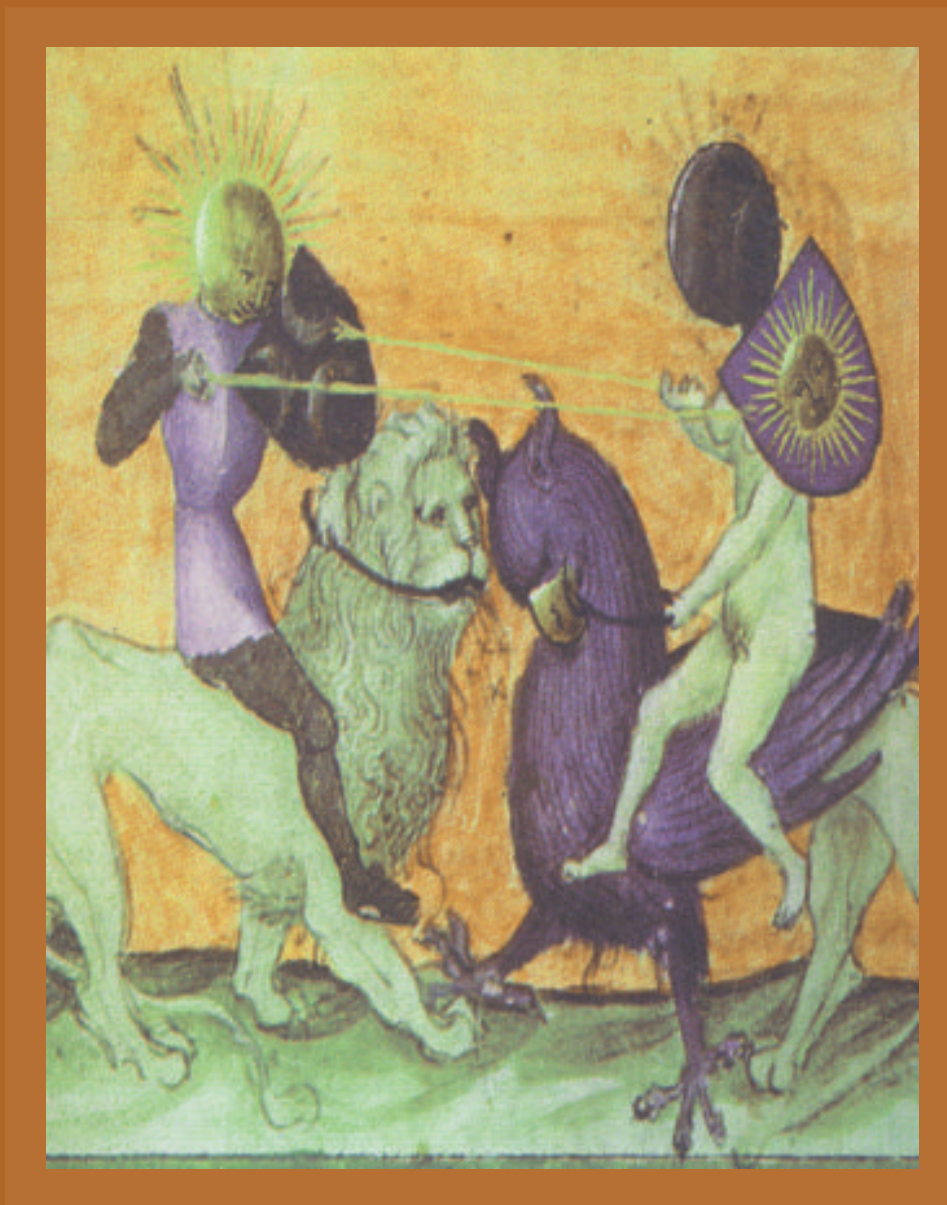


niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI



McDowellin maailma ja mieli
Platon, Kant ja Goethe
Femiininen tietoteoria
Pulpeita tarinoita Ahmavaarasta
Globaali ja paikallinen etiikka

Numero 22
syksy 3/99

TOIMITUSKUNTA

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

TOIMITUSNEUVOSTO

Hanne Ahonen, Aki Huhtinen, Heikki Ikäheimo, Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen, Jussi Kotkavirta, Kaisa Luoma, Ville Lähde, Erna Oesch, Mika Ojakangas, Sami Pihlström, Pekka Passinmäki, Pekka Ruoho, Esa Saarinen, Mika Saavalainen, Mika Saranpää, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo, Tere Vadén, Tommi Wallenius, Erkki Vettenniemi, Jussi Vähämäki

TILAUSHINNAT

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

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIA

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

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

JULKAISUJA Eurooppalaisen filosofian seura ry

TAITTO JA ULKOASU Kimmo Jylhä

WWW-SIVUT Samuli Kaarre (samuli.kaarre@uta.fi)

ISSN 1237-1645

6. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Marketta Horn, VT, vapaa tutkija
Heikki Ikäheimo, FL, assistentti, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Hidé Ishiguro, professori, Keion yliopisto, Japani, Kins' College, Enganti
Päivi Kosonen, yleisen kirjallisuustieteen assistentti, Tampereen yliopisto
Maria Koskinen, FM, tutkija, University of East Anglia, Englanti
Jussi Kotkavirta, lehtori, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Hans Küng, professori, johtaja, Global Ethics Foundation
Mikko Lahtinen, YTT, FL, tutkija, Poliitiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto
Mikko Leinonen, FM, Filosofian ainelaitos, Tampereen yliopisto
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki
Petteri Niemi, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Tapio Nummenmaa, emeritus-professori, Turun yliopisto
Sami Pihlström, Teoreettisen filosofian dosentti, Helsingin yliopisto, Filosofian laitos; tutkijatohtori, Suomen Akatemia
Pasi Pohjola, YTM, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto
Michael Quante, Wissenschaftlicher Assistent, Philosophisches Seminar, Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Juha Suoranta, KTT, professori, Lapin yliopisto
Giorgio Tonelli
Pekka Wahlstedt, Helsinki

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

L ehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomennoksia. *niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsikirjoitukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää kirjoittajapalstalla. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle levykkeellä (3,5", tallettuna RTF-muodossa (rich text format)) ja kolmena paperikopiona. Tekstiä ei tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja ytimekästä. Mukaan on liitettävä ingressi / abstrakti / lyhennelmä, joka on aiheeseen johdattelua sekä sitä esittelevä. Kuvat, kuviot, ja taulukot toimitetaan erillisillä liuskoilla numeroituna.

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

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

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

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

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

niine'näin

3/99

2 Pääkirjoitus

Sven Krohn in memoriam

3 Mikko Leinonen, *Sven Krohn in memoriam*

McDowell, maailma ja mieli

5 Jussi Kotkavirta, *Johdanto McDowellin Mind and World -teosta käsitteleviin artikkeleihin*

5 Jussi Kotkavirta, *McDowell, Kant ja transsendentaalifilosofian varjo*

9 Pasi Pohjola, *Kieli "mielen" välineenä*

15 Sami Pihlström, *Kuinka mieli ymmärtää maailmansa*

20 Michael Quante, *Common sense -realismi kohtaa absoluuttisen idealismin*

Kolumni

27 Arne Nevanlinna, *Asiantuntija*

Femiininen tietoteoria

29 Marketta Horn, *Femiininen tietoteoria*

Englantilainen itsemurha

34 Maria Koskinen, *Itsemurha lääketieteellisissä ja kaunokirjallisissa teksteissä 1870-1914*

Positioita

39 Juha Suoranta, *Pulpeita tarinoita*

Klassikoiden uudelleenarviointeja

44 Tapio Nummenmaa, *Vanhan Platonin uutuudet: toiminnan motiivien analyysia*

50 Giorgio Tonelli, *Kantin Puhtaan järjen kritiikki modernin logiikan valossa*

Opettamisen filosofia

53 Pekka Elo ja Teemu Toppinen, *Kevään '99 filosofia ja ET -reaali*

Otteita ajasta

55 Päivi Kosonen, *Goethe Ranskassa*

Globaalit etiikat ja näkökulmat

58 Hidé Ishiguro, *Globaali etiikka ja kulttuuriset erot*

62 Hans Küng, *Glogaali näkökulma ihmisen oikeuksiin ja velvollisuuksiin*

Kirjat

67 Simo Knuuttila: *Järjen ja tunteen kerrostumat* (Sami Pihlström)

69 Heidi Liehu: *Perhosten valtakunta. Manifesti viimeisestä tulevaisuudesta* (Pekka Wahlstedt)

72 Tom Hodgkinson, Matthew De Abaitua (toim.): *Matkaopas joutilaisuuteen* (Sami Syrjämäki)

PÄÄKIRJOITUS

Filosofian historiassa on siellä täällä pohdiskeltu, miten filosofin tulisi suhtautua maallisen vallan houkutteleviin kutsuihin. Mennäkö mukaan vai eikö mennä, kas siinä pulma! Kaikki tietävät Platonin utopiat filosofi-hallitsijasta tai hallitsijafilosofista, toisaalta myös Senecan ja Ciceron tai Moren ja Baconin varoittavat esimerkit muistetaan; puhumattakaan niistä lukuisista Andersenin sadun poikaviikareista, jotka eivät malttaneet olla osoittelematta maallisten mahtavien puuhia. Tyrmään tai pakosalle joutuivat niin Boëthius ja Machiavelli, Hobbes ja Rousseau kuin Gramsci ja Russellkin.

Varsinkin Machiavellin ja Baconin kohdalla ihmetyttää, että nämä kaksi *arvostelukyvystään* ylistettyä viisasta suostuivat korkeisiin virkoihin vain tullaakseen alas syöstyiksi. Kyllä heidän olisi pitänyt osata tämä tily tulevaisuutensa ennakoita. Ehkäpä halusivat marttyyreiksi siinä missä katolisuudesta jääräpäisesti kiinni pitänyt ja tästä hyvästä mestattu Thomas Morekin...

Viime mainittu ei tainnut koskaan lukea kunnolla ystävänsä Erasmus Rotterdamilaisen *Hulluuden ylistystä*, vaikka tämä hollantilainen oli omistanut *Moriansa* itse Morukselle! Jos olisi Erasmusken ”pointin” hoksannut, olisi luullut pahanavan sydämeensä seuraavat rivit:

”Kysykääpä neuvoa historijoitsijoilta, niin saatte kuulla, että jokaiselle valtiolle on koitunut mitä turmiollisemmaksi sellainen hallitus, jonka ovat muodostaneet filosofipöllöt tai viisus- ja kaunotieteitä harrastavat ruhtinaat.” (suom. Kauko Kare)

More liioittelee, sillä filosofipöllöt nyt harvemmin ovat päässeet valtioita perikatoon viemään. Mutta valtiot ovat kyllä tienneet, miten itsestään liikoja luuleva filosofi pitää hoidella. Ja onhan niitäkin filosofeja riittänyt, jotka pysyvät lestissään tai korkeintaan kammionsa uumenissa kriittisiä jupisevat. Ei kuningatar Kristiina, vaan pohjoinen veto ja kylmyys tappoivat Descartesin. Fredrik Suurenkin kohdalla voi epäillä, josko kuitenkin hän sovelsi *Antimachiavellinsa* oppeja omiin käytäntöihinsä. Mielenkiintoista olisi myös mietiskellä, kuinka keskellä suuta oli Voltairen kieli seurusteluissa tuon valistuneen yksinvaltiaan kanssa. Ehkei nyt kuitenkin aivan yhtä keskellä kuin kotimaan kamaralla Ranskassa, vaikka joutui toki Preussistakin lähtemään.

Ei ole filosofin elämä ainakaan nyky-Suomessa noin draamaattista. Liekö syynä se, että filosofia olisi vihdoinkin saavuttanut vakaan ja turvallisen aseman valtakunnan mahtien joukossa? Voisiko nyt lopultakin vapaasti esittää hankalia kysymyksiä ja penätä rehellisiä vastauksia niin pomoilta kuin poliitikoiltakin? Siis, että enää ei karsastettaisi ”viisasta joka istuu mykkänä ja happamana tai häiritsee koko seuruetta hankalilla kysymyksillään”, kuten Erasmus kuvailee. Tai ettei ”molemminpuolinen petos, molemminpuolinen imartelu, molemminpuolinen ovela myöntyvyys” enää nykyään olisi avain menestykseen? Tai että nyt pääsisi muiden suosioon ilman että ”imartelee itseään ja sallii itserakkautensa ja omahyväisyyden pesiytyä sopivassa määrin sisimpäänsä”? Tai että enää ei vihattaisi sellaista, jota vaivaa ”ryhtymysten ja katsomusten täydellinen erilaisuus”? Siis, onko filosofia vihdoinkin syrjäyttänyt suuren ja mahtavan Hulluuden valtaistuimeltaan?

Tässä pitää kuitenkin huomauttaa, ettei Erasmusken ylistämä Hulluus – tuo siihen saakka vaille ansaitsemaan kiitosta jäänyt ikäneito – ole mikään tyhmyri, vaan viisas, joka suuren järkevyytensä avulla osaa välttää liian syvät filosofoinnit sekä muut hämminkiä ja ärtymystä nostattavat viisastelut. Filosofit ja suutarit pysyköön lestissään! Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, etteikö filosofiaa ja muita syväluotauksia lainkaan saisi harrastaa. Toki sutki saa olla, tai vitsikäs tarinaniskijä, hilpeä huvittaja, leikkisä käsitelmäpläri, lempeä myötämieli, muodikas visionääri, arvotyhjiötä täyttävä moraalimaakari, markkinahenkisen tv-kasvo ja vielä filosofin virkapaikalleen uskollinen hallintonaappulakin. Syrjässä saa elää, ja mukaankin saa mennä, kunhan ei filosofia mene liian totiseksi, kunhan pysyy hullunmyllyn sisuksissa, eikä rupea arvioimaan ja tutkiimaan itse myllyä ja sen mekanismeja.

Kyllä valistunut työpaikka aina yhden arvokeskustelun järjestää ja jopa filosofin alustajaksi kutsuu! Mutta tarkoitukset ei ole muuttaa mitään sellaista, mikä järkyttäisi työpaikan perusteita, siis johtajien asemaa, alaisten alamaisuutta sekä hyödyntävoittelun ja voitonmaksimoinnin periaatteita. Tai voihan sitä piruutaa testata, mitä tällainen vähän radikaalimmin kysyvä, siis perusteita kaivava ja perusteluja vaativa ”organisaatiofilosofia” aiheuttaisi. Varovaisuussyistä sitä kannattaisi varmaan harjoittaa niin yleisellä ja abstraktilla tasolla, ettei kenenkään mieleen juolahtaisi suhtautua filosofin analyysiin ja synteesiin henkilökohtaisena loukkauksena.

Oikein hyvä paikka esimerkiksi politiikan filosofian harrastuksille on yliopisto, kunhan ei mene soveltaamaan oppimaansa omaan ”toimintaympäristöön”. Vaikka teoriassaankin hekumoisikin politiikan kiehtovilla yllättävyyksillä ja muodikkailla kontingensseilla, on omissa käytännössään syytä omaksua varma ja turvallinen hierarkishallinnollinen tyylilaji. Vaikka teoriassa kannattaisikin demokratiaa ja moniarvoisuutta, on ainakin johtajan asemassa olevan syytä tukeutua hierarkiaan ja selkeisiin käskysuhteisiin. Vaikka alaisen asemassa saisikin omakohtaista ymmärrystä työpaikkansa räikeistä eriarvoisuuksista, on parempi kunnioittaa niitä käytännöllisinä välttämättömyyksinä ja työn jatkuvuuden turvaavina voimasuhteina.

Jos nyt jostakin syystä tahtois *konkreettisesti* selvittää, missä hulluuden ja filosofian raja kulkee, niin kannattaa mennä avoimen radikaalilla mielellä business-ihmisten arvoseminaariin tai seuraavaan työvuoroonsa tai muuhun hullunmyllyyn, ja katsoa millaisia reaktioita saa aikaiseksi. Jos mitään ei tapahdu ja myllynkivet vain jauhavat, olet sittenkin vain hullu; jos saat ablodit, olet hullu mutta filosofin kaavussa; mutta jos sinua vedetään turpiin ja heitetään pellolle, olet päässyt totuuden porteille. Vasta näillä porteilla harmiton leikki loppuu ja alkaa todellinen käytännöllinen filosofia tai filosofinen käytäntö, juuri se, minkä riskeistä Erasmus ystävänsä Morea turhaan varoitteli. Ei turhaan siksi, etteikö riskejä oikeasti olisi, vaan siksi että Morelta ja muilta filosofeilta sitä vasta politiikan taitoa vaaditaan, mikäli mielivät *hulluiksi muuttumatta* toimia muullakin tapaa kuin hullujen hallitsijoiden harmitomina hovifilosoifeina.

Mikko Lahtinen

SVEN KROHN IN MEMORIAM

Kesäpäivänä heinäkuussa 1999 poisnukkunut filosofi Sven Krohn kuvasi ihmisenä olemista tien kulkemisenä. *Tie* onkin oiva vertauskuva muisteltaessa Krohnin filosofintyön humaania ja kokonaisfilosofista otetta.

Vuonna 1903 syntyneen Krohnin filosofinura sai alkukimmokkeen ja perussuunnan omakohtaisesta eettis-filosofisesta heräämisestä sekä pyrkimyksistä selittää ja jakaa tätä kokemusta. Krohnin ura sisältänyt pelkästään akateemista säihkettä, vaan filosofin taipaleeseen kuului vastoinkäymisiä, mm. viranhauissa karsiutumista. Petty- myksistä huolimatta Krohn säilyi oman tiensä uskollisena

seuraajana pitäen kiinni filosofisesta perussuunnastaan aikana, jolloin hänen ajatuksensa eivät herättäneet paljo- akaan myönteistä vastakaikua akateemisen filosofian pii- rissä.

Krohnin hahmoon lienee aikanaan liittynyt epä- luuloisuuttakin. Akateemista uskottavuutta tuskin tuol- loinkaan vahvistivat hänen aito kiinnostuksensa spiritua- listiseen metafysiikkaan, parapsykologiaan, sielunvael- lukseen tai runomuodossa esitettyihin filosofisiin mie- telmiin. Epäilijöilleen Krohn osoitti, että hänessä oli tar- moa ja kykyä myös eksakteihin filosofisiin analyysiin.



Voimissaan ollut looginen empirismi saikin Krohnista erään tarkkahuomioisen kriitikonsa. Krohnin loogista empirismia kriittisesti tarkastelevan väitöskirjan tekemistä viivästyttivät sotavuodet; lopputuloksena oli erään aikalaisarvion mukaan paras siihenmennessä kirjoitettu kotimainen filosofian väitöskirja.

Krohnin akateeminen ura aukesi varsinaisesti Turun Yliopistossa, jossa hän teki elämäntyönsä filosofian ja teoreettisen filosofian professorina. Krohnin professori-kauden leimallisiin piirteisiin kuuluu fenomenologisen filosofian ja metodin esittely ja toteuttaminen. Suuntaus herätti innostusta tuolloisissa filosofianopiskelijoissa. Opiskelijapiireissä viihtynyt Krohn oli arvostettu ja pidetty opettaja. Luomisvoimansa Krohn säilytti hyvin korkeaan ikään saakka. Viime vuosikymmeniltä hänet muistetaan aktiivisena osallistujana monista filosofisista tilaisuuksista, seminaareista ja yhdistystoiminnasta. Filosofisia teoksia Krohnilta julkaistiin aivan viime vuosiin saakka.

Filosofian harrastaja, olkoon hän alkutaipaleella tai jo pidemmällä, saattaa ainakin hetkittäin kokea kulkevasa Krohnin viittaamalla tiellä. Vaikka tämän filosofintien luonteeseen kuuluukin, että tietä on käytävä pääasiassa yksin, omin neuvoin ja itsenäisesti, voi kulkija kokea oman tiensä rinnalla ja ympärillä kulkevan monia rohkaisevia

valopolkuja. Toisinaan ne kohtaavat ja jatkuvat toisistaan luoden laajalti kirkasta valoa ympärilleen.

Eräänä kirkkaana, omaa omanlaista valoaan loistavana valopolkuna on muistoissamme Sven Krohnin elämäntyö. Tie valkenee sitä kulkiessa.

Mikko Leinonen

BIBLIOGRAFIAA

- Sven Krohn, *Jälleen löydetty sielu: seitsemän keskustelua parapsykologiasta*. Porvoo, WSOY 1936
 Sven Krohn, *Der logische Empirismus. Eine kritische Untersuchung*. Teil I. Ann. Univ Turkuensis 1949
 Sven Krohn, *Der logische Empirismus. Eine kritische Untersuchung*. Teil II. Ann. Univ Turkuensis 1950
 Sven Krohn, *Arvojen yleispätevyyden ongelma*, 1953
 Sven Krohn, *Die normative Wertethik in ihrer Beziehung*, 1958
 Sven Krohn, *Totuus, arvo ja ihminen*, 1967
 Sven Krohn, *Credo : mihin minä uskon* 1979
 Sven Krohn, *Ihminen, luonto ja logos*, 1981 (2. p.1991)
 Sven Krohn, *Kulttuurikriisi ja uuden kulttuurin*, 1983
 Sven Krohn, *Jälleensyntymisen oppi elämää ja*, [1986]
 Sven Krohn, *Über die Universalität des Geistes*, 1987
 Sven Krohn, *Astronautti : runoja*, 1987
 Sven Krohn, *Ydinihminen : ihmisen mitta ja tulevaisuus*, 1989
 Sven Krohn, *Planeetan uni*, 1992
 Sven Krohn, *Valkoinen aukko : tieto, usko ja filosofia*, 1993
 Sven Krohn, *Etsin ihmistä : filosofisia esseitä*, 1996
 Sven Krohn, *Vaellus maassa ja tähdissä*, 1996

Finnish Yearbook of Political Thought 1999 vol. 3

How do concepts change? According to the usual view, Anglophone and Continental studies have developed incompatible paradigms on this topic. In *The Finnish Yearbook of Political Thought 1999*, this view is relativised from different perspectives by Michiel Richter, Janet Coleman and Kari Palonen. In particular, Quentin Skinner assesses his own intellectual development, explicitly refutes the view that he denies the possibility of a conceptual history "as such", and also sketches his own rhetorical perspective on conceptual change.

Are novels better in understanding the contingency of politics than political science? This is a claim made by two of the contributors to this volume. Maureen Whitehead contributes a political reading of two contemporary novels with the discussion of contingency in contemporary Anglophone political theory, and John S. Nelson argues that by reading John le Carré's novels we can learn of international political practices. Risto Piisampi, however, tries to disassociate contingency from a social-political Zeitgeist.

In the "Finnish section" Eeva Aarnio and Kyösti Pekonen analyse the Finnish party programmes, and Mikko Salomela scrutinises Finnish philosophers' views on totalitarianism during World War II.
 244 sivua, ISBN 951-39-0432-6, 100 mk

Olli-Pekka Moisio (toim.):

Kritiikin loppaus

Näkökriteerit

Frankfurtin koulun kriittisen teorian

Frankfurtin koulu loi 1930-luvulla erityisen kriittisen teorian, joka edelleen vaikuttaa yhteiskuntatieteissä ja kulttuurintutkimuksissa. Tälle näkökohdelle Frankfurtin koulun perustaja Max Horkheimer antoi oman kriittisen teorian.

Kritiikin loppaus -essesssä tarkastellaan erilaisia tulkintoja kriittisestä teoriasta ja kriittisistä teorian ja aikauskäsitteistä. Kirjan kirjoittajain kuuluvat mm. sellaiset kansainvälisesti tunnetut tutkijat kuin Martin Jay, Douglas Kellner ja Rainer Funk, jotka

kaikki ovat kirjoittaneet esseensä aivan oman näkökulman varten. Heidän näkökriteeritään täydentävät suomalaisen nuoren polven tutkijoiden puheenvuorot.

Kritiikin loppaus on tarkoituksenaan antaa suomalaiselle lukijalle mahdollisuus tutustua tähän syvällisesti jäsennettyyn teoreettiseen ja kulttuuriseen keskusteluun vaikuttaneeseen teoreettiseen perinteeseen. Samalla kirja tarjoaa jo pidemmälle eteneville aihealueen tuntijalle uusien näkökulmien avajana.

300 sivua, ISBN 951-39-0422-9, 120 mk

Tilaukset

Kampus Kirja, PL 377, 40101 Jyväskylä
 p. 014-2603157, fax 014-2611113.
 e-mail kirjatoiminta@kampusdata.fi
 tai
<http://www.um.uta.fi>

SoPhi

Kyöpy verkossa osoitteesta
<http://www.yu.fi/sojen>

JOHDANTO MCDOWELLIN MIND AND WORLD -TEOSTA KÄSITTELEVIIN ARTIKKELEIHIN

John McDowellin teos *Mind and World* (Cambridge 1994) on poikkeuksellisen paljon huomiota herättänyt yritys rakentaa uudenlaista näkemystä tietoteorian, mielenfilosofian ja ontologian alueilla. McDowell pyrkii välttämään mielestään analyttistä filosofiaa hallitsevat huonot vaihtoehdot, nimittäin yhtäältä ”annetun myytin”, jonka mukaan kokemuksesta käsitteitä sovelletaan johonkin ei-käsitteelliseen, toisaalta koherenssiteoreettisen näkemyksen kokemusten ja tiedollisten vakaumusten ”kitkattomasta” viittaamisesta pelkästään toisiinsa. Hän hakee kolmatta tietä, omaperäistä common sense-realismia, jonka mukaan mieli ei ylipäätään representoi maailmaa, vaan on rationaalisesti avoin sille.

McDowell esittää, että kokemus koskee aina välittömästi, itsestäänselvästi ja rationaalisesti kokemuksesta riippumattomasti maailmaa. Kokemus ja siihen pohjautuva ajattelu on hänen mukaansa sillä tavoin avoin maailman käsitteelliselle rakenteelle, että mielen sisältöjen voidaan sanoa olevan osa maailmaa. Mieli on maailmalle avoin. Toisaalta mitään ei ole yksinkertaisesti annettu mielelle, vaan kaikki on ”perusteiden avaruudessa”. Jos tämä voidaan osoittaa, on samalla tuotu esiin realistinen vaihtoehto annetun myytin ja koherentismille.

Kysymys on pitkälle kokemuksen käsitteestä, jota McDowell selvittää lähtien liikkeelle Kantin ensimmäisen kritiikin pohdinnoista. Kirjoituksessaan Jussi Kotkavirta tarkastelee McDowellin tapaa lukea Kantia ja siihen liittyviä ongelmia. McDowellin näkemys implikoi filosofisen holismin, joka monessa suhteessa muistuttaa enemmän Hegelin kuin Kantin perusnäkemystä. Michael Quante tarkastelee McDowellin intentioiden ja näkemysten suhteita Hegelin ajatteluun. Yhtäläisyyksistä huolimatta on selvää, että McDowell on sitoutunut sellaisiin nykyfilosofian premisseihin, jotka erottavat hänet näistä saksalaisista edeltäjistään. Wittgenstein ja tämän terapeutinen, antikonstruktiivinen näkemys filosofista on McDowellille tärkeä, kuten Pasi Pohjola osoittaa kirjoituksessaan. Teos sisältää myös kiinnostavan yrityksen rehabilitoida aristoteelista luontokäsitystä, jossa ensimmäistä luontoa hahmotetaan toisen luonnon lävitse, samoin kuin ideoita tälle rakentuvasta käytännöllisestä filosofiasta. McDowell on monessa suhteessa velkaa myös filosofiselle pragmatismille, kuten Sami Pihlström osoittaa kirjoituksessaan.

Oheiset neljä kirjoitusta jäsentävät McDowellin teosta hyvinkin erilaisista näkökulmista. Samalla ne toivottavasti avaavat yhteisestä leikkauspisteestään käsin kiinnostavia teemoja ja ajatuskulkuja useaan eri suuntaan. Kirjoitukset perustuvat esitelmiin, jotka pidettiin 1.-5.6. 1998 Jyväskylässä järjestetyssä *Mind and World* -teosta käsitelleessä seminaarissa.

JUSSI KOTKAVIRTA

MCDOWELL, KANT JA TRANSSENDENTAALI-FILOSOFIAN VARJO

John McDowellin keskeinen pyrkimys teoksessa Mind and World on muotoilla uusi näkemys käsitteiden toiminnasta mielen suhteessa maailmaan. Hän pyrkii ylittämään modernia filosofiaa hallinneen dualismin, jossa tämän suhteen subjektiivisia ja objektiivisia ainesosia ei ole onnistuttu yhdistämään toisiinsa, vaan mielen suhde maailmaan on käsitteellistetty viime kädessä joko idealistisesti tai naturalistisesti. McDowellille tärkeä esimerkki edellisestä Donald Davidsonin koherentismi, jälkimmäisesä taas Gareth Evansin realismi (3-23)¹. Subjektivismissa auki jää se, miten mieli ylipäätään kohtaa maailman, kun taas objektivismissa maailma on viime kädessä yksinkertaisesti annettu mielelle.

McDowell itse pyrkii välttämään sekä koherentismin että ”annetun myytin” sallimalla ulkomaailman aidosti kontrolloida mielen toimintaa, mutta sijoittamalla tämän kontrollin rationaaliseen ”perusteiden avaruuteen” (Sellars). Keskeisiä ajatusrakenteita hänen pyrkimyksessään yhdistää mielen reseptiivisyys ja spontaanisuus uudella tavalla toisiinsa ovat toisen luonnon sekä Bildungin eli sivistyksen käsitteet. Yllättävästi McDowell vetoaa erityisesti Hans-Georg Gadameriin kun hän esittää miten ainoastaan kulttuurin ja sivistyksen puitteissa mieli voi olla avoin maailmalle ja samalla rationaalinen (erit. 115-119).

Yhdistäessään maailman annettuuden mielelle sekä perusteiden avaruuden McDowell katsoo seuraavansa Sellarsin ohella ennen muuta Kantin näkemystä, jonka mukaan ”ajatukset ilman sisältöä ovat tyhjiä; intuitiot

ilman käsitteitä ovat sokeita”.² Kantin tavoin hän ajattelee, että kokemuksen sisällöt ovat aina jollakin tavoin käsitteellistettyjä. Kun joku muodostaa jostakin kokemuksen hän ”takes in, for instance sees, *that things are thus and so*” (s. 9). McDowell ei kuitenkaan esitä mitään varaukse- tonta paluuta Kantiin. Hänen tapansa lukea Kantia perustuu P.F. Strawsonin tunnettuun teokseen *The Bounds of Sense*³, jonka mukaan Kantin ensimmäisessä kritiikissä on kaksi puolta. Sen sisältämä tiedollisen kokemuksen analyysi on tärkeä, mutta Kantin transsendentaalinen idealismi sekä siihen kuuluva erottelu ilmiöiden ja yliaistillisten olioiden sinänsä välillä ei ole hyväksyttävissä.

Mutta onko Kant ilman transsendentaalista idealismia⁴ ylipäättään enää Kant? Voiko Kantin kokemuksen analyysin irrottaa hänen kritiikkinsä kokonaisuudesta? McDowell rakentaa kirjansa myönteisille vastauksille näihin kysymyksiin, mutta epäileviäkin puheenvuoroja on esitetty.⁵ Pyrin seuraavassa lyhyesti osoittamaan, missä mielessä Strawsonin ja McDowellin tapa ottaa Kantista vain yksi puoli ja jättää loput on kantilaisesta näkökulmasta ongelmallinen ja mitä tästä seuraa. Tuon myös esiin joitakin Kantin tietoteorian tulkintaa koskevia erimielisyyksiä.

Tarkoitukseni ei suinkaan ole kiistää McDowellin epistemologisen ja mielenfilosofisen avauksen tärkeyttä. Pikemminkin pyrin paikantamaan McDowellin näkemystä tarkastelemalla hänen suhdettaan Kantiin. Käsitteisen on, että hänen näkemyksensä on selvästi kauempana Kantin ajatuksista kuin hän kirjassaan antaa ymmärtää.⁶ Toisaalta Kantin kriittisestä filosofiasta olisi nähdäkseni mahdollista rakentaa myös sellaista mielenfilosofista kokonaiskuvaa, joka on lähempänä McDowellin pyrkimyksiä kuin hänen oma rekonstruktionsa Kantista. Tällöin pitäisi kuitenkin ottaa vakavammin hänen transsendentaalinen idealisminsa kehyksenä, johon Kantin kolme kritiikkiä sijoittuvat.

RESEPTIIVISYYS JA SPONTAANISUUS

McDowell hahmottaa pyrkimyksensä kytkeä toisiinsa aistillisuus ja ymmärrys tai reseptiivisyys ja spontaanisuus nimenomaan Kantin kautta. Yleisemminkin hänen diagnoosinsa nykyfilosofian oskillaatiosta koherentismin ja annetun myytin välillä muistuttaa paljon Kantin tapaa esittää transsendentaalinen idealismi ainoana mahdollisena tapana pysäyttää skeptisismien ja dogmatismien eri versioiden välinen liike.⁷ Kantin tavoin McDowell korostaa sitä, että reseptiivisyyden ja spontaanisuuden täytyy ajatella toimivan aina yhteistyössä. Kun kyse on tiedosta, ei edes periaatteessa voi olla käsitteetöntä havaintoa, kuten ei myöskään voi olla puhtaasti intellektuaalista ajatusta. McDowell määrittää suhdettaan Kantiin kysymällä, onko tämä johdonmukainen näkemyksessään. Erottaako Kant sittenkin reseptiivisyyden sen yhteistyöstä spontaanisuuden kanssa (s. 41)? Hänen vastauksensa on kahtalainen.

Kokemuksen itsensä näkökulmasta vastaus on ilman muuta kielteinen ja siis oikea. McDowell kirjoittaa:

”If one posits an empirically separable contribution from receptivity, one commits oneself to something Given in experience that could constitute the ultimate extra-conceptual grounding for everything conceptual, and it is a way of putting a central Kantian thought to say that idea must be rejected (s. 41).

Kokemuksessa reseptiivisyys ja spontaanisuus tai intuitio

ja käsitteet toimivat aina yhdessä.

Mutta asiassa on toinen, hämäämpi puoli, johon liittyen Kantin vastaus kysymykseen aistillisuuden erillisestä panoksesta on McDowellin mukaan myönteinen ja siten väärä:

”We are asked to suppose that the fundamental structure of the empirical world is somehow a product of subjectivity, in interaction with supersensible reality, which, as soon as it is in the picture, strikes us as the seat of true objectivity. But how can the empirical world be genuinely independent of us, if we are partly responsible for its formal structure (s. 42)?

Tämä väite, jonka mukaan Kant koettaa perustella transsendentaalisesti yliaistillisen maailman, toistuu kirjassa eri muodoissa moneen kertaan.

Yhä uudelleen McDowell korostaa, että Kantin transsendentaalinen teoria mielen apriorisista ja synteettisistä rakenteista sekä siitä seuraava ajatus yliaistillisesta todellisuudesta ei ole hyväksyttävissä. Hän kokoaa ajatuksensa esimerkiksi seuraavasti:

”...if we take Kant’s conception of experience out of the frame he puts it in, a story about a transcendental affection of receptivity by a supersensible reality, it becomes just what we need. ... But the frame spoils the insight...” (s. 95-96).

McDowellin mukaan Kantin näkemys yliaistillisesta todellisuudesta on itse asiassa ristiriidassa Kantin sen keskeisen ajatuksen kanssa, että reseptiivisyys ja spontaanisuus toimivat aina yhdessä.

Miksi Kant sitten haluaa puolustaa transsendentaalista idealismiaan, McDowell kysyy, ja antaa kolme vastausta. Ensimmäinen on se, että Kant tarvitsee yliaistillistä todellisuutta voidakseen perustella hänen moraalifilosofiansa edellyttämän ehdottoman spontaanisuuden ja tahdonvapauden. McDowellin mukaan Kantin moraalisuutta ja uskontoa koskevat ideat eivät kuitenkaan välittömästi liity hänen kokemusta kokeviin näkemyksiinsä, eikä niitä tarvitse hyväksyä vaikka allekirjoittaisikin hänen kokemusta koskevan tarkastelunsa.⁸ Toiseksi Kant halusi tehdä luonnosta jälleen käsitettävän ja nimenomaan sitä hallitsevien lainmukaisuuksien perusteella. Luonto on hänelle ”vapautettu taiasta” ja siihen liitetyistä arkisista merkityksistä. McDowell katsoo, että tässä luonnon tieteellisessä kuvaamisessa ja selittämisessä ei tarvita spontaanisuutta sanan varsinaisessa merkityksessä. Hän väittää kuitenkin – sikäli kuin tulkitsen häntä oikein –, että luonnontieteellistä luontoa ja kokemuksellisesti merkityksellistä luontoa ei voi erottaa toisistaan siten kuin Kant tekee samalla erottaen reseptiivisyyden ja spontaanisuuden toisistaan (ks. s. 97). Kolmas McDowellin vastaus liittyy toisen luonnon käsitteeseen: koska Kantilla ei sitä ylipäättään ole, hän ei myöskään kykene muodostamaan kokemuksen käsitettä oikealla tavalla, vaan tekee sen transsendentaalisen idealisminsa puitteissa (s. 97-98).

Kaikkiaan Kant on siis McDowellin mukaan oikeassa esittäessään, että reseptiivisyys ja spontaanisuus toimivat aina yhdessä kun mieli kokemustietoa muodostaessaan kohtaa maailman perusteiden avaruudessa ja samalla harjoittaa omaa vapauttaan. McDowell kuitenkin esittää Strawsonia seuraten, että sillä tiedollisella subjektilla, jonka mielenkyvyt Kant transsendentaalisesti konstruoi, ei ole paljoa yhteistä empiirisen minän kanssa.

”What makes it appropriate to call the Kantian version of such thought ”idealism” is, to put it crudely again, that the constituting of this harmony between world and mind is supposed to be a transcendental operation of mind: not, of course, the empirical mind, which is in constituted harmony with the world, but off-stage transcendental mind” (p. 159).

Ongelma on ennen muuta se, että mielen ”transsendentaaliseen operaation” liittyy arki-kokemuksen kannalta käsittämätön ajatus ”yliaistillisesta todellisuudesta” (s. 41).

Minkälaiseen kehykseen Kantin kokemuksen analyysi sitten tulisi sijoittaa? McDowell edustaa nykyfilosofiassa suhteellisen yleistä näkemystä, jonka mukaan Kantin transsendentaalinen idealismi liian kaukana meistä tiedon empiirisinä subjekteina. Kantin transsendentaalisesti konstruoima apperseption puhdas ykseys paljon enemmän kuin mikään empiirisen minän abstraktio. McDowellin keskeinen teesi on, että voimme ajatella meille ilmenevän maailman olevan meidän mieleme toimintojen konstituoma ilman Kantin transsendentaalista projektia kuvata kokemuksen yleispäteviä ja välttämättömiä apriorisia ehtoja. Itse asiassa projekti on ristiriidassa kokemuksen analyysin kanssa, koska

”the radical mind-independence of the supersensible comes to seem exemplary of what any mind-independence would be” (p. 96).

”Transsendentaalisen operaation” asemesta reseptiivisyyden ja spontaanisuuden kytkeminen toisiinsa tiedon muodostuksessa tulee McDowellin mukaan suorittaa eräänlaisen common sense –filosofian puitteissa. Kysymys on periaatteessa aristoteelisestä näkemyksestä, jota modernina aikana ovat puolustaneet erityisesti Hegel sekä Gadamer.

VOIDAANKO KANT PUOLITTA?

Kun hankkiudutaan eroon Kantin dualistisen näkemyksen yliaistillisista ja mielestä riippumattomista elementeistä, ja samalla pidetään kiinni Kantin reseptiivisyyden ja spontaanisuuden yhteistyötä koskevista ajatuksista, voidaan McDowellin mukaan muodostaa johdonmukainen näkemys maailman tiedollisesta konstituutiosta. Mutta onko tämä Kantin yksinkertaistaminen sittenkään mahdollista? Mitä Kantin ajattelusta jää jäljelle kun siitä leikataan pois hänen transsendentaalinen idealisminsa?

Erityisesti Graham Bird⁹ on argumentoinut, että McDowell lukee Strawsonin tavoin Kantia empiirisestä ja psykologisesta näkökulmasta, josta Kant itse haluaa nimenomaan erottaa. McDowellin hyväksymä Kant muistuttaa epäilyttävän paljon Locken tietoteoriaa, jossa silmämääränä on tiedon empiirinen subjekti. Kuten Kant itse toistuvasti esittää *Kritik der reinen Vernunftissa*, tästä näkökulmasta hänen transsendentaaliset perustelunsa intuition ja ymmärryksen apriorisesta muodosta ovat lähinnä käsittämättömiä. Jokaiselle Kantin tekstiä lukevalle on selvää, että se apperseption ykseys, joka viime kädessä koottaa yhteen ymmärryksen aktit, nimenomaan ei ole mi-

kään psykologinen subjektin itsetietoisuusrakenne.¹⁰

McDowellilla näyttää olevan vaikeuksia nähdä tai ottaa vakavasti perusteita sille, miksi Kant abstrahoituu empiirisestä minästä ja tarkastelee kokemuksen mahdollisuuden apriorisia ehtoja transsendentaalisesti. Hän näyttää ajattelevan, että Kantin esittelemä apperseption puhdas

ykseys sekä mielen noumenaalinen rakenne olisivat kaikkiaan siinä mielessä ”yliaistillisia”, että ne olisivat mielen toiminnasta ylipäätään riippumattomia. Tässä vallitsee kuitenkin jonkinlainen väärinkäsitys. On nimittäin ilmeistä, että Kantille itselleen noumenaalinen ei voi olla mielen toiminnasta riippumatonta, koska kysymys on kokemuksellisen tiedon mahdollisuuden ehdoista – siis tiedon, joka aina perustuu reseptiivisyyden ja spontaanisuuden yhteistoimintaan. Toisin kuin McDowell toistuvasti väittää, mielen noumenaalinen ja ”yliaistillinen” rakenne ei Kantin mukaan voi olla mielen tai edes reseptiivisyyden toiminnasta riippumatonta.

Toisaalta Kant kuitenkin lähtee siitä, että filosofisen ajattelun avulla on mahdollista muodostaa näkemystä siitä mielen välttämättömästä ja yleispätevästä rakenteesta, joka mahdollistaa yhteistoiminnan kokemuksellisessa tietämisessä. Filosofisen ajattelun – tai filosofisen tietämisen – alue on laajempi kuin

kokemuksen alue. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että transsendentaalisesti ajateltavissa tai tiedettävissä oleva oli riippumaton käsitteellisistä kyvyistämme ja siis kokemuksesta. Jos tämä aines olisi mielen kyvyistä riippumaton, se olisi transsendenttia eikä transsendentaalista.

Kantille itselleen ero transsendentaalisen ja transsendentin välillä on olennaisen tärkeä. Puhtaan järjen dialektiikka ”illuusion logiikkana” nimenomaan käy tätä rajaa.¹¹ Kant haluaa avata ja perustella psykologisia väitteitä esittävän empirismin ja transsendentteja väitteitä esittävän dogmatismien välissä kulkevan keskitien, mikä tapahtuu transsendentaalisten argumenttien muodossa. McDowell kuitenkin tulkitsee Kantia siten, että hän esittäisi teorian mielen toiminnasta riippumattomasta eli transsendentista todellisuudesta. Kun ottaa huomioon kaiken sen kritiikin, jonka Kant kohdistaa dogmaattiseen metafysiikkaan, tätä tulkintaa on vaikea uskoa. Uskottavampi selitys tilanteeseen on se, että McDowell ei – Strawsonin tapaan, jolle koko dialektiikkaa käsittelevä osa *Kritik der reinen Vernunftissa* on käsittämätön ja hyödytön – tee selkeää eroa transsendentin ja transsendentaalisen välillä. Hänen empiristisestä näkökulmastaan ne sekoittuvat toisiinsa.

Birdin mukaan McDowellilla onkin itse asiassa mielessään ”lockelainen näkemys abstraktiosta uusia käsitteitä koskevana oppimisprosessina, eikä kantilainen käsitys fi-



losofian metodista.”¹² Tämä selittäisi sen, miksi Kantin transsendentaalifilosofian perusajatukset jäävät hänelle niin hämäräksi. Se voisi myös selittää McDowellin merkilisen huomautuksen, jonka mukaan

”it would be hard to make the idea of an abstraction from the persistence of the ordinary self to cohere the temporal connotations he (Kant, JK) gives to ‘a priori’, as when he suggests that transcendental self-consciousness ‘precedes all data of intuitions’” (p. 103).

McDowell nimittäin lukee sanan ‘edeltää’ empiirisesti, psykologisesti ja ajallisesti, eikä loogisesti Kantin transsendentaalisessa mielessä. Kantin omassa teoriassa mukaan ei voida sanoa, että tiedon aprioriset ehdot edeltäisivät ajallisessa mielessä niiden empiiristä käyttöä, koska aika itse intuition muotona kuuluu noihin apriorisiin ehtoihin.

Tässä tulee nähdäkseni hyvin esiin ongelman eräs ydin. Toisin kuin McDowell kritiikissään esittää (”the radical mind-independence of the supersensible come to seem exemplary of what any genuine mind-independence would be” (s. 96)), Kant ei suinkaan väitä, että yliaistillinen olisi jotakin olisi empiirisessä ja temporaalisessa mielessä aistikokemuksia edeltävää ja noihin kokemuksiin meistä riippumatta vaikuttavaa. Sen enempiä olioilla sinänsä, joita kokemuksemme ilmiöistä ei voi tavoittaa, kuin mielen apriorisilla muotorakenteilla, ei ole mitään tällaista roolia Kantin mukaan.

Kantin mukaan kysymys on ajatusvälttämättömyyksistä, joita ilman ei olisi myöskään mahdollista erottaa toisistaan aistillista intuition ja sen muotoja sekä ymmärrystä ja sen käsitteitä.¹³ Ajatus oliosta sinänsä syntyy kun puhtaan ymmärryksen käsitteistä abstrahoidaan niiden soveltaminen aistillisuuteen. Ajatus oliosta sinänsä tai noumenonista on Kantin mukaan transsendentaalisen ajattelun kohde ja tässä mielessä aistillisuudesta riippumaton. Kyseessä on ”problemaattinen käsite”, joka Kantin mukaan nimenomaan perustuu intuition ja käsitteen väliselle erottelulle.¹⁴ Jos ”yliaistillisesta” olion sinänsä käsitteestä luovutaan, joudutaan Kantin mukaan luopumaan myös muista hänen transsendentaalisesti osoittamistaan ja oikeuttamistaan erotteluista. Kantin jälkeiset idealistit tekivät tämän liikkeen tietoisesti, McDowell taas tekee sen pikeminkin empiristisesti ja ehkä vähemmän tietoisesti.¹⁵

MIELEN KOKONAISUUS JA MAAILMA

Kirjoituksessaan *Tiedekuntien riitely* Kant toteaa:

”Mutta nyt on ilmestynyt järjen *kritiikki*, ja se määritteli ihmiselle läpeensä *aktiivisen* olemassaolon maailmassa. Ihminen on itse alkuperäisesti kaikkien representaatioidensa ja käsitteidensä luoja; ihmisen myös pitää itse olla kaikkien tekojensa alullepanija. Tuo ”on” ja tämä ”pitää” johtavat kahteen täysin erilaiseen ihmisen määrittelyyn. Tämän johdosta näemme ihmisessä kaksi aivan eri ainesosaa, nimittäin aistimellisuuden [Sinnlichkeit] ja ymmärryksen [Verstand] yhtäällä sekä järjen [Vernunft] ja vapaan tahdon toisaalla. Nämä kaksi ovat olennaisesti toisistaan erotettavia. Luonnossa kaikki *on*; siellä kysymys *pitä-*

misestä ei herää. Koska aistimellisuus ja ymmärrys tähtäävät vain sen määrittämiseen, mitä on ja siten se on, niiden täytyy olla luontoa ja tätä maallista maailmaa varten määritettyjä ja kuulua siihen. Järki sen sijaan yrittää aina tunkeutua yliaistilliselle alueelle nähdäkseen, mitä aistittavan luonnon takana *saattaisi* olla. Vaikka se onkin teoreettinen kyky, sen toiminta ei rajoitu vain siihen mikä on aistittavaa.”¹⁶

Tästä katkelmasta selviää hyvin ensinnäkin se, että käsitteellisten kykyjen apriorisen ja synteettisen rakenteen tutkimus liittyy sen tietämiseen, mitä on, luontoon, ja toiseksi se, miten tärkeä olemisen ja pitämisen, ymmärryksen ja järjen välinen erottelu Kantille on.

Edellä tullut esiin, miten McDowellin käsitys luonnon tietämisestä poikkeaa Kantin näkemyksestä. Myös jälkimmäisessä, ymmärryksen ja järjen, välttämättömyyden ja vapauden suhdetta koskevasta kysymyksestä heidän näkemyksensä ovat erilaiset. Tässäkin McDowellin empirismi sekä pyrkimys eroon Kantin dualismeista on nähtävissä. Kantin strategia on ensin erottaa toisistaan ”oleminen” ja ”pitäminen” sekä niitä vastaten aistimellisuus ja ymmärtäminen yhtäältä sekä järki toisaalta mahdollisimman selvästi, ja vasta tämän jälkeen pohtia erilaisia niiden välisiä teoreettisia ja käytännöllisiä yhteyksiä sekä siirtymiä. McDowell puolestaan kirjoittaa:

”The crucial contrast here is between the internal organization of the space of reasons and the internal organization of nature, on a conception that modern natural science invites us to hold. This contrast echoes the Kantian contrast between the realm of freedom and the realm of nature” (s. 71, alaviite 2).

Koska McDowell ajattelee ymmärryksen muodostavan sen ”perusteiden avaruuden”, jota käytämme muodostaessamme tietoa luonnosta, hän itse asiassa torjuu tässä Kantille keskeisen erottelun ymmärryksen ja järjen välillä.

Samastaastaan ymmärryksen ja järjen McDowell tulee myös esittäneeksi hyvin erilaisen tulkinnan vapaudesta kuin Kant. Kun Kantille ymmärrys skematsoi intuition tarjoamaa materiaalia pääasiassa täysin automaattisesti, McDowell kirjoittaa ymmärryksestä, että sen ”conceptual capacities are capacities whose exercise in the domain of responsible freedom” (s. 12). Vastaavasti kun Kantille vapaus ja vastuullisuus ovat järjen sekä sen reflektiivisten ja spontaanisten kykyjen asioita, nämä kyvyt Strawsonille ja McDowellille ovat lähinnä tyhjiä metafyyysisiä konstruktioita.

Koska Kantin järkeä vastaava mielenkyky itse asiassa puuttuu McDowellin rakennelmasta, ymmärrys saa siinä tehtäviä, joita ei ole helppo sovittaa yhteen. Yhtäältä ymmärrys muodostaa ”perusteiden avaruuden”, joka kuuluu kokemukselliseen tietämiseen. Ymmärrys käsittelee kokemuksellista kuvaa maailmasta. Toisaalta ymmärrys on McDowellille kyky, joka mahdollistaa maailman kokemuksen merkityksellisenä: ”our capacity to recognise and bring into being the kind of intelligibility proper to meaning” (s. 79). Muodostaessaan perusteiden avaruutta ymmärrys on ”the structure in which we place things when we find



meaning in them” (s. 88); se on ”the rational structure within which meaning comes into view” (s. 92).

McDowellin mukaan ymmärryksen paradigmaattinen kohde tässä on ”a text or an utterance or some other kind of action” (s. 72). Nämä ymmärryksen rooli liittyy McDowellin ajatuksiin toisesta luonnosta, sivistyksestä sekä kielen ensijaisista funktioista, joita kehitellessään hän tukeutuu Gadamerin hermeneutiikkaan.

Kantin näkökulmasta McDowell liittyy ymmärryksen käsitteeseen keskenään yhteen sopimattomia asioita. Yhtäältä ymmärrys järjestää tiedollista kokemusta ensimmäisestä luonnosta käsitteellisesti, toisaalta se tekee maailmaa merkitykselliseksi toisessa luonnossa. Kantin dualistisessa järjestelmässä nämä tehtävät ovat niin erilaisia ja niiden täytyy kuulua eri mielen kyvyille sekä elämän alueille, kun taas McDowell näkee niiden kuuluvan yhteen ja samaan mielen suhteeseen maailmaan. Mutta jos heidän näkemyksensä ymmärryksestä ovat näin erilaiset, voidaan kysyä, onko McDowellin mahdollista kiinnittyä Kantin tapaan kytkeä reseptiivisyys ja spontaanisuus kokemuksessa. Heidän kokemuksen analyysijään koskeva lähempi vertaileva tarkastelu osoittaisi nähdäkseni, että McDowell on tässä paljon kauempana Kantista kuin mitä antaa ymmärtää.

VIITTEET

1. Tekstissä olevat sivunumerot viittaavat McDowellin teokseen *Mind and World*. Harvard University Press, Cambridge, London 19962. Olen jättänyt lainaukset alkukielisiksi, koska luullakseni jokainen lukija ymmärtää englantia ja saa siten täsmällisemmän kuvan McDowellin ajattelusta, joka on olennaisesti sidoksissa hänen kieleensä.
2. *Kritik der reinen Vernunft*, B75.
3. Methuen, London 1966.
4. ks. erit. *Kritik der reinen Vernunft* A381-405
5. ks. erit. Graham Bird, McDowell's Kant: *Mind and World*. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*. Vol. 33, Summer 1996, s. 1-20; Michael Friedman, Exorcising the philosophical tradition: Comments on John McDowell's *Mind and World*. *The Philosophical Review*, Vol. 105, Oct. 1996, s. 438-467.
6. Kirjan ilmestymisen jälkeen McDowell on koettanut täsmentää suhdettaan transsendentaalifilosofiaan ja Kantiin. Ks. erit. *Précis on Mind and World*, *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LVIII, No. 2, June 1998, s. 365-367.
7. Ks. esim. *Kritik der reinen Vernunft* A ix-x.
8. McDowell on omilla etiikkaa käsittelevissä teksteissään lähellä Aristotelesta. Ks. hänen esseekokoelmansa *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, Cambridge, London 1998 ensimmäinen osasto.
9. Bird, *ema*.
10. Ks. esim. *Kritik der reinen Vernunft*, B140.
11. Ks. erit. *Kritik der reinen Vernunft* B350-398.
12. Bird 1996, s. 10.
13. Friedman, *ema*., argumentoi, että joutuessaan näin luopumaan Kantin tekemästä selkeästä erosta aistillisen intuition ja ymmärryksen välillä McDowell ajautuu lähemmäs koherentismia ja common sense -idealismia kuin luuleekaan.
14. Ks. erit. *Kritik der reinen Vernunft* B295-315.
15. Vrt. Friedman, *ema*.
16. Suom. Heikki Kirjavainen. Helsingin yliopiston Systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja 14, 1998, s. 67-68.

PASI POHJOLA

KIELI ”MIELEN” VÄLINEENÄ

Seuraavassa tarkastelen McDowellin paljon keskustelua synnyttäneen kirjan Mind and World mielenfilosofia ajatuksia. Erityisesti tarkastelun kohteena on kvalitatiivisen ja propositionaalisen maailman erottelun ongelma, jota McDowell on käsitellyt muutamissa ennen kirjaa ilmestyneissä artikkeleissaan. Tämä erottelu liittyy toiseen, D. Davidsonin esittämään problemaattiseen dualismiin käsitteellisten skeemojen ja sisällön välillä, joka nousee keskeiseksi teemaksi myös McDowellin teoksessa. Molempien erottelujen ylittämiseen McDowell tarjoaa ratkaisua väittämällä, että ei ole olemassa ei-käsitteellisiä kokemuksen sisältöjä. Artikkelitarkastelee tämän ratkaisuyrityksen mahdollisuuksia, seurauksia ja uutta näkökulmaa mielenfilosofisille keskusteluille.

1 Ajatuksia, ajattelua ja osittain tietoisuutta koskevia filosofisia kysymyksiä ja ongelmia yleisesti tarkastellaan ja on tarkasteltu pääasiallisesti kielen kautta. John McDowellin tulkinnan perusteella, Michael Dummettin mukaan kielen kaksi primaarista funktiota ovat *kommunikaation instrumenttina* toimiminen ja *ajatuksen vaunun virka* (vehicle of thought)¹, jotka luovat tietoisuuden filosofisten ongelmien kielellisen tarkastelun kentän. Ajatusten nouseminen kielen vaunuihin mahdollistaa niiden kommunikoinnin ja ajatukset, jotka ovat ilmaistavissa, ovat tietoisuutemme 'materiaa'. Tietomme kenen tahansa rationaalisen ihmisen tietoisuudesta ovat peräisin hänen ajatustensa kielellisistä raporteista. Näin on ainakin väitetty.

Edellä esitetty idea on ainakin osin palautettavissa historiallisesti G. Fregen logiikan- ja kielen filosofiaan sekä Michael Dummettin kirjoituksiin². Mielen filosofian keskusteluissa tämä ajatus eri muodoissaan löytyy keskeisenä filosofiseksi behaviorismiksi nimetystä suuntauksesta (erotettuna psykologian metodologisesta behaviorismista) ja nykypäivänä kannatusta saaneissa funktionalistisissa selityksissä.

2 Esimerkiksi Gilbert Ryleen kehittelemän filosofisen (tai loogisen) behaviorismin idean mukaan mentaalisten tilojen ilmaiset, kuten ”haluan lomalle Turun saaristoon”, pyritään operationaalisten määritelmien avulla palauttamaan tai analysoimaan testattavaan ja havaittavaan muotoon. Tämän toimenpiteen tarkoituksena on mahdollistaa 'mentaalisten' tilojen ilmaisujen todentaminen. Filosofisen behaviorismin ei niinkään katsota olevan teoria siitä, mitä mentaaliset tilat ovat kuin teoria mentaalisten tilojen kuvaukseen käytettyjen termien analysoimisesta ja ymmärtämisestä. Filosofisen behaviorismin ajatellaan syntyneen vastareaktioksi mie-

li-ruumis dualismille ja se on näin luonteeltaan materialistinen teoria.

Gilbert Rylen mukaan mentaalisten tilojen kuvaamiseen käytetyt termit ovat kielenkäytön tapa, joka ei viittaa mihinkään henkiseen substanssiin, vaan termistöllä kuvataan inhimillisen käyttäytymisen erilaisia muotoja. Filo-

tietynlaista käyttäytymistä, voidaan sanoa olevan tietty funktionaalinen organisoituminen⁵.

Funktionalismin perusajatusta voi hahmottaa seuraavalla esityksellä, jonka alkuperä on Sephen Stichin *Folk Psychology* (FP)-teorian esityksestä. Seuraavassa Stichin ajatus pyritään esittämään Martin Kuschin rekonstruk-



sofisen behaviorismin mukaan mentaaliset predikaatit ovat luonteeltaan dispositiotermejä ja niiden referentteinä ovat materiaalien objektien dispositionaaliset ominaisuudet. Esimerkiksi lause "x haluaa lomalle Turun saaristoon" ilmaisee disposition "jos x:llä on edellytykset (loma, paikka, rahaa, jne.) niin x menee lomalle Turun saaristoon". Kuten loogisen positivismin hengen mukaisissa ohjelmissa laajemminkin, ongelmaksi tässä ohjelmassa on noussut dispositiotermin määriteltävyyden ongelma, havaintopredikaateille oletettu riippumaton luonne ja sitä kautta syyllistyminen *annetun myyttiin*.³

3 Funktionalismin yleisessä muodossaan yhdistetään ns. *propositionaaliset asenteet*, jotka kuvaavat tiedollisia suhteitamme olemassa olevaan ympäristöön. Tämän lisäksi funktionalismin sanotaan olevan puhtaasti materialistinen teoria tietoisuudesta, johon yleisesti liitetään ajatus komputaation mahdollisuudesta⁴. Keskeisenä ideana funktionalismissa on se, että aivojen tiloilla tai neuraalisilla tiloilla tai yleisemmin materiaalisilla ilmiöillä, jotka ovat funktionalistisen näkemyksen mukaan ainoat tietoisuuttamme muodostavat ilmiöt, on tietty funktionaalinen rooli. Toisin sanoen fysikaalisilla tiloilla, joista seuraa tietynlaisia propositionaalisia asenteita tai

tiosta lainattujen keskeisten ideoiden avulla⁶.

Kuvatkoon M_x mentaalisia predikaatteja, kuten "haluaa Turun saaristoon", B_y vastaa käyttäytymistä karakterisoivia predikaatteja, S_z vastaa ympäristön ärsykyttä ja symboli "->" tarkoittaa "tyypillisesti aiheuttaa". Näiden avulla on mahdollista muotoilla erilaisia "tyypillisesti aiheuttaa" yleistystyksiä, kuten $M_1 \rightarrow M_2$, $S_1 \rightarrow M_3$ (& B_1), M_1 & $S_1 \rightarrow M_2$ & B_2 . Stichin (1983) mukaan FP on ilmaistavissa kokonaan näiden "aiheuttaa" yleistysten avulla (ajatus, johon moni funktionalistiksi luettava ei ole yhtynyt), jotka kuvastavat funktionaalisen järjestäytymisen ideaa.

Stichin edellä esitetyn ajatuksen mukaan, jonka hän on itse myöhemmin ainakin osin hylännyt⁷, ympäristön ärsykkeiden funktionaalisen roolin ajatus on hyvin keskeinen. Tämän materiaalisesta teorian 'kausaaalisella tasolla' mahdollistuu se, että voimme olla kausaalisten vaikutteiden kohteina (materialistisen teorian ilmeinen perusoletus) ja 'funktionaalisen tasolla' kausaation vaikutteet ilmenevät fysikaaliseen, sosiaaliseen ja institutionaaliseen maailmaan suhteutuvina, ilmaistavissa olevina tilojen järjestäytymisenä, propositionaalisina asenteina.⁸ John Searlen termitä lainatakseni tietoisuuttamme konstitui todellisuudessa olemassa olevat paljaat-, sosiaaliset- ja institutionaaliset faktat (brute-, social- & institutional facts), joihin aivojen fysikaalisen rakenteen järjestys

funktionaalisen roolinsa kautta suhteutuu. Näin ollen propositionaaliset asenteet ovat riippuvaisia esimerkiksi sosiaalisen todellisuuden kausaatiosta.⁹

4 Funktionalismi on joutunut kritiikin kohteeksi esimerkiksi *ominaisuusdualistien* (property dualism) ja *eliminativististen materialistien* toimesta. Heidän mielestä funktionalismi ei yleisessä muodossaan kykene antamaan selitystä tiedollisten kokemusten laadullisesta luonteesta. Väitteiden mukaan esimerkiksi aistikokemuksen muodostaman kontekstista riippuvan propositionaalisen asenteen ilmaiseminen ei ole riittävä ja ongelmaton aistikokemuksen sisällön kuvaus. Kritiikin mukaan on mahdollista, että kahdella ihmisellä on institutionalisoitunut tai funktionaalinen kokemus 'sinisestä', vaikka toisen 'todellinen' kokemus esineen väristä on 'oikeasti' laadultaan sininen ja toisen punainen. Tätä ajatuskoetta kutsutaan käännetyn spektrin ajatuskokeeksi. Siinä ajatellaan toisen ihmisen havaitsevan maailmaa käännetyn tai päinvastaisen värispektrin tavoin. Jokainen ensimmäisen henkilön värikokemus näyttäytyy toiselle ajatuskokeen koehenkilölle vastavärinä.

Edellä kuvatun tilanteen mukaisesti, kritiikot väittävät kokemusten 'todellisuuden' sisäisen introspektiivisen tarkastelun olevan funktionalistisen käsityksen mukaisesti mahdotonta. Kuitenkin heidän edustaman kannan mukaan on olemassa jotain kokemuksen laadullista sisältöä, joka on tavoitettavissa vain introspektiivisesti. Toisin sanoen funktionalismiin kohdistetun keskeisen kritiikin mukaan funktionalismi, perustaessaan funktionaaliseen kontekstualismiin, ei kykene postuloimaan introspektiivista tarkastelua teoriaansa ja siten kieltää fenomenologisen kokemuksen laadullisuuden (*qualia*) tarkastelun.¹⁰

Edellä esitetty introspektiivisen tiedon ajatus ja funktionalismin ongelma on synnyttänyt erilaisia kyseisen ongelman ratkaisuyrityksiä funktionalistien keskuudessa¹¹. Toisaalta myös kysymyksiä termin *qualia* merkityksestä sekä kvalitatiivisen ja propositionaalisen maailman (*qualia* vs. propositional attitudes tai *sapience* – *sentience*) välisen erottelun tarpeellisuudesta on esiintynyt¹². Yhden ratkaisuyrityksen tähän kysymykseen esittää John McDowell. McDowell ehdottaa ratkaisua, jonka voimme hänen mukaansa oppia Wittgensteinin myöhäisfilosofias- ta. Hänen mukaansa kvalitatiivisen ja propositionaalisen maailman välisen erottelun olettamisessa on jotain keskeisesti pielessä¹³ ja syynä tähän on tarpeeton ajattelun oskillaatio käsitteellisten skeemojen ja kokemuksen sisällön ajatusten välillä.

5 John McDowell yhdistää teoksessaan *Mind and World* mielen, merkityksen ja epistemologian teemat yhdeksi kokonaiseksi tarkastelun kohteeksi. Varsin yleisesti kuitenkin filosofisissa keskusteluissa jokaiselle edellä esitetylle osa-alueelle annetaan itsenäinen käsittely (puhutaan esimerkiksi Wittgensteinin merkityksen käsitteestä kielessä yhdistämättä sitä ainakaan eksplisiittisesti epistemologiaan ja mielen filosofian teemoihin). Praktisessa mielessä edellä esitetyn kaltainen rajaaminen on usein välttämätöntä ja suotavaa, mutta toisaalta perustavanlaatuisien teemojen syntetisoivalla kokonaisvaltaisella tarkastelullakin on oma merkityksensä fragmentarisissa ja laajalle alueelle levinneissä tutkimuskentissä Tällaisen kokonaisvaltaisen näkemyksen aikaan saamisen voisi tulkita McDowellin yhdeksi teoksensa *Mind and*

World keskeiseksi motiiviksi¹⁴.

Yksi teokseen *Mind and World* paljon vaikuttanut kirjoitus ja oikeastaan yksi sen keskeinen perusta on W. Sellarsin kuuluisa artikkeli *Empiricism and Philosophy of Mind*. Sellarsin artikkelin keskeinen kritiikki kohdistuu annetun myyttiin (The Myth of the Given), jonka on myös McDowellin teoksen keskeinen lähtökohta. Sellarsin artikkelin keskeinen tarkoitus on osoittaa, että kaksi traditionaalista perustaa epistemologialle, rationalismi ja sen instanssit filosofiassa sekä empirismi instansseineen, ovat molemmat riittämättömiä lähteitä inhimilliseen tiedolle¹⁵. Vaikka kyse on vanhasta filosofisesta kiistasta, näyttää siltä, että mielen filosofian keskusteluissa lyödään yhä päätä seinään näiden teemojen puitteissa, eksplisiittisten tai implisiittisten sanakäänteiden kautta.

Immanuel Kantin tieto-opillisia ideoita ja niihin liittyviä keskeisiä inhimillisen tiedon muodostukseen liittyviä termejä käyttäen Sellars pyrkii kehittämään teoriaansa tiedosta ja tiedonmuodostuksesta (tieteessä)¹⁶. Sellars esittää Kantin käsitteistöä apuna käyttäen, että mielen käsitteitä tuottava *spontaanisuus* ei itsessään ole riittävä tiedon perusta, eikä toisaalta myöskään *reseptiivisyys* pelkkien aistihavaintojen vastaanottajana. Maailmasta saatavan datan (reseptiivisyys) ymmärtäminen, joka on perusta tiedolle, vaatii aistimusten käsitteellistämistä (*spontaanisuus*). Ymmärrys ja yleisemmin tieto vaatii, Kantin termejä edelleen lainaten, *spontaanisuuden* ja *reseptiivisyyden* kooperaatiota.¹⁷ Tämä keskeinen edellä esitetty Kantin filosofiaan perustuva ajatus löytyy eksplisiittisesti myös McDowellin kirjoituksista¹⁸.

6 McDowellin mukaan dualismi käsitteellisten skeemojen ja kokemuksen sisältöjen välillä, joka on samaistettavissa tietyn alla tarkasteltavien edellytyksin mielen ja maailman erotteluun¹⁹, on keskisenä syynä tietoa koskeviin filosofisiin ongelmiin, kuten edellä (§ 4) on esitetty. McDowellin mukaan tulisi nähdä, ettei kumpaakaan voi tarkastella riippumattomana toisesta, vaikkakin erottelun tekeminen havainnollistavassa mielessä voidaan nähdä mahdolliseksi ja tarpeelliseksi²⁰. McDowellin tarjoaman ratkaisun taustalla on käsite *Bildung* (jonka jätän suomentamatta), joka voidaan ymmärtää yleisessä mielessä jonkinlaiseksi tiedostavan toiminnan tiedolliseksi ja ohjaavaksi taustaksi ja joka on vahvassa suhteessa kieleen²¹. Hyvin lähellä McDowellin *Bildung* käsitettä voisi olla hermeneuttisen filosofian *perinteen* käsite. Tähän tulkintaan voisi lukea evidenssiksi hänen viittauksensa H. G. Gadamerin filosofiaan. Jos hermeneutiikassa perinteen käsite ymmärretään kulttuurilliseksi, muuttuvaksi ja merkityksiä tuottavaksi sosiaalseksi perustaksi, niin samanlainen näkemys on mahdollista lukea ulos McDowellin tekstistä hänen termilleen. Kuitenkin McDowellin tapa käyttää *Bildung* käsitettä on varsin epämääräistä ja yleistä, joten filosofiselle salapoliisityölle ja käsitteen käytön tarkentamiselle on jätetty paljon mahdollisuuksia. McDowellin epämääräisyydestä huolimatta, seuraavassa on tarkoitus tarkastella McDowellin argumenttia hyvin vahvasti nimenomaan kielen pohjalta, jonka merkitysten perustana on se sosiaalinen, jota kuvataan termillä *Bildung*.

McDowell esittää kommentin Dummettin (ks. § 1) ajatukseen kielen primaarisista funktioista, joita hän on käsitellyt. McDowellin mielestä Dummetin esittämät kielen funktiot (ainakin tämän keskustelun puitteissa) ovat *sekundaarisia* ja kielen *primaariseksi* funktioksi hän nä-

kee sen, että kieli toimii perinteen tai tradition tallennuspaikkana (repository of tradition)²². Tämä siis tarkoittaa sitä, että *Bildung* näyttäytyy meille kielessä sen termien ja lauseiden merkitysten kautta ja oppiessamme syntymämme jälkeen ensimmäisen kieleemme, kasvamme kulttuuriin, tulemme osaksi *Bildungin* konstituoiamaa sosiaalista yhteisöä. Tällä ajatuksella McDowell osaltaan haluaa painottaa sitä, että oppiessamme kielen opimme samalla meidän toimintaamme, kuten tiedostamista ja todellisuuden ymmärtämistä ohjaavat perusteet. McDowell samoin kuin esikuvansa Sellars esittää, että kieleen itseensä on rakentunut looginen rakenne, jonka mukaan maailma meille hahmottuu ja jonka mukaan sitä hahmotamme (tätä Wittgenstein kutsui myöhäisfilosofiassaan kieliopiksi²³).

Kielemme luonnon kausaalisten ilmiöiden kuvaamiseen vaadittavien rakenteiden (logical space of nature) lisäksi²⁴, se sisältää myös Sellarsin ja McDowellin mukaan rakenteet olemassaolevien asioiden normatiiviseen arvioimiseen (logical space of reason). Nämä rakenteet kielessämme, jotka ovat edellytyksenä kokemuksillemme, kuten myöskin jäsenyneet kokemuksemme, eivät ole palautettavissa jompaan kumpaan loogiseen avaruuteen, kuten esimerkiksi skientistiset filosofit haluavat väittää.²⁵ Toisaalta myöskään pelkkä kielellisiin kapasiteetteihin perustuva koherentistinen maailman kadottaminen ei ole mikään vaihtoehto. Tiedolliset kokemukset maailmasta, joiden jäsenyisyys on ennakkoehtona kokemuksen ymmärtämiselle, näyttävät olevan hyvin vahvassa suhteessa kielemme normatiivisiin rakenteisiin²⁶. Sellarsin ja McDowellin mukaan kuvaileva ja selittävä kieli itsessään ei voi olla tietomme lähteenä (logical space of nature), koska se on riippuvainen kielenkäyttöä koskevista normeista (logical space of reason).

Tämä edellä esitetty ulkoisen maailman tietoaamme koskeva argumentti on osittain analoginen filosofiassa hyvin tunnetulle *teoreettisen- ja observaatiokielen* erottelua vastaan esitetyille argumenteille. Kuitenkin McDowell, toisin kuin tunnettu analyyttisen ja synteettisen tiedon erottelun kriitikko W. V. O. Quine, hyväksyy tiedon normatiivisen luonteen ajatuksen filosofiseen diskurssiin käsitteellisen skeeman ja sisällön välisen ongelman ratkaisuyrityksessään²⁷. Perimmäinen idea edellä esitetyssä argumentissa on se, että oppiessamme kielen emme opi vain kuvailevaa sanahelinää, vaan opimme hahmottamaan, jäsentämään ja arvioimaan kokemuksiamme maailmasta. Oppiessamme kielen opimme tiedollisia normeja, jonka mukaan arviomme tiedollisten kokemustemme (ilmaisujen) oikeellisuutta. Ymmärtäminen (Kantin mielessä) on kokemukselle oleellinen ehto ja ymmärtämiseen liittyy oleellisesti käsitteellistäminen, kuten Kant jo aikoinaan ajatteli, joten kokemuksemme ovat, ainakin periaatteessa, sisällöltään käsitteellisiä tai käsitteellistettäviä. McDowellin mukaan emme voi väittää missään mielekkäässä mielessä, että olisi olemassa ei-käsitteellisiä kokemuksen sisältöjä (non-conceptual content of experience).²⁸

7 Edellä hahmoteltu ajatus kokemuksen käsitteellisestä sisällöstä on hyvin tunnettu tieteellistä tietoa koskevilla kysymyksissä ja liittyy kiinteästi tieteellisen havainnon ”teoriapitoisuuteen”²⁹. Esimerkiksi Thomas S. Kuhnin³⁰ mukaan luonnontieteilijät oppivat ”havaitsemaan” todellisuutta jota kyseinen tieteenala tutkii mm. opiskellessaan kyseisen tieteenalan tieteenharjoittajiksi. Opiskeluun liittyvän opetuksen tarkoituksena

on siirtää olemassa oleva tieteenalan *Bildung* oppilaille. Tämän opetusprosessin keskeinen päämäärä on opettaa uusille tieteenharjoittajille se yhteinen kieli, jonka avulla tutkittavaa maailmaa ymmärretään ja tutkittavan todellisuuden ilmiöistä ja tapahtumista on mahdollista keskustella tiedeyhteisön puitteissa. Koska tieteellisen tiedon on perinteisesti ajateltu olevan luonteeltaan propositionaalista, on tietysti helppo nähdä kuinka tieteellisen havaitsemisen kautta jäsenyivät kokemukset ovat luonteeltaan käsitteellisiä.

McDowell haluaa laajentaa *Bildungin* käsitteen käytöllä edellä tieteellisen tiedon yhteydessä esitetyn ajatuksen koko inhimilliseen tietoon ja tiedostamiseen³¹. Erityisesti kritiikin kohteeksi joutuu ajatus, jonka mukaan kokemuksemme sisällöt (ainakin osa niistä) ovat perusteiltaan jotakin autenttista ja intuitiivista ja jonka päälle käsitteelliset skeemat laskevat enemmän tai vähemmän epätydyttävän rakenteen³². Tällaisen ”intuitively given” tai ”introspectively given” näkemyksen omaksumisessa, jossa pyritään kurkistamaan kielellisyyden taakse, syyllistytään yhtäläillä kuin perinteisessä *annetun näkemyksen* (received view) ajatuksessa *annetun myyttiin*. Tässä uudessa subjektivistis-henkisessä näkemyksessä suhteessa perinteiseen tehdään vain siirto *ulkoisen kokemuksen* (outer experience) *annetusta sisäisen kokemuksen* (inner experience) *annettuun*. Varman tiedonlähteen painopiste heilahtaa pois empiirisestä maailmasta toiseen ääri-laitaan, ajattelevaan mieleen.

Näyttää kuitenkin siltä, kuten L. Wittgenstein yksityiskieli-argumentissaan on huomauttanut, että emme voi tehdä mitään substantiaalista eroa sisäisen ja ulkoisen kokemuksen ja etenkin niiden (FPn) vokabulaarilla ilmaistujen kielellisten raporttien välillä³³. Kasvaessamme kielelliseen yhteisöön opimme kielellisiä välineitä, joiden avulla hahmotamme ja jäsenämme aistimuksia, niin sisäisestä kuin ulkoisestakin lähteestä saapuvia, ja muodostamme niistä (tiedollisia ja kielellisiä) kokemuksia. Vaikka sisäisen ja ulkoisen aistimuksen näkeminen tasavertaisina kokemuksen lähteinä ei ole mitenkään mahdotonta, sisäiset aistimukset asetetaan usein erityis-asemaan suhteessa ulkoisiin. Osaltaan tähän tietysti vaikuttaa se, että ne ovat tiettyssä mielessä yksityisiä. Vain minä voin kokea minun tuntemuksia. Tästä ei kuitenkaan vielä seuraa mitään sisäisten aistimusten erityisluonnetta kokemuksessa suhteessa ulkoisiin aistimuksiin, koska samalla tavalla ulkoiset aistimukseni ovat minun (yksityisiä) aistimuksiani. ”Maailma on minun maailmani”, kuten Wittgenstein asian on kiteyttänyt, mutta on myös muistettava, että ”kieleni rajat merkitsevät maailmani rajoja”³⁴

On siis hyviä syitä ainakin olettaa, että ei ole mitään erityistä tarvetta käsitellä sisäisiä ja ulkoisia aistimuksia erillisinä kokemuksen tuottajina, kuten myös McDowell pyrkii argumentoimaan. Riippumatta kokemuksen lähteestä, kokemusten muodostuminen tapahtuu samanlaisten sosiaalisten käytäntöjen eli käsitteiden soveltamisen kautta, jonka tapoihin opimme kasvaessamme kielelliseen yhteisöön. *Bildung* määrittää tapamme ymmärtää, käsitellä ja jäsentää maailmaa niiden fysiologisten valmiuksien kautta, jotka ihmislaji omaa³⁵. Mikä tahansa mielekäs ja jäsentynyt kokemus on käsitteellisyys läpäisemä (concept-laden).

8 Edellisessä pykälässä esitettyjen asioiden pohjalta keskustelu kokemuksen laadullisesta luonteesta funktionalismin ja muiden mielen teorioiden yhtey-

dessä näyttäytyy aivan uudessa näkökulmassa. Jos meidän kokemukset ovat kauttaaltaan käsitteellisiä kuten John McDowell väittää, niin silloin myös *qualia* on kauttaaltaan käsitteellisyys kyllästämää. Jos näin on, esitetty erottelu kvalitatiivisen ja propositionaalisen maailman välillä menettää merkityksensä. Kvalitatiivinen maailma sulautuu propositionaaliseen.

Kvalitatiivisen maailman sulautuminen propositionaaliseen ei tietenkään tarkoita kokemuksen laadullisuuden ja

vaikkakaan ei välttämättä heti, sulauttaa osaksi käsitteellisiä kykyjämme ja tietorakennettamme.

9 *Qualian* ongelman ratkaisuyrityksessään McDowell omaksuu hyvin pragmatistisen kannan, joka olisi voinut olla ennustettavissa hänen filosofiaansa keskeisesti vaikuttaneista filosofeista, L. Wittgensteinistä, W. Sellarsista ja etenkin D. Davidsonista. McDowell ratkai-



kokemusten laadullisten erojen häviämistä. Onhan meillä jokaisella laadullisesti mitä erilaisimpia kokemuksia, mutta ne ovat kokemuksia ja meillä on niille kielelliset ilmaukset ja karakterisaatiot. Myöskin meillä on mahdollista ulottaa karakterisaatiomme yhä pidemmälle laadullisuuden kuvaamisessa aivan samoin kuin käsitteellistä jäsenystä ulotetaan yhä 'pidemmälle' fyysisten ilmiöiden karakterisoinnissa (esim. luonnontieteet).

Vaikka 'tutkimattomien' laadullisten seikkojen ajatus houkuttelee, niin edellä kuvattu uudelleen käsitteellistäminen ei oikeuta sanomaan, että kokemuksesta on olemassa jotain, joka on essentiaalisesti ei-käsitteellistä. Tällaisen väitteen esittäjältä nimittäin voidaan aina kysyä, kuinka hän kykenee käsitteellisesti ottamaan haltuun jotain sellaista, mikä ei ole käsitteellistettävissä (kykenemmekö edes ajattelemaan mitään, mikä on täysin ei-kielellistä). Aina nimittäin voidaan mielekkäästi väittää, että tilanteessa jossa ei sanallisesti 'kyetä' kuvaamaan omaa kokemusta, kuten yleisesti musiikkielämyksissä tai taidekokemuksissa, kysymyksessä on vain kielellisten kapasiteettien harjoituksen puute. Tällainen ei-kielelliseltä vaikuttava anomalinen kokemamme ilmiö voidaan,

sussaan, mahdollisesti osin tietämättään, osoittaa paljon samankaltaisuutta Deweyn filosofiaan. Dikotomiassa mielen ja maailman välillä on McDowellin mukaan kysymys vain aste-erosta ja tämän samankaltaisuuden kautta (jota tässä ei käsitely) McDowell nähtävästi kykenee väistämään voimakkaimmat ja terävimmät syytökset kielellisestä idealismista³⁶. Ulkoisella maailmalla on siis osansa maailmaa koskevien kokemuksiemme konstruoinnissa.

McDowellin kanssa hyvin samankaltaisia ajatuksia tähän mielen ja maailman välisen dikotomian teemaan on esitetty Davidsonin lisäksi myös ns. amerikkalaisten uuspragmatististen filosofien kuten R. Rortyn ja R. Brandomin toimesta. Näitä kaikkia filosofeja näyttää yhdistävän pyrkimys välttää toisaalta naiivi realismi annetun myytteineen ja toisaalta kielellinen idealismi, jossa maailma kadotetaan. Tätä pyrkimystä voidaan sinänsä pitää varsin ansiokkaana päämääränä. Vaikka McDowell ei itse väitettä samankaltaisuudesta edellä mainittujen filosofien kanssa täysin sulattaisikaan, hänelle voidaan esittää sama kysymys, jonka R. Rorty esitti R. Brandomille hänen teoksensa *Making it Explicit* tiimoilla "What Do You Do When They Call You a 'Relativist'?"³⁷

VIITTEET

1. J. McDowell (1996), s. 126; M. Dummett (1989), s. 192 - 212.
2. M. Dummett (1978), s. 437 - 458; J. McDowell (1996), s. 124 - 125.
3. Ks. P. M. Churchland (1984), s. 23 - 25; W. Sellars (1956), etenkin §§ 53 - 55.
4. P. M. & P. S. Churchland (1989 [1981]), s. 34 - 39.
5. M. Kusch (1999), s. 283 - 284.
6. M. Kusch (1999), s. 283 - 284.
7. M. Kusch (1999), s. 298 - 299.
8. P. M. Churchland (1989 [1981]); P. M. Churchland (1984), s. 36 - 42.
9. J. Searle (1995), s. 127 - 147.
10. P. M. Churchland (1984), s. 38 - 42.
11. Ks esim. D. Chalmers (1996), etenkin s. 247 - 275.
12. Ks. mm. R. B. Brandom (1998), s. 4 - 5; R. Rorty (1991), s. 113 - 125.
13. J. McDowell (1998a [1989]), § 8.
14. Viitteitä tällaiseen motiivointiin löytyy hänen artikkeleistaan (1998 [1989]) & (1998 [1994]) sekä kyseisen teoksen (1996) sivuilta, esim.vii - xxiv.
15. Selarsin kohteena on tieteellinen tieto, mutta McDowellin tarkoituksena on puhua inhimillisestä tiedonmuodostuksesta yleensä.
16. Tieteellisen tiedon ja muun tietämisen suhteesta pragmatistisessa perinteessä, ks. R. Rorty (1991), s. 151 - 161.
17. Kant (1996 [1781/1787]), A 19 / B 33 & B 68; W. Sellars (1956), § 1 & § 10; W. Sellars (1968), s. 1 - 30. Myös J. McDowell (1998b), joka analysoi Sellarsin ja Kantin filosofian välisiä suhteita.
18. Ks. J. McDowell (1996), s. 46 - 65.
19. Ks. R. Rorty (1991), s. 113 - 125.
20. J. McDowell (1998 [1989]), § 8.
21. J. McDowell (1996), s. 86 - 88, s. 95.
22. J. McDowell (1996), s. 124 - 126.
23. M. B & J. Hintikka (1986), s. 11 - 13.
24. Mielen tai tietoisuuden kuvaamiseen käytetyn kielen rajoittaminen vain tälle tasolle on reduktivististen naturalistien normatiivinen ohje (ks. viitteen jälkeinen teksti).
25. J. McDowell (1996), s. 66 - 86; J. Kim (1988); S. Pihlström (1996).
26. Ks. samankaltaisista ajatuksista M. Kusch (1999) s. 322 - 327.
27. Ks. aiheesta W. V. O. Quine (1953); J. McDowell (1996), s. vii - xxiv, s. 4 - 18, s. 129 - 146; J. Kim (1994 [1988]).
28. J. McDowell (1996), s. 46 - 65 & s. 87 - 126; Ks. myös R. Rorty (1991), s. 113 - 114.
29. N. R. Hanson (1958), s. 4 - 30.
30. T. S. Kuhn (1970).
31. Samankaltaisia pyrkimyksiä esittää R. Rorty (1991), s. 63 - 77.
32. J. McDowell (1996), s. 46 - 65; Ks. myös kriittinen katsaus "intuitiofilosofiaan" J. Hintikka (1999), s. 130 - 132.
33. L. Wittgenstein (1996 [1953]), §§ 243 - 246.
34. L. Wittgenstein (1996 [1961]), 5. 6 & 5. 62.
35. Ks. aiheesta J. McDowell (1996), s. 66 - 126.
36. Ks. aiheesta R. Rorty (1997).
37. R. Rorty (1997)

KIRJALLISUUS

- R. B. Brandom, *Making it Explicit. Reasoning, Representing & Discursive commitment*. 2. painos, Harvard University Press, Cambridge, MA. 1998
- D. Chalmers, *The Concious Mind*. Oxford University Press, Oxford. 1996
- P. M. Churchland & P. S. Churchland, 'Functionalism, Qualia, and Intentionality'. Teoksessa P. M. Churchland, *A Neurocomputational Perspective*. MIT Press, Cambridge, MA, 23 - 46. 1989 [1981]
- P. M. Churchland, *Matter and Conciousness*. MIT Press, Cambridge, MA. 1984
- M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*. Duckworth, London. 1978
- M. Dummett 'Language and Communication'. Teoksessa Alexander George (toim.), *Reflections on Chomsky*. Basil Blackwell, Oxford, 192 - 212. 1989
- N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*. Cambridge University Press, London. 1958
- M. B. Hintikka & J. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*. Basil Blackwell, Oxford. 1986
- J. Hintikka 'The Emperor's New Intuition'. *Journal of Philosophy*, vol. XCVI, no 3, 127 - 147. 1999
- I. Kant, *Critique of Pure Reason*. (Tr. W. Pluhar), Hackett Publishing, Indianapolis. 1996 [1781/1787]
- J. Kim, 'What is "Naturalized Epistemology"?' Teoksessa H. Cornblith (toim.), *Naturalized Epistemology*. 2. painos, MIT Press, Cambridge, MA. 1994 [1988]
- T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. 2. painos, Chicago University Press, Chicago. 1970
- M. Kusch, *Psychological Knowledge, A Social History and Philosophy*. Routledge, London. 1999
- J. McDowell, *Mind and World*. 2. painos, Harvard University Press, Cambridge, MA. 1996
- J. McDowell, 'One Strand in the Private Language Argument'. Teoksessa J. McDowell, *Mind, Value and Reality*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 279 - 296. 1998a [1989]
- J. McDowell, 'Content of Perceptual Experience'. Teoksessa J. McDowell, *Mind, Value and Reality*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 341 - 358. 1998a [1994]
- J. McDowell, 'Having the World in View Sellars, Kant and Intentionality'. *Journal of Philosophy*, vol. XCV, no 9, 431 - 491. 1998b
- S. Pihlström, 'Onko transsendentaalifilosofia naturalisoitavissa'. *Ajatus* 52, Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja 1995, Suomen filosofinen yhdistys, Helsinki, 191 - 214. 1996
- W. V. O. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism'. Teoksessa W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 20 - 46. 1953
- R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers vol 1*. Cambridge University Press, London. 1991
- R. Rorty, 'What Do You Do When They Call You a "Relativist"?' *Philosophy and Phenomenological Research*, LVII, no 1.
- J. Searle, *The Construction of Social Reality*. Penguin Books, London. 1995
- W. Sellars, 'Empiricism and Philosophy of Mind'. Teoksessa H. Feigl & M. Scriven (toim.) *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol. 1. University of Minnesota Press, Minneapolis, 253 - 329. 1956
- W. Sellars, *Science and Metaphysics*. Routledge & Kegan Paul, London. 1968
- L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. 3. painos, Basil Backwell, Oxford. 1995 [1953]
- L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. (suom. H. Nyman), 4. painos, WSOY, Helsinki. 1996 [1961]

SAMI PIHLSTRÖM

KUINKA MIELI YMMÄRTÄÄ MAAILMANSÄ

HUOMIOITA JOHN MCDOWELLIN NATURALISMISTA, KANTILAISUUDESTA JA PRAGMATISMISTA¹

*Johtavat angloamerikkalaiset ajattelijat keskustelevat nykyisin jatkuvasti pragmatismista, yhdysvaltalaisen filosofian klassisesta perinteestä. John McDowell, yksi aikamme huomattavimmista filosofeista, ei ehkä ensisijaisesti pitäisi itseään pragmatistina, vaikka hän mainitseekin tunnetun teoksensa *Mind and World*² esipuheessa uuspragmatisti Richard Rortyn (s. ix – x). Hän tarkastelee kirjassaan laajasti myös Donald Davidsonia ja W.V. Quinea, joita myös melko usein luetaan pragmatisteina. Hilary Putnam on myös todennut saaneensa McDowellilta vaikutteita kehittäessään omaa uuspragmatismiaan aiempaa realistisempaan suuntaan.³*

Tätä taustaa vasten saattaa tuntua yllättävältä, ettei McDowellin suhteesta pragmatismiin ole juuriakaan keskusteltu siinä laajassa debatissa, jota hänen kirjansa ensimmäisen painoksen ilmestymisen (1994) jälkeen on käyty.⁴ McDowell huomauttaa itsekkin, että hänen antidualistista ja ongelmia häivyttävää ajatteluaan voitaisiin ymmärtää pragmatismina, vaikka hän toisaalta pitääkin tärkeänä Kantia, jota Rorty puolestaan kaihtaa (s. 154 – 155). Onkin kiinnostavaa selvittää hieman McDowellin työn – ja (uus)pragmatisminkin – kantilaista taustaa. Meidän ei tule ilman muuta uskoa Rortya, joka katsoo, että pragmatismia pitäisi olla antikantilaista ajattelua. Toisin kuin Rorty, McDowell näyttää ymmärtävän pragmatisminkin kantilaisena suuntauksena. Tässä hän on nähdäkseni oikeassa: Kant löytyy kaikkien vakavien ja vastuullisten pragmatisminkin muotojen taustalta.⁵

KOKEMUKSEN KÄSITTEELLINEN SISÄLTÖ JA REALISMI

McDowell ehdottaa kirjansa luennoissa I – III uutta käsitystä inhimillisestä kokemuksesta. Tämän käsityksen mukaan ”reseptiivisyys” ja ”spontaanisuus” ovat kantilaiseen tapaan kiinteästi liittyneet toisiinsa. Kokemus on kyllä ”passiivista” ja vastaanottavaa (siis reseptiivistä), mutta spontaanit, Kantin mukaan ymmärrykselle kuuluvat käsitteelliset kyvyt ovat aina jo toiminnassa, kun koemme jotakin – eivätkä vain ymmärryksessä itsessään, vaan jopa aistimellisuuudessa, kokemuksen pohjatasolla. Kantin ”intuitioilla” (*Anschauung*) on näin käsitteellinen sisältö.

Tämä teoria väistää (1) Davidsonin (ja omalla tavallaan myös Rortyn) edustaman *koherentistisen* epistemologian, joka ei pysty tekemään oikeutta sille, että ajattelumme koskee objektiivista, ulkoista maailmaa, ja (2) perinteisten empiristien usein oletettaman *annetun myytin*, joka uskotte-

lee, että ulkoisen maailman ei-käsitteellinen (kausaalinen) vaikutus voisi jotenkin rationaalisesti hallita ja rajoittaa (”constrain”) ajatteluaamme. McDowell pyrkii muotoilemaan ”minimaalisen empirismin”, joka sisältää (quinelaisittain ilmaisten) näkemyksen kokemuksesta ajattelun ”tuomarina”: kokemus toimii välittäjänä, jonka kautta ajattelumme on ”vastuussa” sille, miten asiat maailmassa ovat (”answerable to how things are”; s. xii). Osoittaessaan, että kaikki aistimellisesti koettu ”sisältö” on

väistämättä käsitteellistä ja että kokemuksen kohteena oleva ulkomaailma voi näin rationaalisesti säädellä sitä, miten meidän tulee ajatella, McDowell tarjoaa uskoakseni tehokkaan vastauksen sekä Davidsonille että Rortylle.⁶ Hänen näkemyksensä vaihtoehdot, koherenssi ja annetun myytti, ovat toivottomia. Pelkät kausaaliset ja faktuaaliset suhteet – ulkomaailman tuottamat ei-käsitteelliset sisällöt – ei-

vät voi toimia tiedollisina oikeuttajina; oikeuttamisen kannalta relevanttien, ajattelua rationaalisesti säätelevien suhteiden taas täytyy perustua (myös) maailmaan eikä jäädä pelkän käsitteiden käytön piiriin. Havaitsemista ja käsitteellistämistä käsitteellistämisen filosofien ajatukset heilahtelevat koherentististen ja ”annettuuteen” sitoutuvien ääripäiden välillä. McDowell etsii tervettä *via mediaa*.

Erityisesti näyttää siltä, ettei McDowellin tarvitse huolehtia davidsonilaisesta käsitejärjestelmän ja sen sisällön välisen dualismin kritiikistä. Eräässä mielessä McDowellkin hylkää järjestelmä vs. sisältö -erottelun, mutta hän tekee sen Davidsonista poikkeavalla tavalla. Kokemuksen sisältö ei McDowellin mukaan ole mitään sellaista ”neutraalia”, ”esikäsitteellistä” tai ”käsitteellisyden ulko-



puolella olevaa”, jonka käsitejärjestelmä (ikään kuin jälkikäteen) järjestäisi. Päinvastoin: aistimelliset kokemukset eivät jää käsitteellisyuden ulkopuolelle. Ne ovat käsitteellisesti – spontaanisti – aktiivisia, käsitepitoisia, pohjaa myöten. McDowell korostaa myös, etteivät käsitejärjestelmät (*pace* Davidson) tee maailmaan ”tarttumistamme” filosofisesti ongelmalliseksi, vaan pikemminkin konstituoivat epäproblemaattisen ”avoimuutemme maailmalle” (”our unproblematic openness to the world”; s. 155).

Tällaiset muotoilut viittaavat yhtäältä McDowellin wittgensteinilaiselta vaikuttavaan pyrkimykseen välttää ”konstruktivistista filosofiaa” ja palata johonkin esifilosofiseen, alkuperäiseen lähtökohtaan. Toisaalta ne viittaavat hänen *realismiinsa*. Hän korostaa, ettei sitoudu idealismiin. Kokemus on ”avoimuutta todellisuuden asema-kaavalle” (”openness to the layout of reality”); se ”ottaa vastaan” *”sen, että asiat ovat niin ja näin”* (s. 26; vrt. myös s. 143). Nyt voidaan pohtia, johtaako tämä ”metafyysiseen realismiin” Putnamin mielessä: olettaako McDowell, että maailmalla on oma määrätty ontologinen rakenteensa riippumatta inhimillisestä kokemuksesta ja että tuo kokemus aistimellisten ja käsitteellisten kykyjen yhteispelinä jollakin tavalla tuo esiin maailman riippumattoman rakenteen?⁷ Juuri ”riippumaton todellisuus” kontrolloi ajatteluumme rationaalisesti (s. 27), vaikkei tällainen todellisuus McDowellin mukaan olekaan ”annettu” tavanomaisessa empiristisessä mielessä.

Ei ole aivan selvää, voiko aidosti kantilainen pragmatisti johdonmukaisesti vastustaa idealismia ja kannattaa realismia McDowellin tavoin. Osoittautuu, ettei McDowell ehkä ole aivan niin kantilainen kuin hän (pragmatistina) voisi olla. Tätä ongelmaa koetan jatkossa pohtia – ottamatta kuitenkaan kantaa siihen, mitä Kantin omat opit loppujen lopuksi olivat. McDowellissa riittää pureskeltavaa ilman varsinaista Kant-eksegeesiäkin.

NATURALISMIN MUUNNELMIA

Paitsi Davidsonin, McDowell hylkää myös Quinen ja Rortyn näkemykset, koska ne eivät tee oikeutta *normatiivisuudelle*, joka erottamattomasti liittyy siihen, miten ajattelumme on yhteydessä todellisuuteen (ks. esim. s. 135, 146 – 155). Normatiivisuus nivoutuu juuri siihen, että aistimelliset intuitiot ovat ”rationaalisissa suhteissa siihen, miten meidän pitäisi ajatella, eivät vain kausaalisissa suhteissa siihen, miten tosiasiallisesti ajattelemme” (s. 68). Ongelmana on, kuinka tämä on mahdollista. Kuinka normatiivisia käsitteitä tuottava ymmärryksen spontaanisuus voi olla läsnä meissä, täysin luonnollisissa olennoissa (vrt. s. 70)? Päädymme tarkastelemaan McDowellin puolustamaa naturalismin versiota.

Kuten jo kävi ilmi, McDowell on Kantin tapaan kiinnostunut siitä, miten käsitteellinen toiminta on perustavalla tavalla mukana kaikessa inhimillisessä havaintokokemuksessa. Ongelmana on yhdistää ajatus ymmärryksen spontaanisuudesta tieteelliseen ja naturalistiseen käsitykseen ihmisistä ja heidän elämästään. Useimmat nykynaturalistit ovat McDowellin termein *karun naturalismin* (”bald naturalism”) edustajia.⁸ Heille luonto on yksinkertaisesti luonnonlakien hallitsema valtakunta, ja he pyrkivät palauttamaan käsitteelliset kyvyt (tai – Wilfrid Sellarsin termein ilmaistuna – ”perusteiden avaruuden”) tähän pelkkien kausaalisten syiden ja vaikutusten maailmaan (ks. esim. s. 73). Karu naturalismi on suurinpiirtein sitä, mitä tavallisesti nimitetään *reduktiiviseksi naturalismiksi*. Se voi olla ahdasmielisen tietoisuusköyden, skien-

tististä, joskin sofistikoituneempiakin versioita on tarjolla.

McDowellin käsitys käsitteellisten kykyjemme aktiivisuudesta aistimellisessä kokemuksessamme, ”animaalisen luontomme aktualisaatioissa”, edellyttää karun naturalismin luontokäsitteen hylkäämistä (s. 74). Meidän on McDowellin mukaan ”ajatettava uudelleen” luonnon ja naturalismin käsitteitä. Tätä tarkoitusta varten McDowell ottaa käyttöön ”toisen luonnon” (”second nature”) käsitteen (ks. s. xx, 84 ff.). *Toisen luonnon naturalismi* pystyy kytkemään toisiinsa järjen ja luonnon, normatiivisuuden ja luonnollisuuden – ja siten myös ymmärryksen spontaanisuuden ja kokemuksen reseptiivisyyden. Kuten Aristoteles ajatteli, normaali, kypsä ihminen on rationaalinen eläin; toisaalta Kant oli oikeassa korostaessaan, että rationaalisuus toimii vapaasti ja autonomisesti eräänlaisessa omassa sfäärissään, joka ”perusteiden avaruutena” erotuu ”luonnonlakien valtakunnasta” (s. 85). Meidän ei siis pidä seurata sitä modernin naturalismin valtaalinjaa, joka unohtaa ”toisen luontomme”: ”meidän on nähtävä itsemme eläiminä, joiden luonnollinen oleminen on rationaalisuuden läpikäymä” (s. 85).

Voimme rekonstruoida tämän argumentin toteamalla, että McDowell valitsee uskottavamman premissin kuin karu naturalisti. Itse asiassa hän kuvaa aristotelisen lähtökohdan – ihmiset ovat ”rationaalisia eläimiä”, eikä rationaalisuus ole mitään ei-luonnollista – omaksumista ”paluuna mielen terveyteen” (”return to sanity”; s. 91). Reduktiivisen naturalistin premissistä, jonka mukaan käsitteelliset, normatiiviset tai rationaaliset kyvyt on palautettava luonnonlakien valtakunnaksi ymmärrettyyn luontoon, liikkeelle lähteminen merkitsisi tämän mielen terveyden rikkoutumista, eräänlaista hulluutta, johon tarvitaan terapiaa pikemmin kuin teoretisointia.

Olisi turhaa toivoa tehokkaampaa argumenttia. McDowell pyrkii kuvaamaan inhimillistä tilannetta – sitä, mikä on ihmisille luonnollista tai kuuluu ”ihmisluontoon”. Se, mikä on ihmisille luonnollista, voi olla ”korkeampaa” ja monimutkaisempaa kuin se, mikä on luonnollista eläimille tai elottomalle luonnolle. Vaikka yhtäältä olemme animaalisia olentoja, eräässä mielessä emme *missään suhteessa* ole ”pelkkien eläinten” kaltaisia, sillä spesifisti inhimilliset (joskin samalla meille täysin luonnolliset) kykyt jäsentävät koko olemistamme.

PRAGMATISMI JA TRANSENDENTAALIARGUMENTIT

Mitä ”toinen luontomme” sitten on? McDowell vastaa tähän kysymykseen huomauttamalla, ettei se perustu vain synnynnäisiin animaalisiin kykyihimme, vaan myös kasvatukseemme – laajemmin johonkin sellaiseen, mikä saksan kielessä ilmaistaan sanalla *Bildung* (s. 87; ks. myös s. 123 ff.). Hän kutsuu näkemystään myös *naturalisoiduksi platonismiksi* ja asettaa sen vastakkain *rehottavan platonismin* (”rampant platonism”) kanssa. Jälkimmäisen mukaan perusteiden avaruus on *sui generis*, mutta luonto on tästä erillinen luonnonlakien valtakunta (s. 83). Sen sijaan naturalisoidun platonismin mukaan perusteiden avaruus on tosin eräässä mielessä autonominen, mutta se ei ole eristetty siitä, mikä on ”vain inhimillistä”, ihmisluontoon kuuluvaa (s. 92). McDowell käyttää tässä estotta normatiivisia käsitteitä. Toista luontoa ei voida irrottaa niistä käytännöistä, joiden puitteissa toimintamme ja kehittymisemme ihmisyyhteyden jäsenenä asettuu normatiivisesti arvioitavaksi. McDowell koettaa näin nähdä meille välttämättömän normatiivisuuden reduktionismista vapautetun, metafysisesti

suvaitsevaisen luonnon käsitteen valossa. Hän on kyllä platonisti siinä mielessä, että järjen vaatimukset ovat hänen mukaansa todellisia, ”avasimme silmämme niille tai emme” (s. 91), mutta hän kitkee platonismissa rehoittavat metafysiset rikkaruohot ja pitää näkemyksensä naturalisoituna muistuttaessaan, ettei perusteiden avaruus tästä huolimatta liihottele missään pelkän inhimillisen ylittävässä yliaistillisessa todellisuudessa.

Nyt näemme vihdoin, missä mielessä McDowell on myös *pragmatisti*. Hänen ajatuksensa toisen luonnon naturalismista ottaa antireduktionistisella tavalla huomioon sekä maailmaa koskevan kokemuksemme sisällön

kot ja (myöhempi) Wittgenstein.¹⁰ Inhimilliset sosiaaliset ja kulttuuriset käytännöt ovat luonnollisia, mutta niitä ei voida suoraviivaisesti (karun naturalismin hengessä) palauttaa niiden aineelliseen tai ”animaaliseen” perustaan. Meistä tekee ihmisiä juuri se, että kykenemme *Bildungiin*.

Kant, kuten tunnettua, oli filosofinen antropologi *par excellence*. On syytä huomata, ettei McDowell edes naturalistina ja pragmatistina suinkaan hylkää kantilaista *transsendentaaliargumentaatiota* muistuttavaa argumenttirakennetta. Hän esimerkiksi toteaa, ettei se erityinen tapa, jolla kokemus on kosketuksissa maailman kans-



käsitteellisyden että tässä kokemuksessa toimivan ymmärryksen spontaanisuuden. Jälkimmäinen on – esimerkiksi pragmatismien klassikon William Jamesin näkökulmasta – yksi pragmatismien peruspremisestä: todellisuus jäsentyy päämääräsidonnaisten inhimillisten käytäntöjen kautta, erilaisten intressien ja tarkoitustemme mukaisesti; nämä käytännöt, intressit ja tarkoitukset eivät kuitenkaan ole valmiiksi tehtyjä, vaan nekin tuottaa spontaani toimintamme (eli sama toiminta, jota ne toisaalta ohjaavat). Tuon toiminnan kautta konstruomme ja rekonstruomme maailmaa.⁹ Tällainen pragmaattinen kuva aktiivisesta asemastamme maailmassa edellyttää spontaanisuuden käsitettä. McDowell osoittaa, että tuo käsite on sovitettavissa naturalismiin, joka ei pitäydy karun naturalismin lähtökohdissa, vaan on valmis ottamaan käyttöön hienostuneemman toisen luonnon käsitteen ja siten korostamaan inhimillisen kokemuksen luonnollisuutta ei-reduktionistisella tavalla.

Toinen luontomme on suureksi osaksi käytäntöihin tai kulttuuriin osallistumisesta. McDowellin pragmatismi on tässä suhteessa eräänlaista *kulturalismia*. Tätä voidaan pitää sen taustalta löytyvänä ”filosofisena antropologiana”, ja tässä McDowell on hyvässä seurassa. Samaa tapaan ovat ajatelleet muiden muassa pragmatismien klassi-

sa, olisi lainkaan käsitettävissä, ellemmme katsoisi ajattelun voivan ”sulkea maailman sisäänsä”: ”The world is embraceable in thought” (s. 33). Tässä se, että kokemus voi kiinnittyä maailmaan, olla kokemusta maailmasta, ”otetaan annettuna” – sitä ei aseteta kyseenalaiseksi. Tämän annetun lähtökohdan mahdollisuuden välttämätön, transsendentaalinen ehto on se, että ajattelu voi sulkea maailman sisäänsä.

Kun etenemme tällaisista metaforisista muotoiluista siihen, mitä McDowell todella sanoo Kantista ja kantilaisesta argumentaatiosta, kohtaamme kuitenkin ongelman. Hän näyttää ymmärtävän transsendentaalifilosofian kovin jäykässä ja oikeaoppisessa kantilaisessa mielessä. Transsendentaalisesta näkökulmasta kokemuksen reseptiivisyys merkitsee tällöin yliaistillisen ja käsitteellisestä toiminnasta ehdottoman riippumattoman todellisuuden (Kantin ”olioiden sinänsä”) vaikutuksen jonkinlaista (mutta epämääräiseksi jäävää) aistimellista vastaanottamista, kun taas itse kokemuksen näkökulmasta todellisuus ei – McDowellin oman teorian mukaan – ulotu käsitteellisyden alueen ulkopuolelle (ks. s. 41). Mutta eikö Kantin transsendentaalisen perspektiivin valitseminen merkitse nimenomaan sitä, että pitäydymme kokemuksen näkökulmassa ja myönnämme, että voimme tavoittaa (empiirisen)

maailman vain sellaisena kuin se meille ilmenee kokemuksemme transsendentaalisten ehtojen muokkaamana? Kantilaisessa viitekehityksessä yksi tiedollisen kokemuksen yleisistä transsendentaalisista ehdoista on juuri se, että maailma koetaan ”maailmana-meille”, jonakin sellaisena, minkä kokemukselle avautuvan rakenteen on konstituoinut (transsendentaalinen) subjekti. Tämä on jotakin muuta kuin *transsendenti* olioiden sinänsä maailma.

Näyttääkin siltä, ettei McDowell ole riittävästi korostanut transsendentaalisen ja transsentin (tai yliaistillisen) eroa. Hän ei ota huomioon, että pragmaattinen naturalismi tai naturalistinen pragmatismi (joita hän omalla tavallaan edustaa) voi olla ”transsendentaalista” tietystä epäortodoksisesta mutta silti Kantiin palautuvassa merkityksessä. Jopa Kantin omaa transsendentaalista idealismia on tulkittu siten, ettei sen oleteta sitoutuvan erityisen yliaistillisten, noumenaalisten objektien luokan olemassaoloon.¹¹ Puhuessaan esimerkiksi ”yliaistillisen todellisuuden transsendentaalisesta affektiosta reseptiivisyyteen” (s. 95) McDowell jättää tällaiset tulkintamahdollisuudet huomiotta.¹²

McDowell kysyy kantilaisilta myös (s. 42):

”Mutta kuinka empiirinen maailma voi olla meistä aidosti riippumaton, jos olemme osittain vastuullisia sen perusrakenteesta? Ei auta todeta, että olemme vain transsendentaalisesti puhuen tehneet empiirisen maailman perusrakenteen.”

Ehdottaisin, että juuri tässä kohdassa pragmatismi voi olla avuksi. Naturalisoitu mutta silti transsendentaalinen pragmatismi kertoo filosofisen tarinan siitä, miten (empiirinen) maailma konstituoituu tai strukturoituu normaativisesti ohjautuvien inhimillisten käytäntöjemme kautta. Niinpä se sanoo jotakin siitä, miten maailma on ”transsendentaalisesti puhuen” meidän tekoamme. Silti sitoudumme maailman (empiiriseen) riippumattomuuteen käytäntöjemme sisältä käsin. Realismi on pragmaattinen sitoumus, puolustettavissa vain pragmaattisesti.

McDowellin näkemys onkin ehkä heikoimmillaan liian yksioikoisessa realismin ja idealismin erottelussaan. Käytetty riippumattomuuden käsite jää epäselväksi – kuten realismikeskusteluissa kovin usein. Meidän tulisi yksityiskohtaisemmin katsoa, kuinka realismi toimii järkevimpänä sitoumuksenamme mitä erilaisimmissa käytännöissämme. Voimme olla empiirisiä realisteja Kantin mielessä, mutta tämän sitoumuksen teemme transsendentaalisen pragmatismien perusteella.

Siinä missä McDowell karua naturalismia vastustaa tahtoo ”ajatella uudelleen käsitystämme luonnosta tehdäkseen tilaa spontaanisuudelle” ja samalla ajatella uudelleen sitä, mikä tekee filosofisesta käsityksestä naturalistisen (s. 77), haluaisin itse ajatella uudelleen – pragmatismien pohjalta – käsitystämme kantilaisesta transsendentaalifilosofiasta ja transsendentaalisesta argumentaatiosta tehdäkseen tilaa terveelle (ei-reduktiiviselle) naturalismille. Siinä missä McDowell etsii sellaista käsitystä luonnosta, joka ei sulje perusteiden avaruutta luonnon ulkopuolelle (ks. esim. s. 109), koetan etsiä sellaista käsitystä transsendentaalifilosofiasta, johon sisältyy se kiistämätön lähtökohta, että olemme läpikotaisin luonnollisten elämänmuotojen puitteissa eläviä luonnollisia olentoja. McDowellin näkemys vahvistuisi, jos hän olisi valmis viemään pragmatisminsa riittävän pitkälle ja siten omaksumaan transsendentaalisen (joskin naturalisoidun)

käsityksen kokemuksen ehdoista – ehdoista, jotka ovat juurtuneet historiallisesti muuttuvaan ihmisluontoomme.

Ongelmana tässä kaikessa on tietenkin se, miten esitämme empiirisen ja transsendentaalisen (kuten myös ”ensimmäisen” ja ”toisen” luonnon) välillä tehdyn erotteen täydellisen romahtamisen. Liiallisesta metafysiikasta vapautettu naturalisoitu käsitys kokemuksen transsendentaalisista ehdoista onkin ehkä vain regulatiivinen idea Kantin mielessä, jotakin sellaista, mitä meidän tulee jatkuvasti tavoitella yrittäessämme ymmärtää ihmisluontoa filosofisesti.

McDowell itse ei välttämättä pidä itseään transsendentaalifilosofina.¹³ Hän kaihtaa perinteisiä transsendentaalisia ”miten on mahdollista?” -kysymyksiä (ks. esim. s. xiii, xxiii – xxiv). Onkin myönnettävä, että McDowellin projektin tulkitseminen naturalisoitujen transsendentaalisten ehtojen etsimiseksi ja naturalisoidun transsendentaaliargumentaation soveltamiseksi edellyttää hänen työnsä melko vahvaa uudelleenkäsittelyä tavalla, jota hän itse ei kenties lainkaan hyväksyisi. Kun McDowell sanoo, että monien perinteisten, ”konstruktiivisten” filosofisten kysymysten pohdiskelu on aika jättää taakse, hän yhtyy naturalismin traditiossa John Deweyä W.V. Quineen esitettyyn autonomisen ”ensimmäisen filosofian” kritiikkiin – ja varmasti hyvästä syystä. Mutta kun hän jatkaa, että itse filosofiset ongelmat on ”manattava tiehensä” (s. xxiii – xxiv), hän päätyy melko lähelle rortylaista (mielestäni epäilyttävää) kantaa, jonka mukaan nuo ongelmat ovat vain sekaannuksia, joista voimme yksinkertaisesti luopua ja jotka voivat lakata vaivaamasta meitä. Vaikkemme ehkä kykene vastaamaan ongelmiimme siten kuin perinteiset konstruktiiviset ja transsendentaaliset filosofit ovat kuvitelleet, emme ehkä kuitenkaan voi kokonaan pudottaa niitä pois. Ongelmamme nousevat luonnollisesta inhimillisestä tilanteestamme. Edellä lyhyesti esitellyt naturalisoitu ja pragmatisoitu transsendentaalifilosofian tulkinta pyrkii pelastamaan tällaisen filosofiseen kysymiseen kohdistuvan nöyryyden.

LOPUKSI

Kriitikko voisi argumentoida, että vaikka McDowell on hylännyt monia perinteisiä dualismeja (järki vs. luonto, käsitteellisyys vs. aistimellisyys, ymmärryksen spontaanisuus vs. kokemuksen reseptiivisyys), jäljellä on vielä yksi, ”ensimmäisen” ja ”toisen” luonnon välinen kahtiajako.¹⁴ Eräässä mielessä tämä on tietenkin totta. Meidän on hänen lähestymistavassaan voitava käsitteellistää spesifisti inhimilliset, *Bildungiin* perustuvat kykymme, jotka nostavat meidät pelkän animaalisesta luonnon yläpuolelle. Niinpä meidän on tavalla tai toisella erotettava toisistaan ihmiset (rationaaliset eläimet) ja ”pelkät eläimet”. Tämä dualismi tuskin heijastaa mitään vaarallista metafysiikkaa. Kuten McDowell argumentoi läpi kirjansa luku IV – VI, toinen luontomme on juurtunut ensimmäiseen, animaaliseen luontoomme. Nämä ovat erottamattomasti yhteydessä toisiinsa. Kypsä ihmisolento – ja tämä ilmaus sisältää jälleen palautumattoman normatiivisen käsitteen – on ensimmäisen ja toisen luonnon yhdistelmä, jakamaton kokonaisuus.

Yleisemminkin voimme puhua luonnon ja normatiivisuuden yhteenkietoutumisesta. Samoin kokemuksemme empiiriset ja transsendentaaliset elementit ikään kuin tunkeutuvat toisiinsa. Normatiiviset rajat sille, mitä voidaan legitimitä pitää empiirisenä (tai luonnollisena), asettuvat transsendentaalisesti. Platonistista (tai kanti-

laista) metafysiikkaa välttääksemme meidän tulisi ehkä kirjaimellisesti puhua vain yhdestä maailmasta tai luonnosta, mutta jonkinlaisille luonnollinen vs. normatiivinen ja empiirinen vs. transsendentaalinen -erottelulle on pragmaattista tarvetta, sillä vain tällaisten erottelujen avulla voidaan erottaa pragmatismi ja siihen yhdistettävä empiirinen realismi liian vahvoista metafyyssisen realismin muodoista. Vaikka McDowellin pragmatismi jää melko implisiittiseksi, se on nähdäkseni keskeinen taustaoletus hänen ei-reduktiivisen naturalismin puolustuksessaan. Uskoakseni nimenomaan pragmatismiin nojalla on mahdollista olla johdonmukainen ”toisen luonnon naturalisti”. Naturalismi tulee tällöin muotoilla pohjimmiltaan pragmatistisen filosofisen antropologian viitekehyksessä.

Vaikka siis yhdyin McDowellin yleiseen pragmatismiin ja naturalismiin, olen identifioinut joitakin ongelmia hänen käsityksessään mielen ja maailman suhteesta. Ensinnäkin, kuten edellä todettiin, hänen realisminsa näyttää liian vahvalta. Ainakin hänen tulisi tehdä realistiset sitoumuksensa hieman eksplisiittisemmiksi. Toiseksi hänen Kant-tulkintansa nojaa ”kahden maailman” metafysiikkaan ja syytökseen, jonka mukaan Kant vetoaa yliaistilliseen maailmaan. Tätä ongelmallista tulkintaa McDowell tosin on tuoreemmissa töissään pyrkinyt pehmentämään. Kolmanneksi on hiukan ihmeteltävä sitä, että Wilfrid Sellarsilla on niin keskeinen sija McDowellin ajattelun lähtökohtana. Miksi kovaksi keitetty tieteellinen realisti Sellars olisi lopulta kovinkaan tärkeä McDowellin kaltaiselle ei-reduktiiviselle ja antiskientistiselle ajattelijalle?¹⁵

Neljänneksi on odotettavissa, että karut naturalistit, esimerkiksi quinelaiset, saattaisivat vastata McDowellille toteamalla, että hänen luonnon ja naturalismin käsitteisiin sovellettu ”uudelleen ajattelemisen” metodinsa kuuluu ”ensimmäiseen filosofiaan” ja jää syrjään, jos kunnioitamme luonnontieteitä luotettavimpina tiedonhankinnan menetelminämme. McDowell luultavasti vastaisi vain, että juuri tällainen käsitys naturalismista on hänen uudelleenajattelunsa kohteena ja että siitä pitäisi luopua toisen luonnon naturalismin hyväksi. Epäilen, ettei hän tässä kiistassa oikeastaan voisikaan *argumentoida* tämän enempää. Hänen ”filosofinen temperamenttinsa” (William Jamesin ilmaisua käyttäkseni) on aivan erilainen kuin esimerkiksi Quinen. Temperamenttien erot vaikuttavat filosofisen argumentaation mahdollisuuksiin, halusimmepa tai emme.

Joka tapauksessa McDowellin työ opettaa meille monien muiden asioiden ohella sen, että kohdatessamme pragmatismiin taipuvaisen ajattelijan meidän on syytä arvioida hänen suhdettaan Kantiin. Ja päinvastoin: kun kohtaamme kantilaisen, voimme kysyä, voisiko hän tehdä näkemystään uskottavamman ryhtymällä pragmatistiksi ja/tai naturalistiksi. Vaikka monet pragmatistit eivät itse sitä myönnä, pragmatismi on perustaltaan kantilainen käsitys kokemuksesta, ymmärryksestä ja niiden suhteesta maailmaan. Tämän tosiseikan usein hämärtävät pragmatistit (kuten McDowellin) yritykset pysytellä kaukana Kantin idealismista. McDowellin suositteleman uudelleen ajattelemisen metodia olisikin ehkä sovellettava paitsi naturalismiin, myös (transsendentaaliseen) idealismiin. Siten voisimme edelleen jatkaa kantilaisen perintömme pragmaattista ja naturalistista uudelleenarviointia ja -tulkintaa.

VIITTEET

- 1 Kirjoitus perustuu (englanniksi pidettyyn) esitelmään McDowellin *Mind and World* -teosta käsitelleessä seminaarissa Jyväskylän yliopistossa kesäkuussa 1998. Olen kiitollinen kaikille osallistujille, erityisesti Michael Quantelle, Jussi Kotkavirralle, Heikki Ikäheimolle ja Pasi Pohjolalle, kiinnostavasta ajatustenvaihdosta. Artikkelin hieman laajempi englanninkielinen versio ilmestyy tulevaisuudessa.
- 2 McDowell (1996). Viitataan tähän teokseen tekstissä sivunumeroin.
- 3 Ks. Putnam (1994).
- 4 *Mind and World* on viime vuosina arvosteltu lähes kaikissa merkittävässä kansainvälisissä filosofisissa aikakausjulkaisuissa. Ks. myös esim. *Philosophy and Phenomenological Research* -lehden numeroa 58:2 (1998), jossa kirjaan reagoivat Robert Brandom, Arthur W. Collins, Christopher Peacocke, Richard Rorty ja Crispin Wright. Numero sisältää myös McDowellin lyhyen esittelyn projektistaan (McDowell 1998a) sekä hänen vastauksensa kriitikoilleen.
- 5 Vrt. esim. Pihlström (1998a) ja (1998b). Korostettakoon, että vaikka painotan McDowellin kantilaisuutta, tarkoituksenani ei ole kieltää hänen ajatteluunsa liittyviä erittäin keskeisiä hegeliläisiä aineksia, joista muut tähän lehteen kootut kirjoitukset antavat hyvän kuvan.
- 6 Olen arvioinut sekä Davidsonin että Rortyn näkemyksen ongelmia teoksessa Pihlström (1996).
- 7 Putnam (1994) arvioi uudelleen – osittain McDowellin ajatusten valossa – aiempia metafyyssisen realismin kritiikkejään. Putnamin suhteesta realismiin ongelmaan ks. Pihlström (1996) ja (1998b).
- 8 Termin ’bald’ suomennos sanalla ’kalju’ olisi tietenkin hauska mutta ehkä myös harhaanjohtava. On myös pitkätkukaisia naturalisteja.
- 9 Jamesin pragmatismista ks. jälleen Pihlström (1996) ja (1998b).
- 10 Filosofisesta antropologiasta ja kulturalismista yhtenä sen muotona ks. Kannisto (1984).
- 11 Ks. esim. Allison (1983); vrt. Pihlström (1998b).
- 12 Todettakoon, että kritiikkini kohdistuu vain McDowellin *Mind and World* -teokseen. Muutamissa tuoreemmissa kirjoituksissaan McDowell on selvemmin korostanut projektinsa kantilaisuutta ja transsendentaalisuutta päätyen nähdäkseni varsin lähelle sellaista transsendentaaliargumentaation ja pragmaattisen naturalismin synteesiä, jota haluan puolustaa. Ks. McDowell (1998a) ja (1998b).
- 13 Viitataan jälleen vain hänen *Mind and World* -kirjaansa, en myöhempiin artikkeleihin (vrt. edellinen viite).
- 14 McDowell ei tosin eksplisiittisesti puhu ”ensimmäisestä luonnosta”.
- 15 Ks. myös McDowell (1998b). Sellarsilaisia ongelmia en ole tässä artikkelissa voinut käsitellä, mutta kritisoin Sellarsin ja hänen seuraajiansa (erityisesti Raimo Tuomelan) vahvaa tieteellistä realismia melko laajasti teoksessa Pihlström (1996). Arvioni on, että Sellarsin merkitys McDowellin ajattelussa liittyy läheisesti molemmille tärkeään hegeliläiseen pohjavireeseen. Mainittakoon, että syyskuussa 1997 Münchenissä järjestetyssä GAP:n (Gesellschaft für analytische Philosophie) kansainvälisessä kongressissa *Rationality, Realism, Revision* McDowell, yksi pääpuhujista, esitelmöi aiheesta ’Sellars’s Transcendental Empiricism’.

KIRJALLISUUS

- Allison, Henry E. (1983) *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven & London.
- Kannisto, Heikki (1984) ’Filosofisen antropologian mahdollisuudesta’, *Ajatus* 41, 217 – 235.
- McDowell, John (1996) *Mind and World*, 2. painos, Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London (1. painos 1994).
- McDowell, John (1998a) ’Précis of *Mind and World*’, *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 365 – 368.
- McDowell, John (1998b) ’Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality’, *The Journal of Philosophy* 95, 431 – 491.
- Pihlström, Sami (1996) *Structuring the World: The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism*, Acta Philosophica Fennica 59, The Philosophical Society of Finland, Helsinki.
- Pihlström, Sami (1998a) ’Peircean Scholastic Realism and Transcendental Arguments’, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 34, 382 – 413.
- Pihlström, Sami (1998b) *Pragmatism and Philosophical Anthropology: Understanding Our Human Life in a Human World*, Peter Lang, New York, forthcoming.
- Putnam, Hilary (1994) *Words and Life*, toim. James Conant, Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London.

COMMON SENSE -REALISMI KOHTAA ABSOLUUTTISEN IDEALISMIN

Motto: ”On hyvin vaikeaa kuvata ajatuksen teitä siinä, missä on jo paljon pyöränraiteita — itsesi tai muitten jäljiltä — joutumatta johonkin uraan. On vaikea poiketa vain vähän ajattelun vanhoista urista.”
-Ludwig Wittgenstein-

Kritisoidessaan niinsanottua karua naturalismia (bald naturalism) ja pyrkiessään eräänlaisen arkipäiväisen aristotelisen realismin rehabilitaatioon John McDowell on lähellä G.W.F. Hegelin filosofisia motiiveja. McDowellin tavassa puhua ensimmäisestä ja toisesta luonnosta on myös rakenneyhtäläisyyksiä Hegelin Idean käsitteen kanssa. Siinä missä Hegel rakentaa positionsa oikeuttamiseksi massiivisen järjestelmän, McDowell ei kuitenkaan myöhäis-wittgensteinilaisesta filosofiakäsityksestään johtuen salli itselleen sellaista konstruktivistista filosofiaa joka olisi edellytys hänen positionsa täsmälliseksi paikantamiseksi ja oikeuttamiseksi.

John McDowell luonnehtii teostaan *Mind and World* (jatkossa MW) johdatukseksi Hegelin *Hengen fenomenologian* lukemiseen (MW, ix). Tämä merkki keskusteluvalmiudesta McDowellin teorian ja Hegelin järjestelmän välillä on saanut jo osakseen jonkin verran huomiota. Tarkoitukseni on seuraavassa kysyä millaisia systemaattisia yhtymäkohtia Hegelin järjestelmästä ja McDowellin ajattelusta on löydettävissä. En kuitenkaan etsi yhteneväisyyksiä Hegelin *Hengen fenomenologiasta* vaan *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* -teoksen (jatkossa §-merkit viittavaat tähän teokseen) ensimmäisen osan eli Logiikan alusta. Suhteutan seuraavassa Hegelin ja McDowellin käsitykset toisiinsa kolmella tavalla. Ensinnäkin osoitan, että *Enzyklopädi*en osan *Alustava tarkastelu (Vorbegriff)* rakenne on suurelta osin identtinen MW:n perustavan argumentaatiokuvion kanssa. Sen jälkeen osoitan pitkälle meneviä yhteneväisyyksiä yhtäältä Hegelin käsitteiden ”Idea”(§§ 213-244), ”luonto”(§§ 245-252) ja ”henki” (§§ 377-386) sekä toisaalta McDowellin luontokäsityksen välillä. Keskeinen väitteeni on, että Hegelin Idea/luonto/henki- kolmikon ja McDowellin luonto/ensimmäinen luonto/toinen luontokolmikokone rakenteista on löydettävissä merkittäviä yhdenmukaisuuksia. Kolmanneksi esitän vielä joitakin filosofista metodista koskevia huomautuksia. Voidaan nimittäin kysyä, missä määrin Hegelin ja McDowellin erilaiset filosofiakäsitykset ja niistä aiheutuvat metodologiset seuraukset ovat syy eriäville sisällöllisille näkemyksille heidän filosofioissaan.

Teoksessaan *Mind and World* McDowell tahtoo osoittaa kuinka mielen ja maailman välisestä suhteesta tulee ratkeamaton ongelma ja kuinka se johtaa oskillaatioon (MW, 9) annetun myytin (MW, 8) ja kitkattoman koherentismin (MW, 14) välillä. McDowellin mukaan tämän dilemman ratkaisemiseksi on välttämätöntä ensinnäkin ymmärtää kokemukset käsitteellisesti jäsentyneiksi ja toiseksi ymmärtää maailma käsitteellisesti rakentuneek-

si, ajateltavissa olevaksi. Tämä vaihtoehto on McDowellin mukaan mahdollinen ainoastaan ’palauttamalla taika’ osittain luontoon (vaan ei ensimmäiseen luontoon) ja tavoittelemalla aristotelista toisen luonnon käsitettä *common sense* -realismin puitteissa. McDowellin wittgensteinilaisen credon mukaan tämän realistisen ja maltillisen naturalistisen kannan omaksuminen on mahdollista oikeanlaisen ’hoidon’ kautta: filosofinen sairaus nimeltään skeptisismi ei tee ainoastaan mieli-maailma -suhteen ratkaisua mahdottomaksi, vaan alunperin aiheuttaa koko kiistanalaisen ongelman. McDowellin metodologinen ehdotus kuuluukin, että meidän tulisi luopua ”konstruktivistisesta” filosofiasta ja ratkaista ongelma analysoimalla sen syntymisen ehtoja sekä hylkäämällä virheelliset premissit.

Hegelin systeemissä metodi on ratkaiseva lähtökohta: Hegel itse ei väsy korostamaan sitä, että ainoastaan spekulatiivinen dialektinen filosofia kykenee tyydyttämään filosofian tarpeen. Myös Idean käsitteen keskeinen merkitys on kiistaton jokaiselle vähänkin Hegelin järjestelmään perehtyneelle. Hegelin mukaan Ideassa kohtaavat metodologia, ontologia ja epistemologia. Ainakin Hegelin oman käsityksen mukaan Idean käsite on viimekädessä kaikkien filosofian peruskysymysten ratkaisu. Yleisesti ottaen Idean käsitteen ja metodologian suhteen kysymys vertaamisen relevanssista on ilmeinen, mutta nimenomaan *Enzyklopädi*en *Alustava tarkastelu* -jakson käyttäminen vertailussa näyttää kyseenalaiselta, koska se ei kuulu varsinaiseen järjestelmään. Hegel on yhtäältä laatinut *Alustava tarkastelu* -jakson tietynlaiseksi johdannoksi, jonka avulla hän valaisee (§§ 19-25) lukijalle oman filosofian aloittamisen tapansa erityisluonnetta. Toisaalta hän luonnostelee siinä eräänlaisen filosofian historian pienoisesityksen avulla ne näkökulmat, jotka hengen ja maailman suhteeseen voidaan omaksua. Hegelin esitys näistä ajattelun kolmesta asenteesta objektiviteettiin voidaan ymmärtää tiettyjen filosofisten ongelmien historiallisen synnyn

kuvaukseksi ja diagnoosiksi, ongelmien joihin hänen systeeminsä on määrä olla vastaus.

1. ALUSTAVA TARKASTELU: AJATTELUN KOLME ASENNETTA OBJEKTIIVITEETTIIN

Alustava tarkastelu sisältää Hegelin omien sanojen mukaan ”ennakoituina käsitteet”, jotka ”ovat kokonaisuuden näkökulmasta ja kokonaisuuden näkökulman mukaisesti kehitettyjä määreitä” (§19). Tämä tarkoittaa, että *Alustavan tarkastelun* kehittäilyillä voi olla ainoastaan propedeuttinen arvo, sillä ne voidaan todistaa vasta systeemin itsensä sisällä (§ 19 huomautus, § 25 huomautus). Hegelin pyrkimyksenä on siis antaa lukijalle jonkinlainen esiymmärrys oman argumentaationsa erityisluonteesta. Myös historiallisen yhteenvedon tehtävä on filosofisten ongelmien luonteen täsmentäminen. *Alustava tarkastelu* jakautuu kahteen osaan: aluksi (§§ 19-25) Hegel yrittää ensinnäkin esittää oman filosofian aloittamisen tapansa erityisluonteen ja toiseksi kytkeä oman filosofiansa suoraan arki-ajattelun esiymmärrykseen (§ 20, § 25). Sen jälkeen Hegel esittelee ja analysoi ’kolme ajattelun asennetta objektiiviteettiin’ (§§ 26-78) sellaisina kun ne on muotoiltu filosofian historiassa johdattaakseen siten lukijansa logiikkansa alkuun (§ 25).

(A.) 19-25

Keskeistä ensimmäisessä osassa on, että Hegel erottaa siinä toisistaan ajattelun subjektiivisen ja objektiivisen aspektin sekä kritisoii näkemystä, jonka mukaan ajattelu olisi luonteeltaan pelkästään jotakin subjektiivista (§ 24). Kantin tavoin Hegel toki käsittää ajattelun myös subjektin toiminnaksi, spontaanisuudeksi ja vapaudeksi (§ 23). Samalla hän kuitenkin kiistää, että ajatusmääreet voitaisiin katsoa yksinomaan tietoisien ajattelun muodoiksi (§ 24). Ajatusmääreet ovat pikemminkin ”objektiivisia ajatuksia” (§ 24). Hegel muotoilee tämän toteamalla ”että ymmärrys, järki on maailmassa” (§ 24, huomautus) ja harmittelee ilmaisun ”ajatus” epäsovpuutta, sillä sitä ”käytetään ikään kuin se kuuluisi ainoastaan henkeen, tietoisuuteen; vastaavasti termiä objektiivinen käytetään lähinnä vain hengettömästä” (§ 24, huomautus). Hegelin näkökulmasta aikaisemman filosofian virhe on, että se on käsittänyt ajatukset kahdella tavalla äärellisiksi eli pelkästään subjektiivisiksi. Ensinnäkin aikaisempi filosofia on olettanut, että yksittäisten käsitteiden tai kategorioiden merkitykset ovat atomistiseen tapaan toisistaan riippumattomia eli ”äärellisiä”. Toiseksi niitä on pidetty ainoastaan ymmärryksen kuuluvana ”subjektiivisena” asiana vastakohtana ajatuksista riippumattomalle ”objektiiviselle” maailmalle, joka näin jää periaatteessa tiedolle tavoittamattomaksi (§ 25). Hylkäämättä kokonaan subjektiivisen ja objektiivisen erottelua Hegel kuitenkin kiistää kummankin dikotomian ehdottoman pätevyiden. Samalla hän luopuu sekä ankarasta analyyttisen ja synteettisen välisestä vastakohtaisuudesta että käsiteskeeman ja sisällön erottamisesta toisistaan. Jälkimmäisen dikotomian hylkäämiseen päädytään, koska maailma itse ja ajattelun käsitteellinen rakenne ovat identtisiä. Edellisestä erottelusta taas tulee sisällyksetön kun luovutaan jyrkästä erottelusta analyyttisen ja empiirisen sisällön välillä sekä merkitysatomismista. Hegelin spekulatiivinen filosofia hyväksyy näin sekä periaatteen ”ajattelussa ei ole mitään, mikä ei olisi ollut aisteissa, kokemuksessa” että kääntäen väitteen ”*nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*” (§ 8, huo-

mautus).

On helppoa nähdä, että tämä Hegelin pohdintojen osa vastaa McDowellin teesiä, jonka mukaan maailma itse on ajateltavissa oleva (MW, 26), ajattelu käsittää suoraan maailman ”pohjapiirrustuksen” (*layout*) ja totuudellisessa kokemuksessa koetaan maailma sellaisena kuin se on (MW, 143). Yhtyen traditioon joka seuraa Quinen kritiikkiä kahta empirismin dogmia (yhtäältä tiukkaa analyyttisen ja synteettisen erottelua ja toisaalta merkitysatomismia) vastaan, McDowell hyväksyy Davidsonin kritiikin jyrkkää käsiteskeeman ja sisällön erottelua kohtaan, erottelua jonka McDowell lukee ”skeema-maailma dualismiksi” (MW, 158). Hegelin tavoin McDowell tulkitsee käsitteelliset skeemat ”perspektiiviksi” (MW, 155), jotka ovat maailman itsensä konstitutiivisia osia. Samalla sekä McDowell että Hegel päätyvät idealismi versus realismi -kysymyksen suhteen johtopäätökseen, jonka mukaan vahvan joko-tai -dikotomian täytyy olla virheellinen. Mikäli käsitteellistä skeemaa ei eliminoida eikä eroteta täydellisesti maailmasta sinänsä, ei perinteistä dikotomiaa voida enää muotoilla mielekkäästi.

(B.) 26-78

Osan MW:n filosofista argumentaatiota muodostaa filosofianhistoriallinen diagnoosi, jonka avulla McDowell haluaa ensinnäkin osoittaa miksi mieli-maailma -suhteesta on tullut nykyajan filosofialle ratkaisematon ongelma. Toiseksi hän haluaa diagnoosillaan paljastaa ne kätkeytymäiset premissit, jotka ovat syynä paitsi ongelman syntyyn, myös siihen ettei McDowellin ehdottama ratkaisu ole aiemmin noussut esiin.

Koko asetelman taustalla on uudella ajalla syntynyt ”karu naturalismi” (*bald naturalism*), jonka mukaan luonto ei ole mitään muuta kuin taista vapautettu kausaaliyhteyksien kokonaisuus, jossa ei ole paikkaa merkitykselle eikä normatiivisuudelle. Intentionaalisuuden ja spontaanisuuden ”käsitteellisen tilan” suhteen tällainen näkökanta voi päätyä vain joko reduktioon tai eliminaatioon. Kummassakin tapauksessa käsitteellisen ajattelun ja tietämisen spontaanisuus sekä spontaanisuuteen kuuluva normatiivisuus tehdään mahdottomaksi. Jälkimmäisessä tapauksessa ei yksinkertaisesti ole mitään intentionaalisuutta, kun taas edellisessä tapauksessa normatiivisuus palautetaan lopulta takaisin kausaalisuuteen. Käsiteskeeman ja maailman vastakohta romahtaa näin homogeeniseksi yksiulotteiseksi kausaaliseksi maailmaksi ilman normatiivisuutta ja merkitystä. Mikäli eliminaatiostrategiaa pidetään epäonnistuneena ja naturalisointiohjelmaa intentionaalisuuden redusoimisen mielessä periaatteessa mahdottomana, jää ainoaksi vaihtoehdoksi selittää intentionaalisuuden alue omaksi autonomiseksi alueekseen. Tämä autonomia johtaa kuitenkin maailman menettämiseen: syntyy käsitteellisen skeeman ja maailman välinen dualismi.

Tätä taustaa vasten on ongelmallista, kuinka meillä voi olla empiiristä tietoa maailmasta. McDowellin mukaan kyseinen taustakuva tekee ratkaisun mahdottomaksi, koska normatiivisuus on yhtäältä luovuttamattoman tärkeää tietämiselle mutta toisaalta yhteensopimatonta naturalistisen ontologian kanssa. Seurauksena on oskillaatio ”annetun myytin” ja koherentistisen internalismin välillä. Kumpikaan ei salli kokemusten käsitteellistämistä oikeutetuiksi ja tosiksi. Annetun myyttiä seuraavissa teorioissa postuloidaan mahdottomia entiteettejä: kuten McDowell osoittaa Evansin ja Quinen vastakkainasettelun kautta,

kyseisten entiteettien täytyisi olla ei-käsitteellisinä sisältöinä (Evans) tai puhtaasti kausaalina ärsykkeinä (Quine) osa luontoa ja samalla kuitenkin normatiivisesti perustelevia. Kuten McDowell Davidsoniin tukeutuen osoittaa, tämä on kuitenkin itsessään ristiriitaista. Jos tällaisen analyysin pohjalta ryhdytään tekemään johtopäätöksiä, jäljelle jää vain Davidsonin ratkaisu, jossa perustelu tapahtuu intentionaalisuuden ja normatiivisuuden alueella ja yhteys maailmaan säilyy ainoastaan kausaalisen vaikutuksen kautta. Tällainen maailman kausaalinen suhde intentionaalisuuden alueeseen ei kuitenkaan voi, kuten McDowell osoittaa, perustella mitään, vaan korkeintaan ”vapauttaa vastuusta” (MW, 8 alaviite 7). Oikeutettu tieto maailmasta ei ole tälläkään tavalla mahdollista. Näin ei-reduktiivisen tien päässä on kuva ”kitkatomasta pyörimisestä tyhjiössä”, jossa maailma on menetetty. McDowellin vastaus dilemmaan on tuttu: hän ehdottaa paluuta *common sense*-realismin menetettyyn viatto-muuteen, jonka mukaan meillä on ongelmaton kognitiivinen pääsy maailmaan. Paluun edellytyksenä on McDowellin mukaan kaksi asiaa: ensinnäkin luopuminen käsitteellisen rajoittamisesta ajattelun alueelle ja maailman ymmärtäminen käsitteellisesti rakentuneeksi. Toiseksi normatiivisuuden ja todellisuuden välistä vastakohtaa ei tule käsittää absoluuttiseksi. Aristoteleeseen tukeutuen McDowell puolustaa osittaista taian palauttamista luontoon siten, että spontaanisuus ja normatiivisuus tunnustettaisiin inhimillisen elämänmuodon luonnollisiksi aspekteiksi ja niitä kunnioitettaisiin ontologisesti.

Hegelin *Alustavassa tarkastelussa* esittelemät ’kolme ajattelun asennetta objektiviteettiin’, eli ensinnäkin metafysiikka, toiseksi empirismi ja kriittinen filosofia sekä kolmanneksi välitön tietäminen, vastaavat seuraavalla tavalla kolmea McDowellin MW:ssä esittämää positiota.

1) Jacobin teoria jumalan välittömästä tietämisestä on versio annetun myytistä. Uskossa inhimillisellä järjellä on välitön, ei-käsitteellinen yhteys jumalaan. Hegel kritisoi tätä positiota siitä, että se ensinnäkin hyväksyy yksilöllisen subjektiivisen annettuuden perustaksi (§ 71), eikä toiseksi kykene esittämään minkäänlaista intersubjektiivisen oikeuttamisen kriteeriä (§ 72). Tällainen välitön tietäminen on mahdotonta (§ 75), koska tietämiseen kuuluu oikeuttaminen ja siten välitys, eikä ole olemassa mitään tietoisuuden tosiasioita erillisten välittömien faktojen merkityksessä (§ 66).

2) Aivan yhtä helppoa ei ole nähdä kuinka ajattelun toinen asenne objektiviteettiin vastaa koherentistista positiota. Tämä johtuu yhtäältä siitä, että Hegel jakaa tämän toisen asenteen empirismiin ja kriittiseen filosofiaan, ja toisaalta siitä, että hän käsittelee Kantin filosofiaa hyvin rajoitetusti keskustellen vain ehdotonta koskevasta tietämisestä. Empirismin mukaan kontakti maailmaan syntyy yksittäisten aistimusten kautta joilla sellaisenaan ei ole minkäänlaista oikeuttavaa voimaa (§ 38). Myöskään kokemusta konstituiva ”muoto” (§ 39) eli käsiteskeema ei empirismin mukaan voi olla oikeutettu, vaan on kokemuksesta riippumaton (§ 39, lisäys). Toisin kuin humalainen skepsis, kantilainen transsendentaalifilosofia pyrkii oikeuttamaan nämä konstitutiiviset ehdot transsendentaalisesti. Hegelin mukaan hintana tästä on kuitenkin se että näiden ehtojen käyttö rajautuu ainoastaan ilmiöihin (§ 40), jolloin päädytään käsiteskeeman ja olion sinänsä (§ 44, lisäys), tai transsendentaalisen minän ja maailman (§

42) dualismiin. Olion sinänsä suhteen järki päätyy Kantin mukaan aporioihin — niitä koskeva tieto on toisinsanoen mahdotonta. Näin ollen maailmaa sellaisena kuin se on ei voida tietää (§ 52). Ilmiöiden perustana ajattelulle taas on vain sen oma konstitutiivinen toimintansa (§ 41, 43, 52) — ajattelun kitkaton pyöriminen omassa itsessään. Hegel näkee spontaanisuuden itsenäisyyden ja normatiivisuuden toimivan Kantin käytännöllisen järjen teoriassa (§ 55-), mutta kritisoi sitä, ettei Kant kykene yhdistämään tätä aluetta ilmiöiden kanssa. Näin ollen myös tässä on viimekädessä kyseessä sama koherentismi, tai kuten Hegel sanoo: ”sama ymmärryksen abstrakti identiteetti” (§ 54). Myöskään ”käytännöllinen järki ei pääse yli formalisista, jota pidetään teoreettisen järjen perimmäisenä lähtökohtana [das Letztle]” (§ 54).

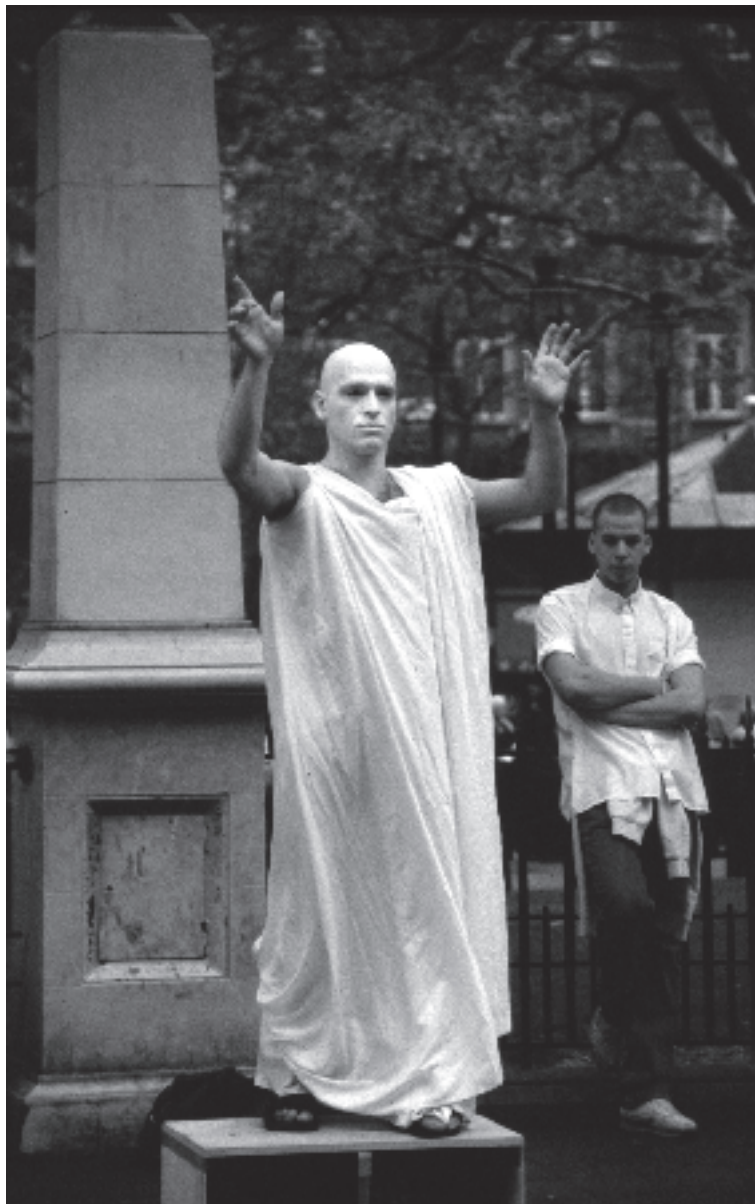
3) Ajattelun ensimmäiselle suhtautumistavalle objektiviteettiin, Aristoteleen naiiville metafysiikalle on ominaista vakuuttuneisuus siitä, että ajattelu tavoittaa kohteensa välittömästi (§ 26) ja että ajatusmääreet ovat olioiden perustavia määreitä (§ 28). Hegelin mukaan ”[k]aikki filosofia alussaan, kaikki tieteet, ja vieläpä tietoisuuden päivittäinen toiminta ja aktiviteetti elävät tässä [naiivin realismin mukaisessa, M.Q.] uskossa” (§ 26). Hegelin mukaan ”metafyysiikka oli korkeammalla tasolla kuin myöhempi kriittinen filosofia” johtuen realistisesta ”olettamuksesta, että *ajattelemalla oleva* tulee tiedetyksi sellaisena kuin se on *itsessään*” (§ 28). Toisaalta tämä metafysiikka voi olla myös kehittymätöntä ja dogmaattista filosofiaa, koska se ei ole ”tietoinen vastakohdastaan” (§ 27) ajattelun ja ajattelun välillä. Juuri tätä negatiivista elementtiä Hegel käsittelee seuraavaksi: ”Tässä johdannossa tavoitteena voi olla vain tämän ajattelun asenteen tarkasteleminen rajoituksensa suhteen” (§ 27). Tämä rajoitus koostuu atomistisesta merkitystä koskevasta käsityksestä (”äärellisissä ajatusmääreissä [...] pysyttävyydestä”, § 27) sekä proposition rakenteesta pitäytymisestä (”arvostelman muoto”, § 28). Tämä kritiikki ei kuitenkaan kosketa toista vanhan metafysiikan oleellista piirretä, jonka Hegel tahtoo säilyttää omassa filosofisessa järjestelmässään ja joka kuuluu myös *common senseen*. Tietyissä mielessä Hegel voisi hyväksyä McDowellin ehdotuksen naiiviuden kunnian palautuksesta. Todennäköisesti hän painottaisi kuitenkin yhtäältä sitä ettei tämä naiivius suinkaan ole täysin epäfilosofista, ja toisaalta sitä ettei uudelleen löydettyä naiiviutta välittyneen välittömyyden merkityksessä pidä samastaa esifilosofiseen ’välittömään’ asenteeseen.

Kolme ajattelun asennetta objektiviteettiin vastaavat siis pitkälti McDowellin esittelemiä kolmea positiota. Jacobi ja Kant edustavat Hegelille suhteessa välittömän tiedon mahdollisuuteen samaa (§ 62-) mitä Evans ja Davidson McDowellille (MW, 62-). Hegel ja McDowell näkevät tässä dilemmaan joka joko purkautuu tai ei ole edes syntynyt kolmannessa positiossa, joka on kummallekin yhtä kuin *common sense*. Voidaan kysyä, missä suhteessa Hegelin oma kanta eroaa tästä kolmannesta positioista, eli hänen esityksessään ’ensimmäisestä ajattelun asenteesta objektiviteettiin’, ja toisaalta kuinka pitkälti McDowellin filosofisesti motivoitunut kanta vastaa *common senseä*. Täydellinen vastaus näihin kysymyksiin olisi samalla vastaus siihen, kuinka lähellä toisiaan Hegelin ja McDowellin filosofiset näkemykset todella ovat. Ennen vastauksen anta-

mista on kuitenkin tarkasteltava kysymystä filosofisesta metodista. Mutta vielä sitäkin ennen on suhteutettava Hegelin ja MacDowellin ontologioiden perusteet toisiinsa.

2. IDEAN RAKENNE: LUONTO JA HENKI

McDowell avaa käsitteellisen tilan maailmaa koskevan tiedon mahdollisuuden ongelman ratkaisulle kritisoidulla 'karua naturalismia' ja sen sisältämää ontologista premissiä. Tämän ontologisen premissin mukaan luonto ei ole mitään muuta kuin niin sanottu ensimmäinen luonto. En-



simäinen luonto on luonnontieteiden kohde ja uuden ajan luonnontieteiden menestyksen myötä voittoa osoittautuneen taista vapautumisen prosessin tulos. Nykyistä hengen filosofiaa leimaa pyrkimys laajentaa luonnontieteiden selittävä metodi kaikille olemisen alueille, eli pyrkimys tehdä selitettävyydestä ontologian mittapuu. Tämä edellyttää, että olemassaoleviksi hyväksytyt entiteetit ja lainmukaisuudet voidaan tavoittaa täydellisesti luonnontieteiden selittävillä metodeilla: merkitys ja normatiivisuus eivät näin ollen ole maailman aitoja osia. Mentaalisen alueelle laajennettuna tästä seuraa pyrkimys joko redusoida tai eliminoida normatiivisuus spontaanisuudesta ja intentionaalisuudesta. Kolmas vaihtoehto on

pitää mentaalista omana redusoitumattomana alueenaan ja käsittää se joko ei-luonnolliseksi toiseksi substanssiksi, tai instrumentalistiseen ja antirealistiseen tapaan ontologisesti sekundääriseksi. McDowell vastustaa teesiä luonnon täydellisestä samastamisesta 'taista vapautettuun' ensimmäiseen luontoon ajatuksellaan 'uudelleen taitotusta luonnosta', johon kuuluu sekä ensimmäinen luonto (luonnontieteiden kohde) että toinen luonto (kulttuuritieteiden kohde). Nämä luonnontieteen eroavat toisistaan sikäli, että niiden konstituution samoin kuin niitä koskevan tiedon periaatteet ovat erilaisia. Ensimmäistä luontoa konstituoivat avaruus, aika ja kausaalisuus, ja selittäminen neutraalin tarkastelijan perspektiivistä ("the sideways-on picture", MW, 35) on sen suhteen adekvaatti metodi. Toista luontoa sen sijaan konstituoivat rationaalisuus laajasti ymmärrettynä, joten osallistujaperspektiivin ymmärtävät ja hermeneuttiset menetelmät soveltuvat siihen. Aristotelesta myöten McDowell haluaisi rehabilitoida laajan luontokäsityksen, joka kattaisi yhtäältä ihmisen luonnollisen kyvyn kuulua merkitykselliseen sosiaaliseen maailmaan sekä nämä kyvyt osana tuota sosiaalista maailmaa, ja toisaalta myös ihmisen kiistämättömän kuuluvuuden ensimmäiseen luontoon biologisena olentona (MW, 78). McDowellin perusajatus ei ole ylittää yhtäältä normatiivisuuden, spontaanisuuden ja merkityksen, sekä toisaalta toisen luonnon välistä kuulua konstruktivisen filosofian avulla, vaan estää sen syntyminen "toisen luonnon naturalismin" (MW, 94) avulla.

Tämän mallin, johon McDowell vain viittaa kirjassaan, ongelma on ensinnäkin siinä että se jättää jännitteen 'ensimmäisen' ja 'toisen luonnon' käsitteiden ontologisen ja epistemologisen lukutavan välille. Brandomia ja Gadameria seuraten McDowell näyttää pitävän ensimmäisen ja toisen luonnon rajaa tiettyinä kulttuurisesti määrittäytyneinä luonnon tiedoitsemisen malleina. Tässä mielessä voitaisiin katsoa että ensimmäisen ja toisen luonnon raja asettuu toisen luonnon sisällä. Puheella ensimmäisestä ja toisesta luonnosta on kuitenkin ontologinenkin merkitys: McDowell näyttää lähtevän siitä, että luonnolla on (ainakin) kaksi erilaista ominaisuus-sfääriä, jotka voidaan tavoittaa mainittujen mallien avulla (MW, 78). Realistina tai vähintäänkin metodologisena pluralistina McDowellin on oltava sitä mieltä että niin maailman luonnontieteellinen kuvaus kuin sen hermeneuttinen tulkin-takin todella tavoittavat tiettyjä alueita tai aspekteja maailmasta. Se että McDowell hyväksyy Davidsonin 'anomaalisen monismin', samoin kuin tunnustaa kognitiotieteen oikeutuksen (MW, 121), puhuu sen puolesta että McDowell kannattaa jonkinlaista kaksoisapektiteoriaa kuitenkin artikuloimatta sitä tarkemmin. Ei ole kohtuutonta tulkita McDowellin 'luonto'-käsitystä siten että se ylittää realismin ja idealismin välisen jaon, koska sekä olemisen että tietäminen kuuluvat siihen yhtä lailla. Toiselle luonnolle on ominaista, että se on reaalisesti olevaa ja samalla sosiaalisissa prosesseissa konstituoituvaa. McDowellin väite, jonka mukaan käsittekeema kuuluu maailmaan ja maailma on siten aina 'meidän maailmamme', välttyy sortumasta (kulttuurirelativistiseen) idealismiin vain mikäli maailmaa ja maailmankuvaa ei eroteta ontologisesti toisistaan käsittekeema versus sisältö-dikotomian mallin mukaisesti.

Toinen ongelma aiheutuu McDowellin kieltäytymisestä



konstruktiivisesta filosofiasta. Hän antaa ymmärtää, että ensimmäinen ja toinen luonto on käsitettävä ikään kuin saman suvun (tai luonnon) lajeiksi. Mikäli 'luontoa' sukuna ei ymmärretä nominalistiseen tapaan, on osoitettava, missä suhteessa ensimmäinen ja toinen luonto ovat saman suvun lajeja. Platoninen tai karteesiolainen dualisti väittäisi tässä kohtaa, että suvussa on kyse vain siitä että ihminen on 'kahden maailman kansalainen'. Mikäli McDowell haluaa argumentoida tätä ontologista dualismia vastaan, hänen tulisi esittää filosofisia perusteluita. Tämän hän jättää kuitenkin tekemättä: hänen kritiikkinsä konstruktiivista filosofiaa vastaan kohdistuu myös yrityksiin sulkea ylittämättömäksi oletettu kuilu ensimmäisen ja toisen luonnon välillä konstruktiivisen filosofian keinoin (MW, 75-). Teesi luonnon ykseydestä on tarkoitettu antiteesiksi dualismeille, mutta sen uskottavaksi tekemiseksi tarvittaisiin kuitenkin pidemmälle menevää filosofista teoriaa jota ei pitäisi tuomita vain huonoksi konstruktiiviseksi filosofiaksi — varsinkin kun myös *common sense* on monessa suhteessa läpikotaisin dualistista.

Hegelin oppi ideasta on selvästi yritys tehdä ensimmäisen ja toisen luonnon (Hegelinillä luonnon ja hengen) ykseys filosofisesti ymmärrettäväksi. Seuraavassa ei ole mahdollista analysoida Hegelin 'idean' monimutkaista rakennetta kaikissa yksityiskohdissaan, puhumattakaan sen puolustamisesta. Tarkoitukseni on vaatimaton: pyrin vain valaisemaan McDowellin ja Hegelin positioiden yhtäläisyyksiä tai vähintäänkin yhdennäköisyyksiä.

Hegel painottaa yhä uudelleen, että Idea on järjestelmässään samalla sekä käsiteskeema että todellisuus (§

213) ja että sitä ei tule ymmärtää vain "jonkin ideaksi" (§ 213, huomautus). Subjektiivisen käsiteskeeman ja objektiivisen todellisuuden välinen vastakohtaisuus on Ideassa (säilyttäen) kumottu. Idea on kaikki mitä on, järjellisen rakenteensa mukaisesti käsitettynä. Se tekee todellisuuden ykseyden sellaisenaan käsitettäväksi. Mikäli Idea on absoluuttinen, sillä ei voi olla mitään ulkopuolellaan, se on maailman käsitteellinen rakenne sellaisenaan. Logiikan päättävässä osuudessa Hegel purkaa Idean käsitteellisen rakenteen pyrkien todistamaan filosofisesti, että (ensimmäinen) luonto ja henki (eli McDowellin toinen luonto) voidaan ymmärtää Idean olemisen ja itseymmärryksen tavoiksi.

Idean ontologinen perusolemus on "Prosessi" (§ 215) ja "Elämä" (§ 216) — "Sieluna ruumiissa realisoitunut" (§ 216). Sen myötä Hegel omaksuu lähtökohdakseen inhimillisessä elämässä ja toiminnassa välittömästi esillä olevan ensimmäisen ja toisen luonnon ykseyden. McDowell on muodostanut luontokäsityksensä periaatteessa aivan vastaavalla tavalla (MW, 78). Hegelin mukaan tämä ykseys on ensisijainen ja ainoastaan yksilön kuolemassa "ovat nämä kaksi Idean puolta erillisiä aineita" (§216). Ensimmäisen luonnon ulkoisuutta ja sielun sisäisyyttä ei voi käsittää erillisiksi osiksi, joiden yhdistämisestä tulisi ongelma. Pikemminkin meidän on oletettava perustava ykseys, josta käsin erottelut kehitetään. Muita keskeisiä tämän prosessin määreitä ovat tiedon (§§ 226 alaviite) ja tahtomisen (§§ 233 alaviite) teleologiset suuntautuneisuudet, joiden kautta Hegel eksplikoi, paitsi intentionaalisuuden yleensä ilmiön, myös tieteen ja sosiaalisen todellisuuden sekä totuuden ja normatiivisuuden perusrakenteet. Logiikan loppuksi Idea on absoluuttisessa Ideassa "itseään ajatteleva" ja "looginen" Idea (§ 236). Kyse on Idean itsetiedostamisesta taiteen, uskonnon ja lopulta filosofian kulttuurisaavutuksissa, jotka voidaan Hegelin mukaan käsitellä järjellisen ykseyden itsetiedostamisen prosessiksi.

Idea ei kuitenkaan ole vain itsensä ajattelemista ja siten looginen Idea (§ 236), vaan itsestään intuitioita muodostavana se on myös luonto. Ensimmäinen luonto on Hegelin systeemissä "Idea toisinolemisessaan" (§ 247). McDowellin termein voitaisiin sanoa, että ensimmäinen luonto on Hegelin mukaan absoluuttisen Idean "sideway-on picture". Luonnontieteet ovat Hegelin mukaan adekvaatti tietämisen tapa tämän Idean puolen suhteen (§ 248, huomautus): luonnossa ei ole immanenttia mieltä ("satunnaisuus" § 248) ja se on kausaalisesti järjestynyt ("välttämättömyys" §248) — "luonto ei oman olemassaolemisensa puolella osoita vapautta" (§ 248). Filosofisesti luonnon eri kerroksia pitää tarkastella sellaisten "vaiheiden järjestelmänä" (§ 249), joiden järjellisyys tulee näkyville vain filosofisessa tarkastelussa. Henki ja sen myötä vapaus, tietäminen ja tahtominen toteutuvat vain elävissä ihmisyksilöissä.

Henkenä Idea toteuttaa tiedon ja tahtomisen rakenteet konkreettisten inhimillisten yksilöiden intentionaalisuuden kautta. Heidän intentionaalisissa asenteissaan ja sosiaalisissa aikaansaannoksissaan Idea tunnistaa ja toteuttaa itsensä perustavana ykseytenä. Hegel torjuu tässä yhteydessä McDowellin tavoin sen mahdollisuuden, että henki voitaisiin palauttaa (ensimmäiseen) luontoon. Ensinnäkin materia ei ole Hegelin mukaan pätevä ontologinen perusta eikä myöskään "totuus" (§ 389, huomautus), joka voitaisiin asettaa filosofiseksi peruseriaateeksi. Toiseksi henkeä ei pidä ajatella "esineeksi" (§ 389, huomautus), siis ensimmäisen luonnon ontologisen mallin mukaisesti. Kun tämä otetaan huomioon, ei voida enää asettaa kysymystä "sielun ja ruumiin yhteydestä" (§ 389, huomautus). McDo-

wellin tavoin Hegel pitää sielu-ruumis-ongelmaa perinteisessä muodossa ratkeamattomana:

”Tavanomaisen vastauksen mukaan se on käsittämättömän salaisuus. Sillä on tosiaankin niin, että jos molempien oletetaan olevan absoluuttisen itsenäisiä suhteessa toisiinsa, niin ne ovat myös toisilleen läpitunkeamattomia, kuten mikä hyvänsä materia suhteessa johonkin toiseen.” (§ 389, huomautus).

Hengenfilosofia ”karun naturalismin” käsittein olisi täten huonoa konstruktivistista filosofiaa Hegelille siinä missä McDowellillekin.

Kaikenkaikkiaan Idealla on sama rakenne kuin McDowellin luonnolla: se on perustava ykseys, joka on organisoitunut ensimmäiseksi luonnoksi ja toiseksi luonnoksi (eli hengeksi), ja joka projisoi sosiaalisen todellisuuden episteemisissä ja volunteevisissä rakenteissa malleja itsestään ensimmäisenä luontona (luonnontieteet), toisena luontona (sosiaalinen yhteisö, kulttuuri, historia) sekä kaikenkattavana ideana (taide, uskonto, filosofia), joissa se tunnistaa ja tietää itsensä sekä tahtoo itseään. Tässä laajassa mielessä tila, aika ja kausaalisuus ovat yhtä todellisia maailman rakennosia kuin merkitys, tarkoitus, totuus, normatiivisuus tai vapaus. Toisin kuin McDowell, Hegel yrittää osoittaa tämän ykseyden järjelliseksi ja itsestään käsin perustelluksi. Siksi hän asettaa (fyysisen todellisuuden ja merkityksen suhteen) naiivin realistisen *common sense*-näkökulman rinnalle absoluuttisen näkökulman eli itsensä tunnustavan ja tietävän sekä itseään tahtovan subjektin näkökulman. Järjestelmän välttämättömyys ja täydellisyys taataan absoluuttisen subjektin itsetiedostamisen ja itsetoteutuksen välttämättömien ja riittävien ehtojen kautta. Tämä toinen perspektiivi ei ole Hegelille identtinen *common sense*n kanssa, mutta toisaalta se ei ole myöskään ”view from nowhere” (näköala ei-mistään), vaan toisen luonnon kulttuurituotteissa toteutuva itseymmärrys. Näin ollen perusrakenne, joka yhdistää Hegelin oppia Ideasta ja McDowellin mallia luonnosta, on Hegelillä osa kattavaa filosofista teoriaa. Näiden yhtäläisyyksien lisäksi Hegelin ja McDowellin näkökantojen välillä on toki myös metafilosofisia eroja.

3. KYSYMYS METODISTA?

Wittgensteinia seuraten McDowell näkee filosofian päätehtäväksi terapian, mikä tarkoittaa itseaiheutettujen filosofisten ongelmien purkamista ja konstruktivistisen filosofian hylkäämistä. Hän jättää avoimeksi kysymyksen, onko mahdollisesti olemassa myös toisenlaisia ongelmia jotka voitaisiin kenties ratkaista filosofisin välinein, ja jos on niin millaisia nämä erityiset filosofiset välineet olisivat. Hyvä ehdokas tällaiseksi ongelmaksi olisi käsitteelliset konfliktit *common sense*n sisällä samoin kuin kysymys siitä millainen on selittävän ja ymmärtävän näkökulman suhde tai millainen sen pitäisi olla. Kolmas tällainen kysymys tai ongelma voisi koskea sitä, miten arkisen ymmärryksen realismi on yhdistettävissä luonnontieteelliseen ontologiaan. Tässä McDowell näyttäisi hyväksyvän klasisten luonnontieteiden lisäksi myös luonnontieteeksi ymmärretyn psykologian kognitiotieteen muodossa. Yritystä ratkaista nämä jännitteet on MW:stä kuitenkin turha etsiä.

Vaatus jonka Hegel asettaa filosofialle ja jonka hän uskoo systeeminsä avulla täyttäneensä, voisi tuskin olla suurempi. Filosofian tavoitteena on kaiken käsittävä, täydellinen ja perimmäinen perustana toimiva järjestelmä,

joka kattaa kaikki filosofian osa-alueet ja kohteet ja jonka perustana on yksi ainoa periaate. Hegel ei jaa toisten sak-salaisten idealistien kanssa ainoastaan ajatusta järjestelmästä vaan lisäksi ajatuksen, jonka mukaan perustana olevan periaatteen täytyy olla subjektiviteetti. Jo Schellingillä, mutta etenkin Hegelillä subjektiviteetistä tulee myös substanssi siten että hengen ja maailman välinen dualismi ja sen myötä viimekädessä myös idealismin ja realismin välinen globaali dikotomia purkautuvat. Karkeasti sanottuna subjektiviteetti on Hegelille ensisijainen siksi, että ainoastaan se voi tuottaa sisäisen ja täydellisen selityksen itsestään. Idealismin motiivi on näin ollen viimekädessä eksplanatorinen, ei ontologinen. Hegel asettaa filosofialleen vaatimukseksi *common sense*n näkökulman täydellisen omaksumisen ja integroimisen yhtenä perspektiivinä absoluuttisen itsetiedostamisen ja itsensä toteuttamisen prosessin kokonaisjärjestelmään. Hän käyttää kahta esittämisen näkökulmaa selventääkseen luonnon ja hengen välistä suhdetta. Äärellisestä perspektiivistä katsottuna eli ”meille” (§381) hengellä on luonto edellytyksenään. Filosofisesta perspektiivistä nähtynä henki on ”luonnon totuus ja täten siihen nähden absoluuttisen ensisijainen” (§381). Tämän kaksoisperspektiivisyyden, ymmärrettynä yhtä hyvin ontologiseksi kuin epistemologiseksi suhteeksi, Hegel perustelee yrittämällä osoittaa sen subjektiviteettia konstituivaksi rakenteeksi. Hegelin mukaan absoluuttisen Idean välttämättömyyden ja sisäisesti täydelliseen rakenteeseen kuuluu yhtäältä ensimmäisen ja toisen luonnon ’ontologinen peräänantamattomuus’ inhimillisessä yksilössä ja toisaalta niiden perspektiivinen ja epistemologinen riippuvaisuus ensimmäisen ja toisen luonnon kulttuurisista malleista samoin kuin taiteen, uskonnon ja filosofian esityksistä. Subjekti-objektina absoluuttinen Idea on samalla sekä käsite että oleminen.

Jos McDowellilla vaarana on että filosofian ainoaksi tehtäväksi jää jonkinlainen itsensä terapoiminen jonka tuloksena olisi filosofian loppuminen, voidaan Hegelin katsoa edustavan päinvastaista ääripäätä eli äärimmäistä filosofisen perustelun vaatimusta. Molemmilla filosofeilla metodin valinta johtaa lopulta ratkaisemattomaan jännitteeseen filosofisen ajattelun ja *common sense*n välillä. McDowellia vastaan voidaan sanoa, että paluu takaisin naiiviin realismiin ei ole naiivia eikä se myöskään ole alkuperäistä *common sense*ä. Hegelin vaatimuksen suhteen voidaan kysyä, eikö hän filosofisen ”absoluuttisen” perspektiivin kautta tulkitse *common sense*n niin radikaalisti uudelleen, että hän tulee korvanneeksi sen realistiset käsitykset sisällöllä joka lähestyy sen täydellistä revisiota. Melkein voisi esittää, että Hegelin ja McDowellin metodit ovat kaksi ääripäätä oskillaatioissa arkipäiväisen ja filosofisen maailmaperspektiivin välillä.

**Toimittaneet ja suomentaneet
Heikki Ikäheimo ja Petteri Niemi**

VIITTEET

1. Ks. [1], [2] ja [8]. Hegelin *Hengen fenomenologiasta* ks. Niin&Näin 2/97.
2. Alkutekstin sana *Geist* on tässä suomennettu vaihtelevasti joko ”hengeksi” tai ”mieleksi”. [suom. huom.]
3. McDowell käyttää Max Weberin termiä ’taiasta vapauttaminen’ (*Enzauberung, disenchantment*) tarkoittaen prosessia jossa modernin luonnontieteen luontokäsitys syrjäyttää aristotelisen käsityksen luonnosta olemuksineen ja teloksineen. Kuten Quante esittää, McDowell kannattaa ’osittaista taian palauttamista’ maailmaan [suom. huom.].
4. Toisen painoksen johdannossa McDowell selventää, mitä hän tarkoittaa puhuessaan ”konstruktivistisesta filosofiasta” (MW xxiii) negatiivisesti. Mieli-maailma- suhteen ongelma on sen luonteinen, että

- auttaa voi vain terapia ja luopuminen konstruktivistisesta filosofiasta (MW, 95). Kyseisen ongelman muotoilu kannalta välttämättömiin ennakkoehtoihin sisältyvät näet premissejä, jotka tekevät sen ratkaisemisen mahdolliseksi (MW, xxi). Ensi silmäyksellä McDowell näyttäisi toisen painoksen johdannossa hyväksyvän myös toisenlaisia filosofisia ongelmia. Kuitenkin loppuhuomautus, jonka mukaan ”kysymysten pois manaaminen” (MW, xxiv) on konstruktivistista filosofiaa positiivisessa mielessä, antaa olettaa, että ainoastaan Wittgensteinin ehdottama metodi filosofiasta terapiana tai hoitona on mielekäs ja kaikki filosofiset ongelmat ovat itseaiheutettuja näennäisongelmia. Näin myös toisen painoksen johdannossa esitettyjen selvittävien huomautusten jälkeen jää avoimeksi, voiko McDowellille olla sellaisia filosofisia ongelmia, jotka eivät johtaisi huonoon konstruktivistiseen filosofiaan ja sen myötä terapian tarpeeseen.
5. Kolmiosaisen teossarjan täydellinen nimi on *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Quanten huomion kohteena oleva tekstijakso *Alustava tarkastelu* sijaitsee teossarjan ensimmäisessä osassa *Die Wissenschaft der Logik* heti esipuheen ja johdannon jälkeen. Itse logiikan järjestelmän kuvaus alkaa kuitenkin vasta *Alustavan tarkastelun* jälkeen, joten esipuhe, johdanto ja *Alustava tarkastelu* eivät ole osa varsinaista logiikkaa. Logiikka jakaantuu kolmeen oppiin: oppiin olemisesta, oppiin olemuksesta ja oppiin käsitteestä. Teossarjan toinen osa *Die Naturphilosophie* käsittelee nimensä mukaisesti luonnonfilosofiaa ja kolmas osa *Die Philosophie des Geistes* puolestaan hengen filosofiaa. Teksti koostuu varsinaisista argumentatiivivista osuuksista ja niitä selittävästä huomautuksista, sekä Hegelin opiskelijoiden muistiinpanojen perusteella kootuista lisäyksistä [suom. huom.]
 6. Jatkossa esittämäni analyysi *Alustavan tarkastelun* peruskenteesta ei painota olemuksellista teleologista ulottuvuutta, jonka liittyy Hegelin käsitteisiin objektiivisista ajatuksista ja todellisuudesta. Kyseinen ulottuvuus ei kuitenkaan vaikuta siihen keskeiseen kohtaan, jossa Hegelin ja McDowellin näkemykset kohtaavat. Toiseksi jätän huomiotta Hegelin tekemän jaon äärellisiin ja äärettömiin kokemuksen kohteisiin. Tarkoituksena myös tässä on vain saada Hegelin ja McDowellin pohdintojen perustava yhtymäkohta näkyviin. Jälkimmäinen yksinkertaistus ei ole oikeutettu pelkästään tämän artikkelin kysymyksenasettelun perusteella, vaan myös immanenttien syiden perusteella: yhtäältä myös äärettömät kohteet ovat Hegelille osa kokemuksesta (§ 8) eli ne koetaan tietoisuudesta riippumattomina todellisina kohteina; toisaalta McDowellin kritisoinnissa näkökulmissa äärelliset kohteet on ymmärretty siten että ne ovat yhtä lähellä tai kaukana ajattelusta kuin äärettömätkin kohteet. Vaikka Hegelille kysymys absoluutin tietämisen mahdollisuudesta olikin ensisijainen, niin hänen pohdintansa ovat periaatteessa sovellettavissa yhtä hyvin henki-maailma-suhteen ongelmaan, kuten voidaan lukea hänen humelaisen skeptisismien arvioistaan (§ 39, huomautus).
 7. ”Aisteissa ei ole mitään, mikä ei olisi ollut ajattelussa”. [Suom. huom.]
 8. Tässä pitää huomata, että Hegelin aristotelinen käsitys kausaalisuudesta on laajempi kuin McDowellin tapahtumakausaalisuus.
 9. Hegel kohdistaa tämän näkökulman kritiikin niin Kantin koherentistiseen dualismiin kuin empirismiin (§60, huomautus).
 10. Lukutapani mukaan Hegel tarkoittaa toisella ajattelun suhtautumistavalla objektiviteettiin subjektiivis-idealista koherentismia. Näin tulkittuna käy ymmärrettäväksi Hegelin tapa käsitellä Humeen empirismia ja Kantin järjen kritiikkiä yhdessä, edellistä äärellisen tietämisen suhteen ja jälkimmäistä äärettömiä kohteita koskevan tietämisen suhteen. Näin hän kykenee ratkaisemaan kantilaisen jännitteen empiirisen sisällön ja käsitteellisen muodon välillä, jännitteen jonka McDowell ratkaisee hylkäämällä Kantin ”transsendentaalisen tarinan” kokonaan. Toisin sanoen: Kantin transsendentaalifilosofiasta Hegel ja McDowell ovat yhtä mieltä (MW, 97).
 11. On ilman muuta kiistämätöntä että Hegel hyväksyy monet Kantin filosofian keskeisistä elementeistä. Sellarsin, Davidsonin ja McDowellin tavoin hän korostaa ”itsensä tavoitettava[n] ajattelun[en] itsenäisy[ttä]” (§ 60, lisäys) ymmärrettynä ”spontaanisuus[deksi]” (§ 40) ja ”vapauden periaatteeksi” (§ 60, lisäys) johon intentionaalisuuden redusoitumattomuus ja normatiivisuus perustuu. Tämän lisäksi myös Hegelin mukaan on kiistämätöntä että itsetietoisuus ja spontaanisuus muodostavat erottamattoman ykseyden (§ 23).
 12. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista käsitellä näistä ajatuksista seuraavia eteisiä ja metaeteisiä implikaatioita. Huomaatan vain että McDowell kannattaa myös etiikassa tietyn tyyppistä realismia ja vastustaa Hegelin tavoin käytännöllisen järjen formaalisuutta.
 13. McDowell puhuu kuitenkin koko ajan vain osittaisesta ”taian palauttamisesta” luontoon, eikä suinkaan merkityksen tai normatiivisuuden uudelleenpalauttamisesta ensimmäiseen luontoon. Toinen jännite McDowellin ajattelussa aiheutuu siitä että hän puhuu kattavan luontokäsitteensä lisäksi myös maailmasta tavalla joka jättää avoimeksi ovatko luonto ja maailma hänen mukaansa yhtä vai eivät. McDowell näyttää monin paikoin haluavan jättää avoimeksi myös ei-luonnollisten olioiden olemassaolon mahdollisuuden.
 14. McDowellilla näyttäisi olevan mielessään jonkinlainen ’token’-identiteettiteoria. Tämä käy ilmi hänen kehollisuutta ja toimintaa koskevista käsitteistään (MW, 91, alav.5), samoin kuin siitä että

- hän torjuu Davidsonin mielenfilosofian instrumentalistiset painotukset (MW, 78, alav. 8).
15. McDowell kritisoi Evansin kohdalla ajatusta jonka mukaan eläimen (1. Luonto) ja ihmisen (2. Luonto) havaitsemisen tavoilla olisi yhteinen perusta, ja lisäksi ihmisen havaitsemisen tavassa tietty lisätekijä. McDowellin mukaan inhimillisellä havaitsemisella on pikemminkin toinen muoto kuin eläimellisellä.
 16. On filosofian historiallisesti kiistämätöntä, että dualistiset käsitykset ihmisluonnosta ovat paljon vanhempia kuin ’karu naturalismi’. Platonin oppi sielusta on hyvä esimerkki tästä, ja myös Aristoteleelta voidaan löytää jälkiä dikotomiasta luonnollisen ja yliluonnollis-jumalallisen sielun osan välillä.
 17. Hegel on tässä yhteydessä hyvin lähellä McDowellin ohjelmaa, sillä hän käsittää sielun ja ruumiin ykseyden Idean olemukseksi (§214).
 18. Käsitteellisiä kehittäjiä joiden avulla Hegel haluaa täsmällisesti erottaa orgaanisen ja epäorgaanisen luonnon omiksi ontologisiksi olemisen alueikseen, on mahdotonta tässä seurata pidemmälle (§218). Ratkaisevaa on kuitenkin Hegelin pyrkimys tehdä filosofisesti ymmärrettäväksi ensimmäisen ja toisen luonnon perustava ykseys ja erottautuminen.
 19. Ongelmalliseksi jää tosin teleologinen aspekti Hegelin biologisten ilmiöiden analyyseissä (kiitän Heikki Ikäheimoa tästä huomiosta).
 20. Hegel torjuu tässä yhteydessä näkemyksen, jonka mukaan yksittäiset vaiheet olisivat luonnossa ”kehittyneet luonnollisesti” (§249). Evolutionistinen näkemys toistaisi kategoriavirheen, joka sisältyy ’karun naturalismin’ tapaan ymmärtää siirtymä ensimmäisestä luonnosta toiseen luontoon. Hegelin näyttäisi vetävän tästä sen johtopäätöksen, että hengen evoluutionaarinen teoria on mahdoton, jos evoluutioteoria käsitellään luonnontieteellisesti. Pakotie voisi löytyä Dennettin ehdotuksesta, jonka mukaan evoluutioteoriaa ei käsiteltäisi luonnontieteelliseksi selittämismalliksi, vaan hermeneuttis-instrumentaaliseksi tulkinnaksi.
 21. Vaikka Hegel ei tämän asian suhteen olekaan täysin yksiselitteinen, niin hänen hegenfilosofiansa käsittelee ainoastaan inhimillisen hengen perustavia vaiheita. McDowellin tavoin Hegel pitää spontaanisuutta ja itsetietoisuutta ihmisen kaikkien mentaalisten ilmiöiden olemuksellisenä piirteinä. Samalla jää ei-inhimillisen sielun status molemmilla ongelmallisiksi.
 22. Muotoilullaan ”tosi” Hegel viittaa essentialistiseen ja normatiivis-teleologiseen arviointikriteeriin, joka on johdettavissa hänen todellista [*Wirklichkeit*] koskevasta filosofisesta käsityksestään. Olisi väärinkäsitys ymmärtää Hegelin teesin, jonka mukaan ensimmäinen luonto ei ole tosi, tarkoittavan ettei tämä olemisen olisi lainkaan ’reaalinen’ [*real*]. Hegel on toki kuitenkin sitä mieltä, että fyysisellä todellisuudella on vähemmän arvoa [*Dignität*] kuin henkisellä.
 23. McDowellin teorian luonnosmaisuuksien vuoksi näitä eroavaisuuksia on vaikeaa paikantaa täsmällisesti. McDowell esimerkiksi painottaa että jokainen käsittekeema on mahdollisesti virheellinen tai epätodellinen (MW, 40), mutta ei toisaalta sulje pois täydellisen skeeman mahdollisuutta.
 24. Kiitän Heikki Ikäheimoa, Antti Karjalaista, Arto Laitista, Petteri Niemeä, Riikka Nikkarikoskea, John Pajusta, Sami Pihlströmiä, Pasi Pohjolaa ja Manu Vesteristä heidän panoksistaan keskusteluun. Erityinen kiitos kuuluu lisäksi Jussi Kotkavirralle, ei pelkästään hänen ajatuksia herättävistä kommentistaan vaan myös siitä että hänen ansioistaan oli mahdollista järjestää yhteinen seminaari John McDowellin *Mind and World*-teoksesta Jyväskylässä.

KIRJALLISUUS:

- I McDowell, John: *Mind and World*. Cambridge 1994.
 Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hamburg 1959 (1830).
- II
- [1] Bowie, Andrew (1996): ’John McDowell’s Mind and World and Early Romantic Epistemology’. *Revue Internationale de Philosophie* 197, ss. 515-554.
 - [2] Friedman, M. (1996): ’Exorcising the Philosophical Tradition: Comment’s on John McDowell’s Mind and World’. *The Philosophical Review* 105, ss. 427-467.
 - [3] Quante, M. (1993): *Hegel’s Begriff der Handlung*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
 - [4] Quante, M. (1996a): ’Absolutes Denken: Neuere Interpretationen der Hegelschen Logik’. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, ss. 624-640.
 - [5] Quante, M. (1996b): ’Rezensionen von T. Pinkard: Hegel’s Phenomenology’. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78, ss. 80-89.
 - [6] Quante, M. (1997): ’Personal Autonomy and the Structure of the Will’. Teoksessa Jussi Kotkavirta (ed.): *Right, Morality, Ethical Life. Studies in G.W.F. Hegel’s Philosophy of Right*. Jyväskylä, ss. 21-38.
 - [7] Sedgwick, S. (1997): ’McDowell’s Hegelianism’. *European Journal of Philosophy* 5, ss. 21-38.
 - [8] Willascheck, M. (1997): ’Der Transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit. Eine ’lückenlose’ Interpretation von Kant’s Beweis in der ’Transzendentalen Ästhetik’. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51, ss. 537-564.

Modernia on hyvinvointi, demokratia, ihmisoikeudet, tasa-arvo, tiede, taide, teknologia, kyky ratkaista ongelmia rationaalisen suunnittelun avulla. Perinteistä on köyhyys, yksinvaltiutus, autoritaarisuus, sorto, primitiivinen kulttuuri, fatalistinen taipumus antaa asioiden mennä menojaan.

Lyhyesti sanottuna moderni näyttää siis olevan täynnä hyviä asioita ja perinteinen huonoja tai säälittäviä asioita. Tämä ei ole ihme, sillä jako on rikkaiden länsimaiden oma keksintö. Se velvoittaa auttamaan perinteisiä yhteiskuntia niiden vaivalloisella tiellä kohti länsimaisuutta. Se oikeuttaa puuttumaan niiden asioihin, tarpeen vaatiessa väkivaltaisesti, jos kehitys takeltelee tai uhkaa kääntyä väärään suuntaan.

Näin länsimaat saavat toimenpiteilleen moraalista pohjaa myös silloin, kun todelliset motiivit eivät kestä päivänvaloa. Yhdysvallat perustelee aggressiotaan demokratian ja ihmisoikeuksien edistämiseksi. Protestantit pohjoismaat eivät kehtaa riistää köyhiä maita avoimesti, normaalikanavia myöten. Toiminta verhoetaan kehitysavuksi, tai kehitysyhteistyöksi kuten sitä nykyään totuudenvastaisesti nimitetään, ja tarkoitusta varten perustetaan oma osastonsa ja budjettiluokkansa. Myönteisiä saavutuksia, joita toki on, julkistetaan innokkaasti, mutta kielteisistä seuraamuksista vaietaan. Organisaation erillisuus helpottaa propagandaa.

Miten moderni näkyy tavallisen suomalaisen elämässä?

Enemmän sellaisissa asioissa, joita on helppo mitata: elintaso, maalta pako, vanhojen ympäristöjen tuhoutuminen ja uusien ympäristöjen keho laatu, autoistuminen, tietokoneistuminen, kännyköityminen. Vähemmän sellaisissa asioissa, joita on vaikea mitata: kansanvalta, vähemmistöjen oikeudet, tasa-arvo, suvaitsevuus, kansainvälisyys.

Ihanteellisesti tiedotusvälineiden ei tulisi kertoa vain konkreettisista tapahtumista. Vaativampi tehtävä on käsitellä ja tulkita taustoja, jotka ovat abstrakteja tai muuten vain vaikeasti ymmärrettäviä, ja joista kaikilla ei ole omakohtaisia kokemuksia.

Näin teoriassa. Käytännössä reitti lähteeltä esimerkiksi televisiokatsolalle on monivaiheinen. Väliin mahtuu lukuisia suodattimia, joilla toimittajat valikoivat tietoa omien instituutioidensa intressien mukaisesti.

Ensin kansainvälinen tietotoimisto

karsii pois länsimaille epäedullisen materiaalin. Sitten STT valitsee joukosta suomalaisille eli Sanoma OY:lle sopivat uutiset. Seuraavaksi televisio-toimittaja poimii ohjelmaan oman

ARNE
NEVANLINNA
**ASIAN-
TUNTIJA**

Suomessa moderni on saanut perinteisestä niin tukevan niskaotteen, että selkävoitto on vain ajan kysymys. Läntinen ja pohjoinen myytti, joka kertoo siitä minkälainen maailman pitäisi olla, on syrjäyttämässä itäiset ja eteläiset myytit, jotka kertovat siitä minkälaisia maailmat ovat aina olleet.

kanavansa profiilia vahvistavat aiheet. Ja lopuksi paikalle kutsutaan asiantuntija, joka kertoo mitä kaikki tämä oikeastaan tarkoittaa.

Asiantuntijoiden historiallinen tehtävä on löytää ongelmat ja ratkaista ne, muuntaa epävarmuus varmuudeksi ja ristiriidat harmoniaksi. Kukin heistä ilmoittaa tosin hallitsevansa vain oman erikoisalansa totuuden, mutta yhdessä he ovat ylivoimaisia. Asiantuntemus ymmärretään henkilökohtaiseksi ominaisuudeksi, perintötekijöiden ja koulutuksen onnelliseksi yhdistelmäksi. Ilman asiantuntijoita moderni yhteiskunta taantuisi takaisin köyhyyteen ja taikauskoon.

Kun uutisissa kerrotaan Jeltsinin viimeisestä tempauksesta, aamutelevisioon kutsutaan Venäjän asiantuntija. Upseeriasiantuntija kommentoi Kosovon pommituksia, urheiluvallmentaja dopingia, syöpälääkäri syöpää, nuorisopsykologi nuoriso-ongelmia, kirkonmies uskonasioita, taidehistorioitsija taidetta, arkkitehti arkkitehtuuria, Max Jakobson, Jaakko Iloniemi tai Erkki Toivanen mitä tahansa. Aikaa varataan viisi minuuttia, josta puolet kuluu esittelyyn ja vii-

meinen minuutti siihen, että juontajan silmät lasittuvat ja hänalkaa vilkuilla kameran takana viittoilevaa ajannäyttäjää.

Kullakin alalla on oma pyramidinsa. Huipulla istuu huippuasiantuntija, seuraavalla tasolla heitä on jo monta ja pohjalla kihisee aspiranttien lukematon joukko. Kun ruutuun ilmestyy pörssi uutisia kommentoiva nuorukainen, joka näyttää kesävaipalla olevalta lukiolaiselta, ei tätä tule tulkita merkiksi modernin yhteiskuntajärjestelmän romahtamisesta. Kyse on vain siitä, että korkeamman tason asiantuntija on lomalla tai ei pidä asiaa riittävän tärkeänä.

Ihmiset saavat tietoa, joka ei ehkä ole oikeaa, mutta varmasti tarkoituksenmukaista. Suomalaiset ovat ylpeitä yhteiskuntansa edistyskäsityksistä. Usko modernin siunauksellisuuteen vahvistuu.

Järjestelmä näyttää siis toimivan hyvin, itseasiassa liian hyvin olakseen totta. Kiiltävää pintaa ei tarvitse raapia kovinkaan syvältä kun alta paljastuu julkaisukelvottomia motiiveja.

Asiantuntijat ovat saavuttaneet asemansa omien instituutioidensa avulla. Vastapalvelukseksi he toistelevat julkisissa esiintymisissään alansa latteimpia konventioita. Joko siksi, että uskovat niihin itsekin tai välttääkseen sitä, että esimiehet loukkaantuvat, kollegat nauravat ja arvovalta kärsii. Potkut, uran katkeaminen tai kasvojen menetys ovat riskiä, joita ei kannata ottaa, olipa oma kanta mikä tahansa. Harva asiantuntija edustaa vain itseään, sillä jos näin on, häntä ei hyväksytä asiantuntijaksi.

Tiedottajan tehtävä on kertoa papukaijanomaisesti julkisuudelle juuri ja ainoastaan niistä asioista, joita työnantaja katsoo tarpeelliseksi, toimia instituution ja yleisön välisenä puskurina, vastata tyhmiin kysymyksiin ja ottaa johdon tekemät virheet niskoilleen. Enimmäisvaatimus on sujuva kynä ja supliikki, vähimmäisvaatimus sisälukutaito.

Kirsti Lilja on legendaarinen liikennelaitoksen tiedottaja. Naton tiedottaja Jamie Shea onnistui kertomaan Kosovon sodasta ikään kuin olisi itse ollut yksi kenraaleista. Eeva Vuori-skandaali aiheutti sen, että jopa Korkein Oikeus palkkasi tiedottajan, tosin liian myöhään. Nokia ja yliopisto menettivät arvovaltaansa reagoimalla mimoosan herkästi Yliopis-

tolehdien haastatteluun Jorma Ollilasta, mutta käytännössä vastuu säilytettiin tiedottajien leveille hartioille.

Julkisuudessa asiantuntija edistää oman instituutionsa intressejä, suojelee oman alansa statusta ja ajaa omia etujaan peitellysti. Siksi hänellä on arvovaltaa. Tiedottaja tekee saman peittelemättä. Siksi hänellä ei ole arvovaltaa. Molempien tehtävä on modernin yhteiskunnan todellisten valtarakenteiden piilottaminen.

Ehkä perinteisen ja modernin yhteiskunnan välinen kuilu ei olekaan niin syvä kuin länsimaat strategisista syistä antavat ymmärtää. Tai ehkä itäinen painolasti on hidastanut Suomen vauhtia niin, että olemme vasta puolitiessä matkallamme kohti modernia. Kekkonen ajoista on vasta parikymmentä vuotta.

Perinteinen yksinvaltiasta tietää kaiken. Hänen arvovaltansa on ehdoton. Auktoriteettiuskoinen kansa kunnioittaa häntä kuin jumalaa. Hän käyttää valtaansa laajan agentti-verkoston avulla.

Modernit instituutiot tietävät kaiken. Niiden arvovalta on ehdoton. Auktoriteettiuskoinen kansa kunnioittaa niitä kuin jumalia. Ne käyttävät valtaansa laajan asiantuntijaverkoston avulla.

Entä vaalit, sanoo edustuksellisen demokration valpas puolustaja. Perinteisessä yhteiskunnassa johtaja puhuu omiaan ja kansa vastaa huutamalla. Modernissa yhteiskunnassa puolueet puhuvat omiaan jakansa vastaa äänestämällä. Eroa on, mutta ehkä se ei ole niin suuri kuin ylimielinen länsimaalainen luulee.

Hirveää liioittelua, sanoo alan huippuasiantuntija. Niin on, sanon minä.

Mutta ehkä ei olisi haitaksi joskus kutsua paikalle joku muukin huippuasiantuntija. Sellainen joka on epävarma omasta auktoriteettiasemastaan. Sellainen joka tunnustaa, että asiasta voi olla ristiriitaisia käsityksiä. Sellainen joka ymmärtää, että vilpittömyys voi voittaa sovinnaisuuden. Sellainen joka tietää, että viisautta voi syntyä erimielisyydestä eikä vain yksimielisyydestä.

Mutta ehkä ei olisi haitaksi joskus kurkistaa ruudun taakse. Sinne missä ihmiset, myös asiantuntijat ja tiedottajat, tekevät omia duuniaan tosissaan. Sinne missä ei synny uutisia vaan tuloksia. Sinne missä todelliset askeleet kohti modernin yhteiskunnan ihanteita tapahtuvat tai eivät tapahdu. Sinne missä näkömätön ammattitaito on tärkeämpää kuin näkyvä asiantuntemus.

Wiseman Books

Edullisten tiedekirjojen erikoiskauppa

Hinnat jopa 30-80% alle ohjehintojen.

Katso katalogi osoitteessa

<http://personal.inet.fi/yritys/wisemanbooks>

Voit myös tilata ilmaisen katalogin:
Wiseman Books, PL 45, 33501 Tampere.

Email: juha.vilo@wisemanbooks.inet.fi

Aihealueet mm. filosofia, sosiologia, kirjallisuustiede, antiikki, naistutkimus, psykologia, historia, taide, media, kulttuurintutkimus.

Uusinta tietoa laatukustantajilta
ammattiin • tutkimukseen • opiskeluun • harrastuksiin

Kirjaklubi
Tieto

Tutustu valikoimaan
osoitteessa
www.kirjaklubi.com
tai tilaa uusi
valikoimaluettelo!

KIRJAKLUBI TIETO

Vaivaton tapa hankkia tietokirjallisuutta
Caloniuksenkatu 6, 00100 Helsinki
www.kirjaklubi.com • tilaukset@kirjaklubi.com

MARKETTA HORN

FEMIININEN TIETOTEORIA

Tiedon alkuperästä on alettu keskustella laajoilla foorumeilla. Tämä johtuu sekä tieteen itsensä kehityksestä, että myös naisten tulosta mukaan tieteen tekijöiksi. Mutta ennen kaikkea siitä, että maailma näyttää voivan yhä huonommin, vaikka tietomäärä kasvaa päivittäin. Nykyisessä tietoteoriassa täytyy olla jotain perinpohjaisesti pielessä, kun ihminen, eliöistä kehittynein, tuhoaa omia elinehtojaan. Olisiko aika antaa tilaa femiiniselle tiedonhankkimistavalle?¹

Vielä 1700-luvulla ymmärrettiin, että tiede on vain yksi väline, jonka avulla ihminen saa tietoa todellisuudesta. Kuitenkin viime vuosisatojen aikana on tieteellinen tiedonhankkimistapa noussut johtavaan asemaan niin tuotantoelämää kuin yhteiskuntaa suunniteltaessa.

Valtio hierarkioineen ja ministeriöineen on juuri tieteellisen ajattelun luoma konstruktio, samoin markkinavoimat ja ihanne ydinperheestä. Myös ihmisen elinympäristöä voimakkaasti tuhoavat tuotteet perustuvat tieteellisen tutkimuksen tuloksiin. Atomiasie, ydinvoima ja Hornet-hävittäjä ovat tieteellisen kehittelyn huipputuotteita.

Onko syy tuhoavaan kehitykseen tieteessä itsessään vai ihmisen perusolemuksessa? Jos se on tieteessä ja sen perusteella luodussa elämänmallissamme, on tieteellisyyden määrittelemän todellisuuden kapea-alaisuutta laajennettava. Voisiko tieteellistä tietoa yhdistää myös muulla lailla saavutettuun tietoon?

Ihmiskunta on siinä vaiheessa, että muunlaiset tiedon hankkimisen tavat, myös sellaiset, joita ei voida toistaa, jotka eivät ole objektiivisia tai joita ei pystytä edes sanallisesti ilmaisemaan, on otettava vakavasti mukaan tulevaisuuden suunnitteluun. Maailmassa ja ihmisessä tapahtuu asioita, jotka eivät ole mitattavissa, toistettavissa eivätkä pilkottavissa. Ne vaikuttavat kuitenkin joka päiväiseen elämään, joten niiden olemassaoloa ei voida kiistää.

TIETO EI KOOSTU PALASISTA VAAN NIIDEN VÄLISISTÄ
SUHTEISTA

Kerrotaan, että kun Kreikassa noin 500 vuotta e.a. a. mietittiin tiedon alkuperää, fyysikoksi kutsuttu Parmenides todisti, että kaikki olevainen on yhteydessä keskenään. Tieto tarkoittaa vuorovaikutusten ymmärtämistä. Sitä vastoin Demokritos osoitti, miten alkutieto muodostuu atomeista, yksittäisistä jyväsistä. Jokaista tietoa voidaan tarkastella asia kerrallaan ja siitä voidaan tehdä pitviä johtopäätöksiä.

Maailmaa on pitkään hallinnut demokritosmainen ajattelu: tutkitaan ja kehitetään yhtä asiaa kerralla. Tätä ajattelua on täydentänyt ranskalainen filosofi René Descartes, jonka yksi peruslauseista kuului: jotta tiede olisi mahdollinen, on todellisuuden oltava rationaalinen. Hänen maailmansa koostui mekaanisesti toisiinsa kytkeytyvistä osista. Osia voitiin vaihtaa ja vaihtaminen onnistui sitä täydellisemmin mitä pidemmälle tiede kehittyi. Tämän kartesiolaisen paradigman mukaisesti tieteestä erotettiin kaikki inhimillinen ja luonnollinen. Tässä ajattelussa ihmisessä ei ole mitään mikä erottaisi ihmisruumiin hyvin tehdystä koneesta, koska ihmisen 'ulottuvainen ruumis ja ajatteleva henki ovat toisistaan riippumattomia ja erillisiä'.

Yhteiskuntaan tällainen ajattelu on vaikuttanut työnjakoa lisäten. Energia tuotetaan yhdessä maassa, ravinto toisessa. Erikoisasiantuntijoita koulutetaan niin, että parhaiten palkattu lääkäri tuntee yhden elimen ihmisen kehossa.

Carlo Ginzburg² on tuonut esille, että antiikin aikana vallitsi vaihtoehtoinen tiedon paradigma. Se pohjautui arkipäivän kokemuksiin ja aistihavaintoihin. Tämä tieto pystyttiin osoittamaan oikeaksi "individuaalisella ymmärtämisellä" ja "semioottisella havainnoinnilla". Ginsburgin mukaan 2000 vuotta vanhaa epistemologiaa eivät kehittäneet filosofit, valtaapitävät eikä sen omaksuminen ollut heidän yksinoikeuttaan, vaan se periytyi "metsästäjiltä, merimiehiltä ja naisilta" eli niiltä ihmisiltä, joilla oli kosketus luonnon voimiin ja kosmiseen rytmiin. Tämän aisteihin ja arkipäivän kokemuksiin perustuvan tiedon avulla ei perustettu valtioita eikä rakennettu ydinvoimaloita.

Kartesiaanisen tieteen aikakausi johti siihen, että ihminen ei enää loihnut luonnonhenkiä avukseen eikä rukoillut Taivaan Isältä pelastusta. Tai ainakin niin luulemme. Nykymaailmassa meidän täytyy hyväksyä loihkimista ja rukoilemistakin kummallisempia asioita. Elantomme on ennustamattoman ja mahtavan varassa: markkinavoimat.

mien kysynnän ja tarjonnan lakien sekä kansainvälisen kilpailukyvyn riepotelevana.

Näinä vuosina uutta on, että tieteessäkin joudutaan hyväksymään tosiasioina tapahtumia, joita järjellinen ihminen ei pysty loogisesti selittämään. Tieteen on tunnustettava sille käsittämättömän ja mittaamattoman tiedon olemassaolo. Tähän on johtanut kvanttifysiikka.

KVANTTIMEKANIikka KYSEENALAISTAA TIEDON ALKUPERÄN

Koska nykyinen tieteellinen tietoteoria perustuu sellaisen varmoina pidettyjen tieteiden sovellutuksiin kuten fysiikka ja biologia, on tietoteorian laajentamisessa lähdettävä näiden tieteiden kyseenalaistamisesta.

Kvanttifysiikka on nounut esille, että pienimpiä yksiköitä tutkittaessa ilmenee selvittämätöntä epätarkkuutta ja asioita, joita nykytieteen kriteereillä ei voi tapahtua. Esimerkiksi valonsäde voi olla sekä aalto että hiukkanen riippuen siitä, heijastuuko se tummaan pintaan vai kulkeeko se avaruudessa. Transistori ja laser ovat arkipäiväisiä todisteita asioista, joita ei osata vielä selittää. Kvanttifysiikassa tapahtumat ja valinnat eivät ole mustavalkoisia joko-tahi -tilanteita vaan sekä-että -tapahtumia. Tieto muodostuu enemmänkin partikkelien välisistä suhteista kuin partikkeleista itsestään. Danah Zorah puhuu uutta kehitellessään kvanttiyhteiskunnasta. Yhteiskuntaakin tulisi kehittää niin, että järjestelmä pystyy itse korjaamaan vikansa. Voisi sanoa että se on kyberneettinen. Valtio jakautuu pieniin kyliin, jotka tärkeiden toimintojen osalta ovat omavaraisia.

OBJEKTIIVINEN TIETO TIETEELLISEN TUTKIMUKSEN HARHA

Kvanttimekaniikkaa tutkittaessa on tingittävä kahdesta tieteen peruslähtökohdasta. Tieteen vaatimaa objektiivista tietoa ei voi olla, on vain yleistyksiä karkeista todennäköisyyksistä. Toiseksi, jokainen suhteiden verkosto luo uuden todellisuuden, jota analysoitaessa on otettava huomioon niin tutkimuskohteen sijainti kuin myös tutkijan itsensä sijainti. Pienimpiä olotiloja tutkittaessa ei ole mahdollista erottaa tutkijaa tutkimuskohteesta. Tutkimuksen tekijän persoona ja ymmärtävä mieli ovat osa tutkimusta. Samanlaiset koetilanteet ja havaintokohteet ovat antaneet samoilla kieli- ja kulttuurialueilla tai samoissa alku- ja väriverkostoissa erilaisia tuloksia. Se joka mittaa ja tarkkailee, vaikuttaa tutkimuksen lopputulokseen. Objektiivisen tiedon etsiminen on absurdia.

Faktatiedon rinnalle on nostettava ihminen, joka tietoa käsittelee, samoin ihmisen sisäinen tieto. Sisäiseen tietoon perustuvan kommunikoinnin tärkeys on huomattu erityisesti huipputekniikan johto- ja työryhmissä sekä urheilujoukkueiden toiminnassa. Tietoyhteiskunnassa peruselementti on tiedonkäsittelijä, joka antaa tiedolle merkityksen. Tunteet, intuitio, uskomukset ja arkitieto nostetaan avoimesti faktatietojen rinnalle päätöksiä tehtäessä. Valtion ”harmaa massa” laahaa vielä kartesiaanisessa diskursussissa.

Myytti objektiivisuudesta ja mitattavuudesta alkoi kärsiä kolauksia kvanttifysiikan tutkimustulosten lisäksi naisten tullessa mukaan tutkijoiksi. Objektiivisuus ei tarkoittanut feministitutkijoille muuta kuin niissä normeissa ja moraalioppeissa pitäytymistä, jotka valtiossa kulloinkin ovat vallitsevassa asemassa. He asettivat kyseenalaisiksi tieteen varjolla annetut selvitykset oikeasta tiedosta. Tieteellisen tiedon taustalla on näkymättömiä arvoja ja muita metafysisiä lähtöasetelmiä. Kevät Nousiainen kirjoittaa:

”Oikeustieteen opiskelijana ja tutkijana minua on vavannut kokemus oikeustieteen lähtökohtien ja arkisen kokemusmaailmani jollakin tavoin perustavanlaatuisesta erosta. Oikeustieteen perusteet ovat tuntuneet itessään johdonmukaisilta, mutta viime kädessä oman elämänkokemuksen valossa vierailta ja vaikeilta ymmärtää.”³

SUKUPUOLISUUS HEIJASTUU TIETEeseen

Naiselle ominaista tietoteoriaa eli epistemologiaa selvittää mielenkiintoisesti belgialainen psykoanalytikko Luce Irigaray. Irigaray käyttää sukupuolielimiä metaforana. Sukupuolielinten fyysinen sijainti ja toimintatapa vaikuttavat tapaan hahmottaa maailmaa. Naisen sukupuolielimet sijaitsevat kehon sisällä. Ne sijaitsevat sisätilassa, missä vallitsee ykseys. Ne eivät ole jatkuvasti havaittavissa tai vaurioitettavissa ulkopuolelta. Naisen sukupuolielimiä voi vain ottaa vastaan tai synnyttää jotain, mikä on osa itseä. Naisen seksuaalisuudessa on kyse kosketuksesta. Tästä ovat todisteena naisen häpyhuulet, jotka jatkuvasti koskettavat toisiaan.

Tästä Irigaray päättelee, että naisten tekemässä tutkimuksessa ja naisten käyttämässä kielessäkin on toinen läsnä. Naisen tekemän tieteellisen tutkimuksen seurauksena ei synny jotain tavatonta ja ihmiskehosta erillistä vaan jotain, mikä kasvaa ihmisen itsensä sisästä, osana ihmistä. ”Feministinen maailma ei synny viivasuoraa tietä yhdestä suunnasta kiinnipitävän paineen tuloksena vaan syklistä, kehää kiertävää rataa”, kirjoittaa Marilyn French⁴.

Miehen tieteellisyyden logiikka vastaa Irigarayn mukaan miehistä seksuaalisuutta, fallista käyttäytymistä. Siitin ja kivekset riippuvat muun elimistön ulkopuolella. Koska miehen sukuelimet ovat ulkopuolella, on miehen suojeltava niitä. Miehen arvot ovat virittytyneet puolustautumiseen ja ulkoihin mekanismeihin. Miehen sukuelimiä voi verrata myös välineisiin kuten työkaluihin ja aseisiin, joilla tehdään jotain tai puhkaistaan jotain tai joilla pyritään tai tunkeudutaan johonkin.

Miehen biologinen suvunjatkamistehtävä on suoritettu yhdessä yhdynnässä. Sotaisa yhteenotto noudattaa samaa fallistista kaavaa: hyökkäys, valloitus, omistaminen, alistaminen. Naisen suvunjatkamistehtävä käsittää yhdeksän kuukautta raskausaikaa ja kuusi kuukautta imettämistä. Samoin femiinissä tutkimuksessa on useita ulottuvuuksia.

Myös miehen ja naisen kokemukset varhaisina elinvuosina vaikuttavat heidän erilaiseen tapaansa hahmottaa maailmaa ja tiedon alkuperää. Ensimmäinen ihmisen tietomaailmaan vaikuttava tapahtuma on syntymä. Syntymän jälkeinen aika on tyttövauvalle huomattavasti helpompi kuin poikavauvalle siitä yksinkertaisesta syystä, että hän voi vuosi vuodelta samaistua siihen tuttuun ja turvalliseen, johon hänen ensimmäinen läheisyyden tunteensakin liittyi. Pojan on kasvaessaan mieheksi erottauduttava selkeämmin äidistä kuin tytön kasvaessaan naiseksi.

”Feminiinisyyden muotoutuu siten läheisyyden ja samanlaisuuden kokemuksesta. Näin läheisyys liitetään erityisesti naiseen. Maskuliinisen identiteetin kehityksen edellytyksenä on minuus, joka on selvästi erotettu äidistä. Näin erillisyyden liitetään erityisesti miehiin.”⁵

Femiininen tutkimus luo sulautumiskulttuuria. Se pyrkii sulautumaan siihen ympäristöön, jota se on kehittämässä. Miehininen tutkimus luo siitoskulttuuria. Siitoskulttuurissa syntyy jotain ympäristöstä erillistä ja ympäristöä muuttavaa, jotain mikä on erillään ihmisestä ja luonnosta. Se luo fallista arkkitehtuuria, patriarkaalista siveysoppia ja kartesiolaista maailmankuvaa. Siitoskulttuurissa tapahtumat selitetään kausaalisesti. Ulkoinen mekaaninen energia määrää ja tuo energia on opittava hallitsemaan, jotta kehitys voi edistyä – *anima mundi*staa tulee *machina mundi*⁶.

Sitä vastoin femiininen tietoteoria rakentuu finalistiseen selitykseen maailmasta ja pohjautuu vuorovaikutukseen. Jokainen olento toteuttaa tiedon hankinnassa omaa luonnettaan, immanenttia tapaa toimia. Sulautumiskulttuurissa maailma koostuu itse itseään täydentävistä verkostoista ja vuorovaikutuksista. Mikään yli-luonnollinen kaava tai raamatullinen Jumala ei hallitse maailmaa, vaan maailma sisältyy ihmiseen itseensä ja kaikkeen olevaiseen. Elämä on ihmisen sisällä. Jokaisella on immanentti tietoisuus omasta tarkoituksestaan kokonaisuuden osana.

Sari Näre kirjoittaa, että tieteellinen toiminta on ”fallisen potenssin sublimointia älyllisiin suorituksiin”⁷. Hän viittaa Brian Easleaniin ja tarkoittaa käsittääkseni, että mies korvaa omaa seksuaalista ailahtelevaisuuttaan hallitsemalla tieteellisen tarkasti ulkopuolista maailmaa.

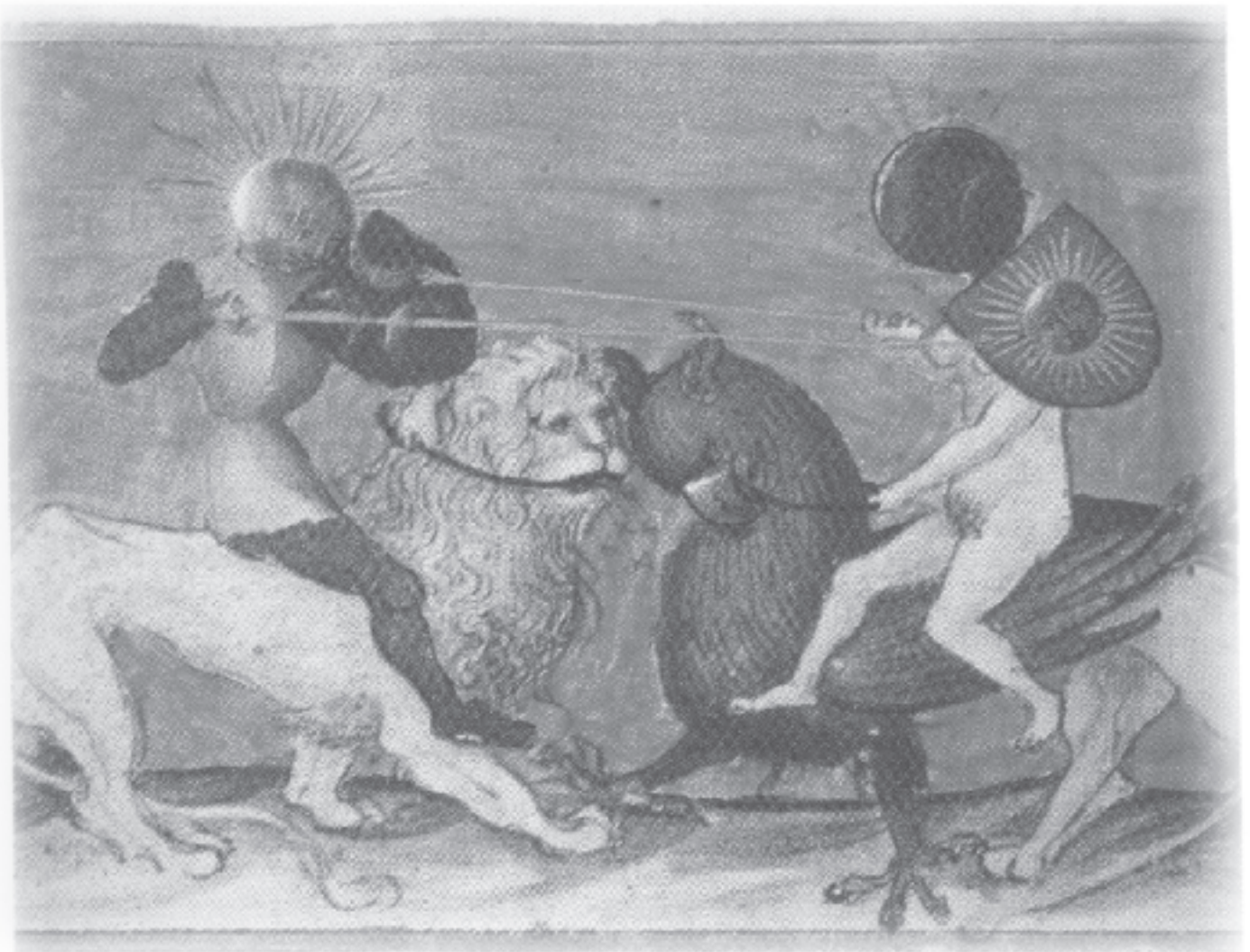
Siksi mies korostaa mekaanista ja ulkokohtaista tietoa. Luomalla ideoita, historiaa ja tiedettä, mies kompensoi kateutensa naiselle, joka pystyy synnyttämään elämää. Atomipommin keksiminen on Näreeseen mukaan esimerkki fallisen tieteen, raskaana olevan falloksen realisoitumasta⁸.

FEMIININEN JOHTOPÄÄTÖS ABDUKTIIVISTA

Kun femiininen tapa tuottaa tietoa on näin erilainen kuin maskuliininen, ei femiininen tietoteoria pitäydy päätellessäänkään pelkästään deduktiossa ja induktiossa. Miesten suosimassa deduktiivisessa tutkimuksessa argumentoidaan formaalin logiikan sääntöjen mukaan. Tutkimus on systemaattista, fragmentaarista, sekvenssinomaista, hierarkista, datakeskeistä ja deskriptiivistä.

Abduktio täydentää induktiivista ja deduktiivista tutkimusta. Abduktiivisessa tutkimuksessa havaintojen tekoon liittyy jokin johtoajatus, joka ”kaapataan” (abduction = kaappaus)⁹. Grönforsin mukaan tällainen johtoajatus voi olla luonteeltaan intuitiivinen käsitys, jonka avulla sitten havaintoja tehdään ja joka kartesiolaaisessa tutkimuksessa ohitettaisiin ei-relevanttina tietona¹⁰.

Abduktiiviselle tutkimusmenetelmälle on tunnusomaisia intuitio ja tutkijan etiikka. Ongelma voidaan ratkaista loogisen päättelyn avulla mutta myös epäloogisen, sillä: kulloinkin vallassa olevat tieteelliset normit ja vallitseva



moraali määräävät, mikä on loogista ja mikä ei. Määrätyn ajattelun kutsuminen loogiseksi on Grönforsin mukaan ”moraalinen tuomio”. Päätelyn pitää olla eettinen. Tällöin etiikalla tarkoitetaan sitä oikeudenmukaisuuden normia, joka tulee ihmisen sisästä ja joka on ihmisessä hänen syntyessään. Vastakohtana on moraali, joka on ulkoa- ja ylhäältäpäin asetettu. Eettisessä tiedon hankinnassa kiinnitetään huomio asioiden sisäiseen logiikkaan. Johtolanka voidaan hylätä tai muuttaa toiseksi missä tahansa tutkimusvaiheessa. Päämääränä on elämän säilyminen.

Abduktiivinen tutkimus pohjautuu empiirisiin faktoihin ja havaintoihin, mutta myös kokemuksiin. Tutkimus etenee kuin mosaiikkitaulu, jossa yhden osan muuttuminen vaikuttaa kaikkien muiden osien sijoittumiseen. Työn tuloksena ei saada totuutta yhdestä ilmiöstä eikä selvitetä ominaisuuksia tietystä objektista, vaan tutkimus on kokonaisuus, joka välittää maailmankuvan. Tämä tarkoittaa, että tutkija itse ja tutkijan elämäntilanne on osa tutkimusta ja myös, että itse tutkimuksessa empiirinen aineisto koostuu eri kerroksista.

FEMIINISIÄ TIEDONLÄHTEITÄ

Abduktiivinen tutkimus vastaa femiinistä maailmankuvaa, joka on kokonaisvaltainen. Äärimmillään femiinin tutkimus on suoraa, ilmaisevaa, intuitiivista, subjektiivista ja relationaalista. Aikakäsite on syklinen tai orgaaninen, ei kronologinen. Tilakäsite tarkoittaa elämän sisäistä kehittymistä, ei ainoastaan ulkoisten elinolosuhteiden turvaamista. Organisaatiomalli on horisontaalinen, ei hierarkkinen.

Nainen kerää tietoa vuorovaikutuksessa, jossa toimitaan tyypillisesti pienissä kahden tai kolmen hengen keskusteluryhmissä, ei suurissa julkilausumissa ja kongresseissa. Tapahtumia ei tulkita pelkästään sanojen ja tekojen pohjalta, vaan myös ei-kielallisten vihjeiden pohjalta. Puheen ollessa kyseessä kasvonilmeiden, äänensävyn tai asennon perusteella. Empaattisuus ja palaute antavat lisätietoa.

Harding ja Hintikka puhuvat¹¹ nykytieteen yhteydessä seksistisestä vääristämisestä. Heidän mukaansa patriarkaalinen tiede pohjautuu käsitteellisen ajattelun ytimeen. Se on immuuni muille näkökohdille. Patriarkaalisen tiedon merkitykset ovat niin syvässä, että nykyisillä menetelmillä niihin ei päästä edes käsiksi. Esimerkkinä tästä on, että naisten tutkimus- ja toimintatapaa vähätellään ja naisten työtä alistetaan. Juuri alistamisen menetelmät kuuluvat heidän mukaansa käsitteellisen ajattelun ”immuuniin” ytimeen. Tiede määrittellään ”yleispätevien ja varmojen tietojen kokonaisuudeksi”. Todetun säännönmukaisuuden perusteella päätellään toisia, sinänsä tuntemattomia tosiasioita. Tieteellinen menetelmä pyrkii olemaan toistettava, objektiivinen, mitattava ja perusteltu.

PUHE JA SANAT YHDISTETTÄVÄ YMPÄRISTÖÖN

Tieteellinen tieto ilmaistaan kielellisesti tai numeerisesti. Erityisesti empiirinen opillinen tietoperusta välittyy vain ja ainoastaan kielen avulla. Kuitenkin kieli on rajallinen tiedon välittäjänä. Albert Einstein on sanonut, että jos hän olisi pitänyt kielen luoman maailman rajoihin hän ei olisi saavuttanut keksintöjään. Intuitiivista tietoa ei voi aina edes ilmaista käsitteillä.

Sanoille ja käsitteille ei myöskään voi muodostaa yksiselitteisiä merkityksiä. Tämän tietävät erityisesti kielenkääntäjät. Merkitykset syntyvät sanoja käyttävien

ihmisten kasvu- ja kouluttautumisympäristössä. Kieli on aikaan ja paikkaan sidottu. Ludwig Wittgenstein sanoo: sanan merkitys tulee esille sen käytössä. Tieteellinen väittely on siten kiinnostava vain, jos väittelijät ovat omaksuneet käsitteet samasta lähteestä. Joidenkin tutkijoiden mukaan kuva on verrattomasti parempi tapa lisätä ymmärrystä jostain kohteesta kuin puhe. Siksi he kehittävät malleja teorioiden siasta¹².

Naisten kielellistä valta-aluetta on ollut arkinen ja intiimi puhe¹³. Naiset ovat harvoin olleet julkisen tai virallisen kielen käyttäjiä. Tässä on yksi syy siihen, miksi naisen historiaa on vaikea tutkia perinteisillä empiirisillä menetelmillä.

Tutkimusmenetelmänä semantiikka on silta maskuliinisen mittaavan ja eksaktin tieteellisyyden ja femiinin aistillisen ja holistisen tutkimuksen välillä. Semanttisilla menetelmillä saadaan esille merkityksen mielekkäys¹⁴. Semantiikan avulla on mahdollista osoittaa, miten inhimillinen olemassaolo ja kulttuuri vaikuttavat oppeihin ja teorioihin. Tutkimusmenetelmä on tällöin osa tutkimustulosta.

Samoin kuin kieltä, on myös luontoa vaikea tutkia empiirisesti. Kun nykyaikainen tiede sai alkunsa 1600-luvulla, tieteen päämääräksi tuli ihmisen herruus luonnon yli. Isäjumalasta tuli Luontoäidin korvike¹⁵. Mitä enemmän tieteellinen rationaliteetti kehittyi sitä enemmän ihminen erottautui luonnosta. Maailman piti olla hallittava. Luonnon lakeja ei vielä pystytty hallitsemaan.

NAISELLA ON IMMANENTTIA TIETOA

Ristiriita kartesiaanisen ja femiinin tietoteorian välillä on suuri. Tieteessä ei oteta huomioon, että ihminen kartuttaa tietoperustansa eläessään ja elämän ehtojaan (ravinto, suoja, lisääntyminen) täyttäessään eikä pelkästään kumuloimalla menneitä tapahtumia. ”Praktista järkeä käyttävä ihminen” joutuu elämänsä aikana hyväksymään väitteitä, joita ei voida osoittaa tosiksi teoreettisen järjen alueella¹⁶. Ihmisellä on myös synnynnäistä tietoa.

Ihminen voi tietää asioita, vaikka ei ole niistä koskaan lukenut tai niitä ei ole vielä koskaan tieteellisesti tutkittu. Immanentti tieto pohjautuu vaistoon ja intuitioon, ei mekaanisesti todistettaviin faktoihin¹⁷. Intuition kautta saatua tietoa ei voi empiirisesti testata eikä havaita pelkästään viiteen aistiin perustuvalla tarkkailulla. Tämä ei tarkoita, että immanentti tieto olisi yliaistillista. Kaikki eivät vain tunnista vielä näitä tietokanavia. Immanentti tieto vaatii henkilökohtaista tietoisuutta elämää suuremmista asioista. Se on ihmisen sisällä, kunhan sille vain annetaan tilaisuus tulla esille. Se kuuluu siihen platoniseen traditioon, jonka mukaan ”kaikki tieto olevaisesta ei ole aistimme vallassa, vaan sisällämme vaikuttavassa jumalallisessa kipinässä”.

Eräs amerikkalaisten naissosiologien, Barrin ja Birken haastateltava sanoi:

”Jokaisella on luonnollinen intuitio siitä mitä maailmassa hänen ympärillään tapahtuu. En ole tieteellinen, mutta se ei tarkoita, etteikö minulla olisi intuitiivista tunnetta asioista.”¹⁸

Tämä nainen luotti reippaasti omaan immanenttiin tietoonsa – siihen josta ihminen saa tietoa elämällä ja hiljentymällä.

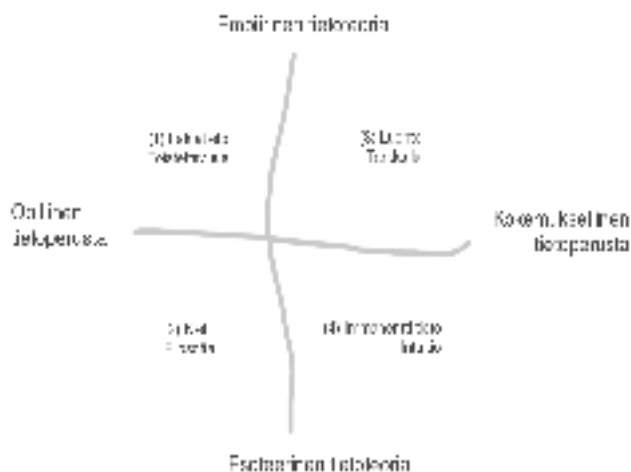
Osmo Lampinen kirjoittaa¹⁹, että intuitio syventää älyllistä tietoa. Hän siteeraa Radhakrishnanin ajatusta, että

intuitio on samaistumalla saatua tietoa asioiden aitoudesta. Intuitiossa ihminen tulee yhdeksi tiedon kohteen kanssa. Tieto ei ole minän ulkopuolella, vaan osa minää.

Intuitiivisen tiedon vastaanottaminen ja hyödyntäminen vaatii samanlaista ehdottomuutta ja rehellisyyttä kuin tieteellisen tiedon kehittäminen. Ihminen sensuroi aisti-ilmiöitä, ja jopa terve järki, arvostelukyky, fantasia ja muisti joutuvat ankaran itsensensuurin kohteeksi. Kun meidät on opetettu arvostamaan ulkokohtaisia asioita, joudumme peittämään oman sisäisen äänemme.

Aivan kuten tieteellinen tieto vaatii pitkän kouliintumisen, niin myös intuition ja immanentin tiedon esillekaivamiselle täytyy uhrata aikaa. Keskeistä on poisoppiminen. Ihminen on sivistyessään etäännytynyt pitkälle itsestään. Aivot ovat sopeutuneet ja tottelevat rationaalisia käskyjä. Aito tieto on erotettava siitä, mikä on pelkätään järjen ja opetuksen vaikutuksesta tarraantunut ihmismieleen. Aino Saarinen kirjoittaa²⁰ purkamis- ja rakentamisprojekteista alistavia valtarakenteita tutkissaan. Samaa ajatusta voi soveltaa myös kartesinaanista ja femiinistä tietoteoriaa kehiteltäessä. Entisen purkamista ja uuden rakentamista ei voi aloittaa ennen kuin alistavat valtarakenteet on tunnistettu.

Femiiniseksi tietoteoriaksi voi mielestäni kutsua sitä koko kenttää, josta sulautumiskulttuuria edustava nainen ammentaa tietonsa.



FEMIINISEN TIETOTEORIAN NELIKENTTÄ

Kaaviossa on pohjana Tuula Vaskilammen vaihtoehtoterveydenhoitoa varten kehittämä malli.

Nelikentässä erotetaan kokemuksellinen tieto, jonka olemme oppineet sosiaalistumisprosessissamme (elämällä) ja opillinen tieto, jota meille on varta vasten opetettu koulussa. Nelikentässä erotetaan myös tieto, jonka ihmiskunta on hankkinut kirjoittamalla (historia) ja mittaamalla (arkeologia) siitä tiedosta, minkä hän saavuttaa muiden kuin viiden aistin välityksellä.

SAATTOHOITOA VANHAN TIETEEN LUOMUKSILLE

Äiti Maata voidaan hoivata vain ottamalla tutkimukseen vakavasti mukaan femiininen tietoteoria. Tietoperusta on oltava huomattavasti laajempi kuin aikoinaan isänmaata suunniteltaessa. Tieteellisen koulutuksen saaneet oppineet miehet loivat valtiollisen yhteiskuntajärjestelmän, joka selvästi erottuu luonnon järjestelmästä. Tälle

vanhuudenhöperölle ja riutuvalla valtiolla tulisi tarjota saattohoitoa. Sillä ei ole enää omia menetelmiä selvittää edes itse itselleen aiheuttamista ongelmista, saati sitten luonnon saastumisesta.

Barrin ja Birken mielestä ”tarvitsemme enemmän avoimuutta erilaisia tietämisen tapoja kohtaan kehittääksemme potentiaalisia apuvälineitä uuden tiedon saamiseksi luonnollisesta maailmasta”. Heidän mukaansa sukupuoli vaikuttaa kokemukseen niin syvästi, että se väistämättä ohjaa tutkimustakin²¹.

Kartesiaaniseen tieteeseen perustuvan tutkimuksen rinnalle on nousemassa Aino Saarisen sanoin naisliikkeen virittämä ”älyllinen seikkailu”, joka on samalla ”poliittis-moraalinen haaste länsimaiselle sivilisaatiolle ja sen itseymmärrykselle, käsityksille kulttuurista ja kehityksestä”²².

Parmenideen ja Demokritoksen väittelyssä ei tarvitse julistaa voittajaa. Mittaavan, toistettavan ja objektiivisyyteen pyrkivän tieteellisen tiedon rinnalle mahtuu myös femiininen epistemologia:

”Jokainen ihminen tuntee nämä kaksi perusteoriaa, onhan jokainen elänyt itsessään symbioosivaiheen eli ollut osa äitiään ja yksinäisyyden vaiheen eli nuoruus- iän. Kollektivistit ovat yhä riippuvaisia äidistään. He tulkitsevat maailmaa aaltoperspektiivistä. Individualistit käyvät laakkaamatonta itsenäisyystaistelua ja näkevät maailman koostuvan hiukkasista.”²³

Tieteellisen tutkimuksen arvostus jatkaa menestysmatkaansa, vaikka jo nähdään, että tieteellisen tarkka maailma supistaa ihmisen itsensä toimintaedellytyksiä, ennen kaikkea luonnon monimuotoisuutta ja ihmisen aisteja. Koska tieteen todellisuudenkuva on rajoittunut, se tarvitsee rinnalleen muuta tietoa. Enää ei kehitetä uutta konetta jonkun tuotteen valmistamiseksi, vaan tehdään selvitys tuotteen koko elinkaaresta, sen ekologisista ja eettisistä vaikutuksista niin luontoon kuin ihmiseenkin. Ihminen ei voi seurauksitta uhmata luonnon toimintoja. Mitä intelligentimpi hän on, ei välttämättä tieteellisempi ja rationaalisempi, sitä paremmin hän aistii luonnon reunaehdot. Tieteellinen tutkimus tarvitsee ”esoteeriset” tuntosarvet.

MIEHEN JA NAISEN ERILAISUUDEN HYÖDYNTÄMINEN

Jos hyväksytään teesi sukupuolielinten ja sukupuoli-ikäyttäytymisen vaikutuksesta ihmisen tiedonhankinnan tapaan, tulisi käydä keskustelua itse seksuaalisesta intohimosta ja sen tyydyttämisestä. Syy miehiseen mekaniiseen, ulkokohtaiseen, hallittavuuteen ja alistamiseen perustuvaan tutkimustapaan johtuu fallisesta potenssista eli miehen siittimen purkautumistarpeesta tai sen estämisestä. Maailman parantamiseksi on hyvä kehittää femiinistä tietoteoriaa, mutta samalla tulisi miettiä, miten kanavoida miehen potenssia ja myös ejakulaatiomenetelmiä. Seksuaalisessa energiassa ja intohimossa itsensä on ihmiskunnan kannalta suuria kehittymismahdollisuuksia.²⁴

VIITTEET

1. Käytän sanaa femiininen erotuksena biologisen (naisellinen), kulttuurisen ja sosiaalisen (feministinen) naistutkimuksen käsitteestä ja ymmärrän femiinisellä aistillisella näkökulmaa. Se tarkoittaa itämaalaisittain naisen magneettista jin-energiaa erotuksena mie-

MARIA KOSKINEN

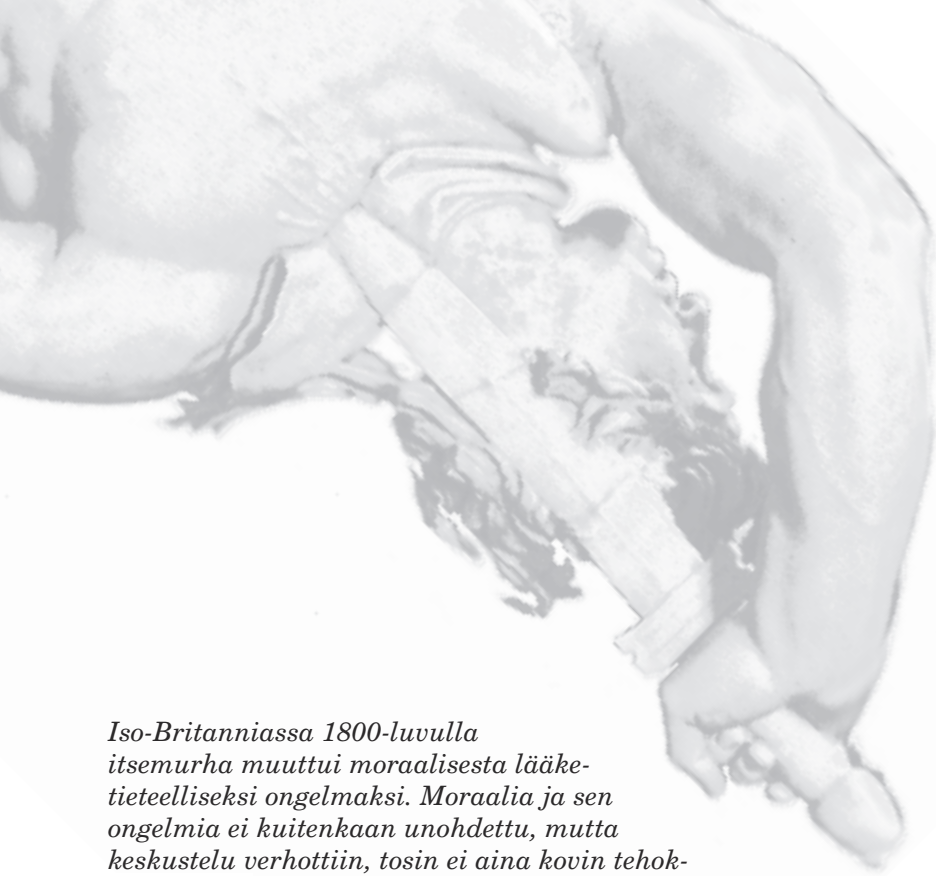
ITSEMURHA LÄÄKETIETEEL- LISISSÄ JA KAUNOKIR- JALLISISSA TEKSTEISSÄ 1870-1914

- hen sähköiseen jan-energiaan. Olen tietoinen esim. Toril Moin jaottelusta feministinen, naispuolinen, naisellinen.
2. Ginzburg 1980.
 3. Nousiainen 1992, s. 15.
 4. French 1986, s. 617.
 5. Wager, s. 15, sit. Evelyn Fox Keller 1988.
 6. Näre 1989.
 7. Näre 1989, s. 277.
 8. Näre 1989, s. 278.
 9. Grönfors 1985, s. 33, s. 37.
 10. Grönfors 1985, s. 36.
 11. Harding ja Hintikka 1983, s. ix.
 12. Antti Hautamäki, HS 20.12.1996.
 13. Laitinen 1989, s. 249.
 14. Horn 1992.
 15. Näre 1989, s. 277.
 16. Nousiainen 1992.
 17. Barr & Birke 1994, s. 474.
 18. Barr & Birke 1994, s. 478.
 19. Lampinen 1996 96, s. 2.
 20. Saarinen 1988, s. 6.
 21. Barr & Birke 1994, s. 480.
 22. Saarinen 1988, s. 20.
 23. Zohar 1993, s. 109.
 24. Horn 1999.

KIRJALLISUUS

- Jean Barr & Lynda Birke, Women, Schence, and Adult Education: Toward a Feminist Curriculum. *Women's Studies Int. Forum*, Vol 18, 4/1994.
- Drude Dahleruo, Learning to live with the state. State, Market and Civil Society: Women's Need for State Intervention in East and West. *Women's Studies Int. Forum* 1994/2-3.
- Marilyn French, *Vallan tuolla puolen: Nainen, mies ja moraali*. Weilin & Göös 1986.
- Carlo Ginzburg, Morelli, Freud and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method. *History Workshop Journal* 1980/9, s. 5-36.
- Sandra Harding, *Whose science? Whose knowledge?* Open University Press 1991.
- Harding, Sandra & Hintikka Merrill B. (toim.) 1983. *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metapsycics, Methodology and Philosophy of Science*. Dordrecht & Boston & London: D. Reidel Publishing Company
- Satu Hassi, *Käärme ja tiedon puu: Näisnäkökulmia tekniikkaan*. WSOY 1987.
- Sara Heinämaa & Päivi Tapola, *Shakespearean sisarpuolet: Naisellisia lukukokemuksia*. Kääntöpiiri 1994.
- Leena Marketta Horn, *Rauhanomaisen rinnakkainolon käsitteen merkitykset Neuvostoliitossa vuosina 1917-1986: Semanttinen käsiteanalyysi neuvostomarxilaisesta kielestä*. Neuvostoliittoinstituutin julkaisusarja (A 15) 1992.
- Marketta Horn, *Ekoeroottinen vallankumous: Ajatuksia ekologiasta, erotiikasta ja etiikasta*. Koptijyvä 1999.
- Jänicke Martin, *Staatsversagen – Die Ohnmacht der Politik in der Industriegesellschaft*.
- Lea Laitinen, Mikä on kielen subjekti? Teoksessa Sara Heinämaa (toim.), *Naisen tieto*. WSOY 1989.
- Osmo Lampinen: Intuition puolustus, *Tiedepoliitikka* 4/96, s. 3
- Liisa Nieminen, Objektista subjektiksi. Teoksessa Riitta Turunen (toim.), *Naisnäkökulmia oikeuteen*. Gaudeamus 1992.
- Kevät Nousiainen, Oikeuden systeemi ja naisen arki. Teoksessa Riitta Turunen (toim.) *Naisnäkökulmia oikeuteen*. Gaudeamus 1992
- Sari Näre, Naisen salattu tieto: kielletty halu. Teoksessa Sara Heinämaa, *Naisen tieto*. WSOY 1989.
- Soile Pohjonen, Naiset, väkivalta ja rikosoikeus. Teoksessa Riitta Turunen (toim.) *Naisnäkökulmia oikeuteen*. Gaudeamus 1992.
- Rose Hilary, Tiedeyhteisössä naisten asema ei ole parantunut. Haastattelu Johanna Mannila. *Helsingin Sanomat* 31.10.1994.
- Aino Saarinen, Naistutkimus – paradigmahaaste. Teoksessa Päivi Setälä & Hannele Kurki (toim.), *Akanvirtaan: Johdatus naistutkimukseen*. Yliopistopaino 1988.
- Maaret Wager, Nainen vai tutkija? Tutkijanaisten identiteetti. Teoksessa Sara Heinämaa (toim.), *Naisen tieto*. WSOY 1989.
- Tuula Vaskilampi, *Vaihtoehtoinen terveydenhoito hyvinvointivaltion terveystarkkinoilla*. Studies in Education, Psychology and Social Research, Jyväskylän yliopisto 1992.
- Danah Zohar, *Kvanttijaiget*. Mänpocket 1993.





Iso-Britanniassa 1800-luvulla itsemurha muuttui moraalisesta lääketieteelliseksi ongelmaksi. Moraalia ja sen ongelmia ei kuitenkaan unohdettu, mutta keskustelu verhottiin, tosin ei aina kovin tehokkaasti, lääketieteen termein. Päähuolenaiheena oli itsemurhien lisääntyminen, mitä tilastot eivät tukeneet ennen 1890-lukua, kuten historiantutkijat ovat myöhemmin osoittaneet.¹ Itsemurha oli mielenkiinnon kohteena, mutta aiheesta kirjoitettiin Englannissa vain kolme kirjaa 1800-luvun aikana. Nämä teokset olivat kaikki lääkäreiden kirjoittamia.² Näissä kirjoissa esiintyivät samat lähteet ja mielipiteet; uusi tutkimus avoimelta pohjalta oli harvinaisempaa. Kirjan mittaa lyhyempiä kirjoituksia itsemurhasta ilmestyi runsaasti, lähinnä moralistien, lääkäreiden ja yhteiskuntaoppineiden laatimana.

Tämän artikkelin tarkoituksena on verrata lääketieteen ja kaunokirjallisuuden kuvaa itsemurhasta. Lääketieteen ja kaunokirjallisuuden yhdistävä tutkimus on suhteellisen uusi tieteenala.³ Sen harjoittajat uskovat, että näillä kahdella on annettavaa toisilleen, sillä molemmat käyttävät kirjoitettua kieltä kommunikointivälineenään ja ovat saman yhteiskunnallisen ja kulttuurisen kontekstin vaikutuksen alaisena. Todellisuus ja sen kuvaus ovat kaksi eri asiaa, eikä neutraaleja tekstejä ole olemassa.

Kaunokirjallisuuden ja lääketieteellisten tekstien vuorovaikutus oli erityisen huomattava 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa, sillä lääketieteellä ei vielä ollut sellaista itseisarvoa, mikä sillä on 1900-luvun lopun yhteiskunnassa. Lääketieteen ja sen edustajien kyvyt olivat huomattavasti rajallisemmat ja se oli representaatioissaan yhä vahvasti riippuvainen niistä ”traditioista”, mitä kaunokirjallisuus edusti. Kaunokirjallisuuden ja lääketieteellisten tekstien välillä onkin huomattavia samankaltaisuuksia itsemurhan kuvauksessa vuosisadan vaihteen Britanniassa. Itsemurha oli tyypillinen ”paha” kuolema, mikä näkyi yhteiskunnan

asenteissa sitä kohtaan. Kuitenkin itsemurhalla oli myös janus-kasvonsa: synnintekijöiden lisäksi se oli nuorten ja lahjakkaiden kuolintapa, mikä puoli vahvistui itsemurhan kuvauksessa 1900-luvulle tultaessa. Yhdistävänä taustatekijänä lääketieteen ja kaunokirjallisuuden teksteissä oli etenkin uskonto ja sen ikonografia kuoleman ja itsemurhan kuvauksessa. Aloitan lääketieteen itsemurhan kuvauksesta, minkä jälkeen siirryn samankaltaisuuksien ja erojen etsimiseen kaunokirjallisissa teksteissä. Kohteena ovat lähinnä keskiluokan asenteet, sillä sekä kirjailijat että lääkärit tulivat enimmäkseen kyseisen luokan edustajista ja yhteiskunnan muut jäsenet nähtiin heidän näkökulmastaan.

Itsemurha lääketieteellistyi vahvasti Englannissa 1800-luvun aikana. Itsemurha oli vahvasti kielletty ja vältetty aihe keskustelussa, mutta lääketieteen edustajat eristivät itsensä tämän kontekstin ulkopuolelle. Heidän näkökantansa oli fysiologinen: itsemurha ja siihen johtavat ajatukset kertoivat sairaudesta ja sairaudet olivat lääkäreiden erikoisalue. Siten itsemurha kuului lääketieteelle ja sen edustajille. Lääkärit patologisoivat itsemurhan, mutta siinä he tulivat vastaan monia aikalaisiaan, jotka pitivät itsemurhaa joko luonnonvalinnan osoituksena, tai yhtenä ihmisen perusoikeuksista. Kumpaankaan ei näiden näkökulmien kannattajien mielestä saanut puuttua.⁴ Lisäksi itsemurha oli lakikysymys: itsemurha pysyi laittomana Englannissa vuoteen 1961 asti, vaikka monet muut siihen liittyneet lakirajoitteet ja rangaistukset poistuivat jo 1800-luvulla.⁵

Lääkäreiden vaatimuksista huolimatta vastuu itsemurhista ja niiden ”hoito” ei jäänyt yksinomaan lääketieteelle, vaan keskustelua käytiin lehdissä ja saarnastuoleissa. Lisäksi lääkärit eivät saavuttaneet yksimielisyyttä itsemurhan syistä eikä siitä, mitä asialle voisi tehdä. Yksi 1800-luvun keskustelun ydinkysymyksiä oli itsemurhan ja mielisairauden/mielenhäiriön yhteys. Kysymykseen ei saatu kaikkia tyydyttävää vastausta ja aihe herättää yhä vahvoja tunteita. ”Väliaikainen mielenhäiriö” esiintyy papereissa usein lähinnä lakiterminä, sillä se mahdollisti *felo de se-tuomion* välttämisen, mikä olisi aiheuttanut (ennen 1800-luvun loppupuolen lakimuutoksia) omaisuuden takavari-

koinnin valtiolle ja hautajaisrajoitusten noudattamisen. Kuitenkin tuomiot *unsound mind* ja *temporary insanity* esiintyvät kuolemansyöntutkijoiden pääteoksissa vielä lainmuutosten jälkeenkin. Itse asiassa päätökset, joissa itsemurhan tekijän katsottiin olevan vastuussa teoistaan ja täten lainrikkoja, ovat hyvin harvassa vuosisadan vaihteen jälkeen.⁶ Kuolinsyöntutkimusten ”väliaikainen mielenhäiriö” -päätökset eivät kuitenkaan tarkoita sitä, että itsemurhan suorittaneita pidettiin välttämättä mielenvikaisina, vaan tuomiot olivat lähinnä itsemurhan aiheuttamaa stigmaa estämässä. Itsemurha oli paha asia, joten oli parempi, ettei sen tekijä ollut vastuussa moisesta valinnasta.

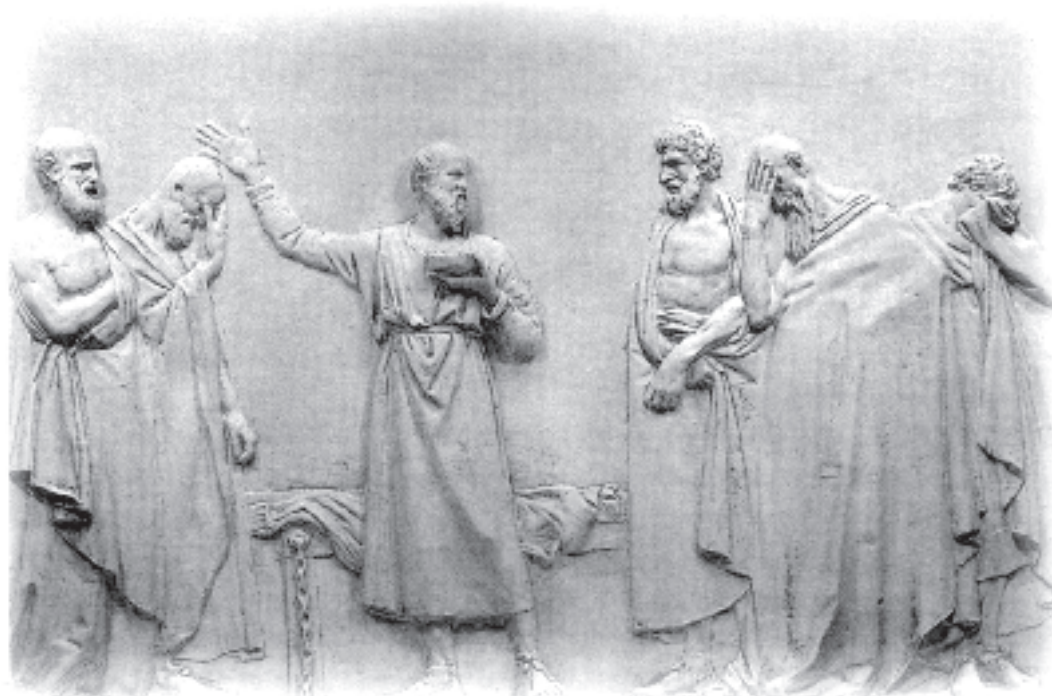
Lääkärit toimivat pyydettyinä todistajina kuolinsyöntutkinnoissa päättämässä siitä, oliko kyseessä itsemurha.⁷ Lääketieteen edustajat korostivat roolinsa tarpeellisuutta, mutta kuolinsyöntutkijat eivät aina olleet samaa mieltä, vaan katsoivat pystyvänsä tekemään päätöksensä itsenäisesti. Norwichin kuolinsyöntutkijoiden tilastoissa lääkärien todistukset ovat harvassa. Ne tosin lisääntyvät ajanjak-

taisi seurata rangaistus ennemmin kuin sympatiaa.¹⁰

Mutta lääketieteellä ei ollut tarjota samanlaisia ehkäisykeinoja itsemurhaa suunnitteleville, kuin uskonnolla oli tarjolla: aiheen patologisointi tuskin aiheutti samaa pelkoa kuin helvetin tuli. Lisäksi lääketieteen edustajat vetosivat uskonnon keinoihin itsemurhien ehkäisy-yrityksiinsään:

”Uskonnollisen vakaumuksen elämän pyhydestä kehittämisen ja itseaiheutetun kuoleman syntisyiden korostaminen on pettämättömämpi ehkäisykeino.”¹¹

Uskontoon vetoaminen todistaa lääketieteen siteistä traditioon ja sen parannus/rankaisukeinoihin. Lisäksi lääketieteen teksteissä itsemurhasta esiintyy viittauksia kaukokirjallisuuteen: Strahanin teoksessa, joka on yksi tärkeimpiä aiheesta 1800-luvun lopun Englannissa, on useita viitteitä Shakespearin niihin teoksiin, joissa esiintyy itsemurhia.¹² Kyseisten lainausten käytön voitaisiin katsoa vain kuvaavan klassista koulutusta, mutta väitän, että ne



son loppua kohden todistaen yhteiskunnan kasvavasta lääketieteellistymisestä ja lääketieteen edustajien aseman noususta ja sen myötä sananvallan kasvusta. Lääketieteen näkökulmasta kaikki itsemurhaa yrittäneet ja sitä suunnittelevat olivat heidän apunsa tarpeessa ja itsemurhalla katsottiin usein olevan jokin orgaaninen syy:

”Itsetuho halun täytyy otaksua olevan oire suuresta häiriöstä siinä aivotoininnan säätelyssä, mikä pitää aivojen toiminnan normaaliuden rajoissa.”⁸

Toisaalta myös tiedostettiin, että osa itsemurhayrityksistä tehtiin manipulointi- ja huomionsaantitarkoituksessa: erään kyynisen vankilalääkäriin mukaan:

”Jos kyse ei ole vain humaltuneen mielen kuohunnasta, (itsemurha) yritykset tehdään ystävien ja sukulaisten tunteiden manipulointitarkoituksessa, tai kirstiäkseen rahaa liian hyväntahtoisilta sivullisilta.”⁹ Sama lääkäri oli sitä mieltä, että tällaisista yrityksistä pi-

esiintyvät ensisijaisesti tähdellisenä taustana lääketieteen omille, ja samankaltaisille teorioille, joille ne kaikille tuttuina tarjosivat tradition kautta tulevaa tukea. Tätä väitettä tukee se, että Strahanilla:

”Kuolema on Kauhujen Kuningas niin vaatimattomimmalle Jumalan luomuksista kuin ihmiselle itselleenkin.”¹³

Samoin *British Medical Journal*issa itsemurha aiheena on ”obscure and fascinating”¹⁴, mielipide, jota tuskin odottaisi löytävänsä lääketieteen äänenkannattajasta.

Kuitenkaan uskonto sen enempää, kuin lääketiedekään ei onnistunut poistamaan itsemurhaa tilastoista: itsemurhia on aina tehty, sillä ne ovat riippuvaisia yksilöistä, ei yhteiskunnasta eikä sen kielloista.¹⁵ Itsemurha oli erityisen häiritsevä lääketieteelle, sillä siinä potilas otti ”sairautensa” omiin käsiinsä ja jätti vain ruumiinsa ihmeteltäväksi. Ainoa, mitä lääkärit pystyivät tekemään itsemurhaa suunnitteleville potilaille oli vahtia heitä: Nor-

wichissa olevan Bethel-mielisairaalan sisäänottokirjat paljastavat, että kaikista potilaista arvioitiin, olivatko he taipuvaisia itsemurhaan.¹⁶ Lisäksi itsemurhaa yrittäneiden ja suunnittelevien eristämistä muusta yhteiskunnasta mielisairaalaan korostettiin, paitsi rikkaiden yksityispoliittien kohdalla.¹⁷

Lääketieteelle muodosti erikoisongelman se, että yli 2/3 kaikista itsemurhan tekijöistä oli miehiä. Tämä ei sopinut ajan kuvaan itsemurhasta, minkä mukaan se oli ominaista erityisesti naisille, kuten myös mielenhäiriöt, joihin se usein yhdistettiin. Naisilla ja miehillä katsottiin olevan erilaiset syyt itsemurhaan ja naisten osuutta korostettiin, sillä itsemurhatilastojen sukupuolijakauma ei sopinut ajan kuvaan heikoista naisista.¹⁸ Lääketieteessä esiintyy usein itsemurhaan johtavana syynä usein *moral insanity*, joka Elaine Showalterin mukaan etenkin naisten tapauksessa ”voitiin venyttää sisältämään lähes mitä tahansa käytöstä, jota pidettiin yhteisön normien vastaisena tai epänormaalina”¹⁹. Kirjallisuudessa esiintyy sekä miesten, että naisten itsemurhia, mutta myös siellä syyt ovat usein biologisen deterministisiä. On myös huomattava, että naisten itsemurhat romantisoidaan kirjallisuudessa useammin kuin miesten.

Itsemurhan lääketieteellistyminen on näkyvissä kirjallisuudessa vuosien 1870-1914 välillä: itsemurhaa yrittäneitä ja siinä onnistuneita pidetään yleensä mielenvikaisina tai synnintekijöinä, tosin luokka- ja sukupuolierot näkyvät asenteissa. Kuitenkin useammin kuin lääketieteessä itsemurhan yksilötragedian ulottuvuus tuodaan esiin:

When first the world grew dark to me
I'd call on God, yet came not he.
Whereon, as wearier wax'd my lot,
On Love I call'd' but Love came not.
When a worse evil did befall,
*Death on thee only did I call.*²⁰

Kuolema on henkilökohtainen tragedia, johon päädytään vain viimeisenä keinona. Kyseinen runo vastaa myös ajan pelkoihin, että uskonnollisen vakaumuksen häviäminen nostaisi itsemurhalukuja. Runossa kertoja huutaa ensin Jumalaa avukseen, mutta apua ei tule. Samoin käy rakkauden kanssa. Ainoastaan kuolema vastaa huutoon. Runon sanomaa voi verrata myös Westcottin mielipiteeseen, että uskonnollinen vakaumus ehkäisee itsemurhia. Mutta itsemurhiin oli monia muita syitä kuin uskon menettäminen. Lukuisia itsemurhia esiintyy kirjailija Mary Mannin lähes inhorealisisessa kertomuksessa vuosisadan vaihteen Norfolkista:

”Lampi on vain muutaman jalan syvyinen. Ainoastaan hyvin päättäväinen itsemurhan tekijä oli pystynyt kuolemaan sinne. Hänen (käveltyään koko kylmän matkan sukkasillaan välttääkseen vahinkoa saappailleen) oli täytynyt rikkoo jää, paneutua makuulle ja tarkoituksellisesti hukuttaa itsensä.”²¹

Mannin tarinoissa itsemurhan tekijät ovat paitsi onnettomia, myös synnintekijöitä, ainakin muiden silmissä. Queenien, joka hukutti itsensä edellämainitussa lainauksessa, naapurit uskoivat kummittelevan lammen lähistöllä, mutta he myös katsoivat hänen ansainneen kohtalonsa pahuutensa takia.²² Luokka- ja sukupuolierot näkyivät itsemurhien kuvauksessa: itsemurhien salaaminen oli yleisempää keski- ja ylemmissä yhteiskunnan kerroksissa

kun taas työväenluokan (jota Mannin kertomukset kuvaavat) asenteet olivat fatalistisemmat.

Arnold Bennettin romaanissa *The Old Wives' Tale* itsemurha on lääketieteellistetty: se on merkki mielisairaudesta ja sitä yrittänyt eristetään välittömästi mielisairaalaan, mitä päätöstä pidetään luonnollisena.²³ On huomattava, että itsemurhaa kutsutaan nimellä *self-murder*, mikä kertoo paheksuvasta asenteesta, sillä yleisin termi kyseisenä aikana oli *suicide*, joka vähitellen muodostui pääsanaksi 1800-luvulla.²⁴ *Suiciden* latinapohjaisine juurineen voidaan katsoa olleen moraalisesti neutraalimman termin ja vanhemman *self-murderin* käyttäminen kertoo yleensä moraalisesta paheksunnasta itsemurhaa kohtaan vuosisadan vaihteen teksteissä.²⁵ Maria Critchlow's, joka yrittää itsemurhaa Bennettin romaanissa, katsotaan olevan myös evoluution uhri:

”Hän ei ollut tietoinen taistelevansa evoluutiota vastaan, eikä että evoluutio oli valinnut hänet yhdeksi uhreistaan.”²⁶

Sama asenne löytyy monista ajan lääketieteellisistä teksteistä: itsemurha nähdään olevan ”yksi monista eliminointiprosesseista, joilla luonto vapauttaa itsensä elinkeltvottomista yksilöistä”²⁷. Koska itsemurhaa ei pystytty estämään, se pyrittiin toisinaan näkemään yhtenä luonnon laeista, mikä tässä tapauksessa pystyttiin yhdistämään *survival of the fittest* -teesiin pohjautuvaan ajatteluun.²⁸

Samankaltainen ajattelu esiintyy Oscar Wilden (”The Picture of Dorian Grayssä”), vaikka siinä itsemurha onkin useissa tapauksissa romantisoitu.²⁹ Keskeisin itsemurha teoksessa on Sybil Vanen, Dorian Grayn rakastetun, joka tekee itsemurhan Dorianin hylättyä hänet. Sybil Vane nähdään olentona, joka eli vain näyttämöllä (hän oli näyttelijä), eikä kyennyt selviytymään todellisuuden kanssa:

”Tyttö ei koskaan elänyt oikeasti ja siten hän ei myöskään kuollut todella. [...] Sillä hetkellä kun hän tuli yhteyteen todellisuuden kanssa, hän turmeli sen ja se tuhosi hänet, ja sitten hän nukkui pois.”³⁰

Samoin kuin Maria Critchlow'n Bennettin romaanissa, Sybil Vanen voidaan myös katsoa olleen evoluution uhri: heikko nainen, joka ei kestänyt todellisuutta, vaan myrkytti itsensä. Lisäksi Sybil Vanen itsemurha täyttää kaikki idealisoinnin mittapuut:

”Hän oli Desdemona yhtenä iltana ja Ofelia seuraavana; jos hän kuoli Juliana, hän heräsi jälleen henkiin Imogenina.”³¹

Häntä verrataan ajan ideaalisten naisten stereotyyppihin, jotka kaikki myös kohtasivat traagisen lopun. Dorian on lähes ihastunut tapauksesta.

”Se vaikuttaa yksinkertaisesti loistavalta lopulta näytelmään. Siinä on kaikki kreikkalaisen tragedian kauneus, tragedian, jossa näyttelin isoa osaa, mutta joka ei haavoittanut minua.”³²

Itsemurha on romanttinen ajatus niin kauan kuin se ei ole liian todellinen. Myöhemmin kirjassa esiintyy Sibyl Vanen kuolinsyytutkimus minkä lukeminen lehdestä inhottaa Dorian Graytä; se tekee kuolemasta todellisen hänen luomansa romantisoidun kuvan sijaan:

”Hän rypisti otsaansa, ja repien lehden kahteen osaan, kulki huoneen poikki ja heitti palaset pois. Kuinka rumaa kaikki olikaan! Ja kuinka kauhean todelliseksi rumuus teki asiat.”³³

Vaikka itsemurha esiintyykin romantisoituna Wilden romaanissa, kuolinsyytutkimuksen maininta palauttaa lääketieteellisen todellisuuden kuvaan. Päätös on ”death by misadventure”³⁴, mikä kuvastaa ajalle yleistä pyrkimystä välttää itsemurhan tuomaa stigmaa.

Kaunokirjallisuuden voima oli huomattava Viktorian ajan Englannissa, missä sitä jopa pidettiin pohjana ajan arvoille ja moraalille.³⁵ Lääketieteen turvautuminen kirjallisuuden ”turvallisina” pidettyihin esimerkkeihin omista kuvauksissaan takasi sen oman aseman ennen kuin lääketiede kykeni vakiinnuttamaan asemansa omien kykyjensä pohjalta, mikä toteutui vasta 1900-luvulla uusien keksintöjen kuten antibioottien ja teknologian avulla. Kaunokirjallisuudessa esiintyvät lääketieteen kysymykset itsemurhasta: mikä on teon yhteys mielenhäiriöihin, kysymys itsemurhan estämisen mahdottomuudesta, syytöhdintöjen samankaltaisuus kaunokirjallisisa ja lääketieteellisissä teksteissä, ja naisten itsemurhien enemmistö, mikä kuva ei vastannut todellisuutta sen enempää kirjallisuudessa kuin lääketieteessäkään. Mutta lääketieteen teksteissä esiintyy sama kiinnostus itsemurhaan kuin kaunokirjallisuudessa sen selittämättömyyden takia. Lisäksi on löydettävissä lainauksia kaunokirjallisuudesta, ja kirjallisuuden käyttämiä kielikuvia, sekä ”esimerkkitapaaksia”, kuten Shakespearen näytelmien itsemurhat. Lääketieteen asema yhteiskunnassa voimistui 1900-luvulla, eikä se enää tarvinnut kirjallisuutta eikä uskontoa tuekseen. Niillä kuitenkin on yhä tietty vaikutuksensa käsityksemme itsemurhasta länsimaisessa kulttuurissa.²⁰

VIITTEET

- Anderson 1987; Gates 1988.
- Anderson 1987, s. 12; Anderson 1980, s. 167. Nämä mainitut kirjat olivat Forbes Winslown *The Anatomy of Suicide* (1840), W. Wynn Westcottin *Suicide: Its History, Literature, Jurisprudence, Causation and Prevention* (1885) ja S.A.K. Strahanin *Suicide and Insanity: A Physiological and Sociological Study* (1893).
- Tämän puolestapuhujana on mm. aikakauslehti *Literature and Medicine*.
- Katso esim. Perry-Coste 1989.
- Itsemurhan tekijöiden hautaaminen tienristeyksiin puukehällä. seivästettyinä poistui laista 1823 (Sprott 1961, s. 120-21), heidän omaisuutensa takavarikointi valtiolle poistui 1870 (Sprott 1961, s. 158), ja Burial Actit 1880 ja 1882 mahdollistivat itsemurhaajien ruumiiden hautaamisen kirkkomaalle päiväsaikaan ja kirkon kaavan mukaisesti (Anderson 1987, s. 220-21).
- Coroners Inquisitions and Expenses: 1905-1913*. Ei sivunumeroita.
- Anderson 1987, s. 36-37.
- ”[a] desire for self-destruction must be considered as symptomatic of great deficiency in that due regulation of the cerebral action which retains the working of the brain within the bounds of sanity.” Wright 1872-73, s. 324.
- ”Where they are not the mere effervescence of an intoxicated brain, such attempts are made with the view of working upon the feelings of friends and relatives, or of extorting money from charity-stricken bystanders.” Nicolson 1871-72, s. 490.
- Nicolson 1871-72, s. 498-99.
- ”The cultivation of a religious conviction of the sanctity of life, and the sin of a self-inflicted death is a more certain hindrance to suicide.” Westcott 1885, s. 172.
- Strahan 1893.
- ”Death is the King of Terrors to the meanest of God’s creatures as it is to man himself.” Strahan 1893, s. 29.
- British Medical Journal* 1885, vol. II, s. 154-55.
- Durkheimin itsemurha-teoksessa esitetty teoria tosin sotii tätä väitettä vastaan ja sillä on yhä kannattajansa.
- Bethel Hospital Records*. Ei sivunumeroita.
- Westcott 1885, s. 168.
- Westcottin mukaan: ”The more prominent causes of male suicide are the vices, money troubles and taedium vitae, whilst females are more

often driven to take their lives by the passions, mental weaknesses, remorse, and shame.” Westcott 1885, s. 107-8.

- ”Could be streched to take in almost any kind of behaviour regarded as abnormal or disruptive by community standards.” Showalter 1987, s. 29.
- Levy, s. 604-5.
- ”The pond was but a few feet deep. Only a very determined suicide could have found death there. She (having accomplished the cold journey in her stocking feet in order that her boots should not be destroyed) must have broken the ice, laid herself down, and deliberately suffocated herself.” Mann 1976, s. 161.
- Mann 1976 (1902), s. 162.
- Bennett 1983 (1908), s. 597-600.
- Termi ’suicide’ esiintyi ensimmäisen kerran englannin kielessä 1600-luvun puolivälissä. Sitä ennen pääasana oli ’self-murder’. Farberow 1975, s. 1.
- ’Suicide’ ei latinaa tuntemattomille (suurin osa väestöstä) itsessään tehnyt suoraa yhteyttä itsemurhaan ja voidaan siten ajatella olleen neutraalimman sanan. ’Self-murder’ puolestaan oli ’selväkielinen’ ja konnotaatioineen kaikille tajuttava.
- ”She was not aware that she was fighting against evolution, not aware that evolution had chosen her for one of its victims!” Bennett 1983, s. 599.
- ”One of the eliminative processes whereby Nature rids herself of the unfit.” Strahan 1893, s. 66.
- Sosiaalidarwinistinen ajattelu yleistyi lääketieteessä 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa. Biologista determinismia ja eugenistisia teorioita sovellettiin moniin muihinkin ongelma-alueisiin kuin vain itsemurhaan.
- Wilde 1985 (1891).
- ”The girl never lived, and so she has never really died. [...] The moment she touched actual life, she marred it, and it marred her, and so she passed away.” Wilde 1985, s. 133.
- ”She was Desdemona one night, and Ophelia the other; that if she died as Juliet, she came to life as Imogen.” Wilde 1985, s. 132-33.
- ”It seems to me to be simply like a wonderful ending to a wonderful play. It has all the terrible beauty of a Greek tragedy, a tragedy in which I took great part, but by which I have not been wounded.” Wilde 1985, s. 130.
- ”He frowned, and, tearing the paper in two, went across the room and flung the pieces away. How ugly it all was! And how horribly real ugliness made things.” Wilde 1985, s. 155.
- Wilde 1985, s. 155.
- Dowling 1986, s. 84-85 ja s. 105.
- Artikkelin kirjoittaja on saanut tukea tutkimustyöhönsä Wellcome Trustilta, Emil Aaltosen Säätiöltä ja Suomen Akatemialta.

LÄHTEET

- Olive Anderson, Did Suicide Increase with Industrialisation in Victorian England. *Past and Present* 86-89 (1980).
- Olive Anderson, *Suicide in Victorian and Edwardian England*. Clarendon Press, Oxford 1987.
- Arnold Bennett, *The Old Wives’ Tale*. Penguin, London 1983 (1908).
- Bethel Hospital Records*. Norfolk Record Office. Ei painettu. *British Medical Journal*, 1885, vol. II.
- Coroners Inquisitions and Expenses*. Norwich, 1905-1913. Norfolk Record Office. Ei painettu.
- Linda Dowling, *Language and Decadence in the Victorian Fin de Siecle*. Princeton University Press, Princeton 1986.
- Norman L. Farberow, Cultural History of Suicide. Teoksessa Norman L. Farberow *Suicide in Different Cultures*. University Press, Baltimore 1975.
- Barbara T. Gates, *Victorian Suicide: Mad Crimes and Sad Histories*. Princeton UP, Princeton, N.J. 1988.
- Amy Levy, A Cross-Road Epitaph. Teoksessa Angela Leighton & Margaret Reynolds *Victorian Women Poets. An Anthology*. Blackwell, Oxford 1995.
- Mary Mann, The Witch of Dulditch. Teoksessa Mary Mann, *The Fields of Dulditch*. The Boydell Press, Ipswich 1976 (1902).
- David Nicolson, ”Feigned Attempts at Suicide.” *Journal of Mental Science*, 17 (1871-72).
- F. H. Perry-Coste, *The Ethics of Suicide*. The University Press, London 1898.
- Elaine Showalter, *The Female Malady: Women, Madness, and English Culture, 1830-1980*. Virago, London 1987.
- S.E. Sprott, *The English Debate on Suicide: From Donne to Hume*. Open Court, La Salle 1961.
- S.A.K. Strahan, *Suicide and Insanity: A Physiological and Sociological Study*. Swan Sonnenschein & Co., London 1893.
- W. Wynn Westcott, *Suicide: Its History, Literature, Jurisprudence, Causation and Prevention*. H.K. Lewis, London 1885.
- Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*. Penguin, London, 1985 (1891).
- Forbes Winslow, *The Anatomy of Suicide*. London 1840.
- Strathill H. Wright, The Suicidal Tendency as Manifested in Asthenic Insanity. *Edinburgh Medical Journal*, 18 (1872/73).

Monet Ahmavaaran aikalaiset, ikätoverit ja kollegat tuntevat Ahmavaaran argumentaation eivätkä enää vaivaudu lukemaan kirjaa. Heille tuuli on jo käynyt Ahmavaaran tieteellisen habituksen yli. Joku kirjaa silti lukee, ellei Ahmavaara ole ostanut ensimmäistä painosta itselleen. Joukossa on ikäpolveni edustajia, joille Ahmavaaran ajattelun kontekstualisointi ei ole itsestään selvää.

Jos kirjan liittämällä tällä hetkellä eletävän aikakauden yleiseen poliittiseen ja kulttuuriseen keskusteluun, medioituneen, semioottisen kulttuurin maisemaan, voi siihen avata aikalaiskehystä johtuvaa torjuntaa, kieltoa ja piittaamattomuutta kiinnostavampia merkityksiä. Parhailtaan elettävä uuskonservatismiin ja -individualismin aika antaa Ahmavaaran kirjalle sen tämänhetkisen luennan.

On tietenkin otettava varauksena huomioon, että Ahmavaaran kirja on parodia. Tuntevasta Ahmavaaran huumorin laatua, amerikkalaisen virkaveljensä Alan Sokalin tempauksen² jälkeen tulee aina epäillä tämäntyyppisten tekstien tekijäintentiota.

Oli kysymys sitten pilasta eli ei, Alan Sokalin tiedefuula ja Richard Hernsteinin ja Charles Murrayn *Bell Curve* ovat joka tapauksessa Ahmavaaran kirjan sisällöllinen konteksti. Medioituneessa todellisuudessa ne artikuloituvat hegemoniseksi, vallitsevaksi yhteiskunnalliseksi diskurssiksi, jossa ihmisen ideaalisen täyteen toteutumisehdot tarkoittavat massamuotoisen individualismin ihannetta ja rahataloudella mitattua kokonaisarvoa. Tässä artikulaatiossa Ahmavaara ei tule määriteltyksi vain em. kirjoittajien tieteelliseen heimoon, vaan luetuksi älykkyyden kaikkivoiputusta korostavan ajattelun merkkihenkilöksi.

Kritiikkiä Ahmavaaran kirjaan voi esittää monesta suunnasta. Helpoin ja varmin tapa olisi osoittaa Ahmavaaran perustavanlaatuisen skientismiin, vankkaan uskoon objektiivisintieteellisiin menetelmiin ja niiden voimaan muuttaa maailmaa ja vaikuttaa yhteiskunnalliseen päätöksentekoon tai alkaa problematisoida älykkyyden ja sen tutkimisen merkityksestä ihmiskunnan tulevaisuudelle.

Kirjan kommentoinnissa – ns. tieteellisen tekstin arvioinnissa yleensä – keskeisin kysymys ei kuitenkaan ole, mitä Ahmavaara todella kirjallaan tarkoittaa (sillä tarkoitukset voivat hyvinkin olla jalot), mitkä ovat

Ahmavaaran todelliset uskomukset, vaan se, millaista todellisuutta teksillä tullaan tuottaneeksi.

Artikulaatiosta ei olisi paljon kirjoittamista ellei Sokalin, Hernsteinin ja Murrayn heimo tuottaisi sellaista koulutuksellisen ja muun yhdenvertaisuuspuheen ”vasta-vastadiskurs-

JUHA SUORANTA

PULPPEITA TARINOITA¹

Yrjö Ahmavaara, *Hyvinvointivaltion tabut – nykykulttuurimme kritiikki*. Yliopistopaino, Helsinki 1998, 2. painos.

Onko Yrjö Ahmavaaran jo toiseen painokseen ehtinyt kirja jonkinlainen kotimainen Bell Curven ja Alan Sokalin kirjoittaman hoax-artikkelin hybridi? Ansaitseeko kirja julkista keskustelua? Vastaukset riippuvat luonnollisesti arvioijan näkökulmasta.

sia”, jolla on selvää sosiaalista kysyntää meneillään olevassa yhteiskunnallisessa uusjaossa, jossa Suomeen luodaan uudelleen yhteiskunnallista todellisuutta. Todellisuus tuottaa omalla omituisella ja perverssillä tavallaan samoja, yhteiskuntaruumista halveksivia arvoja kannattavat ala- ja yläluokat.

II

Hyvinvointivaltion tabujen julkisen reseption alku on *Suomen Kuvalehden*³ jutussa, jossa kirjasta synnytetään konservatiivisen puhuri. Kirjassa esitettyjen näkemysten pohjalta nostettiin kysymyksiä suomalaisen koulun kurjuudesta ja luonnollisesti kytkettiin koulukeskustelu Suomen menestymiseen maailmanmarkkinoilla. Seikko Eskola⁴ arvioi kirjaa kuvailevan myönteisessä hengessä ottaen esimerkiksi täysin annettuna kirjaan upotetut rotuopit (joita Jukka Tuomela⁵ puolestaan osuvasti problemati-

soi). En ole havainnut, että rotupuheita taannoin *Kanavaan* kirjoittanut historian emeritusprofessori Taatu Vanhanen olisi vielä ennättänyt kunnostautua tässä asiassa.

Seuraavaksi kasvatustieteen professori Kari Uusikylä⁶ ja sosiaalipoliitiikan professori J.P. Roos⁷ esittivät arvionsa kirjasta. Ahmavaaran aikaisten arviot olivat samansuuntaisia. Molemmissa kiinnitettiin huomio Ahmavaaran monitasoiseen ja sekavaan argumentointiin, jossa käyttäytymistieteellisen mittaamisen kielioppi sekoittuu populaarilähteistölle perustuvaan mielipidekirjoitteluun. Roosin arvio oli houkutteleva: paukujaan ja aikaansa ei muiden kannata tuhjata moiseen kirjaan.

III

Hyvinvointivaltion tabujen kommentoinnin retoriseksi keinoksi voi kunnon rortylaisessa hengessä ottaa yhteiskuntatieteellisen sanaston tai kieliopin metaforan ja valita kommenttinsa sanastoksi laajasti ymmärretyn sosiaalisen konstruktionismin, joka on mahdollisimman kaukana ahmavaaralaisesta naivin realismin kieliopista:

”Sosiaalinen konstruktionismi, etenkin jos se kasvaa ymmärrykseksi siitä, miten asioita tuotetaan yhteiskunnallisesti – yhteiskunnalliseksi konstruktionismiksi – on toivoakseni korjaava behaviorismin ja usein perin lapsellisen laboratoriotieteen tekemät vahingot.”⁸

Konstruktionismin tulkinnoista käytökelpoisin on juuri muunnelmä, jossa huomio kiinnitetään esim. julkisessa, yhteiskunnallisessa keskustelussa tuotettuihin asiantiloihin ja ns. totuuksiin. Kirja on sellainen sisäisesti epäkoherentti sekametelisoppa, että siitä on tieteellisen tekstin retoriikkaan ja faktuaalistamisstrategioihin keskittyvälle diskurssianalytikolle paljon pedagogista iloa.

Konstruktionistisesta lähtökohdasta kulttuurin voi määritellä semioottiseksi, merkkien ja merkitysjärjestelmien kokonaisuudeksi⁹. Semioosissa erilaiset todellisuuden ilmiöt merkityksellistyvät kontekstuaalisesti, ts. suhteessa objekteja ympäröiviin merkityskokonaisuuksiin tai niihin liittyviin toisiin merkkiyhdistelmiin.

Samalla kun *Suomen Kuvalehden* keskustelukontekstissa jätettiin poh-

timatta koulun kulttuurinen merkitys (koulun merkin suhde sitä ympäröiviin ja sen läpäiseviin muihin merkitysjärjestelmiin) unohdettiin semioosin mielessä myös kysyä sitä keskusteluavaruutta, johon Ahmavaaran teksti kontekstoituu.

Tämän kysyminen olisi kuitenkin ollut tärkeää, sillä merkitysten maailman viekaus ja sanojen voima on nimenomaan kulloistenkin keskusteluavaruuksien ja kontekstien ennustamattomuudessa. Tästä merkitysten maailman – semioottisen yhteiskunnan – ominaisuudesta parhaita nykyesimerkkejä ovat poliitikkojen puheiden tulkkiutumiset. Viimeisin ja aikanaan journalistiikan oppikirjojen eettisiä dilemmoja käsitteleviin lukuihin kirjoitettava esimerkki on Sundqvist-Lipponen-Alho-tapaus, jossa sodanjälkeisen aikakauden poliittista kulttuuria tuotettiin paljon referenttiään tehokkaammin.

Kontekstuaalisen tulkin idea valottaa myös Ahmavaaran kirjan problemaatiikkaa. Kontekstuaalisuudesta tulee tärkeä teoreettinen kysymys yhteiskunnallisessa tilanteessa, jossa on mahdollista tehdä virhetulkintoja toiminnan luonteesta tai tekstin merkityksestä¹⁰. Virhetulkinnat johtuvat eroista tulkinnan konteksteissa.

Tällaiseen tilanteeseen viittaa intersemioottisen käsite. Intersemioottinen on kulttuurinen tilanne, jossa merkit tulevat tulkituiksi villisti, ts. eivät ole tekijöidensä, syntykontekstinsa tai minkään muunkaan semioosiin osallisen hallittavissa. Asioiden, ilmiöiden, merkkien, tekstien merkitykset huojuvat, ovat epäselviä, vaihtuvat seuraavassa hetkessä, yhdistyvät kuvittelun tuolla puolen olevalla tavalla, katoavat, huokoistuvat, palaavat takaisin kuvitteelliseen lähtökohtaansa, ovat olleet koko ajan silmien edessä, jos olisimme osanneet katsoa.

Intersemioosissa on keskeiseltä osaltaan kysymys ”dynaamisesta affirmaatiosta” l. sellaisten viestien luomisesta, ”joiden ydinsisältö on pelkkä merkitysten leikin kiihdyttäminen”¹¹. Artikulaatio on intersemioottisen tilanteessa käyttökelpoinen operationaalistus, joka tarkoittaa karkeistaen sitä, että erilaiset sosiaalisesti

tuotetut ja sosiaalisessa vuorovaikutuksessa merkityksiä saavat entiteetit (mitä erilaisimmat tekstit ja käytännöt) kytkeytyvät yhteen erilaisiksi uusiksi merkitysrakenteiksi, joilla on sosiaalisessa, psyykkisessä ja materiaa-

missä kontekstissa.

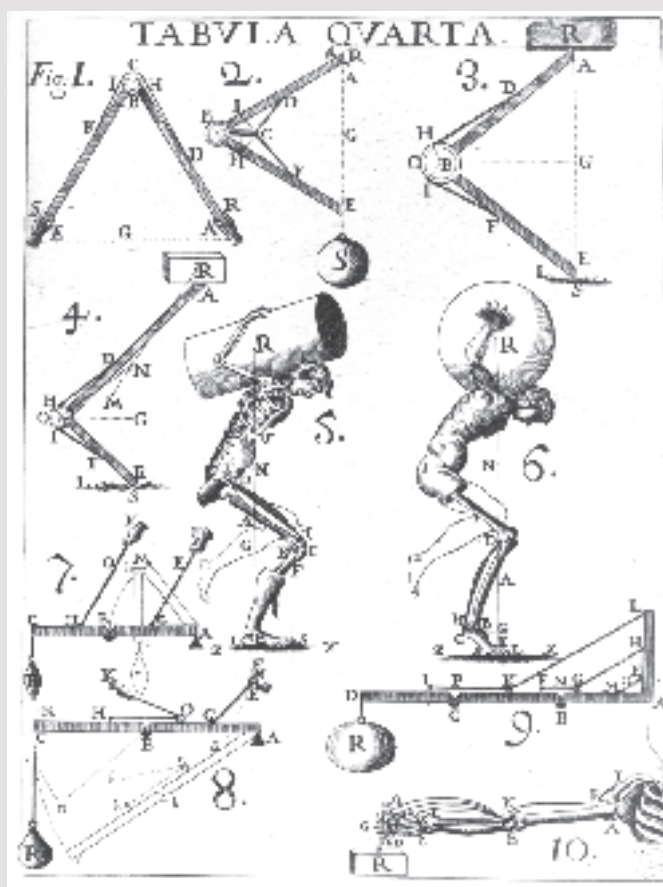
Intersemioottisessa tilanteessa on karkeaa semanttista behaviorismia kuvitella, että tieteellinen diskursuskaan voisi pysyttää merkien sosiaalisesti sattumanvaraisen tulkkiutumisen ulkopuolella. Näin Ahmavaara kuitenkin tahtoo kuvitella. Intersemioosissa tosin oletetaan, että kirjoitettava minä edelleen tulkitsee merkityksiä, mutta ajatellaan myös, ettei tekijä pysty hallitsemaan tulkintaavaruutta, johon merkityksensä sinkoaa. Erityisesti länsimainen moderni aika (ihmisten, artefaktien ja viestien liikkumisen määrä ja nopeus) lisää intersemioosin laadullisesti sellaisiin mittoihin, joita yhteiskuntateorian klassikot eivät voineet kuvitella¹³.

Ennen kuin vastaan kysymykseen, miten Ahmavaaran teksti artikuloituu osaksi maapalloistuneen kapitalismin hegemonistadiskurssia, katsotaan lyhyesti millaisia tekstuaalisia vakuuttamisen keinoja, sanastoa, Ahmavaara käyttää vakuuttaakseen lukijansa esityksensä pätevydestä.

IV

Aluksi todettakoon, ettei Ahmavaaran retoriikka ole muuttunut sitten *Yhteiskuntatieteen kyberneettisen metodologian*. Tässä yhteydessä em. teoksen keskeisteesi voitaisiin muotoilla esim. seuraavasti, ajatuksen pysyessä samana: Tutkimalla psykometrisesti älykkyyden objektiivisesti mitattavissa olevaa ulottuvuutta, g-älykkyyttä, on mittausten perusteella mahdollista johtaa yhteiskunnalliselle toiminnalle ja erityisesti formaalille kasvatukselle sen osana objektiivisesti perusteltuja arvopäämääriä. Kysymys oli ja on klassisen positivismin perusoppilauseesta, ideatieteellisestä yhteiskuntaopista¹⁴.

Ahmavaaran tieteellinen ynnä muu maailma näyttää rakentuvan kolmelle premissille. Ensinnäkin Ahmavaaralla on järkkymätön usko mittaamiseen. Kerran on ihmismieli kyennyt rakentamaan (ja hän on itse ollut tätä innovaatiota tekemässä) välineen, jolla



lissessa todellisuudessa erilaisia, usein ennustamattomia vaikutuksia.

”Kulttuurimutaatioiden ja dynaamisen affirmaation muuttuminen osaksi kaikkien arkipäivää ja niiden globaali mittakaava toki ovat jotain uutta”, mutta eräiden nykyteoreetikkojen (Baudrillard, Deleuze & Guattari, Jameson) tulkinnat intersemioottisesta tilasta, tulkintojen mutkallistumisesta, hajoamisesta ja siirtymästä tulkintojen tuolle puolen, ovat monessa suhteessa yhtäläisiä sosiologian klassikoiden (Marx, Weber, Durkheim) esittämien aikalaistulkintojen kanssa¹².

Siinä missä nykyteoreetikot operoivat postmodernin tilanteen, simulaation, identiteetin tai refleksiivisyyden käsitteillä, klassikot käsitteellistävät intersemioosia kaiken kiinteän haihtumisena, anomiana, toiminnan mielen katoamisena tai työn ja ihmisen yksiulotteistumisena. Ainakin jälkimmäisistä tematisoinneista luulisi Ahmavaarankin olevan tietoinen ja kiinnostunut – onhan hän lukenut Marxinsa – eri asia sitten millä tavalla ja

voidaan objektiivisesti ja tarkasti mitata ihmisen ominaisuuksista arvokainta, se on, älykkyyttä. Jos ei enää kybernetiikka, niin sitten psykometriikka edustaa Ahmavaaralle ihmis-tutkimuksen korkeinta ja objektiivisinta saavutusta.

Toiseksi mittaamisen järkähtämättömyttä uskoa tukee käsitys (tieteen) kielestä maailman kuvana. Semanttinen behaviorismi yhdistyneenä ideologisesti tulkkautuneisiin käsitteisiin, johtaa seurauksiin, joista Ahmavaara on ilmeisen tietämätön, kuten kaltaisensa luonnontieteellisestä identifikaatiosta lohdun löytäneet tutkijat (biolääketieteilijöiden yhteiskunnallisesti naivit lausahdukset viimeisimpinä esimerkkeinä) ja jotkut ignorantisuudessaan miltei fasistiset yhteiskuntaoppineet.

Kolmas ajatuspilari on käsitys luonnontieteestä kasautuvaa tietoa tuottavana rationaliteetin muotona. Kulttuurintutkimuksen näkökulmasta luettuna kysymys on reduktiivisesta ajattelusta, jossa ihmisen sosiaalisen toiminnan selittäminen – yhteiskunta- ja sosiaalisen järjestyksen teoria – voidaan johtaa molekyylien liikkeistä.

Reduktiivisessa mallissa kysyttäviksi ongelmiksi tulevat ne siltaperiaatteet, joilla olemassaolon laadulliset erot voidaan kausaalisesti ylittää ja samoja teoreettisia ja metodisia välineitä käyttäen harppoa ilmiömaailmasta toiseen. Silloittamisessa ei ole yksimielisyyttä niidenkään joukossa, jotka työstävät näitä kysymyksiä päätönsä.

Esimerkki, joka premissien osalta kuvaa Ahmavaaran ajattelua (kirjan sivulta 49) koskee television kuvallista uutisinformaatiota. Ahmavaaralaisessa realistisessa argumentaatiossa sähköisten joukkoviestimien toiminnassa kysymys on informaation välittämisestä. Relationalistisessa argumentaatiossa sähköisten joukkoviestimien toiminnassa kysymys on informaation tuottamisesta. Välittämisen ja tuottamisen kieliopeissa on epistemologinen ero.

Ahmavaaran mukaan esitetyt uutiskuvat ovat sellaisinaan objektiivista informaatiota, mutta kuville annetut selitykset jo osittain subjektiivisia. On kuitenkin syytä olettaa, että samaan tapaan kuin vahvoinkin epistemologinen relativisti saattaisi hyväksyä väitteen, että tietyissä mielessä kuvat todella ovat objektiivisia, ts. kuvaavat jotain empiirisen maailman entiteettiä, samoin vahvoinkin epistemologinen realisti voisi hyväksyä väitteen, että kuva on vain yksi näkökulma tä-

hän tai tuohon maailman objektiin.

Tätä eroa Ahmavaara ei tuo esiin. Erosta johtuva lisäongelma kuitenkin on, että yhteiskunta- ja kulttuurintutkimuksen kohteissa ei riitä, että tunnistaa em. epistemologisen eron. On oltava tietoinen myös epistemologisten olettamusten ja niiden eettisten seurausten yhteyksistä. On siis täysin mahdollista, että Ahmavaaran objektiivisuus tuottaa maailmasta yksisilmäisen kuvan ja jättää muut mahdolliset kuvakulmat kertomatta. Lisäksi problematisoimaton puhe roduista ja älykkyzeroista tuottaa muassaan yksilön ja yksilöllisyyden kyselemättömiä puhekäytäntöjä arkipäivän koulutuksellisiin jakokamppailuihin.

Puheavaruus, jossa puhe roduista, älykkyudesta ja niiden mukaisista eroista yhdistyy saalistus kapitalismin eetokseen, on viemässä yhteiskuntia sosiaaliseen barbariaan ja eettiseen taantumukseen. Jos uskotaan, että moraalit on samanlainen luonnonhistoriallinen fakta¹⁵ kuin älykkyyskin, näyttää siltä, että Ahmavaaran artikulaatio vie moraalin evoluutiota taaksepäin.

Humanistiset ja yhteiskuntatieteet ovat viimeisen 150 vuoden aikana tuottaneet milloin minkäkin ismin, viimeisimpinä sosiaalisen konstruktionismin ja relationaalisuuden, nimissä kiinnostavia havaintoja merkityksistä ja kertomuksellisesta olemistavasta. Näissä on tähdennetty, että objektiivista havaintoa ilman havainnon tulkintaa, ts. sen merkityksellistämistä, on vaikea kuvitella ihmiskommunikaatiossa. Jokin merkitsee aina jotain jollekin jossakin ajassa ja paikassa. Merkityksen ilmiöstä emme pääse eroon. Eroon ei myöskään päästä merkityksiä kantavasta, ihmiselle ominaisesta narratiivisesta modaliteetista, kertomuksellisesta olemistavasta.

Näihin kielellisiin resurssiin Ahmavaarakin joutuu kirjoittaessaan turvautumaan ja käyttäenkin niitä taitavasti hyväkseen retorisesti pulpeassa tarinassaan. Ahmavaaran keskeistä lähteistöä ovat aikakaus- ja sanomalehtiartikkelit. Ei näiden käytössä sinänsä mitään väärää ole, osoittaa han niiden käyttö implisiittistä kiinnostusta kulttuurintutkimukseen.

Kysymys on pikemminkin siitä, miten em. aineistoa käytetään. Jos ne otetaan kertomaan objektiivisista tosiasioista sellaisinaan ja asetetaan tieteellisen evidenssin asemaan, kuten kuten Ahmavaara tekee, ollaan jälleen syvällä tiedeuskon suossa. Uskoon tieteellisen tiedontuottamasta

kasautuvasta tiedosta kuuluu, että tulojen kelpoisuus on yhtä kuin luotettavuusmittausten antamat vahvistus tai heikennys, muita merkityksiä ei tarvitse pohtia. Aikakaus- ja sanomalehtiartikkelit ovat kuitenkin aina oma erityinen keskustelukontekstinsa, jonka hyväksikäyttö vaatii vähintään tarkkaa lähdekritiikkiä.

Lisäksi olisi paikallaan muutenkin tarkastaa tämänkaltaisten tekstien kytkennät taloudelliseen ja poliittiseen valtaan. Jos tämän jättää tekemättä, osoittaa olevansa naivilla tavalla ideologisten artikulaatioiden armoilla. Tällöin on kysymys sellaisten merkitysten tahallisesta tai tahattomasta tuottamisesta, joissa koplataan yhteen poliittisia ideologioita, mukana tieteellisiä faktoja ja populaaria kansalaisviisautta.

Eräältä kannalta katsoen tämä voi olla jopa vaarallista. J.P. Roos¹⁶ viittaa käsittäkseni nimenomaan tähän kirjoittaessaan, että ”älykkyystutkimus Ahmavaaran markkinoimassa muodossa on todellinen uhkatekijä vulgäärikeskustelussa.”

Vulgäärikeskustelun voi tulkita tarakoittavan mediajulkista diskurssia, jossa julkisuusarvoiset asiat tulkkautuvat – intersemioottisessa tilanteessa – diskurssin tarkoittamattomana yhteisvaikutuksena moraaliseksi paniikiksi tai toinen toistaan myyvämmiksi lööpeiksi. Tästä huomautuksesta päästään kysymään, miten Ahmavaaran teksti tuottaa merkityksiä, joita se luennasta riippuen implikoi tai tulee tuottaneeksi, miten teksti artikuloituu osaksi maapalloistuneen kapitalismin hegemonista diskurssia?

V

Mikään teksti ei koskaan ole viaton, ts. kykene sanomaan sitä mitä tarkoittaa. Tulkinallinen viattomuus menetetään sosiaalisessa semioosissa, jossa tekstin kehystävät ja tulkitsevat muut tekstit. Tämä lienee Ahmavaaralle kuitenkin korkeampaa matematiikkaa. Niin tai näin, Ahmavaaran teksti artikuloituu osaksi intersemioottista diskurssia, jonka muita tekijöitä ovat seuraavat:

– Julkinen ja akateeminen keskustelu kilpailutaloudesta, maapalloistuneesta kapitalismista, markkinatalouden pelisäännöistä ja talouden merkityksestä yhteiskuntaelämän keskeisessä osassa, jossa ei ole sijaa sisällölliselle keskustelulle ihmisen toteutumisesta muuna

kuin taloudellisenä toimijana – taloudellista toimintaa ”sääteleviä lakeja” pidetään pätevinä kaikilla inhimillisen toiminnan kentillä;

– Julkinen ja akateeminen keskusteluhyvinvointivaltios- ta, julkisen talouden ja sektorin koosta, julkisten palveluiden luonteesta ja sosiaaliturvan hyväksyttävistä käytös- tä ja tavoiteltavan ratio- naalisuuden muodoista, joka pelkistää ihmisen toiminnan instrumen- taalisen rationaalisuu- den kaavaan ja ihmisen puhtaaksi *homo oeco- micukseksi*;

– Julkinen ja hallinnol- linen diskurssi koulu- laeista, koulujen yksi- tyistämisestä ja yksilöl- lisyttälisäävästä valin- naisuudesta peruskou- lujärjestelmän sisällä, jossa yksilöllisyys ote- taan annettuna yleishy- veenä vuorovaikutus- ja yhteistoimintapuheen kustannuksella;

– Keskustelu lahjak- kuuden vaalimisesta ja kehittämisestä koulun ensisijaisena ja miltei ainoana funktiona, ja älykkyyden nostaminen kasvatus- ja muun julkisen keskustelun tärkeimmäksi puheenaiheeksi ja tähän kuuluva keskustelu mittaami- sen ja normittamisen tärkeydestä evaluaatiotoiminnan nimissä, joka mahdollistaa siirtyä taloudellisen, sosiaalisen ja koulutuksellisen pääoman elitismistä älykkyyden tyranniaan.

VI

Hyvinvointivaltion tabujen johdatta- mana kiinnittyy huomio myös kysy- mykseen yhteiskunnan ja kulttuurin- tutkimuksen yleisestä merkityksestä.

Intersemioottisessa tilanteessa kulttuurintutkimuksen yksi tärkeä opetus on, että ihmisten välisessä viestinnässä – myös tieteellistyyppi- sessä –, keskeisiä eivät ole empiiriset näytöt tai todisteet sinänsä, vaan ne retoriset keinot, joilla toiset pystytään ylipuhumaan ja vakuuttamaan oman näkemyksen oikeutuksesta ja päte-

vydestä suhteessa toisiin näkemyk- siin.

Vaikka tuottamisen tai konstruoitumisen ajatus on intersemioottisessa tilanteessa tärkeä, on se ahmavaa- ralaiselle diskurssille kokonaan vie-



ras. Se on itseasiassa niin tärkeä, että ilman sitä yhteiskuntatieteet, Ahmavaaran kielellä kommentoivina tie- teinä, voidaan mielestäni lopettaa jou- tavan päiväisenä puuhasteluna.

Väitän, että medioituneen yhteis- kunnan julkisessa keskustelussa ja sosiaalisissa käytännöissä tuotettujen ns. tosiasioiden ja ns. totuuksien tut- kimuksella mitataan yhteiskunta- ja kulttuurintutkimuksen todellinen yh- teiskunnallinen relevanssi. Yhteis- kuntatieteissä on medioituneessa til- lanteessa kaksi tapaa perustella ja tuottaa relevanttiutensa.

Ensinnäkin voidaan tuottaa, ja luonnollisesti tuotetaan, empiirisiä kuvauksia ja tulkintoja moninaisista ns. tosiasia maailman ilmiöistä. Täl- laisia kuvauksia voidaan tuottaa esim. tieteellisistä käytännöistä (labo- ratorioelämästä, tieteellisistä kult- tuureista), sosiaalitoimistojen tai kou- lujen arjesta, voidaan tuottaa selon- tekoja ja tulkintoja historiallisista do- kumenteista jne.

Toiseksi voidaan analysoida mitä

erilaisimpia julkisia tai vähemmän julkisia diskursseja etsien niistä tapo- ja, joilla tuotetaan yhteistä kogni- tiivisesti ja moraalisesti jaettua elä- mää ja pyritään vastaamaan sosiaali- ja kasvatustieteiden peruskysymyk- seen yhteisen ymmärryksen mahdollisuudesta ja sosiaa- lisen järjestyksen rakentu- misesta.

Molempia tapoja tuottaa yhteiskunta- ja kulttuurin- tutkimuksen relevanssia yhdistää analyysien tulos: kriittinen tietoisuus sosiaa- lisen todellisuuden merki- tyksistä, järjestyksistä ja kutoutumisista, jotka lisää- vät toiveikkuutta, valtaut- tavat meitä toimintaan ja mahdollisesti antavat pa- rempia eväitä julkiseen päätöksentekoon – viimei- nen kohta on tietenkin toiveunta.

VII

Ahmavaaran diskurssi sopii kuin hanka käteen artikulaatioon, jossa edellä mai- nittuun välinerationaali- seen mittaamimentali- teettiin yhdistyy biolääke- tieteellinen, reduktiivinen käsitys ihmisestä. Ahma- vaara tulee ilmeisen tahat- tomasti tuottaneeksi tie- teelliseksi puettua päivänpolitiikkaa. Ja vieläpä tieteelliseksi naamioitua ravintoa koulutus- ynnä muille poliit- tisille tahoille, joita itse ei luultavasti edes edusta. Koulutus, koulu ja koulu- tuksen yhteiskunnallisiin funktioihin kohdistettu kriittinen tutkimus ovat valkoisia täpliä Ahmavaaran tieteelli- sellä kartalla.

Tässä yhteydessä voi nostaa esiin kaksi koulutussosiologista havaintoa. Ensinnäkin kouluun tullaan aina eri- laisista yhteiskunnallisista lähtökoh- ta- asemista. Tiivistäen kysymys on siitä, että määrätynlaisesta sosiaali- taustasta ja sosiaalisella pääomalla varustetusta kodista ”lähtevät oppi- laat ottavat osakseen enimmät tarjola olevista palkinnoista pelkästään sen vuoksi, että heidän on muita hel- pompaa oppia koulun edellyttämät ta- vat, ”kielipelit” ja oikea suhtautumi- nen opetukseen”¹⁷.

Toiseksi on naivia uskoa, että älyk- kyyden hirmuvalta tuottaisi yhteis- kuntaan nykyistä yhdenver- taisemmän koulutuksellisen tai yh-

teiskunnallisen järjestyksen. Tässä olettamuksessa ajatellaan, että koulu todella tuottaisi pääasiallisena tuotteenaan oppimista. Tähän olettamukseen on kuitenkin esitettävä kaksi varausta. Ensinnäkin oppiminen kognitiivisena (ja kognitiivisen psykologian tuottamana tosiasiana) on ongelmallinen ajatus intersemioottisessa (ja muussakin) tilanteessa, jossa sosiaaliset faktat tuotetaan ja niillä on vaikutuksia sosiaalisessa semioosissa. Kognitivismin yleinen ongelma on, että se unohtaa tai sulkeistaa 'sosiaalisen'. Erityisesti oppimiseksi kutsutun ilmiön kohdalla tämä on suuri, lähes periaatteellinen ongelma.

Toiseksi ei ole lainkaan varmaa, että koulu täyttäisi tehtävänsä oppimisen paikkana. Pikemminkin onniin, että koulun käytännöissä ja koulua koskevassa keskustelussa (käytiin sitä sitten vaikka "edistyksellisten" opettajankouluttajien kesken) oppiminen ja kasvatus mytologisoidaan oman opetuspraksiksen erinomaisuuteen. Näin koulussa (ja yliopistossa) opitaan lähinnä kaikkea sitä, mitä ei ollut tarkoitus oppia: piiloisia toiminta- ja selviytymismekanismia, hyvää käytöstä, opettajan nöyryyttä, tentteihin ja kokeisiin oppimista, ts. kaikkea sellaista, jolla ei ole mitään tai ainakin hyvin vähän käyttöarvoa koulun ulkopuolella.

Koulutuskoneen kaikilla rattaila esikoulusta yliopistoon oppilaat ja opiskelijat ovat äärimmäisen herkkiä vainuamaan opettajiensa valheellisen maailman, mutta toisaalta myös tunnustamaan nuoruuden viisautta kunnioittavan dialogin.

Vaikka ahmavaaralaisesti ajateltai-siinkin, että koulu (tavalla jota en osaa kuvitella) perustettaisiin älyn rasismille syntyisi tästä huolimatta toiset, eliitin koulutusmaat ja taloudellisen eliitin oma muusta yhteiskunnasta eristynyt yhteiskunta. Se vähät välittäisi tiedemiesvaltaisesta älykkyyden tyranniasta, jossa psyko-metriikan ammattilaiset antaisivat vanhemmille mahdollisuuksia Sofian valintoihin.

Jollain tavalla tahtoisin sympatiseerata kivettyä ahmavaaralaista diskurssia, se ehkä antaisi kirjoittamiselle ja tieteelliselle asiantuntija-elämälle takaisin menetetyt perustelut, elleivät diskurssin piiloiset oletukset ja mahdolliset seuraukset olisi niin vaarallisia toiveikkua ylläpitävän elämäntavan kannalta.

Tällaisesta problematiikasta näyttää Ahmavaara olevan kritiikissään tyystin tietämätön, vaikka kirjan ta-

kakansi tuottaa kirjoittajasta vakuut-tavan kuvan kansainvälisesti tunnet-tuna ja aktiivisena tiedemiehenä. Kol-me kirjaa kansainväliseltä kustanta-jalta kolmen viimeisen vuoden aikana. Sellaisia Suomi tarvitsee, mutta heitä on kovin vähän. Sanoisin kuitenkin, että onneksi meillä vielä on muun-kinlaisia – vaikka kuinkakin pieniä tarinoita¹⁸, joissa ihmisen olemis-puolet saavat *Hyvinvointivaltion tabuissa* esitettyä kattavamman tar-kastelun.

VIITTEET

- Otsikko on Juha Vuorisen Lapin ylioppilasteatterin ohjaamasta näytelmästä.
- Sokal-teemasta ks. Kiesepä 1997, Vehkavaara 1997, Pyöriä & Piironen 1998.
- SK 33/98
- SK 33/98
- SK 36/98, s.84.
- SK 36/98
- Yliopistolehti 14/98
- Eskola 1997, s. 181
- Heiskala 1990, s. 9
- Heiskala 1993, s. 54
- Heiskala 1993, s. 41
- emt., s. 60
- emt., s. 54
- Töttö 1997, 14. Pertti Töttö tarjoaa kiinnostavaa aikalaiSTARINointia suomalaisesta metodikeskustelusta 1970-1995.
- Leena Krohn (1998, 245) kiinnittää huomion moraalin luonnonhistoriaan: "Tuskin voidaan sanoa, että moraalii sen enempää kuin kielikään olisivat luonnonvalinnan tulosta. Aivomme, tuntemamme maailmankaikkeuden monimutkaisin systeemi, ovat sivutuotteenaan kehittäneet ajatussysteemin, joka säätelee valintojamme. Kutsumme sitä moraaliksi. Sitä ei voi irrottaa neurobiologias-tamme, joka sallii meidän ymmärtää jotain itsestämme ja ympäristös-tämme. Sitä ei voi repäistä eroon la-jille ominaisesta tavasta havaita ja aistia ulkomaailmaa. Sitä ei voi eris-tää universumin fysiikasta, jossa ajan nuoli kulkee vain yhteen suun-taan, estää tehdyn palauttamisen tekemättömäksi ja muuttaa elävät kuolleiksi."
- Yliopisto 16/98
- Kivinen & Kivirauma 1985, s. 88.
- Tällaisia tekstejä, joissa nostetaan esiin ihmisen ainutlaatuisuus, biotieteelliseen eetokseen kuuluva persoonan kieltäminen ja yksilön ka-peutuva mahdollisuus säilyttää ajat-telutilansa ja toteuttaa muuta kuin välineellistä rationaalisuutta, ovat esim. Siltala (1996), Rauhala(1998) ja Puhakainen (1998).

KIRJALLISUUS

- Antti Eskola, *Jäähvöäsluentoja*. Tammi, Helsinki 1997.
- Seikko Eskola, "Todellisten tabujen rikkoja". *Suomen Kuvalehti* 33, 1998, s. 29.
- Risto Heiskala, "Sosiologinen kulttuuritutkimus". Teoksessa Klaus Mäkelä (toim.), *Kvalitatiivisen aineiston analyysi ja tulkinta*. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Risto Heiskala, "Modernisuus ja intersemioottinen tila". Teoksessa Tuomas Seppä, Tapani Hietaniemi, Heikki Mikkeli & Juha Sihvola (toim.), *Historian alku*. Tutkijaliitto, Helsinki 1993.
- I. A. Kiesepä, "Alan Sokal. Kvantti-gravitaation hermeneutiikka ja post-moderni diskurssi". *niin & näin* 4/1997, s.27-32.
- Osmo Kivinen & Joel Kivirauma, "Poikkeavuuden tuottamisesta koulussa". *Kasvatus* 1/1985, ss. 87-92.
- Leena Krohn, "Oikeudenmukaisuuden luonnonhistoria". *Parnasso* 3/1998, ss. 241-246.
- Jyri Puhakainen, *Persoonan kieltäjät*. Like, Helsinki 1998.
- Pasi Pyöriä & Hannu Piironen, "Lopun-ajan profeetat, Alan Sokal ja muut vakavamieliset". *niin & näin* 2/1998, s. 5-9.
- Lauri Rauhala, *Ihmisen ainutlaatuisuus*. Yliopistopaino, Helsinki 1998.
- J.P. Roos, "Tieteen väärinkäyttöä". *Yliopisto* 14, 1998, ss.57-59.
- J.P. Roos, "Roos vastaa Ahmavaaralle". *Yliopisto* 16, 1998.
- Juha Siltala, "Yksilöllisyyden historialliset ja psykologiset ehdot". Teoksessa Antti Hautamäki, Eerik Lagerspetz, Juha Sihvola, Juha Siltala & Jarmo Tarkki, *Yksilö modernin murroksessa* Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Pertti Töttö, *Pirullinen positivismi*. KampusKustannus, Jyväskylä 1997.
- Jukka Tuomela, "Rotu ja kulttuuri". *Suomen Kuvalehti* 36, 1998, s. 84.
- Kari Uusikylä, "Tietoyhteiskunnan onne-laan testaten ja rankaisten". *Suomen Kuvalehti* 36, 1998, s. 82-83.
- Tommi Vehkavaara, "Huijauksia vai konstruktioita". *niin & näin* 4/1997, s. 32-36.

TAPIO NUMMENMAA

VANHAN PLATONIN UUTUudet: TOIMINNAN MOTIIVIEN ANALYYSIA

Platonin teoksissa oli aina paljon psykologista ainesta, mutta viimeisissä teoksissa ote on erilainen, itseasiassa tieteellinen. Teoria psyyken kolmi-osaisuudesta, jonka hän aluksi ideoi Valtiossa, sai jatkoa Fileboksessa kognition ja emotion analyysillä ja Laeissa motivaation analyysillä. Timaios sisältää omalla tavallaan tätä kaikkea. Psykyä koskevan ajattelun päte on Lakien X kirja, jossa esitetään integroitu teoria psyyken liikkeistä. Kaikkeen liittyy uskonnollista metafysiikkaa joka seuraavassa sivuutetaan.

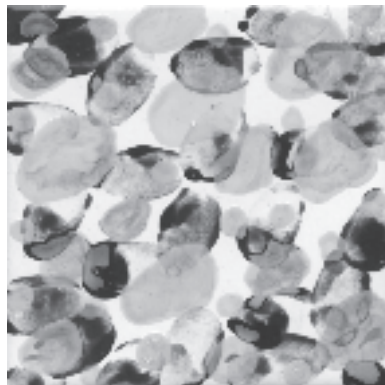
Kun filosofi asetetaan paikalleen oppikirjoissa, niin päätulokset määritellään, kiteytetään ja kirjaetaan. Näitä kivettyneitä tunnuksia luetaan, tehdään muistiinpanoja vihkoihin ja filosofi saa maineensa niin hyvässä kuin pahassa. Näin on oltava, kukapa ehtisi edes lukea saati ymmärtää kaiken. Jokainen merkittävä filosofi elää samalla toista elämää mietiskelyn ja tutkimuksen kohteena. Tässäkään elämässä ei filosofin alkupe-
räisten ajatusten muotoutuvuudella juuri ole rajoja. Häntä voidaan ymmärtää oikein tai väärin ja melko huolelta käyttää milloin mihinkin. Tämän kirjoituksena kohteena oleva Platon onkin ollut monessa käytössä. Historian kulussa hän on ollut relevantti uskonnollisessa filosofiassa, politiikan tutkimuksessa, ja lukemattomissa muissa konteksteissa, mihin Platonin työt antavat aivan oikeasti mahdollisuuden. Hänen teostensa suhteellinen arvostus on ollut vaihtelevaa. Ihailtu tai kritikoitu pääteos on *Valtio*, mutta kun on arvioitu vanhuuden teoksia, varsinkin *Filebosta* ja *Lakeja*, saa arvioineista yleisimmin vaikutelman että niiden kirjoittaja edelleen olisi nimeltään Platon, mutta jollakin tavoin epäedulliseen suuntaan muuttunut toinen ihminen. Kirjoittaja, joka *Valtiossa* tyylytellen rakenteli ihmeellisiä ja ihania teorioitaan ja vertauksiaan, olisi *Fileboksessa* ja *Laeissa* puisevia oppejaan lateleva vanhus.

Kun kolmissakymmenissä ollut Platon alkoi kirjoittaa ensimmäisiä tekstejään vuoden 400 eKr. paikkeilla, niin kreikkalaisessa filosofiassa psyyke oli käsitteellistetty kyllä, mutta jotensakin jäsentymätön. Mutta kun hän kirjoitti viimeiset työnsä puolivuosisataa myöhemmin, oli psyyken sisään rakennettu hänen ansiostaan runsain mitoin toimintoja ja niiden välisiä interaktioita. Platon oli ensimmäinen nykyisen psykologian kannalta ymmärrettävä ja vieläkin modernin tuntuinen teoreetikko. Kirjoitukseni kohteena on — nykykielellä — Platonin teoria motivaatiosta. Liikkeelle lähdetään *Valtio*-teoksen ns. kolmijako-opista. Varsinaisena tarkastelun kohteena on tieteellisiä uutuuksia sisältävä jatkokehittely *Fileboksessa* ja varsinkin *Laeissa* (ks. Nummenmaa 1998). Platonin filosofiassa valtio-oppi ja psykologia liittyivät yhteen. *Valtiossa* ihannevaltio oli rakenteeltaan analoginen psyyken kanssa, ja *Laeissa* oppi psyykestä oli suorastaan perusta. Tämä ei ole tulkinta, vaan Platon sanoo näin itse *Lakien I* kirjan lopussa. Psykologiset osat eivät ole harharetkiä tai digressioita vaan yhteisönelämää koskevan ajattelun pohja.

VALTION PSYKKE KITEYTETTYNÄ

Jälkeenpäin on vaikeata eläytyä siihen, että itsestään selviltä nyt tuntuvat asiat ovat omana aikanaan olleet todellisia saavutuksia. Ihmisen käsitteellistäminen sieluksi (*psuchê*), ruumiiksi (*sôma*) ja näiden väliseksi interaktiiviseksi suhteeksi oli aikanaan mullistava uutuuks.¹ Uutuus kehittyi vähitellen ja onkin vaikea sanoa kenelle siitä kuuluisi prioriteetti. Homeroksella näin ei vielä ollut ollenkaan. Psyykellä ei ollut asemaa ihmisen eläessä; se irtosi ruumiista vasta kuolemassa vaipuen Hadeksen ja hirveän Persefoneian valtakuntaan. Myös 'ruumis' viittasi vastaavasti kuolleen. Herakleitoksella psyyke selvästi oli jokin elävän ihmisen periaate, *logos* (ks. esim. Snell 1956). Mutta varmaa on, että Platon oli ensimmäinen, joka analysoi psyyken sisäisiä toimintoja, koko ajan kuitenkin niin että ihminen oli yksi kokonaisuus (esim. *Lait* 644).

Filosofian historiassa — yleistän tietenkin — ajatellaan että Platonin psykologian keskeisin saavutus oli hänen *Valtion IV* ja *X* luvuissa esittämänsä oppi psyyken jaosta kolmeen osaan, nimittäin 1) järkisieluun, 2) kiihkeyteen eli intosieluun, ja 3) himosieluun. Muun muassa Tenkun



selityksissä *Valtion* (1981) suomennokseen asia esitetään näin, ja Tenkku arvioi kolmijaon perustuvan ristiriidan periaatteeseen, siis toisin sanoen siihen että osat taistelisivat keskenään. Lainaan tämän opin kiteytyksen viimeisestä näkemästäni asiaa käsittelevästä tekstistä, Sihvolan (1998, 51-52) palkitusta teoksesta *Toivon vuosituhat*. Siinä on Platonin oppi todella ytimekkäästi muotoiltuna.

Valtiossa Platon hylkää sokraattisissa dialogeissa muotoillun kannan, jonka mukaan hyveet olisivat pelkkää tietoa. Nyt hän kuvaa ihmisen sielun kolmiosiseksi. Korkein osa on järki, joka harkitsee, mikä on hyvää kokonaisuuden kannalta. Järjettömistä osista alempi, himosielu haluaa ruoan, juoman ja sukupuoli-tyytytyksen kaltaisia nautinnollisia asioita kokonaisedusta riippumatta. Väliin jää tunnesielu, ns. into, joka ei kykene itsenäiseen harkintaan mutta joka voi oppia kuulemaan järjen ääntä ja auttamaan sitä sen pyrkimyksessä hyvään. *Valtiossa* siis myönnetään järjen, tunteen, ja nautinnonhalun ristiriidat mahdollisiksi. Sielun kehityksessä kukin osa voi kuitenkin saavuttaa sille ominaisen hyveen: järki viisauden eli hyvää koskevan tiedon, tunne rohkeuden järjen auttamisessa ja nautinnonhalu kohtuullisuuden. Oikeudenmukaisuus on sielun osien sopusointua siten, että järki hallitsee ja muut osat mukautuvat sen muotoilemaan kokonaisuuden hyvää koskevaan käsitykseen. Sielun tuleminen tällaiseksi edellyttää vuosikymmenien filosofista harjoitusta.

Kun jotakin eritellään ja analysoidaan käsitteellisesti ja samalla rakennetaan teoriaa, on tieteellisesti katsoen olennaista, että jaettu asia pidetään teorian tasolla kokonaisuutena. Vain sillä tavalla teoria voi pysyä kohteensa eli tässä tapauksessa ihmisen kanssa saman näköisenä. Tämä merkitsee osien välisiä kosketuspintoja ja interaktioita. Platonin kolmijako-oppia on usein tulkittu lähinnä osituksena, jossa kullakin 'sielulla' olisi oma suhteellinen itsenäisyys. Platonille tämä ei kumminkaan ollut viipalointi, vaan termi kolmiosisainen on myöhemmin muotoonsa asettunut nimike. Totta on, että *Valtion X* kirjassa kuvaillaan tyyppisiä joilla sielun dominoivina laatuina esiintyy aivan erilaisia asioita. Tuollaisten kuvausten kaltaisia ihmisiä tai yksilöitä epäilemättä oli ja edelleenkin on, ja heitä kuvataan myös *Laeissa*. Erilaisten ihmisten kuvaaminen ei ollut mitenkään uutta, mutta se oli että psyyke kumminkin toimi samojen periaatteiden mukaan.

PSYYKEN LIIKKEET LAEISSA

Psyyke oli Platonin mukaan koko ajan aktiivinen ja liikkeessä, itse asiassa liikuttaen kaikkea muuta.

ATEENALAINEN Mikä on sen kohteen määritelmä, jonka nimi on 'sielu'? Onko meillä muuta määritelmää kuin äsken esittämämme 'liike, joka pystyy pitämään itseään liikkeessä'?

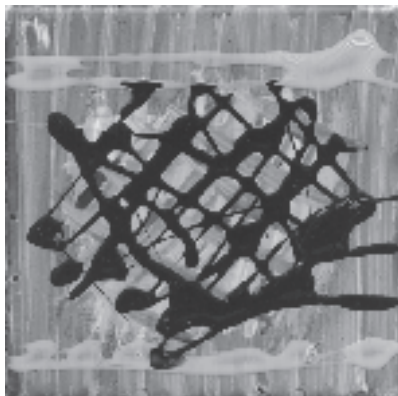
KLEINIAS Tarkoitatko, että 'itsensä liikkeessä pitävä' on saman olion määritelmä, josta me kaikki käytämme nimeä 'sielu'?

ATEENALAINEN Tarkoitat.

(Lait 895e-896a. HUOM. Kaikki Platon-sitaatit ovat

hänen koottujen teostensa suomennoksista).

Psyyke liikuttaa ja ohjaa kaikkea liikkeillään. Jos ajatukselle halutaan nykyinen vastine, niin tietyissä yhteyksissä minän käsite on siihen rinnastettavissa.



ATEENALAINEN No niin. Kaikkea taivaalla, maassa ja merellä olevaa sielu ohjaa omilla liikkeillään, joilla on sellaisia nimiä kuin tahto, tarkastelu, huolenpito, harkinta, oikea ja väärä käsitys, ilo, suru, rohkeus, pelko, viha, rakkaus ja niin edelleen. Nämä ovat ensisijaisia liikkeen lajeja, jotka ottavat avukseen toissijaiset, eri kappaleiden liikkeet ja saavat aikaan kasvua ja vähenemistä, eroamista ja yhtymistä sekä näistä aiheutuvaa kuumuutta ja kylmyyttä, raskautta ja keveyttä, kovuutta ja pehmeyttä, valkeutta ja mustuutta, karvautta ja makeutta. Kun sielu näitä kaikkia käyttäessään ottaa avuksi jumalallisen järjen, se on todella itsenkin jumalallinen ja johdattaa kaikkea oikein ja onnekaasti, mutta järjettömyyteen liittyneenä se saa kaikessa aikaan päinvastaisen tuloksen. (Lait 896e-897b).

Edellä oleva sisältää runsaan annoksen myös Platonin uskonnollista metafysiikkaa. Siihen menemättä voidaan panna merkille ensisijaisten liikkeiden listalla ensin tahto, sitten koko joukko kognitiivisia nimikkeitä, ja lopussa selvästi ihmiselle ominaiset affektit, joista mainitaan nimeltä ilo, suru, rohkeus, pelko, viha ja rakkaus. Useimmin nämä käänöksissä annetaan substantiiveina, mutta alkuperäisessä tekstissä ne ovat verbirakenteita mikä korostaa liikettä. Panglen (1980) englanninnoksessa onkin käännetty näin. Ne ovat voimia ja näin psyykestä Platonin teoriassa tulee dynaaminen. Jos psyyken liikkeenä mainitaan esimerkiksi 'oikea ja väärä käsitys', niin lukijalle ehkä assosiaationa tulee mieleen tosi tai epätosi propositio, eikä mikään liiku. Mutta liikettä syntyy jos puhutaan oikein tai väärin ajattelemisesta. Huomiota kiinnittää että 'himosielu' ei ole listalla edustettuna. *Laeissa* kuitenkin erilaiset halut esiintyvät näyttävässä asemassa. Silloin kognition ja emotionin suhde niihin nousee probleemaksi.

On ollut taipumusta ajatella että Platonia jotenkin pitäisi lukea Aristoteleen kautta. Aristoteleeseen perehtymisen on hyödyksi, mutta sitä kautta voi tulla myös vääriä käsityksiä. Aristoteleen *De Animan I* kirja käsittelee aikaisempaa psyykentutkimusta. Platonin kannalta katsoen hankaluuksia tulee siitä, että Aristoteleen kuva Platonin käsityksistä ei pidä yhtä sen kanssa mitä Platon itse kirjoitti. Ehkä on perifeeristä että Aristoteles arvioi, että Platonin mukaan psyyke on 'suure' (*megethos*). Luulen, että hankaluutta on sen sijaan tullut erityisesti siitä millä tavalla Aristoteles muotoili sen kysymyksen onko psyyke jaettavissa osiin. *De Animan I* kirjan lopussa olevat kysymykset siitä onko psyyke moniosainen vai ei, ja jos on niin mikä pitää koossa, ovat sinänsä mahdollisia. Mutta tämä osittamisen ongelma on noussut liian näkyvään osaan Platonin teorian kannalta, koska se nostaa osien lukumäärän dominoivaan asemaan, sivuuttaen sen miten psyykkiset funktiot kehittyvät ja toimivat yhdessä. Nämä problemat esiintyvät Platonin viimeisissä töissä, joita Aristoteles ei

De Animassa esittele. Kun Aristoteles sivuutti Platonin myöhäiset työt, siitä on voinut tulla tapa muillekin.

HALUJEN JA TOIVEIDEN VIRTAA

Elämä on virtaa. Ihmisen sisään virtaa omasta itsestä ja sen ulkopuolelta monenlaisia havaintoja. Platonin mukaan nämä käsitellään aivoissa (*enkephalos*; kallon sisässä), jossa ne kohtaavat muistin ja tallennetaan sinne. Ulos virtaa haluja, tarpeita ja toiveita ja nämä muuttuvat toiminnaksi olosuhteiden, ihmislunnon ja kasvatuksen mukaisesti.

ATEENALAINEN Kaikilla ihmisillähän on muuan yhteinen toive [*epithumêma*, halun kohde, T.N.], joka on keskustelussammekin käynyt ilmi.

MEGILLOS Mikä?

ATEENALAINEN Että mieluummin kaikki tapahtuisi meidän oman sielumme määräysten mukaisesti, tai ainakin kaikki mikä on inhimillisesti mahdollista.

MEGILLOS Niin varmasti.

ATEENALAINEN Koska me kaikki niin lapsina, miehinä kuin vanhuksinakin haluamme (*boulometha*) aina tätä samaa, me myös lakkaamatta toivomme sitä, eikö totta?

[...]

MEGILLOS Käsitän mitä tarkoitat.

Haluat sanoa, ettei pidä toivoa ja vaatia, että kaikki noudattaa meidän tahtomme, vaan että tahtomme noudattaa omaa järkeämme. Valtion ja itse kunkin meistä on toivottava ja pyrittävä siihen, että meillä olisi järkeä. (*Lait* 687c-e).

Kaikki aina virtaa. Platon antoi tästä periaatteesta kunnian Herakleitokselle (*Kratylos* 401d; *Theaitetos* 160d; Platon viittaa kyllä muihinkin kuten itseensä Homerokseen, *Theaitetos* 152e). Siitä ei ole yksimielisyyttä muotoiliko Herakleitos periaatetta näin (vrt. Barnes 1996, 65-69). Tässä on pääasia että Platon hyväksyi sen. Prinsippi voi tuntua oudolta varsinkin jos se ilmaistaan siinä muodossa, että kaikki virtaa koko ajan ylös ja alas (*Filebos* 43a). Mutta kun puhutaan järjestä ja ajattelusta (*logismos*), rohkeudesta ja innosta (*thumos*), taikka haluista ja himoista (*epithumia*), niin ajatus jatkuvasta virtaamisesta ei ole outo ollenkaan. Koko ajan havaitaan ja ajatellaan, saadaan virikkeitä, toivotaan ja halutaan. Unessakaan emme ole ilman näitä.

Jokaisen ilmiön kohdalla on ajateltava kolmea näkökohtaa, joista yksi on sen olemus, toinen olemuksen määrittelmä, ja kolmas sen nimi, arvioi Platon (*Lait* 895d). Psykellä on liikkeitä koko joukko, mutta edellä lainatussa luettelossa (*Lait* 896-7) ei ollut toiveiden, halujen, tai himojen muodostaman himosielun liikkeitä. Näiden asema on tämän kirjoituksen kannalta keskeinen kysymys. Aloitan sitaatilla *Kratyloksesta*, joka sinänsä on erikoinen ja kepposellinen kokoelma etymologioita ja määrittelmiä. Seuraava *epithumian* etymologinen määrittelmä tuntuu kielipiillisesti luontevalta (ks. Liddell, Scott & Jones 1968).

Myöskään halu [*epithumia*] ei ole vaikea sana: se on selvästikin mieleentulevalle voimalle [*epi ton thumon*

ioua dunamis] annettu nimitys. *Thumos* [mieli] taas on saanut nimensä sielun kuohunnasta [*thusis*] ja kiehuunnasta. (*Kratylos* 419d-e; suomennosta on hie-man muotoiltu, T.N.).

Jo Homeroksella oli luonnollisesti moninaisia ilmaisuita erilaisille haluille ja himoille, mutta yleiskäsitteenä *epithumia* on myöhäisempi, esiintyen kyllä usein jo vaikkapa Thukydidellä. Mutta psykologisena teoreettisena uutuutena se tulee esiin Platonilla. Yllä esitetty luonnehdinta on sikäli tuiki mielenkiintoinen että se kytkee yhteen *thumoksen* ja *epithumian*. Viimemainittu on kuohuvaan mieleen siirtyvä voima, joka tuossa kiehuvässä pai-

kassa saa affektien ohjaaman suunnan. Tämä prosessi on kompleksinen, koska affektit tai emotiot ovat nautinnon ja tuskan sekoituksia, jotka voivat sekoitua myös keskenään (*Filebos* 47-48). Näin impulssin herättämänä, mielihyvän periaatteen suuntaamana, ja järjen ohjaamana syntyy halu, jonka kohde tai tavoite täsmentyy aikaisemmin opittua ja muistiin talletettua tietoa käyttäen. Tämän etymologisen määrittelmän toinen mielenkiintoisuus on sen yleisyys; se ei rajoita haluja alueen tai kohteen suhteen mitenkään.

Termi *epithumia* käännetään yleensä himoksi tai haluk- si, mutta käytän seuraavassa aluksi alkuperäistä sanaa, se on tulkinnallisesti neutraali. Vaan millaisia ovat *epithumian* esiintymät. Mikä on tai voi olla *epithumia*? Peruseesiintymiä ovat nälkä, jano ja suvunjatkaminen (*Lait* 782e-783a). Kaksi ensimmäistä esiintyy jo vastasyntyneellä. Merkeillään pienokainen ilmaisee haluavansa jotakin, ja hoitajan on tulkittava mitä pikkuinen haluaa tai tarvitsee (*epithumei*, 791e). Siitä kehitys ja kasvat- us lähtevät liikkeelle, ja kasvatuksen kytkeminen systemaattisella tavalla lapsen kehitystasoon alusta alkaen on Platonin uutuus. Nälkä, jano ja sukupuolitarve ovat perustarpeita. Mikään niistä ei ole yksinkertainen. Jo lapsellakin alkaa muodostua järjestelmiä joissa joitakin asioita preferoidaan ja joitakin ei. Platonin mukaan kasvat- us on huonoa, jos lapsi ei saa mitä tarvitsee, ja huonoa myös jos lapsi saa tehdä mitä haluaa. Kasvat- us on hyvää, jos lapsi saa sen mihin on tarpeita.

Sukupuoleen liittyvät *epithumiat* eivät mitenkään rajoitu sukupuolisen tyydytyksen nautinnollisiin asioihin. Siihen liittyviä asioita kuvailee Ateenalainen seuraavasti.

[...] tulee muistaa, että ihmisk- u on luonnostaan tiet- yllä tavalla osallinen kuolemattomuuteen, johon itse kullakin on myös luontainen halu (*epithumia*). Tämä ilmenee pyrkimyksenä saavuttaa mainetta ja toiveena (*epithumia*) siitä, ettei kuoltuaan joudu makaamaan nimettömänä haudassaan. Ihmisk- u on luonnostaan kiinteässä yhteydessä ajan kokonaisuuteen, joka kul- kee sen mukana lakkamatta, nyt ja vastedes, ja se on kuolematon sillä tavoin, että jättämällä jälkeensä lasten- lapsia se pysyy aina samana ja on näin syntyvyyden kautta osallinen kuolemattomuuteen. (*Lait* 721b-c).

Sukupuoli on monimutkainen järjestelmä, osin se on yksilön asia, mutta kyse on myös lajinjatkumisesta. Mainesta ja haudassa nimettömänä makaamisesta puhuminen tuo mukaan yhteisön sosiaaliset arvot. On vaikeata puhua enää mistään erikoisesta himosielusta; psyyke on kokonaisuutena mukana koko ajan kuten yhteiskuntakin. Ihminen on luonteensa ja kasvatuksensa tulos, ja tulevaisuuteen suuntautuva olento jonka toimet perustuvat koko ajan haluamiseen.

PSYKKE JA TOIMINTA

Yllä on poimittu erilaisia esimerkkejä joista käy ilmi että termi *epithumia* tai halu ei rajoitu fyysisiin tarpeisiin ja niihin liittyviin 'nautinnollisiin asioihin'. Valikoimaa voisi lisätä, ja tässä jaksossa saadaan lisää aineistoa kun tarkastellaan sitä miten psyyken liikkeet ja virtaukset ohjaavat toimintaa. Tarkastelu pohjaa *Lakien* aineistoon. Kaikkien ongelmien tai rikosten kohdalta ei saada mitään havainnollistavaa ainesta psyyken tutkimusta varten, koska niihin ei sisälly tapahtumien kuvausta. Jos sanotaan esimerkiksi vain, että jos joku tappaa orjan, korvatkoon orjan isännälle menetetyt arvot (865a), niin tämä kertoo yhteiskunnallisista oloista mutta ei psyyken liikkeistä. Sensijaan niistä kertovat teot, joiden tahallisuus on seuraavan mukaan vaikea arvioida.

Kaikki käsitteet eivät nähtävästi voi rajoittua suoraan toinen toisiinsa, vaan välillä voi olla alue, joka koskettaa kahta muuta ja on niiden puolivälissä. Olemme sanoneet, että tahallisten ja tahattomien tekojen välillä on tuollainen alue, nimittäin teko, joka on tehty kiihkeän tunteen vallassa. (*Lait* 878b).

Tämä on mielenkiintoinen muotoilu sille ajatukselle, että ulkopuolinen kolmas tekijä voi modifioida jonkin dikotomian määritelmää. Rakennan kaksi aivan erilaista esimerkkiä käsitteistön ja ajattelutavan havainnollistamiseksi. Molemmissa on kiihkeä tunne, mutta erilainen. Ensimmäinen koskee oman isän tai äidin surmaamista. Säädos on seuraava.

Jos joku tuntee niin hillitöntä vihaa vanhempiaan kohtaan, että hullun raivon vallassa uskaltautuu tappamaan jommankumman heistä, niin jos surmattu ennen kuolemaansa vapaaehtoisesti luopuu murhasyytteestä, olkoon surmaaja vapaa niin kuin se, joka on surmannut tahattomasti, kun on suorittanut puhdistusmenot ja muutenkin menetellyt samalla tavalla. (*Lait* 869a-b).

Jos kuvitellaan säädöksen taustaa, niin sanat 'hullun raivon vallassa' saattaisivat viitata siihen, että välejä on riitelemällä selvitelty ennen kohtalokasta tapahtumaa. Platon monestikin tekee niin että kuvittelee edeltäviä tekijöitä, rakentaa sitten tapahtumien kulkua, tunteet käyvät kiihkeiksi, tulevat esille ja sitten jotakin tapahtuu. Riidellä ei pitäisi, josta onkin säädetty.

Hulluutta on monta laatua. Nyt mainitsemisamme ta-

pauksissa se on sairautta. Mutta on myös niitä, jotka ovat hulluja pahan luontonsa ja huonon kasvatuksensa vuoksi. Pienimmänkin erimielisyyden sattuessa he nostavat kovan huudon ja syytävät haukkumasanoja toisilleen; mitään sellaista ei hyvin järjestetyssä valtiossa saisi koskaan esiintyä. Kaikista herjauksista olkoon voimassa vain yksi laki: Älköön kukaan herjatko toista. (*Lait* 934d-e).

Jos joku tuntee todellista vihaa vanhempiaan kohtaan, on yllämainittua säädöstä todennäköisesti jo moneenkin kertaan rikottu, eikä välttämättä mitenkään ensisijaisesti lapsen taholta. Vanhemmat voivat alistamisella, Platonin lakien kieltämällä häpeää tuottavilla rangaistuksilla ja muilla tavoilla saada herätetyksi lapsen vihan. Lapsen tulisi totella, mutta kun tunteet ovat voimakkaita, näin ei aina käy vaan pato voi murtua. Riidan lopuksi *dunamis* siirtyy *thumokseen*, siitä tulee *epithumia*, ja muisti toimiikin enää niin että palauttaa mieleen missä on jotakin jolla voi lyödä, esine temmataa ja tehdään surmatyö. Mahdollisuus luopua murhasyytteestä antaa vanhemmalle mahdollisuuden myöntää oma vikansa. Kun olettamamme riita alkoi kerätä kiukkua mieleen niin psyyken rationaalinen osan olisi pitänyt muistaa myös vanhemman mielessä mitä laki opetti, käydä dialogi tunneosan kanssa, ja saada aikaan sellainen psyyken sisäinen tahtotila, että konflikti olisi lopetettu ja katastrofi vältetty.

Edellisessä tunne oli viha ja suuttumus, otettakoon toinen jossa motiivina on sukupuolinen himo. Kun Platon käsittelee sukupuolisen nautinnonhalun hallitsemisen mahdollisuuksia, hän luettelee kolme tapaa. Ne on otettu seuraavassa mukaan, ja lainaus jatkuu tässä yhteydessä relevantilla materiaalilla.

ATEENALAINEN Jumalien pelko ja kunnian rakkaus sekä halu (*epithumia*) tavoitella enemmän sielun kuin ruumiin kauneutta. [...] Toinen mahdollisuus on, että sulkisimme kokonaan pois (miesten, T.N.) rakkauden miehiin, ja mitä naiseen tulee, jos joku mies on sukupuoliyhteydessä muiden naisten kanssa kuin niiden, jotka hän jumalien siunaamina ja pyhässä avioliitossa on tuonut taloonsa, joko ostamalla tai jollakin muulla tavoin, ja *ellei hän onnistu salaamaan tätä kaikilta miehiltä ja naisilta*, kiellettäköön tällaiselta henkilöltä lain perusteella kaikki tunnustuksenosoitukset valtiossa, sillä hän on siellä todella muukalainen. (*Lait* 841c-e, kurs. T.N.).

Mitään ei ole tehty pikaisesti. Sukupuolinen himo on iskenyt mutta tekoa ei tehdä heti, sen hetki lähestyy, mies ja nainen tietävät että ei pitäisi tehdä tätä. Mutta mikäli kukaan ei huomaa, ei teko ole rangaistavakaan. Käymättä referoimaan keskustelua häpeä- ja syyllisyyskulttuureista (ks. esim. Lloyd-Jones, 1990), totean että Platon käyttää ilmituloa seuraavaa häpeää kriteerinä. Etsimättä tulee mieleen Sofokleen *Kuningas Oidipus*, jonka lopussa kuningatar Iokaste olisi halukas kärsimään tapahtuneen omassa mielessään, mutta sitten väistämättä edessäoleva ilmitulo ja häpeä pakottaa hänet tekemään minkä tekee.

Sama ilmitulon periaate näkyy harmittomammalla ta-



valla hedelmien näpistyksessä. Platon rakentaa kuitenkin niin, että häpeän pelko on olemassa.

Mitä tulee päärynöihin, omeniin, granaattimeneihin ja kaikkiin sen kaltaisiin hedelmiin, älköön olko häpeä ottaa niitä salaa, mutta jos joku alle kolmikymmenvuotias saadaan kiinni, piestäköön hänet, kuitenkin niin, ettei tule haavoja, ja ajettakoon tiehensä. Selaisista lyönneistä ei vapaakaan mies saa nostaa syytettä. (*Lait* 845b-c).

Tässä ei ole mahdollista käydä yksityiskohtiin. Mutta väärinkäsitysten välttämiseksi on sanottava että salaa toimiminen on ehdottoman kiellettyä jumalien kanssa asioitaessa; jumalten suostuttelu kotialttareilla on kiellettyä (*Lait* 910b). Sitäpaitsi muistetaan että

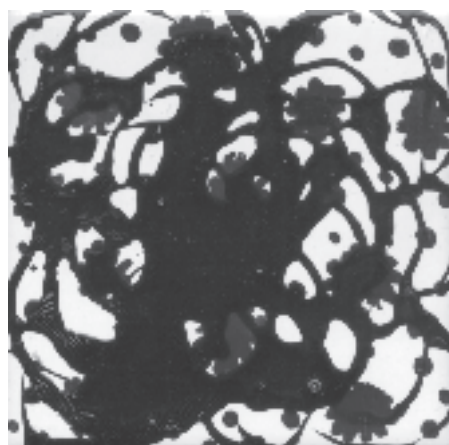
näät jumalathan tietävät kaiken. (*Odysseus* IV 379).

Platonin jumalat olivat aivan erilaisia mutta siinä samantaisia että hekin:

tietävät, näkevät ja kuulevat kaiken, eikä heiltä voi jäädä salaan mikään, mikä on aistien ja tietojen tavoitettavissa. (*Lait* 901d).

EPITHUMIA MOTIIVIA VASTAAVANA TERMINÄ

Edellä on puhuttu *epithumiasta* ja siis lähdetty Platonin omasta termistä. Mutta loputtomiin ei voi sekään jatkua. Voi olla hyödyllistä tehdä niin kuten Snell (1955), että lähtee nykyisestä terminologiasta ja kysyy mitä olisi jonkin ilmaisun vastine antiikissa. Kun *epithumia* on edellä todettu suuntautuneeksi psyyken liikkeeksi, tuntuisi luonnolliselta tutkia voisiko se vastata termejä tarve, motiivi tai motivaatio. Siis toisin kysyen: Mikä olisi motivaation vastine antiikin kreikaksi. Danziger (1997) arvioi psykologian käsitteiden kehitystä käsittelevässä kirjassaan, että motivaatio on myöhäinen käsite, ja että esimerkiksi Aristoteleella ei olisi ollut vastaavaa termiä psyykkisten kykyjen joukossa. Platonia hän ei mainitse edes nimeltä. Mutta monessa kohdassa nykyiset sanat tarve (engl. need) tai motiivi (engl. motive) tuntuisivat merkitsevän suunnilleen samaa kuin Platonin *epithumia*. Vastaavasti *Valtiossa* määritelty mutta *Laeissa* oikeastaan vaille käyttöä jäävä *epihumêtikon* tuntuisi vastaavan yleisilmionä motivaatiota. Kysymystä voi lähestyä ensinnäkin katsomalla miten Platon käyttää puheena olevaa termiä. Kun käy lävitse sanan esiintymiä, niin osin *epithumia* esiintyy aivan tavallisissa yhteyksissä. Olisi esimerkiksi miellyttävää olla kuningas, koska silloin saisi tehdä mitä haluaa (*Lait* 661b). Mutta esimerkeissä joita yllä on lueteltu on käsittääkseni kyse teoreettisen tai rakenteellisen yhteyden omaavasta ilmiöstä, joka voimana liikuttaa tai pyrkii liikuttamaan ihmistä juuri ja nimenomaan johonkin suuntaan taipäämäärään. Voima (*dunamis*) on siirtynyt *thumokseen*, saanut suunnan ja näin siitä on tullut motiivi. Kun on kyse arki-



puheesta saattaa esiintyä *boulêsis*, toivetaikka tahto. Silloin tällöin esiintyy sana *chreia*, joka on kumminkin vailla teoriataustaa. Mutta kysymys on myös termien *epithumia* ja *boulêsis* erosta. Homerokselle *boulêsis* ja *boulomai* tarkoittivat toivetta tai toivomista yleensä, mutta jumalista puhuttaessa tahtoa koska heidän toiveensa oli sama kuin tahto. Aristoteleellä sana on jo eriytynyt merkitsemään tahtoa. Ehkä tämä käsitteellinen erottelu oli vasta tulollaan Platonilla. Eräs mielenkiintoinen paikka on edellä mainittu psyyken liikkeiden luettelo, jossa esiintyytahto mutta ei mitään halua merkitsevää. Jos siis etsitään jotakin joka merkitsisi käyttäytymisen energiapohjaan ja suuntautumiseen liittyvää termiä Platonilla, niin silloin luonnollinen ehdokas on *epithumia*, siis kolmiteorian kolmas laatu. Mitä käyttäytymisen tasolla tapahtuu, riippuu tunteen ja järjen yhdysvaikutuksesta. Voidaan lisätä, että nykyään tahto ei ole varsinainen psykologinen oppisana.

Platon ei tarkemmin määrittele mitenkä voiman siirtyminen *thumokseen* tapahtuu. Impulssi voi olla lähtöisin kehon puolelta, kuten alkuun välttämättä onkin janon ja nälän kohdalla. Ulkopuoliset sosiaaliset ärsykkeet voivat olla ja myöhemmin vallitsevasti ovatkin lähtökohta. Toeuttaminen riippuu juuri niistä psyyken liikkeistä, jotka Platon luettelee *Lakien* 896-7 sivuilla. Tässä on käsittääkseni ratkaisu siihen miksi *epithumia* ei ole noiden liikkeiden joukossa. Se on muiden liikkeiden tulos. Tämän tulokinnan mukaan puheet kolmesta erillisestä 'sielusta' muuttuvat pakostakin luonnottomiksi. *Thumos* toimii suuntaavana tekijänä, mielihyvän ja tuskan periaatteen mukaisesti, koska emootiot ovat niiden sekoituksia. Mutta *thumokseen* voi siirtyä jotakin myös järjen aloitteesta. Päätös jonkin teoksen kirjoittamisesta taikka jonkin valtion hyväksi suuntautuvan hankkeen aloittamisesta ei ole nautinnollisiin tarpeisiin rinnastettavissa, mutta sikäli samantaisia että tahdon voima siirtää tehtävän *thumokseen* ja syntyy halu johonkin, jota toivottavasti sitten järki ohjaa.

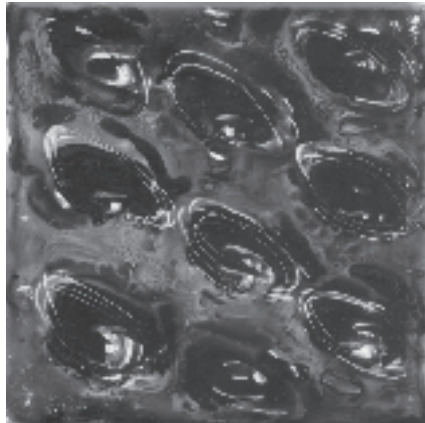
HÄPEÄN PELKO MOTIIVINA

Alussa esitettyssä lainauksessa sanottiin, että sielun osien sopu-sointu on sitä että järki hallitsee, minkä oppimiseen menisi kymmeniä vuosia. Nimenomaan teos *Lait* rakentuu kehitykselle ja kasvatukselle koko ajan. Kehitys alkaa vauvan ensi parkaisusta, ja kasvatus pohjaa sille miten hoitaja lapsen merkeistä päättelee mitä tarvitaan. Ohjaus alkaa sitä mukaa kuin se on mahdollista. Pienellä lapsella pätee kasvatuksen periaate *êthos diaethos*, eli luonne tulee tottumukselta. Palk-

kiot ja rangaistukset tulevat mukaan muutaman vuoden ikäisinä; niillä suunnataan lapsen käyttäytymistä. Platon ei halunnut aivan pienten lasten saavan liian paljon nautintoa ja hyvää, koska se ei suuntaisi vielä minnekään vaan ainoastaan hemmottelisi. Silloin kun tasapainottavia rangaistuksia ei vielä voinut olla, saattoi palkkioita olla vain varmoissa suunnissa. Tarkkaa oli, että ohjaavat rangaistukset eivät saaneet olla häpäiseviä. Sivuhuomautuksena voidaan sanoa, että nykyisten observaatioihin perustuvien tulkintojen mukaan nolostumista tai häpeää alkaa esiintyä jo ensimmäisen ikävuoden jälkeen tilanteis-

sa joissa lapsi tekee jotakin väärin vaikkapa vahingossakin (Zahn-Waxler & Kochanska 1990). Lapsi on pienestä pitäen herkkä tajuamaan milloin häntä halutaan jollakin tavalla alentaa. Platon näyttää oivaltaneen saman varoittaessaan häpeää tuottavista rangaistuksista.

Kunnia ja häpeä olivat antiikin Kreikassa voimakkaita sosiaalisia konstruktioita. Jos otetaan äärimmäisiä esimerkkejä, niin taistelusta pakeneminen, oman vanhemman surmaaminen, lähisukulaisten keskinäinen sukupuoli-nen kanssakäyminen, taikka temppelein ryöstö olivat kunnian vastaisia äärimmäisessä mitassa. Kunnianmenetystä tuli ihmisen pelätä. Pelko on hupsu neuvonantaja, kuten uhkarohkeuskin (*Timaios* 69d), mutta pelko yhdistettynä järkeen ja omaantuntoon on olennainen mekanismi sekä yksilön että yhteisön kannalta. Keskeinen käsitteellinen konstruktio on sen tajuaminen, mikä on kunniallista taikka häpeällistä. Tämä on kompleksinen moraalinen tunne, *aidôs*, joka kohdistuu siihen tekeekö ihminen oikein, siis sekä muiden että itsensä kannalta. Sana omatunto jossakin määrin vastaa samaa ideaa. Parhaiten käsite saadaan Platonin omasta tekstistä. Kun hän puhui persialaisten taholta tulleesta uhasta, hän kertoi Ateenalaisen suulla miten tilanne rohkaisi kreikkalaisia keskinäiseen ystävyyteen ja luottamukseen, jolloin taas pontimina oli kaksi eri pelkoa. Ensimmäinen oli itse tilanteeseen liittyvä pelko (*phobos*). Toinen taas oli juuri äsken määritelty moraalinen tunne, asiallisesti katsoen häpeän pelko.



Tämä toivo sai heidät tajuamaan, että heidän oli turvattava ainoastaan itseensä ja jumaliin. Kaikki tämä loi heihin keskinäistä ystävyyttä, nimittäin sen hetkinen pelko ja samoin se pelko, joka oli peräisin heidän entisistä laeistaan ja juurtunut heihin, kun he tottelivat niitä. Tätä pelon lajia olemme edellä monta kertaa nimittäneet häpeäksi [häpeän peloksi, T.N.], ja olemme sanoneet, että siihen on alistuttava jos aikoo tulla hyväksi, kun taas pelkuri on siitä vapaa eikä pysty tuntemaan sitä. Ellei kansamme silloin olisi joutunut tämän pelon valtaan, se ei olisi kokoontunut puolustamaan itseään, temppeleitään, hautojaan, kotimaataan ja sukulaisiaan ja ystäviään niin kuin se silloin teki, vaan meidät olisi pirstottu erilleen ja hajotettu eri suuntiin. (*Lait* 699b-d).

Tilanteen aiheuttama pelko on perustunne. Lakien rikkomisen pelko on sosiaalisesti opittu taju siitä mikä on yhteisön normien tai lakien mukaan kunniallista ja mikä häpeällistä. Tämä opittu konstruktio on järjen, tahdon ja tunteen kosketuspinta.

PLATONIN VAIKUTUKSEN ARVIOINTI

Platonin ajatukset ovat aina vaikuttaneet jollakin tavalla ja ne ovat tietenkin vaikuttaneet siinä muodossa kuin ne on käsitetty. Jos on käsitetty — viitataan alussa mainitsemaani Sihvolan teokseen — että ihmisellä on erikseen

järkisielu, intosielu ja himosielu, niin tämä käsitys on vaikuttanut olipa Platonilla itsellään sitä taikka ei. Platonilla ei ollut näin rajoitettua käsitystä edes *Valtiossa*, ja myöhempi kehitys *Fileboksessa*, *Timaioksessa* ja *Laeissa* on eri funktioiden differentiaatiota niin että pidetään samalla huolta niiden teoreettisesta integraatiosta. Platonin probleemat ja mallit ovat ajankohtaisia edelleen. Tällä hetkellä psykologisen tutkimuksen eräs keskeinen kysymys on emotionin ja kognition prosessointi ja niiden keskinäinen suhde. Näin on psykologisen aivotutkimuksenkin piirissä (ks. esim. LeDoux 1998; Panksepp 1998). Platonin malli jossa aivot prosessoivat kognition ja emotionin virtaa koko ajan samanaikaisesti voidaan nähdä alkuaikojen formulaationa. Sen tutkiminen kuinka kognitio ja emotioni yhtenä virtana käsittelevät tulevaisuuteen kohdistuvaa volitiota, on nykyisessäkin psykologiassa vielä alussa. Asioiden vaikeutta kuvastaa se, että jos tutkijoita pyydetään määrittelemään mitä emotioni tarkoittaa, niin yleisen määritelmän esittäminen koetaan hankalaksi. Platonin luonnehdinta niistä mielihyvän ja tuskan sekoituksina, joilla on käyttäytymistä suuntaavaa voimaa, on edelleenkin hyvä näkemyksellinen vaihtoehto.

Se ei ole täydellinen määritelmä, mutta se on hyvä luonnehdinta eräistä puolista. Kuten edellä on sanottu, ei nykyisin ole mahdollista empiirisin keinoin kovinkaan tyydyttävästi vielä kuvata niitä pitempien tapahtumien virtoja, joiden seurauksena uusia toiveita ja tavoitteita ja käyttäytymistä syntyy, ja tässä mielessä Platonin esille ottamissa kysymyksissä on vielä paljon vastattavaa.

VIITE

1. Käytän muutamia kreikankielisiä sanoja, jotka on translitteroitu kuten *Perseus Projectin* Liddell, Scott & Jonesin sanakirjassa.

KIRJALLISUUS

- J. Barnes, *The Presocratic philosophers*. Routledge, London and New York 1996.
- K. Danziger, *Naming the mind*. SAGE, London 1997.
- J. LeDoux, *The emotional brain*. Simon & Schuster, Touchstone Edition, New York 1998.
- H.G. Liddell, R. Scott & H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford, 1968. Also made available in the Internet by the Perseus Project.
- Sir Hugh Lloyd-Jones, Honour and shame in Ancient Greek culture. Teoksessa Sir Hugh Lloyd-Jones (Ed.), *Greek comedy, Hellenistic literature, Greek religion, and Miscellanea*, p. 253-280. Clarendon, Oxford 1990.
- T. Nummenmaa, *Divine motions and human emotions in the Philebus and in the Laws*. Societas Scientiarum Fennica, Comm. Hum. Litt. 112, Helsinki 1988.
- Plato, *The Laws of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay by T.L. Pangle. BasicBooks, New York 1980.
- Platon, *Teokset I-VII*. Toim. H. Thesleff, T. Anhava, J. Hintikka & M. Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1977-1990.
- J. Sihvola, *Toivon vuositutut*. Atena, Jyväskylä 1998.
- B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. Claassen, Hamburg 1955.
- C. Zahn-Waxler & G. Kochanska, The origins of guilt. Teoksessa R.A. Thompson (Ed.), *Socioemotional development*. Nebraska Symposium on Motivation 1988. University of Nebraska Press, Lincoln 1990, p. 183-258.

GIORGIO TONELLI

KANTIN PUHTAAN JÄRJEN KRITIIKKI MODERNIN LOGIIKAN VALOSSA

Selvästikin on mahdotonta ymmärtää Puhtaan järjen kritiikkiä korrektisti, jos ei tiedä, mistä kirjassa on kysymys. Kun ottaa huomioon sen, miten paljon työtä kyseisen kirjan parissa on tehty, vaikuttaa oudolta, ettei vielääkään ole lopullisesti päästy selvyYTEEN Kantin tutkimuksen ydinsisällöstä. 1800-luvun alussa tehtyjen tulkintojen mukaan – joita edelleen pidetään yllä englanninkielisissä maissa – Puhtaan järjen kritiikki on tutkielma tietoteoriasta. 1920-luvulla tehtyjen tulkintojen mukaan – alkaen Nicolai Hartmannista, Max Wundtista ja Heinz Heimsoethista – kyseessä on tutkimus metafysiikasta. Minun näkemykseni on, että Puhtaan järjen kritiikin ydintä ei voida asiallisesti määritellä tietoteoriana (gnoseologiana, epistemologiana) ja sen määrittelemisen metafysiikaksi on korrektia vaikkakin vain osittain. Tosi-asiassa Puhtaan järjen kritiikki on yhtä paljon tutkimus logiikasta kuin metafysiikastakin.

I

*Puhtaan järjen kritiikki ei ole tutkimus tietoteoriasta siitä yksinkertaisesta syystä, että tietoteoriaksi kutsuttua tieteenalaa ei ollut olemassa itsenäisenä tutkimusalana Kantin aikana eikä häntä ennen. Kant ei todellakaan introdusoinut tietoteoriaa, koska se ei kuulunut hänen sanastoonsa. En tiedä, milloin tämä uusi filosofinen tieteenala perustettiin. Epäilen kuitenkin, että se ilmaantui joskus 1800-luvun alussa kantilaisessa koulukunnassa eräiden filosofien toimesta, jotka yrittivät – ymmärtäen väärin Kantin opetukset – luoda arvovaltaa omille Kantin doktriinien tulkinnoilleen. Tämän tulkinnan mukaan logiikka identifioitiin sen kanssa, mitä Kant kutsuu yleiseksi logiikaksi. Niin ollen logiikan metodologiselle osille täytyi antaa uuden tieteen status, ja *Puhtaan järjen kritiikki* veytettiin alkuperäisestä kontekstistaan tietoteoriaksi. Tämä johti muiden ikävien seurausten kera siihen, että etunenän opiskelijat käsittivät *Puhtaan järjen kritiikin yleisenä gnoseologiana* eivätkä pelkästään – kuten Kant julisti – *puhtaan tiedon metodologiana*. Kantin täytyi tietysti viitata *Puhtaan järjen kritiikissään* myös *empiiriseen tietoon* [Tonelli*

käyttää termiä *mixed knowledge*, suom. huom.], mutta vain pakoitellen asianmukaisen teeman kohdalla. Tämä väärinymmärrys tuotti rajoittamattoman määrän virheellisiä väittämiä *Puhtaan järjen kritiikistä* ja ennen kaikkeen kuivaa loruilua, jonka päätarkoituksena oli filosofisesti löytää *Puhtaan järjen kritiikistä* uusi newtonilainen maailmankuva. Huolimatta siitä, että Newton ajatteli näkemyksillään olevan adekvaatti filosofinen perustus itsessään, Kant ei koskaan aikonutkaan opettaa tiedemiehille heidän tieteensä metodologiaa. Sitä paitsi Kant ymmärsi astronomian empiirisenä eikä puhtaana tietona. Se mitä Kant yritti löytää *Puhtaan järjen kritiikissään*, oli metafysiikka ja vain se.

Ennen 1800-lukua, jolloin *Puhtaan järjen kritiikin* sisältöä alettiin jälkikäteisesti tulkita tietoteoriana, sen teemoja oli käsitelty kahden tieteen parissa, nimittäin logiikan ja psykologian. On helppo ymmärtää kyseisten teemojen kuuluminen psykologian piiriin, mutta niiden kuuluminen



logiikan alaan näyttää monella tapaa oudolta. Täytyy kuitenkin pitää mielessä, että meidän aikamme näkemys logiikasta formaalina logiikkana tai symbolisena logiikkana oli täysin vieras filosofialle aina 1800-luvun alkuun saakka. Totta kai niitä logiikan elementtejä, joita nykyään kutsutaan formaaleiksi tutkittiin jo silloin, ja jotkut loogikot kehittivät symbolista lähestymistapaa. Siitä huolimatta logiikkaa ei koskaan erotettu ajatusten *substantssin* metodologisista pohdinnoista; siis niistä seikoista, jotka me tänä päivänä luemme tietoteoriaksi ja myös muihin aloihin. Täten teoria aistimellisesta ja rationaalisesta tiedosta (sisältäen teorian observoinnista, eksperimentaatioista ja induktiosta ja joskus myös teorian ideoiden alkuperästä), luokittelun teoria (luokittelu suvun ja lajin perusteella), teoriainvention ja demonstraation metodeista (analyysin ja synteessin kautta), opetuksen teoria, oppimisen teoria, argumentaatioteoria, kirjoittamisen teoria sekä kirjallisuuskritiikin teoria tavallisesti sisällytettiin logiikkaan. Joskus mukaan luettiin myös teorit virheiden oikaisusta [virhepäätelmien teoria, suom. huom.] ja verifikaation teoria. *Kaikkiin* näihin aloihin viitattiin yleisesti praktisena logiikkana tai metodina, vaikka joitain näitä aloja ennenaikaisesti kutsuttiinkin ”metodin” nimellä. Tämä tarkoittaa sitä, että sellaiset teokset kuin Descartesin *Discourse sur la Methode*, Spinozan *De intellectus emendatione*, Leibnizin *Mediationes de cognitione, veritate et ideis* ja Locken *Essays* ymmärrettiin logiikan alaan kuuluviksi. Tämän vahvistavat sen ajan tieteen historioitsijat, ennen kaikkea Walch. Mitä Humeen tulee, hän itse määritteli *Treatise*-kirjansa ensimmäisen luvun logiikaksi.

Rekonstruktion logiikan historian oikeellisuudesta vahvistaa näkökulma, jonka Wilhelm Risse on ottanut kirjansa *History of Modern Logic*. Itse asiassa kehitin oman näkemykseni tästä seikasta tiiviissä yhteydessä professori Risseen aikana, jolloin hän valmisti tutkimustaan.

Joka tapauksessa tietoteoriaksi identifioitavissa oleva oppiala ei kuulunut niiden lukemattomien tieteiden joukkoon, joita oli tuotettu antiikista aina 1700-luvun loppuun saakka.

Väite, että *Puhtaan järjen kritiikki* on tutkimus metafysiikasta, on varmasti paljon paremmin todennettavissa ja pohjimmiltaan oikea, mutta silti se on puutteellinen tulkinta ja, jos halutaan sanoa vahvemmin, se johtaa harhaan. Ei ole epäilystäkään, etteikö *Puhtaan järjen kritiikki* sisältäisi perustavanlaatuisia metafysisiä elementtejä, ja että *Puhtaan järjen kritiikki* tietyllä tapaa sisältyy metafysiikkaan sen parannuksena. Kant on eksplisiittinen tästä seikasta Arkkitektoniikassa. Mutta hän on yhtä eksplisiittinen sen suhteen, että *Puhtaan järjen kritiikki* ei ole ontologiaa, fysiologiaa, kosmologiaa tai teologiaa. *Johdannossa* hän selvästi erottaa *Puhtaan järjen kritiikin* transsendentaalifilosofiasta (ontologiasta). *Puhtaan järjen kritiikki* kattaa laajan osan transsendentaalifilosofian kentästä (niin laajan, että Kantkin pian identifioi ne), mutta *Puhtaan järjen kritiikki* ja transsendentiaalifilosofia eivät silti ole sama tiede.

II

Tosiasiaa *Puhtaan järjen kritiikki* on teos metodologiasta ja tarkemmin sanoen metafysiikan metodologiasta. On väitetty, että Kantin julistus ”Tämä on tutkimusmetodista”, esiintyy vain Esipuheessa toiseen editioon (1787). Mutta tuon ajan terminologiasta perillä olevien mukaan tämä seikka tulee hyvin selvästi esiin monissa kohdin ensimmäisessä editiossa, kun Kant vertaa *Puh-*

taan järjen kritiikkiä metafysiikan ”Kuninkaan tiehen” tai ”Valtatiehen” (Weg, Königlicher Weg, Heeresstrasse, Heeres-Weg ja joskus Fussessteig). Termit väylä, tie, valta-väylä ja niin edelleen viittasivat perinteisesti ja yksiselitteisesti – ilmeisistä etymologisista syistä – metodiin. Ja tutkimus metodista kuului logiikkaan.

Puhtaan järjen kritiikin huolellinen lukeminen osoittaa, että tämä työ kuuluu sarjaan erityistieteiden ”spesiaalilogiikat” [Kantin teos on siten metafysiikan spesiaalilogiikka, suom. huom.]. Kant erotti ne metodologioina yleisestä logiikasta. Nämä spesiaalilogiikat luetaan kulloisiinkin tieteisiin niiden osina ja lohkoina, mutta siitä huolimatta ne ovat noiden tieteiden spesiaalilogiikoita tai metodologioita. Se, että Kant ei tehnyt tätä sen selveemmäksi, voidaan selittää sillä, että ensiksi hän omasta mielestään oli tehnyt asian tarpeeksi selväksi niille, jotka ymmärsivät hänen aikansa filosofista kieltä. Toiseksi Kant ei paljoo välittänyt selittää sitä, mikä tuntui hänestä hyvin selvältä.

Ratkaisevan todisteen tälle näkemykselle antaa Kant (*Reflection 5644; AK.-Ausg. XVIII, s.285-286; Adicksen mukaan ajoitettu vuosille 1784-1785*):

”Transsendentaalifilosofia edeltää metafysiikkaa, joka logiikan tavoin ei käsittele objekteja vaan mahdollisuuksia, kaiken puhtaan järjen tiedon sisältöä ja rajoja. Se on puhtaan rationaalisen tiedon logiikkaa [...] Kritiikki on tutkimus metafysiikan kohteen (objektin) mahdollisuudesta.”¹

Tämä lausuman päiväys ja status vahvistetaan Kantin järjestämällä metafysiikan kurssilla vuosina 1784-1785 (niin sanottu *Metaphysik Volckmann*; op cit., s. 363):

”Transsendentaalifilosofia on samanlaisessa kytköksessä metafysiikkaan kuin logiikka on filosofiaan kokonaisuudessaan (...). Kytköksessä järjen puhtaan käytön kanssa spesiaalilogiikka on välttämätön ja sitä kutsutaan transsendentaalifilosofiaksi; siinä ei tarkastella objekteja vaan pikemminkin meidän järkeämme itseään, niin kuin se toimii yleisenä logiikkana. Transsendentaalifilosofiaa voidaan myös kutsua transsendentaalilogiikaksi.”²

Tässä pitää huomioida, että transsendentaalifilosofia (tai ontologia) identifioidaan *Puhtaan järjen kritiikin* kanssa. On tunnettua, että Kant identifioi ne 1790-luvulla, mutta tosiasiaa tämä identifikaatio tapahtui paljon aikaisemmin – se on myös joissain *Reflektioissa* ennen vuotta 1781. Lisään vielä, että edellä viitatu kohdat eivät ole millään muotoa irrallisia. Näissä kohdissa asia on vain esitetty kaikista selkeimmin.

III

Mielestäni voin osoittaa, että juuri termi ’kritiikki’ siinä merkityksessä kuin Kant sitä käyttää, liittyy erityiseen logiikan traditioon. Enemmän tai vähemmän aristotelista alkuperää olevat tutkimukset logiikasta saattoivat asettaa pääpainonsa neljään (tai joihinkin niistä) erityiseen aspektiin kyseisestä tieteestä. Logiikka voitiin perustaltaan käsittää joko teoriaksi inventiosta, demonstraatiosta, semantiikasta tai verifikaatiosta ja korrektiosta [virhepäätelmistä, suom. huom.]. Leibnizille 1700-luvun Saksassa logiikka oli simultaanisti tiedettä demonstraatiosta, inventiosta ja semantiikasta. Wolfille ja hänen koulukun-

nalleen logiikka oli ensi sijassa tiede demonstraatiosta. Darjesille logiikka oli tiede inventiosta ja semantiikasta. J. Languelle logiikka oli tiede korrektiosta *Midicina mentis* -mielessä. Crusiukselle logiikka oli jotain demonstraation, invention ja korrekction välistä.

Noin 1700-luvun puolivälissä korrekction ja verifikaation trendi logiikassa kehittyi edelleen Saksan ulkopuolella nimellä *kritisismen taito* (*Art of Criticism*) sekä italialaisen Genovenen (*Logica sive Ars critica*, 1745) että portugalilaisen Monteiron (*Logica seu Arscritica*, 1768) toimesta. Kumpikin sai osakseen kansainvälistä tunnustusta ja heidän intressinsä ”kriittikiin” saivat vastakaikua useilta katolisilta saksalaisilta filosofeilta. Mitä luultavammin Kant omaksui kritiikin termin heidän vaikutuksensa alaisena, jotta hän osoittaisi harjoittavansa verifikaation ja korrekction metodologiaa metafysiikassa. Näin Kantin teoksen nimi – omassa erityisessä merkityksessään – tarkoittaa loogista sulkeistamista (logical extraction) tai muussa tapauksessa meidän täytyy olettaa hyvin hämmästyttävän sattuman tapahtuneen teoksen nimen valinnassa.

V

Monet yleis- ja erityisloogiset jäljet – jotka ovat läsnä *Puhtaan järjen kriitikissä* – varmasti paljastavat teoksen perusloogisen matriisin, mutta tämän ei pidä antaa meidän ylenkatsoa teoksen metafysiistä matriisia, joka ei ole yhtään sen vähempi arvoinen. Kuten täytyy korostaa, että näiden kahden komponentin suhde – jos asia laitetaan oikeaan historialliseen perspektiiviin – paljastaa vielä muutamia perustavanlaatuisia näkökulmia *Puhtaan järjen kriittikiin* yleiseen merkitykseen aatehistoriassa.

Yksi tärkeimmistä kiistoista 1600-luvun aristotelismisissä koski ensimmäisten loogis-ontologisten periaatteiden ja kategorioiden ”oikeaa paikkaa” filosofian systeemin kokonaisuudessa. Ne jotka hyväksyivät Aristoteleen nominalistisen tulkinnan, väittivät, että kyseiset elementit ovat loogisia. Tämä tarkoittaa sitä, että ne ovat vain inhimillisen ajattelun lakien ilmausta, minkä tähden ne eivät kuulu metafysiikkaan. Climent (1624) ja Torrejón (1626) puolivat tätä kantaa. ”Käsiterealistien” koulukunta puolestaan väitti, että kyseiset elementit ovat olevan ominaisuuksien ilmausta, minkä tähden ne ensisijaisesti kuuluvat metafysiikkaan ja vasta toissijaisesti logiikkaan inhimillisinä käsityksinä noista ominaisuuksista. Tätä kantaa edustivat esimerkiksi Clement Timpler (1608), Jakob Martini (1610) ja Bartholomaeus Mastrius (1678). Totta kai monet filosofit ylläpitivät välittävää kantaa. Näin kaksi filosofista päätrendiä kiistivät perustan. Toinen yritti sulauttaa logiikkaan muutamia metafysiikan peruselementtejä, ja toinen halusi ylläpitää metafysiikan itsenäisyyttä inhimillisestä ajattelusta ymmärtäen logiikan metafysiikan aputieteeksi.

Tässä viitekehityksessä Kant selvästikin siirtyi ensimmäiseen suuntaan. Perusperiaatit ja käsitteet kuuluvat olennaisesti inhimilliseen ajatteluun ja niiden metafysiinen rooli on niiden loogisen statuksen funktio. Silti Kantin ajattelussa näkyy jännitteitä näiden päätrendien suhteen, mikä varmuudella vastaa hänen johtopäätöksensä ratkaisemattomien elementtien kerrostumia. *Puhtaan järjen kriitikissä* transsendentaalifilosofia tai ontologia erotetaan huolellisesti kriittikistä, siinä missä ne toisissa kohdissa identifioidaan toisiinsa. Toisaalla Kant edelleen yrittää säilyttää eron metodologian ja metafysiikan välillä; toisaalla ontologia sulatetaan metafysiikan metodologiaan

eli logiikkaan, vaikka Kant saattaa sisällyttää metafysiikan metodologian metafysiikkaan sen näkemyksensä mukaan, että tieteen metodologia tai spesiaalilogiikka kuuluu kyseiseen tieteeseen.

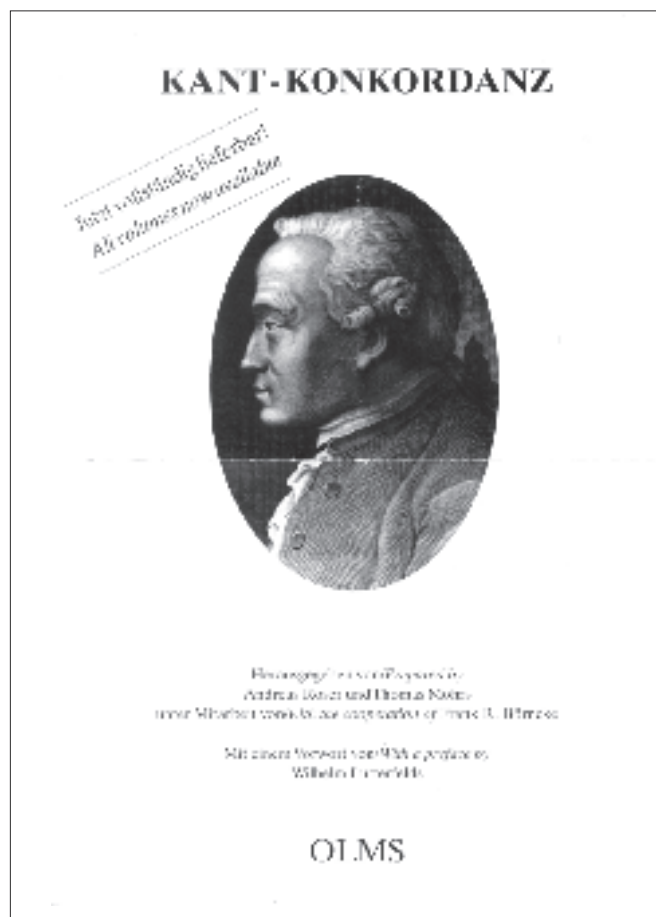
Joka tapauksessa Kantin positio historiallisesti puhuen vastaa enemmän tai vähemmän ääneen lausuttua ontologian yhdistämistä logiikkaan, ja tällä seikalla on suuri historiallinen merkitys sekä tärkeimpänä ennakkotapauksena Hegelin analogiselle yritykselle että sen perusvaihtohtona.

Minulla on tarkoitus antaa yksityiskohtainen selvitys tässä keskustelluista asioista kirjan muodossa sekä muutamissa artikkeleissa, jotka tulevat sisältämään kaikki tarkat viitteet, jotka tarvitaan, jotta näkemykseni olisi hyväksyttävissä.

Suomentanut Rauno Huttunen

Giorgio Tonellin teksti ”Kantin *Puhtaan järjen kriittikiin* modernin logiikan valossa” on (alunperin esitelmän neljänteen kansainväliseen Kant-konferenssiin Mainzissa vuonna 1974) esipuhe saman nimiseen kirjaan, jonka Georg Olms Verlag julkaisi 1994.

1. Käännös on tehty Tonellin ilmeisesti omasta englanninkielisestä käännöksestä. ”Transcendental philosophy precedes metaphysics, which, like logic, does not deal with objects, but with possibility, the content and limits of all knowledge of pure reason. It is the logic of pure rational knowledge [...] Critique is what inquires into possibility of object of metaphysics.”
2. Englanninkielinen lainaus sisältää epäselviä viittaussuhteita ja olen kääntänyt ne Tonellin tulkinnan mukaisesti. ”Transcendental philosophy is in connection with metaphysics what logic is in connection with philosophy as a whole [...]. In connection with pure use of reason, special logic will be necessary, which is called transcendental philosophy; here no objects are considered, but rather our reason itself, as it happens in general logic. Transcendental philosophy could also be called transcendental logic.”



Edellä mainittu muutos näkyi selkeästi kaikkien filosofiassa annettujen pisteiden keskiarvoissa. Kun keväällä '98 reaalin pakollisena kirjoittaneiden filosofian vastausten pistekeskiarvo oli 2.76, nyt keväällä '99 vastaava luku oli 3.48.

Vaikuttaa jatkuvasti siltä, että soveltavat, usein asteen vaikeammat tehtävät ovat suosittuja. Sen sijaan tänäkin vuonna kaksi ensimmäistä sinälään eksaktia pakollisen kurssin tehtävää houkuttelivat vain kohtuudella vastaajia. Kevään suosikki oli 4. kysymys, jossa pyydettiin vertailemaan ihmis- ja luontokeskeistä ympäristöetiikkaa. Toinen suosittu oli 5. kysymys, jossa pyydettiin arvioimaan yhteiskuntafilosofisesti hyvinvoinnin jakautumista. Kyseinen kysymys kuitenkin tuntui houkuttelevan vastaamaan myös niitä, joilla ei ollut hallussaan riittävää filosofia välineistöä ongelman menestyksekkääseen käsittelyyn. Vähiten vastauksia keräsi logiikkaan, epistemologiaan ja tieteenfilosofiaan viitannut 6. kysymys.

Suureen joukkoon mahtuu kuitenkin mahdollisesti, kuten esimerkiksi väite, jonka mukaan yhteiskuntafilosofia on demokratian vastainen oppi. Sen sijaan kyyniset toteamukset siitä, että kansainvälisen tulonjaon kuulut ovat edellytys hyvinvointivaltioille, ovat omalla tavallaan perusteltuja. Tietenkin tuollaisesta on vaikea ilahtua!

Elämänkatsomustiedossa vastausten määrä on vakaassa mutta ei kovin nopeassa kasvussa. Erityisesti kiinnittävät huomiota useat kokelaat, jotka vastaavat neljään tai useampaan tehtävään. Vastaukset ovat kaiken lisäksi aika hyviä.

Sisällöllisesti jäi mieleen se, että esittäessään perusteluita kasvissyönnille melkein kaikki sanoivat, ettei perusteluita voi laittaa järjestykseen. Kaunista suvaitsevaisuutta ehkä, mutta välistä jäi odottamaan hiukan enemmän perusteluita tai jopa uskaliaasta ajatusta, että uskomuksille on parempia ja vähemmän hyviä perusteluita. ET:n jokeriin vastattiin vähän: uskonnonvapauden ongelmat olivat kai etäisiä.

KEVÄÄN '99 FILOSOFIAN KYSYMYKSET

1. Useat filosofit erottavat arvot ja tosiasiat. Mikä filosofinen ongelma liittyy tähän erotteluun?

2. Aristoteleen teoria syistä on kuuluisa filosofian historiassa. Esittele se ja vertaa sitä lyhyesti oman vuosisatamme tieteelliseen käsitykseen.

3. "On sanottu että vaikka tiede pystyy vastaamaan moniin kysymyksiin-

PEKKA ELO & TEEMU TOPPINEN KEVÄÄN '99 FILOSOFIA JA ET-REAALI

Vähemmän, mutta parempaa. Tämä oli päällimmäinen vaikutelma kevään ylioppilaskirjoituksista filosofian osalta. Tämä keväänä filosofian vastauksissa ei ollut suuria massoja ei-filosofisia vastauksia. Tehtäväksiannot oli tulkittu yleensä oikein. Tähän saattaa olla kolme toisiaan tukevaa selitystä. Ensinnäkin vuoden '98 tulokset varmastikin pelästyttivät kouluissa, kun filosofia ropsahti ennätyselliset määrät heikkoja vastauksia. Toinen syy lienee tehtävien muotoilussa, joka ehkä tänä vuonna piti tehokkaammin loitolla kokelaat, jotka eivät olleet filosofian kurssejaan käyneet. Kolmantena tekijänä (ainakin niin kerrotaan) olivat muiden aineiden houkutukset.

me, se ei pysty vastaamaan niihin kaikkiin. Mutta on virhe päätellä siitä että koska tiede ei pysty vastaamaan, joku muu oppi pystyy." (R. Dawkins Free Inquiry -lehdessä) Arvioi professori Dawkins'in käsitystä logiikan, epistemologian ja tieteenfilosofian kannalta.

4. Vertaile ihmis- ja luontokeskeistä ympäristöetiikkaa.

5. Professori Amartya Sen sai Nobelin palkinnon taloustieteessä vuonna 1998. Hänen suurin saavutuksensa liittyy keskusteluun köyhyydestä, aiheeseen josta hän on puhunut usein ja vaikuttavasti. Hän on sanonut että jotkut nählähädät eivät ole seurausta niinkään ruoan vähydestä kuin eräästä yksinkertaisesta taloudellisesta syystä. Nählähätä voi syntyä vaikka ruokaa on saatavilla runsaasti, mutta ihmiset eivät voi ostaa ruokaa rahan puutteen vuoksi, hän sanoo. Arvioi yhteiskuntafilosofisesti hyvinvoinnin jakautumista. Millä perustein voi sanoa hyvinvoinnin jakautuvan oikeudenmukaisesti?

*6. Mikä on filosofisen keskustelun ja tutkimuksen luonne? Vertaile eri käsitteitä ja esittele niitä kriittisesti.

niin & näin ja Filosofian ja elämäntieteen tutkimuskeskuksen opettajat ry (FETO ry) palkitsivat kesällä Antti Keskinen (Kalevan lukio, Tampere), Pirjo Anttilan (Rajamäen lukio), sekä Mari Lindmanin

(Ålands lyceum) ylioppilaskirjoitusten reaaliarvoissa filosofiassa ansioituneina vastaajina.

Pirjo Anttila ja Mari Lindman saivat erikoismaininnat, Pirjo jokeritehtävän täydet pisteet saavuttaneesta vastauksestaan, ja Mari Lindman harvinaisen tyylikkäällä vastauksellaan kysymykseen hyvinvoinnin jakautumisesta. Parhaana vastaajana palkittiin Antti Keskinen, joka vastasi kaikkiin kuuteen kysymykseen tasaisen varmasti.

niin & näin julkaisee Antti Keskinen vastaukset kysymyksiin 2, 5 ja 6.

VASTAUS TEHTÄVÄÄN 2.

Aristoteleen metafysiikassa hänen teoriassaan neljästä syystä on keskeinen asema olevan luonnetta selvitettäessä. Hänen mukaansa syyn eri lajit ovat:

1. Materiaalinen syy, eli aineet, materia, joista olio on koostunut. Esimerkiksi talon aineellinen syy on sen rakentamisessa käytetyt materiaalit.

2. Muutosyy, eli olevan muoto, joka "muovaa" materian. Aristoteleen metafysiikassa on muodon ja materian yhtymisellä yleensäkin suuri merkitys. Talon muutosyy on esimerkiksi arkkitehdin piirustukset.

3. Vaikuttava syy, eli se, mitä usein arkijäätelössä pidetään syynä. Esimerkiksi talon vaikuttava syy on se moninainen työ, joka talon rakentamiseksi on tehty. Ikkunaruudun hajoamisen vaikuttava syy voisi olla vaikka kiven iskeytyminen sitä päin.

4. Päämääräisy eli finaalin syy. Päämäärä, jota varten olio on. Esimerkiksi talon päämääräisy on se käyttötarkoitus, jota varten talo on rakennettu. Koululla ja asuinrakennuksella on eri päämääräisyydet.

Nykyaikainen tiede vierastaa yleensäkin metafysiisiä oletuksia ja selityksiä, jollainen Aristoteleen teoria syistä on. Nykytiede ottaa huomioon lähinnä materiaalsien syyn (varsinkin luonnontieteiden maailmankuva on olennaisesti materialistinen) ja vaikuttavan syyn (eli kausaliteetin, jonka mukaan jokin aiempi tapahtuma aiheuttaa sitä seuraavan tapahtuman). Muoto ja päämäärä liittyvät Aristoteleella läheisesti olion olemukseen, jollaista ei nykytiede ota eksakteissa selityksissään huomioon. (pisteitä 5/6)

VASTAUS TEHTÄVÄÄN 5.

Hyvinvoinnin jakaantumista tutkii distributiivisen oikeudenmukaisuuden teoria. Jos aluksi ajatellaan liberalistis-

ta yhteiskuntateoriaa ja sen neljää peruseriaatetta hyvän yhteiskunnan tukipilareina, nimittäin vapautta, tasa-arvoa, tehokkuutta ja pysyvyyttä, ja otamme tarkasteluun tasa-arvon, pääsemme hyvinvoinnin jakautumisen kannalta olennaiselle alueelle.

Tasa-arvo ei merkitse tasajakoa. Yhteiskunnissa on ja tulee olemaan eroja niin varallisuuden kuin ihmisten yhteiskunnallisten asemienkin suhteen. Tasa-arvolla tarkoitetaan, että kaikilla on yhtäläiset mahdollisuudet edetä yhteiskunnassa, eikä keneltäkään kielletä perusvapauksia. Negatiivinen vapaus on vapautta kielloista ja rajoituksista, ja se toteutuu esimerkiksi kun ketään ei kielletä käyttämästä uimahallia. Positiivinen vapaus toteutuu, kun uimahallin pääsymaksu on niin pieni, että köyhimmälläkin yhteiskunnan jäsenellä on siihen varaa.

Ihmisillä on hyvinvointiin erilaisia lähtökohtia. Jotkut syntyvät varakkaisiin koteihin ja heillä on varaa kouluttaa itseänsä, toiset köyhiin oloihin, joissa töitä täytyy tehdä nuoresta pitäen. Tällainen eriarvoisuus ei ole kenenkään suoranaista syytä, vaan lähinnä rakenteellista. Siksi siihen on vaikea puuttua. On mahdotonta kieltää varakkaita vanhempia tekemästä kaikkeaan lapsensa tulevaisuuden eteen. Köyhiä vanhempia ei voi tuomita siitä, että he ovat köyhiä.

Puhutaan maximin-periaatteesta, jonka mukaan täytyy yhteiskunnan huono-osaisimmille taata mahdollisimman hyvät oltavat. Valtio voi esimerkiksi verotuksen kohdistamisen avulla yrittää taasoittaa räikeimpiä varallisuuseroja, mutta tässä tulee eteen vapauden ja oikeudenmukaisuuden ongelma: Kuinka paljon voi ”rikkaita” verottaa, jotta heidän vapauttaan ei riistetä liiaksi, ja kuinka verotus olisi kohdistettava? Kuinka paljon huono-osaisilla on oikeus vaatia? Kuka on ”huono-osainen” ja kuka ”rikas”?

Hyvinvoinnin jakoperusteiksi voidaan esittää esimerkiksi seuraavia:

- 1) Tasajako. Hyvinvointi jaetaan tasan. Käytännössä mahdotonta.
- 2) Tarve. Jokaiselle tarpeen mukaan. Voidaan myös lisätä: jokaiselta kykyjen mukaan.
- 3) Kyvyt. Kyvykkyys tai meriitit ratkaisevat hyvinvoinnin jakautumisen.
- 4) Tuottavuus. Jokainen saa pitää sen, mitä tuottaa.
- 5) Vaatimukset. Hyvinvointi jaetaan perusteltujen vaatimusten mukaan.

Hyvinvoinnin jakautumiseen yhteiskunnassa vaikuttavat monet seikat, eikä se ole pelkästään valtiiovallan säädeltävissä. Myös ns. markkinavoimat, joiden joskus sanotaan toimivan ”omilla ehdoillaan” vaikuttavat hyvinvointiin ja sen jakautumiseen. (Pisteitä 6/6)



VASTAUS TEHTÄVÄÄN 6.

Filosofian lähtökohta on asioiden ihmetely, kysymysten esittäminen, sekä näiden kysymysten merkitysten ja mahdollisten vastausvaihtoehtojen teoreettinen pohdiskelu. Perinteisesti filosofian ydinaluetta on ollut metafysiikka, jossa pohditaan rationaalisesti ja spekulatiivisesti todellisuuden perimmäistä luonnetta. Näin erityisesti antiikissa, josta länsimainen filosofia on lähtöisin. Voidaan ajatella, että filosofiassa ongelmat eivät yleensä ratkea, ainoastaan hahmottuvat yhä uusilla tavoilla. Erilaisista kannanotoista filosofian perusongelmiin on syntynyt erilaisia koulukuntia, joiden käsitys todellisuudesta ja sen kautta myös filosofian luonteesta vaihtelee. Filosofia on jossain tapauksessa määritelty korkeimmaksi tiedon alueeksi, jossa on mahdollista esittää ”koko totuus koko todellisuudesta” (esimerkiksi Hegel), ja toisessa ääripäässä filosofia on kutistettu pelkäksi tieteen ja sen kielen tutkimukseksi ja perinteiset filosofiset ongelmat on torjuttu mielettöminä (esimerkiksi looginen positivismi).

Filosofisen keskustelun luonne on varsinkin antiikissa käsitetty (dialogimuotoiseksi) väittelyksi. Filosofinen väittely ei kuitenkaan ole ”intämistä” tai ”kiivailua”, vaan pikemminkin keskustelua, jossa esitetään järkipärisiä perusteluja. Myös käsitteenmäärittely on olennaista. Jotta keskustelu voisi edetä, täytyy osapuolien tietää, mitä toinen käsitteillään tarkoittaa. Tämä on eräs filosofisen keskustelun ja ylipääntäänkin filosofisen kielenkäytön ongelma. Esimerkkejä monimielisistä filosofisista käsitteistä ovat ”idea” ja ”totuus”. Esimerkiksi keskustelu dialektisen materialismin ja muiden filosofian suuntien välillä on ollut vähäistä, sillä dialektikot tuomitsevat mielellään kaiken muun filosofian ”idealismiksi” ja jollain tapaa ”epäaidoksi”.

Usein sanotaan, että filosofian kaikki olennaiset ongelmat on muotoiltu jo antiikin aikana, eikä niihin sittemmin ole ratkaisuja löytynyt. Filosofia ei siis kerää tietoja ja edisty siinä mielessä kuin

esim. luonnontieteet, jotka ovat alun perin syntyneet filosofiasta. Aristoteles perusti monia tieteenaloja. Näin ollen filosofiaa voidaan moittaa siitä, että se on merkityksetöntä ja ”paikallaan polkevaa”. Esimerkiksi juuri tieteessä filosofialla on suuri merkitys, kun halutaan selvittää tieteen perusteita ja edellytyksiä, päämääriä, merkitystä ja metodeja. Myös silloin, kun halutaan luoda kokonaiskuvaa tieteellisestä tutkimuksesta, tarvitaan filosofiaa.

Filosofia tutkii myös käsitteellisellä tasolla yksityiselle ihmiselle tärkeitä asioita, kuten ihmisen olemusta ja hänen paikkaansa luonnossa, uskontoa ja jumalakäsityksiä, sekä taidetta ja kauneutta. Myös hyvän elämän ja yhteiskunnan käsitteellistä perustaa hahmotetaan filosofiassa. Näihinkään kysymyksiin ei löydy ”oikeita” vastauksia, mutta niiden pohtiminen rohkaisee omakohtaiseen, kriittiseen, ja epädogmaattiseen ajatteluun.

Nykyisin filosofia ei enää ole tieteiden ”äiti ja isä” kuten antiikissa. Enää ei myöskään pyritä luomaan suuria, koko todellisuuden kattavia filosofisia järjestelmiä, joiden pohjana olisi jokin suuruusuuntainen metafyyssinen oletus. Kuitenkin filosofiassa tutkitaan edelleen maailmankuvamme tärkeitä peruselementtejä juuri kriittisellä ja perusteita kysyvällä tasolla. Filosofia on myös yritystä yrittää ymmärtää omaa aikaansa. Monesti keskitytään myös filosofian perinteen ja klassikkojen tutkimukseen, joiden tunteminen onkin tutkimuksen kannalta ensiarvoisen tärkeää.

Jos vertaillaan vaikkapa Aristoteleen, Wittgensteinin ja Marxin käsitystä filosofiasta ja sen tehtävästä, päädytään hyvin erilaisiin näkemyksiin. Aristoteles katsoi filosofian olevan tieteen välttämätön perusta, ja metafyyssiset kysymykset olioiden ja kosmoksen luonteesta olivat hänelle aidointa filosofiaa. Wittgenstein uskoi yhdessä suppeahkossa teoksessa ratkaisseensa kaikki filosofian ongelmat, jotka ylipääntään voidaan ratkaista (esimerkiksi metafyyssiset kysymykset olivat hänelle mielettömiä). Marx taas katsoi dialektisen materialismin mukaan yhteiskunnan kehittyvän dialektisten liikelakien mukaisesti pisteeseen, jossa filosofian korvautuu yleispätevä yhteiskuntatiede. Materiaalinen alarakenne määrää hänen mukaansa ideologisen ylärakenteen, johon myös filosofiset käsitykset kuuluvat.

Nähtiinpä filosofia miten tahansa, sen merkitystä kriittisen ja epädogmaattisen ajattelun kehityksessä tuskin voi kiistää. Tuskin myöskään voidaan kiistää sen merkitystä länsimaissa älynvaelluksessa. (pisteitä 8/9)

MEHR LICHT!

Tänä vuonna tulee kuluneeksi 250 vuotta Johann Wolfgang Goethen syntymästä (1749-1832). Vaikka "Iso G" saakin turhaan ryskytellä filosofian klassikkovarikon ruosteisia portteja, voi valpas viisaustieteilijä oppia paljonkin tältä renessanssineroista viimeiseltä.

"Hyvästi jätti Saatana ja innoin
maan rantaa kohti radalt' auringon
kiis ilman halki jyrkin kiertein."

Milton

PÄIVI KOSONEN

GOETHE RANSKASSA

On hämmästyttävää, kuinka hyvät Ranskan ja Saksan suhteet nykyisin ovat. Euroopan yhdentymispolitiikan onnistuminen on joka tapauksessa tosiasiaa pitkästi kiinni näiden kahdenvälisistä suhteista. Viimeisten kolmen suursodan muisto tuntuu laantuneen tavallisten ranskalaisien mielistä, ja melunilainen lihakauppias kannustaa toukokuussa 1999 ääni käheänä saksalaista jalkapallojoukkuetta, joka kamppailee Englantia vastaan. Ranskalais-saksalainen televisiokanava Arte uutisoi ja dokumentoi sulassa sovussa kahdella kielellä. Ranskan Feministit ja Vihreät hakevat mallia Saksasta; Les Verts -puolueen ikoni on saksalaissyntyinen punainen Danny, Daniel Cohn-Bendit. Saksalaiset humanistiopiskelijat tekevät natsiaikaa ja -politiikkaa käsitteleviä gradututkielmiaan Ranskan yliopistoissa. Yhteinen projekti on päästä irti raskaasta menneisyydestä ja luoda uusi Eurooppa.

Yhdentyvän Euroopan näkökulmasta Johann Wolfgang Goethen, "maailmanpojan", syntymän 250-vuotisjuhlavuosi osuu hyvään ajankohtaan. Yhdistynyt Saksa voi Weimarissa legitimoida saksalais-eurooppalaista kulttuuria. Ja ranskalaisissa kulttuurilehdissä Goethea hehkutetaan vuoroin universalistina ja maailmankirjailijana, vuoroin "eurooppalaisena kirjailijana", mikä luonnollisesti hämärtää kansakuntien välisiä rajoja. On huvittavaa lukea, miten esimerkiksi Goethen elämä-

kerran kirjoittaja, Claude Roëls, muistuttaa – vierailtuaan äskettäin Goethen syntymäkaupungissa Frankfurtissa – että Goethe oli ennen kaikkea "poeettinen ihminen, mikä tarkoittaa paikatonta ihmistä". Tällä tavoin ranskalaiset integroivat pontevasti Goethea Eurooppaan, ja on niitäkin, joiden mielestä hän ikään kuin vain sattui olosuhteiden pakosta kirjoittamaan saksaksi.

Goethen ranskalaismielisyys ei tietenkään ole pelkkää tarua. Goethe ei koskaan asunut Ranskassa, mutta sai jo pienenä poikana ranskalaisen kulttuurin tartunnan. Omaelämäkerrassaan *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, Tarua ja totta elämästäni*, Goethe kertoo vuolaan ihailevasti Francois de Théas'ta, Thorancin kreivistä, joka hallitsi Frankfurtia Seitsemänvuotisen sodan aikana 1700-luvun puolivälissä ja piti majapaikkaa Goethen kotona huolimatta preussilaismielisen isän vihamielisistä tunteista. Juuri lempeäkatseinen kreivi Thoranc opetti Goethelle ranskaa, tutustutti kymmenvuotiaan pojan ranskalaiseen kirjallisuuteen ja teatteriin, ja hänen kauttaan Goethe tutustui myös oman kaupunkinsa aikalaistaiteilijoihin. Ei siis ole sattumaa, että tuoreessa kirjassaan *Célébrations* (Mercure de France, 1999) Michel Tournier esittelee nyt puolestaan ranskalaisille tämän tuntemattomaksi jääneen Goethen isähahmon, joka kuoli ilmeisesti tulematta koskaan tuntemaan merkitystään suuren saksalaiskirjailijan muovaamisessa.

Berliinin Teknillisen korkeakoulun professori Michael Nerlich kirjoittaa Goethen ranskalaismielisyydestä ranskalaisen kirjallisuuslehden, *Magazine littéraire*n, Goetheerikoisnumerossa (Avril 1999). Nerlich rehabilitoi Goethea ranskalaisen kulttuurin ruokkimana kirjailijana, jolle kaikenlainen nationalismi oli vastenmielistä. On totta, että omana aikanaan Goethe sanoutui irti saksalaisista nationalisteista – esimerkiksi Heinrich von Kleistista ja Fichtestä – jotka hehkuttivat kirjoituksissaan arjalaisen sankarin sotahyveitä ja germaanisen veren ja rodun ylemmyyttä ranskalaiseen "dekadenttiin kulttuuriin", "steriiliin kirjallisuuteen" ja "voimattomaan taiteeseen" nähden. Mutta Goethe tunsikin ranskalaisen kirjallisuuden läpikotaisin; hän oli lukenut "kaikki" Montaignesta Stendhaliin ja oli kääntänyt ranskalaista kirjallisuutta, kuten Diderot'n *Le neveu de Rameau*n, *Rameau'n veljenpojan*. "Miten minä



olisin voinut vihata kansakuntaa, joka kuuluu maailman kultivoiduimpiin ja jolle oma kulttuurini on niin paljon velkaa?”, Goethe kirjoitti maaliskuussa 1830. Tämän kaltaisista lausunnoista huolimatta saksalainen oikeisto yritti päättäväisesti – vaikka onnistuikin siinä vasta paljon myöhemmin – tehdä Goethestä nationalistisen politiikan keulakuvaa. Goethen merkitystä Saksan historiassa kuvastaa se, että Hitler, jolla ei ollut juurikaan tekemistä kirjailijan kanssa, näki ”tarpeelliseksi käyttää *Faustin* kirjoittajaa hyväkseen taisteluksaan ranskalaista, ”juutalaisen veren saastuttamaa”, kansakuntaa vastaan. Mutta vuosituhanen vaihteessa asiat ovat taas toisin; nyt on aika ymmärtää, että ”Goethe oli hyvä saksalainen, koska hän oli kosmopoliitti, ranskalaismielinen ja ihaili Napoleonin”, Michaël Nerlich kirjoittaa artikkelinsa loppuksi.

Goethe tosiaan ihaili Napoleonin ja ylisti hänen nerouttaan. Napoleon ja Goethe tapasivatkin kaksi kertaa, 2. ja 10. lokakuuta 1808 Erfurtissa, jonne Keisari oli matkustanut poliittiseen kokoukseen. Napoleon myönsi Weimarin runoilijalle useita arvonnimiä ja ansiomitaleita – jopa Ranskan kunnialegioonan rintamerkin.

Goethen poliittisen merkityksen lisäksi tämänhetkisesä ranskalaisessa keskustelussa nostetaan esiin tämän ensyklopedismi ja tiedonhalu. Esteetikon ja eurooppalaisen modernin romaanin luoja – *Wertherin* ja *Faustin* kirjoittajan – kuvan rinnalle hahmotetaan oman

aikamme henkeen sopivaa muotokuvaa Goethestä synteesejä etsivänä monilahjakkuutena. Mutta yhtä perusteltua on verrata häntä renessanssi-ihmisen ideaalina pidettyyn monitaituriin. Italian matkoillaan Goethe lukikin Leonardo da Vincin kirjoitukset. Hän oli kirjailija, jonka kohdalla *tuotannosta* puhuminen on kerrankin perusteltua; hän kirjoitti 150 teosta. Lisäksi hän oli etevä kuvataiteilija, kääntäjä ja tiedemies, jota kiinnostivat yhtä hyvin anatomian, kasviopin, mineralogian kuin maantieteellisetkin kysymykset. Tältä pohjalta Jean-François Peyret halusi Bobignyn teatterille ohjaamassaan näytelmässään, *Un Faust, histoire naturelle*, yhdistää *Faustin* ja modernin biologian, kuten Dolly-karitsan kloonauksen yhteydessä esiin nouseita kysymyksiä ihmisyyden ja inhimillisyyden rajoista. 1990-luvulla ranskaksi on käännetty Goethen kasvitieteellisiä kirjoituksia ja tänä vuonna meteorologisia havaintoja käsittelevä essee.

Oma lukunsa on tuoreet Goethemonografiat, jotka käsittelevät kaikkea mahdollista tieteenfilosofiasta estetiikkaan. Lukuisat seminaarit ja keskustelutilaisuudet ovat koonneet kuluneen vuoden aikana yhteen Goethen tutkijoita ja harrastajia. Ranskalainen televisio ja radio on esittänyt kevään kuluessa useita Goethe-ohjelmia: näytelmiä, elokuvia, kuunnelmia, dokumentteja, listaa voi jatkaa. Kirjakaupat notkuvat tuoreita käännöksiä ja tarkistettuja käännöksiä ja kommentoituja käännöksiä sekä kasoittain uusia pokkareita. Ehkä jonkinlaisen tahran Goethen historiassa muodostaa tämän väheksyvä suhtautuminen ajatteleviin naisiin, mistä Germaine de Staël Weimarin vierailullaan vuonna 1804 muodosti nopeasti selvän käsityksen. Ranskalainen naistutkija Marie-Claire Hooch-Demarle vahvistaa kirjassaan *La femme au temps de Goethe* (Stock, 1987) oikeaksi Madamede Staëlin aikanaan tekemän havainnon.

SYKSYN GAUDEAMUS-UUTUUKSIA

Tuomas Akvinolainen **SUMMA THEOLOGICA**

Ensimmäinen suomenkielinen valikoima *doctor angelicuksen* kirjoituksia sisältää Akvinolaisen käytännöllisen filosofian keskeisimmät kirjoitukset, joissa käsitellään ihmistä rationaalisenä, vapaana, vastuullisena ja päämäärähakuisena olentona. Tarkastelun kohteena ovat mm. inhimillisen teon teoria, ihmisen sielunliikutukset ja oppi laista inhimillisen toiminnan ohjaajana. Valikoiden suomentanut J. P. Rentto. *Joulukuu. 195,-*

John Dewey **PYRKIMYS VARMUUTEEN**

Pyrkimys varmuuteen on pragmatismien ja kasvatussosiologian uranuurtajan John Deweyn (1859–1952) avainteos. Teoksen lähtökohtana on naturalismi, jonka mukaan absoluuttisten aprioristen totuuksien etsiminen on vain rationaaliseen asuun puettua taikauskoa ja teologiaa. Suomentanut Pentti Määttänen. *142,-*

Tuomas M. S. Lehtonen (toim.) **LOPUN LEIKIT**

Uskon, historian ja tieteen eskatologiat

Poikkitieteellinen kirjoituskokoelma tarkastelee, mihin kohan vuosituhannen vaihtumisesta perustuu, miten lopun odotus on muotoutunut ja miten se on vaikuttanut jopa moniin tieteellisiin hankkeisiin. Mitä lopun odotus on (post-)modernissa yhteiskunnassa? Teos esittelee myös mahdollisuuksia, jotka nykyisen luonnontieteellisen tiedon perusteella tarjoutuvat leikin lopun vaihtoehdoiksi. *Marraskuu. 152,-*

Eugen Drewermann **PSYKOANALYYSI JA MORAALITEOLOGIA**

Miksi teologia ja psykoanalyysi tarvitsevat toisiaan sen sijaan, että ne itsepintaisesti ovat pyrkineet sulkemaan toisensa pois? Kiistely teologi ja psykoanalytikko pohtii kristinuskon teemoja psykoanalyysin näkökulmasta. Valikoiden suomentanut Juhani Rekola. *170,-*

Juha T. Hakala **GRADUOPAS**

Graduopas tarjoaa käytännön neuvoja tutkielman kanssa tuskaileville. Oman tarkastelunsa saavat aiheen rajaaminen, aikataulun suunnittelu, muistiinpanojen tekeminen, tietokantojen käyttäminen ja kirjoittamisen kompastukset. Tosielämästä poimitut esimerkit valottavat gradun tekemisen karikoita myös ohjaajan näkökulmasta. *144,-*

Tapio Aittola (toim.) **KASVATUSSOSIOLOGIAN TEORETIKOITA** **Uudesta kasvatussosiologiasta oppimisen kriittiseen tarkasteluun**

Teos hahmottaa kasvatussosiologiassa tapahtunutta siirtymää "uudesta kasvatussosiologiasta" myöhäismodernin oppimisen kriittiseen tarkasteluun. Tarkastelun kohteina ovat Michael Young, Karl Mannheim, Louis Althusser, Michel Foucault, Basil Bernstein, Pierre Bourdieu, Paul Willis, Jürgen Habermas, Thomas Ziehe, Henry Giroux ja Peter Jarvis. *142,-*

Tommi Hoikkala & J. P. Roos (toim.) **2000-LUVUN ELÄMÄ**

Sosiologinen aikalaisanalyysi yhteiskunnallisista muutoksista uuden vuosituhannen alkaessa käsittelee yksilön ja yhteisön suhdetta, ihmissuhteiden kuumenemistä, verkostoitumista, kännykkäkulttuureja, työn, perheen ja kasvatuksen muotoutumista, aikuisuuden kriisiä, yksilön ja yhteisön suhdetta, ekologisia elämäntapoja ja ympäristökysymystä sekä elämänpolitiikan pelivaroja. *Joulukuu. 135,-*

Marjatta Kalliala **ENKELIPRINSESSA JA ITSARI LIUKUMÄESSÄ** **Leikkikulttuuri ja yhteiskunnan muutos**

Enkeliprinseissa ja itsari liukumäessä tarkastelee lähietäisyydeltä 1990-luvun päiväkotilasten leikkejä: Mitä lapsille kuuluu aikana, jota luonnehtii epäroiva kasvatuskulttuuri, aikuisuuden ja lapsuuden rajan hämärtyminen sekä katkelmallisuus työelämässä ja ihmissuhteissa? *144,-*

Jukka Korpela **ITÄ-EUROOPAN HISTORIA KESKIAJALTA 1700-LUVULLE**

Teos selvittää nykyisen Itä-Euroopan alueen historiaa kristinuskon ja valtionmuodostuksen alkuvaiheista nykyisen Euroopan syntyyn. Teos yhdistää valtiollisen historian etniseen, taloudelliseen ja kulttuurilliseen kehitykseen. Samalla se kyseenalaistaa ajatuksen idän ja lännen tuhatvuotisesta erosta ja valaisee Itä-Euroopan nykyisen tilanteen taustoja. *132,-*

Pauliina Raento & Ilkka Lakaniemi (toim.) **YHDYSVALLAT: NÄKÖKULMIA JALKITEOLLISEN YHTEISKUNTAAN**

Suomalaiset Pohjois-Amerikan tuntijat lähestyvät Yhdysvaltain jalkiteollista muutosta, sen taustoja ja seuraamuksia kulttuurin, talouden ja hyvinvoinnin politiikan näkökulmista. Artikkelit tarkastelevat mm. kielellistä, etnistä ja uskonnollista kirjvuutta, talouden muutosta, pelikasinoiden roolia taantuvien teollisuuskaupunkien elvyttäjinä, ympäristökysymyksiä, kaupunkien ja koulutusjärjestelmän ongelmia sekä niiden taustoja. *152,-*

Klaus Mäkelä **VALTIO, VAKIJUOMAT JA KULTTUURI** **Kirjoituksia Suomesta ja sosiologiasta**

Miksi Pentti Saarikoski meni teatteriin ilman kaulusta? Miksi Jouko Turikka on tyytymätön saavutuksiinsa? Miksi Kaurismäkin elokuvissa puhutaan kirjakieltä? Klaus Mäkelän Suomessa on valtio, luokkia ja kaksi sukupuolta, mutta myös kulttuuri, jonka varassa suomalaiset esittävät itseään, ymmärtävät toisiaan ja nauttivat suomalaisista humaloistaan. *Hanki & jää. 150,-*

A. G. Morton **KASVITIEEN HISTORIA**

Kasvitieteen historia on ensimmäinen laaja esitys kasvitieteen vaiheista. Se tarkastelee ihmisen ja kasvien suhdetta ihmisen historian alkuhämarästä nykypäivään. Teokseen sisältyy lisäksi suomentajien kirjoitus Suomen kasvitieteen historiasta. *175,-*

Juha Ala **SUOMI-NEITO JA SUOJELUSIKÄ** **Sortovuosien psykohistoriaa**

Teos tarkastelee Suomen kansallismielisen sivistyneistön tunnereaktioita sortovuosina

harjoitettua venäläistämispoliittikkaa kohtaan. Miten nämä tunnereaktiot ilmenivät poliittisessa toiminnassa, kun Suomi-neito symbolisesti joutui siveellisyyserikoksen uhriksi? Esimerkinä tarkastellaan Aleksandra Gripenbergin ajattelua ja toimintaa. *132,-*

Jussi Simpura & Pekka Kosonen (toim.) **SOSIAALIPOLITIikka GLOBALISOITUVASSA MAAILMASSA**

Sosiaalipoliittikka globalisoituvassa maailmassa on ensimmäinen suomeksi julkaistu teos, joka pureutuu sosiaalipolitiikan, hyvinvointivaltion ja globalisaation suhteisiin. Teoksessa jäsenneidään keskustelua nimenomaan Suomen hyvinvointivaltion kehityksen vaihtoehtoja silmällä pitäen. *Joulukuu. 145,-*

Rauno Sairinen, Tytti Viinikainen, Vesa Kanninen & Arto Lindholm **SUOMEN YMPÄRISTÖPOLITIIKAN TULEVAISUUSKUVAT**

Millaisia ovat suomalaisen ympäristöpolitiikan tulevaisuuskuvat globaalissa yhteiskunnallisessa murroksessa? Teos tarjoaa laajan synteisin ympäristöpolitiikan nykytilasta Suomessa sekä konkreettisen analyysin ympäristönsuojelun ja yhteiskuntakehityksen suhteista. *152,-*

Matti Peltonen **MIKROHISTORIASTA**

Mikrohistoriasta esittelee uuden mikrohistorian klassikkojen Carlo Ginzburgin, Natalie Zemon Davisin ja Giovanni Levin tuotantoa ja tutkimusotetta. Se valottaa myös "unohdettua" mikrohistoriaa tarkastelemalla Walter Benjaminin, Pierre Noran ja Michel de Certeau'n merkitystä historiantutkimuksessa. *Hanki & jää. 132,-*



Globaali etiikka ja kulttuuriset erot

Kukaan ei kiellä, että on olemassa erilaisia kulttuureja, joissa on vallalla erilaisia uskontoja ja erilaisia eettisiä käsityksiä. Yhtä suuri yksimielisyys näyttää vallitsevan siitä, että voimme ymmärtää mitä ihmiset sanovat tai tekevät mikäli (niin kuin Wittgenstein sanoi) ymmärrämme sen osana heidän elämänmuotoaan. Ymmärrämme että ravintolan asiakas maksaa laskuaan vain ymmärtämällä kuinka luottokortti-instituutio toimii. Ymmärrämme mitä marttyyri teki vain tarkastelemalla sitä yhteydessä hänen uskoonsa siitä, että kuoleman jälkeinen elämä tarjoaa hyvityksen, sekä vakaumukseen siitä, että on synti kieltää uskonsa julkisesti, vaikka vain teeskennellystikin, ja niin edelleen.

Johtaako väite, että meidän on mahdollista ymmärtää toisten ihmisten tekemisiä ja sanomisia vain heidän elämänmuotojensa kontekstissa, meidät vaikeuksiin kun yritämme ymmärtää ihmisiä, joiden elämäntapa poikkeaa selvästi omastamme? Esimerkiksi professori Karl-Otto Apel on kirjoittanut, että on paradoksaalista väittää löytävän kulttuureja, joiden ajattelutavat ovat tyystin yhteismitattomia meidän kulttuurimme ajattelutapojen kanssa, ja samaan aikaan väittää, että voimme oppia ymmärtämään erilaisissa yhteiskunnissa eläviä ihmisiä vain heidän elämänmuotonsa tarjoamassa kontekstissa. Onko Apel oikeassa? Yritän osoittaa, miksi on eri asia ymmärtää elämänmuotoa kuin omaksua tai hyväksyä se.

Ymmärtävätkö eri kulttuurien ihmiset todella toisiaan? Myönteinen vastaus näyttää tietyssä mielessä niin itsestään selvältä, että filosofinen keskustelu asiasta voi vaikuttaa turhalta. Kun Laurens Van der Post ylisti busmanneja, koska he olivat niin lähellä luontoa ja niin lempeitä ja ystävällisiä, hän varmasti ymmärsi heitä? Eikö ole selvää, että historian saatossa monet kulttuurit ovat vaikuttaneet toisiinsa, jopa kääntyneet toisen kulttuurin tavolle, koska ne vakuutuivat vieraassa kulttuurissa kehitellyistä ajatuksista. Eikö tämä edellytä, että ihmisten oli ensin ymmärrettävä vieraiden kulttuurien ajatusmallit ja uskomukset, jotta he saattoivat päättää niiden omaksumisesta?

Ihmiset eivät kuitenkaan ole yhtä vakuuttuneita silloin, kun vieraan kulttuurin uskomuksia ja tekemisiä arvostellaan yhteiskunnissa, joilla on erilainen perinne ja kulttuuriperintö. Esimerkiksi useat Aasian ja Lähi-idän yhteiskunnista ovat viime vuosina paheksuneet länsimaiden niiden ihmisoikeustilanteesta esittämää arvostelua vetoamalla siihen, että amerikkalaiset ja eurooppalaiset eivät ymmärrä mitä kyseisissä maissa tapahtuu, koska maiden kulttuuriset ennako-oletukset poikkeavat toisistaan. Väitteet perustuvat tällöin ajatukseen, että satunnaisista historiallisista seikoista johtuen amerikkalaisten ja eurooppalaisten universaaleina pitämät moraaliset ja poliittiset periaatteet saivat hallitsevan aseman yhdessä omailemaisessa kulttuuritraditiossa, nimittäin modernissa läntisessä Euroopassa. Paheksujat eivät kiellä, etteivätkö kyseiset periaatteet voisi olla tavoittelemisen arvoi-

sia sellaisenaan, mutta pitävät kiinni näkemyksestä, ettei niillä tarvitse olla etuasemaa verrattuna toisiin perinteisiin, joissa toisenlaisilla ajatuksilla on yhtä tärkeä tai mahdollisesti tärkeämpikin rooli. Ovatko he oikeassa?

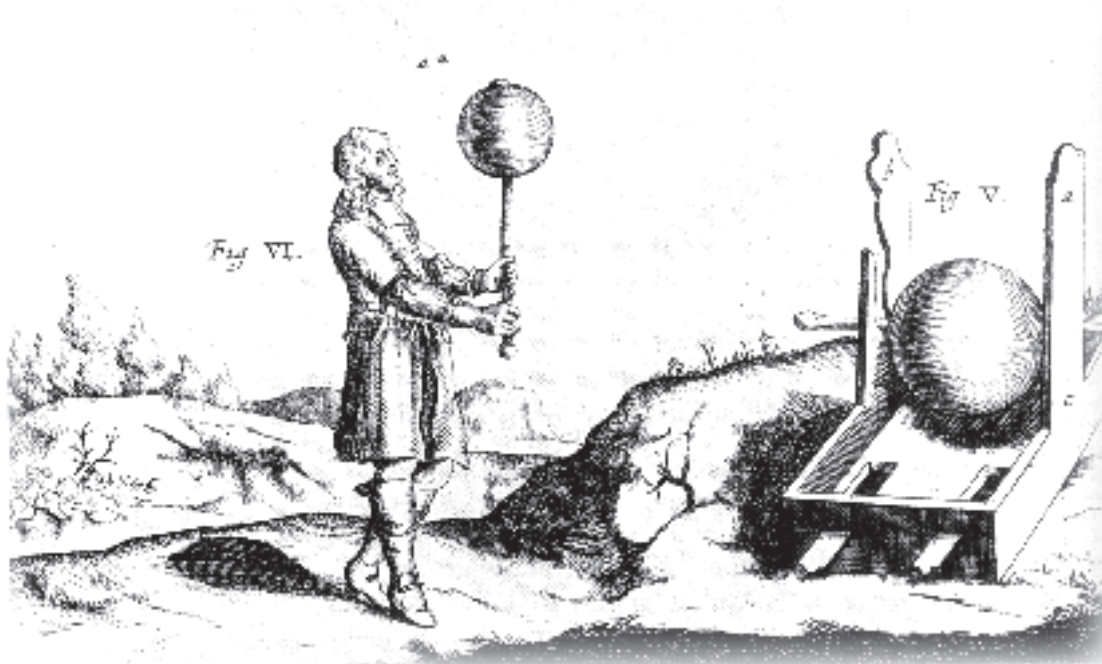
Vieläkin jyrkempiä kielteisiä näkemyksiä eri kulttuurien mahdollisuuksista ymmärtää toisiaan ovat kahden edellisen vuosikymmenen aikana esittäneet, ironista kyllä, jotkin ryhmät monikulttuurisuudella ylpeilevissä yhteiskunnissa (esimerkiksi Yhdysvalloissa). Niin kuin tiedämme, etniset vähemmistöt, ja jopa jotkut feministiset ryhmät, ovat syyttäneet yhteiskuntaa tai julkisia instituutioita siitä, että ne vaalivat arvoja, joita vähemmistö pitää vallassa olevan enemmistön arvoina (Yhdysvaltojen tapauksessa kyse on valkoisten kristittyjen miesten arvoista.). Tällaiset enemmistöt eivät ymmärrä (eivätkä voikaan ymmärtää?) vähemmistöjä.

Näitä asenteita arvioidaksemme täytyy tarkastella sitä, voivatko ulkopuoliset arvostella jossakin tietyssä kulttuurissa hyväksytyjä tekoja ja eettisiä periaatteita. Kysymystä ei tällöin aseteta kansainvälisen lain tai korrektiuden vaan puhtaasti ymmärtämisen näkökulmasta: Missä määrin ulkopuolinen, joka ei ole omaksunut jonkin vieraan yhteiskunnan keskeisiä moraalisia periaatteita ja uskomuksia, voi ymmärtää, arvottaa tai arvostella kyseisen kulttuurin tekemisiä? Millä perusteella me ylipäätään erotamme kulttuurit toisistaan? Onko ehkä olemassa globaaleja tai universaaleja eettisiä periaatteita, joiden pohjalta meidän on sopivaa arvostella toisia yhteiskuntia?

Ennen kuin pohdimme tätä keskeistä kysymystä, meidän on syytä luopua kahdesta yleisestä kyseiseen ongelmaan liittyvästä virheellisestä käsityksestä. Ensimmäinen on ajatus, että olemme itse parhaita oman kulttuurimme tuntijoita. Toinen on uskomus, että mikäli kaksi ihmisryhmää mieltää ja arvottaa maailman eri tavoin, niiden voidaan sanoa elävän eri maailmoissa.

Ymmärrämmekö itse parhaiten omaa kulttuuriamme?

Monien mielestä myönteinen vastaus on taas itsestään selvä. Voidaan ajatella, että samalla tavoin kuin kieltä äidin-kielenään puhuva on se, jonka puheenparsi on kyseistä kieltä puhtaimmillaan, jonkin yhteiskunnan kulttuuri on



sitä millaisena normaali tuon yhteiskunnan jäsen sitä pitää. Kun me vierasmaalaiset kuuntelemme Finlandia-hymniä, emmekö oletakin sen ilmentävän suomalaista kulttuuria, koska Sibelius tunsi sen? Rohkenen väittää, että ilmentäminen on eri asia kuin ymmärtäminen, ja että monien meistä ei voi sanoa ymmärtävän hyvin omaa kulttuuriamme.

Ymmärtämisen luonteeseen kuuluu usein se, että sijoitamme yleisten käsitteiden alle sen asian tai ilmiön piirteet, jota yritämme ymmärtää, ja arvioimme sitten mahtaako se niiden piirteiden perusteella eroata muista asioista tai ilmiöistä. Esimerkiksi sen ymmärtäminen mitä elämä (elossa oleminen) on, tarkoittaa paitsi sitä, että kyetään erittelemään piirteitä, jotka on kaikilla elävillä olennoilla, myös sitä että kyetään erittelemään piirteitä, joita tavataan vain elävillä olennoilla. Tuttuus, tai niin sanottu intuitiivinen käsittäminen, ei sinällään paljasta mitä olemme käsittäneet. Selittäessämme omaa kulttuuriamme kiinnitämme usein huomiomme piirteisiin, jotka ovat meille tuttuja ja rakkaita. Koska emme tiedä riittävästi toisista kulttuureista erehdymme luulemaan, että kyseiset piirteet ovat ainutlaatuisia.

Otetaanpa esimerkki. Jokin aika sitten kuulin herkän, lahjakkaan lähes 80-vuotiaan japanilaisen naistaiteilijan haastattelun. Hän ei ole ahdasmielinen eikä kansalliskiihkoilija. Täytettyään 70 hän päätti asua vuokralaisena toscanalaisen perheen luona siitä yksinkertaisesta syystä, että hän piti Italiasta. Äskettäin hän asui jonkin aikaa Perussa Andien intiaanien luona sekä Nepalín vuoristolaisen keskuudessa. Hänen kukka-aiheisia maalauksiaan ihaillaan. Ne ovat tyyliltään moderneja mutta ilmaisevat jotakin, mikä on hyvin tyypillistä japanilaiselle perinteelle. Väitän, että tämä ei silti tarkoita, että hän ymmärtää kyseisen perinteen vahvuudet ja heikkoudet. Kun häneltä kysyttiin, mikä häntä viehätti Perun intiaanien ja Nepalín tiibetiläisten kulttuurissa, hän vastasi, että heillä oli yhä läheinen kosketus luontoon, että he ”suunnistivat elämässä hyönteisten tai lintujen lailla, eivät niinkään teorioiden avulla” ja että heissä oli lempeyttä ja kärsivällisyyttä, jonka avulla he olivat pystyneet tulemaan toimeen karun luonnon ja ankarien hallitsijoiden kanssa. Nainen koki olevansa heidän hengenheimolaisensa. Sitten hän sanoi

suureksi hämmästyksekseni, että nyt kun tiedämme, että Amerikan intiaanit tulivat Aasiasta Beringin meren yli, ymmärrämme että Amerikan intiaaneille ja Nepalín serpoille yhteinen kulttuuri, joka perustuu pikemminkin elämiseen sopusuunnassa luonnon kanssa kuin sen alistamiseen, oli mongolialainen, ja juuri se yhdisti häntä vuoristokansoihin. Hän sanoi ymmärtävänsä heitä, koska heillä oli yhteinen kulttuuri.

En epäile, etteikö tämän japanilaismaalarin yhteenkuuluvuuden tunne Perun intiaanien tai serpojen kanssa ollut aitoa. En myöskään epäile, etteivätkö nämä kansat elä luonnonläheistä elämää ja etteivätkö he ole lempeitä ja kärsivällisiä. Myönnän myös, että nämä piirteet olivat tärkeitä perinteisessä japanilaisessa kirjallisuudessa. Haluan kyseenalaistaa vain sen, miten tuo taiteilija erottaa kulttuurit toisistaan – toisin sanoen hänen tapansa olettaa, että oli olemassa yksi kulttuuri, jonka hän ja nuo kaksi niin kovin kaukana toisistaan elävää yhteisöä olivat omaksuneet sekä olettamuksen siitä, että kulttuurinen identiteetti osui yhteen rodullisen identiteetin kanssa.

Olen elänyt Euroopassa riittävän kauan tietääkseni, että monet eurooppalaiset erityisesti Itä-Euroopassa eivät miellä mongoleja lempeiksi ja kärsivällisiksi. Heidän käsityksensä mongoleista ei näytä perustuvan omakohtaisiin kokemuksiin niin kuin mainitsemallani japanilaistaiteilijalla, vaan tarinoihin mongolien ammoisista hyökkäyksistä, tarinoihin 1300-luvulla eläneestä julmasta Timurista, tai jopa mongolien johtamista tataareista, ellei sitten menty vielä tuhat vuotta ajassa taaksepäin tarinaan Attilasta ja hunneista, jotka mongolien lailla olivat idästä tulleita valloitushaluisia paimentolaisia. Ihmiset eivät tällöin ajattele hienostuneita, taidetta rakastavia moguleita, jotka rakensivat kehittyneen sivilisaation Intian niemimaalle. Monet niistä muista Aasian mongoliansoista, jotka joutuivat tekemisiin japanilaisten fasistien kanssa toisessa maailmansodassa, tai sittemmin maailmankaupan kilpakentillä, eivät suinkaan hyväksyisi väitettä siitä, että heitä yhdistää japanilaisiin lempeys, kärsivällisyys ja rakkaus luontoon.

Sen enempää japanilaisen maalarin romanttinen käsitys mongolirodusta kuin eurooppalaisten sitä kohtaan tuntema pelko ei täytä ymmärtämisen ehtoja, vaikka molem-

mat kumpuavisivatkin suorista henkilökohtaisista kokeuksista. Japanin kulttuurin pitäminen lempeänä ja kärsivällisenä on parhaimmillaankin yksisilmäistä. Vaikeuksiin ajaututaan myös silloin, kun se oletetun rodullisen yhteyden perusteella kytketään kaukaisiin ja etäisiin kulttuureihin.

Voimme reagoida aidosti ja tuntea vetoa johonkin meitä ympäröivään tietämättä mihin oikeastaan reagoimme, saati sitä, onko kyse juuri meidän kulttuurillemme tyypillisestä asiasta. Useimmat kulttuurit rakentuvat ristiriitaisista aineksista: ne ovat lempeitä ja julmia, niissä vallitsee järjestys ja kaaos, ne nostavat esiin joitakin asioita ja tukahduttavat toisia. Kulttuurin historian eri vaiheissa eri puolet kulttuurista korostuvat. Vielä tätäkin tärkeämpää on muistaa, että perinne voi muuttua paitsi ulkoisten vaikutteiden seurauksena myös ohjatusti sisältä käsin. Muutamme tapaamme hahmottaa asioita sekä tekemisiämme kaikille yhteisessä maailmassa.

Elämme eri maailmoissa mikäli näemme asiat eri lailla?

Vieraiden kulttuurien arvostaminen ja erilaisten näkökulmien tunnustaminen ja pitäminen oikeutettuina, samoin kuin arvojärjestelmien moninaisuus on saanut monet 1900-luvun viimeisellä neljänneksellä väittämään, että ryhmät, joiden arvot ja elämäntapa poikkeavat toisistaan, elävät kirjaimellisesti eri maailmoissa. Kukaan ei varmaankaan ajattelisi, että rinnakkain seisovat liki- ja kaukonäköinen henkilö katselevat eri maailmoja, vaikka likinäköinen näkeekin paljon vähemmän kuin kaukonäköinen, ja erottaa etäällä olevat esineet vain hämärästi siinä missä kaukonäköinen erottaa paljon enemmän yksityiskohtia matkankin päästä. Mikäli likinäköinen kävelee kaukas hän törmää esineisiin, joita hän ei aiemmin havainnut.

Tunnettu ranskalainen filosofi Michel Foucault osoitti yhteiskunnan valtarakenteen ja ihmisten tietämyksen välillä vallitsevan yhteyden. Vaikka hän käsittääkseni olikin realisti mitä tuli maailmaan, monet hänen ajatuksistaan vaikuttaneet eivät ainoastaan väitä, että ihmisten teoriat maailmasta ovat sosiaalisia konstruktioita, vaan myös, että maailma itse on jokaiselle ryhmälle erilainen sosiaalinen konstruktio. Tästä aiheesta on viime vuosina käyty kiivasta keskustelua, enkä aio tässä yhteydessä syventyä siihen yksityiskohtaisesti. Haluan kuitenkin tehdä selväksi kantani tässä asiassa ennen kuin ryhdyn käsittelemään teemaani, joka sivuaa kyseistä aihepiiriä. Mitä tulee todellisuuteen, en ole sosiaalinen konstruktivist. Vaikka ajatuksemme ja teoriamme maailmasta ovatkin ihmisen luomia konstruktioita (ei välttämättä sosiaalisia konstruktioita, koska kaikki ajatukset eivät ole sosiaalisesti määrittäneitä tai muotoiltuja), silti vain pienen pieni osa maailmaa, tai maapalloa, on meidän tekoamme. Olisi typerää väittää, että aurinkokunta olisi aikaansaannostamamme samalla tavalla kuin esimerkiksi oikeusjärjestelmä.

Se, miten me havaitsemme maailman ja kuvailemme sitä, riippuu lukuisista ehdoista: meille ilmeisistä fysiologisista ehdoista, historiallisista ja sosiaalisista ehdoista, jotka voimme oppia tuntemaan tutkimuksen avulla, sekä ehdoista jotka määräävät siitä kuinka voimme saada tietoa harkinnan ja pohdiskelun avulla. Siksi nämä ehdot muokkaavat havaitsemaamme maailmaa ja tapaamme tutkia sitä, samoin kuin löytämiämme uskottavia totuuksia. Silti on helppo käsittää, että maailma on jotakin mikä oli olemassa jo ennen kuin ihmiset ilmestyivät maapallolle, ennen kuin he alkoivat kehittää maailmaa koske-

via ajatuksiaan ja teorioitaan. Tiettyjä asioita tapahtuu maailmassa meidän tietämättämme; asioiden välisissä suhteissa on lisäksi säännönmukaisuuksia, jotka pätevät eri tyyppisten tapahtumien välillä, ja ne voidaan muotoilla osuvasti usealla eri tavalla. Saatamme kohdata ihmisiä, jotka vaalivat hyvin erilaisia uskomuksia ja teorioita kuin me itse ja silti käsittää, että he viittaavat samoihin tapahtumiin ja ilmiöihin, joita mekin pohdimme.

Tämän osion lopuksi haluaisin lyhyesti puolustaa kolmea filosofista näkemystä. Usein niitä siteerataan väärin perustein puolustettaessa ajatusta todellisuuden sosiaalisesta rakentumisesta tai "post-modernista" relativismista. Ensimmäinen on näkemys, jota usein hiukan harhaanjohtavasti kutsutaan Duhem Quine -teoriaksi: ei ole olemassa neutraalia kokemusainesta, johon teoriat eivät olisi vaikuttaneet, mistä johtuen yksikään kokemus ei ole riippumaton kokijan vaalimien uskomusten muodostamasta järjestelmästä. Tämä näkemys, joka on mielestäni osuva noin yleisesti ottaen, sotii sitä ajatusta vastaan, että todellisuudesta voi olla vain yksi oikea teoria. Näkemys on kuitenkin tyystin sopusoinnussa realismin kanssa, eikä se suinkaan ole yksinomaan kytköksissä 1970-luvulla yleistyneeseen muodikkaaseen post-modernismiin vaan on vaikuttanut jo pitkän aikaa (vähintäänkin vuosisadan). Ranskalainen fyysikko Duhem aloitti vuonna 1894 esseensä nimeltä "Joitakin mietteitä kokeellisesta fysiikasta" lauseella "ei ole olemassa havaintoa, johon teoriat eivät olisi tavalla tai toisella vaikuttaneet". Silti Duhem oli realisti.

Toinen näkemys, jonka erheellisesti ajatellaan tukevan post-modernia anti-realismia on Wittgensteinin selonteko siitä, kuinka näkeminen on "näkemistä jonakin" (*sehen ... als*). Pohtiessaan ymmärtämistä teoksessaan *Filosofisia tutkimuksia* Wittgenstein osoitti, mikä merkitys kokemuksillemme on sillä, että näemme saman asian eri tavoin eri aikoina. Saatamme esimerkiksi nähdä piirretyn kuvion milloin ankkana, milloin jäniksenä. Tätä havaintoa ovat monet siteeranneet eivät vain puolustaakseen ajatusta, että on olemassa useita erilaisia tapoja nähdä sama asia, vaan myös tukeakseen näkemystä, että on mahdotonta viitata johonkin objektiivisesti olemassa olevaan. Haluan tässä yhteydessä kiinnittää huomiota siihen, että Wittgensteinin alkuperäisessä tekstissä väite, jonka mukaan kaikki "nähdään jonakin", sisältää oletuksen, että on objektiivisesti olemassa jotakin, minkä henkilö näkee. Esimerkiksi näen saman piirustuksen ensin kaksikulotteisena kuviona, sitten kuutiona, jonka oikea kylki on auki. Paperilla on piirustus, joka on olemassa objektiivisesti havainnostani riippumatta; juuri siihen viitataan, ja muutkin voivat sen nähdä. Se ei myöskään katoaisi, mikäli sulkinsi silmäni enkä enää näkisi sitä. Wittgensteinin mainitsemaa esimerkkiä ei näin voida esittää tueksi ajatukselle, että ei ole olemassa objektiivista, kaikille yhteistä maailmaa, jonka ihmiset eri kulttuureissa havaitsevat.

Kolmas näkemys on paljon vanhempi, vaikka siihen ovatkin vedonneet monet ihmisen ajattelua tutkineista nykyfilosofeista samoin kuin modernit hermeneutiikan puolestapuhujat: Leibnizin näkökulma-käsite. Se esiintyy hänen vuonna 1715 julkaistussa teoksessaan *Monadologia*, ja ilmaisee kunkin yksittäisen ihmisen mielentilaa. Turvaudun tässä yhteydessä taas näkökulman käsitteeseen – ei siksi, että haluaisin puolustaa ajatusta lukuisten eri maailmojen olemassaolosta, vaan pystyäkseen kumoamaan sen väittämällä, että ne mitkä näyttävät useilta eri maailmoilta ovat vain "näkökulmia yhteen ja samaan maailmaan". Itse asiassa näkökulmien edellytyksenä on

oletus, että jokaisen yksittäisen ihmisen ajattelun ja maailman väliltä löytyy objektiivisia lakeja, jolloin meidän on mahdollista hyväksyä sekä realismi että erilaiset tavat hahmottaa maailma.

Sen enempiä Duhemin näkemys, että teoriat aina värittävät kokemuksiimme ja havaintojamme, kuin Wittgensteinin väite, että näkeminen on aina “näkemistä jonakin”, tai Leibnizin ajatus näkökulmista, ei näin tarjoa keinoja maailmaa koskevan realismin kumoamiseksi, vaikka ne korostavatkin, että eri kulttuurien ihmiset kokevat maailman eri tavoin. Kulttuurisista eroista voi aiheutua ongelmia juuri siksi, että ne nousevat esiin objektiivisessa, kaikille ihmisille yhteisessä maailmassa.

Edellyttääkö vieraan kulttuurin ymmärtäminen tai jopa sen arvosteleminen ajatusta globaalista etiikasta? Onko tällöin kyse yhteisestä rationaalisuudesta vai yhteisistä tunteista?

Johdattelun jälkeen voimme nyt tarttua aiheeseemme: globaaliin etiikkaan ja kulttuurisiin eroihin. Haluaisin nostaa esiin kaksi tähän liittyvää kysymystä. Ensimmäinen kysymys on: voimmeko arvostella toisen kulttuurin tekoja mikäli meillä on yhteinen, jopa globaali käsitys etiikasta? Toiseksi voimme kysyä rakentuuko tällaisen eettisen ymmärtämisen yhteinen tai globaali perusta yhteisen rationaalisuuden vai yhteisten tunteiden varaan?

Kumpikin kysymys on mielestäni ongelmallinen. Aloitetaan ensimmäisestä kysymyksestä. Minusta näyttää siltä, että silloin kun olemme tyytyväisiä toisten kulttuurien ihmisten tekemisiin emme juurikaan kannu huolta siitä, ymmärrämmekö heitä täydellisesti vai emme. Kun on kyse musiikista tai taiteesta tai kirjallisuudesta, joka vetoaa meihin tai tarjoaa meille mielihyvää, emme ole kovinkaan kiinnostuneita väittelemään siitä, ymmärrämmekö sitä vai emme. Toivomme, että jos meiltä jää kuulematta tai näkemättä jokin sen puoli tai jokin tärkeä yksityiskohta, ymmärrämme sen myöhemmin syvällisesti; ratkaisevaa on kuitenkin se, että meillä on kuulemaamme, näkemäämme tai lukemaamme läheinen henkinen suhde. Tämän myöntämiseksi emme tarvitse teoriaa.

Sama näyttää pätevän etiikan kysymyksiin. Minua saattavat koskettaa hyvin erilaisessa kulttuurissa elävien ihmisten teot tai asenteet, vaikka en tunne heidän rituaalejaan ja käyttäytymissääntöjään enkä siten voi olla varma, että ymmärrän mitä he tekevät. Tämän takia en kuitenkaan kiellä heitä kohtaan tuntemaani kunnioitusta, tai heidän toimintansa arvokkuutta. Ei näytä kovinkaan tärkeältä, kuinka onnistun pukemaan sanoiksi kunnioitukseni eettisen perustan.

Mutta jos satunkin olemaan tyytymätön vieraan kulttuurin ihmisen tekemisiin, minua kiinnostaa suuresti kysymys siitä, ymmärränkö oikein mitä kyseinen henkilö tekee. Vaikka olisinkin samaa mieltä J.S. Millin kanssa ja päättäisin, että parhaassakin tapauksessa voin puuttua vain toisten ihmisten “toisiin kohdistuviin” tekoihin ja että henkilön itseensä kohdistamat teot ovat hänen oma asiansa, saatan silti tuntea tarvetta perustella oikeuttani arvostella näitä toisiin kohdistuvia tekoja, koska niiden tekijän yhteiskunnan arvot poikkeavat omani vastaavista ja tuo yhteiskunta hyväksyy teon, jota minä jyrkästi vastustan.

Ensimmäinen seikka, josta meidän on syytä muistuttaa itseämme, liittyy esitykseni alussa siteeraamaani Apelin näkemykseen. Apel väitti, että jos jonkin yhteiskunnan ajatusmallit ovat yhteismitattomat omiemme kanssa, emme pysty ymmärtämään tuon yhteiskunnan ihmisten elämänmuotoja. En ole aivan varma, mitä hän tarkoittaa

”[Y]mmärtäminen ei välttämättä edellytä hyväksymistä. Se, että ulkopuolinen ymmärtää miksi kosta pidetään jossakin kulttuurissa tärkeänä, ei tarkoita, että hän suvaitsee kyseisessä kulttuurissa kostoiksi tehtyjä surmantöitä. Jos yritämme muuttaa tuon kulttuurin ihmisten näkemystä kosta, meidän ei tarvitse vedota globaaliin, universaaliin etiikkaan. Sen sijaan voimme vedota siihen, että elämme samassa maailmassa.”

yhteismitattomalla, mutta mikäli ilmaus “A ja B ovat yhteismitattomia” tarkoittaa, että A:ta ilmentävää kieltä on mahdoton kääntää B:tä ilmentäväksi kieleksi, hänen väitteensä näyttää osoittautuvan vääräksi. Kielemme sisältää paljon aineksia, jotka ovat keskenään yhteismitattomia. En millään pysty kääntämään diplomatian kieltä matematiikan kielelle, tai matematiikan kieltä koreografian kielelle. Silti diplomaattien on mahdollista ymmärtää matemaatikkoja tai koreografeja oppimalla, millaista toimintaa esiintyy kunkin ammattiryhmän piirissä, toisin sanoen kunkin elämänmuodon alueella. Eikö näin ole myös erilaisten kulttuurien keskinäisen ymmärryksen laita? Kun teemme huomioita vieraasta kulttuurista voimme panna merkille että (A) ihmiset tuossa kulttuurissa tekevät asioita, jotka ymmärrämme vaikeuksista: syöminen, hoivaaminen, sureminen jne. ja että (B) osaa teoista emme selvästikään ymmärrä – asioita, jotka näyttävät mielettömiltä tai taikauskaisilta (niin kuin ulkopuolisen silmissä monet toimet omassa kulttuurissamme) – ja että (C) joillakin teoilla voi tuossa kulttuurissa olla (muttei välttämättä ole) sama merkitys kuin meidän kulttuurissamme. Tähän ryhmään kuuluvat useimmat teoista, joita vastaan haluamme protestoida moraalisin perustein ja joihin haluamme jopa puuttua: esimerkiksi jos ihmisiä näytetään vangittavan, kohdeltavan julmasti, surmattavan tai yllytetävän surmaamaan jonkin tietyn ryhmän jäseniä.

Samalla tavalla kuin 1700-luvun vallankumoukselliset esittivät julistuksen oletetuista yhtäläisistä oikeuksista ja jokaisen ihmisen arvokkuudesta, professori Charles Taylor on kehottanut meitä olettamaan jokaisen kulttuurin samanarvoiseksi – tai vähintäänkin ne kulttuurit, jotka ovat tuottaneet merkityshorisontin suurelle joukolle ihmisiä pitkän ajan kuluessa. Tällöin oletetaan, että näillä kulttuureilla on jotakin tärkeää sanottavaa kaikille ihmisille. Mikäli noudatamme tätä ohjetta, ja pysymme samanaikaisesti realisteina maailman suhteen, kuten aiemmin ehdotin – mikäli me toisin sanoen olemme yhä vakuuttuneita siitä, että kulttuurit tarjoavat erilaisia tapoja havaita sama objektiivisesti olemassa oleva maailma –, silloin voimme vain yrittää ymmärtää, millaisia tekoja nämä heidän käsityksensä mukaan ovat, ja millainen merkitys niillä on heille. Meidän tulee toisin sanoen yrittää sijoittaa heidät ryhmään A kehittämällä kykyämme nähdä heidän tekojensa merkitys.

On tärkeä muistaa esipuheessa ohimennen mainittu seikka: ymmärtäminen ei välttämättä edellytä hyväksymistä. Se, että ulkopuolinen ymmärtää miksi kosta pidetään jossakin kulttuurissa tärkeänä, ei tarkoita, että hän suvaitsee kyseisessä kulttuurissa kostoiksi tehtyjä surmantöitä. Jos yritämme muuttaa tuon kulttuurin ihmisten näkemystä kosta, meidän ei tarvitse (emmekä luultavasti edes voi) vedota globaaliin, universaaliin etiikkaan. Sen sijaan voimme vedota siihen, että elämme samassa

maailmassa (tai ainakin eri puolilla samaa maailmaa) ja kustolla on siten vaikutuksensa siihen, mitä tapahtuu toisella puolella maailmaa. Vetojumme taroituksena on ennen kaikkea saada heidät nkemään tekonsa uudessa valossa jonakin mikd edellyttää yhteistd rationaalisuutta ja yhteisiid tunteita. Tdstd pdeemmekin viimeiseen huomautukseeni.

Olen korostanut, ett meidn ei tarvitse vedota globaaliin etiikkaan saadaksemme oikeuden protestoida sellaisia toisessa kulttuurissa tehtyjid tekoja vastaan, joita ndytetdn nyt suvaittavan. Voimme edelleen epdilld, onko olemassa ei-kulttuurisidonnaista globaaln etiikan jdrjestelmdd, ja vakuuttua siitd, ett ldytyy lukuisia pteviid tapoja havaita sekd antaa merkityksiid kokemuksillemme ja teoillemme tdssd maailmassa. Koska jokainen kulttuurinen ulottuvuus on historiallisesti avoin ja voi ainakin periaatteessa koska tahansa muuttua sisdltid pdin, on aina mahdollista, ett vieraan kulttuurin ihmiset vakuuttuvat keskuudessaan protestimme oikeutuksesta (samalla tavoin kuin on mahdollista, ett me vakuutamme siitd, ett protestoinen oli vdrin, jopa meidn nkdkulmastamme).

Haluaisin myds vdittd, ett tdlldin ei ole kyse erilaisten eettisten jdrjestelmiemme ansioiden vertailemisesta (niin kuin filosofit sanoisivat, metaeettisestd hankkeesta, johon tarvitaan vain jdrkeilyd). Pikemminkin on kyse yrityksestid nhdid kyseiset teot ja niiden tekijid (jotka ndyttdytyvd erilaisina eri kulttuureissa) toisen kulttuurin ihmisten silmin. Siksi mukaan astuvat myds tunteemme sekd kunnioitus, jota tunnemme tilanteeseen osallisia ihmisiid ja heidn onnellisuuttaan kohtaan. Tdmd edellyttdd, ett eri kulttuurien ihmisilld, jotka toimivat eri normien perusteella, on yhteisiid emotionaalisia ja rationaalisia kykyjid; se ei kuitenkaan edellytd, ett he ovat osallisina yhdessd ja samassa globaalissa eettisessd jdrjestelmdd.

**Suomentanut
Jyrki Vainonen**

Hans Kung

Globaali nkdkulma ihmisen oikeuksiin ja velvollisuuksiin

Maailman astuttua uuteen aikakauteen sodat eivdt endd ole ideologiasotia, vaan ennen kaikkea sotia sivilisaatioiden vdilld. Ndin uskoo ainakin Samuel P. Huntington, Harvardin yliopiston Strategisten opintojen instituutin johtaja. Hdn kehittelee tunnettua vdittdidn paljon keskustelua herdttdneessd esseessdn "Sivilisaatioiden tdrmdys?" (1993) ja tarkentaa sitd kolme vuotta myohemmin kirjassaan, jolla on muuten sama nimi kuin esseelld, mutta nyt nimen perdstd puuttuu kysymysmerkki.

Sivilisaatioiden sota?

Jotkut Huntingtonin lukijoista ovat syyttneet hdntd paitsi poliittisten ja taloudellisten ristiriitojen tulkitsemisesta ikddn kuin valmiiksi annetuiksi etnisiksi ja kulttuurisiksi selkkauksiksi myds siitd, ett hdn on antanut niille uskonnollisen latauksen. Tdssd yhteydessd on syytd tehdid pieni tarkennus: tietenkdn useimmissa selkkauksissa ei ole ensisijaisesti kyse sivilisaatiosta ja uskonnosta vaan maa-alueiden omistuksesta, raaka-aineista, kaupasta ja rahasta, toisin sanoen taloudellisista, poliittisista ja sotilaallisista eduista. Huntington on kuitenkin oikeassa: etniset ja uskonnolliset rajanvedot muodostavat jatkuvasti kasvualustan aluekiistoille, poliittisille ristiriidoille ja taloudelliselle kilpailulle – rakenteille joiden avulla poliittiset, taloudelliset ja sotilaalliset selkkaukset voidaan oikeuttaa ja joiden avulla niitd voidaan lietsoa ja kdrjistdd. Olen samaa mieltid siitd, ett kansojen vdlisten ristiriitojen ja selkkausten taustalta ldytyy aina syvd kulttuurinen ulottuvuus, jota ei tulisi jdttd huomiottd.

Lyhyesti sanottuna Huntington on oikeassa kahdessa ratkaisevassa kysymyksessd:

– Niin kuin jo Toynbee aikoinaan osoitti, uskontojen perustava rooli maailmanpolitiikassa on syytd tunnustaa huolimatta niitd pintaa raaputtavista poliitikoista ja politiikan teoreetikoista, joiden mielestid historiallisella, etnisellid ja uskonnollisella

syvdntasolla ei ole merkitystid maailmanpolitiikan kiistoissa.

– Uskonnoista ei ole kehkeytmddsd (niin kuin Toynbee ajatteli) yhtd yhtendistd uskontoa, jossa kristittyjen, muslimien, hindujen ja buddhalaisten ajatukset palvelisivat rinta rinnan yhtd ainoaa yhteistd yhteiskuntaa. Paljon realistisempaa on ottaa huomioon myds uskontojen keskinainen kilpailu ja siitd mahdollisesti aiheutuvat selkkaukset.

Jokaiselle, joka vdhdkin tuntee historiaa, on nimittdin selvdd, ett itdisen Euroopan (ja osin myds Afrikan) nykyiset valtioiden rajat vaikuttavat hdilyviltid mikdli niitd verrataan rajoihin, jotka muinoin vedettiin kansojen, uskontojen ja uskontokuntien vdillid erottamaan Armeniaa ja Azerbaidzhanian, Gruusian ja Venjdjdd, Ukrainaa ja Venjdjdd sekd Jugoslavian eri kansoja. Ja tulevaisuudessakin on otettava huomioon sivilisaatioiden vdlliset ristiriidat. Syyt ovat geopolittisia. Koska maailma muuttuu koko ajan pienemmksi, kosketukset eri sivilisaatioita edustavien kansojen vdllid lisddntyvd entisestdn, ja paikallisten taloudellisten ryhmittymien merkitys kasvaa kasvamistaan. Mutta syyt ovat myds kulttuurisia ja uskonnollis-poliittisia: (1) koska sivilisaatioiden vdlliset erot eivdt ole

vain todellisia vaan myös perustavia; koska ne usein juontuvat jo ammoisista ajoista ja vaikuttavat elämään laajalti, aina lasten kasvattamisesta ja valtion rakentamisesta luonto- ja jumalkäsitykseen; (2) koska monet etsivät jälleen uskonnollisia juuriaan vieraannuttuaan kulttuuristaan ja kadotettuaan taloudellisen ja sosiaalisen modernisaation prosessin seurauksena illuusionsa lännen suhteen; (3) koska kulttuuriset erityispiirteet ja erot eivät ole yhtä leimallisia ja jyrkkiä kuin poliittiset ja taloudelliset, ja koska uskonto monasti jakaa miehet ja naiset paljon jyrkemmin ja ehdottomammin kuin kuuluminen johonkin tiettyyn kansaan.

Myönnettyäni näin Huntingtonin teorian ansiot minun täytyy saman tien tunnustaa olevani jyrkästi eri mieltä hänen kanssaan. Mielestäni Huntington liioittelee esittäessään kirjassaan ajatuksen, että merkittäviä sivilisaatioita täytyy pitää tärkeimpinä uuden aikakauden ulkopoliittikkaa muokkaavina ajattelumalleina, jotka ovat korvanneet kylmän sodan mallin sekä jaon ensimmäiseen, toiseen ja kolmanteen maailmaan. Erityisesti haluan arvostella kolmea seikkaa:

1. Huntingtonin teoria "törmäyskurssista" on liian yksinkertaistava. Hän leimaa uskonnollisiksi vain jotkut sivilisaatiot, ei esimerkiksi "läntistä" ja "japanilaista" sivilisaatiota. Lisäksi häneltä jää huomaamatta, että vastakkainasettelut yhden uskonnon tai sivilisaation sisällä ovat usein jyrkempiä kuin uskontojen tai sivilisaatioiden väliset erimielisyydet. Islamin sisällä on monasti enemmän jännitteitä kuin islamin ja läntisen maailman välillä. Viime aikoina käydyissä sodissa vastakkain ovat usein olleet samaan sivilisaatioon kuuluvat maat tai ryhmät: Iran-Irak, Irak-Kuwait, Somalia, Ruanda, Irlanti jne. Lisäksi voidaan kysyä, miksi Australia ja Israel muka kuuluisivat länteen, mutta latinalainen Amerikka ja Itä-Eurooppa eivät?

2. Huntingtonin teoria "törmäyskurssista" ruokkii ryhmittymä-ajattelua. Hän erottaa seitsemän tai kahdeksan "sivilisaatiota" toisistaan ikään kuin ne olisivat tyystin erillisiä ja omavaraisia eivätkä koskaan limityisi, vaikuttaisi toisiinsa ja jopa sekoittuisi keskenään, niin kuin esimerkiksi eurooppalaisissa ja pohjoisamerikkalaisissa kaupungeissa. Islam ymmärretään lännelle vihamieliseksi ryhmittymäksi, arkkiviholliseksi.

3. Huntingtonin teoria "törmäyskurssista" ei ota huomioon yhtäläisyyksiä. Yhden kristinuskon sisällä hän erottaa itäisen ortodoksisen sivilisaation läntisestä ja pohjoisamerikkalaisen sivilisaation latinalaisamerikkalaisesta. Kaikkialla hän korostaa kulttuurien vastakkainasettelua uhraamatta ajatustakaan perustaville yhtäläisyyksille, puhumattakaan yhteisistä piirteistä esimerkiksi kristinuskon, juutalaisuuden ja islamin välillä. Siksi hänen johtopäätöksensä väistämättömästi "sivilisaatioiden ja uskontojen törmäyksestä" on mielestäni väärä. Hänen alkuperäisen esseensä otsikkoa korosti kysymysmerkki, ja mielestäni hänen olisi pitänyt säilyttää se myös kirjansa nimessä, sillä törmäyskurssille on olemassa vaihtoehto.

Vaihtoehto: uskontojen välinen rauha

Mikäli moiset selkkaukset sivilisaatioiden ja uskontojen välillä olisivat todella väistämättömiä, ihmiskunnan tulevaisuus näyttäisi kovin synkältä. Tämä voisi johtaa syvään pessimismiin ja jopa vastuuttomaan kohtaloukseen.

Mikäli tulevaisuuden selkkaukset ovat ensisijaisesti sivilisaatioiden välisiä selkkauksia, ne syntyvät ikään kuin luonnostaan, jolloin niitä on mahdoton välttää. Siinä tapauksessa ihmiskuntaa odottaisi tulevaisuudessa taukoamatonta sota. Tällöin ajaututtaisiin lopulta väistämättä sivilisaatioiden väliseen kolmanteen maailmansotaan, mikä johtaisi auttamatta ihmislajin tuhoon. Tälle kaikelle löytyy kuitenkin vaihtoehto.

Kirjassaan, tai ainakin sen viimeisen luvun jälkipuoliskolla, Huntington näyttää tarkentavan aiempaa vuoden 1993 esseessään esittämää kantaansa. Hän esittää nyt selvänä mielipiteenään, että näitä sivilisaatioiden välisiä selkkauksia tulee välttää, eikä vain väliaikaisilla ratkaisuilla. Hänen esittämänsä analyysi huipentuu vaatimukseen, johon harvoin törmää politiikkaa teoretisoivan kirjoituksissa: "että opetellaan paremmin ymmärtämään toisten sivilisaatioiden perustavia uskonnollisia ja filosofisia oletuksia sekä tapoja, joilla noiden sivilisaatioiden kansat mieltävät etunsa. Tämä vaatii halua löytää yhtäläisyyksiä läntisen ja muiden sivilisaatioiden väliltä." Ongelmana on vain se, että monistasivuisen kirjan lopusta löytyy yksi ainoa tämän kaltainen lause, eikä ole lainkaan varma, että se tekisi vaikutuksen Pentagoniin, joka pyytää lisämiljardeja Yhdysvaltain senaatin jo hyväksymään ohjuspuolustusjärjestelmään.

Yksi lause ei riitä, mutta sen voi kuitenkin lukea vähintäänkin epäsuoraksi tueksi sille "globaalin etiikan" tai "globaalien velvollisuuksien" hankkeelle, jolle loin perustukset jo 15 vuotta sitten kirjassani *Kristinuskon ja maailman uskonnot* (1984) muotoilemalla iskulauseen "ei maailmanrauhaa ilman uskontojen välistä sopua". Kyseisessä hankkeessa kehittelen strategiaa, jonka tarkoituksena on estää "sivilisaatioiden törmäys". Huntington ei selvästikään ole seurannut tätä keskustelua. Jo yli vuosikymmenen ajan lähtökohtanani on ollut seuraava ajatusketju: "Ei rauhaa kansakuntien välillä ilman rauhaa uskontojen välillä. Ei rauhaa uskontojen välillä ilman uskontojen keskinäistä vuoropuhelua. Ei vuoropuhelua uskontojen välillä ilman perusteellista tutustumista uskontoihin."

Globaali etiikka – kaksi julistusta

Ennen kuin menen askeleen pidemmälle ja puhun teille ihmisen oikeuksista ja velvollisuuksista, palautan mieleenne muutamia globaalin etiikan tärkeitä periaatteita:

- globaali etiikka ei ole uusi ideologia tai päällysrakenne;
- se ei vie pohjaa eri uskontojen ja filosofioiden omilta erityisiltä etiikoilta. Olisi naurettavaa kuvitella, että globaali etiikka korvaisi Tooran, vuorisäärän, Koraaenin, Bhagavadgitan, Buddhan opit tai Kungfutsen keskustelut.
- globaali etiikka ei ole muuta kuin vähin tarpeellinen määrä yhteisiä arvoja, mittapuita ja perustavia asenteita.

Toisin sanoen:

- riittävä yksimielisyys sitovista arvoista, kiistämättömistä mittapuita ja moraalisisista asenteista, jonka kaikki uskonnot huolimatta niiden kieltämättömistä opillisista ja teologisista erimielisyyksistä voivat hyväksyä ja jota myös ei-uskovien tulisi tukea.
- tämä yksimielisyys arvoista on ensiarvoisen tärkeää etsittäessä ratkaisua maailmanpolitiikan suunnan puutteeseen, josta on tullut globaali ongelma.
- Globaali etiikka on siten hanke, jonka toteutumiseen



ei vuosikymmen riitä; se vaatii tietoisuuden muuttamista, mikä pääsikin hyvään alkuun viime vuosikymmenellä.

Jokainen, joka haluaa nähdä ihmisoikeuksia kunnioitettavan ja puolustettavan tähänastista tehokkaammin ympäri maailmaa, on varmastikin myös kiinnostunut muuttamaan tietoisuuttaan ihmisen sitoumuksista tai velvollisuuksista. Tietoisuus onkin jo muuttunut vähintäänkin kolmella eri alalla: me kaikki ajattelemme nyt toisin talouden ja luonnon suhteesta, aseistariisunnasta ja rauhasta sekä miesten ja naisten kumppanuudesta.

Nämä muutokset on nähtävä kontekstissa, jonka tarjoavat globaalit haasteet ja pyrkimykset luoda globaali etiikka, ihmiskunnan etiikka. Viime vuosina yritykset globaalin etiikan luomiseksi ovat saaneet laajaa kansainvälistä tukea. Erityisen tärkeitä ovat kaksi asiakirjaa:

- 4. syyskuuta 1993, ensimmäistä kertaa uskonnon historiassa, Chicagossa kokoontuneeseen Maailman uskontojen parlamenttiin osallistuneet hyväksyivät “Globaalin etiikan julistuksen”.
- 1. syyskuuta 1997, niin ikään ensimmäistä kertaa, entisten valtionpäämiesten tai pääministerien vuorovaikutusneuvosto piti globaalia etiikkaa tärkeänä ja luovutti Yhdistyneille Kansakunnille ehdotuksen nimeltä “Yleismaailmallinen ihmisen velvollisuuksien julistus”, jonka tarkoituksena oli korostaa, vahvistaa ja täydentää ihmisoikeuksia eettisestä näkökulmasta.
- Lisäksi kolmas Maailman uskontojen parlamentti, joka kokoontuu Kapkaupungissa joulukuussa 1999, julkaisee Chicagon julistukseen perustuvan “Kutsun Neuvoo-antaville instituutioille”.

Maailman uskontojen parlamentin lisäksi olin myös vuorovaikutusneuvoston vanhempi neuvonantaja. Siksi olin vastuussa tämän Yleismaailmallisen ihmisen velvollisuuksien julistuksen ensimmäisestä versiosta sekä siitä, että valtiomiesten ja monien eri mantereita, uskontoja ja aloja edustaneiden asiantuntijoiden lukuisat korjaus-ehdotukset otettiin julistuksessa huomioon. Seisonkin tietysti täysin tuon julistuksen takana. Mutta jos en olisi paininut vuosikausia kyseisten ongelmien kanssa ja lopulta kirjoittanut teosta *Globaalia etiikkaa globaaliin politiikkaan ja globaaliin taloustieteeseen* (1997), joka tarjoaa lavean selonteon kaikista tässä yhteydessä esiin nousevista ongelmista, en olisi lainkaan rohjennut muotoilla ensimmäistä versiota. Se liittyi läheisesti vuoden 1948 ihmisoikeuksien julistukseen sekä vuoden 1993 Globaalin etiikan julistukseen, joka tarvitsi maallisen poliittisen jatkon. Niinpä nämä julistukset eivät suinkaan ole osoituksia naiiviudesta, vaan ajattelutyön hedelmiä. Esiteltyäni historiallisen ja henkilökohtaisen kontekstin saanen nyt esittää joitakin huomioita, jotka näyttävät minusta keskeisiltä aiheemme kannalta.

Globaalistuminen edellyttää globaalia etiikkaa

Vuorovaikutusneuvoston (IAC) tarjoama julistus ei ole pelkkä yksittäinen asiakirja. Se vastaa polttavaan globaalien eettisten mittapuiden tarpeeseen, jonka monet tärkeät kansainväliset elimet ovat ilmaisseet erilaisten raporttien sivuilla sekä YK:n globaalin hallinnon komissiossa (1995) että Kulttuurin ja kehityksen maailmankomissiossa (1995). Aiheesta on kaiken lisäksi keskusteltu jo kauan Maailman talousfoorumilla (WEF) Davosissa sekä uudessa UNESCO:n universaalien etiikan hankkeessa. Sii-

hen on yhä enemmän kiinnitetty huomiota myös Aasiassa, jossa usein koetaan ongelmalliseksi puhua ihmisoikeuksista puhumatta samalla ihmisen velvollisuuksista. Mahatma Gandhi, joka oli neuvonantajana YK:n Ihmisoikeuksien julistusta laadittaessa, kirjoitti että “oikeuksien Ganges-virran lähteet ovat velvollisuuksien Himalajalla”.

Ajankohtaisiksi nämä kansainvälisissä ja eri uskontoja yhdistävissä elimissä esiin nostetut kysymykset tekee se, että talouden, teknologian ja median globalistuminen on tuonut mukanaan ongelmien globalistumisen, aina talous- ja työvoimamarkkinoista ekologiaan ja järjestäytyneeseen rikollisuuteen asti. Mikäli niihin löydetään globaaleja ratkaisuja, myös etiikan globalistuminen on välttämätöntä: ei kaikille yhteistä eettistä järjestelmää (“Etiikkaa”), vaan riittävästi kaikille yhteisiä eettisiä arvoja, perustavia asenteita ja mittapuita (“etiikka”), jotka ollaan valmiit hyväksymään maapallon joka kolkalla, kaikkien kansojen ja eturyhmien keskuudessa. Toisin sanoen tarvitaan yhteistä perustavaa inhimillistä etiikkaa. Utta maailmanjärjestystä ei voi olla ilman maailman etiikkaa, globaalia etiikkaa.

Toivon kuitenkin, ettette ymmärrä minua väärin: vetoan sen puolesta, että etiikka löydetäisiin ja arvioitaisiin uudelleen politiikassa ja talouden piirissä. Kannatan vilpittömästi moraaliala (positiivisessa merkityksessä). Samaan aikaan kuitenkin vastustan moralismia (moraalia negatiivisessa merkityksessä). Moralitit ja moralisoijat nimittäin yliarvostavat moraaliala ja vaativat siltä liikoja. He tekevät moraaliala inhimillisen toiminnan ainoan mittapuun ja sulkevat silmänsä eri elämäntilanteiden suhteelliselta riippumattomuudelta. Näitä alueita ovat esimerkiksi talous, oikeus ja politiikka. Tämän seurauksena he ovat taipuvaisia pitämään ehdottomina normeja ja arvoja (kuten rauha, oikeudenmukaisuus, ympäristökysymykset, elämä ja rakkaus), jotka ovat oikeutettuja itsessään, ja kaiken lisäksi valjastamaan ne jonkin instituution – puolueen, kirkon tai eturyhmän – palvelukseen. Moralismi ilmenee yksipuolisena ja itsepuolaisena pitäytymisenä tiettyihin moraaliala aseisiin (esimerkiksi seksuaaliala käytäytymistä, ehkäisyä, aborttia, armokuolemaa jne. koskevissa kysymyksissä), jolloin järkevää ajatustenvaihto toisenlaisia vakaumuksia vaalivien kanssa käy mahdottomaksi. Juuri siksi vastustin (vieläpä onnistuneesti) sitä, että nämä kiistanaiheet otettaisiin esiin kahdessa edellä mainitussa julistuksessa, koska niistä ei vallitse yksimielisyyttä eri uskontojen välillä eikä edes minkään yksittäisen uskonnon sisällä. Kun korostamme muutamia kaikille yhteisiä eettisiä mittapuita, emme suinkaan halua tukea minkäänlaisia fundamentalisteja emmekä omaa etuaan ajavia poliitikkoja, jotka sortuvat käyttämään tämän päivän “terapeuttisen etiikan ja politiikanteon” tunteisiin vetoavaa kieltä.

Mutta moraaliala järkevää ihmiset eivät varmaankaan panisi vastaan: lailla on oltava moraaliala perusta! Emme kä pysty ostamaan kaupunkiemme ja yhteisöjemme turvallisuutta yksinkertaisesti vain rahalla ja lisäämällä poliisien ja vankiloitten määrää. Toisin sanoen se, että hyväksytään eettisesti lait (jotka tarjoavat valtiolle mahdollisuuden pakotteisiin ja jotka voidaan toimeenpanna väkisin) on jokaisen yhteiskunnan ja kulttuurin lähtökohta. Mitä hyötyä on uusista laeista, jos huomattava osa väestöstä tai valtaryhmittymistä tai yksilöistä ei edes aio noudattaa niitä tai jos he jatkuvasti löytävät uusia keinoja ajaakseen vastuuttomasti omia etujaan?

Quid leges sine moribus? kuuluu roomalainen sanonta: mihin on laeista ilman moraaliala?

Ihmisen velvollisuudet vahvistavat ihmisoikeuksia

Ihmisen velvollisuuksien julistus tukee ja vahvistaa eettisestä näkökulmasta Ihmisoikeuksien julistusta, mikä käy ilmi jo johdannosta:

“Me [...] uudistamme ja vahvistamme täten jo Yleismaailmallisessa Ihmisoikeuksien julistuksessa omaksumamme sitoumukset, kaikkien ihmisten arvokkuuden täyden hyväksymisen, heidän luovuttamattoman vapautensa ja yhdenvertaisuutensa sekä keskinäisen yhteisvastuunsa.”

Se, että ihmisoikeuksia ei monin paikoin kunnioiteta vaikka niiden vaaliminen olisi mahdollista, johtuu useimmiten poliittisen ja eettisen tahdon puutteesta. Ei käy kieltäminen, että “oikeusvaltioperiaate ja ihmisoikeuksien edistäminen riippuvat miesten ja naisten valmiudesta toimia oikeudenmukaisesti”. Tätä ei liioin kiellä yksikään ihmisoikeuksien puolesta taisteleva.

Tietenkin olisi virheellistä ajatella, että ihmisoikeuksien arvo lain silmissä riippuu siitä, millä tavoin ihmiset kantavat vastuullisuutensa. Ihmisoikeuksia ei voi pitää palkkiona moitteettomasta inhimillisestä käyttäytymisestä. Sehän tarkoittaisi, että oikeuksista voisivat nauttia vain ne, jotka ovat osoittaneet olevansa oikeuksien arvoisia täyttämällä velvollisuutensa yhteiskuntaa kohtaan. Moinen absurdi ajatus selvästikin loukkaisi ihmisen ehdotonta arvokkuutta, joka itsessään on sekä oikeuksien että velvollisuuksien perusta. Kukaan ei ole väittänyt, eikä väitä, että yksilöiden tai yhteisöjen on täytettävä jotkin tietyt inhimilliset velvollisuudet ennen kuin ihmisoikeuksia voidaan vaatia. Nämä oikeudet kuuluvat meille ihmisinä, mutta ihmisellä on aina samanaikaisesti sekä oikeuksia että velvollisuuksia: kaikki ihmisten säätämät lait ovat jo määritelmänsä mukaisesti kytkeytyneet velvollisuuteen noudattaa niitä. Oikeuksista ja velvollisuuksista voidaan toki kätevästi puhua erikseen, mutta niitä on mahdoton erottaa toisistaan. Niiden suhdetta täytyy kuvailla toisin. Ne eivät ole ominaisuuksia, joita voidaan lisätä tai vähentää ulkoisin keinoin, vaan ihmisenä olemisen kaksi toisiinsa kytkeytyvää ulottuvuutta sekä yksilöllisen että sosiaalisen piirissä.

Ei oikeuksia ilman velvollisuuksia! Tämä ajatus sinänsä ei ole uusi, vaan juontuu aina ihmisoikeuksien “perustamisvaiheista”. Vaatimus siitä esitettiin jo Ranskan suuren vallankumouksen yhteydessä, kun kansalliskokous keskusteli ihmisoikeuksista vuonna 1789. Mikäli esitetään ihmisoikeuksien julistus, sitä on täydennettävä julistuksella ihmisen velvollisuuksista. Muuten käy lopulta niin, että kaikilla on oikeuksia, jotka asetetaan vastakkain keskenään, eikä kukaan enää tunne velvollisuuksiaan, jota ilman nämä oikeudet menettävät merkityksensä. Lähes puolet kansalliskokouksesta, joka äänesti ihmisoikeuksien julistuksen puolesta, äänesti myös ihmisen velvollisuuksien julistuksen puolesta. Siitä lähtien tästä asiasta on keskusteltu.

Miten on meidän laitamme, yli 200 vuotta suuren vallankumouksen jälkeen? Me elämme itse asiassa suurelta osin yhteiskunnassa, jossa yksittäiset ryhmät vaativat oikeuksia toisiin nähden tunnustamatta omia velvollisuuksiaan. Tämä ei todellakaan johdu ihmisoikeuksien kirjaimista sellaisenaan, vaan niihin läheisesti liittyvistä tietyistä arveluttavista ajatusmalleista. Monien ihmisten tietoisuudessa ne ovat johtaneet siihen, että oikeuksia pidetään velvollisuuksia tärkeämpinä. Sen sijaan että

pyrkisimme ihmisoikeuksien kulttuuriin, törmäämmekin joukkoon kulttuurittomia, liioiteltuja vaatimuksia oikeuksista, jotka jättävät huomiotta sen mihin ihmisoikeudet tähtäävät. Vapauden, tasa-arvon ja veljeyden (osallistumisen) tarpeellista tasapainoa ei voi ottaa annettuna, vaan se täytyy löytää aina uudelleen. Ei käy kieltäminen, että elämme “vaatimusten yhteiskunnassa”, joka usein tekeytyy “oikeudellisten vaatimusten yhteiskunnaksi”, jopa “oikeuskiistojen yhteiskunnaksi”. Tämä tekee valtiosta “oikeusvaltion”. Eikö tämä osoita, että olisi tarpeen keskittyä velvollisuuksiin, erityisesti liiaksikin säädelyissä perustuslaillisissa valtioissamme, jotka syystäkin esittävät vaatimuksia oikeuksista?

Huolimatta YK:n vuoden 1948 Ihmisoikeuksien julistuksesta vakavat ihmisoikeusrikkomukset ovat yhä arkipäivää eri puolilla maapalloa. Tämä osoittaa, missä määrin ihmisoikeuksien julistaminen ja määrittäminen kaikkua kuuroille korville silloin, kun ihmiset, erityisesti valtaapitävät, omaksuvat jonkin seuraavista asenteista ihmisoikeuksia kohtaan: he jättävät ne huomiotta (“Mitä ne minua liikuttavat?”), tai lyövät niitä laimin (“Minun on ajateltava vain yhtiöni parasta”), tai sälyttävät niiden noudattamisen jollekin toiselle taholle (“Sitä varten on olemassa kirkko ja hyväntekeväisyysjärjestöjä”), tai yksinkertaisesti vain teeskentelevät noudattavansa niitä (“Me, hallitus, hallintoryhmä, teemme voitavamme”).

“Ihmisoikeuksien haavoittuvuus” ei itse asiassa juonnu käsitteestä itsestään vaan oikeuksia toteuttavien ihmisten poliittisen ja moraalisen tahdon puutteesta. Suoraan sanottuna ihmisoikeuksien tehokkaaseen toteutumiseen tarvitaan eettistä tahtoa ja motivaatiota hyväksyä velvollisuudet. Sitä ovat jo avoimesti korostaneet monet ihmisoikeuksien puolesta taistelevat, jotka toimivat aktiivisesti tämän maailman rintamalla ja tunnustautuvat globaalien etiikan kannattajiksi. Niinpä niiden, jotka haluavat tehokkaasti puolustaa ihmisoikeuksia, tulisi avosylin hyväksyä uusi moraalinen tahto ja eettisen toiminnan viitekehys, eikä torjua sitä omaksi tappiokseen.

Ihmisen velvollisuuksien julistuksessa eettisen toiminnan viitekehys ulottuu joltakin osin ihmisoikeuksia laajemmalle. Ihmisoikeuksien julistus ei suoranaisesti nosta esiin tällaista kattavaa moraalista vaatimusta. Ihmisen velvollisuuksien julistuksen on oltava kattavampi ja lähdeittävä paljon syvemmältä. Jo ihmisen velvollisuuksien julistuksen kaksi kantavaa periaatetta tarjoavat eettisen toiminnan viitekehysten arkielämään. Tämä kehys on yhtä kattava kuin perustavakin: ehdoton vaatimus siitä, että “jokaista ihmistä [...] on kohdeltava inhimillisesti”, sekä tuttu kultainen sääntö: “Mitä et halua tehtävän itsellesi, älä tee sitä muille.” Puhumattakaan velvollisuuksien julistuksen konkreettisista vaatimuksista, jotka koskevat totuudellisuutta, väkivallattomuutta, oikeudenmukaisuutta, yhteisvastuuta, kumppanuutta jne. Siinä missä Ihmisoikeuksien julistuksen on jätettävä auki kysymys siitä, mikä on moraalisesti sallittavaa ja mikä ei, Ihmisen velvollisuuksien julistus määrittelee tämän – ei lakina vaan moraalisenä imperatiivina.

Kuten Ihmisoikeuksien julistus, Ihmisen velvollisuuksien julistus on ensisijaisesti moraalinen vetoamus. Siksi se ei suoranaisesti sido niin kuin kansainvälinen laki, mutta se julistaa maailmalle joitakin yhteisöllisen ja yksilöllisen käyttäytymisen perustavia normeja, joita kaikkien tulisi noudattaa. Tietenkin tällä vetoomuksella on ajateltu olevan vaikutuksensa lain ja politiikan käytäntöihin. Se ei kuitenkaan tähtää mihinkään laissa määriteltyyn moraalisiin. Ihmisen velvollisuuksien julistusta leimaa nimen-

omaan se, että sen tavoitteena ei ole tulla kirjatuksi lakipykäliin, mikä on joka tapauksessa mahdotonta kun on kyse moraalista asenteista kuten totuudellisuus ja oikeudenmukaisuus. Sen tavoitteena on vapaaehtoinen velvollisuuksien kantaminen. Velvollisuuksien julistusta tulisi siten pitää pikemminkin moraalisesti kuin lain silmissä sitovana.

Ei syytä huoleen: moraalialia ja kumppanuutta ei voida “määrätä” ikään kuin velvollisuuksina. Ja paras rauhan tae on itse asiassa toimiva valtio, joka takaa laillisuuden kansalaisilleen. Mutta juuri siksi, että moraalialia ja kumppanuutta ei voida määrätä, kansalaisten henkilökohtainen vastuu on välttämätön. Demokraattinen valtio moniarvoisessa yhteiskunnassa on riippuvainen arvoja, normeja ja velvollisuuksia koskevasta yksimielisyydestä juuri siksi, että se ei pysty itse luomaan tätä yksimielisyyttä eikä määräämään sitä.

Niiden, jotka kantavat huolta erityisesti ihmisoikeuksista, tulisi tietää että Ihmisoikeuksien julistus, sen 29. artikla, määrittelee yksilön velvollisuudet yhteisöä kohtaan. Tästä seuraa lahjomattoman logiikan mukaan, että Ihmisen velvollisuuksien julistus ei voi millään tavoin asettaa vastakkain Ihmisoikeuksien julistuksen kanssa. Ja vaikka ihmisoikeuksia koskevat konkreettiset poliittiset, sosiaaliset ja kulttuuriset artiklat olivat mahdollisia ja tarpeellisia kansainvälisissä sopimuksissa 1960-luvulla, 29. artiklan kehittäminen laajentamalla ja tarkentamalla velvollisuuksien määrittelyä 1990-luvulla ei voi olla kiellettyä. Päinvastoin, juuri tämän valossa käy selväksi, että ihmisen oikeudet ja hänen velvollisuutensa yhteiskunnassa eivät rajoita vaan pikemminkin täydentävät toisiaan hedelmällisellä tavalla – ja kaikkien ihmisoikeuksien puolesta taistelevien tulisi huomata, että tämä lujittaa heidän asemaansa ja antaa pontta heidän taistelulleen. Ei ole sattuma, että kyseinen 29. artikla puhuu “moraalin, julkisen järjestyksen ja yleisen hyvinvoinnin oikeutetuista vaatimuksista kansanvaltaisessa yhteiskunnassa.”

Johtopäätökset

Globaalien etiikan hanke on jatkuva prosessi. Se on edennyt pitkin harppauksin hyvin lyhyessä ajassa. Nyt näyttää olevan aika edistää hanketta teidän avullanne. Konkreettisesti: meidän tulisi alkaa valmistautuminen vuoteen 2001, YK:n Kansainväliseen vuoteen kansakuntien välisen vuoropuhelun edistämiseksi, vahvistamalla yhtä siviilisaatioiden välisen vuoropuhelun ehdottomista perustoista, nimittäin vähintään tarpeellista määrää kaikkien hyväksymiä eettisiä arvoja, asenteita ja mittapuita.

Sallinette minun tiivistää realistinen visioni kolmeksi vaiheeksi:

- ilman globaalialia etiikkaa maapallomme ei selviä;
- ilman uskontojen välistä rauhaa ei ole kansakuntien välistä rauhaa;
- ilman uskontojen ja siviilisaatioiden keskinäistä vuoropuhelua ja yhteistyötä uskontojen välillä ei ole rauhaa.

Suomentanut Jyrki Vainonen

KIRJAT

JÄRKI, IHMINEN JA HISTORIA

Simo Knuuttila, *Järjen ja tunteen kerrostumat*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu 215. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, Helsinki 1998. 215 s. 120 mk.

Akatemiaprofessori Simo Knuuttila on kansainvälisesti arvostetuimpia filosofian historian tutkijoitamme. Nyt suomalaisillakin lukijoilla on oiva tilaisuus tutustua kattavasti hänen oppineisiin kirjoituksiinsa, joiden aiheet vaihtelevat keskiaikaisesta logiikasta, metafysikasta ja emotioteoriasta moderniin uskonnonfilosofiaan, teologiseen etiikkaan ja kosmologian tulkintoihin. *Järjen ja tunteen kerrostumat* on kymmenestä esseestä muodostuva kokoelma, jonka teksteistä puolet on ilmestynyt aiemmin suomeksi; toinen puoli perustuu englanniksi, ranskaksi tai saksaksi julkaistuihin artikkeleihin.

Ei ole vaikeaa yhtyä Juha Sihvolan arvioon, jonka mukaan Knuuttilan töihin perehtyvä lukija voi ”viettää filosofisen mietiskelyhetken lähes jokaisen kirjan lauseen äärellä” ja näin ”oppia enemmän kuin juuri mistään muusta suomen kielellä kirjoitetusta filosofiasta” (*Helsingin Sanomat* 3.4.1999). Oppi ei kuitenkaan mene helposti perille. Tiiviit tekstit ovat täynnä tarkoin punnittua historiallista asiaa ja filosofista argumentaatiota. Aloitteleva filosofian harrastaja tuskin pitää Knuuttilan teosta lempikirjanaan – siinä määrin mutkikkaita ovat sen aatehistorialliset koukerot. Eräät teoksessa käsiteltävät historian päävähyllyltä syrjään jääneet hahmot eivät ole edes ammatifilosoifeille ennestään tuttuja. Sivistyssanojen käyttöä ja akateemista slangia ei vakavassa tutkimuksessa mielestäni pidä yrittääkään välttää, mutta tässä kirjassa olisi paikka paikoin ollut mahdollista kääntää hieman useampia sanoja suomeksi. Tuskin moinen menettely olisi aiheuttanut syytteitä liiallisesta popularisoinnista.

Knuuttila on yksi niitä harvoja eturivin suomalaisfilosoifeja, jotka keskittyvät vakavasti uskonnonfilosofiseen problematiikkaan, muun muassa uskonnollisen uskon ja järjen suhteeseen. (Toisena tuoreena esimerkkinä voitaisiin mainita Matti Kamppisen teos *Enkelten aika* [Loki-kirjat, Helsinki, 1999].) Painotankin arviossani kokoelman uskonnonfilosofista osuutta, mutta kommentoin aluksi Knuuttilan metafysiikan historiasta esittämiä huomioita.

Metafysiikan menneisyys ja nykypäivä

Knuuttila tunnetaan ehkä kaikkein parhaiten antiikin filosofian, varsinkin Aristoteleen, tutkijana, suomentajana ja kommentoijana. Käsiällä oleva teos ei kuitenkaan keskity antiikkiin, vaan tyytyy tarkastelemaan kreikkalaista filosofiaa taustana myöhäiskeskiaikaisille ajattelutavoille. Tutkimuksen kohteena on nyt erityisesti 1300-luku.

Järjen ja tunteen kerrostumat nostaa tuolta vuosisadalta esiin monia historiallisesti tärkeitä teemoja – muun muassa obligatiologiikan, tahdon logiikan ja filosofiset tunneteoriat – joihin tässä ei voida puuttua. Myöhäiskeskiajan syvempiä käsitteellisiä murroksia oli kuitenkin uudenlainen metafysiinen ja semanttinen teoria modaliteeteista eli välttämättömyydestä ja mahdollisuudesta, jota Knuuttila tarkastelee artikkeleissa ”Modernien modaalikäsitteiden keskiaikainen tausta” ja ”Duns Scotus ja loogisten modaliteettien perusta”. Aihe on myös yksi esimerkki siitä, miten filosofian historia tutkimus voi tuottaa selkeitä tuloksia: on käynyt ilmi, että ”moderni” näkemys modaliteeteista kehitettiin 1300-luvulla (ja sitä ennakoitiin jo 1100-luvulla ja tavallaan jo Augustinuksen teologiassa), vaikka varsinkin populaarikirjallisuudessa miltei kaiken modernin muotoutuminen on tapana ajoittaa 1600-luvun vaiheille. Paitsi modaalilogiikalla, myös sen sovelluksilla, kuten episteemisellä logiikalla ja deontisella logiikalla, on juurensa keskiajalla (s. 120-121). Knuuttila tutkimusryhmineen onkin toistuvasti painottanut uuden ajan luomuksina pidettyjen filosofisten käsitteiden myöhäiskeskiaikaista taustaa.

Siinä missä platoninen ja aristotelinen perinne – tosin hieman eri tavoin – olivat tarkastelleet maailmaa kiinteiden, pysyvien olemusten mukaisesti järjestyneenä kosmoksena, joka näiden yleisten, muuttumattomien piirteidensä suhteen on (käsitteellisesti) välttämättä sellainen kuin se on, myöhäiskeskiajan teoreetikot, kuten Duns Scotus ja William Ockham, erottivat toisistaan käsitteellisen välttämättömyyden ja luonnon säännönmukaisuuden. Uudessa teoriassa modaalitermien ei enää katsota viittaavan aktuaaliseen maailmaan, kuten antiikin diakronisissa modaaliteorioissa, vaan mahdollisuudet ymmärretään synkronisiksi vaihtoehdoiksi, aktuaalisen maailman eli toteutuneiden mahdollisuuksien kanssa vaihtoehdoiksi samanaikaisiksi asiainloiksi. Tällöin mahdollisuudet (ja mahdollisuusmuodot) eivät oikeastaan ”ole olemassa”. Scotuksen teoriassa niillä on kyllä Jumalan kausaalisesti aiheuttama ”intentionaalinen aktualisuus Jumalan mielessä”, jumalallisen tiedon kohteina, mutta ne itse ”ovat sitä,

mitä ne ovat, riippumatta siitä, onko mitään olemassa” (s. 55). Synkronisiin vaihtoehdoin perustuvat loogiset mahdollisuudet ovat olemisen, ajattelun ja toiminnan transsendentaalisia ennakkoehtoja, ei-olemassaolevia edellytyksiä (ks. esim. s. 42, 56, 64, 78, 80). Ne ovat myös jumalallisen olion ajattelun ja olemassaolon ehtoja; näin transsendentaaliset modaalikäsitteet edeltävät käsitteellisesti Jumalaa (s. 76-77) – ja kaikkea olevaa. Lukija voi tässä testata metafysisiä intuitioitaan: onko tosiaan ajateltavissa, että mahdollisuudet ja mahdollisuusmuodot ”olisivat” sellaisia kuin ne ovat, vaikkei mitään olisi olemassa?

Knuuttila vertaa keskiaikaisia teorioita uuden ajan filosofien, erityisesti Descartesin ja Leibnizin, näkemyksiin, mutta puhuttaessa mahdollisuuksista transsendentaalisina ehtoina olisi ehkä syytä paneutua myös Kantiin, johon transsendentaalifilosofia nykyisin useimmiten liitetään ja joka erotti modaliteetit yhdeksi neljästä kategoriaryhmästä ”puhtaita ymmärryskäsitteitä” luokitellessaan. Ainakin yhdessä kohdassa (s. 75) Knuuttila käyttää termin ”transsendentaalinen” sijasta ilmaisua ”transsendenttinen”, joka tuntuu harhaanjohtavalta – mikäli kantilainen erottelu transsendentin ja transsendentaalisen välillä hyväksytään. Mikä keskiaikaisten oppien suhde Kantin transsendentaaliseen mahdollisuuden käsitteeseen tarkasti ottaen?

Vertailu nykyisiin modaaliteorioihin (s. 79-80) voisi niin ikään olla hieman perusteellisempi. Knuuttila esittää uskottavasti, mutta varsin suppeasti, että Scotuksen teoria ei ole possibilistinen (kuten David Lewisin), aktualistinen (kuten D.M. Armstrongin tai Alvin Plantingan) eikä konseptualistinen (kuten Nicholas Rescherin), vaan vain ”ehdollisesti” possibilistinen – mahdollisella on ”eräänlainen olemassaolo”, koska se on Jumalan intellektin kohde, muttei ”sellaisenaan” mitään olemassaoloa. Keskiaika – nykyaika -vertailu jatkuu sekä historiallisesti että tieteenfilosofisesti valaisevana katsauksena alkuräjähdysteorioihin pohjautuviin metafysiisiin spekulatioihin teoksen päättävässä artikkelissa ”Modernin kosmologian metafysiset tulkinnat”. Kaiken selittävästä superteoriasta haaveileva kosmologia rinnastuu Platonin ja Aristoteleen luonnonfilosofiaan, jossa todellisuuden olemuksellisen, perimmäisen rakenteen oletettiin olevan rationaalisesti tavoitettavissa mutta josta 1300-luvulla alettiin luopua (s. 211-212). Knuuttila ei ilmaise omia näkemyksiään kovinkaan suoraan, mutta hänen voidaan arvella asettuvan esimerkiksi Kari Enqvistin ja eräiden muiden fyysikkojen ”Kaiken Teoria” -ihanteita vastaan.

Antiikin ja keskiajan ajatusmallien vertailu nykyisessä filosofisessa ja tieteellisessä keskustelussa esillä oleviin (tai implisiittisesti oletettuihin) modaalikäsitteisiin eivät ole pelkkiä irrallisia lisäyksiä. Kuten Knuuttila toisessa

yhteydessä (Augustinuksen tahtokäsitystä tarkastellessaan) huomauttaa, historioitsijan tulee pyrkiä välttämään anakronismeja olemalla tietoinen omista tulkinnallisista lähtökohdistaan-eli tuntemalla nykyistä ajattelua (s. 104). Lovejoylaisten ”yksikköideoiden” sijasta filosofian historiassa voidaan löytää historiallisia analogioita, ensisilmäyksellä identtisesti vaikuttavia käsityksiä, joiden käsitteelliset kontekstit kuitenkin poikkeavat toisistaan (s. 105). Myös tätä filosofian historian tutkimuksen metodologiaa pohdiskelevaa osuutta olisi ehkä voitu hieman laajentaa. Samoin teoksen lopussa Jaakko Hintikkaan tukeutuen esitetty ajatus käsitteellisten ymmärrysvälineidemme ja niiden historian analysoimisen tärkeydestä (s. 213) jää viitteelliseksi. Olisi kiinnostavaa kuulla enemmän siitä, miten erityisesti filosofian historiaan perehtymällä ”voimme ilman apriorisia rajoja parantaa näkemystämme siitä, mitä asioiden ymmärtäminen on, ja syventää ymmärrystämme siitä, miten ymmärryksemme tekee asioista ymmärrettäviä”. Toisaalta kaikkien teoksen artikkelien voidaan ajatella käsittelevän juuri tätä teemaa – ymmärryksen eri aloilta poimittujen esimerkkien valossa.

Kristinuskon asema

Knuuttilan tutkiman keskiajan tekee ymmärrettäväksi vain kristillinen konteksti, johon kaikki tuon aikakauden (länsimainen) filosofiaint sijoittuu. Logiikan ja metafysiikan kehityksellisellä oli kiinteä yhteys ajan teologisiin keskusteluihin. Esimerkiksi synkronisen modaali-teorian esiinnousu kietoutui kysymykseen Jumalan kaikkivaltiuudesta. Kaikkivaltiuuden idea tuntui edellyttävän, että Jumala on vapaasti valinnut aktuaalisen maailman ja sen historian monista eri vaihtoehdoista, jotka hän myös olisi voinut toteuttaa (s. 53, 55).

Kristinuskon merkitys ei kuitenkaan jää menneille vuosisadoille, vaan Knuuttila on kiinnostunut sen nykyisestä relevanssista. Samoin kuin esimerkiksi keskiaikaisessa logiikassa muotoillut teoriat ovat ajankohtaisia nykyisessä modaalilogiikassa, myös uskonnollisen uskon ja järjen suhde askarruttaa oman aikamme ajattelijoita. Vaikka kristinuskon – ja uskonto yleisemminkin – on väistynyt kulttuurin keskiöstä, sen arvioiminen on yhä ihmiskunnan suuria älyllisiä haasteita.

Esseen ”Luterilainen teologinen etiikka” alussa (s. 163-164) Knuuttila kiteyttää teologisen realismikeskustelun perusratkaisujen väliset erot. Teologisen realismin mukaan uskonnollinen kieli sisältää väitelauseita, jotka pyrkivät olemaan ”tosia kuvauksia teistisesti ymmärretyn Jumalan, ihmisen ja maailman välisistä suhteista”, kun taas teologisessa non-realismissa todellisuuden kuvaamista ei pidetä uskonnollisen kielen tehtävänä lainkaan – kyse on vain emotiivisesta tai symbolisesta kielenkäytöstä. Realismista voidaan

erottaa erivahvuisia versioita. Argumentatiivinen teologinen realismi (vahvassa muodossaan) väittää, että uskonnollinen kieli ilmaisee ”teologisen maailmankatsomuksen”, joukon metafysisiä uskomuksia, joita voidaan objektiivisesti perustella myös ei-uskoviin hyväksyttävissä olevilla rationaalisilla argumenteilla. Argumentatiivisen teologisen realismin heikompi versio tyytyy siihen, että teologinen maailmankatsomus on yhtä hyvä metafysiin järjestelmä kuin jokin muu (esimerkiksi materialismi), ja painottaa sen valitsemisen eksistentiaalista merkitystä. Ei-argumentatiivinen teologinen realismi puolestaan kiistää sen, että teologinen maailmankatsomus omaksuttaisiin (tai että siitä luovuttaisiin) eiteistisiä premissejä sisältävän argumentaation pohjalta. Teologisessa etiikassa ongelmana on, tuleeko esimerkiksi luterilaisittain uskonvan kristityn pitää moraalia autonomisena teologisen maailmankatsomuksen suhteen vai ei.

Syvimmin uskon ja järjen suhteeseen Knuuttila pureutuu artikkelissa ”Usko, järki ja tulevaisuus”. Hän hylkää Anders Jeffneriä seuraten Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofiaan usein liitetyn fideistisen ”autonomia-teorian”, jonka mukaan uskonto on itsenäinen, autonominen elämänmuoto, jota ei voida sen enempää perustella kuin arvostelulakaan sen ulkopuolelta (esimerkiksi tieteellisessä elämänmuodosta) käsin, mutta myös ”integraatiomallin”, jonka mukaan (kristin)usko tulisi voida integroida todellisuutta koskeviin ei-uskonnollisiin käsityksiin (s. 180-185). Omana ratkaisunaan Knuuttila ehdottaa koko erottelun hylkäämistä. Vaikka uskonnollisen kielen tärkeänä tehtävänä voidaan pitää sitä, että ”se antaa adekvaatin muodon eräille sisäisen elämän tapahtumille” (s. 186), se kuitenkin ilmaisee – tai pikemminkin olettaa annettuna – jotakin Jumalan, ihmisen ja maailman välisiä suhteita koskevaa (s. 187). Uskonnollinen usko ei alistu ”todistekielipelille”, muttei myöskään ole täysin autonominen suhteessa ei-uskonnollisiin uskomuksiin. Uskonnollisella kielellä on edellytyksensä, jotka voidaan muotoilla vain sen ulkopuolella: ”sen ristiriidaton käyttö edellyttää jotakin muissa kielipeleissä omaksutuilta asenteilta, vaikka se itse ei esitäkään väitteitä, jotka olisi tarkoitettu hyväksyttäväksi sen ulkopuolella” (s. 188). Knuuttila nimittää tätä presuppositio-vaihtoehdoksi erotuksena sekä autonomia-että integraatioteorioista. Pitäisikö kenties jälleen puhua (Kantia) ja keskiajan loogikkoja seuraten) kielen ja ajattelun transsendentaalisista ennakkoehdoista?

Knuuttilan näkemys ammentaa – tietenkin – teologian historiasta: wittgensteinilaisena pidetty kanta, jonka mukaan uskonnollinen usko ei koske luonnollista todellisuutta eikä alistu tavanomaisille rationaalisuuden vaatimuksille, on verrattavissa Tuomas Akvinolaisen käsitykseen uskosta teologisena hyvee-

nä, jonka sisällön hyväksyminen ei perustu eiteistiseen evidenssiin (s. 186). Klassisten teologisten käsitysten ja modernien vaihtoehtojen välillä ei näin ollen pidä nähdä jyrkkää kullua, joskin erojakin on.

Presuppositioteorian suhde teologisen realismiin eri muotoihin jää Knuuttilalta eksplikoimatta. Se vastaisi ehkä lähinnä ei-argumentatiivista teologista realismia, mutta heikko argumentatiivinen teologinen realismi ei myöskään ole siitä kovin kaukana. Tässä, kuten niin usein, filosofisten ”ismien” väliset rajaviivat eivät ole veitsenteräviä.

Knuuttila katsoo, että uskonnollisen kielenkäytön ei-uskonnolliset presuppositiot ovat melko minimaaliset. Riittää, että uskonnollisen kielen käyttäjä toivoo Jumalan olevan olemassa (s. 190) ja ettei hän näin ollen pidä Jumalan olemassaoloa mahdottomana. Hänen ei siis tarvitse uskoa teistisesti. Tällä tavoin uskonnolliseen elämänmuotoon osallistuminen voidaan suojata rationaaliselta uskontokritiikiltä. Uskonnollisuuteen taipuvaiset lukijat voivat näillä kohdin pohtia, onko Knuuttilan tarjoama minimi heille riittävä. Voisiko henkilö, joka vain toivoo Jumalan olevan olemassa uskomatta asiasta mitään suuntaan tai toiseen, todella uskottavasti osallistua uskonnollisiin käytäntöihin? Voisiko hän ilmaista epäuskonsa ja pelkän toivonsa uskonnollisissa keskusteluissa, vaikkapa kahvikupin ääressä kirkonmenojen jälkeen? Eksistentiaalistisesti virittytynyt uskonnonfilosofi voisi lisäksi argumentoida, että Jumalan olemassaoloon kohdistuva aito, maailmankatsomuksellisesti merkityksellinen toivo voi (tietyissä tilanteissa) olla riittävä peruste omaksua usko Jumalaan. Tällä tavoin voitaisiin ehkä tulkita esimerkiksi William Jamesin ”Will to Believe” -oppia, jota Knuuttila ei kuitenkaan käsittele.

Muistettakoon myös, että toivon käsitteeseen nojaavan uskonnonfilosofian metafysiset taustaoletukset ovat varsin vahvat. Jumalan olemassaoloa mahdollisena pitävä teistinen toivoja joutuu hyväksymään, että olemassaolo on predikaatti ja että olion indviduiminen ei edellytä sen olemassaoloa (s. 191). Lisäksi eräät teologit vierastavat ajatusta Jumalasta yhtenä (tosin melko poikkeuksellisenä) ”oliona”, jonka olemassaolosta (ja sen mahdollisuudesta) voidaan puhua periaatteessa samaan tapaan kuin pöytien, kahvikuppien ja elektronien olemassaolosta.

Lisäperusteluja kaipaisin Knuuttilan käsitykselle, jonka mukaan ateistiseen uskonnonfilosofiseen kirjallisuuteen ei kannata kiinnittää kovinkaan paljon huomiota, koska sillä ei luultavasti ole suurta vaikutusta uskonnon asemaan länsimaisessa kulttuurissa (s. 180). Eikö ole ainakin kuviteltavissa, että ihmiset tieteellisen maailmankuvan voittokulkua katsolessaan vähitellen vakuuttuisivat ateistisen uskontokritiikin voimasta? Eikö uskonnonfilosofian tulisi ottaa huomioon myös ateistinen vaihtoehto? Jos uskonnonfilosofi kiel-

täytyy dialogista ateistien kanssa, uskonnollisen uskon rationaalisen puolustamisen tarve katoaa. Seurauksena ovat helposti fideismi ja oletus uskonnollisen elämänmuodon autonomiasta, joita Knuutila haluaa välttää.

Filosofinen antropologia

Kuten jo kirjan ensimmäisestä artikkelista ”Uuden ajan alun filosofisten ihmiskäsitysten uutuuksista” käy ilmi, Knuutilan loogisten, metafysisten ja uskonnonfilosofisten tarkastelujen keskipisteessä on ihminen. Kysyessään, mitä (esimerkiksi) järki, tahto, tunne ja usko ovat, filosofit ovat kautta vuosisatojen kysyneet, millainen olento ihminen on. Tässä mielessä Knuutilan työn kokoavaksi yleisotsikoksi sopisi ”filosofinen antropologia”.

Metafysiikallakin on luonteva yhteys filosofiseen ihmistutkimukseen. Edellä lyhyesti tarkasteltu modaalikäsitteiden metafysiikassa 1300-luvulla tapahtunut vallankumous toi vähitellen mukanaan uuden tiedekäsityksen: todellisuuden yleisiä, ajattomia olemuksia ja hallitsevia periaatteita ei voitukaan enää antiikkiseen tapaan olettaa tunnetuiksi, joten tiedeestä tuli uusien, toistaiseksi tuntemattomien totuuksien tavoittelua ja tiedettä harjoittavasta ihmisestä ”totuutta etsivä tutkija” (s. 21). Koko moderni edistysajattelu kävi mahdolliseksi vasta tällaisen käsitteellisen muutoksen kautta. Samassa murrosvaiheessa alkoivat muotoutua myös – niin ikään tyyppillisesti moderneina pidetyt – individualistis-voluntaristinen ihmiskäsitys ja siitä seuraava ajatus moraalista velvollisuuksien järjestelmänä (s. 27).

Esseessä ”Adam Wodeham ja filosofisen emootioteorian historiallisia vaiheita” Knuutila pyrkii lisäksi osoittamaan, että 1300-luvun filosofiset antropologit keskustelivat tunteista suunnilleen samaan tapaan kuin 1900-luvun loppupuolen anglosaksiset mielen filosofit. Samoin kirjoitus ”Emotionaalinen ambivalenssi, järkevyyden ja suunnittelu” argumentoi, ettei ajatus ihmiselämän emotionaalisesta moninaisuudesta ja ristiriitaisuudesta ole yksinomaan 1900-luvun ilmiö, vaan löytyy syvältä keskiaikaisesta oikeus- ja vapauskeskustelusta. (Tässä Knuutilan tarkastelua voidaan verrata Juha Sihvolan kirjaan *Toivon vuosituhat* [Atena, Jyväskylä, 1998], jossa myös korostuu eurooppalaisen arvoperintömme jännitteisyys.)

Paitsi yksilöllisen ihmiskäsityksen synnystä ja emootioteorioista, Knuutila kertoo kiinnostavasti, joskin useimmiten vain ohimennen, myös yhteiskuntafilosofisten aatteiden historiasta. Lukija jää jälleen kaipaamaan lisäpohdintoja. Esimerkiksi renessanssiajan retoriikkateorioita voidaan Knuutilan mukaan pitää ”teoriona julkisesta sanasta”, joka ajatellaan yhteiskunnallista todellisuutta rakentavaksi tekijäksi. Knuutila huomauttaa, että ajattelutavan taustalla on keskiaikainen armo-

oppi, ja arvelee, että näkemyksellä ”on ollut länsimaiseen alitajuntaan vaikutuksia, joihin ei ole kiinnitetty huomiota” (s. 33). Tähän asiaan käsittely kuitenkin valitettavasti päättyy.

Vaikka paikoin turhankin ytimekkääseen ilmaisuun pyrkivää kirjoittajaa voitaisiin monesti ahdistella lisäkysymyksillä ja jatko-pohdiskelun vaatimuksilla, ei liene epäselvyyttä siitä, että Knuutilan teos on mitä arvokain lisä suomalaisen filosofis-aatehistorialliseen kirjallisuuteen. Se on terveellistä luettavaa paitsi niille, jotka kuvittelevat, että ”puhdas” filosofia voidaan erottaa historias-taan ja että filosofisia ongelmia voidaan ratkaista historiallisessa tyhjössä, myös niille, jotka pitävät vain vanhojen klassikkojen ruotimista tärkeänä ja väheksyvät oman aikansa filosofien systemaattista, ongelmakeskeistä työskentelyä. Kirja on malliesimerkki siitä, miten historiallisen tutkimuksen kautta voidaan harjoittaa filosofiaa, uppoutua aitoihin filosofisiin ongelmiin ja selvittää, millaisen kehityksen tuloksena nuo ongelmat ovat meille merkityksellisiä.

Sami Pihlström

PERHOSSIIVIN MIESTEN MAAILMASSA



Heidi Liehu: Perhosten valtakunta. Manifesti viimeisestä tulevaisuudesta. Spinx Oy, Juva 1998. 1139 s.

Liehun profetia

Heidi Liehun toinen filosofinen teos käsittelee vuonna 1993 ilmestyneen *Kirsikankukki*a kirjan tavoin niitä perimmäisiä kysymyksiä, joiden ääreen sukupuolisuutta ja sukupuoli-roolittumista pohtiva vääjäämättä joutuu. *Perhosten valtakunnassa* pistää ensimmäisenä silmään sen mahtava sivumäärä: teos pitää sisällään yli tuhat sivua. Filosofian historiasta ei löydy montaakaan opusta, jotka yltäisivät samaan. Tämä herättää lukijassa odotuksen ja uteliaisuuden: mitä maailmaa mullistavaa tämä järkälle kätkeekään sisäänsä? Takakanen esittelytekstissä luvataan suureelliseen sävyyn, että Liehu on ”profeetallinen näkijä”, jonka ”äänessä puhuvat esi-äidit ja vuosituhansia vaiennetut naiset”, ja että ”hän kertoo miksi Kristus ristinnaulittiin, hän kertoo miksi kommunismi romahti, hän kertoo miksi yksikään rauhanmies ei voi kukistaa sodan voimia” jne. Lopuksi julistetaan, että ”mykistävän

analyysinsä pohjalle Heidi Liehu luo näyn tulevaisuudesta, ainoasta mahdollisesta”. Tästä kaikesta lukijalle muodostuu ennakkokuva, että kyseessä on Raamattuun ja muihin pyhiin kirjoihin verrattava uuden feministisen aikakauden alun profetia.

Tarkempi perehtyminen teokseen kuitenkin paljastaa, että mistään Raamatusta ei sentään ole kysymys. Kirjan pituuteen vaikuttaa paljolti se, että Liehu käyttää teoksessaan toistoa lähes samoin sanoin monta kertaa. Tämä on outoa, sillä kirjoittajana Liehu on suora ja selkeä. Luoko Liehu sisällöllisellä tasolla mitään perustavasti uutta? Monet hänen keskeisistä teemoistaan ovat tuttuja jo monilta muilta naistutkijoilta, kuten esimerkiksi Rosi Braidotilta ja Evelyn Fox Kelleriltä. Mutta vaikka ”Perhosten valtakunta” ei uusi raamattu olekaan, tarvitseeko sen sellainen ollakaan. Sillä onhan pyrkimys profeetallisiin kaiken kattaviin ja paljastaviin teorioihin perimiehen intohimo. Eikö pyrkimys kertoa kaikki ja kerralla ja saavuttaa tätä kautta kuolematon puolijumalan asema ilmennä miehistä vallanhalua ja egoismia. Tätä itse asiassa Liehukin, monien muiden feministien ohella, kautta koko kirjansa arvostelee ja purkaa. Teoksen ulkoasun ja sisällön välillä on siis ilmeinen ristiriita, ellei Liehu sitten ole halunnut tehdä pilaa ja karikoida miehistä mahtipontisuutta ja suuruuden tavoittelua, paljastaa sen sisäisen ontouden imitoimalla ja kärjistämällä sitä äärimmillään.

Perhosten valtakunta on temaattisesti varsin selkeä ja yhtenäinen teos. Kirjan punaisena lankana kulkee selvitys siitä, miksi ja miten sukupuolet erotetaan patriarkalisessa järjestelmässä toisistaan ja asetetaan hierarkkiseen järjestykseen, jossa miehen rooli on subjektin ja hallitsijan ja naisen vastaavasti objektin ja alistujan. Lähes kaikki muut teemat ja huomioidut ovat pitkälle tämän perusteeman erilaisia johdannaisia, muunnelmia ja sovelluksia. Liehu käyttää perusteemansa setvimisen välineenä psykoanalyttistä menetelmää, mutta myös eksistentiaalisuutta ja hegeliläinen dialektiikka ovat vahvasti mukana (käsitteihän Liehun väitöskirja aikoinaan Hegelin ja Kierkegaardin filosofioiden välistä suhdetta).

Äidistä irtautumisen ongelmat

Liehu etsii syitä sukupuolten väliselle hierarkkialle ihmisen varhaislapsuudesta. Keskipisteessä on poikalapsen kehitys. Psykoanalyttistä lähestymistapaa käyttäen Liehu huomaa, että pieni lapsi on vielä erottamaton osa äitiään, äidistään täysin riippuvainen ja avuton olento. Lapsen kehityksen kuluessa poikalapsi kuitenkin joutuu miehisminuuden saavuttaakseen irrottautumaan jyrkästi äidistään ja etsimään samastumiskohdetta isästään. Tämä edellyttää samalla lapsen äitiin sitoneen aistillisen ja tunteellisen napanuoran

väkivaltaista katkaisemista ja kieltämistä; miehiksi varttuvan pojan on pyrittävä torjumaan ja kieltämään tunteensa ja läheisyyden tarpeensa, jotta hän ei vajoaisi takaisin siihen epäitsenäisyyden ja avuttomuuden tilaan, joka vallitsi silloin kun hän vielä lepäsi äitinsä kohdussa ja sylissä. Pojan miehiksi kasvamisen prosessi on näin jatkuvaa kamppailua äidin hoivavaltaa vastaan, jonka hän sitten isään samastumisen kautta ylittää ja voittaa. Voitto on kuitenkin näennäinen, koska kyseessä on nimenomaan äidin kieltäminen ja torjuminen. Voitto saavutetaan ainoastaan tietoisuuden pintatasolla: tunteet ja muisto ykseydestä äidin kanssa jäävät elämään miehen tiedottomaan, josta ne jatkuvasti pyrkivät ylös tietoisuuden sfääriin. Mies pystyykin pitämään yllä itsenäisyyttään ja riippumattomuuttaan vain etäännyttämällä ja objektiivomalla naisen kauaksi ulkopuolelleen; jos mies antautuisi tasa-arvoiseen ja dialogiseen suhteeseen naisen kanssa, itseensä imevän äidin aavekuva nousisi pintaan tiedottoman syvyyksistä ja mies kokisi menettävänsä identtiteettinsä ja minuutensa. Tällä tavoin miehin subjektiviteetti ja itsenäisyys perustuvat patriarkaalisessa järjestelmässä naisen ja naisellisuuden alistamiselle ja objektiivomaiselle ja paljastuvat samanlaisiksi illuusioiksi kuin herran itsenäisyys ja riippumattomuus orjastaan Hegelin herra/orja-dialektiikassa.

Tytöltä taas äidistä irrottautuminen ja itsenäistyminen on kielletty lähes tyystin. Koska tyttö on potentiaalinen nainen ja äiti, hänen on isän sijasta samastuttava äitiin, omaksuttava tunteellinen kiinnittyjän ja takertujan rooli. Suhteessa mieheen tämä merkitsee sitä, että nainen sietää miehen taholta melkein mitä tahansa. Nainen ei osaa irrottautua miehen vallan ikeestä, vaan omaksuu suosiolla objektin ja alistujan roolin, ja näin omalla tavallaan pitää yllä omaa sortoaan ja patriarkaalista järjestelmää.

Edellä esitetty ajatuskuvio ei ole uusi, sitä ovat ansiokkaasti kehitelleet useat naistutkijat, kuten jo aiemmin mainitsemani Keller, jonka teos *Tieteen sisarpuoli* käsittelee kuvion ilmenemistä tieteessä, on mitä suositeltavin alan klassikko. Teema on kuitenkin erittäin merkittävä ja sillä on kauaskantoisia seurauksia, jotka ulottuvat jokapäiväisen arkielämän tasolta aina yleisiin filosofisiin ja tieteellisiin sfääreihin asti. Liehun mielenkiintoisimmat huomiot näistä seuraamuksista liittyvät filosofiaan, keinotodellisuuteen, postmodernismiin ja kuolemaan.

Miehin tunteista ja ruumiillisuudesta irrottautuminen heijastuu filosofiassa ja tieteessä neutraalisuuden ja objektiivisuuden ihanteissa. Nämä ihanteet vaativat, että tutkijan on muututtava anonyymiksi ja tunteettomaksi silmäksi, joka tarkastelee tutkimuskohdettaan viileästi ja etäisesti. Tämä kristallisoituu luonnontieteissä, joissa luonto nähdään sieluttomana ja esineellisenä objek-

tina, joka nöyränä ja mykkänä noudattaa tieteen formaaleja periaatteita ja lakeja. Liehu taas tahtoo kohdata luonnon elävänä ja kommunikaatiokykyisenä subjektina, joka ei tottele mitään ennalta laadittuja deterministisiä lakeja ja kaavoja. Ennustamisen ja manipuloinnin sijasta luontoa tulisi yrittää kuunnella ja ymmärtää. Jokaisella luonnonololla, eläimillä, kasveilla ja jopa kivillä ja kannoilla on meille oma tarinansa kerrottavanaan. – Mutta nämä tarinat avautuvat meille vasta kun löydämme sellaisen järjen käsitteen, joka ei sulje pois tunteita. Vasta tunteet ja ruumis pystyvät rakentamaan siltoja tutkivan subjektin ja tutkittavan objektin välille. Silmä ilman sydäntä ei kykene eläytymään ja tustutamaan luontoon sen omilla ehdoilla. Mielestäni Liehun teoksen paras puoli onkin se, että Liehu ei aja pelkästään ”naisten asiaa” – kuten eivät monet muutkaan feministit, vaikka heitä on siitä usein syytetty – eikä edes ”ihmisen asiaa”, vaan hän haluaa puhua kaikkien sorrettujen puolesta. Myös miesten, sillä myös mies kärsii omasta tunteettoman tyrannin roolistaan, on kovan ja muun maailman poissulkevan panssarinsa vanki.

Postmodernin kritiikki

Entä sitten postmoderni. Sillähän on tunnetusti paljon yhteistä feminismiin kanssa: se arvostelee perinteistä filosofiaa ja tiedettä, haluaa romuttaa miehist valthierarkiat, dikotomiat ja olemukset, haluaa hajottaa kiinteän ja autoritäärisen ”kartesiolaisen” subjektin ja tarjoaa tilalle liikettä ja moninaisuutta, suhteellisuutta ja erilaisuutta. Liehu ei kiellä tätä. Kokonaisuutena postmoderni kuitenkin näyttäytyy Liehulle uutena miesvallan muotona. Liehun kritiikin kärki kohdistuu postmodernismiin liittyvään arvorelativismiin. Liehun mielestä postmodernismiin kietoutuva äärimmilleen viety arvorelativismi vetää maton alta feminismiltä. Postmodernistit eivät katso suopein silmin feministien kannattamaa ajatusta uudesta naissubjektuudesta ja tasa-arvosta uutena edistysaskeleena ihmiskunnan historiassa. Nämä edustavat postmodernistien mielestä paluuta perinteiseen arvoabsolutismiin: pyrkimys uuteen naissubjektuuteen mielletään pyrkimykseksi palauttaa perinteinen pysyvä ja kiinteä subjektius arvoonsa, nyt vain ”nais”-etuliitteellä varustettuna, ja tasa-arvon kohottaminen uudeksi arvokkaaksi päämääräksi ja edistysaskeleeksi nähdään valistushenkisen kehitysjattelun uutena muotona. Näin postmodernismi kohtelee naisia yhtä tylysti kuin perinteinen filosofinen machoismi, mutta tekee sen vain piilevämmiin ja salakavalammin.

Liehu kääntää nämä postmodernin syytökset sitä itseään vastaan. Postmodernismin arvorelativismi, joka sulkee pois kaikki absoluuttiset arvot ja näkökulmat, on eräänlaista absolutismia sekin, nyt vain käänteisessä

muodossa: kaikkien arvojen suhteellisuus on sille absoluuttinen arvo ylitse muiden. Tässä Liehu osuukin mielestäni maaliin. Tosi relativismi kyseenalaistaisi ja relativisoisi myös itsensä ja antaisi tilaa myös absoluuttisille arvoille, hyväksyisi myös oman anti-teesinsä. Samoin hajonnut subjektius, joka asettuu jyrkkään poissulkevaan vastakohtaisuussuhteeseen pysyvää ja ehjää subjektuutta vastaan, on vain edeltäjänsä käänteiskuva, ja näin yhtä vallanhimoinen ja erilaiset subjektuudenmuodot ulossulkeva kuin edeltäjänsä. Korostankin että subjektius, joka olisi todella luopunut valtaintresseistään, olisi samanaikaisesti sekä hajonnut että pysyvä ja kaikkea siltä väliltä. Täten postmodernismin uskottelema radikaalius kuihtuu vanhan vallan jatkeeksi.

Postmodernismin uskollisuus perinteiselle miesvallalle tulee kuitenkin näkyvimmin ja avoimimmin esiin näkemyksessä ”filosofian naiseksi tulemisessa”. Postmoderni haluaa samastaa juhlimansa irrationaaliset ja muotoa hajoittavat elementit feminiinisyiden kanssa. Esimerkiksi Derridalle ”*Differance*” edustaa prosessinomaisuudessaan ja määrittämättömyydessään naiseutta. Tämä naisellinen elementti on kuitenkin itsessään mykkä ja subjektiton; se on vain väline, jonka avulla hajonnut miessubjekti hämärtää ja romuttaa vanhoja muotoja. Kun muistamme, että naista on kautta aikojen pidetty kaaoksen ja irrationaalisuuden edustajana, huomaamme että tässä ei ole juuri mitään muuta uutta kuin se, että kun ennen tämä naisellinen elementti haluttiin vaiennettua ja karkoittaa pois ajattelun ja kielen alueelta, nyt sitä ylistetään positiivisena mahtina ja kutsutaan sinne takaisin. Tärkein on kuitenkin pysynyt samana; molemmissa tapauksissa subjektin pallilla istuu mies ja naisen on tyytyminen objektin ja välineen rooliin. Tämä sinetöi postmodernismin naisvihamielisyyden Liehun mielestä niin vahvasti, että hän näkee postmodernismin tietynlaisena naisista vastaan suunnattuna miesten salaliittona; juuri kun nainen on heräämässä omaan subjektuuteensa ja saavuttamaisillaan tasa-arvon, subjektius ja arvot puretaan ja julistetaan kuolleiksi, mutta samalla naisen perinteiseen objektin asemaan ei kajota sormenpäälläkään.

Olen tässä pitkälle samaa mieltä Liehun kanssa mutta näen samalla ”filosofian naiseksi tulemisessa” positiivisiakin piirteitä. Vaikka postmodernismi toisella jalalla seisookin vanhan vallan rivistöissä, se on toisella jalalla onnistunut hivuttautumaan siitä jonkin verran ulospäin. Esimerkiksi se, että feminiinisiä elementtejä on yleensäkin päästetty sisään tarkasti vartioidulle ajattelun ja kielen alueelle on jo edes pieni edistysaskel miehen äidinvallan pelosta vapautumisen tiellä. Miehet ovat tässä jo piirun verran astuneet lähemmäksi feminiinisyttä(än). Eiväthän mitkään muutokset ihmiskunnan historiassa tapahdu räjähdysnomaisesti yhdessä yössä, vaan vaihteittain

pienin edistysaskelin. Tätä historiallisen muutoksen vaihteellisuutta Liehukin korostaa kautta kirjansa, mutta ei halua kuitenkaan huomata postmodernismin tuomia uusia tuu- lia.

Miehin filosofia

Liehulla on taipumus nähdä lähes kaikki mies- ten tekemä filosofia, niin mennyt kuin nykyinenkin, pelkkänä vallan heijastumana ja sublimaationa, yhtenä ja samana käsitteel- lisenä alistuskoneistona, vailla eroja eri filo- sofioiden välillä. Tässä Liehu mielestäni lioit- telee. Vaikka valta onkin kummitellut filosofi- an historian taustalla, filosofiaa ei voi suoraan palauttaa ja samastaa siihen. Filosofiset on- gelmat ovat aitoja ja todellisia, eivätkä vain ovelasti naamioituja naisen hallintayrityksiä. Samoin eri filosofioiden välillä on eroja ja vä- rejä enemmän kuin Liehu antaa ymmärtää. Toisinaan Liehu suhtautuukin miesfilosofiaan positiivisemmin ja myöntää esimerkiksi että filosofia on tällä vuosisadalla lähestynyt runo- utta ja tunteita ja että naisten tulisi yleensäkin arvostaa miestradiation hyviä puolia, mutta nämä huomiot jäävät irrallisiksi ja hetkellisiksi.

Liehun jyrkkyys suhteessa miesten ai- kaansaamaan filosofiaan ja kulttuuriin on oudossa ristiriidassa hänen feminismiä kos- kevien kannanottojensa kanssa. Liehu arvos- telee paljon yleistä käsitystä jonka mukaan feminisimi on taistelusuhteessa miehiin ja miehet ovat kaiken pahan alku ja juuri. Liehun mielestä nainen on aivan yhtä paljon osallinen patriarkaatin ylläpitämiseen kuin mieskin. Mies ei sorra naista sen enempiä kuin nainen miestä, vaan molemmat ovat saman järjestel- män uhreja ja kanssarikollisia ja kärsivät ase- mastaan aivan yhtä lailla, vain eri tavoin. Sa- moin feminisimi ei ole vain naisten vapautuslii- ke, vaan myös miesten. Tasa-arvo vaatii to- teutuakseen molempien sukupuolten välistä yhteistyötä ja dialogia. Mutta tätä dialogia Liehu ei pysty juurikaan käymään menneiden ja nykyisten miesfilosofien kanssa. Hän ei ha- lua etsiä filosofian historiasta niitä positiivisia puolia, joita kaikista negatiivisista valta- ja alistusasetelmista huolimatta löytyy. Eikä tämä yksisilmäisyys ole yksin Liehun ongelma vaan se vaivaa myös monia muita feministejä.

Hallittu kuolema

Tärkein tema Liehun kirjassa on kuitenkin mielestäni kuoleman pohdiskelu feminis- tisestä perspektiivistä. Kuolema on vilahdellut myös useiden muiden feministien kirjoituk- sissa, mutta kukaan heistä ei ole käsitellyt sitä niin paljon ja perusteellisesti kuin Liehu. Kuo- leman esiintyminen feministisissä teksteissä ei ole sattuma, vaan liittyy suoraan feminismin ydinkysymyksiin. Kautta historian ovat mies- filosofit enemmän tai vähemmän suoraan rinnastaneet naisen, luonnon ja kuoleman

toisiinsa. Syy tähän on hyvin yksinkertainen: naisen kyky tulla raskaaksi ja synnyttää. Kohtu kaikessa pimeydessään ja itseensäsulatta- vuudessaan edustaa yksilölle tuonpuolista to- dellisuutta. Yksilö ei pysty muistamaan mitään siitä ajasta kun hän vielä lepäsi äitinsä kohdussa, koska silloin hän oli oikeastaan kuollut, vailla minkäänlaista identiteettiä, mi- nuutta ja muistia. Hän oli jakamaton osa äitin- sä ruumista samaan tapaan kuin hän kuoltua- an hajoaa ja sulautuu osaksi luontoa, ”luon- toäidin” kosmista kohtua. Näin voisi väittää, että naisen pelko onkin pohjimmiltaan kuo- leman pelkoa. Ja tähän kuoleman pelkoon koko kulttuurimme perustuu.

Liehu tuokin terävästi esiin sen, miten meidän aikamme keinotodellisuus muodos- taa vahvasti panssaroidun elämismaailman, joka peittää luonnon alkuperäisen olemassa- olon alle. Ja tekee sen niin tehokkaasti, että monet eivät enää usko, että mitään alkupe- räistä olemassaoloa onkaan olemassa. Käsi- puhelimet, faxit ja eritoten televisioiden, vide- oiden ja tietokoneiden kuvamaailmat vieraan- nuttavat ja imaisevat yksilön tietoisuuden mu- kaansa niin voimakkaasti, että yksilö ei enää huomaa olevansa konkreettinen ja kehollinen olento, joka jatkuvasti vanhenee ja lähestyy kuolemaa. Kuvien maailma on kuolematon, ikuisuuden platoninen maailma. Jo tavallinen yksinkertainen valokuva pysäyttää ja jähmet- tää elävän ja katoavaisen nykyhetken ikuiseksi ja muuttumattomaksi kuvaksi. Näin kuvilla hallitaan tai kuvitellaan hallittavan myös kuo- lemaa. Naisen edustaessa kuolemaa Liehu toteaaakin, että ei ole ihme, että nainen on his- torian kuvatuin kohde. Näin meidän erilaisuu- den ja yksilöllisyyden kunnioittamisella ylpeilevä postmoderni aikakautemme onkin paradoksaalisesti vasta todellistanut vuosituhantisen platonisen ikuisuusihanteen. Ja myös yleisyysihanteen. Paras esimerkki tästä on mielestäni massatuotteet. Massatuotteista on pyritty häivyttämään kaikki yksilölliset erot, ja ne on onnistuttu saamaan lähes mate- maattisella tarkkuudella toistensa näköisiksi. Kun esimerkiksi ostan kaupasta maitotölkin, on aivan sama minkä tölkin kassiini poimin, sillä ne ovat kaikki samanlaisia yhden ja yleis- en maitotölkin idean heijastumia, eivät ajas- sa virtaavia ainutkertaisia ja katoavaisia yksilöitä. Näin platoninen ikuinen ja yleinen ideoiden taivas on massatuotteiden kautta laskeutunut maan päälle ja kuolema on häivytetty olemattomiin. Mutta koska tämä kuolematomuus on itsepetöksellä, kuoleman kieltämisellä hankittu, se ei kestä. Koska kuo- lemaa ei suostuta kohtaamaan suoraan sil- mästä silmään, se tulee sisään kiertoteitse. Liehu toteaaakin, että historiasta ei löydy toista aikakautta, jolloin kuolema olisi vaaninut niin totaalisenä ja kaiken tuhoavana mahtina kuin nyt meidän aikamme. Tieteen ja teknolo- gian ansiosta, joiden piti pidentää elämää ja voittaa kuolema, koko maapallomme horjuu

kuoleman kuilun reunalla. Ydinaseet ja saas- teet uhkaavat suistaa koko maapallomme monine elämänmuotoineen kuoleman kitaan. Ainoa mahdollisuus välttää tämä totaalinen tuho, on tunnustaa ja tunnustaa kuoleman läs- näolo itse kunkin yksilön omassa elämässä. Ja tämä merkitsee samalla naisen ja äidinpelon kohtaamista ja siitä vapautumista.

Mielestäni kuoleman kohtaaminen ja hy- väksyminen osana elämänvirtaa antaa vankan pohjan myös kaikkinaiselle tasa-arvolle. Ni- mittäin, mitä tahansa eroja ja hierarkioita ih- misten välille voidaankin maanpäällisen elä- män aikana pystyttää, niin kuoleman tullessa ne romahtavat ja ihmiset ovat yhtä. Kuolema tavoittaa jokaisen yksilön säädystä ja suku- puolesta riippumatta. Ja maaäidin kohdussa lahoavat ruumiit sulautuvat toisiinsa ja koko luomakuntaan. Toisin sanoen, jos tajuan, että tulen hajoamaan ja sulautumaan erottamat- tomaksi osaksi maata, joka itse asiassa muo- dostuu erilaisten olioiden mullaksi maatu- neista kehoista, niin miten voin enää pitää jyrkkää välimatkaa muihin olentoihin, miten voin enää kuvitella olevani erillinen ja muista riippumaton ego. Liehu esittää, että todelli- nen, kuoleman kohtaamisen kautta saavutet- tu kuolematomuus merkitsee tietoisuutta it- sestä luonnon kokonaisuuden osana; kun yksilö sulautuu kuollessaan luontoon, hän jat- kaa elämäänsä uudessa muodossa ja mullaksi muuttuneena antaa kasvuedellytykset uudel- le versoavalle elämälle.

Pekka Wahlstedt

TYÖN FILOSOFIAA

Tom Hodgkinson, Matthew De Abaitua (toim.): *Matkaopas joutilaisuuteen*. Suomentaneet Jaakko Hämeen-Anttila, Virpi Hämeen-Anttila, Markku Saarinen, Titia Schuurman, Pertti Seppälä, Tero Valkonen. Basam Books, Helsinki 1999. 213 s.

Tom Hodgkinson ja Matthew De Abaitua ovat Englannissa ilmestyvän joutilaisuuden filosofiaan ja historiaan keskittyneen *The Idler* -lehden perustajia. Joutilaisuuden filosofian keskeinen sanoma on Hodgkinsonin mukaan se, että päinvastoin kuin olemme tottuneet ajattelemaan, joutilaisuus hyväksi ihmiselle. Joutilaisuus on pohdiskelevan elämäntavan edellytys, jonka puolesta puhumisen Hodgkinsonin on ottanut tehtäväkseen. Aikana, jolloin työnteon aiheuttama kiireellisyys käy syystä välttää ajattelemista ja on noussut joksikin sellaiseksi, jota kaikkien kunnan kansalaisten tulee tavoitella, toivotan Hodgkinsonin tervetulleeksi. *Matkaopas joutilaisuuteen* on kokoelma joutilaisuutta ja laiskuutta käsitteleviä kuvauksia sekä teoreettisia pohdiskeluita. Katkelmia ja näytteitä on poimittu hyvin monipuoliselta kirjoittajakaartilta: Oscar Wildesta ja Miles Davisistä Nietzscheen ja D.H. Lawrenceen. Kaikenkaikkiaan kirjoittajia on yli neljäkymmentä. Kirjaa varten on tuotettu useita uusia suomennoksia suoraan alkukielestä yllä mainittujen henkilöiden toimesta, mutta joissakin tapauksissa esim. Aristoteleen kohdalla on tyydytty käyttämään jo olemassa olevia suomennoksia.

Kirjan tarkoitus on herättää ajatuksia eikä toimia akateemisena johdatuksena joutilaisuuden filosofiaan. Siksi muutamat käännösvirheet tai ongelmalliset valinnat ovat anteeksi annettavissa (esim. Nietzsche-suomennoksessa kerrotaan *halusta* valtaan vaikuntuneen *tahto*-valtaan käännöksen sijaan ja P. Lafarge on saatettu puhumaan likaisten *taiteiden* harjoittajista sen sijaan, että hän tarkoittaisi taitoja, erityisesti käsityön taitajia). Tosin huolellisen käännöksen merkitystä (ja vaikeutta) ei pitäisi aliarvioida milloinkaan.

Kuten sanottu on kirjan tekstivalikoima varsin laaja. Siihen mahtuu varsin mielenkiintoisia pohdiskeluita mutta toisaalta myös melkoisia lauteuksia Baudelairen ”juopukaa jostakin kunhan juovutte” -kehotuksen ja Miles Davisin kokaiinielämän kuvauksien muodos-

sa. Kirjan alussa Samuel Johnson nostaa vuonna 1785 ilmestyneessä esseessään maalailee joutilaisuuden määritelmää toteamalla:

”Vaikka joutilas on laiska, hän on yhä hengissä ja saatta silloin tällöin intoutua tarmokkuuteen ja toimintaan.”.

Tässä lainauksessa joutilalle annetaan ominaisuus laiska, mutta on syytä pohtia minkälaisesta laiskuudesta on kyse. Hodgkinsonin on eräässä haastattelussaan kertonut tehneensä eron laiskuuden ja joutilaisuuden välille. Joutilas on ihminen, joka ei tyydy muiden tarjomiin vaihtoehtoihin mukisematta vaan hän haluaa asettaa omat sääntönsä. Kun joutilaan tekee mieli ahkeroida, hän myös ahkeroi, muttei tee sitä muiden käskystä. Laiskaksi Hodgkinson sanoo ihmistä, joka ei vaivaudu lopettamaan palkkatyötönsä, jota vihaa. Laiskan ja joutilaan väliseen erotteluun ei ole tarpeen juuttua, mutta laiskan on kirjaa lukiessa hyvä pitää mielessä mitä kaikkea laiskuus voi merkitä.

Kirjan sisältämistä joutilaisuuden kuvauksista maukkaimpia on Herman Melvillen kuvaus luomastaan Bartleby nimisestä kirjuriesta, joka tyylikkyydellä luistaa kaikesta ylimääräiseltä työltä haiskahtavalta toteamalla esimiehelleen yksinkertaisesti ”Mieluummin en”. Bartleby suoriutuu kuitenkin kaikesta velvollisuudekseen katsomastaan työstä sellaisella luotettavuudella, että hän on loppujen lopuksi toimistonsa arvokkaimpia ja lojaleimpia työntekijöitä. Parhaimmillaan kirja on kuitenkin joutilaisuutta teoreettisemmalla otteella pohtivissa esseissä. Jo mainitun Samuel Johnsonin kirjoitukset sisältävät kaikki varsin teräviä huomioita. Minulle erinomaisimpana mietiskelynä näyttäytyi Lin Yutangin osuus ”*Vetelehtimisen tärkeys*”. Yutang toteaa, että sivistyksen taito on ennen kaikkea vetelehtimisen taitoa: se, joka on kaikkein viisaimmin jouten, on kiinalaisesta näkökulmasta kaikkein sivistynein (On muistettava, että Yutangin kirjoitus on vuodelta 1938). Hän esittää, että viisauden ja kiireen välillä on filosofinen ristiriita. Viisaat eivät nimittäin kiirehdi ja kiireiset eivät voi olla viisaita. Tässä voi olla vinha perä. Olisiko liian kiireiseksi käynyt elämä syynä eräiden suomalaisen filosofiankin kentillä häääävien lausuntoautomaattien latteuksiin, kun he ovat kuitenkin aikaisemmin osoittaneet kykenevyytensä säkenöintiin? Joutilaisuuden filosofiaan kuuluu myös leikin, pelin ja työn liittäminen toisiinsa. Tätä suhdetta pohtii lyhyessä katkelmassa Alexander Trocchi ja väittää modernin ihmisten pyhittäneen nimenomaan *kovan* työn ja tehneen turhan erottelun hovin ja työn välille. Joutilas ihminen on saattaa tehdä työstänsä huvia ja huvistaan työtä, eikä ylipäänsä koe huonoa omatuntoa huvitellessaan vaikkei sillä

olisikaan mitään tekemistä työn kanssa. Ihminen on leikkivä ihminen, jonka tulisi pelata flipperiä hyvillä mielin. Erään terävän huomion työn tai ammatillisuuden pyhittämisestä tekee Ivan Illich esseessään ”*Oikeus hyödylliseen työttömyyteen*”. Se, että jotkut ihmiset alkavat saada palkkaa siitä, että keskittyvät tekemään jotain yhtä tiettyä asiaa ammatikseen, tekee heistä asiantuntijoita. Tällä tavoin syntyvät uudet työpaikat tai ammatit vievät aina oikeutusta joltain sellaiselta työltä, jota ennen tekivät työttömät. Ääritapauksissa jonkin työn itsenäinen tekeminen, siis ilman ammattilaisen apua, tehdään lailla kielletyksi. Autonominen työ alentaa bruttokansantuotta ja siksi sitä ei voi kutsua ”työksi”. Oikeastaan yhteiskunnan kannalta ei Illichin mukaan ole olennaista, että ’työt’ tulevat tehdyksi vaan se, että siitä saadaan palkkaa.

Terävien analyysien ja pohdintojen vastapainona kirjan lävitse kulkee myös joutilaisuutta romantisoiva linja. Valitut tekstit eivät tue erityisesti jotain tiettyä näkemystä joutilaisuudesta muuten kuin ylistämällä sitä. Perustelut joutilaisuuden arvokkuudelle vaihtelevat siinä määrin, että ne saattaisivat vertailussa osoittautua ristiriitaisiksi ja hyvät niin. Lukija ei pääse valumaan täydellisen passiiviseksi vastaanottajaksi vaan joutuu itse muodostamaan oman kantansa joutilaisuuteen ja sen suhteesta työtekoon.

Kaiken kaikkiaan joutilaisuuden antologia on varsin monipuolinen kokoelma tekstejä, jotka valottavat joutilaisuutta monelta eri kantilta. Vaikka osa kirjaan valituista teksteistä onkin varsin tylsiä, on viihdyttäviä ja osuvia analyyskejä niin paljon, että kirjaa kannattaa lukea vakavastikin.

Sami Syrjämäki

Filosofinen aikakauslehti *niin&näin*



2/99 Leibniz-teema ja laaja Amerikka-teema: Kunelius, Richard Rortyn haastattelu; Immonen ja Tuusvuori, 1800-luvun filosofiset venesanssit Yhdysvalloissa; Kilpinen, Paavola, Bergman, Kriittisiä merkintöjä klassisen pragmatismien perinnöstä; Helliö, Amerikkalainen kommunisminä ...; Gylling, Yhdenlaisia liberalismita ...; Koikkalainen, Amerikka filosofisena kansakuntana; Wilhelmsson, Amerikkalainen yhteisö; Väyrynen, Amerikkalainen akateeminen kulttuuri; Eskelinen, Yhdysvaltain mahdoton jne.



1/99 Lagerspetz, Onko tietoisuus elmistön organisaatiotasoa; Vadén, Personan kielijäristä; Rantala, Tiede ja monen kulttuurin ansa; Kopperi, Liike-elämän etiikka; Varto, Ekonomismi ja elämä; Mäki-Kulmala, Sarasvuosta; Häyry, Soveltava filosofinen etiikka Suomessa; Salmela, Realismi ja antirealistit suomalaisessa moraali-filosofiassa; Ikonen, Keskustelu Jaana Parviaisen kanssa; Wahlstedt, Petri Sipilän haastattelu; Naukkarinen, Populaarikulttuurin estetiikka; Pyöriä, Postmodernin postmortem; Syrjämäki, Filosofian historian historiallinen rekonstruktio



4/98 Larochelle, Mitä tekijän oikeudesta jää jäljelle?; Laari, Foucault; Wahlstedt, Seksuaalisuuden historiasta; Rauno Huttunen, Indoktrinatiivisesta opetuksesta; Salmela, Korvaako indoktrinatio opetuksen?; Väinö, Sofian ja sokrateen virtuaalimaailma; Lappalainen, Poliittinen arviointit; Virtanen, Rasvainen mestari; Lähde, Val Plumwoodin haastattelu; Vadén, Oksasen haastattelu; Lähde, Marcus; Passmore, Fanaattisuus, suvaitsevaisuus ja filosofia; Valdes, Onko moraalista järjestydestä moitteettoman moraalien mittapuiksi jne.

3/98 von Wrightin haastattelu; Wittgenstein, Oteita muistiinpanoista; Uschanov, Tractatus logiikan kritiikkinä; Kuusela, Wittgensteinin kielilogiikan filosofia; Ahonen, Wittgenstein ja formalismi; Tukiainen, Yleä ja banaali etiikka; Wittgenstein bibliografia; Pihlström, Jaakko Hintikka; Hankamäki, Rakkaiden filosofiaa; Filosofian reaalikoe 1998; Tomperi, Sivistyksellisen kasvatustajattelu; Nevanlinna, Kananluita ja pyykkipesu; Kuusuradi, Yhteiskunnallinen ja globaali oikeudenmukaisuus; Aartio, Lakki, oikeus ja oikeudenmukaisuus jne.



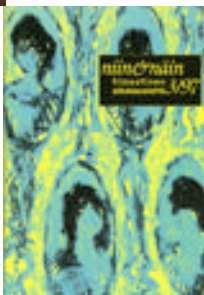
2/98 Oksala, Aristoteleen Poetiikan kolmas tuleminen; Sarsila, Vivat ars oratoria et moriatur, nisi bene vixerit; Palonen, Käännösfenno-maniaa; Kallinen, Fysiikka: Aristotelisen luonnonopin perusteet; Pekonen, Mihin metafysiikkaa enää tarvitaan?; Luoma, Michèle Barretin haastattelu; Husa & Suoranta, Bruno Latourista; Läng, Väkiavallan ruumiinavaus; Silkelä, Tunteiden filosofinen ongelma; Ruoho, Mikko Salmeen haastattelu; Whorf, Hopi-intiaanien maailmankäytännön malli; Arho, Kuvia musiikista jne.



1/98 Burke, Johdatus makuun; Kotkavirta, Kantin Prolegomena eli vaikeus popularisoida filosofiaa; Korhonen ja Vilkkö, Kant ja formaalinen logiikka; Jylhä, Elämäkaupunki; Passinmäki, Kaupunkisuunnittelun erilaisia lähestymistapoja; Karjalainen, Kaupungin eri olomuotoja; Nyman, Kaupunki luontona; Nevanlinna, Mistä kaupunki vaikeaa, siitä on puhuttava; Pylkkö, Suomen kieltä...; Hannula, Taide ja filosofia; Ojakangas, Kasvatus ja politiikka; Kakkori, Heidegger taideteoksesta; Reiners, Kirjeitä maanpaasta jne.



4/97 Hume, Tragediasta; Jylhä, Hume, Nietzsche ja tragedian psykologia; Mäyrä, Tragedian daimonista tekstin demonisuuteen; Laine, Tragedian etiikka; Bahtin, Shakespearista; Pumpjanski, Dostojevski traagikkona; Pumpjanski, Lyhyt esitelmä Dostojevski-disputissa; Kiesepää, Sokal, Kvantitatiivisen hermeneutiikka; Vehkavaara, Huijauksia vai konstruktioita; Birnbaum, Läpituokua katse; Vehkavaara, Sympaattisen johdatus Touluminen filosofiaan; Laitinen, Johdatus alkoholilisiin filosofiaan jne.



3/97 Alanen, Pohjoismaiden naiset filosofiassa; Haaparanta, Feministisen politiikan mahdollisuuden ehdosta; Rantonen, Muukalaisnäiset materiaana; Kosonen, Hyvä Irigaray; Heinämaa, Pinnan liikettä; Kylmänen, Suomenkielisiä feminismin ja filosofian kirjallisuutta; Elo, Filosofia reaalikokeessa; Tomperi, prologi; Réca, Käänäjä paluu; Engel, Voiko analyttinen filosofia olla ranskalaista? Klinger, Mestari-gaatteloita vailla valintoja; Tuusvuori, Maanmermainen/analyttinen; Siukonen, Taiteen aakkonen; Baumanin haastattelu; Peuhu, Naturalistinen manifesti; Varto, Adolf Reinach jne.



2/97 Hegel, Hengen fenomenologia; johdanto; Stegmaier, Hengestä...; Hume, Maun ja passion herkkyydestä; Kuuskoski, Sokrateen viimeinen vitisi; Alanen, Lääketiede tieteenä; Konttinen, Toden näköistä elämää; Varto, Onko kloonauksellinen eettinen ongelma; Rauhala, Sairauden käsite...; Kaltiala-Heino, Suostumus, kieltäytyminen ja pakkohoito; Sajama, Priorisointi on oikeudenmukaisuuskysymys; Suominen, Terveystiedä tarpeena; Kuusela, Laadun metafysiikka...; Uurtimo, Käytännön elämä ja kaikkein Aristoteleella jne.

TILAAN FILOSOFISEN AIKAKAUSLEHTI *niin&näin*

Tilaukset myös netistä www.netn.fi

- Tilaan filosofisen aikakauslehti *niin&näin* vuodeksi alkaen seuraavasta numerosta (140 mk/4 numeroa). Tilaus jatkuu kestotilauksena ellei toisin mainita.
- Tilaan filosofisen aikakauslehti *niin&näin* vuosikerran 95/96/97/98 hintaan 100 mk/vuosikerta. Ympyröin haluamani vuosikerran.
- Tilaan filosofisen aikakauslehti *niin&näin* irtonumerot (1994-98) _____ (ä 30mk).

Nimi _____

Osoite _____

Postinumero ja -paikka _____

Päiväys ja allekirjoitus _____

Vastaanottaja maksaa postimaksun

niin&näin
PL 730

Vastauslähetyks
Sopimus 33100 - 4031
33103 TAMPERE

TAITEKOHDALLE

'Talia' saecla suis dixerunt 'currit' fusis
concordes stabili fatorum numine Parcae.
adgredero o magnos (aderit iam tempus) honores,
cara deum suboles, magnum lovis incrementum!
aspice convexo nutantem pondere mundum,
terrasque tractusque maris caelumque profundum:
aspice venturo laetantur ut omnia saeclo!
incipere, parve puer, risu cognoscere matrem
(matri longa decem tulerunt fastidia menses)
incipere, parve puer: qui non risere parenti,
nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.

”Vuossadat sellaiset kutokaa, nyt, väärttinät juoskaa!”,
lauoi Salliman immet ja kohtalon lankoja loivat.
Käy tekemään urotöitäsi nyt - on aika jo täysi - ,
oi jumalten rakas poika ja Juppiterin suvun verso
Näe, miten kaareutuu ylitsemme nyt tähtinen holvi
,maan alueet, meren syöverit, myös koko pohjaton taivas,
näe, miten koittava on ilon suurien riemujen kausi.

Poika jo pienoinen, hymysuin sinä äitiä katso,
äitisi kärsiä sai sinun tähtesi kymmenen kuuta,
katso jo poika: se ken hymysuin ei äitiä tunne,
pöytään ei jumalan, sylihin jumalattaren yllä.
(Vergilius 2. Eklogi: Bocolica IV Ecloga)

Vergiliuksen tuotanto, jossa uskonnollis-myyttinen, vertauskuvallinen ja historiallinen kietoutu-
vat usein kiehtovasti yhteen, on virittänyt monia luovia mieliä hienoihin tulkintoihin. Antiikissa
Vergiliuksen saatettiin katsoa esittäneen runollisessa muodossa kokonaisen filosofisen katso-
muksen. Konstantinus Suuresta lähtien Vergiliuksen tulkittiin ennustaneen Kristuksen syntymää;
jopa kirkkoisä Augustinus piti runoilijaa korkeamman totuuden tulkkina. Dantelle Vergilius
edusti melkoista maailmantuntijaa hänen valitessaan tämän oppaakseen matkalleen keskiajan ja
renessansiin murroksen maailmankuvassa.

Päättymässä oleva (monien *inhimilliseltä kannalta* - jos rehellisiä ollaan - lähestulkoon
käsittämättömien loukkausten) vuosisata voi helpostikin sisäänpuhaltaa (lat. inspirare) ihmismieliin
toiveikaita, uusia tulkintahorisontteja. Eiväthän eurooppalaisen kulttuuriperintömme raikkaimmat
ja kehitysoptimistisimmat myötätuulet kaikki suinkaan ole äidin viimeisimpiä aikaansaannoksia
(kreik. teknon, lapsi). Tunnistakoon lapsi äitinsä hymyn ja täytyköön hänen purjeensa myötä-
tuulesta kohti siunatun (lat. benedictus), uudenlaisen tulevaisuuden satamaa!

(Lähde: Kanava 81/5, jossa T. Oksalan esittely ja suomennos Vergiliuksesta)

Mikko Leinonen