

# NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 58 syksy 3/2008

- Kojève
- Vapaus



# NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 58 syksy 3/2008

- Pääkirjoitus** 3 Tere Vadén & Jarkko S. Tuusvuori, Pääkirjoitus
- n & n -haastattelu**
- 6 Tapani Kilpeläinen, n & n -haastattelussa Jermu Laine  
12 Jussi Omaheimo, **Kojève ja 1900-luvun ranskalainen filosofia**  
18 Alexandre Kojève, **Kirje Tran Duc Thaolle**
- Ulkomaailman kirjeenvaihtajat**
- 20 David Graeber, **Anna pois**  
24 Hugo Renato Ochoa D., **Reilun pelin hajoaminen**
- Vapaus**
- 32 Sami Syrjämäki, **Vapaus teoriassa ja käytännössä**  
36 Thomas Hill Green, **Liberaali lainsäädäntö ja sopimusvapaus**  
42 Jaakko Kuosmanen, **Yhdistymisvapaus ja poistumisoikeus**  
50 Suvi Soininen, **Michael Oakeshott**  
60 Tuija Parvikko, **Filosofia, politiikka ja vapaus**  
62 Sami Syrjämäki, **Sananvaihto Quentin Skinnerin kanssa**  
66 Jan-Otto Andersson, **Vapauden, oikeudenmukaisuuden ja hoidon taloustiede**  
68 Benjamin Constant, **Antiikin ja moderni vapaus**
- Kolumni** 78 Jaana Parviainen, **Vastarinnan koreografioita**
- Kansanvallan puolesta**
- 80 Mika Pekkola, **Inklusiivinen demokratia – Takis Fotopouloksen haastattelu**  
86 Mikko Lahtinen, **Fredrik Cygnaeus, aristokraattidemokraatti**
- Otteita ajasta** 92 Kilpeläinen, Vadén & Tuusvuori, **Otteita ajasta & vapausseminaarista**  
96 Julius Telivuo, **Tutkijaliiton kesäkoulussa**
- Emeritus äänessä** 98 Tapio Koski, **Veikko Rantalan haastattelu**
- Kirjat**
- 107 Jarkko Tontti, **Taide vapaaksi!**  
108 Leif Sundström, **Käsityöläisyys kunniaan**  
109 Seppo Sajama, **Oliko Hume skeptikko vai realisti?**  
111 Mika Hannula, **Persot persoonat persoonallisuustesteissä**  
113 Tere Vadén, **Metsien moninaiskäyttöä**  
115 Olli-Pekka Moisio, **Provokaatiota ja estetismiä**  
117 Ville Lähde, **Jokiretkellä vallankumoukseen**  
119 Heini Hakosalo, **Henkevästi aineellisuudesta**

# NIIN & NÄIN

**OSOITE** *niin & näin* – filosofinen aikakauslehti  
PL 730, 33101 Tampere

## PÄÄTOIMITTAJAT

Jarkko S. Tuusvuori, 040-735 87 68  
Tere Vadén, paatoimittaja@netn.fi

**TOIMITUSSIHTEERI** Tuukka Tomperi,  
toimitus@netn.fi

**ARTIKKELITOIMITTAJA** Ville Lähde,  
artikkelit@netn.fi

**KIRJA-ARVOSTELUT** Jukka Mikkonen,  
arviot@netn.fi

## TOIMITTAJAT

Mervi Ahonen, mervi@mao.fi  
Hanna Hyvönen, hanna.hyvonen@iki.fi  
Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@kolumbus.fi  
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@ulapland.fi  
Mikko Pelltari, mikko.peltari@uta.fi  
Antti Salminen, antti.e.salminen@uta.fi  
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi

**KUVATOIMITUS** Hanna Hyvönen, Sami Syrjämäki,  
Jarkko S. Tuusvuori

**ULKOASU** Kimmo Jylhämö, kimmo.jylhamo@voima.fi

**TOIMITUSNEUVOSTO** Antti Arnkil, Saara Hacklin,  
Heini Hakosalo, Kaisa Heinlahti, Ilona Hon-  
gisto, Julia Honkasalo, Hannele Huhtala, Antti  
Immonen, Olli-Jukka Jokisaari, Riitta Koikka-  
lainen, Katve-Kaisa Kontturi, Inkeri Koskinen,  
Kaisa Luoma, Yrsa Neuman, Tuukka Perho-  
niemi, Sami Pihlström, Olli Pyyhtinen, Juuso  
Rahkola, Markku Roinila, Petri Räsänen, Milla  
Tiainen ja Milla Törmä

**TILAUKSET** Kestotilaus 12 kk 37 euroa, ulkomaille 41  
euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus  
jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti  
tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.  
Määräaikaistilaus 41 euroa.

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

**Tilaus- ja osoiteasiat** 040-721 48 91,  
tilaukset@netn.fi

**Ilmoitukset** Sami Syrjämäki, 044-5400268,  
ilmoitukset@netn.fi

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

**Maksut** ps-tili 573274-251814

**Julkaisija & kustantaja**  
Eurooppalaisen filosofian seura ry

**ISSN 1237-1645**

**14. vuosikerta**

**painopaikka** Vammalan Kirjapaino Oy

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

## TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Jan-Otto Andersson, dosentti,  
kansantaloustieteen akate-  
mianlehtori, Åbo Akademi  
Benjamin Constant, ks. s. 70  
David Graeber, antropologian  
lehtori, Goldsmiths College,  
University of London

Thomas Hill Green, ks. s. 34

Heini Hakosalo, FT, aate- ja  
oppihistorian lehtori, Oulun  
yliopisto

Mika Hannula, taiteellisen tutki-  
muksen professori, Göteborgin  
yliopisto

Tapani Kilpeläinen

Alexandre Kojève, ks. s. 6–19

Tapio Koski, FT, Tampereen  
yliopisto

Jaakko Kuosmanen, FM, Univer-  
sity of Edinburgh

Mikko Lahtinen, FT, YTT, valtio-opin  
dosentti, Tampereen yliopisto

Olli-Pekka Moisio, YTL, Jyväskylän  
yliopisto

Hugo Renato Ochoa D. filosofian profes-  
sori, Valparaiso katolinen yliopisto

Jussi Omaheimo, Helsinki

Jaana Parviainen, liikunnanfilosofian  
tutkimusyksikön johtaja, Tampereen  
yliopisto

Tuija Parvikko, ma. valtio-opin professori,  
yhteiskuntatieteiden ja filosofian  
laitos, Jyväskylän yliopisto

Mika Pekkola, FM, jatko-opiskelija, Jyväskylän  
yliopisto

Seppo Sajama, FT, filosofian professori,  
oikeustieteiden laitos, Joensuun  
yliopisto

Suvi Soininen, YTT, tutkija, yhteiskuntatie-  
teiden ja filosofian laitos, Jyväskylän  
yliopisto

Leif Sundström, FM, Helsinki

Sami Syrjämäki, Helsinki

Julius Telivuo, HuK, filosofian laitos, Helsin-  
gin yliopisto

Jarkko Tontti, kirjailija, OTT, VTM, D.E.A.,  
Helsinki

Jarkko S. Tuusvuori, Helsinki

Tere Vadén, yliassistentti, hypermedia,  
Tampereen yliopisto

## KIRJOITTAJALLE

Tarjoa suomen- tai ruotsinkielisiä artikkeleita, esse- ja puheenvuoroja, suomennos-, arvostelu- tai muita käsikirjoituksia lehdessä julkaistavaksi. Tieteellisissä artikkeleissa lehti noudattaa *referee*-menettelyä: toimituksen lisäksi ainakin yksi ulkopuolinen asiantuntija arvioi käsikirjoituksen.

Artikkelin ihannepituus on 31 500 merkkiä välilyöntineen (yli 45 000 mv on liian pitkä), kirja-arvostelun 7 500. Lähetä käsikirjoitus toimitukselle sähköpostin rtf-liitetiedostona. Liitä saatteeseen nimi, osoite, sähköpostiosoite ja puhelinnumero sekä tekijätiedot kirjoittajaluetteloa varten.

Älä muotoile tekstiä (ei tyylimäärityksiä, sarkaimia, rivien keskittämistä tai tasausta, tavutusta eikä lihavoitinta). Vain otsikot, kappalejaot, kursivoinnit ja viitteet ovat mahdollisia muotoiluja. Laadi artikkeliin ingressi ja alalukuotsikot. Jos haluat lainauksen erillisenä sisennyksenä, kirjoita se omaksi kappaleekseen lainausmerkkien sisään ilman sisennystä tai sarkainta. Kursivoi teosnimet ja vieraskieliset termit.

Käytä vain numeroituja (!, ?, ...) loppuviitteitä, eli ala- eikä teksti- tai sisäviitteitä. Ilmoita viitteessä kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunumerot (Nussbaum 2007,

14–15). Merkitse kirjallisuusluetteloon kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja teoksen ilmestymisvuosi: kirjanimi kursivilla, artikkelin kursivilla ja lainausmerkeillä. Lehtiartikkelista ilmoita julkaisun nimi, numero, vuosi ja sivut. Mainitse käännöksestä myös alkuteoksen nimi, ilmestymisvuosi ja kääntäjä. Viitteissä ja lähdeluettelossa on, toisin kuin leipätekstissä, hyvä käyttää lyhenteitä (mm., esim., ks., vrt.). Esimerkiksi:

Simmel, Georg, Eräistä filosofian nykyongelmista (Über einige gegenwärtige Probleme der Philosophie, 1912). Suom. Olli Pyyhtinen. *niin & näin* 4/06, 42–45.

*Visions of Value and Truth. Understanding Philosophy and Literature*. Toim. Floora Ruokonen & Laura Werner. Acta Philosophica Fennica, Vol. 79. Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2006.

Laita kysymykset tai huomautukset saateviestiin, kaaviot tai taulukot erilliseen tiedostoon. Tarkemmat muotoiluohjeet saa pyydettäessä.

Hyväksytyt kirjoitukset voidaan julkaista samalla tai myöhemmin myös lehden verkkosivuilla.

**K**eskustan valtakunta järjesti kaikkien aikojen kisat. Kustannus-, harjakorkeus-, kerosneliometri- ja räjähdetonnimittareilla mitattuina niitä eivät ylitä mitkään menneet tai tulevat olympialaiset. Paitsi määrällistä ylivoimaa, Kiina pullisteli laadullista samuutta. Stadionin kuin stadionin. Brittien, kiinalaisten vanhojen vastustajien ja nykykumppanien, maansiirtokoneet käynnistettiin jo ennen uutta olympiadia.

”Kehittämätöntä” Itä-Lontoota raivataan ottelualustoiksi vuoden 2012 koitoksiin. Kirjailija Iain Sinclair kertoi *London Review of Booksin* juhannusnumerossa, kuinka sinisellä aidattu valtaisa rakennustyömaa on tavallisille Lontoolaisille *off limits*, turvallisuussyistä. Kadulla kiertää huhuja väärinkäytöksistä, oudoista hankalien asukkaiden talojen tulipaloista, sisäpiirin kaupoista. Dumpperit listivät pyöräilijöitä, joita on paha nähdä korkealla keikkuvaan koppiin. Myös bisnes rullaa. Kaikki tulevan kisakylän rakennukset on jo myyty, pääasiassa venäläisille miljönäreille.

Urheilupuhe on taas päivitetty. Tuoreimman totuuden mukaan täytyy onnistua ensimmäisellä heitolla tai hypyllä. Kauden on pakko alkaa voitokkaasti. Joudumme päätelemään: lajiensa luunkovat valiot musertuvat, ellei kaikki kentällä tai radalla sujukaan heti. Psykologinen valmennus on tuottanut hätähousta. Ei saa tuudittautua hyvinolontunteeseen. Pitää vihata häviämistä. Toisinaan ollaan fysiologisempia. Harjoitettava keho vaatii suuren määrän toistoa, lukemattomia täydellisiä suorituksia, jotta liikkeiden hermotus pelaa itsetoimivasti myös tosipaikassa. Nuhakuumetta pelätään kuin ruttoa, ruhjetta kuin amputaatiota. Mekaanisemmin sanottuna äärimmilleen viritetty kone voi alkaa yskiä

pienenkin osan vikatilasta. Käypä laatuun ylyksilöllinenkin selitystapa. Triumfeja tuo vain sukupolvelta toiselle siirtyvä voittamisen kulttuuri. Urheilulajit, isot kilpailut tai koko järjestelmä pomoineen, lobbareineen, uutislakeijoineen ja ”yhteistyökumppaneineen” on arvaamaton kuin pörssi. Erot ovat niin pieniä, että vain tehokkaimmiksi trimmatut yksiköt pärjäävät. Menestys poikii menestystä, raha löytää rahan luo. XIX vuosisadan lopun nervöisyyden ja XX vuosisadan lopun riskiyhteiskunnan yhdistävä nykyurheilija ei enää kokoa itseään virheen, saati kaksoisvirheen jälkeen. Tuho on peruuttamaton prosessi. Kaikki menee, jollei oitis osu, lähde ja irtoa.

**P**ikavoittoideologiaan istuvat nopeat edustusmaahan vaihdot. Arabimaat tuottavat Keniasta kestävyysjuoksijoita. Maailman nuoriso kohtaa yhtenä perheenä, jonka jäsenet tosin vaihtavat kansallislaulua tarjottujen itsekehitysetujen ja vähäbyrokraattisten kaksoiskansalaisuus päätösten mukaan. Brasilialaiset miesrantalentopalloilijat Geor ja Gia pukeutuivat Georgian paitaan, maannaisten pelaajanimet Saka ja Rtvlo saatiin Venäjän kanssa tuliaseinkin kilvoitelleen maan omakielisestä nimestä. Valitettavasti siirtymät eivät kerro pahimpien nationalismien hälventymisestä tai vapaasta leikistä omalla identiteetillä, vaan kyynisestä varainliikuttelusta ja kalseimman ’kansallisen edun’ paluusta.

Kiinalaisen kommunistidiktatuurin höllentymisnäytös hyvitti länsimaitten ahnauksen päästä kilpailemaan sen kuluttajista. Huippu-urheilun ja vapauden voitot kalskahtavat kumman pyrrhonilaisbonapartistisilta. Madame de Staël kirjoitti tammikuussa 1814, kun ho-

risontissa häämötti liittoutuneitten marssi Pariisiin: ”Vapaus on ainoa asia, joka pysyy veressä kaikkina aikoina, kaikissa maissa ja kaikessa kirjallisuudessa – vapaus ja siitä erottamattomissa oleva isänmaanrakkaus.” Filosofin ja painosten kuningatar suri Ranskan tappiota ja iloitsi sen vapautumisesta Napoleonin tyranniasta. Ystävänsä, suuren sensuurikriitikon Benjamin Constantin hän toivoi opettavan ranskalaisille vapauden merkityksen. Rikkaat maat ovat siitä pitäen edistäneet vapauksia vain niitä samalla osittaen, eriyttäen ja leikaten, niin omilta kansalaisiltaan kuin varsinkin muilta, tavallisesti isänmaan nimessä.

Sirkushuvien laki on julma, kultivoidaanpa ruumista tai harjoitetaanpa henkeä. Katsojat ovat aina teinejä: *Här står vi och ha tråkigt – underhåll oss!* Pilkkakirveyden kansainvälinen tyyli ja *stand-up* -koomikkojen siirtomarkkinat eivät vain ota syntyäkseen. Huumoriksi huumorin tekee urheilun tärkeilyn ja valtiollisen pönäkkyyden poissaolo. Jää sijaa tunteille, vastarinnalle, paljastuksille. Huumorin piintyneessä, paatuneessa paikallisuudessa muhivat ennakkoluulot mutta myös vastaajattelen ainekset.

Jope Ruonansuun *Jopet-Show’n* tapahtumapaikat ovat epäpaikkoja epämääräisessä epäajassa. Taustalla rapautuu pilvenpiirtäjiä, kaartuu moottoritierampeja, ruostuu rautaa. Ollaan pusikossa. Eletään aikaa ennen tai jälkeen kisojen. Myös sisätilat ovat persoonattomia, epätarkoituksenmukaisia, rähjäisiä ja kylmiä. Show’n maailma kristalloituu, kun Jeltsinin näköinen vanhus puhuu tehtaanhyllyssä. Yhdessä sketsissä Jeltsin-hahmo viittilöi valokuvailevan turistin loitolle mokeltamalla perään jotakin Tšernobylistä. *Jopet-Show* tapahtuu jonkinlaisissa käänteisissä Potemkinin kulisseissa: lavasteet ovat ankeita ja ilmiselvästi lavasteita. Sketsihenkilöt ovat vailla kuvatun



viipaleen ulkopuolista elämää. Komiikka perustuu usein yksittäiseen piirteeseen, johon hahmot typistytävät. Helikopterilla pörräävä toimittaja hokee ”Tä?” Vanginvartija haaveilee hempeästi. Ison Sairaalan Kaikkonen on hyväntahtoisen poissaoleva. Raunio-Jeltsin äkki-ilmentää ikivenäläistä resuisen puhunnan vuolautta.

Tästä pitäisi syntyä yksiulotteista kovaa ivanaurua. Ruonansuu on kuitenkin tunnetusti herkkä mies, joka tunnistaa pienen ihmisen kun hänet näkee. Show-hahmojen omalaatuisuus on sekä huvittavaa idiosynkrasiaa että ainutlaatuinen selviytymiskeino karussa maailmassa, jos ei päivästä niin ainakin sketsistä toiseen. Toisto, ennakoitavuus ja myötäkäsitys tekevät kohtauksista minitragedioita. Ilottomien seutujen asukit päätyvät luontojaan katsojan ennalta arvaamaan ratkaisuun, joka ei ole mikään ratkaisu muuten kuin elämän jatkumisen välttämättömydestä. Pihalla, ”tä”, mutta omalla pihalla.

Turhapuron rentturomantiikka etsi komiikkaa epätodennäköisestä sankaruudesta ja pääsi paikoin herkulliseen parodiaan. Keksintöesittelyineen kaikkineen Uuno-elokuvat olivat alkuun kotikutoisen neuvokkuuden ja paikallistyyppien esillepanoa, josta edettiin sarjan myöhäisten filmien itsereflektiivisiin julkisuustutkielmiin. Turhapuro oli aikalainen, joka heijasteli tapahtuvaa ja liikkui tutuissa paikoissa niiden nimenomaisuutta ja tunnistettavuutta osoitellen. *Jopet-Show*’n sisällä, Jeltsinin kaverina tai Kaikkosen potilaana, hän olisi oksalta pudonnut linnunpoika.

*Kummelin* hahmot taas ovat selkeämmin subjekteja, toiminnallisessa suhteessa maailmaan. Lieneekö satumaa, että turhapuroa on hyödynnetty iltotulitemarkkinoinnissa, ja kummelit Kahilainen ja Silvennoinen mainostavat rautakauppatuotteita, kun taas Ruonansuun ”vai mikä se oli” -lause otettiin hakupalvelukampanjaan. *Jopet-Show*’n väki on järjestään eksyksissä ja toimetonna, ja

sarjan tapahtumat turhapuroihin ja kummeleihin verrattuina pelottavan synkkiä.

**Y**hdysvalloissa tehtaillaan kirjallisuutta lähiöistymisen, *suburban sprawlin*, negatiivisista seurauksista. Ilmiötä kuvaa *Sopranos*-sarjan alku, jossa Tony ajaa tihutöistä kotiin, New Yorkin laitamilta kohti omakotiunelmaansa New Jersey’n sydänmailla. Kodinomistus, republikaanien hyve, on ollut myös talouskasvun moottori. Homma vain meni överiksi, lainat lankeavat maksettaviksi ja varakas keskiluokka alkaa palata keskustoihin.

Arkkitehti ja agitaattori James Howard Kunstler on kuvannut II maailmansodan jälkeistä lähiöprojektia ”historian suurimmaksi resurssien väärinsijoittamiseksi”. Voimavarat kohdentuivat vikaan, koska järjestelmä ei ole taloudellisesti, psykologisesti eikä ekologisesti kestävä. Kokonaiset sukupolvet ovat sitoneet elämäntyönsä lähiötaloon ja kokonaiset teollisuudenalat ovat nousseet nukkuma-alueiden luonnista ja ylälaidosta. Näistä teollisuuksista vähäisin ei suinkaan ole media.

Kotiutumisen, sisustamisen, korjaamisen, vaihtamisen ja esittelemisen mylläkästä lähtee hurja paineaalto. Suomenkin laajentuneen televisiotarjonnan ohjelmakartasta löytyy hetkiä, jolloin yli puolet ruutuvirroista on joko koti- tai ulkomaista rakentamista ja remppaamista. Asuinpaikka on paikka tuolloin, *à venir*.

Jokainen osaa esittää kritiikin. Tyypillinen lähiö – newjerseyläinen omakotirivi tai hervantalainen kerrostaloryväs – on persoonaton ja luonteeton, vaihdettavissa mihin tahansa toiseen samanlaiseen. Jokainen osaa samastua Tony Sopranoon, joka täydellisessä talossaan kaipaa ennen kaikkea muualle. Jokainen osaa esittää kritiikin, mutta kukaan ei osaa muuttaa sitä teoiksi. Vaikka rakentamisen sääntely ei saisikaan

pidettyä hometta poissa sairaaloista tai päiväkodeista, paikkojen syntymisen se kyllä pystyy tehokkaasti estämään. Suomen vähenevät kunnat koettivat kukin korostaa omaa omaleimaisuuttaan täsmälleen samoin reseptein. Ensinnäkin vireitä, sitten dynaamisia ja lopuksi innovatiivisia, ja tällä kertaa hallinnollis-poliittinen puheen monotonisuus todella vastasi todellisuutta, yksisävyiseksi saatettua raittimaisemaa. Minkä olympialaiset tekevät metropoleille, sen kireät kesätapahtumat kirkonkylille.

Ruonansuun Jeltsin läpsyttää voimalan raunioillakin lannistumatta uimaräpylöitään lokalätäkön äärellä. Tätä strategiaa on piirretty kuntapalatsiemme kokoushuoneitten fläppitauluille vielä vähänlaisesti. Taiteilija Ruonansuun todentuntu nousee koomikon ja imitaattorin kokemuksesta. Täytyy tietää, mikä naurattaa. Pitää oppia rytmi. Tulee saada yhteys. Tämä on lavaesiintyjän heittäytymällä hankittua käsityötaitoa ja ahtaissa paikoissa hiottua mahatuntoa. Mutta *Jopet-Show*’n todellisuus-efektiin kuuluu myös nykyisen olon tavoittaminen kuin huoltoasemainoksesta Hannu Raittilan romaaneista tai Juha Seppälän novelleista. Tampereen Finlaysonilla pidetään kirjallisuustapahtumia, Helsingin Suvilahden voimallassa raikaa Flowfestivaali, kaapelitehtaista tehdään taidekeskuksia, vankiloista hotelleja, viljasiiloista asuntoja ja satamavarastoista liikuntahalleja.

Paikat hävittävä kulttuuri haakeutuu paikkojen jäännöksille.





Valokuva: Elina Katara



Valokuva: Petra Tiisala

## Tämän numeron taiteilijat

Elina Katara (s. 1975), Glasgow School of Art 2001, näyttelyitä Suomessa ja ulkomailla

Petra Tiisala (s. 1976), Kuvataideakatemia 2006, näyttelyitä Suomessa ja ulkomailla





Tapani Kilpeläinen

# Elämän sunnuntai vai paluu barbariaan?

Haastattelussa Jermu Laine

Varatuomari ja kolminkertainen ministeri Jermu Laine (s. 1931) on paitsi aktiivinen yhteiskunnallinen keskustelija myös mahdollisesti ainoa suomalainen, joka on tavannut Alexandre Kojèven. Sitten Laine on palannut Kojèven ajattelun pariin yhä uudelleen.

**T**unsitte Kojèven henkilökohtaisesti. Voisitteko kertoa siitä hieman? Millaisessa roolissa Kojève toimi, kun tapasitte hänet? En tuntenut filosofi Alexandre Kojèvea, mutta työskentelin nuoruudessani Genevessä samoissa kaupallis-taloudellisissa työyhteisöissä kuin Ranskan hallituksen eli talousministeriön virkamies Alexandre Kojève.

Näin tapahtui ensi kerran vuonna 1957. Työskentelin tuolloin harjoittelijana GATT-järjestön<sup>1</sup> sihteeristössä. GATTissa elettiin hektistä aikaa jälkimmäisellä vuosipuoliskolla: kesällä 1957 kuusi maata eli Ranska, Saksan Liittotasavalta, Italia, Belgia, Hollanti ja Luxemburg olivat allekirjoittaneet Roomassa Euroopan talousyhteisöä (EEC) koskevan sopimuksen.

GATT-sopimus edellytti syrjimättömyyttä kaikissa kauppasuhteissa, mutta sen 24. artikla oikeutti tulliliit-tojen ja vapaakauppa-alueitten perustamisen, vaikka se johtaisi järjestelyyn kuulumattomien maitten syrjintään. Kojève oli osallistunut GATT-sopimukseen valmisteluun 1946–47 ja saanut sinnikkyydellään ujutettua tekstiin ky-seisen 24. artiklan. EEC-sopimuksen voimaantulo edel-

lytti, että GATT hyväksyy sen eli varmistaa, että sopimus on mainitun 24. artiklan ehtojen mukainen. Saatoin vain etäältä seurata, miten GATT-maat kuulustelivat EEC-yhteisön edustajia. Selityksiä siitä, miten EEC-sopimus oli täysin sopusoinnussa GATT-määräysten kanssa ja miten siunauksellinen se tulisi olemaan ei vain Euroopalle vaan koko maailmalle, antoi myös Alexandre Kojève. Olin tuolloin tietenkin aitiopaikalla seuraamassa Euroopan historian käännevaihetta. Mutta hälisevän ja moni-kymmenhenkisen neuvottelukokouksen yhteydessä en osannut kiinnittää erityistä huomiota juuri Kojèveen.

Toisen kerran tutustuin Kojèveen jo likipitään silmä-tysten. Genevessä pidettiin vuoden 1963 keväällä Yhdis-tyneiden Kansakuntien kauppa- ja kehityskonferenssin (UNCTAD) ensimmäinen istunto. Konferenssi kesti kolme kuukautta. Osallistuin siihen Suomen valtuus-kunnan jäsenenä. Konferenssissa oli kolme blokkia: teollisuusmaat, sosialistiset maat ja kehitysmaat. Blokit pitivät sisäisiä kokouksia työryhmiin jakaantuneina sen mukaan, oliko kysymys kauppa-, teollisuus-, investointi- vai hal-lintoasioista. Työskentelin länsiblokin teollisuusryhmässä, johon Ranskan edustajana kuului myös Kojève.



## **”Kojève katsoo, että isäntä-orja-suhteessa ei voi olla rakkautta.”**

En minä kuten ei moni muukaan ollut selvillä, että Kojève oli Ranskan filosofien ylimystöä, hallituksensa mystinen harmaa eminenssi. Mutta hän jäi henkilönä syvästi mieleeni. Hän poikkesi täydellisesti tavanomaisista delegaateista ja virkamiehistä. Yleensä hän saapui kokoukseen hieman myöhässä, mutta kaikki olivat tottuneet odottamaan kärsivällisesti hänen tuloaan. Ranskalaiset vain totesivat, että Kojève on kohta tulossa. Kuka Kojève? Osanottajalistasta mukaan hänellä ei ollut mitään johtoasemaa Ranskan valtuuskunnassa. Silloin tällöin kuulin kuiskauksia, että hän on Ranskan GATT-ekspertti, emigrantti, talousministeriön päällikön Robert Marjolinin luottoasiantuntija.

Kun Kojève saapui, kaikki jäivät odottamaan mitä uutta kerrottavaa hänellä oli. Ja hänellä oli aina jokin uusi näkökulma tai kehitysfilosofinen konseptio. Hän lähestyi uusia oivalluksiaan laveasti ja vaikuttavasti. Valitettavasti puhe oli niin tehokasta ja monimielistäkin, että osa jäi aina minulle käsittämättömäksi. Mutta hänellä oli ehdoton lumovoima: jokainen hänen puheenvuoronsa oli kuin retorinen maanalainen räjähdys, usein hän oli peiteltysti amerikkalaisten kimpussa, avasi valtavia näköaloja teollisen yhteistyön merkityksestä kehitysmaille – ja teollisuksille itselleen.

Kun jälkepäin tutustuin kirjallisesti filosofi Kojèveen, oli helppo tunnistaa hänet samaksi henkilöksi, joka 1963 oli mieleenpainuvasti elävöittänyt länsiblokin teollisuusryhmän ennakkoluuloisia ja aidon hämmennyneitä jäseniä.

### **Miten myöhemmin tutustuitte Kojèven ajatteluun?**

Opiskelin 1940-luvun lopussa Turun suomalaisen lyseon lukiossa. Historianopettajamme oli tohtori Heikki Lehmusto. Hän oli aikoinaan väitellyt Hegelin otteesta ja suhteesta J. V. Snellmaniin. Ilmeisesti noina aikoina Snellman tarttui ajatuksiini jotenkin normaalia syvämielemmin. Bibliofilinä hankin Snellmanin teosten ensipainoksia, luokelin mitä kaikkea Lehmusto oli kirjoittanut Snellmanista, ja kuvittelin vähitellen ymmärtäväni jotain Hegelistäkin.

Kun Francis Fukuyaman artikkeli *Historian* lopusta ilmestyi *National Interest* -lehdessä 1989, teema alkoi kiinnostaa minua. Julkaisin varsin laajan artikkelin *Historian* lopusta *Tiede ja sivistys* -lehdessä (3–4/1991).

Kiinnitin huomiota siihen, ettei idea ollut suinkaan Fukuyaman keksimä. Tutustuin myös Alexandre Kojèven kirjoituksiin, mutta häntäkään en voinut pitää ajatuksen isänä. En ollut tyystin unohtanut Snellmaniani, hänen *Valtio-opissa*ankin vilahti ajatus *historian* lopusta. Minun oli helppo käsitellä Snellmania kirjoituksessani. Sisällytin siihen luvun, joka komeasti julisti: ”Snellman

torjui tuoreeltaan *historian* päättymisen”. Kirjoituksessani lainasin erästä Snellmanin kirjettä ruotsinmaalaiselle oikeusoppineelle Per Erik Bergfalkille. Luen siitä tähänkin lauseen, joka ytimekkyydessään tekee selväksi Snellmanin näkemyksen: ”Minä en tunne olevani velvollinen olemaan samalla kannalla kuin Hegel. Olen sivuilla 444 ja 445 [viittaus Snellmanin *Läran om staten* -kirjaan, jota Bergfalk oli arvostellut] hylännyt hänen käsityksensä maailmanhistoriasta, joka houkutteli hänet sanomaan: ”Se näyttää saavuttaneen päämääränsä, jossa [...] henki on todellinen henkenä.” Hegel-tutkimuksissaan Heikki Lehmuston oli vaikeata ryhtyä tuomariksi Hegelin ja Snellmanin välillä. Snellmanin mielestä Hegelin ajatukseen sisältyi väite kehityksen pysähtymisestä, mitä hän piti epäoikeudenmukaisena. Snellman ymmärsi niin, että maailmanhistoria on äärellisen katoamisessa tapahtuvaa ikuista kehitystä. Maan päälle ei tule oikeutta muussa kuin tässä kehityksessä. Lehmusto epäili, riittäisikö ikuisuuskään siihen mitä tuo oikeus sitten olisikaan.

Näin olin sukeltanut Kojèveen. Kirjassaan *Historian loppu ja viimeinen ihminen* Fukuyama nojaa runsaasti ja ehkä nimenomaisesti Kojèveen. Kirjojen rakastajana minun on ollut luontevaa haalia kotikirjastooni myös yhtä ja toista Kojèvesta. Sanoisin, että hänen mietteensä ja visionsa elävät vahvaa nousukautta alkaneella uudella vuosituhanella.

Ajan ja ilmiöitten analysointi, ihmettely ja ymmärtämiseen pyrkiminen ovat nyt kiihkeimmillään. Minustakin on kehkeytynyt jonkinlainen *historian* lopun analysointiin takertuva ajattelijä. Lisäksi *Kanavassa* 3/2008 kirjoitin aiheesta ”Tuntematon sotilas ja *historian* loppu”. Se erittelee filosofisesti Kristian Smedsin Kansallisteatteriin ohjaamaa näytelmää.

### **Miten ymmärrätte Kojèven ajatuksen *historian* lopusta? Onko se mielestänne mielekäs tapa tulkita historiaa?**

Kojèven Hegel-luentojen läpikäilyminen omin päin on jonkinlaista räpiköintiä suossa Hegelin *Fenomenologian* lukeminen olisi nääntymistä hiekka-aavikolla ainoana ilona kaunis kangastus, joka useimmiten häipyä näköpiiristä. Jotkut tutkijat ovat ottaneet elämäntehäväkseen osoittaa, että Kojève tulkitsee Hegeliä väärin tai parhaimmillaankin omavaltaisesti ja ilkeämielisesti. Mutta olennaisinta nykyhetkellä ei sittenkään liene se, mikä Hegel-tulkinta on oikea, mikä väärä. Perimmäinen mielenkiinto liittyy kysymykseen, voimmeko kokemuksen pohjalta sijoittaa nykytodellisuuden Kojèven ajattelun puitteisiin.

Kojève oli suuri ironisti, jonka kannanottojen vakavuudesta ei aina voi olla kovin varma. Kojève piti jo 50-luvulla ilmeisenä, että Yhdysvallat eli *historian* jälkeistä aikaa. Tässä suhteessa hän saattoi jopa samastaa USA:n ja Neuvostoliiton. Määritelmällisesti hän lähti siitä, että *historian* lopun jälkeiseen aikaan kuuluu universaali ja homogeeninen maailmanvaltio. Sen tunnusmerkki olisi, että herra-orja-suhde on päättynyt, vastakkainasettelua ei enää ole, negaatio ei enää toimi, mitään parempaa ei enää

ole saavutettavissa muuttamalla olemassa olevaa toiseksi. Kojève myöntää, ettei tämä tilanne ole vielä käsillä.

Minun on vaikea lähestyä kysymystä, olisiko Kojèven tapa tulkita historiaa mielekäs vai olisiko jokin toinen tapa mielekkäämpi. Mitä enemmän näitä kysymyksiä pohtii, sitä nöyremmäksi ja empivämmäksi itsensä tuntee. Hegelin tulkinta on optimistisempi ja idealistinen: maailmanhenki, Jumala, asettuu lopussa ihmiseen ja toteuttaa itseänsä eli lopullista ja täydellistä viisautta ihmisen kautta. Tämä Hegelin *Geist*, jota Hegel kutsuu myös Jumalaksi, ei ole perinteinen teistinen Jumala, Jumala ennen ihmistä, ihmisestä riippumaton ja tuonpuoleinen, vaan henki, joka elää henkenä vain ihmisen kautta, mutta joka ei kuitenkaan ole identtinen ihmisen hengen kanssa, vaan on samalla se henkinen todellisuus, joka on maailmankaikkeuden kokonaisuuden perusta ja joka toteuttaa niitä lopullisia päämääriä, joita ihmisen rajallinen henki ei voi saavuttaa muutoin kuin historian lopussa tiedostamalla itsensä tuon universaalien hengen välikappaleeksi eli totuuden tunteväksi ihmiseksi, joka avustaa Jumalaa tuntemaan itsensä ihmisen näkökulmasta. Kojève on todella vulgaari, pessimisti – ja ehkä samalla myös realisti. Historian lopussa kun ei enää ole vastakohtia, ei tarvetta toimintaan, kunnian hankkimiseen eikä eteenpäin pyrkimiseen. Seurauksena ei kuitenkaan ole autuaallinen tasa-arvo, vaan tappava järjettömyys, humanisuuden ehtyminen ihmisestä, josta jäljelle jää animaallinen alkuihminen. Nämä ovat ahdistavia asioita mieltää tulevaisuuden näkymiksi.

Mutta olen paljolti Kojèven linjoilla. Veisi liikaa tilaa selittää kaikkea juurta jaksan. Toteaisin tässä vain sen, että ”Tuntematon sotilas ja historian loppu” -artikkelissani myönsin näkeväni nykypäivässä historian jälkeisen ajan merkkejä. Ohjaaja Smeds oikeastaan peilaa hyvin näyttämöllä teatterin keinoin, minkälainen on Tuntemattoman sotilaan jälkeinen ihminen ja maailma. Tunnistin siinä kojevelaisuutta.

Artikkelissani kerroin myös siitä, miten näen oman elämänkaareni alkavan historiallisena aikana 30-luvun alussa ja olevan nyt päätösvaiheessa, jossa alkuperäistilanteesta ei ole juuri mitään jäljellä. Kasvoin osana massaa, jonka paljolti itseni tiedostamattomia tuntomerkkejä olivat puutteet, vähempiosaisuus, nöyryytykset, pelot, riippuvaisuudet. Kuuluin vajaan kansalaisena massaan, jossa yksilöllisyyttä, tasavertaisuutta tai vapautta ei voinut kokea yleisesti tai omakohtaisesti tunnustetuksi tai automaattisesti oikeutetuksi. Viidenkymmenen-seitsemänkymmenen vuoden jälkeen kaikki on nyt toisin. Tietenkin omalta kohdaltani erityisesti, mutta näin voi sanoa myös yleisemminkin. Suomalainen yhteiskunta on yleisellä tasolla muuttunut hyvinvointiyhteiskunnaksi, jossa ei ole mitään sellaista olennaista puutetta, joka nostattaisi vallankumouksellista taistelumieltä paremman yhteiskunnan puolesta. Tietenkin yleisesti odotetaan tulojen lisääntyvän, verojen laskevan, tukien nousevan ja maksujen supistuvan. Mutta tyytymättömyys ei ole yleistä eikä varsinkaan osa elämänmuodon perussisältöä. Perimmäinen huoli on pelkoa jatkuvan hyvinvoinnin

kestävyydestä, vapauden vaaroista itselle, perheelle ja lähimmälle kansalaisyhteisölle, globaalin hyvinvoinnin saavuttamisen mahdollisuudesta.

Eli voisikohan asian sanoa lyhyesti niinkin, että Kojèven tapa tulkita historiaa on mielekäs surkuteltavassa mielettömydessään.

### **Mitä ajatus vapauden ja tasa-arvon toteutumisesta historian lopussa voisi merkitä, ja miltä ajatus toisaalta teistä näyttää nykymaailmassa?**

Minun on ollut aina vaikea hahmottaa, mitä vapaus ja tasa-arvo todella konkreettisesti olisivat Kojèven historian lopun pääteasemavaltiossa. Voisi sanoa, että siinä missä Leo Strauss ei ylimalkaan usko demokratiaan ja tasa-arvoon – ihmisluontoon sisäänrakennetut ominaisuudet estävät ne – siinä Kojève on hivenen myötäsukaisempi, mutta epämääräisesti jonkinlaisen stalinmaisen sosialismin lumoissa. Tämä lopputulos on ehkä ymmärrettävissä sillä, ettei Kojève hyväksy Hegelin ajatusmallia. Hänen mielestään Hegel muuntaa ihmiseksi tulleen jumalolennon taivastilaksi, joka laskeutuu alas maan päälle. Rakkaus toteutuu toiminnan kautta, se on keskinäisen tunnustuksen antamista, jolloin mielipide-erot eivät ole olennaisia, ja ristiriidat, vaikka niitä onkin, eivät ole radikaalisti yhteensovittamattomia. Kojève katsoo, että isäntä-orja-suhteessa ei voi olla rakkautta. Tarvitaan siis lopullinen universaalinen ja homogeeninen, samankaltaisten ihmisten täydellinen maailmanvaltio, jotta abso-luuttinen tasa-arvo syntyisi.

Tämä on metafysiikkaa, joka ei vastaa siihen, mitä vapaus ja tasa-arvo olisivat historian jälkeisenä aikana. Tasa-arvo ja vapaus ovat lähtökohtaisesti idealistisia abstraktioita, joiden sisältö on muuttunut ja muuttuu historiallisen kehityksen myötä. Mutta kun historiallista kehitystä ei enää ole, mitä ne nyt sitten voisivat olla? Luultavasti kannamme mukamme vain kuvitteellista vapautta ja tasa-arvoa. Niille ei enää voi antaa mitään yhteismitallista ja yleispätevää sisältöä. Historian päätyttyä ihmisiä eivät sido normit, tavat eivätkä lait, heiltä puuttuu hellyyden, empatian ja solidaarisuuden tunto. Ihmiset ovat vapaita ja yhdenvertaisia yksilöitä, jotka kukin itse tahollaan päättävät mitä vapaus ja tasa-arvo hänelle merkitsevät, mitä tunteja on mielekästä sietää. Jos me olemme maanpäällisessä taivaassa tai ristiriidattomassa ja kansallivaltiottomassa maailmankylässä, historian ajan perinteiset ideaalit ovat tietenkin menettäneet merkityksensä. Kysymystä siitä, miltä nykymaailma näyttää, taisin käsitellä jo riittävän laveasti edellä.

### **Kojèven mukaan abstrakti tasa-arvo ja vapaus ylitetään kansalaisuuden ajatuksella, joka todellistuu vasta universalisoiduttuaan ja homogenisoiduttuaan. Voitteko nähdä tällaisessa maailmankylän kansalaisuudessa mitään positiivista?**

Historiallisena aikana säilyy herra-orja-suhde, vasta historian päätyttyä jokainen voi olla kojevelaisittain todellinen kansalainen. On saavutettu pääteasema, jolla ihminen on vapaa ja voi tyydyttää kaikki tarpeensa: ei ole

mitään syytä olla tunnustamatta kanssaihmistä itsensä arvoiseksi.

Kojèven varhaisissa kirjoituksissa homogeeninen ja universaalinen ”päätevaltio” luo edellytykset sellaiselle sosiaaliselle kanssakäymiselle, jota voi pitää tarkoituksenmukaisena, järkevänä. Tässä yhteiskuntaelämän uudessa vaiheessa on voimassa ”tiukka tasa-arvo” eli se, mitä kansalaiset ovat, on oikeassa suhteessa siihen, miten he toimivat, kuten Kojève sanoo.

Toisen maailmansodan jälkeen Kojève kirjoitti näistä asioista hieman toisin. Hän ironisoi asioita, hätkähdytti ihmisiä, halusi ”propagoimalla” herättää uneliaat ihmiset katsomaan ympärilleen. Palattuaan Japanista hän alkoi puhua siitä, että historian jälkeinen ihminen on japanilaisittain snobi. Tai että Amerikassa eletään jo historian jälkeistä aikaa. Se antaisi yleispätevän mallin siitä, mitä universaalissa ja homogeenisessä valtiossa olisi odotettavissa. Tällaiset kannat osoittautuivat kuitenkin vain väliaikaisiksi ironisiksi ärsytyksiksi.

Lisäyksessään Hegel-luennoistaan tehdyn kirjan toiseen painokseen (1962) hän jo antaa ymmärtää, että uudessa ”vapauden valtakunnassa”, historian jälkeisessä ajassa, nähdään ihmiseen paluu elämellisyteen. ”Jos Ihminen tulee jälleen eläimeksi, hänen luovien voimiensa, hänen rakastamisensa ja leikkinsä on myös muututtava puhtaasti ’luonnollisiksi’. Mutta ei voida sanoa, että nämä ’tekevät Ihmisen onnelliseksi’. Historian jälkeiset eläimet, lajiyypiltään homo sapiens, joita ympäröi yltäkylläisyys ja turvallisuus, tulevat siis ’luonnollisten’ luovien voimiensa, eroottisten kokemustensa ja leikkimielisen käyttäytymisensä tuloksena tyydyttyiksi. Mutta tässä ei ole kaikki. [...] Kun Ihminen todellisessa merkityksessä lopullisesti häviää, tämä tarkoittaa siis sitä, että inhimillinen toiminta, diskurssi, sanan ankarassa merkityksessä myös häviää.”

Tässä tulemme Kojèven umpikujan äärelle. Jos historia hegeliläis-kojevelaisittain on päättynyt, mihin enää tarvitaan filosofiaa, mihin niitä toivon kipinöitä, joita Kojèvekin haluaa vielä pitää elossa muutosten jatkumisesta oikeudenmukaisuuden toteuttamiseksi? Tilanne on sikäli merkillinen, että teknologian ja talouden autonomia on kaikesta kielteisyydestäänkin huolimatta edistystä eteenpäin vievä voima. Jos ja kun ei ole ihmisen moraalien autonomiaa, jos on vain paluu luonnon totaalisuuteen, joka ei tunne moraalialia, ei oikeutta eikä totuutta, ei ole houkuttelevaa siirtyä historian jälkeiseen aikaan.

En ole varma, onko kysymys aivan oikein asetettu. Jo määritelmällisesti kansalaisuutta on vaikea sovittaa yhteen maailmankylän kanssa. Kansalaisuus on historiallisen ajan, kansallisvaltioitten ajan termi. Ihmisten kohoaminen kansalaisiksi on ollut historiallisen ajan suuri saavutus, on päästy eroon alamaisista, yksinvaltiaista ja tyranneista, niin myös autoritaarisista valtioista, diktaattoreista ja niin edelleen. Mutta kansalaisuuskaan ei vielä ole sama kuin tasa-arvo ja vapaus. Vapaus ja tasa-arvo kuuluvat historian jälkeiseen aikaan, mutta niiden kintereillä valtiot sortuvat, kansalaisuus menettää merki-

tyksensä ja historian ajan moraalikoodistoa ylläpitäneet siteet katkeilevat.

Olen mielelläni jonkin sortin kojevelainen: pessimismi on yleinen tunne, mutta kun lopullisen maailmankylän pitäisi olla järjen riemuvoittoa, saattaa hyvinkin olla, että järki ei häviä kokonaan. Ihminen ei sittenkään alistu sellaiseen historian loppuun, joka tuhoaa ihmisen, ihmisyyden eli elämän täydellisen mielekkyyden. Järki nousee vastarintaan vapauden ja tasa-arvon irrationalista transsendentalismia vastaan.

Hegeliläiset saattaa pelastaa *Geist*, niin ihmeellinen olio kuin se onkin. Tai ehkä se on täydellistä järkeä.

### Mitä järjen viekkaus voisi merkitä nykyään?

Järjen viekkaus liittyy aikaan, jolloin historia ei ole vielä täysin päättynyt. Järjen viekkaus tai voidaan sanoa historian viekkaus on ollut ja ehkä vielä jossain jonkin aikaa tulee olemaankin sitä, että historia toteuttaa päämääräänsä pitäen ihmisiä usein pilkkanaan tai pelossakin. Tocqueville totesi aikoinaan Amerikan demokratiasta kirjoittaessaan, että Kaitselemus – määrittelemättä, mitä Kaitselemus olisi – on peräänantamattomasti päättännyt, että maailman tulee muuttua demokraattiseksi. Viekkään ihmisen tehtäväksi jäi harkita ja toteuttaa keinoja, joilla hillittömän kansanvallan haittavaikutuksia voitaisiin estää tai lieventää.

Järjen viekkaus on Hegelin termi. Historiallista muutosta liikkeellä pitävänä voimana on Hegelin mukaan Henki (*Geist*). Absoluuttinen loppu on Jumalan ja ihmisen keskinäinen sovittautuminen yhteen. Henki vie tähän päämäärään tutkimattomia teitä. On sanottu, että Hegelin järjen viekkaus tarkoitti juuri tätä.

Voidaan myös sanoa, että Kojève korvasi Hengen ihmisellä eli ihminen luo historian. Mutta kun ihmiset ovat kovin erilaisia, kun heillä on erilaisia haluja, pyrkimyksiä, uskomuksia ja tavoitteita, jotka luonnostaan ovat usein vastakkaisia ja ristiriitaisia, miten nämä ihmiset voivat sopia yhteisestä suunnitelmasta yhteisen tavoitteen savuttamiseksi? Ehkä tähän tarvittaisiin juuri Historian viekkautta. Mutta voimmeko luottaa siihen? Kojèven on nähty epäilevän tätä ja siksi on arveltu, että Kojève todellisuudessa edellyttää jonkinlaista Viisasta Tyrannia, joka ristiriitaiset ihmismielet ohittaen vie historian onnelliseen päämäärään eli olotilaan, jossa jokainen voi toteuttaa halunsa ja tavoitteensa mahdollisimman vähällä työllä ja olemattomilla murheilla.

Oma synteesini Kojèvesta on, että pessimismi ja optimismi vuorottelevat hänessä: hän toivoo kohtuullista viekkautta ihmisjärjen takaa, mutta on varautunut myös siihen, ettei sellaista ole. Silloin järjen viekkaus on loppujen lopuksi pettänyt ihmisen: kaiken järjen, uskon, toivon, edistyksen, uhrien ja sankaritekojen tuloksena onkin vain paluu barbariaan.

### Viite

1. The General Agreement on Tariffs and Trade, vastaa nykyistä Maailman kauppajärjestöä WTO:ta.





NIIN & NÄIN -lehden kirjasarjan nimi on nyt NIIN & NÄIN -kirjat  
kirjasarjassa on ilmestynyt tähän saakka 32 nimekettä  
puolet niistä vanhoja & uusia klassikoita, puolet kotimaisia  
aikalaispuheenvuoroja

17 nidettä on painettu Ville Tietäväisen suunnittelemaan  
pökkariasuun

Villen piirtämä on myös yllä oleva logo  
uudemmissa kirjoista valtaosan on taittanut Susanna Laurola  
kaksi uutta nidettä, sarjan 33. & 34. kirja, on valmistunut  
ne ovat Juha Vartton *Tanssi maailman kanssa* sekä Tuukka Tomperin &  
Hannu Juuson toimittama *Sokrates koulussa*  
nämä teokset esitellään tämän lehden takasisä- & takakannessa  
kummankin kirjan ulkoasusta & taitosta vastaavat Pauliina Leikas &  
Tuomo Tuovinen

kirjasarjaa päätoimittaa Tapani Kilpeläinen  
sarjaa jatketaan: seuraavaksi ilmestyy Giorgio Collin *Nietzschen jälkeen*  
tulossa ovat Miguel de Unamunon *Traaginen elämäntunto*  
sekä Dostojevskin *Talvisia merkintöjä kesän vaikutelmista* & Joyce  
Carol Oatesin *Nyrkkeilystä*

NIIN & NÄIN -lehti jatkaa myös  
samoin yhdessä Åbo Akademin kanssa luotu  
verkkoportaali Filosofia.fi – Portti filosofiaan

NIIN & NÄIN -kestotilaaja saa kirjat edullisimmin  
lehden verkkokaupassa [www.netn.fi/kauppa](http://www.netn.fi/kauppa) on myös filosofisia  
tarvikkeita: t-paitoja & kantovälineitä  
toiminnasta vastaa Eurooppalaisen filosofian seura  
toiminnanjohtajanaan Mervi Ahonen  
kiitos kirjoittajille & kuvittajille, suunnittelijoille & taittajille, kiitos  
lukijoille

[www.netn.fi](http://www.netn.fi), [tilaukset@netn.fi](mailto:tilaukset@netn.fi), p. 040-721 4891, [toimitus@netn.fi](mailto:toimitus@netn.fi),  
[www.filosofia.fi](http://www.filosofia.fi), EFS – PL 730, 33101 Tampere



Jussi Omaheimo

# Alexandre Kojève & 1900-luvun ranskalainen filosofia

Alexandre Kojève (1902–1968) oli Pariisiin kotiutunut venäläisemigrantti, jonka sanottiin lukevan Hegeliä siinä missä muut Tinttiä. Vaikka Kojève itse ylpeili aivan muista voitoistaan, hän vaikutti ratkaisevalla tavalla 1900-luvun ranskalaiseen filosofiaan.

**A**leksandr Vladimirovitš Koževnikov tunnetaan nimellä Alexandre Kojève. Kojève pakeni nuorena Venäjältä valankumousta, koska hän ei olisi porvarillisen syntyperänsä vuoksi päässyt opiskelemaan yliopistoon. Mutta Venäjän vallankumouksen johtajat tekivät vaikuttavaa maailmanlaajuisia pr-työtä Hegelin puolesta. Kojèven ensimmäiset kokemukset G. W. F. Hegelin tulkitsemisesta liittyivät Venäjän vallankumouksen konkreettisiin tapahtumiin.

Kojève pääsi yliopistoon Saksan Heidelbergissä, ja opiskeli Karl Jaspersin (1883–1969) valvonnassa. Hän oli kiinnostunut lähinnä luonnontieteistä ja itämaisista kielistä. Väitöskirjansa hän kirjoitti Vladimir Solovjovin (1853–1900) uskonnollisesta filosofiasta. Solovjovin hegeliläinen ajattelu edustaa venäläiselle filosofialle tyypillistä synteisiä käytännön tavoitteiden ja teoreettisen ajattelun välillä. Se on myös esimerkki venäläisen filosofian yhteisön merkitystä painottavasta tavasta lukea läntisiä ajattelijoita. Samoin kävi Venäjällä myös Karl Marxin (1818–1883) teksteille.

Solovjovin mukaan historia on ajassa tapahtuvan

muutoksen merkityksen löytämistä ja antamista. Solovjov tarkastelee absoluuttia kahdesta näkökulmasta: se on yhtä aikaa ”Jumalan työtä” ja ajan ulkoinen kriteeri sille itselleen. Useat Solovjovin painotukset näkyvät Kojèven ajattelussa. Kojèven voi esimerkiksi sanoa toistelevan sitä, ettei ihmisten toiminnan ymmärtämiseksi tarvita atemporaalista kriteeriä.

Väitöskirjansa valmistumisen jälkeen Kojève kierteli jonkin aikaa Italiassa taidehistoriaan tutustuen, kunnes saapui lopulta Pariisiin. Filosofien keskuudessa Kojève on kuulu Pariisissa vuosina 1933–1939 pitämistään luennoista G. W. F. Hegelin (1770–1831) *Hengen fenomenologiasta* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807). Puitteiltaan luennot eivät olleet mitenkään merkittävä tilaisuus: ne pidettiin sivussa Sorbonnen pääyliopistosta, kuulijoita oli yleensä tusinan verran ja kurssilaisiksi värvättiin jopa osallistujien aviopuolisoja.

Kojèven luentojen vaikutusvaltaisuus otetaan yleensä huomioon, mutta silti on aivan tavanomaista todeta Kojèven tulkinneen Hegeliä väärin. Keskeisiä Kojèven ajattelulle ovat kuitenkin juuri tiedon, propagandan ja totaliteetin kysymykset, mikä tarkoittaa myös vastaamista siihen, mitä tarkoittaa väittää ”jonkun todella sanoneen”



jotain.<sup>2</sup> Tämä tulee selkeästi esille myös tähän lehteen suomennetussa Kojèven kirjeessä Tran Duc Thoalle.

Kojèven luennot *Hengen fenomenologiasta* ovat yksi 1900-luvun filosofian tärkeimmistä tapahtumista. Ne tekivät Kojèvesta Ranskassa ylitsepääsemättömän ”Hegelin valloittajan” ja ranskalaisen filosofian suuren taustahahmon. Kurssia seurasivat ainakin yhteiskuntatieteilijä Raymond Aron, Georges Bataille, André Breton, Roger Caillois, Jean Desanti, jesuiittaisi Gaston Fessard, Pierre Klossowski, Alexandre Koyré, Jacques Lacan, talouspoliitikko Robert Marjolin, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau, Tran Duc Thao ja Eric Weil. Todennäköisesti myös Emmanuel Lévinas kävi paikalla. Tunnetun kaskun mukaan Jean-Paul Sartren olisi kannattanut osallistua kursseille.

Vailla älyllisen ilmaston vetoapua ja kulttuurillista tilausta kurssi ei kuitenkaan olisi menestynyt.

### Hegel saapuu Ranskaan

Vincent Descombes toteaa johdantoteoksessaan moderniin ranskalaiseen filosofiaan, että tärkein syy ranskalaiseen Hegel-mullistukseen oli se, että bolševikkijohtajat, etenkin Lenin, vetosivat Hegel-tutkimuksen tärkeyteen. Toiseksi suurimmaksi syyksi hän nimeää Alexandre Kojèven.<sup>3</sup>

Ensimmäisen maailmansodan jälkeen Hegel otettiin Ranskassa vastaan ei-akateemisenä konkreettisen pelastajana, joka yhdisti jokapäiväisen elämän ja filosofian sekä radikalisoi humanismin. Hegel nähtiin ”asioihin itseensä” tarttuvana fenomenologina. Hegelin filosofian ajateltiin ylittävän ainoastaan sanallisesti ilmaistavan filosofian ja toisaalta yhdistävän eriytyneet kielenkäyttötavat yhteen yhteiseen kieleen. Hegelistä tuli yhteinen nimittäjä ja alkuperä monille ajattelijoilta ja filosofisille liikkeille.<sup>4</sup>

Vastarintaliikkeen kumoustoimintaan osallistuneille ranskalaisille Marxista tuttu suoraviivainen internationalismi tuntui tehokkaalta vastalääkkeeltä fasismille. Hegel vastasi sodassa ideologiaa ja konkreettisia menetyksiä kokeneen hyvin toimeentulevan nuorison haluun saavuttaa sosialistinen yhteiskunta älyllistetyin marxismilla.<sup>5</sup>

Ranskassa oltiin kyllästyneitä porvarillisen ja rationaalisen ranskalaisen filosofian umpikujiin. Akateemisen bergsonismin, uuskantilaisuuden sekä modernin luonnontieteen katsottiin selittävän maailmantilannetta erityisen kehnosti. Oma kansallinen idealistis-rationalistista selkeyttä korostanut Descartesin perintö haluttiin syrjäyttää. Kojève saapui Pariisiin juuri kun oli Bergsonin vuoro tulla heitetyksi pesuveden mukana ulos.

### Alexandre Koyré

Sen jälkeen kun Alexandre Kojève oli saapunut Pariisiin hän aloitti Hegel-luentonsa tuuraamalla toisen venäläisen, historian- ja tieteenfilosofiastaan tunnetun Alexandre Koyrén (1892–1964) luentoja Hegelin historianfilosofiasta. Kojèven tavoin Koyrén Hegel-tulkinnassa esille nousee antropologinen ja dialektinen ym-

märrys historiasta. Kehitys voidaan ymmärtää maailman, ei ikuisuuden, valossa. Koyrén näkemyksessä historia ei ole epävarmaa: tieteellinenkin totuus löydetään aina vain historiallisesta maailmasta.<sup>6</sup>

Koyrélle Hegelin dialektiikka on fenomenologiaa, ei teesi-antiteesi-synteesi -analyysia. Koyrén tulkinnassa kieli ja negatiivisuus nousevat keskeiseen asemaan Hegelin filosofiassa. Koyrén mukaan Hegel joutuu puhumaan, muttei voi puhua kielestä, koska kieli on dialektinen voima ja dialektiikan voima.<sup>7</sup> Kojèven mukaan tämä ei johda hiljaisuuteen, vaan Hegelin järjestelmän ateistisen kehämäisyyden ytimeen, siihen, että puhujan on puheessaan paljastamansa annetun lisäksi puhuttava itsestä puheessaan annettua paljastavana sekä itse annettusta puhuvana puhujana.<sup>8</sup>

Kielen ja negatiivisuuden kysymyksissä Kojève paikkaa Hegelin puutteita Martin Heideggerin (1889–1976) *Sein und Zeit*illa (1927; *Oleminen ja aika*, 2000). Kojève korvaa Hegelin luonnon dialektiikan kosmiseen (luonnolliseen) aikaan perustuvan kuoleman absoluuttisen herruuden analyysin heideggerilaisella kuolemanpelon analyysillä.<sup>9</sup> Kojèven näkemys negatiivisuudesta, kuolemasta ja kielestä vaikutti merkin ja diskurssin käsitteiden muodostumiseen myöhemmässä filosofiassa. Hegel-luentoja kappale ”L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel” on Ranskassa luetuin Kojèven teksti. Siitä ovat Hegel-asiantuntijoiden lisäksi olleet kiinnostuneita esimerkiksi Maurice Blanchot (1907–2003) ja Georges Bataille (1897–1962).<sup>10</sup>

Kojèven kieleen ja negatiivisuuteen johdatellut Koyré kuului niiden harvojen ihmisten joukkoon, joita Kojève elämänsä aikana kiitteli.<sup>11</sup> Kurssinsa alkaessa Kojève jatkoikin melko suoraan Koyrén esittämää Hegel-tulkintaa<sup>12</sup>, jota voi kuvailla rohkeaksi ja valaisevaksi. Kojève pyrki kuitenkin valaisemaan ihmismuodon syväpremisestä vielä läpikotaisemmin. Esimerkiksi Tran Duc Thao -kirjeessään Kojève kertoo, että yksi näistä edistysaskeleista oli ”halun halun” idean muotoileminen. Tämän ajatuksen parissa Jacques Lacan (1901–1981) myöhemmin työskenteli.<sup>13</sup>

### Jean Wahl

Hegel-harrastus Ranskassa ei ollut pelkästään venäläisten varassa. Jean Wahl (1888–1974) oli käsitellyt Hegeliä vieraantumisen ja kriisin kokemuksen teologina jo 1929 julkaistussa teoksessaan *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Keskeiseksi teemaksi Wahl nosti ”onnettoman tietoisuuden”.

Wahlin neronleimauksena oli lähestyä Hegeliä tämän varhaisten kirjoitusten kautta, ja niin hän mursi ennakkoluuloja siihen asti abstraktina systeemin ja logiikan filosofina pidetyn Hegelin ympäriltä. Hegelistä tuli eksistentiaalinen ja teologinen historianfilosofi, joka olisi voinut kirjoittaa vaikkapa Kierkegaardin kirjat.

Wahl piti Kojèven Hegel-tulkintaa vääränä, mutta kiinnostavana. Wahlin mukaan Kojèven virheenä oli tehdä absoluuttisesta totuudesta Hegelin järjestelmän keskeinen asia.

## Jean Hyppolite

Kojèven kanssa samaan aikaan Pariisissa Hegeliä teki tunnetuksi ranskalainen Jean Hyppolite (1907–1968). Hyppoliten tunnollista ja varovaisehkoa tulkintaa<sup>14</sup> arvostetaan Hegel-tutkijoiden piirissä. Ajan hengelle keskeiset kysymykset ovat tärkeitä myös Hyppolitelle. Hyppolite kuitenkin jättää vastaamatta esittämiinsä kysymyksiin. Tapahtuu lähes päinvastoin kuin Kojèven Hegel-luennoilla, joilla koko maailmanhistoria tuntui saavan merkityksen. Hyppoliten vaimon väitetään jopa kertoneen, ettei Jean uskaltanut käydä Kojèven luennoilla, koska pelkäsi vaikuttuvansa niistä.<sup>15</sup>

Myös Hyppolite lähti liikkeelle Hegelin radikaalista historismista: vapaus on historian etenemistä vailla yksilön ylihistoriallista varmuutta. Toisen maailmansodan jälkeen Hyppolite kääntyi heideggerilaisempaan näkemukseen, jonka mukaan oleminen edelsi aikaa.

Kojèvälle vastaavanlainen kontemplatiivinen käänne ei ollut mahdollinen. Vaikka Heidegger esittää ateistisen fenomenologian perusteet, on hän silti väärässä unohtaessaan työn ja tunnustustaistelun itsetietoisuutta konstituivan merkityksen. Symmetrisesti Marx puolestaan muisti kyllä viimeksi mainitut, mutta hän ei koskaan ymmärtänyt kuoleman merkitystä eikä siten vallankumouksen perimmäistä ja välttämätöntä verisyyttä.<sup>16</sup>

Hyppolite vaikutti akateemisen asemansa vuoksi laajaan tulevien älykköjen yleisöön. Hyppoliten oppilaita olivat mm. Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Derrida ja Gilles Deleuze. Hyppoliten toisen maailmansodan jälkeen ranskaksi kääntämän *Hengen fenomenologian* lukijakunnan Kojève ja Hyppolite loivat yhdessä.

## Maailmansotien pettymys

Hyppoliten heideggerilainen käänne muistutti usean muunkin ajattelijan sotienjälkeisiä valintoja. Sotaa edeltänyt ”sankarillinen hegelianismi” oli elänyt historian muutoksenhalun ja edistyksen valossa. Toisen maailmansodan pettymysten vuoksi näkemykset muuttuivat.

Kojèven kovaksikeitetyle hegeliläisyydelle maailmansota ei antanut aihetta mielipiteiden muuttamiseen: historian edistys tarkoitti teuraspenkkiä. Vaikka historian ymmärtämiseksi riittävä itsetietoisuus oli Kojèven mukaan saavutettu jo aiemmin, oli poliittisen todellisuutensa aika päiviä sitten menettäneiden kansallisvaltioiden viimeiset kouristukset käytävä läpi.<sup>17</sup>

Monista ranskalaisfilosofoista poiketen Kojèvella ei myöskään ollut missään vaiheessa harhaista käsitystä Stalinin tekemisistä: hieman asiaa yksinkertaistaen hän ajatteli Stalinin tekevän 20 vuodessa samat modernisaation vaatimat ihmissiirrot ja harvennukset, joihin Pohjois-Amerikassa oli kulunut 120 vuotta.<sup>18</sup>

Tästä huolimatta Kojève muutti historian lopputilan kuvaustaan. Sotaa edeltäneillä Hegel-luennoillaan Kojève oli esittänyt nk. Etelä-Kalifornia -skenaarion, jonka mukaan ihmisen tarpeiden tyydyttyminen saa ihmisyden palautumaan eläimellisyyteen. Myöhemmin hän

kuitenkin lisäsi nk. japanisaatio-vaihtoehdon. Japanissa olikin jo vuosisatoja aiemmin täydellistetty ihmisyyden absoluuttisesti muun muassa seremoniallisen snobismin ja kuoleman ylittämisen avulla. Näitä kojèvelaisia historian loppuja on kommentoitu runsaasti ja niiden perusteella on spekuloitu, tapahtuiko Kojèven ajattelussa suuri käänne tai ilmaantuiko siihen merkittävä ongelma.

Valitettavan harva on tutustunut Kojèven 1943 kirjoittamaan teokseen *Esquisse d'une phénoménologie du droit*<sup>19</sup>, jossa taloudellis-instrumentaalisen rationalismin tuottama eläimellinen tyydytyksen tila ei olekaan ainoa kuvaus lopusta. *Oikeuden fenomenologian* valossa Kojèven historian lopun painopisteen muutos Hegel-luentojen alaviitteessä näyttäytyi ei kovin kummoisena kääntymyksenä.

## Eksistentialistinen marxismi

Maailmansotien pettymysten aiheuttamat muutokset voi jakaa vähintäänkin kahteen asennoitumiseen. Ensimmäistä edustaa ironinen kritiikki, jossa historian lopun nähdään tarkoittavan historiatonta tilaa. Tästä ajatuksesta syntyi paradigma nykyäänkin vaikutusvaltaiselle ranskalaiselle tai postmodernille kulttuurikritiikille.<sup>20</sup> Kojève-tulkitsijoiden parissa on ollut trendikästä pitää historian loppua haastavana posthistoriallisena ironiana, mutta Kojèven Hegel-radikalisoinnissa on pikemminkin kyse ateismin viemisestä äärimmilleen.

Kojèven opissa aikoinaan ollut Stanley Rosen selittää historian loppua siten, että ihmishistorian ja sen käsitteellisen pohdinnan täydellistyminen on tapahtunut ihmisen käyttäytyessä ikään kuin hän vielä voisi negeerata historiaa tai itseään. Kun ihmisen käsite on täydellistynyt, toimii hän enää tämän käsityksen mukaan.<sup>21</sup>

Toista asennoitumistapaa Ranskassa edusti eksistentialismi. Maailmansodan historiallisesta humanismista ja vapautentietoisuuden kasvun ideasta käännettiin takaisin eksistentialismin ylihistorialliseen kriteeriin. Ranskalaista eksistentialismia voisi kuvata pettynneen porvarin hegeliläisyydeksi: se ei tarjonnut totuutta vaan pikemminkin sen puutetta. Vapaus ei enää ollut yhteisön liikevoima, vaan yksilön sietämätöntä valintaa. Eksistentialistinen marxismi syntyi tästä pettymyksestä sekä samanaikaisesta tarpeesta ymmärtää edistyneen teollisen yhteiskunnan sosiaalisia oloja, pyrkimyksestä artikuloida erilaisten ryhmien tilanteita tietystä yhteiskunnassa sekä halusta löytää uusi perusta ihmistieteille.

Kojèven, Hyppoliten ja Wahlin tulkintojen myötä marxismi ja eksistentialismi kietoutuivat yksiin. Samalla niiden tunnetuin kärki yhdistyi siihen ranskalaisen älymystön perinteeseen, jossa poliittisesti vaikutetaan ensisijaisesti henkilökohtaisella arvovallalla.

Kojève vaikutti voimakkaasti eksistentialistisen marxismin syntyyn tarjoamalla sille yhden sen oppikirjoista, mutta henkilökohtaisesti hän ei ollut kiinnostunut filosofeista. Kojèven lakonisimpien kommenttien mukaan filosofinen kirjoittelu on olemassa lähinnä tyydyttääkseen herrojen keskinäistä tunnustuksenhalua.<sup>22</sup>

Kojèven näkemyksiä on vaikea sijoittaa poliittiselle vasemmiston ja oikeiston akselille, mutta hän oli koko ikänsä avoimesti kommunisti ja stalinisti. Silti – tai juuri siksi – hän kävi eksistentiaalistista marxismia parhaiten edustaneiden vasemmistointellektuellien ja kahvilafilosofien sijaan keskusteluita pappien tai voimakkaitakin ristiriitoja herättäneiden henkilöiden kanssa, esimerkiksi yhdysvaltalaisen konservatiivin Leo Straussin (1899–1973) ja kolmannessa valtakunnassakin toimineen valtio-oikeuden teoreetikon Carl Schmittin (1888–1985) kanssa.

## 1900-luvun lopun ranskalainen filosofia

Myös Kojèven välillinen vaikutus hegeliläisyyden jälkeiseen filosofiaan on merkittävä. Suuri osa ranskalaisten filosofien uusista ajatuksista syntyi vastareaktion Hegelin totaliteetin järjestelmään, jonka sinnikkäimpänä puolustajana kautta aikain voi pitää Alexandre Kojèvea. Etenkin ”ylimääräisen negatiivisuuden” ongelmasta puhuttiin jo Kojèven kurssien jälkeisillä illallisilla, joilla myös Georges Bataille muotoili ajatuksiaan ihmiselämän perustana olevan ei-tiedollisen alueen kipeästä todellisuudesta. Bataillen kirjoituksissa on esimerkillisesti esillä seuranneen ranskalaisen filosofian kapinallinen huoli transgression mahdollisuuden estämisestä.

Kirjoittajien itsensä mielestä Kojèven aiheuttamat filosofiset kannanotot eivät välttämättä olleet vastareaktioita, vaan ehkä paremminkin kriittistä kehittelyä. Kojèven omasta näkökulmasta filosofien salaseurat tai ulossuljettujen ilmiöiden fenomenologia olivat kuitenkin nostalgista hölynpölyä. Mutta ei pidä hämmentyä, kun ”Kojèven Apollon” Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) kirjoittaa Hegelin pyrkineen ymmärtämään irrationaalista ja avasi siten mahdollisuuden Marxille, Nietzschele, fenomenologialle, saksalaiselle eksistentiaaliselle ja psykonalyyksille.<sup>23</sup>

## From Russia with Love

Kojèven Hegel-kurssin vaikutusvallasta huolimatta Kojèvea ei Ranskassa ole kiitelty: ei filosofina eikä ranskalaisena. Filosofit ja kirjojen julkaiseminen eivät Kojèvea itseäänkään kiinnostaneet ja myös kansalaisuus oli Kojèveille anakronistista nostalgiaa. Näin oli siitä huolimatta, että Kojève toimi sodan aikana Ranskan vastarintaliikkeessä.

Työuransa Kojève teki virkamiehenä Ranskan hallinnon korkeimmilla paikoilla. Omien sanojensa mukaan Kojève halusi ”nähdä kuinka historia tapahtuu”.<sup>24</sup> Eräässä kirjessään hän kirjoitti ”Suezin ja Unkarin olevan Sorbonnea kiinnostavampia ja todellisempia”.<sup>25</sup> Työssään hän oli muun muassa vaikuttamassa Euroopan talousalueen perustamiseen ja kolmannen maailman kehityksen tukemiseen. Hegeliläisen viisaan ei enää tarvitse tavoitella viisautta, joten hänellä ei ole muuta tekemistä kuin toimia byrokratian työläisenä, joka saa aikaan asioita immanenttissa poliittisessa todellisuudessa. Tällaisen maallistuneen

jumalan tehtäväksi jää selittää moderni poliittinen tila: historian lopun universaali ja homogeeninen valtio.

Mutta ei Kojèvea tulla näillä näkymin Ranskassa kukittamaan virkamiehenäkään. Vuonna 1999 Ranskan lehdistössä nimittäin julkistettiin tietoja, joiden mukaan Ranskan vastavakoilupalvelun muistiossa todettaisiin Kojèven toimineen 30 viimeistä elinvuottaan KGB:n agenttina.

## Viitteet

- Hyviä esimerkkejä Kojèvea kiittelevistä ja parjaavista teksteistä ovat Althusser 1997, 170–172 & Desanti 1954. Akateemisen kirjoittamisen parissa on syntynyt tapa pitää Kojèven Hegel-tulkintaa ”monessa suhteessa harhaanjohtavana” ja osoittaa alaviitteessä tulkinnaa vääristyneet piirteet ”perusteettomiksi ja virheellisiksi”. Ks. esim. Lindberg 2001, 189, viite 56. Kojèven historian lopun ajatuksen liittyy Hegelin filosofian korjaamiseen jopa Hegelin filosofialla itsellään. Yksi Kojèven korjaus on nostaa Hegelin syväpremissi ”käsite on aika” keskiöön siten, että myös Hegelin oman filosofian täydellisyys riippuu historiallisen ajan loppumisesta.
- ”Lopultakin kysymys siitä, sanooko Hegel ’todella’ niin kuin sanon hänen sanoneen olisi minusta täysin lapsellinen jos onnistuisin todistamaan kaiken minkä olen sanonut.” Kojève 1990, 34.
- Descombes 1980, 9–10.
- Besnier 1988, 29–42; Butler 1999, 61; Descombes 1980, 11; Merleau-Ponty 1948, 125–126; Roth 1988, 48.
- Poster 1975, 4.
- Koyré 1961, 147–189.
- Koyré 1961, 198–201.
- Kojève 1947, 531–532.
- Myös Hans-Georg Gadamer ajatteli kuoleman olevan absoluuttisen herran ja sillä olevan Hegelille sama rooli tietoisuudesta itse-tietoisuuteen siirtymisessä kuin Heideggerille siirtymisessä epäautenttisuudesta autenttisuuteen. Gadamer 1976, 69. Gadamer toteaa Kojèven Hegel-luentojen tärkeimmän annin olevan siinä, että niissä korostetaan Hegelin Jenan tekstien tärkeyttä yrittäessä ymmärtää Hegelin käsitystä kuolemasta. Gadamer 1976, 66, viite 10. Leo Strauss, Gadamer ja Kojève olivat yhteydessä toisiinsa ja tapasivat ainakin Pariisissa 1933. Strauss 2000, 223, viite 2. Kojèveille Heideggerin *Oleminen ja aika* on Hegelin *Fenomenologian* fenomenologisen antropologian osan ateistinen lukuohje, vaikka ensin mainittu ei mitään uutta *Fenomenologiaan* tuokaan. Kojève 1947, 527, viite 1. Kojèven näkemys on, ettei ihmisluontoa ole olemassa (ks. esim. Strauss 2001, 261). Siksi kyse ei lopulta ole ”aitoudesta”, vaan tunnustetuksi tulemisesta ja tyytymisestä. Marxilaisittain käsitteellistettynä ”orjan positio”, työn ja taistelun kautta ”kuolemaa kohti käymisen” tunne, on historian loputtua jo ylitetty.
- Bataille 1988. Bataille 1998. Blanchot 2001.
- Esimerkiksi Aron 1990, 68.
- Auffret 1990, 235.
- Robert C. Solomonin mukaan Kojève vääristää koko *Fenomenologian* aloittamalla suoraan halusta ja teeskentelemällä, ettei kirjan kolmea ensimmäistä lukua ole lainkaan. Solomonin mukaan Kojèven ”outoon ranskalaiseen tyyliin” ylikorostunut halu sitten turmeli Michel Foucault’n, Jean-Paul Sartren ja Jacques Lacanin. Solomonin mielestä herran ja orjan dialektiikka oli ainoastaan Hegelin pieni kontribuutio aikalaiskeskusteluun luonnon julmuudesta. Solomon 1985, 426. Kojève nosti herran ja orjan dialektiikan Hegelin keskiöön pyrkiessään korvaamaan Hegelin luonnon dialektiikan teologisen aikakäsityksen marxilaisella intersubjektiviisella historialla. Kojèvesta ja Lacanista ks. Borch-Jacobsen 1990.
- Etenkin Hyppolite 1946.
- Heckman 1973, 134.
- Kojève 1947, 575, viite 1; ks. myös viite 9.
- Maailmansodassa Natsi-Saksa todellisti kansallistalon käsitteellisen ristiriidan. Kojève 2007, 156–160. Matkalla universaalivaltioon jäljellä oli enää Länsi-Euroopan tilusten järjestelyn kaltaisia puhtaiteita. Aron 1990, 67.



18. Strauss 2000, xxi; Aron 1990, 66.
19. Kojève 1981.
20. Roth 1995, 96–161.
21. Rosen 1987, 98–99. Lyhyesti tiivistettynä: Ihminen irrotti itsensä luonnollisesta maailmasta todellistamalla vapautensa käsitteissä. Itsetietoisuus on itsen käsitteellistä tarkastelemista. Käsite on täydellisen epäluonnollinen ja omnipotentti: se on tavoitettavissa kaikkialla ja sillä voidaan tehdä mitä tahansa. Historian loppu ja viisaus tarkoittavat ihmisen täydellistä käsitteellistymistä. Puhumisen motiivi oli tekojen pohtiminen. Historialla tarkoitettiin sellaisia lauseita joita ei aiemmin ollut sanottu. Historia on loppu, kun on jäljellä enää aiemmin sanotun toistelemista ja kaikki toiminta perustuu jo ilmaistuihin käsitteisiin.
22. Ks. esim. Kojève 2007, 83–127; Kojève 1964.
23. Merleau-Ponty 1948, 63–65.
24. Aron 1990, 67.
25. Strauss 2000, 279–280.

## Kirjallisuus

- Althusser, Louis, *Early Writings – The Spectre of Hegel* (Écrits philosophiques et politiques, 1994). Käänt. G. M. Goshgarian. Verso, London 1997.
- Aron, Raymond, *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection* (Mémoires. Cinquante ans de vie politique). Käänt. George Holoch. Holmes & Meyer, New York 1990.
- Auffret, Dominique, *Alexandre Kojève – La Philosophie, l'état, la fin de l'histoire*. Grasset, Paris 1990.
- Bataille, Georges, Hegel, l'homme et l'histoire. Teoksessa *Oeuvres complètes Vol XII*, Gallimard, sl. 1988, 349–369.
- Bataille, Georges, *Choix de lettres 1917–1962*. Gallimard, s.l. 1997.
- Bataille, Georges, Hegel, kuolema ja uhri (Hegel, la mort et le sacrifice, 1955). Suom. Hannu Sivenius. Teoksessa Georges Bataille, *Noidan oppipoika*. Gaudeamus, Helsinki 1998, 218–243.
- Blanchot, Maurice, Kirjallisuus ja oikeus kuolemaan (La littérature et le droit à la mort, 1949). Suom. Outi Alanko-Kahiluoto. *Nuori Voima* 6/01, 14–28.
- Besnier, Jean-Michel, *La politique de l'impossible – l'intellectuel entre révolté et engagement*. La Découverte, Paris 1988.
- Borch-Jacobsen, Mikkel, *Lacan – le maître absolu*. Flammarion, Paris 1990.
- Butler, Judith, *Subjects of Desire – Hegelian Reflections in Twentieth Century France*. Columbia University Press 1999.
- Copleston, Frederick C., *Philosophy in Russia – From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Search Press, Notre Dame Indiana 1986.
- Desanti, Jean, Hegel, est-il le père de l'existentialisme, *Nouvelle Critique* 56 (1954), 91–109.
- Descombes, Vincent, *Modern French Philosophy* (Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978), 1979). Käänt. L. Scott-Fox & J. M. Harding. Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hegel's Dialectics – Five Hermeneutical Studies* (Hegels Dialektik, 1971). Käänt. P. Christopher Smith. Yale University Press, New Haven & London 1976.
- Heckman, John, Hyppolite and the Hegel Revival in France. *Telos* 16, 1973, 128–145.
- Heidegger, Martin, *Oleminen ja aika* (Sein und Zeit, 1927). Käänt. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2001.
- Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*. Aubier, Paris 1946.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel – Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'école des Hautes Études*. Gallimard, sl. 1947.
- Kojève, Alexandre, *The Emperor Julian and His Art of Writing*. Teoksessa *Ancients and Moderns: Essays in the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*. Toim. Joseph Cropsey. Basic Books, New York 1964.
- Kojève, Alexandre, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, sl. 1981.
- Kojève, Alexandre, *Le concept, le temps et le discours – introduction au système du savoir*. Gallimard, sl. 1990.
- Kojève, Alexandre, *Historian loppu*. Suom. Saara Hacklin, Tapani Kilpeläinen, Elisa Koponen, Mika Luoma-aho, Jussi Omaheimo & Eetu Viren. Tutkijaliitto, Helsinki 2007.
- Koyré, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Colin, Paris 1961.
- Lindberg, Susanna, Hegelin ja Heideggerin välienselvittely, *Tiede & edistys* 3/01, 177–197.
- Lossky, N. O., *History of Russian Philosophy*. International Universities Press, New York 1951.
- Marx, Karl & Friedrich Engels, *Valitut teokset osat 1–6*. Edistys, Moskova 1979.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non-sens*. Nagel, Paris 1948.
- Poster, Mark, *Existential Marxism in Postwar France*. Princeton University Press, Princeton 1975.
- Rosen, Stanley, *Hermeneutics as Politics*. Oxford University Press, New York 1987.
- Rosen, Stanley, *Metaphysics in Ordinary Language*. Yale University Press, New Haven, 1999.
- Roth, Michael S., *Knowing and History – Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. Cornell University Press, Ithaca 1988.
- Roth, Michael S., *The Ironists Cage – Memory, Trauma and the Construction of History*. NY Columbia University Press, New York 1995.
- Solomon, Robert C., *In the Spirit of Hegel – A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press, New York 1985.
- Solovjov, Vladimir, Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii, so vklju eniem kratkoj povesti ob antihriste. Teoksessa *Sobranie so inenij Vladimira Sergejevi a Solovjova tom X*. Prosvešenie, S.Peterburg 1911–1914, 83–221.
- Strauss, Leo, *On Tyranny (Revised and Expanded Edition Including the Strauss-Kojève Correspondence)*. The University of Chicago Press, Chicago 2000.
- Wahl, Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Rieder, Paris 1929.
- Westphal, Merold, *History and Thruth in Hegel's Phenomenology*. Humanities Press, Atlantic Highlands 1979.

Alexandre Kojève

# Kirje

# Tran-Duc-Thaolle

Pariisi, 7. lokakuuta 1948

**A**rvoisa herra, luin juuri *Les Temps Modernes* -lehdestä *Hengen fenomenologiaa* käsittelevän artikkelinne, joka kiinnosti minua kovasti. Ensinnäkin tahtoisin kiittää teitä enemmän kuin ystävällisistä sanoista, jotka olette katsonut aiheelliseksi minusta kirjoittaa. Asia koskettaa minua erityisen syvästi koska kadun edelleen, että jätin kirjani sekavaan kuntoon, kuten erinomaisesti tiedätte.

Mitä itse kysymyksen perusteisiin tulee, olen yleisesti ottaen samaa mieltä esittämätänne fenomenologiatulkinnasta. Tahtoisin kuitenkin huomauttaa, ettei teokseni ollut luonteeltaan historiallinen tutkimus; en ollut kovin kiinnostunut siitä, mitä Hegel oli kirjallaan tarkoittanut. Pidin fenomenologisen antropologian kurssin, jolla hyödynsin Hegelin tekstejä, mutta puhuin vain siitä, mitä pidin totena, ja jätin syrjään sen, missä Hegel näytti tehneen virheen. Luopumalla Hegelin monismista otin tietoisesti välimatkaa suureen filosofiin. Toisaalta kurssini oli olennaisesti propagandaa, jonka tarkoituksena oli painua ihmisten mieleen. Siksi korostin tietoisesti herran ja orjan dialektiikkaa ja ylipäänsä kaavamaistin fenomenologian sisältöä.

Siksi olisi ymmärtääkseni mitä toivottavinta, että kehittelisitte artikkelissa luonnostelemianne tulkinnan päälinjoja kattavassa kommentaarissa.

Vain yksi pieni huomautus. Hegel käyttää termejä ”itsetajunta” ja ”itsetietoisuus”, ja hän sanoo selvästi, ettei eläin, toisin kuin ihminen, koskaan nouse ”itsetajunnan” tasoa ylemmäs. Hegel ei itse asiassa puhu ”kamppailusta, jota käydään pelkästä arvovallasta”, mutta luullakseni ero on pelkästään terminologinen, sillä kaikki

tästä kamppailusta sanomani sopii täydellisesti siihen, mitä Hegel kutsuu ”tunnustuksesta käytäväksi kamppailuksi”. Myöskään teoriaa ”halun halusta” Hegelillä ei esiinny, enkä ole varma, onko hän huomannut asian. Otin käsitteen käyttöön, koska tarkoitukseni ei ollut kommentoida fenomenologiaa vaan tulkita sitä; toisin sanoen yritin löytää Hegelin opin syväpremissit ja johtaa sen loogisesti näistä premisseistä. Mielestäni ”halun halu” on yksi näistä syväpremissistä, ja vaikka Hegel itse ei tuonut sitä esiin, uskon ottaneeni filosofisen edistysaskelen muotoillessani sen selkeästi. Se on ehkä ainoa filosofinen edistysaskeleeni – muu kun on pelkkää filologiaa, siis tekstien selittämistä.

Tärkein asia on kysymys dualismista ja ateismista ja sen te otatte esiin artikkelinne viimeisessä jaksossa (sivuilla 517–519). Minun täytyy myöntää, etten ole samaa mieltä kanssanne, mutta luullakseni ero perustuu pelkkään väärinkäsitykseen.

Järkeilyenne olisi varmasti pätevää, jos se liittyisi varsinaiseen, siis abstraktiin ja epädialektiseen dualismiin. Silloin sanoisin teidän tapaanne, että kaikki dualismi on välttämättä *deististä*, sillä jos on olemassa kahdenlaista olemista (luonto ja ihminen), on välttämättä olemassa myös näiden kahden ykseys, joka tavalla tai toisella on näitä ”ylempi”. Tämä ykseys puolestaan voidaan ymmärtää vain jumalolennoksi. Minä kuitenkin tarkoitan dialektista dualismia. Itse asiassa käytin kielikuvaa kultasormuksesta. Sormus ei enää olisi olemassa sormuksena, jos siinä ei olisi aukkoa. Ei kuitenkaan voida sanoa, että aukko on olemassa samalla tavalla kuin kulta tai että tilanteessa kohtaa kaksi olemassaolon tapaa, joita sormus yhdistää. Meidän esimerkissämme kulta merkitsee luontoa,

## ”Määrähetken saakka oli siis pelkkää luontoa ja määrähetken jälkeen pelkkää henkeä.”

aukko ihmistä ja sormus henkeä. Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka luonto voi olla olemassa ilman ihmistä ja on menneisyydessä ollut olemassa ilman ihmistä, ihmistä ei koskaan ole ollut olemassa eikä voi olla olemassa ilman luontoa ja sen ulkopuolella. Myös kulta voi olla olemassa ilman aukkoa, mutta aukkoa ei ole olemassa, jos sitä ympäröivää metallia ei ole olemassa. Koska ihminen on syntynyt luonnon kieltämisestä ja kieltämällä luonnon ja vielä täsmällisemmin sanoen luonnon kieltona, hän edellyttää luontoa. Tämä erottaa hänet olemuksellisesti kaikesta jumalallisesta. Koska hän on luonnon *negaatio*, hän ei ole pakanajumaluus eli luonto itse; ja koska hän on *luonnon* negaatio, joka kaiken negaation tavoin edellyttää kieltämäänsä, hän eroaa kristillisestä Jumalasta, joka puolestaan edeltää luontoa ja luo sen *positiivisella* tahdonaktilla.

En siis väitä, että on *yhtä aikaa* olemassa kaksi olemassaolon tapaa: luonto ja ihminen. Väitän, että ensimmäisen ihmisen ilmaantumiseen saakka (hän *loi itsensä* arvostuksesta käytävässä kamppailussa) koko oleminen oli pelkkää luontoa. Ihmisen syntymästä lähtien koko oleminen taas on ollut pelkkää henkeä, sillä henki ei ole mitään muuta kuin luonto, joka edellyttää ihmisen, ja sen jälkeen kun todellinen maailma tosiasiallisesti edellyttää

ihmistä, luonto sanan ahtaassa merkityksessä on pelkkää abstraktio. Määrähetken saakka oli siis pelkkää luontoa ja määrähetken jälkeen pelkkää henkeä. Mutta koska se, mikä hengessä on todella todellista (kulta sormuksessa), on luontoa, voidaan teidän tapaanne sanoa, että henki on luonnon oman evoluution tulosta. En kuitenkaan pidä tällaisesta puhetavasta, sillä se voi panna ajattelemaan, että ihmisen ilmaantuminen voidaan johtaa *a priori* aivan kuten mikä tahansa muu luonnollinen tapahtuma. Uskoakseni niin ei ole, ja vaikka koko luonnollinen evoluutio voidaan periaatteessa johtaa *a priori*, ihmisen ja hänen historiansa ilmaantumista ei voida johtaa kuin *a posteriori*, toisin sanoen sitä ei voida johtaa tai ennakoida, vaan ainoastaan ymmärtää. Tämä on yksi tapa sanoa, että ihmisen itseluomisen teko on sekin vapauden teko ja että ihmisen tekojen sarja, josta historia muodostuu, on sekin vapaiden tekojen sarja. Siksi puhun mieluummin luonnon ja ihmisen välisestä dualismista. Olisi kuitenkin täsmällisempää puhua luonnon ja hengen dualismista, koska henki merkitsee tätä samaa luontoa silloin, kun se edellyttää ihmistä. Minun dualismini ei siis ole ”tilallista” vaan ”ajallista”: luonto *ensin*, henki tai ihminen *sitten*. Tämä on *dualismia*, koska henkeä tai ihmistä ei voida johtaa luonnon pohjalta, vaan katkoksen tuottaa luova ja vapaa teko, siis luonnon kieltäminen.

Hyvä herra, olisin teille hyvin kiitollinen, jos voisitte muutamalla sanalla kertoa minulle, missä määrin tässä kirjeessä teille antamani suppeat selitykset pystyvät kuomoamaan minulle esittämänne vastaväitteet.

Kunnioittavasti,  
A. Kojève

*Suomentanut Tapani Kilpeläinen*

### Tran Duc Thao

Vietnamlainen filosofi ja antikolonialistinen aktivisti, teoksen *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (1951) kirjoittaja Tran Duc Thao (1917–1993) julkaisi syyskuussa 1948 *Les Temps Modernes* -lehdessä (nro. 36, 492–519) arvion Kojèven kirjasta *Introduction à la lecture de Hegel* (1947). Itsekin Kojèven Hegel-kurssille osallistunut Thao katsoi, että Kojèven Hegel-tulkinta osoitti Marxin käsityksen itsetietoisuuden dialektiikasta oikeaksi, mutta samalla hän kritisoi Kojèvea siitä, ettei tämä ollut tulkinnut Hegeliä täysin materialistisesti.

Gwendoline Jarczyk ja Pierre-Jean Labarrière julkaisivat Kojèven ja Thaon arviosta seuranneen kirjeenvaihdon ensimmäistä kertaa *Genèses*-lehdessä joulukuussa 1990. Kojèven vastauskirje on-

kin ehkä paras yksittäinen johdatus hänen Hegel-käsitykseensä. Vastatessaan Thaon arvosteluun Kojève keskittyy perustelemaan ateistisiä lähtökohtiaan ja korostaa, ettei hänen tarkoituksenaan ole ollut Hegelin tulkitseminen vaan Hegelin pohjalta ajatteleva. Koska Kojève ei ole kiinnostunut samoista ongelmista kuin *Hengen fenomenologian* Hegel, hän katsoo voivansa korjailta Hegelin esitystä tilanteen niin vaatiessa.

Kojèven tärkein irtiotto Hegelistä on monismin korvaaminen luonnon ja historian (eli ihmisen) dualismilla. Kojève hylkää Hegelin luonnon dialektiikan täysin virheellisenä ja painottaa, että ihmisen ilmaantumisen jälkeen luonnolla ei ole enää mitään muuta virkaa kuin kiellelyksi tuleminen, toisin sanoen ihmisen toiminnan kohteena oleminen. Ihmisen it-

setietoisuus kasvaa luonnon kieltämisen myötä, ihmisen muokatessa aineellista maailmaa. Työ todellistaa subjektiivisen ajattelun objektiiviseksi maailmaksi. Marxin tapaan ja Hegelistä poiketen Kojève korostaakin taitteen, uskonnon ja filosofian sijasta nimenomaan työn merkitystä ihmisen itsetietoisuuden täydellistämässä. Samalla Kojève perustelee, miksi käyttää hengestä suoraviivaisesti nimitystä ihminen.

Kojève toteaa myös, että hänen toimintansa oli tarkoitettu propagandaksi. Ajattelijan tehtävänä ei hänen mukaansa ollut kontemplantointi vaan ihmisiin vaikuttaminen. Hän toimi virkamiehenä voidakseen panna ajatuksensa todellisuuden kokeeseen. Toteuttamiskelvoton pohdinta ei ole pätevää.





David Graeber

# Anna pois

Oletteko huomanneet, että enää ei ole ranskalaisia älykköjä? Melkoinen tulva 70-luvun lopussa ja 80-luvun alussa: Derrida, Foucault, Baudrillard, Kristeva, Lyotard, de Certeau... mutta ei oikeastaan ketään sen jälkeen. Trendikkäiden yliopistoihmisten ja intellektuaalisten muotihirmujen on ollut pakko kierrättää 20 tai 30 vuotta vanhoja teorioita loputtomiin, tai sitten häikäisevä meta-teoria on pitänyt hakea Italiasta tai jopa Sloveniasta.

**T**ähän on monia syitä. Yksi liittyy Ranskan politiikkaan. Media on järjestelmällisesti pyrkinyt korvaamaan todelliset intellektuaalit amerikkalaismallisilla tyhjää-poleemikoilla. Kokonaan se ei ole onnistunut. Enemmän on vaikuttanut ranskalaisen henkisen elämän selkeämpi poliittinen sitoutuminen. Yhdysvaltain lehdistössä Ranskan kulttuurielämästä ei ole kerrottu oikeastaan mitään vuoden 1995 isojen lakkojen jälkeen. Tuolloin Ranska ensimmäisenä päättäväisesti hylkäsi amerikkalaisen taloudellisen mallin ja kieltäytyi purkamasta hyvinvointivaltiotaan. Yhdysvaltain lehdistön silmissä Ranskasta tuli heti lapsellinen maa, joka turhaan koetti välttää historian kulun.

Tämä tuskin itsessään hätkäyttää yhdysvaltalaisia, jotka lukevat Deleuzea ja Guattaria. Amerikanintellektuaalit odottavat Ranskasta äyllistä huumaa, tunnetta osallistumisesta villeihin ja vallankumouksellisiin ajatuksiin, jotka mielellään saavat osoittaa läntisten totuuden ja ihmisyyden käsitteiden sisäisen väkivallan. Näiden ajatusten ei kuitenkaan odoteta sisältävän poliittista toimintaohjelmaa tai oikeastaan mitään toimintaa. On helppo ymmärtää, miksi ihmisjoukko, jota poliittinen eliitti ja 99 prosenttia koko kansasta pitää täysin merkityksettömänä, tuntee vetoa tällaisiin ajatuksiin. Siinä missä Yhdysvaltain media pitää Ranskaa lapsellisena, sen yliopistoihmiset löytävät ranskalaisilta ajattelijoilta etsimäänsä.

Seurauksena on, että monista kiinnostavimmista ranskalaisista tutkijoista ei kuulla mitään. Yksi tällainen ryhmä kulkee kankealla nimellä *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*, (MAUSS). Ryhmän tavoitteena on järjestelmällisesti murtaa taloustieteellisten teorioiden filosofisia perusteita. Inspiraationa on 1900-luvun alun ranskalais sosiologi Marcel Mauss, jonka kuuluisin teos *Lahja* (1925) on kenties kaikkien aikojen komein taloustieteellisten teorioiden kiisto. Kun nykyään

”vapaata kauppaa” tungetaan kaikkien kurkusta alas ihmisluonnon väistämättömänä kohtalona, Maussin työ – joka osoitti, että useimmat ei-länsimaiset yhteisöt eivät toimineet minkäänlaisten markkinoiden varassa, ja että monet länsimaisetkin ihmiset elävät niiden ulkopuolella – on tärkeämpi kuin koskaan. Vaikka ranskalaismielisten amerikkalaisten tutkijoiden on vaikea löytää mitään sanottavaa globaalin uusliberalismin noususta, MAUSSilaiset hyökkäävät sen kivijalkaan.

Sananen taustasta. Marcel Mauss syntyi vuonna 1872 Vosges'ssa ortodoksijuutalaiseen perheeseen. Hänen enoan Émile Durkheimia pidetään modernin sosiologian perustajana. Durkheim ympäröi itsensä nuorilla lahjakkuuksilla ja Maussin tehtäväksi tuli uskonnon tutkiminen. Durkheimin piiri hajosi Ensimmäisen maailmansodan myötä: monet kuolivat juoksuhaudoissa, myös Durkheimin poika. Durkheim itse kuoli suruun pian sodan jälkeen. Maussin huoleksi jäi koota mitä jäljellä oli.

Vaikuttaa kuitenkin siltä, että Maussia ei koskaan otettu täysin vakavasti Durkheimin seuraajana. Vaikka Mauss oli tavattoman oppinut (hän osasi ainakin tusinaa kieltä, mukaanlukien sanskriitti, maori ja klassinen arabia), häneltä kuitenkin puuttui suurelta professorilta odotettava painokkuus. Mauss oli roteva amatööriyrkkeilijä, joka leikkisänä luonteena pikemminkin sukkuloi useiden kiinnostavien ajatusten välillä kuin rakensi filosofisia järjestelmiä. Hän käytti aikansa kirjoittaen ainakin viittä eri kirjaa (koskien rukoilemista, nationalismia, rahan alkuperää ja niin edelleen), joista yksikään ei valmistunut. Hän kuitenkin opetti kokonaisen uuden sukupolven sosiologeja ja perusti lähes yksinään ranskalaisen antropologian, sekä julkaisi joukon poikkeuksellisen uuttaluviovia esseitä, joista miltei jokainen on johtanut kokonaan uuden sosiologisen teorian syntyyn.

Mauss oli myös vallankumouksellinen sosialisti. Opiskeluvuosistaan lähtien hän kirjoitti säännöllisesti



vasemmistolaisiin lehtiin ja osallistui aktiivisesti osuustoimintaliikkeeseen. Hän perusti ja vuosien ajan osaltaan pyöritti kuluttajaosuuskuntaa Pariisissa ja hänet lähetettiin usein pitämään yhteyttä osuustoimintaliikkeen edustajiin muissa maissa (kuten esimerkiksi Venäjälle vallankumouksen jälkeen). Mauss ei kuitenkaan ollut marxilainen. Hänen sosialisminsa juonsi juurensa pikemminkin Robert Oweniin ja Pierre-Joseph Proudhoniin. Maussin mukaan niin kommunistit kuin sosiaalidemokraatitkin erehtyivät uskoessaan, että yhteiskunta pitäisi muuttaa ensisijaisesti valtion kautta. Hänen mukaansa valtion tehtävänä oli pikemminkin taata lait, joiden puitteissa sosialismi voitaisiin rakentaa vaihtoehdoisen instituutioiden muodossa alhaalta ylöspäin.

Niinpä Venäjän vallankumous oli hänelle kovin kaksijakoinen asia. Mauss iloitsi aidon sosialistisen kokeilun mahdollisuuksista, mutta häntä raivostutti bolshevikkien järjestelmällinen terrori, demokraattisten instituutioiden lakkauttaminen ja kaikkein eniten ”kyyninen oppi, jonka mukaan tarkoitukset pyhittää keinot”. Tämä oli Maussin mukaan vain hiukan muunnettu muoto markkinoiden moraalittomasta, rationaalista laskelmoinnista.

# M

aussin essee ”lahjasta” oli ennen kaikkea hänen vastauksensa Venäjän tapahtumiin – erityisesti Leninin vuoden 1921 Uuteen talouspolitiikkaan (NEP), joka hylkäsi aiemmat yritykset lopettaa kapitalistiset markkinat. Jos markkinoita ei pystytty lain voimalla tukahduttamaan edes Venäjällä, joka ehkä oli Euroopan maista vähiten rahatalouden vallassa, Mauss päätteli, että vallankumouksellisten oli pohdittava paljon syvällisemmin ”markkinoiden” luonnetta, niiden syntyä ja toimivia vaihtoehtoja. Oli aika ottaa historialliset ja kansatieteelliset tutkimukset vakavasti.

Maussin tulokset olivat hämmästyttäviä. Ensinnäkin lähes kaikki, mitä ”taloustiede” sanoi taloushistoriasta, osoittautui kokonaan epätodeksi. Vapaiden markkinoiden puolustajien oletus niin silloin kuin nykyäänkin on, että ihmisiä motivoi ensisijaisesti halu maksimoida mielihyvä, mukavuus ja aineellinen omaisuus (”hyöty”) ja että kaikki merkittävä vuorovaikutus tapahtuu markkinamekanismin piirissä. Virallisen version mukaan alussa oli vaihtokauppa. Kun halusi jotain, oli pakko vaihtaa se johonkin muuhun. Koska tämä oli hankalaa, keksittiin lopulta raha yleispäteväksi vaihdannan välineeksi. Samaa tietä keksittiin vähitellen lisää vaihdannan muotoja (luotot, pankit, osakkeet).

Mauss huomasi pian, että vaihtokauppaan perustuvaa yhteiskuntaa ei ole koskaan ollut olemassa. Pikemminkin antropologit löysivät yhteisöjä, joiden taloudellinen elämä perustui täysin toisenlaisiin periaatteisiin ja tavarat kiersivät edestakaisin lahjoina. Kaikki, mitä me pitäisimme ”taloudellisena” käyttäytymisenä perustui asenteeseen, joka kieltäytyi pitämästä kirjaa siitä, kuka antoi mitäkin

kenelle ja oletti, että yhteisössä vallitsee puhdas anteliaisuus. Tällaiset ”lahjataloudet” olivat toisinaan erittäin kilpailuhenkisiä, mutta kilpailu sai päinvastaisen muodon kuin meidän yhteisössämme: voittajia eivät olleet he, jotka saivat kerättyä eniten, vaan he, jotka antoivat pois eniten. Eräissä kuuluisissa esimerkeissä, kuten Brittiläisen Kolumbian kwakiutlien elämässä, kilpailu johti näyttäviin anteliaisuudenosoituksiin, joissa kunnianhimoiset päälliköt koettivat peitota toisensa jakamalla tuhansia hopearenkaita, huopia, Singerin ompelukoneita tai jopa tuhoamalla omaisuutta upottamalla perintökalleuksia mereen ja syyttämällä tavararöykkiöt tuleen.

Kaikki tämä voi vaikuttaa hiukan oudolta. Mutta Mauss kysyi myös, onko se sittenkään niin kummallista. Eikö myös meidän yhteiskuntiemme tavassa antaa lahjoja ole jotakin merkittävää? Miksi on niin, että kun saa ystävältään lahjan (illallisen, kohteliaisuuden, oluttuopin), tuntee tarvetta vastata samalla mitalla? Miksi lahjan saaja usein kokee jääneensä alakynteeseen, jos ei pysty vastalahjaan? Eivätkö nämä tunteet ole yleismaailmallisia, vaikkakin meidän yhteisössämme jotenkin syrjässä? Eikö talousjärjestelmän voisi perustaa niihin? Ja eikö tällaisten tunteiden ja moraalisten vastavuoroisuusperiaatteiden olemassaolo ole todellinen pohja toisenlaisten mahdollisuuksien ja sosialististen visioiden etsinnälle meidän kapitalistisissa järjestelmissämme? Mauss uskoi näin.

Maussin analyysi muistutti selvästi marxilaisia teorioita vieraantumisen ja esineellistymisen, erityisesti Georg Lukácsin samoihin aikoihin kehittelemässä muodoissa. Maussin mukaan lahjataloudessa vaihdolla ei ollut samoja persoonattomia muotoja kuin kapitalistisessa kaupankäynnissä: jopa silloin kun hyvin arvokkaat tavarat vaihtavat käsiä, vaihdon merkitys on ihmissuhteissa. Vaihdon tarkoitus on luoda ystävyksiä tai selvittää kiistoja ja velvoitteita, ja tavaroiden siirtyminen on vain väline tähän. Tästä syystä ihmissuhteet sisältyvät kaikkeen, jopa omaisuuteen: lahjatalouksissa näyttävimmillä arvoesineillä – perintökäädäyillä, aseilla, sulkakoristeilla – tuntuu suorastaan olevan oma persoonallisuutensa.

Markkinataloudessa asiat ovat pääläellaan. Vaihdon tarkoitus on vain saada käsiinsä hyödyllisiä tavaroita, myyjän ja ostajan henkilökohtaiset ominaisuudet ovat ihannetapauksessa täysin merkityksettömiä. Niinpä kaikesta, myös ihmisistä, tulee esineen kaltaisia (”hyödykkeitä ja palveluita”). Pääasiallinen ero marxismiin on, että siinä missä Maussin marxilaiset aikalaiset uskoivat taloudelliseen determinismiin, Maussin mukaan entisissä markkinattomissa yhteisöissä – ja oletuksen mukaan muissakin ihmisenmittaisissa yhteisöissä – ei yksinkertaisesti ollut olemassa ”taloutta” itsenäisenä ja omalakisena hyvinvoinnin luomisen ja jakelemisen mekanismina.

Mauss ei ollut koskaan täysin varma, millaisia käytännön seurauksia hänen näkemyksillään on. Kokeemukset Venäjällä vakuuttivat hänet, ettei modernissa yhteiskunnassa – ainakaan nähtävillä olevassa tulevaisuudessa – voitaisi myymistä ja ostamista kokonaan lakkauttaa. Markkinahenkisyys ehkä kyllä. Työ voitaisiin järjestää osuustoiminnallisesti, samalla luoden toimiva



sosiaaliturva ja vähitellen muodostuiksi uusi malli, jossa ainoa syy kerätä omaisuutta olisi mahdollisuus jakaa se pois. Tuloksena olisi yhteisö, jonka korkein arvo olisi ”julkisen lahjojen antamisen riemu, ilo anteliaasta tullaudesta taiteisiin, julkisen tai yksityisen vieraanvaraisuuden nautinnot.”

Voi kuulostaa melko lapselliselta nykykorviin, mutta Maussin ydinajatuksukset ovat jos mahdollista tärkeämpiä nyt kuin 75 vuotta sitten – nyt kun talous”tieteestä” on tullut modernin ajan todellinen uskonto. Näin sen ainakin MAUSSin perustajat näkivät.

# M

AUSS syntyi vuonna 1980, kertomuksen mukaan ranskalaisen sosiologin Alan Caillé’n ja sveitsiläisen antropologin Gérald Berthoudin lounaskeskustelusta. He olivat juuri osallistuneet

monipäiväiseen lahjan käsitettä koskevaan konferenssiin ja järkyttyneet, kun huomasivat, ettei yhdellekään puhujalle ollut juolahtanut mieleen pitää lahjojen antamisen syynä esimerkiksi anteliaisuutta tai aitoa välittämistä lahjan saajasta. Itse asiassa konferenssin osallistujat olettivat, ettei lahjoja oikeastaan ole olemassakaan: kun minkä tahansa ihmistoiminnon pintaa raaputtaa, aina löytyy jokin laskelmoiva ja itsekäs motiivi. Vieläkin kummallisempaa oli, että he olettivat, että tämä itsekäs ajatus oli aina, välttämättä, toiminnan todellinen selitys – että se oli aina todellisempi ja vaikuttavampi kuin jokin toinen motiivi tai tunne, johon se saattoi olla kietoutunut. Ikään kuin tieteilisyys ja objektiivisuus tarkoittaisi samaa kuin kyynisyys. Miksi?

Caillé päätyi syyttämään kristinuskkoa. Muinaisessa Roomassa säilyi yhä jäänteitä vanhemmasta aristokraattisesta avokätisyydestä: roomalaiset merkkisivut rakensivat julkisia puistoja ja muistomerkkejä ja kilpailivat mahdavien näyttösten järjestäjinä. Mutta roomalaisen anteliaisuuden oli selvästi tarkoitus myös satuttaa. Yksi suosittu huvi oli heitellä kultaa ja koruja rahvaan keskelle, jotta sai katsella heidän tappelevan mudassa. Varhaiskristityt kehittivät oman käsityksensä hyväntekeväisyydestä vasten tällaisia ilkeyksiä. Oikea hyväntekeväisyys ei perustu aikeelle osoittaa oma ylemmyys, ei myöskään halulle tehdä palvelus tai muulle egoistiselle pyrkimykselle. Jos antaja sai jotakin antamisestaan, ei kyseessä ollut oikea lahja.

Saurasi loputtomia ongelmia, koska oli vaikea keksiä lahjaa, josta antaja ei hyötynyt yhtään mitään. Jopa täysin epäitsekäs teko saattaisi olla hyvä Jumalan silmissä. Syntyi tapa arvioida kaikkia tekoja naamioina jonkin asteiselle itsekkyydelle, joka sitten kelpasi teon todelliseksi juureksi. Sama tapa luonnehtii modernia yhteiskuntatieteellistä teoretisointia. Taloustieteilijät ja kristilliset teologit ovat samaa mieltä siitä, että jos anteliaisuudestaan nauttii, niin sen arvo vähenee. Eri mieltä he ovat moraalisisista seurauksista. Tätä kieroutunutta tapaa vastaan Mauss korosti antamisen ”iloa” ja ”nautintoa”: perintei-

sisissä yhteisöissä ei ollut ristiriitaa meidän näkemämme ”itsekkyyden” ja muista huolehtimisen välillä: lahjan ponsi on juuri siinä, että se edistää molempia.

Tällaiset seikat alkoivat kiinnostaa pientä monitieteistä ranskalaisten ja ranskaa puhuvien tutkijoiden ryhmää (Caillé, Berthoud, Ahmet Insel, Serge Latouche, Pauline Taieb), josta MAUSS muodostui. Alkuna toimi lehti nimeltä Revue du MAUSS – pieni, huonolle paperille huolimattomasti painettu julkaisu, jota sen tekijät pitivät niin sisäpiirivitsinä kuin vakavastiotettavana lipunkantajana vielä olemattomalle kansainväliselle liikkeelle. Caillé kirjoitti manifesteja, Insel fantasioi tulevaisuuden mullistavia hyödynvastaisia järjestelmiä. Taloutta koskevat artikkelit vuorottelivat venäläisen kaunokirjallisuuden kanssa. Pikkuhiljaa liike kuitenkin syntyi. Yhdeksänkymmentäluvun puoliväliin mennessä MAUSSista oli muodostunut mittava tutkijoiden verkosto – sosiologeista antropologeihin ja taloustieteilijöihin, historioitsijoihin ja filosofeihin, Euroopasta Pohjois-Afrikkaan ja Lähi-itään –, joiden tutkimuksia ilmestyi kolmessa eri lehdessä ja näytävässä kirjasarjassa (kaikki ranskaksi) ja jolla oli oma vuosittainen konferenssinsa.

Vuoden 1995 lakkojen ja sen jälkeen valtaan tulleen sosialistihallituksen myötä Maussin työt ovat saaneet uutta huomiota Ranskassa, jossa on julkaistu myös uusi elämäkerta ja Maussin poliittisten artikkelien kokoelma. Samaan aikaan MAUSS on aktivoitunut. Vuonna 1997 Caillé julkaisi ”30 teesiä uudelle vasemmistolle” ja MAUSS alkoi omistaa vuosittaiset konferenssinsa poliittisille kysymyksille. Heidän vastauksensa esimerkiksi loppumattomille vaatimuksille purkaa hyvinvointivaltio ja seurata ”amerikkalaista mallia” oli ryhtyä ajamaan amerikkalaisen valtakunnan Tom Painen keksintöä, kansalaistuloa. Hyvinvointipolitiikan todellinen uudistus ei tarkoita tämän tai tuon etuuden viilaamista, vaan uutta näkemystä siitä, mitä valtio on velkaa kansalaisilleen. Lopetetaan tuet ja avustukset ja sen sijaan annetaan jokaiselle ranskalaiselle valtion pussista sama tulo (vaikkapa 20 000 dollaria).

On vaikea sanoa, mitä maussilaisesta vasemmistosta tulee, varsinkin nyt kun Maussia mainostetaan toisinaan Marxin vaihtoehtona. Maussilaisia olisi helppo pitää vain turboahdettuina sosiaalidemokraatteina, joita yhteiskunnan isompi mullistaminen ei kiinnosta. Caillé’n ”30 teesiä” ovat esimerkiksi samaa mieltä Maussin kanssa siinä, että jonkinlaiset markkinat ovat välttämättömiä – mutta samalla uskovat myös, että kapitalismi voidaan ylittää, kunhan päästään tavoitteesta saada ”voittoa voiton vuoksi”. Eräässä mielessä maussilainen hyökkäys markkinalogiikkaa vastaan on kuitenkin perusteellisempi ja ankarampi kuin mikään muu tarjolla oleva vaihtoehto. On vaikea välttyä vaikutelmalta, että juuri tästä syystä itseään mitä viltimpinä pitävät amerikkalaiset radikaalit, jotka ovat valmiita dekonstruoimaan mitä vaan paitsi ahneuden ja itsekkyyden, eivät oikein tiedä mitä sanoa maussilaisista – parempi olla olematta huomaavinaanakaan.

*Suomentanut Tere Vadén*

(alun perin: [www.freewords.org/graeber.html](http://www.freewords.org/graeber.html))





Hugo Renato Ochoa D.

# Reilun pelin hajoaminen nykyajan poliittisissa ja taloudellisissa malleissa

Nykyaikainen yhteiskunta on poliittisesti jäsentynyt kahden akselin ympärille: demokratian ja sosiaalisen markkinatalouden. Niitä pidetään yhteiskunnan parhaana keinona toteuttaa ja kehittää ihmisen identiteetin ydintä eli vapautta. Sekä demokratia että sosiaalinen markkinatalous perustuu pelaamisen vapauden periaatteeseen ja peli ymmärretään reiluksi. Pelaaminen on vapaata niin politiikassa kuin taloudessakin, ja kun oletetaan, että vapaus merkitsee ennen kaikkea valitsemisen vapautta<sup>1</sup>, sekä kansalainen että kuluttaja hahmottuvat valitsijoiksi.

**D**emokratian ja markkinatalouden etuna pidetään sitä, että ne ovat paras keino puolustaa vapautta ja siten inhimilliset mahdollisuudet voidaan niiden avulla toteuttaa mahdollisimman hyvin. Vapaus ilmenee pelaamisessa kyvyillä, laillisilla kilpailueduilla ja resursseilla, ja se saa muodon suunnitelmien, ajatusten tai tuotteiden kilpailuna, jossa voitto merkitsee valitsijoiden saamista puolelleen.

Mallin ydinpiirteenä on siis niin poliittinen kuin taloudellinenkin kilpailu. Sen oletetaan varmistavan tehokkuuden, siis libertaaristen tavoitteiden voiton ja mahdollisimman suuret niistä saatavat edut. Kilpailu voidaan

ymmärtää verettömäksi kaikkien sodaksi kaikkia vastaan. Sitä Hobbes<sup>2</sup> piti poliittisen yhteisön alkuperänä. Tästä näkökulmasta poliittinen yhteisö muotoutuu niin, että sota muutetaan sääntöjen säätelemäksi kilpailuksi, siis peliksi.<sup>3</sup> Tällä pelillä on kuitenkin eräs piirre, joka erottaa sen kaikista muista peleistä. Sillä ei periaatteessa ole lopullista tasapainopistettä eikä päämäärää.<sup>4</sup> Voitto on aina väliaikainen. Vaikka voitto on kaikkien pelien päämääränä, voittaa voi vain sitä, mistä pelataan, ja taloudellis-poliittisessa pelissä ei koskaan voida pelata itse vapaudesta. Se ei kuulu mukaan peliin. Jos pelaaja pelaisi vapaudesta, palattaisiin sotatilaan: koska hävinneelle ei jäisi enää mitään pelipanosta, hän joutuisi täydellisesti pelin ulkopuolelle ja niin peli sellaisenaan päättyisi.

Pelin ensimmäinen ja perustava sääntö on: *pelataan.*



## ”Intohimo varmuuteen muuttuu väistämättä vallanhimoksi.”

Osallistujat siis sijoittuvat etusijalle asetettuun ympäristöön, joka on avoinna vain pelaajille. Sen rajat on määritelty hyvin tarkasti. Pelialue on ehdottomasti rajattava selkeillä säännöillä niin, että on täysin selvää, ketkä pelaavat, mikä on pelin tarkoitus ja miten päämäärä voidaan saavuttaa sääntöjen mukaisesti. Sääntöjen tulee olla johdonmukaisia: ne eivät saa olla ristiriitaisia. Niissä ei saa olla epäselviä kohtia ja niitä on aina voitava soveltaa täsmällisesti. Pelaajien tulee sitoutua noudattamaan kaikkien tuntemia ja hyväksymiä sääntöjä, ja heidän oletetaan käyttäytyvän rationaalisesti.<sup>5</sup> Lisäksi on välttämätöntä, että kaikki pelaajat aloittavat tasa-arvoisista lähtökohdista<sup>6</sup> niin, ettei kukaan ole etulyöntiasemassa muihin verrattuna *a priori*. Pelipanosten tulee olla julkisia ja näkyvissä, ja pelaajilla tulee ainakin periaatteessa olla pelaamiseen tarvittavat varat tai vastaavat takeet.

**P**eliteoria on varsinaisesti teoria päätöksenteosta,<sup>7</sup> mutta tässä otetaan metateoreettinen näkökulma. Tarkastellussa pelissä yksikään pelaaja ei voi saavuttaa lopullista asemaa, sillä peli voi jatkua periaatteessa loputtomiin ja uusia pelaajia voi jatkuvasti tulla mukaan tai poistua pelistä. Koska kysymys on strategiapelistä, jokainen voitto kuitenkin parantaa voittajan asemaa seuraavassa pelissä. Tällainen etulyöntiasema tulee saavuttaa sääntöjen mukaisesti, eikä se poista kilpailutilannetta. On aina mahdollista, että toinen pelaaja pelaa odottamattomasti. Jos taas otetaan huomioon peliolosuhteiden vaihtelu, on mahdollista, että ympäristön muuttumisen takia joku pelaajista siirtyy odottamatta edulliseen asemaan. Se voi johtua siitä, että hän on muotoillut uuden strategian, tai siitä, että hänen aikaisemmin

huonosti menestyneestä tuotteestaan, ideastaan tai hankkeestaan on ennalta-arvaamattomien tai ennakoitavaksi mahdollistettujen muutosten vuoksi tullut erittäin kysytty tai suosittu. Tällainen peli noudattaa väistämättä nousevaa logiikkaa, sillä jokaisen pelaajan tulee ylittää vastustajansa panos mikäli hän ei tahdo tulla ohitetuksi. Tämä merkitsee vapauksien ja poliittisten etujen järjestelmällisen lisääntymisen ohella järjestelmällistä taloudellista kasvua. On tietysti mahdollista, että huonot siirrot tai virheelliset valinnat johtavat taantumiaan, mutta yleisesti ottaen suunnan tulee olla nouseva.

Jos pelaaja siis peliolosuhteista riippumatta voittaa järjestelmällisesti ja aina, mutta suunta ei siitä huolimatta ole nouseva, hänestä tulee peliteorian ensimmäisen metasäännön mukaan epäilyttävä: *vilpillinen pelaaja voittaa aina*. Epäilyä pidemmälle ei tietenkään voida mennä, koska siitä, että joku voittaa aina, ei voi loogisesti päätellä, että hän vilpistelee. Aiempien kokemusten vahvistama epäily, jota sitä paitsi tukee poliittisen edistyksen tai taloudellisen kasvun pysähtyminen, saa kuitenkin aikaan riskin, että peli menettää leikkilisen luonteensa ja muuttuu kamppailuksi, jossa ei tunnusteta muita sääntöjä kuin voitto. Näin on siksi, että epäillessään muut pelaajat saattavat joutua kiusaukseen jatkaa peliä, mutta ottavat samalla julkilausumattomaksi säännöksi sen, että huijata saa: mahdollisuus olla kunnioittamatta sääntöjä tulee mukaan strategiaan laskelmiin. Mutta jos kaikki pelaajat alkavat pelata vilpillisesti, he itse asiassa lakkaavat pelaamasta, sillä vilppi ei määritelmällisesti noudata sääntöjä. Kilpailu muuttuu siis lopulta muiden kilpailijoiden vapauden hävittämiseksi. Meitä kiinnostavassa tapauksessa siinä siis päädytään tavoittelemaan ehdotonta monopoliasemaa joko politiikassa tai taloudessa.

Mutta huijausepäily antaa myös toisen mahdollisuuden: mukaan voidaan kutsua erotuomari. Silloin hän voi jakaa rangaistuksia ja valvoa sääntöjen noudattamista. Hänen päätehtävänään on nimenomaan pitää huolta

siitä, että peli pysyy pelinä, mutta jotta hän voisi täyttää tehtävänsä, on ehdottoman välttämätöntä, että hän pysyttelee kilpailun ulkopuolella. Jos pelaaja vielä tuomarin mukaantulon jälkeen voittaa aina ja järjestelmällisesti, on hyvin todennäköistä, että esiin nousee taas epäily. Tällä kertaa epäily perustuu peliteorian toiseen metasääntöön, jonka mukaan *tuomari voittaa aina, jos hän itse pelaa*. Tuomarin rangaistuksen uhan vuoksi vilpistelevä pelaaja yrittää varmasti voittaa hänet puolelleen huijaamalla. Jos hän nimittäin onnistuu, rangaistukset eivät uhkaa häntä. Hänen ei tarvitse noudattaa sääntöjä ja niin hän saa enemmän vapauksia kuin muut pelaajat. Näin hän tukahduttaa kaikkien muiden pelaajien vapauden, koska heidän täytyy erotuomarin sijasta alistua mielivaltaiselle tuomarille. Toisaalta näin toimivaa pelaajaa uhkaa kuitenkin se, että kun tuomarista on nyt myös tullut yksi pelaajista ja huijari, tämä huijaa myös häntä, ja niin peli palaa taas aikaisempaan pisteeseen: pelaajat pettävät toisiaan ja lopputulos on sama. On tärkeää pitää mielessä, että huijari yrittää aina neutralisoida tuomarin esimerkiksi estämällä tätä suorittamasta tehtävänsä kunnolla tai toimimalla niin, että pelisäännöistä tulee liian mutkikkaat, sillä silloin hän voi venyttää reilun pelin rajoja. Hän voi myös käyttää hienovaraisia lupauksia tai muuta vastaavaa.

Oli miten oli, tuomarin pettämät pelaajat saattavat helposti joutua kiusaukseen käyttäen väkivaltaa. Silloin palataan alkuperäiseen kaikkien sotaan kaikkia vastaan. On nimittäin helppo ajatella, että pelin palauttamiseksi voimaan on pakko palata alkuperäisiin lähtökohtiin. Pian kuitenkin huomataan peliteorian kolmas metasääntö: *jos käytetään väkivaltaa, jota pelisäännöt eivät salli, vahvin voittaa aina*. Kun voimankäyttöön on turvauduttu ja voimaa ei enää käytä sääntöjen mukaisesti eli laillisten rangaistusten antamiseksi erotuomari, vaan se on suunnattu nimenomaan erotuomaria vastaan tai hänen kukistamiseen, väkivalta valloittaa pelin helposti. Jos niin käy, voimakkain voittaa aina ja järjestelmällisesti. Jos erotuomari menettää voimankäyttömonopolin ja väkivalta tulee mukaan peliin, se pyrkii aina alistamaan tai tuhoamaan vastustajan varmistaakseen, ettei tämä ei enää pane vastaan. Jälleen päädytään joko poliittiseen tai taloudelliseen valtamonopoliin. Kaikki edellä sanottu merkitsee sotatilaa, jonka myötä poliittinen yhteisö, sen jäsenten vapaus ja itse peli tuhoutuvat.

**P**eli hajoaa siis kolmella tasolla. Ensimmäisellä tasolla pelaajat tai ainakin jotkut heistä alkavat huijata. Tällä tasolla korruptio ei kuitenkaan ole rakenteellista, sillä rikkeiden mahdollisuus on otettu huomioon pelin säännöissä: juuri siksi tuomarit ovat olemassa. Ei myöskään sovi olettaa, että kaikki rikkomukset johtuvat vilpistä, sillä joskus kysymys voi olla yksinkertaisesti yrityksestä käyttää hyväksi tilannetta, jota säännöissä ei ole

täsmällisesti määritelty. Mutta kun tuomari tekee työtään, hänellä on mahdollisuus rangaista ja lisäksi erottaa vilpilliset pelaajat pelistä pois, ja hänen päätöksensä kunnioitetaan ja voidaan kunnioittaa. Pelaajien vapaus säilyy sekä poliittisessa että taloudellisessa pelissä ja niissä saatu valta (voitto tai auktoriteetti) on todella laillista.

Toinen hajoamisen taso nousee esiin silloin, kun myös erotuomari ryhtyy pelaamaan tai häntä estetään täyttämästä tehtävänsä. Silloin korruptio on rakenteellista, koska se vaikuttaa peliolosuhteisiin. Korruptio ei tietenkään vaikuta heti kaikkiin tuomaroinnin tasoihin perustavimmasta lähtien, mutta pelin logiikka suosii menestystä, ja vilpillinen pelaaja yrittää saavuttaa koko ajan korkeamman aseman kunnes nousee korkeimmaksi tuomariksi. Häntä liikuttaa uhka, että muut pelaajat ohittavat hänet.<sup>8</sup> Toisaalta erotuomarin erityisasema, joka johtuu siitä, ettei hän osallistu peliin, saattaa johtaa ei ainoastaan hänen poissulkemiseensa pelaajana vaan myös siihen, että hän menettää kaikki edut. Huijari nimittäin pyrkii nimenomaan sysäämään tuomarin pelistä saatavien etujen ulkopuolelle sillä verukkeella, että ne ovat ”voittoa”, joka kuuluu ainoastaan pelaajille. Huijari siis väittää, että jos erotuomari haluaa saada osansa eduista, hänen täytyy muuttua pelaajaksi.

Kolmas hajoamisen taso on lopullinen: kun väkivaltaa on kerran alettu käyttää, pelin pitäisi normaalisti muuttua uudeksi monopolijärjestelmäksi tai sitten sen pitäisi alkaa totella ulkoisia paineita, jotka nekin tavalla tai toisella jatkavat voiman logiikkaa. Pelin lopettava voima ei tietenkään ole välttämättä fyysistä väkivaltaa. Se voi olla esimerkiksi taloudellista kiristystä tai asiointona painostusta tai sitten se tekee pelaajasta kohtalokkaalla tavalla riippuvaisen. Siitä huolimatta voimankäyttö merkitsee aina kutsua ei ainoastaan tuomarin kukistamiseen vaan kilpailijoiden vapauden perinpohjaiseen hävittämiseen. Yleensä voimaan vetoaminen merkitsee väistämättä politiikan ja talouden rajojen katoamista. Se aiheuttaa niiden kieroutuneen kanssakäymisen, joka johtaa etuoikeuksien kasaantumiseen. Tässä mielessä eräänlaiseksi voimaan vetoamiseksi voidaan sanoa jo sitä, että talous pyytää poliittisen vallan apua tai päinvastoin: poliittisen vallan tunkeutuminen talouteen merkitsee eräänlaista väkivaltaa, koska se edellyttää vallan tukeutumista johonkin sellaiseen, mikä alun perin oli pelin ulkopuolella. Samoin käy, jos taloudellinen valta sekaantuu poliittiseen peliin.

Toisaalta myös oma vapaus paradoksaalisesti lakkautuu ilman muiden kilpailijoiden vapautta. Kun peli on lakkautettu, puhdas voimankäyttö merkitsee, kuten Toynbeen kuvaamassa Spartassa<sup>9</sup>, että kaikki voimat on keskitetty alistettujen hallitsemiseen. Siksi monopolivalta joutuu perustamaan valvontajärjestelmän, joka pyrkii kasvamaan eksponentiaalisesti ja valvomaan niitä, jotka teoreettisesti estävät valtaa. Se pyrkii näännyttämään heidät peräkkäisillä voimannäytöillä. Täytyy pitää mielessä, että toisella ja kolmannella tasolla voittaa voivat ainoastaan ne, jotka eivät pelaa: erotuomari tai se, jolla on voimankäytön monopoli. Kumpikin on alun perin ollut

pelin ulkopuolella. Niinpä se, joka kutsuu heidät mukaan peliin sääntöjenvastaista etua tavoitellen, liittyy väistämättä häviäjien joukkoon. On korostettava, miten välttämätöntä sekä tuomarien että voimankäyttömonopolin omistajien on pysyä ehdottomasti pelin ulkopuolella, jotta peli säilyisi pelinä. Tämä merkitsee, etteivät he voi osallistua kilpailuun demokratiassa eivätkä taloudessa.

Sanotun perusteella pelin säilymiseksi pelinä on välttämätöntä, että pelaajat säilyttävät leikkisän hengen, siis eivät ainoastaan kunnioita pelin sääntöjä silloinkin kun ovat tappiolla, vaan ovat valmiita pelaamaan vain pelin itsensä tähden. Siksi on välttämätöntä, että peliä oletustusti jäsentävä etu eli vapaus pysyy todella varmana ja pelaajat pitävät sitä luovuttamattomana etuna, jonka he asettavat pelissä olevia välittömiä taloudellisia tai poliittisia etuja korkeammalle. Vapaus on väistämättä riskin arvoista niin, että riskin hyväksymisen kyky paljastaa, miten korkealle vapautta arvostetaan.

Koska riski kuuluu pelin olemukseen, jokainen pelaaja, joka pyrkii vähentämään tai hallitsemaan riskiä tai ennen kaikkea eliminoimaan sen, ajautuu pelin ulkopuolelle. Pelissä voitto ja menestys saavutetaan väistämättä riskejä ottamalla, ja riskin eliminoiminen merkitsee siis sitä, että menestys saavutetaan ilman epävarmuutta. Valta toimii juuri näin. Intohimo varmuuteen muuttuu väistämättä vallanhimoksi ja niin ollen riskin täydellinen eliminoiminen edellyttää täydellistä valtaa. Hobbesin mukaan poliittinen yhteisö oli keino lopettaa kaikkien sota kaikkia vastaan, josta ihmiselämän epävarmuus johtui, ja ehdotti yhteiskunnallisen organisaation perustaksi absoluuttista valtaa, koska vain absoluuttinen valta pystyy eliminoimaan riskin täydellisesti.

Niin pelissä vallitsee jännite. Yhtäältä ehtona toimiva riski kuuluu kaikkiin kilpailuihin, mutta sitä siedetään vain silloin, kun häviäminen ei merkitse pelin ulkopuolelle jäämistä. Toisaalta tavoitellaan voittoa, jonka tulee kuitenkin sallia se, että häviäjä jatkaa pelaamista. Jännite tappion uhan ja voiton tavoittelemisen välillä merkitsee helposti rikkuvaa tasapainoa. Sekä epäonnistumisen vaara että voittamisen edellyttämä uurastus voivat houkuttaa pelaajan pelin ulkopuolelle, saada hänet huijaamaan, lahjomaan erotuomaria tai turvautumaan voimankäyttöön saavuttaakseen monopoliaseman, jonka avulla eliminoidaan riski ja saavutetaan voitto.

Hegel oletti, että positiivinen riskin ottaminen oli voiton ja sen myötä herruuden merkki. Ne, jotka antavat periksi kuoleman uhan edessä, muuttuvat sen sijaan väistämättä orjiksi. ”Yksi on riippumaton tietoisuus, jonka olemuksena on oleminen itselleen, toinen taas riippuvainen tietoisuus, jonka olemus on elämää tai olemista toiselle. Ensimmäinen on herra, jälkimmäinen orja.”<sup>10</sup> Ensin minä on minä, pelkkää itselleen olemista, kun objektia taas määrittelee negatiivisuus: se on ei-minä. Mutta koska minä ei ankarasti ottaen voi olla objekti omalle itselleen, koska objekti on ei-minä, niin tietoinen ei ole todellinen itsessään, jos se pysyttelee pelkästään omassa välittömyydessään. Niinpä minä voi saavuttaa itsensä ainoastaan kun välittäjänä on toinen, joka tunnustaa

minän itsetietoisuutena. ”Itsetietoisuus on olemassa itsessään ja itselleen sikäli kuin ja koska se on toiselle itsetietoisuudelle itsessään ja itselleen, siis ainoastaan sikäli kuin se tunnustetaan.”<sup>11</sup> Mutta tunnustaminen panee peliin vapauden, joka ei ole mitään muuta kuin itsetietoisuuden elämää, jossa toiselta ei voi saada tunnustusta vaarantamatta henkeään tämän edessä. Näin siis kumpikin tietoisuus yrittää tuhota toisen taistelussa elämästä ja kuolemasta: se, joka arvostaa elämää enemmän, antaa periksi ja muuttuu siten väistämättä orjaksi, ja toisaalta ”vapauden voi säilyttää vain elämänsä vaarantamalla.”<sup>12</sup>

Hegelin dialektiikan näkökulmasta todellinen peli on taistelua kuolemaan saakka. Silloin pelissä on vapaus, ja lopputulos, herran ja orjan dialektiikka, sopii täydellisesti yhteen panoksen kanssa. On toki mahdollista ajatella, että työllä orja valloittaa vapauden sikäli kuin sen avulla voidaan saada tunnustusta.<sup>13</sup> Tällainen tunnustus edellyttää kuitenkin voittoa työmarkkinoiden pelissä: pelkkä tuottaminen ei täytä inhimillistä tunnustuksen halua. Tarvitaan sitä, että omalla työllä voi saavuttaa aseman pelissä, jossa syntyy hierarkia. Tämä puolestaan merkitsee sitä, että parhaat voittavat enemmän. Juuri tällainen voitto kohottaisi omanarvontuntoa. Tällaista dialektiikkaa ei kuitenkaan voida siirtää demokraattiselle järjestelmälle ja sosiaaliselle markkinataloudelle ominaiseen kilpailuun, sikäli kuin ne ovat porvariston luomuksia. Siksi perustava hyvä, jonka tulee taata poliittinen yhteisö Hobbesin huomautuksen mukaisesti<sup>14</sup>, on elämä. Sitä puolustetaan sotaisia herroja vastaan. Sen vuoksi demokratian ja talouden pelin on suojeltava vapautta luovuttamattomana hyvänä ja estettävä kilpailun muuttuminen sodaksi, jossa elämä asetetaan vaaraan.

Tämä kuitenkin merkitsee, että niin demokraattinen poliittinen järjestelmä kuin sosiaalinen markkinatalouskin muodostavat epävakaa tasapainon, jota on hyvin vaikea säilyttää. Yhtäältä pelaajat on suojeltava herran ja orjan dialektiikalta, mutta toisaalta pelaajia vaaditaan vaarantamaan kaikki muu paitsi vapautensa. Pelaaja, joka päättää asettua näiden rajojen ulkopuolelle, tuhoaa pelin. Tämä voi tapahtua kahdella tavalla: ensinnäkin ponnistelu turvallisuuden puolesta voi saada pelaajan vilpistelemään. Tämä on porvaristolle ominainen kiusaus. Itsen myöntämisen tahtoa saattaa myös liikuttaa kaipaus oman ylemmyyden tunnustamisesta, mikä vie turvallisuudelta ja elämästä arvon. Hegelin tulkinnan mukaan tällainen kiusaus ohjaa herroja. Ne, jotka huijaavat demokratian tai talouden pelissä, tekevät niin siksi, että he tuntevat olevansa pelisääntöjen tai muiden pelaajien yläpuolella. Tavalla tai toisella he tahtovat ilmaista ylemmyytensä niin, että muut tunnustaisivat sen. Siten tunnustus näyttäisi heidän herruutensa toteen. Toiseksi pelaajat saattavat pelätä riskiä niin, että he ovat valmiita etsimään turvallisuutta ja varmuutta tavoittelemalla voittoa mutta rikkomalla sääntöjä, jotka edellyttävät nimenomaan vaaran hyväksymistä.



# N

kyistä poliittis-taloudellista mallia uhkaa siis sama loigikka, joka ohjaa sitä itseään: kilpailua ohjaa menestys, ja peli vaatii kunnioittamaan sääntöjä, jotka tekevät menestyksen alituisesti väliaikaiseksi. Mutta ne, jotka kunnioittavat sääntöjä, häviävät pelin väistämättä ja menettävät sen myötä myös vapautensa. Reilu peli niiden kanssa, jotka eivät noudata sääntöjä, tuntuu quijotelaiselta, vaikka saammekin nähdä, että Don Quijote luopui pelistä. Toisaalta pelistä poistuminen merkitsee tappioon antautumista: niin tuntui suhtautuvan Sancho. Näin korruptio ja väkivalta muodostavat haasteen, jota sen paremmin poliittinen kuin taloudellinenkaan rakenne ei pysty hallitsemaan jos kansalaiset ymmärretään pelkiksi äänestäjiksi ja kuluttajiksi.

Näyttää siltä, että huijarien ja kanaljoiden kanssa on joko mahdoton pelata tai sitten täytyy olla valmis häviämään. Kohdattuana onnettomasti yanguesit Don Quijote sanoi Sancholle: ”Siitä syystä, Sancho Panza, sinun tulee tarkoin huomata mitä nyt sinulle sanon, sillä se on erittäin tärkeää meidän kummankin menestykselle. Kun huomaat tuollaisen roskaväen toiste meitä jotenkin solvaavan, älä odota, kunnes minä tartun miekkaan käydäkseni heitä vastaan, sillä en tee sitä enää missään tapauksessa, vaan tartu sinä miekkaasi ja kurita heitä mielin määrin; jos taas heitä auttamaan ja puolustamaan tulee ritareita, niin minä kyllä osaan sinua auttaa ja torjua heidät koko voimallani, sillä oletan jo tuhansista näytteistä ja esimerkeistä huomannut, kuinka kauas ulottuu tämän minun väkevän käsivarteni voima.” Sancho vastasi: ”Herra, minä olen rauhallinen, leppoisa, sävyisä mies ja osaan vaiti ollen sietää minkä loukkauksen tahansa, sillä minulla on vaimo ja lapset elätettävänä ja hoidettavina. Tahdon siis minäkin teidän armollenne vain ilmoittaa, määrätä kun en tietenkään voi, etten missään tapauksessa tartu miekkaan, en talonpoikaa enkä ritaria vastaan, ja että tästä lähtien ja kunnes astun Jumalan kasvojen eteen annan anteeksi kaikki ne vääryydet, joita minulle on tehty ja vielä tullaan tekemään, olkoon niitä minulle tehnyt ja tehköön nyt tai vasta ylhäinen tai alhainen, rikas tai köyhä henkilö, aatelinen tai aateliton, mistään säädyn tai aseman erotuksesta huolimatta.”<sup>15</sup>

## *Suomentanut Tapani Kilpeläinen*

(alun perin La disolución del fair play en los modelos político-económicos contemporáneos. *Observaciones Filosóficas* 6/2008, <http://www.observacionesfilosoficas.net/lastrampasdeljuego.htm>)

## **Viitteet & kirjallisuus**

1. Vrt. Friedman, Milton & Friedman, Rose, *Vapaus valita* (Free to Choose, 1979). Suom. Heikki Lempäinen & Jyrki Vesikansa. Otava, Helsinki 1982.
2. Hobbes, Thomas, *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta* (Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill, 1651). Suom. Tuomo Aho. Vastapaino, Tampere 1999, 121–125.
3. Von Neumann, John & Morgenstern, Oskar, *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton University Press, New York 1953.
4. Sekä demokratiaa että taloutta luonnehtii se, etteivät ne ole nollasummapelejä.
5. Ks. Von Neumann & Morgenstern, mt., 31 & *passim*.
6. Rawls, John, *Oikeudenmukaisuusteoria* (A Theory of Justice, 1971). Suom. Terho Pursiainen. WSOY, Porvoo 1988, 23: ”Niinpä on nähtävästi kohtuullista ja yleisesti hyväksyttävää se, että luontainen onni ja sosiaaliset olosuhteet eivät saisi suosia eivätkä syrjiä ketään periaatteita valittaessa.”
7. Davis, Morton D., *Introducción a la teoría de juegos* (Game Theory, A Nontechnical Introduction, 1983), Alianza, Madrid 1998, 11.
8. Nouseva logiikka pätee myös tässä.
9. Toynbee, Arnold J., *Guerra y Civilización: Esparta, el Estado Militar* (War and Civilization, Selections from a Study of History, 1950), Ed. EMECE, Buenos Aires 1952, 43–75.
10. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (Phänomenologie des Geistes, 1807), Fondo de Cultura Económica, México, 1973, 117.
11. Mt., 113.
12. Mt., 116.
13. Fukuyama, Francis, *Historian loppu ja viimeinen ihminen* (The End of History and the Last Man, 1992). Suom. Heikki Eskelinen. WSOY, Helsinki 1992, 282.
14. Hobbes, Thomas, mt., 157: ”Yhteiskunnan päämäärä: yksilöiden turvallisuus.”
15. Miguel de Cervantes, *Don Quijote* 1. (El ingenio hidalgo Don Quijote de la Mancha I, 1605). Suom. J. A. Hollo. WSOY, Helsinki 1974 [5. painos], 143–144. (Suom. huom.)

# TUTKIJALIITTO

## UUTTA...



**Félix Guattari**  
**KOLME EKOLOGIAA**

Suom. Anna Helle, Mikko Jakonen ja Eetu Viren

Kysymys yhteiskunnallisen ja mentaalisen ympäristömme ekologiasta on tänään yhtä oleellinen kuin kysymys näkyvän luonnonympäristön ekologiasta.

Polemos-sarja, 91 s., 14 euroa, 2008

## SYKSYLLÄ 2008



**Juho Hotanen**  
**LIHAN LASKOS**  
**MERLEAU-PONTYN LUONNOS**  
**UUDESTA ONTOLOGIASTA**

”Mihin asettaa ruumiin ja maailman raja, sillä maailma on lihaa?”

Episteme-sarja, 161 s., 26 euroa, 2008

## ...JA PERINTEITÄ



*Tiede & Edistys* on kriittinen aikakauslehti, joka seuraa monipuolisesti filosofian, tieteen ja akateemisen maailman tapahtumia. AIHEINA MM.

ELÄMÄ • RISKI • MASENNUS • GEENIMUUNTELU • NANCY JA KUVAN ONTOLOGIA • FOUCAULT, BIOVALTA JA RASISMI • HAUTAAMINEN PERUSTANA • KIERKEGAARDIN (ANTI)POLITIikka • DERRIDA HUMANISTISISTA TIETEISTÄ • SOSIOLOGIA JA PASSIOT • YMPÄRISTÖ-FILOSOFIAA • NIETZSCHE JA HUONO OMATUNTO • MERLEAU-PONTY JA FENOMENOLOGIA • HYVÄ EUROOPPALAINEN? • ARENDT JA DEWEY • SOKRATEEN MINÄNFILOSOFIA • BERGSONIN NAURU

Tilaushinnat (neljä numeroa vuodessa): 29 euroa, jäsenille 22 euroa, opiskelijoille 18 euroa, Euroopan ulkopuolelle 34 euroa. Kaikki tilaukset ovat jatkuvia.

### TIEDÄ JA EDISTY!

TILAUKSET: PUH. (09) 633239 TAI VERKOSSA WWW.TUTKIJALIITTO.FI JA TUTKIJALIITTO@HELSINKI.FI

SAATAVILLA MYÖS HYVISTÄ KIRJAKAUPOISTA KAUTTA MAAN.

# NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti



Ilmestyy neljä kertaa vuodessa. Kestotilaus 37 euroa (ulkomaille 41 euroa), määräaikaistilaus 41 euroa. Kestotilaajana voi tilata niin & näin -kirjoja edulliseen kestopilaaajahintaan.

[www.netn.fi](http://www.netn.fi) - [tilaukset@netn.fi](mailto:tilaukset@netn.fi) - 040 - 721 4891  
Eurooppalaisen filosofian seura, PL 730, 33101 TAMPERE



Sami Syrjämäki

# Vapaus teoriassa, vapaus käytössä

Jos on seurannut maailmanpoliittista keskustelua, erityisesti vuoden 2001 jälkeen, on tuskin välttynyt huomaamasta, kuinka poliittisia valintoja perustellaan vapauteen ja toisaalta vapauden vihollisiin vedoten. Erityisesti Yhdysvaltojen poliittisen johdon puheissa termit *freedom* ja *enemies of freedom* ovat vilistäneet tämän tästä.

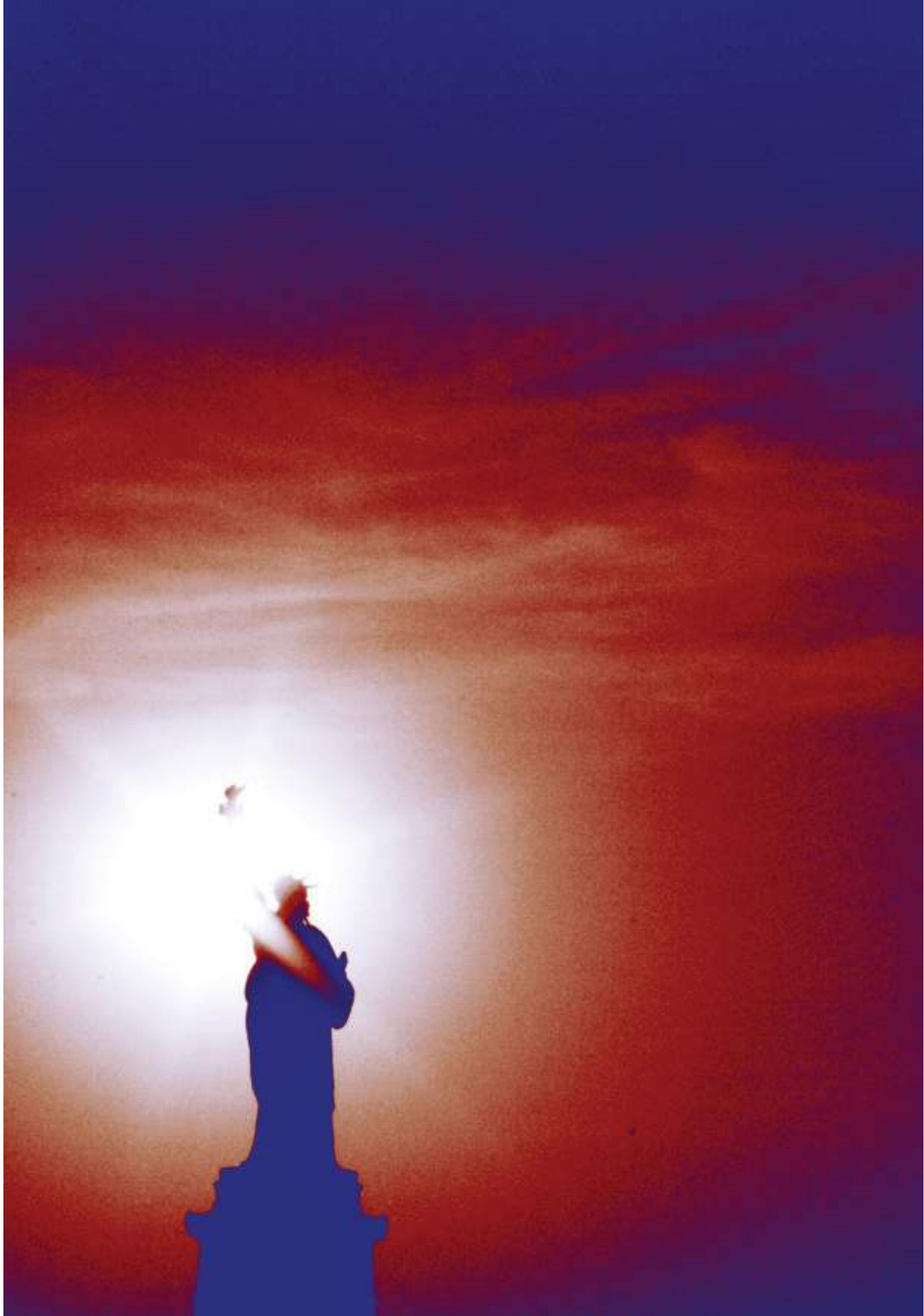
**K**un vapauden käsitettä tarkastellaan poliittisessa kontekstissa, vaarana on, että keskusteluiden oletetaan koostuvan kiistoista siitä, mitä vapaus todella merkitsee. Unohdetaan, että vapauden käsitteen avulla ajetaan poliittisia päämääriä. Poliittisissa keskusteluissa vapautta selvästi käytetään sen positiivisen arvolutauksen vuoksi käsitteellisenä aseena: taustalla on usein aivan muita päämääriä kuin oikeanlaisen vapauden lisääminen, saati sitten oikean vapauden käsitteen määrittäminen.

Toisaalta on yhtäläillä vääristävää ja vaarallista väittää, ettei poliitikoilla olisi koskaan intressiä pohtia, mitä vapaus oikeasti merkitsee. Tai etteivät poliitikot ikinä toimisi periaatteellisen vapauskäsitteensä mukaisesti. Tämän tiedostaminen ei merkitse sen uskomuksen allekirjoittamista, että vapaudella olisi yksi oikea, universaali ja neutraali määritelmä, jonka rinnalla muut yritykset muotoilla vapauden käsite epäonnistuvat joko vain hieman tai sitten surkeasti. Voimme hyväksyä sen, että poliitikko, siinä missä kuka tahansa muukin, saattaa

olla vakuuttunut oman vapauskäsitteensä olevan oikea käsitys aiheesta tai ainakin siitä, että todellinen vapaus on vähintäänkin hänen käsityksensä kaltaista. Vaikka poliitikko voi olla myös radikaali nominalisti, käsite-relativisti tai käsitteitä omiin tarkoituksiinsa käyttävä käsitte-sissi, niin hän ei ole tätä *a priori*. Se ei kuulu politiikan luonteeseen essentiaalisesti vaikka voikin olla tyyppillistä. On uskottavampaa ajatella, että tosiasiasa poliitikot eivät käyttäydy tässä kysymyksessä johdonmukaisesti: he eivät omaksu tietoista näkökantaa käsitteiden kiistanalaisuudesta. Joskus he suhtautuvat käsitteellisiin kiistoihin kuin kyse olisi sanoista, joille voidaan antaa erilaisia sisältöjä tilanteen ja sille ulkoisten päämäärien mukaan, ja toisinaan heillä on perin vahva käsitys siitä, mitä jokin käsite todella tarkoittaa. Ajatus, jonka mukaan poliitikoita ei ikinä motivoisi heidän käsityksensä totuudesta, tai että se ei näkyisi heidän toiminnassaan, on yhtä epäuskottava kuin väite, että politiikka olisi luonteeltaan vain totuuksien tai parhaan argumentin metsästämistä.

George W. Bushin puheet ovat ehkä paraatiesimerkki vapauden käsitteen myönteisyydellä ratsastamisesta, mutta on hyvä muistaa, että vaikka sana kaikuu muka-

Valokuva: Sami Syrjämäki



vasti, niin sen positiivinen varaus ei ole rajaton. Konservatiivien näkemyksen mukaan vapaus ei suinkaan ole aina hyvää. Esimerkiksi kasvatusta saattaa olla useiden mielestä liian vapaata, ja ihmisestä käytettynä termi *liberal* onkin Yhdysvalloissa konservatiivisissa yhteyksissä käytettynä haukkumasana. Myös Oxfordissa moraalifilosofian professoriksi 1878 nimitetty Thomas Hill Green (1836–1882) toteaa puheessaan ”Liberaali lainsäädäntö ja sopimusvapaus”, ettei mikään tahansa vapaus ole tavoittelemisen arvoista. Vaelteleva villi-ihminen on kyllä vapaa komentelusta, mutta Green katsoo, että tällainen vapaus on heikkous, sillä todellinen vapaus toteutuu yhteisön hillinnässä.

Green oli sekä aktiivinen poliittinen reformaattori että brittiläisen idealismin traditioon lukeutuva filosofi. Hänelle filosofia oli kiinni käytännöissä, ja tähän suomenennettu puhe onkin erinomainen esimerkki filosofian ja elävän elämän liitosta. Esitelmässään Green samanaikaisesti ajaa poliittisia päämääriä, jotka ovat avoimesti esillä, ja pyrkii tarkkaan filosofiseen vapauden käsitteen analyysiin. Kuten näemme, nämä pyrkimykset eivät sulje toisiaan pois. Historioitsija Melvin Richter onkin todennut, että nimenomaan Greenin poliittinen filosofia vaikutti Britannian yliopisto-opetukseen ja julkisen sektorin toimintaan enemmän kuin klassinen utilitarismi konsanaan. Green tiesi, että vapauden käsitteen määrittelemisyhteyksiin liittyy usein myös muita tavoitteita kuin teoreettisen intressin tyydyttäminen. Hän erittelikin vapauden käsitteiden käytännöllisiä seurauksia: minkälaista politiikkaa erilaisilla vapauskäsitteillä tuetaan. Greenin filosofinen analyysi ei unohda toimintanäkökulmaa, vaan pitää sen jatkuvasti esillä. Tarkastellessaan vapauden käsitettä Green ajoi muutoksia myös liberalistiseen politiikkaan. Kun hän kritisoi vapautta käsitettynä yksilön mahdollisuudeksi tehdä mitä tahansa sattuu haluamaan, hän hylkäsi aikansa monille liberalisteille rakkaan *laissez-faire* -periaatteen vapauden korkeimpana asteena.

Greenille vapaus sen positiivisessa merkityksessä on yksilön itsetoteutuksen muoto. Itsetoteutus ei kuitenkaan perustu individualistiseen ihmiskäsitykseen, vaan se on sidottu yhteisöön: ihmisen itsetoteutus on mahdollista vain yhteisössä. Isaijah Berlinin tunnetuksi tekemistä käsitteistä Greenin muotoilu vastaa ’positiivisen vapauden’ käsitettä. Berlinin jaottelua on moitittu väittämällä, ettei erillistä positiivista vapauden käsitettä ole olemassa, vaan kaikki rationaaliset vapautta koskevat väitteet voidaan esittää negatiivisessa muodossa: estämisen tai pakon poissaolona.<sup>1</sup> Quentin Skinner on kiinnittänyt huomiota siihen, että Green onnistuu muotoilemaan vapauden käsitteen, joka ei ole estämisen tai edes esteiden poissaoloa.<sup>2</sup>

Green nimittäin puhuu vapaudesta saavutettuna tilana. Vapaa persoona on onnistunut toteuttamaan todellisen itsensä; hän elää oman olemuksensa mukaisesti. Vaikka Green itse näyttäisikin suhtautuvan skeptisesti siihen mahdollisuuteen, että ihminen voisi kokonaan täydellistää todellisen minuutensa tai itseytensä,<sup>3</sup> niin hänelle vapaus merkitsee sitä, että ihminen on *de facto* onnistunut toteuttamaan todellisen, parhaimman itsensä.

Näin esteiden poissaolo on tietenkin välttämätön, muttei riittävä ehto sille, että henkilö olisi positiivisessa merkityksessä vapaa. Tällä tavoin määriteltynä vapaus ei palaudu esteiden tai estämisen poissaoloon, sillä ihminen, jota mikään ei estä elämästä todellisen olemuksensa mukaisesti, saattaa hänelle langenneesta mahdollisuudesta huolimatta elää todellisen itsensä vastaisesti.

Berlinin vanavedessä useat positiivisen vapauden kriitikot ovat olleet huolissaan siitä, että sen myötä ajautetaan totalitarismiin. Pelon logiikka kulkee näin: sikäli kuin ihmisen vapaus määritellään joksikin muuksi kuin mahdollisuudeksi tehdä mitä huvittaa, vaarana on, että ihmiset pakotetaan toimimaan laajalla rintamalla vastoin tahtoaan ja tällainen totaalinen valta läpäisee vähitellen yhteiskunnan pienissäkin asioissa. Huoli voi olla aiheellinen, mutta sitä on myös liioiteltu. Nimittäin siitä, että vapauden käsite määritellään sisällöllisesti vaikkapa ”aktiiviseksi poliittiseksi elämäksi”, ei seuraa, että katsotaan olevan syytä pakottaa ihmiset toteuttamaan ”todellista vapautta”. Greenin mukaan valtion tehtävä ei ole suoraan edistää moraalista hyvyyttä, vaan luoda olosuhteet, jotta tällainen edistyminen olisi mahdollista. Vakuudeksi Green toteaa, että ”pyrkimykset rajoittaa lailla jotakin, ennen kuin oikean vaikutuksen kannalta välttämätön yhteiskunnallinen näkemys saa jalansijaa, ovat aina virhe.” Toisin sanoen olisi väärin toimia vastoin kansalaisten tahtoa.

Greenin muotoilua voidaan kutsua klassiseksi positiivisen vapauden käsitteeksi. Hän määrittelee todellisen vapauden itsetoteutuksen muodoksi, mitä on usein sanottu positiivisen vapauden pääsisällöksi. Berlin ja monet kommentaattorit viittaavat Benjamin Constantin jaotteluun antiikin ja modernin vapauden välillä positiivisen ja negatiivisen vapauskehikon esikuvana. Ajatellaan, että näistä antiikin vapaus on nimenomaan positiivinen vapauden käsite. Tähän *niin & näin* -lehden teemakokonaisuuden sisältyvässä esityksessään Constant ei kuitenkaan kirjoita antiikin vapaudesta ensisijaisesti itsetoteutuksen muotona, ”oman todellisen itsensä löytämisenä”, vaan hänen mukaansa aktiivinen poliittinen osallistuminen oli antiikissa yksinkertaisesti ehto vapaalle elämälle. Vain se, joka osallistuu lakien säätämiseen, on vapaa, muuten on pakotettu elämään muiden säätämien lakien alaisena. Ja se, onko poliittinen elämä kenenkään todellisen itsen toteuttamista, on irrelevantti seikka: aktiivinen poliittisuus saatiin ehkä käsittää jonkun todellisen itsen toteuttamaksi, mutta jonkun toisen aito itseys toteutui parhaan käsityksen mukaan orjan elämänä.

## Viitteet & kirjallisuus

1. Ks. Berlinin jaottelusta, sen kriitistä ja vapauskäsitteen muista muotoiluista hakusana ”Poliittinen vapaus” filosofian ensyklopediassa Logos (<http://filosofia.fi/node/2814>). Erit. Berlinin jaottelusta ks. ”Berlin vapaudesta” (<http://filosofia.fi/node/2397>)
2. *Kolmas vapauden käsite* (Third Concept of Liberty, 2001). Sami Syrjämäki. *niin & näin* -kirjat, Tampere 2003.
3. Ks. Green, On the Different Senses of ”Freedom” (1879). Teoksessa *Lectures on the Principles of Political Obligation as Applied to the Will and Moral Progress of Man*. Longmans, Green & co., London 1895.

# taide



Aarne ja Arja Jämsä:

## Aarne ja Arja

**UUTUUS**

Kuvanveistäjä Aarne Jämsän ja kuvataiteilija ja Oriveden Opiston kuvataideopettaja Arja Jämsän hätkähdyttäviä paljastuksia ja taiteilijaperheen ruokaohjeita. Miltä tuntuu, kun kotileikeistä avataan seinä?

Kuvat ovat Aarnen ja tekstit Arja Jämsän.

64 s., sid., nelivärikuvitus ISBN 978-951-608-078-2 Hinta: 32 €



Stuart Wrede:

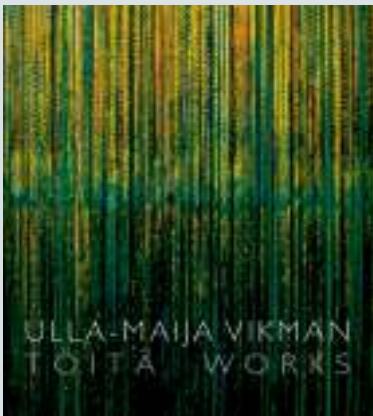
## Projects 1969-2007

**UUTUUS**

Kirja kattaa lähes 40 vuotta sekä Suomessa että Yhdysvalloissa työskennelleen suomalaisen taiteilija/arkkitehti Stuart Wreden teoksia.

Kirjan tekstin on kirjoittanut Tukholman Moderna Museetin ja Malmön Taidehallin entinen johtaja Björn Springfelt. Teksti on englanniksi.

60 s., nid., nelivärikuvitus ISBN 978-951-608-079-9 Hinta 20 €



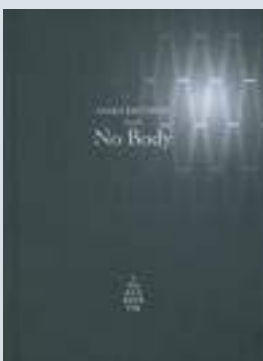
Ulla-Maija Vikman:

## Töitä - Works

Tekstiilitaiteilija Ulla-Maija Vikmanin tuotannossa yhdistyvät suomalaisille tutut luonnon-tunteet, kuvataiteen konstruktivistinen modernismi ja tekstiilivärjäyksen miltei alkukantaiset perinteet.

FT Harri Kalha analysoi johdantoessaan Vikmanin tuotantoa ja kertoo muun muassa siitä aineellisesta värinästä, joka sähköistää Vikmanin muotokieltä. Tekstit suomeksi ja englanniksi.

56 s., sid., nelivärikuvitus, 2007. ISBN 978-951-608-076-8 Hinta 28 €



Saara Ekström:

## No Body

Kuvataiteilija Saara Ekström on keskeisesti käsitellyt teoksissaan luonnon prosesseja, kuihtumisen ja kasvun mysteereitä.

No Body -kirja on itsenäinen, runollisen esteettinen pienoisteos, joka perustuu kahteen videoteokseen ja niihin liittyviin teksteihin. Alkuosan tekstiä kuvittavat voimakkaan fyysiset ja punasävyiset kukka-asetelmat. Kirjan tummaa loppuosaa hallitsevat läpikuultavat röntgenkuvatut esineet ja kasvit, jotka ovat kuin omistajansa yltään kuorimia ja hylkäämiä tunnusmerkkejä.

Kirjan teksti ja kuvat ovat Saara Ekströmin. Kirjan taitto on tehty yhteistyössä Patrik Söderlundin kanssa. Teksti on englanniksi.

32 s., nid., nelivärikuvitus, 2008. ISBN 978-951-608-077-5 Hinta 12 €

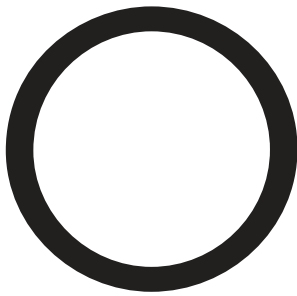
**Tilaukset: puh. 09-684 00 611 tai [www.artists.fi/taide-kustannus](http://www.artists.fi/taide-kustannus), sähköposti: [tuula.airas@artists.fi](mailto:tuula.airas@artists.fi)**  
Tutustu myös [www.taidelehti.fi](http://www.taidelehti.fi)





# Thomas Hill Green

## Liberaali lainsäädäntö ja sopimusvapaus<sup>1</sup>



lemme luultavasti kaikki samaa mieltä siitä, että oikein ymmärrettynä vapaus on siunauksista suurin; että sen saavuttaminen on meidän kaikkien todellinen päämäärämme kansalaisina. Mutta kun puhumme vapaudesta tähän tapaan, meidän on harkittava tarkasti, mitä tarkoitamme sillä.

Me emme tarkoita ainoastaan vapautta rajoituksista ja pakosta. Emme tarkoita vapautta tehdä tahtomme mukaan piittaamatta siitä, mitä me haluamme tehdä. Me emme tarkoita vapautta, josta yksi ihminen tai ihmisryhmä voi nauttia toisten vapauden kustannuksella. Kun pidämme vapautta näin korkeassa arvossa, me tarkoitamme sillä positiivista voimaa tai kykyä tehdä jotakin tai nauttia jostakin, joka on tekemisen tai nauttimisen arvoista ja jota me toteutamme tai josta nautimme yhdessä muiden kanssa. Me tarkoitamme sillä voimaa, jota jokainen käyttää lähimmäistensä avulla tai turvin ja jonka hän puolestaan suo lähimmäisilleen.

Kun arvioimme yhteiskunnan edistymistä vapaudessa, me arvioimme kaikkien niiden voimien kehitystä, jotka osallistuvat sen yhteisen hyvän kehittämiseen ja harjoittamiseen, johon arvelemme yhteisön jäsenten lahjojen olevan omiaan. Lyhyesti sanottuna tarkoitamme kansalaisten suurempaa valtaa toteuttaa itsensä parhaiten ja täydellisimmin yhteisönä. Siis vaikka yksikään ihminen, joka ei toimi mielellään vaan pakotettuna, ei voi olla vapaa, niin toisaalta pelkkä pakon poistaminen, pelkkä mahdollisuus tehdä mitä haluaa, ei sinänsä lisää todellista vapautta. Eräässä merkityksessä kukaan ei ole niin vapaa tekemään mitä ikinä haluaakin kuin vaeltava villi-ihminen. Hänellä ei ole mestaria. Kukaan ei sano hänelle ei. Siltikään emme pidä häntä vapaana, sillä villiyyteen kuuluva vapaus ei ole vahvuus vaan heikkous. Jaloimankaan villin todellinen valta ei kestä vertailua lakeja

noudattavan valtion vaatimattomimman kansalaisen vallan kanssa. Villi ei ole toisen ihmisen vaan luonnon orja. Hänellä on paljon kokemusta luonnon välttämättömyyden pakottavuudesta, muttei lainkaan yhteisöllisestä hillinnästä, eikä hän voi vapauttaa itseään luonnon pakosta muutoin kuin antautumalla yhteisölliselle hillinnälle. Siten mukautuminen on ensimmäinen askel kohti todellista vapautta, sillä se on ensimmäinen askel kohti ihmiselle suotujen kykyjen täysimääräistä harjoittamista. Mutta teemme oikein kieltäytyessämme tunnustamasta, että suuri kehitys poikkeuksellisen etevässä yksilössä tai ihmisryhmässä olisi askel kohti ihmisen todellista vapautta, jos kehitys perustuu saman mahdollisuuden kieltämiseen muilta ihmisiltä.

Ihmismieli on tuskin koskaan saavuttanut sellaista voimaa ja terävyyttä kuin niissä pienissä ihmisryhmissä, jotka nauttivat kansalaisen etuoikeuksista antiikin pienissä tasavalloissa. Todisteita siitä, mitä yhteiskunta voi yksilölle tehdä, ei ole koskaan esitetty yhtä häkellyttävällä tavalla. Meidän poliittisten aatteidemme puitteet, puhumattakaan filosofistamme, polveutuvat kokonaisuudessaan heiltä. Mutta tätä etuoikeutetun luokan poikkeuksellista puhkeamista kukkaan säästi massojen orjuus. Orjuus oli kukoistuksen elinehto, ja siitä syystä se oli tuomittu rappeutumaan. Ei ole olemassa kirkkaampaa ihmisten toimia suuntaavaa korkeimman järjen käskyä, joka on meille usein hämärä, kuin se, että yhdenkään ihmisryhmän ei tulisi pidemmän päälle voida vahvistaa itseään muiden heikkouden kustannuksella.

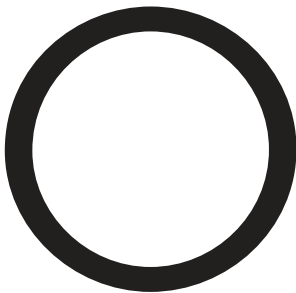
Muinaisen maailman sivilisaatio ja vapaus jäivät lyhytikäisiksi, koska ne olivat puolueellisia ja kuuluivat vain harvoille valituille. Jos todellinen vapauden ideaali merkitsee suurinta mahdollista valtaa kaikille ihmisryhmien jäsenille yhtäläisesti, niin olemme oikeassa kun emme liitä sellaiseen valtioon vapauden loistetta, jossa harvojen ylentäminen tapahtuu monien alentamisella. Emme korota modernia yhteiskuntaa, joka perustuu vapaaseen elinkeinon harjoittamiseen kaikkine sekaannuksineen, välinpitämättömyydestä johtuvine kurittomuuksineen ja

hukkaan heitettyine ponnistuksineen muinaisista tasavalloista erinomaisimman yläpuolelle.

Jos kuvaukseni vapaudesta sosiaalisten ponnisteluiden päämääränä on oikea, niin huomaamme, että sopimusvapaudella, vapaudella tehdä omaisuudelleen sen kaikissa muodoissa mitä ikinä tahtoo, on ainoastaan välinearvoa tavoiteltavan päämäärän suhteen. Kutsun tätä päämäärää vapaudeksi sen positiivisessa mielessä: jokaisen ihmisen voimien tasavertaiseksi vapauttamiseksi, jonka tarkoitus on, että he voisivat toimia yhteiseksi hyväksi. Kenelläkään ei ole oikeutta tehdä mitä haluaa, jos se on ristiriidassa tämän päämäärän kanssa. Vain yhteiskunnan antaman vakuuden ansiosta yksilöllä on omaisuuden hitustakaan, tai tarkemmin sanottuna ylipäänsä oikeutta omaisuutensa. Tämä vakuus perustuu yhteiseen etuun.

On jokaisen edun mukaista turvata kaikkien muiden vapaus oman omaisuuden käyttämiseen ja siitä luopumiseen, kunhan tämä vapaus ei häiritse muiden vastaavaa vapautta, sillä tällainen vapaus myötävaikuttaa kykyjen tasa-arvoiseen kehittymiseen, joka on kaikista hyvistä korkein. Tämä on ainoa oikea omistusoikeuden oikeutus. Omistusoikeutta on kuitenkin puolustettu ja puolustetaan tavalla, jota ei voi tällä tavoin oikeuttaa.

Me olemme nykyään kaikki sitä mieltä, että ihmiset eivät voi oikeutetusti olla toisten ihmisten omaisuutta. Koska omaisuuden instituutio on oikeutettu ainoastaan välineenä yleisen sosiaalisten kykyjen vapaan harjoittamisen vuoksi, sellainen omistusoikeus, joka estää sosiaalisten kykyjen vapaan harjoittamisen joltakin ihmisryhmältä, ei ole oikeaa omistusoikeutta. Tuomitsemme vapaaehtoisen orjuuden siinä missä orjuuteen pakottamisenkin. Sopimusta, jolla joku ryhtyy tiettyä korvausta vastaan toisen orjaksi, tulisi pitää tyhjänä sopimuksena. Tässä on sopimusvapauden raja, jonka kaikki hyväksyvät. Mikään sopimus, jossa ihmisiä käsitellään joko vapaaehtoisesti tai heidän tahtonsa vastaisesti kauppatavarana, ei ole pätevä, sillä sellaiset sopimukset romuttavat välttämättä päämäärän, jota varten yhteisö ylipäänsä valvoo sopimusten noudattamista.



nko olemassa muita sopimuksia, jotka ovat, eivät aivan yhtä ilmeisesti, mutta kuitenkin aidosti alttiita samalle syytökselle? Pohtikaamme ensin sopimuksia, jotka koskevat työvoimaa.

Ekonomistit kertovat meille, että työvoima on samalla tavoin vaihdettava hyödyke kuin muutkin hyödykkeet. Tietystä mielessä tämä on totta, mutta se on hyödyke, joka liittyy ihmisen persoonaan aivan erityisellä tavalla. Siksi tälle hyödykkeelle saattaa olla tarpeellista asettaa myyntirajoituksia, jotka muiden hyödykkeiden kohdalla ovat tarpeettomia. Näin siksi, että voisimme estää työvoiman myymisen sellaisilla ehdoilla, jotka tekevät mah-

dottomaksi työvoimaansa myyvän persoonan osallistumisen minkäänlaiseen vapaaseen sosiaalisen hyvän edistämiseen. Tällaisesta tilanteesta on selkeimmin kyse silloin, kun ihminen tekee kaupat työpanoksestaan terveydelle vaarallisissa olosuhteissa, kuten esimerkiksi tehtaassa, jossa ei ole tuuletusta. Jokainen vahinko yksilön terveydelle on mitä suurimmissa määrin vahinko, joka koskee kaikkia. Se on yleisen vapauden este, sikäli kuin se vähentää voimaamme yhteisönä toimia parhaalla mahdollisella tavalla. Yhteiskunta toimii siis selvästikin oikeutetusti rajoittaessaan työvoiman myyntiä koskevaa sopimusvapautta: sitähan rajaavat meidän tehtaidemme, pajojemme ja kairoksiemme terveystasomääräyksiä koskevat lait.

Yhteiskunta toimii yhtäläillä oikeuksiansa mukaisesti asettaessaan aikarajat naisten ja lasten työskentelylle. Jos he työskentelisivät enemmän kuin tuntirajat sallivat, siitä seuraisi fyysinen heikkeneminen, mikä todistettavasti tuo mukanaan yhteisön moraalisten voimien heikkenemisen. Jotta kyettäisiin turvaamaan kansalaisyhteisön jäsenten yleinen vapaus toimia parhaalla mahdollisella tavalla, mikä on kansalaisyhteisön tehtävä, on kaikki sellaiset työsopimukset, jotka tuottavat mainitunkaltaisia tuloksia kiellettävä lailla, joka on yhteisön harkittu tahdonilmaus. Terveydelle haitallisten asuntojen kauppaaminen tai vuokraaminen on kielletty oikeutetusti samalla perusteella. Oppivelvollisuuden perusteeksi se ei ehkä kelpaa aivan yhtä selvästi, mutta pienen pohdinnan jälkeen kelpoisuus paljastuu. Ilman tiettyjen perustaitojen ja -tietojen hallintaa yksilö on modernissa yhteiskunnassa käytännöllisesti yhtä rampa kuin olisi menettänyt raajansa, tai jos hänen ruumiinrakenteensa olisi murtunut. Hän ei ole vapaa kehittämään kykyjään.

Valtion toimialaan kuuluu varmuudella, kansalaistensa tämänlaatuisen vapauden turvaamisen vuoksi, estää lapsien varttuminen sellaisessa tietämättömyydessä, joka käytännöllisesti katsoen jättää heidät vapaan elämäntulon ulkopuolelle. Vastaavasti valtion toimialaan kuuluu edellyttää julkisen terveyden vaatimusten mukaista rakentamista ja viemäröintiä. Ammatinharjoittamisen, kasvatuksen ja terveyden kattavan sopimusvapauden monin tavoin puuttuva moderni lainsäädäntömme on oikeutettu sillä perusteella, että valtion tehtävä on ylläpitää sellaisia olosuhteita, joita ilman ihmisen kykyjen vapaa harjoittaminen olisi mahdotonta. Se ei todellakaan ole oikeutettua siksi, että olisi valtion tehtävä edistää suoraan moraalista hyvyyttä, sillä sitä se ei kykene tekemään juuri moraalisesta hyvän luonteesta johtuen. Eikä tästä myöskään seuraa, että valtiolle olisi suositeltavaa tehdä kaikki, mitä se on oikeutettu tekemään. Näinä aikoina meitä varoitetaan usein liiallisesta lainsäätämisenosta; tai kuten olen kuullut nykyisen sisäministerin<sup>2</sup> poliittisen elämänsä villoina päivinä pitämässään puheessa sitä nimitävän: ”isoäidillisestä hallinnosta”.

Varoitukselle voi olla hyviä syytakin, mutta joka tapauksessa meidän on oltava ehdottaman selkeitä sen suhteen mitä sillä tarkoitamme. Valtion puuttumista vastustavat usein ne, jotka eivät todella syytä valtion väliintuloa vaan vallan keskittämistä, pääjohtajien alituista

aggressiota paikallisia viranomaisia kohtaan. Kuten olen jo osoittanut, vaaleilla valitun kunnanvaltuuston toimintavapauden rajoittaminen sujuu yhtälailla valtiolta kuin miltä tahansa painostusta harjoittavalta Lontoossa sijaitsevalta hallintotoimistolta.

Yleisten lakien riippumattomalla paikallisella hallinnoinnilla vältetään epäilemättä paljon tarpeetonta kitkaa ja saavutetaan paljon joustavuutta ja olosuhteiden säätelyä: suurin osa meistä yhtyisi väitteeseen, että viime aikoina on ollut vallalla vaarallinen pyrkimys ajaa kunnallisen toimintavapauden yli Lontoon ”osastojen” sanelemissa kovilla ja tiukoilla säännöillä. Mutta keskittäminen on eri asia kuin liiallinen lainsäädäntö, tai paremminkin valtion vallan väärinkäyttö. Onko keskushallinto linnoitautunut viimeaikoina kohtuuttomalla tavalla paikallista hallintoa vastaan, on eri kysymys kuin se, onko valtion laki joko keskus- tai paikallisviranomaisten harjoittamana, kohtuuttomasti puuttunut yksilöiden toimintavapauteen.

Voimme vastustaa keskittämistä mitä voimakkaimmin ja silti toivoa, että laki ennemminkin lisää esteitä kuin vähentäisi niitä sellaisten yksilön vapauksien kohdalla, jotka aiheuttavat vahinkoa yhteiskunnalle. Mutta on olemassa myös sellaisia poliittisia spekulioijia, jotka eivät vastusta vain keskittämistä vaan lainsäädännön laajentamista ylipäänsä. Heidän mielestään yksilö pitäisi jättää paljon suuremmassa määrin rauhaan kuin viime aikoina on ollut tapana. He kysyvät, eikö kansalaisiimme olisi ollut luottaminen siinä, että nämä olisivat itse ajan mittaan oppineet välttämään terveydelle haitallisia rakennuksia, kieltäytymään vaarallisesta ja alentavasta työstä sekä hankkimaan lapsilleen riittävän koulutuksen, jotta nämä pärjäisivät maailmassa? Eivätkö miehet olisi oman mukavuutensa vuoksi, elleivät sitten ritarillisemmista syistä, estäneet vaimoansa ja tyttäriänsä tekemästä liikaa töitä? Tai jos näin ei kävisi, eikö naisten tulisi oppia pitämään puolensa miesten lailla? Lyhyesti kysyen: eivätkö kaikki säännöt, joita käsittelemämme lainsäädäntö suuntautuu tavoittelemaan, olisi saavutettu ilman näitä lakeja, kenties hitaammin, mutta ilman että olisi niin vaarallisesti kaajottu kansalaisten riippumattomuuteen ja itsenäisyyteen?

**L**uultavasti olemme kaikki samaa mieltä siitä, että yhteiskunta, jossa julkinen terveydenhuolto on asianmukaisesti hoidettu ja riittävä kasvatus asianmukaisesti järjestetty yksilöiden oma-aloitteisen toiminnan seurauksena, on korkeammassa tilassa kuin se, jossa tarvittiin lain asettama pakko näiden tavoitteiden saavuttamiseksi. Meidän tulee kuitenkin ottaa ihmiset sellaisina kuin he ovat. Kunnes yhteiskunta on saavuttanut kuvattun tilan, on valtion asia turvata parhaan mukaan se, että nuoret kansalaiset voivat varttua riittävän terveinä ja saavuttaa sellaisen tietämyksen tason kuin heidän todellinen vapautensa vaatii. Näin toimiessaan yhteiskunnan

ei tarvitse puuttua niiden riippumattomuuteen ja itsenäisyyteen, joita se vaatii toimimaan samoin kuin he toimisivat oma-aloitteisestikin.

Mies, joka oman oikeudentajunsa johdattamana säästää vaimoaan liialliselta työltä ja lähettää lapsensa kouluun, ei kärsi moraalista arvonalennuksesta sellaisen lain johdosta, joka koettaa saada hänet toimimaan juuri samoin kuin siinä tapauksesta, että hän toimisi omasta aloitteestaan. Tällainen mies ei koe lakia laisinkaan rajoitukseksi. Hänelle se on yksinkertaisesti voimakas ystävä. Laki takaa, että se, minkä hän olisi parhaan tahtonsa mukaisesti tehnyt, mutta mikä olisi saattanut yksin jätettyinä tuottaa hänelle paljon vaivaa, tulee todella tehdyksi. Epäilemättä laki vapauttaa hänet jossain määrin siitä vastuusta, joka hänelle olisi muuten perheenpäänä langennut. Mutta jos hän on sellainen kuin me hänen olemamme olevan, niin vapauduttuaan vastuustaan yhdellä suunnalla hän tulee kantamaan sen toisaalla. Valtion hänelle antamat takeet turvallisista asuinolosuhteista ja riittävästä koulutuksesta perheelleen tekevät hänestä vain huolehtivaisemman perheen hyvinvoinnista muissa suhteissa, jotka ovat hänen harteilleen jätetty. Meidän ei siis tarvitse pelätä, että tällaisilla laeilla olisi huonoja vaikutuksia niihin, jotka ilman lain pakkoakin olisivat huolehtineet näistä lain vaatimista asioista, vaikkakin hieman tehottomammin. Mutta mielessämme olevia lakeja ei ole säädetty erityisesti heitä varten. Ne säädettiin erityisesti ylirasitettujen naisten, epäterveellisissä olosuhteissa asuvien ja koulutusta vaille jääneiden perheiden hyväksi.

Kysymys kuuluu, olisiko ollut mahdollista saattaa nämä kärsivät luokat nopeasti tai hitaasti pois tilastaan ilman näitä lakeja. Olisiko rajoittamattoman sopimusvapauden järjestelmässä valistunut itsekkyyks tai yksilöiden hyväntahtoisuus kyennyt ikinä saattamaan heidät tilanteeseen, jossa inhimillisten kykyjen vapaa kehittäminen on mahdollista? Kukaan tosiasiat huomioonottava ihminen ei epäröi hetkeäkään vastatessaan tähän kysymykseen. Yksikseen tai satunnaisen hyväntahtoisuuden alaiseksi jätettyinä alempiarvoinen väestö lisääntyy ja säilyy itsestään. Lukekaa mikä tahansa kuninkaalliselle tai parlamentaarille komissiolle esitetty virallinen selvitys suurissa tehtaissamme vallinneista työläisten, erityisesti naisten ja lapsien, työskentelyolosuhteista ajalta ennen kuin laki ensimmäistä kertaa saatettiin niitä säätelämään, ja ennen kuin sopimusvapautta ensi kerran rajoitettiin.

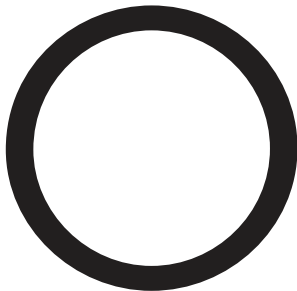
Kun ihmisille taataan tietty moraalisen ja materiaalsen hyvinvoinnin taso, voidaan luottaa siihen, etteivät he myy omaansa tai lastensa työpanosta ehdoilla, jotka eivät salli tämän tason säilyttämistä. Mutta suuressa osassa kansaamme tämä taso ei toteutunut, ennen kuin lait, joita olemme käsitelleet, saatettiin voimaan. Itsekunnioitus, yhteisesti hyväksytty edellytys hyvinvoinnin tasosta, tai ylipäänsä mikään ei estänyt heitä työskentelemästä tai elämästä, tai laittamasta heidän lapsiaan työskentelemään ja elämään tavalla, jolla kukaan, joka haluaa olla terve ja vapaa kansalainen, ei voi työskennellä ja elää. Epäilemättä oli olemassa joitakin jaloja työnantajia, jotka tekivät parhaansa työläistensä eteen, ennen kuin valtio



**” Juoppous on laajalle levinnyt yhteiskunnallinen vahinko: siitä voi päästä suuressa määrin eroon rajoittavalla lailla, joka lisää rajattomasti yhteiskunnan jäsenten positiivista vapautta.”**

puuttui asiaan, mutta he eivät kyenneet estämään vähemmän tunnollisia työnantajia palkkaamasta työvoimaa alhaisimmilla mahdollisilla ehdoilla. On totta, että halpa työvoima käy ajan pitkään kalliiksi, mutta ainoastaan ajan pitkään, ja malttamattomat kauppiat eivät ajattele pitkälle.

Jos saatavilla on työvoimaa, joka on valmis työskentelemään terveydelle sopimattomissa olosuhteissa, jonka asumis- ja koulutusolosuhteet eivät ole ihmisarvon mukaiset, sille riittää aina ostajia, jotka eivät välitä maksujen ja verojen muodossa jälkipolville mahdollisesti kertyvästä taakasta. Joko työvoimaansa myyvien omat vaatimukset hyvinvoinnin vähimmäistasosta on estettävä heitä myymästä työvoimaansa noissa olosuhteissa tai sitten lain on se estettävä. Sellaisen väestön keskuudessa, kuten meidän väkemme 40 vuotta sitten oli, ja suuressa määrin yhä on, lain on se estettävä ja tehtävä niin vielä muutamien sukupolvien ajan, kunnes myyjät kykenevät itse estämään sen [...]



len varannut itselleni hieman aikaa puhuakseni niistä periaatteista, joihin nojaten jotkut meistä katsovat, että yleisen vapauden lisäämiseksi sopimusvapautta täytyy juovuttavien

juomien kohdalla rajoittaa enemmän. Sanon enemmän, sillä näitä juomia ei saa nykyäänkään anniskella vapaasti. Ihmiset eivät saa ostaa ja myydä niitä milloin haluavat, missä haluavat ja miten haluavat. Mutta meidän nykyinen lupajärjestelmämme ei vaikuta juuri lainkaan alkoholijuomien saatavuuden vaikeuttamiseksi, vaan synnyttää monopoliluokan, joka on erityisen innostunut vastustamaan kaikkia tehokkaita alkoholikaupan rajoituksia. Kuten avoimesti myönnetään, periaate, jonka nojalla lupa annetaan, on juoman hankkimisen helpottaminen. Myyntiaikojen rajoittaminen on epäilemättä kontrollin muoto niin pitkälle kuin se ulottuu, mutta siitä huolimatta totuus on se, että jokainen, jolla on heikkous juomaan, kohtaa kiusauksen kasvotusten kaikkina muina aikoina paitsi nukkuessaan.

Nykyisen järjestelmän vaikutus on lyhyesti sanottuna se, että alkoholikaupat eivät tule epämiellyttävän lähelle hyvin toimeentulevien ihmisten asuinalueita, vaan ne kerääntyvät köyhempien luokkien asuttamiin kortteleihin, joiden asukkailla ei ole käytännössä valtaa estää

niiden mukanaan tuomia harmejä. Täten on selvää, että ainoa lääke, jonka laki voi tarjota, ovat tiukemmat ehdot lupien myöntämiseen tai jokaisen alueen talonmistajille uskottu suurempi valta, joka mahdollistaa päihteiden myynnin täydellisen estämisen heidän alueellaan.

Minä en aio tehdä vertailua näiden menettelytapojen eduista. Ne eivät sulje toisiaan pois. Ne voidaan yhdistää erittäin hyvin. Toinen voi soveltua paremmin yhdenlaiselle väestölle ja toinen toisenlaiselle. Mutta ollakseen tehokkaita niiden lisäksi on puututtava voimakkaasti yksilön vapautteen tehdä alkoholin ostajana ja myyjänä, mitä sitten mieliikään. Tämän väliintulon oikeutuksen mahdollisuutta aion lyhyesti tarkastella.

Oikeutamme puuttumisen yksinkertaisella, käytännössä tunnustetulla, yhteiskunnan oikeudella estää ihmisiä tekemästä kuten he haluavat, jos heidän luonteenomaisten mieltymysten harjoittaminen, silloin kun he toimivat miten vain haluavat, aiheuttaa yhteiskunnallista vahinkoa. Ei ole olemassa oikeutta ostamisen ja myymisen vapautteen, jos yleinen seuraus sellaisen vapauden myöntämisestä merkitsee korkeamman vapauden vähentämistä, ihmisten yleisen kyvyn tulla toimia parhaimmalla mahdollisella tavalla heikentämistä. Kukaan, joka katsoo tynesti tosiasioihin, ei voi epäillä, etteivätkö Englannissa vallalla olevat juomatavat aiheuta ihmisen yhteiskunnallista hyvää tuottavien voimien vapaalle kehitykselle raskasta taakkaa, joka on todennäköisesti raskaampi kuin kaikista muista estävistä syistä kertyvä paino yhteensä. Ennen oli tapana käsittää juoppous paheeksi, joka koski vain sen vaivaamaa henkilöä, kunhan se ei saanut häntä pahoinpitelemään naapureitansa.

Yksikään ajatteleva ihminen ei enää käsitä asiaa tällä tavoin. Tiedämme, että vaikka yksilö harjoittaisi kohtuutonta juomistaan hyvinkin säädyllisesti, niin se koituu muiden vahingoksi: heidän terveydelleen, heidän varoilleen ja heidän kyvyilleen tavalla, jolle ei ole rajoja. Perheenpään juoppous aiheuttaa säännönmukaisesti kaikkien muiden perheenjäsenten köyhtymistä ja alentumista. Ja viinakaupan sijainti kadun kulmassa merkitsee säännönmukaisesti tiettyä määrää juopuneita perheenpäitä tällä kadulla. Poistetaan viinakaupat, ja kuten kokemus monista onnellisista yhteisöistä riittävässä määrin osoittaa, niin juoppous poistuu melkein saman tien lähes täysin. Tässä on siis laajalle levinnyt yhteiskunnallinen vahinko, josta yhteiskunta voi halutessaan päästä suurissa määrin eroon säätämällä rajoittavan lain ja lisäämällä siten rajattomasti jäsentensä nauttimaan positiivista vapautta. Tällaiseen seurauksiltaan näin siunattuun saavutukseen kaivataan vain saman verran kansalaisten enemmistön uhrautumista kuin tarvitaan rajoittavan lain hyväksymiseksi ja valvomiseksi. Suurin osa kansalaisista ei liene lähellekään valmis moiseen. Tähän seikkaan en ota kantaa.

Pyrkimykset rajoittaa lailla jotakin, ennen kuin oikean vaikutuksen kannalta välttämätön yhteiskunnallinen näkemys saa jalansijaa, ovat aina virhe. Mutta jos väittää, että viinakauppaa aidosti rajoittava laki olisi epäoikeudenmukaista puuttumista yksilön vapautteen, jättää huomiotta välttämättömän ehdon: ollakseen oikeutettu

mikään yksittäinen yksilölle myönnettävä vapaus ei saa sääntönä ja kokonaisuuden kannalta tarkasteltuna rajoittaa yhteisön hyvää.

**J**ärkevimmät kannattamani rajoituksen vastustajista eivät luultavasti vetoaisi siihen, että se on välttämättä jo periaatteessa väärin, vaan he suhtautuvat siihen kuten hyvään päämäärään johtaviin oikopolkuihin, jotka lopulta tuhoavat päämäärän. He asettuivat samaan linjaan niiden kanssa, jotka vastustavat valtiollista puuttumista sen kaikissa muodoissa. He sanoisivat ”jättäkää ihmiset itsekseen” ja jatkaisivat, ”sillä kun ihmisten itsekunnioitus nousee heidän asuinolonsa ja sivistyksensä kohotessa, he karistavat lopulta pahat tapansa harteiltansa. Tällä tavoin vaikuttava lääke ei ehkä toimi yhtä nopeasti kuin tukahduttava laki, mutta se on vaikutukseltaan pidempikestoinen. On parempi, että tämä tapahtuu hitaammin yksilöiden omaehtoisen toiminnan seurauksena kuin nopeammin pakottamalla.”

Mutta me vastaamme tähänkin, että on vaarallista odottaa. Hitaammin vaikuttava parannuskeino saattaisi olla suositeltava, jos olisimme varmoja, että se ylipäänsä parantaa. Mutta meillä ei ole lainkaan varmuutta tästä. Meillä on vahva peruste uskoa päinvastaista. Aina kun paha jätetään itsekseen, se vahvistuu. Paheesta hyötyvät osapuolet lisäävät yllytystään paheeseen, jonka vahingoittamien henkilöiden määrä nousee. Jos pahetta on onnistuttu jossain määrin vähentämään, niin on kohtuullista väittää sen niukentuneen siksi, ettei asiaa ole jätetty kokonaan oman onnensa nojaan. Alkoholilainsäädäntö onkin nykyään ankarampi ja tiukemmin valvottu kuin kymmenen vuotta sitten. Juopuneiden väestönosa säilyi ja lisääntyy luonnostaan.

On totta, että monet perheet selviävät olosuhteista, jotka saattavat heidät erityisen alttiiksi tälle pahalle tavalle, mutta toisaalta juoppouden vuoksi vajotaan jatkuvasti kunnian kurjuuteen. Juoppojen perheet eivät vaikuta olevan sen pienempiä kuin raittiiden perheet, vaikkakin ne ovat lyhytikäisempiä; ja kutsumme melkein ihmeeksi sitä, että juopon lapset eivät itse sorru juoppouteen. Korkeampi sivistys, paremmat asuinolosuhteet, terveellisemmät työskentelytavat vähentävät epäilemättä juomisen kiusausta niiden kohdalla, jotka näistä eduista nauttivat. Mutta samaan aikaan juoppous leviää alituisesti niiden keskuudessa, joilla ei ole mahdollisuutta korkeampaan sivistykseen, parempiin asuinolosuhteisiin ja jotka työskentelevät vaarallisesti ja epäterveellisesti. Toisin sanoen voimassa oleva alkoholilaki on välttämätön täydennys meidän tehdas-, oppi- ja julkisen terveydenhoidon säädöksiimme. Ilman sitä muiden hyödyllisyys jää täydessä mitassa saavuttamatta. Niitä kaikkia vastustettiin vuorollaan samoin väittein kuin nyt vastustetaan juoppotutilaisuuksien rajoittamista.

Joskus väitettiin, että valtiolla ei ole asiaa sekaantua yksilönvapauksiin. Joskus väitettiin, että ihmisen parempi

luonto voittaisi lopulta, ja pakon käyttäminen vain viivyttäisi tätä kehitystä. Onneksi tosiasioiden ja tapaukseen kuuluvien välttämättömyyksien tajuaminen voitti petävän vapauden vaatimuksen. Säädös säädöksen jälkeen saatettiin voimaan estämään työnantajaa ja työntekijää, vanhempaa ja lasta, talonrakentajaa ja talonmistajaa toimimasta oman mielensä mukaan, minkä seurauksena yhteiskunnan todellinen vapaus kasvoi huomattavasti. Nuo säädökset eivät heikentäneet itsenäisyyden ja riippumattomuuden henkeä. Ennemmin se saavutti uuden kehitysasteen. Henki oli vapaampi ponnistelemaan kohti korkeampia päämääriä sen jälkeen kun laki oli osittain poistanut välinpitämättömyydestä ja epäterveellisestä ympäristöstä koituvan painolastin, jonka kanssa se olisi muuten joutunut taistelemaan.

Kun vaadimme ankaraa alkoholilakia, joka tulisi ulottaa jopa niin pitkälle, että talonmistajat voivat estää alkoholikaupan kokonaan alueellaan, me vaadimme jatkamaan tätä työtä, mikä on välttämätöntä työn täydelliselle menestykselle. On halpamaista viisastelua väittää, että pyrkimys poistaa lain voimalla kiusaus, jota jokaisen tulisi pystyä itse vastustamaan, on moraalista pelkuruutta. Järkevällä tavalla itseensä luottava ei jättäyty kiusaukseen vain tullakseen kiusatuksi. Kun kaikki kiusaukset, jotka laki kykenee poistamaan, on poistettu, jää silti riittävästi tilaa, jopa paljon enemmän tilaa, meidän moraalisten voimiemme otteluille. Riittävän näytön perusteella olemme sitä mieltä, että laki voi ainakin suuresti vähentää kiusausta ylenmääräiseen juomiseen. Ja jos se voi, niin sen pitäisi tehdä niin. Tämä on yhdessä maaperän<sup>3</sup> tehokkaan vapauttamisen kanssa seuraava suuri voitto, joka demokratiamme on oman todellisen vapautensa vuoksi saavutettava. Vaarojen, jotka liittyivät siihen, että lakeja käytettäisiin etuoikeutetun luokan etujen ajamiseen tai erityisten uskonnollisten mielipiteiden levittämiseen, voidaan rehellisesti sanoa olevan ohi. Muodissa ollut lakien kadehtiminen, joka joskus oli kyllin oikeutettua, on nyt vanhentunut.

Nykyään kansalaiset säätävät Englannin lait. Me pyydämme, että he rajoittavat itseään lain avulla vahvojen juomien asiassa. Voidaksemme jonain päivänä harjoittaa vapaammin kykyjä ja kohentaa lahjoja, jotka Jumala on meille antanut, pyydämme heitä edelleen rajoittamaan alkoholin ostamisen ja myymisen vähempiarvoista vapautta, tai jopa kokonaan luopumaan siitä.

*Suomentanut Sami Syrjämäki*

### **Suomentajan huomautukset**

1. Liberal Legislation and Freedom of Contract (1881). Teoksessa *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*. Toim. Paul Harris & John Morrow. Cambridge University Press, Cambridge 1986. Suomentos on lyhennelmä. Suomentaja kiittää Lauri Mehtosta ja Jarkko S. Tuusvuorta huolellisista kommentteista.
2. Liberaalipoliitikko Sir William Vernon-Harcourt nimitettiin Gladstonen hallitukseen 1880.
3. Suomentoksesta pois jätetyssä osassa käsitellään maanomistukseen liittyviä ongelmia.



# Jaakko Kuosmanen

## Yhdistymisvapaus ja poistumisoikeus liberaalissa yhteiskunnassa

Modernien liberaalien valtioiden takaamiin yksilön perusoikeuksiin luetaan yhdistymisvapaus. Yhdistymisvapaus tarkoittaa yksilön vapautta assosioitua tai olla assosioituneena sellaisten arvoyhteisöjen kanssa, joissa esiintyvien päämäärien, arvojen hierarkioiden ja arvotulkintojen yksilö kokee olevan sovittavissa yhteen omien arvotulkintojensa ja elämänpäämääriensä kanssa.

**Y**hdistymisvapauden piiriin luetaan muun muassa puolueet, yhdistykset, yritykset ja uskontokunnat. Toisinaan yksilöt ja arvoyhteisöt ajautuvat kuitenkin ratkeamattomiin keskinäisiin ristiriitoihin, joiden myötä yksilön elämä arvoyhteisössä voi käydä mahdottomaksi. Tämän

vuoksi yhdistymisvapaus tarkoittaa myös poistumisoikeuden turvaamista. Poistumisoikeus tarkoittaa, että arvoyhteisön toiminnan ehtona on sen jäsenten poistumismahdollisuuksien turvaaminen. Poistumisoikeuskeskustelussa on keskitytty tarkastelemaan erityisesti ns. syvien arvoyhteisöjen järjestämiä poistumismahdollisuuksia. Syvät arvoyhteisöt ovat sellaisia yhteisöjä, joiden yksilö kokee antavan elämälle arvon ja merkityksen. Tällaisiksi luetaan yleisesti lähinnä uskonnolliset ja muut syvästi filosofiset yhteisöt.

Kysymys poistumisoikeudesta on kytköksissä monikulttuurisuuden rajoihin liberaalissa yhteiskunnassa, sillä se määrittää samalla yhteisöjen sisäisen hierarkian muodostamisen mahdollisuuksia ja ei-liberaalien yhteisöjen rajoja. Liberaalia yhteiskuntaa puolustavat filosofit pääsääntöisesti hyväksyvät näkemyksen poistumisoikeuden turvaamisen välttämättömyydestä, joskaan sen turvaa-

misen ehdoista ei olla päästy yhteisymmärrykseen edes liberalismiin puolustajien keskuudessa. Esittelen seuraavassa poistumisoikeuden kaksi perinnettä, joiden taustalla vaikuttavat toisistaan eroavat liberalismiin tulkinnat. Väitän, että tasapuolisen poistumisoikeuden ehtona on autonomian julkinen tukeminen, jota ilman poistumisoikeus jää arvoyhteisöjen hyväntahtoisuudesta riippuvaiseksi.

### Reformaatioliberalismi vs. valistusliberalismi

William A. Galston erotteli esseessään ”Two Concepts of Liberalism” kaksi yhteensopimatonta liberalismiin perinnettä, *reformaatioliberalismiin* ja *valistusliberalismiin*, joiden näkökulmista keskustelua poistumisoikeuden ehdoista on viime aikoina käyty. Molemmista Galstonin esittelemistä liberalismiin muodoista kulttuurisen monimuotoisuuden edistämisen ja yhteensovittamisen tulkitaan olevan liberalismiin yksi tärkeimmistä periaatteista. Lisäksi suvaitsevaisuus nähdään molemmissa perinteissä kulttuurisen monimuotoisuuden rauhaan yhteiselon edistämisen ehtona. Tästä huolimatta tulkinnat suvaitsevaisuuden vaatimuksista eroavat merkittävästi reformaatioliberalismiin ja valistusliberalismiin välillä.

Historiallisesti reformaatioliberalismiin syntyy juontua Euroopassa 1500- ja 1600-luvulla käytyihin uskonsotiin ja niitä seuranneisiin rauhansopimuksiin. Kyseiset rauhan-



sopimukset olivat merkittäviä ennen kaikkea siksi, että niissä päädyttiin homogeenisten poliittisten yksiköiden muodostamisen sijaan 'liberaaliin'<sup>1</sup> ratkaisuun, jossa kulttuurista monimuotoisuutta pyrittiin sovittamaan yhteen suvaitsevaisuuden avulla. Reformaatioliberalismin näkökulmasta suvaitsevaisuus perustuu tasapuolisen pidättäytymisen periaatteelle, jolla mahdollistetaan eri elämäntapojen rauhaista kanssaelo.<sup>2</sup>

Reformaatioliberalismille on ominaista, että sen tulkinnoissa esitetään liberaalin yhteiskunnan legitimeihin ja suvaittaviin elämäntapoihin kuuluvan myös sellaisia yhteisöllisiä elämäntapoja, jotka torjuvat yksilöllisen autonomian edistämisen yhteisön sisällä. Galston puolustaa reformaatioliberalismille perustuvaa näkemystä liberaalista yhteiskunnasta ja esittää, että yhteiskunnan tulee tukea niin laajaa kulttuurista monimuotoisuutta kuin mahdollista. Liberaali yhteiskunta, jossa on mahdollisuus elää sekä kulttuurisia perinteitä noudattavien ei-autonomisten elämäntapojen mukaan että yksilöllisiä autonomiaa korostavia elämäntapoja seuraten, toteuttaa parhaiten liberaalia neutraaliuden ihannetta.<sup>3</sup> Galstonin mukaan yksilöllä tulee olla vapaus elää sellaisten yhteisöjen jäsenenä, jotka saattavat näyttäytyä muille yhteiskunnan jäsenille alistavina ja epävapaina. Hän kuitenkin huomauttaa, että tapauksissa, joissa yksilön ja yhteisön arvoristiriidat syvenevät peruuttamattomasti, yksilöllä tulee olla turvattu mahdollisuus poistua yhteisöstä.<sup>4</sup>

Valistusliberalismin taustalla sen sijaan on sokraattinen kriittisen tietoisuuden ideaali. Autonomiaa korostavan valistusliberalismin muotoutumiseen ovat merkittävästi vaikuttaneet myös Kant ja J. S. Mill, joiden töissä yksilöllisen autonomian universaali merkitys korostuu. Valistusliberalismille on ominaista, että sen eri tulkintoissa autonomian julkinen tukeminen nähdään suvaitsevaisuuden ja kulttuurisen monimuotoisuuden toteutumisen välttämättömänä ehtona. Valistusliberalismin puolustajat<sup>5</sup> torjuvat reformaatioliberalismin väitteen fyysisten esteiden poissaolon riittävydestä suvaitsevaisuuden ehtona. Autonomian julkinen tukeminen tarkoittaa käytännössä laajempia rajoituksia ei-liberaaleille yhteisöille kuin reformaatioliberalismissa. Yhteisöjen mahdollisuutta muodostaa omat sisäiset hierarkiansa rajoitetaan tapauksissa, joissa ne eivät tue yksilöiden mahdollisuutta autonomiassa vaadittavien kykyjen kehittämiseen ja ylläpitämiseen.

Chandran Kukathas, joka edustaa reformaatioliberalismin libertaristista tulkintalinjaa, argumentoi, että ei-liberaaleille yhteisöille tulee liberaalissa yhteiskunnassa turvata mahdollisuus järjestää omat sisäiset hierarkiansa tahtomallaan tavalla, kunhan ne täyttävät poistumisoikeuden vaatimat ehdot jäsenten fyysisen koskemattomuuden turvaamisesta.<sup>6</sup> Kukathasin teoria perustuu *muodolliselle* tulkinnalle poistumisoikeuden ehdoista. Tässä yhteydessä muodollisella poistumisoikeudella tarkoitetaan sellaiselle tasa-arvon periaatteelle perustuvaa oikeutta, jossa tasa-arvoisen poistumisen vaatimuksena esitetään olevan rodusta, sukupuolesta, luokasta, uskonnollisesta vakaumuksesta ja seksuaalisesta suuntautumisesta

riippumaton universaali tasapuolisen mahdollisuuden periaate. Tasapuolisen poistumismahdollisuuden voidaan muodollisen tasa-arvon periaatteen mukaan katsoa toteutuneen, kunhan samat esteiden poissaolon ehdot pätevät yksilöstä ja kontekstista riippumatta.<sup>7</sup>

Vaikka Kukathas ei eksplisiittisesti puolustakaan yhteisöjen positiivisia oikeuksia, tulkitsemisen hänen hahmottelemansa libertaristisen poistumisoikeuden mahdollistavan tästä huolimatta ryhmien *de facto* auktoriteettien vallan suhteessa heikko-osaisimpiin jäseniin, sillä siinä sivuutetaan yhteisöjen sisäiset hierarkiat ja todelliset valta-asetelmat. Nähdäkseni muodollinen lähestyminen poistumisoikeuteen sivuuttaa myös sosiaalisen paineen, psyykkisen väkivallan, sekä taloudellisen aseman vaikutukset todelliseen mahdollisuuteen poistua yhteisöstä. Yhteisöjen sisäisten hierarkioiden vuoksi poistumisoikeus ei välttämättä ole tasa-arvoinen kaikille yhteisöjen jäsenille.<sup>8</sup> Yhteisöissä, joissa sosiaalinen paine pysyä alistuneessa roolissa ilman taloudellista itsenäisyyttä on todellinen asiantila, pelkkä fyysisen koskemattomuuden poissaolo on riittämätön turvaamaan poistumisoikeutta tasapuolisesti yksilöiden välillä. Fyysisten esteiden poissaololle rakentuvan poistumisoikeuden puolustajat joutuvat perustelemaan, miksi fyysiset esteet rajoittavat todellista poistumisoikeutta eri tavoin kuin esimerkiksi aivopesu, henkinen väkivalta ja koulutusmahdollisuuksien riistäminen. Nähdäkseni tämä onkin yksi fyysiselle puuttumattomuusperiaatteelle perustuvan poistumisoikeuden merkittäviä heikkouksia, johon *sisällöllisen* poistumisoikeuden teoriat kykenevät vastaamaan paremmin.

Sisällöllistä poistumisoikeutta määriteltäessä huomioidaan yksilöiden väliset erot ja niiden vaikutukset poistumismahdollisuuksiin. Poistumisoikeuden sisällöllinen turvaaminen tarkoittaa sen suhteuttamista yksilöllisiin kykyihin toimia. Galstonin tulkinta poistumisoikeuden ehdoista seuraa sisällöllisen poistumisoikeuden ajatusta, joskin hän tekee eron autonomiaan tukeutuvien sisällöllisten ja autonomian poissulkevien sisällöllisten poistumisoikeuskäsitysten välille. Vaikka Galstonin esitys autonomian julkisesta tukemisesta – tai pikemminkin sen julkisen tukemisen torjumisesta – on hyvin samankaltainen Kukathasin teorian kanssa, heidän näkemyksensä poistumisoikeuden ehdoista eroavat merkittävästi toisistaan. Galston väittääkin, että poistumisoikeuden perustaminen ainoastaan muodolliselle tulkinnalle yksilönvapaudesta fyysisten esteiden poissaolona johtaa ongelmalliseen poistumisoikeuteen. Teoksessaan *Liberal Pluralism* (2002) Galston argumentoi, että fyysisten esteiden poissaolon lisäksi poistumisoikeuden turvaamisen vaatimuksena näyttäisivät olevan myös tieto vaihtoehtoisista elämäntavoista, kyky arvioida näitä vaihtoehtoja, henkisen painostuksen poissaolo ja kyky seurata joitain vaihtoehtoisia elämäntapoja.<sup>9</sup>

Erottelu sisällölliseen ja muodolliseen poistumisoikeuteen jättää avoimeksi, kuinka poistumisoikeuteen vaadittavien yksilöllisten kykyjen kehittäminen olisi järjestettävä. Lisäksi olisi tarkennettava, mikä toiminnallisten kykyjen ja tietojen taso on riittävä turvaamaan

poistumisoikeuden tasapuolisesti. Sisällöllisissä poistumisoikeusteorioissa keskeiseksi kiistan kohteeksi nousee autonomia. Galston kritisoi autonomialle perustuvaa poistumisoikeutta, esittäen sen johtavan homogeenisuuteen, liialliseen interventioon ja kulttuurisen monimuotoisuuden kieltämiseen. Galston myös kiistää, että hänen esittelemänsä poistumisessa vaadittavat kyvyt ja tiedot johtavat autonomian julkiseen tukemiseen, tai että ne konstituoisivat yksilöllisen autonomian jo itsessään.<sup>10</sup> Sen sijaan poistumisen turvaavat kyvyt ja tiedot voidaan Galstonin mukaan tulkita erillään sellaisesta kriittisestä itsereflektiosta, jota käytetään asetettaessa itse itselleen elämänpäämääriä ja arvioitaessa niitä kriittisesti syvien arvositoumusten näkökulmasta.<sup>11</sup>

### Autonomian kaksi käsitettä

Sisällöllisen autonomiaan perustumattoman poistumisoikeuden puolustajat joutuvat vastaamaan, millä tavoin poistumisoikeudessa vaaditut tiedot ja kyvyt eroavat autonomiasta. Ei-autonomiaan perustuvien elämäntapojen legitimiisyyttä on reformaatioliberalismin näkökulmasta puolusteltu vetoamalla autonomian käsite-erottelun mahdollisuuteen. David Johnston hahmottelee teoksessaan *The Idea Of Liberal Theory* (1994) erottelun vahvan yksilöllisen autonomian ja heikomman moraalisen autonomian välille. Johnstonin mukaan moraalisen autonomian julkinen tukeminen on välttämätön ehto toimivalle yhteiskunnalle. Yksilöllinen autonomia on sen sijaan liberaali arvo, jonka levinneisyyttä yhteiskunnallisten instituutioiden kautta ei tule maksimoida, sillä yksilölliselle autonomialle perustuvat elämäntavat eivät ole luontaisesti ensisijaisia verrattuna ei-autonomisiin elämäntapoihin.<sup>12</sup>

Moraalinen autonomia tarkoittaa Johnstonin mukaan oikeustajun omaamista, sekä muiden yksilöiden tunnustamista moraaliseksi agenteiksi, joilla on henkilökohtaisia arvoja ja projekteja. Oikeustajun omaava yksilö rajoittaa yleisiin resursseihin kohdistuvia vaateita ymmärtäessään, että myös toisilla yksilöillä on niihin kohdistuvia vaateita.<sup>13</sup> Yksilöllinen autonomia taas tarkoittaa, että yksilö tekee valintoja arvojen ja projektien välillä, asettaa valitsemansa arvot ja projektit kriittisen arvioinnin kohteeksi ja muodostaa niistä lopulta kohtuullisen systemaattisen ja koherentin kokonaisuuden.<sup>14</sup> Johnstonin esittämän käsite-erottelun taustalla olevana ajatuksena on, että ainoastaan moraalinen autonomia on välttämätön poistumisoikeuden turvaamiseksi. Moraalisen autonomian turvaaminen on tämän tulkinnan mukaan riittävä mahdollistamaan poistumisehtojen toteutumisen ja sellaisten kykyjen kehitysmahdollisuuksien turvaamisen, joiden avulla yksilöt kykenevät toimimaan yhteiskunnallisten instituutioiden puitteissa ja hyväksymään kulttuurisen monimuotoisuuden suvaitsemisen sosiaalisen kanssakäymisen perustaksi.

Autonomian käsite-erottelu moraaliseen ja yksilölliseen autonomiaan kohtaa merkittäviä ongelmia, joiden vuoksi se ei nähdäkseni ole toimiva ratkaisu sisällöllisen poistumisoikeuden puolustuksissa. Johnston esittää ana-

lyysissaan, että vaikka moraalinen autonomia ja yksilöllinen autonomia ovat käsitteellisesti erotettavissa, moraalisen autonomian konstituivat kyvyt ovat osaltaan myös rakentamassa yksilöllistä autonomiaa. Toisin sanoen, Johnston tulkitsee moraalisen autonomian vaatimien oikeustajun ja toisten ihmisten tunnustamisen moraaliseksi agenteiksi olevan myös yksilöllisen autonomian ominaisuuksia. Keskeiseksi kysymykseksi nouseekin, mitä yksilöllisessä autonomiassa on moraaliseen autonomiaan vaadittavien kykyjen lisäksi. Johnston painottaa, että olennaista yksilöllisessä autonomiassa on siihen sisältyvä kriittisen itsereflektion kyky, joka tarkoittaa kykyä valita arvoja ja projekteja, arvioida niitä ja muodostaa niistä lopulta suhteellisen koherentti kokonaisuus.<sup>15</sup>

Johnston ei kuitenkaan ota analyysissaan huomioon, että oikeustajun ja moraalisten agenttien tunnustamisen vaatimuksena on kriittinen käsitys itsestään, joka muodostaa pohjan oikeustajulle ja moraalisten agenttien tunnustamiselle. Ilman kriittistä itsereflektiota oikeustaju ja ymmärrys muista moraalisisina agentteina eivät ole sisäistettyjä kykyjä, vaan korkeintaan pelon tai kannustimien varaan rakentuvia ulkoapäin asetettuja normeja. Kyky arvioida ja valita omia projekteja ja arvoja on välttämätön ennakkoehto moraalisten agenttien tunnustamisessa ja oikeuksien ja velvollisuuksien ymmärtämisessä. Tämän vuoksi tulkitsekin, että moraalinen autonomia ei ole mahdollinen ilman kriittisen itsereflektion kykyä. Kriittinen itsereflektio kykyä on suoraan suhteessa moraaliseen autonomiaan siten, että mitä kykenevämpi yksilö on arvioimaan itseään kriittisesti suhteessa mahdollisiin kuvitteellisiin projekteihin ja muiden edustamiin arvoihin, sitä kykenevämpi hän on myös kuvittelemaan muut moraaliseksi agenteiksi ja huomioimaan heidän vaateitaan. Tätä taustaa vasten autonomian käsite-erottelu ei enää näyttäyty erotteluna heikon ja vahvan autonomian välillä, vaan pikemminkin toisiaan tukevinä ja toisiaan konstituivina ominaisuuksina.

### Yhteisöjen hyväntahtoisuus ja valtion rooli

Reformaatioliberalismille rakennettava poistumisoikeus kohtaa myös muita ongelmia, jotka osoittavat reformaatioliberalismin olevan sisällöllisesti epätasa-arvoinen perusta poistumisoikeusteorioille. Ensimmäinen merkittävä ongelma koskee poistumisoikeudessa vaadittavien kykyjen kehittämistä ja tiedon saantia. Sisällöllisen poistumisoikeuden turvaamisen politiikka on yhteydessä kysymyksen opetuksen turvaamisesta ja ei-liberaalien yhteisöjen mahdollisuuksista säilyttää ryhmäidentiteetti. Kiistanalaisia kysymyksiä ovat ennen kaikkea yhteiskunnan opetusstandardien määrittäminen ja valvominen, sekä mahdollisuus oppivelvollisuuden suorittamiseen yhteiskunnan ylläpitämien tai tukemien kouluinstituutioiden ulkopuolella.

Galstonin mukaan liberaalin yhteiskunnan peruseriaatteisiin kuuluvat ihmiselämän turvaaminen, yksilöiden kehitysmahdollisuuksien turvaaminen suojelemalla lasten oikeutta ravintoon ja fyysisen koskemattomuuteen, sekä

## ”On olennaista kysyä, kenen tulkintaa valtio lopulta asettaa tukemaan.”

sosiaalisen rationaalisuuden kehittämisen turvaaminen. Sosiaalisen rationaalisuuden kehittämisen suojaaminen tarkoittaa käytännössä sellaisia opetusta koskevia standardeja, jotka turvaavat mahdollisuuden toimia osana yhteiskuntaa.<sup>16</sup> Galston esittää, että tietty julkinen kontrolli vaaditaan oppivelvollisuuden toteuttamisessa. Tämä kontrolli jää kuitenkin kohtuullisen löyhäksi, sillä yhteinen opetuksen minimi Galstonin mukaan on hyvin kapea. Hän argumentoi, että vahva pakottavalle sosiaalisatiolle perustuva kansalaisuuden idea ja yhdenmukaisuutta ja yksilöllistä autonomiaa korostava opetusohjelma tarkoittavat yksilönvapauden tukahduttamista. Valtion tehtävänä on opettaa yhteisesti kansalaisille ainoastaan välttämättömät liberaalia yhteiskuntaa koossapitävät hyveet, joilla rauhaisa rinnakkaiselo turvataan.<sup>17</sup>

Merkittävimmäksi liberaaliksi hyveeksi Galston näkee puuttumattomuusperiaatteelle perustettavan suvaitsevaisuuden, jota tulee tukea julkisten instituutioiden ja opetuksen avulla.<sup>18</sup> Galston puolustaa vahvasti vanhempien yksilöllistä oikeutta opettaa lapsensa arvojärjestelmiensä mukailten kotiopetuksessa. Hänen käsityksensä opetuspolitiikasta seuraa osittain libertaristista tulkintalinjaa, joskin vähemmän kuin Kukathasin teoria.<sup>19</sup> Kukathas puolustaa vanhempien absoluuttista oikeutta määrittellä opetuksen sisältö ja muoto kulttuurisia käytäntöjä mukailten. Hän argumentoi, että ei-liberaaleilla kulttuureilla tulee olla täysimittainen mahdollisuus vetäytyä julkisesta opetusvelvollisuudesta, jos oppivelvollisuuden voidaan tulkita uhkaavan kulttuurisia käytäntöjä.<sup>20</sup>

Kukathasin ja Galstonin poistumisoikeusteorioiden olennaisena ongelmana on oletus kulttuurisesta hyväntahtoisuudesta. Tämä käy ilmi ennen kaikkea tarkasteltaessa niiden kykyjen kehittämismahdollisuuksia, jotka vaaditaan poistumisoikeuden sisällölliseen turvaamiseen. Jos poistumisoikeuden turvaavien kykyjen tulkitseminen ja opettaminen jätetään vanhempien ja yhteisöjen vapaasti järjestettäväksi, jää poistumisoikeus pitkälti riippuvaiseksi yhteisöjen auktoriteettien hyväntahtoisuudesta. Yhteisöjen puitteissa järjestettävän kohtuullisen vapaaseen sisältöön perustuvan opetuksen seurauksena yksilöiden mahdollisuudet seurata henkilökohtaisia elämänpäämääriään vähenevät, sillä yleisesti yhteisöjen yhtenä tärkeimpänä tavoitteena on yhteisöllisyyden säilyminen ulkoisten paineiden ja uhkien edessä. On absurdia olettaa, että ei-liberaalit yhteisöt kautta linjan tarjoaisivat jäsenilleen opetusta, jossa kehitetään sellaisia kriittisessä ajattelussa vaadittavia välineitä, joiden avulla yksilö kykenee systemaattisesti arvioimaan omaa suhdettaan yhteisön sisäisiin käytäntöihin ja arvoihin ja vertaamaan

niitä yhteisön ulkopuolisiin elämäntapoihin. Tällaisen opetuksen mahdollisuus on kaikista epätodennäköisintä sisäänpäin kääntyvissä yhteisöissä, joiden identiteetti ja kulttuuriset käytännöt perustuvat dogmeihin ja traditioihin.

Ryhmäidentiteettiä puolueellisesti eteenpäin vievässä vapaassa opetuksessa kulttuuristen käytäntöjen ja uskomusten välittämisen merkitys voi korostua, ja samalla seurauksena voi olla kulttuuria uhkaavien arvojen ja tiedon tukahduttaminen. Opetuksessa asetetaan samalla paine ryhmän jäsenille alistua kulttuurisiin rooleihin sen sijaan, että he valinnan kautta määrittelisivät omat elämänpäämäärensä, joko yhteisön sisällä tai sen ulkopuolella.<sup>21</sup> Hyväntahtoisuuteen perustuva poistumisoikeus asettaa kaikista epätasa-arvoisimpaan asemaan ne, jotka ovat muutenkin yhteisöjen heikko-osaisimpia, sillä traditionaalisten yhteisöjen auktoriteetit voivat pyrkiä uusintamaan kulttuuria varjelemalla kulttuuristen roolien asemaa yhteisössä. Vaatimus kulttuurisen taakan kantamisesta rooleja ylläpitämällä vaikeuttaa yhteisön huono-osaisimpien mahdollisuutta autonomian konstituovien kykyjen ja tietojen omaksumiseen, sekä elämänpäämääriä koskeviin autonomisiin valintoihin.

Toinen merkittävä reformaatioliberalismin ongelma koskee sen väitettyä tasapuolisuutta. Yhdyn Ayelet Shacharin väitteeseen, jonka mukaan kulttuuristen yhteisöjen akkommodaatio ei valtion puolelta koskaan perustu ainoastaan yhteisön legitimitettiin tunnustamiseen. Yhteisöjen sisäiset ja ulkoiset suhteet ja identiteettitulkintojen moninaisuus yhteisöjen sisällä tarkoittavat käytännössä sitä, että yhteisön, ulkopuolisen yhteiskunnan ja valtion kanssakäymisen rajat tukevat samalla tiettyä tulkintaa yhteisöllisestä identiteetistä. Toisin sanoen, puuttumattomuusperiaatteelle rakentuvan suvaitsevaisuuspolitiikan seurauksena valtio sallii yhteisöjen dominoivien jäsenten hyödyntävän ryhmän ulkopuolella tapahtuvan kanssakäymisen säätelyä oman valta-asemansa vahvistamiseen.<sup>22</sup> He voivat käyttää ryhmän ulkopuolella olevan yhteiskunnan hyödykkeitä ja instituutioita hyväkseen siinä määrin, kun ne tukevat *status quo* identiteettitulkintaa, ja toisaalta rajoittaa identiteettitulkintaa uhkaavien ulkoisten ja sisäisten tekijöiden vaikutuspiiriä rajoittamalla ulkopuolella tapahtuvaa kanssakäymistä.

Ryhmäoikeuksia tarkasteltaessa on erityisen tärkeää huomioida, että yhteisöt eivät ole koherentteja yhden identiteettitulkinnan varaan rakentuvia assosiaatioita vaan sisäisiä valtacenttiä, joihin valtio vaikuttaa puuttumisellaan ja puuttumattomuudellaan. Kuten Shachar esittää, valtio puuttuu väistämättä arvoyhteisöjen identiteettitulkintojen muotoutumiseen. Tämän vuoksi on olennaista kysyä, kenen tulkintaa valtio lopulta asettaa tukemaan.<sup>23</sup> Merkittävaksi kysymykseksi nousee myös, kuinka yksilöiden vapauksien yhteentörmäys tulisi ratkaista. Reformaatioliberalismin tulkinat ajautuvat lopulta puolustamaan yhteisöjen auktoriteettien ryhmäidentiteettitulkintaa ja näkemystä vapaudesta sisällöllisesti tasapuolisen yksilönvapauden sijaan. Auktoriteettien vapauden legitimoinnin voidaan tulkita myös tarkoitta-

tavan, että ryhmän kollektiivinen vapaus – käsitettynä dominoivan identiteettitulkinnan tahtona – asetetaan reformaatioliberalismissa lopulta yksilönvapauden edelle, vaikka sekä Galston että Kukathas esittävätkin toisin.<sup>24</sup>

Akkommodaatiopolitiikkaa muotoiltaessa olisi otettava huomioon, että liberalismissa on ryhmien akkommodaation lisäksi kyse myös yksilön vapautuspyrkimyksistä. Tulkitsenkin poistumisoikeuden ja ryhmäoikeuksien suhdetta liberalismiin viitekehyksessä siten, että yksilön yhdistymisvapauden negatiivinen määrittely, eli vapaus olla assosioitumatta, on ensisijainen positiivisiin ryhmäoikeuksiin nähden. Nähdäkseni olennainen ongelma reformaatioliberalismin poistumisoikeusteorioissa on nimenomaan siinä, että vapaaehtoisen assosioitumisen ehdot määritellään siten, että käytännössä ryhmäoikeudet saavat etusijan sisällölliseen poistumisoikeuteen nähden.

### Autonomian julkinen tukeminen

Nähdäkseni valistusliberalismille perustettava poistumisoikeus kykenee vastaamaan edellä tarkasteltuihin kysymyksiin huomattavasti reformaatioliberalistisia teorioita paremmin. Vahvalle autonomialle perustuvassa poistumisoikeudessa ei tarvitse vedota ongelmalliseen eroteluun heikon ja vahvan autonomian välillä. Autonomian julkista tukemista vaativa poistumisoikeus ei myöskään ajautu yhteisön hyväntahtoisuuden ongelmaan yhtä vahvasti, sillä yksilön toimintakykyä tukevan opetuksen yleiseksi linjaukseksi voidaan asettaa yksilöllisen autonomian tukemisen vaatimus, jolloin yhteisen opetuksen rajat ovat – ainakin hieman – selkeämmin määriteltävissä kuin vapaaehtoisuudelle tai suvaitsevaisuudelle perustettavassa opetuspolitiikassa.<sup>25</sup> Lisäksi, autonomian tukeminen tarkoittaa yksilön asettamista etusijalle ryhmäoikeuksiin nähden, jolloin yksilöllistä yhdistymisvapautta vahvistetaan huomattavasti puuttumattomuusperiaatetta tehokkaammin.

Autonomialle perustettavan poistumisoikeuden puolestajajat joutuvat kuitenkin vastaamaan syytöksiin homogenisuuden tukemisesta, liiallisesta interventioista ja kulttuurisen monimuotoisuuden kieltämisestä.<sup>26</sup> Mielestäni nämä ongelmat eivät lopulta osoittautu ylitysepäsemättömiksi valistusliberalismin näkökulmasta. Ensiksi, syytökset interventioista koskettavat samalla tavalla puuttumattomuusperiaatteelle perustuvaa reformaatioliberalismia kuin autonomian julkista edistämistä, kuten valtion neutraalin akkommodaatiopolitiikan mahdolluutta tarkastellessani olen esittänyt. Kysymys on ennen kaikkea siitä, millainen puuttumattomuuden ja intervention suhde turvaa parhaiten yksilöiden perusoikeudet ja kulttuurisen monimuotoisuuden liberaalissa yhteiskunnassa.

Lisäksi autonomian tukeminen ei tarkoita suoraan kulttuurien homogenisoitumista tai kulttuurisen monimuotoisuuden kieltämistä, sillä autonomia on ennen kaikkea päätöksenteon taustalla vaikuttava mekanismi. Samat uskomusten ekspressiot, joita ei-autonomiset yksilöt ilmaisevat käytännöissään, ovat mahdollista to-

teuttaa kriittisen deliberaation perustalta. Tulkitsenkin Galstonin asettavan reformaatioliberalismin ja valistusliberalismin virheellisesti vastakkain esittäessään, että valistusliberalismi tarkoittaa järjen ylivaltaa uskosta.<sup>27</sup> Vaikka autonomian voidaankin ymmärtää tarkoittavan kriittistä järkeen perustuvaa deliberaatiota, ei tämän deliberaation lopputuloksena tarvitse välttämättä olla uskonnollisten uskomusten hylkääminen. Uskonnollisen kasvatuksen saanut voi kriittisen itsereflektion kautta hyväksyä uskonnollisen taustansa osaksi autonomista elämäntapaa. Tämän hyväksymisen ehtona kuitenkin on, että yksilöllä on autonomian konstituivat tiedot ja kyvyt, joiden avulla uskonnollisten uskomusten autonomiaan perustuva arviointi ja hyväksyminen on mahdollista. Yhdynkin Emily R. Gillin väitteeseen, jonka mukaan sellaisten uskonnollisten uskomusten ilmaisu, jotka eivät näytä olevan yksilöllisen autonomian rajoissa ilmenevää toimintaa, ei välttämättä sulje pois autonomiaa. Uskomukset voidaan hyväksyä ja rehabilitoida konstitutiivisen valinnan perusteella, eli valinnan, jossa uskonnolliset ilmenetykset tulkitaan kriittisen itsereflektion avulla.<sup>28</sup>

Autonominen valinta voi kohdistua elämäntapoihin, jotka ulkopuolelta käsin näyttäytyvät ei-liberaaleina. Esimerkiksi inhimillinen altruismi voi johtaa uhrauksiin, jotka saattavat ilmentää ei-liberaalia ei-autonomista elämäntapaa, mutta perustua tästäkin huolimatta kriittiseen itsereflektioon. Autonomian tukeminen valtion toimesta ei tarkoita elämäntapojen harjoittamisen rajoittamista tavalla, jossa traditionaaliset paikoittain alistavilta näytävät käytännöt ja ei-liberaalit hierarkiat tarvitsee kieltää täydellisesti. Esimerkkinä mahdollisuudesta toteuttaa alistavalta näyttäytyvää kulttuurista käytäntöä kriittisen itsereflektion perustalta on länsimainen itsenäinen toimeentuleva musliminainen, joka kriittisen itsereflektion myötä päätyy käyttämään huiivia – *hijabia* – uskonnollisena symbolina. Ei-liberaaleja käytäntöjä suvaittaessa on kuitenkin erityisen tärkeää huomioida, etteivät ne ajautu ristiriitaan yhteisöjen jäsenten poistumisoikeuden ja autonomian tukemisen kanssa. Tapaukset, joissa tällaisia ristiriitoja ilmenee, olisi nähdäkseni ratkaistava yksilöllisen yhdistymisvapauden negatiivisen muotoilun, eli poistumisoikeuden eduksi.

### Valistusliberalismin puolesta

Sekä reformaatioliberalismi että valistusliberalismi pyrkii sovittamaan yhteen kulttuurisen monimuotoisuuden ja yhdistymisvapauden mahdollisuuden. Reformaatioliberalismin näkökulmasta valistusliberalismi esittäytyy kulttuurista monimuotoisuutta rajoittavana yhden korkeimman hyvän hyväksyvänä perfektionistisena järjestelmänä, joka ei ota huomioon mielekkäiden elämäntapojen legitimiä moninaisuutta yhtä hyvin kuin puuttumattomuusperiaatteelle perustettava reformaatioliberalismi. Väitän näkökulmaeron johtuvan ennen kaikkea siitä, että reformaatioliberalismissa puuttumattomuusperiaate kallistuu lopulta puolustamaan kollektiivista vapautta yksilönvapauden sijaan. Liberaalin yhteiskunnan



tehtävä on turvata vapaus elää kollektiivista uskonnollista elämää, mutta myös yksilöiden perusoikeudet, jotka ovat nähdäkseni ensisijaisia ryhmäoikeuksiin nähden. Poistumisoikeuden sisällöllinen turvaaminen ei ole mahdollista ilman vahvan yksilöllisen autonomian tukemista, jonka vuoksi valistusliberalismi muodostaa reformaatioliberalismia paremmin tasapainon yksilönvapauden, kulttuurisen monimuotoisuuden ja suvaitsevaisuuden välillä.

## Viitteet

- Galston 1995, 526. Brian Barry kritisoi Galstonin tekemää liberalismiin käsite-erottelua. Hänen mukaansa valistusta ei tule nähdä yhtenä liberalismia tukevana projektina, joka yhdistyy käsitykseen valtion ensisijaisesta tehtävästä edistää yksilöllistä autonomiaa. Barry esittää samankaltaista kritiikkiä myös reformaatioliberalismin käsitettä kohtaan. Hän argumentoi, että reformaatiota ei tule tulkita projektina vaan pikemminkin aikakautena. Lisäksi, reformaatioissa ei Barryn mukaan lopulta ollut kyse suvaitsevaisuutta tukevasta liberalistisesta aikakaudesta, kuten esimerkiksi anabaptistien väinoaminen osoittaa. Ks. Barry 2001, 125–127. Tässä yhteydessä en tarkemmin tutki Barryn väitteitä. Huomioin kuitenkin, että vaikka Barry olisi oikeassa kritisoidessaan Galstonin historiallista tulkintaa, ei sillä ole suoraa vaikutusta analyysiini, sillä kysymys autonomian paikasta liberaalissa yhteiskunnassa on merkityksellinen liberalismiin distinktion aatehistoriallisesta täsmällisyydestä tai epätasällisyydestä riippumatta.
- Galston 1995, 526, 528.
- Galston 1995, 523–525. Kulttuurisen monimuotoisuuden maksimoinnista ks. myös Williams 2002, xix.
- Galston 1995, 533–534; 2002, 122–123. Galstonin lisäksi reformaatioliberalistista poistumisoikeutta ovat puolustaneet esimerkiksi Chandran Kukathas ja David Johnston. Ks. Kukathas 1992, Johnston 1994.
- Autonomian laajaa yhteiskunnallista asemaa ja sen yhteyttä poistumisoikeuteen ovat viime aikoina puolustaneet eri näkökulmista George Crowder, Susan Okin, Ayelet Shachar, Emily R. Gill, Will Kymlicka ja Harry Brighouse. Ks. Crowder 2002, 2007; Okin 2000; Gill 2001; Shachar 2000; Kymlicka 1992, 1995, Brighouse 1998.
- Kukanthas 1992, 128, 132–134. Kriittisiä tulkintoja Kukathasin poistumisoikeusteoriasta ks. Okin 2002, 214–216; Kymlicka, 1992, 140–146; Crowder 2007 127 and Gill 2001, 100–102.
- Muodollisen tasa-arvon kritiikkiä ks. Williams 1962, 125–127.
- Shachar 2000, 79–80
- Galston 2002, 122–123.
- Galston 1995, 526, 533; 2002, 122–123.
- Galston 2002, 122.
- Johnston 1994, 98.
- Johnston 1994, 72–73.
- Johnston 1994, 75.
- Johnston 1994, 97.
- Galston 1995, 525.
- Galston 2002, 108–109
- Galston 2002, 108–109, 121.
- Galston 1995, 528–529; 2002, 102.
- Kukathas 1992, 126.
- Aiheesta ks. esimerkiksi Benn 1988, 194; Richards 1989, 213.
- Shachar 2000, 80–81.
- Shachar 2000, 80–81.
- Galston 2002, 122; Kukathas 1992, 112.
- Autonomian ja opetuksen yhteydestä ks. Brighouse 1998; Callan 1994.
- Lisäksi autonomian julkinen edistäminen on ensi näkemältä ongelmallinen neutraaliuden periaatteen näkökulmasta. Jos autonomia käsitetään korkeimmaksi edistettäväksi julkiseksi hyväksi, olisi yhteiskunnan perusta tulkittavissa perfektionistiseksi. On kuitenkin huomattava, että neutraaliuden periaate ei tarkoita kaik-

kien kulttuuristen näkemysten hyväksymistä sellaisenaan, koska tällöin mikään ei erottaisi liberalismia kulttuurirelativismista. Nähdäkseni neutraaliusperiaate ja kulttuurinen monimuotoisuus johtavat siihen, että liberaaleista autonomisista elämäntavoista poikkeavia elämäntapoja on suvaittava poistumisoikeuden täysmittaisen toteutumisen rajoissa. Autonomian julkisen tukemisen ei myöskään tarvitse tarkoittaa, että se saisi etusijan muihin arvoihin nähden kontekstista riippumatta. Autonomia voi paikoittain taipua esimerkiksi yleisen turvallisuuden äkillisten vaatimusten edessä.

27. Galston 1995, 525.

28. Gill 2001, 152–153. Ks. myös Frankfurt 1988, 16–22, 82–88.

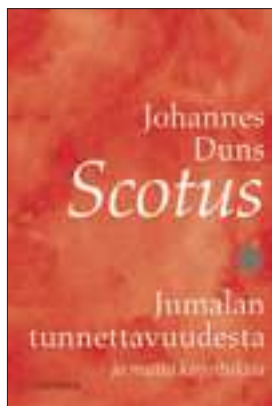
## Kirjallisuus

- Barry, Brian, *Culture & Equality*. Polity Press, Cambridge 2001.
- Benn, Stanley I, *A Theory of Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Brighouse, Harry, Civic Education and Liberal Legitimacy. *Ethics*, Vol. 108, 1998, 719–745.
- Callan, Eamonn, Liberal Legitimacy, Justice and Civic Education. *Ethics*, Vol. 111, No.1, 1998, 141–155.
- Crowder, George, *Liberalism and Value Pluralism*. Continuum, Lontoo 2002.
- Crowder, George, Two Concepts of Liberal Pluralism. *Political Theory*, Vol. 35, No. 2, 2007, 121–146.
- Frankfurt, Harry, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge University Press, New York 1988.
- Galston, William A., Two Concepts of Liberalism. *Ethics*, Vol. 105, No. 3, 1995, 516–534.
- Galston, William A., *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Gill, Emily R., *Becoming Free – Autonomy & Diversity in the Liberal Polity*. University Press of Kansas, Lawrence, Kansas 2001.
- Hill, Thomas E., Humanity as an End. *Ethics*, Vol. 91, No. 1, 1980, 84–99.
- Johnston, David, *The Idea of Liberal Theory – A Critique and Reconstruction*. Princeton University Press, Princeton 1994.
- Kukanthas, Chandran, Are There Any Cultural Rights? *Political Theory*, Vol. 20, No. 1, 1992, 105–139.
- Kymlicka, Will, The Rights of Minority Cultures – Reply to Kukathas. *Political Theory*, Vol. 20, No. 1, 1992, 140–146.
- Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship. A Liberal theory of Minority Rights*. Clarendon, Oxford 1995.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Duckworth, Lontoo 1981.
- Okin, Susan, Mistresses of their Own Destiny. Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit. *Ethics*, No. 112, 2002, 205–230.
- Richards, David A. J., Rights and Autonomy. Teoksessa *The Inner Citadel – Essays on Individual Autonomy*. Toim. John Christman. Oxford University Press, Oxford 1989.
- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Shachar, Ayelet, On Citizenship and Multicultural Vulnerability. *Political Theory*. Vol. 28 No. 1, 2000, 64–89.
- Williams, Bernard, Introduction. Teoksessa Isaiah Berlin, *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Pimlico, Lontoo 2002.
- Williams, Bernard, The Idea of Equality. *Philosophy, Politics and Society II*. Toim. Peter Laslett & W. G. Runciman, Basil Blackwell, Oxford 1962, 110–131.



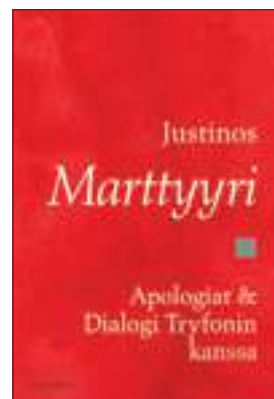
**RISTO SAARINEN &  
VESA HIRVONEN (TOIM.)  
KESKIAJAN FILOSOFIA**

Filosofia oli keskiajalla kaikkien tieteiden perusta. Keskiäika oli filosofian kannalta luova ja älyllistä valoa säteillyt aikakausi: mm. logiikka ja kieliteoria kehittyivät rinnan etiikan ja luonnontieteiden. Käsitykset uskonnon ja teologian suhteesta filosofiseen järkeen tulivat jatkuvan älyllisen pohdinnan kohteiksi. *Keskiajan filosofia* on ensimmäinen suomenkielinen yleisesitys aihepiiristä.  
**Nidottu, n. 250 sivua · Suositushinta 33 €**



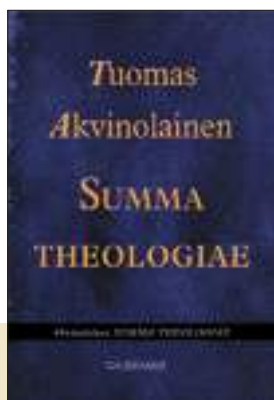
**JOHANNES DUNS SCOTUS  
JUMALAN TUNNETTAVUUDESTA  
JA MUITA KIRJOITUKSIA**

Johannes Duns Scotus (n. 1265-1308) on yksi keskiajan merkittävimmistä ajattelijoista. Suomenosvalikoima sisältää Scotuksen filosofian ja teologian perustekstejä. Teos soveltuu niille filosofian ja teologian historiasta kiinnostuneille, jotka eivät kavahda vaativampaakaan lukemista. Ilmestyy 12/2008.  
**Nidottu, n. 290 sivua · Suositushinta 31 €**



**JUSTINOS MARTTYYRI  
APOLOGIAT &  
DIALOGI TRYFONIN KANSSA**

Justinos Marttyyriä (n. 100-165) voi luonnehtia ensimmäiseksi kristityksi filosofiksi. Justinos teki Vanhasta testamentista kristittyjen omaisuutta ja käytti sitä Kristuksen hylänneitä juutalaisia vastaan. Kirjoitukset paljastavat myös, miten kristillisuus kehittyi ennen voittokulkuaan Roomassa.  
**Nidottu, 300 sivua · Suositushinta 31 €**



**TUOMAS AKVINOLAINEN  
SUMMA THEOLOGIAE**

Tuomas Akvinolainen (n. 1224-1274) oli keskiajan merkittävimpiä ajattelijoita. *Summa theologiae* on Tuomaan laajan tuotannon kulmakivi. Se tunnetaan kristillis-aristoteelisen ajattelun klassisena esityksenä ja yhtenä länsimaisen filosofian ja teologian historian merkkiteoksista. Pääteokseensa Tuomas pyrki kokoamaan kaiken kristitylle oppineelle tarpeellisen tiedon tästä ja tuonpuoleisesta maailmasta sekä siitä, miten ihmisen tulee tuota tietoa ja älyään käyttää.  
**Sidottu, 670 sivua · Suositushinta 36 €**

**Syksyn 2008 julkaisuja**

Erkki Kilpinen, Osmo Kivinen & Sami Pihlström (toim.):  
Pragmatismi filosofiasa ja yhteiskuntatieteissä

Pertti Määttänen:  
Toiminta ja kokemus  
Ilmestyy 11/2008

Michel Foucault:  
Sanat ja asiat  
Ilmestyy 12/2008

**Muista myös nämä!**

Panu Raatikainen (toim.):  
Ajattelu, kieli, merkitys  
Uusi painos ilmestynyt!  
Aristoteles: Teokset I-IX  
Yhteishintaan 159 € (Ovh 297 €)

Descartes: Teokset I-IV  
Yhteishintaan 79 € (Ovh 116 €)



**JUSSI KOTKAVIRTA  
PERSOONIA VAI IHMISIÄ**

Persoonan käsite on ollut myöhäisantiikista saakka keskeisessä asemassa länsimaisen ihmisen pyrkiessä ymmärtämään itseään ja omaa maailmaansa. Käsitettä käytetään luontevasti joskin monimerkityksisesti niin arkielämässä, instituutioissa kuin eri tieteissäkin. Filosofiasa persoonan käsite on noussut keskeiseen asemaan 1900-luvun jälkipuoliskolla varsinkin etiikan sekä mielenfilosofian piirissä.  
**Nidottu, 233 sivua · Suositushinta 29 €**



Suvi Soininen

# Vapaus, valtio ja politiikka

Englantilaisen politiikan filosofin Michael Oakeshottin (1901–1990) käsitys vapaudesta ja sen kehittyminen toisen maailmansodan jälkeisistä vuosista aina hänen pääteokseensa *On Human Conduct* (1975) saakka muodostaa tarinan, jota tässä artikkelissa seurataan. Näinä vuosina hänen tuotantonsa pääpaino oli poliittisessa ajattelussa, joten myös hänen vapauden käsityksensä on suhteutettava tähän. Vapautta voidaan pitää yhtenä politiikan teorian peruskäsitteistä – ideana tai kulmakivenä – ja näin ollen myös Oakeshottia on hyvä verrata aiempiin ja nykyisiin politiikan teorian perinteisiin.

**L**aajalti oppineen Oakeshottin voidaan sanoa keskustelevan niin brittiläisen ja saksalaisen idealismin, eksistentialismin kuin republikanisminkin kanssa, vain muutamia ajattelun traditioita mainitakseni. Sijoitan hänet kuitenkin tässä artikkelissa lähinnä viimeksi mainittuun ja aikalaiskontekstiin sekä brittikeskusteluissa vallitseviin vapauden käsityksiin, pystyäkseni antamaan edes jonkinlaisen vastauksen yhä uudelleen toistuvaan kysymykseen siitä, onko vapauden ideoiden ja käsitteen kaaokseen tuotavissa jonkinlaista systemaattisuutta<sup>1</sup>.

Verrattuna *negatiiviseen*, *positiiviseen* ja *republikanistiseen* vapauden käsitteeseen kutsunkin Oakeshottin ajatusta vapaudesta 1970-luvulla vapaasti, en kirjaimellisesti, *neljänneksi* vapauden käsitteeksi. Vaikka Quentin Skinnerin mukaan kolme eri vapauden käsittämisen traditiota ovat erilaisia ja toisistaan poikkeavia, katson, että

Oakeshottin käsitys on toisaalta negatiivisen ja republikanistisen käsitteen yhdistelmä, toisaalta se myös tuo jotain uutta vapauden käsitteen ymmärtämiseen. ”Postmodernin” ajattelun tavoin vapaus edellyttää ”tiedostettua kontingenssia” ja se korostaa historian ja historiallisuuden merkitystä vapauden olemassa olon ja käsittämisen kannalta. Ihminen, joka on ”todella vapaa” ymmärtää olevansa kiinni ympäristössään, omansa ja muiden historian tuote, mutta toisaalta vapaa ja pakotettu tekemään valintoja aina toimiessaan. Ulkoinen ympäristö on useimmiten Oakeshottille ymmärrettävissä mahdollisuudeksi, ei pakoksi, ja toisaalta tietoisuus vapauttaa toimijan pelkästä riippuvuudesta ympäristöönsä nähden.

## 1940-luku: Negatiivinen vapaus

Isaiah Berlinin kuuluisassa jaottelussa positiivisen ja negatiivisen vapauden välillä hänen suosimansa negatiivinen vapaus on rajoittamisen poissaoloa. Rajoittaminen tar-



koittaa ihmisen vapauden riistämistä.<sup>2</sup> Tämä negatiivinen vapauden määritelmä on vastaus kysymykseen siitä, mikä toimijan tai ryhmän oma alue on ja millä alueella näiden tulisi saada toimia vapaasti ilman, että toiset puuttuvat asioihin.<sup>3</sup> Se määrittää toisin sanoen rikkumattoman yksityisen piirin ja toisaalta myös poliittisen vapauden piirin sellaisena alueena, jolla toimijoiden on saatava vapaasti olla ja toimia. Positiivinen vapauden määritelmä sen sijaan vastaa kysymykseen siitä mikä tai ketkä ovat kontrollin ja asioihin puuttumisen lähteitä. Positiivinen vapaus on nimenomaan vapautta johonkin, ja usein se ilmenee itsensä tai itsen todellisen olemuksen toteuttamisena poliittisessa teoriassa. Näin vapaus lähestulkoon sulautuu auktoriteettiin.<sup>4</sup> Berlin kiteyttää suhteen niin, että negatiivisen vapauden kannattajat haluavat hävittää auktoriteetin sinänsä, kun taas positiivisen vapauden puolestapuhujat haluavat sijoittaa sen omiin käsiinsä.<sup>5</sup>

Berlin on vankkumaton arvopluralismin kannattaja ja hänen mukaansa politiikkaa ei voi olla ellei tunnusteta, että on olemassa keskenään yhteen sopimattomia arvoja, jotka voivat olla konfliktissa keskenään. Hän kannattaa myös auktoriteetin tai määräysvallan jakamista yhteiskunnassa; hänen mukaansa rajoittamaton valta kenen tahansa käsissä on lopulta tuhoisa. Berlinin Hobbes-tulkinnan mukaan auktoriteetti ja vapaus ovat ristiriidassa keskenään, eikä Hobbesilla myöskään ollut ”julkeutta” kutsua sopimuksella pystytettävää auktoriteettia vapaudeksi.<sup>6</sup>

Negatiivinen vapauskäsitteys on leimallinen Oakeshottin tuotannolle heti toisen maailmansodan jälkeisenä aikana. Hänelle vapaus brittiläisessä yhteiskunnassa merkitsee nimenomaan liian vahvojen valtakeskitymien poissaoloa ja vallan jakautumista pienempien toimijoiden kesken. Erityisesti hän vastustaa omistamiseen liittyvien monopolien valtaa ja näistä erityisesti suurten ammattiliittojen valtaa. Näin ollen hänen konservatiivinen puoluekantansa on melko selkeä aikalaistekstissä, jossa sosialistinen hallitus uudistusohjelmineen astui valtaan yli kuudeksi vuodeksi vuonna 1945. Tänä aikana nimenomaan ammattiliitot vahvistuivat ja sosialistinen hallitus ajoi läpi muun muassa laajoja terveydenhuollon uudistuksia, mikä taas herätti Oakeshottin, Karl Popperin ja Friedrich A. Hayekin kaltaisissa kirjoittajissa pelkoja jopa sosialistiseen järjestelmään siirtymisestä. Oakeshott vastustaa näin myös liian vahvaa hallitusta; hänen mukaansa hallituksella on valtaa juuri tarpeeksi, kun sitä on enemmän kuin missään muussa valtion sisäisessä valtakeskuksessa. Esseissä *Contemporary British Politics* (1948) ja *The Political Economy of Freedom* (1949) hän vetäekin Berlinin tavoitin rajan auktoriteetin ja vapauden välille. Tässä mielessä Paul Franco on väärässä esittäessään, että jo *Rationalism in Politics* -kirjan (1962) esseissä Oakeshott yrittäisi häivyttää libertaaristen konservatiivien tapaa vetää tarkka raja hallituksen ja yksilön välille.<sup>7</sup> Vaikka Oakeshott kritisoiakin esimerkiksi luonnonoikeuksien käsitettä ja pitää individualismia historiallisena saavutuksena, auktoriteetin ja vapauden yhdistäminen hänen ajattelussaan seuraa myöhemmin.

Oakeshottin mukaan vapaus on olennaisesti kiinni englantilaisessa elämäntavassa, ei missään abstrakteissa oikeuksissa. Vapaus, jota ”englantilainen libertaari” arvostaa, tarkoittaa toisiaan tukevien vapauksien kokonaisuutta, jossa mikään vapauksista ei ole olemassa yksinään ja jokainen vahvistaa toista.<sup>8</sup> Erityisen olennaisia vapauksia Oakeshottille ovat yhdistymisen ja yksityisomistamisen vapaudet.

Vallan jakautuminen on ominaista kokonaisuudelle, jossa vapaus vallitsee. Samoin auktoriteetin käyttö on jakautunut yhtäläisesti menneisyyteen, nykyisyyteen ja tulevaan vetoamisen välille niin ettei mikään perustavasti dominoi. Erityisesti Oakeshott vastustaa rationalistista politiikkaa, joka pyrkii tiettyyn yhteen ennalta määrättyyn päämäärään koko yhteiskunnan voimin. Hänelle politiikka on keskustelua, jossa menneellä, nykyisellä ja tulevaisuudella kaikilla on ääni.<sup>9</sup> Kilpailu taloudessa on hänelle tärkeää ja kollektivismi edustaa vapauden vastakohtaa. Hänen mukaansa *laissez faire* on kuitenkin hölynpölyä, ja kilpailua kuten muutakin elämää ja vapautta olennaisesti edesauttaa eräs englantilaisen elämäntavan kulmakivistä eli laillisuusperiaate (*rule of law*).

Oakeshott kirjoittaa, että ”jos hallituksemme toimet olisivat jatkuvia tai ajoittaisia väliintuloja ihmisten elämään ja yhteiskunnan järjestelyihin mielivaltaisten korjaustoimenpiteiden saattelmana, emme enää voisi pitää itseämme vapaina, vaikka nämä toimenpiteet olisi suunnattu sellaisia valtakeskitymiä vastaan, jotka on yleisesti tunnustettu vaarallisiksi.”<sup>10</sup> Laillisuusperiaate onkin hallinnan metodi, joka on erityisen taloudellinen vallan käytössään. Se edustaa yleisesti tiedettyä ja vakiintunutta suojaavaa rakennetta, joka on erityisen tärkeä vapauden ehto.<sup>11</sup> Laillisuusperiaate suojaa ennen kaikkea liian vahvoja hallituksia vastaan, jotka milloin tahansa enemmistö päätöksellä voisivat riistää englantilaiselta jonkin olennaisen osan hänen vapaudestaan.

Tässä Oakeshott on samoilla linjoilla Hayekin kanssa. He argumentoivat laillisuusperiaatteen puolesta toisen maailmansodan jälkeisen Britannian kontekstissa erityisesti keskussuunnittelua ja kollektivismia vastaan. Hayekin mukaan laillisuusperiaate estää tehokkaasti hallitusta loukkaamasta ihmisen vapautta *ad hoc* -toimenpiteillä. Se on myös liberaalin ajanjakson suurimpia tietoisia saavutuksia ja Hayekin mukaan ihminen on vapaa, kun hän voi tavoitella henkilökohtaisia halujaan ja tavoitteitaan tunnettujen pelisääntöjen puitteissa.<sup>12</sup> Laillisuusperiaate sitoo lainsäädäntöä ja suojelee yksilöä hallituksen toimenpiteitä vastaan, sillä se rajoittaa lainsäädännön aluetta formaaleihin yleisiin sääntöihin. Toisin sanoen, sääntöihin, jotka eivät kohdistu tiettyihin ihmisilöihin.<sup>13</sup>

Oakeshottin ymmärrys laillisuusperiaatteesta on siis pitkälti samankaltainen kuin Hayekin, mutta myös heidän painotustensa ero on tärkeä. Oakeshott ei esimerkiksi viittaisi Kantiin tärkeänä lähteenä brittiläiselle laillisuusperiaatteen käytännölle, vaan yhdistää sen erottamattomasti brittiläiseen poliittiseen traditioon. Vallinnan vapaus on erittäin tärkeä hänen 1940-luvun lopun

”libertaariselle” käsitykselleen vapaudesta. Tätä vapautta hän ylistää elintärkeänä brittiläiselle yhteiskunnalle ja traditiolle, ja osana sitä vapautta on myös vaalittava. Oakeshottille vapaus on olennaisesti siis historiallinen saavutus, ei jäätynyt ideologia tai tradition ulkopuolinen määritelmä, kuten esimerkiksi Harold J. Laskin tasa-arvon ja vapauden käsitteellinen yhdistäminen oli vielä 1935 antanut ymmärtää. Vaikka laillisuusperiaate on melko lujasti piirtnyt poliittiseen traditioon, on se Oakeshottin mukaan silti muutettavissa poliittisin keinoin, vaikka tämä ei ole juurikaan toivottavaa. Laillisuusperiaate ja vapauden käsittäminen on Oakeshottilla kiinnitetty myös politiikkaan ymmärrettynä *keskustelevana aktiviteettina*. Mahdollisuus erimielisyyteen ja konfliktiin on rakennettu sisään parlamentaarisiiin proseduureihin. Oakeshottin toiveet vapauden säilymisestä 1940-luvun lopun poliittisissa kontekstissa on sidottu ennemminkin tällaiseen politiikan tapaan kuin Hayekin ”suunnitelmaan vastustaa kaikkia suunnitelmia”<sup>14</sup>. Siinä missä Hayek ja Laski ovat jotakuinkin yhtä mieltä siitä lordi Actonin lausumasta, että ”vapaus” (eri tavoin ymmärrettynä) ei ole keino korkeampaan poliittiseen päämäärään vaan itsessään korkein päämäärä<sup>15</sup>, niin Oakeshottin pointti on toinen. Vapaus on olennainen ja elimellinen osa brittiläistä poliittista traditiota, toista ei ole sellaisenaan olemassa ilman toista.

### 1950–1960-luvut: Riippumattomuuden tila

1940-luvun lopun kirjoituksissaan Oakeshott kieltää Berlinin tavoin, että vapaus lisääntyisi jos jokin sen ulkopuolinen ominaisuus, esimerkiksi juuri tasa-arvo, lisääntyy, vaan katsoo, että siitä joutuu maksamaan jonkin vapauden aspektin menettämällä. Oakeshott suhtautuikin erityisen kielteisesti argumenttiin, jonka mukaan turvallisuus lisäisi automaattisesti vapautta ja sanoo eksplisiittisesti, että monet ovat valmiita vaihtamaan vapauden turvallisuuteen. Hän kirjoittaa, että rationalistisen politiikan yksi määräävä piirre on liioiteltu halu ja toive turvallisuudesta<sup>16</sup>.

Muun muassa turvallisuus ja vauraus ovat ”huonoja kauppvoja jopa ihmiselle, joka arvostaa näitä asioita enemmän kuin vapauttaan,” koska nämä saattavat ihmisen orjuuden kaltaiseen tilaan<sup>17</sup>. Oakeshott kirjoittaaakin, että ”vakiintunut tyrannia ei voi ikuisesti salata luonnettaan muilta paitsi suostuvaisilta orjilta.”<sup>18</sup> Suunnittelijat ovat keskinkertaisia ihmisiä, joten odotamme suuret saavutukset, katastrofit ja persoonallisuudet jäävät suunnitelmataloudessa pois kuvasta. Tämän vuoksi ihmiset eivät itse epäile elävänsä despotian alla: ”...kun etsimme Cromwellia, löydämme vain Clem Atleen.”<sup>19</sup> Oakeshottin mukaan ”ajallamme” onkin yksi erehtymätön viesti annettavanaan; tyrannia voi nousta keskinkertaisuudesta ja despotismi alemmuuden tunteesta.

Tätä ajatustaan vapaudesta lähestulkoon turvallisuushakuisuuden vastakohtana Oakeshott kehittää erityisesti esseessään *Mass Men in Representative Democracy* (1961).

Hän käsittelee ”yksilön” ja ”epäyksilön”<sup>20</sup> muotoutumista eurooppalaisessa historiassa. Siinä missä yksilö nauttii vapaudestaan ja sietää epävarmuutta, epäyksilö etsii suojaa vaikka tyrannin helmoista ja on nimenomaan valmis kauppaamaan vapautensa suojaa etsiessään. Epäyksilö muistuttaa tunnetilaltaan hyvin paljon Skinnerin *Kolmas vapauden käsite* -luennossaan ja *Liberty before Liberalism* -teoksessaan kuvaamia ihmisiä, jotka ”tiedostavat elävänsä toisen tahdolle alistettuina,”<sup>21</sup> ja joista on tullut niin piittaamattomia ja kehoja ettei heiltä voi odottaa enää mitään<sup>22</sup>.

Oakeshottin mukaan ”yksilöys” on siis historiallinen saavutus. 1300- ja 1400-luvulla yksilön hahmo alkoi selvemmin erottua yhteisöllisestä elämäntavasta. Tämän henkilötyypin tai luonteenlaadun ympärille vahvistui eettinen ja jopa metafyyinen teoria. Sen ympärille muodostui sille sopiva hallitustapa ja se modifioi poliittisia tapoja ja instituutioita.<sup>23</sup> Hobbesista alkaen lähes jokainen moderni tutkielma moraalista alkaa hypoteesilla ihmisestä, joka tavoittelee itse valitsemiaan tavoitteita<sup>24</sup>. Tämän itse valitsevan ihmisen ympärilleen pystyttämää hallitsemisen tapaa me kutsumme ”moderniksi edustukselliseksi demokratiaksi”<sup>25</sup>.

Jotta hallitus voi kääntää ihmisten intressit oikeudeksi ja velvollisuuksiksi sen tulee täyttää kolme attribuuttia. Ensinnäkin vain keskittämällä kaikki auktoriteetti yhteen keskuksen pystyy esiin tuleva ihmistyyppi pakenemaan perheen, kirkon, paikallisen yhteisön ja killan yhteisöllisiä paineita. Toiseksi hallituksen on oltava suvereeni. Kolmanneksi sen tulee olla tarpeeksi vahva suojellakseen järjestystä, jota ilman yksilöyden tavoitteet eivät voi realisoitua, mutta ei niin vahva, että se itsessään muodostaisi uuden uhkan yksilöydelle. Jo näissä määritelmässä näemme, että Oakeshott ei aseta auktoriteettia sinänsä uhkaksi vapaudelle, vaan vapaus edellyttää sitä, mutta vastustaa liian suuria valtakeskittymiä. Voidaan sanoa, että Oakeshottin valtakäsitys on tässä vaiheessa ”liikkeessä”. Edustuksellisessa demokratiassa laki on ollut suosiollinen ihmisten erilaisten päämäärien tavoittelulle; se on muodostanut hyvin ymmärretyn ehdon ihmisen ”vapaudelle” (lainausmerkit Oakeshottin).<sup>26</sup>

Epäyksilö on ihmistyyppi, joka joko olosuhteiden tai temperamentin ajamana on muita heikompi vastaamaan yksilöyden kutsuun ja vaatimuksiin. Monille vaatimus tehdä valintoja ilmaantui ennen kuin kyky tehdä niitä oli kypsä ja näin ollen tämä vaatimus koettiin uhkana.<sup>27</sup> Epäyksilö (*individual manque*) koki vapauden uhaksi ja epämuokavaksi siinä missä yksilö koki sen onneksi; kaksi toisistaan poikkeavaa luonnetyypipiä muotoutuivat moderniin Eurooppaan. Näin ollen hallitukset muotoutuivat jo 1500-luvulla vastaamaan myös tämän ihmistyyppin tarpeisiin. ”Reformaation jumalallinen prinssi” ja 1700-luvun ”valistunut despootti” olivat poliittisia keksintöjä, joiden avulla tehtiin valintoja niille, jotka olivat haluttomia tekemään niitä itse<sup>28</sup>. Myöhemmin tietyn epämuokavuuden tunteen kääntyessä radikaaliksi epäluottamukseksi itsen ja syyllisyydeksi omasta tilasta, epäyksilö muuntui militantiksi vastineekseen ”anti-yksilöksi”, joka

## ”Vapaus on erottamaton osa ihmisen toiminnan ymmärtämistä.”

haluaa hävittää yksilöyden ja tuhota sen moraalisen arvovallan<sup>29</sup>. Anti-yksilö tunnisti vähitellen numeraalisen ylivaltaansa yksilöön nähden, ja tämä on Oakeshottin mukaan ehkä suurin modernin politiikan vitsaus.

Oakeshott kuvaa ”anti-yksilöitä” hyvin samalla tavalla kuin Skinner kuvaa riippuvuuden tilassa olevia, ja siten vapaudettomia, yksilöitä. Kun Oakeshott kirjoittaa, että ”anti-yksilöllä” on tunteita pikemmin kuin ajatuksia, impulsseja pikemmin kuin mielipiteitä ja kykenemättömyyttä intohimon sijaan, niin Skinner siteeraa Sallustiusta ja Tacitusta kirjoittaessaan, että orjuus synnyttää väistämättä orjallisuutta, jota leimaa pelko ja epävarmuus<sup>30</sup>. Samoin Skinner noteeraa 1600-luvun ”demokraattisten herrasmiehien” argumentit, joiden mukaan ”itsevaltiudessa eläviltä katoaa henki, urheus ja sydän eikä jäljelle jää kuin masennus ja häväistys.”<sup>31</sup> Riippuvuus itsessään aiheuttaa näitä luonteen ominaisuuksia tai piirteitä, ja tietoisuus riippuvaisuudesta saa meidät itsemme asettamaan toimintavapaudellemme rajoituksia ja välttämään tiettyjä valintoja, vaikkei hallitsija estäisikään toimiamme<sup>32</sup>. Vaikka Oakeshottilla periaatteessa tämä suhde on päinvastainen, myös hän kirjoittaa, että ”massat” ovat johtajiensa keksintöä, sillä anti-yksilölle piti kertoa mitä ajatella ja tehdä hänet tietoiseksi numeraalisen ylivoimansa vallasta<sup>33</sup>.

Voimme spekuloida sillä, erottaako tämä riippuvuuden ymmärtäminen ei-vapautena sekä Skinnerin että Oakeshottin teoretisoinnin Berlinin negatiivisen vapauden käsitteestä. Berlinillehän pelkkä kykyjen *puute*

tai epäkapasiteetti ei merkitse vapauden puuttumista, sillä siihen tarvitaan estämistä tai pakkoa. Sen sijaan Skinnerin orjamainen ihminen selvästi menettää tietyn ”kapasiteetin” vapauteen ja toisaalta Oakeshottin ”anti-yksilön” moraaliseen olemukseen ei kuulu ”vapaus” ja ”itse määrääminen” vaan ”tasa-arvo” ja ”solidaarisuus”<sup>34</sup>. Moraalin ytimeen kuuluu se, että ihmiskuntaa yritetään saada yhden ”yleisen hyvän” tilan alle, joka ymmärretään itsenäisenä entiteettinä, eikä suinkaan erilaisina hyvinä, joita yksilöt voivat itse etsiä. Hallitus ymmärretään arkitehdin roolissa tai yhteisön ”yhteisen hyvän” vaalijana, hallitsija ei ole ihmisten pyrkimysten erotuomari vaan yhteisön moraalinen johtaja<sup>35</sup>. Jos ”parlamentaarinen hallitus” vastaa yksilön luonnetta niin ”massaihminen” luonnetta vastaa ”populaarihallitus”. Tämän kaltaiselta hallitukselta anti-yksilö vaatii oikeutta ”nauttia onnesta” sen sijaan että tavoittelisi onnea ja hän myös samastaa onnen nimenomaan turvallisuuteen. Oakeshottin mukaan hän etsii turvallisuutta siksi, että hänen ei tarvitse tehdä valintoja itse eikä tarvitse kohdata elämän vaikeuksia omien resurssiensa pohjalta, eikä hän myöskään etsi turvaa siltä, että häneltä mielivaltaisesti estetään hänen omien preferenssiensä tavoittelu. Kuten Skinnerin ”riippuvaiset” hän etsii sosiaalista suojelijaa, joka päästää hänet itsemääräämisen taakasta<sup>36</sup>.

”Populaarihallitus” on ”parlamentaarisen hallituksen” muunnelma, joka pyrkii vastaamaan anti-yksilön tarpeisiin. Oakeshott kirjoittaa, että massat toivat tärkeän muutoksen kansanedustajan luonteeseen; ”hänen ei täydy olla yksilö, vaan mandaatin haltija, joka on varustettu tehtävällä pakottaa se tietty substantiivinen tila ihmisten olosuhteiden ylle” jota massat vaativat<sup>37</sup>. Parlamentista tulee työpaja sen sijaan, että se olisi aidon väittelyn tyysija. Samoin massat luovuttavat hallituksilleen erittäin suuresti lisääntyneen vallan; näin he saattavat itsensä riippuvaisuuden tilaan, jossa hallitus voi milloin tahansa puuttua heidän elämäänsä. Tässä mielessä Oakeshottin vapauden ja ei-vapauden määritelmä muistuttaa siis Skinnerin kolmannen vapauden käsitteen määritelmää ei-riippuvuutena ja ei-vapautta riippuvuutena. Kuitenkin Oakeshott eroaa Skinnerin siteeraamista neoroomalaisista kirjoittajista siinä, että hän ei missään nimessä nimitäisi kansalaiseksi ”täysimmässä klassisessa mielessä” sellaista ihmistä, joka omistaa elämänsä julkiselle palvelukselle yhteisen hyvän nimissä<sup>38</sup>.

### 1970-luku: Vapaus

Esseessään *Introduction to Leviathan* (1975) Oakeshott määrittelee Hobbesin sekä nominalistiksi, skeptikoksi että individualistiksi. Hobbes aloittaa uuden poliittisen ajattelun tradition; keskeinen käsite ei enää ole ”Rationaalinen Tahto”, vaan ”Tahto ja Keinotekoisuus” (”Will and Artifice”)<sup>39</sup>. Valtio on tahtojen muodostama keinotekoinen kokonaisuus, jossa auktoriteetti on luovutettu suvereenille. Oakeshottille Hobbesin ihmiset ovat omien maailmojensa ja itsensä tekijöitä<sup>40</sup>. Hobbesin yhteenliittymä ei sisällä viitteitä universaaliin järkeen tai

viisauteen auktoriteetin lähteenä. Auktoriteetti juontaa juurensa ainoastaan vapaachtoiseen sopimukseen, jonka ihmiset tekevät. He luovuttavat osan omasta vallastaan suvereenille, ja vain tähän perustuu suvereenin auktoriteetti. Oakeshottille Hobbes ”ei ole absolutisti juuri siitä syystä että hän on autoritäärinen.”<sup>41</sup> Tällä hän tarkoittaa sitä, että Hobbes on skeptikko järjen suhteen, oli se sitten suvereenin ”keinotekoinen järki” tai luonnollisen ihmisen järki. Tämä myös erotti Hobbesin ajattelun hänen aikansa tai minkä tahansa ajan rationalistisista diktaattoreista.<sup>42</sup> Oakeshottin mukaan nimenomaan ”Järki”, ei auktoriteetti, on tuhoisa yksilöllisyyden kannalta. Ihmisen vapaus Hobbesin yhteenliittymässä säilyi siksi, että suvereenin valta on laillisuusperiaatteen ohjaama; hänen lakinsa koskevat yhtäläillä kaikilla ja ovat tiedettyjä. Samoin lain hiljaisuudet muodostavat lisävapauden elementin ihmiselle; ”siinä missä laki ei puhu, on ihminen suvereeni itsensä suhteen”<sup>43</sup>. Hobbes ei oleta yleistä tahtoa tai yleistä hyvää, hänen mukaansa edustajan auktorisointi tehdä valintoja puolestamme ei tuhoa yksilöllisyyttämme. Niin kauan kuin ymmärrämme, että auktoriteetin tekemä valinta ei ole minun, vaan se tehdään puolestani, ei tule sekaannusta tahtojen kesken<sup>44</sup>.

Oakeshott liittyy siis auktoriteetin olemassa olon ihmisen vapauteen; ne eivät ole toisilleen automaattisesti vastakkaisia kuten pelkässä negatiivisessa vapauden käsittämässä. Tässä on kuitenkin syytä huomioda, että puhun pelkästään Oakeshottin Hobbes-tulkinnasta, esimerkiksi Berlinin näkemys Hobbesista on toinen. Toisaalta auktoriteetti ja vapaus eivät ole lähes identtisiä, kuten positiivisessa vapauden käsittämässä<sup>45</sup>, vaan ihmisen vapaus säilyy juuri siinä ettei auktoriteettia samasteta ihmisten tahtoon. Verrattuna Oakeshottin omaan *kansalaisyhteenliittymän* (*civil association*) käsitteeseen Hobbesin konstruktio on kuitenkin *yritys-* tai *projektiyhteenliittymä* (*enterprise association*), sillä se perustuu sopijaosapuolten väliseen suostumukseen ja on toisaalta tarkoitettu rauhan ylläpitämistä varten. Oakeshottin teoksen *On Human Conduct* kansalaisyhteenliittymän käsitteestä nämä molemmat attributit ovat poissuljetut.

Yritysyhteenliittymän ideaalityyppi on yhteenliittymä, joka strukturoituu yhteisen tavoitteen ympärille. Vapaus perustuu vapaachtoiseen jäsenyyteen ja sen purkamisen mahdollisuuteen ja auktoriteetin legitimitettiin juontaa yhteisestä tavoitteesta. Määritelmän mukaisesti yritysyhteenliittymä on myös lopetettavissa; yhteinen sopimus voidaan irtisanoa yhteisellä sopimuksella tai kun sovittu tavoite on saavutettu. Kun näin tapahtuu luonnollisesti myös yritysyhteenliittymän säännöt lakkaavat olemasta valideja, sillä ne ovat ennen kaikkea keinoja saavuttaa tavoiteltu päämäärä.<sup>46</sup> Esimerkkinä yritysyhteenliittymästä Oakeshott mainitsee muun muassa paloaseman, jonka yhteinen tarkoitus on estää ja sammuttaa tulipaloja. Periaate on toisin sanoen melko helppo ymmärtää.

Kansalaisyhteenliittymä sen sijaan pohjaa tiedettyihin sääntöihin. Sen jäsenillä ei välttämättä ole mitään muuta yhteistä kuin näiden sääntöjen auktoriteetin tunnustaminen. He hyväksyvät nämä säännöt hiljaisesti huo-

mioonotettaviksi seikoiksi toiminnoissaan. Kun instrumentaaliset säännöt voivat määrätä ihmistä tekemään jonkin tietyn teon, niin kansalaisyhteenliittymän säännöt eivät voi määrätä jotain tiettyä tekoa, ja tässä mielessä ihmiset ovat vapaita valitsemaan tekonsa eri tilanteissa. Säännöt määrittävät moraaliset ehdot, joissa itse valittuja tekoja suoritetaan. Nämä ehdot eivät vaadi hyväksyntää tai hylkäämistä, ne vain otetaan huomioon valintoja tehdessä. Auktoriteetin tunnustaminen on ainoa yhteinen tekijä, joka yhdistää kansalaiset toisiinsa ja tämä myös tarkoittaa, että tämä yhteenliittymän tapa ei ”vaaranna uskomuksen ja toiminnan välistä linkkiä, joka konstituoivat vapaan toimijuuden.”<sup>47</sup> Siviilivapaus (*”civil freedom”*) ei ole sidottu valintaan olla tai lähteä yhteenliittymästä, eikä se ole myöskään antanut ”panttivankeja tulevaisuudelle”, vaan valinta on aina vapaa tiettyjen lakien puitteissa. Jos ihminen epäonnistuu havainnoimaan lakia tai tekee rikoksen hän joutuu pakkotoimien kohteeksi, mutta tämä pakkokoneisto ei varsinaisesti kuulu kansalaisyhteenliittymän luonteeseen.

On kuitenkin syytä huomauttaa, että ihmisen vapaus eksistentiaalisena seikkana on eri asia kuin kansalaisyhteenliittymän puitteissa. Ensin mainitussa merkityksessä vapaus on sisäsyntyistä ihmisen toiminnalle siinä mielessä, että se on postuloitu ymmärrykseemme ihmisen toimijuudesta. Postulaatti tarkoittaa tässä kritiikin ulkopuolella olevaa oletusta ideaalityypin koostumuksessa. Näin ollen vapaus on erottamaton osa ihmisen toiminnan ymmärtämistä. *Jokainen* ihmisen teko on vapaa teko, sillä se on älyn osoitus erotuksena sellaisista tapahtumista, jotka ovat esimerkiksi kausaalisia prosesseja.<sup>48</sup> Älyllisyyden osoitukset ymmärretään tietyn käytännön puitteissa. Käytäntö ei voi määritellä tietyn teon spesifiä sisältöä, mutta se luo kulttuurisen kontekstin, jossa teolle annetaan merkitys<sup>49</sup>. Toimija itse tulkitsee tilanteensa, joka taas on muiden älyllisten tekojen tuote, käytäntö. Hänellä on oltava ja on mahdollisuus valita tilanteessa mielikuvituksensa tarjoamista vaihtoehdoista tietyn käytännön sisällä ja täten hän on vapaa.

Tätä vapauden postulaattia ei tule sotkea ”itseääräimisen” tai ”autonomian” tilaan, jonka toimija joko saavuttaa tai sitten ei<sup>50</sup>. Jokainen tekeminen alkaa reflektiivisen tietoisuuden tilasta eli toimijan itseymmärryksestä tilansa suhteen, ja myös tässä mielessä hänen voidaan sanoa olevan vapaa erotettuna esimerkiksi toiminnasta ymmärrettyinä ”orgaanisen jännityksen” purkamisena tai ohjaamana<sup>51</sup>. Arviokyky on olennainen osa ihmisen toimijuutta ja vapautta eikä sitä voida paeta. Se mitä toimija valitsee on aina teko, ei esimerkiksi tarpeen tyydytystä, vaikka hän voi tilanteensa näin nähdäkin. Toimija on myös tietoinen tilanteensa kontingenttiudesta eli siitä, että hänen tilanteensa ja valintansa ei ole ennalta määrätty. Oakeshott korostaa, että toimijalla on ”historia”, mutta ei ”luontoa”, hän on mitä hänestä toiminnassa ja ymmärryksensä kautta tulee<sup>52</sup>. Efraim Podoksikin mukaan Oakeshottin lähestymistapa tekee eron vapaan tahdon, vapaan valinnan ja vapaan toiminnan välillä aikansa eläneeksi. ”Jokainen ihmisen teko on vapaa, koska se ei



koskaan ole ainoa mahdollinen teko. On aina olemassa tietoisuus valinnan mahdollisuudesta tehdä tämä tai tuo teko.”<sup>53</sup>

On huomattava, että Oakeshottin vapauskäsite ei tyhjenny myöskään ilmaisuihin vapaudesta *jostakin* (*freedom from*) tai vapaudesta *johonkin* (*freedom to*), vaikka se voi sisältää molemmat. Vapaus on pikemmin valitsemista verkostossa, joka koostuu aiempien valintojen tuloksista ja muuttuu edelleen uuden valinnan seurauksena. Käytännöt, traditiot ja muut sellaiset eivät luo ulkoista pakkoa tai edes mahdollisuuksia, vaan ne sisältyvät valintatilanteeseen itsessään.<sup>54</sup>

Kuten Podoksik mainitsee, niin Oakeshott ei suinkaan tarkoita, että esimerkiksi orjat ja vangit olisivat sosiaalisesti vapaita; sosiaalisten suhteiden kontekstissa vapaus ymmärretään toisella tavalla<sup>55</sup>. Vapaus ilmenee Oakeshottille sosiaalisissa suhteissa kahden tyyppisessä kestävämmässä yhteenliittymän tavassa eli juuri siviili- ja yritysytteenliittymässä.

Wittgensteinin tapaan Oakeshott vertaa kansalaisytteenliittymän sääntöjä arkikieleen, joka mahdollistaa tiettyjä lausumia määräämättä niiden sisältöä, vaikkakin tiettyjä sääntöjä tulee noudattaa tehdäkseen itsensä ymmärrettyksi. Tärkeää Oakeshottin kansalaisytteenliittymän käsitteen ja kansalaisvapauden käsittämisen kannalta on se, että sääntöjen/lakien ja auktoriteetin *hyväksymisellä* ei ole sinänsä väliä, ne täytyy vain tunnustaa.

Kun valtio on yleensä ymmärretty pakolliseksi jäsenyyden kannalta, niin ainoastaan kansalaisytteenliittymän kaltaisessa valtiossa ihminen voi olla vapaa. Yritysytteenliittymän kaltaisessa valtiossa sen sijaan ihminen ymmärretään edellisen kappaleen mukaisena ”anti-yksilönä”. Lait kansalaisytteenliittymässä eivät määrää siis tiettyä tekoa vaan ne ehdot, joiden puitteissa valinta on tehtävä. Toimija yhä tunnistaa olevansa kontingentissa tilanteessa, jossa hän tekee tämän tai tuon teon ja on näin ollen vapaa<sup>56</sup>. Verrattuna Hobbesiin, eivät lain hyljaisuudet vaan sen yleisyys muodostaa kansalaisten vapauden lähteen<sup>57</sup>. Lait ovat se konteksti, jossa ihminen valitsee ja ihminen *syntyy* tähän kontekstiin. Podoksik lainaa aiempaa Oakeshottia: ”Yksilöys ei ole luonnollista vaan suuri inhimillinen saavutus. Yksilöyden ehdot eivät ole rajoitteita, ei ole mitään rajoitettavaa. Ja näiden ehtojen korjaaminen ei ole häirintää (elleivät ne ole yläpuolelta tulevia); ne ovat saavutuksen jatkamista.”<sup>58</sup>

Tässä Podoksikin tulkinta tulee lähelle sitä, mitä minä kutsun ”neljänneksi vapauden käsitteeksi” eli Podoksikin mukaan ”tunnistetun kontingenssin” ideaa. Kansalaisvapaus edellyttää valinnan olemassa oloa ja toisaalta se edellyttää älyllisen olennon tietoisuutta sellaisen valinnan olemassaolosta ja tällainen tietoisuus vallitsee vain kun lait käsitetään tarkoitamattomiksi (*non-purposive*). Kontingenssi on tällöin tunnistettua kontingenssia tietyssä ”vapaassa” valtiossa, johon hän on syntynyt ja jossa toiminta on vapaata. Ihminen ei havaitse lakeja rajoitteina vaan toiminnan ehtoina, hän on vapaa.

Podoksik jättää tulkintansa ulkopuolelle kuitenkin toiminnan, jossa lakia halutaan muuttaa oman ja mah-

dollisesti muiden mielen mukaiseksi ja jota kutsutaan kansalaisytteenliittymässä ”politiikaksi” (lainausmerkit Oakeshottin). Tällöin nimenomaan lakien hyväksynnällä ja hyväksymättömyydellä on väliä. Poliitiikka kansalaisytteenliittymässä tulisi käsittää toimintana, jonka muuttuva tavoitteiden asettelu muovaa toimintamme kontingentteja reunaehtoja (säännöt ja lait). Yritysytteenliittymässä ei Oakeshottin mukaan edes voi esiintyä oikeaa politiikkaa vaan ainoastaan pseudopolitiikkaa. Tärkeimmistä organisoitumisen periaatteista eli päämäärästä vallitsee yksimielisyys tai ainakaan muita tulkintoja ei suvaita. Oakeshott luonnehtiikin politiikkaa vaikeimmaksi mahdolliseksi ihmisen aktiviteeteista, sillä se on erittäin rajattu kohteeltaan ja vaatii hyvin paljon itsehillintää<sup>59</sup>. Kansalaisytteenliittymässä politiikka on deliberaatiota, jonka kohteena ovat lait tai laki ja sen samana pysyttäminen tai muuttaminen. Poliittinen retoriikka kohdistetaan ”auktoriteettiin”, jolla on asemansa myötä mahdollisuus muuttaa laki – reaalielämässä tämä voisi hyvin olla parlamentti. Poliitiikka kohdistuu toisin sanoen: ”kuviteltuun ja toivottuun lakien moninaisuuden tilaan, joka on jollain tavalla toisenlainen kuin sen nykyinen tila ja oletettavasti tämä tila on suotuisampi kuin nykyinen. Poliitiikka on harkintaa, joka tarkentaa ja määrittelee muutoksen syitä, ilmaisuja, jotka on suunniteltu suositteluun ja perustelemään niitä, ja toimintaa, joka on suunniteltu edistämään muutosta yhdestä asiantilasta toiseen.”<sup>60</sup> Poliitiikka kohdistuu siihen, mitä pidetään oikeudenmukaisena (*”just”*) toimintana eli periaatteessa elämän tärkeimpiin edellytyksiin valtiossa.

Kansalaisytteenliittymä on toisin sanoen kestävänsä sosiaalisen kanssakäymisen muoto, valtiona *societas*, jossa muutoksen mahdollisuus on sisäänrakennettu systeemiin. Se käy yksiin kansalaisvapauden kanssa; muutoksen suunta ei ole ennalta määrätty ja toisaalta ei konservatiivisesti välttämättä pidättäydytä vanhaan. Ei voida sanoa, että toimiessaan politiikassa ihminen on jotenkin *vapaampi* kuin ”normalisti”, mutta mahdollisuus toimia politiikassa on mahdollisuus vaikuttaa kansalaisytteenliittymän sääntöihin/lakeihin ja näin ollen toiminnan ehtoihin. Näin ollen se tekee *kansalaisytteenliittymästä*, yhdessä sääntöjen formaalisuuden kanssa, mahdollisimman vapaan yhteenliittymän tyyppin. Poliitiikkaa deliberatiivisena aktiviteettina voitaisiin kutsua potenssiin korotetuksi ”tunnistetuksi kontingenssiksi”.

Poliitikon ideaalityyppi tunnistaa kansalaisytteenliittymän säännöistä koostuvaksi. Kansalaisytteenliittymän säännöllä ei ole takanaan mitään muuta varsinaista ”tukea” kuin niiden jatkuva tunnustaminen säännöiksi tai laeiksi. Poliitikko myös tunnistaa, että hänen tehtävänsä on harkita näiden sääntöjen haluttavuutta. Poliittinen toiminta vaatii ”kurinalaista mielikuvitusta”, jossa huomion kohteena on lakien ”säädyllyisyys” (*”civility”*) ja oikeudenmukainen toiminta.<sup>61</sup> Poliitikko myös tunnistaa vastuunsa ”laajennetussa” muodossa; hän on tekemisissä oikeuden määrittelemisen kanssa, joka ei seuraa mitään ennalta määritettyä moraalialia sisältöiltään. Hän joutuu ottamaan vastuun muun muassa moraalien tulkitsemisesta

lakiin, mutta Oakeshottin mukaan tämä on melko vapaata siinä suhteessa, että poliitikko kuitenkin toimii ensisijassa suhteessa olemassa olevaan lakiin/säännöstöön, ei moraalisiin sinänsä. Poliitikko ikään kuin toimii ”elävän moraalin” ja lain välissä; hän tunnistaa ne ”vihjeet” (*intimations*), jotka ovat työntämässä esiin muutosta *respublicaan*. Ja poliittinen mielikuvitus voi ”tunnistaa ne ennen kuin ne ovat puolivälissä moraalista horisonttia.”<sup>62</sup> Myös poliitikon, kuten kansalaisenkin, on otettava niin sanottu hiljaiset säännöt huomioon toiminnassaan. Tässä mielessä niin poliitikko kuin kansalainenkin kansalaisyhteenliittymässä voi olla erään ”vapauden eksistentiaalisen elementin” edessä eli ”haluna ja kompetenssina toimia myös tilanteissa, joissa tila valintojen välissä on pieni eli ottaa vastuuta omista valinnoistaan sen sijaan että kavahtaisi sitä”<sup>63</sup>.

Oakeshottin kansalaisyhteenliittymän teoretisointia voidaan pitää vakavana yrityksenä pohtia legitimitietin ongelmaa länsimaisessa kontekstissa totalitarismin varjossa ja sen jälkeen. Noël O’Sullivanin sanoin ongelma voidaan muotoilla seuraavasti: ”Kuinka epävoluntaristiseen yhteenliittymään eli valtioon kuulumisen voidaan tehdä yhteensopivaksi sellaisten ihmisten kanssa, jotka elävät itse valitsemiaan elämiä ja jotka omaavat esimerkiksi erilaiset käsitykset hyvästä elämästä sekä erilaisia identiteettejä, jotka sisältävät jäsenyyksiä monissa erilaisissa yhteenliittymissä?”<sup>64</sup> O’Sullivan antaa tähän seitsemän vastausta, joista suurimman osan olen jo käsitellyt.

Ensinnäkin lait ja säännöt säännöt/lait erittelevät käyttäytymiselle vain formaalit olosuhteet, jotka pitää ottaa huomioon omia valintoja tehdessä.

Toiseksi kansalaisyhteenliittymän säännöt eivät ole sidottuja mihinkään ulkoiseen päämäärään. Tässä pääsemme käsiksi ongelmaan, jonka tuottavat esimerkiksi ”yhdenasianliikkeet”, joiden päämäärä voi olla kansalaisyhteenliittymän muuttaminen projektiyhteenliittymäksi. Oakeshottin mukaan tällainen politiikka ei sovi kansalaisyhteenliittymän puitteisiin. Hän toteaaakin eksplisiittisesti, että mikä tahansa halu (*want*) voi aikaansaada muutoksen *respublicassa*, mutta halun (esim. em. kaltainen pyrkimys) täytyy menettää tämä muoto ja muuntua sääntöjen deliberaatioksi. Yhteen päämäärään pyrkivät yhdenmukaiset säännöt eivät sovi kansalaisyhteenliittymän käsitteeseen.

Kolmanneksi säännöt ovat pakollisia vain, koska ne tunnustetaan auktoriteetin omaaviksi, sillä ne on säädetty tietyn vakiintuneen käytännön mukaan.

Neljänneksi säännöt eivät vaadi, että ihminen henkilökohtaisesti hyväksyy niiden sisällön, kansalaisyhteenliittymä ei siis ole sopimusteoreettinen konstruktio.

Viidenneksi kansalaisyhteenliittymä erottelee julkisen ja yksityisen elämän, ei sfäärimäisesti vaan niin, että jokaisessa teossa on julkinen ulottuvuus sääntöjen noudattamisena ja toisaalta yksityinen ulottuvuus siinä, että jokainen teko onnistuu tai epäonnistuu jonkin substantiaalisen tarkoituksensa tavoittelemisessa.

Kuudenneksi kansalaisyhteenliittymä ei sulje pois

piiristään muita kuin sellaiset yhteenliittymän muodot, jotka ovat yhteensopimattomia sen kanssa, esimerkiksi salaisen poliisin, joka toimii salaa, mutta ei sellaisia yhteenliittymiä, jotka ovat erilaisia kuin se itse.

Seitsemänneksi kansalaisyhteenliittymään liittyy aktiviteetteja, jotka menevät pelkän sääntöjen kunnioittamisen yli, muuten tämä yhteenliittymä olisi varsin epätäydellinen myös teoreettisena konstruktiona. Nämä ovat hallitsemisen aktiviteetti, toimeenpanovalta, rankaisu sekä sen toteaminen, että tiettyinä aikoina siviilihallitus joutuu toimimaan ”manageriaalisesti”, kuten esimerkiksi sodan aikana.<sup>65</sup>

Aiemmin sanotun perusteella lisäksi vielä politiikan kahdeksanneksi vapauden edellytykseksi O’Sullivanin listaan; kuten jo sanottu, se tekee kansalaisyhteenliittymästä muuttuvan ja liikkuvan, samoin kuten historiallinen ”ihmisluonto”. Eli näin ollen kansalaisyhteenliittymä on ”ainoa moraalisesti siedettävän pakollisen yhteenliittymän muoto” eli valtio.<sup>66</sup>

## Neljäs vapauden käsite

Nähdäkseni Oakeshottin vapauskäsitystä voidaan siis vapaasti kutsua neljänneksi vapauden käsitteeksi siinä mielessä, että se tekee eroa sekä berliniläiseen negatiiviseen, positiiviseen että skinneriläiseen republikanistiseen vapauden käsitykseen. Oakeshottin vapauden käsittäminen sisältää sekä eksistentiaalisen elementin, että kansalaisyhteenliittymässä tapahtuvan vapaan toiminnan. Molemmille on yhteistä se, että ympäristöä ei nähdä negatiivisen vapauskäsityksen mukaisesti esteenä tai pakkona vaan lähinnä toiminnan mahdollistajana.

Toisaalta säännöt ja lait sisältyvät valintatilanteeseen itseensä ja näin ollen myös mahdollistajan käsite ”ympäristöä” kuvaavana sanana on hieman epätarkka. Eksistentiaalisen vapauskäsityksen mukaan ihminen on joka tapauksessa vapaa – hän on aina toimiessaan ”pakotettu” tekemään valinnan. Oakeshott tekee vapauden käsitteessään myös selkeän eron riippuvaisuuteen vapauden vastakohtana. Näin se muistuttaa republikanistista vapauden käsitystä kansalaisyhteenliittymän puitteissa.

Oakeshott ei kuitenkaan näe politiikkaa välttämättömänä tai erityisen tavoiteltavana toimintana vapaalle ihmiselle, vaikka myöhäisessä tuotannossaan politiikkaa toimintana sinänsä arvostaakin. Näin hänen vapauden käsityksensä eroaa skinneriläisestä vapauden käsittämisestä. ”Tiedostetun kontingenssin” mukaisesti Oakeshottin idealityyppinen vapauden käsitys sisältää ajatuksen ihmisestä historiallisena, itsestään ja menneisyydestään tietoisena olentona ja näin ollen se ei myöskään helposti sovi uusliberalistisen ajattelun jotakuinkin ”historiattomaan” kontekstiin.

## Viitteet

1. Barker 1942, 8
2. Berlin 1998, 193.
3. Berlin 1998, 194.
4. Berlin 1998, 220.

5. Berlin 1998, 237.
  6. Berlin 1998, 235.
  7. Ks. Franco 1990, 420.
  8. Oakeshott 1991, 388.
  9. Oakeshott 1991, 388.
  10. Oakeshott 1991, 388.
  11. Oakeshott 1991, 390.
  12. Hayek 1995, 92.
  13. Hayek 1995, 101.
  14. Oakeshott 1991, 26.
  15. Ks. Hayek 1995, 89.
  16. Oakeshott 1948, 478.
  17. Oakeshott 1948, 484.
  18. Oakeshott 1948, 485.
  19. Oakeshott 1948, 485.
  20. Suom. Anu Kettunen 2005.
  21. Skinner 2003, 42.
  22. Skinner 2003, 40.
  23. Oakeshott 1991, 66.
  24. Oakeshott 1991, 367.
  25. Oakeshott 1991, 368.
  26. Oakeshott 1991, 369.
  27. Oakeshott 1991, 370–371.
  28. Oakeshott 1991, 371.
  29. Oakeshott 1991, 372.
  30. Oakeshott, 373; Skinner 2003, 38.
  31. Skinner 2003, 39.
  32. Skinner 2003, 35.
  33. Oakeshott 1991, 373.
  34. Oakeshott 1991, 374.
  35. Oakeshott 1991, 377.
  36. Oakeshott 1991, 378.
  37. Oakeshott 1991, 379.
  38. Skinner 1998, 87.
  39. Oakeshott 1991, 227.
  40. Gerencser 2000, s. 92.
  41. Oakeshott 1991, 282.
  42. Oakeshott 1991, 282–283.
  43. Oakeshott 1991, 282.
  44. Oakeshott 1991, 281–282.
  45. Berlin 1998, 220.
  46. Soininen 2005, 114.
  47. Oakeshott 2003, 158.
  48. Ks. Podoksik 2003, 59.
  49. Podoksik 2003, 60.
  50. Oakeshott 2003, 37.
  51. Oakeshott 2003, 37.
  52. Oakeshott 2003, 41.
  53. Podoksik 2003, 62.
  54. Soininen 2005, 50.
  55. Podoksik 2003, 62.
  56. Ks. Podoksik 2003, 64.
  57. Ks. Coats 1985, 780; Podoksik 2003, 64.
  58. Oakeshott 1948, 488; Podoksik 2003, 71.
  59. Oakeshott 2003, 180.
  60. Oakeshott 2003, 168.
  61. Soininen 2005, 184.
  62. Oakeshott 2003, 180.
  63. Palonen 2007, 33.
  64. O'Sullivan 1999, 81.
  65. O'Sullivan 1999, 82–83.
  66. Oakeshott 1991, 460.
- Vol. 18, No. 3, 411–436.
- Hayek, Friedrich, A. *Tie orjuuteen* (The Road to Serfdom, 1944). Suom. Jyrki Iivonen. Gaudeamus, Helsinki 1995.
- Gerencser, Steven, *The Skeptic's Oakeshott*. St Martin's Press, New York 2000.
- Kettunen, Anu, *Komedia tulevaisuuden Suomesta*. Pro gradu –työ. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 2005.
- Laski, Harold J., *The State in Theory and Practice*. Allen and Unwin, London 1935.
- Oakeshott, Michael, Contemporary British Politics, *Cambridge Journal*, Vol. 1, No. 8, 1948, 474–490.
- Oakeshott, Michael, On Misunderstanding On Human Conduct. A Reply to my Critics. *Political Theory*, Vol. 4, No. 3, 1991, 353–367.
- Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics and other essays*. Liberty Fund, Indianapolis 1991.
- Oakeshott, Michael, *On Human Conduct* (1975). Clarendon Paperbacks, London 2003.
- O'Sullivan Noël, Visions of Freedom: The Response to Totalitarianism. Teoksessa *The British Study of Politics in the twentieth Century*. Toim. Brian Barry, Archie Brown & Jack Hayward. Oxford University Press, Oxford 1999, 63–88.
- Palonen, Kari, Voting and Liberty: Contemporary Implications of the Skinnerian Re-thinking of Political Liberty. *Contributions to the History of Concepts*, 3, 2007, 23–41.
- Pitkin, Hanna, Inhuman Conduct and Unpolitical Theory. Michael Oakeshott's On Human Conduct. *Political Theory*, Vol. 4, No. 3, 1976, 310–320.
- Podoksik, Efraim, Oakeshott's Theory of Freedom as Recognized Contingency. *European Journal of Political Theory*, Vol. 2, No. 1, 2003, 57–77.
- Skinner, Quentin, *Kolmas vapauden käsite* (Third Concept of Liberty, 2001). Suom. Sami Syrjämäki. *niin & näin* -kirjat, Tampere 2003.
- Skinner, Quentin, *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Soininen, Suvi, *From a 'Necessary Evil' to the Art of Contingency*. Michael Oakeshott's Conception of Political Activity. Imprint Academic, Charlottesville & Exeter 2005.

## Kirjallisuus

- Barker, Rodney, *Reflections of Government*. Oxford University Press, Oxford 1942.
- Berlin, Isaiah, *The Proper Study of Mankind*. Toim. Henry Hardy & Roger Pimlico, London 1998.
- Coats, W. J., Michael Oakeshott as Liberal Theorist. *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 18, No. 4, 773–787.
- Franco, Paul, Michael Oakeshott as Liberal Theorist. *Political Theory*,

# Kysymys:

Mitä filosofi tekee  
lempinojatuolissaan  
pimeänä syysiltana?



- Pohdiskelee kumpi oli ensin, muna vai kana.
- Väittelee Sokrateen hengen kanssa.
- Nauttii elämästä ja lukee uusinta Rondo.

## Tilaa nyt lehti, joka on paljon enemmän kun koreat kuoret!

RONDO-Classica kertoo 12 kertaa vuodessa musiikin nautinnoista. Värikäs, täysipainoinen aikakauslehti kattaa klassisen musiikin koko kentän henkilöhaastatteluista ajankohtaisiin musiikkimaailman tapahtumiin. Se kertoo sinulle myös tulevat konsertit ja arvioi uusimmat levyt.

**Eikä siinä kaikki:** voit lisätä lehtitilaukseesi myös soivan musiikin. Saat vuodessa 6 ainutlaatuista, pelkästään Rondon lukijoille suunniteltua cd-levyä. Innokkaimmilla kuuntelijoilla on kokoelmassaan jo 28 Rondo-levyä. Nauti Sinäkin hyvästä musiikista!

### Kolme tapaa tilata:

- asiakaspalvelustamme, puh. (03) 2251 948
- sähköpostilla osoitteesta [asiakaspalvelu@rondolehti.fi](mailto:asiakaspalvelu@rondolehti.fi)
- sivuiltamme [www.rondolehti.fi](http://www.rondolehti.fi)

6 kk 6 lehteä + 3 CD-levyä

nyt vain **79 €!**

**RONDO** CLASSICA

*Klassikko jo syntyessään*

[www.rondolehti.fi](http://www.rondolehti.fi)





# Tuija Parvikko

## Filosofia, politiikka ja vapaus

**P**ostuumisti julkaisutussa esseessään *Socrates'* Hannah Arendt esittää teoreettisen ja käsitehistoriallisen tulkinnan siitä, mikä johti poliittisen toiminnan luonteen hämärtymiseen eurooppalaisen poliittisen ajattelun traditiossa. Tulkinnan tarkoituksena on esittää vaihtoehtoinen tarina tuon ajattelun synnystä ja historiasta. Tarina alkaa Sokrateen, Platonin ja Aristoteleen Ateenasta. Siellä tapahtui jotakin, joka Arendtin käsityksen mukaan on merkitykseltään tärkeämpää kuin mikään muu yksittäinen tapahtuma poliittisen ajattelun historiassa. Tämä tapahtuma oli kuilun repeäminen filosofian ja politiikan välille. Historiallisesti se sai alkunsa Sokrateen oikeudenkäynnistä ja tuomiosta.

Sokrateen kuolemantuomio teki Platonin epätoivoiseksi: hän alkoi epäillä tiettyjä Sokrateen ajattelun peruselementtejä. Tärkein näistä oli vakuuttamisen taito, *peithēin*, joka Ateenassa ymmärrettiin erityisesti poliittiseksi puheen muodoksi. Ateenalaisille politiikka oli puhumista ja siksi he ymmärsivät retoriikan, vakuuttamisen taidon, korkeimmaksi poliittiseksi taidoksi.

Vakuuttamisen taidon epäileminen johti Platonin näkemään mielipiteen eli *doxan* ja totuuden toistensa vastakohtina. Platonin mielestä Sokrateen kohtalo osoitti, että viisainkaan ihminen ei välttämättä pystynyt vakuuttamaan enemmistöä oman mielipiteensä pätevydestä vaan totuudelle oli löydettävä absoluuttiset kriteerit ja standardit. Myöskään

*polista* ei pitänyt hallita vain väliaikaisesti ja suhteellisesti pätevien mielipiteiden nojalla, vaan kaupungin hallitsemisen piti perustua pysyvään ja ikuiseen totuuteen. Platon siis halusi päästä eroon poliittisesta toiminnasta puheen, vakuuttamisen ja väittelyn muodossa, koska hänen käsityksensä mukaan kaupungin parasta ei voinut saavuttaa keskenään kilpailevien mielipiteiden avulla.

Arendtin tulkinnan mukaan tämä filosofian ja politiikan irtautuminen toisistaan osoittautui kohtalokkaaksi poliittisen ajattelun perinteellemme. Platonista lähtien se omaksui anti-poliittisen asenteen ihmisten välistä maailmaa kohtaan. Platoninen traditio torjui ajatuksen inhimillisen toiminnan ja maailman tapahtumien kontingenttisuudesta ja moninaisuudesta, eikä tunnustanut, että ainut tapa ratkaista kiistoja ja ristiriitoja ihmisten välisessä maailmassa oli vapaa argumentaatio ja mielipiteiden vaihto. Platonille arkimaailma alkoi näyttäytyä petoksellisena harhana, joka filosofin oli jätettävä taakseen ja etsittävä olosuhteista riippumatonta pysyvää totuutta asioiden ideoista, niiden olemuksesta.

**T**appiolle jääneen sokraattisen käsityksen mukaan maailma avautuu jokaiselle ihmiselle eri tavoin sen mukaan, millaisesta näkökulmasta hän tarkastelee sitä. Jokaisella ihmisellä on oma mielipiteensä, oma avauksensa maailmaan. Sokrates halusi löytää jokaiseen mielipiteeseen potentiaalisesti kuuluvan totuuden. Hän siis halusi

toimia kätilönä, joka tekisi kaupungista totuudellisemman avustamalla kansalaisia heidän omien totuuksiensa synnyttämisessä.

Sokrateen metodi kansalaisten mielipiteisiin perustuvan moninaisen totuudellisuuden synnyttämisessä oli *dialegesthai*, asioiden puhuminen puhki siten, että dialektiikka ei tuhoa mielipiteitä. Sokrateen majeuutiikka päinvastoin paljastaa mielipiteen, näkökannan, käsityksen sen omassa totuudellisuudessa. Niinpä filosofin tehtävä ei ollut kaupungin hallitseminen – kuten Platon ajatteli – vaan kansalaisten keskinäisen entistä totuudellisemman argumentaation, väittelyn ja keskustelun edistäminen. Sokrates ei Platonin tavoin halunnut kasvattaa ihmisiä jonkin tietyn kaltaisiksi, vaan hän halusi kehittää heidän mielipiteitään, joista poliittinen elämä muodostui.

Sokrateelle majeuutiikka oli poliittinen aktiviteetti, joka perustui ehdotamaan tasa-arvoisuuteen. Juuri tätä kansalaisten välistä *isonomiaa* Platon alkoi epäillä. Hän esittää kaupunkivaltioelämää koskevat epäilynsä ja pettymyksensä erityisen ponnekkaasti *Valtio*-teoksensa luolavertauksessa. Arendtin mukaan on silmiinpistävää, että kaksi poliittisen toiminnan tärkeintä muotoa, puhe ja toiminta, puuttuvat tästä tarinasta kokonaan.

Platon kuvaa luolan asukkaat paikoilleen jähmettyneiksi olioiksi, jotka eivät pysty tekemään mitään eivätkä kommunikoimaan keskenään. Heidän ainut toimeliaisuutensa muoto on luolan seinälle heijastuvien varjokuvien tuijottaminen. Platonin vertauksessa filosofin onkin irtauduttava luolan kahleista ja varjokuvamaailmasta kohti ikuisten

ideoiden – totuuksien – kirkkautta. Poliittisen ajattelun kannalta Platonin kääntyminen pois ihmisten välisestä maailmasta, kohti ikuisia ideoita oli kohtalokas, sillä se johti filosofit väheksymään ihmisten välisen maailman asioiden merkitystä suhteessa filosofian ikuisiin totuuksiin.

**A**

rendtin poliittisen ajattelumme tradition syntyisestä esittämän vaihtoeh-

toisen tarinan ydin on tässä: Platonian seuraava eurooppalainen poliittinen ajattelu jäi vuosisatojen ajaksi vailinaiseksi ja vinoutuneeksi, koska toiminnan ja puheen teoretisoinnin asemesta se keskittyi teoretisoimaan pikemminkin hallintaa ja harvainvaltaa. Poliittisen vapauden ja toiminnan mahdollisuuksien teoretisoimisen asemesta se keskittyi pohtimaan, kuinka kurittomia ja poliittisesti ymmärtämättömiä väkijoukkoja hallitaan.

Arendt muistuttaa, että termin kreikkalaisessa merkityksessä politiikka kohdistuu vapauteen, jolla on kaksi ulottuvuutta. Toisaalta vapaus ymmärretään negatiivisesti vapaudeksi hallitukse tulemisesta tai hallitsemisesta, ja toisaalta se ymmärretään positiivisesti ihmisten väliseksi tilaksi, jossa ihmiset voivat liikkua vapaasti

vertaistensa keskellä. Ei siis ole vapautta ilman yhdenvertaisuutta.

Nämä vapauden ulottuvuudet eivät ole keskenään ristiriitaisia vaan kysymys on siitä, että Kreikassa oli jotakin, joka myöhemmin katosi ja jäi puuttumaan meidän tavastamme ymmärtää poliittinen vapaus. Tämä jokin on käsitys, jonka mukaan toiminnan vapaus merkitsee samaa kuin jonkin uuden aloittaminen ihmisten välisessä maailmassa. Kreikassa yksilöllinen aloitteellisuus korostui toiminnan ensimmäisenä ja tärkeimpänä momenttina. Toisaalta Kreikassa ymmärrettiin, että toiminta on mahdollista vain yhdessä toisten ihmisten kanssa.

**K**

reikkalaisen toimintakäsityksen pointti on, että kukaan ei yksinään ja pelkästään omien tekojensa ja avau-

siensa tuloksena pysty hahmottamaan maailmaa sellaisena kuin se on. Kukin ihminen katsoo maailmaa omasta yksilöllisestä perspektiivistään. Tämän yksilöllisyyden hinta on perspektiivin väistämätön kapeus ja vaillinaisuus. Maailma näyttäytyy jokaiselle yksilölle erilaisena ja tulee ymmärrettäväksi vain siinä määrin kuin yhä useammat ihmiset voivat puhua siitä, vaihtaa mielipiteitään ja perspektiivejään keskenään ja kiistellä niistä.

Poliittinen vapaus sisältää siis kaksi ulottuvuutta, puheen tai mielipiteen vapauden ja toiminnan uuden aloittamisen, jotka edellyttävät toisiaan. Arendtin käsityksen mukaan sekä teoreettisesti että historiallisesti suurin ongelma on ollut, että ihmiskunnan historiassa on tuskin koskaan ollut tilannetta, jossa nämä kummatkin ulottuvuudet olisivat päässeet toteutumaan.

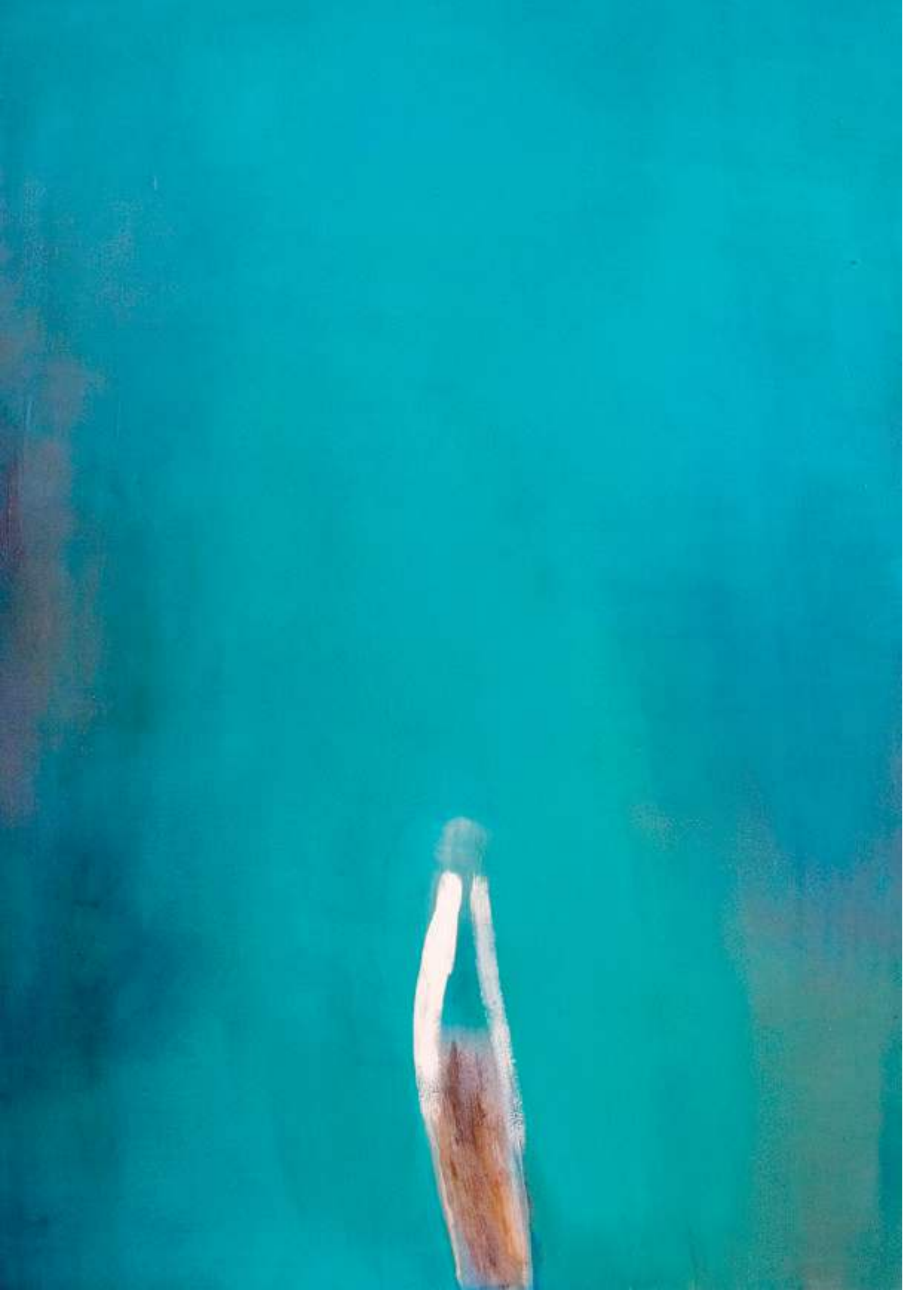
Nykytodellisuus näyttää vain vahvistavan Arendtin käsitystä. Maailman muuttuessa yhä virtuaalisemmaksi Platonin luolaparaabeli palaa hakematta mieleen. Näyttää tuijottavan nykyihmisen maailmaa näyttävät Platonin luolan asukin tavoin hallitsevan varjokuvat. Toisaalta maailman ”reaalisuus” ei ehkä koskaan ole ollut niin käsin kosketeltavaa kuin nykyaikana, jolloin ihmisten välinen maailma käsittää koko maapallon ennennäkemättömine ongelmineen.

Lähteekö filosofi jälleen kerran luolasta etsiäkseen kaikkia koskevaa ikuista totuutta? Vai onnistuvatko ihmiset lopultakin ymmärtämään, että ratkaisun avain ei ole pako luolasta (todellisuudesta) vaan aloitteen ottaminen omiin käsiin?

#### Viite

1. Teoksessa Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*. Toim. Jerome Kohn. Schocken Books, New York 2005.





Sami Syrjämäki

# Puuttumattomuus vai riippumattomuus

## Kysymyksiä Quentin Skinnerille

Quentin Skinner (s. 1940) on brittiläinen historioitsija, filosofi ja politiikan tutkija. Vapauden tutkimuskysymyksissä yhdistyvät hänen tunnusomaiset aiheensa: renessanssi, Hobbes ja tasavaltalainen<sup>1</sup> ajattelu Rooman, Italian ja Englannin historiassa. Skinnerin muotoilema republikaanistinen vapauden teoria on viime vuosien kiistellyimpiä avauksia keskustelussa poliittisesta vapaudesta.

### Viimeisen parinkymmenen vuoden aikana olette kirjoittanut laajasti vapaudesta. Kuinka alun perin kiinnostuitte aiheesta?

Kahdessa kehitysvaiheessa. Kun 70-luvulla kirjoitin kirjaani *The Foundations of Modern Political Thought*, käytin sen ensimmäisen osan paljolti renessanssin Italian kaupunkivaltioissa syntyneen poliittisen teorian tarkastelamiseen. Minä hämmästelín ja ihailin kaupunkivaltioita puolustavien taipumusta kuvata riippumattomia, vaa-leihin perustuvia itsehallintojärjestelmiänsä *libertas*in tai vapauden järjestelmiksi. Minua aikaisemminkin oppineet olivat panneet merkille sen ilmeisen seikan, että vapaus ja itsehallinto samastettiin. Heillä oli kuitenkin tapana soveltaa Isaiah Berlinin kuuluisaa, joskin nyttemmin huonoon huutoon joutunutta käsitejaottelua 'positiivisen vapauden' ja 'negatiivisen vapauden' välillä. Näin he päätyivät ajattelemaan, että esimerkiksi Machiavellin *Discorsissa*<sup>2</sup> esitetty yhtäläisyys elämisen *in liberta* [vapaudessa] ja *civile* elämisen [kansalaiselämisen] välillä täytyy ilmaista uskoa vapauden "positiiviseen" sisältöön. He ajattelivat, niin sanoakseni, sen täytteeksi väitettä, jonka mukaan vapaus tarkoittaa leimallisesti tasavaltalaisessa tai demokraattisessa kansalaisyhteisössä toimimista.

Minusta sitä vastoin vaikutti, että kun renessanssiajan tasavaltalaiset politiikan teoreetikot, Machiavelli mukaan luettuna, puhuivat kansalaisvapaudesta, he tapasivat kuvata sen täysin "negatiivisin" termein. He samastivat vapauden kaikenlaisuuteen heidän asioihinsa ulkoa tapahtuvan puuttumisen poissaoloon ja siten orjuuden poissaoloon. Kun kirjani, jossa pyrin nostamaan esiin tätä poliittista sanastoa, ilmestyi, julkaisin perään artikkelin vuonna 1984 ilmestyneessä teoksessa *Philosophy in History*, jonka toimittajiin kuului. Pyrin osoittamaan artikkelissani, että 'positiivinen' vapauden käsite ei sovellu renessanssin keskustelujen analysoimiseen tai selittämiseen. Väitin, että Machiavellin tapaiset kirjoittajat käyttivät tuttua negatiiviseen vapauden käsitettä, jonka mukaan vapauden läsnäolon huomaa aina poissaolosta, tarkemmin sanottuna asioihin puuttumisen poissaolosta.

Vapaudesta kiinnostumiseni toinen vaihe alkoi 1994. Vierailin Australian kansallisessa yliopistossa, jossa pidin yhdessä Philip Pettitin kanssa seminaarin vapauskysymyksistä<sup>3</sup>. Philip kiinnitti huomioni siihen, että erittelemäni vapauden teoria ei täysin, tai edes pohjimmiltaan, koskenut puuttumisen poissaoloa, vaikka tämä ajatus on tietenkin läsnä renessanssin teksteissä. Hän halusi



**”Olemme vapaita, jos ja vain jos olemme riippumattomia.”**

osoittaa renessanssikirjoittajien pohjimmiltaan väittävän, että vapautta loukataan välittömästi, jos joutuu herruuden alaiseksi. Hän päätteli, että renessanssin käsitystä negatiivisesta vapaudesta ei tulisi ajatella niinkään huolena puuttumisen akteista kuin huolena herruuden ja hallinnan tilojen taustaehdoista. Philip ehdotti, että vapaus olisi yhtä kuin ei-herruus.

Minusta tämä vaikutti valaisevalta näkemykseltä. Philip kehittäikin sitä briljantilla tavalla sittemmin arvostetuksi nousseessa kirjassaan *Republicanism*, joka julkaistiin vuonna 1997. Työskentelin itse samaan aikaan samojen asioiden parissa, vaikkakin hieman erilaisella tavalla. Halusin mieluummin turvautua renessanssin kirjoittajien käyttämään omaan erityiseen sanastoon. To-distelin, että heille ominainen tapa käsittää negatiivinen vapaus tulee parhaiten ymmärretyksi tällaisena väitteenä: olemme vapaita, jos ja vain jos olemme riippumattomia

– jos voimme toimia riippumatta kenenkään muun mielivaltaisesta tahdosta. Väitin, että puhuessaan orjuudessa elämisestä renessanssin kirjoittajat tarkoittivat juuri tämänlaatuisen riippumattomuuden puutetta. Julkaisin nämä käsitykseni pienessä kirjasessa nimeltä *Liberty Before Liberalism*, joka niin ikään ilmestyi 1997.

Philip ja minä olemmekin jatkaneet työskentelyä käyttäen eri sanastoja huolimatta siitä, että kun muotoilin varhaisia käsityksiäni uudelleen, jäin paljon velkaa keskusteluilleni Philipin kanssa. On kuitenkin olemassa yksi ydinseikka, josta olemme samaa mieltä. Nykyisessä poliittisessä teoriassa on yleisesti tapana olettaa, että vapaus on pohjimmiltaan toimintaan puuttumisen pois-saoloa. Me taas olemme molemmat alkaneet pitää kiinni siitä, että kyky puuttua muiden vapauteen on vain syvemmän vapauden loukkaamisen pintaheijastumaa. Todellisessa loukkauksessa pakotetaan elämään mielivallan alaisena, kuten haluan asian nykyään ilmaista. Meille kummallekin taitaa olla ratkaisevaa se, että vapauden voi näin ollen menettää, vaikka mihinkään ei varsinaisesti puututtaisikaan.

#### **Uusroomalainen vai republikanistinen vapauden käsite?**

Kuten sanoin, minun työni vapauden teorian parissa keskittyi alunperin ideoihin, jotka kaivoivat esiin renessanssin



tasavaltalaisajattelusta, erityisesti Machiavellin *Discorsista*, jota pidän edelleen – kuten pitivät useat varhaismodernin tasavaltalaisista – yhtenä kaikkein valaiseimmista vapauden ja orjuuden eroja käsittelevistä tutkielmista. Varhaismodernina aikakautena kaikki, jotka olivat sanan ahtaimmassa merkityksessä tasavaltalaisia eli monarkian vastustajia, kannattivat meidän yksilöimäämme näkemystä vapaudesta. Tämä saattaa auttaa ymmärtämään, miksi Philip päätti antaa kirjalleen nimeksi *Republicanism*. Ongelma on kuitenkin se, että useat varhaismodernit kirjoittajat, olisivat olleet kauhuissaan jos heitä olisi kutsuttu tasavaltalaisiksi, vaikka olisivatkin kannattaneet sitä, mitä Philip kutsuu republikanistiseksi vapauskäsitteeksi. Mainitakseni vain kaikkein ilmeisimmän englanninkieliseen perinteeseen lukeutuvan esimerkin: John Locke erottaa vapauden orjuudesta täsmälleen samalla tavoin kuin minä pyrin tekemään vastatessani ensimmäiseen kysymykseesi. Poliittisessa teoriassa Locke puolustaa kuitenkin päättäväisesti monarkistis-tasavaltalaisia sekamuotoja eikä tasavaltalaista itsehallintoa.

Yksi syy, miksi ehdotin, että meidän tulisi sen sijaan puhua ”neo-roomalaisesta” vapauden teoriasta, oli pyrkimys vastata tähän ongelmaan. Mutta minulla oli toinenkin syy, joka on kaikkein vaikutusvaltaisain teksti, jossa ero vapauden ja orjuuden välillä on kuvattu täsmälleen itseäni kiinnostavalla tavalla: roomalaisen lain *Digesta*. Sen ensimmäisessä luvussa, *De statu hominum*, erotetaan vapaa mies orjasta. Seuraa määritelmä orjuudesta elämästä jostain toisesta riippuvaisena, jonkun toisen armoilla. *Liber homon* eli vapaan miehen tila on määritelty tämän vastakohtaksi: hän kykenee toimimaan *sui iuris*, oman oikeutensa nojalla, ja siten oman riippumattoman tahtonsa ja harkintansa mukaisesti.

Vaikeuttaa kuitenkin siltä, että olen hävinnyt kiistan. Viimeisten vuosien aikana minun ja Philipin 90-luvulla kehittämistämme näkemyksistä on keskusteltu laajasti, ja käytännössä kaikki näyttävät hyväksyvän sen, että kiinnostavinta on erottelu republikanistisen ja liberalistisen vapausteorian välillä. Olen edelleen sitä mieltä, että tämä on sekä harhaanjohtavaa että anakronistista. Mutta, kuten totesin, harva keskusteluun osallistuneista näyttää piittaavan tästä, ja uusimmassa vapauden teoriaa käsittelevässä kirjassani annoin viimein periksi enemmistölle, kun nimesin sen *Hobbes and Republican Liberty*ksi.

### **Mikä merkitys akateemisilla ja historiallisilla tutkimuksilla vapaudesta on meitä ympäröivälle yhteiskunnallemme vai onko yhteyttä lainkaan?**

Tässä täytynee tehdä ensiksi vahva jako. Olen amatilantani historioitsija, ja tutkin vapauden teoriaa niin historiallisesti kuin vain kykenen. Vaikuttimeni tutkia ei kuitenkaan ole lainkaan historiallinen – ja tunnen todellakin ajoittaista epäluuloa niitä historioitsijoita kohtaan, jotka pyrkivät oikeuttamaan tutkimuksensa toteamalla, että menneisyyttä koskeva tieto on arvokasta ’itsensä vuoksi’. Minä tutkin menneisyyttä, koska toivon, että onnistuessamme muotoilemaan muiden yhteiskuntien uskomukset uudelleen niin tarkasti kuin se on ylipäänsä

mahdollista, niillä saattaa olla jotain kerrottavaa meidän omasta yhteiskunnastamme ja omista uskomuksistamme.

Väittäisin, että republikanistisen vapauden teorian kohdalla tämä pitää kiistattomasti paikkansa. Se ei ole tuttu teoria, ja useat aikamme poliittisista filosofiista ovat pyrkineet sivuuttamaan sen sekaannuksena. Mutta minä en näe siinä ainoatakaan sekaannusta. Käsitys, jonka mukaan poliittinen vapaus muodostuu olennaisesti riippumattomuudesta mielivallasta, on varmasti ristiriidassa hallitsevan liberalistisen käsityksen kanssa, jonka mukaan emme voi valittaa vapauden menettämistä, ellei toimintaamme puututa aktiivisesti. Mutta tästä tuskin seuraa, että vaihtoehtoinen käsitys perustuu sekaannukseen; tämä osoittaa vain sen, että vaihtoehto on vieras. Väitän, että nimenomaan vieraus tekee siitä ajattelemisen arvoisen, ja ehkä erityisesti juuri nyt.

Vaikka olenkin ensisijaisesti historioitsija, haluaisin lopettaa sanomalla jotakin nykyisistä näkymistä. Kuten useat tarkkailijat ovat valitelleet, monissa demokraattisissa valtioissa kansalaisvapaudet rapautuvat paraikaa merkittävässä määrin. Minusta näyttää kuitenkin, että usein valitukset esitetään niin sanoakseni väärällä tasolla. Tavataan väittää, että kansalaisoikeuksiamme loukataan yhä useammin. Vaikka syytökselle onkin hyvät perustelut, minä väitän mieluummin, että meidän tulisi olla enemmän huolissamme loukkauksien taustalla olevasta mielivaltaisesta ja harkinnanvaraisesta vallankäytöstä, johon aikamme viranomaiset turvautuvat entistä useammin. Ei ole ainoastaan niin, että tällaisen vallan perusteella he voivat puuttua kansalaisoikeuksiimme niin halutessaan. Olennainen on juuri se seikka, että niin suuri osa heidän vallastaan on harkinnanvaraista, mikä puolestaan loukkaa vapautta itseään. Tämä jättää meidät yhä enemmän riippuvaiseksi meidän hallitsijoidemme tahdosta, nimenomaan hyvästä tahdosta, ja näin se jäyttää laillisuusperiaatetta erityisen petollisesti. Kuten olen ehdottanut, liberalististen politiikan teoreetikoiden yleinen huolettomuus tämän kasvavan uhan edessä juontaa juurensa siitä, että he ovat analysoineet vapauden käsitteen väärin. Toistaakseni vielä seikan, jota olen pyrkinyt jatkuvasti tuomaan esiin: he käsittävät vapauden puuttumisen poissaoloksi, vaikka se tulisi käsittää olennaisesti riippuvuuden poissaoloksi.

### **Viitteet**

1. Seuraavassa englannin sana *republican* on käännetty republikanistiseksi silloin kun sillä viitataan erityiseen vapauden käsitteeseen tai nykyiseen poliittisen filosofian suuntaukseen, muutoin se on suomennettu tasavaltalaiseksi.
2. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1517/1531).
3. *niin & näin* on haastatellut aiemmin sekä Quentin Skinneriä (4/2001) että Philip Pettitiä (4/2004). Katso myös artikkeli ”Skinner, Quentin” filosofian nettiensyklopedia Logoksessa (<http://filosofia.fi/node/3216>). Skinnerin keskeinen essee *Kolmas vapauden käsite* on ilmestynyt suomeksi *niin & näin* -lehden kirjasarjassa.

# Jan-Otto Andersson

## Vapauden, oikeudenmukaisuuden ja hoidon taloustiede

**T**aloustieteen ratkaisevin arvo on vapaus. Tämä näkyy keskeisissä käsitteissä 'kuluttajan vapaa valinta', 'vapaat markkinat', 'vapaakauppa' ja 'vapaa kilpailu'. Taloustieteen ja liberalismiin läheinen yhteys on korostunut uusliberalismin nousun myötä. Talousoppineet – muiden muassa Friedrich von Hayek ja Milton Friedman – ovat muodostaneet uusliberalismin *avantgarden*.

Friedmanin teosten nimet osoittavat, mistä on kyse. Kirjassaan *Freedom and Capitalism* (1962) Friedman argumentoi sen puolesta, että ainoastaan kilpailullinen kapitalismi on yhdistettävissä taloudelliseen vapauteen, joka on edellytys poliittiselle vapaudelle. *Free to Choose* (1980), jonka hän kirjoitti vaimonsa Rosen kanssa, on maailmanlaajuinen *bestseller*, jossa kirjoittajat haluavat osoittaa, että valtion hallinnolliset toimenpiteet ovat kaventaneet yksityishenkilöiden vapautta, ja että talouden kontrolli ja verotus ovat estäneet vaurauden kertymistä.

Vapausarvon keskeinen rooli taloustieteessä ilmenee oikeastaan vielä selvemmin vasemmistolaisien taloustieteilijöiden kirjoituksista. Amartya Senin kirja *Development as Freedom* (1999) on tästä hyvä esimerkki. Sen tarkoittaa 'kehityksellä' ihmisten reaa-

lisen vapauden laajenemista. Ihmisten kyky (*capability*) toimia tai olla tavalla, jota he itse arvostavat, on kehityksen tärkein kriteeri. Toisaalta kehityksen edellytyksenä on ihmisten taloudellinen, sosiaalinen ja poliittinen vapaus. "Vapaudet [*freedoms*] eivät ole vain kehityksen ensisijaisia päämääriä, vaan ne ovat myös sen pääkeinoja." Poliittiset vapaudet parantavat ihmisten taloudellista turvallisuutta. Sosiaaliset mahdollisuudet helpottavat taloudellista osallistumista koulutuksen ja terveydenhoidon kautta. Paremmat taloudelliset edellytykset johtavat sekä henkilökohtaiseen vaurauteen että mahdollisuuden rahoittaa erilaisia sosiaalisia tehtäviä. Eri vapauslajit vahvistavat toisiaan.

Toisin kuin Friedman, Sen painottaa tasa-arvon merkitystä vapauden rinnalla. Kun Friedmanin kertomuksen kuninkaana hääräi vapaa kuluttaja, Senin kuningas on vapaa kansalainen demokraattisessa yhteiskunnassa. Hänen lähestymistapansa ei eroa suuresti Marxin ajatuksista vapaan ajankäytön ja vapaiden yhdistyneiden tuottajien ihanteista. Sen lähestyminen myös Rawlsin ajatusta, jonka mukaan tärkeintä on parantaa kaikkein huonoimmassa asemassa olevien valinnanvapautta.

Monet taloustieteilijät ovat olleet Senin tapaan kiinnostuneita vapauden lisäksi myös tasa-arvosta, mutta viime

aikoina on noussut esille myös kolmas arvo: hoiva tai huolenpito. Varsinkin feministiset taloustieteilijät ovat nostaneet hoivan vapauden ja tasa-arvon rinnalle. Irene van Staveren näkee triadissa *freedom–justice–care* arvot, jotka vastaavat Ranskan vallankumouksen arvoja, *liberté–égalité–fraternité*, sekä Karl Polanyin kolmea talouden järjestämisen tapaa: *exchange–redistribution–reciprocity* eli *agora–polis–oikos*. Nancy Folbre on kirjoittanut tärkeän teoksen *The Invisible Heart*, jossa hän korvaa klassisen 'näkyttömän käden' 'näkyttömällä sydämellä'. Julie A. Nelson taas esittää kirjassaan *Economics for Humans*, että kone-metafora kuvaa taloutta paljon huonommin kuin sydän- ja verenkierto-metaforat.

**F**eminististen taloustieteilijöiden ohella hoiva saa tukea myös muista uusista suunnista: onnellisuuden taloustieteestä, käytäytymisen taloustieteestä sekä ekologisesta taloustieteestä.

Onnellisuustutkimus on osoittanut, kuinka tärkeitä läheiset perhe- ja ystävyysuhteet ovat verrattuna esimerkiksi tuloihin tai koulutukseen. Johtava työmarkkinatutkija Richard Layard kirjoittaa kirjassaan *Happiness*,

että progressiivisempi verotus nostaisi keskimääräistä onnellisuutta, koska se luultavasti vähentäisi keskinäistä kilpailua työmarkkinoilla ja antaisi lisää aikaa perheelle ja muuhun onnellisuuden kannalta tärkeämpään toimintaan.

Behavioristiset taloustieteilijät ovat huomanneet, että ihmiset eivät toimi pelkästään *homo oeconomicus* -mallin mukaisesti. Suurin osa meistä on *homo reciprocans* -ihmisiä, jotka ovat valmiit uhrautumaan yhteisen hyvän ja yhteistyön ylläpitämiseksi. Kirjan *Moral Sentiments and Material Interests. The Foundations of Cooperation in Economic Life* kirjoittajat osoittavat, että taloustieteilijöiden on muutettava ihmiskuvansa, jotta he pystyisivät ymmärtämään ihmisten jokapäiväistä toimintaa markkinoilla ja yhteiskun-

nassa yleensä. Meille on erinomaisen tärkeää, että ihmiset toimivat normien mukaisesti, ja että he kantavat huolta yhteisistä asioista oikeudenmukaisella tavalla.

Ekologisen taloustieteen ydinkäsite on kestävyys (*sustainability*). Huolenpito luonnosta ja tulevista sukupolvista on kestävyuden tunnusmerkkejä. James Gustave Speth, pitkäaikainen USA:n ympäristöliikkeen johtohahmo huomauttaa, että uudet arvot ovat syrjäyttämässä traditionaalisia vapaan talouden arvoja. Hän kirjoittaa uudessa tulevassa ”jälki-niukkuussivilisaatiota” hahmottavassa teoksessaan *The Bridge at the Edge of the World. Capitalism, the Environment, and Crossing from Crisis to Sustainability*:

”Uuden arvojen sarjan esiin

murtautuminen muodostaa perustan koko maapallonlaajuiselle yhteiskunnallemme. Konsumerismi, individualismi ja luonnon hallinta – eilispäivän johtavat arvot – ovat väistyneet uuden kolmikolon tieltä: elämänlaatu, inhimillinen solidaarisuus ja ekologinen herkkyys.”

*The Dismal Science* – Ruskinin tapa kuvata taloustiedettä – on muuttumassa. Vapauden ylikorostus ja kyyninen ihmisenäkemykset ovat edelleen sen tuntomerkkejä, mutta sen marginaalissa tapahtuu mielenkiintoisia siirtoja kohti solidaarisempaa ja huolehtivampaa ajattelutapaa.







WAY  
LIBERTY ST

ONE

← 103-124  
LIBERTY ST

PRINCE ST  
LIBERTY ST

Benjamin Constant

# Antiikin vapaus ja nykyajan vapaus

## Puhe Athénée royal -seurassa<sup>1</sup> Pariisissa 6. maaliskuuta 1819

Hyvät herrat, esitän teille erään vielä uudehkon erottelun kahden vapauden lajin välillä. Tähän saakka niiden erilaisuus on jäänyt huomaamatta tai vähintäänkin liian vähälle huomiolle. Yhtä vapautta vaalivat antiikin kansat, toisesta nauttivat modernit kansakunnat. Ellen erehdy, tämän eron tutkiminen on kiintoisaa kahdessa suhteessa.

**E** nsinnäkin vapauslajien sotkemisesta toisiinsa aiheutui meillä paljon pahaa liiaksikin ylistetyn vallankumouksemme aikoihin<sup>2</sup>. Ranska väsytti itseään joutavilla kyhäelmillä, joiden kirjoittajat, vähästä menestyksestään ärsyyntyneinä, yrittivät usuttaa maata nauttimaan jostakin sen tahdon vastaisesta ja evätä siltä sen tahtoman hyvän. Toiseksi: koska onnellinen vallankumouksemme (viis ylilyönneistä, minä puhun onnistumisesta, sillä kiinnitän katseeni kumouksen tuloksiin) kutsuu meidät nauttimaan edustuksellisen hallitusvallan etuuksista, on jännittävää ja hyödyllistä tutkia, miksi tämä hallitsemistapa, jonka suojista ainoastaan saatamme tätä nykyä löytää jonkinlaista vapautta ja levollisuutta, on ollut lähes täysin tuntematon antiikin vapaille maille.

Tiedän kyllä, että eräät ovat luulleet erottavansa jälkiä siitä muinaiskansojen parista, esimerkiksi Lakedaimonin<sup>3</sup> tasavallasta tai omilta gallialaisilta esi-isiltämme, mutta tässä on erehdytty.

Lakedaimonia hallittiin luostarista muistuttavalla

ylimysvallalla, joka ei millään muotoa ollut edustuksellista hallitusvaltaa. Kuninkaan valta oli rajoitettu, mutta sitä rajoittivat eforit, eivät suinkaan ihmiset, joille olisi säilytetty tehtävä, jollaisen vaalit langettavat meidän päiviemme kansalaisvapauksien puolustajille. Kansa eitämättä valitsi eforit, jahka kuninkaat olivat ensin perustaneet viran. Mutta eforeita oli vain viisi kerrallaan. Heidän valtansa oli yhtä hyvin uskonnollista kuin poliittistakin. Heillä oli osansa hallitus- eli toimeenpanovaltasta, ja sikäli heidän etuoikeutettuuksensa ei ollut, niin kuin ei juuri missään muinaisten tasavaltujen kansanhallintoelimityksessä, lähelläkään mitään tyrannialta suojaavaa muuria. Toisinaan eforit itse äityivät sietämättömään hirmuvaltaan.

Gallien hallitsemistapa, joka muistutti melko lailla sitä, millaiseen muuan tietty puolue haluaisi meidätkin ajaa, oli yhtäaika jumalvaltainen ja sotaisa. Papisto käytti rajatonta valtaa. Sorilasluokalla eli aatelisilla oli mitä ylenpalttisimmat ja sortavimmat erivapaudet. Kansa jäi oikeudetta ja turvatta.

Roomassa tribuuneilla oli tiettyyn määrään edustuksellinen tehtävä. He muodostivat elimen alhaisolle, jonka oli kaikkina aikoina samana pysyvä harvainvalta

kuninkaat syöstyään alistanut perin ankaraan orjuuteen. Kansa pääsi myös suoraan osalliseksi monista poliittisista oikeuksista. Se kokoontui äänestääkseen laeista ja tuomitakseen syytteesen pannut patriisit<sup>4</sup>. Vaan ei Roomassa ollut kuin heikkoja merkkejä edustuksellisesta järjestelmästä.

Sen löysivät vasta nykyihmiset, ja te olette näkevä, hyvät herrat, ettei ihmislajin tila antiikissa sallinut perustaa saati vakiinnuttaa tämänluontoista laitosta. Antiikin kansat eivät tajunneet sen välttämättömyyttä eivätkä havainneet sen etuja. Heidän yhteiskuntarakenteensa ohjasi heitä haluamaan kokonaan toisenlaista vapautta kuin sitä, jonka edustuksellinen järjestelmä varmistaa meille.

Omistan illan luentoni tämän totuuden osoittamiselle.

Hyvät herrat, kysykään aluksi itseltänne, mitä meidän päiviemme englantilainen tai ranskalainen tai Amerikan Yhdysvaltojen asukas ymmärtää sanalla ”vapaus”. Kaikille heille se tarkoittaa oikeutta olla alistumatta muille kuin laelle, olla joutumatta pidätetyksi, vangituksi, tapetuksi, millään tavoin kaltoin kohdelluksi jonkun yhden tai useamman henkilön mielivallan tähden. Se merkitsee kaikille heille oikeutta lausua mielipiteensä, valita toimensa ja käyttää tai hyödyntää omaisuuttaan, vaikkapa sitä väärinkäyttääkin, mennä ja tulla lupia tarvitsematta, tekemättä tiliä vaikuttimistaan tai menetelmistään. Kaikille heille se tarkoittaa oikeutta käydä yhteen muiden yksilöiden kanssa keskustellakseen harrastuksistaan, harjoitakseen yhdessä valitsemaansa jaettava kulttia tai vain viettäkseen arkensa tai tuokionsa tavalla, joka parhaiten myötäilee itse kunkin mieltymyksiä ja haaveita. Se on lopulta myös jokaiselle kuuluva oikeus vaikuttaa hallituksen hallintoon, milloin nimittämällä tehtävänsä

kaikki tai tietyt virkamiehet, milloin edustamalla itse, esittämällä vuoroin anomuksia, vuoroin vaatimuksia, jotka viranomaisen on enemmän tai vähemmän pakko ottaa harkittavakseen. Verratkaa nyt tätä vapautta muinaiseen vapauteen.

Antiikin vapaus koostui siitä, että harjoitettiin yhteisesti, jos kohta suoraan, useita kertakaikkisen täysivaltaisuuden osia, päätettiin julkisella paikalla sodasta ja rauhasta, solmittiin liittolaisuuksia vieraitten valtojen kanssa, äänestettiin laeista, esitettiin arvostelmia, tutkittiin tilejä, säädöksiä, hallintoelinten hoitamista, vertailtiin näitä koko väestön edessä, nostettiin syytteitä, langetettiin tuomioita tai vapautettiin epäilyksistä. Antiikin ihmiset kutsuivat tätä vapaudeksi, mutta samaan aikaan he myönsivät, että se ja yksilön täydellinen alamaisuus yhteiselle vallalle sopivat yhteen. Heidän huomastaan te tapaatte tuskin yhtäkään niistä nautinnoista, joitten äsken ymmärsimme muodostavan vapauden modernien ihmisten parissa. Kaikki yksityiset teot alistuvat ankaraan valvontaan. Mikään ei vastaa yksilöllistä riippumattomuutta sen enempää mielipiteenmuodostuksessa kuin toimenkuvan valinnassa, eikä varsinkaan uskonnossa. Oman uskonharjoituksen valinta, mitä me pidämme yhtenä kallisarvoisimmista oikeuksista, olisi näyttänyt antiikin ihmisistä rikokselta ja pyhäinhäväisyykseltä. Yhteiskuntaruumis puuttuu vallallaan meistä tähdellisimmiltä vaikuttaviin asioihin ja häiritsee yksilöiden tahtoa: Terpandros ei voinut spartalaisten vieraana edes lisätä kieltä lyyraansa loukkaamatta eforeita<sup>5</sup>. Viranomainen tulee väliin kaikkein kotoisimmissakin suhteissa. Nuori lakedaimonilaismies ei voinut vierailla vapaasti morsiamensa luona. Roomassa kensorit pitivät tiukasti silmällä perheitten yksityiselämää. Lait sääntelivät tapoja, ja koska kaikella oli tapansa, ei lailta jäänyt mikään sääntelemättä.

### Benjamin Constant

Lausennessa syntynyt Benjamin Constant (1767–1830) oli juristi, kirjailija, uskonnontutkija, Ranskan vallankumousajan merkittävä poliittinen ajattelija, Napoleonin kriitikko mutta myös tämän nimittämä valtioneuvos ja restauraatioajan moninkertainen kansanedustaja. Maltillisen käytännöllis-kaupankäynnillisen liberalismin ja perustuslaillisen monarkian kannattaja tuli luetuksi ”riippumattoman vasemmiston” tai ”keskustavasemmiston” riveihin. Constantin näkemyksiin vaikuttivat erityisesti vallankumouksen väkivaltaisuudet, vaikka hän myös tunnusti revolution välttämättömyyden ja hyödyllisyyden.

Constantin pääteoksiin kuuluvat *Principes de politique applicables à tout les gouvernements* (1806–1810),

*De l'esprit de conquête et l'usurpation* (1815), *De la religion considérée dans sa source, ses formes et son développement* (1824–1830) ja *Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne* (1833) sekä romaani *Adolphe* (1816) ja tragedia *Wallstein* (1809). Tyyliniekän ja terävän yhteiskuntakriitikon lehtijutut, kirjeenvaihto ja päiväkirjat kuuluvat nekin maailmankirjallisuuteen.

Constant ehti asua Alankomaissa, Saksassa, Skotlannissa, Sveitsissä ja Pariisissa. Hän oli kahdesti naimisissa, mutta kuuluisin hänen monista naisuhteistaan oli kosinnan torjuneen kirjailija-filosofi Madame de Staëlin kanssa. Muiden muassa Tocquevillen ajatuksia ennakoivutta Constantia on Ranskassa pitänyt viime vuosina esillä etenkin bulgarialaissynty-

nen filosofi Tzvetan Todorov. Constant on noussut uudelleen huomatuksi myös englanniksi käydyssä poliittisen filosofian keskustelussa Biancamaria Fontanan 80-luvun käännösten myötä.

Klassikoksi muodostunut puhe antiikin ja modernin vapauden erosta keskittyy arvostelemaan rousseaulaiseksi nähtyä kollektiivisen suvereniteetin ylikorostamista yksilön oikeuksien kustannuksella. Toistuvan ja pysyvästi happaman viittailun antiikin ostrakismina tunnettuun karkotusäänestyskäytäntöön voi yhdistää osaltaan niin de Staëlin kuin Constantin itsensä kärsimään eksilliin. Raskasmielisyyden ajoittain piinaama Constant kuitenkin putosi aina jaloilleen ja sai lopulta valtiolliset hautajaiset.

Näin antiikin yksilö oli lähestulkoon piintyneen täysivaltainen julkisissa asioissa mutta orja yksityisissä suhteissaan. Kansalaisena hän päätti rauhasta ja sodasta; yksilönä häntä rajoitettiin, tarkkailtiin ja toppuuteltiin kaikissa liikkeissään. Yhteisrakenteen osana hän kuulusteli, erotti, langetti, koetteli, ajoi maasta ja mestautti hallintoelinten esihenkilöitä; yhteisrakenteelle alistettuna tuo harkintavaltaisesti tahtova kokonaisuus, jonka osa hän itse oli, saattoi riistää häneltä viran, arvon, kotimaan ja hengen. Moderneilla on päinvastoin: yksityiselämässään riippumaton yksilö on vapaissakin valtioissa vain näennäisen täysivaltainen. Hänen suvereenisuutensa on rajoitettua, lähes aina pidäteltyä. Ja jos hän tietyn harvoin aikavälein käyttää sitä, yhä varokkeiden ja liekanarujen ympäröimänä, hän käyttää täysivaltaisuuttaan vain luopuakseen siitä.

Minun täytyy nyt, hyvät herrat, jarruttaa hetkeksi torjuakseni mahdollisen vastalauseen. Antiikissa oli yksi tasavalta, jossa yksilöllistä olemassaoloa ei aivan täysin alistettu yhteisrakenteelle kuvaamalla tavalla. Arvaatte, että haluan puhua Ateenasta, kaikkein kuuluisimmasta tasavallasta. Palaan siihen myöhemmin, jolloin tosiasian totuuteen myöntyen paljastan teille sen synn. Olemme näkevä, miksi kaikista antiikin kaupunkivaltioista Ateena muistutti eniten nykyisiä valtioita.

Kaikkialla muualla yhteiskunnallinen oikeudenkäyttö oli rajoitettua. Antiikin ihmisillä ei ollut, kuten Condorcet sanoi, minkäänlaista käsitystä yksilön oikeuksista<sup>6</sup>. Ihmiset olivat toisin ilmaisten pelkkiä koneita: laki sääti jouset ja pyöritti rattaita. Sama alamaisuus luonnehti Rooman tasavallan kauniita vuosisatoja<sup>7</sup>; yksilö oli jollain lailla kansakuntaan kadotettu, kaupunkilainen kaupunkiinsa hukattu. Edetkäämme nyt tämän olennaisen meitä ja antiikkia erottavan eron lähteille.

Kaikki antiikin valtiot olivat pinta-alaltaan suppeita. Kansoitetuina, mahtavina, huomattavinkaan niistä ei olisi vetänyt vertoja moderneista valtioista pikkuruisimmalle. Pienuutensa vääjäämättömänä seurauksena näiden tasavaltajien henki oli sotaisa, kukin kansa loukkasi alinomaa naapureitaan tai joutui naapureittensa loukkaamaksi. Pakon ajamana, napit vastakkain, valtiot tappelivat keskenään tai uhkasivat toisiaan lakkaamatta. Nekään, jotka eivät halunneet valloittaa, joutuivat pysymään aseissa, koska pelkäsivät valloitetuksi tulemista. Kaikki ostivat varmuutta, riippumattomuutta, koko olemassaolonsa. Hintana oli sota.

Sotiminen oli vapaitten valtioiden pysyvä harrastus, likipitään totunnainen puuha. Tämän olemistavan yhtä välttämättömänä tuloksena kaikilla näillä valtioilla oli orjia. Koneelliset ammatit ja joillakin kansakunnilla myös teolliset ammatit hoituivat kahlehdituin käsin.

Nyky maailma tarjoaa tyystin vastakkaista nähtävää. Piskuisimmatkin valtiot ovat meidän päivinäme vertaamattomasti valtavampia kuin Sparta tai kuin Rooma 500 tasavaltavuotensa aikana. Jopa valistuksen etenemisestä johtuva Euroopan jakaantuminen useisiin valtioihin on ennemminkin näennäistä kuin todellista. Siinä missä kukin kansa muodosti entisaikaan oman eristyneen su-

kunsa, toisten sukujen myötäsyttyisen vihollisen, nykyään väestöt elelevät eri nimillä ja vaihtelevin yhteiskunnallisin järjestelyin mutta luontojaan yksiaineksisinä. Ne ovat tarpeeksi vahvoja, joten niiden ei tarvitse pelätä barbaarilaumoja. Ne ovat liian valistuneita sotiakseen. Ne ovat tasaisen rauhantahtoisia.

Tämä ero johtaa toiseen. Sota seuraa kauppaa, sillä sotiminen ja kaupittelu ovat vain kaksi eri keinoa saman päämäärän saavuttamiseksi eli halutun omistamiseksi. Kaupoissa oltaessa omistuksia havitteleva ainoastaan tekee kunniaa omistajan voimalle. Koetellaan, josko saataisiin yksissä tuumin jotakin siirrettyksi yhdeltä toiselle käyttämättä väkivaltaa. Ihminen, joka olisi aina muita vahvempi, ei ikinä saisi päähänsä kaupustelun ajatusta. Kokemus, joka todistaa hänelle, että sotaisuus, voimankäyttö toisen voimaa vatsaan, altistaa hänet erinäisille vastuille ja erinäisille tappioille, ajaa hänet turvautumaan kaupantekoon, toisin sanoen lauhkeampaan ja varmempaan tapaan herättää toisen kiinnostus oman edun mukaisesti myönnetyksiin. Sota on ylykettä, kauppa laskelmointia. Yhtä kaikki on tultava aika, jolloin kaupankäynti korvaa sodankäynnin. Me olemme saapuneet sille aikakaudelle.

En mitenkään tahdo väittää, ettei antiikin aikaan ollut kauppaväkeä. Nämä kansat kuitenkin muodostivat tavallaan poikkeuksen yleisestä säännöstä. Luennon rajat eivät salli minun esitellä teille kaikkia esteitä, joka haittasivat ammoin kaupan kehitystä. Te tunnette ne sitä paitsi yhtä hyvin kuin minäkin. Kerron vain yhdestä. Kun kompassia ei vielä ollut, muinaisten merimiesten oli pakko pitää rannikko mahdollisimman pitkään näkyvissään. Herkuleen pylväitten lomitse purjehtimista eli luovimista läpi Gibraltarinsalmen pidettiin mitä ankarimpana koitoksena. Foinikialaiset ja karthagolaiset, seilaajista tottuneimmat, uskaltautuivat siihen vasta hyvin myöhään, eikä heidän esimerkkiään seurattu pitkään aikaan. Ateenassa, josta pian puhumme, merenkulkukorko oli 60 prosentin tietämissä, kun korko tavallisesti oli 12 % luokkaa, koska ajatus kaukolaivailusta yhdistyi vaaraan.

Jos voisin irrottautua erälle valitettavasti liian pitkälle sivupolulle, osoittaisin teille, hyvät herrat, kuvaamalla kauppaavien antiikin kansojen tavat, tottumukset ja liikkumismuodot yksityiskohdissaan, että heidän kaupankäyntinsä oli niin sanotusti ajanhengen leimaama, heitä ympäröineen ilmapiirin, sodan ja vihamielisyyden hengen mukainen. Kaupitseminen oli siis onnellinen sattuma, nykyään se on tavanomaisuutta, ainoa päämäärä, yleismaailmallinen pyrintö, kansakuntien todellista elämää. Ne tahtovat lepoa, levon oheen mukavuutta ja mukavuuksien lähteeksi teollisuutta. Sota on päivä päivältä tehottomampi väline niiden toiveitten täyttämiseksi. Sen tilaisuudet eivät enää tarjoa yksilöille eivätkä kansakunnille hyvitystä, joka vastaisi rauhanomaisen työn ja säännöllisen vaihdannan tuloksia. Antiikissa sotaonni lisäsi orjia, heimoa, vallattuja maita, julkista ja yksityistä vaurautta. Nykyään sujuva sota vääjäämättä maksaa enemmän kuin tuottaa.



Lopultakin kaupan, uskonnon, ihmissuvun äyllisen ja moraalisen kehityksen ansiosta Euroopan kansakunnissa ei ole enää orjia. Vapaitten ihmisten kuuluu harjoittaa kaikkia ammatteja, toimittaa yhteiskunnan kaikki tarpeet.

Hyvät herrat, aavistanette helposti näiden erojen välttämättömän seurauksen. Ensinnäkin maan koko pienenee sitä mukaa kuin jokaisen yksilön poliittinen tärkeys vähenee. Rooman tai Spartan hämärinkin tasavaltalainen oli vallasmies. Sama ei päde Ison-Britannian tai Yhdysvaltojen tavalliseen kansalaiseen. Hänen henkilökohtainen vaikutusvaltansa on huomaamaton osatekijä yhteiskunnallisessa tahdossa, joka leimallisesti ohjaa hallitusta.

Toiseksi: orjuuden lakkauttaminen on temmannut vapaalta väestöltä pois kaiken sen vapaa-ajan, jonka synnytti sille orjien vastuu useimmista töistä. Ilman orjaväkeä 20 000 ateenalaista ei olisi voinut kokoontua päivittäin päättämään asioistaan yleisellä torilla.

Kolmanneksi: kauppa ei sodan tapaan salli toimetomia jaksoja ihmisen elämässä. Poliittisten oikeuksien yhtämittäminen harjoittaminen, päivittäinen valtion asioista keskusteleminen, yksituumaisuudettomuudet, salaiset neuvonpidot, puoluehumu ja vehkeilyliikkeet kaikkineen sekä asiaankuuluvat kiihottumiset, rohkenisinko sanoa elämän pakolliset täytteet. Ilman näitä kekseliäisyyksiä antiikin vapaat kansat olisivat näivettyneet kivullosissa joutilaisuudessa, kun taas nykykansakunnille sama touhu tarjoaisi pelkkää ikävyyttä ja väsähdystä, onhan jokainen yksilö pääsemättömissä pohdinnoissaan, pyrkimyksissään, hankkimisissaan tai tavoittelemisissaan nautinnoissa, joista ei halua erkaantua kuin hetkittäin ja mahdollisimman vähän.

Päälle päätteeksi kaupankäynti innoittaa ihmiset eläväiseen yksilölliseen riippumattomuuden rakkauteen. Kauppa tukee heidän tarpeitaan, tyydyttää heidän halujaan kenenkään viranomaisen tulematta väliin. Puuttuminen on melkein aina, enkä tiedäkään, miksi sanon melkein aina, puuttuminen kun on aina häiriöksi ja haitaksi. Joka kerta kun yhteinen valta haluaa sekaantua yksilöitten pohdintoihin, se kiusaa pohdiskelijoita. Aina kun hallitukset luulottelevat hoitavansa meidän asioitamme, ne toimivat meitä huonommin ja tuhlaavaimmin.

Hyvät herrat, sanoin palaavani Ateenaan. Se saatetaisiin asettaa eräiden väittämieni vastaesimerkiksi, vaikka se päinvastoin vahvistaakin ne kaikki.

Ateena oli, sen jo myönsin, kaikista Kreikan valloista kaupallisin: se myös soi kansalaisilleen äärettömästi enemmän yksilönvapauksia kuin Rooma tai Sparta. Jos voisin paneutua historiallisiin yksittäisseikkoihin, saisin teidät huomaamaan, että kauppa hävitti ateenalaisten luota paljon siitä, mikä erotti antiikin kansat moderneista kansoista. Ateenan kauppiaitten henki oli samanlainen kuin meidän päiviemme kauppiaitten. Ksenofon kertoo, että peloponnesolaissodan aikaan ateenalaiset siirsivät Attikan niemimaan pääpaikkansa saaristoon. Kauppa loi heidän välilleen vuorovaikutusta. Toteamme Isokrateelta

merkkejä velkakirjan käytöstä. Pankaa myös merkille, kuinka suuresti heidän tapansa muistuttivat meidän tapojamme. Näette, miten naissuhteissa, jälleen Ksenofonin mukaan, rauhan ja säällisen ystävyyden kotioloissa tyytyväiset aviomiehet osoittavat kiitollisuutta luonnon hirmuvallan edessä liian hauraille vaimoilleen, sulkevat silmänsä passioiden vastustamattomalta voimalta, antavat anteeksi ensimmäisen heikkouden ja unohtavat toisen. Suhteissaan muukalaisiin heidän havaitaan tuhlailevan kaupunkioikeuksia kelle tahansa, joka liikkuu heidän kanssaan perheineen ja ryhtyy ammatinharjoittajaksi tai tuottajaksi. He myös iskostuvat rakastamaan yli kaiken omaa yksilöllistä itsenäisyyttään.

Lakedaimonissa, sanoo muuan filosofi, kansalaiset kiiruhtivat paikalle, kulloinkaan vain hallintoelin kutsui. Mutta ateenalainen kävisi lohduttomaksi, jos joku kuvittelisi hänet esivallasta riippuvaiseksi<sup>8</sup>. Kumminkin Ateenassa oli monia niistä olosuhteista, jotka määrittivät antiikin kansakuntien luonteen. Oli orjaväestö, perin rajattu alue ja silti merkkejä todellista vapaudesta antiikissa. Kansa laati lait, valvoi hallintoelinten toimintaa, kutsui Perikleen tekemään tiliä tekemisistään, tuomitsi kuolemaan Arginuksen taistelussa komentaneet kenraalit. Samaan aikaan äänestettiin karkotuksista mielivaltaisella lainkäytöllä, jota kaikki aikakauden lainsäätäjät ylistivät. Meidän aikanamme moinen käytäntö näyttäytyy, kuten pitääkin, kapinalliselta vääryydeltä, mikä todistaa, että yksilö oli Ateenassa vielä huomattavasti enemmän yhteiskuntaruumiin orjuuttama kuin näinä päivinä missään Euroopan vapaista maista.

Esittämästäni seuraa, että me emme voi enää iloita antiikin ihmisten vapaudesta, joka koostui oma-aloitteisesta ja alinomaisesta osallistumisesta yhteisvaltaan. Meidän oman vapautemme tulee muodostua yksityisen riippumattomuuden rauhanomaisesta nautinnosta. Jokaisen osanotto kansalliseen täysivaltaisuuteen antiikissa ei suinkaan ollut, niin kuin nykyään meillä, abstrakti oletus. Itse kunkin tahdolla oli todellista vaikutusvaltaa: tahtominen oli elävä ja kertautuva mielihyvä. Tästä johtuen antiikin ihmiset olivat valmiita moniin uhrauksiin poliittisten oikeuksiensa ja valtionhallintoon osallistumisensa vaalimiseksi. Kaikki, jotka tunsivat ylpeinä, mitä heidän äänensä merkitsi, tunnistivat saavansa kitsastelemattoman hyvityksen tässä tietoisuudessa omasta henkilökohtaisesta tärkeydestään. Tällaista korvausta ei enää ole meidän saatavillamme. Väkeen kadonneena yksilö ei enää juuri koskaan tunnista tekemänsä vaikutusta. Hänen tahtonsa ei milloinkaan lyö leimaansa kokonaisuuteen, mikään ei todista hänen silmiensä edessä hänen omasta yhteistyöstään. Poliittisten oikeuksien harjoittaminen tarjoaa siis meille enää osan antiikin ihmisten siitä saamasta nautinnosta, siinä missä kehittyvä sivistys, aikakauden painottuminen kaupantekoon ja kansojen keskinäinen vuorovaikutus ovat moninkertaistaneet ja äärettömästi erilaistaneet yksityisen onnen keinoja.

Meidän kuuluu siis olla paljon antiikinaikaista kiintyneempiä omaan yksilölliseen riippumattomuuteemme. Sillä kun antiikin ihmiset uhrasivat riippumattomuutensa

poliittisten oikeuksien hyväksi, he luopuivat vähästä saadakseen paljon. Jos taas me uhraisimme samoin, antaisimme enemmän tavoittaaksemme vähemmän.

Antiikin ihmisten päämääränä oli osallistua yhteisen isänmaan kaikkien kansalaisten jakamaan yhteiskunnalliseen valtaan: tätä he nimittivät vapaudeksi. Modernien ihmisten maalina on turvallisuus yksityisissä nautinnoissa: he kutsuvat vapaudeksi instituutioiden suomaan turvaa näille nautinnoille.

Mainitsin jo alkajaisiksi, että näitä eroja huomaamattomat, muuten hyvää tarkoittaneet ihmiset aiheuttivat äärettömästi pahaa meidän pitkän ja myrskyisän vallankumouksemme aikana. Luoja paratkoon, etten moiti heitä liian ankarasti: heidän erheensä saattaa antaa anteeksi. Eihän osattu lukea antiikin kelpo sivuja. Ei kyetty muistelemaan näiden suurten ihmisten toimia tuntematta tuntemasta päästyä ties mitä erikoislaatuista tunnetta, mihin mikään moderni ei virittänyt. Näissä muisteloissa, niin voisi sanoa, meissä näytti heräävän meitä edeltäneen luonnon alkeita. On vaikea olla ikävöimättä näitä aikoja, jolloin ihmisen kyvyt kehittyivät jo ennalta viitoitettuun suuntaan, mutta suorastaan suunnatonta uraa, kerrassaan voimantunnossa, kerta kaikkiaan tarmokkaasti ja arvokkaasti. Ja kun kaipaukseen heittäytyy, haluaa väkisinkin jäljitellä kaipaamaansa. Tämä vaikutelma oli syvälinen, etenkin kun elimme ahdistelevien hallitusten alaisuudessa: ne olivat heikkoja mutta hätyytteleviä, periaatteissaan mielettömiä ja teoissaan kurjia. Ne turvautuivat mielivaltaan, tähtäsivät ihmissuvun litistämiseen, mitä jotkut julkeavat yhä tänään ylistää meille, aivan kuin voisimme koskaan unohtaa, että olimme olleet näiden hallitusten itsepintaisuuden, voimattomuuden ja kumoutumisen todistajia ja uhreja. Uudistajiemme maali oli ylväs ja jalomielinen. Kuka meistä ei tuntenut sydämensä takovan toivosta lähtiessään tielle, jonka he näyttivät raiuvaavan? Olkoonpa onnettomuudeksi vielä nykyäänkin sille, joka ei koe tarvetta julistaa, että ensimmäisten oppaittemme virheitte tunnistaminen ei ole heidän muistonsa tärkeistä eikä sellaisten näkemysten torjumista, joita ihmisyyden ystävät ovat esittäneet kautta aikojen.

Mutta nämä ihmiset olivat ammentaneet monet teorioistaan kahdelta filosofilta, jotka eivät olleet aavistaneet parin tuhannen vuoden mukanaan tuomia muunnoksia ihmislajin valmiuksiin. Ehkä minä vielä kerran tutkin näistä filosofeista loisteliaimman, Jean-Jacques Rousseau<sup>9</sup>, järjestelmää ja todistan, että siirtäessään meidän omaan nykyaikaamme yhteiskunnallisen vallan ulottuvuuden, yhteistyövaltaisuuden, joka kuuluu muille vuosisadoille, tämä ylevä nero, jota elähdytti puhtain vapaudenrakkaus, synnytti yhtä kaikki karmivia tekosyitä useamman kuin yhden lajin hirmuvallalle. Korostamalla erehdystä, jonka katson tärkeäksi paljastaa, minä epäilemättä olisin varovainen kumoamisissani ja kunnioitettava syyttämisisissäni. Välttäisin taatusti yhdistämistä itseäni suurmiehen häpäisijöihin. Kun sattumoisin näytän päätyväni heidän seuraansa jossakin yksittäisessä kohdassa, minut valtaa epäily itsestäni. Ja lohduttautuakseni siitä, että näytän yhtyvän heihin jossakin erityiskysymyksessä,

minun täytyy sitäkin enemmän paheksua ja parjata näitä luuloteltuja apureitani.

Mutta kiinnostus totuuteen painaa sittenkin enemmän kuin pohdinnat, jotka saavat niin vahvoiksi tuotteliaan lahjakkuuden loisteen ja huikean kuuluisuuden vallan. Niin kuin pian nähdään, Rousseau ei sitenkään ole pääsyyllinen erehdykseen, jota vastaan minä hangoittelen. Vikapää on paljon enemmän muuan hänen seuraajistaan, ei niin kaunopuheinen mutta yhtä ankara ja tuhannesti liioittelevampi: Isä Mably<sup>10</sup>. Hänen voisi sanoa edustavan järjestelmää, joka antiikin vapausohjeisiin mukautuen tahtoo, että kansalaiset alistetaan tykänään kansakunnan täysivaltaisuudelle: yksilö olkoon orja kansan vapauden hyväksi.

Isä Mably, samoin kuin Rousseau ja monet muut, piti antiikin malliin yhteiskuntaruumiin valtaa vapautena, ja kaikki keinot näyttivät hänestä hyviltä vallan ulottamiseksi siihen ihmiseksistenssin vastahakoiseen osaan, jonka riippumattomuutta hän valitteli. Hän ilmaisee kaikkialla teoksissaan harmistusta siitä, ettei laki yllä tekoja pidemmälle. Hän olisi tahtonut sen yltyvän ajatuksiinkin, ohikiitävimpiinkin vaikutelmiin, jahtaavan ihmistä taukoamatta jättämättä mitään turvapaikkaa, jossa lainvaltaa voisi välttää. Tuskin Isä oli äkännyt jollakin kansalla jonkin räykkäävän toimenpiteen, kun hän jo luuli tehneensä malliksi kelpaavan löydön: hän inhosi yksilönvapautta niin kuin henkilökohtaista vihollista. Heti havaitessaan historiasta kansakunnan, jolta puuttui kauttaaltaan kaikki poliittinen vapaus, hän ei kyennyt hillitsemään itseään sen ihailemiselta. Hän haltioitui egyptiläisistä, koska, kuten hän itse sanoi, näillä kaikkea aina rentoutumista ja tarpeita myöten säänteli laki: kaikki taipuivat lainsäädäntöherruuteen. Jokaista päivänhetkeä täytti jokin velvoite. Jopa rakkauteen kuului tämä kunnioitettu väliintulo, ja laki niin ikään petasi tai avasi aviovuoteen.

Sparta, joka yhdisti tasavaltalaiset muodot yksilöitten alistamiseen, sai filosofin intoilemaan vieläkin eloisemmin. Tuo valtaisa luostari näytti Isä Mablysta täydellisen tasavallan ihanteelta. Ateenaa hän vieroi syvästi, ja hän olisi mielihyvin sanonut tästä Kreikan ensimmäisestä kansakunnasta sen, mitä muuan yliopistomies totesi mahtipontisesti Ranskan akatemiasta: ”Kauhistuttavaa yksinvaltiutta! Kaikki tekevät, mitä lystäävät.”<sup>11</sup> Lisätäköön, että tämä herrasmies puhui akatemiasta sellaisena kuin se oli 30 vuotta sitten.

Montesquieu, joka oli viileäpäisemmyyttään hengtään tarkkailevampi, ei langennut aivan samoihin virheisiin. Hänestä erot, joista olen kertonut, olivat mieltäkiinnittäviä: mutta todellista syytä niille hän ei saanut selville. Kreikan poliitikot, jotka elivät kansanhallinnon alaisina, eivät hänen mukaansa tunnustaneet kuin hyveen voiman. Nykypoliitikot taas puhuvat meille vain teollisuudesta, kaupasta, rahoituksesta, vauraudesta ja ylellisyydestä.<sup>12</sup> Tämän eron Montesquieu yhdisti tasavallan ja monarkian eroavuuteen. Se pitää liittää tapaan, jolla antiikin ja nykyajan henget erkanevat toisistaan. Tasavaltajien kansalaiset ja monarkioiden alamaiset tahtovat

kaikki nautintoja, eikä kukaan voikaan olla haluamatta niitä yhteiskuntien nykytilanteessa. Kansa, joka on ollut meidän päivinämme kaikkein kiintynein vapauteensa ennen Ranskan vapautusta, oli myös kansa, joka oli kiintynein kaikkiin elämän nautintoihin. Se kiinnittyi vapauteensa eritoten siksi, että se näki siinä kallisarvoisina pitamiensä nautintojen turvan. Ennen vanhaan siellä, missä oli vapautta, voitiin kestää vapauden puutetta: missä tahansa nyt onkin pulaa vapaudesta, tarvitaan orjuutta siihen suostumiseksi. Nykyään olisi mahdollisempaa tehdä orjakansasta spartalaiskansa kuin luoda spartalaisia vapaudella. Ihmiset, jotka tapausten aallokko vei vallankumouksemme kärkeen, olivat saamansa kasvatuksen välttämättömänä seurauksena imeneet antiikkiset ja vääriksi käyneet näkemykset, jotka mainitsemani filosofit olivat korottaneet kunniaan. Rousseau'n metafysiikka, jonka keskelle ilmaantui yleviä totuuksia ja mukaansatempaavan kaunopuheisia katkelmia äkisti kuin salamoita; Mablyn tunnottomuus, hänen suvaitsemattomuutensa, hänen vihansa kaikkia inhimillisiä intohimoja kohtaan, hänen ahnautensa niiden kaikkien alistamiseen, hänen liioitellut periaatteensa lain kyvystä, hänen suositustensa ja olemassa olleen välinen ero, hänen rikkauksien ja vieläpä omaisuuden vastainen elämäntensä – kaikki nämä asiat varmastikin viehättivät hiljattaisen riemuvoiton lämmittämiä ihmisiä, jotka laillisen vallan valloittajina mielivät laajentaa tuon mahdin kaikkiin kohteisiin. He ammensivat kallisarvoista valtaa tietystä lähteestä: kaksi pyyteetöntä ja yksinvaltiuden pannaan julistanutta miestä oli laatinut lakitekstin selviöinä. He tahtoivat siis käyttää julkista voimaa niin kuin he olivat oppineet oppailtaan käytetyn ennenkin vapaissa valtioissa. He uskoivat, että kaiken täytyi vihdoon nöyryä yhteisen tahdon edessä, ja että kaikki yksilön oikeuksien rajoitukset hyvittyisivät runsain mitoin osallistumisessa yhteiskunnalliseen valtaan.

Hyvät herrat, te tiedätte, mitä tästä seurasi.

Vapaita laitoksia, jotka nojasivat tietoisuuteen vuosisadan hengestä, olisi voinut säilyäkin. Antiikin ihmisten entistetty rakennelma sortui, vaikka kuinka yritettiin ja vaikka miten paljon ihailtavaa sankaruutta osoitettiin. Yhteiskunnallinen valta vain vahingoittaa kaikessa mielessä yksilöllistä riippumattomuutta tuhoamalla tarvetta siihen. Kansakunta ei mitenkään hoksannut, että ihanteellinen osa abstraktista täysivaltaisuudesta hyvittäisi uhraukset, joihin sitä oli komennettu. Turhaan toisteltiin Rousseaut: vapauden lait ovat muka tuhannesti kovempia kuin hirmuvallan ies. Kansakunta ei tahtonut näitä tulyjä lakeja. Uupumuksessaan se toisinaan luuli, että hirmuvalltius on parempaa. Kokemus tuli ja poisti petoksen. Kansakunta näki, että ihmisten mielivalta on vieläkin pahempaa kuin pahimmat lait. Mutta laeillakin täytyy olla rajansa.

Jos olen onnistunut saamaan teidät, hyvät herrat, jakamaan vakaumuksen, joka nähdäkseni tuottuu näistä tosiasioista, te tunnustatte kansani seuraavien periaatteiden totuuden. Yksilöllinen riippumattomuus on nykyihmisten ensisijainen tarve: sen vuoksi heiltä ei pidä

koskaan vaatia uhrautumista poliittisen vapauden vaikuttamiseksi. Tästä seuraa, että mikään niistä monista ja liiaksi kerskutuista laitoksista, jotka estivät antiikin tasavalloissa yksilönvapautta, ei ole hyväksyttävissä nykyaikana.

Hyvät herrat, tämän totuuden perustelu näyttää aluksi pinnalliselta. Tuskin monikaan meidän aikamme hallituksista vaikuttaa kallistuvan antiikin tasavaltojen jäljittelyyn. Kuitenkin siinä vähäisessä persoudessa, jota ne tuntevat tasavaltalaisia instituutioita kohtaan, on joidakin tasavaltalaisuuden käyttömuotoja, joihin ne ovat kumman mielistyneitä. Kiusallisesti nämä sallivat nimenomaan pannaan panemisen, maasta ajamisen, riistämisen. Muistan, miten 1802 ututettiin erityistuomioistuinlakiin artiklaa, joka olisi tuonut Ranskaan kreikkalaisen karkotusäänestämisen. Luoja ties kuinka monta kaunosanaista puhujaa yritti hankkia kannatusta esitykselle, joka kumminkin vedettiin pois, puhumalla meille Ateenan vapaudesta ja uhrauksista, joita yksilöiden piti tehdä tuon vapauden säilyttämiseksi! Samoin silloin, nyt aivan hiljattain, kun pelokkaat viranomaiset yrittivät aroin käsin ohjata vaaleja omaan suuntaansa, muuan lehti, jossa ei muuten ole republikaanisuuden häivääkään, ehdotti roomalaisen kensorin pestaamista vaarallisten ehdokkaiden loitolla pitämiseksi.

En siis usko antautuvani hyödyttömälle sivupolulle, jos sanon väittämäni tueksi muutaman sanan näistä kovin kehuista instituutioista. Ateenan karkotusäänestykset varasivat oletukseen, jonka mukaan yhteiskunnalla on kaikki valta yli jäsentensä. Tällä otaksamalla käytäntö pystyi oikeuttamaan itsensä. Pikkuvaltiossa, jossa yksilön vaikutusvalta omaan luottamukseensa, kannattajiinsa, maineeseensa tasapainotti usein joukon valtaa, sillä saattoi olla hyödyllisyyden ilmiasu. Mutta meidän keskuudessamme yksilöllillä on oikeuksia, joita yhteiskunnan täytyy kunnioittaa, ja yksilöllinen vaikutusvalta on, kuten jo huomautin, perin kadotettua vastaavien tai ylempien vaikutusten moneuteen, niin että kaikki kiusanteko, jonka vaikuttimena on tämän vaikutusvallan pienentämisen välttämättömyys, on turhaa ja sen tähden epäreilua. Kellään ei ole oikeutta karkottaa kansalaista, ellei tätä ole laillisesti tuomittu säännöllisessä tuomioistuimessa muodollisen lain nojalla, jossa maastakarkotusrangaistus liitetään tekoon, josta häntä voi syyttää. Kellään ei ole oikeutta temmata kansalaista irti isänmaastaan, omistajaa tavaroistaan, myyjää kaupastaan, aviomiestä vaimoltaan, isää lapsiltaan, kirjailijaa tutkimuspohdinnoistaan, vanhusta tavoistaan. Poliittinen eksiili on poliittinen atentaatti. Kaikki kansankokouksen langettamat maastakarkotukset julkisen hyvän luulotelluista vaikuttimista ovat rikoksia, jotka kokous tekee julkista hyvää vastaan: se viipyy aina vain lakien kunnioittamisessa, muotojen noudattamisessa ja turvan ylläpitämisessä.

Roomalaisten sensuuriin kuului karkotusäänestyskäytännön tapainen harkintavalta. Yhtäältä sensuurilla saattoi olla enemmän vaikutusta tasavallassa, jossa kaikki kansalaiset asuivat köyhyyden voimasta äärimmäisen yksinkertaisine tapoineen yhtä ja samaa kaupunkia, ei-

vätkä harjoittaneet mitään ammattia, joka olisi kääntänyt heidän kiinnostuksensa valtion asioista, ja pysyivät näin jatkuvasti julkisen vallankäytön katselijoina ja tuomareina. Toisaalta kensorien mielivaltaa hillitsi heihin kohdistunut eräänlainen moraalinen valvonta. Mutta heti kun tasavallan laajuus, sosiaalisten suhteiden mutkikkuus ja hienontunut sivistys olivat ottaneet tältä instituutiolta pois sen yhtäikäisen pohjan ja rajan, sensuuri surkastui jopa Roomassa. Sensuuri ei siis luonut hyviä tapoja: tapain yksinkertaisuus muodosti sensuurin vallan ja tehon.

Ranskassa sensuurin kaltainen mielivaltainen laitos olisi yhtäikäa tehoton ja sietämätön: yhteiskunnan nykytilassa tavat koostuvat hienoista, aaltoilevista, tavoittamattomissa olevista vivahteista, joista kaikkoaisi luontevuus tuhansin tavoin, jos niitä ryhdyttäisiin täsmentelemään. Vain mielipide saa ne kiinni: vain se osaa arvostella niitä, sillä se on luontojaan samaa. Mielipide uhmaisi kaikkea sellaista esivaltaa, joka haluaisi täsmentää sitä. Jos modernin kansan hallitus haluaa Rooman kensoreiden tapaan häväistä kansalaisen harkintavaltaisella päätöksellä, koko kansakunta kävisi tätä pidätystä vastaan eikä vahvistaisi vallanpitäjien päätöstä.

Juuri sanomani sanat sensuurin ymppäämisestä nykyaikaan soveltuvat hyvin muihinkin yhteiskunnallisen järjestelyn osiin, joista meille toivotetaan antiikkia vieläkin useammin ja paljon painokkaammin. Näin on esimerkiksi kasvatuksen laita. Mitäpä ei meille sanailtaisi välttämättömyydestä sallia se, että hallitus kaappaa uudet polvet muokatakseen niitä tahtonsa mukaan, mitäpä oppineita lainauksia ei sovellettaisi tämän teorian tueksi! Persialaiset, egyptiläiset ja Gallia ja Kreikka ja Italia piirtyvät silmiimme perä perää. Niin, hyvät herrat, me vaan emme ole yksinvaltiaan alistamia persialaisia emmekä pappien lannistamia egyptiläisiä, emme druidiensa uhraamia galleja emmekä liioin kreikkalaisia tai roomalaisia, jotka yksityisorjuudessaan lohduttautuivat osuudellaan yhteiskunnallisesta vallasta. Olemme moderneja ihmisiä: tahdomme nauttia kaikista oikeuksistamme, kehittää kaikkia kykyjämme niin kuin hyväksi näemme ketään muita haittaamatta, valvoa näitten kykyjen kehitystä lapsissa, jotka luonto suo hellittäväksemme, sitä valistuneemmin mitä eloisampaa hellyytemme on, emmekä me tarvitse viranomaisia muuhun kuin yleisten opetusvälineitten ylläpitoon, kuten matkustajat hyväksyvät heiltä päätiet mutteivät opastusta haluamallaan matkareitillä. Uskontokin altistuu näille muistumille toisilta aikakausilta. Opillisen yhtenäisyyden urheat puolustajat siteeraavat meille antiikin lakeja vieraita jumalia vastaan. He pönkittävät katolisen kirkon oikeuksia esimerkillä, jossa ateenalaiset surmasivat Sokrateen monijumalaisuuden horjuttamisen tähden, ja toisella, jossa Augustus tahtoi, että olisi pysytty uskollisina isien kultille, minkä jälkeen ensimmäiset kristityt pian heitettiin petoeläimille.

Kavahtakaamme siis, hyvät herrat, tätä ihailua erinäisiä antiikin jäänteitä kohtaan. Koska me elämme moderneina aikoina, minä tahdon moderneihin aikoihin mukautuvaa vapautta, ja koska me elämme kuningas-

vallassa, minä anon nöyrästi monarkeilta, etteivät he lainaisi muinaisilta tasavalloilta keinoja meidän sortamiskes-

Minä toistan: yksilön vapaus on todellista modernia vapautta. Sen turvaa poliittinen vapaus. Poliittinen vapaus on tämän vuoksi luovuttamattomissa. Mutta jos pyydetään meidän päiviemme kansoja uhraamaan entisaikain tapaan heidän yksilöllisen vapautensa kaikkeus poliittisen vapauden hyväksi, tämä on varmin tapa erkaannuttaa heidät yksilönvapauksistaan. Kun siinä onnistuttaisiin, ei aikailtaisi poliittisen vapauden riistämiseksi heiltä pois. Näettehän, hyvät herrat, että minun huomioni eivät pyri mitenkään vähättelemään poliittisen vapauden kallisarvoisuutta. En ollenkaan tee esiin tuomistani tosiasioista eräitten toisten niistä tekemiä johtopäätöksiä. Antiikissa oltiin vapaita; me emme enää voi olla vapaita antiikin tapaan; siis joidenkin mukaan meidät on ennalta määrätty orjiksi. He tahtoisivat muodostaa uuden yhteiskunnallisen tilan hyvin harvoine ainesosineen, joita he pitävät ainoina sopivina nykymaailmaan. Nämä ainekset ovat ennakkoluuloja ihmisten säikäyttämiseksi, itsekkyyttä heidän turmelemisekseen, julkeutta heidän hämmentämisekseen, karkeita mielitekoja heidän rappeuttamisekseen, yksinvaltaa heidän kaitsemisekseen ja, kuinkas muuten, tieteellistä tietoa ja täsmällisiä tieteitä suoraan yksinvallan hyväksi. Olisi omituista, jos tämä olisi tulos 40 vuosisadasta, joiden aikana ihmislaji on hankkinut moraalisia ja fyysisiä välineitä. En saata ajatella niin. Teen seikoista, jotka erottavat meidät antiikista, täysin päinvastaiset johtopäätökset. Turvaa ei suinkaan pidä heikentää, vaan nautintoa pitää laajentaa. En lainkaan tahdo torjua poliittista vapautta. Minä vaadin kansalaisvapautta muitten poliittisen vapauden muotojen rinnalle. Hallituksilla ei ole enää vanhaan malliin oikeutta vaatia itselleen laitonta valtaa. Mutta hallituksilla, jotka saavat alkunsa laillisesta lähteestä, on entisaikaista vähemmän oikeutta käytellä yksilöihin omapäistä ylivaltaa. Meillä on yhä tänään oikeudet, jotka meillä on aina ollut: nuo ikuiset oikeudet myöntyä lakeihin, valikoida harrastuksemme, osallistua tiiviisti yhteiskuntaruumiiseen, jonka jäseniä olemme. Mutta hallituksilla on uusia velvollisuuksia. Sivistymisen eteneminen, vuosisatain tuomat muutokset käskivät vallanpitäjiä kunnioittamaan yhä enemmän yksilöitten tottumuksia, kiintymyksiä ja riippumattomuutta. Hallituksen tulee hallita kaikkia alamaisiaan harkitsevammalla ja keveämmällä kädellä.

Tämä viranomaisten tiukoissa velvollisuuksissa piilevä maltillisuus kätkeytyy samaten sen ilmielviin etuihin: sillä jos nykyihmisille sopiva vapaus on erilainen kuin antiikin ihmisille soveltunut vapaus, antiikin aikana mahdollinen yksinvaltiutus ei ole enää mahdollinen modernien ihmisten tykönä. Me olemme usein loitompana poliittisesta vapaudesta kuin he olisivat pystyneet olemaan, emmekä me tavallisesti ole niin intohimoissamme sen äärellä. Tästä voi seurata, että me jätämme joskus liiaksi ja aina erheellisesti huomaamatta sen meille suoman turvan. Mutta samaan aikaan me pitäydymme paljon tiukemmin kuin antiikin ihmiset yksilöllisessä vapaudessamme, puo-



lustamme sitä hyökkäyksiltä paljon ketterämmin ja sinnikkäämmin, ja meillä on puolustuskeinoja, joita antiikissa ei ollut.

Kauppa tekee mielivallan käyttelystä meidän olemassaolomme kiusaavampaa kuin ennen: havittelumme ovat vaihtelevampia, joten mielivallan on moninkertaisesti pysyäkseen niiden tasalla. Mutta kaupankäynti tekee mielivallankäytöstä myös helpommin väistettävää: kaupanolo muuttaa omaisuuden luonteen osapuulleen käsittämättömäksi.

Kauppa antaa omaisuudelle uuden laadun, kierron: ilman liikettä omaisuudella on pelkkä käyttöarvo. Esivalta voi aina vaikuttaa käyttöarvoon, sillä se voi estää käytön. Mutta kierto asettaa näkymättömän ja voittamattoman esteen yhteiskunnallisen vallan toimille.

Kaupanteon vaikutukset laajenevat vieläkin loitomaksi: se ei vain irrota yksilöitä orjuudesta, vaan luottamusta luomalla se saattaa vallanpitäjät riippuvaisiksi.

Raha, sanoo ranskalainen kirjailija, on yksinvallan vaarallisin ase mutta samalla sen lujin suitsi. Luottamus alistuu mielipiteelle. Voima käy hyödyttömäksi. Raha piiloutuu tai pakenee. Kaikki valtion toimet keskeytyvät. Luottamuksella ei ollut samaa vaikutusta antiikissa: heidän hallituksensa olivat vahvempia kuin yksilöt. Omana aikanamme yksilöt ovat vahvempia kuin poliittinen valta. Rikkaus on kaikkina hetkinä käyvämpää mahtia, soveltuvampaa kaikkiin pyyteisiin ja sen tähden paljon todellisempaa ja paremmin toteltua. Valta uhkaa, rikkaus hyvittää. Vallalta välttyään se pettämällä. Rikauden suosioon päästäkseen pitää palvella sitä. Vaurauden mahti täytyy voittaa.

Samoista syistä seuraa, että yksilöllinen olemassaolo on vähemmän kietoutunutta poliittiseen olemassaoloon. Yksilöt siirtyilevät kauas aarteistaan. He kanniskelevat mukanaan kaikkia yksityiselämän nautintoja. Kauppa on lähentänyt kansakuntaa ja antanut niille vähitellen samankaltaisia tapoja ja tottumuksia. Päälliköt saattavat olla vihollisia, kansat ovat maanmiehiä ja -naisia keskenään.

Valta siis antautukoon. Meillä pitää olla ja meillä on vapautta. Mutta niin kuin meidän vaatimamme vapaus on erilaista kuin antiikin vapaus, niin myös tarvitaan tälle vapaudelle toinen järjestely kuin se, joka saattoi mukautua antiikin vapauteen. Mitä enemmän ihminen silloisissa oloissa omisti aikaansa ja tarmoaan poliittisten oikeuksiensa harjoittamiseen, sitä vapaammaksi hän otaksui itsensä. Meille luontuvassa vapauden lajissa vapaus on meille sitä rakkaampaa, mitä enemmän poliittisten oikeuksiemme harjoitus jättää meille aikaa yksityisille harrastuksillemme.

Hyvät herrat, tästä juontuu edustuksellisen järjestelmän välttämättömyys. Se on silkkää järjestelyä, jonka avulla kansakunta valtuuttaa jotkut yksilöt tekemään sitä, mitä se ei voi tai halua tehdä itse. Köyhät yksilöt hoitavat itse asiansa, rikkaat pestaavat talousjohtoa. Tämä on antiikin ja modernien kansakuntien tarina. Edustussysteemi on valtuutus, jonka kansanjoukko antaa tietyille määrälle ihmisiä, koska se haluaa etujaan puolustettavan, eikä

sillä ole aikaa puolustaa niitä kaiken aikaa itse. Mutta elleivät he ole järjiltään, rikkaat tutkivat tarkoin ja vakavasti, josko taloudenhoitajat suoriutuvat velvoitteistaan, laiminlyövät niitä tai sortuvat lahjuksiin tai eivät pysty mihinkään. Arvioidakseen asiameistensä johtamistapaa, harkitsevaiset käskijät perehtyvät hyvin asioihin, joiden hoidon ovat näille uskoneet. Vastaavasti kansojen, jotka itselleen luontuvasta vapaudesta nauttiakseen turvautuvat edustukselliseen järjestelmään, tulee aktiivisesti ja jatkuvasti tarkkailla edustajiaan ja varata itselleen sopivin väliajoin oikeuden erottaa nämä, jos he ovat pettäneet valansa, ja peruuttaa näiltä väärin käytetyn vallan.

Sillä modernin vapauden ja antiikin vapauden eroa seuraa, että niitä uhkaavat erilaiset vaarat.

Antiikin vapaus vaarantui siitä, että ihmiset, jotka olivat varuillaan ainoastaan osallistumisestaan yhteiskunnalliseen valtaan, eivät pahemmin välittäneet yksilöllisistä oikeuksista eikä nautinnoista.

Modernin vapauden vaarana on se, että koska yksityisen riippumattomuutemme nautinnot ja erityisetujemme tavoittelu ovat imaisseet meidät, me hylkäämme liian helposti oikeutemme osallistua poliittiseen valtaan.

Vallanpitäjät eivät lakkaa yllyttämästä meitä tähän vaaraan. He ovat kovin kärkkäitä säästämään meidät kaikenlaiselta vaivalta, paitsi tottelemisen ja maksamisen vaivoilta! He sanovat meille: mikä pohjimmiltaan on pyrintöjenne maali, vaivannäköne vaikutin, kaikkinaisen toivonne kohde? Eikö se ole onni? Kas niin, sallikaapa meidän valmistaa teille tuo onni, jonka me sitten annamme teille. Hyvät herrat, älkäämme salliko. Niin koskettava kuin tuollainen hyvin hellä pyyde onkin, ruokoikaamme virkavaltaa pysymään aisoissa: rajoittukoon olemaan oikeudenmukainen. Valtuuttakaamme itsemme olemaan onnellisia.

Osaisimmeko nauttia onnellisina, jos nautinnot olisi erotettu turvasta? Entä mistä me löytäisimme turvaa, jos hylkäämme poliittisen vapauden? Sen torjuminen, hyvät herrat, olisi meiltä samanlaista tolkkuttomuutta kuin mieheltä, joka sillä varjolla, että asuu vain toisessa kerroksessa, aikoo rakentaa hiekalle perustuksettoman talon. Sitä paitsi, hyvät herrat, onko niinkään totta, että onni, minkä lajin onni hyvänsä, on ihmislajin ainut päämäärä? Siinä tapauksessa uramme olisi kovin ahdas, eikä määränpäämme järin ylevä. Jokaikinen meistä, jos vain tahtoisi alentua, tyypistää moraaliset kykynsä, vajottaa halunsa, kieltää toimeliaisuuden, kunnian, jalot ja syvät tunteet, pystyisi tylsistymään ja olemaan onnellinen. Ei, hyvät herrat, todistan luontomme paremmasta puolesta, jalosta levottomuudesta, joka seuraa ja hännää meitä, kiihkosta laajentaa kirkkauttamme ja kehittää kykyjämme. Kohdalomme ei kutsu meitä yksistään onneen, vaan täydellistymiseen. Ja poliittinen vapaus on mahtavin, energisin keino täydellistyä, jonka taivas on meille suonut.

Poliittinen vapaus, joka langettaa kaikille kansalaisille, poikkeuksetta, heidän kaikkein pyhimpien pyyteittensä tarkastelun ja tutkistelun, reiluntaa heidän henkensä, jalontaa heidän ajattelunsa, perustaa heidän kaikkien pariin

eräänlaisen älyllisen tasavertaisuuden, joka on kansan kunnia ja voima.

Nähdä samoin, kuinka kansakunta kasvaa sen myötä, kun ensimmäinen instituutio saa sen harjoittamaan säännöllistä poliittista vapautta. Katsokaa meidän kanssakansalaisiamme kussakin luokassa, kaikissa ammateissa, kun he jättävät totunnaisten töittensä ja yksityisen toimekkuutensa piirin ja löytävät äkkiä itsensä tärkeitten, perustuslain heille uskomien tehtävien tasalta, valitsemassa huolellisesti, vastustamassa tarmokkaasti, ehkäisemässä juonia, uhmaamassa uhkaa, vikuroimassa ylevästi viettelyksiä vastaan. Katsokaa puhdasta, syvällistä ja vilpitöntä isänmaallisuutta, joka juhlii kaupungeissamme ja sykkii pikkukyläsissämme, puhkoo ateljeemme, elähdyttää maaseutumme, läpäisee oikeudentunnolla ja tunnolla turvan välttämättömyydestä hyödyllisen viljelijän ja neuvottelevan teollisuudenharjoittajan reilun ja oikean hengen. Koska he tietävät historiassa itseensä kohdistuneen pahan ja ovat selvillä myös rohdoista, jotka aiheuttivat nämä pahat, he syleilevät yhdellä katseella koko Ranskaa ja, sinetöivät nyt kolmenkymmenen vuoden kuluttua, törsäten äänillään kansallista tunnustusta vapaudenpuolustajista kaikkein kuuluisimmalle<sup>13</sup>, uskollisuutensa vallankumouksen periaatteille..

Pois se minusta, hyvät herrat, että tuomitsisin jomankumman esittelemistäni kahdesta vapauden lajista. Tulee oppia osoittamaani tapaan yhdistämään ne toisiinsa. Instituutioiden, kuten sanoo *Keskiajan tasavaltojen historian* maineikas kirjoittaja<sup>14</sup>, pitää viimeistellä ihmisuvun kohtalo: ne tavoittavat paremmin maalinsa, kun ne nostavat mahdollisimman suuren joukon kansalaisia korkeimpaan moraaliseen kunnollisuuteen.

Lainsäätäjän työ ei ole valmis, kun hän on vain tehnyt kansasta rauhallisen. Silloinkin kun kansa on tyytyväinen, on vielä paljon tehtävää. Laitosten on kurkotettava kansalaisten moraalikasvatukseen. Heidän yksilöllisiä oikeuksiaan kunnioittaen, heidän riippumattomuuttaan hellien, heidän tekemisiinsä mitenkään sekaantumatta näiden on silti pyhitettävä heidän vaikutusvaltansa julkisiin asioihin, edistettävä heidän päättäväistä ja uhrautuvaista vallan harjoittamistaan, taattava heille oikeus hallita ja tarkkailla mielipiteensä ilmauksilla ja harjoitettava heitä korkeisiin toimiin, annettava heille tähän sekä halu että kyky.

### *Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori*

(alun perin: *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, 1819*)<sup>15</sup>

#### **Suomentajan huomautukset**

1. Athénée-seura edisti vapaata, erityisesti suurelle yleisölle suunnattua opetusta. Sitä edelsivät 1786 perustettu Lycée-seura ja 1786 syntynyt Avoim museo. Constant luennoi Athénéessa 1817–1818 ”Uskonnollisen tunteen historiasta” ja 1818–1819 ”Englantilaisen hallitusmuodon peruseräiteistä”. Ks. M. Harpaz, *L'école libérale sous la restauration*. Genève, Droz 1968; Charles Dejob, *De l'établissement connu sous le nom de Lycée ou d'Athénée*. Colin, Paris 1889.
2. Ranskan suuri vallankumous alkoi kesäkuussa 1789, jolloin kolmas

- eli porvarissääty irtautui valtiopäiviltä ja julisti edustavansa koko kansaa. Terroriin 1793–1794 johtanut vallankumous päättyi eri tulintojen mukaan a) marraskuussa 1799, jolloin kenraali Napoleon asetti valtaan konsulaatin, b) joulukuussa 1804, jolloin Napoleon kruunautti itsensä keisariksi tai c) kesäkuussa 1815, jolloin Napoleon kukistettiin ja Ranska palasi kuningasvaltaan.
3. Sparta eli Lakedaimonin myyttisen hallitsijan mukaan nimetty, Lakonian maakunnassa sijainnut kaupunkivaltio. Itsenäisempien ateenalaisten ja säädellympien lakedaimonilaisten hallitsemistapojen eroja tarkasteli esimerkiksi Ksenofon (n. 431–n. 360 eaa.), jonka teoksista ilmestyi Pariisissa 1798–1815 legendaarisen J. B. Gailin toimittama kreikan-, latinan- ja ranskankielinen yhteislaitos *Ceuvres complètes*.
4. (Vallan)jaosta juontuva sana *tribunus* ehti tarkoittaa roomalaisille vuosisatojen mittaan monenlaista päällikkyyttä. Tässä on puhe 494 eaa. lähtien valituista ”plebeijien tribuneista” (*tribuni plebis*), joihin tribuuni-termi sitten ensisijaisesti kiinnittyi. Näiden tehtävänä oli turvata rahvaan etuja patriisien eli hallitsevien maa-aatelisten sekä virkamiehistöön mielivallalta.
5. Terpendros oli 600-luvulla eaa. elänyt kreikkalainen lyyrikko Lesbos-saarelta. Lyyra-anekdootti lienee peräisin Plutarkhokselta.
6. Markiisi, filosofi ja poliitikko Condorcet (1743–1794) oli vapausaatteen ja valistuksen klassikko, vallankumouksen marttyyri. Ks. *Mémoire sur l'instruction publique* (1790) Teoksessa *Ceuvres*. Didot, Paris 1847, VII, 202. Tässä tekstissä, samoin kirjoituksessaan *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique* (1792), Condorcet vertaili antiikin ja nykyinstituutioita.
7. Roomaa hallittiin tasavaltana 510–27 eaa.
8. Constantin käsikirjoitus jatkuu tässä kohtaa näin: ”Jos ateenalaisten täysin modernia luonnetta ei ole riittävästi huomioitu, tämä johtuu siitä, että aikakauden yleinen henki vaikuttaa filosofeihin, jotka aina kirjoittivat päin kansallisia tapoja. [...] Ainoa luokka antiikissa, joka vaati tietynlaista yksilöllistä vapautta, oli filosofisto. Mutta filosofien riippumattomuus ei muistuttanut mitenkään henkilökohtaista riippumattomuutta, joka näyttää meistä haluttavalta. Filosofien riippumattomuus muodostui siitä, että kieltäytyttiin kaikista nautinnoista ja kaikista elämän liikutuksista. Meidän riippumattomuutemme on päinvastoin kallisarvoista meille vain siksi, että se takaa meille nautinnot ja sallii meille liikutukset.”
9. Sveitsiläissyntyinen Rousseau eli 1712–1778. Itse asiassa Constant oli jo esittänyt Rousseau-kritiikkiä *Principe de politique*nsa alkajaisiksi.
10. Gabriel Bonnot de Mably eli 1709–1785.
11. Sutkauksen sanojaa ei tunneta. Sen sijaan ilmaus *épouvantable despotisme* toistui sittemmin useilla ranskalaisilla kirjoittajilla eri yhteyksissä.
12. Lähes suora lainaus Montesquieun teoksesta *Esprit des lois* (1758), III, 3. Ks. *Ceuvres complètes*. Toim. Alberto Postigliola. Voltaire Foundation & Istituto italiano per gli studi filosofici, Oxford & Napoli 1998.
13. Markiisi de la Fayette eli 1757–1834 ja osallistui sekä Ranskan että Yhdysvaltain vallankumoustaisteluihin kenraalina ja kansanedustajana. La Fayette valittiin Sarthen departementin edustajana parlamenttiin 1818, Constant itse 1819.
14. Constantille läheinen sveitsiläinen yhteiskunta- ja taloushistorioitsija Jean-Léonard Sismonde de Sismondi eli 1774–1842. Hänen teoksensa *Histoire des républiques italiennes du moyen âge* ilmestyi Zürichissä 1808. Sivulla 370 todetaan, ettei antiikissa ollut kansalaisvapauksia, koska kansalaiset olivat laajemman kansankononaisuuden orjia. Lainlaatijalle ja lakien toimeenpanijalle jäi täysi valta säädellä ja vahtia niille omat henkilökohtaiset oikeutensa uhranneitten kansalaisten tekemisiä.
15. Teksti on suomennettu Marcel Gauchet'n toimittamasta ja 80-sivuisella johdannolla varustamasta teoksesta *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques* (Hachette, Paris 1980). Gauchet'n puheeseen liittämät 19 huomautusta ovat Suomentajan huomautusten 1, 6, 8, 13 ja 14 lähde. Kiitos Sami Syrjämäelle osuvista kommentteista käänöskäsikirjoitukseen sekä myös Yrjö Kaukiaiselle merihistoriallisesta avusta.

# Jaana Parviainen Vastarinnan koreografioita

**P**äiväkodin kehityskeskustelussa hoitaja kysyi, miksi viisivuotias tyttärentiellä kömpii pöydän alle istumaan kesken

askartelun. Hän lähtee konttailemaan lattialla kesken pukemisen. Ulkona hän konttaa vesilätäköissä kurahousut jalassa. Hoitajan mielestä konttaaminen on outoa käytöstä ja siihen pitäisi puuttua jotenkin.

Mikä tekee konttaamisesta niin sietämätöntä, että sitä ei sallita enää viisivuotiaalle lapselle aikuisista puhumattakaan? Onko se ärsyttävää siksi, että pudottautumalla pystyasennosta polvilleen konttaava rikkoo kehollisesti symmetrisen suhteen muihin? Hän luopuu kasvoilla hallittavasta kommunikatiosta, asettuu muiden alapuolelle, ulottumattomiin ja muita vastaan. Konttaamiseen eleenä tiivistyy monia voimakkaita merkityksiä: nöyrytminen, kunnioitus, nöyryytys, armon pyytäminen, avuttomuus, tyhmyys, kykenemättömyys, itsesääli, juopumus, seksuaalisuus, koomisuus, eläimellisyys. Konttaava aikuinen herättää voimakkaita ristiriitaisia tunteita. Häneen suhtaudutaan joko suojelevasti tai aggressiivisesti.

Kadulle polvistuneet romanilaiskerjäläiset ovat tehneet monen suomalaisen ohikulijan olon ahdistuneeksi viime vuosina. Syy ei välttämättä ole kerjäläisten itsensä ahdinko vaan heidän hiljaisen eleensä vaatimus, joka puhkaisee ilkeästi meidän pohjoismaisen hyvinvointikuplamme. Meistä on kiusallista, että kerjäläiset eivät edes yritä näytellä olevansa tasa-arvoisia meidän kanssamme kuten omat köyhämme.

**T**odellisuuden tutkimuskeskus käytti konttaamista oivallisesti poliittisena eleenä syksyllä 2007 Helsingin keskustassa.

Ryhmän jäsenet pohtivat, onko mitään syytä, jonka puolesta he olisivat valmiit kuolemaan tai edes konttaamaan. Ryhmän järjestämä konttausperformanssi Kolmen sepän patsaalta Eduskuntatalolle lakkolevien hoitotyöntekijöiden puolesta herätti laajaa kiinnostusta mediassa. TV-kamerat kuvasivat ja toimittajat parveilivat neljän vaivalloisesti etenevän konttaajan ympärille. Osa paikalla olleista yleisöstä ryhtyi huolehtimaan konttaajista suojaamalla heitä kadunylityspaikoissa. Eräälle ryhmän jäsenelle tarjottiin hanskoja, jotta hänen kätensä eivät hankautuisi rikki katukiviä vasten. Yllättävää oli, että paikalla olleet ihmiset eivät suhtautuneet performanssiin symbolisena aktina vaan heihin vetosi konttaavan kehon kömpelyys, hauraus ja haavoittuvuus.

Kehoa on aina käytetty poliittisen vastarinnan välineenä. Mielenosoitusten tehon on uskottu perustuvan ruumiin fyysisen voiman käytölle ja näytölle. Monet 2000-luvun vaihteen ASEM- ja G8-mielenosoitukset riistäytyivät väkivaltaisiksi mellakoiksi. Vappumarssit punaisine lippuineen ovat perinteisesti olleet työväenliikkeen fyysisen voiman osoitus. Kojjärven puolustajat 1980-luvun vaihteessa herättivät kummastusta kahlitsemalla itsensä kettungeilla puskutraktoreihin. Viime vuosina kehon käyttö poliittisena välineenä on karnevalisoitunut. Pride-paraatit suurkaupungeissa eri puolilla maailmaa haluavat muistuttaa seksuaalisesta

moniarvoisuudesta, eivät vakavilla, fyysistä voimaa uhkuvilla marsseilla tai mellakoilla vaan seksiä tihkuvalla tanssilla, näyttävillä rooliasuilla ja provokatiivisilla eleillä.

Semioottinen politiikantutkimus on tarkastellut mielenosoituksia ja erilaisia poliittisia tempauksia vastarinnan symbolisina akteina. Se on häivyttänyt yksittäisten kehojen ja niiden eleiden koreografiat näkymättömiin yhteiskunnallisten voimien ja massaliikkeiden taakse. Esimerkiksi Gene Sharp tekee jyrkän erottelun mielenosoitusten fyysisen voiman käytön ja symbolisen aktin välillä. Susan Foster artikkelissaan ”Choreographies of Protest” (2003) kyseenalaistaa tämän jaottelun. Emme näe toisia ihmisiä sen enempää symboleina kuin pelkinä ruumiinakaan. Tietyt ruumiilliset piirteemme kuten ihonväri tai pituus kietoutuvat yhteen erilaisten kulttuurista periytyvien ja itse valitseviemme kehollisten asentojen ja asenteiden kanssa. Kehon ilmaisevuus on monimutkainen kudelma omasta tahdosta riippumattomia ruumiillisia sekä omalla toiminnalla ja käytöksellä rakennettuja kehollisia piirteitä.

Foster pohtii pienten eleiden voimaa ja merkitystä USA:n rotuerottelupolitiikan murtumisessa 1960-luvulla. Neljä nuorta mustaa miestä astuu lounasravintolaan ja istuu valkoisille tarkoitettuun vapaaseen pöytään Greensborossa Pohjois-Carolinassa vuonna 1960. Kahvilassa syntyy hämminkiä ja tarjoilija käy kertomassa miehille, että heille ei tarjoilla mitään. Miehet istuvat paikallaan reagoimatta asiaan mitenkään. Heitä solvataan, heitetään ruualla ja pahoinpidellään, mutta he tulevat aina uudestaan. Istuvat rauhallisina ja levollisina paikoillaan, pyrkien omalla

eleettömällä läsnäolollaan lievit-  
tämään kasvavaa jännitettä tilassa.

Sana heistä leviää ja muut mustat opiskelijat alkavat seurata heidän esimerkkiään. Monet valkoiset alkavat boikotoida mustien valloittamia kahviloita. Puolen vuoden päästä isot lounasravintolaketjut, tuskastuneena ansionmenetyksiinsä, alkavat neuvotella apartheidia vastustavien kansalaisjärjestöjen kanssa. Yksinkertaisen älykäs koreografia alkaa kantaa hedelmää.

**J**o vuosia Greenpeace on pyrkinyt kehittämään vastavanlaisia älykkäitä koreografioita erilaisissa tempauksissaan ja kampanjoissaan. Greenpeacen koreografioiden keskeisenä ideana on nöyryyttää ja tehdä naurettavaksi vahva ja voimakas vastustaja kuten suomalaiset metsäyhtiöt, Ranskan valtio tai Norjan valanpyyntialukset yksinkertaisilla välineillä ja nopealla toiminnalla. Yksi tunnetuin koreografian väline on nopeasti liikkuva harmaansininen kumivene. Kun halutaan Greenpeacen näkyvän, joukko keltaisiin haalareihin pukeutuneita aktivisteja ryntää paikalle. Median ja järjestön itsensä välittämät kuvat ovat välttämätön osa Greenpeacen spehtaakkelia. Tuoreessa muistissa on vielä kevään 2007 Greenpeacen

koreografia Olkiluodon ydinvoimalatyömaalla. Kuusi aktivistia tunkeutuu työmaalle ja linnoittautuu 100 metriä korkean nosturin päähän. Aktivistit lähettävät reaaliaikaista kuvaa ylhäältä käsin viranomaisten pyöriessä neuvottomina alhaalla maassa. Kuvakulma ei voisi olla herkullisempi Greenpeacen kannalta.

Greenpeacen koreografioissa on jännitystä ja vaarallisia tilanteita, mutta niistä puuttuu konntaajien ja greensborolaisten kyky käyttää kehon haurautta ja haavoittuvuutta vastarinnan välineenä. Kehon haurauden varaan rakentuissa vastarinnan koreografioissa toimijat kykenevät hallitsemaan tilannetta oman kehon läsnäolon intensiteetin säätelyllä ja hiljaisuudella. Heillä on riittävästi kinesteettistä älykkyyttä ymmärtää, miten valtasuhteet ja ihmisten käsitykset asioista rakentuvat poliittisesti räjähdysalttiissa tilanteessa. Väärä liike, ele tai katse voi olla kohtalokas. Kekseliään koreografian avulla he saattavat joskus onnistua pitämään lankoja käsissään ja laittaa liikkeelle uudenlaisia tapoja toimia ja suhtautua asioihin.

**M**onille on jäänyt lähtemättömästi mieleen eräs uutiskuva opiske-

lijamielenosoituksesta Pekingistä Tiananmenin aukiolta kesällä 1989. Tätä vastarinnan koreografiaa on vaikeaa unohtaa, niin hyvin se on vain yhdellä näkemällä syöpinnyt mieliin. Valkoiseen paitaan pu-keutunut nuori hento mies seisoo panssarivaunuletkan edessä ja katsoo suoraa kohti tankkeja. Katsoja voi melkein kuvitella hänen kirikkaat kasvonsa ja päättäväisen ilmeensä. Ensimmäinen tankki pysähtyy lähes äimistyneenä ja yrittää väistää miestä oikealle. Mies siirtyy uudelleen tankin eteen, ja takana tulevat tankit törmäilevät epävarmoina toisiinsa. Miljoonayleisö nauraa kotisohvallaan. Suurvalta Kiinaa on nöyryytetty ja seuraukset ovat veriset. Miehen henkilöllisyys ei koskaan selviä. Ilmeisesti hänet murhataan monien muiden mukana.

Olisi silti harhaanjohtavaa väittää, että eleet ja koreografiat kaatavat ja rakentavat instituutioita ja yhteiskuntia. Sen sijaan koskaan ei kannataisi vähätellä kinesteettistä älykkyyttä ja kykyä rakentaa resistanssin koreografioita. Ne saattavat joissakin tilanteissa olla meidän ainut keinomme puolustautua ja saada oikeutta. Annan siis lapseni vastakin kontata lattialla. En edes viitsinyt mainita hoitajalle, että ei konntaus vielä mitään. Yöllä hän muuttuu punaiseksi lohikäärmeeksi ja lentelee taivaalla Hillan ja Oiva Pekan kanssa.







Mika Pekkola

Takis Fotopouloksen haastattelu

# Uusi järjestelmän vastainen liikehdintä

Lontoossa vaikuttava kreikkalainen yhteiskuntatieteilijä Takis Fotopoulos on tullut tunnetuksi 'sisäänsulkevan kansanvallan' kehittäjänä. Hänelle kansainvälistyneen markkinatalouden oloissa vallitseva demokratia on enemmänkin liberaalia harvainvaltaa. Fotopoulos puhuu nykyaikaa määrittävästä moniulotteisesta kriisistä.

**T**aloudessa valtavat tulo- ja varallisuuserot leimaavat kaikkia maitten ja ryhmien keskinäisiä välejä. Poliitiikkaa jäytää apatia. Yhteiskunta jäsenyytensä sukupuolten ja -polvien välisten suhteitten huononnutena. Kulttuuri yhdenmukaistuu. Ideologiaksi kelpaa kaikkien totuuksien epäileminen. Elämä maapallolla on uhattuna. Fotopouloksen mukaan yhteiskuntarakenteen perusarvot ovat kyseenalaistuneet. "Implisiittisesti: kehitetään vaihtoehtoisia taloudellisia järjestelmiä, paikallistason itsehallintamuodot kukoistavat, omaisuusrikokset ja huumeidenkäyttö lisääntyvät räjähdysnomaisesti. Eksplisiittisesti: torjutaan ajatus edistyksessä, joka antaa perustan kasvuideologialle."

## Miten kriisistä selvitään?

Olennaista on tarttua sen syihin. Mikäli tarkastelemme yksitellen kriisin jokaista osatekijää, meille selviää, että ongelmien perimmäinen syy piilee vallan kasvavassa

keskittymisessä niin poliittisella, taloudellisella kuin yhteiskunnallisellakin tasolla. Teollisen vallankumouksen myötä kehittyneen markkinatalouden ja sen poliittisen vastineen, edustuksellisen "demokratian", toimintalait ratkaisevat vallan keskittymisprosessissa, joka ulottuu kaikille tasoille.

Instituutioita vastaavalle arvojärjestelmälle tähdelistä on ollut taloudellisen vallan keskittymisen perusteleminen ideologisesti taloudellisen liberalismiin avulla, poliittisen vallan keskittymisen perusteleminen poliittisen liberalismiin avulla ja nykyisen luonnon tuhoamisen perusteleminen kasvuideologian ja kulutuskulttuurin avulla.

Kriisin ylittäminen edellyttää väistämättä katkosta vallitseviin rakenteisiin ja arvoihin. Muutos voi tulla vain vallitsevien instituutioiden ja niille perustuvien arvojärjestelmien ulkopuolelta.

**Onko moderniteetti ymmärrettävissä yksinomaan markkinatalouden ja edustuksellisen demokratian**

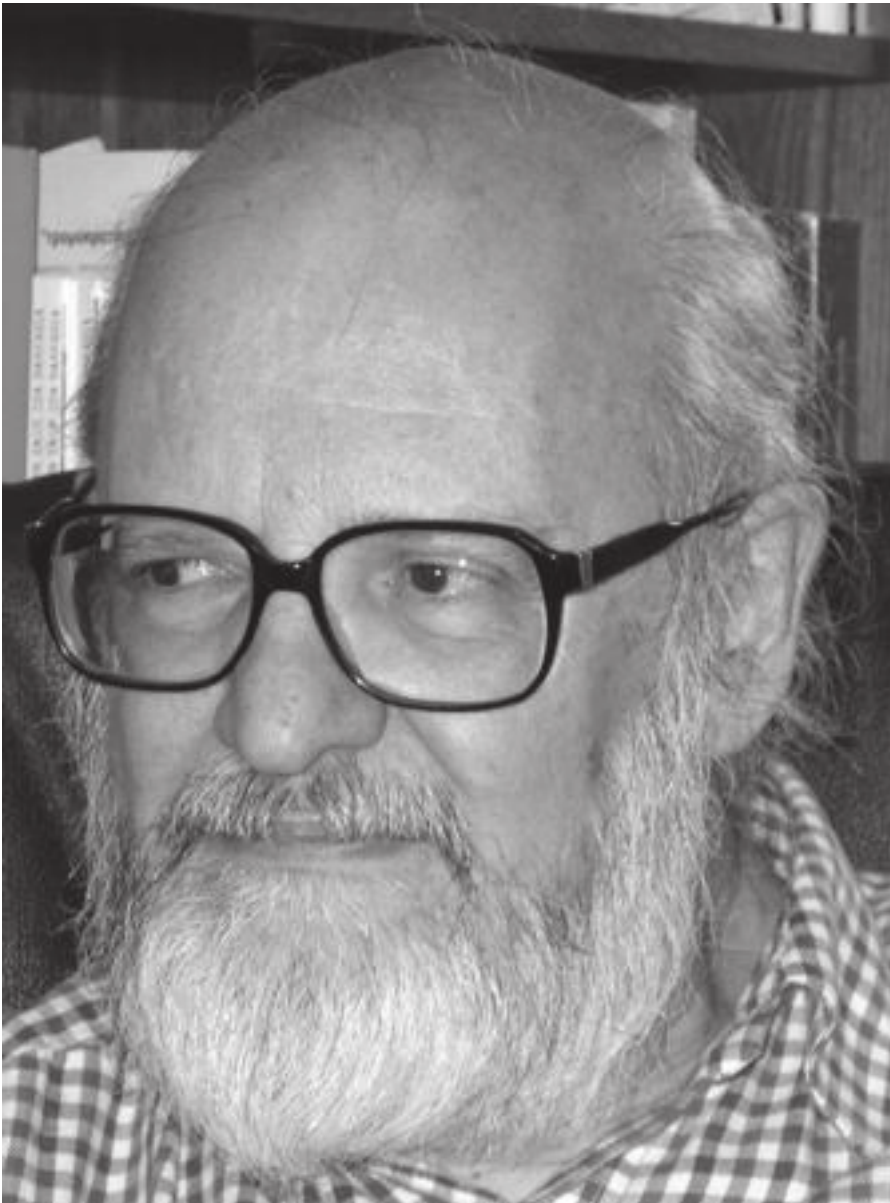
**näkökulmista? Tulisiko meidän huomioida myös muita ilmiöitä, kuten subjektiivisuuden korostuminen, maallistuminen, sosiaalisten suhteiden välittyneisyys...?**

Olen painottanut muita modernin keskeisiä piirteitä sekä *Democracy and Nature* -lehdessä julkaistussa artikkelissani ”The Myth of Postmodernity” että myös muissa nykyistä irrationalismin nousua käsittelevissä teksteissäni. Tärkeimpiä näistä piirteistä ovat rationalismin uusi nousu ja tieteen kukoistus, jotka molemmat edustavat autonomiatradition elpymistä. Uudet eliitit ovat tietenkin käyttäneet sekä rationalismia että tiedettä omien etujensa ajamisessa. Markkinatalousjärjestelmän ja sen poliittisen vastineen institutionalisoituminen muodostavat kuitenkin perustan niille piirteille, joiden katsomme yleisesti ottaen luonnehtivan moderneja yhteiskuntia. Ensinnäkin ryhmät tai yhteisöt korvautuvat yksilöillä yhteiskunnan perustavana yksikkönä. Toiseksi

tarkasti määriteltyjä erityistehtäviä ositetaan perinteisten yhteiskunnallisten ja poliittisten instituutioiden (perhe, yhteisö, hallitsija) sijaan moderneille instituutiolle pitkälle kehittyneellä työnjaolla. Kolmanneksi moderneille yhteiskunnille ominaisia instituutioita hallitaan tapojen ja traditioiden sijaan ”säännöillä”. Vastaavia juonteita on muitakin.

Markkinatalousjärjestelmä ja edustuksellinen ”demokratia” muodostavat määritelmän moderniteetille. Tultuaan nykypäivänä yleismaailmallisiksi ne osoittavat selvästi, miksi emme ole siirtyneet uudelle aikakaudelle, joka edustaa postmodernistien väitteiden mukaan katkosta. Päinvastoin olemme siirtyneet uudenlaiseen moderniteettiin, uusliberalistiseen globalisaatioon, joka seuraa 1800-luvun liberaalia ja 1900-luvun valtiojohtoista moderniteettia.

Jaan moderniteetin kirjoituksissani kolmeen vaiheeseen. Liberaalissa moderniteetissa valtioiden markki-



Valokuva: Costas Fotopoulos

noille asettamat rajoitukset olivat hyvin vähäisiä ja harvinaisia. Valtiojohtoisessa moderniteetissa valtiot todellakin kontrolloivat markkinoita ja vaikuttivat joko suoralla tai epäsuoralla tavalla kansantuloon, työllisyyteen ja tietenkin hyvinvointivaltioiden jatkuvaan laajentumiseen. Nykyinen uusliberalistinen moderniteetti edustaa tavallaan liberaalin ja valtiojohtoisen moderniteetin synteesiä, kuten kuvailin kirjassani *Towards An Inclusive Democracy* kymmenen vuotta sitten. Valtiot eivät siis enää kontrolloi markkinoita. Ne eivät enää kykenisikään siihen viimeisten kahdenkymmenen vuoden aikana kaikissa kehittyneissä maissa toteutettujen massiivisten yksityistämisten, hyvinvointivaltion tehokkaan purkamisen ja muiden vastaavien toimien seurauksena. Tällä hetkellä valtiot vain takaavat sisäiset ja ulkoiset ehdot markkinoiden vakaudelle sekä ”terveelle” tuotannolle leikkamalla tuotannon suoraa ja epäsuoraa kustannuksia: matalat verot suuryrityksille ja sijoittajille, työnantajien vähäiset sosiaaliturvavelvollisuudet...

### **Kuinka kuvailla talousjärjestelmää, joka ei perustu kasvuideologialle?**

Meidän tulee hahmotella käsitystä taloudellisesta demokratiasta. Ensinnäkin puhe poliittisen vallan tasajaosta on merkityksetöntä, ellei sitä kytketä taloudellisen vallan tasajakoon. Tämä tarkoittaa sitä, että taloudellisessa demokratiassa *demos* nousee taloudellisen elämän autentiseksi yksiköksi, sillä nykypäivänä taloudellinen demokratia ei ole mahdollista, ellei tuotantovoimien omistusta ja kontrollointia organisoida paikallisella (”kunnallisella”) tasolla. Yhteiskuntaa voidaan pitää taloudellisessa mielessä demokraattisena seuraavien ehtojen täytyessä.

1) Institutionalisoitunut vallan keskittyminen lakkautetaan kaikilla tasoilla. Tämä edellyttää: a) oligarkkisten taloudellisten prosessien poissaoloa. Kaikki taloudenpidon ”makroekonomiset” päätökset (tuotannon taso, kulutus ja investoinnit, työn ja vapaa-ajan suhde, käytettävä teknologia...) tehdään kollektiivisina kansalaispäätöksinä ilman edustusta, kun taas työntekijät ja kotitaloudet / kuluttajat tekevät ”mikroekonomiset” päätökset; b) epätasa-arvoisia taloudellisia suhteita edustavien institutionalisoituneiden taloudellisten rakenteiden poissaoloa. Tuotantovälineet ja jakelu ovat sekä kollektiivisesti omistettuja että *demos*- ja kansalaisten suoran kontrollin alaisia. Tuloterot ovat tässä mallissa seurausta yksilöiden tekemästä ylimääräisestä vapaaehtoistyöstä. Jokaisen työkykyisen ihmisen vaaditaan tekevän sen verran työtä, että perustarpeet tulevat tyydytetyiksi; tämän lisäksi tehty ylimääräinen työ mahdollistaa vain ylimääräisen kulutuksen, sillä omaisuuden kasautuminen yksittäisille ihmisille ei ole mahdollista. Talouden kunnallinen omistus muodostaa siis demokraattisen omistuksen taloudellisen rakenteen, kun taas kansalaisten suora osallistuminen taloudellisiin päätöksiin antaa puitteet talouden demokraattiselle ja kattavalle kontrolliprosessille.

2) Radikaali hajauttaminen omavaraisissa *demos*-yhteisliitymissä. Tämä voi olla aluksi vain hallinnollista, kunnes se laajentuu fyysiseksi. Yhtymät muodostavat

konfederatiivisen inklusiivisen demokratian. Hajauttaminen toimii myös ennakkoehtona paikallisen ympäristökontrollin onnistumiselle eli sille, että *demos* on omavarainen, että se elää pitkällä aikavälillä luonnollisesta ympäristöstään ja saa syyn suojella sitä. Sisäänsulkevan kansanvallan pitkälle hajautetun luonteen voidaan siis ajatella myös edistävän ympäristöystävällisyyttä. On järkevää olettaa, että ihmisille kehittyy tällaisessa yhteydessä läheinen käsitys ympäristöstään. Tämä taas väistämättä vaikuttaa positiivisesti heidän käyttäytymiseensä – todisteet lähiyhteisöjen hämmästyttävistä saavutuksista oman ympäristönsä suojelemisessa ovat ilmiselvät.

3) Rajallisten resurssien jakamiseen ehdotetussa mekanismissa yhdistyvät demokraattinen suunnittelumekanismi ja keinotekoiset ”markkinat”. Pyritään korvaamaan molemmat historiassa esiintyneet jakomekanismit, markkina- ja keskussuunnittelumekanismi, jotka ovat tuhlanneet inhimillisiä resursseja epäonnistuneissa pyrkimyksissään hyödyntää niitä kaikkien kansalaisten tarpeiden tyydyttämisessä. Voimavarain jakamisen yleisenä kriteerinä ei ole tehokkuus kapeiden teknistaloudellisten käsitysten tai rahan tienaanemisen merkityksessä, vaan tehokkuus inhimillisten tarpeiden tyydyttämisessä. Demokraattinen suunnittelumekanismi turvaa kaikkien kansalaisten perustarpeiden tyydyttämisen periaatteen ”jokainen kykynsä mukaan, jokaiselle tarpeittensa mukaan” mukaisesti. Keinotekoiset ”markkinat” puolestaan turvaavat perustarpeet ylittävien tarpeiden tyydyttämisen vaivannäöstä saatavan palkkion periaatteen mukaisesti. Tämä kaikki tapahtuu talousjärjestelmässä, jossa ei ole valtiota, rahaa eikä markkinoita. Aluksi kansalaiskokoukset päättävät, mitkä tarpeet ovat perustarpeita ja mitkä muunlaisia tarpeita. Tämän jälkeen jokainen kansalainen päättää vapaasti millaiseen aktiviteettiin hän haluaa osallistua. Työntekijöille annetaan tehtyjen työtuntien mukaan korvaus perustarpeiden tai muunlaisten tarpeiden tyydyttämiseen vaadittavien tuotteiden tuottamisesta. Näin saatuja arvoseteleitä tai luottokortteja voidaan käyttää tavaroiden ja palvelujen ostamiseen mistä tahansa kunnallisesti omistetusta yrityksestä – tämän tarkoituksena on turvata valinnanvapaus. Vaikkakaan tämä malli ei perustu niukkuuden ylittämiseksi, se takaa, että kaikkien kansalaisten perustarpeet, kuten myös ylimääräiselle työlle perustuvat tarpeet, tulevat tyydytetyiksi ilman että valinnanvapaus tulisi uhratuksi prosessin puitteissa.

4) Kansalaisten ennen kaikkea elämänlaatuun viittaavien tarpeiden tyydyttäminen korvaa taloudellisen kasvun tuotannon perimmäisenä päämääränä. Markkinatalouden korvaaminen uudella inklusiivisen demokratian institutionaalisella rakenteella on kuitenkin välttämätön ehto luonnon ja yhteiskunnan väliselle harmoniselle suhteelle. Riittävään ehtoon tarvitaan kansalaisten ekologinen tietoisuus. Voidaan vain toivoa, että inklusiivisen demokratian institutionalisoitumisen myötä syntyvä radikaali muutos vallitsevassa taloudellisessa paradigmassa sekä ympäristöystävällinen demokraattinen kasvatus johtavat yhdessä radikaaliin muutokseen ih-



misten suhtautumisessa luontoon. Tämä problematiikka ei siis voi edetä niitä institutionaalisia ehtoja pidemmälle, joiden voimme toivoa edistävän parhaalla mahdollisella tavalla ihmisten ja luonnon välistä suhdetta. On kuitenkin vahvoja perusteita uskoa, että inklusiivisen demokratian suhde luontoon tulisi olemaan selvästi harmonisempi kuin markkinataloudelle tai valtiotalousjärjestelmille perustuvalla yhteiskunnalla saattaisi luontoon koskaan olla.

**Olette kirjoittanut, että juuri nyt meillä on historiallinen mahdollisuus irtautua epätasa-arvon ja vallan keskittymisen heteronomisesta traditiosta, ja toteuttaa autonomistiseen perinteeseen sisältyvät toiveet. Millaista katkosta tämä edellyttää?**

En ole väittänyt, että meillä olisi juuri nyt tilaisuus irrottautua. Totesin, että reaaliosialismin romahtaminen loi mainitsemanne historiallisen mahdollisuuden päästä traditiosta, mutta tosiasiaa tapahtui jotain täysin päinvastaista! Vallitsevassa järjestelmässä syntyvään katkokseen vaadittavat ”objektiiviset ehdot”, kuten marxilaiset asian ilmaisevat, ovat täyttyneet nyt paremmin kuin esimerkiksi 40–50 vuotta sitten, sillä moniulotteinen kriisi on nyt huomattavasti syvempi kuin tuolloin. Mutta ”subjektiiviset ehdot” eivät vastaa millään tavalla objektiivisia ehtoja reaaliosialismin romahtamisesta huolimatta – tai pikemminkin juuri sen vuoksi. Tällä historiallisella tapahtumalla oli toisin sanoen negatiivinen vaikutus, eikä ainoastaan nykyisen järjestelmän uhrien pessimistisiin odotuksiin järjestelmän muutoksen mahdollisuudesta, vaan myös yleisesti monien vasemmistolaisien siirtyessä erilaisiin reformistisiin ohjelmiin ja luopuessa järjestelmää vastaan käydyn kamppailun ajatuksesta. Tein jo selväksi, ettei katkos tarkoita ainoastaan institutionaalista muutosta, heteronomian ja epätasa-arvoisen vallanjaon institutionalisoineiden poliittisten ja taloudellisten instituutioiden korvaamista autonomian institutionalisoivilla instituutioilla. Se tarkoittaa myös muutosta arvoissamme ja ajatuksissamme, maailmankatsomuksessamme, jonka pohjalta voimme valita ja luoda uuden sosiaalisen paradigman. Se perustuisi autonomisten instituutioiden implisiittisesti luonnehtimille arvoille. Institutionaalinen muutos on vain katkoksen välttämätön ehto. Riittävä ehtona toimii paradigman muutos, jonka tulee kuitenkin tapahtua samanaikaisesti institutionaalisen muutoksen kanssa (kuten vihreä liike ja muut vastaavat liikkeet nykyään painottavat), eikä vasta sen jälkeen (kuten marxilaiset väittivät).

**Onko enää vain marginalisoiduilla mahdollisuus kritisoida järjestelmää? Toisaalta onko nykyisissä pitkälle pluralisoituneissa yhteiskunnissa enää todella marginaalisia ryhmiä?**

Nykyisessä uusliberalistisessa konsensuksessa, jossa sosiaaliliberalistiset puolueet – entiset sosiaalidemokratistiset puolueet – seuraavat uusliberalistisia puolueita ja toisinpäin, massamedia marginalisoi ja siten trivialisoi kaiken uusliberalistista globalisaatiota kohtaan esitetyn kritiikin. Marginaaliryhmien olemassaolo sallitaan yhä

mutta vain demokraattisen julkisivun luomiseksi. Näiden toiminta muuttuu jatkuvasti vaikeammaksi ”terrorismia” vastaan käydyn sodan, eliittien asettamien entistä ankarimpien lakien ja erilaisten vakoilukeinojen kuten valvontakameroiden, sähköpostien seulomisen ja muun yleistyessä. Kasvavasta totalitarismista huolimatta yhtäkkiä pienoiskumouksia tapahtuu kaiken aikaa, eikä vain etelässä, vaan myös lännessä, Seattlesta Geneveen ja Pariisista Ateenaan. Marginalisoidut ajatukset saavat siis usein kannatusta laajemminkin väestökerrostumissa, vaikka tavallisesti vain marginalisoidut tuovat niitä esiin. Tällainen on pluralisoitunut tai pikemminkin yhteiskunta, jossa kaikki asiat ja kaikki radikaalit ajatukset tasoitetaan postmodernisti massamediassa. Järjestelmän hienovaraiset ideologiset mekanismit määräävät tahdin entisistä radikaaleista koostuvan reformistisen vasemmiston korvaamattomalla avustuksella!

**Olet kirjoittanut sosiaalidemokratian rappiutilasta. Mistä syystä suljet ulos valtiotalousjärjestelmän mahdollisuuden? Miksi uskot markkinatalouden tulleen luoksemme jäädäkseen?**

Valtiososialismi – ja statismi ylipäätään – ei siviiliyhteisen vapaiden ja säätelemättömien markkinoiden kanssa. Tavara- ja pääomamarkkinoiden avautumisen ja säätelemättömyyden institutionalisoituminen sekä työmarkkinoiden säätelyn purkaminen ei ollut kuitenkaan vain seurausta ”huonojen” uusliberalististen hallitusten (Thatcher ja Reagan) aloittamista ja ”huonojen” sosiaalidemokratististen hallitusten (Blair, Schröder, Mitterrand, jne.) jatkamista poliittisista uudistuksista. Markkinoiden aluksi muodollisen avautumisen ja säätelyn purkamisen taustalla vaikutti ensisijaisesti 1960-luvulta alkanut monikansallisten yhtiöiden valtavan maailmanlaajuisen laajentumisen aikaansaanut markkinatalouden kasvava kansainvälistyminen.

Thatcher ja Reagan institutionalisoivat myöhemmin tämän kehityksen. Muutokset tapahtuivat samanaikaisesti muiden vastaavien muutosten kuten informaatiovallankumouksen kanssa, jotka johtivat työväenluokan ja sen organisaatioiden hävittämiseen. Mikä tärkeämpää, perinteisessä merkityksessä ymmärretty luokkataistelu – reformistisia vaatimuksia esittävä mutta lopulta koko luokkarakenteen ja järjestelmän kyseenalaistava kamppailu – hiipui asteittain. Mikäli tällaisia kamppailuja yhä käydään kehittyneissä kapitalistivaltioissa, ne ovat pelkkiä puolustustaisteluja. Tilanne on tietenkin toinen etelässä, jossa on käynnissä aivan omanlaisensa teollistumisprosessi. Siellä esiintyy samantyyppisiä kansannousuja kuten Argentiinassa jokin aika sitten. Ne kärjistyvät nopeasti aggressiivisiksi, mutta lopulta hiipuvat tai marginalisoituvat, sillä mitään laajaa järjestelmänvastaista liikettä ei ole olemassa.

Nykyinen uusliberaali globalisaatio edustaakin järjestelmämuutosta siinä mielessä, että se viittaa muutokseen itse markkinatalousjärjestelmässä ja sen sisäisessä dynamiikassa. Ei puhuta vain poliittisten ohjelmien tasosta ulkoisten tekijöiden vaikutuksen vuoksi (vasemmiston

rappio, sosiaalidemokraattisten puolueiden petturilisuus, kommunististen puolueiden integroituminen järjestelmään ja niin edelleen), kuten reformistinen vasemmisto väittää. Näin ymmärrettynä uusliberalistista globalisaatiota ei ole mahdollista peruuttaa järjestelmän sisältä, kuten reformistinen vasemmisto väittää, vaan ainoastaan sen ulkopuolelta, laajalla järjestelmän vastaisella liikehdinnällä. Sen on tehtävä oma analyysinsä vallitsevasta tilanteesta. Sillä on oltava nykyisille, jokaisessa kansannousussa ilmeneville kehityskuluille perustuva visio tulevaisuuden yhteiskunnasta. Sillä on oltava strategia, joka osoittaa tietä täältä siihen. Inklusiivisen demokratian projektilla on esittää konkreettisia ehdotuksia kaikkiin näihin ongelmiin.

Jos valtiososialismilla tarkoitetaan ”reaalisosialismia”, tähänkään järjestelmään ei ole paluuta. Se luotiin alun perin vallankumouksella. En usko ihmisten olevan valmiita riskeeraamaan elämäänsä palauttaakseen valtaan byrokraattisen, ellei peräti totalitaristisen järjestelmän, joskin se saattaisi tyydyttää kaikkien kansalaisten perustarpeet paremmin kuin yksikään kapitalistinen järjestelmä. Tämän vuoksi en tiedä kovinkaan montaa marxilaista vasemmistolaista, joka olisi valmis taistelemaan tällaisen hallintojärjestelmän palauttamisen puolesta.

Toisaalta mikäli valtiososialismilla viitataan toisen maailmansodan jälkeisiin sosiaalidemokraattisiin järjestelmiin, tällaisten järjestelmien paluu kansallisella tai edes maanosien tasolla on aivan yhtä epäuskottavaa, sillä nämä järjestelmät eivät rajaa ulos kapitalistista markkinataloutta. Kaikki sosiaalidemokraattisten järjestelmien 1950-luvulta 1970-luvulle soveltamat tehokkaat kontrollikeinot ovat toteuttamiskelvottomia avoimilla ja säätelämättömillä markkinoilla. Itse asiassa sosiaalidemokraatit ovat pyrkineet kansallisella tasolla peruuttamaan uusliberalistista globalisaatiota, esimerkiksi Ranskassa ja Saksassa, mutta nämä pyrkimykset ovat johtaneet joko sosiaaliliberalismin palauttamiseen (Mitterrand) tai poliitikkojen syrjäyttämiseen vallankahvasta (Lafontaine). Yksikään hallitus ei halua tietenkään luoda valuutta- tai pörssi kriisiä. Sellainen seuraisi kuitenkin avoimilla pääomamarkkinoilla väistämättä markkinakontrolleista, jotka aiheuttaisivat pääoman massiivisen paon ja tekisivät omasta maasta ”kilpailukyvyttömän”.

Samankaltaiset argumentit pätevät reformistisen vasemmiston toiseen kuvitelmaan, jonkinlaiseen sosiaalidemokratian paluuseen taloudellisen blokin, kuten EU:n, tasolla. Niin kauan kuin eurooppalaiset markkinat ovat avoimia muulle maailmalle – ja Eurooppaan sijoittuneiden monikansallisten yritysten mannertenväliset taloudelliset suhteet varmistavat, että markkinat pysyvät avoimina niin kauan kuin nämä yritykset ovat olemassa! – ei eurooppalaisille pääomille ole mahdollista asettaa merkittävästi tiukempia työvoimaa ja ympäristöä suojelevia kontrolleja kuin NAFTAssa, Lähi-idässä ja muualla. Elleivät sitten Euroopan poliittinen ja taloudellinen eliitti sekä heidän ympärilleen asettuneet etuoikeutetut ryhmät halua itsemurhaa!

**Spekuloidaan tulevaisuutta. Jos politiikassa ei tapahdu merkittäviä muutoksia, ja liike markkinataloutta ja edustuksellista demokratiaa vastaan epäonnistuu, mikä on yhteiskunnan ja demokratian tila 2030?**

Kysymys ei ole niin spekulatiivinen kuin miltä se ensi näkemältä vaikuttaa. Trendit ovat nähtävissä. Mikäli tulkitsemme niitä oikein, ne osoittavat selvästi, millainen tulevaisuus odottaa yhteiskuntaa, joka jatkaa eteenpäin nykyistä katastrofaalista polkuaan juuri sillä hetkellä, kun vallitsevan moniulotteisen kriisin kaikki aspektit vain pahenevat. On monia oireita, jotka osoittavat nykyisen järjestelmän perustavanlaatuisen epävakauden. Taloudessa epätasa-arvo kasvaa maiden välillä ja niiden sisällä. Nykyinen luottokriisi saattaa hyvinkin johtaa suureen romahdukseen tai ainakin taantumaa, kuten jotkut analyytikot ovat todenneet. Poliitikassa massapuolueet hajoavat, nukkuvienpuolueet paisuvat. Rikollisuus, päihtet, ekokatastrofi...

Moniulotteisen kriisin jatkuva syveneminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, että järjestelmä kaatuisi tiettyssä vaiheessa *itsestään*, kuten vulgaarit marxilaiset uskoivat aikaisemmin taloudellisen kriisin osalta. Olemme yhteiskunnallisesti katsottuna ratkaisevan dilemman edessä: meidän on tehtävä valinta inklusiivisen demokratian ja barbarismin välillä. Joko etenemme aidosti demokraattiseen yhteiskuntaan, sisäänsulkevaan kansanvaltaan, joka tarttuu kaikkien näiden kriisien juuriin – kaikenlaiseen vallan keskittymiseen eliittien ja etuoikeutettujen sosiaalisten ryhmien käsiin – tai sitten etenemme kohti jonkinlaista autoritaarista yhteiskuntaa. Kaikki tämänhetkiset merkit osoittavat, että kuljemme nopealla vauhdilla kohti jälkimmäistä vaihtoehtoa. Terrorismin vastainen sota, joka vie nyky-yhteiskuntaa kohti niiden perustavanlaatuisen inhimillisten vapauksien lakkauttamista, jotka saavutettiin pitkien taistelujen kautta, osoittaa tämän selvästi. Tapahtumat riippuvat kuitenkin siitä, kuinka ihmiset reagoivat näihin muutoksiin. Jos he hyväksyvät kaiken passiivisesti, kuten monet tällä hetkellä tuntuvat tekevän, etenemme kiihtyvällä tahdilla kohti barbarismia. Jos he alkavat reagoida, tulemme näkemään tulevaisuudessa monenlaisten uusien inklusiivisen demokratian kaltaisten liikkeiden kukoistavan.



Mikko Lahtinen

# Cygnaeus, demokraatti

Jo Fredrik Cygnaeuksen (1807–1881) syntymän satavuotismuistojuhlaa vietettäessä valitettiin, että tämä suomalaisuusliikkeen ”suuroriginelli” oli vieras ja unohdettu. Äskettäiset 200-vuotisjuhlalistukset<sup>1</sup> osoittavat, ettei Cygnaeus ole täysin hävinnyt historian hämärään, vaikka massamedia ei päiväsankaria juuri mitenkään noteerannutkaan. Omana aikanaan Cygnaeus poikkesi kansallismielisestä toveripiiristään, mutta huomiota ansaitsevat myös tämän aristokraattisen hahmon poikkeukselliset ”demokraattiset” näkemykset Suomen kansasta ja luokkatietoiset analyysinsä *Kalevalasta*.

C

ygnaeus ”antoi itsensä syntyä” Hämeenlinnassa, varttui Hollolassa ja sitten isänsä Zachris Cygnaeus nuoremman hallitsemassa piispantalossa Porvoossa. Virkaansa isä ei ehtinyt hoitaa

kuin vuoden verran, ennen kuin keisari Aleksanteri I kutsui hänet 1820 Pietariin luterilaisten seurakuntien piispaksi. Pietarissa nuorelle Cygnaeukselle avautuivat monin verroin laajemmat yhteydet ja ulottuvuudet kuin mitä Suomella olisi ollut tarjota.<sup>2</sup> Fennofiili-isä lähetti kuitenkin poikansa 1823 opintielle Keisarilliseen Turun Akatemiaan, jossa Runebergin, Snellmanin ja muiden kansallismielisten ylioppilaiden toveripiiri sai täydennykseksen eurooppalaisen sivistyksen eri ulottuvuuksia tuntevan, ranskalaista koulua käyneen nuoren originellin, joka toisaalta oli sisämaassa vietettyinä lapsuusvuosinaan saavuttanut kohtalaisen suomen kielen taidon.<sup>3</sup> Cygnaeus opetti Haminan kadettikoulussa 1833–1837, kunnes siirtyi

rehtoriksi Helsingin triviaalikouluun 1839. Sitten hän hoiti yleisen historian professuuria 1848 alkaen, kunnes tuli 1854 valituksi ainoana hakijana Keisarillisen Aleksanterin Yliopiston vasta perustetun estetiikan ja nykyaikaisen kirjallisuuden professorin oppituoliin. Hänet nimitettiin pian myös historiallis-kielitieteellisen tiedekunnan dekaaniksi.

Cygnaeus oli manner-Euroopassa enemmän kuin kotonaan, kuten vuosina 1843–47 tehty laaja Euroopanmatka osoitti.<sup>4</sup> Sivistynyttä ja tavat hallitsevaa suomalaista maailmanmiestä ei torjuttu ajan eurooppalaisissa kulttuuri- ja seurapiireissä. Niissä hän tapasi sellaisia kuin Victor Hugo, George Sand ja Alessandro Mazzini ja Nikolai Gogol.<sup>5</sup> Vaikka Cygnaeus suuresti korosti kirjoituksissaan ”minän” subjektiivisia tuntemuksia, ei lukijalle silti avautunut näkymää kirjoittajan yksityiseen minään, vaan ”minä” muistutti fichteläistä ”absoluuttista egoa”, joka tuotti ja välitti ”maailmaa” empiiriset yksityiskohdat sivuuttavana totaalisenä mielteenään. Saksalaisista filosofiasta Fichte olikin Schellingin ja Herderin ohella Cygnaeukselle läheisin, joskin hän löysi myös Hegelin opeista perspektiivejä ”tunteen” ja ”järjen” suhteiden rat-



## ”Cygnaeus arvosti Kiveä juuri siksi, ettei arvostelukyky ollut tämän teoksissa eliittien privilegio.”

komiseen. Kirjailijoista hän ihaili eniten Shakespearea ja muistutti Jean Paulia ”alkuperäisyyden ja alituisesti vaihtelevien, toisiaan kiirehtivien ja toistensa yli tulvehtivien ajatuksien puolesta”.<sup>6</sup>

### Runebergistä Kiveen

Jo Valfrid Vasenius kiinnitti huomiota siihen, että Cygnaeuksen mukaan ihmiskunnan historiaa luonnehtii ”lakkaamaton pyrkimys demokratiseerautumiseen”.<sup>7</sup> Näkemys yhteiskuntien kehityksestä yhä kansanvaltaiseen suuntaan ei sinänsä ollut mitenkään poikkeuksellinen, vaan pikemminkin suosittu oppi Ranskan 1789 vallankumouksen jälkeisessä vapauden, veljeyden ja tasa-arvoisuuden aatteiden Euroopassa. Hegelin näkemykset kansanvaltaisten valtiomuotojen kehittymisestä tai Herderin ”humaniteettioppi” olivat tunnettuja ja tunnustettuja myös Suomessa.<sup>8</sup> Näkemystä yhteiskuntien ”vastustamattomasta” kehityksestä demokraattiseen suuntaan toivat fennomaanipiireissä esille niin Snellman kuin myöhemmin Thiodolf Rein ja Yrjö Koskinenkin.<sup>9</sup> Cygnaeuksen tapauksessa erityistä oli se, että hän sovelsi ”demokratiseerautumisen” näkökulmaa nimenomaan Runebergin runoteosten tulkinnoissaan aina varhaisesta *Hirvenhiihtäjien* ja *Hannan* analyysistaan alkaen. Runeberg, tai myöhemmin Aleksis Kivi, oli Cygnaeukselle rahvaanmiesten ja naisten *omien* tuntojen tulkitsija ja välittäjä, ei vain kansan ihannekuvan maalari, kuten nationalistis-romanttisen Runeberg-kultin puitteissa myöhemmin usein tehtiin – kunnes ”petyttiin” todelliseen kansaan sen särjettyä tuon ihannekuvansa. Monista myöhemmistä näkemyksistä poiketen Cygnaeus ei nähnyt mitään ristiriitaa Runebergin ja Kiven kansaa koskevien käsitysten välillä. Päinvastoin nämä kaksi olivat Cygnaeuksen silmissä kuin samasta puusta veistettyjä.<sup>10</sup>

Arvostelussaan *Yhtä ja toista koskien J. L. Runebergin runoelmia* Hirvenhiihtäjät ja Hanna (1837) Cygnaeus ylistää Runebergia siitä, että tämä ”näkee ympäröivät esineet sen [kansan] omilla silmillä”. Mutta vieläkin suurempi ansio on ”herra Runebergin suuri kyky asettua kansan omaan asemaan [...] kun hän antaa sen omasta näkökulmastaan tarkastella kohteita, joita se ei pysty selittämään”.<sup>11</sup> Toisin kuin Mooses, joka tyytyi ”korkealta ihailen tarkastelemaan ihanaa maata”, Runeberg ”tunsi itsensä pikemminkin Joosuaksi ja lähti tasangolle tarttuen mihin tahansa, minkä tieltään löysi”.<sup>12</sup>

Kuten ”kunnioitetun kerjäläisen” Aaron esitys *Hir-*

*venhiihtäjissä* osoittaa, Runebergille oli ominaista ”eräänlainen runollinen oikeudenmukaisuus, mikä nykyisin entistä vähemmän kuulunee laulajien suvun perhepiirteisiin. Me tarkoitamme tällä ominaisuutta olla tuomitsematta mitään – miten vähäiseksi se eräiden näkökulmasta katsoen voisikin näyttää – alhaiseksi ja halveksittavaksi tai pelkästään varjostumaksi.”<sup>13</sup> Cygnaeus palasi kunnioitetun kerjäläisen teemaan arviossaan *Vänrikki Stålin tarinoista* (1860). Hänen mukaansa Runeberg osoitti demokraattisuutensa antaessaan alhaisessa asemassa olevalle vänrikille kiistattoman oikeuden ”käyttää halutessaan vapaamielistä pronominia *minä*”.<sup>14</sup> *Tarinoissa* vallitsevaa henkeä ilmaisee se, ”että runoilija asettaa tämän vähäisen kansanmiehen istumaan oikeutta ylhäiselle ja alhaiselle, kunnian ja alennuksen tuomarina”.<sup>15</sup> ”On Runebergin suuri onni eikä yhtään vähäisempi ansio, että hän niin varhain onnistui käsittämään, mikä jalous, mikä siveellisesti korkea taso voi mahtua myös matalimpaan suomalaisen majaan”, kiteytti Cygnaeus.<sup>16</sup>

Vaikka Runebergin ottama kansan näkökulma tai näkökulma kansaan olikin suomalaisessa runoudessa ainutlaatuinen ja kansainvälisessäkin katsannossa edellä käyvä, niin sen edellytyksenä oli kuitenkin kansan merkitystä ja yleisiä ihmisoikeuksia korostava yleinen historiallinen kehitys. Cygnaeuksen mukaan olisi ollut epätodennäköistä, että vielä Porthanin ajan Franzén olisi kyennyt ”demokratisoimaan runoutta alemmaksi kuin että hän aristokraattisista tai jumalten ja jumalatararten asuttamista korkeuksista, jossa tämä oli siihen asti yksinomaan asustanut, alentui nyt *kolmannen säädyn* pariin, joka kaikkialla pyrki tulemaan joksikin, kun se varsin kauan oli tyytynyt olemaan *ei mitään*. Franzén oli astunut pitkän askeleen kun hän köyhässä lappalaispapissa napapiirillä ja tämän elämäkumppanissa oli löytänyt runouden aiheen. Mutta sellaiseen sanayhdistelmään kuin ’*kunnioitettu kerjäläinen Aaro*’ ei hänen järkensä eikä mielikuvituksensa voinut nousta – tahi laskeutua.”<sup>17</sup>

Myös Aleksis Kiven teoksissa kansan näkökulma ja sen moralisoimaton, ”realistinen” esittäminen oli keskeistä. Vaikka Kiven tukijana tunnettu Cygnaeus oli omissa teoksissaan mitä suurimmassa määrin romantiikan perillinen, niin Kiven tapauksessa hän arvosti – ja voimakkaasti puolusti! – tämän ”realistista” kansankuvausta. Vaikka Cygnaeus oli varmaan ensimmäisenä nähnyt von Wrightin veljesten taiteen poikkeuksellisen arvon, ei hän Kiven ”realismia” puolustaessaan empinyt väittää, että ”henkilöt, joilla ei ole ollut tilaisuutta muodostaa mieltänsä realismin oikeudesta taiteessa muiden mukaan kuin niiden, jotka tarjoutuvat v. Wrightin veljesten kauneissa, sievissä ja siivotuissa linnoissa, luulottelevat helposti, ettei realistinen taidekäsite milloinkaan ole valinnut eikä saata valita itselleen muita ilmaisumuotoja, kuin nämät hyvin kasvatetut kuvastukset luonnon ilmeistä.”<sup>18</sup> Toisin kuin Ahlqvist ja muut Kiven parjaajat väittivät, tämän teosten ”realismissa” ei suinkaan ollut kysymys todellisen kansan häpäisemisestä, saati jumalanpilkasta, vaan kansan omia ajattelutapoja ja tunteuksia kohtaan osoitetusta syvällisestä ymmärryksestä ja tasaveroisesta suhtautumisesta. Pitkähkö sitaatti *Nummi-*

*suutareita* koskevasta arvostelusta (1865) puolustanee paikkaansa myös tyylinäytteenä Cygnaeukselta:

”Katsohan sen sijaan tuota aitoa suomalaista, melkein tuimaa totisuutta, jolla Nummisuutarien tekijä on kohdellut oman sisäisen näkemyksensä meidän sisäiselle näkemyksellemme esittämiä henkilöitä! Käyttäisimme kylläkin epäasiallista sanontaa, jos sanoisimme hänen ottaneen nämä mielikuvituksensa luomukset jonkinlaisen *käsittelyn* alaisiksi. Hän näyttää päinvastoin ottavan heidät aivan sellaisinaan, täysin valmiina, ja sallivan heidän ajatella, puhua, toimia täysin omavaraisesti, ilman etäisintäkään vihjausta siihen, että hän, tekijä itse, tanssittaa heitä pillinsä mukaan ja että hänellä siis on oikeus, ei vain kouluuttaa heitä mielin määrin, vaan myös pitää hauskaa heidän kustannuksellaan, milloin hän on siihen antanut itse itselleen aihetta. Jos he joskus, vaikka sellaista sattuu vain poikkeuksellisesti, puhuvat typeriä tai käyttäytyvät tuhmasti, niinkuin paljon useammin on asian laita, ei tämä tapahdu ollenkaan siksi, että heidän herransa ja mestarinsa pääsisi näyttämään, kuinka kauas taakseen tai alapuolelleen hänen oma älykkyytensä ja sukkeluutensa on heidät jättänyt. Asettumatta korkeampaan asemaan seuraansa nähden hän liikkuu aivan luonnollisesti sen keskellä. Se on hänelle synnynnäistä, eikä hän mahda mitään silmilleen, jotka näkevät avoimesti, kuinka nuo toverit käyttäytyvät, eikä korvilleen, jotka tajuavat heille ominaisen tavan heidän sisäisen ihmisensä ilmaisemiseksi. Hän ei ole asettunut väijyksiin vakoillakseen heidän heikkouksiin ja kömpelyyksiin, sitten pilkkaa tehden juurutukseen näkemiään kaikelle kansalle. Hän ei edes heittäydy heidän tulkikseen: he saavat itse puhua puolestaan parhaan taitonsa mukaan. Ja siitä johtuu se ihmeellinen, mutta samalla aivan luonnollinen seikka, että heistä sanotaan näytelmässä tuskin ainoatakaan sanaa, jota he eivät voisi tunnustaa todellisuuksessa itse sanomakseen. Ja samoin piirtyy itsekunnon mielentila täsmälleen sellaiseksi, jollainen sen täytyykin olla asianomaisessa tilanteessa niin toisen kuin toisenkin erilaisen luonteen mukaisesti.”<sup>19</sup>

Yhteiskuntien ”jatkuva demokratiseerautuminen” merkitsi myös sitä, että sääty-yhteiskunnan eliitit menettivät yksinoikeutensa ”järjenkäyttöön”. Cygnaeus arvosti Kiveä juuri siksi, ettei tämän teoksissa järki, ymmärrys tai arvostelu kyky ollut eliittien tai kirjailijan privilegio, vaan myös tavallisen kansan ominaisuus ja voimavara. Tästä seurasi, etteivät eliittien näkemykset suinkaan edustaneet ”koko kansan” näkemyksiä, eikä kirjailijan tehtävä ollut nokkelin ja ”valistavin” välipuhein tai ivallisen satiirin keinoin asettua kuvaamiensa kansanhimisten yläpuolelle. Siksi Kivi oli Cygnaeukselle demokraattinen kirjailija *par excellence*.

Vaikka Cygnaeus ihaili antiikin kulttuuria, hän muitta mutkitta väitti, että ”ehkäpä kaikkein tärkein ylivoima, jonka ansiosta nykyajan ihmiskunta on antiikin vastaavaa ylempänä, on kasvava tietoisuus siitä, että ihmisen aito jalomielisyys ei ole yksinomaan ulkoiseen, aateliseen yhteiskunta-asemaan kiinnitetty etuoikeus”.<sup>20</sup> Käytännössä ihmisarvon merkityksen voimistuminen ja yleinen demokratiseerautuminen olivat merkinneet kolmannen

säädyn asettumista ”yhden jos toisen hallitsijan vallan paikalle”. Massat, ”varsinainen kansa”, eivät ole vielä näin radikaaleihin toimiin ryhtyneet, ”vaikka sekin on joskus voimansa tunnossa, kuumeväristysten innoittamana, hetken ajan näyttänyt rynnistävän kohti samaa tulosta”. ”Aikakauden humaniteetti” on kuitenkin ”ottanut tehtäväkseen puhua kansan puolesta”.<sup>21</sup> Toisaalta ansio tästä humaniteetin noususta kuuluu myös itse kansalle, joka laulujensa kautta on opettanut sivistyneitä ”ensimmäistä kertaa tuntemaan kunnioitusta kansaa kohtaan, ei niiden joukkojen takia, jotka nämä voivat panna liikkeelle, kun kyse on toiminnasta, vaan kunnioituksesta synnynnäisen nerouden syvyyttä kohtaan, joka sen runoissa ilmenee”.<sup>22</sup> Cygnaeus oli pelkästään ylhäältä alas suuntautuvaa kansansivistyksen periaatetta vastaan: kansan oli oltava vuorollaan ”kasvattaja”.

Eräänlaisena eliittien ja kansan välittäjänä toimi myös Runeberg, kuten myös ne kansanrunouden kerääjät, jotka arvostavassa ja demokraattisessa hengessä välittivät kansan tuntemuksia ja ajattelutapoja eliittien tietoisuuteen. Cygnaeukselle olikin selvää, että Runebergin tai kansanrunouden välittämät kansan tuntemukset ja ajattelutavat eivät olleet vain eternaalista ”kansanviisautta”, vaan *oman aikansa* kansanvaltaisuuden kehitykseen ja ”massojen nousuun” liittyviä *historiallis-yhteiskunnallisia* ilmiöitä. Runebergistä tehtiin myöhemmin reaktiivisen ja antidemokraattisen nationalistisen liikkeen kulttihahmo (”Runeberg-kultti”), mikä ei tarkoita sitä, etteikö hänen runoutensa olisi voinut aiemmin olla progressiivisten ja demokraattisten kansallisten tendenssien ja pyrkimysten osatekijä.

Cygnaeus ei ollut epävarma siitä, että kansan omien tuntemusten, *sensu comunen*, ymmärtäminen ja kunnioittaminen oli sekä ”sivistyneiden” luokkien oman edun mukaista että demokraattisen kehityksen edellytys. Toisaalta eliittien ja kansan välisen vuorovaikutuksellisen yhteyden luominen ei onnistunut pakon ja väkivallan keinoin vaan edellytti *kunnioitusta* kansaa ja sen pyrkimyksiä kohtaan. Poliittisesti kysymys oli siitä, että oli solmittava kansan oikeudet tunnustava *sopimus*. Laajasti matkustellut ja lukenut Cygnaeus oli suomalaisittain poikkeuksellisen hyvin perillä Euroopan kansojen historiasta ja nykyisyydestä ja myös siitä, että ”yhä useammin on päästy sopimukseen, että kansan oikeus ihmisarvoon on täysin pätevä vaatimus, siinä missä muillakin”.<sup>23</sup> Massojen intellektuaalis-moraalinen kehitys ja sen mukaan tuoma arvon ja aseman nousu oli Cygnaeukselle itsestäänselvyys. Historian suurmiehiä kohtaan osoittamastaan romanttisesta ihailusta tunnettu Cygnaeus ei kiistänyt sitä realiteettia, että ”sankareiden aika oli manalle mennyt” ja ”ettei kukaan, olipa hän miten vahva tahansa, nykyisin yksin voita taisteluja eikä valloita linnoituksia, joissa kansat säilyttävät pyhintään, ja että kuninkaat voivat vain sitä mitä kansa voi”.<sup>24</sup>

Kun Suomalaisen Kirjallisuuden Seura taipui August Ahlqvistin Kiveen kohdistamien hyökkäysten edessä ja veti *Seitsemän veljeksien* vihkot pois markkinoilta, Cygnaeus masentui ja vetäytyi seuran toiminnasta.<sup>25</sup> Hänelle Aleksis Stenvall ei ollut vain tukea tarvitseva lahjakas kir-

jailijalupaus, vaan Runebergin veroinen *käänteentekevä* kansan tuntojen tulkitsija. Vaikka Julius Krohn ja muut Kivelle myötämieliset yrittivät häntä puolustaa, niin ainoastaan Cygnaeus oivalsi Kiven koko merkityksen. Eino Leino osuikin naulan kantaan todessaan, että ”todellakin harvinainen esteettinen vastaanottavaisuus ja kriittinen kaukokatse mahtoi olla sillä miehellä, joka täten osasi asettaa Aleksis Kiven arvioimisen heti oikealle tasolleen, samoin kuin hän ensimmäisenä meidän maassamme oli osoittanut Runebergin ja Kalevalan runouden kauneudet täysin tajuavansa.”<sup>26</sup> Cygnaeuksen katsannossa Kiven merkitys ei rajoittunut vain ”kirjallisuuteen”, vaan se levittäytyi koko suomalaiseen kulttuuriin, yhteiskuntaelämään ja niiden demokraattisen uudistamisen näkymiin. Kiven kovassa kohtalossa Cygnaeus myös tunnisti oman yksinäisyytensä. Ei vähiten siksi, että hän oli merkittävästi vaikuttanut Kiven kehitykseen.<sup>27</sup> Kiven esikoisnäytelmä *Kullervo* (1864, ensiversio kirjoitettu 1859) perustui olennaisilta osiltaan Cygnaeuksen omaan Kullervo-tulkintaan, joskaan Kivi ei yltänyt samaan kirkkaaseen syvällisyyteen kuin Cygnaeus esseessään *Kalevalan traagillisessa aineksessa* (1853).

Kivi eikä kukaan mukaan ole pystynyt yhtä taidokkaasti avaamaan *Kalevalan* (1849) Kullervo-jaksoa (runot 31–36). Cygnaeuksen tutkielma, kuten *Kalevalan* Kullervokin, on keräämistään arvostavista kommentista huolimatta saanut osakseen jokseenkin pintapuolisia tulkintoja, joissa yhä uudestaan toistuu *teleologinen* puhe Kullervon ”kohtalosta” ja hänen kostonkierteestään tämän ”kohtalon” ilmaisijana. Kuitenkin Cygnaeuksen tutkielman keskeinen teesi on hyvin selvä – ja päinvastainen: Kullervo *ei* kostorekillään toteuta mitään ”kohtaloa”, eikä kosto ole hänen ”elämänsä tarkoitus”, vaan hän on olosuhteidensa uhri, orja, joka turhaan mutta kuitenkin taistelee vapautuakseen kostonkierteestä. Toisin kuin esimerkiksi J. J. F. Perander omassa tulkinnassaan (1872) väitti, Kullervoa ei ole jo kätkeyssä (”katkoi kapalonsa”) ”määrätty koston toimeen”, ”syntynyt siihen”, vaan koston toimet ovat looginen vaan eivät välttämätön seuraus hänen orjan asemastaan ja kovista kokemuksistaan.<sup>28</sup> Cygnaeuksen tulkinnan kaiketi ainoa syvälinen ymmärtäjä V. Tarkiainen arvostelikin Peranderia siitä, että tämä on ”tuijoittanut silmänsä sokeiksi yhteen ainoaan pilkkuun, verikostoon, ja jättänyt huomioon ottamatta ympäristön, Kullervon muut ominaisuudet”. Kuitenkin ”on Peranderin yksipuolista ajatusta kehuttu (esim. J. Krohn kaunotieteellisessä katsauksessaan *Kalevalaan*) uudeksi, melkeinpä nerokkaammaksi keksinnöksi kuin Cygnaeuksen tulkinta”.<sup>29</sup>

Kullervo ajautuu yhä syvemmälle koston ja väkivallan kierteeseen siksi, että häneltä yhä uudestaan kielletään ihmisarvo ja häntä nöyrytetään kerta toisensa jälkeen. Hänen alistettu orjan elämänsä on hänen ”kohtalonsa”, ei mikään muu, ”ennalta määrätty”: ”Orjuus tekee hänet itsensä onnettomaksi ja muille onnettomuutta tuottavaksi, paatuneeksi, jopa rikolliseksikin; mutta epäkauniiksi se ei voi häntä tehdä.”<sup>30</sup> Kullervon ”kauneus” sisältyy hänen ihmisyyteensä, eivätkä hänen orjuuttajansa voi

sitä häneltä viedä, vaikka he voivatkin kieltää hänen ihmisarvonsa. He tuomitsevat Kullervon ”pahaksi”, mutta samalla kieltävät oman osallisuutensa tähän pahuuteen. Kansanrunon kritiikin kärki ei kohdistukaan Kullervoon, eikä edes hänen lapsuudenkotinsa tuhonneeseen Untamon väkeen, vaan hänen orjuuttajiinsa, *Kalevalan* ”parempaan väkeen”. Todellisia pahantekijöitä ovat *Kalevalan* arvostetuimmat hahmot, kuten seppä Ilmarinen ja hänen emäntänsä, joka leipoo kiven paimenpojaksi alistetun ja alistuneen orjansa leipään, johon tämä rikkoo puukkonsa, ainoan muiston omasta kodistaan: ”Itse Ilmarisen emäntä, Suomen eepillisen runouden suloisin ilmestys, muuttuu kerrassaan ’ilkeäksi’, joutuessaan traagilliseen suhteeseen tuon sankarinuorukaisen kanssa, josta on tullut hänen orjansa.”<sup>31</sup> Ilmarisen emännän rakkaus on valikoivaa, luokkasidonnaista: ”Hänen rakastettavat piirteensä vääntyvät ivaksi, hänen lempeä sydämensä muuttuu jääkylmäksi, kun on orja kysymyksessä.”<sup>32</sup>

Jos Kullervon elämä ei vain tahdottomasti ilmaise ennaltamäärättyä ”kohtaloa”, ei se myöskään ole lopulta alistumista ”olosuhteille”, vaan vaikeaa taistelua vaikeissa olosuhteissa niitä vastaan. Kullervolla on mahdollisuus voittaa ”kohtalonsa”, mutta hän epäonnistuu kerta toisensa jälkeen. Kun hän lopulta kohtaa kuolleiksi luullut vanhempansa, on jo liian myöhäistä, eikä äidinkäyksen enää riitä vapauttamaan Kullervoa tuhon kierteestä. Jälleen kansanruno suo myötätuntonsa Kullervolle, mutta ei pääty sovittavaan katharsikseen: ”Sitä [kansanrunoa] ei laisinkaan huoleta, että Kullervo on muuttunut jääkylmäksi niiden onnea kohtaan, joiden kärsimiä vääryyksiä hänellä näyttää olevan mitä kiihkein halu kostaa.”<sup>33</sup>

## Lopuksi

Cygnaeuksen Kullervo-tulkinnan *radikaalisuus* piilee sen sisältämässä luokkanäkökuulmassa, joka irrottaa sen silottelevien ja positiivista sankaruutta painottavien tulkintojen enemmistöstä. Se, mikä aina kansa- ja peruskoulujen *Kalevala*-lukemisia myöten on esitetty runoelman parhaana puolena – eepiset sankarit – paljastaa Cygnaeuksen tulkinnassa kelvottoman kääntöpuolensa. Selvää on, että kansallista eheyttä tavoitteleva fennomaanieliitti ei suuresti innostunut Cygnaeuksen luokkaperspektiiveistä. Pintapuolisesta kiitoksesta ja kiinnostuksesta huolimatta hänen tulkintansa Kullervosta jäikin vaille todellista ymmärrystä, kuten jäi myös Kivi ja hänen Kullervonsa.

Luokkataisteluakin esille tuoneista ”demokraattisista” näkemyksistään huolimatta Cygnaeus oli lojaali keisarinvallan kannattaja, joka aristokraatin itsetuntoa ilmaisten varmisti myös omat yksityiset etunsa ja asemansa kaikkea muuta kuin demokraattisessa valtajärjestelmässä. Mutta Cygnaeus suhtautui kielteisesti suorasukaiseen valistus-työhön *von Oben* ja valistuksen ajan proosalliseen ”järjestykseen”. Omaksumassaan romantiikan hengessä hän korosti tunteen, luonnon ja alkukantaisen merkitystä vastapainona yksipuoliselle järjen, kulttuurin ja edistyksen palvonnalle. Hänen tapauksessaan romantiikka ei kui-

tenkaan tarkoittanut abstraktia ”anti-intellektualismia”, vaan paljon radikaalimmin ja konkreettisemmin arvostava suhtautumista tavallisen kansan omiin tunteihin ja tuntemuksiin. Tässä suhteessa myös romantiikka ammensi valistuksen ja Ranskan vallankumouksen demokraattisesta ja egalitaarisesta aateperinnöstä.

(Laajempi, elämäkerrallista ainesta sekä Cygnaeus-tutkimuksen vaiheita selvittävä versio tästä artikkelista luettavissa *Filosofia.fi*-portaalissa osoitteessa: [filosofia.fi/tallennarkisto/tekstit/Cygnaeus](http://filosofia.fi/tallennarkisto/tekstit/Cygnaeus))

## Viitteet

- Helsingin yliopiston taiteiden tutkimuksen laitoksen juhlaseminaarissa puhui muiden muassa professori H. K. Riikonen. Kansallismuseon ja Suomen Estetiikan seuran Cygnaeuksen galleriassa (joka samalla täytti 125 vuotta) järjestettiin maaliskuussa matinea, jonka aiheena oli Cygnaeuksen runous. Sen yhteydessä juhlapuheen piti professori Matti Klinge (Klinge 2007). *Tiede & edistys* huomioi juhluvuoden valitsemalla Cygnaeuksen numeron 1/07 taiteilijaksi. Ennen muuta suomennoskokoelma *Kirjoituksia Kirjallisuudesta 1837–1873* pelasti päiväsankarin unohdukselta. Sen toteutumisesta kuuluu kunnia suomentajalle ja toimittajalle Martti Bergerille sekä *Artemisia*-kustantamolle. Teokseen sisältyvät myös Bergerin laatima esipuhe ja selitysosasto. Cygnaeuksen uraa uurtavat Runeberg-tarkastelut (1837, 1841, 1850 & 1860) yhdessä jo 1907 suomennetun Kalevalan *traagillisen aineksen* sekä Aleksis Kiveä käsittelevien kirjoitusten kanssa avaavat mielenkiintoisia näkymiä paitsi kohteisiinsa myös itse Cygnaeuksen aatteisiin ja ajattelutapoihin.
- Nervander 1907, 268.
- Emt., 32 & 328; ks. myös Aspelin-Haapkylä 1914, 33–34.
- Cygnaeuksen Italiassa matkaamisesta, ks. Steinby 1958, 55–59.
- Laitinen 1999, 55; ks. myös Aspelin-Haapkylä 1914, 44.
- Forsman 1923, 18–19, 26–33; Forsman 1925, 15–22; Topelius 1932, 750.
- Vasenius 1907, 169.
- Ks. Riikonen 2006 ja Branch 2006, jossa tarkastellaan Herderin vaikutusta Cygnaeuksen kotiopettajana Pietarissa toimineeseen A.J. Sjögreniin.
- Koskisen ja Reinin osalta, ks. Lahtinen 2005.
- Runebergin ja Kiven todellisuus- ja kansakäsitysten sovitamattomuudesta, ks. Karkama 1985, 52–54. Reaalisen ja ideaalisen todellisuuden välisen ristiriidan ”sovitamisesta” Runebergin teoksissa, ks. mt., 43–52.
- Cygnaeus 2007, 42.
- Emt., 97.
- Emt., 46.
- Emt., 46.
- Emt., 165–6.
- Emt., 146.
- Emt., 147. Cygnaeuksen taiteellisista ideaaleista ja arvostuksista, ks. Sarje 1989.
- Sit. Lehtonen 1931, 252.
- Sit. Emt., 63–64.
- Cygnaeus 2007, 199.
- Emt., 199.
- Emt., 200.
- Emt., 199.
- Emt., 97.
- Cygnaeuksen roolista ja asemasta fennomaanien sisäiseen valtaisteluun liittyneessä Kivi-kiistassa, ks. Bergholm 1907, 210–224, Laitinen 1999, 61–75, ja Sulkunen 2004, 154–166. Reinin mukaan Cygnaeus muutenkin ilmaisi taipumusta puoltaa muiden moittimia henkilöitä (Rein 1907, 174). Esimerkiksi historian dosentuuria varten kirjoittamassaan väitöskirjassa hän puolusti innokkaasti Hannibalia roomalaiskantaisia tulkintoja vastaan (1839). Kiven ohella hän pyrki SKS:n piirissä tukemaan fennomaanieliitin kar-
- saasti katsomaa C. A. Gottlundia (Sulkunen 2004, 73–74 & 154–166).
- Leino 1983 [1909], 34–35.
- Ks. Laitinen 1999, 53–56.
- Perander 1939 [1872], 320. Peranderin, Cygnaeuksen ja eräiden muiden Kullervo-tulkintoista, ks. Tiitinen 1971, 200–205.
- Tarkiainen 1909, 243.
- Cygnaeus 1907, 49.
- Emt., 47.
- Emt., 50.
- Emt., 71, vrt. 61.

## Kirjallisuus

- Aspelin-Haapkylä, Eliel, *Muoto- ja muistikuvia* III. Otava, Helsinki 1914.
- Bergholm, A.H., Cygnaeus ja Kivi. Valvojan juhlaulkaisu, *Valvoja* 1907, III, 1907, 210–224.
- Branch, Michael, Herderin vaikutus Anders Johan Sjögreniin ja sen seuraukset. Suom. Hannele Branch. Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo & Kari Immonen. SKS, Helsinki 2006, 312–355.
- Cygnaeus, Fredrik, *Kalevalan traagillinen aines* (Det tragiska elementet i Kalevala, 1853). Suom. V. Tarkiainen. WSOY, Porvoo 1907.
- Cygnaeus, Fredrik, *Kirjoituksia kirjallisuudesta 1837–1873*. Suom. & toim. Martti Berger. Edizioni Artemisia, Helsinki 2007.
- Forsman (Koskimies), Rafael, *Fredrik Cygnaeus kirjailijana ja ajanilmionä*, I. WSOY, Porvoo 1923.
- Forsman (Koskimies), Rafael, *Fredrik Cygnaeus kirjailijana ja ajanilmionä*, II. WSOY, Porvoo 1925.
- Karkama, Pertti, *Impivaara ja yhteiskunta. Tutkielmia kirjallisuudesta ja kulttuurista*. Pohjoinen, Oulu 1985.
- Klinge, Matti, *Savo, rajat, papukaija. Päiväkirjastani 2006–2007*. Otava, Helsinki 2007.
- Lahtinen, Mikko, Perander ja hänen aikansa. Teoksessa J. J. F. Perander, *Yhteiskunta uutena aikana ja muita kirjoituksia*. Toim. Mikko Lahtinen. *niin & näin* -kirjat, Tampere 2005.
- Laitinen, Kai, *Kirjojen virrassa*. Otava, Helsinki 1999.
- Lehtonen, J.V., *Aleksis Kivi aikalaistensa arvostelemansa*. Otava, Helsinki 1931.
- Leino, Eino, *Suomalaisia kirjailijoita. Pikakuvia*. 2. painos. SKS, Helsinki 1983.
- Nervander, E., *Fredrik Cygnaeus. Muistokuva*. Suom. K.A. Petrelius ja O. Manninen. SKS, Helsinki 1907.
- Perander, J. J. F., Tragillisesta periaatteesta Kullervo-runoina. Teoksessa *Suomen kansalliskirjallisuus XV*. Toim. E. N. Setälä, V. Tarkiainen & Vihtori Laurila. Otava, Helsinki 1939, 314–323.
- Rein, Thiodolf, Muutamia muistiinpanoja Fredrik Cygnaeuksesta. Valvojan juhlaulkaisu, *Valvoja* 1907, III, 172–183.
- Riikonen, H.K., J.G. Herderin tuntemus Turun Akatemian piirissä Porthanin ja Franzénin aikana. Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. SKS, Helsinki 2006, 265–290.
- Sarje, Kimmo, *Romantiikka ja postmoderni*. Valtion painatuskeskus ja Kuvataideakatemia, Helsinki 1989.
- Steinby, Torsten, Drömmen om Italien. Ett kapitel ur Finlands kulturhistoria under 1800-talet. *Historiska och litteraturhistoriska studier*, 33, 1958, 47–81.
- Sulkunen, Irma, *Suomalaisen kirjallisuuden seura 1831–1892*. SKS, Helsinki 2004.
- Tarkiainen, V., Kullervo-aihe Suomen kirjallisuudessa. *Valvoja*, 1909, 231–246.
- Tiitinen, Ilpo, Frithiof Peranderin Kalevalan tutkimukset. *Kirjallisuuden-tutkijain seuran vuosikirja* 25. SKS, Helsinki 1971, 197–216.
- Topelius, Z., Pieniä kirjoitelmia. Suom. ei mainittu. *Kootut teokset*, XII. WSOY, Helsinki 1932.
- Varpio, Yrjö, *The History of Finnish literary criticism 1828–1918*. Transl. Douglas Robinson. Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1990.
- Vasenius, Valfrid, Fredrik Cygnaeus 1807–1907. Valvojan juhlaulkaisu, *Valvoja* 1907, III, 147–171.



# Toukokuu on kuukaudesta julmin

**N**anterren yliopiston opiskelijat valtasivat yliopistonsa hallintorakennuksen 22. maaliskuuta 1968 ja tasan kaksi kuukautta myöhemmin toukokuun 22. päivänä pariisilaiset jalkapalloilijat valtasivat Avenue d'Iénalla sijaitsevan Ranskan jalkapalloliiton päämajan. Toukokuussa '68 liikehdintä läpäisi koko ranskalaisen yhteiskunnan.

Sittemmin radikalismi on menettänyt suosionsa muuallakin kuin jalkapallopiireissä. Toukokuun '68 perinnöllä ei Ranskassa enää ylpeillä, vaan kansannousuntapaisesta on tullut kiusallinen ongelma. Ranskan lehdistö palautteli lähihistoriaa mieleen, kun toukokuun perinnöstä taitettiin peistä tapahtumien 40-vuotismuisteloiden yhteydessä. Konservatiivinen *Le Figaro* julkaisi aiheesta laajan paketin jo maaliskuun kolmantenatoista. Jacques de Saint-Victorin mukaan toukokuu passifismeineen ja antiamerikkalaisuuskineen tuhosi perinteiset perheessä, työelämässä ja yliopistossa vaikuttaneet auktoriteetit, mutta samalla se tuhosi myös perinteisen vasemmiston: syntyi uusvasemmisto, joka otti keppihevosiikseen nykyporvariston mieliteemat feminismiin, ympäristön ja vähemmistöjen oikeudet.

Eniten toukokuusta hyötyivät kuitenkin markkinat. Saint-Victor korostaa, että Foucault piti Chicagon koulun ääriiberaaleja teorioita keinona kamppailla biovaltaa vastaan ja Deleuze ja Guattari puolestaan innostuivat kapitalismissa vapaasti virtaavista koodeista. Saman numeron haastattelussa politiikan filosofi Jean-Yves Zarka muistutti, että toukokuussa '68 kumottiin monet moraaliset tai älylliset esteet, jotka olivat pidätelleet liberalismiin leviämistä. Marxilais-leninistinen ideologia johti siis paradoksaalisesti liberalismiin. Zarka ihmetteli niitä, jotka pitävät toukokuuta nykyongelmien syynä, sillä naisten alistamisessa ja moraalisisessa konformismissa

ei hänen mukaansa ole mitään kaivatavaa. Badioun ja Žižekin kaltaisia nykyvasemmistolaisia hän sen sijaan arvostelee demokratiavastaisuudesta ja kauhun ihannoimisesta. Nykyelämää leimaa pelko, jonka lietsomiseen myös Badiou ja Žižek osallistuvat, koska kyseenalaistamisen kyky on kadonnut eikä vasemmiston ajattelussa enää ole sen enempiä kapinaa kuin oikeistontkaan.

Zarkan mukaan nykytilanne eroaa toukokuusta '68 kahdella tavalla: ensinnäkään vasemmistolla ei enää ole marxismin tapaista tulkintakehikkoa ja toiseksi nykyiset vastustuksen kohteet ovat globalisaation myötä kaukana, kun vuonna '68 ne olivat käsin kosketeltavissa, perheessä, yliopistossa tai työpaikalla. Zarka sanoo, että tiedotusvälineet ovat jo parinkymmenen vuoden ajan lietsoneet epä-älyllisyyttä, jonka ansiosta vihanpito on päässyt astumaan keskustelun tilalle. Älyllisesti alamittaisista mediaintellektuelleista ei ole osoittamaan Badioun, Žižekin ja heidän hengenheimolaistensa heikkoja kohtia.

**V**asemmistositympatioista tunnettu *Le Monde* julkaisi oman teemanumeronsa vasta 28. huhtikuuta. Jean Birnbaum oli käynyt kuuntelemaan entisen maolaisen, kielitieteilijä Jean-Claude Milnerin luentoa, jossa tämä oli selittänyt Ranskan uusvasemmiston lähihistoriaa juutalaisuudella. Birnbaum piti väitettä oireellisena: "Kun historia ei pysty täyttämään lupauksiaan, absoluutti etsii itselleen uuden nimen." Vallankumousinnon lopahdettua maolaiset intellektuellit joukkosiirtyivät mystiikan maailmaan voidakseen pysytellä etujoukkona, hän ironisoi. Samassa lehdessä Sylvie Kerviel ruumiinavasi *Libération* -lehden entisen päätoimittajan Serge Julyn toukokuu '68 -aiheisen radio-ohjelman, jossa July muun muassa viittasi Nicolas Sarkozyn

presidentinvaalikampanjansa aikana pitämään puheeseen, jossa tuleva presidentti lupasi hävittää toukokuun perinnön. Hissimusiikin säestämänä July oli vakuutellut kuulijoilleen, että toukokuu '68 oli ollut Ranskan viimeinen kansanliike.

Myös *Le Débat* omisti maaliskuuhuhtikuun numeronsa toukokuulle '68. Päätoimittaja, yhteiskuntafilosofi Marcel Gauchet keskittyi pääkirjoituksessaan arvosteluun. Hänen mukaansa vuosi 1968 ei synnyttänyt ainoatakaan mainitsemisen arvoista ajattelijaa, vaan ainoastaan Bourdieun, Derridan tai Lacanin kaltaisia konnia, joille ajatusten pätevyys oli toissijaista paukkuvaikutuksia haviteltaessa. Gauchet luonnehti toukokuun '68 synnyttämää ihmistyyppiä sanomalla, että "libertaariliberaali on kansan suvereeniuden päättäväinen puolustaja, mutta hän halveksii populismia raivokkaasti. Hän haluaa kiihkeästi parantaa kaikkia puuttuvia oikeuksia, muttei löydä kyllin halveksivia sanoja 'junttien' ruoskimiseen. Lyhyesti sanoen hän on demokratian aristokraatti, jollaisia vain meidän maamme voi synnyttää." Vaikutusvallattomuudesta Gauchet ei toukokuun '68 väkeä syytä, sillä hänen mukaansa he ovat vikapäitä niin Ranskan koulutusjärjestelmän ongelmiin kuin nykyintellektuellien itseriittoisuuteenkin.

Käytännöllisimminkin toukokuun perintöön suhtautuivat Stany Grelet ja Sacha Zilberfarb *Vacarmen* kevätnumeron pääkirjoituksessa. He kehottivat unohtamaan nostalgian ja nauramaan auktoriteeteille, ovat nämä sitten presidenttejä tai tiedemiehiä. Sorretun nauru hydyttää hymyn.

# Heideggeria julki & sulki

**T**iede on monin paikoin palaa-  
massa juurilleen. Esimerkiksi  
Helsingin yliopistossa on  
päätetty, että 1.1.2010 alkaen  
tutkijoiden pitää tallentaa tieteellisissä  
tutkimusjulkaisuissa ilmestyvät artik-  
kelinsa myös yliopiston avoimeen jul-  
kaisuarkistoon. Perustelut ovat selvät,  
alkaen jättiläisten hartioilla seisomi-  
sesta aina tuhansien silmäparien löytä-  
miin virheisiin asti. Kaupallista kus-  
tantamista portteineen ja aitoineen ei  
oikeastaan tarvita, jos vertaisarviointi  
voidaan muutenkin hoitaa. Filosofian  
kohdalla samat perustelut purevat  
pitkälle, mutta purevatko loppuun  
saakka?

Jos filosofia on viisauden rakasta-  
mista, voidaan ehkä väittää, että oppiin  
voi kuulua paitsi julkinen puoli, myös  
esoteerinen vain vihkiytyneille aukeava  
osa. Ainakin voidaan kuvitella, että  
viisauteen tai valaistumiseen kuljetaan  
portaita tietyssä järjestyksessä, joiden  
ylhyppiminen ei käy laatuun. Ajatus  
opettajasta, mestarista, liittyy tällaiseen  
filosofiakäsitykseen.

Kun Hannah Arendt muisteli  
opettajaansa filosofian ”salaisena kun-  
ninkaana”, kiersi maailmalla huhuja  
Heideggerin luentojen erityisestä  
luonteesta, Heideggerin äänen ten-  
hovoimasta. Joitakin harvinaisia tele-  
visiodokumentteja lukuunottamatta  
asiasta oli vielä 90-luvulla erittäin  
vaikea saada käsitystä. Nyt kaikki nuo  
dokumentit löytyvät netistä YouTu-  
belta ja Piratebaylta saa kuultavakseen  
ainakin luennot ”Was heißt Denken?”,  
”Zeit und Sein”, ”Der Satz der Iden-  
tität”, ”Die Sprache”, ”Gelassenheit”,  
”Der Feldweg” ja muita, yhteensä yli 5  
tuntia kuunneltavaa, teksteistä puhu-  
mattakaan. Mustan metsän syrjäisestä  
vuoristomajasta saa nähdäkseen hyviä  
sisä- ja ulkokuvia ja *Gesamtausgabe*  
(GA) voi lukea Googlen Books-pal-  
velusta sivutolkulla – ei tosin kaikkea.  
Kaikki tämä, ilman että nostaa taka-  
mustaan laajakaistan ääreltä.

Helppo saatavuus ilmentänee tasa-

päistämistä, joka Heideggeria muiden  
muassa pänni. ”Maailmankuvan ajassa”  
(suom. Markku Lehtinen, Tutkija-  
liitto, 2000) hän vinoilee tutkijoille,  
jotka matkustelevat eivätkä lue ja kus-  
tantajille, jotka julkaisevat ostajien toi-  
veja eivätkä kirjoittajien sanomaa. Sa-  
laisuudet katoavat, totuudet latistuvat.  
Heidegger ja hänen perikuntansa  
ovatkin nykyisessä julkaisumaailmassa  
outo lintu: kaikkinaisen *openness* ja  
läpinäkyvyys on Heideggerin tekstien  
julkaisemisesta jätetty sikseen. Meß-  
kirchissä päämajaansa pitävä Martin-  
Heidegger-Gesellschaft, jonka joh-  
tokuntaan kuuluu Heideggerin pe-  
rikuntaa, toimittaa vuosittain aikai-  
semmin julkaisemattomia Heideggerin  
tekstejä rajoitettuna painoksena vain  
jäsenistölleen. Muualta näitä tekstejä  
ei ole saatavissa. Edes arvovaltaisen ja  
kalliin GA:n julkaisuperiaatteista ei  
ole täyttä selkoa. Yleensä rauhallisesti  
käyttäytyvä oppinut Theodor Kisiel  
kutsuikin kokoelmaa ja Heideggerin  
jälkeenjääneiden tekstien toimitusta  
yleensä ”skandaaliksi” jo vuonna 1995  
(*Philosophy Today* 39:1).

Tiетävästi GA:n toimittajilla on  
käytössään kaksi Heideggerin itsensä  
yhdessä yhteistyökumppaneidensa  
kanssa valmistelemaa dokumenttia,  
joihin koottujen julkaisujen toimit-  
tamisen tulisi perustua. Nämä doku-  
mentit ovat kuitenkin salaisia. Kisiel  
moittiikin, että oikeudenhaltijoiden on  
mahdollista antaa toimittajille ja kää-  
ntäjille millaisia ohjeita vain vedoten  
näihin tuntemattomiin direktiiveihin.  
Erityisen pahana hän pitää omaksuttua  
pääöstä, jonka mukaan käsikirjoituk-  
sista pyritään julkaisemaan pelkästään  
”letzter Hand”-versio, eli kaikkein  
viimeisimpien korjauksien mukainen  
päivitys. Periaate sinällään on hyvä,  
mutta tekee tekstikritiikin mahdotto-  
maksi. Kisielin esimerkkinä on peräti  
*Sein und Zeit*. Heideggerin vuoden  
1925 luennot ovat eräänlainen luonno-  
teokselle. Luennot on julkaistu GA:n  
volyyminä 20, jossa termi *Existenz*

johdannaisineen esiintyy useasti,  
kuten tietysti *Sein und Zeit*issakin.  
Mutta onkin niin, että Heidegger on  
itse lisännyt termin luentopapereihinsa  
jälkeenpäin – vuonna 1925 hän ei  
sitä vielä käyttänyt. On siis olemassa  
eräänlainen versio *Sein und Zeit*ista,  
jossa ei käytetä lainkaan termiä eksis-  
tenssi! Siinä jo seikka pohdittavaksi.  
(Eipä ihme, että Heidegger ei paljon  
ranskalaisesta eksistentialismista perus-  
tanut: koko homma oli hänelle kirjai-  
mellisesti päälleliimattua.) Mutta oi-  
keastaan oli puhe siitä, että tuollaisen  
version olemassaolosta emme lainkaan  
tietäisi, jos uskoisimme GA:n toimi-  
tuspoliittikkaa.

Moinen lepsuus antaa helposti  
aseita vastustajille, ei vähiten koska  
Heideggerin jauhojen puhtaus on  
sattuneesta syystä erityisessä syynissä.  
Emmanuel Faye käyttää kaiken sää-  
limättä hyväkseen vastatessaan *Die  
Zeit*issa (34/2005) kriitikoilleen. Faye  
liitti kirjansa *Heidegger, l'introduction  
du nazisme dans la philosophie* (Albin  
Michel, 2005) jo kohtalaisen pitkään  
natsisyytösten ketjuun. Hän laittaa  
pökököä pesään väittämällä, että Hei-  
deggerin koko ajattelun kaari sisältää  
ihmisvihamielisen ja rasistisen ytimen,  
josta johtuen sitä ei pitäisi saada julki-  
sesti levittää. Tuekseen Faye marssittaa  
julkaisemattomia arkistolähteitä, kuten  
sota-ajan seminaarien muistiinpanoja  
– jotka eivät ole lainkaan mukana  
GA:n julkaisusuunnitelmassa. Hänen  
perusargumenttinsa on melko tukeva.  
Heidegger muuttaa kysymyksen totuu-  
desta kysymykseksi kansan historialli-  
sesta kamppailusta itsemääräämisensä  
(*Selbstbehauptung*) saavuttamiseksi.  
Samalla kysymys ihmisestä muuttuu  
kysymykseksi kansasta. Näinhän siinä  
käy, eikä Fayelle vastaajille jää juuri  
muuta kuin huomauttaa, että tämä  
ei sinällään riitä tuomitsemaan Hei-  
deggerin filosofiaa esimerkiksi rasisti-  
seksi tai antisemitistiseksi Saksan lain  
tarkoittamassa mielessä. Vaikka Faye  
kirjassaan lainaa pitkiä pätkiä käyttä-

mistään lähteistä, jää niiden tulkinta ja konteksti tietenkin jossakin määrin hyvän uskon varaan. Tämänkin hän tietysti näppärästi kääntää omaksi edukseen: juuri tekstien julkaisematomuus ja *GA*:n toimituspolitiikan hämäryys ovat jo aiheuttaneet sen,

että liuta ranskalaisia ajattelijoita nojaa Heideggeriin tietämättä mihin nojaa.

Ainakin Heidegger on onnistunut tuomaan filosofian takaisin filosofiaan: kysymys ajattelun luonteesta ulottuu ratkaisuun, pitääkö tai voiko kaikki ajattelu olla kaikille samalla lailla saa-

tavilla. Hän vastaa kielteisesti. Faye on oikeassa aavistellessaan, että jo tämä perusratkaisu tekee Heideggerin opeista perustavalla tavalla yhteensopimattomia niin kutsuttujen nykyajan vaatimusten kanssa. Heidegger olisi taas samaa mieltä.

## Pikkuprinssit & vastarannankiisket

**J**ürgen Habermas kirjoitti puolitiessä kesäkuuta *Süddeutsche Zeitung*issa Irlannista, Euroopasta ja ”kasvavasta kuilusta köyhien ja rikkaitten välillä”. Heinätöissä 79 vuotta täyttäneen filosofi-sosiologin mukaan vastatuuleen joutunut EU-peruskirja eli Lissabonin sopimus on byrokraattinen, hätäinen ja liian mutkikas käsitettäväksi. Kansalaiset aavistavat sen heikentävän demokratiaa ja lisäävän holhousta kansallisvaltioitten sisällä. Irlantilaiset – ”pieni vastahakoisten kansa” vs. koko poliitikostonsa – eivät halunneet vahvistaa jotain sellaista, mistä eivät koe itseään osallisiksi. Mutta heiltä sentään kysyttiin. Järjestelmä vastaa hakemalla ”teknistä ratkaisua”: kokeilemalla uutta äänestystämistä mieluisamman tuloksen saamiseksi.

”Eikö pitäisi oivaltaa, että jos eurooppalainen yhdentyminen on edetäkseen, sen täytyy muuttua kansalaisia lähempänä olevaan politiikkamuotoon? Talousliberaalien aloitteiden vaatimaa integraatioprosessia on viety eteenpäin eliittihankkeena yli rahvaan hilseen. Nizzan sopimuksesta 2003 lähtien menestys taloudellisessa dynamiikassa on näyttänyt yhä enemmän nollasummapeliltä. Nykyään on häviäjiä yhä enemmän pitkin poikin kaikkia yhteiskuntia. Epävakaata tilannetta voivat selittää perustellut sosiaaliset huolet ja lyhytnäköiset vastaukset näihin huoliin. [...] Kariutuneet kansanäänestykset viestivät siitä, että EU törmää rajoihinsa oman menestyksensä ansiosta. Esteet voidaan ylittää vain, jos eurooppalaismieliset eliitit eivät enää puhu edustusperiaatteen suojista ja pääsevät kosketuspeloistaan.

Juopa yhtäältä Brysselissä ja Straßburgissa leiriä pitävän poliittisen päätösvalan ja toisaalta kansallisvaltioissa viipyvien demokraattisen osallistumismahdollisuuksien välillä on äitynyt ammottavaksi.”

Habermas tuskaillee kansallisvaltio- ja keskustason eriytymisen seurauksia: yleiseurooppalaisen, pinnistetyn, jos kohta monesti toiveeksi jäävän markkinavapauden ”sosiaalipoliittiset ja kulttuuriset sivuvaikutukset” vyöryvät reaktiiviseen rooliin jääviin jäsenmaihin. Kadonnut kyky muotoilla politiikkaa on saatavissa takaisin vain unionitasolla. Vielä on matkaa Jacques Delors’in visioimaan ”sosiaaliseen Eurooppaan”. Vero- ja talouspolitiikan sopusointuun saattaminen ja sosiaalivaikutusjärjestelmien lähentäminen toisiinsa saattavat nostaa tuon iskusanan jälleen kiistakapulaksi. Habermasin mielestä Eurooppaa vaivaa kuitenkin näköalattomuus ja saamattomuus.

EU toimii tällä hetkellä lähinnä reunavaltioitaan sivilisoivana voimana, joka herättää kiinnostusta mukautua sen piirissä sovittuihin pelisääntöihin, mutta maailmanpoliittista mahtiaan se ei osaa käyttää: ”Tarvitsee vain nähdä surulliset kuvat pienruhtinaista Brown, Sarkozy ja Merkel odottamassa puheilepääsyä presidentti George W. Bushin eteiskamarissa, yksi toisensa jälkeen ja kukin omillaan. Silloin tietää, että Eurooppa on jättämässä hyvästit maailmannäyttämölle.”

Muistaa silti pitää, Habermas jatkaa, että ilmastonmuutos, kamppailu ehtyvistä energiavaroista, äärimmäiset hyvinvointierot, maailmantalouden uudelleenjärjestyminen ja ihmisoikeusloukkaukset ovat omiaan

lisäämään keskinäisriippuvuutta. Eurooppa ei vain saa täyttä painoaan esimerkiksi rauhantyon käyttöön, koska hallitukset ovat erimielisiä eurooppalaisen kehityksen tavoitteista. Irlantilaisten epuutuksen jälkeen kabinettitalinan vararikko on paljastunut. Hallituksilta tulee Habermasin mielestä vaatia kahta: ymmällöolonsa myöntämistä ja lamauttavasta dissauksestaan luopumista. Kansalaisten on päästävä päättämään omista asioistaan: ”Se tarkoittaa, että poliittisten puolueitten on käärittävä hihat, jotta Eurooppa tulisi markkinapaikoilla elintärkeäksi teemaksi.” Kansallisista kapeikoista on luovittava jälleen sisä- ja ulkopoliittiseksi subjektiksi. Irlannin osittainen irtoaminen unionista ei ole huono asia, jos se johtaa joustaviin yhteistyösopimuksiin ”niiden jäsenvaltioiden kanssa, jotka haluavat ajoittain jättäytyä tiettyjen instituutioiden toiminnasta”.

Habermasille ei kelpaa purjehdus, jossa saattue lipuu hitaimman aluksen nopeudella. Hän mainitsee suopeasti sisäministeri Wolfgang Schäublen ehdotuksen suorasta EU-presidentinvaalista ja ehdottaa itse kansanäänestystä tällaisesta Euroopan yhdentymisen syventämisestä EU-vaalien yhteydessä ensi vuonna. Uurnilla voisi ilmaista kantansa integraation suuntaan ja siihen, kuka voisi itse kunkin omaa kantaa parhaiten edistää. Habermas odottaa ”sitoutumisen ja tuurin” suomaa triplaa: demokratian voittoa, ulko- ja turvallisuuspoliittisen yhteistyön parempaa nivelytymistä harmonisoituvaan sosiaali- ja kulttuuripoliittikkaan sekä yhdistyneen Euroopan poliittista menestystä maailmankriisien ratkaisemisessa.

# Vapaa pudotus

**M**y ship Liberty sailed away on a bloody red horizon, lauloi Bruce Springsteen heinäkuussa Helsingin olympiastadionilla. ”Living in the Future” kertoo perusoikeuksien uhattuudesta dystooppiseksi käyneessä vapauden valtakunnassa. Juontosanoissaan Springsteen suri kaventuvien kansalaisvapauksien kohtaloa kotimaassaan ja muualla, vaikka presidentti Bush oli syyskuun 11. iltana 2001 heti psalmia lainattuaan vannonut kansakunnan ”puolustavan vapautta ja kaikkea hyvää ja oikeaa maailmassamme”. Ja viikkoa myöhemmin kongressissa: ”Vapaus ja pelko ovat aina sotineet keskenään, ja me tiedämme, että Jumala ei ole tässä taistelussa puolueeton.”

Washingtonin yliopiston viestinnän apulaisprofessori David Domke kirjoitti jo *Seattle Timesin* vappunumerossa 2005, että vapaus- ja jumalpuhe, jota ilman on selvitty presidenttien virkaanastujaispuheissa vain kerran (George Washington 1793), nousee Bushilla omaan luokkaansa. Kun Dubja aloitti jatkokautensa, hän löi oitis pöytään seitsemän viittausta korkeampaan voimaan ja 49 viittausta vapauteen. Retorisen menestyksen takaa vapauden uskonnollisesti värisyttävä voima evankelisten (hyperkorrektisti: evankelikaalisten) äänestäjien parissa. Evankeliumin lähetyuskäsky on muuntunut ajatukseksi asettaa yksilöllistynyt, mutta uskova vapauspresidentti valtaan kaikissa maailman maissa. Domken mukaan kristillis-vanhoillisille oma maailmankuva on sekä rikeetön että ainoa, luontojaan käypä kaikille kansoille kaikkina aikoina. Vielä 80-luvun lopussa evankeliset jakaantuivat tasaisesti, kun kysyttiin heidän samastumistaan demokraattiseen tai republikaaniseen puolueeseen. Tilanne oli kokonaan toinen 2004: Bush sai lähes 80 prosenttia evankelisten äänistä. Presidenttinä hän pääsi määrittelemään, mitä vapaus tar-

koittaa ja ketkä ovat siihen etuoikeutettuja. Domke summaa:

”On vain lyhyt matka jumal- ja vapauspuheesta sen vihjaamiseen, että USA:n hallitus hoitelee Jumalan hommia. Viimeisessä vaaliväittelyssä Bush tokaisi: ’Uskon, että Jumala tahtoo kaikkien olevan vapaita. Niin

teroiden nauttiman vapauden solmia valtion vahvistama avioliitto. Terrorismin vastaisessa taistelussaan hallinto myös ottaa rajoittamattomaksi ajaksi talteen USA:n kansalaisia ”vihollistaistelijoina”, joilla ei ole tilaisuutta kohdata syyttäjiään. Hallinto myös pyrkii valvomaan kansalaisten terveys-



Valokuva: Sami Syrjämäki

minä uskon. Ja se on osa ulkopolitiikkaani. Minä uskon, että vapaus Afganistanissa on lahja kaikkivaltialta.’

Väitteet hallituksesta ja asevoimista Jumalan töitten tekijänä saattavat vedota moniin kansalaisiin, mutta se kauhistuttaa niitä, jotka ehkä törmäävät hallinnon toiveisiin tai vaateisiin. [...] Tämä huoli sai yli 200 yhdysvaltalaista uskonnollista johtajaa allekirjoittamaan lokakuussa 2004 vetoomuksen, jossa tuomittiin hallituksen terrorismin vastaisessa kampanjassa Jumalan ja kansakunnan lähentämisellä harjoitettu ’sodan teologia’.

Presidentin puheet vapaudesta käyvät ristiin hänen hallintonsa politiikan kanssa, sillä se kaventaa yhdysvaltalaisen tosiasiallisia vapauksia. Presidentti tukee perustuslakilisäystä, joka kieltää homoseksuaaleilta kaikkien he-

ratkaisuja. Presidentti esikuntineen ei ole vielä selittänyt, miten mahdittontainen vapausretoriikka kohtaan nämä riitelevät realiteetit.

Syyskuun yhdennentoista iltana presidentti puhui kansakunnalle hinkuen johtajuutta. Hän tuli sanooneeksi: ’Minä pyydän, että pitäisitte korkealla Amerikan arvot ja muistaisitte, miksi niin moni on saapunut meidän maahamme. Me taistelemme periaatteittemme puolesta, ja meidän ensisijainen veloitteemme on elää niiden mukaisesti.’

Täsmälleen. Herra presidentti, me penäämme teiltä sitä samaa.”

Bush väistyy, vapautuvatko kansalaiset. Pomo-Springsteenin sanoin: *My faith's been torn asunder, tell me is that rollin' thunder! Or just the sinkin' sound of somethin' righteous goin' under?*



# Vapauskonferenssissa

**T**ampere-talolla pidettiin syyskuun alkajaisiksi seminaari ”Varieties of Freedom”. Tapah-  
tuman järjestivät Tampere-klubi ja Freedom in Context -projekti. Tampere-klubi on monitieteinen yhdistys, joka on kutsunut jäsenikseen muiden muassa Jürgen Habermasin ja Manuel Castellsin sekä Mihail Gorbatšovin ja Martti Ahtisaaren. Klubin puheenjohtaja, argentiinalaissyntyinen oikeusfilosofi Ernesto Garzón Valdés avasi tilaisuuden, minkä jälkeen Ilkka Niiniluoto esitelmöi akateemisesta vapaudesta ja ja espanjalaisprofessori José Luis Martí kansalaisvapauksista ja -hyveistä. Vapauskäsitettä selvitellessä työryhmässä puhuivat Pilvi Toppinen, Jaakko Kuosmanen ja Sami Syrjämäki. Marika Enwald ja Ville Päivänsalo taas esittelivät näkemyksiään vapauden ja vastuun *workshopissa*. Taloudellisen vapauden osiossa kuultiin Jan-Otto Anderssonia, Jukka Mäkistä ja Petri Räsästä.

Enwaldin mukaan käsitteet ’negatiivinen vapaus’ ja ’positiivinen vapaus’ eivät riitä perustamaan yhteiskuntajärjestystä. Negatiiviset vapaudet, joihin hänen mukaansa ”postmoderni moraali” pääasiassa nojaa, edellyttävät usein lausumattomaksi jäävää positiivista vapautta. Asetelma on eettisesti ongelmallinen ja uudistamisen tarpeessa. Enwald selvitti, kuinka Isaiah Berlin erotti vapauskäsitteet toisistaan

tuodakseen esiin ’positiivisen vapauskäsitteen’ väärinkäytön totalitaristisissa yhteiskunnissa ja ’negatiivisen vapauden’ välttämättömyyden moniarvoisissa yhteisöissä. Vapaus esteistä onkin tullut johtavaksi vapauden sisällöksi jälkiteollisessa, yksilöllistyneessä elämänmuodossa, mutta yksilön vapaa itsetoteutus on kuitenkin tilannesidonnaista ja suhteellista. Postmodernissa vapauskokemuksessa tajutaan elämällä olevan useita situationaalisia mahdollisuuksia ja arvoja. Ahdistus vapauden äärettömyydestä johtaa Heideggerin erittelemään outoon kodittomuuteen. Joukkoviestintä on omiaan vahvistamaan tätä kokemusta tuottamalla hyperreaalista keskuksentonta ja esityslähtöistä paljoutta: valinnanvapaus muuttuu taakaksi.

Uusliberalismi hukkaa Enwaldin mukaan vastaavalla tavalla näkymän toiminnan tarkoitukseen. Jos klassinen liberalismi esitti järkeenkäypää yksilön oman onnenetsinnän esteiden purkamista jäykässä yhteiskunnassa, uusliberalismin vapaan pelitilan vaade on muuttuneessa historiallisessa tilanteessa yhtä kuin vaatimus elintaserojen, kehitysmaitten riiston ja luonnonvarojen tuhlaamisen tehostamisesta. ”Jokainen negatiivinen vapaus tuottaa elämäntapaa, arvoja ja maailmankatsomusta, ja siten edustaa tiettyä ihmiselämän *telosta*”, toisin sanoen edellyttää ole-

tusta positiivisesta vapaudesta. Enwald ehdotti ajattomien ja paikattomien vapauskäsitteiden sijaan ajatusta ”toimijan vapaudesta sosiaalisessa ja ympäristöllisessä yhteydessä”. Vapaus tulisi käsittää ”metaforaksi, joka viittaa erilaisiin tekoihin (toimintaan, käyttäytymiseen, tuntemiseen, ilmaisemiseen), joihin yksilöllä on oikeus suhteessa toisiin ihmisiin”.

Esimerkiksi vapauden tilannesidonnan kehityksestä Enwald nosti Suomessakin kiistellyn homoparien oikeuden adoptioon. Samoin ympäristökriisi on nähtävä yksilönvapautta muuntavana tapahtumana, joka nostaa uudelleen esiin Berlinin 1900-lukulaiset totalitarismipelot. Vaan kaikki yhteiskuntasuunnittelu ei suinkaan sorra: ”Ihanteelliset liberaalit yhteiskunnat pohjaavat yhteiskuntajärjestyksensä käsitykseen vastuullisesta vapaudesta”. Enwald päätti esityksensä yhtymällä Sartren eksistentiaaliseen vapaus- ja vastuuanalyysiin, jonka ongelma kuitenkin oli vapauskokemuksen moraalisen merkityksen sivuuttaminen. Kun massamedia täyttää tyhjyyttä, kulttuuri ja koulu kasaavat tietoa ja aineellinen ihmiskuva lietsoo kuluttamaan, tarvitaan kenties hiljaisuutta, olemuksista irtautuvaa ”elämäntapaa, jossa on tarpeeksi tilaa toteuttaa ja arvioida jo olemassa olevaa” yhteiskuntaa, moraalialakia ja politiikkaa.

## Tieteiden pitopöydässä

**T**utkijaliiton kesäkoulu järjestettiin 28. kerran elokuun viimeisenä viikonloppuna Kallio-Kuninkalan vehreässä ympäristössä. Teematriadin muodostivat *muutos, jatkuvuus ja ennuste*. Innoittuneen esitelmäkierroksen aihepiirit ulottuivat antiikin ajattelusta evoluutiobiologiaan. Rento yhdessäolo

ruoan, juoman ja saunan merkeissä muodosti nytkin luontevan vastinparin päivän keskustelulle. Lähtökohtana oli ajatusten työstäminen yhdessä, kriittisessä mutta epämuodollisessa hengessä, jossa opiskelijat sekä nuoret ja vanhemmat tutkijat ovat tasavertaisia. Kun esitelmissä vielä vilahtelivat antiikin hahmot, kesäkoulun konsepti

muistuttaa symposiumikäsitteen pitoisasta alkuperäismerkityksestä.

Tutkijaliiton työvaliokunta järjesti kesäkoulun ensikerran 1981. Seuraavana vuonna Kirsti Määttänen otti vetovastuun yhdessä Kaarlo Tuorin kera, ja viimeisen parinkymmenen vuoden ajan hän ja Tuomas Nevanlinna ovat vastanneet ideoinnista



Valokuva: Tapio Muhoonen

ja puheenjohtamisesta. Nevanlinna aloitti ensimmäisen esitelmänsä 1983 kirjoittamalla taululle lainauksen Henri Lefebvreltä: ”Marxismi on pitkäväteistä”. Kesäkoulun alkutaivalta hallinnut marxismi on vuosien varrella muuntunut yleisemmäksi kiinnostukseksi yhteiskunnalliseen ajatteluun.

Kesäkoulun ideana ja käytäntönä on ollut tuoda eri alojen tutkijoita ja taiteilijoita samaan keskustelupöytään. Osanottajat ovat Tutkijaliiton profiilin mukaisesti useimmiten tulleet humanistisen ja yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen piiristä, mutta tänäkin vuonna joukossa oli liuta muiden alojen edustajia: biologian, tietojenkäsittelytieteen, johtamisen teorian... Lisäksi ohjelmaa ryydittää yleensä jokin aistillinen luomus. Tällä kertaa nautittiin elokuvasta: valkokangasta ei täyttänytäkään PowerPoint-kavalkadi, vaan Päivi Takalan ja Marjut Rimmisen ohjaama *Sydämeen kätkeyty*, joka dokumentaaris-draamallisesti tutkii sodanjälkeisen sukupolven tarinaa 60-luvulle asti. Silmä ei iloinnut yksin, kun aikakauden radiolähetysten ohella kuvien liikettä rytmittivät virret, jotka toivat elokuvaan lapsuuden ja melankolisen toivon tuntua.

Ei yllättänyt, että muutos oli teemoista voimakkaimmin esillä, se kun tekee myös ennusteitten ja jat-

kuvuuksien tutkimisen mielekkääksi. Esitelmät ristesivät hedelmällisesti. Sukupuolien suhteen ja erityisesti isä- ja mieskuvan muutos puhutti paljon, erityisesti Jakke Holvaksen isäksi tulemisen mietiskelyn siivittämänä. Nykyisä on yli-innokas mutta epävarma ja itseironinen, koska ei oikein voi omaksua äidinkään roolia ja tarjolla on vain absurdeja identiteettimalleja: sodan traumatisoima, väkivaltainen alkoholisti-isä, jakoavainvirtuosi...

Ennustetta käsiteltiin luonnontieteellisesti, mutta myös yleisemmän tulevaisuuden ennakoimisen sekä hallinnan näkökulmasta. Jukka Lehtonen esitteli eliökunnan muutoksia kambrikaudesta alkaen ja evoluutiotutkimuksen vaikutuksia lajien luokitteluun ja toisaalta nykyisten lajien kehittymisen ja sopeutumisen ennakoimiseen. Turo-Kimmo Lehtonen kertoi ennakoimisesta pörskurssien ja markkinoiden yhteydessä, Markku Koivusalo taas loi laajan katsauksen tulevaan varautumisen käsitteellisistä tekniikoista antiikista nykypäivään. Esitelmissä piirtyi vahvana moderni kuva ennustamisen epämääräisyydestä ja myös ihanne reagoimisen spontaanuudesta ja välittömyydestä, samalla kun muutoksenhallintaan pyritään pakkomielleisesti luomaan yhä uusia työkaluja.

Timo Miettinen käsittelee kriisien

merkitystä historian jatkumon muodostumisen kannalta erityisesti Edmund Husserlin ajattelun valossa. Kriisi ei Husserlin näkökulmasta ole pelkkä tulehtunut ja tuhoisa sekaannuksen tila, vaan sen voi nähdä aiheena kulttuurisen tai aatteellisen tilanteen vastuulliseen uudelleenarviointiin, joka mahdollistaa kehityksen.

Jussi Vähämäki puolestaan luonnosteli antiikin mytologialla höystettyjä Platonin ajatuksia ideoiden ja ikuisuuden suhteesta muuttuvaan maailmaan ja tämän suhteen jatkuvuudesta. Ideaalinen sitoutuu muuttuvaan, koska iäiseen kurotetaan muuttuvaisesta. Jumalallisen ja kuolevaisen välittäjänä toimii *daimon* Eros ja tämän inhimillinen uskottu, jolla on kyky hullaantua jumalaisesta kauneudesta. Rakkaus on siis pyrkimystä kohti jumalaista, mutta se ei kuitenkaan saavuta täyttymystään miehen ja naisen välillä, jotka voivat lisääntymisellä vain jäljitellä ikuisuutta. Homoseksuaalisuuskään ei tosin aivan riitä, vaan vasta platoninen rakkaus nousee vähitellen yksittäisten, muuttuvien kauniiden kohteiden yli huumautuakseen kauneudesta itsestään.

*Teksti: Julius Telivuo*



Tapio Koski

# Liikkuva nojatuoli- filosofi avannossa

## Veikko Rantalan haastattelu

Helsingissä on kolea, harmaa ja tuulinen päivä. Lämpöä on 7 astetta. Kävelen Rautatieasemalta 15 minuuttia. Kalevankatu 36 A:n kohdalla pysähdyn ja painan ovisummeria 12: Rantala.

**K**umpi olisit mieluummin, tyytymätön Sokrates vai tyytyväinen Sokrates?

Filosofille ei sovi olla liian tyytyväinen, luulisin. Jos olisi tyytyväinen Sokrates, silloin ei enää olisi Sokrates.

**Filosofialla on filosofille omakohtainen merkitys. Miten kuvailisit sitä omalla kohdallasi?**

Minun on vaikea sitä muuten kuvailla kuin lähtemällä liikkeelle logiikasta. Opiskelin aikoinani matematiikkaa. Suoritin filosofian kandidaatin eli nykyisen maisterin tutkintoni matematiikassa, fysiikassa ja kemiassa matematiikka pääaineena. Erään kurssin piti A.I. Virtasen poika K.I. Virtanen algebran perusteista tai jostain tällaisesta. Siinä lähdettiin ihan aksiomista liikkeelle ja kiinnostuin matematiikan perusteista. Löysin myöhemmin Anders Svedbergin pienen logiikan kirjan ja G.H. von Wrightin kirjan loogisesta empirismistä – tai se saattoi olla myös *Logiikka, filosofia, kieli* – jotka olivat molemmat alennusmyynissä. Rupesin lukemaan näitä kirjoja ja kiinnostuin

matematiikan perusteista ja logiikasta. Kun vähitellen ryhdyin työn ohella opiskelemaan filosofiaa, kiinnostuin muustakin filosofiasta. Oikeastaan olen vieläkin aika lailla kiinni logiikassa tai loogisessa ajattelussa enkä voi sanoa täysin ymmärtäväni Heideggeria ja tällaisia. Joskin olen ilmeisesti viime vuosina vähän paremmin oppinut ymmärtämään, mitä he ajavat takaa. Tämän tapainen on lähtökohtani, joka on tietysti laajentunut koko ajan.

**Mikä on näkemyksesi filosofian luonteesta ja merkityksestä?**

Filosofian luonne on niin moninainen, ettei voi puhua yhdestä luonteesta vaan luonteista. Kun ajatellaan eksistentiaalisuutta ja logiikkaa, niillä on hyvin vähän yhteistä. Tärkeää on argumentointi ja selvyteen pyrkiminen sekä käsitteellisten asioiden ja käsitteiden selvennys. Filosofian merkitys on ehkä lähinnä sitä, mitä se antaa jokaiselle ihmiselle itselleen. Oikeastaan minä en näe filosofialla sen kummempaa tieteellistä merkitystä – silloin, kun puhutaan puhtaasta filosofiasta eikä logiikasta tai tieteen tai taiteen filosofiasta. Niitähän paljon harrastetaan, tieteen ja taiteen filosofiaa, mutta en minä tiedä, onko



**”Nykyisin on vaikea edetä tiedeuralla, jos ei tee hirveää vauhtia tutkimusta. Toivoisin, että nuorilla filosofeilla olisi aikaa joskus hidastaa.”**

niillä näille aineille mitään merkitystä. Monet tieteen ja taiteen tekijät sanovat, ettei sillä oikeastaan ole mitään merkitystä. Ainoa merkitys mitä voisi kuvitella on, että se – ainakin minä toivon – auttaisi näkemään laajemmalla kannalta erityistieteitä, taiteita ja niin edespäin.

**Kuka on suosikkifilosofi ja mikä hänen ajattelussaan on merkittävää?**

Minulla ei oikeastaan ole suosikkifilosofia.

**Entä monikossa, filosofeja? Keiden ajattelusta pidät?**

Minä oikeastaan pidän kenen tahansa ajattelusta, jota minä luen. Mutta en nyt tiedä ketkä olisivat sellaisia, joista minä eniten pidän. Silloin kun aloitin filosofin uraani, tutkin Jaakko Hintikan teoksia, jotka ovat vaikuttaneet minuun kaikkein eniten. Olin Hintikan oppilas ja kiinnostuin niistä asioista, joista hän kirjoitti myöskin logiikan ulkopuolelta. Toinen, josta olen aina pitänyt, en ehkä niinkään loogikkona kuin äksynä herrana, on Bertrand Russell, jonka muistelmia ja elämäkertoja olen lukenut. Hän on mainio tyyliniekka. Ja Sokrates on varmasti yksi, josta kukaan ei voi olla vaikuttumatta.

**Mikä on paras filosofinen ”ahaa”-elämyksesi?**

Siihen on vaikea vastata. Viime aikoina minä olen saanut jonkinlaisen ahaa-elämyksen huomattuaani, että kognitiotiede voi antaa myöskin jotain filosofialle ja monille filosofisille kysymyksille. Itse asiassa filosofiahän lähtee tietysti kognitiosta tai sen perusta on kognitiossa. Se on minun oma ahaa-elämykseni, mutta se ei tietysti ole ainoa. Monet muutkin ovat sen kyllä huomanneet, mutta siitä olen ollut lähinnä viime aikoina kiinnostunut. Olen opiskellut vähän neurofilosofiaa ja kognitiotiedettä ja niin edespäin.

**Kuten me kaikki filosofit tiedämme, maailma, oleva, voidaan nähdä hyvin monella eri tavalla. Voitko kuvata omaa ontologista näkemystäsi?**

Minä en voi sanoa olevani materialisti, mutta en myöskään spiritualisti. Minä kannatan tällaista materialistista emergenssiä, jos näin voisi sanoa. Ilmeisestihän materiassa se perusta on, mutta mitä siitä sitten syntyy,

on vaikea tietää – kukaan ei oikeastaan tiedä, mitä se emergoi ja millä tavalla emergenssi tapahtuu. Tämä on yksi niistä asioista, joista olen ollut hyvin kiinnostunut viime aikoina nimenomaan kognitiotieteen valossa – mitä tiedetään aivoista ja niin edespäin. Vaikka en minä niistä asioista tosin kovin paljon tiedäkään, mutta se on kiihottava ajatus.

**Mikä on se kriittinen kohta, jossa määrä muuttuu laaduksi? Vai onko laatu – se mikä emergoituu – koko ajan prosessissa mukana?**

Näin minä kuvittelisin. Tässä ei ole sillä tavalla määristä kysymys kun puhutaan emergenssistä vaan pikeminkin laadusta. Kun puhutaan materiasta, niin tietysti määrillä on suuri merkitys. Kyllähän materiassa myös laadulla on merkitystä, mutta silloin kun puhutaan emergoivista asioista, niin minä en ymmärrä mitä määrä voisi tarkoittaa, koska emergoivat suureet eivät ole mitattavia suureita.

**Oiva Ketonen, M. A. Numminen ja filosofian vaikeus**

**Onko elämässäsi ollut joitain erityisen hyvin mieleen painuneita tapahtumia, murroskohtia, jotka ovat muuttaneet filosofista maailman katsomisen tapaasi ja jotka ovat vaikuttaneet filosofiseen ajatteluusi?**

Minä voisin vain viitata siihen, mitä aikaisemmin sanoin eli ei mitään erityisiä murroskohtia. Minä olen aika lailla tasaisesti ja vähitellen etenevä tyyppi. Ehkä se oli jonkinlainen herätys tutustua logiikkaan ja matematiikan perusteisiin. Tämän jälkeen olin hirveän innostunut ja käytin siihen kaiken työltä ja lapselta liikenevän ajan.

**Milloin tämä tapahtui?**

1960-luvulla tai oikeastaan jo 1950-luvun lopulla. Valmistuin vuonna 1958 maisteriksi matematiikka pääaineenani. Pian tämän jälkeen löysin aiemmin mainitut kaksi kirjaa ja 1960-luvun alussa rupesin opetustyön ohella opiskelemaan. Siihen liittyy mukava tarina:

Me asuimme silloin Kouvolassa ja minulle tuli sellainen vimma, että täytyy ruveta suorittelemaan filosofiaa yliopistossa. Meillä ei ollut edes puhelinta kotona. Menin postiin, sellaiseen kuumaan puhelinkoppiin, rohkeasti mieleni ja soitin professori Oiva Ketoselle. Kysyin, voinko ruveta appoa suorittelemaan. Ketonen oli pitkän aikaa hiljaa ja sanoi, ”se on vaikeaa,” eikä puhunut mitään muuta. Mutta eipä kyllä kieltänytkään, ja niinpä minä sitten rohkeasti menin.

Siihen aikaan sai opiskella ns. mustalla kirjalla, joka oli ennen vanhaan opintokirjana. Kun oli valmistunut, ei tarvinnut anoa opiskeluoikeutta enää erikseen, että pääsisi opiskelemaan.

**Milloin ja miten opiskelit filosofiaa ja minkälaista se tuolloin oli?**

Kuten sanottu, minä opiskelin sitä työn ohella ja

Kouvolasta käsin kävin tenttimässä Helsingissä, osalistuin tietysti pakollisiin seminaareihin. Olin tuolloin juuri täyttänyt 30 vuotta eli aika iäkäs, koska olin ollut töissä jo viisi vuotta. Olin kaikkiaan 14–15 vuotta matematiikan opettajana, lähinnä lukiossa, eri puolilla Suomea, kauimmin Kouvolassa 60-luvulla, mutta myös mm. Helsingissä ja Kajaanissa.

Minä en osaa opiskelusta paljon sanoa. Se oli kyllä paljon vapaampaa kuin nykyisin. Se riitti, kun kävi pakolliset seminaarit ja tenttimässä. Suoritin laudaturiin asti. Muutimme Helsinkiin vuonna 1968 ja rupesin suorittamaan lisensiaatin tutkintoa, jonka vuoksi osittain Helsinkiin muutimme. Lisensiaatin tutkinnon jälkeen ajattelin, että en viitsi enää jatkaa opiskelua, koska se veisi leipätyöltä kaiken ajan. Muutimme seuraavaksi Kajaaniin. Siinä vaiheessa, kun sain lisensiaatin paperit, lisenssin, Ketonen kysyi, että olenko ajatellut jatkaa, ja suositteli Hintikkaa. Ajattelin jättää siihen, koska aika ei tahtonut riittää, mutta Ketonen käski kirjoittaa Hintikalle Stanfordiniin. Enhän minä voinut olla vastaamatta Hintikalle. Vastaukseksi sain ehdotuksia Hintikalta ja ison pinon hänen töitään, joita rupesin lukemaan. Ja siitä se sitten lähti. Kajaanissa asuimme neljä vuotta, jonka aikana väittelin vuonna 1973, minkä jälkeen muutimme takaisin Helsinkiin. Sain Akatemialta tutkimusassistentin paikan – olin tavallaan sellainen amatööriopiskelija.

#### **Oliko sinulla muita opettajia kuin Ketonen ja Hintikka?**

Laudatur-vaiheessa oli Ketonen ja kerran hänen sijaisenaan Veli Valpola. Ketosen laudatur-seminaareissa meitä oli muuten neljä opiskelijaa.

#### **Minkälaisia he olivat persoonina?**

Ketonen oli persoona – kaikkihan pelkäsivät häntä. Minä muistan kuin vein hänelle sivulaudaturtyön. Työni oli kirjoitettu ruskealle makulatuuripaperille. Ketonen otti sen, vilkaisi ja heitti hyllylle ja sanoi ”hyvä on”. Ei Ketonen edes katsonut sitä. Laudatur-seminaarista muistan hauskan tilanteen. M. A. Numminen oli siellä myös. Numminen kysyi Ketoselta, että ”milloin täällä ruvetaan opettamaan metafysiikkaa?”

#### **Mitä Ketonen sanoi?**

En minä muista tarkkaan, mutta ei luultavasti vastannut mitään.

#### **Oletko koskaan muistellut omaa lapsuuttasi ja nuoruuttasi, että tunnistitko tiettyjä piirteitä, jotka olisivat ohjanneet sinua filosofin tielle? Ja jos ajattelet nyt itseäsi ihmisenä tänä päivänä ja ajattelet itseäsi lapsena ja nuorukaisena, kuinka luonnehtisit itseäsi?**

Minä en ollut ihmelapsi. Luin kyllä hyvin paljon, romaaneja etupäässä, mutta en lukenut filosofiaa, niin kuin monet muut filosofit ovat tehneet.

Eniten senaikaisia lapsia muutti sota, joka pani elämän uuteen valoon. Tämän jälkeen sitä ehkä rupesi mietiskelemään asioita enemmän kuin ennen sotaa. Minä

olin vasta kuusivuotias kun Talvisota alkoi. Molemmat vanhempani olivat jonkin aikaa rintamalla, jonka aikana sukulaiset huolehtivat meistä lapsista. Desantteja pelättiin kun metsän reunassa asuttiin. Se oli outoa aikaa.

Filosofista herätystä minulle ei tullut kuin vasta siinä vaiheessa kun opiskelin matematiikkaa. Minä kyllä luin opiskeluaikana Krishnamurtia, Freudia ja vastaavia, mutta en filosofiaa.

#### **Yhteiskunnallisuus ja filosofia**

##### **Miten luonnehtisit itseäsi ihmisenä tänä päivänä?**

Olen huomannut, että olen alkanut ajattelemaan sosiaalisemmin, esimerkiksi sitä kaikkea mitä tapahtuu nykyään työelämässä. Nuorempana en tullut vastaavia asioita ajatelleeksi.

##### **Millä tavalla sosiaalisemmin?**

Minä olen hyvin pahoillani työntekijöiden ja suomalaisten firmojen puolesta. Tätä en tullut ennen ajatelleeksi, vaikka asiat olivat paljon huonommin siinä mielessä, että kaikki olivat köyhiä. Oikeastaan ne olivat sillä tavalla paremmin, ettei nähnyt eroja. Ihmisten väliset erot eivät olleet niin suuria kuin ne ovat nyt. Suomi oli paljon homogeenisempi. Maailma on paljon kansainvälisempi nykyään, mikä pakostakin lisää sosiaalista ajattelua, koska kaikki eivät voi pärjätä.

##### **Miten näet filosofian yhteiskunnallisen roolin?**

Kyllä se on minusta hyvin tärkeä. Tähän liittyviä kirjoituksia pitäisi olla enemmän. Jonkin verran sitä on tehtykin, mutta yhä enemmän sitä voisi tulla. Minä näen sen tärkeänä ja olenkin oikeastaan nyt viime vuosina ruvennut enemmän arvostamaan ns. käytännöllistä filosofiaa, jota en ennen oikeastaan arvostanut kovinkaan paljon. Kysymys filosofian yhteiskunnallisesta roolista on hyvä kysymys. Nimittäin silloin kun oli lama 1990-luvulla, ihmiset kiinnostuivat filosofiasta ja filosofia tuli Suomessa hyvinkin suosituksi, ilmeisesti juuri lamasta johtuen. Jonkinlaiset yhteiskunnalliset syytän aiheuttivat kasvavan kiinnostuksen filosofiaan. Ihmiset arvelivat, että siitä saa jotakin itselle ja koko yhteiskunnalle. Sen olen huomannut, että monet erityistieteiden edustajat, kuten matemaatikot ja fyysikot, kiinnostuvat filosofiasta kun jäävät eläkkeelle, koska silloin on aikaa.

##### **Onko eläkkeellä aikaa?**

Niin, tuntuu ettei ole! Mutta se johtuu siitä, että ajan hallinta huononee, luulen. Aikaansa ei pysty entisellä tavalla organisoimaan kuin työssä ollessaan, koska ei ole pakko. Vanhana ihminen hidastuu sekä henkisesti että fyysisesti. Asioiden tajuaminen on hitaampaa.

##### **Millä tavoin filosofia voi käsitellä nykyaikaa ja nykyajan ongelmia?**

Voi käsitellä esimerkiksi niin kuin monet filosofit tekevät eli analysoida kehitystä. Filosofin tehtävähän ei ole antaa ohjeita siitä, mikä on oikein ja mikä väärin, vaan

pikemminkin analysoida ja selkeyttää ja kysyä, miksi se on oikein tai miksi joku sanoo, että se on väärin. Pyrkiä ikään kuin kaivamaan ilmiö esiin ja analysoimaan sitä käsitteellisesti. Sehän se on filosofian tehtävä. Oliko se Timo Airaksinen, joka kerran sanoi, että ei filosofin tehtävä ole sanoa mikä on oikein ja mikä väärin vaan pikemminkin sanoa, mitä ne merkitsevät.

### **Mikä on näkemyksesi filosofian nykytilasta ja miten koet suomalaisen filosofian ja sen tulevaisuuden?**

Nythän on tavaton määrä nuoria filosofeja. Siinä mielessä tulevaisuus näyttää hyvältä. Filosofian alue, jota täällä harrastetaan ja jonka parissa työskennellään, on suunnattoman paljon laajempi kuin se oli aikaisemmin, mikä on ihan hyvä asia. Huono asia on, ettei leipäpuuta tahdo löytyä. Hyviä tutkijoita kyllä ilmeisesti on paljon. Onneksi opetustöitä on jonkin verran olemassa, mutta pitäisi löytää töitä myöskin tutkijoille. Ei ole kivaa olla pätäkötöissä, kuten muistan itsekin 70-luvulta, kun olin jättänyt vakituisen työpaikkani ja siirtynyt tutkijaksi. Se on epävarmaa taloudellisesti. Jaettavaa rahaa on niukasti ja se menee muille tieteille. Onneksi kaikki eivät välitä siitä varmuudesta.

### **Tutkimuksista**

#### **Ennen tulemistasi Tampereelle professoriksi toimit pitkään tutkijana. Olet kehittänyt kansainvälistäkin tunnustusta saaneet uurnamallit. Mitä nämä uurnamallit ovat ja miten sait idean niihin?**

Kyllä se alun perin varmaan lähti Hintikan ns. pintamallin ideasta. Hintikallahan on kiinnostava pintainformaation ja syväinformaation käsite. Pintainformaatio on se, miltä pinnalta näyttää eikä se aina ole oikeaa ja täydellistä informaatiota. Näitä hän yritti semanttisesti kuvata pintamalleilla, mutta se ei minusta näyttänyt lupaavalta, joten minä kehitin tavallisen malliteorian pohjalta uurnamallin. Lyhyesti sanoen: kun ajatellaan tavallista predikaattilogiikan mallia ja tutkitaan onko jokin lause tosi tai epätosi, niin siellä on aina universumi sama eli siellä on samat oliot. Uurnamallissa universumi voi muuttua. Kun esimerkiksi tutkitaan kvanttoreita ”kaikille X on olemassa Y siten, että jotenkin”, niin siinä kun sijoitetaan kvanttoreiden variaabeleiden paikalle yksilöiden nimiä – yksilöt poimitaan mallista – niin siinä välissä se, mistä yksilöitä voi poimia, voi muuttua. Toisin sanoen maailma muuttuu siinä välissä kun sitä tutkitaan. Näin siis mallia tutkivan semantiikan soveltajan omasta toiminnasta voi riippua, miten malli muuttuu: eri ”polut” voivat johtaa eri universumeihin. Tämä on uurnamallin idea lyhyesti sanottuna. Nimitys viittaa todennäköisyyslaskennassa esiintyvään uurnamallien käyttöön, jossa erilaisia palloja vedetään vuoronperään ”uurnasta” ja lasketaan todennäisyys sille, että vedetty pallo on tietynlainen.

#### **Eli se on dynaaminen systeemi.**

Joo, jonkinlainen. Uurnamallihan perustui alun perin peliteoreettiseen semantiikkaan, joka on sitä, että ikään

Valokuva: Sami Syrjämäki

kuin poimitaan maailmasta yksilöitä ja sijoitetaan niiden nimet ja katsotaan onko lause tosi. Jonkinlaisia tekojahan ne on. Tätä ajatusta, joka siis alunperin on liittynyt malliteoriaan (predikaattilogiikan formaaliin semantiikkaan), voidaan yleistää niin, että tarkastellaan mitä tahansa peräkkäisten *tekojen* jonoa (ei vain peräkkäisiä olioiden vetoja jostakin universumista). Tällöin ei välttämättä enää ole kysymys semantiikasta lainkaan vaan teoista yleensä. Kun tehdään peräkkäisiä tekoja, niin tilanne voi muuttua tekojen välissä. Esimerkiksi jos menen supermarkettiin ostoksille. Sen jälkeen kun on yksi tavara laitettu kärryyn, tilanne muuttuu. En enää valitse samaa tavaraa uudestaan vaan otan jotain muuta. Ja tähän tie-





tysti vaikuttaa, ei ainoastaan ne teot, joita siinä tehdään, vaan myös ne rajoitukset tai kontekstit missä minä elän. En välttämättä valitse supermarketissa sellaista tavaraa, joka minulla jo kotona on ja mitä en tarvitse, vaan ostan jotain muuta. Eli siinä on ajatuksena tämä muutoksen idea, ei se sen kummempi ole.

**Pidätkö uurnamalli-idea omakohtaisesti tärkeimpänä ajatuksenasasi?**

Se on minulle samanarvoinen eräitten muitten kanssa. Se on ehkä eniten herättänyt huomiota, mutta minä kyllä itse arvostan tai olen ollut kiinnostunut jostain muustakin kuin tieteenfilosofian tutkimuksista. Toinen omasta

mielestäni tärkeä tieteenfilosofinen aiheeni koskee erityisesti ns. abstraktin logiikan käyttöä tieteellisen muutoksen tutkimiseen ja selittämiseen. Tähän taas liittyy yleistetyin tai ei-standardin kielenkäännöksen käsite, jota kehittelimme David Pearcen kanssa hänen aloitteestaan ja sovelsimme tieteelliseen muutokseen. Käsitteen juuret ovat logiikassa, mutta olen yleistänyt sitä tavallisempaan kielenkäyttöön.

Uurnamallin yleistys on taas viimevuosina alkanut minua kiinnostaa. Sitähän voidaan tai joudutaankin soveltamaan silloin, kun luetaan tekstiä. Jos ajatellaan ideaalilukijaa, joka lukisi lauseen kerrallaan ja hahmottelisi niitä maailmoja, joita teksti kuvaa, niin silloin se, miten



seuraava lause tulkitaan, riippuu siitä, miten edellinen lause on tulkittu. Eli uurnamalla voidaan soveltaa narratiivien tulkintaan. Tästä aiheesta olen kirjoittamassa kirjaa. Se käsittelee tulkinnan tai estetiikan kognitiivisia perusteita.

Kirjoittaminen tosin edistyy kovin hitaasti. Siinä juuri huomaa, että ajan hallinta ei enää ole hyvä. Sitä hyvin helposti panee aikansa kaikkeen muuhun kuin siihen, mikä olisi tärkeintä. Lukee esimerkiksi Hesaria kaksi tuntia sohvalla vaikka pitäisi olla tietokoneen ääressä.

### **Oletko kuinka kauan kirjoittanut tätä kirjaa?**

Kyllä minä olen sitä sikäli tehnyt, että olen julkaissut jonkin verran artikkeleita. On niissä jonkin verran uutakin. Sanotaan, että muutaman vuoden olen työskennellyt aiheen kanssa.

### **Olet julkaissut uusia kirjoja eläkkeelle jäätyäsi. Mitä nämä kirjat käsittelevät?**

Yksi ilmestyneistä kirjoista on vain uusintapainos kirjasta *Ympäristö, arkkitehtuuri, estetiikka* eli artikkelikoelmasta, jossa olen yksi kolmesta toimittajasta. Kaksi kirjaa on varsinaisesti uusia. Toinen on Ari Virtasen kanssa tekemäni kirja *Modaalilogiikka*. Toinen on lähinnä tieteenfilosofinen *Explanatory Translation*. Kirjassa käsitelen juuri edellä mainittuun tapaan kielen käännöksen idean yleistämistä logiikasta mihin tahansa käännöksiin. Merkityksiähän ei aina voi säilyttää kun käännetään, se olisi liian ahdas käsitys kääntämisestä. Ajatuksen voisi rinnastaa siihen, kun esimerkiksi klassikoita käännetään, niiden yhteyteen liitetään usein selityksiä. Toisin sanoen syntaktiseen muunnokseen liittyy semanttinen muunnos, joka pyrkii vastaamaan sitä merkityksen muutosta, joka käännöksessä tapahtuu ja tällä tavoin koitetaan hallita tämä merkityksen muutos. Tätä kirja pyrkii kuvaamaan.

Nyt on aikaa kirjoittaa, tai pitäisi olla.

### **Olet tehnyt kansainvälistä yhteistyötä eri ilmansuunnissa. Yksi läheisistä yhteistyökumppaneistasi on ollut filosofi David Pearce. Toisaalta olet myös ollut tiedeyhteyksissä esimerkiksi Puolaan ja Neuvostoliittoon. Osallistuit Pearcen kanssa vuonna 1981 Puolassa pidettyyn puolalais-suomalais-venäläiseen logiikan konferenssiin. Muita suomalaisia siellä olivat Antti Hautamäki (Sitran nykyinen tutkimusjohtaja), Ilkka Niiniluoto, Raimo Tuomela, Ingmar Pörn, von Wright sekä Esa Saarinen ja Juha Oikkonen. Voisitko kertoa näistä yhteistyökuvioistasi?**

Se oli muuten sellainen kokous, jonka jälkeen pian tuli sotatila Puolaan.

Pearcen kanssa yhteistyö alkoi niin, että olin Pittsburghin Carnegie Mellonissa stipendiaattina vuosina 1978–79. David oli tekemässä väitöskirjaa Englannissa samanlaisista aiheista kuin mistä minä olin kirjoitellut. David kirjoitti minulle kirjeen ja ehdotti tapaamista. Me tapasimme ja huomasimme, että meillä on samanlaisia ajatuksia tieteenfilosofiasta. Yhteistyö alkoi tästä. Yritimme soveltaa yleistä logiikkaa joihinkin tieteenfiloso-

fisiin käsitteisiin kuten tieteelliseen muutokseen, reduktioon ja kielen käännökseen. Nämä työt perustuivat aika puhtaasti logiikkaan. Meillä on aika paljon yhteisjulkaisuja.

### **Kävit myös Neuvostoliitossa logiikan kokouksissa.**

#### **Minkälaisia muistoja noista kokouksista sinulle jäi?**

Ihan mukavia muistoja. Hillitön ryyppääminen, jota jotkut venäläiset harrastivat, herätti tosin aina hämmennystä. Suomalaiset menivät mukana tietenkin, mutta paikalliset näyttivät kyllä hyvää esimerkkiä. Isännät olivat erittäin ystävällisiä ja minulla muiden suomalaisten tapaan oli siellä hyviä ystäviä. Kokouksia oli joka toinen kerta Suomessa ja joka toinen Neuvostoliitossa. Oli kiinnostavaa nähdä elämä Neuvostoliitossa. Kaikki oli niin paljon hankalampaa arkielämässä. Ei tietenkään välttämättä meillä ulkomaalaisilla, koska meistä pidettiin huolta ja kuljetettiin isäntien puolesta. Ilkka Niiniluoto oli aina organisoimassa kokouksia. Suomalais-venäläinen tieteellis-teknillinen valtuuskunta rahoitti toimintaa.

Siellä tehdään erinomaista työtä logiikan ja matematiikan alalla, mutta ei varsinaisen filosofian alalla – ei ainakaan vielä siihen aikaan. Filosofia oli niin rajoitettua – se oli lähinnä sitä marxilaista filosofiaa, jota sai harrastaa, mikä ei tietysti loogikoita haitannut, logiikka on poliittisesti neutraalia.

### **Mikä sai sinut jättämään tutkijan uran ja hakemaan professorin virkaa?**

Juuri se epävarmuus. Kun olin Akatemiassa, virka oli kerrallaan kolmeksi vuodeksi. Jokainenhan pyrkii hakemaan vakinaista virkaa. Minulla kävi hyvä tuuri, että virka sattui olemaan haettavana. Aluksihan tosin toimin apulaisprofessorissa Tampereella.

### **Onko juuri tämä varmuus toimeentulosta suurin ero tutkijan ja professorin välillä?**

Ei. Suurin erohan on siinä, että professorilla ei jää aikaa tutkimiseen, varsinkaan jos yrittää kehittää laitosta. Tämä ja töiden ohjaaminen vie paljon aikaa, jolloin tutkimusaika pitää puristaa jostakin. Tutkijan työhän on siitä mukavaa, että siinä voi vapaasti tutkia. Minä huomasin, että professorina oli pakko väkisin organisoida ja tehostaa toimintaansa ja ajankäyttöään. Aikaa ei jäänyt miettimiselle. Esitelmät ja muut tekstit on pakko väsätä nopeasti, jolloin tulee kirjoitettua myös humpuukia. Minulla ainakin menee tavattomasti aikaa, kun yritän selvittää ja miettiä jotakin asiaa, että onko se järkevää tai hyvin kirjoitettua. Kun ei ole aikaa, tulee kaikenlaisia mokia.

### **Tampere mielessäin**

#### **Tampereen yliopiston filosofian tutkintovaatimukseen tuli toimestasi 1990-luvun alussa filosofinen estetiikka. Mikä näkemys tässä oli taustalla?**

Siinä oli taustalla oma kiinnostukseni. Olen ollut aina kiinnostunut esimerkiksi musiikista ja muusta vas-

taavasta. Rupesin miettimään asiaa 1980-luvun puolivälissä. Huomasin, että taiteen filosofiassa ja estetiikassa on hyvin paljon erilaisia kysymyksiä kuin tieteen filosofiassa, ja ajattelin, että se voisi kiinnostaa opiskelijoita. Mutta käsittääkseni kovin moni ei kuitenkaan kiinnostunut. Eräs kiinnostava alue on kysymys tulkinnasta ja tulkinnan käsitteestä, johon muutamat suuntautuivatkin. Varsinaisesta taiteen filosofiasta ei kovin moni kuitenkaan kiinnostunut. En tiedä miten on nykyisin.

### **Professorikaudella jaksoit matkustaa Helsingistä Tampereelle. Miten Tampereella vietetty aika piirtyi kokemusmaailmaasi?**

Me kyllä aina suunnittelimme Tampereelle muuttoa. Mutta kun vaimolla oli täällä Helsingissä työ ja pojilla kaikki kaverit, emme sitten muuttaneetkaan. Ajattelin, että minä kestan matkustamisen, vaikka kyllä siitä omat hankaluutensa oli. Sain joskus siitä kuullakin, ettei se ole kovin suotavaa. Kyllä Tampereella vietetty aika oli ihan mukava kokemus. Olisin ollut pitempäänkin, mutta siihen aikaan valtio ei enää pitänyt virassa yli 65-vuotiaita.

Toki se oli hieman outoa tulla Tampereen yliopistoon, kun oli tottunut työskentelemään Helsingin yliopistossa. Tampereen yliopisto on niin paljon pienempi. Sitä on vaikea selittää, mutta ilmapiiri, käyttäytyminen ja kaikki oli hieman toisenlaista. Minä kyllä tykkäsin olla siellä.

### **Millä tavalla Tampereella oli toisenlaista?**

Se oli jotenkin – voisiko näin sanoa – Tampereen kaupunkikin on kodikkaampi kuin Helsinki, ehkä siinä oli tämmöinen kodikkuus. Ihmiset olivat jotenkin lähempänä toisiaan kuin Helsingissä. Ihmiset olivat erilaisia, hallintohenkilöstöä myöten. Puitteet olivat pienet. Aluksi filosofian pääaineopiskelijoita hyväksyttiin opiskelemaan neljä. Minua huvitti aina, että me olimme Venäjän kielen ohella toinen aine, jossa ei joka vuosi edes valmistunut maistereita. Rupesimme vähitellen kasvatamaan pääaineopiskelijoiden määrää. Vieläkin se on pieni laitos verrattuna Helsinkiin, missä tutkijoita ja tuntiopettajia on kymmenittäin, lähes 100. Vakinaisia virkoja ei tosin ole kovin paljon.

### **Opettajasta filosofiksi, logiikasta estetiikkaan**

**Voidaan katsoa, että sinulle on tapahtunut 2 käännettä. Ensimmäinen opettajasta filosofiksi, sitten logiikasta estetiikkaan. Miten näet itse nämä käännteet vai näetkö ne käännteinä?**

Kyllähän se aikamoinen askel oli opettajan työstä ruveta tutkijaksi. Se oli vähän semmoinen hyppy pimeään, kun ei tiennyt miten käy. Mutta ajatuksellisesti suurin hyppäys siinä oli tietysti se, että opettaja ei tee tutkimustyötä. Koska olin jo työn ohessa kiinnostunut näistä filosofisista ja loogisista asioista, hyppäys ei ehkä niin suuri sinänsä ollut. Mutta kun piti ryhtyä tosissaan tutkimaan, tekemään papereita... Minä kuitenkin liikuin

samoilla alueilla matematiikasta logiikkaan ensiksi ja vasta myöhemmin muihin teemoihin, niin siinä mielessä se ei ollut kovin suuri hyppäys. Se oli taloudellisesti ja varmuuden kannalta iso hyppäys, mutta ei ehkä sen kannalta, mistä minä olin kiinnostunut. Hyppäys estetiikkaan oli ehkä isompi hyppäys. Se oli pitkään lähinnä harrastus eikä ole siinä kansainvälistä työtä tehnytään.

### **Toimit kuitenkin Suomen estetiikan seurassa ja Kansainvälisen soveltavan estetiikan instituutissa. Minkälaisia ne ajat olivat?**

Ne olivat mukavia ja monessa mielessä... se oli aika lailla erilaista... tai siinä oli pienemmät piirit kuin filosofiassa. Estetiikan seurassahan oli siihen aikaan vähän toista sataa jäsentä ja esimerkiksi Filosofisessa yhdistyksessä noin 700. Toiminta oli rentoa, järjesteltiin kokouksia ja Lahdessa pidettiin vuosittainen tapaaminen kesällä. Estetiikan piirissä oli mukavia ihmisiä – filosofit eivät aina ole ehkä niin mukavia.

### **Mistähän tämä johtuu?**

En minä oikein tiedä... tätä ei ehkä pitäisi nauhoittaa.

### **Voisiko se liittyä siihen, että jos filosofi on huonolla tuulella tai hän on ikävä ihminen, hän osaa terävästi käyttää filosofista käsitteistöä ja löytää ikävät ja syvälle työntyvät premissit hyökkäyksilleen?**

Filosofia poikkeaa matematiikasta ja logiikasta siinä mielessä, että se on enemmän poliittista – filosofinen toiminta on politiikkaa, siinä mielessä, että siellä on omia kuppikuntia, joita ei matematiikan ja logiikan piirissä nähtävästikään ole samalla tavalla. Ja todellakin jotkut, kun on kykyjä, osaavat juonitella. Tässä ei minulla ole mitään henkilökohtaista eikä halua mennä yksityiskohtiin, joita ei oikeastaan olekaan. Minulla on vain joskus sellainen tunne. Mutta filosofian piirissä on mukaviakin ihmisiä vaikka kuinka paljon ja hyviä ystäviä. Yleensäkin tieteissä kilpailutilanne aiheuttaa näitä vähemmän toivottuja ilmiöitä – kilpailu on ankaraa.

### **Liikuntaa ja musiikkia**

#### **Jutellaanpa sitten nykyhetkestä. Miten vietät eläkepäiviäsi, mitä teet päivisin?**

Kesät tai oikeastaan lähes puoli vuotta meillä menee mökillä. Menemme sinne vappuna ja tulemme takaisin lokakuussa. Siellä päivät kuluvat ulkona metsä- ja muita mökkitöitä tehdessä. Ne ovat mukavia hommia ja niissä helposti käy sillä tavalla, että ei tule kirjoitettua niin paljon kuin talvella, koska aika menee niin mukavasti muutenkin. Talvella luen Hesaria ensin aamulla vähän aikaa, jonka jälkeen menen kuntosalille tai saunakävelyille tai illalla mereen uimaan. Siinä välillä yritän tehdä tutkimustyötä. Aikaa menee myös lastenlasten kanssa, mikä on eläkeläiselle mukavaa ajanvietettä.

### **Liikuntaa tuntuu olevan paljon. Liikkuuko ajatus liukkaammin, jos on hyvä kunto?**

Kyllä ilman muuta. Kun siihen on tottunut, niin ei voi olla ilman. Jos on päivän sisällä, tulee semmoinen tytinä, että pitäisi päästä lenkille tai jotain. Minä käyn salilla kolme kertaa viikossa ja kerran tai kaksi avanto-uinnilla ja sauvakävelyllä. Kuntosalilla käynti on minulle ollut perustoiminta jo yli 20 vuotta – aikanaan polvet eivät enää kestäneet hölkkäystä ja piti muuttaa kuntolulajia.

### **Musiikin filosofia on ollut yksi sinun kiinnostuksen kohteistasi. Mitä musiikin filosofia on ja mitä musiikki merkitsee sinulle?**

Minä olen aina tykännyt musiikista. Rockista en pidä, olin liian vanha kun se tuli muotiin. Etupäässä tykkään klassisesta musiikista ja oopperasta, mutta myös tangoista, vanhoista valsseista ja sellaisesta tanssimusiikista. Lapsena opettelini vähän aikaa soittamaan viulua, mutta se jäi. Vähitellen musiikki rupesi kiinnostamaan logiikan kannalta. Mitä siinä tapahtuu, jos ajatellaan vaikka mahdollisia maailmoja. Musiikin filosofiaa on maailmassa aika paljon. Minä en enää sitä harrasta. Tiedän musiikista hyvin vähän.

### **Mitä musiikin filosofiassa tutkitaan? Sävelten suhdetta toisiinsa, musiikin suhdetta kuulijaan vai...?**

Sekä että, kaikkia näitä. Siitä on paljon kirjoituksia, mikä musiikkiteos on ontologisesti. Onko musiikki olemassa platonisessa mielessä? – Tällöin säveltäjä ottaisi sen jostain. Monet ovat tätä mieltä. Minä en hyväksy tällaista ajatusta. Minusta siinä on kyse luomisesta. Musiikin filosofiassa on ontologisia, tulkintaa ja esteettistä elämystä tai kokemusta koskevia kysymyksiä ja niin edelleen. Ihan samanlaisia kysymyksiä kuin mitä filosofiassa yleensäkin esitetään.

### **Onko sinulla vielä halu kirjoittaa tai puhua muusta kuin mistä aiemmin kerroit? Onko mielessäsi mitään ideoita tai asioita, joita haluaisit tuoda julkisuuteen?**

Nyt olen tekemässä aiemmin mainittua kirjaa, joka liittyy tulkintaan ja sen kognitiivisiin perusteisiin. Lähdän liikkeelle siitä, että kun meillä on näitä peräkkäisiä tekoja tai peräkkäisten elementtien tulkintoja, niin mikä on mahdollista ja mikä on välttämätöntä siinä tulkittaessa ja mitä odotuksia tekstin eteneminen luo ihmisessä ja niin edelleen – sekä tähän liittyvien kognitiivisten seikkojen tarkastelu. Tästä olen lähinnä kirjoittanut ja lisäksi myös ontologisista kysymyksistä, joista minulla on jokunen artikkeli, joita yritän kehittää kyseessä olevaan kirjaan. Virtasen Arin kanssa minulla on ollut joitain ajatuksia koskien epistemistä logiikkaa.

### **Jos saisit kysyä yhden kysymyksen joltain filosofilta, keneltä kysyisit ja mitä?**

Jaaha, enpä tiedä. Kukahen se olisi, elävä tai kuollut? Onhan niitä paljonkin tullut kysymyksiä mieleen, mutta minä aina unohdan ne. Esimerkiksi sellaisen voisi kysyä,

että jos ajatellaan jonkin sävellyksen tai teoksen olevan olemassa ja säveltäjä vain ottaa sen, niin mitä tämä oikein tarkoittaa filosofin mielestä, joka näin ajattelee? En ole ymmärtänyt lainkaan, miten tällainen voi olla olemassa tai miten Platonin idea voi olla. Tätä asiaa voisi olla kiinnostava kysyä Platonilta. Lopulta tullaan kysymykseen, mistä ajatukset ylipäänsä syntyvät? Tuleeko kaikki kokemuksesta? Mistä aivoihin tulee liikkeitä? Molempia näkemyksiä – ja ylipäänsä vastakkaisia näkökulmia – voidaan perustella yhtä hyvin. Tämähän on juuri filosofian sekä viehätys että ongelma. Jos jonkin näkökulman hyväksyy, onko se henkilökysymys, luonnekysymys? Tämän vuoksi filosofia on vaikeaa, koska ontologisiin kysymyksiin ei pysty ottamaan tarkkaa kantaa.

### **Mitä filosofia on antanut sinulle?**

Siis henkisesti...?

### **Vai fyysisesti!**

Heh heh, no se on selvää mitä se on antanut fyysisesti. Henkisesti se on antanut sen saman kuin minkä tahansa tieteen tekeminen antaisi – se on pakottanut ajattelemaan. On pakko pitää yllä pientä liikettä pääkopassa, mikä on ihan hyvä asia, ei dementoidu niin äkkiä. On ollut pakko syventyä asioihin, mikä sopii henkilökohtaisesti minulle, koska en ole toiminnan ihminen; mielelläni istun ja mietin. Sitä se on antanut, että minä voin toimia persoonallisuuteni mukaan. Niitähän on paljon sellaisia ihmisiä, jotka tekevät koko ajan jotakin. Sellainen luonne tai temperamentti ei ehkä sovi filosofille.

### **Mitä haluaisit sanoa nuorille filosofeille?**

Minä olen vähän huono antamaan ohjeita... Kysymys on vaikea. En välttämättä haluaisi sanoa mitään, mutta sen ehkä voisin sanoa, että pitäisi syventyä asioihin. Pitäisi löytää tasapaino uraputken suunnittelun ja miettimisen välillä, että olisi aikaa syventyä asioihin. Nykyisin on vaikea edetä tiedeuralla, jos ei tee hirveää vauhtia tutkimusta, julkaise artikkeleita ja niin edespäin. Toivoisin, että nuorilla filosofeilla olisi aikaa myöskin joskus hidastaa vauhtia. En tiedä onko se nykyisin mahdollista, jos aikoo edetä tutkijanuralla. Jotkut ovat hämmästyttäviä siinä, että pystyvät tekemään nopeaa tahtia hyvää työtä. Se on kyllä aika paljon kapasiteetti- ja luonnekysymys. Sitä minä aina olen hämmästellyt, miten se on ylipäänsä mahdollista, koska minulla kestää aina kauan ymmärtää jokin asia – minusta filosofia ja logiikka ovat niin vaikeita. Toiset tajuvat nopeasti, mutta siinä on ehkä oma vaaransa siinäkin. En minä sen kummempaa osaa sanoa – pitäisi tasapainotella.

### **Kiitoksia haastattelusta!**

(Haastattelu luettavissa ja kuultavissa *Filosofia.fi*-portaalissa osoitteessa: [filosofia.fi/haastattelu/Rantala](http://filosofia.fi/haastattelu/Rantala))

# Jarkko Tontti Taide vapaaksi!

Pauli Rautiainen, *Taiteen vapaus perusoikeutena*. Taiteen keskuustoimikunta. Tutkimusyksikön julkaisu N:o 33, Helsinki 2007. 178 s.

**P**erustuslait (ja ihmisoikeussopimukset) ovat mielenkiintoisia tekstejä. Jokainen löytää niistä haluamansa eli tukea melkein päälle millä näkökannalla tahansa, samoin kuin vaikkapa Raamatusta tai Koraaanista. Se, mitä tärkeäksi nostetaan, juontuu paljolti siitä, kuka kulloinkin ääneen pääsee.

Taiteilijat eivät juuri juridiikasta perusta, eivätkä ole osanneet sitä hyödyntää. Niinpä Suomen perustuslain 16.3 § ("Taiteen, tieteen ja ylimmän opetuksen vapaus on turvattu.") onkin jäänyt tyystin unohdetuksi perustalain säännökseksi, kuten Pauli Rautiainen esittää kirjassaan. Tai tarkemmin sanottuna lähinnä yliopistoväki on osannut lainkohtaan vedota asiaansa ajaessaan.

Tätä arvostelua kirjoitettaessa aihe on jälleen mitä ajankohtaisinta. Helmikuussa 2008 Ulla Karttusen näyttely Kluuvin Galleriassa Helsingissä oli ennättänyt olla yleisölle avoinna vain lyhyen aikaa, kun poliisit marsivat sisään ja takavarikoivat Karttusen taideteoksen *Neitsythuorakirkko*. Se koostui galleriaan rakennetusta autotallista, internetistä löytyneistä lapsipornoa esittävistä kuvista ja taiteilijan selittävästä teksteistä, joissa lasten erotisoimista kritisoidaan. Karttusta epäillään "sukupuolisiveellisyttä loukkaavan lasta esittävän kuvan hallussapidosta".

Karttunen itse ihmetteli tiedotusvälineille, miksi poliisi ei keskity lapsipornon torjuntaan vaan sensuroi lapsipornoa kritisoivan taideteoksen.

## Sensuurin pitkä perinne

Taiteen vapaudella riittää vastustajia. Filosofina paremmin tunnettu Platon

yritytti taannoin ryhtyä runolle, mutta tulokset eivät juuri aikalaisia vakuuttaneet (suomennoksia Platonin runoyritelmistä löytyy tämän lehden numerosta 2/1994). Ja – voi kuinka yllättävää – runoilijat tämä avoimen yhteiskunnan vihollinen numero yksi oli ensimmäisenä karkottamassa ihannevaltiostaan. *Valtiossa* Platon kysyy: "Onko meidän sitten valvottava pelkästään runoilijoita, niin että pakotamme heidät ilmentämään runoissaan jaloa luonnetta tai muussa tapauksessa kiellämme heitä runoilemasta valtiostamme?"

Natsit eli kansallismieliset sosialistit järjestivät rappiotaiteen näyttelyitä, joiden vastakohtiksi pystytettiin "saksalaisen taiteen" näyttelyitä. Sankka joukko taiteilijoita joutui pakenemaan maasta kuin konsanaan Neuvostoliitosta, missä sosialistiseen realismiin sopeutumattomilla taiteilijoilla ei juuri mahdollisuuksia taiteen tekoon ollut.

Suomen historiasta Rautiainen nostaa esiin useita kohdallisia esimerkkejä. Vuonna 1956 eduskunta vaati hallitusta valmistelemaan esityksen sarjakuvien levittämisen rajoittamiseksi. Asetettu sarjakuvatoimikunta pystyi tosin muutaman vuoden kuluttua helpottuneena toteamaan, että kotimaisissa sarjakuvissa, toisin kuin ulkomailta, "oikeus voittaa ja paha saa palkkansa". Ei siis syytä huoleen.

Hyvin on muistissa myös Hannu Salaman *Juhannustanssit*-romaanin. Teos sensuroitiin ja kirjailija tuomittiin jumalanpilkasta. Kirja ilmestyi alkuperäisessä muodossaan vasta vuonna 1990.

Vaikenemisen ja itsesensuurin perinne onkin yhä ja edelleen hämentävän vahva. Vain muutama vuosi

sitten Suomi sai kyseenalaista kansainvälistä julkisuutta ainoana eurooppalaisena maana, jonka poliittinen johto, presidentti Tarja Halonen ja ulkoministeri Erkki Tuomioja etunäissä, pyysi julkisesti anteeksi kohua herättäneiden Muhammad-pilakuvien julkaisemista. Muuan kokoomuksen kansanedustaja teki kuvien julkaisemisesta tutkintapyynnön poliisille.

Samaan aikaan kuvat julkaistiin kymmenissä eurooppalaisissa lehdissä. Ei siksi, että olisi haluttu loukata joitakin ihmisryhmiä, vaan siksi, että haluttiin osoittaa ilmaisunvapauden ja taiteen vapauden keskeinen merkitys demokratialle ja avoimelle yhteiskunnalle. Toki myös siirtolaisvastainen laita-otkeisto hyödynsi kuvakohua, mutta tämä ei poista periaatteellisen kysymyksen tärkeyttä.

Karttusen kohtalo muistuttaa myös kuvataiteilija Harro Koskisen tapausta vuodelta 1969. Koskinen ja hänen teoksiaan esille asettanut näyttelyorganisaatio saivat tuomion jumalanpilkasta ja Suomen vaakunan häpäisemisestä. Koskisen teoksissa sika roikkui ristiin naulittuna ja toinen sika oli istutettu valtakunnan vaakunaleijonan paikalle.

## Torjunta ja turva

Rautiainen on ollut tutkimusaiheensa kanssa tiukoilla. Materiaalia on löytynyt niukalti, mikä sinänsä kertoo jo paljon. Taiteen vapauden turvaavaan perusoikeuteen ei juuri ole viitattu oikeuskäytännössä tai missään hallinnon tai julkisen keskustelun teksteissä. Samansisältöinen säännös on onneksi myös Saksan perustuslaissa, josta Rautiainen löytääkin mielenkiintoista vertailumateriaalia. Samoin Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen oikeuskäytäntö ja YK:n ihmisoikeussopi-



musten soveltamiskäytäntö tarjoavat tapauksia, joissa taiteen vapautta on pohdittu.

Erinomaisen tärkeä on Rautiaisen huomio, että taiteen vapaus on vahvempi kuin tavanomainen ilmaisunvapaus (eli arkikielessä sananvapaus), vaikka molemmat perustuslaissa turvataan. Ilmaisunvapauteen on liitetty perustuslain tasoinen rajoituslauseke, jossa sallitaan elokuvien ennakkotarkastus lastensuojelutarkoituksessa. Taiteen vapauteen ei sisälly mitään perustuslaillisia rajoituslausekkeita.

Juridisella ammattiterminologialla taiteen vapaus jakaantuu kahteen pääosaan. Ensimmäinen on *torjuntaoikeus*, julkisen vallan velvollisuus olla puuttumatta taiteelliseen toimintaan. Mikään perus- tai ihmisoikeus ei kuitenkaan ole ehdoton, vaan loppupeleissä kyse on eri näkökohtien, vastakkaisienkin, asettamisesta vaa'alle, punninnasta ja pohdinnasta.

Taiteen vapauden suhteen tämä tarkoittaa punnintaa, jossa taiteen vapaus asettuu vastakkain yksilön yksityisyyden suojan (tai kunnianloukkauksen) tai julkista moraalista suojaavien kriminalisointien kanssa. Rautiainen kannattaa perustellusti hyvin pidättyvää suhtautumista sensuurivaatimuksiin, joissa taideteoksen katsotaan loukkaavan julkista moraalista (esim. seksuaalimoraalista) tai varsinkaan uskonnonvapautta.

Toinen ulottuvuus on julkisen vallan velvollisuus turvata taiteenteon edellytykset, *turvaamisoikeus*. Tämä liittyy myös muihin perustuslaillisiin oikeuksiin, kuten yksilön oikeuteen itsensä kehittämiseen ja vähemmistöjen kulttuuridiversiteetin suojaan. Samoin perusoikeudet velvoittavat jokaisen suojaamaan kulttuuriperintöä kokonaisuudessaan.

Mielenkiintoinen, joskin lyhyt, on myös Rautiaisen pohdinta tekijänoikeuksien ja taiteen vapauden suhteesta. Monissa uusissa taidemuodoissa näiden välinen ristiriita on aito, kuten kun tekijänoikeudellisin perustein rajoitetaan rap- tai reggae-musiikin koostamista samplaamalla tallenteita. Tämä aihe kaipaisi lisätutkimusta.

# Leif Sundström Käsityöläisyys kunniaan

Richard Sennett, *Uuden kapitalismin kulttuuri* (The Culture of the New Capitalism, 2006). Suom. Kaisa Koskinen. Vastapaino, Tampere 2007. 195 s.

**R**ichard Sennett palaa jälleen nykykapitalismin työkuulttuurin muutostilaan. *Uuden kapitalismin kulttuuri* on London School of Economicsin ja Massachusetts Institute of Technologyn professorin jonkinlainen yhteenveto aiheesta ja jatko-osa teokselle *Työn uusi järjestys* (2002; *The Corrosion of Character*, 1998). Kirja perustuu hänen viime vuosina Ylellä pitämilleen luennoille. Lopputuloksena on jossain määrin kertaava ja poukkoileva teos, joka viljelee paljon ajatuksia, mutta jättää niistä osan leijumaan ilmaan. Sennett kirjoittaa ajankohtaisesta ja suositusta aiheesta; Suomessakin uudesta työkuulttuurista ja työtekijöiden muuttuvasta identiteetistä on kirjoitettu jokunen kirja.

## Pajalta pelinappulaksi

Sennett toteaa työtekijöiden menettäneen otteensa omaan ammattitaitoonsa ja joutuneen jatkuvan kierrätyksen oravanpyörään. Vanhat institutionaaliset rakenteet on purettu ja työtekijät on jätetty heitteille jouston nimissä vailla heidän identiteetilleen olennaisia sosiaalisia sidoksia ja vertaisryhmiä. Sennett siis asettuu voimakkaasti niitä teoreetikkoja (mm. Bauman ja Castells) vastaan, jotka katsovat uuden globaalin kapitalismin ja tietoyhteiskunnan laajenemisen johtavan jonkinlaiseen vapauden lisääntymiseen. Tällainen vapaus on illuusio, joka johtaa vain työtekijöiden suurempaan avuttomuuteen ja yksinäisyyden kokemukseen. Kyse on vain siitä, minkälaisen korviketertumisen he onnistuvat saamaan. Demokraattisen vuorovaikutuksen

lumeeseen peittyvä tiimityöskentely ja verkostoituminen päinvastoin lisäävät vallankäytön kasvottomuutta sekä työtekijöiden epävarmuutta ja turhautumista. Tuloksena on työn kulttuuri, jossa riskit kasvavat ja valta loppujen lopuksi vain kasautuu ylimmälle johdolle, mutta todellista vastuuta ei ota kukaan.

Uusi kapitalismi merkitsee Sennettille uusimpaan teknologiaan nojavia ylikansallisia suuryrityksiä ja niiden hallitsemia taloudellista maailmaa. Hän ei hyökkää suoraan uusliberalismia, verkostoitumista ja globalisaatiota vastaan, vaan viileästi esittää sen vaarallisimman sivutuotteen: työtä tekevän ihmisen, jolta on joustavuudella vedättäen riistetty ammatti-identiteetti ja joka on sitä kautta johdettu harharetkille kuluksen oravanpyörään. Voittajina ovat lyhytnäköiset ja kyltymättömät sijoittajaeliitit, joiden omanedun tavoittelun lasku lankeaa myöhempien aikojen ja muiden maksettaviksi. Työntekijöiden aseman kautta koko yrityskulttuurin tila heikkenee, eli yritykset ovat nakertamassa omaa asuntoaan.

## Vastalääkkeit: kertomus, hyödyllisyys ja käsityöläisyys

Sennettin sävy on paikoitellen nostalginen ja hänen vastalääkkeensä ovat myös osittain kadonneen ajan etsimistä, yritys palauttaa vanhoja arvoja uuteen aikaan. Sennettin mukaan ensimmäiseksi pitää palauttaa narratiivisen liikkeen tunne, eli kertomus. Hän ottaa esimerkkinsä USA:ssa ja Isossa-Britanniassa toteutetuista yrityksistä luoda työtekijöille uudelleen jatkuvuuden ja kestävyuden tunne. Tämä on tapahtunut luomalla rin-

nakkaisinstituutioita, jollaiseksi on muodostumassa muun muassa ammattiyhdistysliike. Sennett uskoo, että ammattiyhdistyksistä tulee eräänlaisia työnvälitystoimistoja, jotka samalla toimivat työntekijöitä palvelevina ja tukevinä yhteisinä. Tämä on positiivinen visio ottaen huomioon, kuinka Reagan ja varsinkin Thatcher nöyryyttivät ammattiyhdistyksiä 1980-luvulla. Uusliberalismin helvetinkoneen jauhamina ammattiyhdistysten onkin varmasti otettava uusi rooli työntekijöiden elämässä, tai ne menettävät heidän sielunsa lopullisesti poliittisille helpoikeille.

Toinen palautettava asia on hyödyllisyys nimenomaan työntekijöiden itsensä kokemana statuksena. Esi-merkkinä Sennett mainitsee Britannian sairaaloissa siivoavat maahanmuuttajanaiset, jotka tekevät työtä mieluummin julkisissa sairaaloissa

loissa pienemmällä palkalla kuin yksityisissä sairaaloissa. Julkisella puolella he kokevat saavansa vastineeksi suurempaa yhteiskunnallista tunnustusta ja linkittyvänsä tiiviimmin brittiläiseen yhteiskuntaan. Voisi melkein sanoa, että brittiläinen yhteiskunta ei ehkä ansaitse näin hienoja ja arvonsa tuntevia siivoajia. Sennett korostaa ammattimaisuuden merkitystä työyhteisön lujittajana. Luja yhteisö saattaa merkitä enemmän kuin palkka ja varsinaiset työolot. Yhteisö on sitä vahvempi, mitä voimakkaampaa ammatillista ylpeyttä se tuntee. Mainioksi hyödyllisyyden tuottajaksi Sennett nostaa vapaaehtoistyön. Hänen positiivinen visionsa ei sisällä pohdintaa ammattiryhmien keskinäisestä kateudesta, kilpailusta ja vähättelystä.

## Lopuksi

Kaikkein haasteellisin nostalginen projekti on palauttaa käsityöläisyys takaisin työkuulttuuriin. Käsityöläisyyden Sennett määrittelee ”pyrkimykseksi tehdä jotakin asian itsensä takia”. Leviävä pinnallisuuden kulttuuri on tuhoamassa käsityöläisyyden; se on saavuttanut jo näennäisen voiton. Käsityöläisasetteen palaaminen sitoisi ihmiset takaisin työhönsä ja sitä kautta elämään. Pinnallisen poukkoilun ja ajan hermolla ajelehtimisen sijalle tulisi sitoutuva syventyminen ja ajattomuus. Sennett itsekin myöntää käsityöläisyyden palauttamisen olevan radikaali haaste ja poliittisesti vaikeasti toteutettavissa. Pinnallisuuden voitto on kuitenkin hauras, joten uusi lehti tulee kääntymään.

# Seppo Sajama Oliko Hume skeptikko vai realisti?

Jani Hakkarainen, *Hume's Scepticism and Realism – His Two Profound Arguments against the Senses in An Enquiry concerning Human Understanding*. Acta Universitatis Tamperensis vol. 1267. Tampere University Press, Tampere 2007. 318 s.

**J**ani Hakkaraisen väitöskirjan *Hume's Scepticism and Realism* aiheen rajaus on loistava: Hakkarainen tutkii työssään David Humen teoksen *Enquiry Concerning Human Understanding* 12. jakson ensimmäistä osaa, noin neljän sivun mittaista tekstinpätkää. Siihen sisältyy kaksi Humen argumenttia naiivia realismia vastaan, niin sanottu pöytäargumentti sekä argumentti, joka kyseenalaistaa yhden tuon ajan tieteellisen maailmankuvan peruskiven, primaaristen ja sekundaaristen ominaisuuksien eron. Tätä argumenttia

kutsutaan jatkossa yksinkertaisuuden vuoksi ”tiedeargumentiksi”. Yhteistä molemmille argumenteille on niiden skeptisyys eli se, että ne asettavat epäilynalaiseksi luontaisen arkipäiväisen uskomuksemme mielen ulkopuolisen maailman reaaliseen olemassaoloon. Hakkaraisen varsinainen tutkimuskysymys on, uskoiko Hume itse argumentteihinsa vai ei.

Humen pöytäargumentti on merkittävä siksi, että se on tiettävästi ainoa empirismin klassikkojen teksteistä löytyvä yritys todistaa empiristisen tietoteorian lähtökohta eli ajatus, että tietomme varsinaisia kohteita eivät ole

ulkomaailmassa olevat oliot vaan niitä mielessämme edustavat ideat. Argumentin mukaan ihmiselle luontainen naiivi ajatus, että havaitsemani pöytä on todella olemassa havainnostani riippumatta, on ristiriitainen. Jos pöytä näet olisi olemassa havainnostani riippumatta, se ei pienenei mennessäni siitä kauemmaksi. Välitön havaintokokemukseni kuitenkin osoittaa, että pöytä pienenee havaintoetäisyyden kasvaessa ja suurenee etäisyyden pienetessä. Siksi havaitsemani pöytä ei ole olemassa todellisuudessa, vaan pelkästään mielessäni.

Tiedeargumentti on puolestaan

suunnattu Humeen ajan ”tieteellistä realismia” vastaan. Sen ydinajatus on lainattu suoraan George Berkeleyltä: välitön kokemus ei tarjoa minkäänlaista tukea muun muassa Newtonin tekemälle primaaristen ja sekundaaristen kvaliteettien erolle, vaan päinvastoin osoittaa, että esimerkiksi primaarisiksi luokiteltu ulottuvuuden ominaisuus ja sekundaarisiksi luokiteltu värillisyyden ominaisuus koetaan täsmälleen samalla tavalla. Emme siksi koe, että tomaatin ulottuvuus on luonnossa mutta sen punaisuus mielessä, kuten primaaristen ja sekundaaristen kvaliteettien opista näyttäisi seuraavan.

Jani Hakkaraisen tavoitteena on siis selvittää, miten Hume itse suhtautuu kahteen esittämäänsä skeptiseen argumenttiin. Jos hän uskoo niihin, hän on skeptikko. Jos ei, hän on realisti. Hakkaraisen ratkaisu, jonka hän paljastaa vasta kirjansa loppusivuilla, on se, että ihmisenä Hume on realisti mutta filosofina skeptikko. Tämä monista filosofian oppikirjoistakin löytyvä ratkaisu ei ole kovin yllättävä, ja siksi sen saavuttamiseksi vaaditun monisatasivuisen ankaran väännön seuraaminen kävi työstä. On vaikea välttää ajatusta, että samaan tulokseen olisi päässyt paljon helpommin tutkimalla Humeen tekemää eroa radikaalin ja maltillisen skeptisismien eli pyrrhonismien ja akateemisen filosofian välillä. Tämän vaihtoehdoisen lähestymistavan Hakkarainen rajaa sivulla 37 tilan puutteeseen vedoten työnsä ulkopuolelle.

### Havaintsenko pöydän vai sen idean?

Koska tässä arvioissaan ei tilan puutteen vuoksi ole mahdollista tarkastella molempia Hakkaraisen tutkimia argumentteja, jatkossa keskitytään pöytäargumenttiin. Humeen argumentti on niin lyhyt ja naseva (suomennoksessakin vajaa sivu), että tuntuu oudolta, että Hakkarainen lähtee hajottamaan sitä osiinsa. Tuskaustuttavan yksityiskohtaisen puurtamisen tuloksena on kuitenkin kirjan sivulta 93 löytyvä lähes viidenkymmenen, nuolten yhdistämän laatikon muodostama hyvin monimutkainen

kuvio, johon Hakkarainen suhtautuu vilpittömän innostuneesti mutta jonka tarkoituksenmukaisuuteen ja hyödyllisyyteen amerikkalainen esitarkastaja suhtautui melkoisen skeptisesti. Hänen mielipiteeseensä on helppo yhtyä, koska mistä tahansa teknisestä esityskeinosta on voitava kysyä: Selvittääkö se tutkimuksen kohteena olevaa asiaa? Ratkaiseeko se joitakin ongelmia? Hakkaraisen kaavion tapauksessa myöntävän vastauksen antaminen kumpaankaan kysymykseen ei ole itsestäänselvyys.

Hakkaraisen Hume-tuntemus on kuitenkin erinomaista, ja hän pääsee esittelemään sitä laajasti ryhtyessään tutkimaan Humeen suhdetta kahteen argumenttiinsa. Samalla valitettavasti työn tarkka fokusointi katoaa, koska todistusaineistoksi kelpaa mikä tahansa Humeen kynästä lähtenyt teksti, kirjeenvaihtoa myöten. Näyttää todella siltä, että Hakkarainen ei jätä yhtäkään kiveä kääntämättä etsiessään argumentteja tulkintansa puolesta ja sitä vastaan. Tässä työssään hän on suorastaan rasittavan perusteellinen, ja kun vielä käsitteilytapa on kovin mekaaninen, tuloksena on melkoisen puisevaa tekstiä.

Vielä yksityiskohtaisuutta ikävämpää lukijan kannalta on se, että suuriin filosofisiin ongelmiin ei kirjassa tartuta, vaikka ne suorastaan huutavat huomiota. Kuten työn suomalainen esitarkastaja raportissaan huomauttaa, Hakkarainen olisi voinut pohtia yleisellä tasolla pöytäargumentin järkevyyttä. Hän esittää raportissaan seuraavanlaisen vasta-argumentin. Oletetaan, että istun pöydän ääressä ja näen sen olevan soikea. Sitten nousen seisomaan ja huomaan, että se onkin pyöreä. Voidaanko tästä päätellä, ettei havaintoni välitön kohde ole reaalinen pöytä? Ei voida, koska on mahdollista ajatella, että näen reaalisen pöydän eri hetkinä erilaisena asemastani riippuen. Tuntuu oudolta, ettei muuten niin perusteellinen Hakkarainen tullut ajatelleksi tätä ilmeistä vastaväitettä ja erityisesti ettei hän mitenkään reagoanut tähän huomautukseen väitöskirjansa lopullisessa versiossa. Tällaisten yleisempien filosofisten ongelmien pohtiminen pikkutarkan Hume-eksegeesin

ohella olisi tuonut työhön lisää yleistä kiinnostavuutta.

Tässä yhteydessä voisi mainita myös työn sisältämästä suoranaisesta virheestä. Hakkarainen näyttää kirjansa sivulla 149 väittävän, että aistimus voi olla *kvalitatiivisesti identtinen* kohteensa kanssa. Hän nimittäin kirjoittaa: ”[A]istimukseni [tietokoneeni] prosessorista ei ole täysin kvalitatiivisesti identtinen prosessorin itsensä kanssa (ja siksi ne eivät ole numeerisesti identtisiä). Silti niiden välillä on osittainen kvalitatiivinen identiteetti.” Tällainen puhe idean ja sen objektin kvalitatiivisesta identiteetistä vaatisi ainakin empirististä filosofiaa käsittelevässä kirjassa vahvoja perusteluita, koska jo piispa Berkeley opetti *Dialogeissaan*, ettei mikään muu kuin toinen idea voi muistuttaa ideaa. Hakkarainen taas väittää, että prosessorin idea (aistimus) muistuttaa prosessoria itseään. Tämän näkemyksen kestävämmä nähdään selvästi, kun vaihdetaan esimerkkiä ja kysytään, onko auringon idea (tai aistimus) todella kuuma, painaako se miljardeja tonneja ja kiertääkö maa sitä. Ainoa järkevä vastaus tähän kysymykseen on se, että auringon idea vain representoi näitä auringon ominaisuuksia, mutta sillä itsellään ei ole niitä. Samoin vuorokauden idea representoi 24 tunnin mittaista ajanjaksoa, muttei yleensä ole itse yhtä pitkäkestoinen. On tietysti mahdollista, että idealla ja sen esittämällä asialla on joitakin yhteisiä ominaisuuksia, mutta tällaiset ominaisuudet ovat pikemmin poikkeus kuin sääntö. Esimerkki tällaisesta idean ja ideatumin ”yhteisestä” ominaisuudesta voisi olla olemassaolo jollakin tietyllä ajan hetkellä. Joka tapauksessa tällaisia ominaisuuksia tuntuisi olevan niin vähän, että puhe prosessorin ja sen idean osittaisestakin kvalitatiivisesta identiteetistä jää todella hämäräksi.

### Uskallus ja tyyli

Jani Hakkaraisen kirjoitustyyli on raskas ja junnaava. Kun työ vielä sisältää hyvin paljon toistoa, ja kun sen johtopäätöskin on yllätyksetön, lukijan tehtävä on raskas ja siitä saatava palkkio niukka. Hakkaraisen ajatuksenjuoksun seuraamista vaikeuttaa

kankean ja epädiomaattisen kielen lisäksi se, että joskus hän antaa vaikiintuneelle filosofiselle terminologialle omia uusia merkityksiään tai keksii uutta terminologiaa siellä, missä vanhalla tulisi toimeen. Esimerkkinä ensimmäisestä olkoon fraasi *argumentum ad hominem*, jolle Hakkarainen antaa tavanomaisesta poikkeavan merkityksen sivulla 149, ja jälkimmäisestä termi *conscious mentalism*, jonka hän esittelee sivulla 43 ja joka ei tuo mitään olennaista lisää vanhaan tuttuun termiin *phenomenalism*. Ja jos se tuo, tuon lisän olisi mainiosti voinut määritellä sisään vanhaan termiin, sen merkityksen täydennykseksi.

Hakkaraisen väitöskirja todistaa syvällisestä Humen tekstien ja sekundaarikirjallisuuden tuntemuksesta. Yhtä perusteellista esitystä Humen kahdesta argumentista on luultavasti turha etsiä mistään päin maailmaa, ja on luultavasti vannoutuneet Hume-harrastajat löytävät siitä ideoita ja argumentteja, joita eivät ole itse tulleet ajatelleeksi. Työn saamasta erittäin hyvästä arvosanasta huolimatta sille on kuitenkin vaikea ennustaa suurta kansainvälistä menestystä, koska sen kieliasu on heikko, argumentaatio tylsää ja johtopäätös kesy. Voi vain toivoa, ettei sen edustama filosofisen kirjoittamisen ihanne yleisty tulevaisia väitöskirjoissa, sillä filosofian tekemisessä pitäisi olla aina mukana myös vähän tyyliä ja uskallusta.

# Mika Hannula

## Persot persoonat persoonallisuustesteissä

Jussi Kotkavirta (toim.), *Persoonia vai ihmisiä*.  
Gaudeamus, Helsinki 2007. 233 s.

**S**eurasin taannoin mielenkiintoista keskustelua. Asia oli yksityiskohtainen mutta asiayhteys miltei yleismaailmallinen. Vaimoni kysyi neuvoa amerikkalaiselta kollegaltaan. Dilemmänsä se, miten kirjoittaa hyvin spesifiin tiedejulkaisuun arvostelu esseekokoelmasta, joka on varsin sympaattinen mutta samalla aika lailla mitäänsanomaton. Yhdysvaltalaisissa akateemisissa seurapiiripeleissä vartunut tutkija neuvoi vanhan mantereen ystävänsä seuraavasti. Kuvaile aluksi kirjan sisältö, nosta esiin kolme teemaa, jotka kiinnostavat sinua ja päätä siihen, että suosittelet tätä hienoa ja tärkeää kirjaa kaikille ensimmäisen ja toisen vuosikursin opiskelijoille.

### Oliiko neuvo pätevä vai kyyninen vai molempia?

On lähes kiistatonta, että minkä tahansa ja mitä tahansa aihetta käsittelevän esseekokoelman syntisäkin paino ja tilavuus on kiinni siitä, miten mielekkäästi kirja kykenee tasapainottelemaan syvyyttä ja leveyssuunnissa. Kirjatyypin, joka tavoittelee laajempaa lukijakuntaa mutta on kyseiselle alalle erikoistuneiden tutkijoiden kirjoittama ja joka tietysti samojen kansien välissä haluaa välttämättä käsitellä valittua teemaa niin historiallisesti kuin nykypäiväänsä linkittynyt. Siis se tyypillinen neuroottinen tavoitteiden ja realiteettien törmäyskurssi, jota totta kai silmät kiinni, hyvillä mielin ja puhtain sydämin suositellaan aloittaville opiskelijoille.

Jussi Kotkavirran toimittama *Persoonia vai ihmisiä* on sympaattinen

yritys. Se on jatkoa Kotkavirran Petteri Niemen kanssa yhdessä toimittamalle teokselle *Persoonia* (2004). Tuorein viritys tarjoaa taatusti laajan kaaren ja perspektiivin valittuun aiheeseen. Mukana on pätevää johdantoa, hienoa historiallista näkemystä, uusia erikoisia käännöksiä niin menneisyydestä kuin nykykeskustelustakin. Lisäksi mukaan mahtuu muutama sisältöveellinen yksityiskohtiin kiinnittyvä kirjoitus. (Lehden toimituksen mielestä edellä ollut selostus ei ole riittävä tuotekuvaus. Joten tässä kylmää komeaa faktaa kirjan sisällysluettelon muodossa: Johdanto: Persoonan käsitteestä, sen historiasta ja käytöstä, Jussi Kotkavirta; Boethiuksen teologisista tutkielmista, Mikko Yrjönsuuri; Teologiset tutkielmat, Boethius; Minuuden tasot: Yhteiset ja yksilölliset roolit myöhäisantiikissa, Teija Kaarakainen; Petrus Olivin ihmiskäsityksen modernit piirteet, Mikko Yrjönsuuri; Sentenssejä ja kysymyksiä, Petrus Johannes Olivi; Kysymyksiä Sentenssien kirjasta II, Petrus Johannes Olivi; Itseys ja järki, Dieter Sturma; Syntykö identiteetti tulkinnoissa vai edeltääkö se niitä?, Arto Laitinen; Mitä on personalismi, Jussi Kotkavirta; Persoonan loppu, Olli-Pekka Moisio.)

Mutta niin. Kun siirrytään tunteettomista faktoista tunnepitoisiin tulkintoihin, käy ajatusten tanssi ja kirjoitusten keskinäinen valssi varsin kankeaksi. Valitettavasti kokoelman yleisilme on valju, pölyttynyt. Ja yhtä valju on tunne, että tässä skeemassa ja raamissa en parhaalla tahdollakaan osaa väittää tietäväni, miten tämännäköisestä kokoelmasta saisi mielekkäämmän.

Sen kuitenkin tiedän, että edellä



esitettyä neuvoa seuraten kirjasta saa kiinni yksityiskohtien, ei yleistason kautta. Yksityiskohdat, jotka aukeavat Arto Laitisen kirjoituksen ”Syntykö identiteetti tulkinnoissa vai edeltääkö se niitä?” myötä ja vastaan. Ja ei niin yllättäen, koska samaa mieltä on harvinaisen tylsä olla, keskityn kolmeen kohtaan, joissa ärsyntyiskynnyksilytitys ja reippaasti.

### Sopusointuisia riitasointuja

Laitisen lähtökohta on Charles Taylorin filosofiaan nojaava itseiden hermeneutiikka. Aihe ja alue, jonka Laitinen kiistatta tuntee ja jonka esittelyn hän myös taitaa. Ongelmaksi kehittyi Laitisen tarjoamat tulkinnot ja niiden mielestäni eriskummallinen suuntaus. Siis tulkintaerot, jotka mainiosti toteuttavat sitä, mitä Ricoeur kutsui sopusointuiseksi riitasoinnuksi.

Laitinen esittää väitteen, jonka mukaan koko asiayhteyttä käsittelevät termit kuten ihminen, subjekti, toimia, persoona, itseys ja identiteetti täytyy pitää analyyseissä erillään. Niitä ei saa vaihdella löyhästi keskenään. Laitisen mukaan tällaiseen epätasomallisuuden syyllistyy itse Charles Taylor. Se, onko väite validi jos tarkastellaan koko Taylorin tuotantoa, on eri asia kuin jos Taylor olisi epätasomallinen ja sekava tietyn projektin kuosissa. Jälkimmäinen ei nähdäkseni pidä paikkaansa. Ja edellinen on itsessään puolestaan huolestuttava toive. Miksi olisi syytä vaatia tai edes toivoa, että kokonaisuutta hahmoteltaessa samaan teemaan tiiviisti ja väistämättä yhteen kuuluvat käsitteet täytyisi pitää erillään? Mitä jos harjoitammekin tarpeetonta rakenteellista väkivaltaa jos ja kun pakotamme oletetun miellyttävän selkeisiin lokeroihin käsitteet, jotka ovat sekä itsessään että erityisesti keskinäisissä suhteissa liikkeessä?

Kyse on asenteesta, joka sai kauniin muodon muutama vuosi sitten tapahtuneessa keskustelussa, jossa pohdittiin mahdollisen uuden Musiikkitalon esteettis-poliittisia ratkaisuja. Silloisessa mallissa rakennuksen ala-aulassa olivat vierekkäin klassisen musiikin ja populaarimman, ns. jatsi-musiikin salit. Erään Sibelius-akatemian professorin mukaan tämä ei ollut lainkaan

suotavaa, koska tällöin poistuttaessa klassisen musiikin konsertista joutuisi kuulemaan jotakin toista mölinää ja niin olisi taas tunnelma ihan pilalla.

Mutta niin. Valitettavaa tai ei, arki rakentuu ja rakenteellistuu siten, että useat eri asiat tapahtuvat päällekkäin ja limittäin. Asiayhteyksien sekamelska, jossa maailmassa olemisen analysointi edellyttää erityisesti käsitteellistä notkeutta, ei käsitteiden pakottamista pallikkatestien tasolle.

Laitinen katsoo, että käsite itseiden singulaarisuus ”on yksittäisyyttä ja samana pysymistä” (139). Ongelmani tämän lauseen sisällön kanssa on johdannainen edellisen tapauksen kanssa. Taustalla on Laitisen otsikossaankin esittelemä kysymys siitä, miten lähestyä itseyttä ja identiteettiä tulkintoina, jos niillä ei ole pysyvää samuutta. Mutta miksi meidän pitäisi nostalgisesti jäädä jumiin ideaan samana pysymisestä? Miksi singulaarisuus laistetaan samana pysymiseksi?

Nähdäkseni kyseessä olevan tulkinnan suuntaus on virheellinen, koska se ei jostain syystä osaa nähdä tulkintaa koko elämän jatkuvana prosessina, jossa on hyvinkin mahdollista, tarpeellista ja välttämätöntäkin pohtia, miten onnistuneita ja toimia itsetulkinnat ovat. Tulkinnat, jotka tapahtuvat ja keräävät kypsyytensä ja painovoimansa prosessin jatkumossa, sen ylläpitämisessä. Siis singulaarisuus, joka varmuuden ja pysyvyyden sijaan uskaltaa korostaa minuuden tämänhetkisyttä, tapahtumaksi tulemistä, joka ei synny tyhjiössä, vaan paikallisesti sitoutuneena.

Kolmas erimielisyys, jota haluan käsitellä, on edellisiä selkeästi kevyempi. Anekdoottina se silti mielestäni ajaa aivan samaa rataa ja rullaa samassa rytmissä kuin edellisinkin jumpat. Laitinen kirjoittaa: ”Sellaisten asioiden joukolla, joiden jäsenillä ei ole itseyttä, ei ole myöskään kollektiivista identiteettiä.” (162) Ja kyllä, hyvä näin, mutta sitten seuraavassa lauseessa Laitinen jatkaa, että ”Marimekon tuotteilla voi olla yhteinen tyyli, mutta niillä ei ole kollektiivista identiteettiä.” (Ibid.)

### Tuoteidentiteetistä käyttäjäidentiteettiin

Mielestäni Laitinen on esimerkissään esimerkillisen rajoittunut. Tarkasti ottaen hänen väitteesä ovat tosia, mutta yhtä tarkasti ottaen ne ovat myös tyhjiä – siis valjuja. Otetaan jälleen esimerkin kautta. Esimerkkien, jotka koskettavat kollektiiveja, jotka eivät rajaudu joko-tai-malliin. En ymmärrä miksi Laitinen käsittelee Marimekkoa vailla tuotteen käyttäjiä. Tarjolla olisi esimerkiksi se myöhäiseen keski-ikään ehtinyt korkeasti koulutettu suomalaismies, jonka päällä kyseisen yhtiön pystyraidallinen kauluspaita on tatuoitunut sieluun niin pysyvästi, että herra löytää – hämmästyttävää kyllä – mielestään asukonaisuuteen sopivan kravatin. Entä ne tuhannet pikkuvekarat, jotka vanhempiensa tahdon myötä pukeutuvat saman firman sivuraidallisiin asusteisiin päästä varpaisiin ja takaisin. Ve-carat, joiden kollektiivisuus korostuu, kun tarkastellaan ulkomailla asuvia suomalaisia ja heidän jälkikasvuun, jolla nämä vetimet ovat sääntö, eivät suinkaan poikkeus. Vaikka korkeasti koulutetulla suomalaismiehellä tai ulkomaille raahatuilla suomalaiskarkaroilla ei ole tietoisista kollektiivista identiteettiä, heitä on määrällisesti ja kiistattomasti niin paljon, että niistä muodostuu imaginäärinen kollektiivi, joka yhtäaikaisesti kuvaa ja muokkaa todellisuutta. Todellisuutta, jossa he ovat sekä osallisia että osattomia tavalla, joka ei päädy tasajakoon, vaan pursuaa alati joko yli tai jää hassusti vajaaksi – liikkeeksi ja liikkeessä pysymiseksi.

Ja niin, oli melkein unohtua. Mielestäni käsillä oleva kokoelmateos tarjoaa loistavan aiheen esittelyn ja se sopii mainiosti ensimmäisen, toisen ja jopa kolmannenkin vuosikurssin opiskelijoille.

# Tere Vadén

## Metsien moninaiskäyttöä

Petteri Holma & Risto Pyykkö, *Kairanviemä. Kirjailija A. E. Järvisen elämä*. Otava, Helsinki 2006. 333 s.

Markku Varis, *Ikävä erätön ilta. Suomalainen eräkirjallisuus*. SKS, Helsinki 2003. 454 s.

**S**tora-Enson Kemijärven tehtaan lakkautuspäätös lokakuussa 2007 sai aikaan kansaliikkeen, jota on tervehditty jo politiikan paluuna. Tavoitteena on työpaikkojen säilyttäminen, ja tehtaan uskotaan olevan kannattava. Lehdistössä on esitetty monelaisia arvioita pohjoisen Suomen puuntuotosta; tehtaan omistaja arvelee sen olevan liian pientä, jotkut muut ovat arvioineet tuoton riittävän hyvinkin. Puun kasvun politiikka on keskeinen osa Suomen hyvinvointivaltiota. Sel-lunkeittoon sisältyy järkyttäviä ris-tiriitoja, joista yhden ruumiillistaa Kiven jälkeen paras eräkirjailijamme, A. E. Järvinen. Markku Varis otsikoi Järvis-osuuden teoksessaan *Ikävä erätön ilta. Suomalainen eräkirjal-lisuus* yksinkertaisesti ”Suuri klas-sikko”. Klassikko Järvinen ei ole vain kirjoittajana, vaan laajemmin eräkir-jallisuuden ikonina.

Järvinen työskenteli metsänhoi-tajana Lapissa, hoitaen tehtäviään pääasiassa Rovaniemeltä käsin aina 20-luvulta 50-luvun loppupuolelle asti. Lapin metsävarojen kartoitukset olivat vuosikymmeniä käytännössä Järvisen vastuulla. Elämäkertakirjassa *Kairanviemä. Kirjailija A. E. Järvisen elämä* rovaniemeläiset toimittajat Petteri Holma ja Risto Pyykkö ker-tovat 60-luvulta tapauksen, joka miltei sarjakuvamaisella tavalla kiteyttää erä-kirjailijan ja metsänhoitajan roolien törmäyksen. Eläköitynyt Järvinen oli vuonna 1960 tullut valituksi Lapin luonnonystävien puheenjohtajaksi. Luonnonystävät alkoivat ajaa Koiti-laisen kairan rauhoittamista, koska sieltä löytyisi myös metsää ja suota, kun siihenastiset suojelualueet käsit-

tivät Järvisenkin mielestä liikaa tun-turialueita. Uhkana olivat alueelle jo suunnitellut hakkuut, jotka pian al-kaisivat. Holma ja Pyykkö kirjoittavat, kuinka luonnonystävät kirjelmöivät suojelualueen perustamisesta ja tekivät sinne retken. Yhteyksiään käyttäen Järvinen otti selvää hakkuusuunni-telmien tilanteesta, ja joutui tunnus-tamaan seuran sihteerille: ”Tämä tekee nyt vähän ikävän vaikutelman... Nämä hakkuut... Ne ovat minun suunnitte-lemiani.” (290) Holma ja Pyykkö ovat kirjoittaneet elämäkerran tarinaksi, jossa Järvinen ja muut henkilöt pu-huvat omalla suullaan. Hauskempi sitä on lukea kuin etäännytettyä ja lähdedokumenttien kautta etenevää ”tutkimuksellista” elämäkertaa; ehkä sellainenkin Järvisestä joskus saadaan, vaikka ei Holman ja Pyykön tausta-töissä mitään moitittavaa ole, pikem-minkin päinvastoin.

60-luvulla rakennettu Kemijärven sellutehdas oli yksi suuri suu näille Koitilaisen kairankin puille. Hyvin-voinnin kasvulla Järvinen perusteli työnsä, ”joka kohdistui metsiin”. Lappiin oli saatava työtä ja elämää, luonnon tuhoutumisen hinnallakin. Tämä oli katkera kalkki, koska koske-maton luonto oli pelastanut Järvisen tavalla, josta hän ei itsekään koettanut poistaa jopa uskonnollisia sävyjä. ”Suuri Luonto”, ”kirkkaus”, ”rikkaus” olivat Järviselle ominta, jota varsinkin hänen myöhäisempi tuotantonsa tiukkuu. Luontoon sulautuminen antoi Järviselle rauhan, jota etelässä ei ollut. Varis arvioi, että Järvisen asen-teesta kuultaa ”eräänlainen itsekkyyys, joka on mahdollista silloin, kun erän-käynnin sankari on nähnyt kaiken [...] – kun valkoinen mies on saanut riittä-västi rikkauksia kehityksimaista, hänen

on varaa puhua kestävästä kehityksestä ja ympäristönsuojelusta.” (161–162) Raimo O. Kojon sanoin Lappi on Suomen siirtomaa, eikä silloin lupaus hyvinvoinnista aina kannan kovin pit-källe.

### Kyberpunkkia sarkatakissa

Järvinen oli iloinen siitä, että oli eh-tinyt kokea koskemattoman luonnon, jota hänen elinaikansa jälkeen ei jää. Kirjallisuudesta tulee näin erään-laista estetisoitua uskonnon korvi-ketta ”viihdyttävää pakoa sosiaalisesta kamppailusta” (163). Kiinnostavan tästä niin Variksen kuin Holman ja Pyykön huomaamasta estetisoivasta paosta tekee sen ylyksilöllisyys. Kyse ei ole vain tai ensisijaisesti Järvisen henkilön piirteestä, vaan eräänlaisesta ”objektiivisesta” mahdollisuudesta, yh-destä tavasta elää oman ajan ja paikan kanssa. Järvisen viimeistään 60-luvulla kohtaama ristiriita oman palkkatyönsä ja taiteellisen toimintansa välillä on hyvin yhdenmuotoinen laajemman Suomea koskevan kysymyksen kanssa. Pentti Linkola muotoilee kysymyksen vuonna 1960 suoraan esseeseen otsikoksi: ”Runo-Suomi vai hyvinvointivaltio”. Esseessään Linkola kysyy, onko teol-listuminen Suomelle välttämätöntä. Toisena vaihtoehtona hän tarkastelee ”Runo-Suomea”; hitaan elämäntahdin, pienimuotoisen maanviljelyn, itse-tehdyn ja -eletyn kulttuurin maisemaa, jota ei kosketa sen paremmin mas-sakulttuuri kuin kulutuskaan. Runo ja maisema yhtyvät Linkolan Runo-Suomessa merkityksellisen elämän ta-pahtumapaikkoina. Ei liene siten sat-tumaa sekään, että Järvinen ja Linkola kävivät lyhyen kirjallisen nokkapokan. Linkola oli kirjoittanut vuonna 1959

*Ylioppilaslehteen* pohjoisen ”silmänkantamattomista paljaasihakkuista” ja epäillyt metsävallion virallisia puheita mittaamattomista metsävaroista. Hän vaati Pohjois-Suomen jättämistä suureksi matkailu-reservaatioksi. Kuten Holma ja Pyykkö toteavat, Järvinen vastasi *Kaltio*-lehdessä hieman setämaiseneen sävyyn, että paljaasihakkuiden tarkoitus on nimenomaan saattaa kasvunsa lopettaneita metsiä uudelleen tuottaviksi. Mutta kokonaan kylmä Järvinen ei ollut ajatukselle Lapin käytöstä matkailun pikemmin kuin raaka-aineen nimissä. Pekka Tiilikaisen radiohaastattelussa vuodelta 1963 Järvinen höpertää jopa ”Suuren Luonnon” hurman mahdollisesta löytämisestä – toisilta planeetoilta. Kovin helpolla ei olisi uskonut, että metsänhoitajan sarkatakin alta kuoriutuu näinkin kova teknoradikaali ja kyberpunkkari, kun oikein tiukoille ottaa.

Järvisen eräkirjallisuus on Runo-Suomen asukki, hänen palkkatyönsä hyvinvointi-Suomen rakennusta. Järvinen keksii Runo-Suomelle uuden hahmon, eränkävyn esteettisenä muotona. Riistalla on kaiken aikaa keskeinen rooli Järviselle, mutta varhemmista myöhäisempiin tarinoin siirryttäessä tarinoiden eräretket muuttuvat yhä ritualistisemmiksi. Tiettyjen elementtien – tuli, tervas, vesi, metsästysvälineet, eläimet, väsymys – kautta jalostuu luonnon aistimisesta henkinen kokemus, jolla on Järviselle itseisarvo. Eräretki on palvonnan muoto, eränovelli eräänlainen manaus tai kirjallinen ikoni, joka parhaimmillaan herättää suoraan Suuren Luonnon kosketuksen.

Järvinen aloittaa ja täydellistää eränovellin. Muitakin mestareita on ja on ollut, mutta Järvisen ristiriidan polttama kauneudenkaipuu muodostaa yhä ylittämättömän mitan. Tämä ei ole yllättävää, koska ikoniin tarvittava koskematon luonto on jo Järvisen 60-luvulla kadonnut. Hänen kirkkautensa ei enää ole mahdollinen. Eräkirjallisuus on ajautunut pahaan umpikujaan. Sille on olemassa paljon kysyntää, paljon lukijoita, paljon henkistä tarvetta. Mutta novellit eivät helpolla voi tavoittaa yhtä aikaa purevaa aikalaisuutta ja tarvittavia aistillisia elämyksiä. Monesti nykyiset eränovellit

ovatkin jonkinlaisia muisteluksia vanhoilta ajoilta tai lainaavat aineksia kehitystarinoista, huumorista, nuotion äärellä jutustelusta. Kaikkia näitä esiintyy myös Järvisellä, joka taitaa hyvin myös yksittäisen ihmiskohtalon tai kuullun tarinan kiteyttämisen vaikuttavaksi piirroksi. Mutta nykyisten eränovellien siivet on leikattu samalla moottorisahalla kuin metsät ainakin, jos novellien tehtävä ymmärretään Järvisen tapaan. Lappi pelastajana on olemassa vain ”vanhojen kairankiertäjien sielunmaisemana”.

### Mitä eräkirjallisuus ei ole?

Mistä sitten Järvinen sai asenteensa, jolla Osaran aukeat ja muut olivat tehtävissä, siitä huolimatta, että erämaa oli hänelle kaikkein rakkainta ja tärkeintä? Kliseinen kuva Järvisestä toisaalta vanhakantaisena eränkävijänä, toisaalta modernina teknokraattina lienee oikea. Naiivi totuus on ankaruudessaan väistämätön: Järvinen oppi teknokraattisen suhtautumisen metsään Helsingin yliopistossa, niistä opeista, joita 1900-luvun alussa siellä modernina metsätieteenä opetettiin. Kokemuksellisen metsän ja taloudellisen metsän ristiriita ei lopulta ole sen kummallisempi. Ja mitäpä akateemisesti koulutettu sielultaan herkkä mies muutakaan tekee nähdessään metsien häviävän kuin ryhtyy luonnonystäväksi ja -suojelijaksi? Sekään ei valitettavasti ole yhtenäisen kokemuksellisuuden vaan opitun modernismin sanelema tapa reagoida tilanteeseen.

Järvinen ei oikeastaan koskaan pohdi yhteiskunnallisia asioita, vaikka köyhyys, syrjäytyneisyys, sairaus ja ankara työ sykkivät monesti luonnon sisällä. Kuten Varis toteaa, yhteiskunnallisuus ei muutenkaan ole erägenren *forte*. Silti ei välttämättä ole sattumaa, että vuoden 1960 myydyimpien kirjojen listalla Järvisen kokoelma *Rikasta elämää* jäi vain Väinö Linnan *Täällä Pohjantähden alla* -sarjan juuri ilmestyneen kakkososan taakse. Linna oli vankka hyvinvointivallion rakentaja, politiikassaan, kirjoissaan. Siinä missä Linna estoitta kuvasi hyvinvoinnintahdon syitä, rakenteita, estoja ja pieniä askelia eteenpäin, Järvinen jätti novelleillessaan toisen, haavoittuneen

jalkansa Runo-Suomen puolelle. Eräkirjallisuus on tunnetusti pakoa, varaventtiili. Mutta Järvisen tilanne oli Linnaa hankalampi: Linna pystyi sittenkin uskomaan hyvinvoinnin kasvuun, teollistumisen ja kaupungistumisen eteenpäin vievään voimaan. Toisin kuin voisi kuvitella, Linnan tekstejä ei revi ideologinen jännite, kun taas eränovelli on mahdollinen vain tuskastumisena umpikujaan. Eräkirjallisuuden paitsio korkeakulttuurista ja ”yhteiskunnallisesta vaikuttavuudesta” puhuttaessa todistaa samaa: eräkirjailijamme puhuvat elävästä ongelmasta, joka ei suostu Euroopasta tuotujen poliittisten ohjelmien kehikoihin, toisin kuin esimerkiksi juuri Linnan tekstit, jotka ovat puolivalmiita hallinnollisia lyömäaseita. Tästä syystä niin Variksen kuin Holman ja Pyykkönkin kirjat ovat kulttuuritekoja, jotka pöyhivät kuollutta mutta vielä höyryävää humusta.

Variksen katsaus suomalaisen eräkirjallisuuteen pysyttelee pääosin kuvailevalla ja raittiin jargonittomalla tasolla. Ehkä tällainen rauhallisuus, tasapainoisuus, jos kohta lievä valjuuskin on oikein tekstissä, joka uurtaa uraa. Järvinen malliesimerkkinä mahdollistaa kuitenkin eräkirjallisuuden pistävän silmiin. Eräkirjailijoille tyypilliseen tapaan hän joutuu uskomaan hyvinvointiin ja edistykseen osin vastoin parempaa tietoaan. Eräkirjallisuus ei olekaan romanttinen jäänne, vaan Lännen ja Kapitalismin tuottaman välttämättömän ristiriidan kognitiivinen ja esteettinen solmu. Sen ainutlaatuisuudessa on metsänreunan vastaus Lännen ja Kapitalismin universaaleihin vaatimuksiin. Samasta syystä eräkirjallisuuden paitsiota ei sen paremmin pidä kuin voikaan korjata. Mutta on pelättävissä, että eräkirjallisuuden umpikujan pitäminen jontenkin toissijaisena tai perifeerisenä ongelmana verrattuna esimerkiksi ”globalisoituvan” työelämän ongelmiin Kemijärvellä ja muualla on pysyvä asiantila niin kauan kuin Suomea ei nähdä kolonialisoituna paikkana.

Vuodet Kemijärven tehtaan perustamisesta sen lopettamiseen eivät loppujen lopuksi kata kovin pitkää ihmisen historian hetkeä eivätkä metsien historian hetkeä. Onko ylipäättään

mahdollista ylläpitää teollistunutta hyvinvointikaupunkia 67. leveysasteella, metsässä? Kiiruna, Siperia, Kanada? Talvella 2008 Kiirunasta kuuluu, että pitkästä aikaa tunneleissa on ollut sortumia, joissa ainakin yksi kaivosmies on kuollut. Koko kaupungin siirtäminen laajenevan kaivoksen tieltä on alkanut. Siperiassa samoilla leveysasteilla on useampiakin aavekaupunkeja, joissa sosialistisen realismin betoniset unelmat ulvovat tulessa. Ehkä paperitehdas on parempi ja kestävämpi vaihtoehto kuin kaivos, josta muutaman sukupolven työpaikan jälkeen ei ole jäljellä muuta kuin kuoppa. Vaikka Kemijärven sulkeminen liittyy vapaakauppana tunnettuun globalisaatioon, ehkä me joudumme pian nöyrytymään myös siihen, että luonto asettaa uudelleen rajoja jo loppuneeksi luullulle historialle. Voi olla, että samalla metsänreunan ääni kuuluu taas paremmin. Joka tapauksessa – ja kävi tehtaalle miten kävi – väite, että paperitehtaan olemassaolosta pohjoisella havumetsävyöhykkeellä päätää parhaiten markkinamekanismi on mahdollisimman väärä. Jotta politiikka voisi olla jotakin muuta kuin eurooppalaistamista, täytyisi politiikan pystyä sanomaan Kemijärven sellutehtaasta jotakin paljon mielikuvituksellisempaa. Sama koskee *mutatis mutandis* kirjallisuutta.

## Olli-Pekka Moisio Provokaatiota ja estetismiä

Oscar Wilde, *Naamioiden totuus ja muita esseitä*.

Suom. Timo Hännikäinen. Savukeidas, Turku 2008. 269 s.

*Katsominen on aivan eri asia kuin näkeminen – Wilde*

**H**än on keskuudessamme. Hänen ajatuksiaan on vihattu ja palvottu. Häntä ei voi sivuuttaa. Hänen henkilössään ja tuotannossaan on edelleen jotain kummallista, joka aiheuttaa kiinnostusta, osallisuutta, kumppanuutta. Häntä ei vielä ole otettu haltuun, vaikka Oscar Wilde (1854–1900) käsittelevä kirjallisuus tulvi maailmalla.

Suomessa on julkaistu viime aikoina tiiviiseen tahtiin uusia käännöksiä. Lehtiartikkeleita, aforismeja, kritiikkejä ilmestyi otsikolla *Aristoteles iltapäiväteellä ja muita kirjoituksia* (Savukeidas 2006). Saatiin satukoelma *Onnellinen prinssi ja muita tarinoita* (Teos 2007) ja nyt neljä laajaa kirjoitusta taiteesta ja elämästä. Alkuperäisteoksesta *Intentions* (1891) on jätetty pois merkittävä ”Pen, Pencil, and Poison”. Sen tilalla on uudelleen suomennettu ”Ihmissielu sosialismissa”. Hämmästelän *HS:n* Jan Blomstedtin tavoin tätä ratkaisua.

”Älä alenna minua hyödyllisen informaation antajaksi. Koulutus on ihailtava asia, mutta ajoittain on hyvä muistaa, ettei mitään tietämisen arvoista voi opettaa. Avonaisten ikkuna-verhojen läpi kuu näyttää hopeapalalta. Kuin kultaiset mehiläiset parveilevat sen ympärillä. Taivas on kova, ontto safiiri. Mennään ulos yöhön. Ajatteleminen on ihanaa, mutta seikkailu on vielä ihanampaa” (30–31). Tämä on hyvä muistaa, ennen kuin Wilden sanomisiansa aletaan ottaa vakavissaan.

### Ympäristö ja ajattelija

Irlantilainen tausta ja äidin radikaalit poliittiset näkemykset vaikuttivat Wilden käsityksiin kulttuurista. Mutta erityisesti niihin vaikutti aika. Wilde oli *dandy* 1890-luvulla, kun yhteiskunnalliset ongelmat alkoivat kärjistyä. Pari miljoona lontoolaista eli köyhyydessä, työläisten organisoituminen saavutti huippunsa, kun perustettiin avoimen marxilainen sosiaalidemokraattiliitto (1884) ja riippumaton työväenpuolue (1893). Wilde kanavoivat vastakkainasettelun tiivistymistä taiteilijaminäänsä.

Tällaisesta yhteiskunnallisesta tilanteesta kumpusi Wilden tunnusomainen äärimmäisen estetismin ja sosialismin välinen liitto. Wilde on tyyppillinen *fin de siècle* kirjailija. Hänen tuotantoon pidettiin dekadenttina, mitä kirjailija osasi hyödyntää. Aikakauden kauheuden vuoksi Wilde ajatteli, ettei taiteen tullut imitoida ympäröivää maailmaa, vaan taidetta itseään. Iskulauseeksi sopi ”taidetta taiteen vuoksi”. *Dorian Grayn muokuvassa* sanotaan, että oman sielunsa heijastaminen johonkin viehkeään muotoon saattaa olla ”tyydyttävän meille jäävä ilo tänä rajallisena ja vulgäärinä ajanamme, karkean lihallisena nautinnoissaan, karkean rahvaana tavoitteissaan”.

Suomennetut esseet kiteyttävät *l'art pour l'art* -estetismin käsitykset ihmisestä, luonnosta ja taiteesta. Wilde ei hyväksynyt viktoriaanisten kirjailijoiden ihmisille tarjoamaa eräänlaista moraalista sparrausta, joka viime kädessä ylläpiti vallitsevia olosuhteita. Wildelle taide ei ilmaissut mitään muuta kuin itsensä, mutta taiteen hyödyttömyydessä piili sen voima. Eräät ovatkin esittäneet, että Wilden keskeisimmät seuraajat olisivat olleet



Theodor W. Adorno ja Walter Benjamin<sup>1</sup>.

Julia Prewitt Brown avaa Wilden taustafilosofiaa Oxfordin-opiskeluvihkoista ja Kant-kytkystä. Philip E. Smith II ja Michael S. Helfand ovat käsitelleet samoja lähteitä ja päätyneet esittämään, että Wilde pyrkii synteisiin hegeliläisen idealismin ja spenceriläisen evoluutioteorian välillä<sup>2</sup>. Brown sitä vastoin väittää, että Oxfordissa Wilden mielen valtasi idealismi, ajattelun korottaminen materiaalista maailmaa ensisijaisemmaksi. Wilden taiteenfilosofia selittää hänen elämänsä ennenminkin kuin hänen elämänsä hänen taiteenfilosofiaansa.

Käännöskokoelmaan sisältyvässä tekstissä ”Valehtelun rappio” Wilden äänenä toiminut hahmo Vivian sanoo: ”Ihmiset eivät nykyään näe sumuja siksi että niitä on, vaan koska runoilijat ja maalarit ovat opettaneet heille sellaisten ilmiöiden salaperäisen ihannuuden. Lontoossa on saattanut olla sumuja jo vuosisatojen ajan [...] Mutta kukaan ei nähnyt niitä [...] Niitä ei ollut olemassa ennen kuin taide oli keksinyt ne.” (151) Wilde vastusti röyhkeästi aikakaudelleen ominaista käsitystä, jonka mukaan taide heijasteli passiivisesti ympäröivää todellisuutta. Hän kamppaili vimmatusti vastakkaisen näkemyksen puolesta, jossa luova persoonallisuus oli todellisuuden ytimessä. Käännöksissä toistuu voimakas usko ajattelevaan subjektiin.

## Vuorosanat

Wilde joutui oikeuteen 1895. Hän sai kolme syytettä, joista hän voitti kaksi, mutta kolmannen johdosta hänet tuomittiin kahdeksi vuodeksi vankeuteen homoseksuaalisesta suhteestaan lordi Alfred Douglassiin.<sup>3</sup> Wilde kirjoitti vankeudessaan kuulun balladin sekä muun muassa laajan kirjeen, jonka hän lähetti Douglassille. Teksti sai myöhemmin nimen *De Profundis*. Wilde tiivisti siinä estetisminsä ohjelmajulistuksia paradoksaalisesti sen jälkeen, kun aate oli jo tuomittu kuihtumaan. Teos on myös intohimon sokaiseman miehen yritys jumalallistaa toista miestä.

Vapauduttuaan Wilde oli vararikossa ja *persona non grata* lontoalaisissa kulttuuripiireissä. Ystäviensä avulla

hän onnistui hiljalleen pääsemään tasapainoon. Wilde matkusti Ranskaan Douglasin luokse, mutta hänen intohimensa oli tukahtunut. Jälleen Lontoossa Wilde jatkoi kirjoittamistaan ja nautti anonyyminä julkaistun runoelmansa vastaanotosta. Hän sopi kustantajan kanssa, että hänen nimensä liitettäisiin teokseen vasta seitsemännessä painoksessa.

Dialogimuotoinen ”Valehtelun rappio” ilmestyi 1889. Wilde kuvasi sitä kirjeessä Kate Terry Lewisille ”trumpetiksi tylsyyden portteja vastaan”<sup>4</sup>. Tapahtumapaikkana on nottinghams-hireläisen maalaiskartanon kirjasto. Henkilöinä ovat Cyril ja Vivian, jotka olivat Wilden poikien nimet. Heti alkuun Vivian toteaa, että taide on luonnon yläpuolella, luonnolla on hyvää tarkoitettava luonne, mutta se epäonnistuu tämän lunastamisessa, ja taiteeseen verrattuna sen muoto on aina vaillinaisempaa.

Vivianin mielestä ihminen tarvitsee todellisen valehtelijan luonteenpiirteen: ihminen oli ajautunut liian kauaksi vilpistä ”suorasukaisine, pelottomine väitteineen, [valehtelijan] suurenmoisesta vastuuttomuudesta, hänen terveestä, luontaisesta ylenkatseestaan kaikenlaista todistelua kohtaan” (121). Lopulta taiteilijana kykenee kertomaan kauniita totuuksia, joilla ei ole mitään tekemistä tosiasioiden kanssa.

”Kriitikko taiteilijana” (1890) on sekin vuoropuhelu. Tekstiä pidetään kommenttina Matthew Arnoldin esseeseen ”The Function of Criticism at the Present Time” (1865), jossa luova kyky nostetaan kriittisen kyvyn yläpuolelle. Wilde väittää, että kriitikon on kurottauduttava käsittelemänsä teoksen ulkopuolelle.

Gilbert ja Ernest keskustelevat Piccadillyssa sijaitsevan talon kirjastossa, josta on näkymä Green Parkiin. Teksti vilisee kiinnostavia sivujuonteita: ihminen tekee aikakautensa eikä aikakausi ihmistä, synty on edistyksen airut vahvistaessaan yksilöllistä sopeutumattomuutta... Wilde ajatteli aikakauttaan vastaan väittäessään, että moraalisaännöt ovat epäluovia ja siksi pahasta.

Kriitikin tulee luopua normaalikriitikin (realistisista) säännöistä ja lähteä liikkeelle impressionistisesta estetiikasta. Lukukokemus ei ole jär-

keilyä. Kriitikon tehtävänä on syventää teoksen mysteeriä, ei selittää sitä. Kuten Gilbert muotoilee: ”Mutta vielä vähemmän haluan puhua oppineesti. Oppinut keskustelu on joko tietämättömien teeskentelyä tai henkisesti työttömien ammatti. Ja niin sanottu rakentava keskustelu on puolestaan vain narrimainen keino, jolla vielä narrimaisemmat ihmisystävät yrittävät veltosti laimentaa rikollisten oikeutettua kiukkua [...] älkäämme keskustelko mistään vakavasti [...] vai hölmöt otetaan vakavasti.” (30)

Nimiesseen alkuperäisotsikko on ”Shakespeare and Stage Costume” (1885). Lordi Lytton oli 1884 esittänyt, että Shakespeare ei ollut kiinnostunut henkilöiden puvustamisesta ja lavastuksesta. Wilden kanta on jälleen vastakkainen: ilmiasu painaa siinä, miten taiteilija tai yksilö kohtaa maailman. Sisäisen ristiriidan teemaa pohtien Wilde toteaa, että taiteessa ei ole absoluuttista totuutta, vaan ”totuus taiteessa on se, jonka vastakohta on myös totta” (247).

Sosialismiesseessä (1891) Wilde avaa estetiikkaansa yksilöllisyyden käsitteellä. Epätavallisessa tulkinnassaan hän väittää lopulta, että taiteilijan näkökulmasta tarkasteltuna hyvä valtio olisi sellainen, jossa valtiota ei olisi lainkaan. Kaikissa kirjoituksissa Wilde käyttää hänelle tyypillisiä kirjallisia keinoja: hän on aforistinen, paradoksaalinen, ironinen ja satiirinen. Wilde ei varmasti halunnut vilpittömän mainetta. Tämä kokoelma kuitenkin osoittaa, että hän oli kaikesta huolimatta syvästi sitoutunut sekä elämässään että taiteessaan omalle esteettimilleen.

## Viitteet

1. Ks. Brown, Julia Prewitt, *Cosmopolitan Criticism. Oscar Wilde's Philosophy of Art*. University of Virginia Press, Charlottesville 1997.
2. Ks. Smith, Philip E. II & Michael S. Helfand, *Oscar Wilde's Oxford Notebooks: A Portrait of Mind in the Making*. Oxford University Press, Oxford 1989.
3. Oikeudenkäynneistä on tarkkaa tietoa internetissä osoitteessa: <http://www.law.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/wilde/wilde.htm>
4. Ks. *Letters of Oscar Wilde*. Toim. R. Hart-Davis. Harcourt, Brace, World, New York 1962.

# Ville Lähde Jokiretkellä vallankumoukseen

William Morris, *Huomispäivän uutisia* (News from Nowhere, 1890). Suom. Ville-Juhani Sutinen. Savukeidas, Turku 2008, 356 s.

**U**topiakirjallisuuden klassikot ovat ennen kaikkea kiihottamaan ja innostamaan pyrkiviä tekstejä, manifesteja pikemmin kuin romaaneita tai filosofisia tutkielmia. Vaikka William Morrisin kirja onkin rakas monille science fictionin kirjoittajille ja ympäristöajattelijoille, syynä ei liene sen taiteellinen taso vaan aikanaan poikkeuksellinen tulevaisuudenkuvaus ja luonnonvarakysymysten huomiointi. Rakenteeltaan *Huomispäivän uutisia* noudattaa hyvin perinteistä etsintäretken tai myyttisen unimatkan kaavaa, joka pitkine monologeineen käy helposti puuduttavaksi, koska tekstin oli ennen kaikkea tarkoitus opettaa sosialismin perusasioita aikalaisille.

Savukeidasta ja kääntäjä Ville-Juhani Sutista sopii kuitenkin kiittää tämän kirjan julkaisusta, sillä teos edustaa suomalaisessa poliittisessa historiassa melko tuntematonta sosialistista perinnettä, jolla on vahvat juuret Iso-Britanniassa vähintäänkin sisällissodan yhteisöllisistä liikkeistä lähtien. Morris peräänkuuluttaa hajautettuun hallintoon ja yhteisöllisiin hyveisiin perustuvaa yhteiskuntaa, jonka talous on hyvin omavarainen, mutta joka ei pyri yhteisölliseen eristäytymiseen.

Kuten utopiatarinan pakollinen vieras, päähenkilö Guest, ovatkin tämän maailman onnelliset jatkuvalla matkalla. Vaikka vieras onkin toisesta ajasta, hän ei kulje dioraaman tavoin pysähtyneessä maailmassa. Hänen tapaamansa ihmiset vaihtavat koti-seutujaan ja kutsumustaan mielty-mystensä mukaan. Kaikkia kuljettaa ikuinen Thames-joki. Kokonaisuutena utopia tosin on ajaton, dialektisen ajan tuolla puolen, mutta tämä lienee genrelle sisäinen välttämättömyys, oman ajan vastinkappale.

## Vapauden leikki

Työn luonteen pohdinta on yksi teoksen tärkeimmistä teemoista, ja se liittyykin sosialistisen ja anarkistisen kirjallisuuden olennaiseen käsitteelliseen kiistaan 'työn' ja 'leikin' välillä. Kysymys työn motivoinnista sosialistisissa tai anarkistisissa yhteisöissä on ollut paitsi epäilijöiden lempilapsi ("Kuka siivoaa vessat?"), se on myös jakanut näitä poliittisia suuntauksia vahvasti. Morrisin tärkein kritiikin kohde oli Edward Bellamyn sosialistinen utopia *Looking Backward* (1888), joka korosti keskusjohtoisuutta, kaupungistumista ja teollista teknologiaa.

Morris ei sietänyt ajatusta, että työ oli välttämätön paha, jonka vähentäminen olisi tie vapauteen. Hänelle työ oli keskeinen ihmisen itsetoteutuksen lähde, kunhan työn luonne pystyttäisiin muuttamaan. Utopiassa korostuu käden työstä ja vaihtelevista töistä saatava nautinto, jossa leikki, taide ja vapaa-aika eivät ole erillisiä vapaan elämän alueita. Morris kuitenkin tiedosti, että tämä vaatisi paitsi radikaalia omaisuuden uusjakoa myös tiettyjä avainteknologioita<sup>2</sup> ja ennen kaikkea uudenlaisten yhteisöllisten hyveiden leviämistä.

## Lukija liekanarussa

Käännöstyö on kohtalaisen onnistunut. Jonkin verran lukemista kuitenkin häiritsee tekstin koukeroisuus ja anglistisuus. Sutinen kertoo halunneensa säilyttää Morrisin tekstin ominaisäävyä, ja välillä se onnistuukin mukavasti, mutta liian usein hän tulee seuranneeksi paitsi Morrisia myös englannin kielen syvärakenteita. Pääosin tämä ei kuitenkaan häiritse lukemista liikaa. Sen sijaan kääntäjän halu ohjastaa lukijaansa on välillä jopa tungettelevaa.

Sutinen on lisännyt tekstiin joukon selittäviä viitteitä ja pitkäköön kääntäjän johdannon. Osa selityksistä on paikallaan, etenkin Morrisin kuvaileman Lontoon ja sen lähiseutujen maantieteen jäljitys auttaa ummikkoo lukijaa. Aivan liian usein Sutinen kuitenkin selittää nooteissaan esimerkiksi käännösratkaisujensa yksityiskohtia, jotka kuuluvat kääntäjän perustyöhön. Johdannossa esitetyt tulkinnat Morrisin tekstistä ovat myös melko vahvoja ja yksioikoisia, ja niitä lukiessa tuntuu kuin lukijaa ohjastettaisiin kädestä pitäen.

Sutisen ajatuksenjuoksua on myös välillä hankala ymmärtää. Ensin hän kritisoi utopian asukkien epäilevää suhdetta historiankirjoitukseen ja koko yhteisön ajattomuutta aivan kuin hän keskustelisi vakavasti heidän kanssaan – vaikka historiattomuuden teema liittyy teoksessa tietysti edistysajattelun kritiikkiin, pysähtyneisyyteen myönteisessä mielessä (Morris viittaa useassa kohdin myönteisesti keskiaikaisiin yhteisöihin). Kuitenkin muutamaa sivua myöhemmin Sutinen muistuttaa juuri siitä, että utopian ei ole tarkoitus olla ideaalin tarkka esitys, vaan se toimii aina jännitteessä lukijan omaan aikaan. Hän myös käyttää Morrisin tekstiä ontuvasti esimerkiksi kuvatessaan, että utopian jatkuvuus olisi teoksessa kyseenalainen: kyseisessä tekstikatkelmassa puhutellaan Guestia ja lukijaa ja muistutetaan, että heidän on palattava omaan aikaansa ja sen konflikteihin. Itse utopia on vakaa.

## Utopian moraalinen luonto

Johdannossaan Sutinen nostaa esiin kirjan ekologisuuden ja ajankohtaisuuden. Hänellä on ilmeinen halu paitsi ylistää Morrisia myös käyttää

tilaisuutta hyväksi ympäristökysymyksen pohdintaan. Siinä ei ole sinänsä mitään vikaa, mutta huomiot Morrisin ”ekologisuudesta” menevät jossain määrin metsään. Morris kyllä kuvailee hajautunutta ja suhteellisen omavaraista yhteiskuntaa, tai jopa ”pienien yhteiskuntien” mosaiikkia, joka on hylännyt teollistumiseen perustuvan talouden. Sutisen tapa lukea teksti suoraviivaisesti ympäristöpamfletiksi kuitenkin hukkaa sen monia ulottuvuuksia ja ohjaa lukijan huomiota pois 1800-luvun lopun utopiasocialismin ja romantiikan omaleimaisista piirteistä.

Morrisin aikana ja hänen edustamassaan sosialistisessa perinteessä teollistumisen ongelmat nähtiin ennen kaikkea esteettisinä ja moraalisinä, ja jossain määrin tietysti myös terveydelisinä. Puhe luonnosta ja luontosuhteesta liittyy näihin kysymyksenasetteluihin, eikä siihen voi lukea laajempia ekologisia näkökulmia tekemättä tekstille väkivaltaa. Kuten Sutinen toteaa, Morris kyllä hakee ”läheistä luontosuhdetta”, mutta kiinnostavaa onkin, mitä tuollainen puhe tarkoittaa. Luontosuhde ei ole Morrisille ensisijaisesti taloustieteellinen ja luonnontieteellinen kysymys vaan osa moraalista itseymmärrystä. Tässä kysymyksenasettelussa ”luonto” ei tarkoita samaa kuin nykyisen ympäristökeskustelun ”luonto”.

Näin esimerkiksi Sutisen siteeraama toteamus ”elämme vain sopivasti riidoissa luonnon kanssa” (leipätekstissä eri muodossa) ei tekstikontekstissaan viittaa ympäristö-luontoon vaan tunteisiin ihmisen ”sisäisenä luontona”, mikä oli tietysti 1800-luvulla yleinen puhetapa. Sutinen kuitenkin tulkitsee lausuman eräänlaisen dynaamisen ympäristösuhteen ilmaukseksi. Ajatus on hyvä, mutta Morris ei sitä sano. (19, 106) Vain harvoin merkitsee ”luonto” Morrisilla mitään sellaista, mikä meille on ympäristöpuheesta tuttua, eikä sävy ole läheskään aina myönteinen, kuten maininnassa ”luonnon tarjoamasta sekasotkusta” (128), jossa luonnollisuus viittaa epäjärjestykseen ja kontrolloimattomuuteen. Itse asiassa usein kun Morris puhuu ihmiselämän aineellisesta ympäristöstä, on kontrasti hallitun ja kontrolloidun ja villin luonnon välillä melko vahva.

Tämä ei tarkoita, etteikö Morrisilla olisi kiinnostavaa sanottavaa asiasta. Hän esimerkiksi huomauttaa hämmästyttävän tarkkasilmäisesti, miten 1800-luvun lopun ”luontokokemukset”, aivan kuin taidekokemuksetkin, ovat väistämättä luokkayhteiskunnan historian värittämiä (223). Sen vastapainona utopia ei tarkoita niinkään läheisyyttä ei-inhimilliseen luontoon sinänsä vaan sitä, että Morrisin onnelliset rakentavat maailmaansa vapaiden halujensa mukaisesti. Samoin Morrisin selkeäsanainen dualismikritiikki liittyy ennen kaikkea siihen, millainen on ihmisen suhde hänen työnsä tuloksiin. ”Luonnon orjuuttaminen” viittaa ennen kaikkea siihen, millaisena työn tekeminen koetaan, ja millaisia yhteiskuntasuhteita koneet ylläpitävät (275). Juuri tähän pohjasi Morrisin kritiikki Bellamyä kohtaan.

Tällaisessa moraalisesti latautuneessa luontokäsitteistössä puhe sisäisen ja ulkoisen luonnon kytköksestä on ymmärrettävää. Mutta puhe läheisestä luontoyhteydestä onkin mahdollista juuri siksi, että utopiakerptomuksessa ei keskitytä materiaalien riippuvuussuhteiden likaiseen arkeen. Ikuisen Thamesin varrella avautuva pastoraalinen Lontoo on ennen kaikkea moraaliunelma, ei materiaallinen pyrintö. Konkreettisenä pyrkimyksenä se olisi maailmalle vieras, ja lopulta savuttoman magian ylläpitämä. Mutta Morris onkin säilyttänyt mielenkiintonsa näistä eroista huolimatta, ei minkään varsinaisen ekologistietoisuutensa vuoksi.

### Kumouksen kantoinen kaski

Kirjan kiinnostavinta antia ei olekaan utopian kuvailu tai 1800-luvun yhteiskunnan kritiikki, vaan muutoksen mahdollisuuksien pohdinta. Teoksen kirjallinen keskikohta on kertomus verisestä kumousprosessista erheineen, takaiskuineen ja harhapolkuineen. Morris on hämmästyttävän tarkkanäköinen kritisoidessaan valtiojohtoisen sosialismin ja sen pakkoinstituutioiden ongelmia kauan ennen niiden käytännön kokeiluja. Kuvatessaan työväenliikkeen tulevaisuuden historiaa hän esittää yllättävän osuvia huomioita sosialidemokratian sisäisistä ongelmista

ja keskusjohdottoman järjestäytymisen mahdollisista ongelmista.

Kirjan päähenkilö ei saavukaan utopiaan tyhjästä, vaan fraktioiden kiusaaman Sosialistisen liigan kiistojen turhauttamana. Levolle laskiessaan hän toivoo vielä joskus näkevänsä sen päivän, josta kiistelevät kumoukselliset teoretisoivat. Matkan varrella hän näkee haamunäkyjä itsensä ja toveriensa pitkästä työstä, jota utopian asukkaat yhä muistavat. Hän ei kuitenkaan palaa kotiin utopian reseptin kera, vaan mukanaan tieto uuden maailman mahdollisuudesta.

### Viitteet

1. Viime vuosina etenkin brittiläisessä science fictionissa on käsitelty hyvin paljon perinteisen poliittisen taloustieteen teemoja kuten työn luonteen muutosta, teknologian ja työnjaon suhteita, niukkuuden tematiikkaa ja niin edelleen. Myös ympäristökysymyksiä on käsitelty kiinnostavalla tavalla. Skottikirjailija Ken McLeod, joka on yksi tämän suuntauksen suosituimmista kirjoittajista, on käsitellyt Morrisin utopiaa useissa esseissään.
2. Tavaroiden kuljetuksesta ja työpajojen energiasta vastaava salaperäinen voima muistuttaa teoksessa melkein magiaa, sillä Morris pitää sen tietoisesti näkymättömissä. Tämä välttämätön korkeateknologia ei astu karsinansa ulkopuolelle ja pilaa utopian maalaisestetiikkaa.

# Heini Hakosalo

## Henkevästi aineellisuudesta

Turo-Kimmo Lehtonen, *Aineellinen yhteisö*. Tutkijaliitto, Helsinki 2008. 261 s.

Nämä tekstit on julkaistu 1996–2006 etupäässä *Tiede & edistys* -lehdessä. Kirjaksi ne ovat hioutuneet tekijän jälkisanon mukaan tutkimus- ja muun työn ohessa. Lehtonen tunnetaan kullutustutkijana ja toimijaverkkoteorian tuntijana. Kiinnostuksen kohteet ovat vahvasti läsnä myös tässä teoksessa.

Kirjan viesti on ilmaistu nasevasti jo otsikossa. Sitä kerrataan: ”Yhdessä olemisen luonne riippuu ratkaisevasti siitä, minkälaiset aineet ja esineet sitä välittävät” (29); ”materiaalisuutta tulisi ajatella, jotta voisimme ymmärtää elämänmuotoa ja itseämme” (35); ”Olemme toistemme kanssa tavaroitten kanssa” (108). Materiaaliset ilmiöt – esineet, rakennettu ympäristö ja luonto – ovat olennainen osa vuorovaikutusta ja kollektiivien rakentumista.

### Polkuja etsimässä

Aineellisuuden osa sosiaalisessa on viime vuosikymmeninä saanut jalansijaa monella tutkimusalueella. Lehtonen nimeää neljä: ympäristötutkimuksen, kaupunkitutkimuksen, tieteen ja teknologian tutkimuksen sekä naistutkimuksen. Listaani voisi lisätä etnologian ja kulttuurihistorian esimerkkeinä oppialoista, jotka ovat tietoisia esineiden ja rakennetun ympäristön roolista vuorovaikutussuhteiden vakauttajina, välittäjinä ja muokkaajina. Ehkä aineellisuuden korostuminen muuttaa jatkossa myös tieteenalojen suhteita. Jos se tulee muotiin yhteiskuntatieteissä ja tuo mukanaan kasvavan kiinnostuksen myös konkreettiseen ja partikulaariseen, historia ja sosiologia alkavat kenties ymmärtää toisiaan paremmin.

*Aineellinen yhteisö* ei ole empiirinen, teoreettinen eikä metodologinen

teos, vaikka se sisältää kaikkia näitä aineksia. Se koostuu olennaisilta osin tutkimusesittelyistä. Osa käsitellyistä tutkimuksista painottaa empiriaa, osa teoriaa, ja monet sisältävät hyödyllistä menetelmäainesta. Tutkimukset ovat eri aloilta, eri näkökulmista, mikä antaa mahdollisuuden korostaa sosiaalisen ja materiaalsen välisten sidosten monimuotoisuutta.

Lehtonen tarjoaa teostaan kartaksi niille, jotka haluavat tutustua vasta muovautumassa olevaan alueeseen: ”Aineellinen yhteisö kartoittaa yhdessä olemisen aineellisuuden vakavasti otettavia keskustelujä. Tavoitteena on auttaa lukijaa löytämään olennaisten ajatusten, vaikeuksien ja kiistojen luo, sekä näyttää siltoja ja reittejä keskenään erilaisten näkökulmien välillä.” (15) Karttametafora toimii tässä varsin hyvin. Teoksen voi kuvitella innostavan ja auttavan vaikkapa sellaista yhteiskuntatieteen jatko-opiskelijaa, joka etsii uusia näköaloja (esimerkiksi Pariisin suunnasta) täydentämään tai haastamaan oppikirjatietojaan. Teoksen käyttökelpoisuutta lisäävät runsaat viitteet ja laaja kirjallisuusluettelo.

Karttaa kaipaavan kannattaa kuitenkin muistaa, että tarjolla on pieni ja henkilökohtainen otos kaikesta siitä tutkimuksesta, jossa ”aineellisuus otetaan vakavasti”. *Aineellinen yhteisö* ei anna maastosta kokonaiskuvaa, vaan kuvaa lähinnä Lehtosen omia reittejä ja maamerkkejä niiden varrella. Esitellyt tutkimukset eivät ole mukana siksi, että ne muodostaisivat korpuksen, olisivat osa samaa kansainvälistä keskustelua tai kuuluisivat tärkeimpiin – keskustelluimpiin, kiistellyimpiin tai vaikuttavimpiin – teoksiin. Ne ovat mukana, koska ne ovat vuosien varrella tehneet Lehtosen suotuisan vai-

kutuksen. Teos ei käsittele varoittavia esimerkkejä, vaan ainoastaan sellaisia tutkimuksia, joista Lehtosen mukaan voidaan – ja tulisi – oppia jotain.

### Siltoja rakentamassa

Teoksen ensimmäinen osa tarkastelee metsiä, kaupunkeja ja kauppatavaroita. Toisen osan teemoja ovat musiikki ja oikeudenkäyttö. Kolmannessa tarkastellaan virtuaalisuuden käsitettä ja hautausmaita. Kukin luvusta nojaa englannin- tai ranskankieliseen tutkimukseen.

Metsäluku esittelee Robert Harrisonin teoksen *Forests: The Shadow of Civilization* (1992), ja nojaa myös Simon Schaman *Landscape and Memory* (1995). Kaupunkiluvussa tuodaan yhteen William Crononin *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West* (1992), Richard Sennettin *Flesh and Stone* (1994), Thomas Gierynin ”What Buildings Do” (2002) sekä Grahamin ja Marvinin *Splintering Urbanism* (2001). Tavarat-luvussa käydään ”läpi tekstejä, joissa ihmisten ja tavaroitten välinen vuorovaikutus nostetaan ohjelmallisesti esiin” (86). Niitä ovat Orvar Löfgrenin ”Scenes From a Troubled Marriage” (1997), Daniel Millerin *Material Culture and Mass Consumption* (1987) sekä Appadurain & Kopytoffin *The Social Life of Things* (1986).

Toinen osa keskittyy Bruno Latourin ja muitten toimijaverkkoteoriaan. Lehtonen selvittää, miten kollektiivi määrittyy Latourilla, jolta hän esittelee kolme tapaustutkimusta: *Les microbes: guerre et paix* (984), *Aramis ou l'amour des techniques* (1992) sekä (Emilie Hernantin kanssa tehty) *Paris la ville invisible* (1998). Musiikin materiaalisuutta käsitellään Antoine Henningin teoksen *La passion musicale*



(1993) kautta. Osan päätteeksi palataan Latouriin, tällä kertaa oikeudenkäytön teemaan teoksessa *La fabrique du droit* (2002).

Kolmas osa sisältää luvut virtuaalisuudesta ja hautausmaista. Virtuaalisuuden käsitettä lähestytään Manuel Castellsin (*The Rise of Network Society*, 1996) ja ennen kaikkea Gilles Deleuzen ja Pierre Lévy'n tekstejä lukemalla. Lehtosen tavoitteena on ”näyttää suuntaviivoja virtuaalisuuden käsitteen johdonmukaiselle käytölle sekä rikastaa ymmärrystä sen merkitysyhteyksistä” (188). Viimeinen luku käsittelee otsikon perusteella hautausmaita, mutta sisällön perusteella pikemminkin kuolemaa. Historioitsija Philippe Arièsin lisäksi esitellään Michel Serresin (*Statues*, 1987) ja Robert Harrisonin (*The Dominion of the Dead*, 2003) ajatuksia kuolemasta. Haudan partaalla joudutaan myös perustavien filosofisten kysymysten äärelle.

Tutkimukset esitellään ymmärtäen ja ymmärrettävästi. Lehtosen luenta on tarkkaa ja hienosyistä, ja ilmaisu on selkeää silloinkin, kun alkuperäisteksti on hämärää. Latour-katsaus on erinomainen. Hauska oivallus – jonka Lehtonen turhaan varustaa kysymysmerkillä – on esimerkiksi se, että Latourille hänen avainkäsitteensä ovat koikeita (179). On selvää, ettei tuotantoa voi esitellä tässä yhteydessä kattavasti. Muuan huomiotta jäävä mutta tieteen-tutkimuksessa tärkeä teema on se, mitä Latour sanoo esineiden – esimerkiksi instrumenttien, preparaattien, piirroksien tai mallien – kyvystä siirtyä paikasta toiseen ja kestää koetuksia muuttumatta ja niiden avainroolista tieteellisten tosiasioiden synnyssä. Ilman tätä esineiden siirtymispotentiaalia olisi vaikea ymmärtää, miten paikallisista havainnoista voi tietessä muokkautua globaaleja totuuksia<sup>1</sup>. Vähiten vakuuttava on kirjan viimeinen osa. Virtuaalisuuden selvittely liittyy vain löyhästi johtoteemaan. Arièsin empiirisen kuolemahistorian (*L'homme devant la mort*, 1977) kritisoiminen Serresin ja Harrisonin avulla tuntuu turhalta ja epäreilulta, niin täysin erilaisesta näkökulmasta nämä tarkastelevat asiaansa.

Kuten Lehtonen johdannossa ilmoittaa, hän ei näe kovin paljon vaivaa liittääkseen näkökulmia yhte-

näiseksi kokonaisuudeksi. Hän lupaa ”siltoja ja reittejä”. Lukuja yhdistää johtoteema: vuorovaikutuksen aineellisen ulottuvuuden korostaminen. Lehtonen katsoo kaikkien käsittelemiensä tutkimusten omalla tavallaan havainnollistavan teeman tärkeyttä ja monimuotoisuutta.

Siltoja ja reittejä rakennetaan määrittelemällä keskeisiä käsitteitä (materialismi, kollektiivi, yhteisö) sekä osoitamalla eroja ja yhtäläisyyksiä erilaisten tutkimusten välillä. Suoraa kritiikkiä Lehtonen ei juuri esitä. Hän antaa yhden tutkimuksen täydentää toista (esim. 78). Joskus sillanrakennus jää viitteenomaiseksi. Lehtosen mukaan ”virtuaalisuuden käsite on [...] oiva väylä käydä käsiksi Latourin tuotannossa alikehitellyksi jääneeseen mahdollisuuden aiheeseen” (188). Harva lukija pystyy annetuista aineksista rakentamaan siltaa Latourin ja Serresin välillä. Teoksen avointa, keskustelevaa rakennetta korostaa osaltaan johtopäätösluvun puuttuminen.

### Kuka kaippaa valistusta

Allekirjoitana varauksetta kirjan pääväitteen: aineellisuus on osa sosiaalista vuorovaikutusta ja ansaitsee tutkijoilta huomiota. Ihailen tapaa, jolla Lehtonen sanoo sanottavansa selkeästi, taloudellisesti ja osin elegantisti. Ajoittain minun on kuitenkin vaikea hahmottaa, *kenelle* Lehtonen puhuu.

Hän antaa ymmärtää, että aineellisuuden rooli nähdään puutteellisesti tai ei lainkaan. Kenellä on vaikeuksia ymmärtää – ja ketä siis ovat ne, jotka kirjan ennen kaikkea pitäisi vakuuttaa? Onko kyseessä niin sanottu suuri yleisö, joka siunailee kaappeihin kertyvää tavarapaljoutta ja paheksuu ympärillään kasvavaa materialismia. Voisi paremminkin väittää, että arki-ajattelussa ja -puheessa materiaalisen maailman merkitys ymmärretään varsin hyvin. Suuri osa ihmisten arki-keskustelua käsittelee esineitä: miten ne edistävät ja estävät tavoitteitamme. Tässä keskustelussa on mukana vahvaa ymmärrystä siitä, miten esineet, rakennettu ympäristö ja luonto vaikuttavat ihmisten välisiin suhteisiin. Paitsi että ”suuri yleisö” ei kenties tarvitse tässä valistusta, kirjan sanoma tuskin

kaikelta osin aukeaisi sille. Vaikka *Aineellinen yhteisö* on kirjoitettu esimerkiksi selkeästi, osa varsinkin sen filosofiaan painottuvista jaksoista edellyttää pohjatietoja.

Lehtosen pääosin implisiittiseksi jäävän kritiikin kohteena ovat ilmeisesti ennen kaikkea (toiset) yhteiskuntatieteilijät. Silloinkin kun yhteiskuntatieteen kritiikki muuttuu eksplisiittiseksi, se pysyy yksilöimättömänä. Lehtonen ei antaudu väittelyyn sen paremmin esittelemiensä tutkijoiden kuin heidän ajatuksiaan mahdollisesti vastustavien ”perinteisten” yhteiskuntatieteilijöidenkään kanssa. Teos pikemminkin *vetoaa* kuin *argumentoi* pääväitteesä puolesta, eikä siinä ei olekaan mitään sellaista, mikä *pakottaisi* jääräpäisen sosiologin arvioimaan uudestaan kantaansa suhteessa esimerkiksi Latourin ajatteluun. Ja kun skeptikon on helppo jättää kirja lukematta, se on vaarassa päätyä saarnaamaan jo pelastetuille.

### Viite

1. Bruno Latour, *Drawing Things Together*. Teoksessa *Representation in Scientific Practice*. Toim. Michael Lynch & Steven Woolgar, MIT Press, Cambridge, MA 1990, 19–68.

JUHA VARTO

# TANSSI MAAILMAN KANSSA

*Yksittäisen ontologiaa*

*”Useimmista toimista on tuloksena jotakin,  
artikulaatio tai teko, tuote tai design.”*



NIIN & NÄIN -kirjat

Tilaukset: [www.netn.fi](http://www.netn.fi), [tilaukset@netn.fi](mailto:tilaukset@netn.fi), p. 040 721 4891, PL 731, 33101 Tampere

Lähtettäjä:  
niin & näin  
PL 730, 33101 Tampere

M



*”Minä en ole koskaan ollut kenenkään opettaja.  
En tosin ole koskaan kieltänyt ketään,  
en vanhaa enkä nuorta kuuntelemasta.”*  
(SOKRATES)

  
NIIN & NÄIN -kirjat

Tilaukset: [www.netn.fi](http://www.netn.fi), [tilaukset@netn.fi](mailto:tilaukset@netn.fi), p. 040 721 4891, PL 731, 33101 Tampere

Toim. Tuukka Tomperi & Hannu Juuso

SOKRATES  
KOULUSSA

Itsenäisen ja yhteisöllisen ajattelun  
edistäminen opetuksessa