelun luovuutta, spekulatiivisuutta ja sen mimeettistä, jäljittelevää ulottuvuutta.³³ Milbank määrittelee tämän toisen (2) asennoitumistavan teoreettiseksi. Hänen mukaansa esimerkiksi Platonin varhaistuotannosta kuten *Parmenides*-dialogista on löydettävissä ajatus vertikaalisesta ja ”kehämäisestä” partisipaatiosta, eräänlaisesta kaksisuuntaisesta liikkeestä yliajallisen Hyvän ikuisiin muotoihin ja niiden lähteeseen. Milbank kuitenkin jatkaa, että Platonin myöhäisteoksissa *Timaios* ja *Filebos* sekä erityisesti Aristoteleen töissä liike muuttui vertikaalisesta horisontaaliseksi, tämänpuoleiseksi ja ”nuolimaiseksi”. Tässä tapauksessa teoriassa on tällöin kyse lähinnä yksilön yksisuuntaisesta kontemplatiivisesta ajatustoiminnasta, jossa erottaudutaan kokonaan käytännöllisistä intresseistä kuten etiikasta ja oikeudenmukaisuudesta ja jossa jäljittely alistetaan pakanalliselle tekniikalle (*tekhne*).³⁴

Onko tästä kaikesta tehtävä se johtopäätös, että Milbankin osoittamasta pakanallisen väkivallan kehästä ei ole ulospääsyä? Kyllä ja ei: Milbankin teologiassa pakanallismyyttinen suhtautumisasenne ja siitä kehittynyt kreikkalainen filosofia ovat sanan varsinaisessa mielessä mimeettisiä, jäljiteltäviä käytäntöjä – mutta teologisen tarkastelun valossa sellaisia kokonaan harhaoppisella tavalla. Milbank päätyy esittelemään kolmannen (3) poeettis-tuotannollisen suhtautumistavan, jolla on merkittävä rooli kristillisen perinteen uusintamisessa ja välittämisessä nykyajassa. Tässä luovassa ihmisenä olemisen tavassa on kyse niin käytännöllisestä toiminnasta (*activity*), teoreettisesta tietämisen tavasta (*mode of knowledge*) kuin eettisyydestä ja ihmisinä kasvamisesta (*developing as human beings*). Milbank vertaa poeettisuutta teologian yhteydessä ”uuden teoreettisen musiikin säveltämiseen”.³⁵ *The Word Made Strange* -kirjan artikkelissa ”A Critique of the Theology of Right” hän korostaa poeettisuuden keskeistä menetelmällistä merkitystä jälkimodernin teologian alalle:

”*Poiesis* voisi olla avain [...] postmoderniin teologiaan. *Poiesis* [...] kuuluu kiinteästi kristilliseen käytäntöön ja pelastukseen. Sen tehtävä on kertoa ja selittää aina uudelleen ihmisen historiaa ristin merkin kautta.”³⁶

Luovuudella on siis postmodernissa teologiassa merkittävä sija siinä mielessä, että se hyödyntää kristillisen kirkon käytäntöä ja sen omaan perinteeseen sisältyviä kertomuksia. Milbank täsmentää, että kyseessä on ”kirkollinen hanke” (*the ecclesial project*), jonka tarkoituksena on pakanafilosofian, modernin kerettiläisen tieteen ja niiden tutkimusmenetelmien asettaminen kyseenalaiseksi teologisessa tutkimuksessa – ”kirkollinen itsekritiikki” (*the ecclesial self-critique*) kuten Milbank itse muotoilee. Teologisen tutkimuksen tärkein tehtävä on kuitenkin kristillisen elämäntavan toistaminen ja kehittäminen.³⁷ Milbank kirjoittaa:

”Lopulta postmoderni teologia voi ainoastaan kehittää edelleen kristillistä elämäntapaa. Kristillinen Jumala ei ole enää nähty Jumala, vaan Jumala, jota ensin rukoiltiin ja joka kuviteltiin ja joka inspiroi tiettyjä tekoja [...]”³⁸

Kirkollisessa kontekstissa kulttuurituotannon päämääränä on ”kauniin manifestaatio” (*the manifestation of the Beautiful*) – kokemus Jumalan transsendentaalisesta ominaisuudesta, joka menetettiin myöhäiskeskiajan filosofimunkkien Duns Scotuksen ja William Ockhamin teologisten perusratkaisujen myötä. Täältä lähtee se modernisaatiokehitys, jota Milbank arvostelee kirjoituksissaan, sekä ne Kantin jälkeistä modernia teologiaa vaivaavat ongelmat, jotka Milbank pyrkii kaikkietävästi ratkaisemaan.³⁹ Tässä on myös sidos Milbankin syyskuun 11. päivän terrori-iskua koskevaan julkilausumaan *Sovereignty, Empire, Capital, and Terror* (2002), jossa Jean Baudrillard’lta, Carl Schmittiltä, Michael Hardtilta ja Antonio Negriltä poimittujen hajanaisten huomautusten kautta kyseenalaistetaan modernin suvereenin valtioajatuksen ihanteet. Milbankin uskon mukaan vielä esimodernilla ajalla juutalaisuutta, kristinuskoa ja islamia yhdistäneen platonistis-aristoteelisen metafysiikan lumo voisi tarjota yhteisen kulttuurisen ja yhteisöllisen tilan globaalien ongelmien kohtaamisessa – ja taistelussa eurooppalaista valistusajattelua ja sen jälkivaikutuksia kuten uusliberalismia vastaan.⁴⁰

Lopuksi

Teologit keskusteleval Milbankista paljon. Erittäin kattava ja selkeästi kirjoitettu ranskankielinen yleisesitys Milbankin koulukunnan radikaalin ortodoksian ohjelmasta ja peruslinjauksista on dominikaaniteologien Adrian Pabstin ja Olivier-Thomas Venardin toimittama artikkelikokoelma *Radical Orthodoxy – Pour une révolution théologique* (2004). Englanninkielisessä keskustelussa Milbankin riveihin äskettäin siirtynyt John D. Caputon oppilas James KA Smith on kirjoittanut laajan ja eräällä tavalla (itse)kriittisen ensyklopedian *Introducing Radical Orthodoxy – Mapping a Post-secular Theology* (2005) Milbankin koulukunnan teologiasta. Liikkeen tulevaisuudesta tai sen lopullisesta kohtalosta saattaakin kertoa jotakin se, että Smithin lisäksi useat radikaalin ortodoksian teoreetikot (Graham Ward ja Laurence Paul Hemming), Milbankin muutamia oppilaita (Catherine Pickstock ja Phillip Blond) lukuun ottamatta, ovat ottaneet eri tavoin

etäisyyttä Milbankin kärkkäistä perusajatuksista. Samaan aikaan eräät mannermaisen filosofian tutkijat ovat ilmaisseet varauksellisen tukensa Milbankille. Esimerkiksi tunnettu slovenialainen teoreetikko Slavoj Žižek on toimittanut kirjan *Theology and the Political: The New Debate* (2005) Milbankin kanssa.

Saksalaisella kielialueella Milbankin teorioihin on suhtauduttu nihkeästi. Tämä on ymmärrettävää: hermeneutisessa uskonnonfilosofiassa ja filosofisessa teologiassa Milbankin esille nostamista lukuisista teemoista (kuten teologian suhteesta mannermaiseen filosofiaan, kuvataiteeseen, kirjallisuuteen, maallistumiseen jne.) on keskusteltu paljon, kuitenkin huomattavasti Milbankia eritellymmin ja hedelmällisemmällä tavalla.

Miten Milbankin kirkollinen kehitysoptimismi sitten sijoittuu teologisen nykytutkimuksen kentälle? On kiinnostavaa huomioida, että hänen jälkimodernin teologiansa menetelmällinen lähtökohta poeettis-tuotannollisena sosi-aalitieteenä on monin tavoin yhtenevä hermeneuttisen filosofian oppi-isän Friedrich Schleiermacherin näkemysten kanssa. Hänen mukaansahan teologinen tutkimusala tulisi ymmärtää uskonnollisen yhteisön ”hurskaan itsetajunnan ilmaukseksi”. 1900-luvulla vastaavanlaista ratkaisua on kannattanut erityisesti Karl Barth, joka puhui teologiasta käytännöllisenä, ”kirkollisena tieteenä”.⁴¹ Se että teologinen tutkimus pitäisi ymmärtää ensisijaisesti kristillistä yhteisöä rakentavaksi ”kirkolliseksi hankkeeksi” – kuten Milbank itse esittää – on kuitenkin laajemmassa katsannossa ongelmallinen ja monin tavoin kestävätkö ratkaisu. On varmasti totta, että uskonnollinen toiminta edellyttää itsessään sitoutumista siihen kontekstiin, jossa uskonnollista kieltä käytetään.⁴² Tästä ei kuitenkaan seuraa sitä Milbankin tekemää johtopäätöstä, että teologisen ajattelun tulisi sitoutua uskonnollisiin käytänteisiin ja ihanteisiin yksinomaan sillä ”kirkollisella itsekriittisyydellä”, joka näyttää asettavan kriittisen tutkimusasetteen modernin teologisen tutkimuksen osalta kokonaan sulkeisiin. Viimekädessä Milbank tekee ”sanaa oudoksi” sellaisilla motiiveilla, asenteella ja retoriikalla, jotka vaikuttavat tutkimuksen argumentaatioon, analyyseihin ja päämääriin tieteellisesti epäilyttävällä tavalla – tavalla, joka sitoo teologian vahvasti tiedeyhteisön ulkoisiin instituutioihin ja niiden kontrolliin. David Ford onkin esittänyt artikkelissaan ”Radical Orthodoxy and the Future of British Theology” (2001), että Englannissa kirkolliset tahot ovat perinteisesti vaikuttaneet tuntuvasti niin akateemisen teologian tutkimukseen kuin siihen, että Milbankin radikaalin ortodoksian koulukunta on päässyt syntymään. Joka tapauksessa Milbankin jälkimodernilla teologialla lienee oma paikkansa (vähintäänkin kiinnostavana esimerkkitapauksena) keskusteltaessa tieteellisen uskonnotutkimuksen ja normatiivisten käytäntöjen välisestä suhteesta.⁴³

Viitteet

1. Elämäkertatiedot perustuvat Virginian yliopiston uskontotieteen laitoksen järjestämään hankkeeseen ”The Project on Lived Theology”, joka pyrkii edistämään teologian ja yhteiskunnallisen keskustelun vuoropuhelua. Milbankin kanssa käyty keskustelu löytyy internetistä. Ks. <http://livedtheology.org/pdfs/Milbank.pdf>.
2. ”Uskonnon paluun” käsite on peräisin ranskalaisesta nykyfilosofiasta. Termi viittaa kiinnostukseen, jota mannereurooppalaiset filosofit ja eräät amerikkalaiset uskonnonfilosofit ovat osoittaneet uskonnollisia ja teologisia kysymyksiä koh-

- taan. Ks. esimerkiksi Caputo 2001 ja Derrida & Vattimo 1998. Hyviä suomenkielisiä analyysejä uskonnon paluun kulttuurifilosofisen keskustelun reseptiosta teologisessa tutkimuksessa ovat Koivusalo 2001, Kukkonen 2002, Juntunen 2004, Koistinen 2004 ja Lehtonen 2005.
3. Jälkiodernista teologiasta on kirjoitettu melko kattavasti kokoelmateoksissa Vanhoozer 2003 ja Ward 2001.
 4. Ks. Niiniluoto 2003, 42.
 5. WMS, 250.
 6. WMS, 1.
 7. TST, 1.
 8. TST, 1-3.
 9. TST, 2-3 ja 92-93.
 10. TST, 87-91.
 11. TST, 119.
 12. WMS, 3.
 13. TST, 3.
 14. De Schrijver 2003, 20-21.
 15. TST, 3.
 16. TST, 12-13.
 17. TST, 37-41 ja 241.
 18. TST, 17-19.
 19. TST, 110-121.
 20. TST, 15-17; Fergus Kerr (2000) on selvittänyt Milbankin kirkkopoliittista kehitysteoriaa artikkelissaan ja argumentoinut sen muistuttavan suurelta osin Heideggerin ajatusta "olemisen unohtamisesta" (*seinsvergessenheit*). Kerrin mukaan Milbank näyttäisi kritisoiden ilmoituspositivismia (*offenbarungspositivismus*), jossa ilmoitus on ymmärretty kokonaan yksityiseksi. Kerr pitää tämän ajattelutavan esimerkkinä katolista modernismia (Karl Rahner ja Bernard Lonergan), liberaaliprotestantismia ja postliberaalin teologin George A. Lindbeckin hahmottamaa "kokemus-ekspressivismia". Milbank arvostelee myös katolisen teologian malleja, joissa teologia perustuu vahvaan ulkoiseen auktoriteettiin. Kerr käyttää esimerkkinä paavi Pius XII:n teologiakäsitystä, jonka mukaan teologia tulisi ymmärtää yksinomaan paavin opeutukseksi.
 21. Milbank korostaa, ettei hän ole MacIntyren tavoin filosofi vaan teologi. Lisäksi Milbank hylkää MacIntyren hankkeen, jossa filosofian ja teologian välillä ei tehdä eroa, vaan teologianhistoriasta etsitään vastauksia antiikin filosofian esitettyihin dialektisiin kysymyksiin. Dialektiikan sijasta Milbank painottaa retorikan merkitystä teologialle. Hänen mukaansa pakanallista narratiivia ei voi todistaa vääräksi rationaalisiin argumentein vaan vakuuttamisen keinoin tai kuten Milbank sanoo, "kertomalla nurin" (*out-narrating*). Milbankin ja MacIntyren näkemysten eroista tarkemmin ks. TST, 326-376.
 22. TST, 262-263 ja 326-332 ja ST.
 23. TST, 364-369.
 24. TST, 332-333.
 25. TST, 369-372.
 26. PRO, 33.
 27. WMS, 27-31; Vrt. TST, 344; Milbank sanoutuu irti totuuden korrespondenssteoriasta siinä merkityksessä, että hänen mielestään lausetta ja tosiasiata ei voi verrata toisiinsa ilman kielen pettävää vaikutusta. Milbankilla korrespondenssi liittyy pikemminkin tulevaan ja vielä toteutumassa olevaan maailmaan. Tässä mielessä hänen voisi sanoa kannattavan totuuden avautuneisuuden teoriaa, jossa korostuu kielen poeettinen luonne; Ks. myös TST, 160-161; Milbankin teoria saattaa perustua myös hänen kiinnostukseensa Hegelin poliittiseen filosofiaan, jossa yhteisön päämäärä rakentuu kulttuurisidonnaisten normien ja odotusten kautta.
 28. TST, 380.
 29. TST, 214; PCA, 266; WMS, 31-32; ThHJ.
 30. TST, 351-352. Kiitettävät katsaukset Aristoteleen teorian tulkintoihin mannermaaisessa filosofiassa ovat Heinämaa 2000, 23-27 ja Venard 2004, 102-122, jossa Milbankin analyysejä verrataan Paul Ricoeurin hermeneutiikkaan.
 31. WMS, 124.
 32. WMS, 129.
 33. TST, 352-353 ja WMS, 123-124.
 34. TST, 335-336 ja WMS, 124.
 35. WMS, 1 ja 123.
 36. WMS, 32.
 37. TED, 190 ja TST, 381-382.
 38. PCA, 267.
 39. WMS, 123-125; Milbankin esteettisestä teologiasta ks. BS kokonaisuudessaan ja poeettisesta teologiasta ks. WMS, 53-; Ks. WMS, 7-16; Tässä yhteydessä on merkillepantavaa, että Milbank tulee asettaneeksi Kantin transsendentaalifilosofian vastakkaiseksi muodoksi Tuomas Akvinaolaisen skolastiselle transsendentaaliopille, jonka mukaan oleva, yksi, tosi ja hyvä ovat keskenään vaihdettavia. Vrt. Työriöjan (2003) mukaan skolastikot käyttivät niistä termejä transcendentia ja transcendentalia, jotka viittaavat "ylittämiseen" tai jonkin "tuolle puolen siirtymiseen". Kantin kolme kriteeriä viittaavat kehitysprosessiin, jossa transsendentaalit ominaisuudet ovat irtaantuneet toisistaan ja tarvitsevat erilliset, muista ominaisuuksista riippumattomat perustelut. Esimerkiksi Puhtaan järjen kritiikki (*Kritik der reinen Vernunft*) käsittelee olevaa ja totta, Käytännöllisen järjen kritiikki (*Kritik der praktischen Vernunft*) hyvää ja Arvostelukyvyyn kritiikki (*Kritik der Urteilskraft*) kaunistaa.
 40. Ks. SET.
 41. Ks. Työriöja 1992.
 42. Ks. Lehtonen 2005.
 43. Kiitän keskustelusta ja parannusehdotuksista Timo Koistista, Tommi Lehosta, Tuukka Tomperiä ja Tuukka Perhoniemeä.

John Milbank: kirjat

- TST: Milbank, John, *Theology & Social Theory – Beyond Secular Reason*. Blackwell, Oxford 1990.
- ReV1: Milbank, John, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744*.
Part 1: The Early Metaphysics. The Edwin Mellen Press, Lewinston 1991.
- ReV2: Milbank, John, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744*.
Part 2: Language, Law and History. The Edwin Mellen Press, Lewinston 1992.
- WMS: Milbank, John, *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*. Blackwell, Oxford 1997.
- BR: Milbank, John, *Being Reconciled – Ontology and pardon*. Routledge, Lontoo 2003.

John Milbank: Artikkelit

- PCA: Milbank, John, Postmodern Critical Augustianism: A Short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions. Teoksessa Graham Ward (toim.), *Postmodern God*. Blackwell, Oxford 1997.
- ST: Milbank, John, Sacred Triads: Augustine and the Indo-European Soul. *Modern Theology* no. 13, 4/1997, s. 451-474.
- ThHJ: Milbank, John, The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi. Teoksessa John Milbank, Catherine Pickstock & Graham Ward (toim.), *Radical Orthodoxy – A New Theology*. Routledge, Lontoo 1999.
- PRO: Milbank, John, The Programme of Radical Orthodoxy. Teoksessa Laurence Paul Hemming (toim.), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*. Ashgate, Aldershot 2000.
- SET: Milbank, John, Sovereignty, Empire, Capital, and Terror. *South Atlantic Quarterly* no. 101, 2/2002, s. 305-323.
- BS: Milbank, John, Beauty and the Soul. Teoksessa John Milbank, Graham Ward & Edith Wyschogrod (toim.), *Theological Perspectives on God and Beauty*. Trinity Press International, Harrisburg 2003.

Kirjallisuus

- Caputo, John D., *On religion*, Routledge, Lontoo 2001.
- Derrida, Jacques & Gianni Vattimo (toim.), *Religion*, Polity Press, Cambridge 1998.
- De Schrijver, Georges S. J., The Use of Mediations in Theology: Or, the Expanse and Self-Confinement of a Theology of the Trinity. Teoksessa Haers, Guzman, Lesigues & Piliario (toim.), *Mediations in Theology. Georges De Schrijver's Wager and Liberation Theologies*. Peeters, Leuven 2003.
- Ford, David, Radical Orthodoxy and the Future of British Theology. *The Scottish Journal of Theology* 2001, s. 385-407.
- Hankey, Wayne John, Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas. *Modern Theology* no. 15, 4/1999, s. 387-415.
- Hedley, Douglas, Should Divinity Overcome Metaphysics? Reflections on John Milbank's Theology beyond Secular Reason and Confessions of a Cambridge Platonist. *The Journal of Religion* 2000, s. 271-298.
- Heinämaa, Sara, *Ihmetys ja rakkaus*. Gummerus, Jyväskylä 2000.
- Juntunen, Sammeli, Postliberalismi. Teoksessa Lassi Larjo (toim.), *Teologian uudet virtaukset*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 241, Helsinki 2004.
- Kerr, Fergus, A Catholic Response to the Programme of Radical Orthodoxy. Teoksessa Laurence Paul Hemming (toim.), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*. Ashgate, Aldershot 2000.
- Koistinen, Timo, Postmodernin teologian suuntauksia. *Teologinen Aikakauskirja* no. 1, 1/2003, s. 16-28.
- Koivusalo, Markku, Poliittisten jumalten paluu. *Tiede & Edistys* no. 2/2001, 162-171.
- Kukkonen, Taneli, Teologia Jumalan kuoleman jälkeen. *Tiede & Edistys* no. 1/2002, s. 16-35.
- Lehtonen, Tommi, Uskonto ja yhteisö. Ilmestyy teoksessa Antti Hautamäki (toim.), *Yhteisöllisyyden paluu*. Gaudeamus, Helsinki 2005.
- Milbank, John, Catherine Pickstock & Graham Ward (toim.), *Radical Orthodoxy – a new theology*. Routledge, Lontoo 1999.
- Milbank, John & Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*. Routledge, Lontoo 2001.
- Niiniluoto, Ilkka, *Totuuden rakastaminen – Tieteenselitys esseitä*. Otava, Helsinki 2003.
- Työriöja, Reijo, Onko teologia tiedettä? Teoksessa Hannu Mustakallio & Simo Peura (toim.), *Teologia kirkossa ja yhteiskunnassa*. Gummerus, Jyväskylä 1992.
- Työriöja, Reijo, Uskonto ja metafysiikka klassisessa uskonnonfilosofia. Teoksessa Timo Helenius, Timo Koistinen & Sami Pihlström (toim.), *Uskonnonfilosofia*. WSOY, Vantaa 2003.
- Vanhoozer, Kevin J. (toim.), *Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Ward, Graham (toim.), *Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Blackwell, Oxford 2001.
- Venard, Olivier-Thomas, Radical orthodoxy, une première impression. Teoksessa Adrian Pabst & Olivier Venard (toim.), *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*. Ad Solem Editions, Genève 2004.



Otsa hiessä

Luterilaisuuden vaikutus suomalaiseseen ajatteluun

Ajattelu ei tunne kansallisuuksien taikka uskontokuntien rajoja. Filosofiset asiaperustelut pyrkivät viittaamaan yleispätevään logokseen, kaikille samana pysyvään järkeen, joka on kulttuurista ja aikakaudesta riippumaton. Filosofia ei perusluonteeltaan voi olla kontekstuaalista, aika- ja paikkasidonnaista, vaan sen on pyrittävä abstraktin, yleispätevän järjen tavoitteeseen. Juuri tässä yleispätevyydessä piilee filosofian kiinnostavuus. Se ei redusoidu kulttuurintutkimukseksi, sosiologiaksi taikka vallan analytiikaksi, vaan muodostaa oman lajityyppinsä, filosofian.

Tästä lähtökohdasta käsin en usko, että viime kädessä on erityistä suomalaista ajattelua taikka erityistä luterilaista ajattelua. On vain ajattelua. Mutta asia ei ole näin yksinkertainen. Ajattelu käyttää erilaisia strategioita, argumentaatiota, käsittevälineistöjä sekä retoriikkaa. Filosofinen ajattelu punnitsee erilaisia perusteluja ja ratkaisumalleja, ja pyrkii tuomaan ne reilun pelin mukaisesti esiin. Vain osittain rationaalisissa loppupeleissä, ratkaisuihin pyrittäessä, filosofian on heittäydettävä jonkun argumentaatiomallin varaan ja suosittava sitä, kenties muiden kustannuksella.

Tällaisissa heittäytymistilanteissa ja pragmaattisissa perusvalinnoissa voidaan nähdä kulttuurien ja uskonnon vaikutusta ajatteluun. Kyseessä on ajattelun temperamentti taikka tyyli. Voisimme verrata tilannetta shakinpelaajaan, joka monimutkaisessa tilanteessa pyrkii usein suosimaan tiettyntapaisia ratkaisuja. Joku hyökkää ja käyttää gambiitteja, uhrauksia, päästäkseen tavoitteeseensa. Joku toinen puolustautuu ja rakentaa asemaansa hiljakseen. Kolmas kyttää vastapelaajan virheitä.

Teodikea

Emme voi sanoa, että hyökkääjä, puolustaja taikka kyttääjä olisi sinänsä parempi shakinpelaaja. Jokainen tyyli on joskus hyvä, joskus huono, ja toisaalta shakkia pelataan yleisesti ja hyvällä menestyksellä kaikkien näiden perustyylien mukaisesti. Samoin emme voi sanoa, että tietty ajattelun perustyyli taikka temperamentti olisi sinänsä filosofisesti hyvä taikka

huono, vaan heittäytymistilanteissa niillä kaikilla voi olla sekä etuja että haittoja. Esittelen seuraavassa yhtä tällaista filosofista heittäytymistilannetta, jossa mielestäni suomalainen luterilaisuus usein johtaa omintakeiseen filosofiseen ratkaisuun.

David Humesta alkaen teodikean eli Jumalan puolustamisen ongelma on pyritty muotoilemaan kolmen peruslauseen avulla:

- (1) Jumala on hyvä.
- (2) Jumala on kaikkivaltias.
- (3) On olemassa liian paljon pahaa.

Teodikea-pohdintoissa kolmen lauseen välille syntyy ristiriita, ellei käytetä lisämääreitä. Jos Jumala on hyvä ja kaikkivaltias, ei pahaa pitäisi olla kovin paljon. Jos pahaa on liikaa, voimme epäillä joko Jumalan hyvyttä taikka kaikkivaltiota, ja tämän epäilyn seurauksena Jumalan olemassaoloa ylipäätään. Lisämääreiden avulla pyritään ratkaisemaan teodikean ongelma, siis saamaan hyvän, kaikkivaltiaan Jumalan olemassaolo yhteensopivaksi pahuuden olemassaolon kanssa.¹

Filosofisessa kirjallisuudessa keskustellaan useimmiten lisämääreistä, joita lisätään peruslauseeseen (2) taikka (3). Kolmoslauseen lisämääreitä voidaan kutsua empiirisiksi lisämääreiksi. Eräät empiiriset lisämääreet vähättelevät pahan määrää ja sanovat, että pahan määrä taikka laatu ei mitenkään riitä kumoamaan ykköslauseetta. Toiset puolestaan sanovat, että

emme voi kutsua termillä ”paha” moniakaan empiirisiä asioita, vaikkapa luonnonmullistuksia taikka sairauksia. Eivät ne ole pahaa, ne ovat vain luonnon tapahtumista.

Kakkoslauseen lisämääreitä voidaan kutsua käsitteelliseksi tai rationalistiseksi lisämääreiksi. Voidaan esimerkiksi tarkastella kaikkivaltiuden käsitettä ja pohtia sitä, sisältääkö se kaikkien tapahtumien kontrollia taikka jumalallista determinismia. Vai olisiko enemmän kaikkivaltiuden osoitus antaa luoduille olioille vapautta subjekteina siten, että maailman asiat luontoa myöten toimivat jossain määrin indeterministisesti? Rationalistinen teodikea voi esimerkiksi sanoa, että toteutuva paha on kaikkivaltiaan meille jättämän vapauden hinta taikka luonnon varjelemisessa toteutuvaksi tarkoitettua ihmisen subjektiviteettia.

Filosofisessa kirjallisuudessa näkee harvemmin rukattavan ykköslauseetta, siis Jumalan hyvyyden ehtoa. Länsimaiset filosofit ovat liikuttavan yksimielisiä siitä, että jos Jumala on, hänen on pakko olla hyvä.² Sen sijaan luterilaisessa perinteessä on ollut vuosisatojen ajan, Lutherista meidän päiviimme saakka, hyvin tavallista sanoa onnettomuuksien keskellä, että Jumala on salattu tai että hänen tiensä ovat tutkimattomat.

Luterilaisuus siis tekee teodikea-kysymyksessä omintakeisen ajattelullisen heittäytymisen. Se alkaa koputella ykköslauseetta, Jumalan hyvyyttä, ja etsii sille lisämääreitä. Filosofit tavanomaisemmin heittäytyvät ongelman parissa toisaalle, kakkos- taikka kolmoslauseeseen. Mutta luterilainen teodikea käy siis ikään kuin itse Jumalan kurkkuun kiinni ja alkaa kovistella hänen hyvyyttään.³

Aasian tsunami-katastrofissa saimme tyypillisen esimerkin tästä luterilaisesta perusratkaisusta. Kun Helsingin piispa Eero Huoviselta kysyttiin, miten hän selittäisi katastrofia, hän puhui Jumalan poissaolosta tai nukkumisesta ja esitti ikään kuin kriittisiä kysymyksiä Jumalalle. Samaan tapaan hän oli menetellyt jo yhdeksän vuotta aiemmin Estonian uppoamisen yhteydessä.⁴

Eräitä uskovaisia Huovisen puhe suututti, koska heidän mielestään piispan pitäisi virkansa puolesta toimia Jumalan asianajajana. Tsunami-katastrofin yhteydessä huomaamme kuitenkin myös rationalististen ja empiiristen lisämääreiden ongelmallisuuden, ainakin teologiiden näkökulmasta. Lauseet kuten ”se oli luonnollinen fysikaalinen tapahtuma, ei sitä voi kutsua termillä paha” taikka ”tällaiset riskit ovat meidän vapautemme hinta” tuntuvat surevista loukkaavilta ja osoittavat puhujan kylmyyttä järkytyksen ääressä.

Ykköslauseeseen tarttuminen edustaa luterilaisille merkittävällä tavalla lämpimämpää ja sielunhoidollisempaa ajattelua kuin sen vaihtoehdot. Tämä voi olla filosofisestikin kiinnostava huomio. Miksi näin on, eihän Jumalan hyvyyden epäily tunnu filosofisesti syvälliseltä ajatukselta? Puhtaan järjen näkökulmasta käsin ajatus mahdollisista pahoista jumalista vie mielen pikemmin kaikenkarvaisiin primitiivisiin fantasiamaailmoihin.

Vanhan ja usein toistetun, mutta mielestäni paikkansa pitävän ja erinomaisen osuvan, kliseen mukaan Lutherin uskonkamppailun keskuksessa oli ajatus ”miten löydän armollisen Jumalan?” Monet muut kirkkokunnat ja uskontokunnat eivät koskaan ole erityisesti epäilleet Jumalan hyvyyttä ja armollisuutta. Esimerkiksi Koraanissa lähes jokainen suura alkaa ”Allahin, armollisen armahtajan nimeen”. Roomalaiskatolisuudessa armoa on kyllä eritelty, mutta itse

Jumalan armollisuus on ollut itsestäänselvyys. Juutalaisuudessaakin Jumala on armollinen.⁵

Luther löysi armollisen Jumalansa, mutta hänelle jäi vahvana elämään myös käsitys salatusta Jumalasta ja niin sanotusta ristin teologiasta, jonka mukaan Jumala puhuu meille vastakohtiinsa kätkeytyneenä⁶, kärsimyksessä ja vastoinkäymisissä. Tämä on luterilaisuuden varsin merkillinen erityispiirre. Useissa muissa suhteissa luterilaisuus edustaa kristinuskon tavanomaista keskilinjaa, mutta sen lisämausteena on voimakas skepsis suhteessa Jumalan hyvyyteen ja elämän myönteisyyteen.

Luterilainen skepsis ei ole samaa kuin puritanismi tai kalvinismi, sillä sen tähtäyspiste ei ole eettinen taikka elämänvalitukseen liittyvä. Ristinteologisessa skepsisessä on pikemmin kyse itse uskonnollisesta uskosta, siitä miten Jumalaan suhtaudutaan. Tämä on erilaista kielteisyyttä kuin puritanismin moraalinen jyrkkyys. Lutherin katekismuksissa puhutaan tunnetusti siitä, kuinka Jumalaa tulee samalla kertaa ”pelätä ja rakastaa”. Rakkaus on tunnetusti läheisyyden affekti, pelko puolestaan etäisyyden affekti. Jumala pitää jossain mielessä päästää lähelle (rakastaa), mutta samalla on hyvä pitää Jumalaan myös etäisyyttä (pelätä).

Olen usein kuullut sanottavan, että Jumalaa ei pitäisi pelätä, rakastaa vain. Tämä on nykyihmisen ei-luterilaista ajattelua. Luterilaisessa perinteessä Jumala on majesteetti, jonka paljaat aivoitukset ovat ihmiselle yksinkertaisesti aivan liikaa. Jumala ei ole salattu jonkun tieto-opillisen vajavaisuutemme tähden, vaan siksi, että Jumala salaa itse itsensä meiltä. Hän salaa itsensä meiltä siksi, että me emme yksinkertaisesti kestäisi tällaista kohtaamista, vaan luhistuisimme. Jumala ilmaisee itsensä ja tahtonsa meille Lutherin mukaan vain epäsuorien merkkilappusten kautta (ns. *voluntas signi*), koska ne ovat ainoita todellisuuksia, joita kestäimme kohdata.⁷ Jo nämä merkkilappuset, joita ovat erityisesti Raamatun sana, kaste ja ehtoollinen, ovat äärimmäisen voimakkaita todellisuuksia. Ihan mielenterveytemme kannalta on siis hyvä pitää Jumalaan riittävää etäisyyttä, Jumalan rakastajasta kun tulee helposti ensin hihhuli ja sitten hullu.

Luterilainen ajattelu siis panostaa kaiken Jumalan armollisuuteen, mutta samalla epäilee sitä syvästi ja haluaa ottaa Jumalaan myös etäisyyttä. Tässä mielessä luterilaisilla on aivan oma teodikean selityserinteensä, joka poikkeaa voimakkaasti niin rationalistisesta kuin empiristisestä filosofisesta perinteestä. Luterilaisen teodikean tähtäyspiste ei ehkä ole viime kädessä filosofinen, vaan sielunhoidollinen. Kärsivälle ihmiselle sanotaan, että sinä voit syyttää tästä myös kaikkivaltiasta Jumalaa. Sielun terapoinnin näkökulmasta on terveellistä, että ihmisellä on joku taho, jota syyttää ja jolle valittaa.⁸

Luterilaisessa virsiperinteessä on tavallista, että virsissä valitetaan kuolemasta ja taudeista Jumalalle vähän samaan tapaan kuin kuluttaja valittaa huonosta tuotteesta sen valmistajalle tai veronmaksaja poliittiselle päättäjälle. Tässä mielessä on ymmärrettävää, että piispa Huovinenkaan ei siirtänyt vastuuta tsunamiaallosta yksinkertaisesti mannerlaatoille tai kaikkivaltiuden käsitteen pohdintoille, vaan valitti asiasta päämiehelleen, Jumalalle. Monet kriisipsykologit ovat todenneet, että valituksilla täytyy olla osoite ja että syntipukit pitää voida nimetä, jotta kärsivän ihmisen sielua voidaan hoitaa.

Meidän on kuitenkin kysyttävä, onko luterilaisella ajatuksellisella heittäytymisellä teodikea-kysymyksessä mitään

tuksellisella heittäytymisellä teodikea-kysymyksessä mitään filosofista kantavuutta. Kysymys on vaikea enkä ole varma vastauksesta. Jumalan hyvyyden epäilyssä on kieltämättä jotain primitiivistä ja filosofisesti naiivia. Monissa eurooppalaisissa kielissä sanottaisiin: jotain manikealaista, siis jotain mustavalkoisen jumalolennon, hyvän ja pahan sekoituksen, kaltaista primitiivis-maagista ajattelua.

Sekulaari teodikea

Pääsemme lähemmäksi varsinaista filosofian kenttää, jos luovumme jumalakysymyksestä ja alamme ymmärtää hyvyyden ja kaikkivaltiuuden yleisinä metaforina, rinnastuksina taikka symboleina, jotka kuvaavat varsinaisesti ihmisten välistä yhteiskuntaa. Riisumme siis teodikean uskonnollisesta myytistä, jolloin saamme ajatuskulun, jota voimme kuvata termillä ”sekulaari teodikea”. Sekulaari teodikea on yhteiskuntanäkemyks, jossa pohditaan hyvän lisäämistä ja pahan poistamista poliittisen aktiivisuuden keinoin. Vanhan teodikean tapaan sen perusjännite voidaan ilmaista kolmella lauseella:

- (4) Yhteiskuntamme ja sen jäsenet pyrkivät olemaan hyviä.
- (5) Yhteiskunnassamme on riittävästi voimavaroja kaikille hyvään elämään ja siihen kasvattamiseen.
- (6) On olemassa liian paljon pahaa.

Kolme lausetta ilmaisevat siis sen ongelman, että jostain syystä myös jumalan taakseen jättäneessä maailmassa, jossa ihmiset ovat ottaneet hoitaakseen hyvyyden ja kaikkivoipaisuuden toteutumisen, yhä kummittelee niin sanottu pahan ylijäämä, jota siellä ei pitäisi oikeastaan olla.⁹

Sekulaari teodikea on kiinnostavalla tavalla nykyajan ongelma erityisesti siksi, että aiemmin ei kaikkivaltiuusehto ole pidetty toteuttamiskelpoisena. Säätäjät ja puolustajat, mutta myös väestötieteilijä Malthusin tai biologi Darwinin tapaiset ajattelijat ovat sanoneet, että kaikille ei riitä hyvää riittävän paljon. Nykyään kuitenkin Pohjoismaissa ajatellaan yleisesti, että voimavaroja on riittävästi kaikille hyvään elämään ja että tässä rajatussa mielessä yhteiskunnallinen kaikkivaltiuusehto voi toteutua.

Yhteiskunnallinen kaikkivaltiuusehto ei ole rationaaliskäsitteellinen, vaan empiirinen. Se väittää jotakin olemassaolevasta todellisuudesta ja on siinä mielessä erilainen kuin perinteisen teodikean kaikkivaltiuusehto. Tästä erosta huolimatta myös sekulaarin teodikean jännitteiden ratkaisuun tarjotaan lisäehtoja, jotka muistuttavat perinteisen teodikean muotoiluja. Otan esiin kaksi lisäehtoa, joita pidän hyvin epäluterilaisina ja samalla kohtalaisen suosittuina.

Edistysoptimistisen lisäehdon mukaan lause (6) pitää ymmärtää niin, että varsinaisesti ympärillämme ei ole pahaa, vaan tietämättömyyttä, joka on voitettavissa. Kun kasvatamme toisiamme ja tulevia sukupolvia, voimme vähitellen tehdä kaikista hyviä ja kilttejä tiedon avulla. Teodikea voidaan siis tulevaisuudessa ratkaista ja hyvä yhteiskunta saavuttaa tiedon avulla.

Tämän ajattelutavan äärimuoto on sellainen, jota kutsun nimellä *omnipotenssiharha*. Sen vallassa oleva ihminen ajattelee, että kaikki paha on oikeastaan ihmisen omaa syytä ja että kaikki paha voidaan siksi poistaa riittävän tarmokkaalla yhteiskunnallisella toiminnalla. Ei vain tiedon puute, vaan

myös ilmaston lämpeneminen ja jopa sairaudet johtuvat meidän epäterveellisistä ja luonnonvastaisista ratkaisuis-tamme. Jos vain elämme oikein ja keksimme oikeat keinot, voimme poistaa nälän, sairaudet ja ympäristöongelmat. Sekulaaria teodikeaa hiertävä kuutoslause siis lakkaa hiertämästä sitten, kun itse osaamme elää oikein ja viisaasti.

Viime vuosina olen keskustellut omnipotenssiharhasta paljon opiskelijoiden kanssa. Monet ovat olleet eri mieltä kanssani ja pitäneet kyynisenä näkemystäni, joka siis tulkitsee jalon ajatuksen ihmisen omasta kokonaisvaltaisesta vastuunotosta pelkäksi harhaksi. Varsinkin nuoret ihmiset ovat paljon mieluummin vastuunotossaan moraalisia sankareita kuin kyynisiä ”paha tulee aina jatkumaan” -ajatuksen kannattajia.

Silti olen sitä mieltä, että sen enempiä lievempi edistysoptimismi kuin rajumpi omnipotenssiharha eivät riitä sekulaarin teodikean filosofiseksi ratkaisuksi. Meidän täytyy uskaltaa kajota myös lauseisiin (4) ja (5), jotta pääsisimme syvemmälle yhteiskuntafilosofiamme. Lause (5) on kiinnostava sekä moniulotteinen, niin kuin monet keskustelut sosiaalidarwinismista ja kilpailun ideologiasta ovat osoittaneet. Uusliberalisti ehkä väittäisi, että mitään 5:n kaltaista ”riittävää” tilaa ei ole olemassa, vaan kilpailu on aina se moottori, joka luo vaurautta. Riittävä tila romahduttaisi kilpailun ja sen myötä itse vaurauden. Tämä sinänsä erittäin kiinnostava argumentaatio ei kuitenkaan nyt ole aiheenani.

Sen sijaan haluan keskustella laveammin lauseen (4) lisäehdoista. Perinteinen luterilainen sanoisi, että (4) ei pidä paikkaansa, koska ihmiset ovat syntyisiä ja siksi ajavat omaa etuaan muiden kustannuksella. Koetan pureutua tähän väitteeseen hiukan filosofisemmalla ja yleispätevämmällä tasolla. Voidaan siis väittää, että erityisesti vallanpitäjät ja ehkä ihmiset yleensä eivät todellisuudessa ajakaan yhteistä hyvää, vaan omaa taikka eturyhmänsä etua. Tällöin teodikean kaltaiset filosofiset ongelmat ratkeavat, koska pahaa voi olla vaikka kuinka paljon vaikka kuinka vauraassa maassa, jos vallanpitäjät kahmivat vaurauden omiin taskuihinsa.

Tällainen näkemys on varsin yleinen. Siihen vedoten myydään iltapäivälehtiä ja se kumpuaa suomalaisten vanhasta herravihasta. Näkemys on populistinen eikä sellaisenaan kovin syvällinen. Sen avulla voidaan väittää, että jokseenkin kaikki johtuu hallinnon epäkohdista niillä monilla tavoilla, joita päivittäin saamme lehtien yleisönosastoista lukea. Tiehallinto ei estä onnettomuuksia hiekoittamalla katuja riittävästi talvisin eikä ulkoasiainministeriö valvo taikka lievitä ulkomailla olevien suomalaisten kohtaamia kärsimyksiä, vaikka he voisivat kaikkivaltiuusehdon nojalla niin hyvin tehdä. Kyse on vain siitä, että viranomaiset ovat laiskoja ja pahantahtoisia eivätkä halua tätä heille uskottua hyvää toteuttaa.

Näkemys hyvästä ja kaikkivaltiaasta valtiosta ei välttämättä ole luterilainen, huudetaanhan valtiota apuun kaikkialla maailmassa ja mitä moninaisimissa ongelmissa. On silti kiinnostavaa, että niin klassisessa kuin sekulaarissa teodikeassa esiintyy tällainen hyvysehdon kyseenalaistaminen. Lisäksi elämäkokemukseni mukaan usko hyvään ja omnipotenttiin valtiovaltaan on erityisen suurta juuri luterilaisissa maissa, ennen muuta Pohjoismaissa.

Yhdysvalloissa kansalaiset eivät huuda valtiota lainkaan samalla tavalla apuun, katolisessa maailmassa vain osittain, kehitysmaissa tuskin lainkaan. Mutta Suomessa, Ruotsissa,



Valokuva Kimmo Jyhdmä

Norjassa ja Tanskassa julkishallinto on syytä lähes kaikkeen, aina luonnonilmiöitä ja sairauksia myöten. Tähän sisältyy jotain hyvin luterilaista ajattelua tai vähintään ajattelun temperamenttia.

Yritän kuvata lähemmin tätä varsin monisyistä asiaa, johon liittyy paradokseja eli ajatuksellisia ristiriitoja. Valtiovallan ja herrojen kaikkivoipaisuutta ei siis epäillä, mutta kylläkin heidän hyviä aikomuksiaan ja tarkoituksperiään. Samalla kuitenkin heihin varsin paradoksaalisesti luotetaan kaikessa mahdollisessa hädässä. Ruotsalaisten kokemukset tsunami-katastrofissa venyttivät tätä paradoksia lähes äärimmillen: valtiovaltaa syytettiin kaikista mahdollisista laiminlyönneistä, ja samalla siltä odotettiin aivan yli-inhimillisiä suorituksia niin pienissä kuin suurissa asioissa.

Lutherin katekismuksessa selitetään lyhyesti, mitä Jumala on. Jumala on Lutherin mukaan sitä, mihin ihminen turvaa ja mihin hän panee luottamuksensa. Luterilaisten kristittyjen pitäisi kaikessa turvata ja luottaa yksin Jumalaan. Ja samalla, niin kuin tuli jo sanottua, heidän pitäisi myös pelätä Jumalaa. He voivat valittaa Jumalasta Jumalalle ja jopa syyttää Jumalaa laiminlyönneistä.

Pohjoismaisten luterilaisten valtiosuhde on samanlainen ja samojen paradoksien alainen kuin Lutherin jumalasuhte. Valtiota rakastetaan ja pelätään, siihen luotetaan ja samalla sen hyvyttä jatkuvasti epäillään. Siihen halutaan ottaa etäisyyttä, mutta samalla ajatellaan että juuri meidän valtiomme on paras ja vähiten korruptoitunut valtarakenne, mitä maa päällään kantaa.¹⁰

Jumala on hyvä ja armollinen, vai onko? Valtio on hyväntahtoinen, vai onko? Luotamme näihin instituutioihin

emmekä usko korruption niitä nakertaneen, mutta samalla asetamme niille kaikenlaisia kysymysmerkkejä. Tämä on luterilaisen ajattelun omintakeinen temperamentti. Salattu jumala ja herrojen salaiset vehkeilyt askarruttavat meitä. Mutta samalla turvaamme hyvinvointivaltioon ja luterilaiseen kirkkoon.

Negatiivinen teodikea ja nihilodikea

Olen esittänyt kaksi teodikea-ajatuskulkua, perinteisen ja sekulaarin. Haluaisin ottaa esille vielä kolmannen, koska siinäkin esiintyy luterilaisuudelle ja pohjoismaiselle hyvyys-epäilylle tyypillistä ajattelutyylä. Kutsun kolmatta ajatuskulkua nimellä negatiivinen teodikea. Siinä oletetaan aluksi, että teodikean uskontokriittinen oivallus voidaan viedä läpi ja että se pitää paikkansa. Toisin sanoen: on olemassa liikaa paha, jotta voisimme ajatella Jumalan olevan hyvä taikka kaikkivaltias. On myös primitiivistä ajatella, että Jumala olisi paha taikka toistaitoinen. Hyvää jumalaa ei siis ole, eikä muunkaanlaista jumalaa. Jumala ei mahdu raadolliseen maailmaan. On vain liikaa paha ja fiksuja ateisteja.

Negatiivisessa teodikeassa kysytään tämän jälkeen ateisteilta, miten he nyt selittävät kaiken sen pahan, jota käytettiin aiemmin todistusaineistona Jumalaa vastaan. Selittämisen taikka siis siirretään aikaisemmalle opponentille, josta tulee respondentti, uusi altavastaja. Jos paha olisi tietämättömyyttä, joka poistuu vaurauden ja sivistystason noustessa, alkaisivatko ihmiset uudelleen uskoa Jumalaan liian pahan poistuttua? Jos he kerran lakkasivat uskomasta, koska

pahaa on liikaa, saisiko pahan poistaminen heidät uudelleen uskomaan?

Toinen mahdollisuus olisi yhdistää ateismi yleiseen kulttuuripessimismiin. Pahasta emme pääse, vaan sen keskellä on jatkossakin kitkutettava. Bushit ja saddamit meillä on aina keskuudessamme, samoin tympeät viranomaiset ja julkisuudenkipeät salarakkaat. Mikään sivistystason nousu ei auta niistä eroon pääsyssä.

Tällainen skeptinen ja pessimistinen ateismi on mielestäni sympaattista, koska se on johdonmukaista suhteessaan pahan ongelmaan. Siinä on myös jotain varsin suomalaista. Ehkä siinä on jopa jotain luterilaista, tarkoitan ateistista luterilaisuutta. Samalla tavalla kuin uskovainen luterilainen piirtää kysymysmerkin Jumalan hyvyden ja armollisuuden perään, myös ateistinen luterilainen piirtää kysymysmerkin elämän yleisen hyvyden ja armollisuuden perään.

Entä miten ateisti lohduttaa pahan uhreja? Jos hän sanoisi, että nämä meistä ikävältä näyttävät tapaukset vain johtuvat suoraan luonnonlaeista, niin pienentäisikö hän selityksellään pahaa niin paljon, että Jumala taas kohta uudelleen mahtuisikin maailmaan? Lohduttaessaan ateistilla on kiusaus palauttaa jokin elämää suurempi voima takaisin maailmaamme.

Negatiivisen teodikean äärellä on tärkeä huomata, että lohduttaminen ei ole teologiensa yksinoikeus. Länsimaisella filosofialla on tärkeä terapeutinen traditio, jonka suurimpiin klassikkoihin lukeutuu myöhäisantiikin kristityn filosofin Boethiuksen kuolemansellissään kirjoittama *Filosofian lohdutus*.¹¹

Boethius pohtii teloitusta odottaessaan maailman yleistä epäoikeudenmukaisuutta. Hänelle ilmestyy Rouva Filosofia, lääkäri, joka parantaa keskustelukumppaninsa käyttämällä ensin miedompia lääkkeitä ja lopuksi, potilaan vahvistuttua, voimakkaampia. Kyseessä on keskustelun avulla etenevä terapiaprosessi, jossa argumentit ovat lääkkeiden asemassa. Dialogi ei kuitenkaan ole vain kognitiivista terapiaa argumenttien avulla, vaan siihen liittyy runomuotoisia osuuksia, jotka usein kuvaavat potilaan tunnetiloja ja sanoittavat niitä.

Filosofian lohdutusstrategiana on potilaan huomion kiinnittäminen maailman yleisiin lainalaisuuksiin ja sen myötä todellisuuden ikuisiin lakeihin. Se, mitä tälle potilaalle juuri tänään tapahtuu, on sattumanvaraista, mutta maailman pysyvyys ja yleispätevyys nojaa näihin suuriin linjoihin. Potilaan on tärkeä kääntää katse pois itsestään yleispäteviin seikkoihin. On tuijotettava objektiiviseen. Ei kannata luottaa itseensä taikka onnettareen, vaan ihminen tekee oikein suunnatessaan katseensa tähtitarhoihin. Huomio kiinnitetään pois omasta kurjuudesta todellisuuden suuriin objekteihin, tähtitarhoihin ja hyvien objektien pysyvyyteen minusta riippumatta.

Filosofinen lohduttaminen ei tarkoita henkilön tekemistä iloiseksi ja onnelliseksi. Lohduttamisen lajityyppi tähtää siihen, että sietämättömiin oloihin tuomittu sairas, vanki tai murheen murtama henkilö voi, esimerkiksi objekteihin nauliutumalla, jotenkuten sietää kurjan olotilansa. Aatehistorioitsijat ovat vuosisatojen ajan miettineet, miksi kristitylle Boethiukselle ei kuolemansellissä kelpaa uskonnon lohdutus, vaan hän hakee nimenomaan filosofian lohdutusta.

Eräs vastaus tähän voisi liittyä edellä kuvaamaani luterilaiseen ajattelumentaliteettiin. Uskonnon miettiminen kurjuuden äärellä vie ajatuksen ikävästi Jumalan hyvyden

epäilyyn. Jumalakin kääntää kasvonsa pois. Menetyksen äärellä kärvistelevälle ihmiselle ei ehkä kannata puhua uskonnosta taikka uskonnollisesti. On tyydyttävä negatiivisen teodikean mahdollisuuksiin, eräänlaiseen ateistiseen luterilaisuuteen, jossa on selvittävä vallitsevan pahan keskellä järjen välinein. Lohduttajan tulee esittää uskonnolliset huomautuksensa pikemmin Jumalalle kuin lohdutettavalle.

Boethiuksen kirjalle on kiinnostava vastinkappale nykyluterilaisuudessa. Tarkoitan Tuomo Mannermaan teosta *Pieni kirja Jumalasta*¹², joka sai vuoden kristillisen kirjan palkinnon muutama vuosi sitten ja on käännetty esimerkiksi kiinaksi. Mannermaa kirjoittaa siitä, miten hän selvisi vaimonsa kuoleman aiheuttamasta kriisistä. Boethiuksen tavoin hän korostaa sitä, kuinka masentuneen ihmisen tulisi nauttia huomionsa objekteihin, erityisesti pysyvästi hyviin kohteisiin. Hyvyden ja kauneuden katselun kautta jotain hyvää voi välittyä pahan kärsimyksen runtelemaan sieluunkin.

Mannermaa käyttää tästä terapiamuodosta käsitettä nihilodikea, pahan kyseenalaistaminen. Ajatus on, että samalla tavalla kuin teodikeassa epäillään Jumalan olemassaoloa, nihilodikeassa kysytään, miksi paha ei ole saanut valtaansa maailman pysyvästi hyviä objekteja. Boethiuksen tapaan Mannermaa katsoo luonnon kauneutta ja monien ihmisten hyvyttä pahan keskellä, saa niistä voimaa sekä lohdutusta.

Mannermaan kirjan eräs paradoksi on siinä, että vaikka teoksen nimi on *Pieni kirja Jumalasta*, ei siinä katsota Jumalaa suoraan. Tai jos katsotaan, niin tuloksena on Jumalan kätkeytyminen ja kaksikasvoisuus kärsimyksen mysteerin äärellä. Vain katsomalla hiukan pienempiä hyviä objekteja voidaan saada lohdutusta. Jumalaa lähestytään vain hänen jättämiensä merkkilappusten kautta kysymättä hänen majesteettillista tahtoaan. Majesteettitahton selvittämiseen ihmisellä ei ole edellytyksiä, vaan sitä yrittäessään hän rusentuu teodikea-kysymyksen esiinkutsuman pahuuden alle.

Boethiusta ja Mannermaata yhdistää tietynlainen luterilaiseksi kutsutun ajattelun temperamentti. Siinä kysytään, onko maailmassa ylipäättään armollisuutta ja hyvyttä sekä tarraudutaan oman kurjuuden ulkopuolisiin hyviin objekteihin. Jumalaa pelätään: Boethius välttää puhetta Jumalasta ja Mannermaa katsoo salattuun Jumalaan vain epäsuorasti. Luterilaiseen temperamenttiin kuuluu skepsis koko armollisuuden ja hyvyden vallitsemista kohtaan. Skepsis ei silti ole absoluuttista, vaan siihen liittyy filosofian lohdutusta ja, niin kuin luterilaisuus on perinteisesti asian ilmaissut, lohdutettua syntikurjuutta.

Olen puhunut vähän synkkämielisesti luterilaisesta kurjuusajattelusta. Meidän tulee filosofisesti kysyä, olisiko koko tällainen kurjuus jätettävä taakse ja siirryttävä kirkasotsaisempaan ajatteluun. Onko tällainen lohdutuksien hakeminen yksinkertaisesti orjamoraalia, joka ei – Nietzschen sanoja käyttäkseni – näe ihmisyyden korkeampia ja lopullisempia, dionysisia ja apollonisia sfäärejä?¹³

Kysymys on vaikea eikä siihen ole teemani puitteissa mahdollista vastata. Haluan vain todeta, että luterilaisuudessa vaikuttaa fundamentaalinen vastakkainasettelu kirkasotsaisen optimismin ja otsa hiessä elämäänsä raatavan pessimismin välillä. Otsan hikoilu ei liity vain työnteon oletettuun ahkeruuteen, vaan kaikkeen siihen tuskanhikeen ja ahdistukseen, mitä elämän epäoikeudenmukaisuus ja pahuus meille aiheuttaa. Luterilaisuus asettuu tukevasti pessimistien puolelle ja

epäilee elämän perimmäistä hyvyyttä ja armollisuutta. Siksi erilaiset teodikean versiot saavat luterilaisessa ajattelussa omat lisämäärensä.

Nämä lisämääreet eivät muuta ajattelun yleisiä lakeja, mutta ne antavat sille tietynlaisen temperamentin ja tyylin. On tärkeää huomata, että tyyli ei ole kyse moralismista, vaan itse jumalasuhteen uskonnollisesta asenteesta, johon moraalien tasolla voi liittyä tekopyhyyttä vastustava liberalismi siinä missä puritaanisuuskin.

On vaikea vastata kysymykseen, missä määrin luterilainen pessimismi vaikuttaa suomalaisessa pessimismissä. Oma käsitykseni on, että se vaikuttaa. Asia tuli äskettäin mieleeni, kun luin lehdestä suomalaisten koululaisten kouluviihtymisestä. Tunnetusti koululaisemme ovat eurooppalaisissa kouluosaamistesteissä saaneet parhaita arvosanoja osaamisestaan. Samalla heidän kouluviihtyvyytensä saaneet parhaita arvosanoja osaamisestaan. Samalla heidän kouluviihtyvyytensä saaneet parhaita arvosanoja osaamisestaan. Samalla heidän kouluviihtyvyytensä saaneet parhaita arvosanoja osaamisestaan.

Ennen kuin tehdään koulupoliittisia johtopäätöksiä, pitäisi koululaisilta ehkä myös kysyä jotakin elämän yleisestä mukavuudesta ja hauskuudesta. Onko elämä ylipäätään hauskaa ja mukavaa? Onko kotona kivaa, entä kaveripiirissä? Jos esimerkiksi osoittautuu, mitä pidän aivan mahdollisena, että italialaisilla on koulun lisäksi kaikissa muissakin elämämpiireissä hausempaa ja mukavampaa kuin suomalaisilla, ei kyseessä ehkä ole syvimiltään koululaitoksen ongelma. Silti voidaan perustellusti väittää, että suomalaisilla on pessimismissään joku syvällinen ongelma.

Voi silti olla niinkin, että pessimismi on vahvuus. Luterilainen perinne on väittänyt, että ristin teologia, joka vastustaa itsekehua ja omilla suorituksilla elvistelyä, on terveellinen elämänsäsenne, kirkasotsaisuus puolestaan naiivia sanahelinää, joka ei kestä tiukassa paikassa. Tässä mielessä traditiot asettavat perusvaihtoehtoja ajattelumme temperamentille.

Viitteet

1. Teodikea-keskustelusta suomalainen uusi yleiskatsaus ja bibliografia on Tommi Lehtonen, Pahan ongelma. Teoksessa Helenius, Timo et al. (toim.), *Uskonnonfilosofia*. WSOY, Helsinki 2003, s. 354–371.
2. Tämä koskee länsimaista monoteistista perinnettä Augustinuksesta nykypäivään. Antiikin ja hellenismien, kenties myös hindulaisuuden, monijumalaisissa panteoneissa asia on toisin, koska eri jumalat voivat niissä ottaa eri rooleja. Vrt. , Laato Antti & De Moor, J.C., *Theodicy in the World of the Bible*. Brill, Leiden 2003.
3. Uusia Lutherin ja luterilaisuuden teologian suomalaisia kokonaisesityksiä ovat Kärkkäinen, Pekka (toim.), *Johdatus Lutherin teologiaan*. Kirjapaja, Helsinki 2002 ja Vainio, Olli-Pekka (toim.), *Johdatus luterilaisen spiritualiteetin teologiaan*. Kirjapaja, Helsinki 2003.
4. Vrt. Huovinen, Eero, *Käännä kasvosi Herra*. WSOY, Helsinki 2005 (sisältää katastrofipuheita Estoniasta tsunamiaaltoon); Huovinen, Eero, *Sydämen puhetta*. WSOY, Helsinki 1997.
5. Vanha käsitys islamista ja juutalaisuudesta armottomina ”lakiuskontoina” on tutkimuksessa pitkälti hylätty (esim. E.P. Sandersin ja Heikki Räisänen monet tutkimukset). Eksegeettisestä ongelmakentästä esim. Westerhom, Stephen, *Perspectives Old and New on Paul: The “Lutheran Paul” and His Critics*. Eerdmans, Grand Rapids 2004, systemaattisesta esim. Saarinen, Risto, Gnade: systematisch-theologisch, hakuteoksessa *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl., 2000, s. 1032–1035.
6. ”Vastakohtiin kätkeytymisen” (*absconditas sub contrario*) teemasta suomeksi laajasti Kopperi, Kari, *Paradoksien teologia*. STKS, Helsinki 1997, erit. s. 127–134.
7. Voluntas signi -opista esim. Luther, Martti, *Ensimmäisen Mooseksen kirjan selitys 1–7*. Suomen Luther-säätiö, Hämeenlinna 2004, s. 374–377. Salatan Jumalan teemoista laajasti Kopperi 1997 sekä Mannermaa, Tuomo, *Kaksi rakkautta*. WSOY, Helsinki 1983.
8. Sielunhoidon yhteyksistä filosofiaan ja filosofiseen terapiaan ks. Saarinen, Risto, Sielunhoidon teologianhistoriaa. *Teologinen Aikakauskirja* 5/2003, s. 401–421.
9. Seuraavasta ks. myös Saarinen, Pahan ylijäämä hyvinvointivaltiossa. *Ruumiin kulttuuri* (Suomen dekkariseuran lehti) 1/2004, s. 30–35.
10. Samasta aihepiiristä hiukan toisin Knuutila, Simo, Pohjoismaisen hyvinvointivaltion moraalinen perusta. Teoksessa Jolkonen, Jari et al (toim.), *Näky suomalaisesta hyvästä*, Eero Huovisen juhla-kirja. WSOY, Helsinki 2004.
11. Suomeksi Vastapaino, Tampere 2001. Vrt. Saarinen 2003, s. 406–408.
12. Kirjapaja, Helsinki 1995, seuraavassa erit. s. 15–19.
13. Teemasta laajemmin Saarinen, Risto, Auttamisen aate – uhanalainen perusarvo. *Kanava* 2/2004, s. 84–88.

Pekka Elo & Markus Neuvonen

Filosofia kevään

Taas on kisa käyty. Tänä keväänä järjestetyissä ylioppilaskirjoituksissa annettiin vastauksia filosofian reaali-tehtäviin 4372 ja elämäntutkimustiedon tehtäviin 2286 kappaletta. Filosofiaan vastanneiden mieltä kutkutteli eniten tieteellisen tiedon ja arkikokemuksen välinen suhde, kansalaisyhteiskunnan toteutumattomuuden filosofinen oikeutus sekä hyve-etiikka. Elämäntutkimustietoon vastanneita taas askarrutti eniten yksilöllisen panoksen mitättömyys hyväntekeväisyydessä, hyvinvointiyhteiskunnan harjoittama holhoisuus sekä kaupallisen viihteen ja mainonnan maailman-kuva.

Ensimmäisen filosofian reaali-tehtävän otsikkona oli (1.) ”Hyveet etiikan perustana.” Tyypillinen vastaus osasi määritellä etiikan mm. hyvää elämää tutkivana osa-alueena, sijoittaa hyve-etiikan alkuperäiset muotoilut antiikkiin ja onnellisuusteoriikkaan ja nimetä Aristoteleen esimerkiksi hyve-etiikosta. Ominaista vastauksille oli tarjota kuvauksia toiminnasta, jota kohtaan kirjoittaja tunsii erityistä hyväksyntää tai paheksuntaa esimerkiksi hyveistä ja paheista. Harvemmissä vastauksissa hyve-etiikka kontrastoitiin seuraus- ja velvollisuusteoriikkaan kilpailevina normatiivisen etiikan teorioina. Useimmissa vastauksissa ei kuitenkaan osattu problematisoida hyve-etiikkaa eettisenä periaatteena, vaan tehtävänanto käsitettiin ennen kaikkea juuri hyveellisen ja paheellisen toiminnan kuvailutehtävänä. Vastauksia annettiin 737 kappaletta.

Seuraavassa tehtävässä tehtävänanto oli (2.) ”Tiukan determinismin mukaan kaikki maailman tapahtumat ovat tiettyjen syiden määräämiä. Pohdi tällaisen tieteenfilosofian teorian pätevyyttä ja suhdetta tulevaisuuden ennustamiseen.” Vastaajien keskuudessa edellistä vain hie-

ja elämänkatsomustieto 2005 reaalikokeessa

man vähemmän suosituksen kysymyksen filosofinen problematiikka tuntui olevan monille tuttu ajatuskoe deterministisestä maailmankaikkeudesta ja ennustamaan kykenevästä kaikkietävästä supertietokoneesta (ns. Laplacen demonista.). Osa tuntui osaavan problematisoida tätä vetoamalla argumentteihin ihmisen vapaasta tahdosta ja sosiaalisten syiden monimutkaisuudesta, mutta kohtasi vaikeuksia nimetä ja sijoittaa tunnettuja ajattelijoita näihin argumentteihin. Myös ”syyn” käsite tunnuttiin otettavan lähes järjestään itsestään selvyyttenä. Ylipäänsä hämmästyttävien useat vastaajat pitivät tiukkaa determinismistä uskottavana ja toimivana käsityksenä. Vastauksia annettiin 727 kappaletta.

Suosituimpiin tehtäviin kuulunut kolmas tehtävänanto kiinnitti vastaajien huomiota ajankohtaiseen keskusteluun lain ja moraalien suhteesta: (3.) ”Nöyrityksen ja turvallisuushakuisuuden tilalle Wuori ottaisi koska vain terveen kansalaistottelemattomuuden. Sen koko ideahan on juuri lain ja moraalien vastaamattomuudessa. Jos tiukka lain noudattaminen johtaa moraalisesti kestävämpään lopputulokseen, niin silloin jokaisen velvollisuus on olla noudattamatta lakia.” (Matti Wuoren haastattelu, Helsingin Sanomien Nyt -liite, 32/2004.) Pohdi valtion lakien ja moraalien suhdetta filosofisena ongelmana.” Tehtävänanto koettiin vastaajien keskuudessa ilmeisen ajatuksia herättävänä. Vastauksissa oli tyypillisesti kahdenlaisia intuitioita, toisaalta sen suhteen että laki voi olla (ja vastaajien tunteiden mukaan usein onkin) epäoikeudenmukainen, ja toisaalta yleistä oli epäluuloisuus sitä kohtaan, jos jokainen meistä jättäisi tottelematta lakia. Ominaista oli, ettei vastaaja tehnyt eroa kansalaistottelemattomuuden ja tavallisen rikollisuuden vä-

lillä, ja selviä haasteita oli myös lain ja politiikan moraalisten ulottuvuuksien hahmottamisessa. Oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden käsitteet eivät tuntuneet herättävän juurikaan huomiota vastaajissa. Ylipäänsä kansalaisvelvollisuuksien sisällön pohdinta tuntui jäävän monesti yleisen moraalifilosofisen pohdinnan jalkoihin. Lueteltuja auktoriteetteja oli lähinnä Platon, jonka valtiokäsitystä puntaroitiin joissain vastauksissa. Vastauksia tähän kysymykseen annettiin 743 kappaletta.

Neljännessä kysymyksessä tarkasteltiin kuva-arvoitusta teemalla (4.) ”Pohdi Punasulka -sarjakuvan perusteella arkikokemuksen ja tieteellisten teorioiden välistä suhdetta.” Tämä vastaajien eniten

ilman rakenteesta”, ei ilmeisesti inspiroinut keväällä kirjoittaneita nuoria yhtä voimakkaasti kuin edeltävät kysymykset – vastauksia annettiin vain 584. Platon ja tämän oppi ideoista oli varsin suosittu, samoin kuin Descartes, jonka dualismi tuntui olevan hyvin vastaajien hallussa. Suhteellisen useat ottivat mukaan myös Popperin, jolloin hiukan harhaudduttiin ajattelemaan että Platonin kaksi maailmaa ja Popperin kolme olisivat vertailtavissa. Tyypillisesti kokelas koki kysymyksen kuvailukysymykseksi, eli tarjosi kuvauksen kummankin teoriasta, joiden yhtäläisyyksiä ja eroja hän puntaroi. Harvinaisempaa oli, että vastaaja asetti nämä teoriat dialogiin keskenään kritisoiden kumpaakin toisen näkökulmasta tai käy-



suosima kysymys herätti laajalti ajatuksia vastaajissa. Useat tavoittivat kysymyksen hengen asettelemalla vastauksissaan konkreettiset aistihavainnot ja abstraktit teoriat vastakkain. Solipsismi, subjektivismi ja idealismi mielikuvitusta kiihottavina teorioina olivat selvästi monien vastaajien suosiossa, ja tyypillistä oli vedota Platonin ideaoppiin (on hirvittävää mihiin kaikkeen Platon kelpaa) sekä Sören Kierkegaardiin. Vastauksia annettiin huikeat 894 kappaletta.

Viides kysymys (5.) ”Valitse kaksi filosofia ja vertaile heidän teorioitaan maa-

den läpi näiden teorioiden heikkouksia ja vahvuuksia suhteessa toisiinsa.

Kuudes kysymys, filosofian jokeeri, tarkasteli tuloerojen oikeutusta: (+6.) ”Suomessa on muihin kehittyneisiin maihin verrattuna pienet tuloerot. Usein ajatellaan, että tuloeroja tarvitaan taloudellisen kasvun kannustimeksi. Pitäisikö tuloeroja pyrkiä edelleen kaventamaan tasarvon nimissä, vaikka taloudellinen kasvu vaarantuisi, vai olisiko perusteltavissa, että taloudellisen kasvun takaamiseksi tuloerojen sallitaan kasvaa? Pohdi asiaa filosofisesti.” Esimerkkivastajaamme Pyry

Takala käsittelee tätä kysymystä esseeseen, puntaroiden meriitin ja tasa-arvon välistä jännitettä suhteessa valtion tehtävään oikeudenmukaisuuden takaajana. Vastauksia tuli tähänkin kysymykseen niukalti eli vain 687, johtuen kenties yhteiskuntafilosofian niukemmasta opetuksesta lukion oppimäärässä.

Elämäkatsomustiedon vastauksissa oli enemmän hajontaa, vastausten määrä (2286 vastausta) oli hajaantunut 499:n ja 69:n välille. Vain neljään kysymykseen tuli yli 200 vastausta. Kysymys (4.) ”*Kuksa on tyypillinen paimentolais- ja erätaloudessa perustansa luoneen saamelaisen elämäntavan muovaama esine. Sen materiaali, muoto ja ominaisuudet kertovat oivallisesta tavasta hyödyntää pohjoisen luonnon vähäistä materiaalitajontaa*” – Arja Hartikainen, *Kuksa – saamelainen juomastia* teoksessa *Esine elää* (2000). Miten esineet ilmentävät ihmisen suhdetta yhteisönsä ja ympäristöönsä? koettiin ilmeisesti erityisen haastavaksi, siihen vastanneita oli vain 69. Suuret eettiset kysymykset keräsivät tänä vuonna pääpotin vastaajista.

ET:n esimerkkivastaajamme Maria Leskinen vastaa kysymykseen (5.) ”Joskus hyvinvointiyhteiskunnassa pidetään ihmisestä huolta heidän omasta tahdostaan riippumatta. Tätä kutsutaan holhoukseksi. Anna esimerkkejä holhouksesta ja pohdi, milloin holhous on perusteltua ja milloin ei?” Esimerkkeiksi holhouksesta hän esittelee vanhusten, mielisairaiden ja päihderiippuvaisten pakkohoidon sekä eutanasian kieltämisen lailla puntaroiden näitä kysymyksiä ihmisen autonomian kannalta. Samaan kysymykseen vastasi 353 kokeilasta.

Tämä kevään 2005 reaalikoe oli toiseksi viimeinen vanhamuotoinen koe. Kevään vastausmäärät ovat vakiintuneet suunnilleen samoiksi kuin yllä kuvataan eli noin 5000 filosofian vastausta ja vähän alle 2500 elämäkatsomustiedon vastausta. Filosofian vastausten filosofisuus on selkeästi kehittynyt, mistä lienee suurimmaksi osaksi kiittäminen opetusta. Tämä tarkoittaa, että esimerkiksi vastauksissa tehtävään ”Sinua tulee vastaan mies, joka sanoo ’Minä valehtelen nyt.’ Selitä ja pohdi lauseen loogista rakennetta”, ei enää kovin usein kehoitettu katsomaan miestä silmiin ja päättämään valehtelee hän vai ei. Toki muutamia hyvääntahoisia hauskuuksia löytyi kuten tunnettu königsbergiläinen ajattelija Oliver Kant filosofiassa ja Muhammed Gandhi elämäkatsomustiedossa.

Ylioppilaskirjoitusten palkitut 2005

Perinteiseen tapaan Filosofian ja elämäkatsomustiedon opettajat (Fetory) sekä *niin & näin* -lehti palkitsivat kevään ylioppilaskokeen parhaita vastaajia.

Kiteen lukion abiturienti Pyry Takala kirjoitti kevään reaalikokeessa parhaat filosofian vastaukset. Hän vastasi kaikkiin kuuteen tehtävään saaden kaikista täydet pisteet. Kallaveden lukion abitura Maria Leskinen kirjoitti parhaat elämäkatsomustiedon vastaukset. Hän vastasi viiteen tehtävään ja hänkin sai kaikista täydet pisteet.

Alla esimerkkivastaus kummaltakin palkitulta ylioppilaalta.

FILOSOFIA IV / +6

Valtion pääasiallisena tehtävänä voidaan nähdä ihmisyksilöiden tavoitteiden tukeminen. Tasa-arvo tukee kyllä kaikkien yhtäläisiä oikeuksia, mutta liika tasa-arvo saattaa olla jo hyväosaisten oikeuksien riistämistä. Suomessahan tuloeroja pyritään tasoittamaan juuri tiukan verotuksen avulla. Valtion tehtävistä voidaan olla montaa mieltä.

Omistusoikeuden puolustajana tunnettu John Locke oli sitä mieltä, että valtion tulee tukea ihmisten oikeutta omaisuuteensa, jonka hän on omalla persoonallaan hankkinut. Tämä on perinteinen kapitalistinen ajatus. Robert Nozick on jo puolestaan niin jyrkkä, että pitää verotusta törkeänä keinona rajoittaa yksilönvapautta. Valtion tulisikin lähinnä perustua ainoastaan negatiivisiin vapauksiin eli kaikesta valvonnasta vapautumiseen.

Utilitaristisen näkemyksen mukaan yhteiskunnan tulisi lähteä kaikkien ehdottomasta tasa-arvosta. Tällöin myös yhteiskunnan eriarvoisuutta tulisi rajoittaa – myös taloudellisen kasvun pysäyttämisen uhallakin. Karl Marx meni jo niin

pitkälle, että hän olisi halunnut poistaa yksityisomistuksen kokonaan, koska se synnyttää itsekkyyttä ja on pahin tasa-arvon este. Nämä näkemykset puolustavat siis valtion ensisijaisena tehtävänä olevan tasa-arvon edistämistä.

Yksilöpainotteisen eksistentiaalisen filosofian perusteella verotus ei ehkä kuitenkaan edusta täysin tasa-arvoa. Eksistentiaalisten, kuten Sartren, mukaan ihmisen on sitä, mitä hän valinnoillaan tekee. Tuloerot siis syntyvät toisten paremmista valinnoista, jolloin he myös ovat sen ansainneet. Tämä voi myös toimia kannustimena heikko-osaisille pyrkiä parempaan. Friedrich Nietzschekin olisi kehottanut ihmistä pyrkimään entistä korkeammalle – työttömyys ja köyhyys johtuvat vain tiettyjen ihmisten kykenemättömyydestä ja laiskuudesta.

Kansainvälisillä markkinoilla menestyäkseen valtion on pyrittävä jatkuvaan kasvuun taloussektorilla. Koska taloudellinen eriarvoisuus kannustaa valtiota entisestään taloudelliseen kasvuun, voidaan päätellä, että myös eriarvoisuus edistää osaltaan hyvinvointia valtiossa. Kansainvälisesti menestynyt valtio pystyy siis takaamaan kansalaisilleen entistä paremmat olot. Jos valtion tehtävänä on vain edistää ihmisten tasa-arvoa, verotus tulee tiettyyn rajaan asti hyväksyä.

Tasa-arvon edistäminen ei siis kuitenkaan tarkoita valtion tehtävänä välttämättä tuloerojen tasoittamista. Tasa-arvoa voidaan Suomessa esimerkiksi edistää niin, että ihmisille tarjotaan samat lähtökohdat, mutta sen jälkeen saa eksistentiaalinen yksilönvapaus ratkaista. Eihän välttämättä esimerkiksi Suomen progressiivinen verotus ole tasa-arvoista, koska suurempituloisilla henkilöillä myös veroprosentti on korkeampi. Tämän vuoksi

monet suurituloiset suomalaiset maksavat veronsa muihin maihin.

Suomessa tilanne on kuitenkin melko ihanteellinen verrattuna muihin länsimaihin. Taloudellista kehitystä pystytään jatkamaan samalla, kun vähäosaisten tarpeista huolehditaan. Suomi on ikään kuin valinnut kultaisen keskitien äärimäisyyksien välillä. Ihmiset voivat sijoittua omilla valinnoillaan yhteiskunnassa joko lääkäriksi tai kadunlakaisijaksi, mutta kaikille turvataan toimeentulo. Tällainen yhteiskunta onkin jo melko lähellä John Rawlsin kuvaamaa yhteiskuntaa, joka on tehty tietämättömyden verhon takana. Käsitykset ihanneyhteiskunnasta riippuvat toki yhteiskunnasta ja sen suhtautumisesta positiivisiin ja negatiivisiin vapauksiin – yhteiskuntafilosofia onkin relativistista ajattelua parhaimmillaan.

Pyry Takala

ELÄMÄNKATSOMUSTIETO III / 5

Hyvinvointiyhteiskunnat, kuten Pohjoismaat, pitävät huolta kansalaisistaan antamalla terveydenhuoltoa ja taloudellisia avustuksia. Monesti hyvinvointiyhteiskunta pitää huolta ihmisistä heidän omasta tahdosta riippumatta, toisin sanoen holhoaa. Milloin voidaan sanoa, että holhous on oikein ja milloin sen olevan väärin?

Hyvinvointiyhteiskunta holhoaa esimerkiksi sijoittamalla vanhuksia vanhainkotiin. Tällöin on monesti niin, ettei henkilö halua lähteä. Jos vanhus on todella niin huonokuntoinen, ettei hän selviä omassa kodissaan, holhous on perusteltua. Jos taas hän omasta mielestään selviää, niin kysymykseksi tuleekin, eikö jokaisen ihmisen omaa toivetta tule kunnioittaa. Jos vanhus vaikka haluaa kuolla omasta mielestään kunniallisesti omaan sänkyyn, eikö hänellä ole oikeus siihen? Kenellä on valtaa sanoa, miten kukin on elämänsä lopettava?

Armokuolema eli eutanasia on puhuttanut paljon. Saako hyvinvointiyhteiskunta pitää henkilöä erilaisten letkujen ja lääkkeiden avulla elossa, jos henkilö itse haluaa kuolla? Jos henkilö tahtoo jonkun tappavan hänet, onko se oikein? Itsemurhat ovat hyvin yleisiä, mutta eutanasiassa henkilön tappaisikin joku muu. Voisiko ihmistä syyttää murhasta, jos kuollut itse haluaisi niin? Erityisesti uskonnot korostavat elämää Jumalan lahjana, jolloin kyllään ei ole oikeutta ottaa toisen eikä omaa elämää. Nykyisin eutanasia on kielletty, mutta monissa maissa sitä pohditaan kuumeisesti. Tästä esimerkkinä Australia, jossa eutanasiaa käsitellään paljon.

Holhous on perusteltua silloin kun psyykkisesti sairas ihminen laitetaan murhan tai jonkun muun teon perusteella vankilan sijasta sairaalaan. Henkisesti sairas ei ole oma itsensä, jolloin hänet on in-

himillisyyden nimissä laitettava hoitoon.

Psyykkisesti sairaiden hoidosta on otettu montaa mieltä. Jos henkisesti sairas ei ole aiheuttanut mitään pahaa, onko hänen oikeus laittaa suljettujen ovien taakse? Psyykkisen sairauden kolme kriteeriä ovat henkilön oma ahdistus, sairauden tuottama häiriö ympäristölle ja diagnoosiin sopiminen. Kriteerit ovat kuitenkin hyvin ristiriitaisia. Jos henkilö ei tunne ahdistusta, voiko hänet laittaa hoitoon? Myös ympäristön reaktiot vaihtelevat paljon eri kulttuureissa.

Monesti alkoholistit ja huumeriippuvaiset laitetaan laitoshoidoon. Tällöin henkilö ei itse saata olla hoitoon haluava, mutta yleisesti ottaen huumeriippuvaiset, alkoholistit ja sekakäyttäjät ovat vaaraksi muille, jolloin hoitoon laitto on paras vaihtoehto. Ruotsissa tapahtunut päätös huostaanottaa ylipainoiset lapset kuohahdutti tunteita. Onko ylipainoisuus huostaanoton oikeutettu syy? Tietenkin ylipainoisuus on terveydelle haitallista, mutta perheestä pois ottaminen tuntuu epäinhimilliseltä.

Ihmisten hoitoon laitoin oikeellisuutta on tutkittu muun muassa kokeella, jossa mielisairaalaan laitettiin pseudo- eli näennäispotilaita. Huomattavaa oli, ettei henkilökunta tajunnut heidän olevan terveitä. Jotkut lääkärit jopa sovittivat pseudo-potilaiden asioita omiin diagnooseihinsa.

Maria Leskinen

UNESCOn kansainvälinen filosofian päivä 17.11.2005

Suomen UNESCO-kouluverkko, Filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajat ry (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 esseiden omalla äidinkiellään ja toisen asteen oppilaitosten opiskelijat englanniksi, ranskaksi tai saksaksi (ei kuitenkaan omalla äidinkiellään). Vieraalikielellä kirjoittavat saavat käyttää sanakirjaa apuna.

Peruskoulujen sarjan esseiden aiheet julkaistaan internetissä osoitteessa www.feto.fi 1.11.2005. Esseetapahtumaan osallistuvien toisen asteen oppilaitosten tulee tilata kirjoituksen aiheet Opetushallituksesta maanantaihin 1.11. mennessä joko sähkö-

postitse osoitteesta pekka.elo@oph.fi tai postitse osoitteesta Opetushallitus / Pekka Elo, PL 380, 00531 Helsinki.

Oppilaitokset järjestävät kontrolloidun 2 tunnin tilaisuuden. Filosofian ja filosofia kysymyksiä pohtivan kirjoituksen on tarkoitus olla ytimekäs ja tiivis. Tapahtumaan osallistuvien oppilaitosten tulee valita enintään kaksi esseetä ja lähettää kirjoitukset torstaihin 8.11. mennessä sähköpostilla tai postitse Opetushallitukseen yllä mainittuun osoitteeseen. Esseetapahtuma on avoin kaikille Itämeren maille.

Torstaina 17.11. 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 filosofialta -tapahtumasta kootaan myös julkaisu.

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 UNESCOn maailmanperinnön tuntemukseen liittyvä cd-rom ja samaa aihepiiriä koskevaa kirjallisuutta yhteensä noin 100 euron arvosta.

Toisen asteen oppilaitosten sarjassa esseekilpailu toimii samalla myös karsintana vuoden 2006 filosofian olympialaisiin, jotka järjestetään Italiassa toukokuussa 2006. Olympialaisten vastuullinen järjestäjä on International Federation of Philosophical Societies (FISP), jonka jäsen Suomen Filosofinen Yhdistys on. Tapahtuma järjestetään yhteistyössä UNESCOn filosofian osaston kanssa.



Tekijänoikeuden ongelma -alkuperäinen ja omaperäinen teos

Omistusoikeus rajoittaa työn jäljittelemistä, joka on varsinkin koulutuksemme osittainen perusta. Tällä hetkellä huolestuttavinta on teosten liiallinen suojaaminen, joka perustuu omituiselle ajatukselle alkuperäisyydestä. Tekijänoikeuden kohdalla liiallinen kontrollointi on usein tarpeetonta. Teokset tulisikin saattaa suuremman joukon saataville. Tekijyyden korostamisen myötä on erityisen vaikeaa huomioida kollektiivista luovuutta, joka liittyy erityisesti uuteen kommunikaatioteknologiaan.

Tekijänoikeutta säännellään Suomessa tekijänoikeuslaissa (8.7.1961/404), jonka 1 luvun 1 pykälän mukaan tekijänoikeuden kohteita ovat kirjalliset ja taiteelliset teokset. Tekijänoikeuslaki on kaikkialla muutospaineiden alla, ja yhtenä ongelmana on muun muassa se, että laki ei kykene huomioimaan riittävästi nykytaidetta. Pyrin seuraavassa selvittämään tekijänoikeuden perusteiden ongelmia kiinnittämällä huomiota teoksille asetettaviin kriteereihin. Tekijänoikeuden alaisen teoksen tulee ylittää teostasoon asti. Teoksen tulee olla ihmisen luovan työn tulos, jollaista kukaan muu ei olisi työhön ryhtyessään saanut aikaiseksi. Muina vaatimuksina ovat omaperäisyys ja alkuperäisyys. Niitä käytetään usein toistensa synonyymeinä, vaikka kyseessä on kaksi eri asiaa. Omaperäinen teos liitetään luovuuteen. Alkuperäiseen teokseen yhdistetään sen sijaan enemmän tekeminen, ja lisäksi teoksen ei välttämättä tarvitse olla omaperäinen. Erityisesti Manner-Euroopassa kriteerinä käytetään omaperäisyyttä ja muualla taas alkuperäisyyttä. Kuitenkin molemmat kriteerit ovat yleisessä käytössä, ja ne esiintyvät useimmiten rinnakkain. Näkökulmanani on angloamerikkalaisen nykyestetiikan parissa erityisesti taiteen autenttisuudesta käyty keskustelu, joka paljastaa kyseisten kriteereiden määrittelyn vaikeudet. Keskustelu on rajautunut lähinnä kuvataiteisiin ja erityisesti maalauksiin. Tekijänoikeuden kriteerit ovat ongelmallisia ja ne eivät kykene huomioimaan nykyajan teoksia.

Oikeudellisessa tutkimuksessa lähtökohtana on oikeus kokonaisuutena sekä oikeuslähteet, joita ovat esimerkiksi tuomioistuinratkaisut, oikeustieteellinen kirjallisuus ja oikeudelliset periaatteet. Usein asian selvittämiseksi tarvitaan

useita eri oikeuslähteitä toistensa rinnalle. Tästä näkökulmasta lakitekstin käsitteiden filosofinen analyysi antaa puutteellisen kuvan kokonaisuudesta. Kuitenkin lakiteksti näyttää suuntaa tulkinnalle ja ratkaisuille. Tällöin monimutkaisten käsitteiden selventäminen on perusteltua, jos kriteerit ovat perustellusti ongelmallisia. Tekijänoikeutta koskevan tutkimuksen parissa alkuperäisyyttä ja omaperäisyyttä ei ole juurikaan käsitelty. Sen sijaan filosofian puolella käsitteitä on yritetty ratkaista siinä onnistumatta. Käsitteiden suhteen tarvitaan muutosta, jonka syntymiseen vaikuttaa teoreettisten keskusteluiden esilletuominen.

Kriteereinä alkuperäisyys ja omaperäisyys ovat peräisin korkean taiteen parista. Korkean ja matalan taiteen erottelu on hämärtynyt ja sitä ei juurikaan käytetä. Tekijänoikeuslaki listaa tavallisimmat teostyyppit, mutta jättää myös mahdollisuuden uudentyypisille teoksille. Erilaisien listojen käyttö olikin ominaista 1700-luvulle, jolloin raja-aita pystytettiin taiteiden välille¹ ja ensimmäinen tekijänoikeuslaki annettiin Englannissa.

Taustalla dualismi ja myytti taiteilijanerosta

Tekijänoikeudessa erotellaan idea ja suojeltava ilmaisu toisistaan. Tätä selvittää kulttuurimme kahden vahvan oletuksen, dualismin sekä taiteilijaneromyytin, tunteminen. Tekijänoikeuden tausta-ajatuksena on dualismi eli todellisuuden kaksijakoisuus, mikä näkyy idean ja ilmaisun erottelemisena. Idea on kaikkien vapaassa käytössä, ja varsinainen ilmaisu on teoksen tekijänoikeuden alainen osa. Länsimai-

nessa kulttuurissa on vaikuttanut voimakkaana dualismi, jossa jaottelu tehdään aineellisen ja sielullisen välillä. Tekijänoikeuden kohdalla suojeltava ilmaisu edustaa aineellista ja idea henkistä puolta. Dualismi on metafyyminen oletus, joka nykyään on vahvasti kyseenalaistettu.

Toisaalta länsimaisessa kulttuurissamme vaikuttaa myös voimakkaana taiteilijaneromytti, johon liittyy yksilöllisyyden korostaminen. Yksilöllisyys juontaa juurensa 1800-luvun romantiikasta, jolloin yksilön korostus sai taiteilijan kohdalla uudet mittasuhteet. Idean ja ilmaisun erotteleminen tulee ymmärrettävämmäksi näiden taustaoletusten valossa. Taitelija nähdään omaleimaisena yksilönä, jonka teokset ovat ainutlaatuisia ja ilmaisuvoimaisia. Tällöin tekijänoikeuden ulkopuolelle jäävät esimerkiksi Euroopan taiteeseen kuuluttamat teokset tai kansanperinne, joiden kohdalla on kyse useiden luovien yksilöiden yhteistyöstä². Tekijyyden kategoria on muotoutunut sosiaalisesti, kulttuurisesti, poliittisesti ja taloudellisesti. Se ei ole olemassa luonnostaan.³

Keskustelua esimerkiksi taiteen auran katoamisesta sekä tekijän kuolemasta on käyty jo hyvän aikaa. Walter Benjamin kirjoittaa taideteoksen auran kärsivän teknisen uusintamisen aikakaudella, jolloin myös alkuperäisyys ja aitous menettävät merkitystään. Tämä johtuu joukkojen halusta hallita ympäristönsä esineitä kuvina tai jäljennöksinä ja samankaltaisuuden tajun kasvamisesta havainnoimisessa. Taideteoksen uusinnoksista jää puuttumaan ainutkertainen olemassaolo tietystä ajassa ja paikassa, jotka ovat olleet aitouden ennakoedellytyksiä. Muutos taiteen aurassa ulottuu taiteen alueen ulkopuolelle järkyttäen perinnettä.⁴ Roland Barthes nostaa myös esille alkuperäisyyden ja ajan ongelmat. Tekstin kohdalla ei ole alkuperäisyyttä. Teksti koostuu moninaisista lainauksista. Kirjailija on moderni tuote, joka on noussut esille keskiajan jälkeen yksilön korostamisen myötä.⁵ Benjaminille ja Barthesille alkuperäisyyden ongelma on olennainen osa taiteen murrosta.

Perinteisen taidekäsityksen loppua edistivät erityisesti viime vuosisadalla syntyneet uudet taidesuuntauukset, joista Marcel Duchamp ready-made-teoksellaan *Lähde* on kenties tunnetuimpia esimerkkejä. Teos nähtiin New Yorkissa järjestetyssä näyttelyssä jo vuonna 1917. Varsinkin 1960- ja 1970-luvuilla taiteen parissa syntyi uusia, tekijänoikeudelle ongelmallisia suuntauksia, muun muassa käsitetaide, minimalismi, maataide, pop-taide, performanssitaide ja graffitit.

Eryyisesti Simon Stokes on perehtynyt tekijänoikeuden tarjoamaan heikkoon suojaan uusien suuntausten parissa. Hänen tutkimuksensa käsittelee Iso-Britannian tekijänoikeuslakia. Stokes päätyy oikeustapauksia analysoimalla siihen tulokseen, että valtaosa nykytaiteesta on vaikea kategorisoida olemassa olevan tekijänoikeuden määrittelyn mukaan⁶. Väitteelle tulee uudenlainen syvyys estetiikan kautta, jossa erityisesti alkuperäisyyden kriteerejä on kyseenalaistettu. Estetiikassa uudet taidemuodot ravisuttivat myös osaltaan taiteen määrittelyä. Taiteen parissa puhuttiin erityisesti käsitteistä *objet trouvé* ja *objet fabriqué*.

Duchampin teos kuuluu *objet trouvé* -käsitteen alle. Taide muuttui enemmän pohdinnaksi, ja samalla perinteiset taiteen tekemisen ja kokemisen tavat muutuivat. Näkemyksemme taiteesta riippuvat kriteereistä. Määrittelyt ja kriteerit voivat vaihdella ajan kuluessa, kuten eri teoriat osoittavat. Vaikka tekijänoikeuslaki ei määrittele taidetta, silti käytettyjen kriteerien tarkastelu on olennaista, koska niiden

takaa paljastuu tietynlainen käsitys taiteesta. Nykytaide toi mukanaan estetiikkaan uuden keskustelun, jonka johtavia hahmoja ovat olleet Arthur Danto ja Nelson Goodman⁸. Keskustelu on pyörinyt pitkälti Goodmanin (1968) kirjan *Languages of Art* sekä Van Meegerenin taideteoksen *Jesus ja opetuslapset Emmauksella* ympärillä. Danto selvittää, että kyseinen teos löytyy rotterdamilaisesta museosta. Vermeerin töihin erikoistunut professori Bredius esitti teoksen tukevan väitettä, että Vermeer teki retken Italiaan, josta sai vaikutteita caravaggismilta. Nykyisin tiedetään, että teos ei ole Vermeerin maalaama vaan enemminkin pastissi. Työtä tarkemmin katsomalla havaitsee, että valoeffektit eivät toimi kuten Vermeerin töissä.⁹ Estetiikan autenttisuuskeskustelu on noussut esille yhdessä uusien taidemuotojen kanssa, ja mikä myös osaltaan heijastuu tekijänoikeuteen.

Alkuperäisen ja väärennöksen ero

1960-luvun lopulla lähinnä angloamerikkalaisen estetiikan parissa alkoi keskustelu väärennöksistä, autenttisuudesta, alkuperäisyydestä, omaperäisyydestä ja luovuudesta. Taidehistorian puolella väärennökset on nostettu esille jo aikaisemmin. Keskusteluissa käsitteet eivät ole selkeästi omiksi alueikseen eroteltuja. Esimerkiksi Goodman käyttää sanoja alkuperäinen ja autenttinen rinnakkain. Olen itse myös käyttänyt termejä synonyymeinä. Autenttisuus voidaan ymmärtää alkuperäisyyden lisäksi väärentämättömyydeksi, aitoudeksi ja oikeaperäisyydeksi. W. E. Kennick puolestaan viittaa sanalla originaali enemmän omaperäisyyteen kuin alkuperäisyyteen. Originaali tarkoittaa alkuperäiskappaletta, mutta originaaliteetti eli originaalisuus tarkoittaa myös omaperäisyyttä, omalaatuisuutta ja erikoisuutta. Goodman sekä Danto ovat yrittäneet kehitellä teoriaa siitä, miten alkuperäiset teokset voidaan perustella väärennöksistä eroaviksi.

Goodman esittää, että alkuperäisyys on hyvin akuutti ongelma, koska toiminta taiteen ympärillä perustuu väärennöksen ja aidon teoksen erottamiseen. Kysymys näiden välisestä esteettisestä erosta tulee esille tarkasteltaessa alkuperäistä teosta ja sen väärennöstä, kopiota tai reproduktiota. Vaikka kahta teosta olisi silmämääräisesti mahdotonta erottaa, niissä on kuitenkin eroja tekijyyden, iän, fyysisten ja kemiallisten piirteiden sekä markkina-arvon suhteen. Huomiota tuleekin kiinnittää siihen, mitä ei heti havaita. Tosiasia on, että havaintomme riippuvat myös harjoittelun määrästä. Toinen alkuperäisyyteen liittyvä ongelma on se, että esimerkiksi musiikissa ei ole väärennöksiä. Esitykset voivat vaihdella laadultaan, mutta ne liittyvät kuitenkin samaan kappaleeseen. Musiikki on luonteeltaan allografista, jolloin kysymys autenttisuudesta ei ole olennainen. Siinä esitys ja työ erotetaan toisistaan. Musiikki on lisäksi performanssitaidetta. Esimerkiksi maalaukset ja veistokset ovat autografisia teoksia, joille autenttisuus on puolestaan keskeistä. Autografisuudessa ei ole kysymys siitä, että teokset olisivat puhtaasti uniikkeja. Myöskään alkuperäiset teokset eivät välttämättä ole väärennöksiä ensiluokkaisempia. Ratkaisu alkuperäisyydelle on se, että väärennökseen liittyy valheellinen tuottamisen historia autografisen taiteen kohdalla. Allografisia teoksia ei voi väärentää, koska niihin liittyy tietty notaatiojärjestelmä.¹⁰

Musiikin ja maalaustaiteen ero ei voi kuitenkaan olla ainostaan siinä, että musiikki on performanssitaidetta. Täytyy kiinnittää huomiota myös siihen, että maalauksella on tietty

aikaan ja paikkaan liittyvä asema. Goodman käyttääkin Richard Wollheimiltä tunnetuksi tullutta jaottelua esiintymiin (*tokens*) ja tyypeihin (*types*). Musiikissa kyse on enemmän esiintymästä, ja fyysiset objektit ovat tyyppiä. Esimerkiksi etsauksesta (tyyppi) voidaan tehdä useita esiintymiä, esimerkiksi väärennöksiä. Jaottelu ei tosin aina toimi. Goodman tekeekin lopulta erottelun allografisiin töihin liittyvän notaatiojärjestelmän avulla. Jos musiikkikappale esitetään vuonna 1800 ja uudelleen 1996, niin Goodmanille kyseessä on sama työ, koska käytetty notaatiojärjestelmä on sama. Musiikkia, runoja, novelleja ynnä muuta allografista taidetta ei voi väärentää kuten maalauksia. Kuitenkin teoksissa tulee kiinnittää huomiota myös niiden kausaalihistoriaan ja tulkintasääntöihin, joita muun muassa Janaway korostaa osittain Dantoon nojautuen. Kahdella notaatiojärjestelmältään samanlaisella kohteella täytyy olla eri historia. Väärennoksen mahdollisuus riippuu ensisijaisesti käytetystä tulkintasäännöstä.¹¹ Danto ei kuitenkaan yhdy Goodmanin näkemykseen, sillä hän korostaa tulkinnan ja teorian merkitystä.

Danton kuuluisimpia esimerkkejä on Jorge Luis Borgesin tarina kuvitteellisesta ranskalaisesta hahmosta nimeltä Pierre Menard. Menard haluaa saada aikaan kirjallisen teoksen, joka on erottamaton Cervantesin *Don Quijoten* kanssa. Borgesin tarinassa Menard onnistuu tavoitteessaan. Borges vertailee kahta teosta ja löytää niistä eroja, vaikka teokset ovatkin identtisiä. Danto etsii siis tämän esimerkin kautta perusteita eroavaisuuksille. Teos on ymmärrettävissä taideteokseksi vain ympäröivän taidemaailman kautta ja suhteessa teoksen tuottamisen historiaan. Danto olettaa siis objektin olevan taideteos vain tulkinnan kohteena. Tulkinta on aina riippuvainen tiedoista, joita meillä on taiteilijasta, taiteilijan intensiosta, taideteorioista, taiteilijan asemasta ajassa ja paikassa sekä vallitsevasta käytännöstä, johon taiteilijan sijoittamme.¹²

Goodman ja Danto päätyvät väärennosten kohdalla erilaiseen lopputulokseen. Keskustelu näiden eri tulkintojen välillä on saanut toisinaan tulisiakin käännteitä. Joseph Margolis myöntää, että Danton ja Goodmanin aloittama keskustelu on avannut estetiikan puolella merkittävän alueen. Goodmanin väite, että taideteoksen ja väärennoksen ero voidaan vahvistaa havaintoerolla, jota ei aikaisemmin ole havaittu, on mielivaltainen. Erottelua autografiseen ja allografiseen taiteeseenhan ei voi tehdä puhtaan muodollisella tavalla, aivan kuten tanssiakaan ei voi vangita tanssin notaatiojärjestelmällä. Danton esimerkkiä ei puolestaan voi olla edes olemassa, joten Danto maksaa kovan hinnan huumoristaan, koska kadottaa taideteosten olemuksen ja todellisuuden. Goodman oli oikeassa kiinnittäessään huomiota väärennöksiin, mutta Danton maailmassa ei sen sijaan ole edes paikkaa niille. Taideteokset eivät ole riittävän todellisia, jos niillä ei ole erotettavia havaintoon perustuvia ominaisuuksia. Teoksia ei voi esimerkiksi myydä tai ostaa, jos ne eivät ole todellisia.¹³ Lisäksi Danton erottamattomat teokset ovat irrelevantteja tai vain pienen marginaalin asia. Niiden perusteella ei voi määrittellä, mitä taide on.¹⁴

Danto puolustautuu väittämällä, että maalauksella ja sillä, mitä molekyyliä tutkimalla voidaan osoittaa, ei ole yhteyttä. Töiden eroja ei siis saada selville vain kemiallisella analyysillä. Margolis yhdistää havainnon ja tulkinnan, kun taas Danto pyrkii filosofista analyysia apuna käyttäen erottamaan tulkinnan. Taideteosta ei voi erottaa jostakin muusta esineestä vain katsomalla. Margolixen väite, että Danton

Goodman esittää alkuperäisen teoksen vastakohtaksi väärennoksen ja liittää väärennoksen mahdollisuuden autografisiin teoksiin. Dantosta alkuperäisyys on kiinni tulkinnasta, taidemaailmasta ja teoksen tuottamisen historiasta. Yhteistä molemmille teorioille on huomion kiinnittäminen teoksen tuottamiseen. Sekä Goodman että Danto ovat saaneet osakseen kovaa kritiikkiä, mutta myös myöhemmissä teorioissa nousee teosten tuottamisen tarkastelu ensisijaiseksi.”

taidetta ja esimerkkejä ei ole olemassakaan, ei pidä paikkaansa. Vastaavalla tavalla rakennettuja esimerkkejä löytyy filosofian puolelta, esimerkiksi Descartesilta, sekä myös taiteen puolelta. Danto pyrkii esimerkeillään valaisemaan teoksia, joita vastaavia ei ole aikaisemmin ollut olemassa.¹⁵ Danton esimerkki toimii välineenä, jolla saadaan esille teoksen liittyvän tulkinnan merkitys.

Goodman esittää alkuperäisen teoksen vastakohtaksi väärennoksen ja liittää väärennoksen mahdollisuuden autografisiin teoksiin. Dantosta alkuperäisyys on kiinni tulkinnasta, taidemaailmasta ja teoksen tuottamisen historiasta. Yhteistä molemmille teorioille on huomion kiinnittäminen teoksen tuottamiseen. Sekä Goodman että Danto ovat saaneet osakseen kovaa kritiikkiä, mutta myös myöhemmissä teorioissa nousee teosten tuottamisen tarkastelu ensisijaiseksi. Tällöin keskipisteenä ei ole itse teos, jota tarkastelemalla voisi todeta sen alkuperäisyyden. Teosten tuottamiseen liittyvät olennaisesti muun muassa tekijä ja motiivit.

Erottelussa huomioitava myös omaperäisyys

Goodmanin ja Danton avaama keskustelu on laajentunut nopeasti. Myös Mark Sagoff ja W. E. Kennick ovat osoittaneet Goodmannille omat vastineensa. Kennick lähtee liikkeelle ongelmallisista käsitteistä ja pyrkii etsimään selvyyttä niihin. Kennick pohtii laajemmin käsitteitä esteettinen ero, väärennös sekä alkuperäinen/autenttinen/originaali. Hän näkee Goodmanin ongelmana sen, että tämä käyttää sanoja väärennös, kopio, reproduktio, imitaatio ja huijaus toistensa synonyymeinä. Tämä on kummallista, koska Goodmanin mukaan teoksen esteettiset ominaisuudet määrittävät sen, mitä teoksesta löytyy katsomalla, sekä miten teosta tulisi katsoa. Väärennös ja kopio ovat teoksen ominaisuuksia, ja niitä ei tule tarkastella samalla tavalla. Ne ovat esteettisesti hyvin erilaisia.¹⁶ Kennick yrittää tuoda käsitteiden eroja esille.

Yleisesti käytämme originaalin, jolla Kennick viittaa alkuperäisyyden lisäksi omaperäisyyteen, vastakohtana termejä väärennös, huijaus, kopio, reproduktio ja imitaatio. Listaa voisi vielä jatkaa esimerkiksi määreellä tietyn koulukunnan maalaus. Kuitenkin omaperäisyyden ottaminen vastakohtaksi on luonnotonta, koska yleensä väärennökset ja vastaavat rinnastetaan oikeaan, autenttiseen tai alkuperäiseen. On tosin mahdollista, että alkuperäinen työ ei olekaan omaperäinen. Työhän voi olla vaikkapa kopio omasta maa-

lauksesta. Tällöin se ei olisi originaali, vaikka täyttäisi muut ehdot. Asiaan saadaan syvyyttä tarkastelemalla *Johannes Kastaja* -maalausta, joka Alfred Moirin mukaan ei ole aito Caravaggio, vaan aikalaisen tekemä taitava imitaatio. Oletetaanpa maalauksen olevan Carosellin tekemä. Maalaus ei ole tällöin alkuperäinen tai autenttinen Caravaggio. Mutta onko se sellainen Caroselli? Caroselli teki maalauksia omilla ehdoillaan, ja tällöin on selvää, että hänen originaali maalauksensa on Caroselli, mutta entä kopio? Aitoon ja autenttiseen liittyy vain tekeminen, mutta originaaliin luominen. Carosellin kopio ei ole originaali, sillä se on vain pelkkä kopio. Tarkastellaan lisää originaalisuuden vaatimusta. Tilanteesta tulee hyvin monimutkainen, koska maalauksen luoja tai tekijän ei tarvitse olla identtinen toteuttajan kanssa.

Esimerkiksi Moholy-Nagy tilasi puhelimesta viisi maalausta posliinille. Hänellä ja työn toteuttajalla oli edessään samanlainen ruutupaperi, jolle työ luonnosteltiin. Moholy-Nagyn jokainen työ on aito, autenttinen, alkuperäinen ja originaali, vaikka hän ei ollutkaan töiden toteuttaja.¹⁷ Sagoff on eri mieltä taiteilijan tekemästä kopiosta. Sagoffista taiteilija ei voi väärentää esimerkiksi omaa työtään vaan luo originaalin jokaisesta kopiosta. Tällöin täytyy tietysti lähteä oletuksesta, että maalauksia ei luokitella väärennöksinä tai huijauksina. Vaikka teos olisi pintapuolisesti erottamaton verrattuna ensimmäiseen teokseen, kyseessä ei voi olla kopio.¹⁸ Kennick toteaa, että kopio kuuluu eri referenssiluokkaan kuin originaali riippumatta siitä, miten teos on luotu. Näin ollen Sagoff on väärässä.¹⁹

Käsitteillä väärennös, huijaus, kopio, reproduktio ja imitaatio on erilaiset käsitteelliset suhteet. Väärennös liittyy moraaliin ja syyllisyyteen. Tämä ei välttämättä puolestaan päde kopioon. Väärennökselle voidaan asettaa esimerkiksi seuraavia ehtoja: 1) Väärennös ei voi olla originaali. 2) Joku täytyy sivuuttaa tai yrittää sivuuttaa. 3) Sivuttamisella täytyy olla vilpillinen tarkoitus. Väärennetty työ on siis aina huijaus. Jotkut väärennökset ovat kopioita, mutta monet eivät ole. Väärennöksissä voi olla kuitenkin tietyn maalauksen piirteitä. Maalaus voi taas olla esimerkiksi enemmän tai vähemmän tietyn tyylinen. Tyyli tulevat esille, kun tarkastellaan luokittelua variaatioihin ja imitaatioihin. Maalaus ei voi myöskään erota paljon ajan ja paikan suhteen, ja sillä täytyy olla sopiva historiallinen ja geografinen asema. Esimerkiksi minä en voi siis maalata 1300-luvun kiinalaisen mestarin tyyliä. Voin ainoastaan yrittää imitoida häntä.²⁰

Kopioiden kohdalla tulee eniten hankaluuksia, koska niitä on tehty useasta eri syystä. Oppimistarkoitus on varmasti tärkein. Kopio ei siis aina ole väärennös, ja maalauksen kopio ei tarvitse aina olla maalaus. Sen ei tarvitse olla edes samoissa mittasuhteissa tai näyttää originaalilta. Voimme tehdä maalauksen myös jostakin kuvitteellisesta kohteesta. Lisäksi tunnistamme vapaat kopiot, jotka ovat originaaliin nähden puutteellisia. Kuitenkaan niitä ei pidetä puutteellisina, koska niitä ei pidetä kopioina.²¹ Yleisesti kannatetaan näkemystä, että kopiot eivät välttämättä ole väärennöksiä.²²

Reproduktio on puolestaan esimerkiksi painotuote tai valokuva, joka esittää vaikkapa maalausta. Reproduktio ei siis ole toinen originaali, vaan sen tehtävänä on uudelleen esittäminen. Väärennös pyrkii samankaltaisuuteen, mutta reproduktio eroaa mediumiltaan ja subjektillaan. Keskitytään tässä samankaltaisuuteen. Maalauksesta otetun valokuvan ja maalauksen suhde ei ole samankaltaisuus. Myöskään origi-

naalin ja kopion suhde ei ole sitä. Kopio ja originaali voivat molemmat kyllä olla maalauksia, mutta eivät taideteoksia, aivan kuten patsaskaan miehestä ei ole mies. Kopion ja originaalin suhde on analoginen denotaation kanssa. Tällöin kopiot ja originaalit eivät voi olla samoja ominaisuuksiltaan. Danto liittyy kopiot lainaukseen. Tämä on virheellistä, koska esimerkiksi toisen sanojen lainaaminen ei ole niiden kopioimista. Lainaus on nimenomaan reproduktiota. Lainaukset eivät koskaan voi olla niin syvällisiä, originaaleja ja niin edelleen, mitä alkuperäiset ovat. Myös kopio eroaa ominaisuuksiltaan originaalista.²³

Sagoff on samaa mieltä siitä, että valokuva ja kopio eroavat originaalista omilla tavoillaan²⁴. Hyvä lainaus tai kopio esittää uudelleen ja näin ollen toimii säilyttävästi. Niillä ei kuitenkaan ole originaalin ominaisuuksia. Tästä voisi tulla johtopäätökseen, että originaalin ja kopion välillä ei ole esteettistä eroa. Tätä tukee ajatus, että joku kykenisi tietämään kaiken tarpeellisen originaalista tuottaakseen täydellisen kopion. Tällaisessa tapauksessa ei kuitenkaan huomata, että originaalin ja kopion välillä on huomattava ero.²⁵ Kennick toteaa, että kysymys väärennoksen ja alkuperäisen sekä omaperäisen välisestä esteettisestä erosta on hämärä. Kysymykseen on yritetty vastata, mutta tuloksena on ollut kompromisseja. Erityisesti ei ole onnistuttu vastaamaan siihen, mikä muodostaa esteettisen eron kahden tai useamman maalauksen välille. Ei myöskään osata sanoa, miksi jokin teos ei onnistu olemaan alkuperäinen tai originaali taideteos.²⁶

Goodman ja Danto aloittivat keskustelun siitä, miten alkuperäinen työ voidaan erottaa väärennöksistä. Sagoff ja Kennick laajensivat keskustelun huomioimaan myös omaperäisyyden. Kennick vaatii originaalista puhuttaessa sekä alkuperäisyyden että omaperäisyyden huomioimista samanlaisesti, sillä pelkkä alkuperäisyyden vaatimus ei hänestä ole riittävä. Tämä näkökulma on myöhemmin saanut laajempaa kannatusta. Alkuperäisyyden ongelmaa ei ole kuitenkaan onnistuttu ratkaisemaan.

Historian merkitys

Palataan nyt tarkastelemaan tekijänoikeutta edellä esitetyn valossa. Tekijänoikeuden perimmäinen tarkoitus on edistää taiteita yhteiskunnassa. Tämä tapahtuu siten, että henkisen työn tekijöille myönnetään tekijänoikeus syntyneisiin teoksiin, jolloin tekijät voivat hyötyä työnsä tuloksista esimerkiksi myymällä teoksen. Näin kannustetaan henkisen työn tuottamiseen. Tämän nähdään vaikuttavan suotuisasti koko yhteiskunnan kehitykseen. Tekijänoikeuslaissa yritetään antaa kriteerit teoksille, jotka ovat tekijänoikeuden alaisia. Tämä erottelu tapahtuu käyttämällä kriteereinä alkuperäisyyttä, omaperäisyyttä, itsenäisyyttä ja luovuutta. Näitä kriteerejä ei kuitenkaan tarkemmin selvennetä, ja tästä syystä niiden teoreettinen tarkastelu on tarpeellista. Kävin läpi muutamia osia keskustelusta, jota estetiikan puolella on käyty alkuperäisyydestä ja omaperäisyydestä. Keskustelusta voi havaita, että käsitteet ovat vaikeasti määriteltävissä. Lisäksi käsitteet ovat muotoutuneet ajan kuluessa, ja erityistä huomiota tulisikin kiinnittää siihen, mitä ne sisältävät. Esille nousi teoksien ja käsitteiden historian merkitys. Alkuperäisyys ja omaperäisyys liittyvät siis historiaan. Tulisikin vielä tarkemmin pohtia, mistä käsitteet saavat alkunsa. Kriteerien

pohdinnan aloittivat esteetikot omilla foorumeillaan, ja siihen liittyivät myöhemmin myös taidehistorioitsijat. Varsinaisesti taidehistorian parissa taiteen autenttisuudesta on keskusteltu jo huomattavasti pidempään.

Estetiikan puolella todettiin, että alkuperäinen työ ja väärennös eivät ole verrattavissa. Yleisesti ajatellaan, että niillä on esteettistä eroa, jota on kuitenkin vaikea osoittaa. Crispin Sartwell on kehitellyt kaksikymmentäyksi kohtaa käsittävän erimerkkilistan, joka osoittaa määrittelyn vaikeudet. Listassa käsitellään tehtyjä teoksia, joita ei pidetä täysin alkuperäisinä. Sartwellin esitys alkaa kopiosta, joka esitetään alkuperäisenä teoksena. Seuraavaksi hän huomioi pastissit, aikakauden tyylin jäljittelemisen ja signeerauksen eri mahdollisuudet väärennöksen aikaansaamiseksi. Myös taiteilijan, oppilaan, kollegan tai assistentin teokset saattavat mennä sekaisin, ja toisaalta teokset voivat olla yhdessä tuotettuja. Taiteilija ei myöskään aina toteuta teostaan henkilökohtaisesti. Teoksia myös restauroidaan tai työstetään toisen tekijän toimesta. Teos voidaan myös korvata täysin toisella teoksella tai se voidaan esimerkiksi leikata osiin. Vanhoista muoteista tai laatoista saatetaan tehdä uusia töitä.

Viimeisenä Sartwell huomioi puhdistetun teoksen. Alkuperäisten töiden erottelu ei ole yksinkertaista. Joitakin tapauksia jää aina epäselväksi. Kuitenkin autenttisten töiden olemassaoloa tulee suojella. Teoksille on vain vaikeaa asettaa ehtoja. Voisi väittää, että teos on autenttinen, jos ja vain jos se esiintyy täsmälleen samassa muodossa kuin luontihetkellä. Tässä ei kuitenkaan oteta huomioon ikääntymistä. Toisaalta teos voisi olla aito, jos se koostuu kaikesta taiteilijan käyttämästä materiaalista. Tällöin esimerkiksi *Mona Lisa* ei olisi alkuperäinen teos, koska sitä on leikattu. Alkuperäisyys ei voi olla ainoa perusta. Tärkeintä on kiinnittää huomiota siihen, mitä eri aikakausina on arvostettu. Myös vähemmän aito työ voi olla esteettisesti merkittävä.²⁷

Aitous on vaikeasti määriteltävissä. Esteetikot ovat keskustelleet siitä, miksi väärennökseen ja alkuperäiseen teokseen tulee suhtautua eri tavoilla. James Elkins hyväksyy Sartwellin esityksen, että autenttisuutta on vaikeaa määritellä. Tärkeintä on huomioida, että eri tasot autenttisen ja epäautenttisen työn välillä liittyvät eri aikakausilla vallinneisiin ajatustapoihin. Terminä alkuperäisyys on peräisin historian puolelta ja tätä historiallista puolta ei voi unohtaa. Taidehistorian puolella alkuperäinen työ voi olla aito tai epäaito. Esimerkiksi ikoneita on maalattu usein uudestaan vanhan työn päälle. Alkuperäisyyteen on siis liitetty kolme ominaisuutta, jotka ovat omaperäisyys, ensisijaisuus ja uniikkisuus. Alkuperäisyydestä puhuttaessa tulee ottaa huomioon traditio. Mikään kolmesta termistä ei yksinään pysty erottamaan alkuperäistä työtä kopiosta. Tunnettuja suorat kopiot, jotka on tehty tarkalleen alkuperäisen teoksen mukaisesti. Lisäksi voimme puhua rekonstruktioista, joissa työ tehdään samalla tavoin kuin alkuperäisessä työssä. Rekonstruktioilla ja kopiolla on kuitenkin erilainen esteettinen status.²⁸

Väärennöksistä voisi nostaa esille muutaman asian. Ne ovat historiallisesti marginaalissa verrattuna alkuperäisiin teoksiin ja kopioihin. Sartwellin lista voisi kasvaa, jos väärennöksiä tutkisi perusteellisemmin. Vaikka jotkut filosofit ovat korostaneet väärennösten historiallista aspektia, silti historiaa ei ole keskusteluissa tuotu kuitenkaan kunnolla esille. Voidaan vielä erotella reproduktiot, jotka eivät edes pyri olemaan alkuperäisiä töitä. Reproduktioihin liitetään

”Taiteilija ei toteuta nykytaidetta aina yksin, ja eri elementtejä muiden teoksista yhdistellään vapaasti. Emme pysty erottelamaan alkuperäisiä teoksia. Omaperäisyyskin on suhteellista. Liitämme kuitenkin mielessämme nämä molemmat luovaan, yksilölliseen taiteilijaneroon. Viime kädessä tekijä nousee kohteeksi, jolta voi löytyä avaimet alkuperäisyyteen ja omaperäisyyteen.”

enemmän määrä kuin laatu tai taito. Tunnettuja vielä imitaatioita, joissa voidaan tuottaa uusi konstruktio yhdistelmällä taiteilijan uusia ja vanhoja töitä. Variaatioita puolestaan korostavat eroa alkuperäiseen työhön, ja niiden alaan kuuluvat muun muassa karikatyyri, parodia ja pilanteko. Listaa jatkamalla päädytään töihin, jotka ovat melkein alkuperäisiä töitä. Suurin osa Sartwellin listasta kuului tähän luokkaan. Työt, jotka onnistuvat sulkemaan alkuperäisen työn mielestä, ansaitsevat olla itse alkuperäisiä töitä. Tarvitsemme siis käsitteen muutoksen, jotta autenttinen ja epäautenttinen voitaisiin erottaa. Jokainen esitetty kategoria on ongelmallinen, mutta tärkeintä on huomioida historian osuus, josta tasot ja käsitteet ovat peräisin.²⁹

Sartwellin esimerkit toimivat myös nykytaiteen kohdalla vaikka ovatkin peräisin vanhemmasta taiteesta. Esimerkiksi taiteilija ei toteuta nykytaidetta aina yksin, ja eri elementtejä muiden teoksista yhdistellään vapaasti. Emme pysty erottelamaan alkuperäisiä teoksia. Omaperäisyyskin on suhteellista. Liitämme kuitenkin mielessämme nämä molemmat luovaan, yksilölliseen taiteilijaneroon. Viime kädessä tekijä nousee kohteeksi, jolta voi löytyä avaimet alkuperäisyyteen ja omaperäisyyteen. Tämä näkökulma on tekijänoikeuden puolella tullut tunnetuksi erityisesti Benjamin Kaplanin teoksen *An Unhurried View of Copyright* sekä oikeushistoriallisen tutkimuksen kautta. Nykyinen keskustelu pohjautuu monilta osin Michel Foucaultin ajatuksiin tekijästä.

Michel Foucault keskittyy teosten määrittelyn vaikeuteen tekijän kautta. Tekijän nimi liittyy tiettyyn rooliin, joka vaikuttaa luokitteluihin. Nimeen liitetään tietty status, ja näistä muodostuu oma diskurssinsa. Foucault ottaa esimerkiksi kirjoitetun tekstin. Teksteille tuli auktoriteetti, kun tekijöistä tuli rangaistuksen kohteita. Tekijänoikeus sai aikaan tekstien omistamisen, kun tekijän ja julkaisijan suhde hyväksyttiin 1700-luvun lopulla. Tekijäisyys ei ole siis kehittynyt spontaanisti vaan kompleksisen kehityksen tuloksena. Kriitikoilla on käytössään sama menetelmä kuin kristityillä. Tämä näkyi jo Hieronymuksen teoksille asettamassa neljässä kriteerissä: Ensinnäkin, jos tekijän useiden teosten joukosta jokin on muita heikompi, se täytyy poistaa tekijän töiden luettelosta. Tekijä määrittellään näin menetellen tietyn tason kautta. Toiseksi poistaminen täytyy suorittaa, jos tietty teksti on vastakkainen opeille, joita tekijä selittää muissa töissään. Näin tekijä määrittellään teoreettisen koherenssin kautta. Kolmanneksi täytyy sulkea pois työt, jotka on kirjoitettu eri tyyliillä, eri sanoilla tai ilmaisuilla kuin tekijän muut työt. Kyseessä on siis tyyllillisen yhtenäisyyden korostaminen. Neljänneksi katkelmat, jotka ilmestyvät tekijän kuoleman jälkeen, täytyy

käsitteä tekstiin lisättyinä väärennöksinä. Tekijään liitetään siis tietty historiallinen hahmo. Edelleen tekijä määritellään vastaavalla tavalla ja ymmärretään tietyn ilmaisun lähteenä. Tekijä liittyy juridiseen ja institutionaaliseen systeemiin, joka ohjaa ja määrittelee diskurssien olemassaoloa. Se ei vaikuta samalla tavoin kaikissa sivilisaatioissa. 1700-luvulta lähtien tekijä on säädellyt fiktiivistä. Tekijän rooli on olennaista teolliselle ja keskiluokkaistuneelle yhteiskunnalle, yksilöllisyydelle sekä yksityiselle omaisuudelle.³⁰

Omistusoikeus rajoittaa työn jäljittelemistä, joka on varsinakin koulutuksemme osittainen perusta.³¹ Tällä hetkellä huolestuttavinta on teosten liiallinen suojaaminen, joka perustuu omituiselle ajatukselle alkuperäisyydestä³². Tekijänoikeuden kohdalla liiallinen kontrollointi on usein tarpeetonta. Teokset tulisikin saattaa suuremman joukon saataville.³³ Tekijyyden korostamisen myötä on erityisen vaikeaa huomioida kollektiivista luovuutta, joka liittyy erityisesti uuteen kommunikaatioteknologiaan³⁴.

Lopuksi

Vaikuttaa siltä, että on mahdotonta määritellä teos alkuperäiseksi tai omaperäiseksi. Nykyään kriteerit ovat hämärtyneet entisestään uusien taidemuotojen myötä. Alkuperäisyyttä ja omaperäisyyttä käytetään kuitenkin yleisesti tekijänoikeuden parissa eri maissa. Taideteorian puolella ongelmaa on yritetty ratkaista siinä onnistumatta, ja kriteerien käyttökelpoisuus on kyseenalaistettu. Jos alkuperäisiä ja omaperäisiä teoksia ei ole, voimme kuitenkin todeta, että teoksien laadussa on eroavaisuuksia.

Tekijänoikeudet ovat merkittävässä asemassa yhteiskunnassa erityisesti kulttuuriteollisuuden kautta. Tekijänoikeus toimii välineenä taloudellisen voiton tavoittelussa. Se pyrkii edistämään taiteita yhteiskunnassa ja käyttää korkeaan taiteeseen liitettyjä kriteerejä, joiden sopimattomuus erityisesti nykytaiteeseen on ilmeistä. Kriteerit eivät ole täysin sitovia, mutta niiden avulla halutaan sulkea muut ihmiset ulkopuolelle ja perustella omistusoikeus teokseen. Kriteereillä voidaan esittää, että tekijänoikeus koskee taiteellisia ja kirjallisia teoksia, mutta tämä on harhaanjohtavaa. Keskustelu alkuperäisistä teoksista on lähtenyt liikkeelle nimenomaan väärennösten myötä. Väärennökset eivät kuitenkaan ole keskeinen asia. Sen sijaan on tärkeää keskustella siitä, kuka saa omistaa teokset, joiden alkuperäisyys ja omaperäisyys ovat kyseenalaisia. Vaikuttaa siltä, että kriteerien mukaisia teoksia ei ole olemassakaan. Tällöin joudutaan miettimään koko tekijänoikeuden tarkoitusta. Tekijänoikeuslakiin sisältyy myös muita kuin puhtaasti tekijänoikeuteen liittyviä säännöksiä. Lähioikeudet ovat merkittäviä ja ne suojaavat esimerkiksi teosten tuottajia sekä esittäjiä. Tekijänoikeuden painopiste onkin lähioikeuksissa ja omistusoikeudessa. Mielenkiintoista on, että lähioikeuksien alaisten teosten ei tarvitse olla alkuperäisiä, omaperäisiä tai itsenäisiä. Juuri lähioikeudet aiheuttavat myös eniten riitoja, ja nämä tapaukset ovat näkyvästi esillä.

Viitteet

1. Ks. Kivy 1997.
2. Jaszi, Woodmansee 1996, s. 948.
3. Jaszi 1991, s. 459.
4. Benjamin 1989, s. 139–167.

5. Barthes 1993, s. 111–117.
6. Stokes 2001, s. 182.
7. Goodrich 1991, s. 356.
8. Margolis 1998, s. 354.
9. Danto 1999, s. 322.
10. Goodman 1968, s. 99–123.
11. Janaway 1997, s. 6–10.
12. Danto 1981, s. 33–36.
13. Margolis 1998, s. 354–369.
14. Margolis 2000, s. 328.
15. Danto 1999, s. 321–329.
16. Kennick 1985, s. 3.
17. Kennick 1985, s. 4–5.
18. Sagoff 1976, s. 177.
19. Kennick 1985, s. 4.
20. Kennick 1985, s. 5–7.
21. Kennick 1985, s. 8.
22. Ks. Sagoff 1976; Goodman 1968.
23. Kennick 1985, s. 9–10.
24. Sagoff 1976, s. 176.
25. Kennick 1985, s. 10–11.
26. Kennick 1985, s. 3.
27. Sartwell 1988, s. 360–367.
28. Elkins 1993, s. 113–114.
29. Elkins 1993, s. 114–118.
30. Foucault 1979, s. 141–160.
31. Kaplan 1967, s. 2.
32. Kaplan 1967, s. 78.
33. Kaplan 1967, s. 121.
34. Jaszi 1992, s. 295.

Lähteet:

- Barthes, Roland, Tekijän kuolema. (La mort de l'auteur 1968). Suomentanut Lea Rojola ja Pirjo Thorel. Rojola, Lea (toim.), *Tekijän kuolema, tekstin syntymä*. Vastapaino, Tampere 1993, s. 109–117.
- Benjamin, Walter, Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella. (Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit 1936). Suomentanut Markku Koski. Koski, Markku, Rahkonen, Keijo & Sironen, Esa (toim.), *Messiaanisen sirpaleita*. Gummerus kirjapaino Oy, Jyväskylä 1989, s. 139–173.
- Danto, Arthur C., *The Transfiguration of the Commonplace*. Harvard University Press, cop., Cambridge (Mass.) 1981.
- Danto, Arthur C, Indiscernibility and Perception: A Reply to Joseph Margolis. *British Journal of Aesthetics* no. 39, 4/1999, s. 321–329.
- Elkins, James, From Original to Copy and Back Again. *British Journal of Aesthetics* no. 33, 2/1993, s. 113–120.
- Foucault, Michel, What is an Author. (Qu'est ce qu'un auteur? 1969) Kääntänyt Josué Harari. Harari, Josué V. (toim.), *Textual Strategies: perspectives in post-structuralist criticism*. Cornell UP, Ithaca, N.Y. 1979, s. 141–160.
- Goodman, Nelson, *Languages of Art*. The Bobbs-Merrill Company, Inc., London 1968.
- Goodrich, R. A., Danto on Artistic Indiscernibility, Interpretation and Relations. *British Journal of Aesthetics* no. 31, 4/1991, s. 356–362.
- Janaway, Christopher, Two Kinds of Artistic Duplication. *British Journal of Aesthetics* no. 37, 1/1997, s. 1–14.
- Jaszi, Peter, Toward a Theory of Copyright: The metamorphoses of "Authorship." *Duke Law Journal* 1991, s. 455–502.
- Jaszi, Peter, On The Author Effect: Contemporary Copyright and Collective Creativity. *Cardozo Arts & Entertainment Law Journal* no.10, 1992, s. 293–320.
- Jaszi, Peter, Woodmansee Martha, The Ethical Reaches of Authorship. *The South Atlantic Quarterly* no. 95, 4/1996, s. 947–977.
- Kaplan, Benjamin 1967, *An Unhurried View of Copyright*. Columbia University Press, New York and London.
- Kennick, W. E., Art and Inauthenticity. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* no. 44, 1/1985, s. 3–12.
- Kivy, Peter, *Philosophies of Arts*. Cambridge University Press, New York 1997.
- Margolis, Joseph, Farewell to Danto and Goodman. *British Journal of Aesthetics* no. 30, 4/1998, s. 353–374.
- Margolis, Joseph, A Closer Look at Danto's Account of Art and Perception. *British Journal of Aesthetics* no. 40, 3/2000, s. 326–339.
- Sagoff, Mark, The Aesthetic Status of Forgeries. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* no. 35, 2/1976, s.169–180.
- Sartwell, Crispin, Aesthetics of the Spurious. *British Journal of Aesthetics*, no. 28, 4/1988, s. 360–307.
- Stokes, Simon, Categorising Art in Copyright Law. *Entertainment Law Review* no. 12, 6/2001, s. 179–189.

Liity Bibliofiilien Seuraan

Bibliofiilien Seura on vuonna 1958 perustettu kirjanystävien valtakunnallinen yhdistys, joka toimii yhdyssiteenä Suomen bibliofiilien välillä tavoitteenaan herättää sekä ylläpitää kirjoihin ja muihin painotuotteisiin kohdistuvaa mielenkiintoa ja harrastusta maassamme. Uudet jäsenet ovat tervetulleita seuraan ja jäsenlehtemme Bibliophiloksen lukijoiksi.



Bibliofiilejä eli kirjan ystäviä on seurassa noin 1300. Jäseniä on eri puolilta Suomea edustaen eri aloja sekä ammatti- ja ikäryhmiä. Yhteistä on kiinnostus kirjoihin ja kirjankeräilyyn. Neljä kertaa vuodessa ilmestyvä perinteikäs jäsenlehti Bibliophilos on perustettu vuonna 1942.

Seura järjestää kirjankeräilyyn liittyviä jäsentilaisuuksia, näyttelyitä ja retkiä. Kohteina ovat alan kirjastot, näyttelyt ja kirjatapahtumat. Vuosittain seura osallistuu kirjamesuille Helsingissä, Vammalassa ja Jyväskylässä. Seuraava kirjahuutokauppa on 29.10. Helsingin kirjamesuilla. Huutokaupoissa myydään vain jäsenien kirjoja.

Jäsenmaksu on 30 euroa (vuonna 2005), mikä sisältää Bibliophiloksen vuosikerran. Lehden voi myös tilata ilman liittymistäkin, mutta tällöin hinta on 35 euroa.



Seuran puheenjohtaja on professori Jukka Sarjala, varapuheenjohtaja kouluneuvos Kirsti Mäkinen, sihteeri FK Marja-Liisa Visanti, taloudenhoitaja talouspäällikkö Anne Hela-Ellonen, Bibliophilos-lehden päätoimittaja FM Marjut Paulaharju ja kirja-asiamies TM Ilpo Pursiainen.

Liittyminen: sihteeri Marja-Liisa Visanti, Koivusaarentie 12 C, 00200 Helsinki, p. 09-677 668/koti tai 040-5070 141, marja-liisa.visanti@nic.fi

www.bibliofiilienseura.fi

Kaunokirjallisuuden ensipainokset Karjala-kirjat Kartat Vanha Fennica Lappi-kirjat Historia Sukututkimus Tekstaus Exlibris Nuorisokirjallisuus Sci-Fi Antiikin historia Teatteri- ja kirjallisuushistoria Luonto Outsider "Maailmankirjallisuus" Poliittinen historia Eräkirjat Arktiset kansat Shakki Kielitiede Merikirjat Elämäkerrat Dekkarit Kulttuurihistoria Taidekirjat Mozart Laestadius Urheilu Lastenkirjat Runous Vanhat mietekirjat Matkailu Kasvitiede Sotahistoria Autot Paikallishistoria

Tiedettä koteihin

Mika Kiikeri & Petri Ylikoski,

Tiede tutkimuskohteenä.

Filosofinen johdatus tieteen tutkimukseen.

Gaudeamus, Helsinki 2004. 300 s.

Tieteen tutkimus on Suomessa edelleen lähinnä yksittäisten tutkijoiden innostuksen varassa, ilman vankkaa institutionaalista perustaa.

Merkkejä tutkimusalueen vakiintumisesta on kyllä nähtävissä. Niitä ovat ainakin vuonna 1985 perustettu Suomen tieteen tutkimuksen seura, *Science Studies* -lehti, Oulun yliopistossa 1990-luvulla sinitellyt tieteen tutkimuksen yksikkö ja Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian laitoksen tarjoama tieteen tutkimuksen opintokokonaisuus. Sellaisena voi pitää myös Kiikerin ja Ylikosken teosta, onhan se ensimmäinen yliopistolliseksi oppikirjaksi soveltuva suomenkielinen tieteen tutkimusta käsittelevä teos.

Teos on tervetullut johdatus tieteen tutkimukseen. Se on kirjoitettu selkeästi ja kriittisesti, ilman teknistä käsitteistöä, joten sitä voi lukea myös ilman laajoa pohjatietoa (tieteen)filosofiasta.

Filosofia tieteen tutkimuksen mosaiikissa

Tekijät luonnehtivat tieteen tutkimuksen kenttää mosaiikiksi, jossa on aineksia muun muassa filosofiasta, historiasta, sosiologiasta, psykologiasta, kulttuurin tutkimuksesta, naistutkimuksesta ja viestinnän tutkimuksesta. Jo teoksen alaotsikko kertoo, että painotus on tieteenfilosofiasa, ja samaa todistaa teoksen johdanto, jossa tekijät kertovat keskittyvänsä

”sellaisiin erityiskysymyksiin, ...jotka ovat yhteisiä eri tieteen tutkimuksen osa-alueille. Monet näistä kysymyksistä ovat luonteeltaan filosofisia” (13).

Itse asiassa kirjassa puhutaan yhtä paljon sosiologiasta kuin filosofiasta. Tekijöiden aito kiinnostus uudempaan tieteen sosiologiaan ja sosiaaliseen konstruktivismiin on yksi teoksen vahvuuksista. Perinteistä analyttistä tieteenfilosofiaa on suomalaisissa yliopistollisissa oppikirjoissa esitelly aiemminkin (esim. Niiniluoto 1980,

Johdatus tieteenfilosofiaan), mutta sosiaalisesta konstruktivismista on sen kiistatonta kansainvälisestä merkityksestä huolimatta Suomessa kirjoitettu suhteellisen vähän.

Kirja esittelee joukon 1900-luvulla kehitettyjä käsitteitä ja tutkimusmalleja: se käsittelee muun muassa loogista positivismia, Duhem–Quine-teesiä, Thomas Kuhnin teoriaa tieteen kehityksestä, yhteismitattomuuden käsitettä, Lakatosin teoriaa tutkimusohjelmista, demarkaatio-ongelmaa, tieteellistä retoriikkaa sekä keksimisen ja oikeuttamisen konteksteja.

Sosiologisesti painottuneita teemoja kirjassa ovat kiistatutkimus, ”perinteisen” eli mertonilaisen tieteen sosiologian eräät keskeiset kysymykset, tieteen normit ja vastanormit, tieteen sosiologian vahva ohjelma, intressitutkimus, tieteen antropologia, keksimisen attribuutiomalli ja kysymys tieteellisten faktojen konstruoinnista. Valinnat ovat jokseenkin yllätyksellisiä, mutta oppikirjan tapauksessa sitä ei voi pitää heikkoutena. Lisäksi teokseen sisältyy hiukan irralliselta vaikuttava luku ajankohtaisesta aiheesta, tieteellisestä julkisuudesta.

Tieteen tutkimuksen kentän mosaiikkirakenteesta näyttää siirtyneen jotain kirjan löysähköön rakenteeseen. Se ei etene kronologisesti eikä myöskään yleisistä vähemmän yleisiin tai filosofisista vähemmän filosofisiin kysymyksiin.

Relativismi–rationalismi-kysymyksen käsitteleminen viimeisessä luvussa on hiukan erikoinen, mutta taktisesti varmaankin hyvä ratkaisu. Kysymyksen käsitteleminen kirjan alussa olisi uuvuttanut monta lukijaa. Useimmat luvut etenevät siten, että kirjoittajat esittelevät jonkin käsitteen, teorian tai esimerkitutkimuksen ja listaavat sitten sitä vastaan esitetyä kritiikkiä (viitteitä he käyttävät niin säästeliäästi, ettei aina ole selvää onko kritiikki heidän omaansa vai kirjallisuudesta poimittua.) Kiistatutkimusta käsittelevässä luvussa tyylilaji tosin muuttuu hetkeksi, kun kirjoittajat alkavat antaa lukijalle

suoria ohjeita siitä, miten kiistatutkimusta tulisi tehdä.

Sinänsä kirjan tavoitteisiin ei kuulu opastaa lukijaansa käytännön tutkimukseen. Metodologisten kysymysten ohella kirjoittajapari rajaa käsittelyn ulkopuolelle myös tieteen etiikan (12). Teoksessa ei myöskään puhuta tieteen tutkimuksen institutionaalista kehityksestä tai esitellä systemaattisesti tieteen tutkimuksen historiaa.

Kiikeri ja Ylikoski eivät pohdi, missä tieteen tutkimuksen rajat kulkevat. Teoksesta saakin helposti käsityksen, että alan julkaisut ovat tyyppillisesti metodologisesti kunnianhimoisia, filosofis-sosiologisia tapaustutkimuksia. Esimerkiksi suurin osa tällä hetkellä julkaistavasta tieteenhistoriallisesta kirjallisuudesta on kuitenkin jokseenkin suoraviivaista historiallista kerrontaa, jonka kirjoittajat eivät rasita sen paremmin filosofiset kysymykset kuin ylenmääräinen metodologinen kunnianhimokaan.

Rationaalisen rekonstruktion käsitettä kirjoittajat käyttävät tavalla, joka voi hämmentää joitakin lukijoita. He kirjoittavat esimerkiksi:

”historiallinen rekonstruktio ei tietenkään käytä formaalin logiikan välineitä, mutta voimme silti puhua rationaalisesti rekonstruktiosta, sillä ajatteluprosessia tutkiva täyttää aineiston aukkoja tekemällä tutkimuksensa kohteesta erilaisia rationaalisuusoletuksia.” (167)

Jos historiallisen ja rationaalisen rekonstruktion käsitteitä käytetään Richard Rortyn merkityksessä vaihtoehtoisina lähestymistapoina filosofian (tai tieteen) historiaan, lause ei ole mielekäs.

Onko anglosaksisen maailman ulkopuolella elämää?

Teoksen vakavin ongelma ovat sen yksipuoliset painotukset. Kiikeri ja Ylikoski

ennakoivat tämäntyyppistä kritiikkiä korostaessaan, että teos ei voi antaa kattavaa kuvaa tieteen tutkimuksen kentästä. Tämä on itsestään selvää. Vaikka kuva ei ole kattava, sen soisi kuitenkin olevan tasatai ainakin monipuolisempi.

Ensinnäkin teos keskittyy niin tiiviisti tieteen sosiologiaan ja -filosofiaan, että tieteen historia, jopa sellainen historiallisen sosiologian klassikko kuin Shapinin & Schafferin *Leviathan and the Air-Pump* (1985), jää jokseenkin kokonaan huomiotta.

Vakavampi ongelma on teoksen puhtaasti anglosaksinen näkökulma. Teoksesta saa sen vaikutelman, että (merkittävää) tieteen tutkimusta on harjoitettu vain ja ainoastaan englanninkielisellä kielialueella.

Esimerkiksi ranskalainen tieteen tutkimuksen rikas perinne ohitetaan kokonaan. Jopa Bruno Latourin tutkimukset, Steven Woolgarin kanssa kirjoitettua *Laboratory Life* -teosta lukuun ottamatta, on unohdettu. Latourin *actor-network*-teoriaa ei käsitellä, vaikka se kuuluu viime vuosikymmenten keskustelluimpiin ilmiöihin tieteen tutkimuksessa.

Angloentrisyys näkyy myös silloin kun tekijät kertovat biologian filosofian syntyneen ”vasta neljännesvuosisata sitten” (81), kun alan klassikoihin kuuluva Georges Canguilhem harjoitti sitä jo paljon aikaisemmin. Kolmanneksi lähes kaikki esimerkkitutkimukset liittyvät ns. koviin luonnontieteisiin. Biotieteistä puhutaan vähän, ihmistieteiden tai lääketieteen erityisluonnetta tutkimuskohteena ei käsitellä lainkaan.

Kiikerin ja Ylikosken kirjasta heijastuu jossain määrin ambivalentti suhde filosofiseen perinteeseen. Kirjoittajat ovat koulutukseltaan filosofeja ja he korostavat filosofian merkitystä kirjansa alaotsikossa. Samalla he ovat tietoisia siitä, että merkittävimmät avaukset tieteen tutkimuksessa ovat jo pitkään tulleet muualta kuin filosofiasta. He toteavat, että hyvää tieteen tutkimusta voi varsin hyvin teh-

dä ottamatta kantaa filosofiin kysymyksiin ja jopa että filosofian tuntemus on tarpeen ennen kaikkea siksi, että se ”auttaa välttämään tarpeettomien filosofisten kantojen ottamista” (232).

Pohtiessaan tieteenfilosofian tulevaisuutta kirjoittajat mainitsevat kaksi suuntausta, naturalismin ja uudemman tieteenfilosofian taipumuksen keskittyä yksittäisten tieteenalojen ongelmiin. Kiikeri ja Ylikoski eivät kuitenkaan nimeä yhtään filosofista naturalistia tai naturalistista tapaustutkimusta, eivät edes kirjallisuusliitteessä. Vaikuttaa siltä kuin he eivät itsekään uskoisi puhtaan tieteenfilosofian tulevaisuuteen.

Takana loistava tulevaisuus

Mitä menneisyyteen tulee, 1900-luvun (anglosaksista, analyttistä) tieteenfilosofiaa voisi kenties luonnehtia suurenmoiseksi epäonnistumiseksi. (Kiikeri ja Ylikoski eivät niin sano, mutta heidän kirjassaan ei myöskään ole mitään mikä sotiisi tällaista tulkintaa vastaan.)

Se tuotti joukon komplisoituja teorioita, elegantteja todistuksia ja tehokkaita retorisia aseita niiden käsiin jotka halusivat puolustaa tieteen autonomiaa ja erottaa sen muista inhimillisen toiminnan muodoista, mutta se ei onnistunut sen paremmin kertomaan miten tiedettä tehdään reaali maailmassa (deskriptiiviset tavoitteet) kuin miten sitä pitäisi tehdä parhaassa mahdollisessa maailmassa (normatiiviset tavoitteet).

Paul Feyerabend, analyttisen filosofian kauhukakara, teki jo 1960-luvulla tietäväksi, ettei keisarilla ole vaatteita. Mutta Feyerabend oli ennen kaikkea julistaja, ei empiirinen tutkija. Viimeisten parinkymmenen vuoden aikana empiirinen – lähinnä historiallinen ja sosiologinen – tutkimus on vahvistanut hänen väitteitään: tiede ei ole yksikölinen, se ei kehity missään yksiselitteisessä mielessä, tieteellinen käytäntö ei noudata filosofisen loogikan kielellä ilmaistavia malleja eikä ole

realistista – eikä edes toivottavaa – olettaa, että se koskaan tekisi niin. Mutta empiirisen tieteen tutkimuksen tulokset eivät ole pelkästään negatiivisia; se on myös onnistunut kertomaan jotain siitä, miten tiedettä erilaisissa historiallisissa ja yhteiskunnallisissa konteksteissa on tehty.

Heini Hakosalo

Ihmisen pyhä ja paha arki

Reijo Ylimys, *Mitä tapahtuu?*

Pyhän vuoden pyhät.

Johnny Kniga, Helsinki 2003. 159 s.

Hartauskirja, oppikirja, elämänohjekoelma, raamatunselitys, vai kristinoppi? Pyhän vuoden pyhät on kaikkia niitä, mutta vielä jotain enemmän. Perinteisen kristillisen kirjallisuuden kategoriassa sille ei löytyneekään selkeää määritelmää.

Pyhän vuoden pyhät asettaa ihmisen arjen ja pyhän osaksi kirkkovuotta, joka rakentuu kristinuskon keskeisille tapahtumille. Tämä kokonaisuus rytmittää myös maallista suomalaisen yhteiskunnan kalenterivuotta. Kirkkovuoden merkittävimpien sunnuntaiden ja pyhäpäivien sanoma ja ajankohta käydään läpi historiallisia vaiheita seuraten.

Kirjoittaja on pappi, filosofi, psykologi, joka on työskennellyt oppilaitoksissa, seurakunnissa, vankiloissa, mielisairaaloissa, siltojen alla, prostituution ja huumeiden maailmassa. Kirja ei pullistele oppineisuudella. Sävy on ihmistä kunnioittava ja lämmin. Kirjoittajan pitkä kokemus opettajan työstä näkyy keskustelevana otteena. Hän liittää kristinuskon tapahtumat osaksi maailman historiaa huomioiden myös eri kansojen kulttuurisidonnaisuudet. Eikä hän aliarvioi muita uskontoja.

Ilmaisua sävyttää huumori. Kirjassa kerrotaan esimerkiksi, miten Wittenbergin seurakunnan hallussa oli vuonna 1520 merkittävä pyhänjäänösomaisuus, johon kuului 19 000 pyhänjäänöstä, kuten oksa Mooseksen palavasta pensaasta, yksi Jeesuksen partakarva, yksi orjantappurakruunun piikki ja 13 palaa hänen seimestään, 4 Neitsyt Marian hiusta ja niin edelleen.

Kohtaamisessa lähimmäinen

Ylimyksen perusajatus elämästä tuntuksi olevan sanassa ”kohtaaminen”. On se siten dialogia tai vuorovaikutusta, tärkeää olisi että ihminen olisi ihminen toiselle ihmiselle. Minua ei ole ilman Sinua. Ihmissä oleva toisuus on aina läsnä. Ihmissyiden voi oivaltaa vasta silloin, kun kohtaamisessa ihmiset tunnistavat arvostaen itsensä, itsessään olevan toisuuden ja toisen ihmisen. Tärkeintä elämässä hänen mieles-

tään on se, että lähimmäisen asia tulee hoidettua.

Kirjoittajan mielestä ihmisenä olemisen voi ymmärtää tappion kautta. ”Elämä löytyy vain repeämästä.” Ihminen etsii itsekeskeisiä valaistumissessioita, eikä luottamaan Luojaansa antamiin eväisiin. Jotenkin ihmisen elämä menee itsensä ja toisen ihmisen etsimisessä. Elämäntavan kartaksi Ylimys ehdottaa Raamattua, jossa ei ole merkittyjä reittejä. Siksi tarvitaan kompassi, jonka neula osoittaa rakkauten kaksoiskäskyyn.

Yllätyksen Jumala

Ylimys korostaa Jumalan, ihmisen ja uskon paradoksaalisuutta. Kaiken Luoja luo ihmisen omaksi kuvakseen, antaen siten ainutkertaiselle ihmiselle tehtävän rakastaa. Kirjoittaja ei jää surkuttelemaan rakastamisen vaikeutta, vaan tarjoaa oppaaksi Kristuksen tien. Rakkaus on käsittämätön sana / ilmiö / voima / kokonaisuus. Mitä se on? Ei kirjoittajakaan lähde sitä pilkkomaan, mutta vahvasti rakkaus – ihmisen tehtävänä, Jumalan rakkautena ja toisaalta armollisuutena – läpäisee koko kirjan.

Yhtä käsittämätön sana / ilmiö / voima / kokonaisuus on usko. Mitä se on? Ylimys antaa suunnan: ”Liike on ylhäältä alaspäin. Jumala antaa ajallaan myös uskon.” Usko, toivo ja rakkaus kuvaavat Jumalaa, jonka tavoittamiseen inhimilliset sanat eivät riitä. Näiden asioiden tutkiminen ja pohtiminen ei kuitenkaan merkitse ”älyllistä itsemurhaa” tai heittäytymistä järjettömyyteen. Kirjoittaja napsauttaakin kakun ylösalaisin. ”Mikä Jumala se sellainen olisi, jonka ihminen loppuun asti selvittäisi. Käsittämättömintä Jumalassa on, että Hän tahtoo tavoittaa ihmisen ja on tavattavissa ja puhuteltavissa.”

Kirkollisissa kirjoissa ”vaikeat” asiat peitetään ja kiusallinen epävarmuus verhoetaan mystisyyteen tai hartaaseen raamatunlauseeseen. Ylimys ei kaihdakaan puhua kuolemasta, tuonelasta, viimeisestä tuomiosta tai

taivaasta. Hänen kanssaan saa pohtia salatujakin asioita konkreettisella tavalla.

Kansan kirkko

Ylimys ei heittele poterostaan kirkkoa kivillä. Hän kritisoi sitä terävästi, mutta kirkon jäsenenä, kirkossa. Pikemminkin hän haastaa ihmiset, niin korkeassa asemassa olevat virkamiehet ja -naiset, kuin tavallisetkin hengittäjät yhteiseen vaivaan ja vastuuseen. Me olemme kirkko. Kirjoittajan mielestä kirkon tehtävä tässä maailmassa on profeetan tehtävä, siksi hän on valmis etäännyttämään kirkon ja valtion välisiä suhteita. ”Etäisempänä kirkko saisi takaisin jotain menettämäänsä”.

Näissä ajatuksissa on kuultavissa intialaisten dalit-teologien ajatus kirkon ja ihmisten suhteesta. He haluavat muuttaa ikuisen suunnan, ylhäältä alaspäin, koska on kohtalokasta olettaa, että kirkon päättäjät ja työntekijät olisivat aina tietäjiä, puhujia, tekijöitä ja kansa vastaanottaja. Kirkossa voitaisiin vihdoinkin kuunnella, mitä ajattelevat, millaista arkea elävät ne, joiden arvo on mitattu niin olemattomiin, että heidät on niputettu kastiin syrjäytyneet.

Yksi kokonaisuus

Pyhän vuoden pyhät pitää otteessaan. Iki-aikaiset tapahtumat on sidottu arjen esimerkein tähän päivään. Tutulta tuntuvat niin joulukiireet kuin ympäristötuhon uhkakuvatkin. Teologiset ja filosofiset pohdinnat ovat yhdessä ja erikseen kiehtovia.

Kirjoittaja ei asetu lukijan yläpuolelle, ei saarnaa, vaikka sanookin suoraan. Loogisuus armahtaa monimutkaisesta käsitteellisestä suosta. Ylimys ei pyri räjäyttämään kirkon hierarkisoitunutta ja byrokratian haalistuttamaa rakennelmaa. Hän kohdistaa sanansa suoraan ihmiselle. Nöyrästi ollaan myös sen edessä, että kysymykseen ei saa vastausta. Mutta kirjan viestin turvin on helpompi jäädä kyselemään.

Johanna Keltto

Mitä hyveistä jäljellä?

Alasdair MacIntyre, *Hyveiden jäljillä.*

Moraaliteoreettinen tutkimus.

Suomentanut Niko Noponen.

Gaudeamus, Helsinki 2004. 334 s.

Hyve-etiikan tutkimuksessa on kuljetu pitkä matka siitä, kun Elizabeth Anscombe 50 vuotta sitten pahoitteli tämän moraalifilosofian juonteen jäämistä velvollisuusetiikan ja seuraamusetiikan jälkeihin.

Sittemmin alan klassikon asemaan noussut esitelmä ja esse ”Modern Moral Philosophy” herätti alkuun luultavasti enemmän kummastusta kuin ihastusta. Mikäli ylipäätään hyväksyttiin Anscomben perusteeksi, jonka mukaan vanhan ajan käsitys etiikasta erosi perustavasti uuden ajan tavasta käsitellä näitä kysymyksiä, saattoi tämän yhtä hyvin tulkita osoitukseksi antiikin ajattelun perinpohjaisesta jälkijättöisyydestä. Kenen mielestä nyt esimerkiksi soturieetoksen kartoittaminen enää olisi varteenotettava moraalifilosofian haara?

Niin muuttuvat ajat. ”Ajattele samurain lailla”, perätään yhdessä jos toisessakin yritysjohtoseminaarissa. Hyve-etiikan käsitteistö ja lähestymistapa ovat löytäneet tiensä isetehostusoppaisiin ja varhaiskasvatuskeskusteluun. Akateeminen keskustelu voi kerrankin ottaa osansa kunniansta, nykyaikana hyve-etiikan harastus kun ei rajoitu vain antikvaariseen antiikin ja keskiajan tutkimukseen, vaan myös monet keskeiset nykyfilosofit ponnistavat tältä pohjalta (mm. Julia Annas, Philippa Foot, Martha Nussbaum).

Hyve-etiikka muodostaa samalla ensiluokkaisen esimerkin tutkimusalasta, jonka puitteissa historiallinen lähestymistapa nivoutuu liki saumattomasti niin ajankohtaisiin kuin ajattomiinkin näkökohtiin.

Alasdair MacIntyren nyt suomennettu *Hyveiden jäljillä* (*After Virtue*, 1981) on näytellyt merkittävää osaa tässä hyve-etiikan nousussa. Kohta kaksikymmentävuotta sitten ilmestynyt *Hyveiden jäljillä* rakentaa Anscomben huomioille siitä, miten moderni moraalikeskustelu näyttää ajaneen karille useiden keskenään yhteismitattomien paradigmojen hallitessa kenttää. MacIntyre myös hyväksyy An-

scomben keskeisen väitteen, jonka mukaan ongelma juontaa juurensa tapaan, jolla uuden ajan etiikassa on keskitytty tekojen analyysiin luonteen koulumisen ja tapakasvatuksen sijaan.

MacIntyren erityinen panos sisältyy tapaan, jolla hän kärjistää Anscomben väittämiä, tarkentaa niitä sekä tarjoaa niiden tueksi yksityiskohtaisen historiallisen kertomuksen. Vaikkei MacIntyre sitä suoraan sanokaan (nietzscheläinen käsitteistö tuskin istuisi hänen pirtaansa), on kyseessä eräänlainen genealogia. MacIntyren katsannossa ajatusten sisäisen logiikan jäljittäminen – filosofian historia kapeassa mielessä – limittyy sosiaalisten käytäntöjen ja muuttuvien aineellisten olosuhteiden historiaan tavalla, joka tekee käytännössä mahdolliseksi sanoa, mistä yksi alkaa ja toinen päättyy.

MacIntyren punoman, polveilevan kertomuksen yksityiskohtiin voidaan puuttua kriittisesti ja niin on tehtykin. Esimerkiksi MacIntyren tapa kuvata antiikin ja keskiajan hyve-etiikkaa on varsin impressionistinen ja sitä sopii täydentää tuoreemman antiikin tutkimuksen näkökulmasta.

Samoin MacIntyren nykyetiikan kritiikki on monin paikoin karrikoiva. Tässä suomennettu toinen laitos sisältää joukon kirjoittajan huomautuksia teoksen saamaan vastaanottoon, mikä auttaa jäsentämään teoksen suhdetta angloamerikkalaiseen nykykeskusteluun. Tosin jälkiviisuus pistää silmään.

Tästä huolimatta *Hyveiden jäljillä* piirtää vaikuttavan kuvan länsimaisen moraalifilosofian kehityksestä. MacIntyren mukaan selkeä ja autenttinen puhe hyvästä ja pahasta edellyttää tiettyä yhteisöllisyyttä, jossa hyvää elämää tavoitellaan määrättyjen mutta mukautuvaisen sosiaalisten roolien puitteissa. Juuri tämän orgaanisen näkökulman hukkaaminen on MacIntyren katsannossa ajanut uuden ajan etiikan karille. Tuloksena nykykeskustelua käydään aidon moraalifilosofian raunioilla. Hyvää koskevasta pu-

heesta meillä on jäljillä pelkkiä rippeitä, joiden perusteella meidän täytyy koettaa rekonstruoida, kuinka tuho oikein tuli.

Perinteiden jäljillä

Valittu näkökulma tekee ymmärrettäväksi MacIntyren omintakeisen tavan keräiä kertomustaan ikään kuin ajassa taaksepäin. Luvut 2–3 on varattu 1900-luvulla asemiaan kohentaneen emotivistisen moraalilausemien tulkinnan käsittelyyn; tätä siirrytään valistusprojektiin ja siihen, miksi se oli MacIntyren mielestä alun alkaenkin tuomittu epäonnistumaan (luvut 4–5). Tämä puolestaan johtaa pohtimaan ”tosiasioihin” keskittyvän empiristisen tiedekäsityksen syntyä ja tapaa, jolla tämä suhtautuu varhaisempaan, leimallisesti aristoteeliseen päämäärälähtöiseen analyysiin (luku 6).

Sama taaksepäin laskostuva rakenne toistuu monen luvun sisällä. *Joko-tai*-teoksessaan valistuksen muistokirjoituksen laatinut Kierkegaard esimerkiksi palautetaan Kantiin, ja näiden takaa puolestaan paljastuvat Humen ja Diderot’n hahmot. Vastaavasti vastatessaan kysymykseen, kuinka emotivistinen tapa selittää normatiivisia väitteitä ylipäätään saattoi nousta hallitsevaksi, MacIntyre viittaa taustalla kummittelevaan intuitionismiin. Monien varhaisten emotivistien ensimmäinen oppi-isä kun oli G. E. Moore.

Moorelle ja hänen ihailijoilleen MacIntyre varaa kirpeimmän kritiikkinsä. Intuitionismin älyllinen ja moraalinen mahuus johti hänen mukaansa teorian kannattajien käytöksen selittämiseen emotivistisessä viitekehikossa. Emotivismi kun selittää vakuuttavasti, millaisena *intuitionistien* puhe hyvästä ja pahasta näyttäytyy.

Kertomus etenee MacIntyren mukaan tähän tapaan. Mikäli hyvästä tehdään salamyhkäinen ominaisuus, joka sen tunnistaville vain sellaisenaan näyttäytyy, ei ole ihme, että siihen vetoaminen käy helposti peittämään alleen monenlai-

sia valtapyyteitä. Sen kummemmin intuitionismi kuin emotivismikaan eivät kuitenkaan tavoita rahtuakaan tavasta, jolla hyvästä on arkijärjen piirissä puhuttu iät ja ajat.

Huomiot keskustelun kehittymisestä sinänsä ovat usein varsin osuvia. Kierkegaardin ja Kantin väliseen kohtalonyhteyteen esimerkiksi on palattu viimeaikaisessa Kierkegaard-tutkimuksessa. Mutta MacIntyren esitystekniikka paljastaa tietyn epäjohtamukaisuuden tavassa, jolla *Hyveiden jäljillä* -teoksen pääväite halutaan esittää.

MacIntyre tahtoo sanoa, että nykyajan moraalikeskustelun ongelma on se, ettei se ole lainkaan perinnetietoista. Tämä vertautuu epäedullisella tavalla antiikkiin ja keskiaikaan, joissa aristoteelinen analyysi muodosti kaikelle *Nikomakhoksen etiikan* jälkeiselle kirjoittelulle yhteisen lähtökohdan. Silti, eikä MacIntyren itsensä omaksuma tapa arvostella uuden ajan moraalifilosofiaa osoita, että keskustelua senkin piirissä on käyty, tosin eri-alaista kuin ennen?

MacIntyre korjaakin omaa esitystään tältä osin myöhemmissä teoksissaan. Ei ole niin, etteikö antiikin ja keskiajan suuren perinnön jälkeen kentälle olisi ilmestynyt kilpailevia ajattelun perinteitä: sen sijaan uudet vaihtoehdot ovat kaikki *huonoja*. Myönnytys on pieni mutta tärkeä.

Hyveiden jäljillä -teoksen perusteella valinta joka tapauksessa suoritetaan viime kädessä Nietzscheen ja Aristoteleen välillä. Linjaus vaikuttaa sikäli oudolta, että Nietzscheä itseään voidaan pitää yhden sortin hyve-etiikkona – itse asiassa ensimmäisenä laatuaan uudella ajalla, mihin MacIntyre kiinnittääkin huomiota (145–). MacIntyren mukaan Nietzsche kuitenkin erehtyi tulkittessaan edeltävien vuosisatojen harharetken merkiksi siitä, että uuden ajan hyve-etiikka rakentuisi radikaalille individualismille.

MacIntyre lukee vanhan ajan moraalifilosofian vahvuudeksi nimen omaan sen, miten sen eettiset käytännöt ja käsitykset perustuivat yhteisön orgaaniseen elämään ja sukupolvien saatossa kypsyvään käytännölliseen järkeen. Näin ollen hän tahtoo luotsata nykykeskustelun takaisin tälle pohjalle, erityisesti aristoteelisen moraalifilosofian laskemalle perustalle. Itse asiassa – ja tässä MacIntyre kyllä oikoo eräitäkin antiikin ajattelun kehittymisen mutkia suoriksi: ”Jos halutaan puolustaa jonkinlaista esimodernia näkemystä moraalista ja poliittikasta, on välttämättä turvauduttava *jonkinlaisiin* aristoteelisiin kä-

sitteisiin” (145, tekijän kursiivit).

Hyveiden jäljillä -teoksessa MacIntyre jättää auki sen, mikä aristoteelisen perinteen monista muodoista voisi tarjota parhaan astinlaudan kavuta takaisin satulaan. Myöhemmin hän tekee selväksi kiistellyn kantansa, että tomistinen ajattelu on aristoteelisen perinteen aito soihdunkantaja.

Kannattaa huomata, ettei suomalaisen lukijakunnan tarvitse olla kummankaan perinteen kanssa yhtä eksyksissä kuin MacIntyre manaa angloamerikkalaisen maailman olevan. Jussi Tenkun *Vanhajan- ja keskiajan moraalifilosofian historia* (Gaudeamus, 1981) on osin vanhahtava, mutta edelleen täysin käyttökelpoinen johdatus rikkaan aineiston äärelle.

Suomennoksesta

Hyveiden jäljillä -teoksen suomennos on kauttaaltaan siistiä, jos ei järin sytyttävää jälkeä. Kiitoksen ansaitsee kirjan nimen valinta: ”Hyveiden jäljillä” osuu tarkalleen oikeaan, kun sen perusteella on lupa odottaa eräänlaista salapoliisitarinaa.

Keskeisen käsitteen *character* kääntäminen ”luonnehahmoksi” (47) vaikuttaa väistämättä kömpelöltä, seikka, jonka suomentaja näyttääkin tunnustavan lisätessään alkukielisen version sulkeissa suomennoksen rinnalle. Kenties sulkeisiin olisi voinut liittää myös kreikan kantasanan *kharaktēr*, Theofrastoksen *Luonnekuvia* kun tarjosi mallin sille kirjallisen analyysin lajille, jonka katsannossa tietty sosiaalinen rooli kiinnittyy ihmisen luonteen- ja moraaliseen laatuun saumattomasti.

Ylenmääräisiä anglisismeja ei ole; harvat esiintymät ovat salakavalialia. Voiko suomen kielen puitteissa teoria esimerkiksi ”epäonnistua” (30)? Englannin tonsanaa *fail* käytetään yhtä lailla yhteyksissä, joissa vaikkapa silta tai jarru pettää, kun sille pannaan liikaa painoa.

Käännökseen on toisaalta upotettu myös ilahduttavia yksityiskohtia. Alkuteoksen ”bars, barracks, and boardrooms” esimerkiksi kääntyy sujuvan alkusointuisesti. Keskenään yhteismitattomia moraaliarvostelmia esitetään kotimaisella ”niin kuppiloissa, kasarmeissa kuin kokoushuoneissakin” (25). Mainiota!

Juha Sihvolan johdanto on asiantunteva ja napakka, puhe ”traditioista” perinteiden sijaan tosin hieman kummututtaa. Vertailua muihin johtaviin hyveetiikan teoreetikoihin olisi suomalaisen yleisön palvelemisen nimissä voinut suo-

rittaa hieman runsaamminkin. Nyt kirjailijaesittely keskittyy kertaamaan sitä, mitä MacIntyren ajattelussa on tapahtunut *Hyveiden jäljillä* -teoksen ilmestymisen jälkeen. Hyvä näinkin.

Suomalaista yleisöä varten koottu kirjallisuusluettelo on käyttökelpoinen, joskin siihen olisi voinut sisällyttää ainakin joitakin suomeksi tai Suomessa julkaistuja artikkeleita hyve-etiikasta. Luetteloon voisi myös lisätä Guelphin yliopiston verkkosivuilla ylläpidetyt MacIntyre-sivut, joiden kirjallisuusluettelo sisältää kaiken MacIntyreen liittyvän maan ja taivaan välillä. Sivuja myös päivitetään taissaeseen tahtiin: <www.uoguelph.ca/philosophy/MacIntyre/secondary.html>.

Taneli Kukkonen

Epävarmuuden ylistys

Johannes Ojansuu, *Pyhyys*

– *rajalla oleva ihminen.*

WSOY, Helsinki 2004. 262 s.

Hämeenlinnalaisen filosofian opettajan Johannes Ojansuun (s. 1961) teos *Pyhyys – rajalla oleva ihminen* käsittelee pyhyiden teemaa Heidegger-vaikutteisen rajakohti-olemisen sanastolla. Samalla Ojansuu ohimennen luonnostelee naturalistiselta ja kulttuurirelativistiselta pohjalta nousevaa kristinuskkoa totuuskäsitteeseen Nietzschen perspektivismi. Lisäksi Ojansuu pyrkii teoksessaan filosofiseen synteisiin, ottaa kantaa determinismiin ja etiikkaan sekä kritisoi niin kirkkoa, tiedettä kuin länsimaista yhteiskuntaakin. Teos oli ehdolla vuoden 2004 kristilliseksi kirjaksi.

Ojansuu käyttää muutamaa keskeistä metaforaa kuten 'rajantaju', 'maallistettu filosofia' ja 'ymmärryksen nuoruus ja vanhuus' valaistukseen ajatteluaan. Ymmärryksen nuoruuteen kuuluu varmuuden tavoittelu, vanhuuteen taas epävarmuuteen tyytyminen. Varmuus on Ojansuulle totalitarismin ja ihmisen ahneen hallintapyrkimyksen syy ja seuralainen.

Ojansuu ylistää siis mysteeriä, epävarmuutta ja relativismia. Niitäkin voidaan kuitenkin käyttää sangen tarkoitushakuisesti. Esimerkiksi ilmastonmuutoksen uhka tai tupakan ja syövän yhteys on kielletty tieteen tulosten epävarmuuteen vedoten.

Vastoin Ojansuun analyysiä voidaan myös ajatella, että teoreettisen, todistetavan varmuuden aika on peruuttamattomasti ohi. Tieteessä kaikki on kumottavissa, filosofissa deduktiiviset metafysiset järjestelmät ovat menneisyyttä, uskon olemukseen kuuluu sen uskonvaraisuus, eikä edes matematiikan ja logiikan maailmoinhin kannata enää Russellin ja Gödelin jälkeen projisoida uskomusta täydellisestä varmuudesta ja todistettavuudesta. Varmuus ja epäily ovat inhimillisiä toimintoja, jotka edellyttävät toisensa.

Pyhyys

Pyhyiden käsite on Ojansuun teoksessa hyvin teoreettinen. En löydä hänen teks-

tistään vastaavuutta sille, mitä olen itse tottunut ymmärtämään pyhäksi. Kun sunnuntiaamuna istun kivellä meren rannassa ja juon reilun kaupan luomukahviani, katselen vettä, taivasta ja tiirujen sulavia liikkeitä. Tuntuu pyhältä. Jostakin muistin periltä nousee mieleen virrensäe ”vaiti kaikki palvokaamme”. En tiedosta itseni ja maailman rajoja ennen kuin alan kielentää kokemustani. Pyhän käsite on maallistunut minunkin kieleksäni, mutta se ei ole vielä läpikotaisin jargonisoitunut. Se kantaa yhä kaikuja pyhän kokemisesta: ehtoollisleivän sulamisesta kitalakeen, rukoukseen liittyvästä rauhasta, heittäytymisestä häpeämättömästi metafysisen uskon ja varmuuden varaan ilman tietoa siitä, onko tuo usko totta ja onko toivolleni perusteita.

Ojansuulle pyhyys on hallitsemattoman ja selittämättömän kohtaamista ja se liittyy erottamattomasti rajasuhteiden tunnistamiseen niin tiedossamme kuin arkisissa suhteissammekin. Pyhyys on sukua mystisyydelle, muttei sama asia. Pyhyys on kohteetonta, se on asenne ja suuntautuminen; ”pyhittäminen on tapa kunnioittaa sitä, mitä emme tunne, tapa varjella itseämme niiltä vaaroilta ja riskeiltä, joita totuuden etsimisiin ja muihin valtafyysiksiin liittyy” (76). Kun näitä Ojansuun antamia pyhyiden määritteitä miettii hetken, mikä tahansa epäselvä ja hallitsematon on pyhää, ja se taas on kestävä ajatus. Esimerkiksi totalitarismissa elävä voi kohdata järjestelmässä paljon selittämätöntä, jota ei ole syytä pyhittää.

Pyhyys liittyy Ojansuulla paitsi rajatietoisuuteen ja toiseus-suhteisiin myös eloonjäämiseen, koska hänen mukaansa se auttaa ihmisiä pitämään joitakin asioita koskemattomina ja tuntumattomina ja siten varjelee tieteen ja uskonnon universalismilta ja dogmatismilta. ”Mikään ei ole niin vaarallista kuin kaiken paljastuminen, sillä sen mukana kuolee myös se ihmetyks ja seikkailunhalu, joiden kautta ihminen voi välttää pitkästyksen aiheut-

taman moraalisen paatumuksen.” (77) Kenties tuo kaiken paljastumisen riski ei ole kovin suuri. Vaikka Aristoteleen ihannoiminen liittyi aikoinaan ajatukseen valmiiksi selitetystä ja tutkitusta maailmasta, Galilein ja Baconin jälkeen vakiintuneet tutkimuksen ihanteet ovat pitäneet sisällään myös rajat, joita tieteellisellä selittämällä on. Eikä tiede taida ihan äkkiä tulla valmiiksi edes omissa rajoissaan pysytellessään.

Kristinuskon ja totuus

Onko kristinuskon totta? Yksityisdozentti Feuerbachille se oli sitä osittain. Ojansuu vastaa kysymykseen varauksettoman myöntävästi – määrittelemällä sanat totuus ja kristinuskon sopivan tarkoitushakuisesti.

Kristinuskon on totta, koska se ”toimii” ja auttaa elämisessä. Se on Ojansuun mukaan myös eloonjäämistä edistävää uskomus. ”Me uskomme, jotta me eläisimme.”(139) Kun Ojansuu liittyy uskonnollisen suuntautumisen toisaalta tarpeeseemme uskoa, toisaalta etiikkaan ja arvoihin sekä koko elämänmuotoon, en puolestani voi kuvitella uskon riittäväksi ehdoksi pelkkää halua uskoa. Toiveajattelu ja uskonnollinen suuntautuminen voivat joskus liittyä toisiinsa, mutta pelkkä toive ei muutu automaattisesti uskoksi.

Ojansuu tukeutuu kielipelin ajatuksen uskonnollista totenapitämistä kuvailemallaan. Hän esittää, että kun ei-uskonnollinen ihminen tutustuu uskonnolliseen elämänmuotoon, hän saattaa kokea riittien ja uskonnollisen kielen vähittäisen ymmärtämisen kautta voimakkaita tunnekokemuksia, 'tulla uskoon'. Löytyy uusi kieli. Tämä löytö on Ojansuun mukaan luonteeltaan pikemminkin kielellinen konstruktio kuin tosiasia. Uskonnollisella suuntautumisella ei ole mitään määriteltävissä olevaa kohdetta. Uskonnolliset väitteet ovat siten ihmisen eksistentiaalista perustilaa koskevia metaforia. Kuitenkin uskonnollisuus on Ojansuulle

”ihmisen objektiivinen ominaisuus”.

Kun wittgensteinilaista kielipelin ajatusta sovelletaan uskonnolliseen elämänmuotoon, kielipelien hyväksymisen tai hylkäämisen syyt jäävät usein tarkastelun ulkopuolelle. Jos merkitysten ’totuus’ on sidoksissa tiettyihin jaettuuihin tilanteisiin ja kokemuksiin eikä minkäänlaiseen kognitiiviseen sisältöön, miksi yksilö voi tuntea olevansa tekopyhä tai teeskentelevänsä? Millä perusteilla vakaumuksellisia kielipelejä (tai ’rajapelejä’) kuitenkin myös hylätään ja vaihdetaan toisiin? Tätä Ojansuu ei lainkaan käsittele.

Ojansuun mukaan uskonto ja tiede ovat ristiriidassa keskenään. Tämän ristiriidan hän pyrkii ratkaisemaan siirtämällä uskonnon kokonaan pois tietämisen alueelta ja viemällä uskonnolta oikeuden yrittää selittää mitään. Taustalla on tieteen samastaminen luonnontieteisiin ja niiden totuuskäsityksen jonkinasteinen ensisijaiseksi oletaminen.

Ojansuu haluaa säilyttää kristillisen kulttuurin kielen ja siihen liittyvät hyvät turvallisuuden ja merkityksellisyyden tunteet. Luonnontieteellinen maailmankuva ja siitä versova naturalismi estävät häntä jakamasta metafysiikkaa, joka kirkon oppiin liittyy. Niinpä hän konstruoi oman versionsa kristinuskosta. Tässä versiossa ihmiset ottaisivat tosissaan Jeesuksen eetoksen – tai ainakin sen soveltuvat osat – ja samanaikaisesti hylkäisivät kaiken uskontoon liittyvän metafysiikan, kuten sielun, Jumalan olemassaolevana maailman ulkopuolisena entiteettinä tai kuolemanjälkeisen elämän. Raamattua Ojansuu tulkitsee populaaribultmannlaisittain: sen pyhyys palautuu siihen, missä määrin se kuvaa inhimillisen eksistenssin rajallisuutta (136).

On vaikea kuvitella koko kansan kirkkoa, jossa pappi lohduttaisi hautajaissaatuetta ajatuksella, että he metaforisesti tapavat rakkaansa jälleen taivaassa. Jo Plutarkhos muuten kuvaa keskustelua, jossa yksi henkilöistä tunnistaa ateismin (ja siten pyhän katoamisen) vaaran, kun jumalista aletaan puhua inhimillisten tunteiden metaforina. Kun pyhää maallistaa tarpeeksi, se katoaa.

Käytännössä useisiin olemassaoleviin uskontoihin kuuluu metafysiikka ja universalismi. Universalismilla tarkoitan tässä uskoa oman uskonnon totuuteen. Silloin sitä ei ole pakko tulkita kaikkea selittävänä ja aukottomana. Esimerkiksi kristinuskon keskeisiä aukkoja ovat Jumalan olemus ja kärsimyksen ongelma. Toki eri kirkkokunnilla on toisistaan poikkeava

via käsityksiä siitä, kuinka helppoa ihmisen on ajattelullaan ja järjellään tavoittaa tuonpuoleista, pyhää. Tämänkin vuoksi oudoksun Ojansuun tapaa puhua ’kristillisestä kirkosta’ yhtenä instituutiona.

Vaikka uskonnonfilosofisesti onkin mahdollista konstruoida uskonto ilman persoonallista jumalaa, tuonpuoleista elämää tai kuolematonta sielua, tuloksena on jotain muuta kuin kristinuskko, jossa uskolla on maallistuneimmillaankin sisältö ja kohde. Kristitylle tuskin riittää uskonnolliseksi kokemukseksi tunne tyhjyydestä ja merkityksettömyydestä. Usko Kristukseen on ainakin alustava vastaus merkityksettömyyteen ja pelkoon, ei itse kysymys. Kokiessaan Jumalansa poissaolon ja sielun pimeän yön mystikko kaipaa samalla läsnäolevaa Jumalaa; ateisti voi yhtä hyvin kokea merkityksettömyyden ja kuolevaisuuden tunteita, mutta hänen tapansa selvittää niistä on olennaisesti toinen kuin kristityn. Tämän Ojansuu tavallaan myöntää, mutta minulle ei oikeastaan selviä, miten hänen hahmotuksessaan ateismi ja teismi lopulta eroavat toisistaan paitsi kieleltään. Niin ohuita ja metaforisia ovat Ojansuun kristinuskko, Jumala ja Jeesus, että täytyy olla melkoisen taisteleva ateisti löytääkseen niistä jotakin, minkä olemassaolon voisi kieltää.

Uskonnonfilosofiaa jokamiehelle?

Ojansuu kertoo esipuheessaan kirjan tekemisessä ja kohderyhmän valinnassa olleen ongelmia. Tämä on jättänyt jälkensä teokseen. Kirjailija kertoo päätyneensä suuntaamaan tekstin laajemmalle lukijakunnalle (14). Tämä prosessi on jäänyt kesken.

”Tietoruuduista” huolimatta *Pyhyys* ei valitettavasti aukene täysin filosofian suhteen viattomalle lukijalle. Pahimmillaan tietoruudut onnistuvat jopa eksyttämään ajatukset. Esimerkiksi lukija, joka luottaa positivismi-tietoruutuun, jonka mukaan positivismissa perustellaan kaikki todellisuutta koskeva tieto vain kokemuksella ja suhtaudutaan erityisen kielteisesti uskonnolliseen ja metafysiiseen selittämiseen (112), saattaa oudoksua sitä, että Ojansuu toisaalla kritisoi ”positivistisia tieteen- ja uskonkäsityksiä” (56).

Pyhyiden ihanteellinen lukija lienee oman rajallisuutensa kysymyksiä pohtiva, liiemmästi hyvää kaunokirjallisuutta lukematon, pinnallisesti fenomenologista innostunut, romanttiseen ajatteluun taipuvainen keski-ikäinen, jota ilahdutta-

vat kirjan henkisyys ja sivistyneen laimea kirkkokritiikki. Monelle entiselle seurakuntanuorelle kirjan uskonnonfilosofia voi olla uutta ja tuoretta.

Kirjaa voi lukea myös omaksi filosofiseksi terapiakseen. Voihan olla, että eniten ärsyttävät juuri ne ajatukselliset aukot, joiden ratkaiseminen ei itseltäkään ole koskaan onnistunut. Ainakin jouduin miettimään, miksi lukiessani päädyin juupisemaan itsekseni yhdestä ja toisesta yksityiskohdasta. Miten olen itse samansuuntaisista kulttuurisista ja filosofisista aineksista omaa maailmankuvaani ja -katsomustani rakentanut ja perustellut?

Onko filosofiseen synteisiin (jos uskaltaisn, sanoisin totuuteen) pyrkiminen modernin ja postmodernin kanssa kamppailevalle nykyihmiselle enää mahdollista? Juuri uskaltautuessaan väittämään ja kokeilemaan erilaisia tapoja hahmottaa sitä, miten asiat ovat ja miten niiden tulisi olla, Ojansuu voi toimia minulle ja kelle tahansa lukijalle peilinä tai keskustelukumppanina.

Naturalistin, pragmatistin ja mannermaisen filosofian ystävän takana häivähtää välillä ihminen, joka etsii, yrittää ymmärtää ja hakee merkitystä yksilölliselle olemassaololleen ja mieltä maailmassa, jossa usko universaaleihin totuuksiin ja aito moraalinen päätös ovat käyneet älyllisesti jos eivät mahdottomiksi niin kuitenkin uudella tavalla vaativiksi.

Pyhyys – rajalla oleva ihminen olisi kuitenkin huomattavasti hyötynyt kielentarkistuksesta, selkeästä rajauksesta, sanottavansa terävöittämisestä ja varsinaiseen aiheensa kunnollisesta syventelystä.

Marja Oilinki

Mullan jäljillä

Hanna Johansson,

Maataidetta jäljittämässä.

Luonnon ja läsnäolon kirjoituksia

suomalaisessa nykytaiteessa 1970–1995.

Like, Helsinki 2005. 351 s.

Taidehistorioitsija Hanna Johanssonin väitöskirja maataiteesta on tervetullut lisää suomalaisen nykytaiteen tutkimukseen. Väitöksiä nykytaiteesta on toistaiseksi nähty kovin niukalti.

Maataidetta jäljittämässä. Luonnon ja läsnäolon kirjoituksia suomalaisessa nykytaiteessa on monisärmäinen teos, jonka perusta on selkeästi taidehistoriallisessa tutkimuksessa: Johansson keräsi Valtion taidemuseon Katoavan taiteen projektissa suomalaisen maa- ja ympäristötaiteen kokoelman.

Taidehistorian lisäksi *Maataidetta jäljittämässä* vierailee kuitenkin myös filosofian puolella. Johansson lähestyy maataiteeseen liittyvää ongelmakenttää Maurice Merleau-Pontyn ja Jacques Derridan ajattelun avulla. Filosofialla on tärkeä tehtävä toimia apuvälineenä maataiteen teosten luennassa.

Väitöskirja jakaantuu kolmeen osaan, joista ensimmäisessä, ”Maataide ja sirpaloitunut teos nykytaiteen historiallisessa kontekstissa”, Johansson käy läpi sekä maataiteen syntyä ja sen kansainvälisistä taustaa että suomalaisen, näennäisesti teoriattoman, maataiteen kenttää 1970-luvulta eteenpäin.

Toisessa osassa, ”Läsnäolon peruutuksia”, hän siirtyy hetkeksi kauemmas maataiteen teoksista filosofian pariin, tarkastelemaan läsnäolon ongelmaa Merleau-Pontyn ja Derridan käsitteistön avulla.

Kolmannessa osassa, ”Maataide yksinlaulusta sähköiseen valoon”, Johansson palaa taiteeseen. Hän esittelee neljän suomalaisen taiteilijan, Anne Siirtolan, Lauri Anttilan, Outi Heiskanen ja Pekka Nevalaisen, teoksia ja samalla kutoo Merleau-Pontyn ja Derridan ajatuksia heidän teoksiinsa.

Väitöksen osista jokainen avaa suuria kokonaisuuksia – jo yksistään ensimmäinen osa liikkuu ajatuksellisesti 1960-luvun amerikkalaisista käsitetaiteen teorioista suomalaisen taiteen marginaaliin, kuten Bellinin akatemian tutkimusretkeen Par Kishin ja Par Iskmenyin hikoi-

luluolille. Tarkastelen seuraavaksi hieman tarkemmin näitä osia.

Mitä on maataide?

Terminä maataide juontaa juurensa 1960 ja 1970-luvun taiteen kentän muutoksiin. Johansson osoittaa *earth art* -nimen taustalle New Yorkissa pidetyn *Earth Works* -näyttelyn, jossa nähtiin dokumentteja ja Claes Oldenburgin *The Hole* -teoksesta, maahan kaivetusta haudan kokoisesta kuopasta. Muita näyttelyn taiteilijoita olivat mm. Robert Smithson, Walter de Maria, Richard Long ja Hans Haacke. Maataide valuu kuitenkin helposti sormien välistä, sillä se ei viittaa mihinkään tiettyyn koulukuntaan tai tyyliin. Maataiteen nimikään ei ole yksiselitteinen, englanninkielisillä *earth art*- ja *land art*-käännöksillä on molemmilla omat erityispiirteensä.

Murenevasta käsitteestä voidaan kuitenkin yrittää tiivistää jotain: Maataide syntyi aikana, jolloin taiteen tekemisen muotoja kyseenalaistettiin urakalla. Teokset toteutettiin valkoisen kuution ulkopuolella, etäällä instituutiosta. Ne saattoivat sijaita erämaassa ja olivat usein taiteilijan yksityisiä ponnistuksia, ilman yleisöä ja kuraattoreita. Vaikka maa liittyy maataiteeseen, suhde siihen ei ole yksiselitteinen: teoksissa maata saatetaan muokata näyttävästi kuten veistosta tai teokset saattavat olla vain hienovireisiä jälkiä maassa. Olennainen merkitys on myös sillä, miten maataiteen teos saavuttaa yleisön.

Jäljillä

Väitöskirjan nimi lähettää katsojan jäljittämään maataidetta. On kyse maataiteen ilmenemisestä, sen piirteiden etsimisestä ja tunnistamisesta. Hieman yksinkertaistaen: Missä teos tapahtuu? Onko se tietyssä paikassa toteutettu kokonaisuus, joka ilmenee vain taiteilijalle, tekiälleen? Teos, jossa maata on muokattu,

häviää nopeasti. Mutta millaisena maataiteen teos ilmenee siitä otetuissa valokuvissa, prosessista tehdyissä merkinnöissä, hankkeesta kootussa kirjassa? Näiden kysymysten filosofista taustaa selvitetään toisessa osassa.

Väitöskirjansa aluksi Johansson on määrittänyt maataiteen kontekstiksi, joka on mahdollistanut joidenkin uusien taiteen ilmiöiden toteuttamisen (5) ja lisäksi hän rajaa oman tutkimuskohteensa *käsitteelliseksi maataiteeksi* (33). Hänen näkökulmastaan maataiteeseen liittyy keskeisesti ajatus hetkellisyydestä, siitä ohimenneestä koetusta hetkestä, joka on teoksen tuottanut. Tarkastellakseen teoksen suhdetta tuohon hetkeen, Johansson ottaa avukseen Merleau-Pontyn ja Derridan ajattelun alkuperästä ja läsnäolosta.

Maataidetta jäljittämässä teoksen keskeinen motivaatio on siis pyrkimys jäljittää sitä ainutkertaista tilannetta, joka teki teoksen mahdolliseksi ja johon teoksen representaatiot viittaavat: ”Tekstilläni haluan viedä lukijat tähän tilanteeseen yhä uudestaan, vaikkakaan en siinä mielessä, että olettaisin paluun olevan mahdollinen.” (134) Jäljet merkitsevät hetkeä, jonka palauttaminen on mahdotonta, mutta ajattelemisen on tärkeää. Tämä maataiteen teoksiin liitetty kysymyksenasettelu motivoi fenomenologian ja dekonstruktion roolia. Johanssonin päämäärä ei olekaan esittää teoksista mitään lopullista tulkintaa, vaan avata kenttää ajatuksille omalla kysymyksenasettelullaan.

Outi Heiskanen, maataiteilija

Johanssonin väitöksen kolmas osa on parasta antia, sillä siinä päästään taideteosten äärelle. Johanssonin taiteilijavalinnat kuvaavat hyvin maataiteen vaikeasti kiinnittyvää luonnetta, sen kontekstuaalisuutta. Esimerkiksi Outi Heiskanen on useimmille suomalaisille tuttu ennen kaikkea graafikkona, mutta Johansson tarkastelee hänen koko tuotantoansa – performansseja, grafiikkaa, installaati-

oita – yhtenä heterogeenisenä rihmastona, josta ei pyrikään irrrottamaan erillistä maataiteen osuutta.

Jokaisen taiteilijan yhteydessä Johanson valitsee lähtökohdakseen jotain tiettyjä teosten piirteitä, joiden filosofisia ulottuvuuksia lähtee tutkimaan. Heiskasen kohdalla liikkeelle lähdetään piirtämisestä Derridan *Mémoires d'aveugle* -tekstin avulla, jossa piirtämistä ajatellaan sokeana, hapuilevana työnä ja piirrosta jälkenä käden eleestä, kirjoituksen variaationa. Vastaavasti Lauri Anttilan tieteen ja taiteen suhdetta pohtivien teosten kohdalla Johansson tuo mukaan Husserlin elämissä maailman käsitteen ja Merleau-Pontyn *Silmässä ja mielessä* esittämän Descartes-kritiikin, jossa todellinen havainto on korvattu ennalta määrättyllä mallilla.

Anttilan teokset tutkivat taiteilijan ja tiedemiehen havaintoa maailmasta ja niinpä niiden voi nähdä liittyvän luontevasti fenomenologiseen tutkimukseen, sen tieteen kritiikkiin, joka on motivoinut Merleau-Pontya niin *Phénoménologie de la perception* -teoksen kysymyksenasetteluissa kuin taidetta koskevassa ajattelussa. Eri taiteilijoitten kohdalla yhteydet Merleau-Pontyn, Derridan sekä myös Husserlin ja Heideggerin ajatteluun avautuvat enemmän tai vähemmän sujuvasti. Johanssonin tarkoituksena ei ole esittää yhtä tai kokonaisvaltaista luentaa teoksista, vaan avata teoksiin näkökulmia joidenkin käsitteiden ja ajatuskuvioiden kautta.

Mitä sitten tapahtuu?

Maataidetta jäljittämässä on kunnianhimoinen pyrkimys tuoda esiin nykyaiteen heterogeenisyyttä: sen moninaisuutta, filosofisia ulottuvuuksia ja yllätyksellisyyttä. Kuten Johansson alussa toteaa, erityisesti kirjan kolmas osa on yritystä kirjoittaa teosten kanssa, vailla yksityiskohtaista suunnitelmaa ja pyrkimystä teosten haluttuunottoon (23).

Ansiokkaan väitöskirjan ongelmallisimmin piirre juontaa juurensa materiaalin runsaudesta: Maataiteen historiallinen tausta, fenomenologian periaatteet ja suomalaiset nykyaiteilijat tarjoavat kukin vuorollaan ajatusmatkoja, joiden keskinäiset yhteydet eivät aina aukene. Hetkittäinen tunne osien erillisyydestä saikin miettimään, mitä olisi tapahtunut, jos työ olisi alkanut vasta kolmannesta osasta, ja jatkunut vielä pidemmälle? Tai entä jos teos ei olisikaan ollut *taidehistorian alan väitöskirja*? Ilman väitöskirjan taak-

kaa, velvollisuutta esitellä aineistoa mahdollisimman perusteellisesti ja tieteenalan ihanteita noudattaen, voisi teosten kanssa ajattelun ilo todella päästä irti.

Joka tapauksessa, *Maataidetta jäljittämässä* on lajissaan tärkeä osoitus nykyaiteen tutkimuksen mahdollisuuksista. Se asettaa lukijan odottamaan uusia käänteitä – teoksia ja kanssa ajattelua. Mitä seuraavaksi syntyykään?

Saara Hacklin