

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 55 talvi 4/2007

• Filosofiset praktiikat • Itsenäisyys

NIIN & NÄIN

filosofinen aikakauslehti nro 55 talvi 4/2007

- Pääkirjoitus** 3 Tere Vadén & Jarkko S. Tuusvuori, Pääkirjoitus
- Suomi 90 vuotta** 5 John Locke, Isänmaanrakkaus
6 Tere Vadén & Jarkko S. Tuusvuori, Haastattelussa Elina Helander-Renvall
- Ulkomaailman kirjeenvaihtajat**
12 Slavenka Drakulić, Kylppärikertomuksia
18 Hélène Débax, Paikataan kättä
- Kolumni** 26 Olli Hietanen, Kestävä kehitys päättää valistuksen projektin
- Filosofiset praktiikat**
30 Perttu Salovaara, Ajattelun haaste filosofin vastaanotolla
36 Arto Tukiainen, Filosofinen neuvonpito
44 Róbert Jack, Komeron nelisyinen kauneus
48 Elli Arivaara, Filosofisista lohdutuksista
52 Heikki Vuorila, Logoterapia eksistenssianalysina
58 Perttu Salovaara, Thomas Gutknechtin haastattelu
62 Tuukka Tomperi, Näkökulmien vaihtamisesta lavealla pensselillä
62 Tuukka Tomperi, UNESCO ulkoakateemisesta filosofiasta
- Oikeus ja kansalaisten tasavertaisuus**
66 Tapani Kilpeläinen, Haastattelussa Anne-Marie Le Pourhiet
- Filosofian opettamisesta**
70 Hannu Juuso, Lapsi, filosofia ja kasvatus
75 Jussi Kotkavirta, Tärkeä tutkimus lasten filosofian opettamisesta
78 Pentti Moilanen, Mistä eväät filosofian opettamiseen peruskoulussa?
82 Barbara Brüning, Filosofointia lasten kanssa Saksan kouluissa
86 Beate Børresen, Filosofiaa norjalaisissa kouluissa
- Otteita ajasta** 92 Lars Hertzberg, Yhdenvertaisten keskusteluun
94 Mervi Ahonen, Porin piirissä
95 Mari Okkonen, Uudenkaupungin lukiossa
- Kolumni** 96 Inkeri Koskinen, Salaliittoteorioita
- Artikkeli ja esitelmä**
98 Petri Räsänen, Uusliberalismi ja lupaus vapaudesta
108 Wolfgang Fritz Haug, Globalisaation ristiriidat
- Emeritus äänessä** 120 Mirja Hartimo, Jaakko Hintikan haastattelu
- Kirjat** 131 Päivi Mehtonen, Minän pyhiinvaellus ei-mihinkään
133 Tommi Lehtonen, Uskonnon tulevaisuus
136 Heini Hakosalo, Jäähyyäiset yhteiskunnalle
139 Antti Immonen, Näkökulmia maisemaan
142 Milla Törmä, Karpalo maistuu ja suo tuoksuu hyvältä
144 Bernt Österman, Hur är smutsigheten möjlig?
146 H. K. Riikonen, Filosofian ja kirjallisuuden rajamailla

NIIN & NÄIN

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

PÄÄTOIMITTAJAT

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

TOIMITUSSIHTEERI Tuukka Tomperi,
toimitus@netn.fi

ARTIKKELITOIMITTAJA Ville Lähde,
artikkelit@netn.fi

KIRJA-ARVOSTELUT Jukka Mikkonen,
arviot@netn.fi

TOIMITTAJAT

Mervi Ahonen, mervi@mao.fi
Hanna Hyvönen, hanna.m.hyvonen@iki.fi
Tapani Kilpeläinen, tapani.kilpelainen@kolumbus.fi
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@ulapland.fi
Heikki Suominen, heikki.suominen@tintti.net
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi

KUVATOIMITUS Hanna Hyvönen & Jarkko S. Tuusvuori
ULKOASU Kimmo Jylhämmö, kimmo.jylhamo@voima.fi

TOIMITUSNEUVOSTO Antti Arnkil, Saara Hacklin,
Heini Hakosalo, Kaisa Heinlahti, Juha
Himanka, Ilona Hongisto, Julia Honkasalo,
Hannele Huhtala, Antti Immonen, Olli-Jukka
Jokisaari, Riitta Koikkalainen, Katve-Kaisa
Kontturi, Inkeri Koskinen, Kaisa Luoma, Olli-
Pekka Moisio, Yrsa Neuman, Jussi Parikka,
Pekka Passinmäki, Tuukka Perhoniemi, Ahti-
Veikko Pietarinen, Sami Pihlström, Olli Pyyh-
tinen, Juuso Rahkola, Markku Roinila, Antti
Salminen, Milla Tiainen, Milla Törmä, Tommi
Uschanov, Pasi Väliaho

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 35 euroa, ulkomaille 39
euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus
jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti
tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.
Määräaikaistilaus 39 euroa.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa
vuodessa.

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

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

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

Maksut ps-tili 800011-1010727

Julkaisija & kustantaja
Eurooppalaisen filosofian seura ry

ISSN 1237-1645

14. vuosikerta
painopaikka Vammalan Kirjapaino Oy
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto Kultti
ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Mervi Ahonen, FM, Tampere
Elli Arivaara, FM, psykoterapeutti,
Helsinki
Barbara Brünig, kasvatustieteen
professori, Hampurin yliopisto
Beate Børresen, ylipettaja, Høg-
skolen i Oslo
Hélène Débax, maître de confé-
rences, Université de Toulouse-
II-Le Mirail
Slavenka Drakulić, ks. s. 14
Heini Hakosalo, FT, aate- ja oppi-
historian lehtori (lv.2007–08
Akatemian tutkija), Oulun
yliopisto
Mirja Hartimo, PhD, tutkija, filo-
sofian yksikkö, Tampereen
yliopisto
Wolfgang Fritz Haug, ks. s. 109
Lars Hertzberg, professor emeritus i
filosofi, Åbo Akademi
Olli Hietanen, kehitysohjaaja,
Tulevaisuuden tutkimuskeskus,
Turku
Antti Immonen, tiedetoimittaja,
Siuntio
Róbert Jack, ks. s. 44
Hannu Juuso, KT, lehtori, Oulun
normaalikoulu
Tapani Kilpeläinen

Juha Koivisto, YTT, FM, tutkija, Helsingin
yliopisto
Inkeri Koskinen, FM, Helsinki
Jussi Kotkavirta, lehtori, dosentti, yhteis-
kuntatieteiden ja filosofian laitos,
Jyväskylän yliopisto
Mikko Lahtinen, FT, YTT, valtio-opin dosentti,
Tampereen yliopisto
Tommi Lehtonen, TT, filosofian yliopistonleh-
tori, Vaasan yliopisto; uskonnonfiloso-
fian dosentti, Helsingin yliopisto
Päivi Mehtonen, FT, kirjallisuustieteen
dosentti (HY, TaY) ja yliasistentti (TaY)
Pentti Moilanen, KT, ma. professori,
Opettajankoulutuslaitos, Jyväskylän
yliopisto
Mari Okkonen, lukiolainen, Uusikaupunki
H. K. Riikonen, yleisen kirjallisuustieteen
professori, Helsingin yliopisto
Petri Räsänen, FT, KTM, filosofian yksikkö,
Tampereen yliopisto
Perthu Salovaara, FM, organisaatiokonsultti,
tohtorikoulutettava, Johtamistieteiden
laitos, Tampereen yliopisto
Tuukka Tomperi, assistentti (mvs), Kasvatus-
tieteiden laitos, Tampereen yliopisto
Arto Tukiainen, VTT, Helsinki
Jarkko S. Tuusvuori, Helsinki
Milla Törmä, Tampere
Tere Vadén, yliasistentti, Hypermedia,
Tampereen yliopisto
Heikki Vuorila, FM, Helsinki
Berni Österman, FT, tutkija ja tuntiopettaja,
Helsingin yliopisto

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

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

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

Tekstissä ei pidä olla muotoiluja
(tyylimäärittelyt, sarkaimet, rivien keskit-
täminen tai tasaus, tavutukset, lihavoinnit).
Vain otsikot, kappaleajat, kursivoinnit
ja viitteet ovat mahdollisia muotoiluja.
Artikkeliin tulee kirjoittaa ingressi ja
merkitä sen paikka selvästi tekstin alkuun.
Artikkelin alaluvut tulee otsikoida. Jos
halutaan esittää pitkä lainaus erillisenä
sisennettynä kappaleena, se kirjoitetaan
omaksi kappaleekseen lainausmerkkien
sisään mutta ilman sisennystä tai sarkainta.
Käytä vain viitenumeroituja loppuviit-

teitä, ei alaviitteitä eikä tekstiin sulkuihin
kirjoitettavia sisäviitteitä. Ilmoita viitteessä
kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunum-
erot. Kirjallisuusluettelossa ilmoitetaan
kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen
nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja
ilmestymisvuosi. Teos kursivilla, artikkelin
nimi ilman kursivivia. Teosten nimet kur-
sivilla myös tekstiin. Aikakauslehtiartik-
kelista ilmoitetaan julkaisun nimi, lehden
numero ja sivunumerot. Käännösteoksissa
mainitaan myös alkuteoksen nimi ja ilmes-
tymisvuosi sekä kääntäjä. Esimerkkejä:

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

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

Laita kaikki kysymykset tai huomau-
tukset saateviestiin, jonka lähetät tiedoston
mukana sekä tarvittaessa paperiversioon.
Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä
tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet
lähetetään pyydettyä.

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

Tynnyri öljyä maksaa 95 dollaria. Heikentyneen USD:n huomioidenkin hinta on kaikkien aikojen korkein. Ja miksei olisi! Mainiosta nesteestä saadaan niin muovia, lääkkeitä, lannoitteita kuin voitelu- ja polttoaineita. ”Tyhmät ottivat lampunsa mutta eivät varanneet mukaansa öljyä”, lohkaisi Jeesus yhdessä kolkoimmista taivaaseenpääsyvertauksistaan. Ennen kuin itse astui helmiportista – Öljymäellä. Nykyään öljylamput palavat maaöljystä tislattulla petrolilla. Suomalaisessa huonetilassa on vaikea saada silmällistä ilman jotakin öljystä jalostettua tuotetta. Syksystä kevääseen sama suoja voi myös varistua öljyllä, vaikka jalon likvidin käryttämistä on verrattu talon lämmittämiseen aidoilla Rembrandteilla.

Vuodesta 2005 lähtien öljyä on pumpattu noin 85 miljoonaa tynnyriä päivässä. Törsäämistä mittaa imperiaalinen yksikkö kuutiomaili: vuodessa kuluu öljyä hieman enemmän kuin mailin kanttiinsa olevan kuution verran. Öljyjmailin sisältämä energia vastaa noin 5 200 hiili- tai 2 000 ydinvoimalan tuotantoa (riippuen tyyppistä, käyttöasteesta ja niin edelleen). Aineen oivuutta korostaa helpohko saatavuus. Valiolähteistä öljy suorastaan purskuu. Tämän juoksumönjän myötä nousivat teolliset yhteiskunnat, jotka ovat ruokkineet vuosi vuodelta suurempia väestöjä. Ennen mukavaan elämään tarvittiin suuri määrä ihmistyötä: nykyään halpa öljy jouduttaa jokaisen länsimaisen kuluttajan kulkua arviolta 50 orjan voimin. Mihin pyramidinrakentajat olisivatkaan pystyneet poltomoottorin avulla.

Meillä onnellisilla on kuitenkin neljä jättiongelmää öljyinemme. Sen tuotanto on ylikansallista bisnestä raaimmillaan. Maailman suurimmat yhtiöt ovat öljy-yhtiöitä (PetroChina ja Exxon), mutta suurimmat öljy-yhtiöt ovat valtionyhtiöitä (Aramco, Gazprom, Iranin kansallinen öljy-yhtiö). Voimapolitiikka jyllää. Toiseksi: sinänsä kätevä mutta villisti vaihtelevat kuljetukset uhkaavat vesiä ja rantoja. Kolmanneksi: kun kuu-

tiomaili öljyä poltetaan, syntyy noin 1 500 kuutiomailia hiilidioksidia. Tasaaisesti levitettynä sitä riittää neljän-toista sentin kerros koko maapallon ympärille. Kertyvä CO²-vaippa muuttaa ilmastoa. Öljyn ja muun fossiilisen energian edullisuudelle ollaan paraikaa laskemassa rumaa, kovaa ja pahaa hintaa.

Neljäs pulma voi olla kiperämpi ja kiireellisempi. Tunnetuista ja arvioituista öljyvaroista on näinä päivinä käytetty yli puolet: tarkka kohta on mahdoton määrittää jo siksi, että tuotantoluvut ovat valtiosalaisuuksia. Muutama vuosi sinne tai tänne ei kuitenkaan muuta karua tosiasiaa. Aine harvinaistuu ja kalliistuu, siinä missä maailma – etenkin Kiina ja Intia – tarvitsee sitä vuosi vuodelta enemmän. Kehä on visiöösi ja velhomainen: korvaavia energiamuotoja olisi kehitettävä ja uutta infrastruktuuria rakennettava, mutta halpaa energiaa kaikkeen tähän on koko ajan vähemmän.

”Odotetaan, että maanviljelijät kasvattavat, Vuorten- ja Metsäinvartijat tuottavat, käsityöläiset jalostavat ja kauppiat jakelevat tuotteita ja tavaroita. Ei kai siihen tarvita hallitusta määräämään tilauksista tai neuvoamaan aikatauluista? Kukin toimii parhaan kykynsä mukaan ja kaikin voimin saadakseen havittelemansa. Jos tavarat ovat halpoja, myyjät hakeutuvat sinne, missä hinnat ovat korkeammat, ja jos tavarat ovat kalliita, ostajat hakeutuvat sinne, missä hinnat ovat alhaisemmat. Kun kukin paneutuu ammattiinsa ja iloitsee omasta toimestaan, niin tuotteet tulevat kenenkään tilaamatta ja rahvas tuottaa tavaroita pyytämättä yötä päivää väsymättä virtaavan veden lailla. Tokihan tällainen on järkeen käypää ja todistaa luonnon järjestyksestä!”

(Wu Chucai & Wu Diaohou, *Jadekasvot* (1695). Suom. Jyrki Kallio. Gaudeamus, Helsinki 2005, 91–92.)

Näin kuvasivat kiinalaiset historioitsijat markkinoiden toimintaa Handynastian aikaan (n. 200 eaa). Pidemmälle ei ole länessäkään päästy resurssien järkevän käytön pohdin-

nassa. Markkinaliberalismin huuma ja naiivin darwinismin kehystämä kilpailuajattelu valtaavat alaa samaan aikaan, kun kysynnän ja tarjonnan epäsuhdat kärjistyvät ja näkymättömän käden sisältä siintää jälleen teräsnyrkki. Kunhan tankki on tyhjä, päästään talous ajattelemaan uudesta. Kaikkien pedagogien äiti, Siperia, venyttelee jo jänteitään.

Teollinen sivilisaatio saattaa osoittautua halvan öljyn lapseksi, teorat jälkieteellisestä yhteiskunnasta silkaksi epifenomeenin kuorutukseksi. Mahdollisuutta korostaa, että monikaan ajattelija ei pohdi asiaa. Ympäristökriisiin havahtui jokunen filosofian professori viimeistään 1930-luvulla. Teollistuneitten yhteiskuntien öljyriippuvuuden ruodinta on jäänyt taloustieteilijöiden, antropologien (*sic*) ja yksityisajattelijoiden varaan. Edes tuotantosuhteista huolta kantavat marxilaiset eivät ole asiaan puuttuneet. Miljoonien vuosien takaisen auringonvalon nopea ulosmittaus ei kantaudu teoreetikkojen korviin. Mullistus tekee tuloaan, mutta siitä on näillä näkymin selvittävä käsitteellistyksettä, ruotimatomin merkityksin.

Rooman klubi mainitsi energiavarojen ehtymisen jo 1970-luvulla. Öljyhuipun virheajoittamisista johtuen on moni ympäristöliikkeitten ja ekofilosofioiden halveksija päätellyt, että luontoväki tapaa kadottaa näkyvistä ihmisen kyvyn ratkaista ongelmia. Insinöörit pelastavat tyynesti pinneestä myös tuomiopäiväennusteita suoltavat sivilisaatiokriitikot. Öljyä osataan etsiä, tuottaa ja käyttää tehokkaammin kuin 30 vuotta sitten.

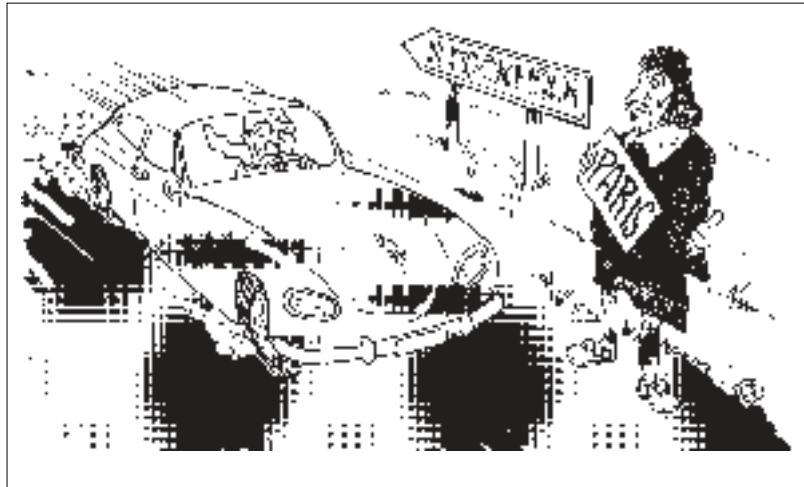
Näin on, tosiasiallisesta tuhlauksesta huolimatta, mutta öljyntuotanto ei enää ole kasvanut viime vuosina. Käyrä olisi jo laskussa, jollei maakaasusta tehtyjä nesteitä laskettaisi mukaan lukuihin. Uusia merkittäviä öljykeitä ole löydetty vuosikymmeniin. Iso-Britannia selvisi 70-luvun kriisistä Pohjanmerta poraamalla, mutta sekin on muuttumassa tuottajasta tuojaksi. Kekse-

liäisyys ei suoraan auta: teknologiaa ei voi syödä, toisin kuin energiaa. Komea valmetti hövelisti levittämässä lannoitteita kertoo, miten tehomaaatalousruoka tehdään öljystä ja öljyllä. Aurinko- tai tuulisähkö taas ei suostu muuttumaan typpilannoitteeksi, vaikka kuinka rekombinoisi.

Heikki Patomäen tuoreessa kirjassa *Uusliberalismi Suomessa* mainitaan ohimennen, että Yhdysvallat tuo nyt jo puolet, vuoteen 2020 mennessä ehkä 70 % kuluttamastaan öljystä. Kilpailu ja suora sota mustakullasta tulevat leimaamaan seuraavia vuosikymmeniä, joiden aikana Patomäki arvioi uskon täyden taloudellisen vapauden siunauksellisuuteen hiipuvan. Neil Youngin kuvaama rockaus vapaassa maailmassa vaarantuu, kun ei ole enää *fuel to burn, roads to drive*.

Patomäen journalistiseksi vuoltu esitys eräästä yhä päiväksyksi kelpaavasta mutta väistyvästä talousmallista ei suinkaan keskity öljyyn. Kirjaan sisältyvät tulevaisuusskenaarit ovat kevyttä futurologiaa. Historiallisesti ohkaisena teos ei liioin pysty sitomaan yhteen tietä brittiläisestä imperiumista nykyiseen amerikanisaatioon. Sen sijaan Patomäki osoittaa loistavasti, miten kuuliainen Suomi on Maailmanpankin ja muitten uusliberalismin ilosanoman levittäjien oppeja noudattanut. 1980-luvulta alkaen on ns. supervirkamiesten ja nk. huippuasiantuntijoiden johdolla, poliitikojen hiljaa hyväksyessä, purettu 1900-luvun kuluessa työllä ja tuskalla luotuja tasavertaisuuden rakenteita. Monikin konsultti on rikastunut valtionvaroista: veronmaksajat ovat tietämättään rahoittaneet hankkeet oman vainonsa vauhdittamiseksi.

Öljykriisi oli viimeinen pisara: omistajat halusivat siitä selvittyä 1800-luvun ihanteet äkimmin voimaan. Patomäki kuvaa terävästi, miten uusliberalismi ei ole puheittensa mukaisesti kyennyt tuottamaan sellaista talouskasvua



kuin sen tieltään suistamat säännellyn markkinatalouden muodot. Veistä haavassa kääntäen: parhaita uusliberalismin toteuttajia ovat olleet Tony Blairin kaltaiset kolmannen tien vasemmistolaiset ja kiinalaiset kommunistit. Bushin uskonservatiivinen hallinto sen sijaan jättää jälkeensä romahtaneen talouden.

Uusliberalismi palautti vauraimman vähemmistön vanhan hajuraon roskaväkeen. Patomäki ei tarpeeksi kysy, miksi moni on halunnut päästä eroon kammottavasta 1900-luvusta. Rahavapautusta on sentään perusteltu ihanteellisimmillaan pyrkimyksellä pois totalitarismeihin johtaneitten kollektivismin, sotia lietsovan kansallisen etupolitiikan ja tärkeimpien raaka-aineiden alkutuottajien hankalaksi heittäytymisen aikakaudesta. Asia erikseen on, että tämä on suurin piirtein yhtä uskotavaa kuin nytemmin yleistynyt tapa puolustaa lyhytnäköisimpiäkin sijoituksia ”kiinalaisten nostamisella köyhyydestä”. Oli miten oli, päämaksimiksi on vakiinnutettu kaikkein rikkaimpien omaisuuden kasvattaminen.

Suomenkin kansalaisten johdonmukainen eriarvoistaminen on sujunut sanojen ”huippujohtaja”, ”kannustavuus”, ”laatu”, ”kilpailuttaminen”, ”sitouttaminen”, ”houkuttavuus” ja ”tuottavuus” avulla. Jos joku saa päähänsä, että on toisia parempi ja valtuutettu kohtelemaan muita miten sattuu esimerkiksi terroreidon sivukuluina, hän voi tarvit-

taessa legitimoida tämän ajatuksensa filosofiklassikoita konsultoimatta hyväpalkkaisen ja -tapaisen eliitin muotoilemalla suomalaisella yhteiskuntapolitiikalla. Vaino mielle omasta erinomaisuudesta – tai sen peilikuvana tunne omasta arvottomuudesta – ei ainakaan oikeine vertaamalla siihen, miten vallanpitäjät haluavat yhteiskunnan jok’ikisine yksiköineen ja yksilöineen toimivan. Surun tullen huulilla käy ”yhteisöllisyys”. Sen rakentaminen vain on jo ennalta säädetty turhaksi vaivaksi, *oleum et operam perdere*.

Oopiumisodista ja maailman-kaupasta vielä tietämätön kiinalainen näkymätön käsi sisälsi omasta toimesta iloitsemisen ehdon. Riemua herättäviä toimia on valitettavan vähän tarjolla globaaleilla työmarkkinoilla. Ilon ja öljyn uusintaminen ovat haasteina samaa kokoluokkaa. Ajatuskokeena suomalaisella graniittikalliolla voi miettiä, miten toinen riippuu toisesta. Ei tarvitse pelätä astuvansa kenenkään varpaille. Postpetrolistisen ja pre-ilosofisen yhteiskunnan odotushuoneessa ajatus hakee toistaan. Riittää puhdasta pöytää ja kyntämätöntä sarkaa.

Oikaisu niin & näin 3/2007

Heikki Kujansivun artikkelin lähdeluettelo oli jäänyt pois viime numerostamme:

Badiou, Alain, *L'Être et l'événement*. Seuil, Paris 1988.

Badiou, Alain, *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. Käänt. & toim. Oliver Feltham ja Justin Clemens. Continuum, Lontoo 2004.

Badiou, Alain, *Le Siècle*. Seuil, Paris 2005a.

John Locke

Isänmaanrakkaus

Se juontuu jonnekin asettumisen ideasta, sieltä milloinkaan lähtemisestä, tyytymättömyydestä kaikkeen, missä liian taajaan toistuu muualle pääsemisen mieliteko, joka luonnollisesti saattelee ihmistä ulkomailla. Sillä vaikka me yleisesti ajattelemme kuolemaa ja niin muodoin sen paikan jättämistä, jossa saatamme levähtää tässä maailmassa, me yhtä kaikki väistämme sitä ja työnnämme sen tuon tuostakin syrjään mietteistämme tuumaten, että viivymme täällä ikuisesti, koska emme ikinä aseta oleilullemme tarkkaa rajaa emmekä milloinkaan vakavissamme harkitse sen keskeytymistä.

Se kumpuaa siellä koetuista nautinnoista ja mukavuuksista, rakkaudesta ystäviimme, joiden puhe ja apu ovat meille iloksi tai hyödyksi, ajatuksista, jotka suosittavat meille tuttuun turvautumista siitä koituvan onnen ja kyvyn kohonuksen tähden, tai kasvaneesta arvostuksesta, jota odotamme osaksemme, kun olemme matkustelleet ja nähneet muita enemmän tätä maailmaa kummuuksineen päivineen – kaikki tämä säilöö meihin, kun olemme pitkään muilla mailla, jatkuvan kiintymyksen omaamme kohtaan ja halun palata. Silti tämä ei ole mielestäni koko tai edes pääsy siihen, että jatkuvasti kaipaamme kotimaamme. Ulkomailla ollessamme näyttäydymme

itsellemme muukalaisina, emmekä lakkaa hautomasta lähdön ajatusta. Emme rauhoitu, vaan tähyämme tai pohdimme alinoma viivähdyksemme päättymispäivää levottomin mielin. Mutta kun saavumme takaisin omaan maahamme, jonne mielimme pysyvää paikkaa, iäistä asuinsijaa itsellemme, harvoinhan muuta haikailemme, emme enää ehdota itsellemme toisia maita, jonne siirtyä ja perustaa seuraava kontumme. Tämän arvelen panevan ihmislajin niin herkeämättä ikävöimään kotimaata ja ajattelemaan, ettei sinne palattua sieltä enää koskaan poistuta. Aloilleen asettuneet ja avioituneet missä hyvänsä jäävät tästä syystä kylmemmiksi näitä viettimyksiä kohtaan.

Minä uskonkin, että aina kun joku ajattelee tätä maailmaa tienoona, jonne hän ei ole aikeissa sen pidemmälti kotiutua, josta hän ei tavoita mitään pitävää oloa, jossa hän näkee vain viipymisensä rajat ja miettii usein käyntinsä loppua, hän liittyy koko maailmaan vieraan ajatukset, ei piittaa synnyinseudustaan eikä kiinnity siihen yhtään enempää kuin matkailija, joka ei juurru mihinkään outoon maahan, vaan jättää ne kaikki taakseen välinpitämättömänä palatakseen ja asetuakseen omaansa.

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

(alun perin: *Patriae Amor & Amor Patriae* (1695). Teoksessa *Political Essays* [osio: *Minor Essays*]. Toim. Mark Goldie. 1997. Cambridge University Press, Cambridge 2002, 274–275)

Badiou, Alain, *Handbook of Inaesthetics* (Petit manuel de l'inaesthétique, 1988). Käänt. Alberto Toscano. Stanford University Press, Stanford 2005b.

Badiou, Alain, *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2*. Seuil, Paris 2006a.

Badiou, Alain, *Polemics* (Circonstances 1–3, 2003–2005). Käänt. Steve Corcoran. Verso, Lontoo 2006b.

Rancière, Jacques, *La mécontente: politique et philosophie*. Galilée, Paris 1995.

Rancière, Jacques, *Le destin des images*. La Fabrique, Paris 2003.

Rancière, Jacques, *Au bords du politique*. Gallimard, Paris 2004a (1998).

Rancière, Jacques, *Malaise dans l'esthétique*. Galilée, Paris 2004b.

Rancière, Jacques, *Aistittavan osa. Esteettinen ja poliittinen* (Le partage du sensible: esthétique et politique, 2000). Suom. Janne Kurki. Apeiron, Vantaa 2006.

Žižek, Slavoj, *The Parallax View*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 2006.



n&n -haastattelussa Elina Helander-Renvall

Lappi paljastaa Suomen

”Suomalainen hegemonia – onko sekin Isoveli tai ainakin Holhooja?” Näin kysyy Lapin yliopistoon kuuluvan Arktisen keskuksen vanhempi tutkija, tohtori Elina Helander-Renvall. Saamelaisten kulttuurin, historian ja oikeuksien johtava asiantuntija sanoo Suomessa eletävän yksilöotteista elämää kasvavan turvattomuuden oloissa. George Orwellin dystooppisessa *Vuonna 1984*:ssä valvonta ja väärentely olivat korkeamman tason tiedettä ja taidetta, mutta eipä itsenäisyyttä juhlivassa Suomessakaan pirskahtele Mihail Bahtinin korostama ”dialoginen heteroglossia”. Monisanastaisen vuoropuhelun sijalla kaikuu ”teollisuuden, rahan ja tietoteknisen maailman” yksitoikkoisuus.

Helander-Renvall miettii Ingmar Bergmanin elokuvien loputonta kyselevyyttä. Hän muistelee sotilaan ja Kuoleman välistä sananvaihtoa elokuvassa *Seitsemäs sinetti* (Det sjunde inseglet, 1957): ”Miksen voi tappa Jumalaa sisälläni? Miksi hän jatkaa elämistään tällä kivuliaalla ja nöyryyttävällä tavalla, vaikka kuinka kiroaisin hänet ja haluaisin repiä hänet sydämestäni? Kuuletko minua?” ”Kyllä minä kuulen.” ”Haluan tietoa, en uskoa, en olettamuksia, vaan tietoa. Haluan, että Jumala ojentaa kädensä minua kohti, paljastaa kasvonsa ja puhuu minulle.” Jumalan paikan tässä pohdinnassa voi ottaa kulttuuri tai identiteetti.

Helander-Renvall miettii tiedon tarkoitusta, identiteettien rakentumista ja kulttuuritaustan merkitystä. Hänen mielestään on vain hyvä, ettei yksiselitteistä vastausta saada: ”Eläköön ajatusten, mielipiteiden ja kulttuurien vapaus!” Bergmanin hän näkee vastanneen, että ”maailman pitää olla pienimuotoista, suurilla kysymyksillä ei ainakaan saa arkea pilata.

Samaan tapaan taisi G. H. von Wright tokaista teidän haastattelussanne, että intellektuellien soisi olevan tavallisia ihmisiä.”

Tivataan kuitenkin kookkaita. Kaikki kulttuurit ja kielet ovat historiallisesti muovautuneita sekoituksia. Miksi jotakin kieltä tai kulttuuria pitäisi tai edes voisi puolustaa?

Saamelainen multitaiteilija Nils Aslak Valkeapää kirjoitti kirjassaan *Terveisiä Lapista* (1971), että kulttuuria ei pidä yrittää säilyttää sellaisenaan. Elävän kulttuurin ominaisuus on liikkuvuus ja muuttuminen. Nils Aslak sanoi, että kulttuuria kannattaa säilyttää, mikäli se on jo kuollut. Jos elävän kulttuurin osasia alkaa säilyttää, niin se voi tappa. Etninenkin identiteetti virtaa, vaikka on siinä suvantonsa.

Nykyään puhutaan kulttuurista neuvotteluna. Saamelaisten pitää neuvotella omastaan muiden muassa suomalaisten kanssa. Hyväksyvätkö he vai eivät. Saavatko rahaa vai eivät. Tuleeko tunnustusta. Kelpuuttaako Suomen laki poronhoidon kulttuuriksi. Neuvottelu kulttuurista on pakonomaista, koska suomalainen yhteiskunta tai sen päättäjät ovat omaksuneet hegemonisen absoluuttisen ”ylhäältä alas” -asenteen. Saamelaisia kuullaan, päätösvalta on muualla. Onhan niin sanottu kulttuuriautonomia, mutta kulttuurikäsite on muuttunut byrokraattisemmaksi. Poronhoito ja perinteiset toiminnat jäävät helposti ulkopuolelle.

Hegemonia viittaa esimerkiksi median, koululaitoksen ja lainsäädännön hallintaan. Tutkija Rauna Kuokkanen muistuttaa eräässä artikkelissaan siitä, että saamelaisia vieläkin kuvataan stereotyyppien avulla suomalaisissa oppikirjoissa. Saamelaisilta odotetaan yhä ”toiseutta”. Idea toiseudesta on sidoksissa kolonialistiseen ajatteluun ja käytäntöön. On vaikeaa ylläpitää erityistä autenttista saamelaiskulttuuria ja identiteettiä, koska yhteisöspesifit merkityslähteet ja -kuviot muuttuvat jatkuvasti. Niitä ajalehti sinne sun tänne globaalien virtausten mukana. Ei saamelaiskulttuuria todellakaan pidä säilyttää, se kehittyy. Eikä autenttisuus ole mikään tavoite. Saamelainen elämäntapa on jutaava. Kulttuuri jutaa ulos ja sisään omasta kehästään. Näin tehdessään se säilyttää kuitenkin sille tyyppillisen ytimen.

Miten rakenteellinen epätasapaino kulttuurista neuvoteltaessa konkretisoituu? Mitä tarkoittaa poronhoito kulttuurina?

Suomalaisten kansallistunteella on vankka pohja, ja Suomi kansallisvaltiona vaikuttaa olevan turvallisessa asemassa. Globalisaatio tosin iskee päälle. Ajattelu rajoista ja käsitys arvomaailman perustasta muuttuvat. Suomalaiset voisivat vapautua etnosentrisestä ajatusmaailmastaan ja toimintamallistaan. Nyt suomalaiset alkavat olla yhtäaikaan etnosentrisiä ja multikulttuurisia.

Kulttuuri-autonomia juontuu kenties siitä, että poliitikot ja viranomaiset ovat halunneet antaa saamelaisten kehittää itse oman kulttuurinsa ja kielensä omista lähtökohdistaan. Voisi kuitenkin epäillä, että itsehallinnon myöntäminen peittää näkyvistä suurempia ongelmia. Ne pohjautuvat historiaan ja ovat luonteeltaan poliittisia. Suomalaiset ovat erityisesti aikaisemmin suhtautuneet negatiivisesti saamelaisiin, mikä osittain johtuu suomalaisten oman identiteetin rakennusvaiheen keskeneräisyydestä. On myös haluttu olla eurooppalaisia eikä niinkään sukua saamelaisille. Isot asiat ovat jääneet auki: maanomistus, laajennettu itsemääräämisoikeus ja kansainvälisten sopimusten noudattaminen ja toimeenpano (ILO-sopimus, Luonnon monimuotoisuuden sopimus...). Suomi on omaksunut näennäisen moniarvoisen käsityksen kulttuurista. Se ei hyväksy saamelaisia etuoikeutettuina, vaikka kansainväliset sopimukset ja olemassa oleva saamelaislainsäädäntö antaisi siihen mahdollisuuksia. YK:n kansainvälisten sopimusten mukaan kaikilla kansoilla on itsemääräämisoikeus. Mielestäni tässä asiassa ei tarvitsisi ollenkaan viitata saamelaisten keskeytettyyn historiaan ja kolonialismiin. Itsemääräämisoikeus on kaikkiin kansoihin kohdistunut yleismaailmallinen oikeus. Alkuperäiskansat ovat taistelussaan omista oikeuksista viitanneet esimerkiksi YK:n sopimukseen kansalais- ja poliittisista oikeuksista ja sopimukseen taloudellista, sosiaalisista ja kulttuurisista oikeuksista.

Minusta on hienoa, että Suomen lain mukaan Saamelaiskäräjät saa edustaa saamelaisia myös kansainvälisissä yhteyksissä. Mutta toisaalta saamelaisia koskevasta lainsäädännöstä puuttuu elinkeinoiniin liittyvä osio ja

maanomistusosio. Itsemääräämisoikeus edellyttää taloudellisten asioiden järjestelyä.

Saamelaiset näkevät poronhoidon yhtenä kulttuurin osana. Monille se on kulttuurin perusta ja elämäntapa. Poronhoito myös rikastuttaa ja tukee saamen kieltä elävänä kielenä. Saamelaiskäräjät on usein alleviivannut, että poronhoito on saamelaisten kulttuuriin kuuluva elinkeino, eikä maatalouden piiriin sijoitettu yritys. Saamelaisen kulttuuriseen vuotuiskiertotoimintaan ovat kuuluneet kalastus, marjastus, metsästys, poronhoito ja käsityöt. Nämä ovat laajemman kulttuurin alakulttuureja. Kaikkiin kuuluu oma kielellinen käsitevarasto, tekniikka, normisto, tietotaito, uskomusjärjestelmä, sosiaalinen ympäristö ja luonnonympäristö. Saamelaisilla on omat nautinto-oikeudelliset käsitykset siitä, missä kukin saa kalastaa tai missä jokin porosiida laiduntaa porojaan. YK:n sopimusjärjestelmän mukainen ja Suomen perustuslain § 17 momentin 3 suojaama saamelaiskulttuuri on käsitteenä aika laaja, mutta käytännössä sitä pyritään pitämään ahtaissa virkarajoissa. Sana ”kulttuuri” kuulostaa hienolta, saamelaiset itse puhuvat mieluummin elämäntavasta.

Tolstoilaiseen anarkismiin sisältyy ajatus, että kaikista neuvotteluista valtion, kirkon, armeijan ja muiden koneistojen kanssa on pidättäydyttävä. Toiselta puolen: jos itse ei osallistu neuvotteluihin, joku muu kyllä osallistuu, ja tuloksista tulee sen mukaisia. Miten näet ”osallistumisen pakon” suhteen paikallisiin elinkeinoiniin?

Saamelaisilla on virallinen edustus suhteessa valtioon. Saamelaiskäräjät tavallaan valvoo saamelaisten etuja ja neuvottelee niistä valtion kanssa. Puhutaan vain eri kieltä. Valkonen, nykyään Rovaniemellä asuva saamelainen tutkija, toteaa väitöskirjassaan *Lapin luontopolitiikka* (2003), että intressiryhmien välille ei voi syntyä hedelmällistä keskustelua, jos niiden tavat jäsentää todellisuutta eriävät liiaksi. Saamelaisten omat käsitykset todellisuudesta marginalisoidaan vallan ulkopuolelle. Myös pohjoisen media on ollut ajoittain hyvin saamelaisvastainen.

Uusliberalistinen globalisaatio vaikuttaa epäsuorasti neuvotteluiden ilmapiiriin. Saamelaisasiat voivat helposti jäädä varjoon, kun mietitään vain rahan säästämistä. Globalisaation ja EU:n aikakauteen vaikuttaa kuuluvan pohjoisen tyhjentäminen toiminnoista ja ihmisistä. Lappi on monille raaka-aineväara. Luonnon resurssien hyödyntäminen koskettaa paikallisia ihmisiä ja yhteisöjä, kuten Inarin alueella tapahtuvat metsäkiistat osoittavat. Saamen maasta muuttaa koko ajan saamelaisia pois. Tällä hetkellä noin 70 % saamelaislapsista asuu saamelaisten kotiseutualueen (Inari, Utsjoki, Enontekiö ja Sodankylän Vuotso) ulkopuolella. Tämä kertoo aika paljon siitä, missä mennään.

Pohjoisen ihminen joko suostuu osallistumiseen tai torjuu sen. Paolo Freiren mukainen ”oman historiansa subjekti” osallistuu neuvotteluihin vaikka pakkoraossa. Muut torjuvat ja lähtevät.

Näetkö mahdollisuuksia yhtenäiskulttuurien murtumisessa ja kansallisvaltioiden hapertumisessa? Joskus Pohjoiskalottia on mainostettu ”valtiottomana” alueena, jossa usea kansallisuus elää omine kulttuurineen rauhanomaisesti.

Tässä täytyy muistaa, että valtiolla on velvollisuuksia saamelaisia kohtaan alkuperäiskansana. Valtio ei saisi piiloutua globalisaation tai EU:n aiheuttamien sumuverhojen taakse. Toisaalta on olemassa asioita, jotka paremmin soveltuvat aluetasolla käsiteltäviksi. Nämä voivat esimerkiksi liittyä jätehuoltoon, paikallisiin elinkeinoihin tai tiettyjen eläinten suojeluun. Puhe valtiottomasta alueesta viittaa vanhaan kolonialistiseen *terra nullius* -ajatteluun, jonka mukaan näitä alueita ei kukaan asuttaisi tai omistaisi. Alueiden valtaus ja hyväksikäyttö legitimoidaan.

Nykyään on paljon identiteettihömpää. Tekaistut minuudet toimivat jonkinlaisina turvamekanismeina. Mutta niistä kumpuaa eksistentiaalista ahdistusta. Alfred Adler meni sanomaan ihmistä tavallista alemmaksi, huono-osaisemmaksi tai vajaammaksi eliöksi, joka tarvitsee yhteisön. Ehkä nationalismi ja ”itsenäisyys” on pelkoa historian kirjoista katoamisesta, itsensä säilymisen tavoittelua. En ole varma siitä, takaako Suomen itsenäisyys yksittäiselle ihmiselle turvallisuutta, ajatuksen vapautta, veljeyttä. Identiteetti voi kuulua itsesäilytyksen kategoriaan: halutaan pysyä hengissä. Maailma on epävarma, Jumala ei paljasta kasvojaan ja hybridi-identiteetin palasia on tarjolla enemmän kuin ikinä. Hegemoninen diskurssi ajaa saamelaisen kulttuurin ja identiteetin periferiaan. Minuuden kokoilu ja puolustaminen käy vaivalloiseksi.

Kuinka mahdotonta tai tarpeellista on artikuloida alkuperäiskansojen tavoita ja uskomuksista ’ajattelua’ tai ’maailmankuvaa’ kielille, jotka ajattelemisen ja maailmankuvien käsitteitä hallinnoivat ja niiden edustajia punnitsevat?

Alkuperäiskansojen elämänmuoto on ollut monilta osiltaan ekologinen, säästävä, henkinen. Nykyajan kriisiyhteiskunnassa on tärkeää kuunnella kaikenlaisia ääniä, politiikassa, tieteissä ja taiteissa. Saamelaisilta ei pidä kuitenkaan odottaa liiallista ulkonaista autenttisuutta. Minä kyllä pidän feminismeissä esiintyvistä ”strategisesta essentialismista”. Saamelaisia vanhoja symboleja voi käyttää taktisesti, kun on tarpeen lisätä tietoisuutta esimerkiksi luonnon tilasta tai alkuperäiskansojen poliittisista tavoitteista. Toisaalta korostaisin, että saamelainen autenttisuus on todella aitoa ja sitä kannattaa korostaa osana saamelaisten elämäntapaa ja autonomiaa.

Saamelaisten käsitteistä pitäisi puhua enemmän. Yksi sellainen on *meahcci*, metsä. ”Aslak meni metsään.” Asiaan vihkimätön ei tiedä, mistä metsästä puhutaan. Menikö hän puumetsään vai riekonpyyntiin? Metsä voi olla mikä tahansa paikka, mikä on poissa kotoa. Se voi olla olohuoneen jatke, turvallisen identiteetin tyssija. Tai asumaton seutua, erämaata. Tai paikka kuin paikka vähän loitompana, jossa tehdään ja liikutaan. Minusta

vaikuttaa siltä, että moottorikelkan myötä *meahccista* on tullut miestoiminnan sija. Nykyään on tavallista, että saamelaiset vanhemmat kasvattavat poikiaan ulko- ja tyttöjä sisätiloissa. Pojat ajavat kelkalla, käyvät järvikalassa, riekostavat.

Saamelaisten luonto, *luondu*, on myös mielenkiintoinen. Sillä viitataan alkujaan asioiden, olioiden ja ihmisten luonteeseen ja attribuutteihin. *Luondu* sisältää henkisiä arvoja ja sitä kunnioitetaan.

Myös *siida* on käsite, joka kiinnostaa minua henkilökohtaisesti, poliittisesti ja teoreettisesti. On poroja, paikka jossa niitä laidunnetaan ja ryhmä poromiehiä ja naisia, joitten työ kuuluu tiettyyn siitaan. Näitä käsitteitä, niiden sisältöä ja niiden merkitystä poliittiselle suomi-saame-diskurssille tulisi tutkia.

Pitää kuulla alkuperäiskansojen ääntä siitä syystä, mitä ääni sanoo, eikä siksi, että se on alkuperäiskansojen ääni? Mihin strategisen essentialismin voima perustuu?

Se on jonkinmoista vasta-kolonialismia, dekolonialisaatiota. Kolonialistin ideoita ja maailmankuvaa käytetäänkin käänteisen poliittisen tavoitteen saavuttamiseen. Aineistona voi käyttää myyttejä, stereotyyppioita, valtaväestön jäädyttämiä kulttuurisia piirteitä. Esimerkiksi: ”Alkuperäiskansat ovat säilyttäneet oman kulttuurinsa, koska heillä on läheinen yhteys luontoon.” Poronhoito ja Valkeapään tuotanto ovat esimerkkejä tästä.

Voisin myös väittää, että ”meille saamelaisille ajattelu on totaalinen prosessi”. Esimerkkinä voisi olla saamelaisten noitarumpujen symbolimaailma. Tai Johan Turin *Muitalus sämiid birra* (1910; *Kertomus saamelaisista*, 1979, suom. Samuli Aikio). Sen piti kertoa ruotsalaiselle virkamiehille kaikki saamelaisista, jotta nämä paremmin osaisivat hoitaa saamelaisasioita. Turi halusi vaikuttaa myös yleiseen mielipiteeseen. Kirjassa tarinoidaan poroista, susista, šamanismista, lääkekasveista, lasten koulunkäynnistä, naisten tilanteesta, lestadiolaisuudesta, poliittisesta kiihkoilusta, eri lumityyppien vaikutuksesta poronhoitoon. Se on tietoteoreettisesti mielenkiintoinen kirja, joka kuvaa luontosuhdetta vuorovaikutuksellisenä liittona. Oliot, ihmiset ja asiat jatkavat elämistään keskinäisten yhteyksien ansiosta.

Filosofien pohdinnat tajutusta totuudesta ja totuudesta sinänsä saivat tästä aineksia. Suomalaisen valtaväestön kannattaisi koettaa ottaa asiasta selvää. Saamelaiseen perinteeseen kuuluu tarinointi ja asioiden esille tuominen kertomusten muodossa. Syntyy narratiivisia totuuksia. Saamelaistutkimuksen ongelma on ollut se, että saamelaisia on tutkittu länsimaisilla metodeilla, jotka on sidottu valmiisiin länsimaissa kehitelyihin käsitteisiin. Totuus jää kerätyn aineiston ulkopuolelle, vallankäytön kohteeksi.

Olet puhunut ”tieteen kypsymisestä”, lännelle valmiiksi viritettyjen käsitteellistysten hylkäämisestä. Millä metodilla kenties voisi tutkia totuuksia tai ajattelua totaalisenä prosessina?

Holistinen ajattelu on sitä, että tutkimuskohteena oleva asia nähdään integroituneena kokonaisuutena, eikä eristettynä yksikkönä. Tähän liittyy vuorovaikutuksellinen maailmankuva eli tietoisuus kaiken elämän ykseydestä. Saamelainen filosofi Nils Oskal on väitöskirjassaan kirjoittanut saamelaisesta käsitteestä 'poro-onni'. Ihmisen poro-onni on siitä kiinni, miten hän kohtelee luontoa, laidunmaita ja luonnon henkiä. Luonto on elävä ja pyhä. Sen kanssa keskustellaan. Oikein ja integroituen toimien ihminen takaa itselleen menestystä poronhoidossa.

Alkuperäiskansoilla on käsitteitä, joita ei ole pidetty käsitteinä. Saamelaisilla on monimutkainen lumi- ja jääterminologia. *Localityn, placen ja spacen* suhteita voi verrata saamenkielessä esiintyviin vastaaviin käsitteisiin. Maori Linda Tuhiwai Smithin *Decolonizing Methodologies* (1999) keskustelee alkuperäiskansojen omasta epistemologiasta monien esimerkkien valossa. Amerikan ja Kanadan intiaanien parissa löytyy vastaavia ajattelijoita kuten Pamela Colorado, Vine Deloria, Gerald Vizenor, James Sakej Henderson, jotka kehrittelevät ideoita alkuperäiskansojen tutkimusparadigmasta. Saamelaisella taholla mm. Nils Oskal, Jelena Porsanger, Harald Gaski ja Rauna Kuokkanen ovat miettineet kriittisesti tieteen käsitteitä. Kolonialisaatiokritiikki on tärkeää, mutta sen tarkoituksena ei ole kumota kaikkia lännen teorioita. Smith haluaa ymmärtää asioita alkuperäiskansojen lähtökohdista. "Muistaminen" käy läpi kolonialismin kivuliaita kokemuksia. "Lukeminen" ruotii länsimaista tutkimusta. "Nimeäminen" ottaa takaisin alkuperäiskansojen nimet.

Totuuksia sinänsä voisi tavoitella Smithin metodeilla. Toinen tapa olisi pohtia tarkemmin saamelaisia käsitteitä saamelaisesta näkökulmasta, mutta en ole varma, onko suomalainen yliopistomaailma tarpeeksi vahva, luova ja avara tällaiseen yritykseen.

Miten Lapin tapaus asettuu yleismaailmallisen kolonialismin historiaan? Miten sen mahdollinen dekolonisointi suhtautuu muihin anti-kolonialismeihin?

Hegemoniseen diskurssiin kuuluu, että oma valta vahvistetaan kieltäytymällä dialogista. Vallankäyttäjää ikään kuin monopolisoi riita-asian teoreettisen ja käsitteellisen maiseman tai asioiden sisällön. Poronhoitolain eräät pykälät antavat silti mahdollisuuksia positiivisempaan ajatteluun: § 2 kieltää poronhoitoalueella käytämästä maata "sillä tavoin, että siitä aiheutuu huomattavaa haittaa poronhoidolle".

Lain tarkoitus on ymmärtääkseni taata maankäyttöoikeuksia poronhoidolle. Lisäksi § 53 puhuu neuvottelupakosta. Valtion virkamiesten on neuvoteltava poronhoitajien kanssa, jos valtion maille poronhoitoalueella suunnitellaan "poronhoidon harjoittamiseen olennaisesti vaikuttavia toimenpiteitä".

90 % saamelaisalueen maista on valtion maita. Metsähallitus hallinnoi isoja alueita. Inarin tapaus osoittaa, että metsäpäättäntä ei perustu siihen, miten poromiehet ymmärtävät asioita, mikä on heidän käsitteellinen kuvansa asioista. Poromiehiä ei hyväksytty diskurssin tasavertaisiksi osapuoliksi. Alkuperäiskansojen tavoista ja käsitteistä

pitäisi luoda ajattelua, ainakin osana hermeneuttista tai spiraalimaista diskurssia, niin että saamelainen vastadiskurssi otetaan vakavasti. Nyt kun yleismaailmallinen luontoasenne on muuttumassa, alkuperäiskansojen luontotieto, -arvot ja -käsitykset voisivat hyvinkin olla osana uutta luontoparadigmaa.

Alkuperäiskansojen ajattelu olisi myös aika hyvä vastakategoria lännen ajatusmaailmalle, joka ylläpitää puolueellista ja osittaista kuvaa todellisuudesta. Sitäpaitsi kolonialismi on vaarallinen mielentila, joka valtaa sorretun ihmisen ajatukset mikäli tämä nukkuu liian ruusuksista.

Lapin tapaus muistuttaa meitä kolonialistisista piirteistä, jotka ovat yleismaailmallisia. Vanhat kolonialistiset valtiot pyrkivät laajentamaan omaa vaikutusalueitaan kaikin tavoin. Siihen liittyi paikallisten alistaminen ja maiden ja resurssien haltuunotto. Nykyajassa pohjoiseen muualta suuntautuva luonnon rikkauksien taloudellinen hyväksikäyttö on tälle jatkumoa.

Kolonialismiin täytyy kaikkialla reagoida kokonaisvaltaisesti. Strategioiden eroavaisuuksia toki löytyy riippuen siitä, missä päin maailmaa ollaan. Meillä päin neuvotellaan, ollaan kriittisiä ja vaaditaan itsemääräämisoikeutta. Jossain muualla voi aseellinen selkkaus olla siellä oikeaksi havaittu toimenpide.

Elina Helander(-Renvall)in julkaisuja

- Traditional Ecological Knowledge, Snow and Sami Reindeer Herding. Teoksessa *Knowledge and Power in the Arctic-Conference Proceedings*. Arctic Reports 48/2007.
- Climate Change Observations and Traditional Knowledge Among the Sami. *Báiki. The International Sámi Journal* 29/2007.
- Neljä tuulta ja shamanismi. Teoksessa Virppi Venell et al (toim.). *Alkuperäiskansojen viisautta etsimässä*. Green Spot, Helsinki 2007.
- Logical Adaptation to Modern Technology-Snowmobile Revolution in Sápmi (2006). Teoksessa *Proceedings of the Fourth Northern Research Forum*, <http://www.nrf.is>.
- Saamelaisten myyttejä ja tarinoita*. Rovaniemi 2006.
- Biological Diversity in the Arctic, Composite Report on the Status and Trends of the Indigenous Peoples in the Arctic (2005); www.arcticcentre.org
- Samiska rättsuppfattningar*. Juridica Lapponica 30. Rovaniemi 2004.
- Snowscapes, Dreamscapes. Snowchange Book on Community Voices of Change*. Tampere Polytechnic Publications, 2004. (Toim. EH & Tero Mustonen).
- Rajaton Lappi-Rajaton Sápmi. Teoksessa Ilmo Massa & Hanna Snellman (toim.). *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 924. Helsinki 2003.
- A Marginalized Minority Remains Marginalised? On the Management of Fjord Resources. Teoksessa Kristiina Karppi & Johan Eriksson (toim.). *Conflict and Cooperation in the North*. Umeå 2002, 203–221.
- Samiska rättsuppfattningar i Tana & Rätt i Deanodat. Teoksessa *Norges offentlige utredninger. Samiske sedvaner og rettsoppfatninger, bakgrunnsmateriale for samerettsutvalget*. NOU 2001:34, 425–458 & 459–496.
- Sami Subsistence Activities – Spatial Aspects and Structuration. *Acta Borealia* 2, 1999, 7–27.
- No Beginning, No End. The Sami Speak up*. Circumpolar Research Series no 5, Canadian Circumpolar Institute. 1998. (Toim. EH & Kaarina Kailo.); *Ei alkua, ei loppua. Saamelaisten puheenvuoro*. Like, Helsinki 1999.

Tämän numeron taiteilijat

Krista Muurinen (s. 1970), maisema-arkkitehti MARK, Teknillinen korkeakoulu 2002, LOCI maisema-arkkitehdit.

Kimmo Kumela (s. 1971), KuM (Kuvataideakatemia 2001), <http://kimmokumela.blogspot.com/>

Pasi Mälkiä (s. 1972), kuvataiteilija (Kuvataideakatemia 2000), <http://pasimalkia.blogspot.com/>

• Tehneet yhteispiirroksia vuodesta 2002. Piirtävät vuorotellen samalle paperille muokaten, jatkaen ja tuhoten toisen piirtämää. <http://yhteistyo.blogspot.com/>



Valokuva: Pasi Kuusimäki



Valokuva: Pasi Mälkiä



Valokuva: Kimmo Kumela



Slavenka Drakulić

Kylppärikertomuksia

eli miten luulimme
tavallisuutta paratiisiksi

Puolalainen kirjailija Andrzej Stasiuk kuvaa esseessään ”Dziennik okretowy”, kuinka hän omassa kylpyhuoneessaan lopulta ymmärtää olevansa Euroopassa:

”Äskettäin vaatteita pestessäni tajusin – kuin äkillisenä valaistumisena – että olen Keski-Euroopan kansalainen. Ehkä se oli Omon pesupulveri, tai sitten Ariel tai jokin muu värikäs pakkaus. Kaukainen, osittain myyttinen sivilisaatio – oliko se Procter & Gamble vai Henkel vai Lever? – kutsui minua omalla kielelläni. Ei vain minua, vaan muitakin Keski-Euroopan asukkaita: *Praci prostriedok pre farbeny bielizen. Fekezett habzadzu mosopor szines rubakra. Detergent pentru rufe colorate. Prasak za pranje rublja u boji...* Laittaessani vaatteita koneeseen ja tarkasti mitatessani Arielia (tai ehkä Omoa) tunsin, että olemassaoloni tunnustettiin syvällä ja merkityksellisellä tavalla. Katsoin muita pesutilojen tuotteita: hammastahnoja, deodorantteja, puhdistusnesteitä, jotka kaikki kuuluttivat keskieurooppalaista uudelleensyntymääni. Se tuntui yhtä aikaa itsenäisyyden tunnustamiselta ja diplomaattisten suhteiden solmimiselta. *Skladujte mimo dosah deti.*”¹

Minäkin tunnen kuuluvani Eurooppaan, kun katson omaa kylpyhuonettani (joka on samalla vessa), vaikka Kroatia ei vielä ole EU:n jäsen. Meistä tulee jäseniä pian, tasan kolmen vuoden päästä, kuten poliitikot jaksavat vakuuttaa. Olemme melkein perillä – kuten sekä Ariel että Omo-paketit todistavat. On lupaavaa, että minuakin

puhutellaan omalla kielelläni. Stasiukin tapaan ihailen sitä, miten kieleni on tunnustettu, että ainakin markkinat tunnustavat Kroatian. Eivätkö markkinat käykin politiikan edellä? Joidenkin mukaan ne jopa määräävät politiikasta.

Procter & Gambella on jo tehdas Tšekin tasavallassa, ja pian kai Kroatiassakin. Se toisi töitä ainakin joillekin työttömillemme, joita on 17 % (epävirallisesti – virallinen luku on 11 %). En voi olla ihailematta ”valoisampaa tulevaisuutta” tai paratiisia *in spe*. Mutta sitten katson pulveripakkausta tarkemmin ja huomaan, että EU:n jäsenten ja meidän vielä ulkona olevien välillä on ero: vaikka tiedot pakkauksessa ovatkin kieltämme, ne on painettu tarralle ja liimattu pakkaukseen! Emme sittenkään ole perillä; Stasiuk on askeleen edellä.

Toisin kuin Stasiuk, minä olen nainen. Niinpä kylpyhuoneessani on muutakin kuin pesuaineita, nimittäin kaikenlaisia voiteita ja suihkugeelejä, öljyjä ja hiustuotteita. En häpeä sitä tunnustaa. Pikemminkin myönnän, että odotin pitkään Lancômen ja Helena Rubinsteinin, Estée Lauderin ja Givenchyn ja Chanelin ja Diorin tuotteita juuri tänne, hyllyilleni. Tarkemmin sanoen odotin aikaa, jolloin voin ostaa niitä Zagrebista Grazin tai Triesten tai jonkin muun läntisen kaupungin sijaan. Ne maksavat Zagrebissa enemmän, mutta sen hinnan maksan mielelläni saatavuudesta.

Uskon tietenkin useimpien naisten tapaan, että ihoa siloittava ja hierova voide, ”kostea ja levittyvän kermamainen, hyper-hapetetulla kasviöljyllä parannettu”, ei ainoastaan tee hipiästäni vauvamaisten silkkistä vaan antaa

” Miksi jokainen kehoni osa tarvitsee oman voidetyyppinsä? (Ei tarvitse.) Mutta näin käy vain niinä heikkouden hetkinä, joina uskoni kosmetiikkaan, markkinoihin, mainoksiin, kapitalismiin, länteen, demokratiaan, ihmisoikeuksiin ja niin edelleen joutuu kriisiin – tämän jokainen uskonnollinen ihminen ymmärtää. Kun en kysele hyödyttömään rihkamaan käytetyn rahan perään, nautin sen käyttämisestä.”

myös – tämä on tärkeämpääkin – ”fyysisen tasapainon ja välittömän hyvänolon tunteen”. Se lupaa ihmeen.

Kuten useimmat naiset Idässä ja Lännessä, uskon näihin ihmeisiin. Jopa niin paljon, että heitän hienot mutta tyhjät purkit pois vastentahtoisesti. Toisinaan epäily valtaa mieleni ja kysyn itseltäni tavallisia, joskin turhia kysymyksiä. Miksi tarvitsen kaikkea tätä kosmetiikkaa? (En tarvitse, ei kukaan tarvitse.) Miksi jokainen kehoni osa tarvitsee oman voidetyyppinsä? (Ei tarvitse.) Mutta näin käy vain niinä heikkouden hetkinä, joina uskoni kosmetiikkaan, markkinoihin, mainoksiin, kapitalismiin, länteen, demokratiaan, ihmisoikeuksiin ja niin edelleen joutuu kriisiin – tämän jokainen uskonnollinen ihminen ymmärtää. Kun en kysele hyödyttömään rihkamaan käytetyn rahan perään, nautin sen käyttämisestä.

Pidän todellakin kylpyhuoneestani nykyään, koska olen riittävän vanha muistaakseni vanhempieni kylpyhuoneen viisikymmentäluvun alkupuolella, kun Plavi Radion oli ainoa pesujauhe. Tai jopa vanhemman kylpyhuoneen ilmaan mitään jauhetta, vain Jelen-saippuaa. Muistan myös kaksi kölninvesilajia, joita äitini osti apteekista omiin pulloihin.

Apteekkari – vanha ja vakava mies – valmisti kölninveden itse ja kaatoi aineen pulloon. Haistoin taianomaisen tuoksun. Äitini käytti vettä nimeltään Musta

Kissa. Lapsuudessani kosmetiikka- ja hygieniatuotteita oli niin vähän, että ainutta saatavilla olevaa hammastahnamerkkiä – makuina minttu ja mansikka – kutsuttiin nimellä ”hammastahna”. Tuote oli samalla brandi; mahdotonta nykyään. Mitä muuta vanhassa kylpyhuoneessa oli? Hiilikynä, samankaltainen, jota jo egyptiläiset käyttivät silmien rajaukseen. Unelmaiho-voidetta ja isäni partasaippua. Jokusen kerran saimme paketin ulkomailta: Lux-saippuota, käärittynä elokuvatähtiä esittävään paperiin. Voi, kuinka pehmeältä se tuntui, antaen todellakin iholleni ”vastasyntyneen” pehmeiden ja ”koko kehon harmonian, paremmin kuin mikään muu tuote”. Voisin myös muistella, mitä kylpyhuoneessa ei ollut. Muistan selvästi ja nolosti, että terveysseiteitä siellä ei ollut. Niitä ei voinut ostaa. Niitä ei tuotettu.

Nykyään olen erityisen iloinen – Stasiuk ei mainitse koko tuotetta! – hienoista vessapaperitorneista. Kerään rullia rullien perään ikään kuin ne voisivat koska tahansa kadota markettien hyllyiltä kuten ennen. Vanhat tavat ovat sitkeässä! Paperi on pehmeää, hyvin pehmeää, sitä saa pastelliväreissä vaaleansinisenä, vaaleanpunaisena, oranssina; löytyy kukkakuvioista ja hiihtäjien kuvilla varustettua (talveksi, luulisin) sekä hassuilla eläinkuvioilla väritettyä lastenmallia. Ostin vastapäisestä marketista äskettäin uusinta hittiä, italialaista miedosti hajustettua paperia. Se oli kuitenkin liikaa, jopa hamstraajalle. Sitä paitsi tuoksu riiteli vessanraikastajan, ilmanraikastajan ja huuhteluaineen tuoksujen kanssa...

Muistaako kukaan itäisessä Euroopassa, että vessapaperi oli luksustuote vain vähän aikaa sitten? Minun sukupolveni on varmaan viimeinen, ja meidän myötämme se unohtuu. Vuoden 1985 jälkeen syntyneet kysyvät ihmeissään: ”Ei ollut vessapaperia? Sehän on mahdotonta! Miten pystyitte elämään ilman?” Niin, todellakin, miten?

Vessapaperin merkitys kommunismin romahtamiselle on omalaatuinen. En tarkoita hienoa vessapaperia, sellaista, jota minulla nyt on kotonani, vaan vessapaperia yleensä. Vessapaperipulasta tuli minulle kommunistisen yhteiskunnan muutosten symboli – selvä merkki siitä, että kommunismi taloudellisena ja poliittisena järjestelmänä ei toiminut. Järjestelmä, joka ei huomannut saati täyttänyt ihmisten perustarpeita vessapaperista ihmisoikeuksiin, oli matkalla tuhoon.

Kiinnostukseni Itä-Euroopan kylpyhuoneisiin ja vessoihin syntyi varhain. Vuoden 1990 keväällä vierailin Bukarestissa Ceausescun perheen huvilalla ja kuvasin sitä tarinassa ”Zoen kylpyhuone”²:

”Kävin pissalla hänen vaaleanpunaisessa vessassaan, pesin käteni vaaleanpunaisessa altaassa ja korjasin meikkiäni sen yläpuolella olevan peilin avulla. Hetken harkitsin jopa kylpeä hänen ammeessaan – joka oli tietenkin vaaleanpunainen. Sitä kai halusi jokainen romanialainen nainen, nauttia Ceausescun prinsessan kylpyhuoneesta perheen talon ensimmäisessä kerroksessa [...] Zoen kylpyhuone ei ole ylellinen, pikemmin pateettinen yrityksessään olla luksusta. Se on tavallinen, joskin tilava; kylpyhuone, jollainen löytyy lännen keskiluokan kodeista. Mutta kun Zoe asui

täällä, kylpyhuone oli äärimmäisen ylellisyyden merkki, ensisijaisesti siksi että se toimi ja että siellä oli kuumaa vettä, saippuaa ja vessapaperia. Poikkeus merkitsi ylellisyyttä Romaniassa.”

Jos tämä oli tavallisten ihmisten unelma, todellisuus oli toista:

”Vierailin ystävän luona bukarestilaisessa pilvenpiirtäjässä. Hänen pienessä huoneistossaan on kylpyamme, mutta useinkaan ei vettä sen täyttämiseen. Vesi, kuten sähkö, katkeavat taajaan. Missä tahansa valtion omistamassa tai yksityisessä ravintolassa – tai julkisessa WC:ssä – vierailija tuntee astuneensa sivilisaation ulkopuoliseen alamaailmaan. Tämä saattaa olla ensimmäinen asia, jonka vierailija maassa huomaa: ensin vessojen haju, sitten niiden ulkonäkö. Kuu-luisa Carul cu Bere ravintola kauniissa 1800-luvun talossa Bukarestin sydämessä ei ole poikkeus. Klassinen oluttuvan henki on tallella puuleikkauksineen ja seinäkoristeineen. Myös ruoka on hyvää, mutta laatuvaikutelma romahtaa, jos uskaltaudut vessaan. Kun sulkee oven takanaan, miltei tikahtuu virtsan hajuun, samalla kun koettaa löytää kuivaa kohtaa jaloilleen. Pöntöllä ei tietenkään ole suojarengasta, mutta jos kerran on jo päässyt tähän ravintolaan asti, on oppinut olemaan sitä odottamatta. Vetonaru on likainen. Saippuaa ei ole ja vessapaperia tuskin tunnetaankaan. Bukarestissa ei ole yhtään julkista vessaa, jossa olisi paperia.”

Zoen kylpyhuoneessa tajusin, että toimivalla demokraattisella yhteiskunnalla ei ole paljoa mahdollisuuksia juurtua maihin, joissa tavallinen, siisti kylpyhuone juoksevalla vedellä, saippualla ja paperilla on diktaattoreille varattu ylellisyys.

Nyt käynnistäni Zoen kylpyhuoneessa ja Stasiukin kertomuksesta omastaan on melkein kaksi vuosikymmentä. Tuo Euroopan osa on muuttunut valtavasti: kommunismin romahdus, demokratian ja markkinatalouden tulo, EU:n jäsenyys monille valtioille. Minkä hinnan maksoimme saadaksemme tavallisen kylpyhuoneen, tavallisen elämän – ja mikä tässä yhteydessä ylipäätään on ”tavallista”? Jos jatkan ”kylpyhuone ja vessapaperi” -vertausten käyttöä, unelmamme oli saavuttaa Zoen kylpyhuone. Ei ehkä sen kullattuja hanoja tai pinkkejä laattoja, vaan tavallinen kylpyhuone, jossa on tarpeeksi lämmintä vettä ja vessapaperia.

Huomaatte varmasti, että käytän paljon me-muotoa. Tämä monikkoa ja kollektiivisuutta ilmaiseva muoto on avain monien entisten kommunistimaiden ilmöiden ja ihmisten käyttäytymisen, unelmien ja odotusten ymmärtämiseen. Mutta kuka tämä ’me’ on?

Se ei ole aave. Minulle, niin sanotussa kommunistisessa (tai sosialistisessa) valtiossa kasvaneelle, ’me’ ei ole vain puhetapa tai abstraktio. Se on avainsana, joka tiivistää kokemukseni aikaisemmassa elämässäni. Käytän sitä tahallani, aivan kuten toveri Tito, toveri Ceausescu tai kuka tahansa muu tärkeä toveri kansaa puhutellessaan – mutta aivan eri tarkoitukseen. Minulle se merkitsee kollektiivista henkeä, johon kasvoimme aikana, jona

kansalaisia kohdeltiin yhtenä kappaleena. Kansaa ei ollut olemassa missään muussa kieliopillisessa muodossa, puhuttiin sitten koulusta tai työstä, julkisuudesta tai politiikasta. Jokainen ’minä’ sai rangaistuksen, koska sanomatakin on selvää, että individualismi alkaa kollektivismiin vastustamisella.

Siksi käytän me-muotoa ilmaistakseni yhteisen nimitäjäimme, kommunistisessa maassa eläneiden ihmisten yhteisen kokemuksen. Tämän kielioppimuodon poliittisen käytön seuraukset olivat kaameita, ja ne jatkuvat yhä. Vieläkin näemme itsemme ryhmänä, kansana, joskus jopa heimona. Emme vielä yksilöinä. On vaikea toimia ’minänä’, koska taustamme vuoksi meidän on vaikea uskoa, että yksilöllisellä mielipiteellä, toiminnalla tai äänellä on väliä. Yhä on turvallisempaa kätkeytyä ’meihin’. Sitä paitsi yksilönä oleminen vaatii yksilöllistä vastuuta, ja se on opittava. Ajan kanssa.

Olemme me-pronominin vankeja ei vain kommunistisen menneisyytemme vaan myös siitä pakenemisen unelmamme takia. Elätimme kollektiivista unelmaa paosta. Unelmoimme erilaisesta tavallisuudesta. Mutta millaisesta?

Lyhyesti sanottuna odotimme paratiisia. Miksi paratiisia? Ja miten kenenkään tavallinen elämä voisi muuttua paratiisiksi? Yksinkertaisesti siksi, että verrattuna siihen mitä meillä oli – tai paremminkin ei ollut – se mitä toisilla (siis länsieurooppalaisilla) oli, oli niin runsasta, että se näytti täsmälleen paratiisilta.

K

ommunistisen uskomme korvasi usko kuluttajan paratiisiin, kiitos toisen puolen elämän välähdysten, joita saimme – usein salakuljetetuista – elokuvista, lehdistä, TV-mainoksista samoin kuin pikkuasioista kuten hienosta suklaasta ja hajuvesistä, alusvaatteista, kosmetiikasta, leluista, musiikista – ja pehmeästä vessapaperista. Hienostunut väittely kommunismin ja kapitalismin eroista, kuten esimerkiksi ajatus, että kommunismissa kaikki olivat yhtä köyhiä, kun taas kapitalismissa kaikki eivät olleet yhtä rikkaita, ei tuollaisessa tilanteessa merkinnyt mitään.

Näin suuri sekaannus pääsi tapahtumaan: läntisen Euroopan kaunis mutta saavuttamattomalta näyttänyt tavallisuus sekoittui paratiisiin, vaikka emme kutsuneetkaan sitä paratiisiksi, vaan Euroopaksi. Aivan kuten Zoen kylpyhuone – joka oli haluttava ja saavuttamaton jokaiselle tavalliselle romanialaiselle. Eräs toinenkin seikka teki paratiisiin uskomisen helpoksi: elämä kommunismissa perustui paratiisiuskoon. Yhden uskonnon oli helppo vaihtua toiseen. Kommunismissa ideologiassa, jos ei käytännössä, raamatullinen paratiisi korvautui uskolla ’parempaan tulevaisuuteen’, luokattomaan, tasa-arvoiseen yhteiskuntaan, jossa Marxin sanoin ”jokaiselta kykyjensä,

**” Vanha
hyvinvointijärjestelmä
— niin heikko kuin
se olikin — hävisi vanhan
järjestelmän myötä. Ei
ollut ammattiyhdistyksiä,
ei hyvinvointiyhteiskuntaa,
ei hyvää lainsäädäntöä, ei
sosiaalisia verkostoja — eikä
vielä edes tietoisuutta niiden
tarpeesta.”**

jokaiselle tarpeittensa mukaan”. Tämän ihanteen piti toteutua tässä maailmassa, eikä toisessa, mutta moinen ero tuntui pikkuvivahteelta, varsinkin kun ’paremmalla tulevaisuudella’ ei näyttänyt olevan sen enempää todellisuutta kuin kristillisellä paratiisillakaan.

Mitä saimme paratiisiin sekoittamamme tavallisuuden sijaan?

Itä-Euroopan maat kohtasivat kommunismin romahduksen ja EU:n liittymisen jälkeen tavallisuuden, jota eivät odottaneet. Muutos totalitaarisesta poliittisesta järjestelmästä demokratiaan, suunnitelmataloudesta villiin kapitalismiin ei automaattisesti parantanut ihmisten elämää. Uusi vapauden kokemus sai seurakseen uuden köyhyyden ja turvattomuuden. Huomasimme, että tavallisuudella (paratiisilla, Euroopalla) on toinen puoli: rikkaiden ja köyhien välillä kasvava kuilu, korkea työttömyys, korruptio. Eikä tästä toisesta puolesta ole pakoa, koska kärsimykselle ei ole loppua: tosiasia, että yhden paratiisi on paljon useamman helvetti, yksinkertaisesti sattuu — myös epäoikeudenmukaisuuttaan. On helppo unohtaa, että tasa-arvoisuus oli ehkä kommunistisen uskonnon houkuttelevin piirre.

Vertauskuvani sanoin voisin jopa väittää, että me emme vain unelmoineet Zoen kylpyhuoneesta, vaan uskoimme, että kaikilla oli siihen oikeus. Jos uskomme kommunismin tasa-arvoiseen paratiisiin myrkytti meidät, niin kommunismin jälkeiset poliitikkomme lupauksineen myrkyttivät meidät uudelleen melkein yhtä pahoin.

Pian vanhat unelmamme romahtivat ja uudet lupaukset pettivät. Sen paremmin psykologisia kuin materiaaliakaan puolustusmekanismeja ei syntynyt. Vanha hyvinvointijärjestelmä — niin heikko kuin se olikin — hävisi vanhan järjestelmän myötä. Ei ollut ammattiyhdistyksiä, ei hyvinvointiyhteiskuntaa, ei hyvää lainsäädäntöä, ei sosiaalisia verkostoja — eikä vielä edes tietoisuutta niiden tarpeesta.

Kohdatessaan valtaiset muutokset, pettyessään ja

tultuaan petetyiksi monet meistä alkoivat tuntea itsensä uuden tavallisuuden uhreiksi. Poliittiset johtajat tunnistivat ahdistuksessa ja turvattomuudessa ”kansallisen identiteettikriisin”. Turvattomuus ruokkii pelkoa, ja pelko puolestaan tarkoittaa sulkeutumista ja olemassa olevan puolustamista, ei vielä menetetyin suojaamista.

’Kansakunta’ ja ’uskonto’ olivat vielä olemassa — vahvempina kuin koskaan. Katkerina ja turhautuneina, yksinäisinä ja peloissaan, monet turvautuivat Ortodoksisen, Katolisen, Islamilaisen tai jonkin muun uskonnollisen sataman suojaan. Monet uskoivat populististen ja kansallismielisten johtajien retoriikan, joka tarjosi vähän muuta kuin syyllisen: globalisaatio, hedonismi, rappio, kapitalismi, korruptio, demokratia, vanhat kommunistit, uudet oligarkit, Länsi, juutalaiset, mustalaiset, ... eipä paljon väliä mikä tai kuka.

Jotkut saivat Zoen kylpyhuoneen, mutta vielä useammat eivät.

Oliko kuvittelemamme ja haluamamme tavallisuus (paratiisi, Eurooppa) virhe? Kyllä ja ei. Opimme kantapään kautta, että tällainen tavallisuus — mukava elämä — ei synny automaattisesti eikä varsinkaan halvalla. Tavallisuudella on toinen ulottuvuus, ankara, pienimuotoinen taistelu, jota jokaisen on käytävä. Vaaleanpunaisten kylpyhuoneiden tuolla puolen tavallisuus on harmaata. Tämä on huono uutinen. Eikä taistelulla ole loppua — on se sitten taistelua Zoen kylpyhuoneeseen, tai oikeuden ja vapauden puolesta, tai korruptiota, manipulaatiota tai pelkoa vastaan. Hyvä uutinen puolestaan on, että nyt taisteluun on uusi mahdollisuus. On aika ymmärtää, että jokainen voi itse osallistua siihen. Emme voi enää syyttää muita. Jokainen voi vaikuttaa, ainakin yrittää.

Suomentanut Tere Vadén

(alun perin www.eurozine.com/articles/2007-10-04-drakulic-en.html)

Viitteet

- Slavenka Drakulić on 1949 Kroatiaassa syntynyt journalisti ja kirjailija. Hänen teoksistaan on suomennettu *Balkan Express* (Marja Haapio 1994), *Aivan kuin minua ei olisi* (Seija Uusikoski 2000) ja *Eivät tekisi paha karpäsellekään — sotarikolliset tuomiolla* (Petri Stenman 2005).
1. Andrzej Stasiuk, *Dziennik okretowy, Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej srodkowa*, Wolowiec 2000.
 2. Slavenka Drakulić, *Café Europa — Life After Communism*, Abacus 1996.

SUOMALAISUUDESTA

– erään sukupolven tarina

23^e 45

MIRA HANNULA

Suomi ja suomalaisuus hahmotetaan monikollisiksi käsitteiksi, välineiksi pohtia, keitä me olemme, missä me olemme ja minne olemme menossa. Kymmenestä keskustelusta ja neljästä esseestä koostuva kirja keskittyy pohtimaan suomalaista yhteiskuntaa vuosina 1997–2007. Tarkastelu kohdentuu 60-luvulla syntyneiden omakohtaisiin kokemuksiin ja näkemyksiin. Tavoitteena ei ole kattavuus tai yleistys, vaan yksityiskohdista edetään kohti tämän sukupolven kokemuksia Suomesta ja suomalaisuudesta.

Haastateltavina ovat Petri Juvonen, Esa Kirkkopelto, Kristiina Kouros, Maiju Lehmijoki-Gardner, Päivi Lipponen, Jussi Murtovuori, Patsy Nakell, Saska Snellman, Teija Tiilikainen ja Tere Vadén.

36 euroa / n & n -kestotilajaat 27 euroa

TILAUKSET: EFS, PL 730, 33101 TRE
tilaukset@netn.fi; 040-721 4891; www.netn.fi



Hélène Débax

Paiskataan kättä

Feodaalisesta valarituaalista
1000–1100-lukujen Languedocissa
ja Provencessa

Languedocin alueella tunnettiin mieheksioton käytäntö viimeistään 1000-luvun puolimaista alkaen. Seremoniassa mukailtiin toisaalla tunnettua ja klassisissa teksteissä kuvattua rituaalia. Vuosien 1061–1090 välillä Toulousen alueella vaikuttanut Muret'n lääninherra teroitti, että hänen vasallinsa tulee olla hänen ”kaksikätkäinen miehensä”¹.

Castries'ssa lähellä Montpellierin kaupunkia määrättiin eräässä 1000-luvun lopun läänityksenannossa kahden veljeksien välillä, että toisen oli oltava veljelleen ”yhteen liitettyjen käsien mies”². Ja maakunnan toisessa kolkassa, Auvergnen porteilla, Carlat'n varakreivit osoittivat alisteisuutensa Aurillacin apotille ”tavan mukaan keskellä luostaria sijaitsevan puun alla esimiehen asunnon edessä”³.

1100-luvun languedocilaisissa asiakirjoissa toistuvat maininnat vasalliuden tunnustamisesta sanoilla *hominium*, *hominiscum*, *hominaticm* ja *homenesc*⁴. Ei siis voida sanoa, ettei Languedocissa tunnettu mieheksiottoa, josta olisi kehittynyt varsinainen rituaali läänitysvalan vannomisessa. Sellainen rituaali oli näet olemassa: *immixtio manuumin* [yhtyneen käden] alkuperäinen ja erillinen rituaali. Koska meiltä puuttuvat kertovat lähteet, jotka kuvailisivat tarkoin tuota sakramentaalista riittä, emme varmasti tavoita rippeitä enempää. Niistä on kuitenkin mahdollista rekonstruoida yleispätevästi yhtenäinen rakenne.

Valokuva: Krista Muurinen

Oma esityksemme ammentaa uskollisuudenvaloista, joista on säilynyt hyvin runsaasti esimerkkejä eteläranskalaisissa arkistoissa: taatusti useita satoja, joista yli 300 Trencavelin kokoelmassa⁵.

Valat noudattivat varsin kaavamaisista muotoa: kaikki muistuttavat toisiaan, mutta eroavat silti toisistaan. Niissä suolletaan pykälälitanioita lähestulkoon runolliseen tapaan, leikillisen lorun ja anelevan loitsun rajamailla. Klausuulikaavoja toistellaan vihlovasti, suorastaan jomottavasti, kenties tekstien ankkuroimiseksi, niiden mielessä pysymisen helpottamiseksi. Valojen kirjaamisella tavoitellaan puheen taltioimista, lausuttujen sanojen ja omaksuttujen sitoumusten muistamista, ei niinkään seremonian kuvaamista.

Yhtä kaikki joistakin teksteistä, jotka lipeävät loitomaksi totutusta muodosta, liivahtaa esiin jälkiä vannomisseremonian kulusta. Juuri näissä teksteissä oksitaanin kieli pääsee etualalle, tietyt valat on kirjattu ylös kauttaaltaan oksitaaniksi. Ne tuntuvat olevan lähimpänä vannomisen suullista asua ja suoritettua rituaalia. Nämä muodoltaan epätyypilliset valat – joiden sisältö pitää tiukasti yhtä virtaviivaistettujen valojen sisällön kanssa – sallivat meidän tunnistaa sitoumuksen neljä vahvaa tahti-iskua, jotka loitsimme esiin yksi kerrallaan⁶.

Puhuttelu

Valateksteissä kirjautuu ylös vain puhe, todella vaihdetut sanat. Niistä puuttuu teatterikielellä sanottuna esillepano.

”Onko kädenpuristusten vaihto sakramentaalisten sanojen vaihtamisen hetkellä osa seremonian rakennetta, pakollinen siirtymä, jota ei kuitenkaan merkitty muistiin kuin joissakin kirjoituksissa?”

Lavasteet ovat pystyttämättä ja henkilöt asettamatta näyttämölle: ei käy päättelemisen, seisovatko sankarit vai istuvatko he, vastatusten vai vieretysten. Mutta epätyypilliset valat antavat ymmärtää ensimmäiset vaihdetut sanat: feodaalinen valanteon rituaali alkaa puhuttelulla, joka on rituaalin ensimmäinen vahva isku.

Suorasukaisesti mutta kuitenkin symbolisesti valan vastaanottaja kovistelee valantekijää tarkkaavaisuuteen. Useimpia valoja leimaavan persoonattoman kerronnan (*De ista hora in antea, non decebra...*) sijaan epätyypilliset valat käynnistyvät hyvin eloisalla puhuttelulla: *Aus! Audis!* (kuuntele!), *Antenz!* (kuule!), *Cai gara! Za gara! Say garda!* (ole tarkkana!). Jälkiä tästä alkuläksytyksestä on säilynyt yli 40 valassa, joista Trencavelin kokoelmiin kuuluu viisitoista ja muut ovat hajallaan ympäri Etelä-Ranskaa, Toulousen tai Provencon kreivien, Carlat'n, Marseillen tai Avignonin varakreivien, Anduzen tai Montpellierin Guilhemin lääninherrojen, Rodezin tai Antibesin piispojen, Avignonin kaniikkien tai Lérinin tai Gellonen apottien varannoissa⁷.

Sitten lausumien tavanomainen järjestys kääntyy nurin. Klassisissa valoissa vasalli nimittää itsensä etumaiseksi ja nimeää sitten herransa (kaavan *jurō ego tibi* mukaan). Tässä alkupuhuttelua seuraa heti valan vannojan nimi: ”Kuuntele, sinä se-ja-se, minä se-ja-se...” Näin meneteltiin useissa Bernard Aton IV:lle, Trencavelin varakreiville, vannotuissa valoissa 1000-luvun lopulla tai 1100-luvun alussa: *Aus Bernard fils ego Wilbertus filius Gila...* Tai 1162 Raimond Trencavelille ja hänen pojalleen: *Aus R. Trencavel et de Saura comitissa, eu Sicarz de Laurac filz de Ava...*⁸ Sama muotoilu toistuu Gellonen apotille vannottujen valojen tavanomaisessa mallissa: *Zai*

aujas, hom que as num abbas de Gello, heu (jonka jälkeen vasallin nimi)⁹.

Tämä erikoisen eläväinen muoto, joka toistaa suulista oksitaania, näyttää olevan sangen uskollinen tallenne seremonian mahdollisesta alusta: symbolinen puhuttelu, joka asettaa paikoilleen kaksi päätekijää ja avaa rituaalin.

Henkilöitten ilmaiseminen

Riitin toinen vaihe liittyy tiukasti ensimmäiseen: juonetaan ääneen valan vannonnan kahden osapuolen henkilöllisyydet. Hyvin harvoissa poikkeustapauksissa tämä toimijoitten tunnistaminen sujuu lausumalla heidän nimensä, sitten heidän äitinsä nimi: käytetään kaavaa ”se-ja-se eli sen-ja-sen naisen poika”, kuten *Bernard fils Ermengard* tai *Arnaldus lo fils de Dias*. Tämä nimeämisen tapa on täysin erityistä valatekstien kieltä: sitä tapaa kaikilla alueilla, joilla näitä lähteitäkin, Provencesta Kataloniaan, Toulousen seudulta Välimerelle¹⁰.

Languedocissa tähän erityisyyteen kuuluu eräänlainen omaksuttu antroponyminen määritelmä: yksinkertainen nimi, kaksoisnimi *nomen paternumin* [isännimen] genetiiveineen tai jopa kolmoisnimi toponymisine liikanimineen¹¹. Muuan epätyypillinen vala jopa korostaa äidinpuolen polveutumista, kun se asetetaan siinä identiteetin kärkeen: *Antenz fil de Guillelma Ato!* (Tämä vala vannotaan Bruniquelin Aton-nimiselle varakreiville, joka on Trencavelin sukua olevan Guillelman poika.) Käännös tähdentää entistä lujemmin äitiviittausta.

Historioitsijoita on kiehtonut näiden feodaalivalojen alkuperä jo pitkään. Jo Guillaume Catel hämmästeli *Toulousen kreivien historiassa* (1623): ”Tuohon aikaan oli tapana, että esittäydettiin äidin pojaksi, eikä roomalaisten tapaan isän pojaksi [...] Ei ole järin helppoa tietää, miksi itseä kutsuttiin mieluummin äidin kuin isän pojaksi, ellei tämä sitten johtunut siitä, että isä oli nainut useasti.”¹²

Lukuisia tulkintoja on esitetty, pääasiassa osittaisia tai epätydyttäviä, sillä ne eivät selitä, miksi feminiinifiliaatio nousee esiin yksin valan vannonnoissa¹³. Tarkastelua kestävätkin jossain määrin vain M. Zimmermannin ja P. Bonnassien viime aikoina esittämät selitykset, jotka avautuvat antropologisiin pohdiskeluihin. Niiden etuna on yhdistää tämä arvoituksellinen käytäntö tekstien sakramentaaliseen luonteeseen.

Selityksissä alleviivataan ensinnäkin uskollisuuden ja naiseuden tai äitiyden välistä yhdenmukaisuutta: ”Osapuolten äidin feminiinisuuden korostaminen vahvistaa valan tärkeyttä, antaa arvoa sitoumusten kantavuudelle. Verellään hyveellisyyden eteenpäin siirtävä äiti varsin aistiaa ja ikuistaa niin vasallin kuin hänen herransakin uskollisuuden. Äiti on ainoa aito vanhempi. Kun uskottua muistutetaan siitä, että tämä on äidin poika, tapahtuu paljon enemmän kuin kansalaisaseman kuulutus. Vala siirretään peruuttamattomuuden piiriin. Äitiys ja uskollisuus liittoutuvat; äiti on luontojaan uskollinen.”¹⁴

Huomio on moitteeton, mutta lisäksi siihen toisen suuntaisen selityksen¹⁵. Nämä eivät suinkaan sulje toisiaan pois. Toinen tulkinta painottaa analogioita, jotka yhdis-

tävät tiukasti toisiinsa läänitys- ja vanhemmuussuhteet. Feodaaliset välit luovat itse asiassa velvollisuuksia, jotka normaalisti kuuluvat vanhemmuuteen, kuten Bloch on tinkimättä esittänyt: lääninherra ruokkii ja vaattettaa vasallin pojan, naittaa vasallin tyttären ja huoltaa vähäikäiset orvot tarpeen mukaan. Herra antaa myös nimensä, mistä todistaa nimien Guilhem, Raimond tai Bernard suosio Etelä-Ranskassa, juontuvathan ne Guilhelmidiin ja Raimondiiniin kunnianarvoisista perimälinjoista¹⁶.

Vala on kuitenkin yksilöllinen akti, henkilökohtainen teko ”miesten kesken”: siinä yksilöt esittäytyvät omillaan, irrallaan sukuverkostoistaan. Feodaalinen vannotus päätetään muodollisesti lihallisista vanhemmistaan ja pujautetaan henkiseksi kutsuttavissa olevan vanhemmuuden verkkoon, feodaalisyhteyteen. Lääninherra, henkinen isä tai paremminkin feodaalikummi, valtaa siis symbolisesti paikan ruumiilliselta isältä, joka jää piiloon, kun henkilöllisyydet lausutaan julki. Tässä tulkinnassa siis äidin läsnäoloa merkittävämmäksi kohoaa isän poissaolo. Tulkitasua näyttää minusta perin hedelmälliseltä: olisi vain vielä selitettävä, miksi myös herran äidin nimi kuuluu valantekoon. Rakenteellisen yhdenmukaisuuden ilmiöön voi aina vedota, sillä sen mukaisesti myös herra irtoaa sukusiteistään.

Yhdet painottavat äidin läsnä- ja toiset isän poissaoloa. Kumpikin näkökulma tuo esiin valan luonteen yksilötekona, joka paradoksaalisesti paljastaa kokonaisen lujittuneen, lihallisen ja hengellisen vanhemmuuden rakenteistaman käsitystavan.

Kättely

Kunhan herra on puhutellut ja henkilöydet on jaettu, tiettyissä valateksteissä puhkeaa rituaalin kolmas vahva isku: paiskataan kättä. Pieni epätyypillisten valojen ryhmä muotoilee asian näin: *Ausz Bernard fils de Ermengard cui eu per est manu ten...*, *Antenz fils de Guillelma Ato cui eu per la man ten...*, *Say garda P. abbas cui eu per esta ma tienh...* Lause ilmaistaan kenties kaksimielisenä: ”Kuuntele, sinä, jota minä pidän kädestä” taikka ”sinä, joka pidät minua kädestä”. Muuan avignonilainen versio – *Aus tu Rainoard filiis Pontia qui per za ma mi tes* – alleviivaa mainiosti eleen vastavuoroisuutta.

Valantekijän käsi tarttuu valan vastaanottajan käteen, he puristavat toistensa kättä, joka sanana pysyy koko ajan yksikkömuodossa. Kaikki tämä eriyttää tarkastelemamme rituaalin siististi mieheksiotosta, jossa eleily on epäsymmetristä, jossa uskollisuuttaan vakuuttavan molemmat kädet ovat hänen herransa käsissä ja josta tekstit puhuvat aina monikossa. Toisin kuin Rouche väittää¹⁷, käten riitti ei korvaa yhden käden rituaalia, sillä molemmat eleet esiintyivät rinnakkain läpi XI ja XII vuosisadan.

Olemme tutkimuksissamme löytäneet jälkiä käsirituaalista tähän mennessä vajaan tusinasta uskollisuusvalasta¹⁸, mutta myös eräistä muista, diplomaattisista tai kertovista teksteistä. Täytyykö ”käden puristamisen” ilmaantuminen mainintana tiettyihin valamuotoihin tulkita näiden valojen ainutlaatuisuudeksi, joka on kir-

jattu ylös juuri siksi, että se on kuulunut nämä kymmenisen kertaa valanteon omintakeisuuksiin? Vai onko kädenpuristusten vaihto sakramentaalisten sanojen vaihtamisen hetkellä osa seremonian rakennetta, pakollinen siirtymä, jota ei kuitenkaan merkitty muistiin kuin joissakin kirjoituksissa?

Jälkimmäinen hypoteesi vaikuttaa meistä rutkasti uskottavammalta. Eihän mene perille, miksi ne kymmenkunta valaa, joissa ele mainitaan, olisivat noudattaneet erilaista seremoniaa: ne eivät muutoin ole sen juhla-lisempia tai yhtään vähemmän jäyhiä, niihin ei osallistu sen korkea- tai vähäarvoisempia henkilöitä ja niin edelleen. Niiden tekstienviennissä on kumminkin tietty erikoisuutensa: näiden kirjoitusten kieli myötäilee erityisen läheisesti suullista oksitaania.

Kun esimerkiksi puhutaan uskollisuudesta linnalle, käytetään poikkeuksesta *castela* taivutusmuotoineen latinan *castellum*in tai *castrum*in sijasta. Kun viitataan uskollisuuteen ja palvelemiseen, sanotaan *tos fiels serviens serai* eikä tarvita *fidelitasia* tai *serviciumia*. Näin voidaan olettaa, että tekstin laatiminen puhuttua sanaa yleispätevästi mukailevalla kielellä on juuri sallinut sellaisten merkkien pintaantumisen, joista käy päinsä hahmottaa riitin kolmas vahva tahti-isku. Kättä lyötiin tunnetusti kaikilla alueilla, joilta on jäänyt valatekstejä, Provencesta Carcassonneen, Carladèsista Biterrois'han.

Vain Katalonia näyttäisi jäävän syrjään tästä maantiedosta: siellä on säilynyt monia valatekstejä, joista mikään ei kuitenkaan viittaa varta vasten kättelyrituaaliin. Emme liioin tapaa Kataloniasta jälkeäkään valanteon alkupuhutusta. Yhtä kaikki jotkin valat – niiden joukossa, jotka sisältävät ajoitusmerkinnän – viittaavat vannomiseen vannotajan ”omalla kädellä”, kuten 1107 kirjoitettiin: *hoc sacramentum propria manu juravi et signo crucis firmavi firmarique rogavi*¹⁹.

Toiset sopimusasiakirjat mainitsevat tämän vannotajan käden katalaaniyhteyksissä tai muualla: Rodezin kreivin Huguesin ja Aragonin kuninkaan välinen *convenientia* 1107 (*jurō tibi mea propria manu*) ja Gellonen apotin ja Brissacin lääninherran välinen *diffinitio* 1122 (*juravit propria manu fidelitatem*)²⁰. Tämäntyyppinen muotoilu ei ole kyllin täsmällinen. Herää epäily käden roolista: ottaako herra alamaisensa käden käteensä niin kuin vala-kaavoissa vai ojentuuko käsi evankeliumitekstien tai pyhäinjännösten päälle?²¹

Voi sitä paitsi kysyä, eikö tähän rituaaliin saattaisi yhdistää kaikki ne sängen monilukuiset asiakirjat, joissa todetaan, että vasalli saa läänityksen herransa kädestä. Tämän ilmauksen pystyy totta kai ymmärtämään aivan yksinkertaisesti muistutuksena siitä, että lääninherra on läänityksen luovuttaja. Sanotaanhan vielä nykyäänkin, että jokin siirtyy kädestä käteen. Mutta feodaalisyhteydessä, missä vala vannotaan aina läänitystä varten, on myös nähtävissä viittaus kädenlyömisen rituaaliin.

1000-luvun ensipuoliskolta lähtien Gaillacin apottia ilmeisesti hallittiin Trencavelin varakreivien *kädestä* läänityksenä. 1100-luvun jälkipuoliskolla varakreivi myönsi kahdesti, että hän hallitsi Carcassonnea Aragonin ku-

ninkaan läänityksenä ja että hän tämän vuoksi tunnusti alamaisuutensa kreivikuninkaalle ja *habeat per manum ejus predicta castra ad fevum et servicium et fidelitatem*²².

Suger toistaa saman asian kertomuksessaan Ludvig VI:n elämästä, kun tulee puheeksi Gisorsin linnan räihinä 1109. Ranskan kuninkaan lähettiläät syyttivät Englannin kuningasta [Henrik I:n] sopimusrikkeestä. Sopimukset oli laadittu, ”kun Ranskan kuninkaan anteliaan vapaa-mielisyyden johdosta teidän innokkuutenne sai hänen *dextre munificentestaa* [oikean käden anteliaisuudesta] Normandian ruhtinaskunnan omaksi läänitykseen²³. Tässä kuvaan tulee uutta tarkkuutta, johon vielä palaamme: rituaaliin kuuluu nimenomaan oikea käsi.

Res sacrae

Feodaalisen valanteon rituaalinen seremonia alkaa siis, kun lääninherra puhuttelee symbolisesti valantekijää. Sitten ilmaistaan herran ja vasallin henkilöydet erikoisesti heidän äitinsä nimeten. Koko tämän ajan herra ja vasalli puristavat toinen toisensa kättä. Kaikki tekstit laskettelevat sen jälkeen sitoutumisen ehtolitaniana, jota emme selosta tässä yksityiskohtaisesti. Uskollisuutensa vakuutteleja sitoutuu lausumillaan sanoilla auttamaan ja neuvomaan herraansa, hallitsemaan yhtä tai useampaa taloa ja palauttamaan ne herralleen.

Nämä valat eivät yleensä sisällä päättävää pöytäkirjaa. Akti huipentuu äkisti kaavaan, joka ilmaisee rituaalin neljännen vahvan iskun: vannota sitoo sanansa *res sacrae*en. 1000-luvulta lähtien vasallin kerrotaan laittaneen uskonsa likoon (*per fide, per ma fe*). Tuo usko pantattiin pyhien esineitten vakuutta vastaan. Tähän sopi hyvin lyhyt ja kaavamainen muotoilu: *per Deum et haec sancta, per aquetz sanz*. 1100-luvun loppupuolelta alkaen kuultiin muunnelma: *per haec sancta Evangelia*. Trencavelin kokoelmissa toistuu viidesti lausekaava *sic Deus nos adjuvet*, joka muistuttaa myöhäiskeskiajan julkisia valoja²⁴.

Valateksteissä esiintyy kuitenkin kahta tyyppiä *res sacraeta*: reliikkejä ja evankeliumeja. Trencavelin arkistossa säilyneet tärkeät valasarjat suovat mahdollisuuden tarkata kehitystä pyhänjäänöksistä ilosanomaan²⁵. XI vuosisadan puoliväliin asti reliikit hallitsevan hyvin laajalti: niiden enemmistösuhdetta ei vain valitettavasti voi tarkentaa puuttuvien päiväysten ja paikannusten takia. Olettaa sopii, että valat vannottiin kirkossa tai muussa tärkeässä kulttipaikassa, jossa säilytettiin pyhänjäänöksiä. Ei kuitenkaan käy torjumisen hypoteesia kannettavien reliikvaarioiden käytöstä: niitähän on tallella esimerkiksi Conquesin aarteistossa²⁶.

1100-luvun puoliteistä lukien levisivät evankeliumivalat, jotka syrjäyttivät nopeasti ja täydellisesti reliikki-valat. Asiakirjamuotoon nyt laadittuihin valateksteihin merkittiin säännöllisesti tapahtumapaikka, varakreivin palatsi tai residenssi. Esimerkiksi 1163 vannottiin valoja *in maiori sala palacii Carcassone*. Emme saata päätellä, mahdollistiko pyhänjäänösten kehittyminen ilosanomaksi tämän siirtymän pyhäköstä ruhtinaalliseen asuin- tai virkataloon vai oliko päinvastoin niin, että uusi käytäntö

valan vannomisesta varakreivin hovissa johti käytännön syistä tarttumaan pyhiin kirjoihin. Riitti ei todellisesti maallistunut, vannottiinhan vala evankeliumin äärellä, mutta huomata pitää seremonian paikanvaihto kohti maallista auktoriteettia.

Valat päivättiin 1130-luvulta alkaen. Kun ruoditaan läpi koko Trencavelin kokoelma, saadaan kokoon tietty joukko asiakirjoja, joista käy päinsä kuvitella tosiasialliset sakramentaaliset istunnot. Niinpä huhtikuun alussa 1139 varakreivi Roger I piti (ikävä kyllä tietyntömmössä olevassa paikassa, ehkä Carcassonnessa) suuren kokouksen. Hänelle vannottiin yksi vala 5. huhtikuuta, neljä valaa seuraavana päivänä ja vielä yksi kahdeksantena. Ne koskivat kolmea *castellaa* Albigeois'n ja Lauragais'n rajalla. Rogerin veli Raimond Trencavel järjesti 14.–16. heinäkuuta 1158 vastaavan tapahtuman, josta on säilynyt kahdeksan kuutta eri taloa käsittelevää valatekstiä.

Todistajalistan ansiosta on mahdollista muodostaa käsitys loisteliaasta hovista, joka kokoontui Carcassonnen palatsissa joukossaan Carcassèsin ja Razèsin hallitsijat, Lauracin, Leutrecin, Saissacin, Hautpolin ja monien muiden herrat. Diplomaattilähteet eivät kuitenkin koskaan kerro kulussientakaisista keskusteluista, neuvotteluista, sovinnonteoista ja avioliittopäätöksistä. Eivätkä ne hiiskahda mistään istuntoja kaiketi saatelleista ilonpidoista, tanssiaisista ja juhla-aterioista, taatusti todisteista trubaduurien esiintymisistä.

Kumpi käsi?

Vannottiinpa vala pitämällä kättä pyhän ruumiin tai kirjoituksen päällä, riitin viimeinen vahva isku asettaa toisenlaisen eleongelman. Vanlantekijä vetoaa itse asiassa jumaluuteen ojentaessaan kätensä *res sacrae*en ylle tai asettaessaan sen evankeliumille (joskus mainitaan *tactis sacrosanctis Evangeliiis*). Symbolinen lateralisointi, joka oli voimassa keskiajalla kaikkialla läntisen maailmassa, ei salli ajatus-takaan siitä, että tässä käytettäisiin vasenta kättä. Jumalan edessä voi vannoa valan vain oikealla kädellä; eräässä asiakirjassa 1073 kuvataan julkilausutusti oikeakätistä valantekoa²⁷. Rituaali on varmasti sama kuin se, joka vallitsi kaikissa, vaihtelevissa tilanteissa käytetyissä valatyypeissä: oikeusistuimissa, *guirpition* [eli maan tai oikeuksien kirkolle luovuttamisen juhlallisissa] vakuutuksessa, omaisuudenjaossa, sitoumuksen vahvistamisessa ja niin edelleen.

Seremonian aluksi herra ottaa valantekijän käden käteensä. Minkään feodaalivaloista kertovan asiakirjan perusteella ei voi sanoa, kumpaa kättä käytettiin. Mutta oikean käden kaikkivaltius ja sen rooli vannomisrituaaleissa antiikista alkaen tekevät silti epätodennäköisiksi arvelut siitä, että vasalli antaisi herralle vasemman kätensä.

Itse asiassa koko keskiaikaisessa lännessä oikea käsi yhdistettiin valantekoihin mitä moninaisimmilla toimintakentillä. Jo roomalaisten Fides-jumalatar, joka vastasi valakunnian vahtimisesta ja istui Capitoliumin hallintokukkulalla Jupiterin vieressä, sai symbolikseen kaksi toisiinsa liitettyä oikeaa kättä²⁸. Vastaavasti aviollisen sitoumuksen ele, puolisoitten *dextrarum junctio* [oi-

keitten kätten yhtymä], periytyi pakanallisesta antiikista kristilliseen sivilisaatioon, vaikka sen merkitys vähenikin sanallisen suostumuksen ja sakramentin merkitysten kasvaessa²⁹. Tämä ei ole varsinaista vannomista, vaan sitoutumista, mutta vastavuoroisuudessaan ja tasavertaisuudessaan se on valaakin enemmän.

Käsi on perusosa myös rituaaleissa, joissa luotetuiksi otetut vakuuttavat uskollisuuttaan. Erotuksena vasalleista nämä myöhäiskeskiajan uskotut vanhoivat valansa kuninkaan yhdelle kädelle. Marculf todistaa: *veniens ibi in palatio nostro una cum arma sua, in manu nostra trustem et fidelitatem nobis visus est coniuirasse*³⁰. Luotettu vannoo toki käsivarret kuninkaan kädessä, johon voi olettaa hänen tarttuneen. Käsivarsivannomisen ele ei ole täysin mutta melkein sama kuin se, jolla Rooman imperiumin joukkoihin värvättyjen barbaaritaistelijoiden tiedettiin tehneen sopimuksensa. Barbaarivannoja ravisti vasenta käsivarttaan oikealla kädellään, mistä vala sai nimen *cum dextra armata*³¹. Kahta tapausta yhdistää sitoutumisen ja uskollisuuden välinen suhde sekä käden ja käsivarsien liitto – ja puhe on vääjäämättä oikeasta kädestä, vaikkei tätä tuodakaan luotettujen tapauksessa suoraan esiin.

Oikea käsi mainitaan varta vasten hyvin usein rauhan- ja sovinnonteoissa. Sen merkitys on ollut niin suuri, että yksi rauhoittelusopimustyyppi, *dextra*, on saanut siitä nimensä³². Näistä *dextraesta* muodostui teonsana *dextrare*, joka tarkoittaa uskon antamista oikealla kädellään eli valantekoa. Saattaisi ajatella, että oikea käsi tulee kuvaan vasta *res sacrae*n päällä vannottaessa. Onneksi muutamissa teksteissä kuvataan seremoniaa sen verran tarkoin, että tulee mainituksi kätten lyöminen.

Sanan eri esiintymät voivat verhota erilaisia merkityksiä. Joskus sana ilmenee aselepotakuuksissa, turvallisuusasioissa, kahden tasavertaisen osapuolen kohdatessa tai vähintään vailla viittausta oletettuun hierarkiaan. Niinpä kun sopu saavutettiin 980 [karolingikuningas] Lotharin ja [saksalais-roomalaisen keisarikunnan pään] Otton II:n välillä, valtiat ”suutelivat saatuaan toisiltaan oikeaa kättä”³³.

Kun taas Poitiersin kreivi halusi lopettaa vuoden 1030 alla sodan Bernard de Marchen ja Hugues le Chiliarquen välillä, hän ”tarttui Bernardin ja Huguesin oikeaan käteen”³⁴: ele ei tässä täysin kirkastu, koska mukana kätelemisessä on kolmas osapuoli. Ei päästä jyvälle siitä, ottaako kreivi vuorotellen käteensä kahden tappelupukarin oikean käden vai saattaako hän jollain tavoin sotijat keskinäiseen kättelyyn. Joka tapauksessa näin aikaansaatuja välirauhaa kutsutaan konventtitekstissä sanalla *dextras*³⁵.

Nämä oikean käden sopimukset, rauhoittamisleet, ovat samalla liittolaisuuspäätöksiä, jotka paradoksisesti rikkovat rauhaa ja yhteiskuntajärjestystä vastaan: niistä voi tulla yhteisvannomisia sanan kapinallisessa mielessä. Kertomuksessaan Flanderin kreivin Kaarle Hyvän kuolemasta 1127 Galbert Brüggeläinen osoittaa, kuinka salaliittolaiset antavat toinen toisilleen oikean kätensä³⁶. Kun tekstit runsastuvat ja täsmentyvät 1300–1400-luvuilla, oikea käsi mainitaan säännöllisesti niin yksityisten sovinnonteokojen kuin julkisten rauhantekojen yhteydessä³⁷.

” 1100-luvun puolitiestä lukien levisivät evankeliumivalat, jotka syrjäyttivät nopeasti ja täydellisesti reliikkivalat.”

Näissä rauhasta päättämisisä tunnustetaan kuitenkin toisinaan myös alamaisuutta. Rauhoittamiseen kuuluu silloin hierarkkisen suhteen luominen tai uusiminen. Kun esimerkiksi Laonin alueen kolme kovin jaloa herraa antautuivat Ludvig VI:lle, Suger viestii meille tapahtumasta: ”Mentyään hänen luokseen rauhan hengessä he syleilivät hänen nuoruuttansa ja ojensivat hänelle oikean kätensä ystävyuden merkiksi, asetautuivat hänen palvelukseensa, itse ja ominensa”³⁸. Samoin sanoin kerrotaan Filip I:n, hänen poikansa Ludvigin ja paavi Pascal II:n kohtaamisesta: ”Kumartaen jalkoihinsa Jumalan rakkautesta kuninkaallinen majesteetti [...], alentuen kruunasi heidät ja nöyrtyi [...], hän ojensi heille oikean kätensä ystävyuden, avun- ja neuvonannon merkiksi”³⁹. Ystävyyttä ei näissä tapauksissa tietenkään pidä ymmärtää nykyaikaisessa tai psykologisessa mielessä, viittaahan se sopimuskumppanuuksiin, liittolaisuuksiin⁴⁰.

Tiedostamme hyvin, ettemme ole ehdyttäneet käsieleen monimielisyyttä. Languedocissa sopimuksia saatiin solmia myös ”kättä päälle” -eleellä: tästä todistaa Placentin termillä *palmata*, jota myöhemmin kutsuttiin puetuksi sopimukseksi alastoman sopimuksen sijaan⁴¹. Ele näyttää tässä olevan kuitenkin jonkin verran erillinen, vaikka siihen oikeita käsiä kaiketi kuuluikin: lienee ollut kysymys käsiin tarttumisesta, ei niiden ojentamisesta feodaalisen valan tapaan. Kädenpuristus tervehtimis-, vastaanottamis-, tai hyvästelemiseleenä on vastaavasti perin viimeaikainen, sillä siitä ei ole todisteita ennen 1800-lukua⁴².

Etelä-Ranskasta hahmotettavissa oleva feodaalisen sitoumuksen rituaali kirjoitetaan todellisuudessa pitkään uskon ja sanan sitoutumisen, oikeaan käteen liitettyjen vannomisriittien perinteeseen. Valan vannomista voi ymmärtää vain eleitten seuraantona: seremonian alussa kovistellaan, ilmaistaan identiteetit, vanhoja ojentaa oikean kätensä herran oikeaan käteen liikkeessä, joka ilmaisee yhtäaikaa rauhantekoa ja alistumista. Sitten hän lausuu sitoumusehtonsa. Vannoakseen lopulta hän ojentaa taas oikean kätensä, vie sen sitten reliikkien tai pyhien kir-

”Kättä lyödään monimerkityksisenä eleenä sopimusten tuolla puolen, naimisrituaaleissa, aselevoissa ja rauhanteoissa, kuten myös luotetuksi hyväksymisen riitissä. Vasta paljon myöhemmin kättelemisestä tulee yksinkertainen tervehdys.”

joitusten ylle. Otaksuttavasti kaksi oikean käden elettä seuraa toisiaan perätysten.

Käden liikkeitä on siis useita. Yhtäällä on herran käteen liitetty ja siinä puristettu käsi, toisaalla vannova, *res sacraen* päälle pantu käsi ja läänityksen lahjoittava käsi. Kättä lyödään monimerkityksisenä eleenä sopimusten tuolla puolen, naimisrituaaleissa, aselevoissa ja rauhanteoissa, kuten myös luotetuksi hyväksymisen riitissä. Vasta paljon myöhemmin kättelemisestä tulee yksinkertainen tervehdys.

Languedocin vala rituaaleineen on saostumaa varhaisemmista riiteistä ja käytännöistä: siinä sekoittuvat riippuvaiseksi tulemisen perinteet tai sotilasriitit (aseistettuine oikeine käsineen) ja myöhäiskeskiajan julkisten valojen riitit tai jopa Jumalan rauhan valat (*res sacrae*neen kaikkineen)⁴³. Mutta muodot ovat sittenkin uusia: puhuttelu, äidillinen polveutuminen, sitoumusklausuulit talolle tai linnalle, oksitaanin sievoinen käyttö. Kaikki tämä todistaa vanhan rituaalin uudesta tulkinnasta vasallisuuden piirissä.

Koska elekieli on rajoittunutta, kättelyllä saattoi selvästi olla vaihtelevia merkityksiä eri yhteyksissä. 1000–1100-luvun Languedocin vasallisuudessa käsi-rituaalia saattoi myötäillä tai täydentää käten yhteen laittaminen vasalliksi tulemisen seremoniana. Olemme selvittelleet sitä XI vuosisadalta alkaen samalaatuisena rakenteena, koosteena eriperäisiä, uudelleen järjestyneitä, uudelleen sommiteltuja riittejä, joille suodaan uutta merkitystä: uskollisuuteen astuminen, feodaalis-vasallisen sopimuksen solmiminen ja ylempään mahdin tunnustaminen läänitystä aineellistavalle talolle.

Pitkästi yksilöllistyneeseen ja muodollistuneeseen rituaaliin nojaava vala on yleinen kehikko alistettuuteen ja riippuvuuteen siirtymiselle 1000–1100-lukujen Languedocissa. Sen tärkeys on kiistaton: tämän osoittaa jo se, miten huolekkaasti Trencavelit jäljennyttivät nämä samankaltaiset mutta eriävät tekstit kokoelmiinsa lähes 150

vuotta myöhemmin. Sanomisen nuortuus, erotuksena mieheksiottorituaalitekstien jäähmydestä ja yksipuisuudesta, lienee vaikuttanut niiden suosioon ja yleiseen levinneisyyteen. Klausuulit ovat loputtomiin muunneltavissa.

Voimme vahvistaa, että vala on languedocilaisen läänitysajan pohjarakenne. Siinä ilmoitetaan pääsystä tai joutumisesta uskonsisältöiseen uskollisuuteen, joka tekee tuntuvaksi alistumisen korkeamman valtaan ja sallii määritellä niin herran kuin alamaisenkin velvollisuudet. Kaikki tämä luontuu ritualisoidussa kättelyssä, johon mieheksiotto on pelkkää lisuketta, ei merkityksetöntä vaan ei lainkaan pakollista, valinnainen jatke.

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

(alun perin: *Le serrement des mains. Le Moyen Âge. Revue d'Histoire et de Philologie* T. CXIII, 1/2007, 9–23)

Viitteet

1. Roger de Muret ja hänen puolisonsa Serena antoivat läänityksenä (*a feus*) kolmanneksen veroista ja puolet sadosta kahdelle miehelle, papille ja tämän vävyllä [*sic*] sillä ehdolla, että mainittu vävy *fiat homo de duobus manibus suis de Roggerio* [kaksikäinen mies]. P. Ourliac & A. M. Magnou, *Carulaire de l'abbaye de Lézat*. Osa 2. Paris 1987, 407, n:o 1577.
2. *Homo junctibus manibus*; A. Germain, *Cartulaire des Guilhem de Montpellier*. Liber instrumentorum memorialium, Montpellier 1884–1886, 543, n:o 350.
3. *More solito, in medio claustris, super herbam, ante cameran abbatis hominum fecit*; G. Saige & É. de Dienne, *Documents historiques relatives à la vicomte de Carlat*. Osa 1. Monaco 1900, 2–3: kaksi raportoitua alamaisuusosoitusta saman kaavan mukaan, yksi ennen vuotta 1103, toinen vuoden 1119 jälkeen.
4. Ks. näistä teokseni *La féodalité languedocienne (XIe–XIIe siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*. Toulouse 2003, 210–217.
5. Ks. tarkemmin sama, 99, sekä toinen työni: *Une féodalité qui sent l'encre: typologie des actes féodaux dans le Languedoc des XIe–XIIe siècles*. Teoksessa *Le vassal, le fief et l'écrit. Formes et enjeux de la production documentaire dans le champ des institutions féodo-vasalliques (XIe–XVe siècles)*. Actes de la journée d'étude de Louvain-la-Neuve, 15 avril 2005. Toim. J. F. Nieuws. Ilmestyy.
6. Feodaalijajan virkaanastumisrituaalin kulusta tunnetaan mieheksiotto, johon usein viitataan, kuten yllä huomautimme. Sen sijaan Languedocin alueelta ei tunneta jälkeäkään investituurasta esineperinteenä, ei tiedetä *festucasta* tai muista läänityksenantoesineistä. Läänitys myönnettiin kiertoteitse laatimalla luovutus sopimus (tavanomaisten lahjakirjojen muotoon). Etelä-Ranskasta ei tunneta mitään ajalta yhtäkään viittausta suutelemiseen feodaalirituaalin osana, ei mieheksiottoa *osculumeitse* eikä suuta suikkaamalla. Ainoa teksti, jossa suudelmasta puhutaan – Bernard Aton IV:n orttaminen 1110 Lagressen apotin mieheksi – on vääreennös (ks. C. Devic & J. Vaissète, *Histoire générale de Languedoc*. Uusintap. Osa 5. Toulouse 1875, col. 811; É. Magnou-Nortier & A. M. Magnou, *Recueil des chartes de l'abbaye de Lagrasse*. Osa 1. Paris 1996, 248–251, n:o 188).
7. Ks. aristolähteet yksilöivä laaja viite alkutekstistä. Suom.huom.
8. *Cartulaire des Trencavel*, fol. 5, 133, 100 v:o, n:o 15, 359, 308. Julkaisematon.
9. Sama n. 7.
10. Viittaus äitiin kuuluu kaikkiin valoihin, olivatpa nämä muodollisia, klassisia tai epätyypillisiä.
11. Tässä on ero Kataloniaan, jossa tavataan välittää äidin mainitsemista antroponymian mutkistumisen vuoksi; M. Zimmerman,

- Aux origines de la Catalogne féodale: les serments non datés du règne de Ramon Berenguer I. Teoksessa *La formació i expansió del feudalisme català: actes del colloqui organitzat pel Col·legi Universitari de Girona, 8–11 de gener de 1985*. Toim. J. Portella i Comas, Gérone 1988, 138–139.
12. *Histoire des comtes de Tolose* [sic]. Toulouse 1623, 221.
 13. Tulkinnat kokoa O. Guyotjeannin, Les filles, les femmes, le lignage. Teoksessa *L'anthroponymie, document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux. Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome*. Toim. M. Bourin, J. M. Martin & F. Ménant. Rome 1996, 396.
 14. Zimmerman, 137.
 15. Seuraan ehdotuksia, jotka sisältyvät artikkeliin P. Bonnasia, Sur la genèse de la féodalité catalane: nouvelle approches. Teoksessa *Il feudalesimo nell'alto medioevo*. Spolète 2000, 600.
 16. Ks. viitteen 13 antologiaan sisältyvät tekstit M. Bourin, France du midi, France du nord: deux systèmes anthroponymiques? (179–202) & M. Mitterauer, Une intégration féodale? La denomination, expression des relations de service et de vassalité (295–311).
 17. Hänen mukaansa siirtymä yksiköstä monikkoon, kädestä käsiin, merkitsi feodaliteetin ilmestymistä Etelä-Ranskaan. Ks. M. Roche, Les survivances antiques dans trois cartulaires de Sud-Ouest de la France aux Xe et XIe siècles. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, T. 23, 1980, 107: ”Tämä yksinkertainen uskollisuus [yhdeällä kädellä] on vala kahden tasavertaisen välillä, eikä sillä koskaan ollut pakottavaa, käten käskyvoimaa. Uskollisuus on aina yhden käden lupaus. Kun ilmaantui monikko, saimme mieheksion ja antiikkisten jäänteiden elossa pysyttely päättyi.”
 18. Vrt. viite 7 yllä. Suom.huom.
 19. Ks. Zimmerman, 143 [& vrt. yllä viitteet 7 & 17. Suom. huom.] Mainittu *signum crucis* tai sen toisaalla tavattava vastine *signum puncti* on merkinä aktin vahvistamisesta.
 20. Toulousen kreivin vastaisesta hyökkäyksestä sovittaessa 1154 Rodezin kreivi vakuutti Aragonin kuninkaalle uskollisuuttaan. Ks. *Liber Feudorum Maior*. Toim. F. Miquel Rosell. Barcelona 1945–1957, 885. Gellonen apotti taas kävi 1122 riitaa Guilhem Assalit'n kanssa Brissacin linnan läänityksestä. Guilhem tunnusti mieheksiontamivelvoitteen linnaa kohtaan, mutta kieltäytyi vannomasta valaa, mihin apotti pakotti hänet kuultuaan todistajia Guilhemin veljestä alkaen. *Diffinition* mukaan ”Guilhem Assalit täten totuuden tunnustaen vannoo omakätisesti uskollisuutta apotille”. Ks. P. Alaus, L. Cassan & E. Meyniel, *Cartulaires des abbayes d'Aniane et de Gellone publiés d'après les manuscrits originaux*. Montpellier 1897, 297, n:o 364; käänt. Débax, *La féodalité*, 141.
 21. Samaa sietää kysyä, kun tulkitaan valanrikkomisesta normaalisti langetettua rangaistusta eli oikean käden irtileikkaamista. Johu tuuko tämä siitä, että oikea käsi vietiin reliikkien ylle vai siitä, että se oli mukana kädenpuristuksessa? Ks. F. L. Ganshof, Charlemagne et le sermant. Teoksessa *Mélanges Louis Halphen*. Paris 1951, 262 viite 4, 268 viite 3 & 269 sekä É. Magnou-Nortier, *Foi et fidélité. Recherches sur l'évolution des liens personnels chez les Francs du VIIe au IXe siècle*. Toulouse 1976, 109 viite 16.
 22. Ks. Gallaicista *Cartulaire des Trencavel*, fol. 39, n:o 121. Julkaisematon. Samalla tavalla Carcassonnen kreivi Pierre Raimond antoi 1035–1050 Anianen ja Gellonen läänitykseksi velipuolelleen, jonka piti hallita niitä *per manum jamdicti Petri* (sama, fol. 181 v:o, n:o 468; *Histoire générale*. Osa 5, col. 416). Muita *Cartulaires* todisteita vuosilta 1037–1040, 1068, 1112, 1150, fol. 32 v:o, 188 v:o, 196, 31, n:o 105, 482, 497, 102. Ks. Carcassonnesta sama, fol. 192 v:o, n:o 489 (vuodelta 1179).
 23. Suger, *La geste de Louis IV et autres œuvres*. Käänt. M. Bur. Paris 1994, 91.
 24. Esimerkiksi Charlemagnen 802 määräämässä valassa kaikille alamaisille tai Kaarle Kaljupään 854 vaatimassa valassa; vrt. C. E. Odegaard, Carolingian Oaths of Fidelity, *Speculum*, T. 16, 1941, 285–286.
 25. Tietysti tulisi asettaa nämä löydökset vasten muista dokumentaarisista korpuksista saatuja löydöksiä, mitä me emme ole tehneet.
 26. Ks. esim. pyöreän pöydän asiakirjatoimitteen, *Trésors et routes de pèlerinages dans l'Europe médiévale*. Conques 1994, kannta, jossa kuvattu pyhänjäännöslipas ajoittuu 1000-luvun lopulle.
 27. Moissacin maallikkopappi Bertrand hylkäsi kidutuksen ja huonot tapansa luostarikuntaa kohtaan vannomalla, ettei enää elämässään näihin sorru: *insuper manu mea dextera super adstantes sanctas reliquias juro numquam amplius me invasurum in vita mea illas torturas et malas consuetudines*; Devis & Vaissète, Osa 5, col. 603.
 28. Ks. D. Romanin esitelmä CIRISIMAn VI kansainvälisessä kollokviossa (Montpellierin Paul Valéry -yliopistossa 21.–24. marraskuuta 2001), Serment, promesse et engagement: rituels et modalités au Moyen Âge. Julkaisematon.
 29. J. C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris 1990, 329.
 30. *Marculfi formularum libri duo*. Toim. & käänt. A. Uddholm. Uppsala 1962, 86 (tekstiä kommentoi Odegaard, 296).
 31. J. L. Chassel, Le serment par les armes (fin de l'Antiquité-haut Moyen Âge). *Droit et Cultures*, T. 17, 1989, 91–121.
 32. Tästä todistavat Lactancesta lähtien monet aina Hincmariin ja Flodoardiin saakka, Gregorius Toursilaisesta Isidorus Sevillalaiseen asti, saaliisesta laista aina lukuisiin karolingikapitulaareihin. Ks. C. du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*. 5., täyd. p. Toim. L. Favre. Osa 3. Niort 1884, 91–92, s. v:o *dextrae*; J. F. Niermeyer & C. van de Kieft, *Mediae latinitatis lexicon minus*. Tark. p. Toim. J. W. J. Burgers, Osa 1. Leyde-Boston 2002, 431, s. v:o *dextrare*. du Cange määrittelee merkillepantavasti *dextras daren* yhtäaikaa ”sopimuksen solmimiseksi” (*foedus inire*) ja ”asettautumiseksi toisen valtaan” (*qui aliorum potestati se committébant*).
 33. Richer de Reims, *Historiarum libri III*, III, 81. Toim. H. Hoffmann. Hannover 2000, 214: *Datisque dextris, osculum sibi sine aliqua disceptatione benignissime dederunt*.
 34. A. Beech, *Le Conventum (n. 1030), un précurseur aquitain des premières épopeés*. Geneve 1995, 131, v. 160–162. Selkkauksen liennytämiseksi sovittiin viidentoista päivän varoajasta: *in ipsos quidecimum dies apprehendit comes dextris inter Bernardum et Hugonem*.
 35. Sama, v. 166–167. Hugues vaikeroi kreiville: *tu ipse scis quo in breve sunt dextris quas habeo cum Bernardo*.
 36. Ks. kertomuksen erittelyksi R. Jacob, Le meurtre du seigneur dans la société féodale. La mémoire, le rite, la fonction. *Annales É.S.C.*, 1990, 253, jossa huomautetaan, että salaliittorituuali ”jäljentää juonne juonteelta seremonioita, joilla feodaalisuhteita vakiinnutettiin ja uudistettiin. Tappamislupausta enemmän ne merkitsevät tahtoa murtaa maailman kiinteys sen järjestyksen tuhoamisesta alkaen.”
 37. N. Offenstadt, Interaction et regulation des conflits. Les gestes de l'arbitrage et de la reconciliation au Moyen Âge (XIIIe–XIVe siècles). Teoksessa *Les rites de la justice. Gestes et rituels judiciaires au Moyen Âge occidental*. Toim. C. Gauvard & R. Jacob. Paris 2000, 220–221.
 38. Suger, 61.
 39. Sama 70.
 40. K. Van Eickels, *Homagium and amicitia: Rituals of Peace and Their Significance in the Anglo-French Negotiations of the Twelfth Century*. *Francia*, T. 24, 1997, 133–140.
 41. Montpellierissä ostaminen on sopimus, joka viedään loppuun paiskaamalla kättä; P. Tisset, Placentin et l'enseignement du droit à Montpellier. *Droit romain et coutume dans l'ancien pays de Septimanie. Recueil de mémoires et travaux publiés par la Société d'Histoire du Droit et des Institutions des Anciens Pays de Droit Écrit*. T. 2, 1951, 80. Vaatetuista sopimuksista ks. J. Bart, *Histoire du droit privé*. Paris 1998, 402.
 42. H. Roodenburg, The ”Hand of the Friendship”: Shaking Hands and Other Gestures in the Dutch Republic. Teoksessa *A Cultural History of Gesture*. Toim. J. Bremmer & H. Roodenburg. Cambridge 1991, 152–189.
 43. Valateksteissä käytetään myös karolingikaavaa *de ista hora in antea, sic Deus me adjuvet* sekä tietysti kuuluisaa muotoilua *sicut homo debet esse seniori suo*.

Olli Hietanen

Kestävä kehitys päättää valistuksen projektin

Uuden ajan alussa virisi kristillisen ilmoitusopin kritiikki. Luther puhdisti uskonnon.

Sitten nominalistinen ajattelu esitteli luonnollis-rationaalisen uskonnon, joka voitiin perustella loogisesti ihmisjärjen totuuksilla. Kuten maalliset universaalit myös uskonnon universaalit löytyivät ihmisen mielestä. Historiallisilla tosiasioilla ei ollut enää mitään tekemistä uskon kanssa. Kritiikin kolmas vaihe antoi uskonnolle profaanin merkityksen. Se selitettiin maallisten pyrkimysten välineenä tai tunteiden ilmaisuna.

Valistuksen järki näytti otantaneen selkävoiton uskonnosta. Samaan aikaan valloittivat alaa eksaktit luonnontieteet. Mikroskooppi ja teleskooppi keksittiin ja maakeskeinen ajattelu oli korvautumassa aurinkokeskeisellä. Uusi aika toi tullessaan myös ajatuksen ihmisen ja ulkoisen todellisuuden erillisyydestä. Ajatukset, universaalit, olivat yhtä ja ulkoinen todellisuus jotakin muuta. Uskottiin myös, että ihmisen oli mahdollista hankkia tietoa juuri löytyneistä todellisuuden aspekteista. Tiedon hankkimistapoja oli periaatteessa kaksi: havainnot ulkomaailmasta (*a posteriori*) ja järjen (analyttiset) totuudet (*a priori*). Erottelun perusteella nominalismi jakaantui kahteen leiriin, josta toinen ko-

rotti tiedon perustaksi havainnot ja toinen järjen. Valistus eteni rinnakkaisteitä empirisminä ja rationalismina. Yhteistä oli ihmisen näkökulma ja objektivismi: objektin ja subjektin ongelmaton suhde. Kolmas polku, idealismi, voidaan ymmärtää empiristis-rationalistisen objektivismin kritiikkinä.

Eurooppa varttuu

Empirismi tuottaa instrumentaalista tietoa, jonka avulla ihminen manipuloi luontoa. Tämä sopi mainiosti kehittyvälle kapitalismille teollisuuksineen ja kauppoineen. Hyödystä tuli kapitalismin moraaliperusta. Nämä kolme – empirismi, kapitalismi ja utilismi – kehittyivät käsi kädessä. Järjen ja ihmisen korostaminen muotoutui 1600- ja 1700-luvulla suureksi teollistumisen projektiiksi etenkin Englannissa, jossa puhkuu 1810 jo noin 5000 höyrykonetta, kun Ranskassa niitä oli vain 200.

Jos Luther puhdisti uskonnon, niin Francis Bacon (1561–626) teki saman tieteelle. Baconin mukaan ihmisen tulee alistaa luonto tieteelliselle tutkimukselle ja käyttää luontoa hyvinvoinnin lisäämiseksi. Tieteen ja tiedon tehtävänä on saavuttaa luonnon herruus. Hobbesin ja Locken myötä luonto alettiin nähdä ennen kaikkea markkina-taloudellisena hyödykkeenä tai hyödykkeiden tuottamisen väli-

neenä. Viimeistään tässä vaiheessa myös tiede valjastettiin tuotannon palvelukseen. Tätä asenneilmastoa voidaan kutsua juuri utilismiksi: se tavoittelee rajatonta hyötyä, josta se tekee ihmisen elämän keskeisen päämäärän. Uusi aika ja valistus olivat nyt virallisesti alkaneet.

Valistuksen kolme dilemmaa

Valistuksen projekti ajautui kuitenkin jo 1700-luvun loppuun mennessä ongelmiin. Ensimmäinen kolaus oli rationalistifilosofien ajautuminen toisistaan poikkeaviin käsityksiin (rationalismin dilemma). Eri ajattelijat tulivat vakuuttuneiksi varsin erilaisista mielen sisäisistä ”varmoista totuuksista” – eikä näyttänyt löytyvän objektiivisia kriteereitä paremmuuden arvioimiseksi.

Toinen valistuksen kokema kolaus oli empirismille kalliiden havaintojen subjektiivisuus (empirismin dilemma). Yksilöt havaitsivat ja – kaiken lisäksi – vain yksittäistapauksia. Kausaalisuutta ja luonnonlakeja ei voinut havaita samalla tavalla kuin materiaalisia objekteja. Jyrkimmät empiristit, kuten Bacon, hylkäsivät jopa matematiikan tieteen työkalupakista: aitoa tietoa oli vain ja ainoastaan havainnoilla saatu tieto. Luonnontieteiden havainnot taas osoittivat, että todellisuus poikkesi huomattavasti siitä, miten sen arkipäivänä

koemme. Oli silmälle näkymättömiä aineita (kaasut ja hiukkaset) sekä tapahtumia/ilmiöitä (sähkö ja kemialliset reaktiot).

Englantilainen valistus, joka oli suuntautunut kapitalismiin ja teollistumiseen, törmäsi sekin omiin ongelmiinsa (kapitalismin dilemma). Työväestölle alkoi kirkastua, että se, mitä kapitalismi ja valistus tarjosivat, ei ollutkaan paratiisi – ainakaan kaikille. Empirismen ja rationalismin kaikki haarat päätyivät jossakin mielessä huonoon lopputulokseen: subjektivismiin, relativismiin ja eriarvoisuuteen. Tämä loi perustan valistuksen järjikkyydelle. Jos emme voi luottaa havaintoihimme emmekä mieleemme perimmäisiin tunteuksiin, niin mihin sitten? Emme mihinkään. Valistuksen vallankumous söi lapsensa: kun valistus oli menestyksekkäästi kumonnut

ilmoitustotuudet järkeen vedoten, niin sama projekti oli nyt kumoamassa uskon ihmisen järkeen.

Neljäs dilemma: ylittyvät kasvun rajat

1900-luvulla valistus koki neljännen nöyryytyksen. Luonnontieteiden ja teknologian huimasta kehityksestä huolimatta – tai juuri sen vuoksi – maailma ajautui vakaviin ympäristöongelmiin (ympäristödilemma). Eroosio, ilmastomuutos, kemikalisoituminen, rehevöityminen, otsoniaukko sekä jätevuoret ja luonnonvarojen ehtyminen ovat nykyihmisille jokapäiväisiä puheenaiheita. 1900-luvun loppupuolen ympäristödiskurssissa nousi tämän dilemman myötä esille uusi ajattelutapa – kestävä kehitys, joka määriteltiin ensimmäisen kerran nk. Brundt-

landin komissiossa 1987: ”Kestävä kehitys on kehitystä, joka tyydyttää nykyhetken tarpeet viemättä tulevalta sukupolvelta mahdollisuutta tyydyttää omat tarpeensa.” Ympäristöpolitiikkaa ja -lainsäädäntöä tehdään ja ympäristöteknologiaa hyödynnetään nykyään lakisääteisesti sekä seudullisesti, kansallisesti että kansainvälisesti.

Ponnisteluista huolimatta luonnonvarojen käyttö ja maailmankauppa ovat yhä kasvu-uralla. Valistuksen maailmankuvaan ja teknologiaan nojaavalla modernilla yhteiskunnalla ei näytä olevan keinoja hillitä sen paremmin tuotantoa kuin kulutustakaan. Viimeiset 100 vuotta ovat olleet ennennäkemätön välähdys ihmiskunnan historiassa: yhden sukupolven – esimerkiksi isoäitini Salmen – elämän aikana suomalainen yhteiskunta on täyttynyt



Valokuva: Anne Atvonen

uudella teknologialla. Salme näki lapsena kylän ensimmäisen auton. Ennen kuolemaansa hän oli nähnyt paljon muutakin uutta ja ihmeellistä: raketit, satelliitit, televisiot, digitaalikellot, kännykät, mikroaaltouunit...

Meidän aikamme pyramidit eivät ole fyysisiä. Maailman kahdeksas ihme on nopeus, jolla ihmiskunta on viimeiset 100 vuotta kehittynyt materiaalisesti ja teknologisesti. Länsimaisten ihmisten materiaallinen hyvinvointi on kasvanut niin, että porsukutamme kuin keskiajan ruhtinaat. Mutta ovatko onnellisuu-temme ja tyytyväisyytemme kas- vaneet samaa tahtia? Vai onko niin, että yhä useampi ihminen on huo- mannut, että onni ei enää kasva mer- kittävästi, kun ostaa vielä isomman auton, purjeveneen, asunnon, uudet kengät ja niin edelleen. Taloustie- teissä tätä kutsuttaisiin laskevaksi rajahyödyksi: ensimmäinen kuppi kahvia maistuu erittäin hyvälle, toinen kuppi samoin. Kolmas kuppi menee alas jo hiukan väkinäisesti – ja neljäs maistuu pahalle. Viides kuppi tuntuu rangaistukselta.

Viides dilemma on eettinen

Valistuksen projekti on kertomus modernin ihmisen synnystä. Laajasti tulkiten valistus on samaa kuin humanismi: ihmisen näkökulmaa ja ihmispäämäärien korostamista – tie- dettä, teknologiaa ja talouskasvua. Humanismilla voidaan tarkoittaa myös valistuksen projektin ”peh- mompaa” laitaa. Jyrkässä utilismissa luonnolla on vain raaka-aineen arvo, ja ihmisen tarpeiden tyydyttyminen tässä ja nyt on ylin hyvä. Ajan pitkään ihmisten tarpeiden tyydyttä- minen voi kuitenkin edellyttää, että huomioidaan muidenkin olevaisten tarpeet: onnellisen kanan munat tyy- dyttävät ihmisten tarpeita paremmin kuin onnettoman. Humanismissa voidaan myös utilismia paremmin huomioida kaikkien ihmisten tarpeet sekä tehdä erottelu henkisten ja materiaalisten tarpeiden välillä. Tästä huolimatta humanismi on valistuksen luontoasenne – ja siksi ympäristödilemma on myös huma- nismien dilemma.

Kaivo-ojan, Jokisen ja Malaskan (*Kestävän kehityksen tietoyhteiskunta: teoreettisia ja käsitteellisiä näkö- kulmia*, 1997) mukaan päätöksen- teossa ja tiedemaailmassa on erotet- tavissa kaksi paradigmaa:

1. uusi ympäristöparadigma ja
2. dominoiva yhteiskunnallinen paradigma

Dominoivaa paradigmaa luon- nehtii ihmiskeskeisyys (antropo- sentrismi) ja instrumentalismi. Sen kovana ytimenä on englantilainen valistus: kapitalismin, utilismin ja valtion (kansallisvaltioiden) muo- dostama liitto. Edistyksen myytin mukaan tieto korvaa ilmoitusto- tuudet ja samalla ihmisestä tulee vapaa toimija ulkoa johdetun ”käs- kyläisen” sijasta. Edistyksen myytin mukaan muutos johtaa ihmistä kohti parempaa. Luonto nähdään raaka- aineena, energiana ja tiedon lähteenä: inhimillisen edistyksen välineenä.

Uusi ympäristöparadigma puo- lestaan on luontokeskeinen (ekosent- rinen) ja evolutionaarinen. Sosiaali- sesti, kulttuurisesti, taloudellisesti ja ekologisesti kestävä kehitys korvaa edistyksen myytin. Evolutionaari- suuden mukaan kestävä kehitys ei ole tavoite tai lopputila, vaan prosessi. Malaskan mukaan ihmiskunnan missiona on osoittaa, että maail- mankaikkeus on rikkaampi ihmisen kanssa kuin ilman ihmistä. Ihmis- kunnan missiona on itsetiedostuksen/ itsetuntemuksen kehittäminen.

Täältä tulevaisuuteen

1300–1500-luvuilla keskiajan maa- ilmankuva oli murtumassa mutta uuden ajan maailmankuva vasta hahmottumassa. Välivaihe on nyky- aikakin: valistuksen maailmankuva on ydinosaan rikki, mutta uusi maailmankuva vasta kokoontuu.

Romukoppaan joutavat nyt niin uskonto kuin tiedekin. Yliopistojen yhdistämisellä ja tehostamisella ei enää ole vaikutusta: yliopistot ovat näyttämöltä pikku hiljaa pois- tuvan valistuksen ja humanismin linnoituksia. Apua ei ole löydet- tävissä myöskään laista, kaupasta, teollisuudesta ja/tai kaupungistu- misesta. Samaan kierrätysastiaan

joutavat myös antroposentrismi, humanismi, utilismi, rationalismi ja empirismi. Parhailaan tiivistyvä ja yhteen liittyvä Eurooppa on sekin jo menneen talven lumia – idea, joka eli kulta-aikansa monta sataa vuotta sitten. Samalla poistuvat kartalta valtiot ja keskushallinto. Luotel- tujen ilmiöiden voimistuminen päivän politiikassa ei ole uutta luova megatrendi – vaan pikemminkin keskiajan lopussa vaikuttaneen inkvi- sition kaltainen kuolinkouristus.

Mitä jää jäljelle? Joudun jät- tämään lukijan heitteille. Uusi on kerättävä eko-/biosentrisen etiikan (mystismin, sentientismin ja vi- talismin) sekä ruohonjuuritason ilmiöistä; pikemminkin arkipäivästä kuin maailmanpolitiikasta. Uusi on pikemminkin henkistä kuin fyysistä. 1800-luvulla valistusta kritisoivat mm. saksalaiset idealistit, kuten Schelling ja Hegel. Schellingille luonto oli muodostumassa minäksi ja ihminen oli tämän kehityksen huippu, jonka kautta luonto saavuttaa itsetietoi- suuden.

Nuori Hegel oli samaa mieltä: maailmanhenki kehitti itsetiedos- tustaan kohti lopullista totuutta. Idealismi sinänsä joutaa mennä. Mutta uudessa, kehittymässä olevassa kulttuurin vaiheessa on jotakin hege- liläistä: tulevaisuuden globalisaatio ja universalismi ovat lähellä maailman- hengen itsetiedostusta. Sen kohteena on pikemminkin etiikka (oikea ja väärä) kuin totuus. Valistuksen viides dilemma on eettinen ja uusi rakentuu tämän kehittymässä olevan globaal- in/ maailmanhengen etiikan pohjalta ja varaan: moraali on korvaamassa järjen. Yleistymässä olevat sosiaaliset yritykset ynnä muu vastuullinen liiketoiminta ovat signaaleita tule- vasta. Jos murrosaika on yhtä pitkä ja vaivalloinen kuin edellinen, niin valistus on kokonaan haudattu ja kuo- pattu vasta 2200-luvulla. Sitä ennen saamme nauttia inkvisition kaltaisesti jyrkentyvästä talousajattelusta, jossa oikeaoppisuus on tehokkuusajattelua. Valitettavasti murrosaikaan liittyy myös sotia ja kaikkinaisen epäjärjes- tyksen aikoja.

EDMUND HUSSERL

Geometrian alkuperä



/ JOHDANTO
JACQUES DERRIDA

Suomentaneet Kaisa Heinlahti & Tuukka Perhoniemi

34 euroa / n & n -kestotilaaajat 25 euroa

TILAUKSET: EFS, PL 730, 33101 TRE
tilaukset@netn.fi; 040-721 4891; www.netn.fi



Perttu Salovaara

Ajattelun haaste filosofin vastaanotolla

Mitä filosofin vastaanotolla tehdään? Jo lyhyt tutustuminen tarjontaan antaa monenlaisia vastauksia: Vastaanotto "ei ole vaihtoehtoista terapiaa, vaan vaihtoehto terapialle" (Gutknecht, IGPP); se on "paikka huolien ja ongelmien kalvamalle ihmiselle, joka on 'jäynyt jumiin' tai 'ei oikein selviydy', tai joka roikkuu joissain kysymyksissä tai ei löydä niihin vastausta" (Achenbach); "yritys harjoittaa *elämäntaitoa* yhdessä" (Niehaus); ihmiset tulevat "kysymysten vuoksi, jotka heitä vaivaavat yhä uudelleen ja joista he haluavat puhua löytääkseen elämänsä uusia perspektiivejä" (Schulak); se on ongelmanratkaisua, maailmankatsomuksen tulkintaa ja kontemplaatiota (Lahav)...¹

Moniäänisyydestä huolimatta on ainakin selvää, että filosofin vastaanotolla harjoitetaan ajattelua. Nykyinen käsitys on, että määritelmällinen ja metodologinen pluraliteetti on säilytettävä.² Tämä näkemys tukee myös filosofian itsensä kriittistä ajattelemista. Filosofin vastaanotolla ajattelun haaste on elementaarissa yhteydessä käytännön toimintaan.

Ajattelua ja alaikäisyyttä

Ajattelun haaste otsikkona ehdottaa, että ajattelussa voisi olla vielä jotain pohdittavaa. Saman toteaa Martin Heidegger kirjoituksessaan "Was heisst Denken":

"Siihen mitä kutsutaan ajatteluksi, pääsemme, kun ajattemme itse. Jotta tämä yritys onnistuu, meidän täytyy olla valmiita oppimaan ajattelua.

Kun ryhdymme oppimiseen, olemme jo myöntäneet, ettemme vielä taida ajattelua."³

Kiinnostus ajattelua kohtaan ei vielä todista valmiutta ajatteluun – ja tämä pätee niin filosofiin kuin hänen vieraaseensakin vastaanotolla. Nöyrytyminen sille, että asia antaa ajattelemisen aihetta, on kokemuksena usein sekoitus tuskaa ja nautintoa.

Mielikuva Sokrateesta Ateenan foorumeilla haastamassa ihmisiä ajatteluun on yksi tapa jäsentää filosofista keskustelua. Paarman lailla keskustelukumppaneihinsa pureutuva Sokrates sai esimerkiksi urheimpina pidetyt sotasankarit myöntämään, että he eivät tienneetkään, mitä on rohkeus. Miten voikaan olla, että luemme suurella nautinnolla tuota lievästi tuskaisaa nöyrytmistä?

Kuuluisan kirjoituksensa "Mitä on valistus?" alkajai-

siksi Immanuel Kant muotoilee ajattelun haasteen suoraviivaisesti:

”Valistus on ihmisen pääsemistä ulos hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta. Alaikäisyys on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään ilman toisen johdatusta. Itseaiheutettua tämä alaikäisyys on silloin, jos sen syynä ei ole järjen puute, vaan päättämisen ja rohkeuden puute käyttää järkeään ilman toisen ihmisen johdatusta. Sapere aude! Valistuksen tunnuslause on siis: käytä rohkeasti omaa järkeäsi!”⁴

Omasta ajastamme voisi tosin todeta sen olevan tulvillaan ajattelun pakkoa. Ajattelemme ehkä nykyisin paljon, mutta Martin Heidegger väittää nykyihmisen (vm. 1955) olevan ”paossa ajattelemista”:

”Tämä pako ajattelemisesta on perustana ajattelemattomuudelle. Pakoon ajattelemisesta kuuluu myös, että ihminen ei halua nähdä eikä myöntää sitä. Nykyihminen kieltää selväkin selvemmin pakenevansa ajattelemista. Hän puhuu aivan päinvastaisesta. Täydellä oikeudella hän sanoo, että minään muuna aikana ei olla suunniteltu niin kauas tulevaisuuteen, tutkittu niin monenlaista ja niin kiihkeästi kuin nyt.”⁵

Heidegger tekee kirjoituksessa ”Silleen jättäminen” (*Ge-lassenheit*) eron laskevan ajattelun ja mietiskelevän ajattelemisen välille. Laskeva ajattelu suunnittelee ja ennakoii, punnitsee vaihtoehdot lopputulokseen pääsemiseksi. Mietiskelevä ajatteleminen on luonteeltaan viipyilevää, pohtivaa, tarkoitusta hakevaa, eikä sillä tarvitse olla johdonmukaista tavoitetta. Pako ajattelemisesta tarkoittaa Heideggerilla pakoa mietiskelevästä ajattelemisesta.

Tässä mielessä ajattelun – ja aikamme – haaste on viipyilevään ja syventyvään, näkökulmia avaavaan mietiskelevään ajattelemiseen kiinni pääseminen.

Filosofia elämäntapana

Nykyisen praktisen filosofian liikkeen yksi alkulähteistä on ranskalainen antiikin tutkija ja filosofi Pierre Hadot. Hän kuvaa kirjoituksissaan⁶ antiikin filosofian yhtaikaa opiksi ja olemisen tavaksi. Antiikin filosofia oli Hadot’n mukaan ”elävää käytäntöä”, elämäntapa, jossa teoria ymmärrettiin hyvin käytännöllisesti.

Hadot’n mukaan antiikin elämäntavassa filosofia tarkoitti henkistä harjoitusta. Pääasiassa nämä harjoitukset koostuivat itsehillinnästä ja meditoinnista. Eri antiikin filosofisilla koulukunnilla oli omia harjoituksiaan, joita voi verrata urheilijoiden harjoitteisiin. Stoalaisille se tarkoitti herkeämätöntä valppautta itseä kohtaan, epikuroalaisille tarpeettomien halujen ja mielitekojen hallintaa. Itsehillintä on tahdonalaista ja koskee esimerkiksi sellaisia ilmiöitä kuin vihan, uteliaisuuden, puhumisen tai rikkauksien himon hillitsemistä.

Esimerkiksi avantouinnin tai kävelyn paljain jaloin kivikossa voi ajatella henkisenä harjoitteena, ei fyysisenä suorituksena. Harjoitustilanteet voivat olla arkisia: jos haluan laihduttaa, en haksahda ensimmäisestä mielijoh-

teesta jäätelönostoon. Praktinen syllogismi on helppo tajuta (Jäätelö lihottaa – Tämä on jäätelöä – Johtopäätös: Enpä syökään sitä), mutta vaikea toteuttaa.

Tiedon ja elämäntavan yhteys näyttäytyy usein ristiriitailanteissa arvopohdintoina ja kysymyksenä ”mitä minä haluan?”

Lassen⁷ avioliitto oli ajautumassa karille. Hän oli tehnyt kansainvälistä uraa ja saanut mielestään aina parempia työtehtäviä. Nyt avioliiton tila, lasten tilanne ja omaa elämää koskevat päätökset muodostivat ajattelua vaavaavan vyöhdin.

Ensimmäinen kysymys oli ”mitä minä oikeastaan haluan?” Tähän sisältyi käsitys siitä, ettei ollut elänyt omien todellisten arvojensa mukaisesti, ja vahva halu tehdä asioita omalla tavalla. Toinen koski identiteettiä ja reagoitintapoja erilaisissa tilanteissa: ”Kuka minä olen?” Lasse halusi tutustua itseensä paremmin, jottei hänen ”tarvitsisi aina toistaa samoja virheitä” jatkossakin.

Mielenkiintoista on, että filosofian peruskysymykset, kuten merkityksellisen elämän hakeminen, toistuvat usein myös terapiakeskusteluissa, kun niitä osaa odottaa. Unkarilainen psykiatri György Mérei totesi, että jopa 80 % hänen (psykiatrin vastaanoton) asiakkaistaan pohtii kysymystä ”mikä on elämäni tarkoitus?”

Tiedosta viisauteen

Nietzschen mukaan tieto voi olla suorastaan haitallista, jos meillä ei ole käsitystä, kuinka käyttää sitä elämää varten: ”Tarkoitukseni on osoittaa, miksi opetusta ilman elävöittämistä, tietoa ilman siihen liittyvää toimintaa ja historiaa kalliina liiallisuutena ja ylellisyytenä... on vakavasti vihattava.”⁸

Miksi tietoa on suorastaan vihattava? Filosofisen elämäntaidon näkökulmasta yhä suurempi tietomäärä ei tee elämää onnellisemmaksi tai paremmaksi. Tyypillinen tilanne sen sijaan on, että ihmisellä on jo riittävästi tietoa, jolloin uuden tiedon hakeminen ei tuo ongelmiin ratkaisua.

Ihmisen tapaa käsitellä ja muokata tietoa Nietzsche kutsuu nimellä ”plastinen voima”⁹. Plastisen voiman käyttö on pakon sanelemaa, koska meidän on kaikesta havaintojen ja nyt-hetkien virrasta unohdettava suurin osa ja valikoitava. Kun muistaminen ja unohtaminen tai miellelyhtymät ovat sattumanvaraisia, pitää kysyä, mitä ajattelussa on meneillään. Onko ajattelu mielivaltaista?

Kyllä, Nietzschen mukaan ajattelu on sananmukaisesti mielivaltaista. Plastinen voima on vallankäyttöä, menneisyyden tapahtumien muokkaamista oman perspektiivin mukaiseksi. Tarina, jonka ihminen kertoo itsestään, on muistin muovaama. Kysymys siitä, kuka minä olen, voi tuottaa tästä näkökulmasta useampia kertomuksia. Ihmisen inhimillisenä kykynä joskus aliarvostettu *unohtaminen* ja tiedon valikoiminen nousevat tärkeämpään asemaan kuin nykyisin niin muodikas *muistaminen* (vrt. muistikortti, muistitikku, työmuisti, käyttömuisti...).

Filosofia ei siis tarkoita ajattelulla pelkkää teoreettista tietoa tai päättelykykyä. Kun ajattelu yhdistetään käytännön elämään, se on enemmän kuin kognitiivinen kyky, sillä silloin vaaditaan ajattelun yhdistämistä yksilön valintoihin, käyttäytymiseen ja tunteisiin.

Aristoteles kutsuu käytännöllistä viisautta termillä *fronesis*. Käytännöllinen viisaus kuuluu *Nikomakhoksen etiikassa* intellektuaalisiin hyveisiin, ja se poikkeaa teoreettisesta tiedosta (*episteme*) tai taidosta (*tekhne*). *Fronesiksen* erityispiirre on, että se ilmenee oikeanlaisena käyttäytymisenä spesifeissä tilanteissa. Vain onnistumalla käytännön elämässäkin voi päästä onnellisuuteen (*eudaimonia*), joka Aristoteleen mukaan on ihmisen suurin päämäärä, ja siksi *fronesis* käytännöllisen viisauden mielessä on suorassa yhteydessä onnellisuuteen.

Marja toimi yrityksen sisäisenä asiantuntijana ja halusi muuttaa toimintatapojaan. ”Nykyinen käyttäytymistapani ei toimi erään henkilön suhteen. Olen yrittänyt useita eri lähestymisiä, mutta jossain vaiheessa aina menetän hermoni ja päädyimme riitaan. Luulen, että sellainen valmentava johtamistapa toisi parempia tuloksia.”

Marja totesi, ettei uusi käyttäytymismalli ollut vielä ”oma”. Etenimme hänen käyttämäänsä sanastoa hyödyntäen, jolloin oman vastakohdaksi muodostui ”vieras”. Matka ”vieraasta omaan” avasi ymmärrykselle oven, ja mahdollisuuden keskustella tarkemmin siitä, mitä taidon harjoittaminen vaatii. Hän ei vielääkään täysin tiedä, mitä tehdä, mutta hänelle oli tullut selvemmäksi se, mitä hän ei tiedä.

Tilanteen teki mielenkiintoiseksi se, että Marja osasi kuvata päämäärän (valmentava johtamistapa) hyvinkin tarkasti. Tieto päämäärästä oli ”kuollutta tietoa” toiminnan muuttamisen kannalta niin kauan kuin hän ei tuntenut koko polkua perille asti. Marjalla oli ehkä tietoa (*episteme*) ja taitoja (*tekhne*), mutta ei kuitenkaan vielä täyttä ymmärrystä siitä, millaisia vaatimuksia tilanne ulkoisesti ja sisäisesti hänelle asetti.

Sokraatikko vai dogmaatikko?

Ajattelun haaste koskee luonnollisesti myös filosofia. Miten hän toimii pitääkseen ajattelun haasteen hereillä? Mitkä ovat hänen toimintaansa ohjaavia ajatuksia?

Suomessa on SFPY:n (Suomen filosofisen praktiikan yhdistys) piirissä käyty keskustelua siitä, nimittääkö filosofin keskusteluja vieraidensa kanssa filosofin vastaanotoksi, filosofiseksi neuvonnaksi tai joksikin muuksi. Ensinnäkin filosofinen toiminta ei ole vaihtoehtoista terapiaa vaan vaihtoehto terapialle, ja sillä on lääketieteestä tai psykologiasta poikkeava perinne. Toisaalta on taitettu peistä filosofin ”neuvonnan” ja ”kyselyn” suhteesta.

Saksalaisessa perinteessä keskustelua piti yllä (Sokraattisen dialogin kehittäjä) Leonard Nelson (1882–1927), joka teki samanlaisen eron kuin Hadot filosofoinnin ja filosofian opetuksen välille. Hän painotti filosofian roolia ymmärryksen ja oman ajattelun kehittäjänä, ei siis pel-

kästään tiedollisena oppiaineena: ”Joka haluaa vakavissaan välittää filosofisia näkemyksiä, voi haluta opettaa ainoastaan filosofoinnin taitoa. [...] Jos siis ylipäätään on olemassa jotain sellaista kuin filosofian opetus, se voi olla ainoastaan opetusta itsenäiseen ajatteluun.”¹⁰ Hän muotoili filosofian opetusta koskevan periaatteensa ytimekkäästi: ”Valinnan pitää olla itselle selvä: joko sokraatikko tai dogmaatikko.”¹¹

Tästä dikotomiasta seuraa, että jokainen opettava lause on dogmaattista: kaikki opetus vähentää ihmisen omaa ajattelua ja tekee hänestä auktoriteettiuskoisen. Opetus lisää kuuliaisuutta ja uskoa ulkopuolisiin auktoriteetteihin, se tekee aikuisesta ihmisestä alaikäisen omassa elämässään.

Kun valinta ”sokraatikko vai dogmaatikko” viedään äärimmilleen, tulee vastaan seuraava kysymys: Miten on mahdollista opettaa ihmistä ulkoisen vaikutuksen kautta siihen, ettei antaisi ulkoisten vaikutteiden vaikuttaa itseensä? Kysymyksessä on yksi pedagogiikan perimmäisistä kysymyksistä: Kuinka kasvatusta yleensäkin on mahdollista?

Filosofian tulee opettaa filosofisen metodin käyttöä ajattelussa, ei filosofisia oppisisältöjä, on Nelsonin vastaus. Vaikka emme koskaan voikaan varmasti tietää, millaisia ajatuskulkua kulloinkin tekemme toisessa saa aikaan, on sokraatikon ja dogmaatikon perusvireen eron tunnistaminen mielestäni tärkeää keskustelijoille.

Ennakkoluuloista kuuntelua

Psykiatrian piirissä on käsitys ”tyhjän pään tekniikasta”, jolla viitataan terapeutin kuunteluasenteeseen: kuuntelun tulisi lähteä avoimin kysymyksiin ja terapeutin seurata potilaan sanoja niistä puhdasta mielikuvaa luoden. Filosofisen hermeneutiikan käsitys kuuntelutilanteesta on erilainen.

Vastattaessa kysymykseen ”mikä määrittelee filosofin toimintaa vastaanotolla”, avaavat fenomenologis-hermeneuttiset filosofit Heidegger ja Hans-Georg Gadamer terminologian kuuntelun ja tulkinnan valaisemiselle. Heidegger määrittelee *Sein und Zeit*issa ymmärryksen ja tulkinnan ennakkoehtoja kolmen termin, *Vorhabe*, *Vorsicht* ja *Vorgriff*, kautta.

Vorhabe on ennakkoon omaksuttu: se mikä meillä jo on, johon olemme juurtuneet. Kyseessä on arkinen, meitä ympäröivä oleminen ja perinteet, joihin olemme kasvaneet; se on vallitsevan tradition ja tulkintakehyksen tunnustamista.

Vorsicht on ennakkonäkymä: se mihin tulkintamme suuntautuu, suunta jota kohti tulkitsemme. Ennakkonäkymä kuvaa tarkoitusta, johon olemme tietoa etsimässä, niitä silmälaseja, joiden kautta olemme esimerkiksi tieteellisessä tutkimuksessa aineistoa ”lukemassa”.

Vorgriff on ennakkokäsitys: tulkinta on kiinni jo saamassamme käsitteistössä, tarttunut (*greifen*, *Griff* – tarttua, ote) siihen ja voidaan ilmaista vain olemassa olevan käsitteistön (*Begriff*) kautta.

Heideggerin mukaan ennakkoluuloja ja ymmärryksen

ennakkorakennetta ei tule käsittää negatiivisesti siten, että ne vain haittaavat tulkintaa, vaan positiivisesti annettuina: tulkinta on aina uutta luova, positiivinen tapahtuma, jossa piilee ymmärryksen mahdollisuus. Ymmärryksen syntyminen voi kuvata hermeneuttiseksi kehäksi, ”johon tartutaan aidosti vain, jos tulkinnassa ymmärretään, ettei mieleenjohtumien ja arkikäsitteiden saa antaa määrätä ennakkoon omaksuttua, ennakkonäkymää ja ennakkokäsitystä (*Vorbabe, Vorsicht, Vorgegriff*).”¹²

Tämän käsityksen mukaan kukaan ei voi kuunnella toista ilman ennako-oletuksia, ja (hermeneuttisesti) kouliintunut filosofi tiedostaa tämän kuuntelunsa ennakkoehtona. Koska kuuntelijalla on siis kuitenkin kuuntelutilanteeseen vaikuttavia käsityksiään ja oppimiskokemuksiaan, pitää kysyä rehellisesti uudestaan: Voiko minkäänlaisessa vastaanottotoiminnassa välttyä ”neuvonalta”?

Toimintatavan määrittelee päämäärä ja se, millaiseksi käsittää oman toimintansa vaikutuksen toiseen. Karkeasti sanoen sokraatikko luottaa yksilön ajattelun voimaan, dogmaatikko kunnioittaa jo ajateltua ja siitä oppimista.

Toinen tapa pysyttäytyä vieraan antamassa aiheessa on dialogiin asettumisen tie. Sekä Heideggerilla että Gadamerilla on molemmilla tunnistettavissa kuuntelun ja toiseudelle avautumisen teema, jonka erityispiirre on, ettei tulkinta voi olla täysin mielivaltaisen. Asioilla on oma luontonsa ja olioilla kielensä, jota meidän tulee kuulla¹³; myös vierailta tulee ”kutsu” kuulla.

Vaikka tämä kutsu on tuntematon ja siten epämääräinen, ei se silti ole omavaltainen tai umpimähkäinen. Kutsun itse tätä toimintatapaa vieraan kokemusta painottavaksi dialogiksi, jolla tarkoitan vieraani tuoman aiheen johtovoimaa keskustelussa. Toiseudelle avautumisesta Gadamer käyttää keskustelun käsitettä.

Keskustelu, tuntematon

Gadamerin mukaan varsinainen keskustelu ei ole koskaan se, jonka halusimme käydä, sillä keskustelu on tuntematon. Jos keskustelusta muodostuu sellainen kuin kuvittelimme, ei se ollut aito keskustelu.

”Sanomme tosin, että ’käymme’ keskustelua, mutta mitä varsinaisempi keskustelu on, sitä vähemmän sen käyminen on yhden tai toisen keskustelukumppanin vallassa. Niinpä varsinainen keskustelu ei ole koskaan se, jota halusimme johtaa. (...) Mitä keskustelusta lopulta ’tulee ulos’, sitä ei tiedä kukaan etukäteen.”¹⁴

Varsinaisen keskustelun tunnuspiirre on, ettei sillä ole johtajaa, vaan keskustelu alkaa ohjata itseään. Keskustelun päähenkilö on Gadamerin mukaan kuulija. Jos haluamme määrittää keskustelun suunnan tai opettaa, emme ole ottaneet kuulijuuteen sisältyvää inhimillisyyttä ja mielivaltaistakin tulkinnanvaraisuutta vakavasti.

Toiseutta ja tuntematonta, joka ei ole vielä horon-tissamme ja jossa jalansijamme lipsuu, nimittää Heidegger avoimuudeksi salaisuudelle. Siinä, mikä ajattelua

kutsuu, tulee jokin meille yhteisesti inhimillinen ennakkoluulojen ja mielipiteiden keskeltä näkyväksi. Tai toisin sanoin: ajattelu on johonkin suuntautunutta, kohteellista.¹⁵

Keskusteluissa, joissa näin tapahtuu, syntyy kokemus, ettei kukaan yksittäinen keskustelija ohjannut tapahtumaa, vaan keskustelua ohjaa keskus. Keskustella on siten yhtä kuin käyskennellä, kuljeskella keskuksen ympärillä, tienoilla; siis keskustella.

Umpihangessa ajattelua

Vieras: ”Tää keskustelu meni ihan erilailta kuin mitä mä olin kuvitellut. Tää kosketti jostain syvältä. [...] Se K:n keissi oli sellanen ett mä en yhtään kuvitellu ett me oltas lähetty siihen suuntaan – se oli itse asiassa hirveen hyvä. Mä luulen että mulla on tän jälkeen uusia ajatuksia ja ehkä eväitäkin lähteä uusiin tilanteisiin.”

Filosofi: ”(Sulla on) mielenkiintoisia keissejä meillä... Tässä kun meillä on pari tuntia aikaa ni... Mä oon kokenu ett aika usein se menee niin, ett se menee eri raiteille, ja silloin mä koen, ett se usein on hyvä. Ett jos puhutaan koko ajan vaan siitä, mitä sä oot tienny, niin – se on sinällään hyvä, ja joillekin se on todella suuri helpotus: niinku se minkä he on tienny mut se on vähän niinku möykykynä, ni jäsenmellä se. Mut jos sen lisäksi mennään johonkin muualle, niin se on – sen oli määrä sit tulla.”¹⁶

Tässä puheenvuorossa filosofi kannustaa vierastaan etsimään ajattelulle uria, joihin se ei heti menisi. Filosofin näkökulmasta kyse ei ole tiedostamattomasta, joka saadaan esiin kokemuksia analysoimalla, vaan dialogista, jossa asioiden avautuminen on olennainen osa varsinaista keskustelua.

Paavo toimi yrityksessä toisen firman asiakasvastaavuussena. Vaikka hän oli saanut palautetta kollegoiltaan ja esimieheltään osaamisestaan, hän tunsi uuden projektin subteen tarpovansa ”umpihangessa”.

”Olen hyvä seuraamaan valmista latua tai jälkeä, mutta jos pitää lähteä hiihtämään itse umpihankeen, en tiedä mitä tehdä.”

Kun ensimmäisessä keskustelussamme pyysin häntä kuvaamaan, mitä tässä nimenomaisessa uudessa projektissa pitäisi tehdä, Paavo oli tunnin keskustelun jälkeen lue-tellut 11 askelta, jotka pitää ottaa umpihangessa. Hän oli vielä hieman epävarma, johtavatko askeleet oikeaan päämäärään. Seuraavan kerran tavatessamme kysyin, miten oli mennyt. Hän sanoi ottaneensa askeleet, eikä se ollut mitenkään vaikeaa. Tämä keskustelumme aikaan täysin avoin projekti päättyi näyttävästi: rakennus, johon hänen työnsä oli liittynyt, vihittiin käyttöön 18 kuukautta myöhemmin.

Paavon tilanne oli päinvastainen kuin Marjalla: Marja tiesi, mitä tahtoi ja luuli tuntevansa polun perille, mutta ei tuntenutkaan. Paavo taas luuli polun olevan tuntematon, mutta itse asiassa hän tunsikin sen ja se johti kirkkaasti päämäärään. Hänen tilanteensa muistutti ”itse-

aiheutettua alaikäisyyttä” (Kant), ja hän tarvitsi plastisen voiman (Nietzsche) käyttöä: hänen piti valita olemassa olevista tiedoistaan tilanteeseen sopivat.

Ajattelun tukemisesta ajattelun haastamiseen

Filosofin vastaanotolle on muodostunut paljon kysyntää, sillä peruskokemus on, että ajattelu tekee hyvää. Ajattelun haaste voi olla ajattelun tukemista, ajatteluun houkuttelemista tai ajattelun haastamista – mielestäni tässä järjestyksessä.

Ajattelun tukeminen on yritys ymmärtää vierasta. Tämä pyrkimys on pohjimmiltaan dialoginen, kahdenvälinen, eikä siinä toinen ole enemmän oikeassa. Ajattelun tukeminen ei tapahdu kaikkea toisen sanomaa empaattisesti tukien, vaan sellaisesta asenteesta käsin, jossa filosofi pyrkii aidosti ymmärtämään keskustelukumppaniaan, eikä se sulje pois kyseenalaistamista ja kriitistäkin kyselyä, etenkin silloin, kun filosofin on vaikea seurata toisen ajatuksenjuoksua. Dialogi voi avata toisen ”näkemään valoa tunnelin päässä” tai selkeyttämään tavoitteita tai seuraavia askelia. Hans-Georg Gadamerin sanoin: ”Ymmärrys on sitä, että ymmärtää toisin.” Tämä pätee keskustelun molempiin osapuoliin.

Ajatteluun houkutteleminen on positiivinen pyrkimys ajatella pidemmälle kuin mihin on toistaiseksi päässyt. Sitä voi kutsua aikaisemman esimerkin valossa ”umpihankihhdoksi”. Ajattelun pysähtymisessä voi olla kyse itsevarmuuden puutteesta, vahvoista uskomuksista, tottumattomuudesta rikkoo omia ajattelumalleja (koska se ”tuntuu pahalta”), laskevan ajattelun ylivallasta tai pitäytymisestä kuolleen tiedon parissa ilman kriittistä arviointia siitä, onko tieto myös ymmärretty.

Ajattelun haastaminen on mahdollista kun vieras on laskevan ajattelun vallassa, eikä mietiskelevä ajattelu tunnu vaihtoehdolta. Suuri halu päästä päätöksiin ja keskustelun lopettaminen ilman syvällistä pohdintaa saattavat johtaa ylikorostuneen vahvaan käsitykseen omista mahdollisuuksista. Plastinen voima on muuttunut todellakin ”vallantahdoksi”: ympäristö muokataan oman mielen mukaiseksi. Näin esimerkiksi ”kokeneet” ihmiset voivat ajattelun haastamisella avata uusia ajattelun vankiloihin.

Viitteet

1. Vrt. <http://www.philosophischepraxis.de/links.html> (30. 10. 2007).
2. Neubauer 2000.
3. Heidegger 2004, 123.
4. Kant 1995, 76.
5. Heidegger 2004, 14.
6. Hadot 1995; Hadot 2004.
7. Esimerkit ovat vastaanotoilla käydyistä keskusteluista. Henkilöt on muutettu tunnistamattomiksi ja osa niistä on yhdistelmiä useammasta keskustelukumppanista.
8. Nietzsche 1999, 9.
9. Anssi Halmesvirran suomennoksessa ”plastische Kraft” on käännetty ”joustovoimaksi”. Käännän sen itse tässä yhteydessä plastiiseksi voimaksi. Joustovoima kuvaa ikään kuin passiivista kykyä joustaa tilanteen mukaan, ottaa vastaan ja mukautua, sopeutua.

- Käsitäkseni – ja etenkin kun ottaa huomioon, että plastinen voima on vallantahdon esimuotoilu – plastisella voimalla tarkoitetaan tässä kuitenkin ihmisen aktiivista, todellisuutta muovaavaa mahdollisuutta. Plastisuus viittaa samaan kuin taiteilijoiden työssä ”plastinen”: muovattava, muotoiltava. Savi, vaha tai patsaat ovat plastiikkaa, muotoiltavaa ainetta. Taiteilija toteuttaa omaa näkemystään; samoin ihmisen kykyä valita muistista tai historiasta haluamiaan tai mieleen juolahtavia episodeja jatkokäyttöä varten voidaan nimittää oman näkemyksen toteuttamiseksi. – Tässä mielessä todellisuus on sosiaalinen konstruktio, vrt. Berger & Luckmann 1990.
10. Nelson 1996, 16.
 11. Nelson 1996, 23.
 12. Heidegger 2000, 197.
 13. Vrt. Gadamer 1993.
 14. Gadamer 1990, 387.
 15. Figal 2006 kuvaa hermeneuttista kokemusta ”kohteellisuuden” (*Gegenständlichkeit*) kokemukseksi. – Kiitos Ismo Nikanderille tästä ja muusta suomennosavusta.
 16. Ote videoidusta keskustelusta.

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI*. Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut Simo Knuutila. Gaudamus, Helsinki 1989.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas, *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Suomentanut Vesa Raiskila. Yliopistopaino, Helsinki 1990.
- Figal, Günther, *Gegenständlichkeit*. Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1990.
- Gadamer, Hans-Georg, *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge. Gesammelte Werke 2*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1993.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Suomentanut Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere 2004.
- Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*. Blackwell, Oxford 1995.
- Hadot, Pierre, *What is Ancient Philosophy*. Harvard University Press 2004.
- Heidegger, Martin, *Oleminen ja aika*. Suom. R. Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.
- Heidegger, Martin, *Silleen jättäminen*. Suomentanut Reijo Kupiainen. 23^o45, Eurooppalaisen filosofian seura ry, Tampere 2002.
- Heidegger, Martin, *Was heisst Denken, Vorträge und Aufsätze*. 10. Auflage, Klett-Cotta, 2004.
- Kant, Immanuel, *Mitä on valistus*. Teoksessa Koivisto, Juha, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.), *Mitä on valistus?* Vastapaino, Tampere 1995.
- Nelson, Leonard, *Die sokratische Methode*. Weber, Zucht & Co, Kassel 1996.
- Neubauer, Patrick, *Schicksal und Charakter. Lebensberatung in der ‚Philosophischen Praxis‘*. Dissertation, Philosophische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*. Suomentanut Anssi Halmesvirta. JULPU, Jyväskylä 1999.
- Raabe, Peter B., *Philosophical Counseling. Theory and Practice*. Praeger, Westport 2001.



Arto Tukiainen

Kontemplaation tuolle puolen

Filosofinen neuvonpito

Israelilainen filosofi ja praktiikkaliikkeen kansainvälinen voimahahmo Ran Lahav erottaa kolme vaihtoehtoista näkemystä filosofisen praktiikan luonteesta: praktiikka ongelmanratkaisuna, praktiikka maailmankatsomuksen tulkitsemisenä, praktiikka kontemplaationa. Yhdyn Lahavin käsityksiin monessa asiassa, mutta mielestäni hän on vieläkin liian varovainen, liian abstrakti, liian skolaarinen.

Filosofia elämäntapana vaatii juurevampaa näkemystä, jossa tavoitellaan samaa mitä filosofiassa on kaikkina aikoina tavoiteltu, eli muun muassa autarkiaa ja ataraksiaa sekä tiettyjä filosofisia hyveitä. Praktiikkahan merkitsee aivan tietynlaisten antiikin Kreikasta alkaneiden perinteiden jatkamista, eikä se näin ollen voi olla puolueetonta ja arvoneutraalia.

Näkisin vastaanoton neuvonpitoilanteeksi, jossa asiakkaan elämäntapaa yritetään valottaa ja muokata yhdistämällä se ikiaikaisiin mutta jatkuvasti uudelleen-tulkittaviin filosofiin ideaaleihin ja harjoituksiin. Käsitäkseni ovat saman suuntaisia kuin Pierre Hadot'n. Hänhän on suositellut eklektistä antiikkisten perinteiden hyväksikäyttöä omassa elämässämme. Hadot on myös tutkinut näiden perinteiden sitkeää jatkuvuutta muun muassa Rousseau'n ajattelussa ja Goethen runoudessa. Jokainen filosofi ja filosofiasta kiinnostunut, siis myös jo-

kainen vastaanotolle tulija, voi tuoda perinteisiin oman panoksensa ainutkertaisten elämäntapahtumiensa kautta.

Ongelmanratkaisu

Ongelmanratkaisulähestymistavassa yritetään ratkaista asiakkaan arkipäiväisiä pulmia: avio-ongelmia, uranvalintaongelmia, työstressiä ja niin edelleen. Tavoitteena on asiakkaan tarpeiden tyydytys ja kärsimyksen lievittäminen. Tätä lähestymistapaa Lahav nimittää myös terapeutiksi. Hän arvostelee sitä filosofian ideaalien hylkäämisestä:

”Tässä filosofiasta, joka kerran nähtiin yhteiskunnan *kriittikkona*, on tullut yhteiskunnan ja sen markkinatalouden edustaja. Saatamme ihmetellä, mitä on jäljellä filosofian perinteisistä ylevistä ihanteista – viisauden ja itsetuntemuksen tavoittelusta itsessään arvokkaina päämäärinä. Jotenkin

ongelmanratkaisulähestymistapa ohittaa muinaisen oivaluksen, että viisauden tavoittelu vaatii usein *luopumista* omasta mukavuudesta tai turvallisuudesta tai rikkauksista, ja *uhraamaan* omat nautinnot. Sen sijaan, että välittäisi viisaudesta, tämä lähestymistapa hyväksyy asiakkaan arvion siitä, mikä on haluttavaa, ja sovitaa filosofian markkinavoi-
mien vaatimuksiin.”¹

Asiakkaan ilmoittamien tarpeiden hyväksymisessä ja niiden pohjalta tapahtuvassa ongelmanratkaisussa ei sinänsä ole mitään pahaa. Kukapa nyt vastustaisi kärsimyksen vähentämistä? Ongelmanratkaisutoiminta ei vain ole filosofiaa sanan varsinaisessa merkityksessä: ”Se ei ole enää... etsintää, jota innoittaa viisauden kaipuu, vaan prosessi, jota ohjaa asiakkaan mukavuudenhalu tai turvallisuuden ja tyytyväisyyden kaipuu.”

Lahav on turhan poleeminen erottaessaan filosofiaa ongelmanratkaisusta. Ei nimittäin ole tarpeen kiistää, etteivätkö filosofinen keskustelu ja ennen kaikkea filosofinen elämäntapa voisi tuoda ratkaisun moniin ihmiselämän ongelmiin. Lahavilainen viisaus uhkaa jatkuvasti irrottautua kaikesta, mikä antaa sille sisältöä ja konkreettista merkitystä: se kohoaa kohti pilviä ja leijuu impotenttina kärsimystemme yläpuolella niiden merkityksettömyyttä julistaen. Korkeintaan puhutaan hieman epämääräisesti kärsimysten jalostavasta ja kasvattavasta vaikutuksesta. Tämä ei näytä olevan tarpeeksi *käytännöllistä*. Hellenistisen filosofian perusidea on oikea: filosofian on lievitettävä haluista ja tunteista aiheutuvia sieluntuskia, aivan kuten lääketiede auttaa ruumiillisten sairauksien parantamisessa.²

Lahavin mainitsemat turvallisuus, tyytyväisyys ja nautinto voidaan tulkita myös filosofisesti merkittäviksi tavoitteiksi. Esimerkiksi epikurolainen filosofia tähtää olemassaolon iloon ja mielihyvään. Kyreneläinen hedonismi sovitaa yhteen filosofian ja pidäkkeettömän fyysisen nautinnon. Stoalainen oivallus onnettomuuksien mentaalista neutraloinnista merkitsee turvallisuuden tunnetta, kuten jo jatkuvasti toistuvat metaforat linnakkeista ja vastustajien hyökkäysten torjumisesta osoittavat.

Toisaalta monet seikat puhuvat Lahavin puolesta. Ensinnäkin filosofia viisauden tavoitteluna kattaa *koko* elämän, se läpäisee ihmisen elämän kaikki puolet ja ulottuvuudet. Vaikka lähtökohtana olisikin jokin yksittäinen vaikeus tai pulmatilanne, filosofia tähtää aina paljon pidemmälle, elämän kokonaisuuden valottamiseen. Ajatellaan vaikka Schopenhaueria: elämän surkeuden yleiset syyt ilmenevät kaikissa yksittäistapauksissa, ja yksittäiset vaikeudet vahvistavat hapanta yleisarviota, jonka mukaan maailman olisi paras olla olematta. Henki on tässä kauttaaltaan elämää vähättelevä, kauhistelevä ja poistyöntävä.

Toiseksi filosofia ei aina niinkään ratkaise ongelmia kuin auttaa ottamaan kipukohtiin etäisyyttä ja sietämään niitä paremmin. Karl Jaspershan tunnetusti esitti yhdeksi filosofian lähteistä ”rajatilanteet”, eli olosuhteet, joille ihminen ei voi yhtään mitään vaikka kuinka venkoilisi ja kehittelisi tekniikkaa.³ Epiketoskin määritteli filosofian alkuperäksi oman heikkouden ja voimattomuuden

huomaamisen. Sattuma – tai kohtalo – ei kysele mieli-pidettäni; ainoa minulle kuuluva asia on miettiä, miten asennoitua. Stoalaiseen asenteeseen näyttää kuuluvan yleisyys, jolle elämän ongelmat ovat maailman tapahtumia muiden joukossa.

Kolmanneksi filosofiaan on aina sisältynyt monien egon pienuutta ja maailman suuruutta painottavien hyveiden kultivointi, eikä tämäkään oikein istu ongelmanratkaisunäkemykseen. Ei terapia oikeudenmukaisuutta opeta, ellei se jotenkin edistä asiakkaan hyvinvointia ja tyytyväisyyttä. Terapeuttinen filosofianäkemys todellakin näyttää tyypistävän filosofian liian markkinahenkiseksi puuhaksi. Ehkä koko ajatus asiakaspalvelusta on filosofialle aika vieras.

Neljänneksi, sokraattisen itsetutkiskelun ohella filosofiseen elämäntapaan kuuluu intressitön maailmasuhde. Kun puhutaan ongelmanratkaisusta, tulee mieleen keskittyminen omaan elämään sekä maailman kokeminen tämän elämän taustaksi ja resurssiksi. Filosofiaan liittyy yritys kokea maailma sellaisena kuin se on itsessään eikä sellaisena kuin se on meitä varten.⁴

Viidenneksi Lahav on mielestäni oikeassa myös siinä, että filosofinen elämä kyseenalaistaa meidän halumme ja luulotellut tarpeemme. Tämä on kuulunut filosofiseen asenteeseen aivan alusta lähtien monessakin eri mielessä. Sitä on esimerkiksi luonnehtinut tietynlainen vaatimattomuus materiaalien seikkojen suhteen, jopa askeettisuus. Kaikki muistavat, mitä Sokrates sanoi kuljeksiessään kauppojen lähetyillä: ”Kuinka paljon onkaan sellaista, mitä en tarvitse.” Hellenististen koulukuntien kokoava ajatus oli vähentää halujen määrää ja intensiteettiä, jotta emme olisi vaikutuspiirimme ulkopuolisen maailman armoilla ja voisimme näin saada kaiken haluamamme. Kynnikkojen piinkova autarkia on tästä ääri-esimerkki. Sehän merkitsee tuomiota lähes kaikelle, mitä sivilisoitunut, mukavuudenhaluinen ihminen pitää välttämättömänä, olipa sitten kyseessä romanttinen rakkaus tai sosiaalinen asema. Filosofia voi siis olla aika *tylyä* hommaa: siinä sanotaan asioita, joita maallisten huoliensa painamat ihmiset eivät oikeastaan halua kuulla. Ei olekaan mikään ihme, että aina kun terapeutit omaksuvat tällaisen ankaran äänenpainon, he alkavat nimittää itseään filosofeiksi (esim. Albert Ellis’).⁵

Kuten on jo käynyt selväksi, Lahav suhtautuu vakavasti filosofian tehtävään viisauden edistämisenä. Tai tarkemmin sanoen filosofia on ensisijaisesti elämäntapa, jossa pyritään kohti viisautta, ja koska filosofinen keskustelu on tämän elämän osa, sillä on sama päämäärä. Joku voisi ajatella, että viisauden käsite on aivan liian epämääräinen, jotta siitä olisi konkreettisen toiminnan tavoitteeksi. Sillä näyttää kuitenkin olevan hämmästyttävänkin paljon sisältöä. Viisas ei esimerkiksi ole itsekeskeinen – tälle seikalle Lahav näyttää asettavan erityistä painoa korostaessaan viisaan herkkyyttä maailman loputtomalle monimuotoisuudelle.

”Viisaus siis merkitsee avoimuutta kapean egomme tuolla puolen olevalle maailmalle. Se on ymmärryksen muoto,

joka avaa meidät tavallisen itsekkeisen maailmankuvamme ulottumattomissa oleville todellisuksille.”

Harva myöskään osaa kuvitella viisasta pikkumaiseksi tai epäoikeudenmukaiseksi. Useimmat liittävät viisauteen mielenrauhan: viisaaksi ei sanota sellaista, joka vaikeroi pienissäkin vastoinkäymisissä tai menettää jatkuvasti malttinsa. Viisas ei kahmi omistuksia ainakaan sielun-terveytensä kustannuksella. Viisas ei voi olla pelkuri. Mikään ei myöskään estä *tarkentamasta* viisauden käsitettä sen mukaisesti, mitä pitää perusteltuna ja toivotavana. Jo antiikin Kreikka tuotti suuren määrän sankarihahmoja (Diogenes, Epikuros jne.), jotka artikuloivat eri koulukuntien näkemyksiä viisaudesta.

Maailmankatsomustulkinta

Maailmankatsomuksen tulkinalla tarkoitetaan asiakkaan uskomusten – tai yhtäläillä filosofin itsensä uskomusten – sisällön ja perusteiden tutkimista.⁶ Käsitteiden selvittäminen on yksi tie. Tavoitteena on itseymmärryksen syventäminen ja tässä mielessä itsensä löytäminen, mutta mahdollisesti myös maailmankatsomuksen kriittinen arviointi. Arvioinnin keskeinen menetelmä on päättely, järjestyminen, johtopäätösten tekeminen, esimerkiksi uskomusten verkon ristiriitojen osoittaminen. Verkoston sisäinen kriittikki onkin maailmankatsomustulkinnan ainoa keino muuttaa asiakkaan ymmärrystä ja elämäntapaa, sillä tulkinassa nimenomaan halutaan poistaa filosofin roolista kaikenlainen arvoperustainen kannanotto, suunnan osoittaminen, ehdottaminen, uusien käsitysten esittäminen ja neuvominen. Muutosten täytyy siis aina perustua maailmankatsomuksellisiin lähtökohtiin, jotka asiakas itse hyväksyy: filosofi on siisti sokraattinen lapsenpäästäjä, joka kaivaa esiin vain sellaista, mikä asiakkaan mielessä jo on. Hänen asenteensa on tässä melko viileä ja arvoneutraali.

Lahavin näkemys itsestään praktikkona oli aiemmin maailmankatsomustulkinnan mukainen, mutta nykyään hän ei usko tällaisen selvitystyön olevan tarpeeksi filosofista. Itseymmärrys on kyllä arvokasta, mutta se ei sinänsä merkitse kuin osaa viisaudesta. Tavoitteena pitäisi olla oman maailmankatsomuksen *ylittäminen* jatkuvassa viisauuden kaipuussa. Meidän on muututtava toisenlaisiksi ihmisiksi. Ja juuri muutosvoimaa maailmankatsomustulkinnalta puuttuu. Oma kokemukseni filosofina puoltaa tätä käsitystä. Vaikka maailmankatsomuksen tulkinta kyllä kuuluu filosofiseen praktiikkaan, se ei yksinään riitä praktiikan koko sisältöksi.

Lahav pitää maailmankatsomustulkintaa liian analyttisenä ja älypainotteisena siihen nähden, että kiinnostavat, elinvoimaiset filosofiset ideat ”puhuttelevat [...] henkilökohtaista tapaan olla suhteessa maailmaan, kokemustani itsestä ja toisista, tapaan tuntea ja ajatella, tai lyhyesti, henkilöä joka minä olen.” Lahav puhuu ”syväymmärryksestä”, millä hän tarkoittaa sitä, että hyväksyessäni filosofisen idean minussa ei tapahdu pelkästään ajatuksellista muutosta vaan ”muutos sydämessä”. Alan

asennoitua elämään toisin, asioiden merkitykset asettuvat toisin kuin ennen, elän uudella tavalla:

”Filosofinen idea sallii minun ymmärtää maailmaa koko olemuksellani: henkilönä jolla on tietynlainen elämäntapa ja suhtautuminen elämään, tietty tapa ajatella ja tuntea ja käyttäytyä, tai lyhyesti sanoen, tietty tapa olla. Ja juuri tämän takia uudella ymmärryksellä on voima vaikuttaa minuun ja muuttaa minua.”

Lahav arvosteleekin ”abstraktin päättelyn myyttiksi” nimittämäänsä kantaa. Kyseessä on myytti, jonka mukaan filosofian olennaisin tehtävä on osoittaa tietyt ideat oikeiksi tai vääriksi abstraktin päättelyn avulla. Tosiasiassa filosofista ideaa tai teoriaa ei hyväksytä tai hylätä pelkästään intersubjektiivisesti pätevien järkiperusteiden nojalla, siis perusteiden epäpersoonallisen vakuuttavuuden takia. (Lahav tulee tässä hyvin lähelle käsitystä, jota itse puolustin 1990-luvulla emotionalismin nimikkeen alla.) Ehkä formaalia logiikkaa lukuunottamatta filosofoivan ihmisen ei-rationaaliset syvydet ja suuntaukset ovat vähintään yhtä ratkaisevia, ja juuri tällä tavoin tulee käsitettäväksi, kuinka filosofialla voi olla elämäntapantöitä muuttavaa voimaa. Kyseessä ei ole subjektiivisen miellivallan terrori vaan aito ymmärryksen alue, jossa argumenteilla on oma paikkansa; mutta argumenttien tehtävänä ei ole niinkään vastentahtoisten kääntäminen vaan syväymmärryksiä hyväksytyjen näkemysten kehittäminen ja lujuuttaminen. Argumentti ei vakuuta meitä, ellemmme ole jo valmiiksi vastaanottavaisia sen puolustamalle käsitykselle jollakin olemuksemme tasolla: uusi näkemys artikuloi omaa, mahdollisesti katkettua tai syrjäytyä työnnettyä ymmärrystämme elämästä.

Maailmankatsomustulkintaa harjoittava filosofi ei siis esitä omia ideoitaan. Hän ei sano, miten asiakkaan ehkä kannattaisi toimia tai ajatella. Paradigmaattinen puheakti on mahdollisimman neutraali kysyminen: ”Ajatteletko, että...” Mielestäni tämä tekee vastaanotosta keinotekoisien tilanteiden. Syrjäyttäessään filosofin oman ajatus- ja tunne- maailman maailmankatsomustulkinta johtaa asiakkaan ja vastaanoton pitäjän etäisyyteen. Aidossa kanssakäymisessä ihminen tuo ilmi myös omat käsityksensä, oman maailmanymmärryksensä. Jossain määrin tämä ymmärrys tietysti paljastuu väistämättä. Yksinkertainen kysymyksen sisältää usein piilotetun kannanoton, arvoperustaisen näkemyksen. Mutta avautumisen aste-erot voivat olla huomattavia.

Emmehän me kavereidenkaan kesken panttaa ajatuksiamme, ja filosofien kesken vielä vähemmän. Maailmankatsomustulkinnan ongelmana on pohjimmiltaan ajatus asiakaspalvelusta toimintana, jossa palvelun tarjoaja vetäytyy täysin taka-alalle – eli jonkinlainen filosofia hovimestarina -idea. Asiakkaan yksilöllisyyden ja autonomian yltyöpäisen suojelemisen takia filosofisen ajattelun vallankumouksellinen muutospotentiali jää käyttämättä. Asiakas ei suinkaan mene rikki, jos hänelle tarjotaan uutta näkökulmaa. Hän ei ole johdateltavissa oleva lapsi, eikä häntä tarvitse suojella. Toisen ihmisyyden kunnioitta-

miseen kuuluu mielestäni luottamus siihen, että hän kykenee arvioimaan, mikä on totta ja mikä ei, millaisia neuvoja on syytä noudattaa ja mitkä hylätä.

Kontemplaatio ei riitä

Jos filosofinen praktiikka ei ole ensisijaisesti ongelmanratkaisua eikä maailmankatsomuksen tulkintaa, niin mitä se sitten on? No, itse asiassa Lahav näyttää olevan jonkin verran kahden vaihella siinä, onko meillä filosofisen praktiikan edellytyksiä lainkaan, sikäli kuin praktiikalla tarkoitetaan vastaanottoa eikä käytäntöä tai harjoitusta. Lahav on kyllä itse jatkanut praktiikkansa pitämistä, mutta toisaalta hän on esittänyt lausuntoja, joissa filosofisen praktiikan olennaisin työstökohde on filosofi itse. Tämähän on tietysti täysin odotettavissa, jos kerran ymmärrämme filosofian elämäntavaksi: ”Tärkein filosofinen tehtävämme on jatkaa itseämme työstämistä ennen kuin lähemme etsimään toisia ihmisiä asiakkaiksi.”

”Jos filosofinen praktiikka on elämäntapa, sen täytyy koskea ensisijaisesti praktikon omaa elämää, ei asiakkaiden elämää. Sillä kukapa meistä filosofisen praktiikan harjoittajista olisi jo tavoittanut viisauden, viisauden jonka ansiosta hän voisi sallia itselleen keskittymisen pelkästään muiden ihmisten elämäntapojen tarkasteluun? Jos haluan olla filosofisen praktiikan harjoittaja, kyseessä on minun oma elämäni, ja minun on yritettävä elää filosofisesti. Filosofisena praktikkona olen etsijä jatkuvalla matkalla.”⁸

Filosofit eivät ole niinkään ammatti- kuin matkatovereita:

”Mutta jos filosofinen praktiikka on elämäntapa, niin silloin me praktikot olemme tovereita, emme kollegoja. Tapaa- mistemme aiheena pitäisi olla ennen kaikkea meidän omat asiamme, meidän elämänmatkamme. Matkakumppaneina voimme kertoa toisillemme yksilöllisistä kokemuksistamme, auttaa toisiamme selvittämään henkilökohtaisia kysymyksiä ja vaikeuksia, rikastaa toistemme matkoja, ja tällä tavoin kutoa yhteen henkilökohtaisen ja filosofisen. Kun nyt jälleen ajattelen filosofisen praktiikan lyhyttä historiaa, minua hämmästyttää, ettei tätä asiaa ole tutkittu koskaan aiemmin.”⁹

Lahavin kontemplatiivisen praktiikkakäsityksen lähtökohta on viisuspainotus, eli ”tavoite filosofoinnille on herättää meissä kaipaus viisauteen, vetää meidät pois rajallisesta, pinnallisesta itseymmärryksestä – ja siten tarpeista ja huolista ja auttaa meitä elämään suuremman elämänvision mukaan.” Tässä hän vetoaa Platonin luolavertaukseen, jonka mukaan filosofia lupaa Suurta Muutosta, valon kyllästävä elämää pienten huolien tavoittamattomissa. Vertaus tuo kauniisti esiin, kuinka filosofia merkitsee koko olemisen tavan muuttumista, ei pelkästään järjen tai muiden persoonan kuorikerrosten virtausuomien säätelyä. ”Filosofian tavoite ei ole auttaa luolan asukkaita tulemaan toimeen varjojensa kanssa ja

tydyttämään heidän nykyisiä halujaan, vaan auttaa heitä ylittämään varjojen maailma ja nousemaan luolasta päästäkseen lähemmäs valoa...”

Olemme ”odotustemme ja olettamustemme, tunnekaavojemme, yksipuolisten asenteidemme, itsekeskeisten ideoidemme ja fantasioidemme” asettamien rajoitusten vankeja.¹⁰ Lahavin ”suuri elämänvisio” merkitseekin avoimuutta uusille käsityksille ja jatkuvaa ymmärryksen monipuolistamista valmiita kiinnekohtia välttämällä: filosofi tulee ja lähtee ”tyhjin käsin”, hän on ”nomadi”. Erottaessaan omaa ajattelutapaansa ongelmanratkaisulähestymistavasta Lahav kirjoittaa näin:

”Filosofisena praktikkona olen joko kehittämässä ratkaisuja asiakkaiden pulmatilanteisiin tai kultivoimassa hämmennystä, ihmettelyä ja jopa epäjärjestyksiä; joko keskityn tyydyttämään asiakkaiden tarpeet tai kyseenalaistamaan heidän tarpeensa; joko olen selkeyttämässä ja yksinkertaistamassa heidän maailmankuvaansa tai monimutkaistamassa ja rikastamassa sitä; joko koetan redusoida jokaisen kysymyksen selkeään yhteenvetoon tai kääntää ilmeiset tiivistelmät avoimiksi kysymyksiksi. Lyhyesti sanoen joko minua ohjaa asiakkaan halu saavuttaa tyydyttävä ratkaisu tai kaipuu avoimuuteen, jota kutsutaan viisaudeksi.”

Pyrkimys ”avoimuuteen” ja valmiiden filosofisten asemien hylkäämiseen lähentää Lahavia Gerd Achenbachiin, jota pidetään modernin filosofisen praktiikan kantaisänä. Filosofin on pysäytettävä automaattisten ajatustensa virta ja oltava vastaanottavainen uusille näkökulmille, ”avattava sisäinen kuunteluvaruutensa”; hänen on liuotettava asenneluutumansa ja räjäytettävä ajatusvankilansa muurit. Filosofia on ”päämäärältään avoin henkilökohtaisen tutkimusmatkailun prosessi”¹¹, jossa ”luovun halustani seisoa varmuuden, ratkaisujen, vastausten ’tukevalla’ maaperällä, hylkään toiveet siitä, että mikään tuollainen teoreettinen perusta voisi tuoda minulle lepoa ja helpotusta.”¹² Tässä voidaan käyttää hyväksi kaikkien filosofisten perinteiden – siis ei pelkästään länsimaisen filosofian – ajatuksia. Länsimaisessakaan filosofiassa ei ole syytä rajoittua mihinkään kanonisoitujen tekstien valikoimaan.

Mutta: Onko tässä muka kaikki mitä filosofia meille antaa? Eikö tämä avoimuuden ja matkailun loputon korostaminen tunnu innoittuneesta kielestään huolimatta aika steriililtä? Saammeko me tästä todellista apua suuren elämänvision kehittämisessä? Eikö pitäisi etsiä ja edistää jotain sisällykkekkäämpää ja kouriintuntuvampaa filosofista hahmotustapaa, jäsenystä, jonka mukaan todella voi elää, ja joka lievittää kärsimyksiämme? Nämä kysymykset olivat olennainen syy sille, että itse lopetin vastaanottojen pitämisen muutamia vuosia sitten. Ongelmanratkaisu ja maailmankatsomustulkinta eivät tunteet riittävän merkityksellisiltä päämääriltä, mutta toisaalta minulla ei ollut tarjota niiden tilalle mitään.

Keskustelussa ja pohdinnassa on tietysti hyvä pysyä lahavilaisittain avoimena kaikelle uudelle, ”kääntää ilmeiset tiivistelmät avoimiksi kysymyksiksi”, ”kultivoida

hämmennystä, ihmettelyä ja jopa epäjärjestystä”, mutta elämä – nomadinkin elämä, Lahavinkin elämä – on myös suunnan löytämistä, valintojen tekemistä. Me emme halua harhailulla vailla päämäärää, eli meidän on kyettävä löytämään filosofisesta elämästämme jotain suhteellisen pysyvää, josta käsin orientaatio voi alkaa. On voitava kiertyä tiettyjen filosofisten perusnäkökulmien ympärille. Ne eivät välttämättä ole muuttumattomia, mutta niiden on tarjottava ainakin väliaikainen lähtökohta. Avoimuus väistämättä loppuu päätöksen hetkellä: valinta, ja etenkin suurten linjojen valinta, ei ole sattumanvarainen, eikä sitä edes arvota toimijan itse keksimien vaihtoehtojen joukosta, kuten Rhinehartin noppamiehen tapauksessa.¹³ Sitä pohditaan, sitä perustellaan itselle ja muille joistakin elämänilon, hyvinvoinnin ja oikeudenmukaisuuden kaltaisista suurista päämääristä lähtien.

Lahav suhtautuu kovin nuivasti kaikenlaisiin filosofisiin vastauksiin ja lopputulemiin. Siksi hänen filosofinen suuntautumisensa onkin raukeiden spekulatiivisten iltapäivien rattoa. Meidän ei varmasti tarvitse uskoa abstraktin päättelyn myyttiin, jotta voisimme ajatella tiettyjen filosofisten näkemysten – enkä nyt puhuisi teorioista tai ”teoreettisesta perustasta” – sopivan meille paremmin kuin toisten. Lahav tuntuu ajattelevan, että tuon myytin hylkäämisen jälkeen ei enää kannata uskoa kunnolla mihinkään vaan pysytellä ikuisesti matkalla. Mutta miksi mennä matkalle ollenkaan, jos on näin nyreä käsitys sen päämäärästä? Lahav on itse asiassa ristiriitainen: toisaalta melko kynninen, vastauksiin jo etukäteen epäilevästi suhtautuva, toisaalta optimistinen ja iloinen matkamies. Minä uskon, että meillä voi ja pitää olla filosofia näkemyksiä, jopa jonkinlaisia vakaumuksia. Eli meidän kannattaa pyrkiä kohti vastauksia, johtopäätöksiä.

Perinteet, perinteet

Filosofisissa perinteissämme on tietysti mahtava määrä erilaisia viisauden malleja, jotka vain odottavat soveltamista tässä ja nyt. Lahav kirjoittaa:

”Tässä muistamme stoalaiset, epikurolaiset, uusplatonikot ja muut filosofit jotka halusivat elää filosofisesti. Ja minusta on yllättävää, että me filosofisessa praktiikkaliikkeessä emme ole koskaan yrittäneet seurata heidän esimerkkiään.”¹⁴

Toisaalta tulee ilmeisen tuntuinen vastaus tähän ihmetykseen:

”Olemme nykyään liian tietoisia vaihtoehtoisista ajattelutavoista, olettamustemme sattumanvaraisuudesta, tavasta jolla ideat muuttuvat historian kuluessa ja vaihtelevat kulttuurien ja yksittäisten ihmisten välillä. Monista tuntuu, etteivät he voi hyvässä uskossa pitäytyä yhteen oppiin älyllistä rehellisyyttään vaarantamatta.”¹⁵

Totuus elämästä on jotakin, joka meidän on itse löydettävä. Tämä saattaa tapahtua yhteistyössä muiden kanssa, mutta pohjimmiltaan on kyse itsensä löytämisestä

ja henkilökohtaisesta sitoutumisesta. Tästä näkökulmasta praktiikan ongelmanratkaisumalli ja maailmankatsomustulkinta ovat täysin ymmärrettäviä: ne ovat riskittömiä, niissä varotaan antamasta asiakkaalle neuvoja ja esittämästä perusteluita, jotka mahdollisesti asettaisivat hänen elämänsäkytöksensä kyseenalaiseksi.

En henkilökohtaisesti suhtaudu perinteiden sovellettavuuteen läheskään niin pessimistisesti kuin Lahav. Hänen näkemyksensä ovat liian yleiskatsauksellisia, ja niistä puuttuu todellinen yritys käyttää hyväksi perinteistä löytyviä hengen perusorientaatioita. Ei tarvitse sitoutua mihinkään tiettyyn koulukuntaan. Voi elää useiden perinteiden jatkumossa. Ja ehkä sanonta ”ajatusten soveltamisesta” johtaa vääranlaisiin mielikuviin – aivan kuin tässä olisi ajatus ja tuossa siitä irrallaan oleva ihminen, johon ajatusta käytetään. Nyt puhutaan ajattelutavoista, jotka lähes jokainen voi jo ennalta löytää *itumuodossa* itsestään ja sitten vahvistaa tietoisella filosofisella pohdinnalla ja elämäkäytäntönsä muokkaamisella. Ei ole tarkoitus tuoda ihmiseen ulkoapäin mitään vierasta vaan monipuolistaa ja syventää sitä, mitä hänessä jo on. Muussa tapauksessa vaikutus on joka tapauksessa vähäistä, neuvot kaikkuvat kuuroille korville. Tässä mielessä sokraattinen lapsenpäästötaito on aivan keskeistä.

Tarkoitan nyt erityisesti niitä filosofisia virtauksia, joihin Lahavin allekirjoittama ja muun muassa Hadot’n laajasti tutkima näkemys filosofiasta elämäntapana parhaiten sopii: epikurolaisuus, stoalaisuus ja kynnikot. Jos jätämme pois näiden liikkeiden kosmologiset ja metafysiset kehitelmät, jotka eivät mielestäni ole kovinkaan kiinnostavia (ja joita kynnikot pitivät lähestulkoon ajanhukkana), ja jos keskitymme niiden kovaan ytimeen, löydämme aina elämänfilosofian ja filosofian elämäntapana. Tämä elämänfilosofia on nyt yhtä ajankohtaista ja sovelluskelpoista kuin parituhatta vuotta sitten. Se on selväpäästä, konkreettista ja suhteellisen helposti ymmärrettävää, joskus jopa itsestäänselvää – mutta *vaikeasti toteutettavaa*.

Mielessäni on esimerkiksi sellainen kaikkien koulukuntien painottama perusidea kuin nykyhetkessä eläminen, tulevaisuuteen liittyvien huolien karsiminen ja menneisyyden voivottelun lopettaminen. Menetelmänä voidaan käyttää vaikkapa urheilua tai teatteriesitysten valmistelua, ylipäätään kaikkea sellaista, mikä tuo harhailevat ajatukset tähän hetkeen ja välittömään kokemukseen.

Toinen vastaava idea on pyrkimys nähdä itsensä puolueettomasti pienenä Maapallon ja kosmoksen osana. Tämä suurisieluisuuteen ja oikeudentuntoon olennaisesti liittyvä asenne voi ilmetä muun muassa yrityksenä katsoa maallisia asioita ikään kuin avaruudesta käsin. Kaikki kolme koulukuntaa kehittivät tätä kosmisuuden ajatusta, ja nykyisenä globaalin tietoisuuden ja avaruustutkimuksen aikakautena se saa käyteainetta ja mielikuvastoa aivan toisella tavalla kuin ennen Kristuksen syntymää. Esimerkiksi valokuvat Maapallosta vasten loputonta avaruuden pimeyttä horjuttavat kenen tahansa käsityksiä siitä, mikä on olennaista. Ahdistus lievenee välittömästi,

ihminen ei enää pidä omia ongelmiaan kovin merkittävinä.

Kolmanneksi voisi mainita erityisesti stoalaisuuteen kuuluvan välinpitämättömyyden väistämättömiä, kontrollin ulkopuolisia asiointiloja kohtaan. Tämäkin asenne on omiaan vähentämään liiallisia haluja ja tuskallisia tunteita, sillä useimmiten ne liittyvät nimenomaan siihen, mikä ei kuulu omaan vaikutuspiiriimme, siis siihen mihin voimme vain myöntyä tai harata typerästi vastaan. Tällaista mielen joustavaa vastustuskykyä ei yleensä saavuteta ilman tietoista harjoittelua, aivan kuten ruumiskaan ei kestä rasitusta ellei sitä rasiteta. Kynnikorotukset menivät niin pitkälle, että hankkiutuivat aivan tahallaan epämiellyttäviin ja tuskaa aiheuttaviin tilanteisiin, jotta saattoivat harjoittaa mentaalista kestävyyyttään. Ja olihan jo Sokrates kertonut elävänsä pahansisuisen Ksanthipensa kanssa saadakseen harjoitusta koettelemusten sietämisessä.

Neljänneksi huomataan välinpitämättömyys, jolla viisas suhtautuu kaikenlaiseen luksukseen, välinpitämättömyys, joka ei kuitenkaan estä nautintoja silloin, kun ne sattuvat kohdalle, vaan päinvastoin tekee niistä miellyttävämpiä, koska silloin niihin ei liity menetyksen pelkoa. Epikuroslainen erottelu luonnollisiin ja luonnottomiin haluihin on tässä olennainen: filosofi vierastaa jälkimmäisiä ja mieluiten hankkiutuu niistä eroon kokonaan. Jo näissä ajatusten rypässä riittää harjoitettavaa ja toteutettavaa koko elämän ajaksi. Diogenes-anekdootit, Epikuroksen puutarha, Epiktetoksen ylpeät ja armottomat opetukset, Senecan kirjeet ja tutkielmat, Plutarkhos – näillä muutamilla pääsee hyvään alkuun.

Emme halua toistella mekaanisesti antiikkisia lauseita tai perustaa uudelleen jotain koulukuntaa. Puhumme *elävistä*, jatkuvasti uudelleen tulkituista perinteistä, joihin jokainen yksilö voi tuoda oman lisänsä. 1500-luvun uusstoalaisuus on yksi esimerkki. Myös Schopenhauerin *Aphorismen zur Lebensweisheit* ja muut vastaavat kirjoitukset ovat perusotteeltaan täysin noiden perinteiden mukaisia esimerkiksi korostaessaan autarkian merkitystä ataraksialle. Uutta ei ole sekään, että Schopenhauer kuvittelee kaikki mahdolliset onnettomuudet jo tapahtuneiksi, jotta voisi valmistautua niihin mentaalisesti ja välttää Fortunan iskujen täyden tuhovoiman. Toisaalta Schopenhauer tietysti vie perinteitä eteenpäin omalla synkeän epikurolaisella tavallaan: koska maailma on rangaistussiirtola, jossa fyysisen kivun, julmuuden, ahneuden, herjausten ja tainnuttavan typeryyden kaltaiset negatiiviset seikat kuuluvat aivan normaaliin, odotettavissa olevaan maailmanmenoon, ja jossa mielipahaa on ylipäättään aina enemmän kuin mielihyvää ja onnellisuutta, viisas ei kiusaa itseään tavoittelemalla suurta autuutta vaan yrittää vain hakea vähäisintä mahdollista mielipahan määrää muun muassa pitämällä huolta ruumistaan ja vetäytymällä mahdollisuuksiensa mukaan pois ihmisten ulottuvilta. Hän etsii helvetistä paikan, jota kaikkein kuumimmat lieskat eivät kärvennä.

Itse Achenbach on liittynyt 2000-luvulla hyvin vahvasti näiden perinteiden jatkajiin. Minusta esimerkiksi

Achenbachin stoalaisävytteinen, Montaignea, Schopenhaueria ja Nietzscheä hyödyntävä *Kleine Buch der inneren Ruhe* on paljon antoisampi kuin kaikki hänen praktiikkaa käsittelevät artikkelinsa, koska se ottaa kantaa ja antaa neuvoja eikä tyydy suositteluun kuuntelua ja kysymysten esittämistä. ("Älä neuvo" oli – ja on kai vieläkin – yksi praktikko-Achenbachin säännöistä. Kuinka hän malttane noudattaa tätä sääntöä vastaanotoillaan, jos hänellä nyt kuitenkin on melko selviä filosofisia käsitteitä?) Mutta kuten Seneca korosti kirjeissään Luciliukselle, filosofin antamat neuvot ja ohjeet on sovitettava jokaisen ainutkertaiseen elämäntilanteeseen. Tässä voisi olla filosofisen vastaanottotoiminnan todellinen tarpeellisuuden lähde.

Viitteet

1. Lahav 2006, 3. Kaikki Lahav-lainaukset ovat tästä artikkelista, ellei toisin mainita. Käännökset ovat omiani.
2. Aiheesta esim. Nussbaum 1994.
3. Esim. Jaspers 1971, luvut 1 ja 2.
4. Ks. Hadot 1995, luku 10.
5. Ks. esim. <http://www.intuition.org/txt/ellis.htm>. Ellisin teokset ovat pullollaan viittauksia elämänfilosofian omaksumisen tärkeyteen. Tämä filosofia on pitkälti stoalaista.
6. Lahav 1995, Tukiainen 2000.
7. Tukiainen 1995.
8. Lahavin web-sivut, Reflection # 11.
9. Lahavin web-sivut, Reflection # 11.
10. Lahavin web-sivut, teksti The goal of philosophy.
11. Lahavin web-sivut, teksti 'Contemplative Philosophy: Principles, Techniques, Texts'.
12. Lahavin web-sivut, Reflection # 16.
13. Rhinehart 1971.
14. Lahavin web-sivut, Reflection # 11.
15. Lahavin web-sivut, Reflection # 8.

Lähteet

- Achenbach, Gerd, *Das kleine Buch der inneren Ruhe*. Herder Verlag, 2000.
- Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*. Blackwell, 1995. Osia käännösteoksesta julkaistu kirjassa *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1987. Kääntäjä Michael Chase.
- Jaspers, Karl, *Einführung in die Philosophie*. Piper, 1971.
- Lahav, Ran A., Conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation. Teoksessa Lahav, Ran ja Tillmanns, Maria (toim.), *Essays on Philosophical Counseling*. University Press of America, 1995.
- Lahav, Ran, Philosophical Practice as Contemplative Philo-Sophia. *Practical Philosophy* vol. 8, no. 1, 2006.
- Lahav, Ran, web-sivut, nykyisin osoitteessa <http://www.geocities.com/ranlahav>
- Nussbaum, Martha, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press, 1994.
- Rhinehart, Luke, *The Dice Man*. Harper and Collins, 1971. Kirjoittaja tunnetaan myös nimellä George Cockcroft.
- Tukiainen, Arto, Metaetiikka, emotionalismi, jälkifilosofia. *Ajatus*, vuosikirja 52, 1995.
- Tukiainen, Arto, Filosofia terapiana? Alustavia huomioita filosofian ja psykoterapian suhteesta. *Ajatus*, vuosikirja 57, 2000. Löytyy myös web-sivuiltani: <http://www.artotukiainen.net/>.

Sokrates koulussa

– filosofian opetuksen perusteita etsimässä

Toim. TUUKKA TOMPERI & HANNU JUUSO



Tulossa!

TILAUKSET: EFS, PL 730, 33101 TRE
tilaukset@netn.fi; 040-721 4891; www.netn.fi



Róbert Jack

Komeron nelisyinen kauneus

Makuuhuoneessamme seisoi vanha komero. Tai ehkä se ei ollut kovin vanha, mutta jotenkin olimme alkaneet ajatella sen olevan vanha. Luultavasti ajatus juonsi juurensa siitä, että mielestämme kaikki muut talon kalusteet olivat niin vanhoja, että ne täytyisi vaihtaa. Siksi komerokin näytti vanhalta. Sen ovet narisivat eivätkä auenneet kunnolla. Kaiken lisäksi ajattelimme, ettei se ollut riittävän kaunis: väri oli liian tumma ja komeron päällä oli jokin laatikko...

Komero ei siis ollut erityisen sievä, ja kahvatkin olivat rumat. Rehellisyyden nimissä on sanottava, että olisi ollut vaikea osoittaa, mikä tarkkaan ottaen oli vialla, mutta silti oli selvää, että komerossa ei ollut kaikki kohdallaan. Komeron päivät olivat luetut.

Eräänä päivänä ryhdyin sitten siirtämään komeroa. Mutta miten? Aloitin helpoimmasta päästä: poistin ovet ja suojalevyt. Filosofina minun on kysyttävä itseltäni, olisiko voinut aloittaa toisin, esimerkiksi poistamalla ensin takaseinän. Mutta se olisi luultavasti ollut eri projekti kuin komeron siirtäminen – luultavasti sen tuhoaminen. No niin. Näiden ensimmäisten toimien jälkeen komero seisoi paikallaan avoimena ja alastomana. Sitten poistin päällä olevan laatikon ja toisen ulkoseinän. Silloin kävi ilmi, että koko komero oli tehty samankokoisista levyistä – niin katto, lattia kuin seinätkin.

Kun nyt katson autotallin lattialla lojuvaa komeroa ja mietin, näen vain toisiaan vasten nojaavia levyjä; levyjä, joista voi tehdä seinät, katon, lattian, hyllyt ja ovet. Makuuhuoneessa ei seiso enää komeroa, siitä muistuttavat vain levyt autotallissa. Pian tämän jälkeen olohuoneen lattialle ilmestyi toisia puulevyjä. Ne näyttivät uusilta. Osa niistä oli harmaita ja osa toiselta puolelta tammipäällysteisiä. ”Mitä nuo ovat, isi”, poikani Daniel kysyi.

”Siinä on komero”, vastasin. ”Ookkei”, Daniel totesi, aivan kuin olisi ymmärtänyt vastauksen täydellisesti, ja kiinnitti huomionsa taas leikkiautoihinsa.

Tässä vaiheessa filosofi herää henkiin. Tietenkään olohuoneen lattialla tai autotallissa ei ollut komeroa, mutta levyistä voisi parhaimmillaan tulla komero. Lisäksi muistin, että appiukko lupasi tulla hakemaan vanhat levyt ja aikoi tehdä niistä kaksi komeroa omaan kotiinsa. Muodostuuko näistä kahdesta komerosta sama komero kuin oli makuuhuoneessani? Materiaali on varmasti samaa, mutta kaksi komeroa voi tuskin olla sama kuin yksi komero. – Mitä sitten vaaditaan, jotta voi sanoa omistavansa komeron?

Tarina siitä, miten komero rakentuu, kertoo, mitä tarvitaan, jotta komero *voi* rakentua. Antiikin Kreikan filosofi Aristoteles määritteli, että kaikella ihmisen luomalla on neljä syytä, ja ne ovat: päämäärä, muoto, materiaali ja valmistaminen. Tämä saattaa kuulostaa filosofiselta ja hyödyttömältä, mutta lue luottavaisesti eteenpäin. Kyllä kaikki vielä selviää tässä tarinassa komeron rakentumisesta.

Ensin on *päämäärä*. Mitä päämäärällä on komeron kanssa tekemistä? Otetaanpa esimerkki: Kun vaatteita kerääntyy ajan kuluessa riittävästi, on luonnollista haluta säilyttää niitä helposti saatavilla ja järjestyksessä. Vaatteiden säilyttäminen pinossa lattialla tai varastoiminen laatikoissa ei ole erityisen kätevää. Niin on syntynyt tarve paikalle, jossa säilyttää vaatteitaan helposti saatavilla ja sellaisessa järjestyksessä, josta on helppo nähdä mitä vaatteita itsellä on. Esimerkiksi vetämällä laatikko ulos on helppo nähdä, mitä siellä on. Vaatteet on myös tarkoituksenmukaista säilyttää hyvässä kunnossa, ja osa vaatteista on mukava ripustaa henkareihin tai pinota. Nämä ovat muutamia päämääriä, joihin pyrimme.

Tunnetta tietysti erimuotoisia ja mallisia komeroita, jotka kaikki soveltuvat tähän tarkoitukseen. Mutta tiedämme myös, ettei aina ole ollut komeroita ja että

niitä kehitetään koko ajan erilaisia, joten tämä asia ei suinkaan ole itsestäänselvyys. Jokaisella, joka rakentaa komeron, täytyy olla ajatus siitä, mitä tarkoitusta varten komero tulee: onko se vaatteille, työkaluille vai johonkin muuhun tarkoitukseen. Pitää olla myös käsitys muista seikoista, kuten miten tavarat tullaan sijoittamaan komeroon: tarkoituksena voi olla mahdollistaa komeroon niin paljon tavaraa kuin mahdollista tai saada kaikki tavarat mahdollisimman helposti saataville. – Mutta miten pääsemme näihin päämääriin?

Tarvitsemme esineen, jonka *muoto* mahdollistaa näiden ja ehkä muidenkin päämäärien saavuttamisen. On mietittävä esinettä, jonka muoto on hyödyllinen yllä mainittuun tarkoitukseen. Se on esineen *design*. Ensimmäiset suunnittelijat kehittivät asioita epäilemättä sattumalta. Niinpä on helppoa kuvitella, että hyllyjen olemassaolo kehittyi, kun joku sai ajatuksen hyödyntää seinä tavaroiden säilytykseen. Samoin kaapit olivat ensin pelkkiä kehystettyjä hyllyjä, jotka sai suljettua. Tämä on ehkä itsestään selvää, mutta esineiden muoto on hyvin tärkeä. Esimerkiksi akustista kitaraa ei ole olemassa ennen kuin sillä on sopiva muoto joka mahdollistaa äänen tuottamisen, eikä taloa ole ennen kuin siihen voi mennä sisään. Kaappeja voi luonnollisesti olla hyvin eri muotoisia, mutta niiden on palveltava käyttötarkoitustaan.

Joku saattaa tässä kohdin sanoa ärsyyntyneenä: ”Mutta nämä ovat vain IDEOITA. Kaappi on kuitenkin ensisijaisesti jotain pysyvää, silmin nähtävää ja käsin kosketeltavaa.” Ärtymys on tavallaan ymmärrettävissä, mutta siihen ei ole mitään perustetta. Asia vain on yksinkertaisesti ja totuuden nimissä niin, että yksikään esine ei muodostu ilman päämäärää ja muotoa, vaikka tätä puolta käsityöläisen työssä usein vähätellään. Käsityöläisen ammattitaito rajataan pienemmäksi kuin se onkaan, pelkäksi hikoiluksi. – Seuraava syy on kuitenkin käsin kosketeltava.

On mietittävä, mistä *materiaalista* komero rakennetaan. Ensimmäiset komerot tehtiin luultavasti puusta.

Tämäkin jättää vielä paljon valinnanvaraa, ja jotkin puutyypit sopivat tarkoitukseen paremmin kuin toiset. Laatikolle sopii paremmin kevyt materiaali, ja metalliruuvit pitävät osia/elementtejä paremmin yhdessä kuin puunaulat. Materiaalin valinta saattaa vaatia hyvinkin paljon kokeiluja, sillä etukäteen ei ole suinkaan sanottua, mitkä materiaalit sopivat parhaiten yhteen.

Kuten sanottua, joskus voi jo materiaalista tietää, mikä jokin on. Toisaalta näimme jo, että pelkkä lattialla lojuva kasa levyjä ei ole komero. Komero ei ole pelkästään materiaalia, josta se on tehty, muodosta ja päämäärästä riippumatta. Siksi vanha makuuhuoneen komero ei voi olla sama kuin samoista materiaaleista tehdyt kaksi komeroa appiukkoni talossa, vaikka materiaalit ovatkin samat. Appiukkoni on antanut materiaalille uuden muodon ja uuden päämäärän.

Lopuksi tulemme siihen, mikä on kaikkein tärkeintä käsityöläisen työssä: *valmistaminen*, itse käsityö. Komero on rakennettava siten, että siitä tulee komero. Päämääriä voi miettiä tarpeiden mukaan. Esineen voi suunnitella pitäen päämäärät mielessä. Sopivimman materiaalin voi päättää muotoilun ja päämäärän suhteen. Kaikki tämä on kuitenkin turhaa, jos esinettä ei koskaan rakenneta. Valmistaminen on prosessin viimeinen vaihe, ja sillä oma erityinen viehätyksensä, kuten voimme nähdä siitä kuinka lapset juoksevat katsomaan työmiehiä, riippumatta siitä kaivavatko he kuoppaa, asentavat kaapeleita tai maalaavat seinää. – Tekeminen määrittää käsityöläisen työtä enemmän kuin mikään muu, ja on vaikea kuvitella työskentelevää käsityöläistä istumassa kädet sylissä koko päivän.

Huolimatta valmistamisen tärkeydestä ovat kognitiiviset ja mentaaliset lähtökohdat yhtä tärkeitä käsityöläisenä olemiselle, kuten olemme nähneet. Käsityöläinen ei voi jättää huomioimatta muotoa ja materiaalia muodostumatta pelkäksi mekaaniseksi koneen osaksi. Jos näin kävisi, hän olisi kuin Charlie Chaplinin *Nykyajan* ihminen/sankari, joka kiristää ruuveja sitä mukaa kun

liukuhinna kuljettaa ne. Sellainen työ on tarkoitettu oikeastaan vain automaateille. Todellisen käsityöläisen täytyy ymmärtää mitä tekee ja kiinnittää huomiota tekemiseensä.

Sen lisäksi voi sanoa, että käsityöläinen on – myönnetään, melko juhlallisesti sanottuna – tekemisensä huolehtija. Tarkoitan että käsityöläinen on esineen viimeinen syy ja sellaisena vastuussa esineestä ja muista syistä sen todentumiseksi. Ennen valmistumistaan komero, talo, sähköt ja muut olivat vain mahdollisuuksia. Niinpä käsityöläinen ei voi välttyä ajattelemasta päämäärää, muotoa

Róbert Jack

Róbert Jack (MA, philosophy) toimii osa-aikaisena luennoitsijana Reykjavikin yliopistossa, Islannin kasvatustieteellisessä yliopistossa sekä Bifröstin yliopistossa. Häneltä on aiemmin ilmestynyt *Hversdagsheimspeki (Everyday-Philosophy, Háskólaútgáfan/Heimspækistofnun, Reykjavík 2006)*.

Suomennos on katkelma valmisteilla olevasta kirjasta *Being a Craftsman (Að vera iðnaðarmaður)*.

ja materiaalia. Hän ottaa vastaan tilauksen, suunnittelun ja valmistetut materiaalit, ja asiakas luottaa siihen, että hän osaa laittaa osat yhteen siten kuin ne oli tarkoitettu. Jotta tämä olisi mahdollista, hänellä on oltava jonkinlainen ymmärrys asiasta. Ja mitä enemmän hän siitä ymmärtää, sitä suuremmalla todennäköisyydellä hän tekee hyvää työtä.

Tämä on erityisen huomionarvoista silloin, kun asioita pitää soveltaa olosuhteisiin. Joskus tilanne on sellainen, ettei suunnitelmaa voi toteuttaa sellaisena kuin suunnittelija on sen tarkoittanut. Jokainen käsityöläinen tietää tämän. Silloin on sovellettava siten, ettei perusidea muutu. Esimerkiksi valmistus oli varmasti alkanut jo kauan ennen kuin saavuttiin pisteeseen, jolloin uuden komeron levyt lojuivat olohuoneeni lattialla: päämäärä oli määritelty, komero suunniteltu, materiaalit valittu, puut kaadettu ja sahattu lankuiksi, levyt leikattu oikean kokoisiksi ja kuljetettu paikasta toiseen, kunnes ne saapuivat talooni muodostuakseen siksi, miksi ne oli tarkoitettu. Mutta komero ei ollut vielä valmis, eikä kyse ollut *pelkästään* sen konemaisesta kokoonpanosta, sillä se piti asentaa sille tarkoitettuun tilaan. Esimerkiksi ovi oli kalllellaan, ja siksi pelkkä osien ruuvaaminen yhteen ja komeron kokoaminen pystyyn ei olisi riittänyt. Muutoin myös hyllyt olisivat olleet vinot, ja kirvesmies ymmärsi, että alkuperäinen suunnitelma oli laitettava syrjään, jotta edes hyllyjen päämäärä olisi toteutunut.

Tällainen on tarina neljästä syystä. Ei ole suinkaan sanottua, että niihin kiinnittää aina huomiota, vaikka onkin ollut satojen komeroiden läheisyydessä ja mahdollisesti rakentanut monia. Mutta tarinassa on mieltä, ja neljä syytä on olemassa. Kun makaan sängyssä ja näen komeron, mietin toisinaan, mille kaikelle sen olemassaolo on velkaa. Siinä valossa kuin sen nyt näen, sen kauneus on nelisyistä.

Suomentanut Perttu Salovaara



Elli Arivaara

Filosofisista lohdutuksista

Filosofin vastaanotolla saatetaan päätyä suurten elämänkysymysten pariin. Tie niihin kulkee kuitenkin usein hyvin arkisten asioiden ja huolien kautta. Avaruusperspektiivistä katsottuna ne kutistuisivat huomaamattomiksi, mutta kun filosofi ja vierailija ovat molemmat maan kamaralla, ne muuttuvat oviksi uusiin maailmoihin.

Viime vuosikymmeninä filosofia on saavuttanut suosiota monilla käytännön alueilla. Eräs näistä on ollut filosofinen neuvonta ja vastaanotto-toiminta. Filosofin vastaanotto herättää kuulijoissa uteliaisuutta: *Mistä filosofin vastaanotolla keskustellaan – suurista elämän aivoituksistako? Ja miten filosofinen praktiikka eroaa psykoterapiasta?*

Filosofian terapeuttiset ominaisuudet olivat tunnettuja jo antiikissa ja lohdutuskin juontaa juurensa kauas Rooman valtakuntaan. Länsi-Roomassa kuolemaan tuomittu filosofi Anicius Manlius Severinus Boëthius (n. 480–526) etsi filosofian lohdutusta, kun hänet oli syösty

asemastaan ja erotettu perheestään keisarin epäsuosion vuoksi. Vangittu Boëthius käy dialogia itsensä valtiatar Filosofian kanssa ja keskusteluissa vilahtelevat niin Platon kuin rouva Fortunakin, tuo oikukas onnetar. Filosofi saa kuin saakin lohtua ja saavuttaa lopuksi myös jonkinlaisen rauhan. Jälkipolvia hän kehottaa noudattamaan hyveitä ja asettamaan toivonsa ajasta ikuisuuteen – tekemme kuitenkin lopulta punnitaan kaikkinäkevän oikeuden edessä.

Kuoleman väistämättömyyden kirvoittama lohdutus on kaukana aikamme filosofisen lohdutuksen etsijästä. Lohdutuksia on viime vuosina tehnyt tunnetuksi brittifilosofi Alain de Botton laatimalla aiheesta best-sellerin ja tv-ohjelman. de Bottonin ote on ymmärrettävästi hiukan ke-

veämpi kuin Boëthiuksen, hän kun ei istu vangittuna vaan popularisoi filosofiaa vapaana ja vapaasti. Hänen pyrkimyksensä on osoittaa, kuinka filosofia voi olla avuksi esimerkiksi silloin, kun ihminen joutuu epäsuosioon tai rahavaikeuksiin.

Lohdutusta, neuvontaa ja syviä mietteitä

Kuinka filosofia sitten lohduttaa ja mihin tämä lohdutus pyrkii? Lieventämään tuskaa? Hyvän elämän alkuun? Mielenrauhaan? Syviin mietteisiin vai viisaisiin neuvoihin? Tarkastelkaamme kysymyksiä käytännön kautta. Esimerkki on filosofin vastaanotolta:

Roosa on 30-vuotias, yksin elävä, arvostetussa työpaikassa oleva nainen, jonka

” Älä vaadi, että asiat tapahtuvat niin kuin sinä toivot, vaan toivo niiden tapahtuvan niin kuin ne tapahtuvat. Silloin elämässäsi vallitsee rauha.”

korkeakoulututkinto on jäänyt kesken. Roosa tuntee itsensä riittämättömäksi. Työ vaatii koko ajan enemmän ja enemmän ja työajat venyvät. Roosa kokee epäonnistuneensa opinnoissaan, koska ei ole valmistunut. Hän syyttää itseään myös siitä, että ei saa ”asioita” valmiiksi, eikä käytä lahjojaan optimaalisella tavalla.

Roosa ei mielestään riitä, mutta kelle tai mihin hän ei riitä?

Epiktetoksen mukaan ihmisen mielenrauhaa eivät häiritse asiat sinänsä vaan suhtautuminen asioihin. Ihminen kärsii siis käsitystensä vuoksi.

Roosan käsitys omasta riittämättömyydestään perustuu sille, ettei hän ole suorittanut tutkintoaan loppuun. Käsitys on hänen omansa, mutta sitä tukee yhteiskunnan kielteinen suhtautuminen korkeakouluopiskelijoihin, jotka eivät valmistu suositusajan puitteissa. Onko Roosan käsitys pohjimmiltaan hänen omansa vai onko hän vain omaksunut yhteiskunnan sekä perheen kannan? Onko Roosa riittämätön ja mitä riittämättömyys Roosalle tarkoittaa?

Keskusteluissa käy ilmi, ettei Roosa koe täyttäneensä tehtävänsä ja velvollisuuttaan yhteiskunnassa. Lahjakkaasta oppilaasta on odotettu perheessäänkin paljon. Toisaalta perhe on jo ylpeä hänestä, koska ura on avautunut arvostetussa yrityksessä. Ongelmana on nyt, että Roosa ei viihdy enää työssään eikä tunne sen arvoja omakseen.

Roosa käy vastaanotolla kaiken kaikkiaan neljä kertaa. Toisella kerralla hänellä on uutisia:

Roosa kertoo irtisanoutuneensa työstään. Hänellä ei ole uutta työpaikkaa tiedossa ja ystävät ja perhe kauhistelevat. Roosa itse on kuitenkin tyytyväinen. Toisaalta muiden kommentit eivät ole jääneet huomiotta ja huoli tulevaisuudesta on jo alkanut painaa. Roosa on päättänyt, ettei etsi uutta työpaikkaa vaan muuttaa suuntaa opintojensa suhteen ja hakeutuu uudelle alalle. Sel-laiselle, jonka tuntisi enemmän omakseen ja jossa hän voisi valjastaa oman osaamisensa muiden auttamiselle.

Perhe ja useat ystävätkin kummeksuvat tätä suunnanvaihdosta ja epäilevät koko suunnitelmaa. He arvelevat, että Roosa on naiivi haihattelija, joka ei saata asioita päätökseen vaan innostuu aina uudesta ja sitten jättää aloitetun kesken. Roosa on itsekin taipuvainen arvioimaan itseään impulsiiviseksi ihmiseksi, joka innostuu helposti, mutta jonka innostus helposti myös lopahtaa.

Filosofin mielestä Roosan ratkaisu kuulostaa hyvältä. Ajattelu vaatii aikaa ja tilaa ympärilleen, työn oravanpyörässä se ei ole mahdollista.

Entä mitä *hyvä elämä* Roosan tapauksessa pitäisi sisällään? Roosan hyvä elämä koostuisi työstä, jolla on merkitystä sekä perheestä ja tulevaisuudessa lapsista – maltillisia haaveita. Keskustelu Roosan kanssa polveilee yhteiskunnallisesta tilanteesta perheen arvoihin ja irtisanoutumisen kautta pelkoon, ettei hän koskaan saa mitään valmiiksi vaan jää aina puoliteihen. Tästä päädytään keskustelemaan siitä, mikä on valmista, mikä puolinaista ja tuleeko mikään koskaan todella valmiiksi? Useista asioista innostumista voi pitää myös

tutkimusmatkailijan luovana asenteena. Piirre saa keskustelussa uuden ulottuvuuden, varsinkaan kun sitä ei liitetä valmiiksi tekemiseen ja asioiden loppuun saattamiseen. ”Älä vaadi tapahtumien noudattavan asettamaasi aikataulua vaan anna tapahtumien tapahtua ajallaan”, sanoo Epiktetos.

Entä kenen kannalta on tärkeää, että Roosa valmistuu? Veronmaksajien, vanhempien vai hänen itsensä? Miksi ylipäätään jaetaan valmistumisesta kertovia todistuksia? Filosofi ja Roosa tuumivat, että asiat on yleensä syytä saattaa loppuun tai vaihtoehtoisesti päättää, että ei saada niitä loppuun, koska muutoin ne häiritsevät mielenrauhaa. Toisaalta kiire ei ole välttämättä hyväksi. Olisi ainakin tiedettävä, mihin kiiruhtaa. Epiktetosta myötäillen: ”Älä vaadi, että asiat tapahtuvat niin kuin sinä toivot, vaan toivo niiden tapahtuvan niin kuin ne tapahtuvat. Silloin elämässäsi vallitsee rauha.”

Pienistä eroista

Eroaako filosofinen neuvonpito psykoterapiasta? Vai pitäisikö praktiikkaa paremminkin verrata vaikkapa tanssiterapiaan? Filosofia, mielen askellus korvaa tanssin ja lopputuloksena on onnellisempi ihminen? Kenties niinkin voi käydä, mutta taideterapiassa on kuitenkin – uskallan väittää – kyse ilmaisukeinosta, joka toimii terapiana, kun taas filosofin vastaanotolla harjoitetaan ajattelua, ihmettelyä ja näkökulmanvaihtoa.

Useissa (joskaan ei kaikissa) terapioiden ihmistä rajoittaviksi tekijöiksi oletetaan traumat, tiedostamaton ja lapsuuden kokemukset, kun taas filosofin näkökulmasta katsottuna ihmistä kahlitsee enemmänkin ajattelelmattomuus, ajattelun kankeus tai ymmärryksen puute – ei niinkään lapsuuden kokemukset tai hankala suhde vanhempiin.

Filosofinen ihmiskuva perustuu ihmisen kyvyille ajatella, harkita ja tehdä valintoja: lähtökohtaisesti hänet nähdään vapaana valitsemaan näkökulmansa ja asenteensa. Ihminen ei siis ole niinkään traumojensa kuin ajatustensa vanki.

Filosofia voi tässä verrata jooga-opettajaan, sillä parhaassa tapauksessa hän on mieleltään notkea kuin joogi on ruumiiltaan. Mieleltään jäykän filosofin vastaanottotoiminta taas on jatkuvassa vaarassa urautua, kuten mikä tahansa ei-avoin ajattelu.

Filosofin valinta

Vastaanottoa pitävä filosofi tarvitsee kokemusta siitä, että filosofia voi helpottaa elämää, lohduttaa, jopa johtaa uusiin syvähenkisempiin suuntiin. Filosofin vastaanotolla pitäisi myös olla mahdollista pohtia tilannetta arvovapaasti. Esimerkiksi Roosalle olisi saattanut riittää vain yksi käynti, jonka aikana olisi pohdittu käsitteiden merkitystä, tehty käsitteanalyysiä hänen tilanteestaan. Roosa tahtoi kuitenkin jatkaa käyntejä sekä pohdintaa siitä, mikä voisi olla hänelle paras mahdollinen tapa elää.

Antiikin filosofien pohtimana hyvä elämä sisälsi hyveitä – kuten oikeudenmukaisuus, rohkeus ja kohtuullisuus. Nämä tasoittivat tietä filosofialle, viisauden eli sofian rakastamiselle, ja eudaimonialle, onnelle. Eudaimoniaa ei kuitenkaan saavutettu nopeasti, vaan viisauden rakastaminen vaatii kärsivällisyyttä. Kysymys on pohjimmitaan elämäntavasta ja valinnasta. Ranskalaisen filosofin Pierre Hadot'n mukaan valitessasi filosofian valitset pyrkimyksen rohkeuteen, oikeudenmukaisuuteen ja kohtuuteen, mikä voi tarkoittaa myös omasta edusta luopumista.

Filosofian valitseminen elämäntavaksi vaatii askelta kohti itsenäistä ajattelua, joka saattaa tuntua vaikealta tai jopa tuskalliselta. Esimerkiksi Roosan oli osittain vaikea vapautua vanhempiensa näkökulmasta, koska nämä ovat hänen vanhempiaan, ja osittain siksi, koska he olivat nyky-yhteiskunnan toimintatapojen suhteen oikeassa: arvostetun työpaikan jättäminen saattaa joskus olla työuran ja talouden kannalta huono valinta.

Filosofinen elämä vaatii siis hyveiden soveltamisen lisäksi ajattelun taitoa. Kuinka sitä voisi harjoittaa? Ongelmana on se, että usein ajatte-

lussa tunnutaan painottavan tietoa ja oppineisuutta ymmärryksen sijaan.

Miten päästä tiedon yli ymmärrykseen ja kuinka välttää ajattelun urautumat? Tämä ei liene edes täysin mahdollista, mutta pyrkimys siihen on tärkeä. Ajattelu vaatii kärsivällisyyttä, aikaa ja pitkäjänteisyyttä. Vertailevana esimerkkinä voi jälleen pitää joogia, joka kietomalla jalan niskan ympäri tuo esiin sen, että on kauan työstänyt kehonsa notkeutta.

Filosofinen elämä

Oletetaan, että Roosa päättäisi valita filosofian elämäntavaksi. Kannataisiko hänen jatkaa käyntejään filosofin vastaanotolla? Miksi ei, kuten joogikokelaskin voi olla mestarin opetuksessa. On kuitenkin muistettava, että opettaja, vaikka hän olisi kuinka edistynyt, voi kuitenkin opettaa vain itsensä verran, loput on kokelaan oivallettava ja harjoitettava itse. Mikäli filosofin vastaanotolla syntyy aitoa dialogia osapuolten kesken, on mahdollista saavuttaa viisauden välähdyksiä. Näinä onnekkaina kertoina niin vierailijan kuin filosofinkin ymmärrys kasvaa hiukkasen.

Aina ei edes ymmärrys auta arjen vaatimuksissa. Roosalla ei ole lapsia, mikä helpottaa valintojen tekoa, mutta miten sovittaa filosofia yhteen elannon hankinnan ja perheen tarpeiden kanssa? Hadot'n mukaan filosofi onkin usein kouriintuntuvan tietoinen yksinäisyydestään ja voimattomuudestaan maailmassa, jossa raha hallitsee tiedostamattomana hirmuvaltiaana. Hän muistuttaa myös, että antiikin filosofia – sen kautta ilmennyt filosofinen elämä – oli sitoutunut lähimmäisistä huolehtimiseen, ihmisrakkauteen. Tätä tehtävää ei nykyfilosofiankaan tulisi unohtaa.

Roosa lopettaa vastaanotolla käymisen, koska tuntee pärjäävänsä omillaan. Hänen aikomuksenaan on edelleen suuntautua työhön, jossa hän voi auttaa muita ihmisiä. Luultavasti hän matkalla kohti päämääräänsä jättää monta asiaa kesken ja muuttaa suuntaa. Eivätkä vanhemmat ehkä koskaan ymmärrä,

miksi hän jätti hyväpalkkaisen ja arvostetun työnsä, mutta ehkä Roosa jonain päivänä löytää sen, mitä niin monet etsivät: elämän, jossa vallitsee rauha.

Kenties hän päättää valita filosofisen elämän päämääräkseen, mitä se hänelle sitten merkinneekin. On toki mahdollista, että Roosan päämäärä muuttuu matkan varrella vankilaksi, hän tempautuu jälleen mukaan suorittamiseen ja päätyy takaisin oravanpyörään – sitä filosofi ei ehkä koskaan saa tietää. Hän kuitenkin salaa toivoo, että Roosa muistaisi Epiktetoksen mietteen:

”Huomio tulee kiinnittää henkiseen puoleen. Muut toiminnot suoritetaan ohimennen ilman ylenmääräistä ajan kulutusta.”

Kirjoittaja pitää filosofin vastaanottoa Helsingissä. Roosa on fiktiivinen yhdistelmä useasta hänen vierailijastaan.



Heikki Vuorila

Logoterapia eksistenssianalyysinä

- Tarkoituksen ja arvojen etsintää

Viktor E. Frankl (1905–1977) termein ilmaistuna ihmisiä vaivaa ”eksistentiaalinen tyhjiö”, jonka taustalla on elämän tarkoituksen ja arvojen häviäminen. Frankl mukaan suuri osa neurooseista johtuu henkisistä syistä. Elämän tarkoituksen ja arvojen etsintään hän kehitti ihmiskäsityksen, joka on suuntautunut tulevaisuuteen.

Frankl katsoo, että logoterapia ja eksistenssianalyysi ovat yhden ja saman teorian eri puolia. Logoterapia on psykoterapeuttinen työskentelymenetelmä, kun taas eksistenssianalyysi edustaa antropologista tutkimussuuntausta.¹ Yleistäen voidaan sanoa, että eksistenssianalyysi muodostaa logoterapeuttisen toimintamenetelmän teoreettisen perustan.²

Antropologisena tutkimussuuntauksena eksistenssianalyysi palautuu Immanuel Kantin kysymykseen ”Mitä on ihminen?”. Eksistenssianalyysin voidaan katsoa auttavan ihmisiä hyvän elämän etsinnässä. Frankl eksistenssianalyysin ihmiskäsitys koostuu fyysisestä, psyykkisestä ja henkisestä ulottuvuudesta, joista viimeinen on kaikkein tärkein. Eri ulottuvuuksien ollessa tasapainossa keskenään ihminen elää eksistenssianalyysin näkemyksen mukaisesti hyvää elämää.

Henkinen ihmiskäsitys

Logoterapian³ holistinen ihmiskäsitys on kauttaaltaan henkinen, millä Frankl tarkoittaa laajempaa ulottuvuutta kuin uskonnollinen tai älyllinen. Logoterapian ihmiskä-

sityksessä henkinen on juuri se, mikä tekee ihmisestä ihmisen. Henkinen läpäisee kehollisen ja psyykkisen tason. Frankl vaatii psykoterapiaa näkemään ihmisen kehollis-psyykkis-henkisenä kokonaisuutena, jotta psykoterapian kohteeksi ymmärrettäisiin psyyken ohella myös henkisyys.⁴

Henkistä ei voida redusoida keholliseen eikä psyykkiseen. Kaikki kolme ulottuvuutta kohtaavat toinen toisensa inhimillisen olemassaolon kaikissa tilanteissa. Tästä moninaisuudesta huolimatta Frankl puhuu ihmisen ykseydestä.⁵ Vaikka ihminen on kehollis-psyykkis-henkinen kokonaisuus, ainoastaan henkisyytensä kautta ihmisellä on mahdollisuus tehdä ja arvioida valintojaan.

Kehollisuus⁶ sisältää ihmisen kaikki biologis-fysiologiset ominaisuudet. Psyykkiseen kuuluvat muun muassa ihmisen vietit, vaistot, kognitiot ja emootiot. Henkiselle ominaisinta on asennoituminen somaattisiin ja psyykkisiin toimintoihin. Henkiseen kuuluvat myös ihmisen tahdon ratkaisut, *intentionaalisuus*⁷, luovuus, eettisyyden kokeminen ja arvojen tajuaminen.⁸ Frankl käyttää henkisestä ulottuvuudesta käsitettä *noeettinen ulottuvuus*⁹. Toisinaan hän puhuu myös inhimillisestä ulottuvuudesta.¹⁰ Noeettinen on ihmisen varsinainen ulottuvuus, joka ilmenee ihmisen kyyvyssä itse ratkaista, mikä hän on.

Frankl sanoo logoterapian olevan henkisesti asennoitunutta psykoterapiaa.¹¹ Logoterapian tehtävänä on tiedostaa henkinen, kun psykoterapian tehtävänä on tiedostaa psyykkinen, josta Frankl puhuu myös sielullisuutena.¹² Frankl nimittääkin logoterapiaansa ”korkeuspsykologiaksi” Freudin syvyydspsykologian vastakohtana.¹³ Hän kritisoi syvyydspsykologiaa siitä, että se on perehtynyt ihmisen viettivoimiin seuraten niitä tiedostamattoman

syvyysiin ja laiminlyö *varsinaisen* persoonan henkisen olemassaolon keskuksena.¹⁴

Franklia on arvosteltu siitä, että hän korostaa liikaa ihmisen noeettista ulottuvuutta ja jättää psykofyysiset tekijät vähälle huomiolle. Tähän Frankl vastaa joutuneensa esittämään käsityksensä korostetun yksipuolisesti halutessaan korjata vallitsevaa ihmiskäsitystä. Toisaalta Frankl varoittaa noologismista¹⁵ eli siitä, että ihmisessä pidetään tärkeänä ainoastaan noeettista ulottuvuutta. Tällainen noologismi on hänen mukaansa yhtä yksipuolista kuin materialismi.¹⁶ Noeettisen tehtävänä on erottaa ihminen muusta luonnosta.

Häntä on kritisoitu myös käsitteiden puutteellisesta määrittelystä. Kari Turusen mukaan Frankl käyttääkin tavallisesta käsitteiden määrittelystä poikkeavaa hahmolista käsitteenmuodostusta¹⁷. Näin ollen yhtenäisen kuvan muodostaminen Franklin teoriasta vaikeutuu. Sekundäri lähteissä Franklia on tulkittu useilla toisistaan eroavilla tavoilla.¹⁸

Filosofiset peruspilarit

Logoterapian kolme filosofista peruspilaria, joiden varaan ihmiskäsityskin rakentuu, ovat ”tahdon vapaus”, ”tahto tarkoitukseen” ja ”elämän tarkoitus”.¹⁹ Kysymys determinismistä ja pandeterminismistä²⁰ ovat ”tahdon vapauden” peruspilaria. Ihmisen ”tahdon vapaus” aksioomana kuuluu logoterapian antropologisiin perusteisiin. Aksioomana se ei ole tieteellisesti todistettavissa oleva asia, eikä kyse ole niinkään siitä, mistä ihminen on vapaa, vaan siitä, mihin hän on vapaa.²¹ Franklin logoterapian toinen peruspilari, ”tahto tarkoitukseen”, eroaa sekä Sigmund Freudin (1856–1939) psykoanalyysin ”tahdosta mielihyvään” että Alfred Adlerin (1870–1937) yksilöpsykologian ”tahdosta valtaan”.²² Kolmas filosofinen peruspilari, kysymys elämän tarkoituksesta, liittyy relativismiin ja subjektivismiin. Frankl kysyy, ovatko tarkoitukset ja arvot niin suhteellisia kuin niiden uskotaan olevan? Tavallaan hän vastaa myöntävästi, mutta ei relativismin ja subjektivismien mielessä. Tarkoitus on suhteellinen sikäli, että se on suhteessa tiettyyn ihmiseen, joka on tietyssä tilanteessa. Hän puhuu mieluummin tarkoitusten ainutkertaisuudesta kuin niiden suhteellisyydestä.²³

”Elämän tarkoitus” on keskeisemmässä asemassa kuin kaksi muuta peruspilaria. Elämän tarkoitus löytyy arvoja toteuttamalla²⁴. Kaikissa olosuhteissa säilyvä elämän tarkoitus kuuluu aksioomana logoterapian maailmankuvaan eli sen filosofiaan. Logoterapian ihmiskäsitys puolestaan rakentuu ihmisen tahdon vapaudelle. Tahto tarkoitukseen ja sen löytämiseen on logoterapian psykoterapiamenetelmien lähtökohta.²⁵

Logoterapiassa elämän tarkoitus havaitaan kahdella tasolla: perimmäisenä tarkoituksena ja hetken tarkoituksena. Perimmäinen tarkoitus koetaan universaalina järjestyksenä, jossa jokaisella ihmisellä on paikkansa. Tämä järjestys nähdään ihmisen maailmankatsomuksen mukaan uskonnollisin tai maallisin käsittein selitettynä. Perimmäisen tarkoituksen eli uskon olemassaolo voidaan

todistaa ainoastaan kokemuksella.²⁶ Frankl käyttää perimmäisestä tarkoituksesta myös käsitettä ”ylitarkoitus”.²⁷ Frankl ajattelee, että ihmisen maailma ei ole millään tavoin lopullinen niin, ettei sen tuolla puolen olisi muuta. Meidän on pikemminkin oletettava, että yläpuolellamme on toinen, meiltä salattu maailma. Vain sen tarkoitus, ylitarkoitus, voi selittää ihmisen kärsimyksen tarkoituksen.²⁸

Hetken tarkoitus on löydettävissä päivittäisissä tilanteissa. Logoterapian mukaan jokainen ihminen on ainutlaatuinen yksilö, joka kulkee ainutkertaisten elämäntapahtumien kautta syntymästä kuolemaan.²⁹ Jokainen tilanne tarjoaa tietyn tarkoituksellisen mahdollisuuden. Useimmissa hetken tarkoituksissa ei ole mitään erityistä; ne ovat päivittäistä rutiinia ja vaihtelevat hetkestä ja henkilöstä toiseen.³⁰

Elämän tarkoituksen löytyminen liittyy logoterapiassa kiinteästi arvojen toteuttamiseen. Franklin mukaan ihmisen ei pidä kysyä, mikä on hänen elämänsä tarkoitus, vaan elämä kysyy jokaiselta ihmiseltä hänen tarkoitustaan. Jokainen voi vastata vain tuntemalla vastuunsa omasta elämästään.³¹ Franklin mukaan elämän tarkoitus löytyy kolmen arvoryhmän arvojen avulla ja näitä ovat luovat arvot, elämysarvot ja asennearvot.³²

Kolme arvoryhmää

Frankl ei käytä käsitettä ”arvo” sen yleisessä merkityksessä. Hän ei jaa arvoja itse- ja välinearvoihin ja tarkoittaa arvoilla muuta kuin esimerkiksi aristoteelisen tai uusaristoteelisen hyve-etiikan arvoja. Franklin ajattelussa arvot ovat yleisiä tarkoituksia, tarkoitushallittavuuksia, joita toteuttamalla ihminen löytää ja täyttää elämäntarkoituksensa.³³ Tärkeintä on auttaa ihmistä löytämään elämänsä tarkoitus ja arvot.³⁴

Frankl perustaa näkemyksensä Max Schelerin (1874–1928)³⁵ sisällölliselle arvoetiikalle ja hyväksyy arvojen ontologisen olemassaolon eli arvo-objektivismin. Arvot ovat Franklille tarkoituksenuniversaaleja, jotka viittaavat ihmisen tilanteeseen (*condition humaine*).³⁶ Logoterapiassa arvot jaetaan kolmeen ryhmään: ensimmäinen on tekeminen eli luominen, toinen on elämysten kokeminen ja kolmas asennoituminen (erityisesti kohtaloon, jota ei voi muuttaa). Nämä kolme arvoa ovat myös kolme tapaa löytää elämän tarkoitus, joka mahdollistaa vastuullisen elämän.³⁷

Ensimmäisen ryhmän arvoissa on kysymys siitä, mitä ihminen antaa maailmalle. Usein asiakas kertoo logoterapeutille, että hänen elämällään ei ole mitään tarkoitusta tai hänen tekemisillään ei ole mitään korkeampaa arvoa. Logoterapeutin on osoitettava asiakkaalle, että loppujen lopuksi on yhdentekevää, mikä on ihmisen asema elämässä. Asemaa tärkeämpi on se, miten hän hoitaa asiansa ja työnsä. Toimintatavan laajuutta tärkeämpi on se, miten hän suoriutuu tehtävistään.³⁸

Toisen ryhmän arvoissa on kyse siitä, mitä ihminen saa maailmasta. Ihminen toteuttaa toisen ryhmän elämysarvoja, kun hän tuntee esimerkiksi taide- tai luonto-

elämyksiä tai rakkautta. Näitä arvoja hän kokee esimerkiksi kuunnellessaan lintujen laulua, hyvää musiikkia tai ihaillessaan auringonlaskua. Elämän suuruus voidaan todeta jopa yhden silmänräpäyksen avulla, koska se saattaa riittää antamaan tarkoituksen koko elämälle.³⁹

Kolmanteen ryhmään kuuluvat kaikkein korkeimmat arvot, jotka liittyvät suhtautumiseen oman elämän rajoituksiin. Näitä arvoja Frankl kutsuu asennearvoiksi. Asennearvojen toteuttamisessa on olennaisinta se, miten ihminen suhtautuu kohtaloonsa eli siihen, mitä hän ei voi muuttaa.⁴⁰ Tällaisia kohtaloita ovat esimerkiksi vaikea sairaus, lähiomaisen kuolema, työkyvyttömyys tai työttömyys.

Franklin mukaan ihmisen elämä säilyttää tarkoituksensa loppuun saakka – *in ultimis*. Niin kauan kuin hän on tajuissaan, hän kantaa vastuun arvoistaan, vaikka ne eivät olisi muuta kuin asennearvoja. Velvollisuus toteuttaa arvoja seuraa ihmistä hänen olemassaolonsa viimeiseen silmänräpäykseen saakka. Frankl kirjoittaa, että ihmisenä oleminen merkitsee tietoisena ja vastuullisena olemista.⁴¹

Ihminen saattaa joutua tilanteisiin, joissa hänen on valittava keskenään ristiriitaisten arvojen välillä. Ihminen ei saa pysähtyä vain yhteen arvoryhmään, toteuttamaan siihen kuuluvia arvoja. Hänen on oltava tarpeeksi joustava siirtyäkseen toiseen arvoryhmään.⁴² Logoterapialla on kaksi arvoihin liittyvää tavoitetta, jotka ovat sidoksissa toisiinsa. Ensinnäkin logoterapian on ”laajennettava asiakkaan arvonäkökenttää” niin, että hän ”havaitsee arvojen koko kirjon”, jotta hän pystyy havaitsemaan kaikki henkilökohtaiset tarkoitus- ja arvomahdollisuudet. Toiseksi logoterapia auttaa ihmistä kohottamaan arvojensa tasoa.⁴³

Traaginen kolmio

Frankl ajattelee, ettei ole ainuttakaan elämäntilannetta, joka todella olisi tarkoitusta vailla. Inhimillisen olemassaolon näennäisen negatiiviset puolet voidaan muovata positiiviseksi, varsinkin ”traaginen kolmio”, jossa yhdistyvät kärsimys, syyllisyys ja kuolema, jos siihen suhtaudutaan oikealla tavalla.⁴⁴ Frankl näkee logoterapian olevan realistinen kun se kohtaa rohkeasti ihmiselämän traagisen kolmion. Logoterapiaa voisi luonnehtia suorastaan optimistiseksi, koska se osoittaa asiakkaalle, kuinka epätoivon pystyy kääntämään voitonriemuksi.⁴⁵

Franklin arvohierarkian tärkeimpiä arvoja ovat asennearvot, erityisesti suhtautuminen kohtaloon ja kärsimykseen. Hänen mukaansa tarkoituksen kokemisen korkein mahdollisuus ja haaste on löytää tarkoitus kärsimyksestä, jota ei voi muuttaa. Kärsiminen on arvojen hierarkiassa korkeimmassa asemassa. Kaikkein merkityksellisintä on asenteemme kärsimiseen ja tapaan, jolla otamme kärsimyksen kantaaksemme.⁴⁶

Hän esittää kysymyksen: ”Miten on mahdollista sanoa ’kyllä’ elämälle huolimatta ’traagisesta kolmiosta’, joka sisältää ne elämän aspektit, joilta kukaan meistä ei voi välttyä”. Samalla Frankl puhuu traagisesta optimismista,

ihmisessä luontaisesti tragediatilanteissa olevasta optimismista, joka parhaimmillaan yhdessä inhimillisen kapasiteetin kanssa mahdollistaa muutoksen.⁴⁷ Traagista optimismia ei voi komentaa eikä käskä muutokseen. Frankl varoittaakin, että ihminen ei voi pakottaa itseään optimistiseksi kun kaikki on vaikeaa ja toivo on mennyttä.

Logoterapia kiinnittää paljon huomiota kuolemaan. Kuoleman ajatuksen kohtaaminen tarkoittaa, että tulomme tietoisiksi katoavaisuudestamme.⁴⁸ Kysymys on siitä, kuinka ihminen suhtautuu kuolemaan. Tavallisesti ihminen näkee vain elämän katoavaisuuden eikä huomaa menneisyyden täysiä vilja-aittoja. Tässä palataan stoalaisen filosofin Epiktetoksen (50–120) käsitykseen siitä, että ihmisistä eivät tee levottomiksi niin paljon itse asiat kuin heidän ajatuksensa asioita. Epiktetos toteaa:

”Esimerkiksi kuolema ei ole kauhistuttava, sillä silloinhan Sokrateskin olisi kuolemaa kauhistunut, vaan se ajatus, että kuolema on kauhea, tekee sen kauhistuttavaksi. Siis kun joudumme esteisiin tai käymme levottomiksi tai muutimme murheellisiksi, älkäämme syyttäkö muita kuin itseämme, omia ajatuksiamme.”⁴⁹

Itsen transsendenssi

Frankl pitää psykiatrian haasteena ilmiötä, jota hän kutsuu eksistentiaaliseksi tyhjiöksi (*existential vacuum*). Eksistentiaalisen tyhjiön nykyaikaisiksi tunnusmerkeiksi eli ”ajan hengen patologiaksi” Frankl nimeää voimakkaan väliaikaisuuden tunnun, alistumisen kohtalon kuljettavaksi, kollektiivisen ajattelun ja fanatismiin.⁵⁰ Yhä useammat ihmiset valittavat tyhjyyden ja tarkoituksettomuuden tunnetta, joka hänen mukaansa johtuu kahdesta seikasta. Toisin kuin eläimelle, vietit ja vaistot eivät kerro ihmiselle, mitä hänen *täytyy* tehdä. Ja toisin kuin entisajan ihmisille, mitkään tavat, perinteet ja arvot eivät enää kerro hänelle, mitä hänen *tulisi* tehdä. Usein hän ei edes tiedä, mitä itse haluaisi tehdä.⁵¹ Franklin mukaan eksistentiaalinen tyhjiö on Maslow’n osuvasti kuvaaman huippukokemuksen vastakohta. Näin ollen sitä voisi ajatella myös ”kuilukokemuksena”.⁵²

Logoterapia edellyttää kahta määrittävää ominaisuutta, ihmisen *kykyä itsestä etäännyttämiseen* ja *kykyä itsen transsendenssiin*. Itsestä etäännyttämisellä tarkoitetaan ihmisen mahdollisuutta nousta oman itsen ja tilanteen ulkopuolelle ja tarkastella olosuhteita ikään kuin ulkopuolisen silmin. Tehokkain keino itsestä etäännyttämiseen on huumorin käyttö.⁵³ Huumori voi irrottaa henkilön tietystä tilanteesta ja auttaa hänet näkemään ja kokemaan asia uudella tavalla. Vitsit ja huumori auttavat myös tiedostamattomia henkisiä voimavaroja vapautumaan.⁵⁴

Itsen transsendenssista Frankl kirjoittaa:

”Ihminen suuntautuu kaikessa toiminnassaan johonkin itsensä ulkopuolella olevaan, oli se sitten tarkoitus, joka hänen on täytettävä, tai toinen henkilö, jonka hän kohtaa. Niin tai näin, ihmisenä oleminen on aina itsensä yläpuolelle asettumista. Ihmisen olemassaolon tärkein asia on itsen transsendenssi eli itsen ulkopuolella oleminen.”⁵⁵

Itsen transsendenssi on siis ihmisen kyky suuntautua johonkin tai johonkuhun itsen ulkopuolella olevaan ja unohtaa samalla itsensä.⁵⁶ Franklin mukaan logoterapia on *korkeuspsykologiaa*, sillä se etsii arvoja, päämääriä ja tarkoituksia nykyhetkestä tulevaisuuteen. Se asettaa onnellisuus- ja itsensä toteuttamisfilosofiat kyseenalaiseksi. Onnellisuus ja itsensä toteuttaminen seuraavat sivutuotteina, kun ihminen suuntautuu itsensä ulkopuolelle ja unohtaa itsensä. *Tahto tarkoituksen löytämiseen* on logoterapian motivaatioteorian keskeinen tekijä. Sen mukaan jokaisella ihmisellä on sisimmässään pyrkimys tarkoituksen löytämiseen.⁵⁷

Logoterapian renessanssi

Tällä hetkellä Franklin logoterapia elää uutta renessanssia ainakin brittiläisessä filosofisessa neuvonnassa⁵⁸. Eksistentiaalistiset terapeutit ja filosofiset neuvojat Tim LeBon ja Antonia Macaro pitävät logoterapiaa arvokkaana apuna tämän ajan ihmisten elämän tarkoituksen ja arvojen etsinnässä. Esimerkiksi 72 prosenttia englantilaisista uskoo, että he olisivat onnellisempia, jos heillä olisi mahdollisuus keskustella terapeutin kanssa omista ongelmistaan.

Macaro on Franklinin kanssa samaa mieltä siinä, että ihmisten tulee luopua abstraktista elämän tarkoituksen (*meaning of life*) etsinnästä ja sen sijaan luoda aintukertaiset elämän tarkoituksensa (*meaning in life*). Macaro toteaa, että logoterapia luotiin auttamaan ihmistä juuri tässä: ihmisistä on tultava omien arvojensa ja elämän merkityksensä luoja.⁵⁹

LeBon ajattelee kysymyksen elämän tarkoituksesta olevan perustavin metafysisistä kysymyksistä. Hänen mukaansa Franklinin inspiroimat logoterapeutit ovat pitkään olleet sitä mieltä, että vaikuttavin terapiamuoto saadaan lisäämällä tarkoitusta elämään.⁶⁰ LeBon haluaa tutkia kysymystä, miten terapia voi lisätä tarkoitusta. Hän viittaa Albert Camus'n tulkintaan Sisyfos-myytistä ja siihen, miten Camus kuvaa ihmisen päivittäisen rytmien yksitoikkoisuutta ja samana toistuvuutta⁶¹: aamulla nousee, päivällä tehdään työtä ja syödään, illalla mennään nukkumaan. Arkielämää ajatellen LeBon tekee stoalaisen jaon mielentilan ja maailman välillä: myönteisellä asenteella harmaasta arjesta tulee merkityksellinen. LeBon käyttää Sisyfoksen myyttiä⁶² esimerkkinä siitä, kuinka toivottomissakin tilanteissa oma asennoituminen on avain elämän merkityksen löytymiseen. Juuri näin logoterapia ja stoalaisuus opettavat.⁶³

Franklinin näkemys suhtautumisesta ihmisen omiin asenteisiin ja niiden uudelleen oivaltamiseen ja arvioimiseen on kiinnostava filosofisen neuvonnan näkökulmasta. Tässä palataan aina antiikin Kreikan sekä hellenistisen ajan filosofeihin. Stoalaisen filosofian perusmotivaatio on eettinen: tarkoitus oli antaa filosofisesti tyhjentävä vastaus kysymykseen, miten ihmisen tulisi järjestää elämänsä.⁶⁴

Viitteet

1. Frankl 1998, 57–58.
2. Pykäläinen 2004, 49.
3. Frankl katsoo logoterapiaksi kutsumansa järjestelmän sijoittuvan eksistentiaalisen psykiatrian luokkaan. Hän keksi sanan *Existenzanalyse* (eksistenssianalyysi) vaihtoehtoiseksi nimitykseksi logoterapialle jo 1920-luvulla. Amerikkalaisten julkaistessa logoterapiaa käsitteleviä kirjoja, he käänsivät *Existenzanalyse* termillä *existential analysis*. Jotkut käyttivät samaa käännöstä sveitsiläispsykiatrin Ludwig Binswangerin termistä *Daseinsanalyse*. Frankl vältti tämän jälkeen eksistenssianalyysi-termin käyttöä englanninkielisissä julkaisuissaan. Frankl 2005, 22–23.
4. Frankl 1983, 181; Frankl 1983, 58.
5. Pykäläinen 2004; 74; Frankl 1982, 43, 46; Frankl 1983, 13.
6. Frankl käyttää kehollisesta ulottuvuudesta myös käsitettä *somaattinen* ulottuvuus.
7. Ihmisen toiminnan *intentionaalisuus* on keskeinen eksistenssianalyysin ja logoterapian lähtökohta. (Pykäläinen 2005, 51) Frankl tunsi Franz Brentanon (1838–1917) kirjoitukset intentionaalisuudesta. Brentanon pääteoksen *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) tärkeintä antia ovat hänen tutkimuksensa erilaisista psykologisista moduksista – mielen eri tavoista suuntautua objekteihin – ja niiden välisistä loogisista suhteista. Brentanon intentionaalisuuden teoria on mentaalisen viittaamisen teoriaa eli sen selittämistä, miten mieli voi viitata johonkin itsensä ulkopuolella olevaan olioön. Hänen mukaansa jokainen mentaalinen ilmiö joko on mielle ja sisältää mielen. Hän erotti selvästi mentaaliset (psykologian tutkimuskohde) ja fyysiset ilmiöt (luonnontieteen tutkimuskohde) toisistaan. Vain mentaaliset ilmiöt ovat intentionaalisia, fyysiset ilmiöt eivät voi olla intentionaalisia.
8. Pykäläinen 2004, 74.
9. Adjektiivinen *noeettinen* on johdettu kreikan kielen sanasta *nous* (henki).
10. Frankl 1982, 15, 46, 63.
11. Frankl 1983, 37.
12. Frankl 1983, 59.
13. Pykäläinen 2004, 75.
14. Frankl 1987, 20.
15. Frankl puhuu noologisesta ulottuvuudesta erotukseksi psykologisesta ulottuvuudesta. Hän käyttää sanoja noeettinen ja noologinen synonyymisesti.
16. Pykäläinen 2004, 80.
17. ”Hahmollinen käsitteenmuodostus” on Kari E. Turusen käyttämä termi, josta hän kirjoittaa seuraavasti: ”Käsitteiden merkitys rakentuu sitä mukaa kun se aines, jonka kykenemme kohtaamaan, avautuu ja avartuu. Asiantuntemus on monipuolisissa sisäisissä näkemyksissä, yhteyksissä ja kohtaamisissa.” Turunen 1998, 25.
18. Pykäläinen 2004, 89.
19. Frankl 2005, 32.
20. Kysymys determinismistä ja pandeterminismistä kuuluu tahdonvapauteen (Frankl 2005, 17). Logoterapian tahdonvapaus vastustaa niin kutsuttua pandeterminismia eli kaiken kattavaa determinismia, koska tahdonvapaudesta puhuminen ei millään tavoin edellytä lähtökohtaista indeterminismia (Frankl 2005, 32). Frankl tarkoittaa pandeterminismillä erityisesti ihmiskäsitystä, joka ei tunnusta ihmisen tahdon- ja valinnanvapautta (Frankl 2005, 192).
21. Pykäläinen 2004, 57–58.
22. Frankl 2005, 17–18; Graber 2004, 44, 95.
23. Frankl 2005, 63, 65.
24. Pykäläinen 2004, 62.
25. Pykäläinen 2004, 53–54.
26. Graber 2004, 119–120.
27. Tietäminen väistyy ja usko astuu tilalle. Koska logoterapia ei ymmärrä uskoa uskona Jumalaan, vaan laajentaa sen uskoksi tarkoitukseen, on itsestään selvää, että käsitellessään tahtoa löytää tarkoitus se käsittelee tahtoa löytää perimmäinen tarkoitus, ylitarkoitus. Ludwig Wittgensteinin määritelmän mukaan, ”Usko Jumalaan merkitsee sen ymmärtämistä, että elämällä on tarkoitus.” (*Schriften, Bd. 1. Tagebücher 1914–1916*). Frankl 1986, 68.
28. Frankl 1986, 68–69.
29. Kts. viite 27, Sisyfoksen myytti.
30. Graber 2004, 120.

31. Pykäläinen 2004, 62–63.
32. Frankl 1983, 85–87; Pykäläinen 2004, 62–63; Graber 2004, 124.
33. Frankl 2005, 183.
34. Pykäläinen 2004, 89–90; Kts. myös Macaro 2006, xv.
35. Max Scheleristä tuli Franklin henkinen isä. Frankl kertoo, kuinka hän kantoi Schelerin pääteosta *Formalismus in der Ethik* (Formalismen etiikka) mukanaan ”kuin Raamattua”. Scheler ”poisti psykologiset siteet” hänen silmiltään niin, että hän pystyi voittamaan monisminsa, naturalisminsa ja psykologisminsa. Formalismi etiikassa avasi Franklille arvojen objektiivisen maailman, mikä voidaan nähdä Franklin logoterapian keskeisenä antropologisena peruspilarina. Schelerin keskeinen kysymys on, ”Mikä on ihmisen ominaislaatu?”. Tätä kysymystä hän käsittelee vuonna 1928 ilmestyneessä teoksessaan *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Ihmisen asema kosmoksessa). Pykäläinen 2004, 94–95.
36. Frankl 1983, 84.
37. Pykäläinen 2004, 59; Graber 2004, 239.
38. Frankl 1983, 85–86; Pykäläinen 2004, 59.
39. Frankl 1983, 85–86; Pykäläinen 2004, 59. Tässä Frankl ehdottaa seuraavaa ajatusleikkiä: Kuvitelkaa konserttisalissa istuva musikaalinen ihminen, jonka korviin tulvii hänen lempisinfoniinsa sävelet ja joka kokee puhtaan kauneuden aiheuttaman sisäisen värityksen. Kuvitelkaa, että tuolta ihmiseltä sillä hetkellä kysyttäisiin, onko hänen elämällään tarkoitusta. Silloin hän saattaisi hyvinkin vastata, että kannatti elää vain kokeakseen tämä mahtava silmänräpäys. (Frankl 1983, 86).
40. Frankl 1983, 87; Pykäläinen 2004, 59.
41. Frankl 1983, 87–88.
42. Frankl 1983, 85.
43. Pykäläinen 2004, 59.
44. Frankl 1987, 94–95.
45. Frankl 2005, 19.
46. Pykäläinen 2004, 184–185.
47. Graber 2004, 163–165.
48. Graber 2004, 165–168.
49. Epiktetos 1956, 34.
50. Pykäläinen 2004, 66.
51. Frankl 2005, 18, 89; Macaro 2006, xiv.
52. Frankl 2005, 89.
53. Pykäläinen 2004, 54.
54. Pykäläinen 2004, 129.
55. Frankl 1984, 12.
56. Pykäläinen 2004, 50–51.
57. Pykäläinen 2004, 52.
58. Filosofinen neuvoja (*philosophical counsellor*) ja filosofinen neuvonta (*philosophical counselling*) ovat ongelmallisia käsitteitä suomen kielellä. Kävimme praktiikka-teeman artikkelien kirjoittajien kanssa vilkasta keskustelua suomenkielisten käsitteiden käytöstä. Muitakin käännösvaihtoehtoja olisi ollut. Kummankin suomenkielisen käsitteen käytön valinta tässä artikkelissa on minun. Käytän filosofista neuvojaa ja filosofista neuvontaa artikkelissa lähinnä teknisinä termeinä. Haluan huomauttaa, että painoarvo on termissä ”filosofinen”. Tim Lebonin mukaan tärkeintä filosofisessa neuvonnassa (*philosophical counselling*) on auttaa ihmisiä oivaltamaan merkittäviä asioita heidän omasta elämästään. LeBon 2001, 9.
59. Macaro 2006, xv; kiitos Lauri Pykäläiselle, joka huomautti, että Frankl ja logoterapia puhuvat tarkoituksen löytämisestä, ei luomisesta (sähköposti 15. 7. 2007). Macaro käyttää sanoja *create* ja *creators*.
60. LeBon 2001, 3.
61. Camus 1942/1975.
62. Kreikkalaisessa mytologiassa kuningas Sisyfos oli Korinton perustaja, joka ei välittänyt kuolemasta eikä jumalista. Zeuksen käskystä Thanatos (kuolema) tuli vangitsemaan Sisyfosken, joka joutui manalaan. Manalassa Sisyfos petkutti kuolemaa ja pääsi palaamaan takaisin elämään. Kun tämä paljastui, Sisyfos joutui uudelleen manalaan. Rangaistukseksi hänet tuomittiin vierittämään ikuisesti isoa kiveä vuorelle. Kun kivi oli vuoren huipulla, se vierii takaisin alas ja Sisyfosken täytyi aloittaa alusta.
63. LeBon 2001, 127–128.
64. Thesleff & Sihvola 1994, 305.

Kirjallisuus

- Camus, Albert, *The Myth of Sisyphos*. Penguin, London 1942/1975.
- Epiktetos, *Ojennusnuora* (Enkheiridion). Suomentanut kreikkankielestä K. Jaakkola. Karisto, Hämeenlinna 1956.
- Frankl, Viktor E., *Elämän tarkoitusta etsimässä* (The Unheard Cry for Meaning, 1978). Suomentanut Ben Furman. Otava, Helsinki 1982.
- Frankl Viktor E., *Itsensä löytäminen* (Psychoterapie für den Laien, 1971, 1974). Suomentanut Paula Leistén. Kirjayhtymä, Helsinki 1984.
- Frankl Viktor E., *Logoterapia – Avain mielekkääseen elämään* (The Will to Meaning, 1969). Suomentanut Raija Viitanen. Lyhytterapiainstituutti, Espoo 2005.
- Frankl, Viktor E., *Grundriss der Existenzanalyse und Logotherapie. Texte aus sechs Jahrzehnten. 3., neu ausgestattete Auflage* (Eksitenssi-analyysin ja logoterapian perusteet). Psychologie Verlags Union, Weinheim 1998.
- Frankl, Viktor E., *Tiedostamaton Jumala – Psykoterapian ja uskonnon suhteesta* (Der unbewusste Gott, 1974). Suomentanut Marja Kyrö. Kirjayhtymä, Helsinki 1987.
- Frankl, Viktor E., *Olemisen tarkoitus* (Ärtliche Seelsorge, 1982). Suomentaneet Eila Sandborg ja Osmo Jokinen. Otava, Helsinki 1983.
- Frankl, Viktor E., *Tarkoituksellinen elämä* (Die Sinnfrage in der Psychotherapie, 1981). Suomentaneet Raija-Leena ja Matti Stén. Otava, Helsinki 1986.
- Frankl, Viktor E., *Tiedostamaton Jumala – Psykoterapian ja uskonnon suhteesta* (Der unbewusste Gott, 1974). Suomentanut Marjo Kyrö. Kirjayhtymä, Helsinki 1987.
- Graber, Ann V., *Viktor Franklin logoterapia – Löydä tarkoitus elämäsi* (Viktor Frankl's Logotherapy – Method of Choice in Ecumenical Pastoral Psychology). Suomentanut Mirja Kuutio. RKS Tietopalvelu Oy, Hämeenlinna 2004.
- LeBon, Tim, *Wise Therapy – Philosophy for Counsellors*. Continuum, London 2001.
- Lukas, Elisabeth, *Sinunkin elämälläsi on tarkoitus* (Auch dein Leben hat Sinn, 1980). Suomentaneet Raija-Leena ja Matti Stén. Kirjayhtymä, Helsinki 1984.
- Macaro, Antonio, *Reason, Virtue and Psychotherapy*. John Wiley & Sons Ltd, West Sussex 2006.
- Pykäläinen, Lauri, *Ihmiskäsitys, arvot ja kasvatusta Franklin ja Böschemeyerin logoterapioissa*. Oulun yliopistopaino, Oulu 2004.
- Thesleff, Holger & Sihvola, Juha, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. WSOY, Helsinki 1994.



Perttu Salovaara

Filosofian hyvää tekevää etäisyys

Thomas Gutknechtin haastattelu

PS: Mukava tavata täällä Reutlingenissa jälleen, edellisestä kerrasta onkin yli kymmenen vuotta. Ajattelin, että antaisimme keskustelun johdatella meitä, mutta toisaalta on muutamia aiheita, joista haluaisin kuulla näkemyksesi: filosofian, psykologian ja terapian välimaastosta, filosofin kompetenssivaatimukset, asiakastapauksistasi...

TG: Voimmekin aloittaa heti siitä, miten kutsumme ihmisiä, jotka tulevat filosofin vastaanotolle. Kun muuten sanon me, tarkoitan IGPP:n näkemystä.¹ Nimitämme heitä enemmän vieraiksi tai kävijöiksi kuin asiakkaiksi. Puhuit asiakastapauksista (*Kundenbeispiele*), ja tiedäthän, että sanassa *Kunde* (asiakas) kaikuu läpi *kundig sein*, olla jonkin asian tuntija, tietäjä.

PS: Hyvä muistutus. Tällä viittaat varmaan siihen, että psykoterapian historia on perinteessä, jossa kävijät olivat ”potilaita” – tosin nykyisin terapioidissa puhutaan myös asiakkaista.

TG: Se on muistutus siitä, miten erilainen traditio

filosofialla on lääketieteeseen tai psykologiaan nähden. Ainakin yhdestä asiasta olemme saaneet IGPP:ssä aikaan konsensuksen: filosofin vastaanotto ei ole vaihtoehtoista terapiaa vaan vaihtoehto terapialle. Filosofin vastaanotolla ei myöskään edetä ”terapeuttisesti” – mutta meillä ei ole mitään terapiaa vastaan.²

Yksi ero on, että filosofin vastaanotto tarjoaa turvapaikan ongelmille (*Problemsyl*). Joskus sanotaan, että miehet pyrkivät vastaamaan heti kysymyksiin ja ratkaisemaan ongelman, kun taas naiset keskustelevat, kääntelevät asiaa ja prosessoivat sitä pidempään.

Tässä mielessä filosofin vastaanotto edustaa naisellista puolta. Siinä ei pyritä suoraviivaiseen ongelmanratkaisuun, vaan välittämään erilaisia näkökantoja. Tämä vaikuttaisi olevan yhteinen piirre vastaanoton harjoittajilla.

PS: Tästä tulee mieleeni jokin aika sitten käymäni keskustelu filosofin ja hänen vieraansa suhteesta. Miten te olette yhdistyksessä keskustelleet tästä symmetria-asymmetria-asetelmasta?

Gutknecht

Thomas Gutknecht (s. 1953) opiskeli filosofiaa, katolista teologiaa, germanistiikkaa ja pastoraalipsykologiaa Münchenissä, Salzburgissa ja Tübingenissä. Hän opettaa useissa korkeakouluissa ja aikuisoppilaitoksissa mm. filosofiaa, johtamista ja kommunikaatiota. Hän perusti vuonna 1991 filosofisen Logos-instituutin, jonka kautta pitää aktiivisesti luentoja, seminaareja, kursseja ja filosofista vastaanottoa. Hän on ollut vuodesta 2003 IGPP:n eli Saksan kansainvälisen prakti-

sen filosofian yhdistyksen puheenjohtaja. Hän on myös Sveitsin filosofisen praktiikan yhdistyksen (philopraxis.ch) perustajajäsen. Lisäinformaatiota: www.praxis-logos.de

IGPP

IGPP – Internationale Gesellschaft für philosophische Praxis/International Society for Philosophical Practice – on Saksan suurin filosofisen praktiikan yhdistys, perustettu 1982, jäseniä n. 180. Jäsenistöstä suurin osa pitää filosofin vastaanottoa.

Puheenjohtajana vuoteen 2003 toimi ensimmäisen filosofisen vastaanoton avannut Gerd Achenbach, nykyinen puheenjohtaja Thomas Gutknecht. IGPP:n tarkoitus on edistää praktisen filosofian harrastusta ja teorianmuodostusta sekä tukea vastaanottoa pitävien filosofien ammatillisuutta. Filosofin vastaanotto -toiminnan 2000-luvulla laajennuttua käydään tällä hetkellä keskustelua mm. siitä, voisiko yhdistys toimia edunvalvojana esim. ammattiyhdistyksen tavoin. Verkkosivut: www.igpp.org

TG: Kuvitellaanpa lääkärin tai terapeutin vastaanotto: menet lääkäriasemalle – seinillä on virallisia ilmoituksia ja opetuskuvia – ilmoittaudut vastaanotossa – odotat odotushuoneessa kunnes lääkäri kutsuu sisään – hän katsoo lähetettä... Vaikka tilanne ei menisi näin kaavamaisesti, jo siihen liittyvät rakenteet luovat odotuksen siitä, mistä on kyse.

Filosofin vastaanotolla vieras määrittelee, mitä hän haluaa. Hän ei tule hoivaani tai odota minun ”käsittelevän” itseään, vaan pysyy tapahtumien herrana. Ideaalita-pauksessa hän sanoisi jotain sellaista kuin ”haluaisin tulla toimintakykyisemmäksi” ja silloin neuvottelemme siitä, miten hän kykenisi toimimaan, mutta häntä ei käsitellä.

PS: Mikä saa sinut ajattelemaan näin? Mikä sinun taustasi tähän työhön olikaan? Muistan, että viimeksi tavatessamme sanoit noin 80% vieraistasi olevan 45–55-vuotiaita naisia, kotiäitejä, joiden lapset ovat muuttaneet pois ja samalla mies irrottautuu kotoa 10 vuotta nuoremman naisen luo. Rouvan elämä menee perustavanlaatuisesti uusiksi.

TG: Hmm, niin se taitaa vieraiden suhteen olla vieläkin... Se liittyy varmasti siihen, millainen minä olen ihmisenä ja omiin taustoihini.

Minullahan on teologian ja filosofian tausta, joten niiden yhdistäminen on luonnollinen lähtökohta. Kun ihmisellä on tarve etsiä suuntaa, mutta hän ei löydä sopivaa keskustelukumppania, hän saattaa päätyä erilaisiin esoteerisiin vaihtoehtoihin.

Filosofin vastaanotto oli olemassa jo ennen kristillistä aikaa. Kirkko ja kristillisuus omivat vuosisatojen saatossa henkiset harjoitukset. Näen nykyisen filosofin vastaanotto -kehityksen paluuna alkuperäisille juurille. Sielunhoidolla ja kasvatustyöllä, joita kirkko nykyään tekee, on profylaktinen (ennaltaehkäisevä) funktio.

PS: Millaista sielunhoitoa tai ennaltaehkäisevää työtä sinä teet? Millaisia esimerkkitapauksia sinulla olisi vastaanotoltasi? Tai onko olemassa tyyppillisiä filosofin vastaanoton vieraita?

TG: Pitää heti todeta, että tyyppillisiä tapauksia tai yleisiä totuuksia ei ole. Näen asian niin, että jokainen ihminen ja keskustelu ovat ainutlaatuisia.

Tähän sopii tarina makkarakauppiasta, jolta asiakas tuli ostamaan 200 grammaa makkaraa. Kauppias kysyi, mitä makkaraa saisi olla, sipulimakkaraa, lauantaimakkaraa vai ehkä meetwurstia? Asiakas vastasi haluavansa ”200 grammaa makkaraa”. Mutta ”makkaraa sinällään” ei myyjällä ollut.

Jokaisessa yksilössä on jotain yleistä ja yksilöllisyyden ylittävää. Psykologia on joskus ”oman navan kaivamista”, jossa poraudutaan yhä syvemmälle omaan itseen. Filosofian kautta on mahdollista ottaa etäisyyttä omaan itseen ja nähdä oma elämänsä inhimillisen elämän koko kirjoja vasten. Se asettaa omat ongelmat uusiin yhteyksiin, relativoi.

PS: Miten filosofi sitten työskentelee vieraansa kanssa?

TG: Filosofit ovat oppineet tiettyjä harjoituksia. Tällä tarkoitan hermeneutiikan välineistöä ja elämäntarinoiden tulkintaa. Psykologit toimivat toisinaan asiantuntijoina, kun taas filosofin esikuva on Sokrates, ja Sokrates on huolissaan siitä, että pidämme tietona sellaista, joka ei ansaitse tiedon statusta. Filosofian tehtävä on tuoda tiedon muodostumista näkyväksi. Filosofin ei tulisi esiintyä tietäjän vaan etsijän asenteella, jolloin ajattelun tunnusmerkki ei ole huutomerkki, vaan kysymysmerkki. Tarkoitus on saattaa ihmiset ajattelun äärelle hyvien kysymysten kautta, ei tarjota reseptiä.

PS: Millaisen yhteyden näet filosofian ja psykologian välillä? Nykyisin terapioita on monimuotoisia, kysymystekniikoita on mietitty, samoin valtasuhteita – joskus niiden erottelu tuntuu veteen vedetyltä viivalta.

TG: Kun psykologit toimivat hyvin, muuttuu työskentely yhä filosofisemmaksi. Toisaalta on hyvä muistaa, ettei filosofiakaan aina ole kovin dialogista tai sokraattista.

Minulle keskusteluissa on kyse ennemminkin ajattelusta kuin vaikkapa kysymystekniikoiden kehittämisestä. Jo kysymys johdattaa ajattelua johonkin suuntaan. Joskus voi olla parempi olla kysymättä mitään. Tärkeintä on saada toinen ajattelemaan ja puhumaan, joko kysymyksillä tai muilla tavoin – että subjekti pääsee itsensä luo ilman että toinen tekee sen hänelle.

Jo pelkkä tietoisuus keskustelukumppanin olemassaolosta voi vaikuttaa: Silloin tällöin tapahtuu niin, että pari kolme viikkoa aikaisemmin ajan varannut vieras peruuttaa tulonsa juuri ennen tapaamista. Hän on käynyt keskustelua itsensä kanssa jo niin paljon, että asia on ratkennut. Tällaisen vaikutuksen aikaansaamiseksi ei tarvitse suinkaan olla filosofi, heh-heh...

PS: Mikä tekee vastaanottotoiminnastasi sitten *filosofista*?

TG: Niin... Eräessä perintöriidassa aviomies oli sitä mieltä, ettei vaimo pitänyt puoliaan perinnönjaossa, vaan antoi liian helposti periksi sisaruksilleen. Vaimo taas ei halunnut pilata välejään sisarustensa kanssa. Ristiriita syntyi siis suhteessa naisen aviomiehen vaatimukseen ja haluun säilyttää rauha suvussa siitä huolimatta, että sisarukset vaikuttaisivat rohuavan itselleen enemmän. Näiden vastakaisten pyrkimysten välille piti löytää tie, jota kulkea.

Tilanteessa keskeistä ei ole, pitäisikö rouvan noudattaa miehensä neuvoa vai antaa periksi sisaruksilleen. Käsiteltäväksi asiaksi muodostui se, että vieraani tunsii itseään revittävän eri suuntiin, ettei hän osannut pitää puoliaan. ”Kuka on oikeassa?” ei ole ensimmäiseksi käsiteltävä kysymys. Vieraani oppii, että hänellä on oikeus omiin mielipiteisiin ja että hän saa apua päätöksenteossa.

Taustalla on usein samantyyppisiä ongelmia omien näkemysten esilletuomisessa, esimerkiksi auktoriteettikonflikteja. Luonnollisesti hyvä psykologi tunnistaa myös tämän ja etenee kohti taustatekijöitä.

Tässä kohdin haluan kuitenkin muistuttaa itseäni, etten tahdo olettaa enemmän kuin mitä vieraani kertoo, että vaikka varhaislapsuuden kokemukset vaikuttavat niin tai näin. Odotan, kunnes hän itse havaitsee esimerkiksi isänsä olleen vaativa, mutta isäkään ei ole ensimmäinen tai viimeinen vaatimusten esittäjä, vaan representaatio. On asioita, joiden voi antaa olla rauhassa.

Olen itse saanut vaikutteita Riemannin tärkeästä kirjasta *Grundformen der Angst*³. Hänen teoriansa on, että vahvuudet ovat rakentuneet heikkouksien päälle, kompensoivat niitä – kuten Adlerilla. Ei voi olla tarkoituksenmukaista tematisoida kaikkia heikkouksia ja samalla epäsuorasti särkeä perustaa. Mielestäni on kunnioitettava sitä, miten toinen tuo elämänsä esiin, hänen ainutlaatuisista elämäntarinaansa – se on resurssi. Nollapiste ei voi olla tavoite.

Toinen esimerkki voisi olla eläminen kohti kuolemaa, kun joku on sairastunut vaikkapa Alzheimerin tautiin ja heikkenee. Hänellä on huoli ja pelko siitä, miten itselle käy ja mitä kuolemassa tulee vastaan.

”Mitä kuolemassa tulee vastaan” on klassinen lääkirille tai papille esitetty kysymys. Voisi olla helppo todeta, että menkää toki kysymään lääkäriltä neuvoa Alzheimerista. Pelkkä lääketieteellinen vastaus ei kuitenkaan rauhoita eksistentiaalista pohdintaa. Pelot, kuolema tai oma eksistenssi ovat filosofian historiassa toistuvia teemoja, joten keskustelu näistä asioista ei ole filosofialle vierasta. Kuten sanottu, ongelmille on hyvä tarjota joskus turvapaikka.

PS: Joskus puhuminen tekee hyvää, toisinaan taas riittää hiljaisuus. Puhumisessa voi tietysti käydä niin, että ihminen puhuu itse ”ongelmat suuriksi”, tekee karpäsestä härkäsen. Antti Mattila kirjoitti joskus, että psykoterapiassa on vahva uskomus puhumisen vapauttavasta vaikutuksesta – mutta että se on vain oletus.

TG: Siksi minulle onkin tärkeätä, että ihmiset puhuvat filosofin kanssa itsensä sisään isompaan kuvioon, yleisinhimilliseen konstellaatioon. Sitten ei ole enää kyse

pelkästään minun ongelmistani, joita ”suurentelen”... Saatko seurattua tätä ajatusta...?

PS: Juu, se johtaisi kysymyksen ”mikä merkitys elämälläni oikein onkaan” äärelle.

TG: Juuri niin. Näin esimerkiksi kysymys ”Onko järkevää sättiä aviomiestä?” voi johtaa kysymykseen ”Mitä on avioliitto?” Siitä päästään kysymykseen ”Mikä tekee avioliiton avioliitoksi?” tai ”Mitä on rakkaus?” Näitä asioita ei voi koskaan miettiä liikaa!

Henkilökohtaisista ongelmista voi löytää yleisinhimillisiä kysymyksiä. Se on samalla itsen etäännyttämistä ja asioiden suhteuttamista toisiinsa uudella tavalla. Kun asioihin saa etäisyyttä, tajuaa, etteivät ne ole vain minun ongelmiani. Tässä nimenomaisessa tapauksessa vieraani pääsi tunteiden vallasta taas ajattelun tasolle. Ajatteleminen tekee subjektin vahvemmaksi.

PS: Sanot, että hän pääsee tunteista ajatteluun: filosofia puhuu usein ajattelusta, vähän harvemmin tunteista. Mikä on sinun näkemyksesi filosofina tunteiden ja ajattelun yhteydestä?

TG: Välillä keskusteluissa on läsnä enemmän tunteita, välillä vähemmän. Minun tehtäväni on auttaa siinä, että päästään lähemmäs teemaa – tunteista huolimatta.

Sanon aina, että tunteet kertovat enemmän suhteesta todellisuuteen kuin että todellisuus aiheuttaisi tunteita... Ajatukseni ovat tuntemusteni lähde. Tämä on hyvin spinozalainen ajatus. Spinozan teoria kahdesta affektista, ilosta ja surusta on mielestäni valaiseva. Perusajatus, jonka mukaan tunteet ovat ajattelun kehollinen refleksi, kertoo kuin tärkeä elementti kehollisuus on filosofeille.

Voisi sanoa, että 90% tunteista ovat itse aiheutettuja, impulssit tulevat harvoin todella ulkoa. Olosuhteet aiheuttavat tunteita, mutta eivät ole niiden syy. Kuten Kierkegaardin esimerkki: taloni palaminen aiheuttaa minussa jotain, mutta ei ole tunteideni alkuperä. Talon palamisen myötä tulen ehkä ensimmäistä kertaa ajatelleeksi, mitä oikeastaan tarvitsen ollakseni oma itseni – siis etten ehkä tarvitsekaan juuri tuota taloa.

Tässä mielessä keskustelut ovat yhteistä tunnetyökentelyä ja selkeyttämistä. Ero psykologian voisi olla, että tunteet eivät ole primäärejä tai auktoriteetti vaan jostakin johdettu, seuraus ja oire.

Viitteet

1. IGPP – Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis, saksalainen filosofisen praktiikan yhdistys, vanhin ja suurin kv. yhdistyksistä.
2. Ensimmäisen filosofin vastaanoton perusti Gerd Achenbach 1981. Achenbach oli IGPP:n puheenjohtaja 80-luvun alusta aina vuoteen 2004, jolloin Gutknecht valittiin puheenjohtajaksi. Achenbach asemoi – usein poleemisesti – filosofisen praksiksen psykologian ja terapian vastakohtaksi.
3. Riemann, Fritz, *Grundformen der Angst*. Reinhardt, München 1990.

Praktiikasta verkossa

Michael Niehausin laaja portaali Philosophische praxis:
www.philosophischepraxis.de
The Philosophical Counseling Web Site, Center Sophon / Shlomit C. Schuster: www.geocities.com/centersophon
IGPP, Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis:
www.igpp.org
Gerd B. Achenbach: www.achenbach-pp.de
Thomas Gutknecht: www.praxis-logos.de
Tim LeBon: www.timelebon.com
Peter B. Raabe: www.ucfv.ca/philosophy/raabep

Suomessa

Elli Arivaara: www.sofiatterapia.net
Antti Mattila: www.filosofinenpraktiikka.com
Arttu Raittila: www.mv.helsinki.fi/home/raittila
Perttu Salovaara: www.philosophy-dialogue.com
Arto Tukiainen: www.artotukiainen.net



Tuukka Tomperi

Näkökulmien vaihtamisesta lavealla pensselillä

Antti S. Mattila, *Näkökulman vaihtamisen taito*. WSOY, Helsinki 2006. 207 s.

Niin & näin -lehden varhaisessa pienessä praktiikka-teemassa vuonna 1999 haastateltiin Antti Mattilaa alan suomalaisena pioneerina.¹ Hän oli samana keväänä avannut ensimmäisen tšekäläisen filosofin vastaanoton. Suomen filosofisen praktiikan seura, jonka ensimmäinen puheenjohtaja Mattila oli, perustettiin puolestaan tuona syksynä. Merkkipääluvuonna Mattila vastasi epäilyksiin praktiikasta uutena rahastuskeinona:

”Kaupallisuussyttöksiin vastaisin, että jos on jotain, joka voi apua tarvitsevia auttaa, mikseivät he saisi sitä saada. Kysymys on ajattomasti puhuen henkisen joustavuuden lisäämisestä, historiallisesti ottaen siitä, että filosofian olisi vallattava takaisin jotakin siitä, minkä se on erilaisille lääkintä- ja hoitomuodoille menettänyt. Ei mitään ihmelääkettä, vaan päinvastoin jotakin, joka vääristyy epäfilosofisissa käsissä. Se voisi olla filosofialle ominainen valmius vaihtaa tarkastelukulmaa.”²

Lainaus tiivistää samalla Mattilan uuden kirjan lähtökohdan, joten hänen näkemyksensä praktiikasta on säilynyt. Epiketosta lainaten Mattila kuvaa *näkökulman vaihtamisen taidon* Hermeen taikasauvaksi, ”joka muuttaa kullaksi kaiken, jota sillä kosketetaan” (13). Mattilalla on vankka luottamus näkemykseensä sekä teorian että käytännön kautta. Hän vyöryttää ketjun todistanlausuntoja vakuuttamaan, ettei kukaan ole liian nuori eikä liian vanha taidosta hyötyäkseen.

Kirja perustuu Mattilan väitös-kirjaan lääketieteessä³, mutta siitä

poiketen se ei tarjoutu suoraan tai pelkästään filosofisesta praktiikasta kiinnostuneille, vaan tavoittelee elämäntaidollisen käsikirjan hahmoa. Näkökulman vaihtaminen esittäytyy kirjassa sateenvarjokäsitteeksi, jonka alle mahtuu paljon: tulkintakehyksen tai -käsitteistön varioiminen käsitysten rikastamiseksi; dialogin perusedellytykset; toisten ihmisten, kirjallisuuden ja taiteen eläytyvä ymmärtäminen; oman maailmankuvan avartaminen; paradigmanmuutos ja tieteellinen heuristiikka; terapia- ja ohjauskäytäntöjen ydinanti; huumorin ja vitsien logiikka – muita laajoja ilmiöitä mainitsematta.

Monelta suunnalta palataan ydinajatuksen näkökulman vaihtamisesta ajattelun ja toiminnan vapauttajana: pessimistin lasi on puoliksi tyhjä, optimistin puoliksi täysi. Elämäntaidon filosofialle tärkeät stoalaiset esiintyvät useasti: työstettäköön mielteitämme, koska maailmaan emme useinkaan vaikuttaa voi – tai vaikuttamisen mahdollisuus edellyttää uudenlaista mieltämistä. Havainnollistusta tehdään lukuisin tarinoin ja esimerkein, joten teoriaa kaihtavallekaan Mattilan idea ei jää oudoksi.

Ei ole epäilystä kirjoittajan innostuksesta ja kirjan voi uskoa vakuuttavan useimmat lukijat olemisesta olennaisen ilmiön äärellä. Sanomaa selventäisi, jos vedettäisiin rajaa siihen, mitä ilmiö ei ole. Näkökulman vaihtamista on helppo pitää yhtenä keskeisimmistä ajattelun ja elämisen taidoista, joten riskinä on sanotun triviaalistuminen. Yleisesti aloittavalle kirjalle olisi suonut loppupuolella selkeämmän fokuksen, esimerkiksi terapia- ja praktiikkatyöhön kes-

kittyen. Nyt rintama säilyy laveana ja sen seurauksena kirja horjuu kohdeyleisöjen välillä. Vaikka näkökulmien vaihtamista havaitaan miltei kaikkialla kulttuurissa ja ajattelussa, päästäessä kirjan lopussa tarkastelemaan kaikkein tärkeintä eli sitä, miten ”näkökulman vaihtamisen taitoa voi kehittää?”, suuntautuukin puhe terapeuteille.

Mattila olisi voinut myös vastata kritiikkiin näkökulman vaihtamisen ja uskomusten työstämisen mahdollisesta reaktiivisuudesta, konservatiivisuudesta tai epäpoliittisuudesta, jo stoalaisille tuttuun syytökseen. Sekin olisi merkinnyt rajaamista negatiivisten kautta: myös esimerkiksi NLP, kaikenkarvaiset positiivisen ajattelun muodot, menestysoppaat ja sarasvuolainen tahtometafysiikka perustuvat olennaisilta osiltaan näkökulman vaihtamiseen. Väitöskirjassaan Mattila kritiikin mainitsee, joskin lyhyesti. Hän muistuttaa, että tulkintakehysten vaihtaminen voi auttaa ihmisiä myös toimimaan aktiivisesti ja toteaa arvoneutraalisti, että näkökulman vaihtaminen ”on sopeutumisen yleinen apuväline ja sen käyttäjä on itse vastuussa päämääriensä valitsemisesta”⁴.

Tästä kuitenkin avautuu praktikon ja ohjaajan eettinen problematiikka, joka koskee kaikkia auttamistyötä tekeviä. Tarjotessaan uusia näkökulmia ja ohjatessaan elämäntilanteiden avarampaan katseluun ohjaaja ei pyri avaamaan mitä tahansa uusia tulkintoja, kuten neuvomaan masentunutta kohti tehokkaampia hengenirrotuskeinoja. Lääkärin tavoin hän on sitoutunut ammatti- ja henkilökohtaiseen etiikkaansa. Tästä olisi lukenut mielellään enemmän, eikä pelkästään ammattieettisesti vaan muistaen, että

mukaan tunkeutuu myös yhteiskunta. Praktikolla ei tarvitse eikä pidä olla valmista vastausta siihen, koska yksilön on syytä yhteiskuntaansa tyytyä ja koska toimia, mutta vääjäämättä hän joutuu asiakkaansa kanssa tämän elämäntilannetta pohtiessaan jäsentämään omaa kantaansa kuhunkin erityiskysymykseen.

Viimeistelystä ei voi kustantajaa kiittää. Kirjassa on puutteita niin editoinnissa kuin oikoluvussa. Samoin sisällön ja muodon tasolla olisi ollut työstettävää. Osa luvuista muuttuu luetteloiksi, kirjallisuusviitteitä pudotellaan tarpeettomastikin (jos kirja on ajateltu laajemmalle yleisölle), käsitteitä jää selittämättä tai selitetään vasta paljon myöhemmin kuin ensi kertaa käytetään, asioita toistetaan peräkkäisissä jaksossa. Olisi tarvittu huolellista

toimittamista, jota suuret yleiskustantamot eivät tunnetusti hallitse akateemista alkuperää olevissa kirjoissa. Kustannustoimittajaa kuitenkin kiitetään alkusanoissa, joten hänellä on voinut olla roolinsa. Kun samalla huomaa, että kirja ei pelkästään perustu Mattilan väitöskirjaan vaan monin tavoin seuraa sitä suoraan ja on paikoin jopa identtinen, tulee mieleen, että kirja on ehkä syntynytkin nopeassa tahdissa väitöstä suomeksi referoiden. Se olisi toki ansainnut perusteellisen uudelleenkirjoittamisen. Viimeistelyä koskevat nootit eivät kuitenkaan vähennä itse sisällön kiinnostavuutta tai tärkeyttä.

Ilmiön laeva määrittely kääntyy välillä kirjan argumentteja vastaan. Kun Mattila lopuksi epäilee, ettei näkökulman vaihtamista lainkaan koulussa harjoitella, lukija on oppinut

ajattelemaan päinvastaisesti: jo eri oppiaineet itsessään luovat maailmaan perin erilaisia ja toisiaan rikastavia näkökulmia – jos näkökulman vaihtaminen ymmärretään yhtä laajasti kuin Mattila on sen kirjassaan esittänyt.

Viitteet

1. ”Pioneerin haastattelu. Antti Mattila ja tarve filosofiaan” (*niin & näin* 4/1999, 8–13), haastattelija Jarkko S. Tuusvuori. Numero sisältää myös Tuusvuoren kriittisen katsauksen filosofiseen neuvontaan (*philosophical counselling*) sekä Sebastian Slotten artikkelin ”Ennakkoluulot, käsitesekaannukset ja filosofinen praktiikka”.
2. *niin & näin* 4/1999, 10.
3. Antti S. Mattila, ”*Seeing Things in a New Light*” – *Reframing in Therapeutic Conversation*, Helsingin yliopisto, Helsinki 2001.
4. Mattila 2001, 103. (Alkuperäinen englanniksi.)

Tuukka Tomperi

UNESCO ulkoakateemisesta filosofiasta

Philosophy: A School of Freedom. Teaching Philosophy and Learning to Philosophize: Status and Prospects. UNESCO Publishing, Paris 2007. 303 s.

UNESCOn syksyllä ilmestynyt mittava raportti keskittyy etupäässä filosofian opettamiseen eri puolilla maailmaa ja katsastaa tilanteen alimilta kouluasteilta yliopistoihin. Kattavinta ja perusteellisinta koskaan tehtyä kartoitusta voi suositella kaikille kiinnostuneille, suuntautuipa kiinnostus mille tasolle tahansa. Alan toimijoiden laajan verkoston avulla on kerätty tietoa, artikkeleita, esimerkkejä, karttoja ja kaavioita antamaan yleiskuvaa niin aihe- kuin maakohtaisestikin.¹

Teos on huolella toimitettu kaksivuotisen projektin lopputuote. Pari

vuotta sitten ensimmäistä kertaa julistetun ja marraskuussa pidettävän Kansainvälisen filosofian päivän tavoin raporttikirjakin kieli UNESCO:n viime vuosina filosofiaan kohdistamasta uudesta huomiosta, josta kannattaa kansallisesti ottaa ilo ja hyöty irti. Raportti antaa esimerkiksi erinomaisia perusteluja ja kansainvälisiä vertailukohtia, joita voi käyttää valtionhallinnon suuntaan koulujen filosofianopetuksen asemaa puolustettaessa ja kehitettäessä. Opetuksen osalta raporttia käsitellään seuraavassa *niin & näin* -numerossa (1/2008) sekä piakkoin ilmestyvässä artikkelikokoelmassa².

Yhden laajan luvun verran raportti esittelee myös muita filosofian käytännön sovellutuksia, yhteiskunnallisia ilmentymiä ja arkipäivän esiintymiä filokahviloista praktiikkatoimintaan. Filosofista neuvontaa ja praktiikkaa käsitellään osana monimuotoista ulkoakateemisen filosofian kenttää. Siihen lasketaan niin maallikoille ja laajalle yleisölle suunnattuja toimintamuotoja yleisötilaisuuksista opintopiireihin ja populaarijulkaisuihin kuin erityisryhmille tarkoitettuja sovelluksia filosofian käytöstä työnohjauksen ja terapian tukena aina vapaaehtoistyöhön katulapsien parissa.

Raportti aprikoi julkisfilosofian harjoittajien rooliasemia: ollako keskustelun moderoinja ja fasilitaattori, filosofian perinteeseen ja sisältöihin opastaja vai ajattelun taitojen tuomaroija ja ajattelun työvälineiden hioja. Käytännössä roolit risteytyvät missä tahansa toimessa. Visaisempaa on pohtia, sopiiko filosofialla rahastaa. Raportissa huomautetaan, että julkisfilosofian kaupallisuuden kriitikot ovat tavallisesti akateemisissa työpaikoissa ja rahastavat valtiota asiakkaiden, yleisön tai lukijoiden sijasta. Miksei kuluttaja voisi yhtä hyvin vapaasti halutessaan maksaa filosofisista palveluksista kuin veronmaksaja yliopistojen ja opetuksen ylläpidosta.

Saadakseen otteen filosofian sovelutuksista raportti ynnää niitä yhdistävät piirteet:

”Ne ovat filosofisia pyrkiessään [...] tolkullistamaan ilmiöitä ja kannustaessaan ihmisiä ilmaisemaan, vertailemaan ja analysoimaan käsityksiä, samalla hyväksyen näiden käsitysten suhteellisuuden, epätäydellisyyden tai subjektiivisuuden. Ne ovat filosofisia laittaessaan kyseenalaiseksi tiedetyn tai ajatellun todellisuuden, tutkissaan ilmiöiden syitä perusteellisesti, kokeillessaan vaihtoehtoisia näkökulmia ja arvioidessaan jatkuvasti uskomusten oikeuttamisen kriteerejä. [...] Selvästi tärkein yhteinen tekijä kaikissa niissä on dialogin harjoittaminen, toisen ihmisen vaikuttava läsnäolo, olipa muotona keskustelu, vuoropuhelu, kiista tai kuulustelu. Tämä erottaa ne monologisemmista filosofiakäsityksistä: ajattelijasta yksityisissä pohdinnoissaan tai professorista kuulijakuntansa edessä. Toisena tulee kyselemisen tärkeys, koska tehtävänä on päästä perille toisen ihmisen ajattelusta tai asettua hänen asemaansa: on nähtävä käsiteltävä kysymys yhteisesti kohdattavana ongelmana – eikä puolustaa omaa valmista kantaansa.” (174)

Yksityiskohtaisemmin kuvataan monia esimerkkitapauksia ja lyhyesti esimerkiksi filosofista vastaanottoimintaa Norjassa. Vuonna 1997 perustettu filosofisen praktiikan norjalainen yhdistys on onnistunut aktivoimaan ja

organisoimaan toiminnan myös siten, että tarjoaa alan diplomiin johtavan koulutuksen, jonka jo parikymmentä filosofia on maassa suorittanut.³ Tästä huolimatta vastaanottotoiminnasta ei ole tullut Norjassakaan vielä kenenkään pääelantoa. Terveystuoliin filosofisen praktiikan ei ole onnistunut ammatillisesti työntyä ja julkisyhteisöt sekä yksittäiset kansalaiset ovat osoittautuneet melko halluttomiksi maksamaan filosofien palveluksista. Praktikat ovat sijoittuneet yliopistoihin, koulutusinstituutioihin ja yrityksiin, yleensä työhön jolla on viitteellistä muttei suoraa yhteyttä filosofiseen neuvontaan.

Näin Suomessakin: ei voi puhua filosofisen praktiikan läpimurrosta, mutta 1990-luvun lopusta tähän päivään on paljon silti tapahtunut. Praktiikkatoiminta on noussut maihin yksittäisten suomalaisten aktiivien kautta, praktikoita on avattu ja joku jo suljettukin. Toiminnan luotsaajaksi synnytetty Suomen filosofisen praktiikan seura on säilynyt elinvoimaisena, kuten osoittaa käsillä oleva *niin & näin* -numero, jonka praktiikka-artikkelien kirjoittajat ovat kaikki seuran jäseniä. Jos jatkossa hahmottelee keinoja praktiikkatoiminnan vahvistamiseen maassamme, voisi terapia- ja psykologiakytännön sijaan olla järkevämpää lyöttäytyä yhteen hyvässä noususuosiossa olevan ohjaus- ja neuvontatyön kanssa.⁴

Suomen kansalaisfilosofian tilannetta raportissa ei erikseen kuvata, mutta maakohtainen pikapiirros näyttäisi tällä hetkellä varsin hyvältä. Filosofia elää vahvasti yliopistojen ulkopuolella. Yhtenä filosofianharrastuksen muotona filosofiakahvilat ovat ehtineet vakiintua muutamille paikkakunnille.⁵ Yli kymmenen ikäluokkaa abiturienteja on päättänyt lukionsa vähintään filosofian alkeisopinnot suorittaneena ja filosofiaoppierejä koostuu vapaan sivistystyön opinnoissa. Filosofista kirjallisuutta ja suomennoksia ilmestyy enemmän kuin koskaan, *niin & näin* -lehti on ohittanut puolensadan numeron etappinsa alati pulskistuvana ja alan kansallinen verkkoportaali *Filosofia.fi* avattiin juuri syksyllä. Nuorten filosofiatapahtuma vetää täysiä saleja tammikuisin, Suurta

filosofiatapahtumaa Tampereella on järjestetty toistakymmentä vuotta ja muissakin yleisötapahtumissa on valinnanvaraa. Tilannetta voi pitää erinomaisena kansainvälisesti verraten, ja on varmaa, että toiminnan vilkkaus versoo myös filosofiantutkimukseen vireyttä ja tasokkuutta.

Kuluneen kymmenen vuoden aikana tapahtunut harrastuspohjan leveneminen tukee filosofista elämää kautta linjan, joten filosofian tulevaisuuteen Suomessa voi suhtautua toiveikkaasti. Aivan erityisen ilahduttavaa on, että filosofiaa lapsille -ajattelu herättää useiden vuosien hiljaiselon jälkeen jälleen suurta kiinnostusta. Jos lasten kanssa filosofoinnin kasvatuksellinen arvo käsitetään vielä maamme opettajankoulutuksessa, avautuu ennenkokematon rikkaus sekä pedagogiselle koulutukselle että filosofian harrastukselle.

Viihteet

1. Raportti löytyy kokonaisuudessaan verkosta, esimerkiksi osoitteesta <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001541/154173e.pdf> tai tekemällä haun raportin nimellä UNESCON julkaisupalvelussa: <http://unesdoc.unesco.org/>.
2. Hannu Juuso & Tuukka Tomperi (toim.), *Sokrates koulussa. Filosofianopetuksen perusteita etsimässä*. (23^o45, EFS ry, Tampere 2008). Ks. mainos tässä lehdessä.
3. NSPP-yhdistyksen verkkosivut: www.nsf.no.
4. Ks. esim. Jussi Onnismaa, Ohjaus- ja neuvontatyö – aikaa, huomiota ja kunnioitusta. Gaudeamus, Helsinki 2007; Jussi Onnismaa, Heikki Pasanen & Timo Spangar (toim.), *Ohjaus ammattina ja tieteenalana 1–3*. PS-kustannus, Jyväskylä 2000/2004.
5. Ks. esim. Mikko Lahtisen ja Jarkko S. Tuusvuoren juttu *niin & näin* -numerossa 4/2003 ja Mervi Ahošen raportti *niin & näin* -numerossa 2/2007.



Tapani Kilpeläinen

Poliittisen korrektiuden umpiperät

Haastattelussa Anne-Marie Le Pourhiet

Anne-Marie Le Pourhiet totesi *Le Débat* -lehden numerossa 114 (2001) julkaistussa artikkelissaan "Pour une analyse critique de la discrimination positive", että "moraalinen ja filosofinen relativismi tuo mukanaan juridisen relativismin, joka puolestaan johtaa suoraan nihilismiin. Niin liian monet oikeudet tappavat oikeuden."

Le Pourhiet toimii oikeustieteen professorina Rennes I:n yliopistossa. Hän väitteli vuonna 1978 ja hänen väitöskirjansa *L'article 92 de la Constitution de 1958* julkaistiin 1981 (*Economica*). Tämä Ranskan perustuslakitutkijoiden yhdistyksen Association française de droit constitutionnelin varapuheenjohtaja on lisäksi osallistunut lukuisiin oikeustieteellisiin kokoomateoksiin ja julkaissut runsaasti artikkeleita.

Viimeksi kuluneiden kymmenen vuoden aikana hänen tutkimuksensa ovat suuntautuneet yhä enemmän kysymyksiin, jotka liittyvät positiiviseen erityiskohteluun ja kansalaisten yhdenvertaisuuteen. Le Pourhiet katsoo, etteivät sukupuolen, ihonvärin tai uskonnollisen vakaumuksen kaltaiset seikat saisi missään tapauksessa vankuttaa ihmisten tasa-arvoa. Samalla hän

muistuttaa, etteivät ihmisten perusvapauksia suinkaan uhkaa ainoastaan tavanomaiset epäillyt.

Valistuksen epäkorrekti perintö

Kun Le Pourhiet'ltä tiedustele, miten hän sijoittautuu Ranskan intellektuaaliseen maisemaan, hän tyrmää koko kysymyksenasettelun.

"Juristeilla ei ole tapana 'sijoittautua intellektuaaliseen maisemaan'. Voidaan sanoa, että kuulun tasavaltalaiseen liikkeeseen, mutta on kuitenkin täsmennettävä, että vaikka monet Ranskan tasavaltalaisista sanovat olevansa vasemmistolaisia, en itse näe mitään ongelmaa siinä, että katson kuuluvani oikeistoon. Pohjimmiltaan filosofiani on valistuksen ja vuoden 1789 liberaalin vallankumouksen filosofiaa. Juuri sen vuoksi pidän monikulttuurisuusvaatimuksia

sekä erilaisten etnisten, kulttuuristen ja seksuaalisten ryhmien oikeudellista tunnustamista täysin vastavallankumouksellisena eli toisin sanoen taantumuksellisena toimintana."

Le Pourhiet nostaa esiin aatehistorioitsija Daniel Lindenbergin huomiota herättäneen pamfletin *Rappel à l'ordre: enquête sur les nouveaux réactionnaires* (2002), jossa Lindenberg leimasi muiden muassa Michel Houellebecqin, Philippe Murayn, Alain Badioun, Marcel Gauchet'n ja Pierre-André Taguieffin miehiksi, jotka tarkastelevat maailmaa konservatiivisesti, seksistisesti tai rasistisesti. Le Pourhiet kuitenkin pitää poliittisesti epäkorrekteja hahmoja valistuksen perillisinä.

"Daniel Lindenberg erehtyi todella raskaasti, kun hän kutsui eräitä ranskalaisintellektuelleja 'uustantumuksellisiksi'. Juuri he ovat päin-

vastoin pysyneet uskollisina Ranskan vallankumouksen perinnölle. Muodissa olevaa monikulttuurisuusajattelua hallitseva 'oikeus eroon' sen sijaan liittyy pikemminkin Joseph de Maistren tai Charles Maurras'n taantumuserinteeseen kuin Sieyèsin tai Rousseau'n perinteeseen."

Le Pourhiet uskoo, että 'poliittisesti korrektin' kategoria saattaa jopa pakottaa rajoittamaan ilmaisu- ja ajatusvapautta: ajatukset eivät voi aina miellyttää kaikkia. Uskooko hän, että sanojen "rasisti", "homofobi" tai "antifeministi" retorinen voima on ottanut argumentaation paikan?

"On ollut virhe ajatella, että kommunismin kaatuminen olisi varmistanut vapauden voiton. Itse asiassa luokkataistelun tilalle on saatu sukupuolitaistelu, rotutaistelu, uskontotaistelu, kulttuuritaistelu ja niin edelleen. Uusi egalitaristinen ideologia, jota kutsutaan 'diskriminoinnattomuuden periaatteeksi', johtaa Jean-François Revelin ilmaisua lainatakseni samaan 'totalitarismin kiusaukseen' kuin eilispäivän kommunismi. Orwell on edelleen ajankohtainen. Ranskassa on kehkeytymässä kaikkialle ulottuva tukahduttamispolitiikka, joka vetoaa erilaisten pienintäkään kritiikkiä tai vähintäkään arvostelua sietämättömien ryhmien 'ihmisarvoon'. Ihmisarvon käsitteestä puhutaan lakiteksteissä ummet ja lammet, mutta siitä on tullut vapauden ja ennen kaikkea mielipiteen- ja ilmaisu- ja ajatusvapauden ykkösvihollinen", Le Pourhiet toteaa.

Hän viittaa konservatiivisen UMP-puolueen kansanedustajan Christian Vannesten tapaukseen: vuonna 2005 Vanneste oli todennut *La Voix du Nord* -lehdessä, että homoseksuaalisuus on uhka ihmiskunnan olemassaololle.

"Kun tiedetään, että eräs ranskalainen kansanedustaja tuomittiin, koska hän piti homoseksuaalisuutta moraalisesti heteroseksuaalisuutta alhaisempana, ymmärretään, miten pahaksi vapauden vastainen hourailu on Voltairen ja Zolan maassa päässyt. Militanttien käyttämä liite '-fobia' – ksenofobia, negrofobia, judeofobia, homofobia, lesbofobia, vammaisfobia – ilmaisee halua kohdella poliittisesti

epäkorrekkeja toisinajattelijoita mielisairaina, jotka pitäisi kouluttaa uudelleen."

Kuuluu mielipiteenvapauden luonteeseen, ettei se aina voi olla kaikkien mieleen. Siksi sitä ei enää haluta ulottaa kuin sellaisiin mielipiteisiin, jotka lainlaatija hyväksyy.

"Kun kansalliskokouksessa hiljattain keskusteltiin kahdesta laista, joissa tuomitaan seksistinen, homofobinen tai vammaisia halventava puhe, todettiin moneen kertaan, että tukahduttamistoimet ovat välttämättömiä, jotta 'ajattelutavat voitaisiin pakottaa kehittymään'. Tukahduttamistoimiin kuuluu muun muassa mahdollisuus tuomita lehdistön edustaja vankeuteen. Tilanne on hirvittävä, sillä tässä ei enää olla kaukana aivopesusta ja gulageista. Jotakin 'vastaan' suuntautuvien lakien määrän karttuminen kertoo noita-vainomielialan leviämisestä Ranskassa. Mielipiderikokset lisääntyvät ja vuoden 1881 laki 'lehdistön vapaudesta' on koko ajan huonommin nimensä veroinen."

Erytisen hankalana Le Pourhiet pitää yhteisöille annettua mahdollisuutta nostaa syyte.

"Ranskalaisilla lainsäätäjillä on kiusallinen tapa tunnustaa vähintään viisi vuotta toimineet yhdistykset, jotka sanovat taistelevansa jotakin 'fobiaa' vastaan. Niin ollen nämä yhteisöt voivat nostaa syytteen, joka saattaa puolestaan johtaa rangastukseen. Toisin sanoen journalisimme, kirjailijamme, intellektuellimme ja poliitikkomme jäävät ties millaisista hysteerisistä militanteista muodostuvien yhdistysten armoille. Asetelma antaa yhdistyksille mahdollisuuden harjoittaa todellista intellektuaalista terrorismia."

Tasa-arvoa vai epätasa-arvoisuutta?

Vähemmistöryhmät puoltavat usein positiivisen erityiskohtelun ajatusta, mutta Le Pourhiet pitää koko ideaa perin pohjin epäloogisena.

"Täytyy olla johdonmukainen. Kun 'taistelu diskriminaatiota vastaan' on kerran korotettu sekä Ranskassa että Euroopassa niin

tärkeälle sijalle, että Ranskassa on perustettu riippumaton erottelua vastaan toimiva elin Haute autorité de lutte contre les discriminations (HALDE), on samalla myönnetty, että diskriminaatio on ehdottoman paha asia, josta on välttämättä hankiuduttava eroon. Siksi en ymmärrä, miten tämä absoluuttinen paha voisi määrätapauksissa muuttua 'positiiviseksi'. Sehän olisi epäloogista. Sosiologinen ja ideologinen totuus on, että tietyt militantit ryhmät ovat onnistuneet esiintymään uhreina – Pierre Bourdieu puhuisi 'hallituista'. Sen ansiosta ne voivat vaatia etuoikeuksia ja erivapauksia, joiden avulla ne voivat puolestaan syrjiä muita omaksi edukseen."

"Tämä näkyy selvästi eräistä Ranskan tai Euroopan lakiteksteistä. Ensin jossakin pykälässä puhutaan tasa-arvoisista oikeuksista ja kielletään diskriminaatio, mutta seuraavassa pykälässä lisätään samantien, ettei toiminta naisten, vammaisten, etnisten vähemmistöjen tai muiden vastaavien puolesta ole laissa mainittua diskriminaatiota. Toisin sanoen naisen tai tummaihoisen syrjittäminen on tuomittavaa diskriminaatiota, mutta miehen tai valkoihoisen syrjittäminen on laillista, 'positiivista' erityiskohtelua! Tällainen on täysin järjetöntä eikä sille voi esittää minikäänlaisia perusteluja."

Laki on sama kaikille, väitetään. Le Pourhiet'n havainnot vahvistavat, ettei niin ole.

"Etymologisessa mielessä etuoikeudet [*privileges*] tarkoittivat yksityislakeja [*lois privées*]. Tällainen etuoikeuspolitiikka on täydellinen vastakohta liberaalille tasavaltalaiselle mallille, joka vaatii tiukan oikeudellisen tasa-arvon lisäksi, että huomioon otetaan ainoastaan kyvyt ja ansiot. Positiivinen erityiskohtelu voi ainoastaan pahentaa eri ryhmien välistä kilpailua ja niiden välistä jännitystä. Ongelma näkyy Isossa-Britanniassa ja nykyisin myös Quebecissa. Filosofisesti ajatellen on taannuttu todella huomattavasti, sillä kansanedustajistot ja johtavat tahot eivät enää muotoudu poliittisten aatteiden ja erilaisten yhteistä hyvää koskevien käsitysten perusteella, vaan ne perus-

tuvat sukupuoleen, uskontoon tai ihon väripigmentteihin. Poliitikka taantuu biologiaksi, eläintieteeksi ja irratiivisuudeksi, Ernest Renania lainatakseni palataan 'orankien oikeuteen'. Kun yksilölle annetaan identiteetti, hänestä tehdään determinismin vanki – sen sijaan, että hänet vapautettaisiin sen vallasta. Sellainen on liberaalin filosofian ja yksilön autonomiaperiaatteen vastaista.”

Painostusryhmien vaatima 'oikeus eroon' liittyy läheisesti kommunitarismiin eli ajatukseen siitä, että yhteisöllä tulisi olla oikeus elää omien sisäisten arvojensa mukaan. Yhteisöt saattavat kuitenkin vaatia, että valtion tulisi puolustaa niiden vakaumuksia. Voiko kommunitarismien nousu tuhota Ranskan kaltaisen tunnustuksettoman valtion?

”Oikeus eroon toimii ilmeisesti kommunitarismien välineenä, sillä sen avulla voidaan vaatia, että julkisissa sfääreissä pitäisi ottaa huomioon itse kunkin erityispiirteet, vaikka julkisuuden tulisi päinvastoin edustaa sitä, mikä kaikille on yhteistä. Eräiden muslimien kouluissa, yliopistoissa, ruokaloissa, uimahalleissa tai sairaaloissa esittämät vaatimukset ilmaisevat asian erityisen paljastavasti, sillä he vaativat julkisia palveluja sopeutumaan ajatuksiin, joiden pitäisi pysyä tiukasti yksityisyyden piirissä. Myös EU:n laki vähemmistö- ja aluekielistä tunnustaa 'peruuttamattoman oikeuden' käyttää äidinkieltä sekä julkisissa palveluissa että yksityiselämässä. Tällainen on täysin Ranskan perustuslakiin kirjattujen tasavaltalaisten periaatteiden vastaista. Vuoden 1958 perustuslain johdannossa vahvistetaan ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistus vuodelta 1789. Yksittäisen kansalaisen ja valtion välissä ei siis pitäisi olla mitään. Perustuslaki ei tunnusta ryhmiä, jotka pyrkivät saamaan yksilön luovuttamaan oikeutensa ryhmälle.”

Le Pourhiet painottaa, että kommunitaristiset vaatimukset saattavat kansalaisten tasa-arvon perikatoon.

”Ranskan perustuslakineuvosto teki oikein muistuttaessaan EU:n perustuslakia koskevassa päätöksessään vuonna 2004, että Ranskan perus-

tuslain ensimmäisessä artiklassa mainittu tunnustukseton tasavalta 'kieltää ketään asettamasta uskonnollista vakaumustaan etusijalle, jotta hän voisi ohittaa julkisten ja yksityisten yhteisöjen suhteita säätelevät yhteiset säännöt’.”

Perustuslakitutkija Le Pourhiet jatkaa entistä painokkaammin: ”Monikulttuurisuuden nimissä esitetyt vaatimukset pakottavat valtion järjestämään vain määräryhmille varattuja aikatauluja, ruokalistoja, opetusta tai palveluja. Sikäli kuin nämä samat ryhmät samaan aikaan vaativat 'oikeutta tasa-arvoon', päädytään lopulta vanhaan amerikkalaiseen *separate but equal* -erottelujärjestelmään, joka ilmaisi institutionaalista rasismia.”

Le Pourhiet'n mukaan kommunitarismien yhdistäminen tunnustuksettomaan tasavaltalaiseen valtioon on mahdotonta.

”Kommunitarismi merkitsee tunnustuksettoman valtion kieltämistä, sillä se edellyttää julkisen ja yksityisen sekoittumista. Tunnustuksettomuus taas kieltää yksittäisiä ihmisiä ja heidän vaatimuksiaan kaajoamasta julkiseen, yhteiseen asiaan, *res publica*an. Tarkasteltakoon asioita siis sellaisina kuin ne ovat: kommunitarismi on ennen kaikkea julkisen sfäärin yksityistämistä ja niin ollen se merkitsee taantumista feodaalisuuteen.”

Jälkikirjoitus: Ranskan presidentinvaalit 2007

Tämä haastattelu tehtiin juuri ennen Ranskan viimekeväisten presidentinvaalien toista kierrosta. Kun kysyin, miten valtion tulisi suhtautua kommunitarismiin, Le Pourhiet vastasi tarkastelemalla vallitsevaa poliittista tilannetta.

”Kuten näette, virallisesti Ranskan kaikki poliittiset johtajat sanovat käsi sydämellä, että he vastustavat kommunitarismia ja puolustavat tasavaltaa. Presidentinvaalikampanjan aikana voitiin havaita, että Nicolas Sarkozy alkoi yhtäkkiä höystää puheitaan viittauksilla tasavaltaan, vaikka aiemmin hän oli esiintynyt kommunitarismien kannat-

tajana ja positiivisen erityiskohtelun puolustajana. Hän suunnitteli jopa vuoden 1905 tunnustuksettomuuslain muuttamista. Hänen tapansa puhua äänestäjille muuttui yhtäkkiä, eikä hän enää puhunut mistään muusta kuin tasavaltalaisten periaatteiden kunnioittamisesta. Suurin osa ranskalaisista ei nimittäin siedä filosofisen ja juridisen perinteensä kyseenalaistamista.”

Le Pourhiet'n ennuste Ranskan tasavaltalaisuuden tulevaisuudesta ei kuitenkaan ole optimistinen.

”Jos tarkastellaan puheiden sijasta tekoja, voidaan havaita, ettei kukaan sen paremmin oikeisto- kuin vasemmistojohtajistakaan kykene vastustamaan 'vähemmistöjen tyranniaa'. Syynä saattaa olla joko äänestäjien kosiskelu tai vakaumuksen puuttuminen. Se, että oikeistoenemmistö äänesti voimaan lain, jossa rangaistaan 'seksistisistä, homofobisista tai vammaisvastaisista' puheista, riittää osoittamaan, että poliittinen korrektius on onnistunut kukistamaan perustuslain periaatteet ja ihmisten perusvapaudet. Ministeri Jean-Louis Borloo julisti, että vaalien jälkeen Ranskan perustuslakia tulisi muuttaa, jotta positiivisen erityiskohtelun periaate voitaisiin yleistää. Vaalikampanjan aikana hankkeesta vaiettiin, mutta luulen, että vaalien jälkeen se saattaa nousta taas esiin. Siksi päätin äänestää tyhjää. En voi koskaan suostua antamaan ääntäni ehdokkaalle, joka voisi nimittää prefektin tai ministerin uskonnon, sukupuolen tai ihonvärin perusteella.”



Hannu Juuso

Lapsi, filosofia ja kasvatatus

Voisiko filosofialla olla jotain tekemistä lasten kasvatuksessa?

Länsimaisen filosofian historiassa tällä kysymyksellä on aina antiikkiin asti ulottuva perinne. Olipa vastaus mikä tahansa, kytkeytyy siihen väistämättä esiyymmärrys siitä, mistä filosofiassa on kysymys, keitä ovat lapsi ja aikuinen, ja lopulta, mitä kasvatuksella tällöin tarkoitetaan. Tuota kysymystä on siis tarkasteltava siihen sisältyvien, historiallisesti ja kulttuurisesti määräytyneiden käsitteiden keskinäisiä suhteita jäsentämällä.

Kimmo Kumela & Pasi Mälikä, *Lissa syö pallokalaa* (2004), tussi paperille, 20 x 16 cm.

Ei ole mahdollista puhua kasvatuksesta edellytyksettömästi *an sich*, vaan se havaitaan aina erilaisten lapsi–aikuinen-suhdetta kuvastavien, kategorisesti pakottavien sosiaalisten, kulttuuristen ja filosofisten linssien läpi. Esimerkiksi antiikissa lapsiin liitettiin usein fyysinen heikkous sekä moraalinen ja henkinen kyvyttömyys. Platonin dialogeissa lapsista välittyvä kuva ymmärtämättöminä, herkkäuskoisina ja helposti taivuteltavina olentoina, jotka puhuvat hölynpölyä ja joiden harkintakyky on puutteellinen. Aristoteleen mielestä lapset eivät voi olla onnellisia tai moraalisia, koska he eivät voi valita ja toimia sen myötä määrätietoisesti. Kaikkessa epävakaudessaan lapset eivät Aristoteleen mielestä voi omaksua tietoja eivätkä kykene terveeseen harkintaan. He kuuluvat samaan ryhmään naisten, orjien ja eläinten kanssa.

Kun modernissa pedagogisesti arvokkaalla viitataan yleensä sellaisiin kasvatuksen sisältöihin ja muotoihin, joissa tavoitellaan inhimillistä kasvua autonomiseen aikuisuuteen, ongelmaksi nousee siis se, mitä tuolla modernin ideaalilla lopulta tarkoitetaan ja millaiseen laajempaan

käsitteelliseen merkitysavaruuteen se on ankkuroitunut. Moderni lapsuuden käsite perustuu suurelta osin ranskalaisen sosiologin ja filosofin, Philippe Ariès'n kulttuurihistorialliseen analyysiin. Sen keskeinen havainto on juuri tuo lapsuuden palauttaminen yhteiskunnallisesti määräytyneeksi ja kehittyväksi ilmiöksi, jonka nykyisenkaltainen merkitys alkoi hahmottua vasta keskiajan jälkeisessä renessanssissa ja muotoutui uskonpuhdistuksen jälkeen vähitellen 1500- ja 1600-lukujen eurooppalaisessa keskiluokassa.

Keskiaikaisella kollektiivisella sivilisaatiolla ei ollut aavistustakaan modernin kasvatuksen ideasta. Koska se ei tehnyt eroa lasten ja aikuisten maailmojen välillä, ei se voinut myöskään tuntea näiden maailmojen keskinäisen välityksen ideaa. Vasta tietoisuus lapsuuden erityisestä, aikuisuudesta eroavasta luonteesta, jossa vanhempien uskonnollisuudesta kumpuava velvollisuus suojella viattomien ja heikkojen lastensa sieluja ja ruumiita moraalisesti ja hengellisesti arvokkaana pidetyllä kurilla, pani liikkeelle institutionaalisen kasvatuksen modernissa koulukäsityksessä. Lapset eivät olleet enää valmiita elämään ilman, että heitä olisi valmennettu ennen siir-

”Montaignen filosofia on niin helppoa, hyödyllistä ja hauskaa, että lapsi kykenee siihen jo imettäjältä päästyään paljon paremmin kuin oppimaan lukemaan ja kirjoittamaan. Koska filosofia opettaa meitä elämään, tulisi myös lasten niin kuin muunkin ikäisten ihmisten päästä siihen osalliseksi.”

tymistä aikuisten maailmaan. Perheinstituutio lakkasi vähitellen olemasta pelkästään nimen ja omaisuuden välittäjä sen omaksuessa lapsia koskevan moraalisen ja hengellisen tehtävän. Lapsista välittäminen synnytti myös uuden emotionaalisen asenteen, joka merkitsi modernin perheen käsitteen syntyä. Näin kuriin sitoutunut perhe ja koulu yhdessä erottivat lapsen vapaudesta nauttivasta aikuisesta laajentaen radikaalisti lapsuuden käsitettä. Modernin kasvatuksen peruskäsitteen, pedagogisen suhteen, edellytyksenä on pidettävä tätä lapsuuden ja aikuisuuden toisnymmärtämisen prosessissa saavutettua vaihetta.

Mitä sitten tulee filosofiaan, on sen kertakaikkinen määrittäminen tunnetusti toivottoman kurjaa puuhaa. Perinteinen länsimainen ajattelutraditio on jo pelkästään viimeisen runsaan sadan vuoden aikana kohdannut kielellisen käänteän ja subjektin kuoleman, Nietzschen vasaran ja Wittgensteinin pelit. Modernin filosofian todellisuus uhkaa kadota postmoderniin polyfoniaan.

Kasvatuksen käytäntöön ja filosofiaan liittyvästä ymmärtämysyhteyksien monimutkaisuudesta voi saada aavistuksen yrittämällä tematisoida sitä, mitä ja miten niistä on eri ajankohtina kirjoitettu. Se, että voimme yleensä tästä kiistanalaisesta aiheesta jotakin sanoa, pe-

rustuu mielestäni juuri tässä yhteydessä esiintyvien kasvatusta ja filosofiaa käsitteellisesti implikoivien puhetapojen epäjohdonmukaisuuksiin ja yhteensopimattomuuksiin. Näitä ristiriitoja on havaittavissa jo antiikin klassisessa ajattelussakin.

Platonin varhaiselle Sokrateelle filosofia – toisin kuin retoriseen väittelytaitoon erikoistuneille sofistille – näyttäisi merkitsevän hyvän elämän periaatteiden etsimistä itse kunkin henkilökohtaisena projektina. Filosofopettajan keskeisenä tehtävänä on saada oppilas filosofoimaan, kättilöidä viisautta oppilaan oman älyllisen työn tuloksena. Tunnetusti Sokrates sai etevimmänkin sofistin tunnistamaan tietämättömyytensä ja aloittamaan alusta. Aristoteles puolestaan piti ihmisen suurimpana päämääränä hyveellisyyttä ja onnellisuutta. Hyvän elämän toteutuminen edellyttää sitä tukevia yhteiskunnallisia rakenteita, koska myös valtion päämäärä on korkein ja täydellisin hyvä. Valtion paras toteutuu silloin, kun lapset kasvatetaan hyvään elämään kykeneviksi hyveellisiksi aikuisiksi. Tässä filosofia on hyödyllistä henkistä harjoitusta, vaikka Aristoteleen lapsi ei kykenekään saavuttamaan viisauden hyvettä ja onnea. Sen sijaan Epikuroksen mielestä lapset tulee tutustuttaa filosofiaan jo varhain, koska onnen saavuttaminen on myös heidän oikeutensa ja filosofialla on siinä keskeinen rooli. Epikuroksen mukaan ”Nuoren ihmisen ei pidä epäröidä filosofoimista eikä vanhan siihen kyllästyä. Sillä kukaan ei ole liian nuori eikä liian vanha sellaiseen, mikä parantaa sielua.”

Platonin ihannevaltiota johtaa filosofihallitsija, joksi on valikoitu dialektiikassa perusteellisesti koulittu – hän, jonka on onnistunut filosofian avulla kohota yleisnäemykseen olevaisen ajattomasta ja muuttumattomasta perusrakenteesta. Näin Platonille filosofiasta muodostui eräänlainen poliittis-teoreettinen supertiede, jossa filosofisen kasvatuksen tuloksena luolan varjoista vapautunut on velvollinen laskeutumaan takaisin hämärään ja katkaisemaan myös muiden kahleet.

FILOSOFIAA LAPSELLE VERKOSSA

Katto-organisaatiot

SOPHIA – European Foundation for the Advancement of Doing Philosophy with Children: sophia.eu.org
International Council of Philosophical Inquiry with Children (ICPIC): www.icpic.org

Lehtiä

Childhood & Philosophy: www.filoeduc.org/childphilo
Thinking: cehs.montclair.edu/academic/iapc/thinking.shtml
Analytic Teaching: www.viterbo.edu/analytic
Critical and Creative Thinking: www.fap-sa.org.au/journal.htm
Diotime – L’Agora. An international re-

view of didactics of philosophy: www.cd-p-montpellier.fr/ressources/agora
Journal 100. European Children Thinking Together: www.kinderfilosofie.nl/krant100/100.html
Questions: Philosophy for Young People: www.pdcnet.org/questions.html

P4C-keskuksia

Institute for the Advancement of Philosophy for Children, Montclair University (Matthew Lipman): cehs.montclair.edu/academic/iapc/
(Täydellinen lista muista keskuksista edellämainitulla sivulla.)
Suomessa Oulu Center for Philosophical Inquiry in Education (OCPIE): Yhteysthenkilö Hannu Juuso: Hannu.Juuso@oulu.fi
Alankomaat: www.kinderfilosofie.nl

Argentiina: www.izar.net/fpn-argentina
Brasilia: www.cbfc.org.br
Espanja: www.filonenos.org
Itävalta: www.p4c.at
Kanada: www.fp.ulaval.ca/philoenfant
Norja: www.buf.no/e/indexe.html
Ruotsi: hem.passagen.se/bmr/Barnfilosofi
Uusi-Seelanti: www.p4c.org.nz

Muita sivuja

Database for Teaching Philosophy: www.bibliofil.rg3.net
Menon-projekti: menon.eu.org
Kinderphilosophie: www.kinderphilosophie.ch
Oscar Brenifier: www.brenifier.com
Barbara Brüning: www.brueening-hamburg.de

Ranskalaiselle renessanssifilosofi Michel de Montaignelle filosofia on puolestaan korostetun käytännöllistä. Tälle Epikuroksen ja Sokrateen ihailijalle filosofia ”älyjen ja luonteiden kehittäjänä” on lapsen ensimmäinen ja tärkein opettaja. Päinvastoin kuin tuon ajan oppineilla skolastikoilla, jotka ovat Montaignen mielestä tehneet filosofista ”typerän, ikävän, riitaisen, äreän, uhkaavan ja tuimistelevän kuvan ja asettaneet sen yksinäiselle kolealle vuorenhuipulle ohdakkeiden keskelle kummitukseksi ihmisten oudosteltavaksi”, on Montaignen filosofia niin helppoa, hyödyllistä ja hauskaa, että lapsi kykenee siihen jo imettäjältä päästyään – tuohon aikaan 4–5-vuotiaana – paljon paremmin kuin oppimaan lukemaan ja kirjoittamaan. Koska filosofia opettaa meitä elämään, tulisi myös lasten niin kuin muunkin ikäisten ihmisten päästä siihen osalliseksi.

Jo nämä muutamat esimerkit paljastavat niin filosofian kuin lapsi–aikuinen-suhteen kompleksisen historiallisen luonteen ja sisältävät samalla pedagogiseen toimintaan sinänsä liittyvän ja yhä edelleen ajankohtaisen periaatteellisen problematiikan. Filosofian pedagoginen arvo näyttäisi kytkeytyvän siihen, millaiseksi filosofinen tietäminen perusluonteeltaan ymmärretään kasvatettavan kasvun näkökulmasta, ja tältä pohjalta edelleen siihen, miten kasvatusta ihmillisen toiminnan muotona on ymmärrettävissä. Se, mihin positioon joko tietoisesti tai tietämättämme asetamme itsemme näiden kysymysten suhteen, ratkaisee myös sen, minkä kannan otamme lasten kanssa filosofoimiseen.

Filosofia on näyttäytynyt kasvatuksellisesti arvokkaana yleensä silloin, kun se on määrittynyt sokraattisena ja käytännöllisenä, lapsen ”ääntä” etsivänä ja rakentavana, häntä itseään henkilökohtaisesti haastavana ja hänen elämisaailmansa kannalta merkityksellisenä asiana. Sen kysyminen, mitä hyvä elämä tarkoittaa ’minun’ näkökulmastani, ’minun’ henkilöhistoriani pohjalta, on ymmärretty lapsen kasvua tukevan filosofoimisen eräänlaisena eksistentiaalis-fenomenologisena peruslähtökohtana. Yleensä aina, kun filosofiaan – kuten esimerkiksi analyttiseen filosofiaan – on enemmän tai vähemmän näkyvästi liitetty yleispätevyyttä ja aksiomaattista ristiriidattomuutta tavoitteleva käsitteellinen propositionaalisuus tai epäpersoonallinen teoreettisuus, on sen paikka kasvatuksessa kyseenalaistunut. Aloittaminen suoraan spekulatiivisesta tuotti suuria ongelmia myös Hegelille hänen opettaessaan filosofiaa Nürnbergin lukiossa. Tällöin filosofia kadottaa puhuttelevuutensa. Se peittyi – Montaignen sanoin – ”abstraktien naamioiden taakse, ohdakkeiden keskellä lymyväksi kummitukseksi”, jäädessä ulkokohtaiseksi ja vieraaksi omaa elämisaailmaansa ja ajatteluaan jäsentämään pyrkivälle subjektille. Näin orientoitunut filosofia, tästä suoraan aloittava filosofia, näyttäytyy modernin lapselle hänen ilojensa pilaajana.

Yleensä vasta filosofian käytännöllisestä ja itserreflektiivisestä hahmottamisesta on avautunut sen kasvatuksellinen arvo. Pedagogisen toiminnan näkökulmasta tässä on kuitenkin erotettavissa erilaisia, toistensa suhteen jännittäviä linjoja. Montaignen ajattelussa kulminoituu vaa-

timus lapsen oikeudesta pohtia juuri tällä hetkellä aktuaalisia oman elämänsä kysymyksiä dialogisena ’toiseuden’ kohtaamisena. Filosofoiminen on lapsen ja aikuisen välistä symmetristä yhteyden etsimistä.

Näitä eksistentiaalisia painotuksia löytyy vielä selvemmin esimerkiksi Søren Kierkegaardilta, Bernard Groethuysenilta ja Karl Jaspersilta. Heille filosofoiminen lasten kanssa paljastaa lasten metafyyssisen kokemisen tavan herkkyyden, ilman että siihen mitenkään suunnitelmallisesti liittyisi aktiivisia kasvattajan taholta tapahtuvia interventioita, tai ne jopa kielletään. Tällaisen ajattelun ydin on siinä, että se määrittää lapsuuden arvokkaana elämänvaiheena *sui generis*, suhtautuen sen johdosta lapsen autenttiseen kokemukseen tavattomalla kunnioituksella. Lapsen erilaisuudessa suhteessa aikuiseen ei tällöin ole kysymys aste- vaan laatuerosta. Tämä esiymmärrys filosofian luonteesta ja sen roolista kasvatuksessa kieltää lapsuuden puutteellisuutena kyseenalaistaen samalla länsimaiseen valistuneeseen, rationaaliseen aikuisuuteen perustuvan subjektiviteetin idean. Samalla se esittää pedagogisen interaktion symmetrisyysvaateen. Mikäli kuitenkin luovutaan kasvattajan aktiivisesta vaikuttamisesta, voidaan välittömästi kysyä, onko kysymys enää laisinkaan kasvatuksesta.

Modernin pedagogisen ajattelun näkökulmasta tämä ns. orgaaninen ajattelutapa johtaa perin ongelmalliseen tilanteeseen. Ensi silmäyksellä näyttäisi nimittäin siltä, että keskityttäessä vain filosofoimisen subjektiiviseen ja persoonalliseen aspektiin menetetään sen tärkeä objektiivinen puoli, so. traditio. Tämän jäädessä ulkopuolelle kadotetaan myös modernille kasvatukselle ominainen idea tradition ylittämisestä. Kasvatusta siis hukkaa keskeisen ajatuksen vastuullisesta kasvattavasta vaikuttamisesta, jotta maailmasta tulisi parempi paikka kuin se on tällä hetkellä. Sen sijaan esimerkiksi Kantille ja Hegelille sokraattinen filosofoiminen voi vasta silloin, kun se kasvatustapahtumassa sovitaan kasvattajan välittämään objektiiviseen, olla aidosti kasvatavaa. Nuoret tulee jo varhain opettaa luottamaan omaan järkeensä, Hegel vaatii. Hänelle tämä ei kuitenkaan sulje pois filosofiaan liittyvien käsitteiden opettamista, koska ilman niitä havainto on sokea; uimaan voi oppia vain menemällä ensin veteen. Kantilla tämä pakon ja vapauden ristiriita näyttäytyi pedagogisena paradoksina.

Mikäli kasvatusta perustuu pelkästään lapsen ’kantamiseen’, siis suoraan opettamiseen ja opetetun mieleen painamiseen, ei lapsen omille jaloilleen asettamiseen, siis hänen omaan järkeensä, ollaan tilanteessa jossa symmetrisen paradigma korvataan yhtä ongelmallisella ja pedagogista toimintaa yksinkertaistavalla kausaalisella paradigmalla. Kasvattaja ikään kuin kontrolloi ja täyttää omilla merkinnöillään lapsen läpinäkyväksi oletettua *tabula rasaa*. Tällöin on taas aiheellista kysyä, onko tämä kasvatusta. Kyseinen länsimaiseen kasvatukseen liittyvä

Paitsi että opettajan tulisi itse osata pysähtyä ja avoimesti kysyä, tulisi hänen kyetä myös ohjaamaan oppilaidensa filosofista tutkimusta. Se aika, mikä näin 'menetetään', voitetaan syvällisemmän oppimisen johdosta myöhemmin monikertaisesti takaisin."

perusongelma juontuu mitä ilmeisimmin juuttumisesta tähän kantilaiseen, pedagogisen toiminnan dualistiseen joko–tai-asetelmaan. Kasvatusta on hankala hahmottaa ilman, että subjektiviteetti joko lyödään lukkoon ennen pedagogista interaktiota, tai se jätetään radikaalisti avoimeksi. Tämä kasvatuksen Skylla ja Kharybdis ei tietenkään säästä filosofian opetusta. Oikeastaan juuri sen kohdalla subjektiivisen ja objektiivisen dialektinen jännite näyttäytyy erityisen selvästi.

Lasten kanssa filosofoitaessa on mielestäni oleellista huomata, että kasvaminen uuden saavuttamisena ei voi perustua objektiivisen ylenkatsomiseen ja hylkäämiseen. Uusi voi saada merkityksensä vain suhteessa traditioon, muuten se jää tyhjäksi ja käsittämättömäksi. Tässä sivistyksen prosessissa on opettajalla mitä tärkein paikka ja tehtävä. Mikäli lasten kanssa halutaan aidosti filosofoida, on heitä opetettava filosofiseen ajatteluun harjoittelemalla sitä niiden kiistanalaisten kysymysten ja ilmiöiden parissa, jotka he kokevat merkityksellisinä. Lasten kanssa filosofointi ei ole pelkkää ihmettelemistä. Se ei myöskään ole irrallisten ajatusten ja mielipiteiden esittämistä tai itseilmaisua, puhumista puhumisen vuoksi. Filosofisessa tietämisessä tavoitellaan persoonallista näkemystä, jossa ei sovi väheksyä sitä, mitä esimerkiksi ajattelun historiasta voi löytyä. Lasten kanssa filosofoitaessa heille opetetaan älyllistä työtä, jossa opitaan tunnistamaan niin omia kuin toistenkin ajatuksia, niiden perusteita ja seurauksia, jossa opitaan problematisoimaan esille tulleita havaintoja argumentoimalla, esittämällä vastaväitteitä ja kysymyksiä tai etsimällä ristiriitoja, ja jossa lopulta opitaan tuottamaan myös ratkaisuja – vaikkakin väliaikaisia – kyseiseen ongelmaan liittyvien käsitteiden välisistä suhteista. Usein kuulee väitettävän, että lapsi on luonnostaan filosofi. Mikäli se merkitsee sitä, että lasta ei tarvitse opastaa tälle filosofisen tietämisen monesti hyvin ohdakkeisellekin polulle, jää lapsi vain ihmettelemään.

Lasten ohjaaminen filosofiseen dialogiin, jos mikä, haastaa opettajan pedagogisen toimintavalmiuden. Onhan koulussa tapahtuva oppiminen pitkään merkinnyt aikuisten eri muodoissa tarjoaman aineksen absorboimista ja vain opettajan yksipuolisesti suljettuihin kysymyksiin oikein vastaamista. Tällöin lapsen – ja

miksei opettajankin – elämä maailma sen kaikkine arvoituksineen ja mysteereineen jää helposti koulun ovien ulkopuolelle, tai se livahtaa sinne vain satunnaisesti erilaisissa koulun epävirallisissa puitteissa.

Tämän vuosisataisen kertomuksen murtaminen ei käy kädenkäänteessä, vaikka se kirjoitettaisiin kursivilla opetussuunnitelmiin ja vaikka opettaja oivaltaisikin siihen liittyvät ongelmat. Kysymyksessä on sinnikäs nojautuminen edellä kuvattuun kausaaliseen vaikuttamisen periaatteeseen ja sen sisältämään lapsi–aikuinen-skeemaan. Tällöin aikuinen ei yksinkertaisesti kuule lapsen tapaa ajatella, jolloin hän ei kykene huomaamaan siihen liittyviä filosofisia ominaispiirteitä, kuten teeskentelemätöntä uteliaisuutta ja ihmettelyä tai asioiden tai todellisuuden luonnetta koskevaa pohdiskelua. Kaikessa suunnitelmallisuudessaan ja tehokkuudessaan opettaja ei aina ymmärrä pedagogisten tilanteiden ainutkertaisuuden merkitystä ja niissä piileviä mahdollisuuksia, vaan kokee velvollisuudekseen auttaa oppilaat nopeasti "oikeille urille" ajattelemalla asiat heidän puolestaan. Oppilaan systemaattinen auttaminen väärin perustein ei tue itenäisen ajattelun kehittymistä vaan riippuvuutta ja avuttomuutta. Konventionaalisella, opettajan puheen täyttämällä 45 minuuttia kestäväällä oppitunnilla spontaani ihmettely ja kyseleminen on turhaa ajan haaskausta, se on häpeällistä tietämättömyyden tunnustamista, jolloin lapsi ei missään nimessä halua kertoa mitä hän on joskus mietiskellyt avaruuden äärettömyydestä tai karpäsen aikakäsityksestä.

Tämän tyyppisistä syistä johtuen filosofointia ei mielestäni saisi rajata vain jollekin tietylle kellonlyömälle koulun lukujärjestyksessä. Olisi liian vähään tyytymistä ja ehkä filosofian luonteen väärinymmärtämistäkin perustaa suomalaisen peruskouluun pelkästään erillinen filosofia-niminen oppiaine samassa merkityksessä kuin esimerkiksi matematiikka tai liikunta. Filosofisen herkkyyden, avoimuuden ja kriittisyyden tulisi säilyttää kaikkea oppimista ja opetusta riippumatta siitä mitä oppiainetta milloinkin opiskellaan. Siksi tulisi painokkaasti kehittää filosofian asemaa niin luokan- kuin aineenopettajankoulutuksessakin näkemällä se oppimista ja kasvua tukevana, oppiainerajat ylittävänä sillanrakentajana. Paitsi että opettajan tulisi itse osata pysähtyä ja avoimesti kysyä, tulisi hänen kyetä myös ohjaamaan oppilaidensa filosofista tutkimusta. Se aika, mikä näin "menetetään", voitetaan syvällisemmän oppimisen johdosta myöhemmin monikertaisesti takaisin.

Kun lapsi opettelee soittamaan selloa, ei vanhempien päälimmäisenä pyrkimyksenä varmaankaan ole se, että hänestä joskus tulisi ammattimainen sellisti. Sellon soiton opettelemisen oletetaan kasvattavan lasta. Tänään, YK:n kansainvälisenä rauhanpäivänä, filosofian opiskelusta voisi todeta samaan tapaan: kun lasta opetetaan filosofoimaan, hänen ei odoteta ryhtyvän isona filosofian professoriksi, vaan kehittyvän rauhaa rakastavaksi, ihmisten erilaisuuden kohtaamaan kykeneväksi ja kriittiseksi ihmiseksi.

(Lectio väitöstilaisuudessa 21. 9. 2007.)

Jussi Kotkavirta

Tärkeä tutkimus filosofian opettamisesta

Hannu Juuso, *Child, Philosophy and Education. Discussing the Intellectual Sources of Philosophy for Children*. Acta Universitatis Ouluensis. E Scientiae Rerum Socialium 91. Oulu University Press, Oulu 2007. 247 s.*

Hannu Juuson kasvatustieteen väitöskirja *Child, Philosophy and Education* käsittelee Matthew

Lipmanin elämäntyötä eli filosofiaa lapsille -ohjelmaa. Alaotsikkonsa mukaisesti tutkimuksen kohteeseen kuuluvat myös Lipmanin ohjelman intellektuaaliset lähteet. Tutkimuksessa käsitellään perusteellisesti amerikkalaista pragmatismia sekä neuvostopsykologiaa, joista Lipman on saanut runsaasti vaikutteita ajatteluunsa, samoin kuin antiikin filosofien sekä Kantin ja Hegelin filosofian opetusta ja kasvatusta koskevia näkemyksiä, joilla on suoraan tai epäsuorasti ollut merkitystä Lipmanin ajattelulle. Lopuksi tarkastellaan fenomenologiaa ja hermeneuttisia näkemyksiä filosofian opettajan ja opiskelijan vuorovaikutuksen luonteesta.

Oppihistoriallisena selvityksenä Hannu Juuson tutkimus on perusteellisin ja myös syvälinen tuntemani esitys Lipmanin ohjelmasta. Tekijä ei ole tyytynyt vain tutkimaan suoranaisia vaikutussuhteita, vaan mennyt niiden taakse saksalaisen idealismin filosofiaa ja pedagogiikkaa koskeviin näkemyksiin, joita vasten pragmatistit kehittivät omia ideoitaan. Samalla tutkimuksessa pohditaan kiinnostavasti filosofian luonnetta ja tehtäviä, kasvatusta, lapsuutta ja filosofian opettamista. Siinä pyritään ajattelemaan pidemmälle ja ratkai-

semaan kysymyksiä, jotka Lipmanilta ovat jääneet auki.

Lasten filosofiaa filosofian historiassa

Toisessa pääluvussa eli ensimmäisessä varsinaisessa tutkimuksellisessa jaksossa tarkastellaan länsimaisen filosofian traditiota ja sen piirissä esitettyjä käsityksiä filosofian opettamisesta lapsille. Hyvin selkeästi tulee esiin klassikoiden yksimielisyys siitä, että filosofia opettaa itsenäistä, järkipäistä ja kriittistä ajattelua, jota tarvitaan elämässä yleensä ja tieteellisessä toiminnassa erityisesti. Sen sijaan klassikoiden näkemykset siitä, miten kykeneviä lapset ovat opiskelemaan filosofiaa ja kuinka mielekästä sitä heille on opettaa, vaihtelevat paljon enemmän. Juuso muotoilee tähän liittyviä ajatuksellisia jännitteitä osuvasti. Yksi jännite koskee sitä, katsotaanko filosofisen ajattelun ensisijaisesti muodostuvan yleisistä ajatusrakenteista vai erityisistä ja yksilöllisistä näkemyksistä. Toinen vastaava jännite on siinä, ajatellaanko lapsen sielun tai mielen olevan ikään kuin tyhjä taulu tai pimeä soppi, jonne sitten opetuksessa ja kasvatuksessa tuodaan valoa ja järjestystä, vai päinvastoin alusta pitäen yksilöllinen merkitysmailma, jonka kasvua pikemminkin tulisi varjella ja oikealla tavalla tukea.

Tämän jälkeen selvitetään perinpohjaisesti Lipmanin filosofiaa

lapsille -ohjelman sisältöjä ja periaatteita. Ohjelma on jyrkässä ristiriidassa Lipmanin standardiparadigmaksi kutsuman näkemyksen kanssa. Jälkimmäisessä oletetaan, että lapset eivät vielä kykene abstraktiin ja reflektiiviseen ajatteluun ja heille tulee vähitellen opettaa tiedollisia sisältöjä, joiden pohjalta käsitteellinen ja mahdollisesti itsenäinen ajattelukyky alkaa muodostua.

Lipmanin mukaan silloin aliarvioidaan lapsia kohtalokkaalla tavalla. Lipman itse ajattelee, että olennaisempaa kuin jokin uusi filosofiaa koskeva näkemys on havahtuminen siihen, että lapset ovat itse asiassa hyvin ajattelukykyisiä, kunhan heille annetaan mahdollisuus käyttää näitä kykyjä. Hänen mukaansa ei ole oivallettu tai haluttu myöntää, että lapset itse asiassa ovat persoonia. On tosin valitettavaa, ettei Lipman ole tarkemmin pohtinut persoonan käsitettä, jolla on ollut tärkeä asema amerikkalaisessa kasvatustieteessä.

Lipman korostaa, ettei filosofian opettaminen ole vain perinnettä koskevien tietojen ja kriittisen ajattelun taitojen opiskelua. Monenlaiset ajattelun ja tietämisen taidot ovat tärkeitä, mutta olennaisinta on harjaantua käyttämään niitä itsenäisesti ja omilla yksilöllisillä tavoilla. Filosofian opiskelun keskeinen tavoite on, että jo lapset oppivat sen avulla muodostamaan, käsittelemään ja jäsentämään oman elämänsä merkityksiä. Tällä on Lipmanin mukaan sisäinen

”Dewey onnistuu tällä tavoin muotoilemaan yksilöllisen itseyden rakentumista koskevan näkemyksen, joka Hannu Juuson mukaan väistää subjektivismin ja objektivismin ongelmalliset muodot ja ehkä myös traditionaalisen pedagogiikan perusparadoksit.”

käsitteellinen yhteys demokratian perusideoiden ja periaatteiden oivaltamiseen sekä toteutumiseen. Juuso pohtii kiinnostavasti sitä, miten Lipman painottaa opettajan pedagogista auktoriteettia mutta edellyttää myös tämän sitoutumista yhteiseen fallibilistiseen tutkimusprosessiin, seuraamaan kulloistakin argumenttia yhdessä lasten kanssa. Kuten Juuso osoittaa, Lipmanin ohjelma sisältää erittäin paljon kannatettavia tavoitteita ja periaatteita, mutta jättää lukijan myös pohtimaan, miten ne kaikki oikeastaan pitäisi ymmärtää.

Pragmatismi

Ohjelmansa keskeisimmät teoreettiset lähtökohdat Lipman on omaksunut amerikkalaisesta pragmatismista

sekä Lev Vygotskyn ajattelusta, joita tarkastellaan neljännessä pääluvussa. John Deweyn merkitys Lipmanille on erityisen suuri. Dewey kyseenalaistaa näkemyksen filosofiasta pyrkimyksenä ajatukselliseen varmuuteen todellisuuden tai sitä koskevan tiedon luonteesta. Hän katsoo, että tämä päämäärä merkitsee vieraantumista todellisista elämän ongelmista. Filosofialle ja tieteille yleensäkin on Deweyn tulkinnan mukaan ominaista asenne, jossa yritetään selvittää järkipärisesti vastaantulevia ongelmia ja opetellaan toimimaan jatkuvan epäilyn ja epävarmuuden olosuhteissa. Ajattelu ja tietäminen ovat juuri tähän tavoitteeseen liittyviä kykyjä.

Juuso selvittää Deweyn itseyden tai yksilöllisyyden muotoutumista koskevia ideoita. Lapsi oppii vähitellen hillitsemään välittömiä impulseja ja tunnistamaan ympäristöstä mielekkäitä tapoja kanavoida niitä ja antaa niille merkityksiä. Myös opettajien keskeinen tehtävä on ylläpitää kommunikaatiota oppilaan yksilöllisen maailman ja sosiaalisen maailman välillä. Dewey onnistuu tällä tavoin muotoilemaan yksilöllisen itseyden rakentumista koskevan näkemyksen, joka Juuson mukaan väistää subjektivismin ja objektivismin ongelmalliset muodot ja ehkä myös traditionaalisen pedagogiikan perusparadoksit. Itseus syntyy sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, jossa se harjaannuttaa valmiuksiaan toimia ja ratkaista toimintaan liittyviä käytännöllisiä ongelmia. Deweyn mukaan

itseus voi onnistuneesti rakentua vain demokraattisessa yhteisössä, jota onnistunut kasvatus ja opetus myös edellyttävät. Juuso toteaa lisäksi, että Deweyn näkemys perustuu tietynlaiseen naturalismiin, mutta naturalismin tarkempi käsittely jää tutkimuksessa kuitenkin auki. Samoin jää auki kiinnostava kysymys siitä, jakaako Lipman Deweyn naturalistiset oletukset.

Kreikkalaiset

Seuraavaksi siirrytään antiikin filosofien kasvatusta, lapsuutta ja filosofian opettamista koskeviin näkemyksiin, jotka muodostavat vähintäänkin taustan myös Lipmanin ohjelmalle. Juuson mukaan erityisesti Platonin varhaisdialogien Sokrateen ”pragmaattisissa” näkemyksissä sekä Aristoteleen ajatuksissa käytännöllisestä viisaudesta tai *fronesiksesta* on paljon edelleen arvokasta. Kirjoittaja näyttää pääosin yhtyvän Lipmaniin, joka erottaa toisistaan platonisen ja pragmaattisen Sokrateen, ja katsoo, että ainoastaan jälkimmäinen esittää yhä edelleen puolustettavissa olevan näkemyksen filosofian luonteesta yleensä ja erityisesti sen tehtävistä opetuksessa. Samalla tekijä on huolissaan siitä, ettei Lipman ehkä onnistu erottautumaan Richard Rortysta ja muista postmodernistisistä relativisteista, jotka niin ikään tekevät samantapaisen erottelun. Juuso ei kuitenkaan vie pidemmälle aiheen käsittelyä, vaikka siitä olisi ollut kiinnostavaa lukea enemmänkin.

Filosofiaa lapsille -kirjallisuutta suomeksi

Freese, Hans-Ludwig, *Lapset ovat filosofeja*. Suom. Eira Wiegand. Mannerheimin lastensuojeluliitto, Helsinki 1992.

Juuso, Hannu, *Lapset, filosofia ja tutkiva yhteisö*. Matthew Lipmanin haastattelu. *Kasvatus* 25 (3), 1994, 287–293.

Juuso, Hannu, *Ajattelu kasvatuksessa*. Matthew Lipmanin *Filosofiaa lapsille* -ohjelman pääpiirteet. Teoksessa Jussi Kotkaviirta (toim.), *Filosofia koulunpenkillä*. Painatuskeskus, Helsinki 1995, 48–69.

Juuso, Hannu, *Lapset ja filosofia*. Antiikin

paiideiasta arvostelukyvyyn pedagogiikkaan. Teoksessa Timo Laine (toim.), *Kasvatus filosofiaan*. Filosofian julkaisuja 66, Jyväskylän yliopisto 1999.

Matthews, Gareth P., *Filosofisia keskusteluja lasten kanssa*. Suom. Antti S. Mattila. WSOY, Helsinki.

Möilanen, Pentti, Miksi filosofiaa ala-asteella? Teoksessa Timo Laine (toim.), *Kasvatus filosofiaan*. Filosofian julkaisuja 66, Jyväskylän yliopisto 1999.

P4C-ohjelman suomennetut oppimateriaalit:

Elfie. Pohdimme yhdessä – opettajan opas. (Luokat 1–2.)

Kim ja Jonna. Ihmettelemme maailmaa. (Luokat 1–2.) Myös opettajan opas. Harri. Päätettelyn taitoja. (Luokat 3–6.) Myös opettajan opas. Liisa. Eettisiä kysymyksiä. (Luokat 5–8.) Myös opettajan opas. (Painatuskeskus, Helsinki 1994–1995.)

Nukkesairaala. Kuka minä olen – opettajanopas (Esi- ja alkuopetus, Oulun yliopisto, 2000).

Aristoteles ei pohtinut filosofian opettamista lapsille, mutta hänen merkityksensä Lipmanin ohjelmalle on erittäin suuri, jopa niin, että Juuson mukaan voidaan sanoa, että kyse on eräänlaisesta uusarisotolismista. Aristoteles erottaa selkeästi teoreettisen ja käytännöllisen tietämisen. Jälkimmäisen tavoitteet liittyvät hyvään elämään ja sille ominainen rationaalisuus kiteytyy ajatukseen *fronesiksesta*. Aristoteelisen näkemyksen mukaan intellektuaalisen hyveellisyden saavuttaminen ja toteuttaminen ei ole mahdollista ilman luonteen hyveitä, jotka puolestaan liittyvät keskeisesti haluihin sekä erityisesti tuntemistapoihin. Juuson mukaan Lipmanin ohjelmalliset ajatukset ”arvostelukyvyn pedagogiikasta” vastaavat pitkälti Aristoteleen ajatuksia kasvatuksesta hyveellisyden tavoitteluna. Voi kuitenkin kysyä, eikö Lipmanin opetusohjelma ole huomattavasti intellektuaalisempi, vaikka koostuukin useista ajattelun dimensioista, kuin Aristoteleen näkemys, jossa intellektuaaliset hyveet yhdistyvät kiinteästi luonteen piirteisiin ja niiden kehittämiseen. Lipmanin opetusohjelmassa luonteella ja tunteilla ei ylipäätään näytä olevan merkittävää roolia.

Hegel ja Kant

Kuudennessa pääluvussa tarkastellaan varsin perusteellisesti Hegelin filosofian opettamista koskevia käsityksiä, joilla on ollut vähintäänkin epäsuorasti suuri merkitys Lipmanin ohjelmalle. Samalla tarkastellaan Kantin pedagogisia ideoita, joita ilman puolestaan Hegeliä ei voi ymmärtää. He kumpikin sitoutuivat ajatukseen *Bildungista*, ja kumpikin korosti itsenäistä ja järkipäistä ajattelua keskeisenä tavoitteena.

Juuson mukaan Kantin ja Hegelin näkemysten yhteiset piirteet on usein sivuutettu. Toisaalta heidän käsityksensä filosofiasta ja sen harjoittamisen luonteesta ovat siinä määrin erilaisia, että ero tulee näkyviin myös filosofian opettamista koskevissa oletuksissa. Hegel kyseenalaistaa Kantin intuitionistisen lähestymistavan, ennen kaikkea ilmiön ja olion

sinänsä välisen erottelun. Hegel lähestyy filosofisia kysymyksiä käsitteellistämällä historiallista ja kulttuurista prosessia, jonka hän esittää hengen monitasoisena ja -ulotteisena kehityskulkuna kohti absoluuttista tietoa. Vastaavasti yksilön tulisi vartuessaan käydä läpi monitasoinen ja -ulotteinen kehityskulku, jonka kuluessa hän oppii tiedostamaan ympäröivää todellisuutta sekä itseään siten, että voi tuntea elävänsä maailmassa ja itsessään kuin kotonaan. Juuso on syventynyt perusteellisesti Hegelin kirjeisiin, joissa hän käsittelee näitä kysymyksiä, ja esittää mielestäni hyvin kiinnostavan yhteenvedon Hegelin näkemyksistä. Hän pohtii myös Hegelin tapaa kohdata pedagoginen paradoksi ajattelun itsenäisyyden ja filosofian vallitsevien periaatteiden välillä. Juuso ei täysin yhdy tarkastelemiinsa Nigel Tubbsin näkemyksiin, joiden mukaan Hegel itse asiassa olisi kriittisen pedagogiikan varhainen edustaja, mutta hänen lopullinen oma kantansa tähän kysymykseen jää kuitenkin hieman epäselväksi.

Seitsemännen pääluvun tavoitteena on tarkastella Lipmanin ohjelmaa Hegelin ajattelua vasten. Kuten tekijä itsekin toteaa, vastaavaa tarkastelua ei tutkimuskirjallisuudesta löydy. Luku onkin erittäin kiinnostava ja ansiokas. Lipmanin ajatuksessa filosofian opiskelusta yhteisöllisenä tutkimusprosessina on hegeliläisiä piirteitä, mutta ne on suodatettu pragmatismien perinteen läpi. Juuso käy läpi Peircen ja Deweyn kriittisiä näkemyksiä Hegelin ajattelusta, jotka Lipman on paljolti omaksunut ohjelmaansa. Niinpä filosofiaa lapsille -ohjelma on luonteeltaan selvästi fallibilistinen eikä ajatuksella absoluuttista filosofian päämääränä ole siinä sijaa.

Pedagoginen tahdikkaus

Viimeisessä pääjaksossa Juuso nostaa esiin kasvatuksellisia teemoja, jotka Lipman itse on väittelijän mukaan liiaksi laiminlyönyt. Tarkastelun kohteena ovat erityisesti tahdikkauden ja ilmapiirin merkitys oppilaan ja opettajan pedagogisessa suhteessa. Luussa käydään läpi useiden fenome-

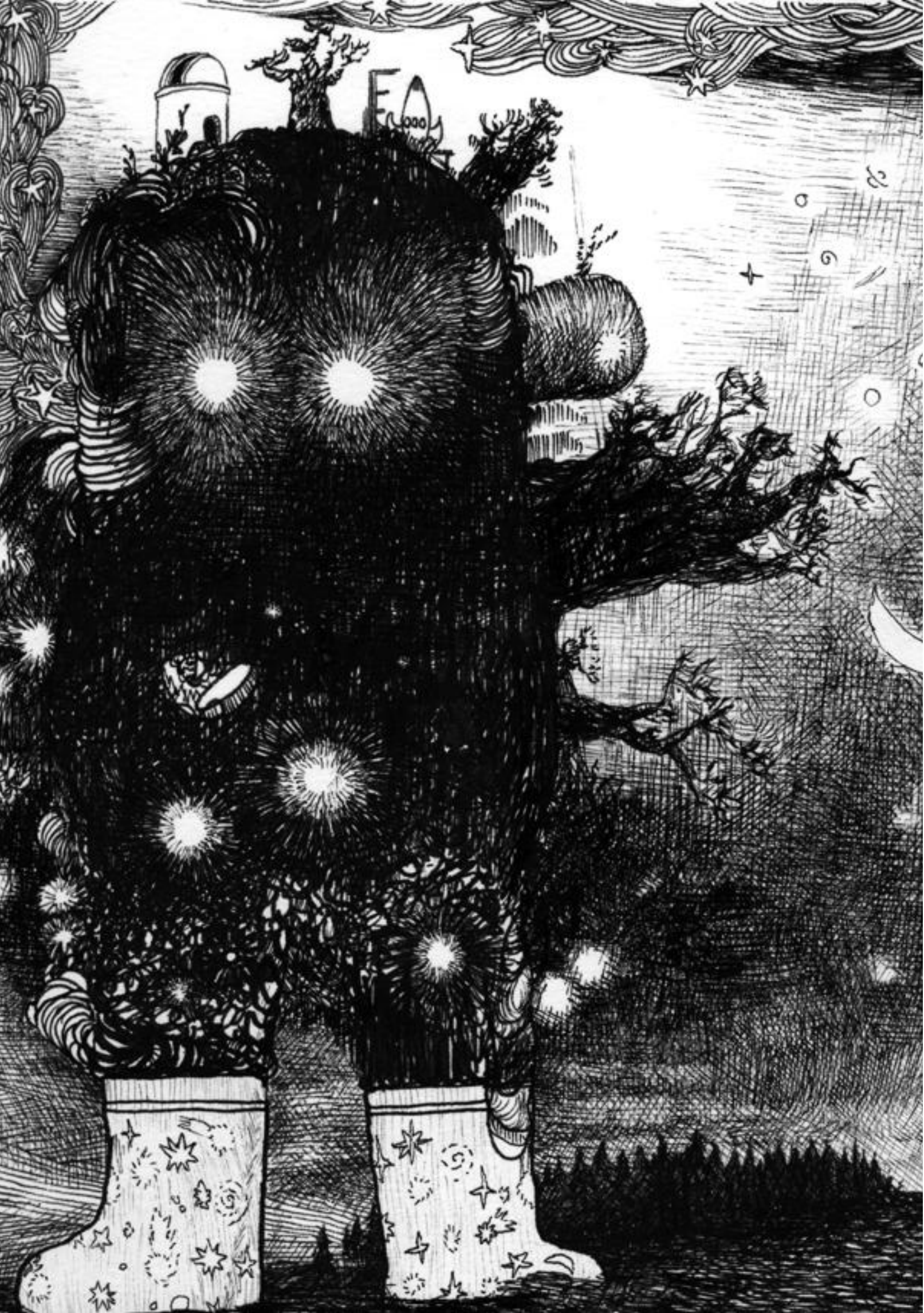
nologisten ja hermeneuttisten ajattelijoiden aihetta koskevia näkemyksiä. Keskeinen tarkoitus on käsitteellistää filosofian opettajan ja oppilaan pedagogisen vuorovaikutuksen luonnetta, joka Juuson mukaan jää käsittelemättä paitsi Lipmanin, myös monien monien muiden lapsifilosofian tutkijoiden kuten Kennedyn, Kohanin ja Lushynin kiinnostavissa puheenvuoroissa. On varmasti totta, että pedagogisen vuorovaikutuksen luonnetta olisi tärkeä käsitteellistää pidemmälle. Tässä ei kuitenkaan edetä kovinkaan syvälle, vaan teksti on ensisijaisesti katsaus hermeneuttisiin ja fenomenologisiin lähtökohtiin, joista käsin työtä voisi tehdä.

Loppuhuomioissaan tekijä sijoittaa Lipmanin ohjelmaa laajempaan filosofianhistorialliseen ja kulttuurihistorialliseen kehykseen. Platonista alkaa filosofian tieteellinen perinne, joka viimeistään Descartesista alkaen on hallinnut suurta osaa nykyfilosofiaa. Tässä perinteessä ei filosofian opettamista lapsille ole juuri käsitelty. Platonin varhaisten dialogien Sokrateesta ja Aristoteleesta alkaa kuitenkin toinen perinne, joka renessanssihumanismin kautta on jatkunut esimerkiksi Hegelin ajattelussa, suuressa osassa mannermaista filosofiaa ja myös amerikkalaista pragmatismia. Lipman kuuluu tähän *Bildung*-painotteiseen ajatusperinteeseen, vaikka hän ei aina olekaan siitä kaikilta osin tietoinen.

Kaikkiaan Hannu Juuson tutkimus on hyvin kypsä väitöskirjatyö. Se on valtaosin julkaistu artikkeleina kansainvälisissä lehdissä, mutta tekijä onnistunut muotoilemaan niistä varsin yhtenäisen monografian. Paitsi perusteellinen esitys Lipmanin ohjelmasta, se on painava puheenvuoro filosofian opettamisen kysymyksistä yleensä ja erityisesti lapsille. Toivoa sopii, että aiheesta viriäisi meilläkin kunnollista keskustelua.

Viite

* Kirja verkkojulkaisuna saatavilla Oulun yliopiston kirjaston sivuilta: www.kirjasto.oulu.fi/ => verkkojulkaisu.



Pentti Moilanen

Mistä eväät

filosofian opettamiseen peruskoulussa?

Filosofia on saanut jalansijaa myös peruskoulussa sen ensimmäisestä luokasta alkaen. Peruskoulun filosofian opetuksessa painottuvat ajattelun ja keskustelun taidot. Tärkeintä ei ole oppia tietämään sitä, mitä kaikkea filosofiassa on saatu aikaan, vaan oppia keskustelemaan filosofisesti latautuneista kysymyksistä. Kaikissa inhimilliseen todellisuuteen liittyvissä kysymyksissä on filosofinen, erityisesti eettinen ulottuvuutensa. Siksi filosofia ei tule ajattelun ja keskustelun taitojen opettamiseen minään ylimääräisenä teemana. Keskusteltaessa sosiaalisen elämän kysymyksistä tai kysyttäessä, mihin koulussa opiskeltavat asiat perustuvat, ajautetaan luontevasti filosofiin kysymyksiin. Filosofinen keskustelu parhaimmillaan auttaa paikantamaan itseä ja tarjoaa välineitä todellisuuden entistä tarkempaan hahmottamiseen.

Filosofian opettamista lapsille on perusteltu monissa yhteyksissä, enkä lähde toistamaan näitä perusteluita. Sen sijaan pohdin sitä, millaista on filosofian opettaminen lapsille opettajan näkökulmasta ja miten voi tulla päteväksi filosofian opettajaksi. Opettajankouluttajana nämä kysymykset ovat lähellä omia intressejäni.

Peruskoulussa filosofiaa opettavalla luokanopettajalla ei monestikaan ole tukenaan filosofian yliopisto-opintoja. On aiheellista kysyä, miten filosofiaa pystyy opettamaan, jos ei ole sitä itse opiskellut. Onko tilanne sama kuin lukutaidoton opettaisi lukemaan tai biologiasta mitään ymmärtämätön opettaisi biologiaa?

Nämä kysymykset ovat ilmeisen provosoivia, mutta luokanopettaja saa opettaa monia aineita, joiden tapa hahmottaa todellisuutta on hyvin erilainen. Luokanopettajalta itseltäänkin vaaditaan kykyä hahmottaa todellisuutta monesta eri näkökulmasta ja omaksua näihin hahmottamisen tapoihin liittyvät peruskäsitteet ja -teoriat. Vaatimus on tietenkin aivan kohtuuton ja käytännössä

luokanopettaja joutuukin opettamaan asioita, joiden perusteet ovat hänelle vieraita. Tämä vieraus tarkoittaa sitä, että hän ei ole omakohtaisesti tutkinut opettamiaan asioita vaan joutuu luottamaan asiantuntijoiden sanaan.

Filosofian opettaminen peruskouluikäisille on yhtä kova haaste kuin muidenkin aineiden opettaminen. Jos opettaja ei ole itse opiskellut filosofiaa, on ensin rakennettava kuva siitä, mitä filosofia on. Toiseksi on mietittävä, millainen opiskelun tapa sopii filosofiaan kaikkein parhaiten. Nämä kaksi kysymystä kulkevat käsi kädessä. Näkemys filosofian luonteesta sulkee pois joitain opiskelun tapoja ja perustelee taas toisia. Opettajan on siis tiedettävä, mistä filosofiassa on kysymys. Ilman tätä tietoa hän ei pysty ohjaamaan oppilaiden käymää keskustelua filosofisempaan suuntaan. Tärkein opettajan tarvitsema oivallus on se, että filosofia ei ole filosofien ajatuksia selostavien kirjojen lukemista. Filosofiassa on kyse jostain muusta kuin siitä, että tietää, mitä jotkin filosofit ovat kirjoittaneet.

Näiden perustavien kysymysten selvittäminen ei vielä riitä. Opettaja tarvitsee vielä käytännön kokemusta filosofian opettamisesta. Vasta kokemuksen myötä syntyy se tuntuma, joka mahdollistaa nopeiden ja onnistuneiden ratkaisujen tekemisen opetuksen aikana. Toisaalta kokemus tuottaa epäonnistumisia ja epäilyksiä, jotka mahdollistavat opettajana kehittymisen mutta voivat myös viedä uskon koko toiminnan mielekkyyteen. Lisäksi opettajan tulee oppia pois monia asioita ryhtyessään opettamaan filosofiaa peruskouluikäisille oppilaille. Suurin muutos koskee opettajan roolia. Opettajan on lakettava olemasta tiedon lähde ja ryhdyttävä ajattelun tukijaksi.

Haasteet ovat monet, mutta opettajankoulutuksessa ei niihin anneta riittävästi eväitä. Olen opettanut luokanopettajakoulutuksessa kahden entisen opintoviikon laajuista opintojaksoa ”Filosofia ala-asteella”. Työskentelevät ovat vaihdelleet vuosien aikana, mutta peruslähdekohta on aina pysynyt samana. Filosofian opettamisen

taidot ovat jääneet loppujen lopuksi opiskelijan omalle vastuulle kurssin jälkeen. Tämä ei ole mielestäni puute, vaan realistinen lähtökohta. Toisaalta opettanuani itse filosofiaa monen vuoden ajan näen olevani varsin samassa tilanteessa opiskelijoideni kanssa.

Millaista filosofiaa peruskoulussa?

Matthew Lipmanin perustamassa Filosofiaa lapsille -ajattelussa filosofia nähdään pikemmin prosessina kuin tuotoksena. Tämä lähtökohta vapauttaa opettajan toimintaa, mutta myös tekee sen haasteelliseksi. Opettajalla on vapaus sisältöjen suhteen, mutta prosessin suhteen tätä vapautta ei ole. Opettajan ei siis tarvitse murehtia sitä, tutustuvatko oppilaat filosofian kannalta kaikkiin tärkeisiin asioihin. Sen sijaan opettajan on syytä murehtia sitä, onko oppilaiden toiminnassa kysymys filosofian harjoittamisesta vai pelkästään mielipiteiden vaihdosta.

Filosofia prosessina liittyy kiinteästi ajattelun taitoihin. Tällöin on kyse kasvatuksesta itsenäiseen ajatteluun ja arvostelukykyyn. Oppilaiden tulee oppia perustelemaan käsityksiään ja vaatia perusteluita toisten esittämille käsityksille, herkistyä ihmettelemään ja kyseenalaistamaan, oppia erittelemään asioita ja arvostaa älyllistä rehellisyyttä.¹

Lipman korostaa dialogin merkitystä ajattelun taitojen oppimisessa. Tämä taas painottaa luokkayhteisön merkitystä, sillä aito dialogi ei synny millaisessa yhteisössä tahansa. Lipman käyttää termiä *community of inquiry*, joka on suomennettu tutkivaksi yhteisöksi. Tämän yhteisön tunnuspiirteitä ovat tunne yhteisestä tavoitteesta sekä keskinäinen luottamus ja kunnioitus. Nämä mahdollistavat haasteiden vastaanottamisen turvallisessa ympäristössä ja yhteistyön näihin haasteisiin vastaamisessa sekä kasvamisen yhdessä.

Oppilaita on kannustettava kyselemään ja kyseenalaistamaan asioita ja etsimään niihin ratkaisuja. Luottamus ja turvallisuus ovat ensiarvoisen tärkeitä, jotta oppilaan ei tarvitse pelätä toisten pilkkaa tyhmiä kysymysten tai ehdotusten tähden. Yhteisyys tarkoittaa sitä, että oppilaat eivät koe tutkittavia kysymyksiä omina ongelminaan vaan yhteisinä ongelminä. Kyse ei saa olla sellaisesta työskentelystä, jossa oppilaat kilpailevat keskenään vaan nimenomaan yhteistyöstä. Tällöin se, että toinen löytää kritisoitavaa ehdotuksessani ei ole hyökkäys itseäni kohtaan vaan tarpeellinen askel päämäärän saavuttamisessa.

Rohkeus esittää omia käsityksiä ja toisen käsitysten kunnioitus kulkevat käsi kädessä. Oppilaan olisi voitava luottaa siihen, että hänet otetaan tosissaan ja hänen ajatuksensa nähdään koettelu arvoisina.

Saivartelun ja pohdinnan välillä on eroa. Samaten on eroa vakavahenkisellä perusteluiden etsimisellä ja asiattomalla mielikuvituksen laukkaamisella. Jos oppilas kokee käsitystensä kritisoinnin uhkaksi omalle turvallisuudelleen, uhasta voi selvitä panemalla keskustelun läskiksi. Siksi opettajan on oltava herkkänä keskustelun ilmapiirille ja joskus on pysähdyttävä miettimään sitä, ovatko jotkin mielipiteet asiallisia vai asiattomia. Tällainen

puuttuminen keskustelun kulkuun edellyttää tietenkin hienotunteisuutta, jotta keskustelussa säilyisi myönteinen ilmapiiri.

Tutkivan yhteisön rakentumisen tukeminen edellyttää opettajalta ymmärrystä ryhmäprosesseista. Mitä suurempi rooli oppilailla on, sitä tärkeämpää opettajan on ymmärtää, mitä oppilasryhmässä tapahtuu.

Filosofian opettajaksi oppimaan

Koulun arki elää erilaisten toimintakäytänteiden varassa. Koulun uudistamisen yhtenä haasteena on tarjota uusia ja käytännössä toimivia opettamisen ja opiskelun tapoja. Tämän vuoksi tärkeintä filosofian opetuksen vakiinnuttamisessa kouluun on tarjota sellaisia käytänteitä, jotka mahdollistavat filosofian tekemisen oppitunneilla. Siksi haluan tarjota opettajaopiskelijoille selvän filosofian opettamisen mallin. Itse olen oppinut tämän mallin Hannu Juusolta, joka taas on omaksunut sen Matthew Lipmanilta. Sinällään malli ei ole kovin ihmeellinen, sillä se perustuu vanhaan dialogiopetuksen traditioon. Opettaja ohjaa oppilaiden käymää keskustelua jostakin filosofisesti latautuneesta kysymyksestä, jolloin opettajan tehtävänä on suunnata keskustelua siten, että siinä päästään entistä syvemmälle. Tämä syvällisyys tarkoittaa perustelujen esittämistä, käsite-erottelujen tekemistä ynnä muita filosofian työtapoja.

Lähden siis keskustelemaan opiskelijoideni kanssa Lipmanin Filosofiaa lapsille -menetelmään suunnitellun *Elfe*-oppikirjan ensimmäisen luvun pohjalta. Kerron opiskelijoille, miten olen menetellyt peruskoulun toisen luokan oppilaiden kanssa aloittaessani filosofian opettamista, ja opiskelijani toimivat samoin kuin toisen luokan oppilaat. Luemme siis kappaleen läpi, jonka jälkeen opiskelijat miettivät pienissä ryhmissä tekstin pohjalta syntyviä kysymyksiä, valitsemme näistä kysymyksistä jonkin yhteisen keskustelun pohjaksi ja ryhdymme keskustelemaan. Samalla tekniikalla toteutan vielä toisen tunnin, jonka jälkeen seuraavilla kerroilla opiskelijat itse ohjaavat keskustelua. Alussa opiskelijat noudattavat esittämäni mallia, mutta rakentavat siitä myös variaatioita tai toteuttavat toisenlaisia malleja. Itse pääsen tällöin keskustelun osanottajaksi tai jään sivullisena seuraamaan keskustelun kulkua. Yleensä opiskelijat myös kokeilevat filosofian opettamista jossakin koululuokassa.

Opetuskerrat rakentuvat kahdesta osasta. Ensin on filosofinen keskustelu ja tämän jälkeen pohdintaa keskustelun kulusta. Tämän lisäksi opiskelijat ovat pitäneet tutkimuspäiväkirjaa havainnoistaan kurssin aikana. Tutkimuspäiväkirjan pitämistä ovat tukeneet tutustuminen Filosofiaa lapsille -ajattelutapaa esittelevään kirjallisuuteen ja oma lyhyt luentoni asioista, joita kannattaa omakohtaisesti tutkia. Lopuksi opiskelijat ovat tehneet lyhyen raportin kurssista.

Tavoitteenani on se, että opiskelijat saavat kokeuksia osallistumisesta filosofiseen dialogiin ja sen ohjaamisesta. Näin he törmäävät omakohtaisesti filosofian opettamisen ja oppimisen ongelmiin.

Yksi yleisimmistä opiskelijoiden esittämistä kysymyksistä on se, pitääkö kaikkien osallistua keskusteluun puheenvuoroja käyttämällä vai voiko siihen osallistua myös hiljaa. Opiskelijat ovat havainneet myös omalla kohdallaan kysymysten pohtimisen ja keskusteluun osallistumisen ongelmallisen suhteen. Joskus jää itse pohtimaan jotakin esillä ollutta ajatusta eikä seuraakaan enää keskustelun kulkua. Oma ongelmatilkkansa on tietenkin keskustelun ohjaamisessa. Peruskysymyksiä on, missä määrin ja millä tavalla opettaja voi puuttua keskustelun kulkuun.

Opiskelijoiden kokemuksia

Kurssiraporteista näkee monien opiskelijoiden hämmästyksen filosofian luonteesta. Se ei olekaan tavalliselle ihmiselle vierasta korkealentoista ajattelua vaan arkisten asioiden pohdintaa. Tämä on mielestäni filosofian opettamisen kannalta kaikkein tärkein huomio. Tämän oivalluksen jälkeen opettaja voi vapautua käymään keskustelua oppilaidensa kanssa näiden arkeen kuuluvista kysymyksistä.

Opiskelijoiden huomioiden itsestään keskusteluun osallistujana ovat tärkeitä pedagogisten ratkaisujen kannalta. Filosofian opettajan tehtävänä on tukea ja syventää oppilaiden käymiä keskustelua ja tämä edellyttää tuntumaa siihen, mitä on käydä filosofista keskustelua oppitunnilla. Tilannetaju on tärkeää keskustelun ohjaamisessa ja tilannetaju kehittyy omakohtaisten kokemusten kautta. Kokemukset koskevat myös asenteita ja arvostuksia, ja ne voivat olla varsin yllättäviä. Eräs opiskelijaryhmä keskusteli rasismista ja keskustelun kuluessa heille oli tyrmävää huomata oma rasistinen suhtautumisensa toisiin ihmisiin. Toinen yhtä dramaattisia huomioita synnyttänyt keskustelu lähti kysymyksestä ”Mitä otat mukaan autiolle saarelle varmistaaksesi seksin saannin”. Tuon keskustelun jälkeen moni kertoi siitä, miten ei voinut kertoa toisille omia ajatuksiaan. Aihe oli aivan liian arka.

Kun keskustelija on käyty eri tavoin, on saatu kokemuksia erilaisiin keskusteluihin osallistumisesta. Esimerkiksi väittely ja henkilökohtaisia kokemuksia avaava keskustelu ovat luonteeltaan hyvin erilaisia. Samoin keskusteluun osallistuminen on erilaista riippuen siitä, kuinka lähellä omia intressejä keskustelun aihe on. Joskus keskustelu jää hyvin ulkokohtaiseksi ja toisinaan taas tunteet ovat vahvasti mukana.

Opiskelijoiden kokemukset filosofian opetuksesta ovat olleet varsin kaksijakoisia. Jotkut kertovat epäonnistumisista. Oppilaat eivät lähteneet mukaan keskusteluun, keskustelu meni huutamiseksi, opettajan toiminta pelkistyi kurin pitämiseksi, keskustelu kulki opettajan kautta eikä oppilaalta toiselle. Yleensä näissä kertomuksissa epäonnistuneenkin tunnin jälkeen vähitellen päästiin lähemmäs filosofista keskustelua. Toiset opiskelijat kertovat antoisista kokemuksista. He kuvaavat esimerkiksi sitä, miten keskustelussa vähitellen päästiin perusteltuihin kannanottoihin ja yhteisiin pohdintoihin, tai toteavat

tyytyväisenä, että oppilaat tekivät kysymyksiä, joihin ei ole yksiselitteistä vastausta.

Erityisesti on mainittava kertomukset siitä, kuinka opiskelijat ovat yrittäneet toimia opettamallani tavalla, mutta oppilaat eivät ole lähteneet mukaan, vaan ovat lähinnä lyöneet aiheen leikiksi. Tunti tuntuu kulkevan kohti vääjäämätöntä katastrofia, kunnes keskustelussa sivutaan jotain luokan kannalta akuuttia ongelmaa. Tässä vaiheessa keskustelun sävy muuttuu täysin, oppilaat unohtavat tunnin virallisen teeman ja ryhtyvät käsittelemään omaan ongelmaansa. Raportissaan opiskelijat kiittävät uskallustaan unohtaa alkuperäinen suunnitelmansa ja syöksyä oppilaiden kanssa kohti näiden elämämaailman kannalta tärkeää kysymystä.

Filosofian aika ja paikka?

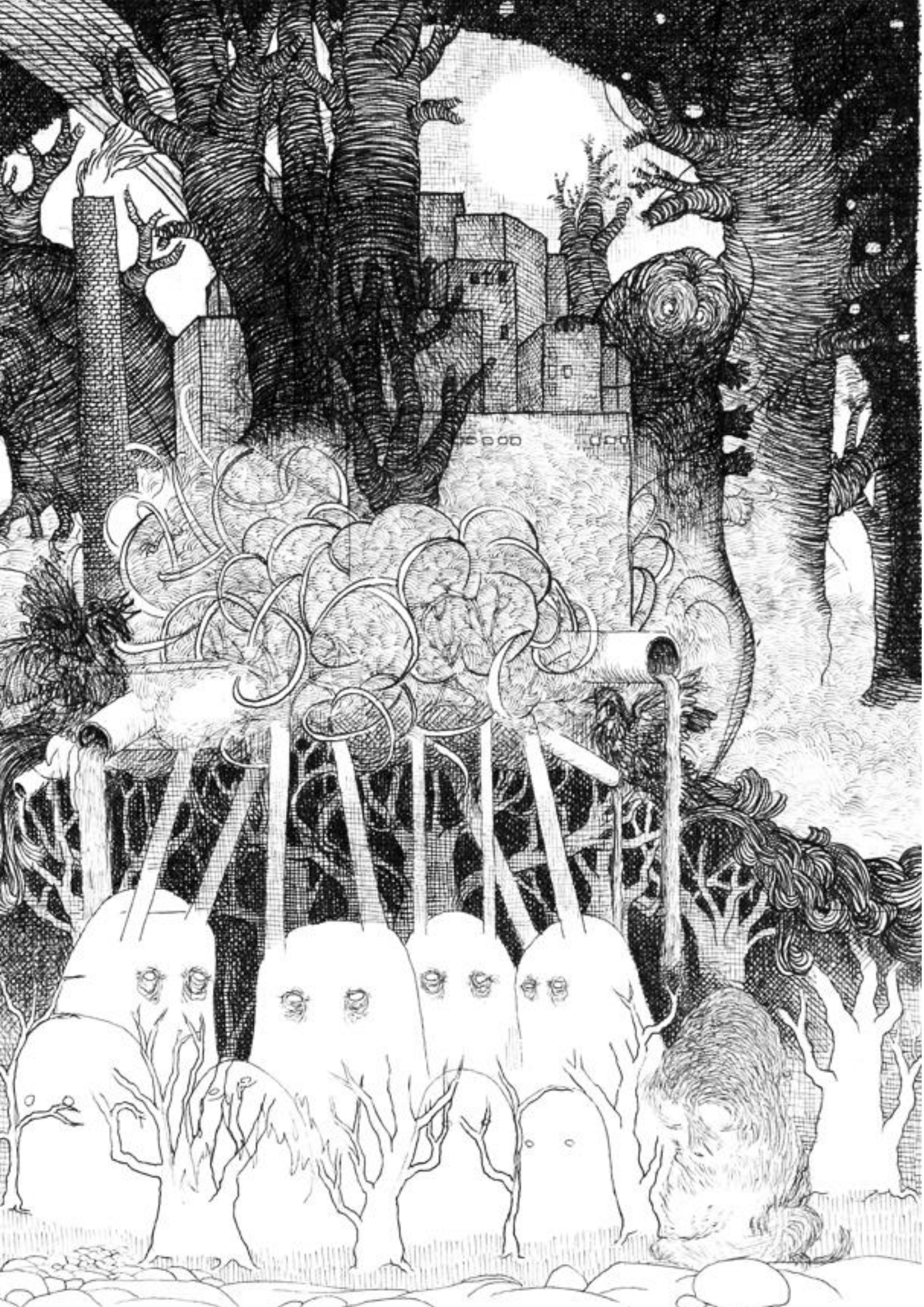
Filosofian opettaminen peruskoulussa edellyttää opettajalta uskallusta vähentää oppisisältöjen läpikäymistä. Filosofinen pohdinta vaatii aikaa, joka on pois jonkin muun oppimisesta. Opettaja, joka ryhtyy opettamaan filosofiaa peruskoulussa, todennäköisesti painottaa opetuksen syvyyttä määrää enemmän. Filosofian opettaminen oppilaskeskeisesti edellyttää opettajalta myös uskallusta pohtia asioita, joihin ei itsekään tiedä vastausta.

Jotta filosofian opetus olisi tehokasta, sen tulee olla läsnä kaikessa opetuksessa. Perusasteen luokanopettaja on pitkäjänteisesti saman oppilasryhmän opettajana useita tunteja päivittäin, joten hänellä on aineenopettajaan verrattuna hieno mahdollisuus pohtia oppilaiden kanssa filosofisesti latautuneita asioita silloin kun niihin törmätään. Ei tarvitse odottaa seuraavaan viikkoon vaan keskusteluun voidaan käyttää jo seuraavaa tuntia, on se sitten minkä aineen tunti tahansa. Pysähtyykö opettaja pohtimaan kysymyksiä vai sivuuttaako hän ne opetussuunnitelmaan kuulumattomina, riippuu opettajan pedagogisista arvoista ja uskomuksista.

Kun opettajankoulutuksen tulee tarjota toimintamalleja, joita opiskelijat voivat käyttää itse tulevaisuudessa, ei filosofian opettamisen opettaminen voi rajoittua vain yhdelle kurssille. Tarvitaan sellaisia opiskelun tapoja, joissa voidaan pysähtyä opiskelijoita askarruttaviin kysymyksiin ja käydä niistä syvällistä keskustelua, jossa vaaditaan perusteluita ja pystytään käsitteelliseen tarkkuuteen. Kyse on samasta asiasta kuin koulussa. Filosofia ei ole vain oppiaine muiden joukossa vaan myös välttämättömän väline monien sosiaalisen todellisuuden ilmiöiden jäsentämisessä.

Viite

1. Ks. Juuso, Hannu, Ajattelu kasvatuksessa. Matthew Lipmanin Filosofiaa lapsille -ohjelman pääpiirteet. Teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.) *Filosofia koulunpenkillä. Kirjoituksia oppiaineen didaktiikasta*. Painatuskeskus, Helsinki 1995.



Barbara Brüning

Filosofointia lasten kanssa Saksan peruskouluissa

Saksan liittotasavalta muodostuu kuudestatoista osavaltiosta, joilla on oma lainsäädäntövaltansa. Niinpä osavaltioissa on myös toisistaan eroavat koulujen opetus-suunnitelmat, jotka pohjautuvat liittovaltioiden opetus- ja kulttuuriministeriöiden kokouksen (Ständige Konferenz der Kultusminister der Länder) keskitetysti antamiin yleisiin periaatteisiin.

Eettisellä kasvatuksella on määritely perustuslaillinen asema Saksassa. Perustuslain 7. artikla esittää uskonnon pakolliseksi oppiaineeksi, sillä rajoituksella, ettei oppilaiden tarvitse osallistua opetukseen jos he tai heidän huoltajansa kieltäytyvät.

Elämäntavat ja arvojärjestelmät moninaistuivat Saksassa ja Euroopassa 1960-luvulla. Monet jättivät kirkkokunnat ja valitsivat sekulaarisen asenteen. Heidän lapsensa eivät enää ottaneet osaa koulujen uskonnolliseen kasvatukseen ja palasivatkin koulupäivän jälkeen koteihinsa muita lapsia aikaisemmin uskonottomuutensa vuoksi. Tästä syystä Saksan protestanttinen ja katolinen kirkko alkoivat perätä kouluihin eettistä kasvatusta niille oppilaille, jotka eivät osallistuneet uskonnonopetukseen. Etiikan toivat ensimmäisinä kouluaineeksi Baijerin ja Rheinland-Pfalzin osavaltiot vuonna 1974.

Tällä hetkellä kaikissa Saksan osavaltioissa on eettistä kasvatusta koulujen nuorisosteella 11-vuoden iästä eteenpäin. Oppilaiden on valittava joko uskonnon tai etiikan opetus. Tätä nuoremmille oppilaille tarjotaan peruskoulussa (neljä ensimmäistä luokkaa) eettistä kasvatusta uskonnon opetuksen vaihtoehtona vain kuudessa osavaltiossa (ks. taulukko). Muissa osavaltioissa ei ole korvaavaa oppiainetta uskonnon opetukseen osallistumattomille lapsille. Mecklenburg-Etu-Pommerin osavaltio on ensimmäinen (myös koko Euroopassa), joka tarjoaa filosofiaa lapsille kouluaineena uskonnon opetuksen vaihtoehtoksi. Yli 70 prosenttia oppilaista valitseeekin tämän oppiaineen osavaltion peruskouluissa¹.

Opettajien on suoritettava yliopistollinen arvosana ollakseen kelpoisia opettamaan etiikkaa tai filosofiaa lapsille osavaltioissa, jotka luetellaan taulukossa sivulla 83.

Brandenburgin osavaltioilla on oma erityinen arvokasvatuksen järjestelmänsä peruskouluissa ja nuorisosteella.

Siellä, samoin kuin Berliinin osavaltiossa, peruskouluun kuuluu kuusi luokkaa (muiden osavaltioiden neljän sijasta). Viidennellä ja kuudennella luokalla on oppiaine nimeltä elämäkäsitelys-etiikka-uskontotieto (Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde), joka on pakollinen kaikille oppilaille Brandenburgissa. Uskonnon voivat valita uskonnollista kasvatusta haluavat. Juridisesti tämä poikkeava käytäntö oli mahdollista omaksua siksi, ettei Brandenburg kuulunut Saksan liittotasavaltaan perustuslakia luotaessa 1949, vaan oli osa Saksan demokraattista tasavaltaa. Osavaltioilla on erityisasema perustuslain 7. artiklan suhteen.

Lasten kanssa filosofoinnilla on muutenkin paikkansa saksalaisessa peruskoulussa kuin vain osana eettistä kasvatusta. Se on omaksuttu myös muissa oppiaineissa läpäiseväksi periaatteeksi, kuten muun muassa opetusmenetelmäksi humanistisissa aineissa. Näin on esimerkiksi Hampurin ja Nordrhein-Westfalenin osavaltioissa, missä filosofiaa lapsille on yksi keskeisistä humanististen aineiden opetussuunnitelmissa mainituista menetelmistä.

Hampurissa on myös mahdollista valita joissain kouluissa filosofia osaksi luovien projektien oppisuunnitelmia. Tästä syystä monitieteinen työryhmä Hampurin yliopistossa tarjoaa erityisiä filosofiaa lapsille -menetelmään valmistavia seminaareja eri alojen opettajille ja opiskelijoille. Vähintään kolme seminaaria ja kaksi käytännön harjoituskurssia suorittamalla saavuttaa täydentävän opettajanpätevyyden.

Hampurin yliopisto olikin Saksassa ensimmäinen, joka alkoi tarjota erikoistuneita seminaareja filosofiaa lapsille -teemasta, myös suunnattuna alimmille kouluasteille. Vuonna 1979 professori Ekkehard Martens organisoi ensimmäisen filosofiaa lapsille -seminarin, jossa käsiteltiin tuolloin Matthew Lipmanin romaanimuotoista oppikirjaa *Harry Stottlemeier's discovery*. Vuonna 2005 yliopiston kasvatustieteen laitoksella perustettiin Center for doing Philosophy with Children and Young Adults, joka toimii yhteistyössä Lipmanin perustaman alkuperäisen Institute for the Advancement of Philosophy for Children -keskuksen kanssa.

Kyiseiseen Hampurin yliopiston tutkimuskeskukseen kuuluu edustajia yliopistosta, opettajayhdistyksistä, kou-

luhallinnosta sekä opettajien täydennyskoulutuksesta. Sen tehtävänä on teoreettinen, käytännöllinen ja koulujärjestelmää koskeva tutkimus filosofian harjoittamisesta lasten ja nuorten kanssa, kuten myös menetelmän käytännön edistäminen esimerkiksi opetussuunnitelmatyössä, opetuskokeiluissa, empiirisessä tutkimuksessa ja opettajien jatkokoulutuksessa. Tutkimuskeskus on tehnyt tutkimusta ns. ”Hampurin menetelmästä”, joka on kehitetty oppilas- ja ongelmalähtöiseksi tavaksi tehdä filosofiaa lasten ja nuorten kanssa alueellisella, kansallisella ja kansainvälisellä tasolla. Mallin yksi erityisteema on juuri filosofia peruskoulussa.² Hampurin yliopistossa on myös ensimmäisenä tarjottu lasten filosofian erikoisseminaareja, jotka on toteuttanut tutkimuskeskus yhdessä Koerner-säätiön kanssa, osana useiden saksalaisten yliopistojen yhteishanketta ”Lasten yliopisto”.

Lasten filosofian monitieteinen tutkimusryhmä Hampurin yliopistossa tuo yhteen yliopisto-opettajia eri tieteenaloilta, esimerkiksi filosofian ja uskonnon opetuksen, humanististen aineiden opetuksen ja biologian opetuksen didaktiikan tutkimuksen parista. Tutkimusryhmä pyrkii kehittämään oppiainerajat ylittäviä menetelmiä lasten kanssa filosofoimiseen.

Vastaava toinen tutkimusryhmä perustettiin vuonna 2004 Baijerin osavaltiossa Regensburgin ja Münchenin yliopistoihin. Sen ensisijainen tavoite on kehittää menetelmiä ja materiaaleja tukemaan filosofoimista lasten kanssa päiväkodeissa.

Peruskouluissa filosofoimisessa käytettyjä menetelmiä

A. Eettisen kasvatuksen opetussuunnitelmat suosittavat tärkeimmäksi opetusmenetelmäksi lasten kanssa filosofoimista (ks. taulukko). Sen puitteissa pidetään erityisen merkittävänä neljää menetelmää: käsiteanalyysia, argumentaatiota, sokraattista dialogia ja ajattelukoikeita. Käsiteanalyysin osalta opetussuunnitelmat suosittelivat, että lasten pitäisi pohtia filosofisia käsitteitä, joilla on tärkeä rooli opetuksessa käytetyissä tarinoissa tai kysymyksissä. Ajatellaan esimerkiksi, että lapset keskustelevat ongelmasta: mitä pitäisi tehdä jos neljällä lapsella on jaettavanaan vain kolme makeista. Ennen pitkää päädytään reiluuden käsitteeseen. Sen selkeyttäminen tarkoittaa, että lasten on löydettävä toisia sanoja, joilla reiluutta voi kuvata. Silloin päädytään vaikkapa seuraavanlaisiin kielipeleihin: Mikä on reiluuden käsitteellinen vastakohta? Mihin muihin sanoihin (käsitteisiin) reiluutta voi verrata?

B. Lapsilta edellytetään myös perusteluja uskomuksilleen ja mielipiteilleen: Miksi olisi epäreilua, jos yksi lapsista jäisi karkkista? Ohjeistukset voivat olla hyvin yksityiskohtaisiakin, sillä esimerkiksi Saksin osavaltion opetussuunnitelmassa suositellaan 3. ja 4. luokan oppilaita antamaan aina useampia kuin yksi perustelu mielipiteelleen.

C. Moderni sokraattinen dialogi on eettisen kasvatuksen tärkein menetelmä Saksassa. Lapset muodostavat

ns. tutkimusyhteisöjä (filosofiaa lapsille -menetelmässä käytetyn käsitteen *community of inquiry* mukaisesti) ratkaistakseen filosofisia ja eettisiä ongelmia, joita opettaja rohkaisee ja tukee heitä selvittämään. Opettaja asettaa kysymyksiä tai tekee yhteenvedoja, mutta hänen tehtävänä ei ole antaa ”oikeaa vastausta” tunnin päätteeksi. Menetelmä määrittää opettajalle uudenlaisen aseman, koska hän ei enää voi olla kaiken tietävä auktoriteetti, vaan osa luokkahuoneen ajatteluyhteisöä. Sokraattisen dialogin tekniikoiden opettaminen onkin tästä syystä yksi keskeisiä osa-alueita esimerkiksi Saksin ja Thüringenin osavaltioiden eettisen kasvatuksen opettajankoulutuksessa.

Toisekseen on huomattava, että ajatteluyhteisössä on aina mahdollista, ettei mitään yksimielisyyttä saavuteta (toisin kuin muissa oppiaineissa). On mahdollista antaa ongelmaan useampia kuin yksi ratkaisu, ja vaihtoehtoisille vastauksille voi olla kullekin hyvät perustelunsa. Niinpä ongelma ei ratkea kaikkia oppilaita tyydyttävällä tavalla. Opettajan on tehtävä selväksi keskustelun lopussa syntyikö yksimielisyyttä vai ei, jolloin hän voi myös todeta: Etsimme ongelmaamme hyvää ratkaisua, mutta kaikki teistä eivät ole tyytyväisiä lopputulokseen. Voimme ajatella asiaa vielä uudelleenkin.

D. Ajattelukoikeet ovat lasten filosofisen mielikuvituksen kehittämisen menetelmä: Mitä tekisitte, jos maailmassa ei olisi lainkaan ystäviä? Opetussuunnitelmissa mainitaan filosofinen kuvittelukyky tärkeäksi välineeksi, jolla voi rohkaista lapsia kehittämään omia ideoitaan, myös sellaisten asioiden suhteen, jotka eivät vielä ole todellisia mutta voisivat jonain päivänä tapahtua.³

Yhteenvetona voi todeta, että lasten kanssa filosofoiminen on vakiintunut Saksan peruskouluissa osaksi eettisen kasvatuksen oppiainetta, joka toimii vaihtoehtona uskonnon opetukselle. Samalla sillä on paikkansa koulun tietyissä muissa oppiaineissa, kuten humanistisissa aineissa, ja sitä tuetaan myös yliopistollisilla hankkeilla. Opetussuunnitelmat asettavat tavoitteeksi lasten ajattelun taitojen kehittämisen muodostamalla ajatteluyhteisöjä opetusryhmissä.

Suomentanut Tuukka Tomperi

Viitteet

1. Brüning 1999, 72.
2. Tutkimuskeskuksen johtajat ovat Ekkehard Martens ja Barbara Brüning. Brüning on mm. osallistunut ensimmäisen peruskoulutason filosofiaa lapsille -opetussuunnitelman kehittämiseen Mecklenburg-Etu-Pommerissa ja tehnyt aiheesta oppikirjoja useille osavaltioille.
3. Ks. myös Brüning 2001.

Kirjallisuus

- Brüning, Barbara, *Ethikunterricht in Europa. Ideengeschichtliche Traditionen, curriculare Konzepte und didaktische Perspektiven*. Militzke, Leipzig 1999.
- Brüning, Barbara, *Philosophieren in der Grundschule*. Cornelsen, Berlin 2001.
- <http://www2.erzwiss.uni-hamburg.de/personal/bruening/bruening.htm>

Eettinen kasvatus peruskouluissa Saksassa

Osavaltio	Oppiaineen nimi	Aloitusvuosi / viimeisin opetussuunnitelma	Asema	Opetussuunnitelman määrittelemiä keskeisiä sisältöjä
Baijeri	Etiikka	1974 / 2000	Täydentävä oppiaine*	Ystävyyden, onnellisuuden, identiteetti, työ ja ammatti, perhe, maailmanuskonnot
Mecklenburg-Etu-Pommeri	Lasten kanssa filosofoiminen	1998 / 2004	Täydentävä oppiaine	Luonto ja ihminen, oikeudenmukaisuus, media, opiskelumenetelmät Menetelmät**
Reininmaa-Pfalz	Eettinen kasvatus	1974 / 1998	Täydentävä oppiaine	Yhteisöjen säännöt, ystävyyden, onnellisuuden, kuoleman, perheen, identiteetti
Saksi	Etiikka	1997 / 2004	Vaihtoehtoinen oppiaine*	Yhteisöjen säännöt, perhe, kuolema, aika, maailman osatekijät, universumin kehitys Menetelmät
Saksi-Anhalt	Eettinen kasvatus	1991 / 2005	Vaihtoehtoinen oppiaine	Yhteisöjen säännöt, maailmanuskonnot, aika, ystävyyden, onnellisuus Menetelmät
Thüringen	Etiikka	1993 / 2003	Vaihtoehtoinen oppiaine	Yhteisöjen säännöt, maailmanuskonnot, ystävyyden, onnellisuus Menetelmät

* Täydentävä oppiaine tarkoittaa, että uskonnon opetus on ensisijainen oppiaine ja eettistä kasvatusta voidaan tarjota koulussa vain, jos siellä on myös uskonnon opetusta.

Vaihtoehtoinen oppiaine tarkoittaa, että oppilaiden on valittava joko uskonto tai etiikka.

** Lasten kanssa filosofoimisen menetelmä: käsitteanalyysi, argumentaatio, sokraattinen dialogi ja ajatuskokeet.

Oppimateriaaleiksi suositellaan lastenkirjallisuutta, kuvia, satuja, lyhyitä novelleja ja lasten arkipäivään liittyviä keskustelunaiheita.



Beate Børresen

Filosofiaa norjalaisissa kouluissa

Vuonna 2004 Norjan hallitus käynnisti hankkeen, jossa kartoitettiin filosofian mahdollisuuksia peruskoulussa. Päämääränä on ollut selvittää, onko filosofian tuominen peruskouluihin mielekästä ja jos, niin millä tavoin.

Kesäkuussa 2004 Norjan parlamentti hyväksyi periaatteet ja päälinjat, joiden mukaisesti ensimmäisen ja toisen asteen koulutusta ryhdyttiin perusteellisesti uudistamaan. Tämän pohjaksi hyväksyttiin hallituksen parlamentille tuottama mietintö (nro. 30), joka yllättäen sisälsi lyhyen filosofiaa käsittelevän kappaleen:

”Ministeriö haluaa varmistaa, että lapset ja nuoret saavat perusjohdatuksen ja kokemuksen filosofian oppiaineeseen liittyvistä kysymyksistä ja menetelmistä. Se voisi kohentaa oppilaiden kykyä koulutyöskentelyssä ja valmistaisi hyvin heidän tulevaisuuteensa yhteiskunnassa ja työelämässä. Filosofia tarjoaisi oppilaille näköalan toisten oppiaineiden perusteisiin osoittamalla, kuinka kysymykset ovat historiallisesti kehittyneet ja miten ongelmia voi systemaattisesti tarkastella.

Ministeriö aikoo arvioida, miten tätä tavoitetta voidaan opetussuunnitelmien puitteissa vahvistaa. Ministeriö haluaa lisäksi kannustaa uusia hankkeita, joissa filosofiaa kokeillaan kouluaineena ja joissa kokeillaan filosofian käyttöä muissa oppiaineissa. Hankkeiden tulosten perusteella arvioidaan sitä, pitäisikö filosofia vakiinnuttaa koulun oppiaineeksi.”

Ei ole tietoa, miksi tällainen kappale asiakirjaan sisällytettiin. Filosofian harjoittaminen lasten kanssa ei ollut kovin tunnettua eikä laajalle levinnyttä Norjassa, joskin filosofiaa oli tuotu systemaattisellakin tavalla kouluun uskontokasvatuksen oppiaineen yhteydessä. (Norjassa oppiaineen nimi on ”kristendomskunnskap med religions- og livssynsorientering”, KRL, eli kristinuskotieto sekä uskonto- ja elämäntutkimusopetus). KRL tuli opetussuunnitelmiin uutena ja pakkolaisena oppiaineena vuonna 1997. Toisaalta filosofia nauttii korkeaa arvostusta Norjassa, eikä filosofiaan kohdistuva kiinnostus ole rajoittunut akateemisen eliitin piiriin.

Norjassa ”filosofiaa lapsille” (*philosophy for children*, P4C) kutsutaan

”filosofiaksi lasten kanssa” (*filosofi med barn*). Painotamme myös sitä, että kouluissa *tehdään* filosofiaa, ei vain opiskella tietoa siitä. Samalla haluamme lasten tekevän vielä enemmän kuin harjoittavan ajattelun taitojaan. On tapana sanoa, että lasten on tarkoitus ”työskenellä filosofisella tavalla filosofisten kysymysten parissa”. Tällaisen työskentelyn pitää olla systemaattista, säännöllistä ja pitkäjänteistä. Tähtäimessä on kehittyä ”paremmaksi ajattelijaksi” ja löytää jotain, mikä on totta, hyvää ja kaunista.

Systemaattista työtä ja kiinnostusta korkeilla tahoilla

Samalla kun KRL muodostettiin kouluaineeksi, aloimme Oslon yliopistossa perehtyä paremmin siihen, miten oppilaat voisivat työskennellä filosofian parissa. Sitä ennen meillä oli hyvin vähän kokemusta tämänkaltaisesta koulutoiminnasta. Filosofiaa koulussa käsittelevä kirja julkaistiin ja pidettiin seminaareja ja tapaamisia asiasta kiinnostuneille, filosofeille ja opettajille. Vuonna 2000 Oslon kaupunki käynnisti hankkeen, jossa kuuden koulun opettajat kokei-



livat filosofiaa oppilaidensa kanssa. Syksyllä 2001 Oslon yliopisto sai julkista rahoitusta opettajankoulutuksen yhteydessä alkaneeseen lapsifilosofian kehittämiseen. Samaan aikaan vastaavaa tutkimusta tehtiin Tromssan yliopistossa, joskin ilman ulkopuolista rahoitusta.

Koulufilosofiaa selvittänyt työ herätti kiinnostusta Opetusministeriössä, Opetushallituksessa ja kouluhallinnossa, kuten myös filosofien ja opettajankouluttajien keskuudessa. Vastakaikua saatiin lukuisilta tahoilta, seminaarit olivat suosittuja ja media raportoi usein kouluissa

ja muualla tehtävästä työstä. Kehitimme systemaattisesti teoriaa, suunnitelmia, opintoja ja opetusmateriaaleja. Kaikki tehtiin yhdessä opettajien kanssa, jotta ideoita ja aineistoja saatettiin kokeilla käytännössä. Lapsifilosofian parissa tehtyä työtä leimaa Norjassa edelleen lä-



Kimmo Kummela & Pasi Mäkelä, Spellbound Hellhound (2007), tussi-papeille, 24 x 30 cm

heisyys käytännön opetustoimintaan. Valitettavasti merkittävänä kääntöpuolena on se, etteivät kasvatustieteilijät tai filosofit tee aiheeseen kohdistuvaa tutkimusta. Tähän saakka on ollut mahdotonta saada rahoitusta tutkimukseen käytännöllisten hankkeiden sijasta. Opetusministeriö on

asettanut työryhmän arvioimaan filosofiaa oppiaineena, selvittääkseen mihin kannattaisi jatkossa suunnata panostusta. Tätä voi pitää lupaavana merkinä, koska ministeriö on kiinnostunut koulutoimintaa koskevasta tutkimustiedosta.

Asiaa koskevaa yleistä tietoisuutta on kohottanut myös se, että otimme aktiivisesti yhteyttä ulkomaisiin tahoihin, joilla oli aiheesta meitä enemmän kokemusta. Ensinnä vierailimme Tanskassa ja Ruotsissa ja otimme selvää, mitä siellä oli koulufilosofian alalla tehty. Kutsuimme vierailijoita esittelemään havaintojaan Norjassa. Yksi alan keskeisistä ruotsalaisista hahmoista, Bo Malmhether, onkin työskennellyt Norjassa vuodesta 2000.

Vuonna 2001 laajensimme yhteyksiä Britanniaan ja pidimme seminaareja molemmissa maissa. Kolmena peräkkäisenä vuonna lähetimme 10–15 opettajan ryhmän opintomatkalle tutustumaan James Nottinghamin johtamaan N-RAIS-projektiin pohjois-Englannissa. Vuodesta 2003 olemme tehneet yhteistyötä myös ranskalaisfilosofi Oscar Brenifierin kanssa, työpajojen, kouluvierailujen ja käännöskirjojen muodossa. Hänen työllään on suuri merkitys monille lapsifilosofian parissa toimiville norjalaisille.

Olemme myös luoneet lapsifilosofialle näkyvyyttä osallistamalla Norjan Unesco-toimikunnan kanssa marraskuussa vietettävän kansainvälisen filosofian päivän järjestyihin. Vuonna 2005 esimerkiksi julkaisimme verkossa kasvatusta käsittelevän kirjoituksen osana valmistautumista juhlintaan. Opettajia kannustettiin pitämään filosofian oppitunti oppilailleen ja lähettämään oppilaiden kysymyksiä ja näkemyksiä Unesco-toimikunnalle. Nämä julkaistiin verkkosivulla omien vastauksiemme ja kommenttiemme kera. Sitten viimeistelimme aiheeseen johdattavan uuden esittelyn, joka perustui osittain kouluilta saamaamme materiaaliin. Tätä käytettiin järjestettäessä avoin tilaisuus, jossa yleisöllä oli mahdollisuus nähdä lapsia harjoittamassa filosofista ajattelua ja tutkimusta.

Mietinnöstä toimintaan

Lopulta hallitus tekikin aloitteen edistääkseen järjestelmällisempää työtä koulufilosofian parissa, julkaisemalla alussa mainitun mietinnön ”Oppimisen kulttuuri” (*Kultur for læring*; mietintö nro 30, 2004:05). Mietinnön tultua hyväksytyksi parlamentissa siirtyi hallitukselle vastuu ryhtyä toteuttamaan sitä.

Opetusministeriö lähetti Opetushallitukselle syyskuussa 2004 kirjeen, jossa pyydettiin aloittamaan valmisteleva työ peruskoulun filosofianopetuksen hankkeita varten. Työ aloitettiin pitämällä ministeriössä virkamiehiä varten seminaari, jonka puhujiksi kutsuttiin Brenifier Pariisista ja Malmhether Tukholmasta. Seminaari onnistui erinomaisesti ja innoitti monia aloitteita. Joulukuussa Opetushallitus lähetti lääninhallituksille kirjeen, jossa pyydettiin kokoamaan tietoa filosofianopetuksesta kertyneistä kokemuksista. Samaan aikaan Oslon yliopistolta pyydettiin selvitys perus- ja yleissivistävän koulun opetussuunnitelmien filosofisista elementeistä.

Raportit olivat valmiita helmikuussa 2005. Tietoa oli saatu noin 50 koulusta, jotka olivat vastanneet lääneissä tehtyyn kyselyyn. Tämän pohjalta Opetushallitus käynnisti syyskuussa 2005 laajemman hankkeen, josta vastaavaan työryhmään kutsuttiin kaksi jäsentä Opetushallituksesta ja kaksi yliopistosta, mistä tuli myös hankkeen johtaja. Ohjausryhmään kuului Opetusministeriön edustaja, lääninhallinnon edustaja, paikallisen kouluhallinnon edustaja ja kaksi Oslon yliopiston professoria, toinen kasvatustieteilijä ja toinen filosofi.

Syyskuu 2005 käytettiin suunnitteluun, oppimateriaalien tuottamiseen ja sopivien hankkeeseen osallistuvien koulujen etsimiseen. Opettajien kouluttaminen ja varsinainen työskentely kouluissa alkoi tammikuussa 2006.

Projektin muoto ja sisältö

Kokeiluhankkeen tarkoituksena on ollut selvittää, onko filosofian opettaminen kouluissa mahdollista ja mielekäästä. Tehtävä liittyi kahteen mietintöön.

]] Filosofinen työskentely voi harjaannuttaa osallistujia ottamaan osaa dialogiin myös muissa yhteyksissä. Oppilaat saavat harjoitusta kuuntelemisessa, asiassa pitäytymisessä, väitteiden arvioinnissa ja omien näkökantojensa perustelemisessa. Koska filosofiassa ei ole annettuja valmiita vastauksia, oppilaat harjaantuvat myös arvioimaan useita samaan aikaan mahdollisia vastauksia, mikä on erityisen tärkeä taito monikulttuurisessa yhteiskunnassa.”

Mietintö nro 30 (2004:5) ”Oppimisen kulttuuri” (*Kultur for læring*) oli, kuten mainittua, perustana peruskoulu-uudistukselle, joka nimettiin ”Tietämyksen kohottamiseksi” (*Kunnskapsløftet*). ”Oppimisen kulttuuri” esittää, että koulufilosofian hanke tulee käynnistää ja sen tuloksia käyttää arvioitaessa mahdollisuutta muokata filosofiasta itsenäinen oppiaineensa peruskouluun.

Mietintö nro 49 (2004:5) ”Kohti moninaisuutta osallisuuden ja osallistumisen kautta. Vastuuta ja vapautta” (*Mangfold gjennom inkludering og deltakelse. Ansvar og frihet*) ehdotti, että filosofian hankkeessa selvitetäisiin myös, miten erilaisista uskonnollisista ja kulttuurisista taustoista tulevat oppilaat suhtautuvat oppiaineeseen ja millaisia aiheita voi käyttää monikulttuurisen ja -arvoisen oppilasryhmän kanssa.

Hankkeeseen on osallistunut 15 koulua ja 43 opettajaa yhdeksästä läänistä. Kouluja on sekä isoista että pienistä kaupungeista ja maaseudulta. Oppilaita on mukana luokka-asteilta 1–10. Hankkeeseen osallistuneet koulut valittiin niin, että osalla oli aiempaa kokemusta filosofianopetuksesta ja osalla ei lainkaan. Osassa kouluja on myös vähemmistökieliä äidinkielenään käyttäviä oppilaita.

Hankkeen keskeisimmät toteutusmuodot ovat olleet seuraavanlaiset:

- Hankkeen osallistujia koulutettiin säännöllisesti alueellisissa seminaareissa kahdesti lukukaudessa. Lisäksi kaikille järjestettiin yhteinen seminaari tammikussa 2005 ja tutustumismatka Englantiin toukokuussa 2007.
- Hankkeen johto vieraili kaikkien opettajien luona heidän kouluissaan joka lukukausi.
- Kaikki opettajat opettivat tietyn määrän filosofian oppitunteja, vähintään 10 oppijaksoa lukukaudessa.
- Hankkeessa kehitettiin oppimateriaaleja ja työmenetelmiä. Ensimmäisenä lukukautena kaikki

opettajat käyttivät projektijohdon tuottamaa oppimateriaalia. Tämän jälkeen opettajat ovat voineet kehittää omia aineistojaan, jotka projektijohto kuitenkin tarkisti.

- Kaikkien opettajien on pitänyt raportoida työstään ja sen etenemisestä kuukausittain.

- Hankkeen johto on tuottanut etenemisraportin kerran lukukaudessa ja loppuraportin hankkeen päätteeksi.

- Projektilla on ollut oma intranet-sivunsa, jossa on jaettu materiaaleja, kirjallisuutta, käytännön informaatiota jne.

- Yhdessä norjalaisten ja eurooppalaisten filosofien ja pedagogien kanssa on järjestetty useita seminaareja, joissa on kerätty neuvoja ja tietoutta muualta.

Opetusministeriö tilasi vuonna 2006 Osloon ja Tromssan yliopistojen filosofeilta tutkimusraportin koulufilosofiasta ja kokeiluhankkeesta. Raportti esiteltiin ministeriölle syyskuussa 2007. Siinä kuvataan koulujen filosofianopetuksen keinoja ja kokemuksia sekä aihetta koskevaa tutkimusta. Raportissa annetaan perusteita sekä filosofianopetuksen puolesta että sitä vastaan, ja samalla osoitetaan, millaista tutkimustietoa tarvittaisiin lisää.

Kun hankkeen opettajat saivat työnsä päätökseen kesäkuussa 2007, oppilaille oli tarjottu yhteensä 1 200 tuntia filosofiaa. Kesäkuussa sekä oppilaat että opettajat arvioivat hanketta, oppilaat kirjoittamalla kirjeen, jossa selitettiin entuudestaan filosofiaa tuntemattomalle, mitä filosofia on, ja opettajat täyttämällä arviointilomakkeen. Tämän jälkeen olemme kirjoittaneet raporttia, joka on jo toimitettu Opetushallitukselle ja toimitetaan virallisesti Norjan hallituksen tutustuttavaksi vielä ennen joulua.

Raportti johdattaa filosofian ja psykologian opetukseen koulussa ja kuvaa sekä analysoi kokeiluprojektissa tehtyä työtä. Sen yhteenvedona on seitsemän ehdotusta filosofian tuomisesta kouluihin ja opettajankoulu-

tukseen. Se sisältää myös erilaisia esimerkkejä opetussuunnitelmiksi.

Yleisellä tasolla voidaan sanoa, että kokeilu on osoittanut filosofian kouluopetuksen olevan mahdollista ja mielekästä, jos opettajat saavat riittävän koulutuksen ja oppimateriaalit, joiden avulla voivat johdattaa oppilaita filosofoimaan. Se myös osoittaa välttämättömäksi, että oppilaiden filosofianopintojen on oltava säännöllisiä ja hyvin jäsenettyjä, jotta voidaan varmistaa, ettei toiminta jää vain vapaamuotoiseksi keskusteluksi elämän tarkoituksen ja kuoleman tapaisista ”suurista kysymyksistä”, vaan oppilaat todella paneutuvat filosofiseen tutkimus- ja ajattelutapaan.

Perusteet koulufilosofialle

Ministeriön syy ehdottaa filosofiaa peruskouluihin vuonna 2004 oli siinä, että oppiaine voisi tarjota oppilaille perin hyödyllisiä asenteita ja työtapoja, joille olisi käyttöä sekä muissa oppiaineissa että myöhemmin elämässä. Filosofian parissa työskenteleminen voi antaa oppilaille kokemuksen systemaattisesta keskustelusta, joka kohdistuu useimpien oppiaineiden ja useimpien yhteiskunnan ja työelämän alueiden kannalta keskeisiin aiheisiin. Filosofiasa tarvittavan systemaattisen ja ”tieteellisen” ajattelu- ja työskentelytavan omaksuminen voi auttaa oppilaita pärjäämään jatkokoulutuksessa riippumatta heidän sosiaalisista taustoistaan tai kotoa saadusta tuesta.

Muuta koulun opetussuunnitelmaa ajatellen filosofia voi edesauttaa oppilaita kehittämään kykyään kriittisyyteen – tavoite, joka on keskeinen sekä yksittäisissä oppiaineissa että opetussuunnitelman yleistasolla. Vielä konkreettisemmin sanoen filosofia voi auttaa kehittämään yhtä opetussuunnitelmassa mainituista viidestä perustaidosta – nimittäin kykyä sanalliseen itseilmaisuuksiin. Lisäksi filosofia on, kuten mainittua, osa uskon- tokasvatuksen oppiainetta Norjassa.

Filosofinen työskentely voi harjaannuttaa osallistujia ottamaan osaa dialogiin myös muissa yhteyksissä. Oppilaat saavat harjoitusta kuuntelemisessa, asiassa pitäytymisessä,

väitteiden arvioinnissa ja omien näkökantojensa perustelemisessa. Koska filosofiasa ei ole annettuja valmiita vastauksia, oppilaat harjaantuvat myös arvioimaan useita samaan aikaan mahdollisia vastauksia, mikä on erityisen tärkeä taito monikulttuurisessa yhteiskunnassa.

Samalla saadaan kokemuksia ja omaksutaan asenteita, jotka ovat otollisia demokratian kannalta. Kuuntelemisen kyky ja eroavien näkökantojen sietäminen ovat tärkeitä, samoin kuin asenne, joka ei hylkää vastauksia ennakolta esimerkiksi sen perusteella, kuka niiden esittäjänä on, vaan vastausten arvo selviää vain niiden sisältöä arvioimalla ja arviointi on kyettävä suorittamaan itse. Oppilaat oppivat oman kokemuksensa kautta, että sillä mitä sanoo – tai jättää sanomatta – on merkitystä ratkaisuja etsittäessä.

Tukholmassa 1990-luvulla toteutetussa laajassa kyselytutkimuksessa todettiin, että filosofianopetusta saaneet oppilaat olivat muita parempia kuuntelijoita. Heillä oli myös paremmat valmiudet ratkaista sosiaalisia ongelmia omin avuin.¹

Lopuksi

Kertyneet kokemukset ovat tähän mennessä osoittaneet, että on vaikeaa paneutua filosofiaan kouluissa, ellei sille suoda selvää paikkaa lukujärjestyksessä ja opetussuunnitelmassa. Jopa innostuneimpien opettajien on vaikeaa löytää kiireisenä koulupäivänä tilaa filosofoinnille. Olemme nähneet, että opettajille on suurta hyötyä koulutuksesta ja oppimateriaaleista, jotka tukevat työskentelyä lasten kanssa. Kokeiluhankkeen koulutusseminaareissa painopiste laitettiin opettajien omalle filosofiselle kehitykselle. On ensin itse perusteellisesti paneuduttava filosofiaan ja käytettävä samoja aineistoja, joita myöhemmin on tarkoitus hyödyntää oppilaiden kanssa. Olemme havainneet, että ne opettajat, joiden ei onnistu käydä käsiksi filosofiaan seminaareissa, eivät kykene välittämään filosofiointia myöskään oppilailleen.

On myös todettu, että vähemmistökieliä puhuville oppilaille filosofian

oppitunneista on erityistä etua. Eräs syy tähän on siinä, että opetuksessa painotetaan ymmärtämisen tavoitetta kaikkien näkökulmasta. Vähemmistöoppilaat havaitsevat, että kenellä tahansa voi olla vaikeuksia ymmärtämisessä ja että kysyminen on tärkeää. He huomaavat, että vain typerykset jättävät kysymykset tekemättä ja että kysyminen kuuluu niille, joilla on halu ymmärtää ja tietää enemmän. Eräskin hankkeen opettaja kuvasi, miten pari hänen vähemmistöoppilaistaan omaksui tällaisen asenteen perusteellisesti ja ryhtyi soveltamaan sitä muissakin oppiaineissa hyvin menestyksellisesti. Toinen opettaja korosti sitä, että filosofian koskiessa usein eksistentiaalisia kysymyksiä, vähemmistökieliä puhuvat oppilaat saavat siinä muita oppiaineita enemmän harjoitusta monipuolisten sanojen ja käsitteiden käyttämisestä sekä oman kokemuksensa hyödyntämisestä.

Kiinnostavaa kokemusta on tullut myös opettajilta, jotka liittivät filosofian koulun sääntöjen käsittelemiseen. Monet oppilaat kokevat säännöt ulkoa asetetuiksi, vaikka periaatteessa oppilaille itsellään on mahdollisuuksia vaikuttaa siihen, mitkä säännöt koulussa pätevät. Eräs oppilasryhmä otti tehtäväkseen selvittää sääntöjä, niistä päättämistä ja niihin vaikuttamista. He oppivat sääntöjen luomisen ja niiden täytäntöönpanon suhteen tuottamista vastuista ja vaikeuksista, mikä on keskeistä demokratian kannalta.

Perustuvanlaatuisin opetus yhdeksältä vuodelta jonka olemme olleet tekemisissä lasten filosofian kanssa Oslon yliopistossa on siinä, että voidakseen edistyä, tämän työn on oltava läpikotaista, systemaattista ja pitkäjänteistä, sekä teoreettista että praktista, ja toteuduttava yhteistyössä opettajien, kouluhallinnon sekä akateemisten filosofien ja kasvatustieteilijöiden kanssa.

Suomentanut Tuukka Tomperi

Viitteet

1. Ks. esim. Bo Malmhesterin ja Ragnar Ohlssonin teos *Filosofi med barn*. Carlsons förlag, Stockholm 1999.

Lars Hertzberg

Yhdenvertaisten keskusteluun

Onko nykyisessä länsimaisessa yhteiskunnassa sijaa filosofialle? Klišeekin sanoo, että elämme aikaa, joka mieli arvioida kaikkea ihmistoimintaa taloudellisin termein. Jokainen julkisia varoja vaativa hanke joutuu oikeuttamaan itsensä hyötyperustein. Mutta mitä hyötyä on filosofialta? Houkuttaa ajatella, että filosofian aika on ohi.

Näin yksinkertaistetaan kuitenkin nykyihmisen ajattelutapaa. Unohdamme helposti, että yhteiselämämme on seikkoja, joihin ei edes kovanahkaisin ekonomisti olisi valmis liimaamaan hintalappua. Esimerkistä käy muoto, jolla demokratiaksi kutsuttua, länsimaissa kehittyntä poliittista valtaa legitimoidaan. Mitä hyötyä on demokratiasta? Tutkimukset tosin osoittavat, että kansanvaltainen yhteiskuntamuoto tuo mukanaan tiettyjä kehitysetuja, mutta pohjimmitaan kysymys on väärin asetettu. Demokratiaa ei voi alistaa hyötynäkökohdille, koska se muodostaa foorumin, jolla pyritään vastaamaan itse kysymykseen yhteiskunnallisesta hyödystä. Jos tiukkaa demokratian hyötyä yhteiskunnalle, liikkuu siis loogisessa kehässä.

Tässä katsannossa rinnastuvat demokratia ja filosofia. Näille kahdelle perinteelle ei ole yhteistä vain se, että kumpikin tavataan juontaa antiikin Kreikasta. Kysymys filosofian hyödystä on yhtä osumaton kuin kysymys demokratian hyödystä, sillä hyödyn ja sen tärkeyden kysyminen muodostaa filosofisen ongelman.

Demokratian ytimessä eivät ole vaalit ja äänestykset, vaan niitä ympäröivät väittelet. Kansanvallassa eripurat

eivät ratkea eri eturyhmien välisin sokein voimainkoetuksin, vaan nivelämällä ja törmäyttämällä toisiinsa kilpailevia näkökulmia yhteisiin asioihin. Ilman tätä debattia demokratia vajoaisi enemmistödiktatuuriksi.

Yhteiskunnallisen keskustelun tarve pohjautuu todellisuuden monitulkintaisuuteen. Poliittisia päätöksiä ei siksi voi johtaa mekaanisesti yhteiskunnan jäsenten kerralla pysyvästi ilmaisemista mieltymyksistä. Näkemyksemme siitä, mitä syvimiltämme tahdomme, mikä käy päinsä saavuttaa ja mitä tavoitteittemme toteuttaminen tarkoittaisi, muuntuu jatkuvasti kohtaamisissa toisten kanssa. Tarvitsee vain seurata käynnissä olevia kinas- teluja oikeudenmukaisesta palkkauksesta tai kansalaisen soveliaasta vastuusta omasta terveydestään.

Vastaavasti filosofisen vuoropuhelun tila riippuu siitä, että olemassaolon ymmärtäminen on avoin kysymys. Tämä voidaan käsitellä myös niin, että oman ajattelumme ymmärtäminen on avoin kysymys. Kun meitä vaaditaan toisten edessä erittelemään näkökantaamme, löydämme vähitellen muotoilun, jonka takana saatamme seistä. Keskustelussa toisten kanssa keksimme omat ajatuksemme. Eikä tämä tapahtumain kulku täydellisty milloinkaan.

Olisi liioittelua väittää, ettei mikään demokratia luonnu ilman filosofien ammattikuntaa. Sen sijaan voisi sanoa, ettei mikään yksiselitteinen jakolinja erota yhteiskuntadebattia filosofisesta ajatustenvaihdosta. Filo-

sofaton yhteiskunta ei ole *huonompi* yhteiskunta: me yksinkertaisesti *emme osaa kuvitellakaan*, millainen se olisi. Käytännössä filosofiaa harjoitetaan vastakin kaikissa ihmisyhteisöissä, olipa tarjolla julkisesti rahoitettua filosofian koulutusta ja tutkimusta tai ei. Keskustelun laatu vain taatusti vaihtelee.

Saattaisi siis esittää, että demokratia on aina filosofista. Mutta vaakuuttaa voi myös, että filosofia on demokraattista. Toisin kuin muilla yliopistollisilla aloilla, filosofiseen sananvaihtoon kaipaavalta ei kysytä pääsyvaatimuksia eikä hänen eteensä kohoteta kynnyksiä. Ei liioin ole mitään tieto- tai oppirakennelmaa, joka täytyisi ensin omaksua, saati kalliita laitteistoja hankittavaksi etukäteen. Tarvitaan vain sitoutumista selkeyteen ja valmiutta kuunnella toisia, tahtoa ponnistella itsensä ymmärretyksi tekemiseksi. Näitä ominaisuuksia ei ehkä kaikilla ole. Asennoitumistavasta kuitenkin puhutaan, ei mistään, mikä olisi varattu vain jollekin yhteiskunnan erityiselle eliitille.

Akateemisille filosofeille ei ole aina vaivatonta tunnustaa tätä. He hyödyntävät kernaasti milloin mitään termiryöstöä ja tiettyä historiallista viitekehystä. Ammattitietoudesta tulee herkästi suojamuuri, jonka taakse piiloudutaan, jotta voitaisiin nauttia erityistieteilijäin osaksi koituvasta arvostuksesta. Haluan sanoa vastaan: jollei pysty selittämään kysymyksenasetteluun kansankielisesti, puuhastelee jonkin sellaisen parissa, joka ei ansaitse filosofian nimeä. Kuin syytäisi katteetomia šekkejä.

Suotakoon lainaus yhdysvaltalaisen filosofian Gossen Rudalta', vastikään edesmenneeltä Richard Rortylta (en

mitenkään tahdo vihjata, että allekirjoittaisin kaiken Rortyn kuunaan sanoman, mutta tässä näen hänen osuvan naulan kantaan):

”Filosofian ammattilaistuminen, sen muuntuminen akateemiseksi oppialaksi, oli välttämätön paha. Se on kuitenkin rohkaissut yrityksiin tehdä filosofista itsenäinen näennäistiede. Näitä pyrintöjä pitäisi vastustaa. Mitä enemmän filosofia vuorovai-
kuttaa toisten inhimillisten askareitten kanssa – ei vain luonnontieteitten vaan myös taiteen, uskonnon ja politiikan – sitä painokkaampaa siitä tulee kulttuuripolitiikalle, ja täten hyödyllisempää. Mitä enemmän se tavoittelee omalakisuuutta, sitä vähemmän huomion väärti se on.”

Ammattifilosofia on tärkeää. Keskustelu uhkaa tylpistyä ilman sitä. Mutta ammattimainen filosofia ei toiselta puolen voi menettää kosketustaan ympäröivään kulttuuriin sairastumatta kuolettavaan verenvähyyteen. Tasapaino maallikkojen ja ammattilaisten välillä on välttämätön. Tämä pätee mielestäni filosofiaan enemmän kuin mihinkään muuhun yliopistolliseen alaan.

Uuden suomalaisen filosofiaportaalin merkitys erottuu minun silmissäni muun muassa tätä taustaa vasten. Siitä tulee tärkeä työkalu akateemisille filosofeille samaan aikaan, kun se suo kaikkien kiinnostuneitten osallistua keskusteluun, seurata kansainvälisiä filosofisia tapahtumia, hankkia selvyyttä

filosofisiin käsitteisiin ja muodostaa kuvaa suomalaisen filosofian historiasta. Sitä paitsi parilla hiiren klikkauksella pääsee käsiksi jättiläismäisen suureen valikoimaan filosofian klassikoita. Kaikki tämä sujuu, asuttaapa itse Helsinkiä, Utsjokea vai Santiago de Chileä. Kunhan vain saa käyttöön tietokoneen – jollei omaa ole, niin yleiset kirjastot palvelevat.

Tahtoisin verrata portaalin avaimista erääseen tapaukseen Suomen filosofiassa 134 vuotta sitten. Helsingin yliopiston filosofian professori Thiodolf Rein perusti 1873 Suomen Filosofisen Yhdistyksen. Se oli keskustelufoorumi, jossa opettajat, opiskelijat ja kaupunkilaiset saattoivat tavata toisiaan tasa-arvoisessa debatissa. Vaikka yhdistys suurelta osin täydensikin yliopisto-opetusta, siitä oli ajoittain myös tapahtumapaikaksi, jossa muun muassa kiisteltiin suomen kielen asemasta, naiskysymyksestä, rakkaudesta, demokratiasta, sosialismista ja rauhan-
aatteesta.

SFY:stä on kenties tullut erikoistuneempi akateemisen filosofian näyttämö. Sen toiminta myös keskittyy pääkaupunkiin. Sen tähden on ilahduttavaa, että filosofiaportaali voi nyt periä osan sen ulospäin suuntautuvammista toiminnoista.

Arvokas avaus on tehty, kiitos ennen kaikkea Tuukka Tomperin ja Sami Syrjämäen Eurooppalaisen filosofian seurasta ja filosofisesta aikakauslehdestä *niin & näin* sekä Yrsa Neumanin Åbo Akademin filosofian laitokselta.

Mitä yhteistä on ralliurheilulla, lastenkulttuurilla ja filosofialla? Kaksikin. Niissä kaikissa Suomella on yllättävän vahvat asemat maailmalla. Niissä kai-

kissa tuntuu suomenruotsalaisten painava panos. Ajattelen tietenkin Tove Janssonia ja Marcus Grönholmia, filosofiassa taas Edvard Westermarckia, G. H. von Wrightiä ja Erik Steniusta. Tätä ajatellen käy hyvin laatuun, että ruotsinkielinen osuus filosofia.fi:ssa on niin vahva kuin on. Yrsa Neuman oivalsi hankkeen tärkeyden Turussa ja lähti mukaan sen suunnitteluun jo varhaisessa vaiheessa, toteutti suuren osan portaalin ruotsinkielisestä puolesta ja onnistui, viimeisenä vaan ei vähäisimpänä, järjestämään sille lisärahoitusta. Meillä on syytä olla hänelle kiitollisia.

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

Suomentajan huomautus

Puheenvuoro pidettiin Filosofia.fi:n avajaisissa 26. syyskuuta 2007.

1. Ruotsalaisen pilalehden, *Grönköpings Vecklobladin* (1902–), hahmosta, saksilaiseltavasta nuorukaisesta Emil Rudasta juontuva yleisnimi epäkunnioittavalle sällille. Lähdeviitteeksi kelvannee tässä yhteydessä vain vapaan tiedonkulun ja itseorganisoinnin työssija, maksuton Wikipedia-verkkosivu: http://sv.wikipedia.org/wiki/Emil_Ruda

Porin piirissä

– Hyppää kyytiin! Hilkka Väre heilauttaa kättään Porin rautatieasemalla.

– Käydään luonani lepäämässä hetki ennen opistolle menoa.

Matkani tarkoituksena on tutustua Porin työväenopistossa neljättä kautta pyörivään filosofiapiiriin. Tänä syksynä filosofian suosio on ylittänyt kaikkien odotukset. Kaksi kertaa kuukaudessa kokoontuva ryhmä on laajentunut seitsemän filosofian ystävän seurueesta parinkymmenen kilpirauhasellisen klaaniksi. Osalla on taustalla filosofian opintoja, useimmilla ei. Tärkeintä on ajatuksia herättävä, avoin ja aktiivinen keskustelu.

Piirin ytimeen kuuluva Väre löytää

ja avaruuden kysymyksiin sekä jämpä ajattelu on vakuuttanut kuitenkin koko ryhmän.

– Tämä ei ole mitään ihmissuhdemössöä, vaan tiukkaa faktaa. Petterin maailmankuva on avara ja erittäin mielenkiintoinen, Väre kiittelee.

Limnellin mukaan opettaminen työväenopistossa on ainutlaatuista, koska opiskelu perustuu vapaaehtoisuuteen.

– Ryhmäläisten innostuneisuus ja aito kiinnostus filosofiaan on inspiroivaa. Tehtävänäni on toimia perinteisen opettajaroolin sijaan ennen kaikkea keskustelun herättäjänä.

Vaikka useat filosofiset kysymykset

tarttunut asioihin ja kysynyt miksi. Päivi Tamminen tuntee löytäneensä filosofiapiiristä heimolaisiaan.

– Hedelmällisintä ryhmäkeskusteluissa ovat ihmisten erilaisista taustoista kumpuavat näkökulmat. Olen luonteeltani sellainen, että haluan kopaista asioita pintaa syvemmältä, kuten moni muukin täällä.

Tamminen kajosi ensimmäistä kertaa filosofiaan jo kymmenenvuotiaana.

– Luin Platonin luolavertauksesta, mutta en tajunnut siitä mitään. Tarinan opetus jäi kuitenkin kutkuttamaan. Sen verran tiesin, että se liittyy jotenkin filosofiaan.



suosion yhdeksi syyksi nykyelämän pinnallisuuden.

– Elämä on niin ohutta, kun kaikki tähtää vain viihtymiseen, halpaan ja helppoon. Mieli ei saa populaarikulttuurin antimista ravinnetta. Filosofia on yhdenlaista protestia valmiiksi pureskellulle viihdehömpälle. Kuten piirin osallistujien määrästä voi päätellä, muutkin muodot kiinnostavat ihmisiä.

Pahki praksiksen

Tänä syksynä filosofiapiirin opettajana aloittanut Petteri Linnell on perinyt manttelin viime keväänä kansanedustajaksi siirtyneeltä Krista Kiurulta. Vetäjänvaihdoksen alla ryhmäläiset olivat huolissaan piirin jatkumisesta. Linnellin kiinnostus ajan, tajunnan

nousevat arjesta, Linnellin mukaan filosofiaa syntyy silloin, kun astutaan ohia ja yli käytännön. Piiriläisiä yhdistää halu kurkistaa itsestäänselvyysien taakse.

– Moni meistä yrittää jäsentää filosofian avulla omaa elämäänsä ja omia ajatuksiaan. Filosofiaa sovelletaan myös itsensä ulkopuolelle yhteiskuntaan, jotta ymmärtäisi paremmin erilaisia ilmiöitä.

Linnell muistuttaa, että toisaalta filosofia on arvo itsessään; se tuottaa intellektuaalista iloa.

Lokerikot apposelleen

– Toïssä on kaksikymmentä vuotta ihmetelty, miksi vaivaan päätäni erinäisillä kysymyksillä. Täällä kukaan ei ole leimannut minua hulluksi, vaikka olen

Harri Aura taas muistaa havahtuneensa filosofisuuksiin kuusivuotiaana. Kokemus pohjautui tunteeseen siitä, että kaikki ei olekaan selitettävissä. Tärkeintä miehen mielestä on uskaltaa ajatella itse, vaikeiden kysymyksiensäkin äärellä.

– Ehkä en eläkepäivillä muuta teekään kuin vietän aikaani filosofian parissa, Aura haaveilee.

– Maailmassa on paljon selvittämättömiä asioita ja avaamattomia laatoja, joita en malta jättää rauhaan.

Harvinaisherkkua

Porin työväenopiston uusi rehtori Kari Lipasti puoltaa yhteiskunnallisten aineiden opettamista työväenopistoissa edeltäjänsä tapaan.

Filosofiapiirissä rehtoria viehättää

erityisesti keskusteluun nojaava opetusmetodi.

– Ajassamme tapahtuu suuria traagisia asioita, mikä herättelee ihmisiä. He nauttivat ja saavat paljon pohtiessaan elämän peruskysymyksiä ryhmässä.

Lipasti on ylpeä keskusteluryhmästään.

– Eipä näitä hirveästi vastaavia ole. Nopean tutkimuksen mukaan pitää mennä Etelä-Karjalaan, Juankoskelle

tai Pudasjärvelle saakka, kunnes samankaltaisia filosofian keskusteluryhmiä löytyy.

Lipasti lupaa turvata filosofian paikan Porin työväenopiston opetusohjelmasta myös tulevaisuudessa. Itse asiassa filosofialle raivataan lisätilaa ensi vuoden alusta.

– Suunnitteilla on rinnakkaisryhmän perustaminen Ulvilan toimi-

pisteeseen. Tämä on vastausta suureen kysyntään.

Limnell alustaa tämänkertaisen aiheen, selittämisen ja syyn käsitteet. Puolitoista tuntia hurahtaa huomauttamatta. Keskustelu jatkuu käytävällä. Ja katukäytävällä.

– Ja lopulta lähikuppilassa, Lingnell vinkkaa.

Teksti & kuvat: Mervi Ahonen

Uudenkaupungin lukiossa

– Onko tappaminen aina väärin? Saako tappaa esimerkiksi silloin, jos teolla pystyy pelastamaan oman äidin hengen? Onko kaikkien elämä yhtä arvokas vai onko oman äidin elämä erityisen kallis?

Pohdimme lukion filosofian tunnilla etiikan peruskysymyksiä. Kaikki osallistuvat keskusteluun aktiivisesti ja osa uskaltaa esittää myös eriäviä mielipiteitä. Tänä syksynä filosofian opettajanamme aloittanut Marja Oilinki ei tarjoa valmiita vastauksia, vaan kannustaa meitä ajattelemaan itse antamalla tilaa myös arveluttaville kommenteille.

Etiikkaa käsittelevä filosofian toinen kurssi on ensimmäistä kurssia keskusteluvampi ja käytännönläheisempi, koska etiikan aiheet kumpuavat usein arjen kokemuksista. Ensimmäisellä ja ainoalla pakollisella kurssilla käsitelimme filosofian eri osa-alueita filosofigurujen kautta, lähinnä yleissivistävässä hengessä. Opetustekniikka oli silloin hyvin samankaltaista kuin muissa reaaliaineissa: kopioimme taululta opettajan kirjoitukset vihkoomme.

Jano tarttuu

Ennen ajattelin filosofian olevan jotakin mystistä. Näkemys on kovin yleinen niiden parissa, jotka eivät ole tutustuneet filosofiaan. Filosofian kursseille tuskin eksyy kukaan sattumalta:

täytekurssiksi valitaan enemmän psykologiaa tai fysiikkaa. Ne, jotka valitsevat filosofian syventäviä kursseja, ovat todella motivoituneita ja lukevat usein myös koulun ulkopuolella filosofisia kirjoja.

Opettaja vaikuttaa suuresti siihen, nappaako filosofia koukkuunsa. En-



simmäisen kurssin opettajamme Elisa Mikkola tartutti innostuksensa ja intohimonsa meihin moniin. Viidesosa vuosikurssilaisistamme (20) halusi jatkaa filosofian parissa, ja suurelta osin opettajamme herättelemän innostuksen vuoksi. Jos ensikontaktin filosofiaan olisi saanut kuivemmassa opetuksessa, tuskin lisäkurseille olisi hakeutunut näinkään moni.

Ahdistusta, oivallusta

Filosofia on muuttanut arvomaailmaani. Olen alkanut Miettiä asioita

sen sijaan, että pitäisin niitä itsestään selvyyksinä. En esimerkiksi ole niin rasistinen kuin ennen. Oma rotu ei ole toista parempi. Olen ehkä ollut aikaisemminkin tätä mieltä, mutta en ole päässyt käsiksi rasismiin taakse kätkeytyviin kysymyksiin. Tarkkaillessani itseäni ja toimintaani nyt enemmän olen päätenyt toisenlaisiin tekoihin verrattuna aikaisempaan käyttäytymistyyliini.

Filosofian myötä vähäisiltäkin tuntuvat epäkohdat ovat saaneet suuremman merkityksen. Olen huomannut, että pienetkin teot muuttavat minua ihmisenä. En voi vaikkapa yksittäisillä kierrätyspäästöksillään pelastaa koko maapalloa, mutta ratkaisullani on varmasti vaikutusta omaan ihmisyyteeni.

Filosofia on siis avannut silmäni. Innostavien aha-elämysten lisäksi filosofia on tuonut kääntöpuolenaan kasvavaa ahdistusta. Vääröyksien herkempi tunnistaminen sekä voimakkaampi vastuunkantaminen on usein raskasta. Oikean ja väärän puntaroiminen ei ole yhtä helppoa kuin ennen. Monet mustavalkoiset asiat ovat saaneet pintaansa harmaan eri sävyjä.

Filosofiset pohdinnat vaativat joutenoloa. Täyteen ahdettu lukujärjestys ei anna parhaita edellytyksiä filosofisille oivalluksille. Kesälomalla havahduksia sattui ehdottomasti enemmän.

Teksti: Mari Okkonen

Kuva: Mervi Ahonen

Inkeri Koskinen

Salaliittoteorioita

Pidän elementtitaloista. Kun katson rumaa ja ränstynttä 60-luvun lähiöelementtitaloa, nirso esteetikko minussa nyrpistää nenäänsä, mutta sydämessäni läikähtää. Siihen muuttaminen on ollut ilo. Edelleenkin noiden rotiskojen ansiosta tässä maassa asutaan säällisesti, useimmilla on oma huone, olkoonkin halvalla rakennetun näköinen. Pidän myös fluoritableteista, Pohjois-Karjala-projektista ja pyöräilykypärästä. Syön voita enkä edes omista pyöräilykypärää, mutta pidän silti. Uskon näet, että niiden syntyyn on johtanut vilpittön tahto hyvään.

Koen kuuluvani tiettyyn sosiaaliseen viiteryhmään, jossa ei oikeastaan kuuluisi viehättyä näistä asioista. Elementtitalot tulisi nähdä keinona kahlita työväenluokka passivoiviin lähiöihin ja marginalisoida naiset työntämään lastenvaunuja kerrostalon ja marketin väliä. Sydän- ja verisuonitautien vähentämiseen tähtäävät toimet pitäisi nähdä yrityksenä vähentää ihmisten nautintoja, pyöräilykypärän suositteleminenkin luultavasti pyrkimyksenä viedä ihmisiltä heidän elämäntapansa.

Ihastelemieni hankkeiden taustalta tulisi siis löytää salaliittoja. Joskus kohtaan banaalin version salaliittojen hakemisesta, sellaisen, jossa

ne kuvitellaan tietoisesti suunnitelluiksi. Yleensä on kuitenkin luettu sen verran Foucaultia, ettei juonia kuvitella aktiivisesti juonituiksi, vaan hankkeiden toteuttajat oletetaan valtarakennelmia vahvistaviksi viattomiksi hölmöiksi. Aavemainen salaliitto syntyy toteuttajiensa taustalle, ja se tulee ymmärtää pintapuolisesti hyvää tarkoittavilta vaikuttavien hankkeiden todelliseksi selitykseksi.

Tämä on tietysti kaikkea muuta kuin foucaultlaista. Tuija Pulkkinen on osuvasti kutsunut foucaultlaista genealogiaa vastaliikkeeksi modernille perustahakuisuudelle. Moderniin kuuluu oletus pinnasta, jonka alla on perusta, jonka paljastamisella saadaan selville selitettävän ilmiön todellinen olemus. Genealogialla taas kyseenalaistetaan perustan ja todellisen olemuksen etsimisen mielekkyys. Genealoginen tutkimus elementtilähiöistä ei lähtisi kuvaamaan lähiön asukkaita salaliiton uhreina vaan tietynlaiseksi rakentuneessa ympäristössä elävinä ja sitä edelleen muovaavina ihmisinä. Salaliittojen tunnistaminen on moderni harrastus.

Tai ehkä salaliittojen etsiminen on esimodernia. Siitä näet tulee mieleen myös vanha suomalainen selittämistapa, jossa kaikki oletettiin jonkun tekemäksi. Mitään ei tapahtunut tarkoituksetta, ja tapahtumia saattoi hallita paljastamalla niiden aiheuttajan. Paha oli usein pahan-

suovan ihmisen tai muun olennon lähettämä, ja se voitettiin tuntemalla syypää ja pahan synty. Jos niitä ei tunnettu, oltiin pahan armoilla. Salaliittoteoriat jatkavat ehkä tätä perinnettä, tarkoituksena on poistaa paha paljastamalla kuka sen lähetti? Jos salaliittoa ei paljasteta, avuton uhrius jatkuu loputtomiin:

*Pojat Väinölän potevi, läsiivi Kalevan kansa
tautia tavattomia, nimen tietämättömiä:
alta lattiat labovi, päältä peite märkä-nevi.*

Minua harmittaa tunne, että vilpittömien ihmisille hyvää tarkoittavien hankkeiden ihastelu on kiellettyä, eikä tulisi edes kuvitella, että kyseessä voisi olla huolella ajateltu vilpittömyys. Lisäksi on kiusallista, että tämän harmituksen seurauksena minut koetetaan ajoin änkeä sosiaaliseen viiteryhmään, joka on minulle ideologisesti ja maailmankuvallisesti mahdoton. En ole harmituksineni yksin; uljain viime aikoina kohtaamani todiste tästä on Tommi Uschanovin *Nuori Voima* 1–2/07:ssa julkaistu artikkeli ”Mikä vasemmistoa vaivaa; Yhdeksän teesiä”, jossa hän toteaa, että ”vasemmistolaisille ne, jotka ohjautuvat tietämättään ulkoisista syistä, ovat aina joitakuita muita kuin he itse; lisäksi nämä tietämättään ohjautuvat ohjautuvat aina

väärään suuntaan.” Elementtitalojen suunnittelijat palvelevat tietoisesti tai tietämättään salaliittoa ja lähiöiden asukkaat ovat tietämättään uhreja, mutta kriitikko näkee asiain todellisen luonnon?

Harmittaisi vähemmän jos salaliittojen paljastaminen olisi edes johdonmukaisesti hyväksytty strategia. Se ei kuitenkaan ole. Pahaksi paljastamispakko ei koske kaikkea. Lattioiden lahoamista ja peitteen märkänemistä ei ryhdytä selittämään kenen tahansa syyksi.

Salaliittoteorioita halveksutaan kun väärät ihmiset kohdistavat niitä väärin asioihin. Esimerkiksi käy *Usko, toivo, hakkaus* -kyselytutkimus vuodelta 1998, jonka mukaan joka viides parisuhteessa elävä suomalaisnainen on kokenut nvkvisessä nari-

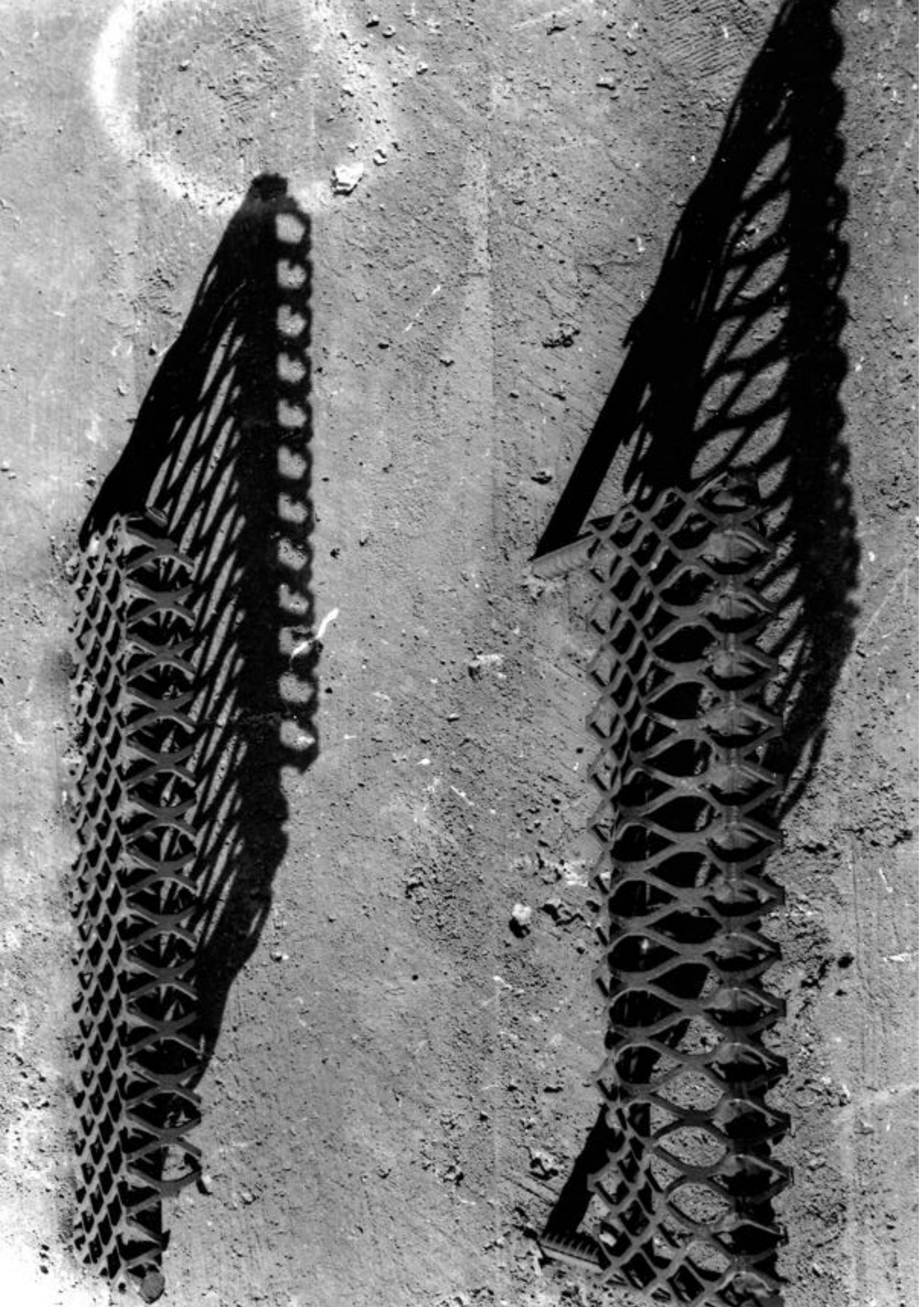
suhteessaan väkivaltaa tai sen uhkaa. Tutkimuksen tuottamia lukuja on toistettu julkisuudessa paljon, muun muassa Amnesty vetoaa niihin naisiin kohdistuvan väkivallan vastaisessa Joku raja! -kampanjassaan. Tapoja, joilla luvut on saatu, on kuitenkin kritisoitu. *Usko, toivo, hakkaus* -tutkimuksessa väkivallan uhaksi tai jopa väkivallaksi määriteltiin näet sellaisiakin tilanteita, joita edes kyselyyn vastanneet naiset eivät välttämättä pitäneet uhkaavina tai väkivaltaisina.

Tarkoitushakuisia tutkimuksia tehdään jatkuvasti ja niiden kritisointi on olennainen osa sekä tieteellistä että poliittista keskustelua. Pakosta paljastaa salaliittoja saattaa olla näissä keskusteluissa jopa hyötyä. Juuri mainitsemastani tutkimuksesta käyty keskustelu on kuitenkin ollut kummallista. Vertailu selventäköön asiaa. On korrekta epäillä kansanterveyttä käsitteleviä tutkimuksia meidän iän ivräävän medikalisaation

legitimöimiskeinoiksi ja poliittisiksi työkaluiksi, joilla sorsitaan elämästään nauttivia ihmisiä. Sen sijaan monen mielestä on kerta kaikkisen naurettavaa epäillä, että vaikkapa *Usko, toivo, hakkaus* -tutkimuksella olisi pyritty pönkittämään mitään epäilyttäviä valta-asetelmia tai mustamaalaamaan suomalaisia miehiä.

Sama kritiikin muoto on siis asiayhteydestä riippuen joko itseselvää velvollisuus tai sopimaton ratkaisu. Elementtitalojen lisäksi pidän myös ajatuksesta, että argumentointitapa hyväksytään kuunneltavan arvoiseksi tai hylätään riippumatta siitä, kuka sitä käyttää ja mitä vastaan. Ymmärrän tietysti, että tämä on poliittisessa keskustelussa usein haihatteleva toive. Mutta pitäisikö sen olla haihattelua siinä sosiaalisessa viiteryhmissä, josta puhun?





Petri Räsänen

Uusliberalismi ja lupaus vapaudesta

Uusliberalistista vapauskäsitystä on hedelmällistä lähestyä negatiivisen ja positiivisen vapauskäsitteen erottelun kautta. Uusliberalistiset ajattelijat katsovat perinteisesti seuraavansa negatiivisen vapauden ihannetta, vapautta toiminnan ulkopuolisista esteistä. Toteutuneena toimintapolitiikkana uusliberalistinen ajattelu kuitenkin muokkaa yhteiskuntaa ja yksilöä tiettyyn sisällöllisesti – ideologisesti ja poliittisesti – merkitykselliseen suuntaan. Tällöin se myös toteuttaa positiivisen vapauden ideaalia ja ajautuu samaan ongelmaan, mitä se itse kritisoi: yhden ja ainoan rationaliteetin yhteiskuntaan.

Uusliberalismista puhuessani viittaan ajattelutapaan, joka Erik Lagerspetzin sanoin näkee yhteiskuntamme keskeisenä ongelmana julkisen vallan liiallisen puuttumisen ihmisten ja talouden toimintaan.¹ Tämän takia uusliberalistit vastustavat niin sosialismia kuin talouden julkista säätelyä ja suunnittelua, keynesiläistä aktiivista suhdannepolitiikkaa², useimpia tulonsiirtoja, julkisen vallan tuottamia laajoja hyvinvointipalveluja, tulontasaukseen tähtäävää verotusta, työmarkkinajärjestöjen liiallista valtaa ja erilaisia kilpailurajoituksia.³

Teoreettisesti uusliberalistit painottavat eräänlaista poliittisen puolueettomuuden ihannetta, joka ilmenee negatiivisen vapauden painotuksena, sopimusteoreettisen lähestymistavan soveltamisena ihmisten välisiin suhteisiin sekä tapana ymmärtää oikeudenmukaisuus menetel-

mällisenä oikeudenmukaisuutena. Luen uusliberalistisen ajattelun keskeisiksi edustajiksi Friedrich Hayekin (1899–1992), Milton Friedmanin (1912–2006) ja Robert Nozickin (1938–2002).

Uusliberalismin juuret paikannetaan usein skotlantilaisen filosofi Adam Smithin (1723–1790) ajatteluun ja erityisesti hänen teokseensa *Kansojen Varallisuus* (1776), jossa Smithin katsotaan luoneen nykyaikaisen taloustieteen perustan. Historiallisesti asianmukaisempi lähtökohta uusliberalistiselle ajattelulle on kuitenkin 1800-luvun ns. *klassinen poliittinen taloustiede*, jonka keskeisiä edustajia olivat mm. David Ricardo (1772–1823) ja Thomas Malthus (1766–1834), sekä ns. *uusklassinen kansantaloustiede*, jonka edustajia olivat mm. Stanley Jevons (1835–1882) ja Leon Walras (1834–1910).

Poliittisen taloustieteen ja uusklassisen kansantaloustieteen edustajat irtautuivat Adam Smithin tavasta nähdä talouspoliittiset argumentit ja tarkastelut osana laajempaa moraalista ja yhteiskunnallista teoriaa. Heidän työnsä

myötä taloutta koskevat tarkastelut muotoutuivat itsenäiseksi tutkimusalueeksi. Taloustieteen irtautuminen omaksi oppialakseen synnytti taipumuksen kontekstista riippumattomien yleispätevien väitteiden esittämiseen. Oman aikamme uusliberalistinen ajattelu jatkaa tätä perinnettä.⁴

Säätelyä vastaan

Uusliberalistit esittävät kaksi yleistä väitettä: 1) Taloudellinen vapaus johtaa yhteiskunnan ja ihmisten kannalta suotuisiin seurauksiin. Tämä ajatus nojaa Adam Smithin esittämään huomioon ns. näkymättömästä kädestä, jonka mukaan markkinamekanismi tuottaa sellaisia yhteiskunnan ja yksilön kannalta suotuisia vaikutuksia, jotka eivät ole olleet taloudellisten toimijoiden tarkoituksena;⁵ 2) Uusliberalistinen yhteiskunta tarjoaa parhaat edellytykset inhimilliselle vapaudelle. Taloudellisen vapauden maksimointi ja julkisen/valtiollisen säätelyn ja ohjauksen minimointi johtaa teorian mukaan yksilön vapauden alueen laajenemiseen. Rajaan tarkasteluni tähän jälkimmäiseen, uusliberalistisen yhteiskunnan ja yksilön vapauden välistä suhdetta pohtivaan kysymykseen.

Ajatuksella, että taloudellisten rajoitusten poistaminen lisää yksilön vapautta toimia haluamallaan tavalla, on juuret 1700-luvun Britanniassa, missä taloudelliselle toiminnalle oli asetettu monia esteitä. Tällöin vallalla olleen merkantilismin oppien mukaan markkinoiden tehtävänä oli tukea valtion varallisuuden kasvua. Tätä tarkoitusta varten valtion tuli valvoa tavaroiden tuotantoa, asettaa rajoituksia ammattien harjoitukselle ja antaa etuoikeuksia yksittäisille kaupallisille yhtiöille. Markkinoilla oli rajoitettu määrä toimijoita, eikä vapaata kilpailua tavaroiden ja palveluiden tuotannossa päässyt syntymään. Tällainen järjestelmä oli siis ulkoapäin ohjattu ja sellaisena selkeästi liberalististen periaatteiden vastainen: valtio määräsi taloudellisen toiminnan tavan ja sen, mihin suuntaan yhteiskunta tässä suhteessa kehittyi.

Myöhemmin erilaiset sosialistisen liikehdinnän muodot nostivat esiin liberalistiselle ajattelutavalle vastakkaisia tapoja ymmärtää yhteiskunnan ja talouden luonne. Teoreettisella tasolla sosialistiset ajattelijat⁶ katsoivat, että tavaroiden ja palveluiden tuotannon tulee olla valtion ohjauksessa ja holhouksessa. Kuitenkin talouden käsite ymmärrettiin merkantilistisesta perinteestä radikaalisti eroavalla tavalla. Kun merkantilistinen yhteiskunta operoi yksittäisten talouden toimijoiden (yritysten ja yksilöiden) kautta, sosialistisissa teorioissa taloudellinen toiminta tarkoitti kollektiivista materiaalista tuotantotaloutta. Uutena piirteenä sosialistisissa teorioissa oli myös se, että niiden mukaan sosialistinen talousjärjestys tarjoaa parhaat edellytykset inhimilliselle vapaudelle: talouden järjestäminen sosialististen periaatteiden mukaan vapauttaa ihmiset markkinatalouden orjuuttavasta taakasta kohti vapaata ja autonomista itsensä toteuttamista. Tähän liittyy myös ajatus valtiosta tietynlaisena rationaliteetin tai viisauden omistajana, joka oikeuttaa sen asettamaan yhteiskunnallisia päämääriä ja tältä pohjalta puuttumaan talouden toimintaan.⁷

Sisällöllinen ja muodollinen vapaus

Sosialistista ja uusliberalistista ajattelutapaa luonnehtivat niiden erilaiset käsitykset inhimillisen vapauden luonteesta. Sosialistisessa ajattelussa kysymystä yksilön vapaudesta ja autonomiasta lähestytään *positiivisen vapauskäsityksen* kautta. Positiivisen vapauskäsityksen mukaan yksilöt ovat vapaita silloin, kun he pystyvät kehittymään autonomisiksi – eli rationaaliksiksi – yksilöiksi. Yksilön autonomisen kehityksen ehtona nähdään yksilön ulkopuoliset eli yhteisölliset tekijät, jotka tavalla tai toisella ohjaavat tai antavat suuntaa hänen kehitykselleen. Yksilö siis rakentuu omaksi itsekseen vain yksilön ulkopuolelta tulevien tekijöiden ansiosta.⁸ On huomattava, että positiivisen vapauden käsite on *sisällöllinen* kuvaus vapaudesta. Siinä tunnustetaan tiettyjen arvojen ja päämäärien – kuten jonkinlaisen rationaliteetin tai 'hyvän elämän' – merkitys yksilön vapauden tavoittelun kannalta.

Liberalistisessa ajattelussa ei uskota valtion kykyyn asettaa yhteiskunnallisia päämääriä. Liberalistisen ajattelutavan mukaan ei ole olemassa sellaista yksilön ulkopuolista tahoa, joka rationaliteettinsa perusteella olisi oikeutettu puuttumaan yksilön valintoihin sen paremmin yksityiselämässä kuin taloudellisen toiminnan alueellakaan. Ulkopuolelta tulevan ohjauksen katsotaan olevan ristiriidassa yksilön vapauden kanssa. Taloudellisen toiminnan alueella tämä tarkoittaa sitä, että valtiolla ei ole oikeutta ohjata taloudellista toimintaa. Sen sijaan valtion puuttuminen taloudellisiin kysymyksiin nähdään pakkovaltana, jolla ei ole oikeutusta.

Liberalistiset teoreetikot ovatkin perinteisesti kannattaneet *negatiivisen vapauden* oppia. Negatiivisen vapauskäsityksen mukaan yksilöt ovat vapaita silloin, kun heidän toiminnalleen ei ole ulkopuolelta asetettuja esteitä. Vapaudessa ei siis ole kysymys kehityksestä kohti yksilön autonomista itsensä toteuttamista. Tarkastelun kohteena ei liioin ole se, minkä pohjalta tai miten (rationaalisesti) yksilöt toimivat. Negatiivinen vapauskäsite onkin *muodollinen* käsitys vapaudesta: toiminta on vapaata, kun mikään ulkopuolelta asetettu tekijä ei sitä estä. Ideaalitalanteessa yksilö on riippumaton kaikista toimintaansa rajoittavista tekijöistä, jolloin hän on vapaa toimimaan oman mielensä mukaan – esimerkiksi tuottamaan ja ostamaan markkinoilla haluamia tuotteita.

Päämäärätön yhteiskunta

Talousnobelisti Friedrich Hayek ajattelee negatiivisen vapauskäsityksen mukaisesti, että lähes kaikki yksilön vapauden rajoittaminen on tuomittavaa.⁹ Yhteiskunnassa on oltava tiettyjä lakeja ja sääntöjä, mutta nämä säännöt eivät saa sisältää mitään ajatusta 'hyvästä elämästä' tai ihmisten ja yhteiskunnan päämäärästä. Yhteiskunnallisesti hyväksyttävät säännöt ovat Hayekin mukaan kehittyneet evolutiivisen prosessin kautta ilmentäen niitä käytäntöjä, jotka parhaiten ovat auttaneet ihmislajia selviytymään. Omistusoikeus, rehellisyys ja perhe ovat Hayekin esimerkkejä niistä evolutiivisesti hyödyllisistä instituutioista,

joiden avulla inhimillinen toiminta ja yhteiselämä ovat saavuttaneet nykyiset mittasuhteensa. Kirjoitettu laki puolestaan ilmentää näitä yhteiskunnassa yleisesti hyväksytyjä sääntöjä.¹⁰

Hayekin mukaan ns. uusi moraal, joka korostaa yksilöiden itsenäisyyttä ja mahdollisuutta erilaisiin mielipiteisiin, on syrjäyttänyt aikaisemman yhteisöllisen (heimo-yhteisöjen) moraal. Yhteiskunta on Hayekin mukaan vapaa, mikäli se uuden moraal mukaisesti tunnustaa yksilöiden erilaiset intressit eikä aseta yhteiskunnalle mitään omaa päämäärää, jota sen tulisi toteuttaa ja jolle yksilöiden intressit olisivat alistaisia.

Usein kuitenkin ajatellaan, että politiikan avulla yhteiskuntaa voitaisiin tavalla tai toisella (esimerkiksi taseisemman tulonjaon kautta) ohjata sen jäseniä hyödyttävään suuntaan. Hayek ei hyväksy tätä. Koska Hayekin mukaan ihmiset eivät pysty sopimaan siitä, mitä päämääriä tai arvoja yhteiskunnan tulisi toteuttaa, seuraa tästä hänen mukaansa päätösvallan ajautuminen asian tuntijoille, joiden omat intressit ja arvovalinnat ohjaavat yhteiskunnan kehitystä. Hayek ajattelee myös, että on mahdotonta saada yhteiskunnan toiminnan ohjauksen kannalta pätevää tietoa: moderni yhteiskunta on niin monimutkainen, että sen suuntaa ei voida tietoisesti ohjata. Hayekin mukaan kaikki (vaatimattominkin) yhteiskunnan toimintaa ohjaamaan pyrkivät (sosialistiset tai hyvinvointivaltiota puolustavat) ideologiat ovatkin valheellisia ja sisältävät totalitarismin siemenen.

Vapaa markkinatalous sen sijaan ei Hayekin mukaan pyri ohjaamaan yhteiskuntaa kohti jotakin yhteistä päämäärää, vaan sovittaa yksilöiden omat – usein vastakkaiset – päämäärät yhteen. Markkinatalouden sisäiset mekanismit (mm. hintasignaalit) pitävät huolen siitä, että ihmisten erilaiset intressit voivat toteutua enemmän tai vähemmän harmonisesti. Vain vapaa markkinatalous sallii ihmisten tehdä omat valintansa vapaasti (vailla valtion ohjausta). Ainoastaan laillisuusperiaate (*rule of law*) – eli lakiin kirjatut yhteiskunnassa yleisesti hyväksytyt säännöt – rajoittaa ihmisten toimintaa.

On huomattava, että tämä ajatus tietyistä yksilöiden toimintaa ohjaavista ja rajoittavista laeista erottaa Hayekin vapauskäsitteksen puhtaasta negatiivisen vapauden idealista. Hayekin mukaan vapaus täytyy ymmärtää lakien rajoittamaksi vapaudeksi: koska lait ilmentävät inhimillisen toiminnan evolutiivista luonnetta, ne on syytä hyväksyä, kunnes voidaan osoittaa perusteltu syy niistä luopumiseen. Tämänkaltaisen turvautuminen tiettyihin inhimillistä toimintaa rajoittaviin sääntöihin on luonteenomaista negatiivisen vapauden teoreetikoille. Joitakin anarkistisia kantoja lukuun ottamatta ajatellaan, että yksilöiden negatiivista vapautta täytyy tavalla tai toisella rajoittaa.

Irti pakkovallasta

Milton Friedman – toinen talousnobelisti – puolestaan näkee taloudellisen vapauden poliittisen vapauden ehtona. Negatiivisen vapauskäsitteksen mukaisesti Friedman määrittelee poliittisen vapauden ihmisten vä-

lisen pakottamisen/pakkovalan (*coercion*) puuttumiseksi.¹¹ Mikäli vähennämme erästä pakkovalan lähdeä, nimittäin poliittisen auktoriteetin oikeutta taloudelliseen voimankäyttöön, vähennämme samalla pakkovalan määrää yhteiskunnassa, jolloin (määritelmän mukaan) myös yksilön poliittisen vapauden alue laajenee.¹²

Friedmanin mukaan vapauden suurin uhka onkin pakkovalta (jota voi pitää hallussaan esimerkiksi diktaattori tai tämänhetkinen enemmistö), ja vapauden säilyttäminen vaatii tämän vallan mahdollisimman suurta eliminointia ja jäljelle jäävän osan hajottamista ja jakamista.¹³ Mikäli siis poistamme taloudellisen toiminnan kontrollin poliittiselta auktoriteetilta, eliminoiduu tämä erityinen pakkovalan lähde, ja yksilön poliittisen vapauden piiri laajenee. Taloudellinen vapaus toimii näin poliittisen vapauden ehtona: kun poliittisen päätöksenteon alue rajataan vain sille alueelle, mitä markkinat eivät itse pysty hoitamaan, vapautuvat ihmiset tavoittelemaan omia (eivät valtion) asettamia päämääriä.

Suomalaisesta keskustelusta

Sekä ajatus valtion autoritaarisesta roolista että ajatus uusliberalistisesta yhteiskuntajärjestyksestä vapauden mahdollistajana on omaksuttu myös suomalaisessa yhteiskunnallisessa ja talouspoliittisessa keskustelussa. Risto Harisalon ja Ensio Miettisen mukaan negatiivinen vapaus on meillä muuttunut positiiviseksi vapaudeksi, jota hyvää tarkoittava hallitusvalta ohjelmoo kansalaisten parhaaksi.¹⁴ Heidän mukaansa tämä estää sellaisen liberalistisen *vastuuyhteiskunnan* syntyminen, jonka peruslakeihin kuuluvat mm. yksityisomaisuus, vapaa hintajärjestelmä ja negatiivinen vapaus.¹⁵ Harisalon ja Miettisen mukaan hyvinvointivaltio myös käytännössä pakottaa kansalaiset tuottamaan toisille ihmisille etuja ja hyötyjä antamatta heille mahdollisuutta kieltäytyä siitä. Hyvinvointivaltiossa ihmisistä on tullut politiikan päättämänä ja valtion toteuttamana toisten ihmisten tavoitteiden välikappaleita.¹⁶ Myös Elinkenoelämän valtuuskunta (EVA) kritisoi raportissaan *Suomen menestyksen eväät* suomalaista hyvinvointivaltiota, joka sen mukaan määrittelee, miten ihmisen pitää elää ja millaisia valintoja hän voi tehdä. Raportin mukaan suomalaisen hyvinvointivaltion palveluksista ei voi kieltäytyä (eikä niille ole vaihtoehtoja), vaan hyvinvointivaltio keskittää itselleen oikeuden päättää, mikä on oikein ja mikä väärin.¹⁷ Tästä holhouksesta ja pakkovalasta voidaan raportin mukaan vapautua purkamalla hyvinvointiyhteiskunnan rakenteita ja siirtymällä yhä suuremmissa määrin vapaiden markkinoiden yhteiskuntaan. Tämän rakenteellisen muutoksen myötä yksilön vapaus ja vastuu omasta elämästään kasvaa.

Paul Lillrank puolestaan puhuu hyvinvointitotalitarismista, jonka palveluihin liittyy ideologista intohimoa ja poliittista vallanahneutta. Hänen mukaansa hyvinvointimonopoliin puolustuksen takana ei ole niinkään huoli kansalaisten hyvinvoinnista kuin poliitikkojen vallasta.¹⁸ Antti Piipon mukaan sääntelyn lisääminen ja ammattiyhdistysliikkeen vahvistaminen globalisaation kontrolloi-



miseksi lähentelee pohjoismaista imperialismia.¹⁹ Martti Tiuri vastustaa mm. kansallisvaltioiden rajojen tiukentamista, kansallista yritystoiminnan sääntelyä ja työpaikkojen keinotekoista tukemista, jotka hänen mukaansa ovat paluuta menneisyyteen – kansallissosialismiin.²⁰ Kaikissa näissä puheenvuoroissa painotetaan valtion toimenpiteiden autoritaarista ja vapautta rajoittavaa luonnetta ja nähdään uusliberalistisen ajattelun yhteiskunnallinen soveltaminen (erityisesti markkinoiden ohjauksen vähentäminen) keinona vapautua vallitsevasta tilanteesta.

Autonomisen yksilön idea

Voidaan sanoa, että tietyssä mielessä uusliberalistinen ajattelu lunastaa lupauksensa yksilön vapauden alueen laajentumisesta: mikäli taloudellisen toiminnan ulkopuo-

lisiä esteitä poistetaan, on yksilö tällä elämän alueella aikaisempaa vapaampi toimimaan oman mielensä mukaan. Esimerkkinä tästä on vaikkapa elinkeinovapauden lisääntyminen, joka omalta osaltaan on auttanut ihmisiä tavoittelemaan omia päämääriään.

Mikäli kuitenkin siirrytään tarkastelemaan muitakin kuin taloudellisen elämän alueita, muuttuu kysymys yksilön vapaudesta monimutkaisemmaksi. G.A. Cohenin mukaan kapitalistinen yhteiskunta ei turvaa kaikkien ihmisten vapautta, vaan rajoittaa toisten vapautta luodakseen toisille uusia vapauksia.²¹ Esimerkiksi yhteiskäytössä oleva puistoalue on vapaasti kaikkien käytettävissä. Mikäli tämä alue kuitenkin päätyy jonkin yksittäisen henkilön omistukseen, lisääntyy tämän henkilön vapaus käyttää sitä kaikkien muiden vapauden kustannuksella (joilta nyt on pääsy kielletty puistoalueelle). Kapitalis-



Valokuva: Krista Muurinen

tinen yhteiskunta – kuten mikä tahansa yhteiskunta – sekä luo vapauksia että rajoittaa niitä. Cohenin mukaan negatiivisen vapauskäsitteksen puolustajien tulisi itse asiassa kannattaa sosialismia, joka hänen mukaansa lisää vapauden kokonaismäärää yhteiskunnassa.²²

Itse rajaan kysymyksen negatiivisen vapauden kokonaismäärästä yhteiskunnassa tarkasteluni ulkopuolelle ja keskityn pohtimaan toista uusliberalistiseen ja yleisemmin negatiiviseen vapauskäsitteeseen liittyvää ongelmaa: Mitä tapahtuu, kun yksilön toiminnan ulkopuolisia esteitä puretaan? *Miltä pohjalta* ja *missä viitekehityksessä* yksilön toiminta ja päämäärien tavoittelu tässä uudessa vapaassa tilanteessa tapahtuu?

Uusliberalistisen ajattelun mukaan yksilö pääsee toteuttamaan omia päämääriään, kun hän vapautuu valtion ohjauksesta ja yhteiskunnallisten päämäärien otteesta. Tässä

suhteessa on tärkeää pohtia taustalla vaikuttavaa *yksilökäsitystä*. On huomattava, että negatiivisen vapauskäsitteksen puitteissa ajatus omia päämääriään toteuttavasta yksilöstä nojaa – ainakin implisiittisesti ja poliittisesti merkityksellisellä tasolla – ajatukseen yhteiskunnasta ja yhteisöstä irrallaan olevasta subjektista, jolla on jokin itsenäisen ja vapaan ajattelun alue, jota mikään yksilön ulkopuolinen ei olennaisesti konstituoi. Onhan negatiiviselle vapauskäsitteelle ominaista nimenomaan yksilön ajattelun ja toiminnan autonomisuuden korostaminen suhteessa yhteisöön/yhteiskuntaan, ei yksilön yhteisöllisen konstituoitumisen ja olemassaolon pohtiminen. Uusliberalistisen ajattelun mukaan onkin toisaalta *autonominen yksilö* ja toisaalta yhteisö/yhteiskunta, ja yhteisön vaikutus yksilöön koetaan monessa mielessä ongelmallisena (vrt. kritiikki positiivista vapauskäsitteystä kohtaan). Esitän, että tämä käsitys yhteisöllisistä suhteista olennaisesti riippumattomasta – ja siten vapaasta – yksilöstä on epäuskottava.

Implisiittiset päämäärät

Uusliberalistisen yksilö- ja vapauskäsitteksen ongelmallisuus tulee esiin tarkastellessamme Hayekin ajatusta yhteiskunnasta vailla eksplisiittistä päämäärää. Hayekin mukaan liberalistiselle vapaan markkinatalouden periaatteita noudattavalle yhteiskunnalle on luonteenomaista spontaani järjestys, ilman eksplisiittistä päämäärää.²³ On kuitenkin huomattava, että yhteiskunnan tai valtion päämäärän ei tarvitse olla *eksplisiittinen* ollakseen tosiasiallisesti vaikuttava. Kritisoidessaan yhteiskunnallisen päämäärällisyyden erilaisia yksittäisiä (valtiollisia) muotoja uusliberalistiset ajattelijat eivät kiinnitä huomiota oman ajattelutapansa yhteiskunnalliseen vaikuttavuuteen. He jättävät huomioimatta sen, että vaatiessaan sijaa vapaan markkinatalouden yhteiskunnalle uusliberalistinen ajattelutapa luo uuden yhteiskunnallisen auktoriteetin ja uudet yhteiskunnalliset päämäärät.

Tämä argumentti saa sisältönsä, kun huomaamme, että jonkin yhteiskunnallisen päämäärän toteuttaminen on aina sidoksissa niihin käytäntöihin, instituutioihin ja rakenteisiin, jotka tämän päämäärän toteuttamiseksi on luotu. Nämä yhteiskunnalliset käytännöt ja rakenteet ohjaavat aina yhteiskunnan kehitystä johonkin suuntaan. Vaikka yhteiskunnalle ei asetettaisikaan mitään eksplisiittistä päämäärää – esimerkiksi yksilön todellistuminen yhteiskunnallisena olentona – tukevat vallitsevat yhteiskunnalliset käytännöt ja rakenteet aina jonkinlaista, ja estävät jonkinlaista, yksilöllistä ja yhteiskunnallista kehitystä. On käytännössä mahdotonta ajatella tilannetta, jossa yksilön ja yhteiskunnan kehitys olisi riippumaton yhteiskunnan käytännöistä ja rakenteista. Tässä mielessä yhteiskunnalla on aina *implisiittinen* – ja poliittisesti merkityksellinen – päämäärä, vaikka eksplisiittinen päämäärä puuttuisikin.

Mikäli halutaan vapautua valtion ohjauksesta ja siirtyä vapaan markkinatalouden yhteiskuntaan, tapahtuu tämä välttämättä markkinatalouden sisäisillä ehdoilla. Tässä tapauksessa yksilöiden toimintaa määrääviksi piirteiksi eivät tule valtion asettamat päämäärät vaan uusliberalistisen

ajattelutavan omat piirteet ja ihanteet sekä niitä tukevat yhteiskunnalliset rakenteet. Näitä piirteitä ja rakenteita ovat esimerkiksi em. autonomisen yksilösubjektin ihanne, tietynlaisen sopimusteoreettisen ajattelun soveltaminen ihmisten väliin suhteisiin (ks. alla), inhimillisten suhteiden taloudellistaminen, menetelmällisen oikeudenmukaisuuden ja negatiivisten oikeuksien painottaminen, taloudellisen tehokkuuden ja kilpailun vahvistaminen yhteiskunnan kaikilla osa-alueilla ja taloudellis-rationaalisen ajattelutavan²⁴ ihanne. Tämäntyyppisten piirteiden ja rakenteiden kautta yhteiskunta ja yksilö kehittyvät sisältä päin kohti uusliberalistisen ajattelutavan niistä rakentamaa kuvaa, ja uusliberalismi kohtaa saman vihollisen, jota se itse kritisoii valtiojohtoisten järjestelmien kohdalla: yhden ja ainoan auktoriteetin ja päämäärän yhteiskunnan.

Samalla uusliberalistinen ajattelu ajautuu kohti sisällöllistä ja normatiivista yksilö- ja vapauskäsitystä. Painottaessaan negatiivisen vapauskäsityksen ensisijaisuutta uusliberalistinen ajattelu ajautuu tilanteeseen, jossa se käytännössä toimii yhden erityisen positiivisen vapauskäsityksen pohjalta: yksilön kehityksen päämääräksi tulee autonominen ja taloudellisesti rationaalinen toimija. Kuten Kari Saastamoinen toteaa, markkinaliberalistinen ekonomistinen ajattelu pitää markkinataloutta inhimillisen vapauden keskeisenä toimintakenttänä ja asettaa markkinat etusijalle suhteessa kaikkiin muihin yhteiskunnallisiin instituutioihin. Ihminen nähdään olentona, jonka vapaus muodostuu markkinoilla tapahtuvista valinnoista: mitä enemmän valinnan mahdollisuuksia ihmisellä on, sitä vapaampi hän on.²⁵ Tämä on malliesimerkki positiivisesta vapauskäsityksestä: vapaus on itsensä toteuttamista markkinoiden piirissä.

Vapauden luonnollistaminen

Ajatus normatiivisesta vapaus- ja ihmiskäsityksestä ei kuitenkaan sovi uusliberalistiseen ajatteluun: kritisoivathan uusliberalistit itse muiden ajattelutapojen normatiivista – ja siten autoritaarista – luonnetta. Tämä synnyttää tarpeen puolustaa omaa ajattelua uudella argumentilla. Todetaan, että uusliberalistisen ajattelun mahdollisesti sisältämät normatiiviset oletukset ihmisestä eivät ole luonteeltaan ideologisia (kuten vaikkapa sosialistisissa teorioissa), vaan toteuttavat ihmisen *luontoa* eli sitä, mikä on ihmiselle ominaista. Tästä syystä uusliberalistinen ajattelu ei väitteen mukaan perustukaan autoritaariseen ajatukseen siitä, millaisia ihmisten pitäisi olla, vaan esittää moraalisesti ja poliittisesti neutraalin ja luonnollisen näkemyksen ihmisestä.²⁶

Tällä ajatuksella uusliberalistisen – ja samalla ekonomistisen – ihmiskäsityksen luonnollisuudesta on historiallinen taustansa. Ensinnäkin on tunnistettu se merkittävä vapauden alueen laajentuminen, minkä markkinayhteiskuntaan siirtyminen tiettyssä yhteiskuntien kehitysvaiheessa (alkujaan 1700- ja 1800-lukujen Britanniassa) on saanut aikaan. Tämän jälkeen kuin huomaamatta markkinatalouden vapautta on alettu pitää vapauden malliesimerkkinä: vapautuminen yhteiskunnan taholta

asetetuista eksplisiittisistä rajoituksista on ollut niin merkittävää, että ei ole tunnettu tarvetta kiinnittää huomiota markkinatalousjärjestelmän itsensä autoritaariseen luonteeseen. Näin markkinatalous on alkanut näyttäytyä sellaisena luonnollisen ja neutraalin toiminnan alueena, jota eivät määritä mitkään yhteiskunnalliset ehdot – ja jota ei siis ole syytä rajoittaa.

Ajatus ekonomistisen ihmiskäsityksen luonnollisuudesta on saanut myös eksplisiittisiä muotoiluja, joiden taustalla voidaan nähdä (enemmän tai vähemmän) tietoinen intentio oikeuttaa uusliberalistinen ihmiskäsitys vetoamalla sen luonnollisuuteen.

Robert Nozickin teoria ilmentää vaikutusvaltaisella tavalla tätä ajattelutapaa. Nozick ymmärtää vapauden käsitteen John Locken (1632–1704) ajatusten pohjalta. Locken mukaan vapaus ei ole (hobbesilaista) vapautta toimia omien mielihalujen mukaan, jolloin mikä tahansa yksilön toiminnan rajoittaminen tarkoittaisi vapauden rajoittamista. Lockelle vapaus on vapautta *luonnonoikeuden* puitteissa: yksilöllä on oikeus toimia siten kuin haluaa tiettyjen kaikkia ihmisiä koskevien yleisten oikeuksien puitteissa (esimerkiksi oikeus elämään). Näiden oikeuksien määrittämät rajoitukset yksilön toiminnalle (esimerkiksi fyysisen väkivallan kieltäminen) eivät Locken mukaan ole yksilön vapauden rajoituksia. Sen sijaan kaikki muut rajoitukset (esimerkiksi sananvapauden rajoittaminen) rajoittavat samalla yksilön vapautta.²⁷

Nozick muotoilee tämän Locken ajatuksen uudelleen. Nozickin mukaan toimintaamme rajoittavien yleisten oikeusperiaatteiden tulee nojata ajatukseen yksilön rajoittamattomasta *oikeudesta itseensä* (*self-ownership*). Esimerkiksi ajatukset yleisestä ja yhtäläisestä ihmisarvosta sekä ihmisestä päämääränä sinänsä ovat tämän ajatuksen ilmentymiä. Tämän lisäksi yksilön oikeus omaan itseensä pitää Nozickin mukaan sisällään oikeuden omiin kykyihin ja niiden mahdollistamiin saavutuksiin. Tämä puolestaan synnyttää rajoittamattoman omistusoikeuden (*property-ownership*) kaikkiin oman työn tuloksiin (esimerkiksi yritystoiminnasta saatavaan voittoon tai työstä saatavaan palkkaan). Sellaiset yksilön toiminnan rajoitukset, jotka palvelevat yksilön oikeutta omaan itseensä ja omaisuuteensa, ovat Nozickin mukaan yhteiskunnallisesti hyväksyttäviä rajoituksia eivätkä rajoita yksilön vapautta.

Toiminnan rajoitukset määräytyvät siis Nozickin mukaan yksilön oikeuksien kautta. Markkinatalouden kannalta erityisen tärkeä (yllä mainittuihin oikeuksiin liittyvä) oikeus on Nozickin painottama oikeus tavaroitten ja palveluiden vapaaseen vaihdantaan. Mikäli yksilöllä on omistusoikeus johonkin, on hänellä myös oikeus tehdä sille mitä hän itse haluaa (esimerkiksi myydä se).

Nozickin mukaan vain vapaan omistusoikeuden ja vapaan vaihdantaoikeuden tunnustava kapitalistinen yhteiskunta voi toteuttaa yksilön itsemääräämisen ihanteen. Vain minimaalinen valtio (*minimal state*), joka keskittyy fyysisen koskemattomuuden, omistusoikeuden ja vaihdantaoikeuden turvaamiseen, on Nozickin mukaan yhteisopiva inhimillisen vapauden kanssa. Esimerkiksi verotuksen avulla tapahtuva yksilön rahankäytön mah-

dollisuuksien kaventaminen sotii hänen itsemääräämisoikeuttaan ja vapauttaa vastaan. Nozickin mukaan yhteiskunnan tehtäväksi jääkin vain turvata se, mikä hänen mukaansa on jokaiselle yksilösubjektille moraalisesti tärkeintä – eli rajoittamaton oikeus itseensä ja omaisuuteensa.

Nozick luonnollistaa teoriansa ihmisen olemuksesta (rajoittamattomana oikeutena itseensä ja omaisuuteensa) vetoamalla perimmiltään 1600- ja 1700-lukujen lockelaiseen luonnonoikeusajatteluun. Nozickin mukaan ajatukset ihmisestä päämääränä sinänsä ja omistusoikeus ovat ihmiselle kuuluvia moraalisia ja siten luonnollisia – eli ei yhteiskuntien kehitykseen sitoutuneita – määreitä. Tältä pohjalta Nozick esittää myös teoriansa niistä yhteiskunnallisista rajoituksista, jotka ovat sallittuja ihmisluonnon asettamien ehtojen puitteissa.

Hayek esittää toisenlaisen tavan luonnollistaa uusliberalistinen ajattelutapa. Hayekin mukaan sellaiset yhteiskunnalliset instituutiot kuten oikeus ja omaisuus ovat syntyneet ihmisyhteisöissä yleisesti vallitsevien evolutiivisten voimien – eivät poliittisen suunnittelun – tuloksena. Tällöin esimerkiksi em. laillisuusperiaate, jonka mukaan valtiolle voidaan sallia pakkovaltaa vain oikeuden ja omaisuuden kaltaisten instituutioiden turvaamiseksi, toimii Hayekin mukaan vapauden turvaajana. Painottaessaan evolutiivista prosessia yllä mainittujen instituutioiden synnyssä Hayek ajattelee, että nämä instituutiot ovat syntyneet siinä mielessä luonnollisen prosessin kautta, että niitä ei voi nähdä esimerkiksi jonkin yhteiskunnallisen rakenteen (luokkayhteiskunnan tms.) kautta syntyneinä.

Nozickin ja Hayekin mukaan uusliberalistinen ihmiskäsitys ja sitä ilmentävät yhteiskunnalliset instituutiot ovat siis luonnollisia. Tätä ajatusta seuraten Harisalo ja Miettinen esittävät em. liberalistisen vastuuyhteiskunnan peruslakien olevan sellaisia, joista ihmiset ovat taipuvaisia kehittämään samanlaisia ajasta ja paikasta riippumatta. Heidän mukaansa ihmiset eivät valitse peruslakejaan, vaan peruslait valitsevat heidät. Siksi evoluution jalostamia peruslakeja voidaan pitää universaaleina.²⁸ Eräät taloustieteilijät menevät ajattelussaan pidemmälle. Teivo Teivaisen mukaan talousnobelisti Gary Becker ajattelee, että modernin taloustieteen käsitteisiin (mm. marginaalihyötyihin ja -kustannuksiin) perustuvat oletetut lainomaisuudet ovat päteviä analysoitaessa esimerkiksi avioliittoa, lasten hankkimista ja rikollisuutta.²⁹ Amartya Senin mukaan talousnobelisti George Stigler puolestaan ajattelee, että oman edun teoria (*self-interest theory*) on hallitseva, ei pelkästään taloudellisten ilmiöiden, vaan myös avioliiton, lasten hankkimisen, rikollisuuden, uskonnon ja muiden sosiaalisten käyttäytymismuotojen kodalla.³⁰ Uusliberalistisen ajattelutavan mukaan voimme siis erottaa enemmän tai vähemmän kattavan joukon lainomaisuuksia, joita inhimillinen oleminen ja ajattelu noudattavat.

Ihmislunnon laajempi ymmärrys

Näkemyistä uusliberalistisen ihmiskäsityksen ja sitä tukevien yhteiskunnallisten instituutioiden luonnollisuu-

desta ei voida hyväksyä. Se tulkinta, minkä esimerkiksi Nozick peruskäsitteilleen – kuten *self-ownership* – antaa, ei ole neutraali tulkinta näistä käsitteistä. Ei ole mitään suoraa ja ei-tulkinnanvaraista reittiä esimerkiksi (jo itessään monitulkintaisesta) itsemääräämisen käsitteestä rajoittamattoman omistusoikeuden käsitteeseen, saatikka sellaiseen uusliberalistiseen yhteiskuntajärjestykseen, jossa markkinataloudellinen ajattelu ulotetaan mahdollisimman laajalle, oikeudenmukaisuus ymmärretään menetelmällisenä oikeudenmukaisuutena ja valtiolla on vain yhteiskuntajärjestystä ylläpitävä tehtävä. Myöskään Hayekin tapa luokitella osa yhteiskunnan instituutioista evolutiivisesti eli spontaanisti kehittyneiksi (kuten tietyt markkinainstituutiot) ja osa pakotetuiksi (kuten monet markkinoiden ohjaamiseksi kehitetyt instituutiot) ei kestä lähempää tarkastelua. Hayekin jako spontaanisti kehittyneisiin ja pakotettuihin instituutioihin ikään kuin yllättäen sopii yhteen uusliberalistisen yhteiskunnan vaatimusten kanssa. Ei kuitenkaan ole mitään syytä, miksi juuri uusliberalistiset, eikä vaikkapa sosiaalista oikeudenmukaisuutta tukevat instituutiot olisivat spontaanin (ei-pakotetun) kehityksen tulosta. Hayekin evolutiivinen teoria on selvästi tarkoitushakuinen ja siksi epäuskottava.³¹

Kuten edellä on todettu, kietoutuvat uusliberalistisen ihmiskuvan ongelmat sen käsitykseen yhteisöstä/yhteiskunnasta riippumattomasta *autonomisesta yksilöstä*. Autonomisen yksilösubjektin ongelmaa ovat tunnetusti valottaneet erilaiset marxilaisuuden versiot, mutta myös *post-moderni* kritiikki, joka tarjoaa toisenlaisen näkökulman kysymykseen subjektista ja sen konstituutiosta.

Tuija Pulkkinen mukaan subjekti/toimija rakentuu prosessissa tiettyjen yhteisössä vaikuttavien 'valtojen'³² tuotteena. Tämä rakentuminen ei Pulkkinen mukaan tule koskaan valmiiksi, vaan subjekti rakentaa itseään aina uudelleen omassa toiminnassaan. Subjektiksi muotoutuminen on Pulkkinen mukaan aina myös poliittinen prosessi: valtojen kautta rakentuneena yksilöt ovat poliittisesti merkityksellisten ehtojen määrittämiä (joskin arvostelukykyänsä kautta subjektit myös itse määrittävät poliittisia arvoja ja todellisuutta).³³

Uusliberalistisessa ajattelussa yksilöiden yhteisöllisen rakentuneisuuden kieltäminen ilmenee sen käsityksessä yksilöiden välisten *suhteiden* luonteesta. Perimmiltään ja erityisesti poliittisella tasolla (ks. alla) uusliberalistinen ajattelu pohjautuu *sopimusteoreettiseen* oletukseen kahdesta autonomisesta ja tasa-arvoisesta osapuolesta, jotka solmivat keskenään erilaisia suhteita ja sopimuksia. Tämän näkemyksen ongelmallisuutta havainnollistaa Pulkkinen esiin nostama erottelu yksilöiden ulkoisten suhteiden ja sisäisten suhteiden välillä. Ulkoinen suhde ymmärretään tällöin suhteeksi, jossa yksilöiden identiteetti ei ole riippuvainen suhteesta toiseen yksilöön (Titius on viisaampi kuin Caius). Sisäinen suhde puolestaan on suhde, jossa suhteen osapuolet ovat toistensa ansiosta sellaisia kuin ovat (Paris rakastaa Helenaa).³⁴

Koska uusliberalistinen ajattelu toimii autonomisen yksilökäsityksen kautta, on sen käsitys ihmisten välisistä suhteista tässä luokittelussa selvästi ulkoinen suhde: so-

pimusten osapuolten identiteetin ei katsota määräytyvän sopimuksen teon kautta, vaan sopimus ymmärretään paikkana, jossa kahden autonomisen yksilön intressit kohtaavat. Tämänkaltaisten ihmisten välisten suhteiden kuvaus jättää kuitenkin monet inhimilliselle elämälle tärkeät suhteet määritelmänsä ulkopuolelle. Esimerkiksi ystävyys-suhteet eivät ole pelkästään instituutio, jossa kahden yksilön intressit kohtaavat. Sen sijaan ystävyys-suhde rakentaa siihen osallisten identiteettiä. Samassa merkityksessä perheen sisäiset suhteet rakentavat jäsentensä identiteettejä. Ylipäänsä erilaiset vapaaehtoiset yhdessä olemisen tavat perustuvat olennaisesti muulle kuin sopimusteoreettiselle käsitykselle ihmisten välisten suhteiden luonteesta.

On huomattava, että uusliberalistit itse eivät useinkaan kiellä muiden kuin sopimusteoreettisten suhteiden olemassaoloa (vaikka tätäkin näkemystä esiintyy). Voidaan esimerkiksi myöntää, että perheiden jäsenten välillä vallitsee erilaisia suhteita, tai myönnetään, että ihmisten välillä muutenkin esiintyy kaikenlaisia (esimerkiksi em. sisäisiä) suhteita. Tämän myönnytyksen *poliittinen* merkitys kuitenkin kumotaan. Samalla kun erilaisten suhteiden olemassaolo hyväksytään, huomautetaan, että näitä suhteita ei tule politisoida. Uusliberalistisen ajattelun mukaan ei-sopimusteoreettisten suhteiden olemassaoloa ei pidä huomioida yhteiskuntapolitiikassa siten, että niiden perusteella voitaisiin pohtia, mitä on 'hyvä elämä' ja tältä pohjalta asettaa vaikkapa rajoituksia talouden vapaalle toiminnalle. Uusliberalistisessa perinteessä muut kuin sopimusteoreettiset suhteet ovat aina tavalla tai toisella yksityinen asia, jota ei saa sekoittaa julkiseen alueeseen.

Voidaan sanoa, että siinä merkityksessä, missä ihminen käsitetään sopimuksia tekeväksi autonomiseksi subjektiksi, uusliberalistinen ajattelu tavoittaa jotakin ihmisenä olemisesta. Mitään tätä laajempaa se ei kuitenkaan voi tavoittaa.

Talounobelisti Amartya Senin monitahoinen näkemys inhimillisestä vapaudesta nostaa esiin uusliberalistisen ihmiskäsityksen yksipuolisuuden.³⁵ Taloudellinen vapaus ei Senin mukaan ole vapauden ensisijainen muoto eikä uusliberalismi yksinoikeutettu ajattelutapa. Sen liittääkin yhteen ajatukset vapaudesta, rationaalisuudesta ja 'hyvästä elämästä'. Vapauden ehtona on Senin mukaan kyky järjen käyttöön, joka antaa ihmiselle mahdollisuuden hahmottaa oman elämänsä suuntaviivoja. Koska Senin mukaan inhimillistä järkeä/rationaalisuutta ei tule samastaa pelkkään ekonomiseen rationaalisuuteen, vaan se tulee ymmärtää erityisenä järjen kriittisen käytön taitona, ei myöskään inhimillistä vapautta voi lähestyä pelkkänä vapautena toimia markkinoilla.

Senin mukaan vapauden tarkastelussa täytyykin kiinnittää huomio niihin yksilön valintoja ohjaaviin motiiveihin, jotka yksilön itsensä kannalta ovat hyväksyttäviä ja järkeviä. Näitä järkevän ajattelun ja toiminnan ehtoja on muitakin kuin negatiivinen vapaus toimia siten, että kukaan ulkopuolinen ei aseta toiminnalle esteitä. Esimerkiksi kyky rakentaa omaa arvomaailmaa ja suhteuttaa tämä arvomaailma ympäröivään yhteiskuntaan tai kyky

ymmärtää sitä, mitä on oma etu, konstituivat Senin mukaan yksilön vapautta. Sen lisäksi, että Sen tässä suhteessa painottaa yksilön kykyä omaehtoiseen ja kriittiseen järjenkäyttöön, kiinnittää hän huomiota myös koko siihen yhteiskunnalliseen kontekstiin, jossa ihminen toimii. Vain tiettyjen yhteiskunnallisten olosuhteiden – kuten perusturvallisuuden, riittävän tulotason ja terveyspalvelujen saatavuuden – vallitessa voi yksilö kriittisesti arvioida, valita ja toteuttaa omia päämääriään.

Myös taloustieteilijä ja rauhannobelisti Muhammad Yunus pyrkii irrottautumaan yksinkertaistavasta lähestymistavasta ihmiseen. Hänen mukaansa se tulkinta kapitalismista, jonka mukaan yrittäjät ovat yksilöllisiä ihmisiä, jotka pyrkivät liiketoiminnassaan vain voiton maksimoimiseen, eristää yrittäjät kaikesta poliittisesta, tunneperäisestä, sosiaalisesta, henkisestä ja ympäristöön liittyvistä ulottuvuuksista heidän elämässään. Erityisen ikävää Yunusin mukaan on se, että olemme tehneet parhaamme muuttaaksemme itsemme, niin tarkoin kuin mahdollista, yksilöllisiksi ihmisiksi, jotta vapaa markkinatalous saisi toimia sujuvammin.³⁶

Jotta tämäntyyppiset kommenttipuheenvuorot saisivat todellista merkitystä, täytyisi niillä olla poliittista ulottuvuutta. Juuri tämän mahdollisuuden uusliberalistit kuitenkin haluavat kieltää. Samalla kun on syytä ottaa vakavasti uusliberalistien esittämä institutionaalinen kritiikki valtiota (ja hyvinvointiyhteiskuntaa) kohtaan³⁷, tulee tämä kritiikki laajentaa koskemaan myös markkinainstituutioita ja niiden yhteiskunnallista vaikuttavuutta.

Ideologian paino

Uusliberalistinen ihmiskuva ja sen käsitys inhimillisestä vapaudesta eivät ole vapaat autoritaarisista piirteistä. Uusliberalistinen ajattelu ei esitä vain muodollista kuvaa ihmisestä, vaan sisällöllisen – ja poliittisesti merkityksellisen – näkemyksen siitä, mikä ihmisessä on olemuksellista, so. luonnollista. Tämä näkemys ihmisluonnosta ilmenee uusliberalistisen yhteiskunnan instituutioiden ja rakenteiden tasolla ja muokkaa ihmiskuvaa niiden puitteissa. Tästä syystä uusliberalistinen teoria on nähtävä eräänä positiivisen vapauskäsityksen ilmentymänä.

Sinänsä tukeutuminen positiiviseen vapauskäsitykseen ei tee uusliberalismista – sen enempiä kuin mistään muustakaan ajattelutavasta – tuomittavaa. Toteutuneena poliittisena ohjelmana jokainen ajattelutapa nimittäin aina synnyttää omanlaisensa yhteiskunnalliset käytännöt ja rakenteet, joiden kautta se vaikuttaa yhteisönsä ihmiskuvaan. Sitä vastoin mikä tahansa ajattelutapa (tahtoen tai tahtomattaan) johtaa yksipuoliseen ihmiskäsitykseen, jos se ei tunnusta omaa ideologista aspektiaan ja sen yhteiskunnallista vaikuttavuutta.³⁸

Viitteet

1. Myös markkinaliberalismin ja taloudellisen liberalismien käsitteitä käytetään samassa merkityksessä (ks. esimerkiksi Saastamoinen 1998).
2. Taloustieteilijä John Maynard Keynes (1883-1946) korosti valtion

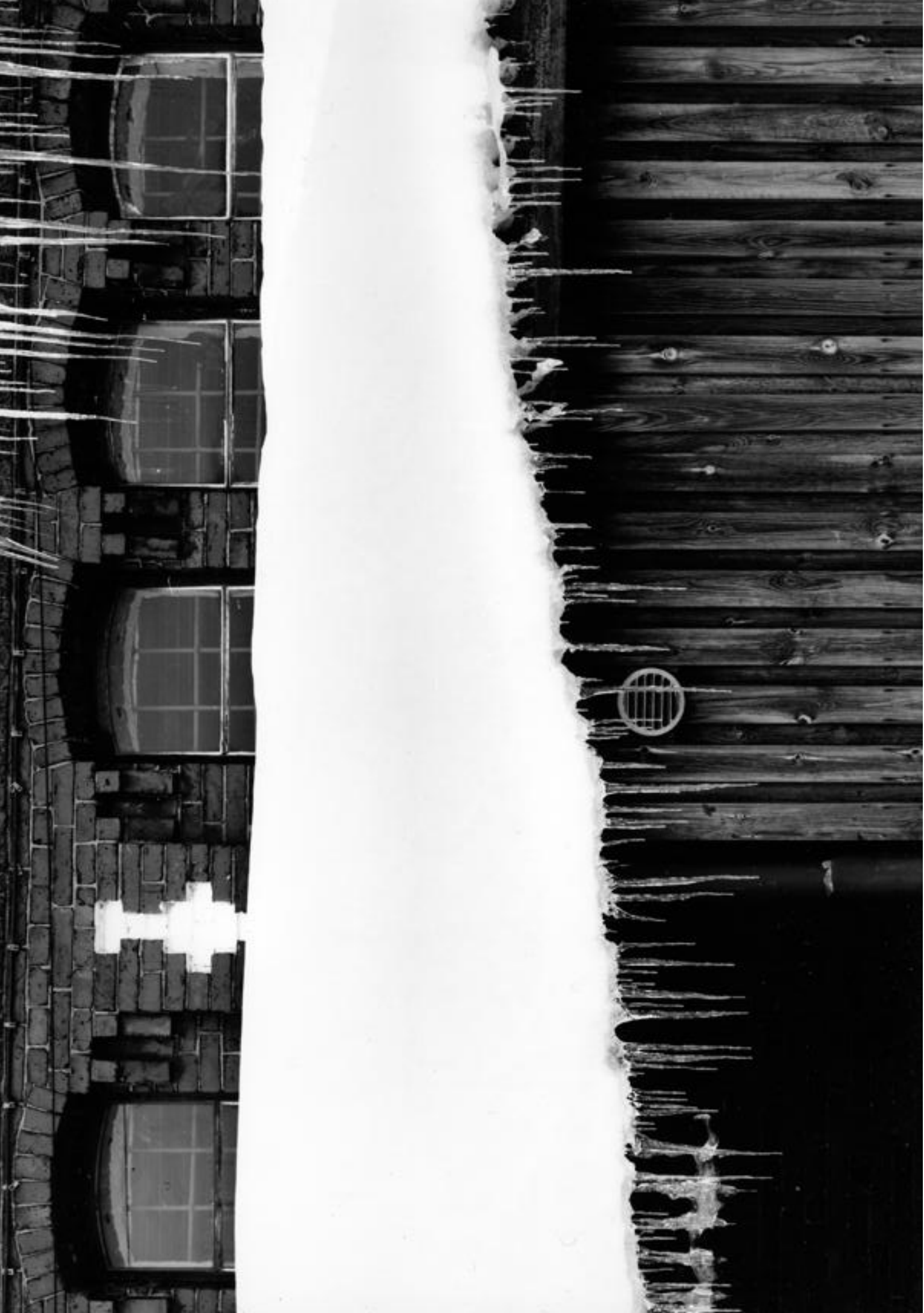
- roolia markkinatalouteen olennaisesti liittyvien suhdannevaihte-
luiden säätelyssä.
3. Lagerspetz 2004, 92.
 4. Monet uusliberalistit kuitenkin suhtautuvat kriittisesti valtavirran taloustieteen eräisiin sisäisiin piirteisiin, kuten tiukkoihin muo-
toiluihin taloudellisesta rationaliteetista tai taloustieteen kykyyn
ennakoida tulevaa.
 5. On huomattava, että Adam Smithillä ei esiinny sitä (uusliberalis-
tista) tulkintaa 'näkyvästä kädestä', jonka mukaan kaiken-
laisten taloudelliseen toimintaan liittyvien rajoitusten poistami-
nen johtaa suotuisaan yhteiskunnalliseen kehitykseen. Smithin
mukaan esimerkiksi korkotaso tulee säädellä siten, että taloudelli-
nen pääoma ohjautuu hyödylliseen toimintaan (Smith 1981, II, iv,
15).
 6. Viittaan tässä yhteydessä sosialistisilla ajattelijoilla laajasti erilaisiin
Karl Marxin (1818–1883) ja hänen seuraajiensa teorioita ajattelus-
saan soveltaviin teoreetikoihin.
 7. Lopulta valtion katsottiin kuitenkin (periaatteessa) kuihtuvan
pois, kun yksilöt saavuttavat tietyn tiedostuksen asteen.
 8. Positiivisen ja negatiivisen vapauskäsitteen erottelu on peräisin
Isaiah Berlinin (1909–1997) maineikkaasta esseestä *Kaksi vapauden
käsitettä* vuodelta 1958 (laajennettu versio 1969) (ks. Berlin 2001).
Tämän jälkeen keskusteluun mahdollisuudesta määrittellä vapau-
den käsitettä ovat osallistuneet mm. Gerald MacCallum jr., Char-
les Taylor ja Quentin Skinner.
 9. Hayekin vapauskäsitteestä, ks. Hayek 1944, 1948, 1960, 1973,
1976 ja 1979.
 10. Ks. alla laillisuusperiaate (*rule of law*), jonka mukaan tekojen sal-
littavuuden/oikeudenmukaisuuden kriteeri on se, että ne eivät ole
vastoin kirjoitettua lakia.
 11. Friedman 1962, 15.
 12. Friedmanin vapauskäsitteestä, ks. Friedman 1962 ja Friedman,
Milton & Friedman, Rose 1980.
 13. Friedman 1962, 15.
 14. Harisalo & Miettinen 1999, 247.
 15. Harisalo & Miettinen 1999, 75.
 16. Harisalo & Miettinen 2004, 110.
 17. EVA 2004, 80.
 18. Lillrank, HS 3.10.2004.
 19. Piippo, HS 19.3.2004.
 20. Tiuri, HS 12.6.2005.
 21. Cohenin vapauskäsitteestä, ks. Cohen 1995, 1997 ja 2006.
 22. On huomattava, että Cohen itse liittyy vapauden tarkastelun
laajempaan kontekstiin eikä palauta sitä kysymykseen vapauden
(vapauden yksikköjen) kokonaismäärästä. Cohen pohtii esimer-
kiksi vapauden käsitteen suhdetta Robert Nozickin ajatukseen
yksilön rajoittamattomasta oikeudesta itseensä (*self-ownership*)
sekä tasa-arvon käsitteeseen.
 23. Ks. esimerkiksi Hayek 1973, 1976 ja 1979.
 24. Asettaessaan vapaan markkinatalouden yhteiskunnalliseksi ihan-
teekseen sitoutuvat uusliberalistit yleiseen taloudellis-rationaa-
liseen ajattelutapaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että he
edustaisivat jotakin tiettyä rationaalisen ajattelun koulukuntaa tai
että he eivät voisi olla kriittisiä jopa itse rationaalisuuden määritte-
lypyrkimyksiä kohtaan.
 25. Saastamoinen 1998, 207.
 26. Toisaalta voidaan vedota myös uusliberalistisen ajattelutavan *ratio-
naalisuuteen* vastakohtana tunteeomaisiksi mainituille – ja siten
huonosti perustelluille – muille lähestymistavoille. Rationaalisuu-
den ja tunteiden suhteesta talousajattelussa, ks. Haaparanta 2004.
 27. Nozickin vapauskäsitteestä, ks. Nozick 1974. Nozick on ehkä
tunnetuin ns. libertaristisen yhteiskuntateorian muotoilija, joskin
myöhemmin hän otti eräisyyttä tähän traditioon.
 28. Harisalo & Miettinen 1999, 75.
 29. Teivainen 1994, 15.
 30. Sen 1987, 18.
 31. Hayekin evolutiivisesta ajattelusta, ks. esimerkiksi Lagerspetz
2004.
 32. Pulkkinen (2003) viittaa vallan käsitteellään ajatukseen kaikkialla
läsnä olevista yksilöä konstituioivista yhteisöllisistä käytännöistä ja
rakenteista. Tässä suhteessa hän viittaa erityisesti Michel Foucaul-
tin (1926–1984) ajatteluun.
 33. Pulkkinen 2003, erityisesti s. 219,229,231 ja 238.
 34. Pulkkinen 2003, 98.
 35. Senin vapauskäsitteestä, ks. Sen 1985, 1987, 1999, 2002.
 36. HS 21.12.2006.
 37. Ks. esimerkiksi Harisalo & Miettinen 2004.
 38. Kiitokset Ville Lähteelle, Lauri Mehtoselle ja anonymille refe-
reelle artikkeliani koskevista hyödyllisistä kommentista.

Lehdet ja raportit

- EVA, *Suomen menestyksen eväät*. Yliopistopaino 2004.
Lillrank, Paul, *Helsingin Sanomat* (HS), 3.10.2004.
Piippo, Antti, *Helsingin Sanomat*(HS), 19.3.2004.
Tiuri, Martti, *Helsingin Sanomat* (HS), 12.6.2005.
Yunus, Muhammad, *Helsingin Sanomat* (HS), 21.12.2006.

Kirjallisuus

- Berlin, Isaiah, Kaksi vapauden käsitettä (Two Concepts of Liberty,
1969). Teoksessa *Vapaus, ihmisyyden historia*. Gaudeamus, Helsinki
2001, s. 44–102.
Cohen, G.A., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge Uni-
versity Press, Cambridge 1995.
Cohen, G.A., The Structure of Proletarian Unfreedom. Teoksessa
Robert E. Goodin & Philip Pettit (toim.), *Contemporary Political
Philosophy*. Blackwell, Oxford 1997, s. 429–445.
Cohen, G.A., Are Freedom and Equality Compatible? Teoksessa Robert
E. Goodin ja Philip Pettit (toim.), *Contemporary Political Philoso-
phy*, Second Edition. Blackwell, Oxford 2006, s. 416–423.
Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom*. The University of Chicago
Press, Chicago 1962.
Friedman, Milton & Friedman, Rose, *Free to Choose*. Penguin Books,
Harmondsworth 1980.
Haaparanta, Pertti, Hengeton raha ja rahaton henki? *niin & näin* no.
41, 2/2004, s. 11–15.
Harisalo, Risto & Miettinen, Ensio, *Vastuuyhteiskunnan peruslait*. Tam-
pere University Press, Tampere 1999 (1995).
Harisalo, Risto & Miettinen, Ensio, *Hyvinvointivaltio, Houkutteleva
lupaus vai karvas pettymys*, Tampere University Press, Tampere
2004.
Hayek, Friedrich, *The Road to Serfdom*. Routledge, London 1944.
Hayek, Friedrich, Individualism: True and False. Teoksessa *Individua-
lism and Economic Order*. The University of Chicago Press, Chi-
cago 1948, s. 1–32.
Hayek, Friedrich, *The Constitution of Liberty*. University of Chicago
Press, Chicago 1960.
Hayek, Friedrich, *Law, Legislation and Liberty*, Volume 1. University of
Chicago Press, Chicago 1973.
Hayek, Friedrich, *Law, Legislation and Liberty*, Volume 2. University of
Chicago Press, Chicago 1976.
Hayek, Friedrich, *Law, Legislation and Liberty*, Volume 3. University of
Chicago Press, Chicago 1979.
Lagerspetz, Eerik, Talouden moraalit, moraaliton talous ja F.A. Hayekin
uusliberalismi. Teoksessa Ilkka Kauppinen (toim.), *Moraalitalous*.
Vastapaino, Tampere 2004, s. 92–134.
Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*. Basil Blackwell, Oxford
1974.
Pulkkinen, Tuija, *Postmoderni politiikan filosofia*. Gaudeamus, Tampere
2003.
Saastamoinen, Kari, *Eurooppalainen liberalismismi*. Atena, Jyväskylä 1998.
Sen, Amartya K., Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectu-
res 1984. *Journal of Philosophy* 82, 1985, s.169–221.
Sen, Amartya K., *On Ethics and Economics*. Basil Blackwell, Oxford
1987.
Sen, Amartya K., *Development as Freedom*. Oxford University Press,
Oxford 1999.
Sen, Amartya K., *Rationality and Freedom*. Harvard University Press,
Cambridge 2002.
Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of
Nations*, Volume I. Liberty Fund, Indianapolis 1981 (1776).
Teivainen, Teivo, Kansainvälinen valuuttarahasto ja globaalien harvain-
vallan pyhittäminen. *Politiikka* 36:1, 1994, s.11–29.



Wolfgang Fritz Haug

Globalisaation ristiriidat

Kun sain kutsun puhua teille, mikä on suuri kunnia, minua pyydettiin ilmoittamaan esitelmäni otsikko. Minulla ei tuolloin ollut aikaa syventyä asian pohtimiseen. Niinpä valitsin otsikoksi *Globalisaation ristiriidat*. Kun vihdoinkin ryhdyin työstämään esitelmääni, googlasin otsikkoni. Saamieni tulosten määrä oli musertava 891 000. Mikä sekasotku!

Uumoilin jo ääneni hukkuvan kaiken hälyn keskellä. Toisaalta oli mukava huomata laajalle levinnyt tietoisuus siitä, että monet lupaukset ovat jääneet lunastamatta. Aloitan itse termin merkityksestä: globalisaatio ei ole globaalia, vaan monet maailman osat jäävät sen ulkopuolelle – etenkin Afrikasta puhutaan 'unohdettuna maanosana'.

Muistakaamme: kun kylmän sodan loppu nostatti nykyisen globalisaatioaallon, maailman johtajat lupasivat meille rauhan hedelmiä; saimme sotia ja kasvavaa yhteiskunnallista eriarvoisuutta. Köyhät köyhtyvät, rikkaat rikastuvat – tässä prosessissa Suomi on kenties ollut jonkinlainen poikkeus tai perässätulija. Jopa Yhdysvalloissa ja läntisen Euroopan kaltaisissa kehittyneissä maissa keskiluokan tulot ovat olleet hitaassa mutta tasaaisessa laskussa. Työntekijöiden työaika on kasvanut, ja palkat ovat laskeneet huolimatta työn kasvavasta tuottavuudesta. Saksassa ilmaisu 'prekariaatti' – *proletariaatin* ja *prekaarin* eli epävarman yhdistelmä – julistettiin vuoden sanaksi. Syntyi myös uusi, enemmän tai vähemmän vailla tulevaisuutta oleva "alaluokka". Mitä enemmän vaurautta tuotettiin, sitä vähemmän sitä riitti tavallisille ihmisille. Miten tässä näin kävi?

Kun puhutaan "globalisaation ristiriidoista", puhe on yleensä tästä ja muista ristiriitaisuuksista. Niiden hieman dialektisempi analysointi johtaa suunnalle, josta Googlen 891 000 ääntä yleensä vaikenevat. Ristiriitojen tutkiminen merkitsee tuon kehityksen liikevoimien jäljittämistä. Seu-

raavan alustavan ja pakostakin fragmentaariseksi jäävän hahmotelman pyrkimys onkin juuri tutkia joitain noita liikevoimia. Toisin kuin swiftiläisiä ratkaisuja tarjonneet Yes-miehet, jotka esiintyivät muutama vuosi sitten juuri tässä samaisessa Tampere-talossa WTO:n edustajiksi naamioituneena¹, pystyn itse tarjoamaan vain yhden yrityksen hahmottaa hieman paremmin globalisaation joitain ristiriitoja. Globalisaatiosta puhuminen filosofisesti pitää sisällään universaalin perspektiivin. Pelissä on ihmiskunnan muotoutuminen. Tämän prosessin tärkein väline on bisnes, joka on samalla myös sen suurin este.

Politiikan globalisaatio: Imperiumin ja maailmankaupan aaveet

Aloittakaamme nostamalla esiin poliittisten diskursien joitain kiinnostavia ristiriitoja. Mediassa puhuttiin paljon Yhdysvaltojen hegemoniasta juuri hetkellä, jolloin hegemonia (ts. johtajuus) ja dominaatio (ts. ylivalta) ajautuivat erilleen. Tämä tapahtui, kun Neuvostoliiton hajoaminen jätti USA:lle Troijan hevosen, joka piti sisällään "unilateralismin myrkyllisen lahjan", kuten Joschka Fischer² totesi. Ainoan absoluuttisen supervallan asema johti pelkkään ylivaltaan.

Yleisen mielipiteen valitellessa oletettua USA:n hegemoniaa – johon myös jotkut poliittiset eliitit mukautuivat – historioitsivat nostivat esiin varoittavana esimerkkinä antiikin Ateenan. Sen suuruus perustui yhdistelmään sotilaallista ylivoimaa ja poliittista arvovaltaa ja luottamusta, jonka se hankki vapaussodassa yksinvaltaista Persiaa vastaan. Se menetti tämän konsensuksen, kun se ei enää käyttänyt "johtovaltaansa kohtuullisesti", kuten Thukydides toteaa, vaan alkoi kohdella liittolaisiaan pelkkinä vasalleina.³ Joutuessaan vastatusten sen kysymyksen kanssa, tulisiko heidän tavoitella hegemoniaa "väkivallan vai ansioidensa avulla", ateenalaiset valitsivat ensisijaiseksi keinoksi väkivallan ja sodan, kuten

”Monikeskisyyttä ja niin kutsuttua pehmeää voimankäyttöä korostaen pinnalle nousee jälleen ajatus Imperiumista.”

Ksenofon toteaa.⁴ Heidän hegemoniansa toimi sotilaallisen johtajuuden mielessä vain niin kauan, kuin he tukeutuivat liittolaistensa ”vapaaseen tahtoon”.⁵

Hegemonian paradoksi johtaa meidät toiseen, siihen läheisesti liittyvään hyvin kiinnostavaan ristiriitaan: Eräänä päivänä heräsimme vain huomataksemme, että elimme Imperiumissa. Emme olleet panneet sitä merkille aiemmin, koska kyse oli epävirallisesta Imperiumista. Tämän läntisesti hallitun Imperiumin salaisuus oli, että se hallitsi maailmaa pelin sääntöjen avulla – pelinä oli kansainvälinen, lähinnä taloudellinen kanssakäyminen, joka toteutui vapaakaupan ja pääomavirtojen muodossa, joiden turvana oli vahva omaisuuden suoja. Tämän epävirallisen Imperiumin sotilaallisena käsivartena toimi Yhdysvallat. Kylmän sodan jälkeiselle uudelle maailmanjärjestykselle avasi tietä ensimmäinen Persianlahden sota, jonka Yhdysvallat kävi liittolaistensa rahoituksella. Yhdysvallat jäi sodassa jopa rahallisesti voitolle – aivan kuten Ateena 2400 vuotta sitten. Yhdysvallat nautti hegemoniasta useimpien muiden maiden hyväksyessä sen johtajuuden. Sama piti paikkansa myös vuosikymmen myöhemmin syyskuun 11. päivän jälkeen. Mutta Yhdysvallat päätti kuitenkin tällä kertaa pyrkiä suoraan ylivaltaan, ja kysymys uudesta Irakin sodasta jakoi Imperiumia. Tätä edelsi kuitenkin Imperiumi-diskurssin esiinnousu. Tämä oli Michael Hardtin ja Antonio Negrin *Imperiumi*-kirjan suuri hetki. Se alkaa seuraavalla tavalla:

”Imperiumi muodostuu silmiemme edessä [...] Erityisesti sen jälkeen, kun Neuvostoliiton asettamat esteet kapitalistisille maailmanmarkkinoille lopulta luhistuivat, olemme saaneet seurata taloudellisen ja kulttuurisen kanssakäymisen vastustamatonta ja peruuttamatonta globalistumista. Maailmanmarkkinoiden ja yleismaailmallisten tuotantoprosessin myötä on kehittynyt uusi maailmanjärjestys, uusi hallitsemisen logiikka ja rakenne [...] Imperiumi on

se poliittinen subjekti, maailmaa hallitseva suvereeni mahti, joka käytännössä sääntelee tätä globaalia vaihtoa.”⁶

Aalto, jonka harjalla Hardtin ja Negrin Imperiumi-diskurssi ratsasti, hautasi sen pian alle. Hardtin ja Negrin mukaan ”Yhdysvallat, sen enempää kuin mikään muukaan kansallisvaltio, ei nykyisin voi olla imperialistisen projektin keskus. Imperialismi on mennyttä aikaa.”⁷

Kuitenkin nyt syyskuun 11. päivän jälkeen Yhdysvallat toimi Carl Schmittin suvereenin kansallisvaltion tavoin: se teki globaalisti ”eron ystävän ja vihollisen välillä” ja teki itsestään elämän ja kuoleman Herran.

Neokonservatiivien propagoimasta ”Amerikan vuosisadasta” piti muodostua Amerikan globaali imperiumi. ”Neoconien” pyrkimys suoraan maailmanvaltaan on jäänyt yhdeksi ajan pois huuhtomaksi hiekkalinnaksi. Nyt *Frankfurter Allgemeine Zeitungin* (amerikkalaismyönteinen) kommentaattori saattoi esittää, että ”kuva USA:n globaalista, sotilaallisesti ylläpidetystä hegemoniasta on täysin väärä”.⁸ Sen sijaan hän Moisés Naímin tapaan luonnehtii nykyistä maailmanjärjestystä ”hyperpolaariseksi”, ts. järjestykseksi, jossa ”on useita isoja ja monia pieniä toimijoita, jotka kilpailevat vaikutus- ja tulkintavallasta – eikä kyse ole vain valtioista vaan myös yksityisistä toimijoista”. Monikeskisyyttä ja niin kutsuttua pehmeää voimankäyttöä korostaen pinnalle nousee jälleen ajatus Imperiumista.

Huolimatta Hardtin ja Negrin kirjan spekulatiivisesta luonteesta, joka johtaa heidät usein lähes tolkuttomuuksiin, minua viehätti kirjassa se, että he lähtevät käsityksestä, jonka mukaan ”modernin imperialistisen maailmankartan muodonmuutos ja maailmanmarkkinoiden toteutuminen kertovat siirtymästä kapitalistisessa tuotantotavassa”. Tämä tulee lähelle ajatusta, jolle oma työni on perustunut 1980-luvulta lähtien. Vaihtakaamme maisemaa selventääksemme tätä kysymystä...

Transnationaalinen *high-tech* -kapitalismi

Kymmenen vuotta sitten globalisaatiota saatettiin Rosenaun tapaan luonnehtia näin: ”nykyisin suosittu nimitys, jolla kuvataan sitä, että ihmiset, toiminta, normit, ajatukset, hyödykkeet, palvelut ja valuutat ovat entistä vähemmän kiinnittyneitä tiettyyn maantieteelliseen paikkaan ja siellä vakiintuneisiin paikallisiin käytäntöihin”.¹⁰ Sama kirjoittaja korostaa ajatusta ”merkittävästä ontologisesta siirtymästä” ja uudesta *conditio humana*sta. Hänen kaikenkattavan listansa vaikenee siitä, mikä hallitsee koko kenttää kuin musta aukko. Kyse on pääomasta – tai järjestelmänä kapitalismista. Sivuuttamalla tämän pääasian hän voi iloisena julistaa, ”että paikallistavien ja globalisoivien tendenssien välillä ei ole mitään sisäistä ristiriitaa”. Kuitenkin kapitalistinen globalisaatio merkitsee kansallisten rajojen läpäisemistä omistamisen rajoja suosien. Monessa tapauksessa tämä merkitsee sellaisten uusien aitojen pystyttämistä, jotka karkottavat ihmiset isensä mailta.

Koetan täyttää tämän aukon muutamilla huomioilla. Ne perustuvat useisiin analyyseihin, joita olen julkaissut

viimeisen kymmenen vuoden aikana. Joudun pakostakin hieman yksinkertaistamaan asiaa. Jotkut teistä muistavat Marxin kuuluisan aforismin:

”Käsimyly tuottaa feodaalierrojen yhteiskunnan, höyrymyly taas teollisuuskapitalistien yhteiskunnan.”¹¹

Meidän kysymyksemme kuuluu: minkälainen yhteiskunta on seurauksena tietokoneesta, kun perustana on kapitalismi. (”Tietokone” tarkoittaa tässä tietenkin koko IT-kokonaisuutta.) Jotkut voivat esittää vastalauseen ja kysyä: ”Miksi tietokone?” Eikö ole olemassa monia muita uusia teknologioita kuten bio- ja nanotekniikka? Kyllä, mutta nämä ja monet muut mikro- ja makroteknologiat saavat kiittää olemassaolostaan tietokonetta. Tämä *uni-versaalinen metakone*, joka perustuu kehittyneeseen mekanisaatioon, teki mahdolliseksi automatisoida monotoninen itseään toistava fyysinen työ kuten myös sellaiset älylliset toiminnot, jotka voidaan kääntää algoritmeiksi.

Kysymykseni ”minkälainen yhteiskunta on seurauksena tietokoneesta, kun perustana on kapitalismi?” esitetään usein ilman loppuosaa ”kun perustana on kapitalismi”. Niinpä silloin vastaus tuntuu helpolta ja ristiriidattomalta: tietokoneen seurauksena on informaatioyhteiskunta. Manuel Castells ja Pekka Himanen julistavat: ”Tämän yhteiskunnan perusta on informationalismi, mikä tarkoittaa, että ihmisten kaikkien elämäkäytäntöjen piirissä keskeiset toiminnot perustuvat informaatioteknologiaan, organisoidut (globaalisti) informaatioverkostoissa ja keskittyvät information (symbolien) prosessoinnin ympärille.”¹²

Trilogiansa ensimmäisessä, informaatioaikakautta käsittelevässä osassa Castells esitti, että ”uudessa teknistaloudellisessa järjestelmässä” on asiallisesti ottaen kyse ”*informaationaalisesta kapitalismista*”¹³. Myöhemmässä teoksessa *The Information Society and the Welfare State*:

The Finnish Model kapitalismi astuu sisään sivuovesta ja finanssipääoman kaavussa: niinpä kirjoittajien mukaan ”informaationaalisen talouden ytimen muodostaa informaatioteknologiaan perustuva finanssimarkkinoiden globaali verkosto”¹⁴.

Mutta sikäli kuin ytimessä tosiaan on finanssipääoma, jää yhä jäljelle kysymys siitä, miksi asia on näin. Saadakseni otteen siitä tasosta, jolta silmäilytynä kyse on ytimeltään rahoitusmarkkinoista, käytän *tuotantotavan* käsitettä. Siinä on kyse sekä alisteisesta välineiden että hallitsevasta välineellistämisen puolesta, tuotantovoimista ja yksityisomistukseen perustuvista tuotantosuhteista. Ensimmäiset asettavat rajat sille, mikä on teknisesti mahdollista, jälkimmäiset sille, mikä mahdollisuuksista toteutuu. Tässä kohtaamme aivan keskeisen ristiriidan: tuotantovoimat haastavat esiin julkisuutta, avointa lähdekoodia ja saatavuutta, mutta joka käänteessä edessä on kyltti ”Pääsy kielletty – yksityisomaisuutta”. Tämä synnyttää informaatio-sulkeumiin tähtääviä keksintöjä ja mahteja vastaan kamppailevan hakkerin uudenaikaisena historiallisena yksilöllisyyden muotona.

Mikäli Castellsin tapaan korostetaan, että finanssipääoman mahdollisuus liikkua globaalisti perustuu IT-teknologiaan, auttaa tämä vastaamaan toiseenkin kritiikkiin: sanotaan, että globalisaatiota kapitalististen maailmanmarkkinoiden muodostumisen mielessä ei voida pitää minään uutena ilmiönä, vaan kyse on nimenomaan kapitalismille luonteenomaisesta tendenssistä sen 1500- ja 1600-lukujen alkumuodoista lähtien, jollei jo aiemminkin. Tämä on tietenkin totta. Riittää kun siteeraamme *Kommunistista manifestia*¹⁵:

”Tarve laajentaa alituisen tuotteittensa menekkiä ajaa por-

Asioihin tarttuva filosofi

Wolfgang Fritz Haug (s. 1936) toimi filosofian professorina Berliinin Freie Universitätissä vuosina 1979–2001. Hän on ensi vuonna 50 vuotta täyttävän *Das Argument* -aikakauslehdessä ja *Argument* -kustantamon perustaja. Frankfurin koulukunnan legendaarisen *Zeitschrift für Sozialforschungin* perinnettä jatkava *Das Argument* on kehittynyt saksalaisen kielialueen tasokkaimmaksi filosofis-ihmistieteelliseksi julkaisuksi.

Haug on myös Berliinin Kansanyliopiston (Volsuni) ja Berliner Institut für Kritische Theorien (InkriT) perustaja. Hän on julkaissut lukuisia radikaalia ja ”asioihin tarttuvaa” (Brecht) ajattelua kehittäviä teoksia, kuten viimeksi *High-Tech-Kapitalismus* (2003, 2. painos 2005), *Neue Vorlesungen zur Einführung ins ‘Kapital’*

(2006) ja *Einführung in marxistisches Philosophieren* (2006). Hänen aloitteestaan ja johdollaan julkaistiin Antonio Gramscin *Vankilavhkojen* saksankielinen kriittinen laitos. Haug myös johtaa yli tuhat tutkijaa kaikkialta asutuilta mantereilta koostavaa Marxisin historiallis-kriittisen sanakirjan julkaisuhanketta. Tämän *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* -teoksen ensimmäinen osa ilmestyi 1994, seitsemäs osa on tulossa kahtena laajana niteenä vuonna 2008.

Haugin kansainvälisesti tunnetuin teos on *Kritik der Warenästhetik* (1971, *Critique of Commodity Aesthetics*, Polity Press 1986), joka Saksassa on yltänyt kymmeneen painokseen. Stuart Hall luonnehtii teosta englanninkielisen laitoksen esipuheessa rohkeaksi ja haastavaksi avaukseksi tavaräestetiikan (eli tu-

tummin mainonnan) toiminta- ja vaikutustapojen kartoittamisessa.

Suomeksi Haugilta on luettavissa teokset *Luentoja Marxin Pääomasta* (Kansankulttuuri 1983), *Mainonta ja kulutus* (Vastapaino 1982) ja *Ideologiset mahdit ja vastarinta* (Tutkijaliitto 1983), artikkelit Tavaräestetiikka globalisaatiovoimana (*Tiedotustutkimus* 1998), Globalisaatio Manifestissa ja nykypäivänä (*niin & näin* 4/1999) sekä haastattelu Burn-outista uuden marxismien syntyyn? (*Kulttuurivihkot* 3/2005).

Haug on merkittävimpiä aikamme filosofeja, jonka radikaalit näkemykset haastavat vallitsevan konformismin, kuten nyt julkaistava globalisaation ristiriitoja koskeva puheenvuoro Tampere-talon Suuressa filosofiatapahtumassa 2007.

Juha Koivisto & Mikko Lahtinen

]] Millaisen yhteiskunnan tietokone tuo meille pääoman hallitessa? Vastaukseni on: ylikansallisen high-tech -kapitalismin.”

varistoa kaikkialle maapallolla. Kaikkialle sen täytyy pesiytyä, kaikkialle asettua viljelemään, kaikkialle solmia yhteyksiä.”

”Maailmanmarkkinoita hyväkseen käyttäen porvaristo on muuttanut kaikkien maiden tuotannon ja kulutuksen yleismaailmalliseksi.”

Nykypäivän niin kutsutut globaalit pelaajat eivät tietenkään ole ensimmäisiä yhtiöitä, jotka toimivat useissa eri maissa. Ylikansallisissa yhtiöissä uutta ja niiden taloudellisen menestyksen kannalta ratkaisevaa on ollut niiden informaatioteknologinen perusta. Internet on high-tech -infrastruktuurina antanut yhtiöiden johdolle oman toimivan tuotantovälineen. Siihen liittyvä tilan ja ajan tihentymisen tekee mahdolliseksi yhtiöiden ylikansallisen hajauttamisen ilman reaaliaikaisen koordinaation menetystä. ”Lohkojakoja ylittävänä teknologiana” se mahdollistaa suhteellisten kilpailuetujen etsinnän.

Tämän seurauksena kilpailu iskee suoraan yhtiön eri ansaintakeskuksiin, ja kuten Kansainvälinen valuuttarahasto IMF esitti, ”tilaukset kulkevat kuluttajien etujen mukaisesti ympäri maailman kaikkein kilpailukykyisimmälle tuottajalle”¹⁶. (Näemme myöhemmin, että tässäkin on kyse eräänlaisesta ”myrkyllisestä lahjasta”.) Voittoperiaate tavallaan hajottaa vanhan tavan ymmärtää yhtiö. Hintojen ja muiden mahdollisuuksien jatkuva valvonta ja vertailu läpäisee kaikki rajat. Yhtiörajat ylitetään ”ulkoistamisen” ja kansallisvaltioiden rajat tuotantopaikan siirtojen avulla. Äärirajana olisi kuuluisa ”virtuaalinen yhtiö”, joka koostuisi vain internetissä toimivasta tietokonepohjaisesta kaupankäynnin keskuksista: tuotannon, jakelun ja palvelut se olisi ulkoistanut. Ehkä se ulkoistaisi myös tutkimuksen ”crowdsourcingia” hyväksi käyttäen (”crowdsourcing” sai yli 2,5 miljoonaa hakutulosta Googlessa!). Näin tilaajana toimiva pääoma välttää ottamasta mitään riskejä; se ulkoistaa riskit ja vastuut alemmalle tasolle yhä halvemmille alihankkijoille tai niille atomi-

soiduille, ”hukassa oleville tai kyllästyneille aivoille, jotka kiertelevät internetissä”.

Siinä missä ulkoistaminen vähentää yhtiön itse suoraan kuluttaman elävän työn määrää suhteessa sen epäsuoraan tai välilliseen kulutukseen, pääomavienti voidaan ymmärtää ulkomaisen halvan työvoiman ”sisäistämisenä”, millä pyritään rahallisesti samaan tulokseen, nimittäin voittosuhteen kasvattamiseen. Molemmissa tapauksissa tuloksena on pääoman etuja palveleva kansainvälisen työnjaon muutos. Tähän liittyy myös kansainvälisen kokonaistyövoiman – eli *Weltgesamtarbeiterin* kuten Marxin sanoisi – koostumuksen dramaattinen muutos.

Millaisen yhteiskunnan tietokone tuo meille pääoman hallitessa? Vastaukseni on: ylikansallisen *high-tech* -kapitalismin. Tarkastelkaamme yhtä sen toimijoista ja erästä sen tyyppillisimmistä tavaroista, nimittäin Nokiaa ja matkapuhelinta.

Tapoja lähestyä Nokiaa ja matkapuhelinta

Matkallamme rautatieasemalle jouduimme pujottelemaan jalkakäytävälle kadun molemmin puolin kurottavien erikoistarjousten ohi. Aletarjoukset kävivät kilpaa keskenään; tavallista oli vähintään 40% alennus, mutta vastaan tuli 70%:n tai jopa 90%:n alennuksia. Takki hintaan 9,50 euroa tai kokonainen vapaa-ajan asu hintaan 19 euroa. Matkan varrella oli myös jo lapsuudestani tuttu pieni tupakkakauppa. Se oli jäänyt kahden räikeän matkapuhelinmyymälän puristuksiin, kolmas kadun toisella puolella myi näyttävästi Nokiaa. Kaksi muuta myymälää on erikoistunut konkurssiin menneiden yhtiöiden tuotteiden myyntiin. Tästäkö kaikesta on kyse, kun globalisaation sanotaan hyödyttävän nimenomaan kuluttajaa? Lähes kaikki vanhat kaupat ovat kadonneet.

Nokian toinen, aiempi läsnäolo tässä kaupungissa tuntuu yhä poissaolona. Viime vuonna meillä esiintyi työntekijöiden nälkälakkoja, kun Panasonic sulki paikallisen tehtaan, jossa oli 600 työpaikkaa. Valmistellessani tätä esitystä löysin yhteyden näiden epätoivoisten, häviöön tuomittujen kamppailujen ja Nokian viimeisen 15 vuoden menestystarinan välillä. Jorma Ollilan astuttua johtoon Nokian menestys perustuu ”tulevaisuuden signaalien”¹⁷ havaitsemiseen ja nopeaan reagointikykyyn, mikä on menestyksekkäs toimintatapa niin kauan kuin kilpailijat ovat vielä puoliuussa. Eräät Ollilan johdolla toteutettujen toimien jälkiseuraukset iskivät omaan kotikaupunkiini Esslingeniin, joka on noin 100 000 asukkaan kokoinen kaupunki. Nokia myi siellä sijainneen kuvaputkitekhtaansa Matsushitalle vuonna 1995 otettuaan vaarin signaalista, että LCD- ja plasmakuvaruudut olivat halpenemassa. Siihen verrattuna olisi ollut paljon aikaa vievempää ja kalliimpaa modernisoida tehdas. Kymmenen vuotta myöhemmin Panasonic sulki tehtaan.

Siinä missä laivan upotessa kapteenin on oltava viimeinen, joka jättää laivan, joustavassa globaalissa nykykapitalismissa kapteenin tehtävä on havaita signaalit uhkaavasta uppoamisesta ja lähteä ensimmäisenä. Imagon kannalta on huonoa, mikäli poistuu liian myöhään laivan

jo upotessa, kuten Siemensille kävi sen myydessä matkapuhelintuotantonsa BenQ:lle, joka muutaman kuukauden kuluttua lakkautti sen työläisten kustannuksella. Näyttää muuten siltä, että Siemens toimi näin hankkiutuakseen sen ja Nokian yhteisyritykseen ”Nokia Siemens Network” (NSN), jonka pitäisi hyvässä lykyssä aloittaa toimintansa hyvinkin pian.¹⁸

Nokian *Business Review*’n ja *Financial Statements 2000*:n mukaan yhtiöllä oli kehitystoimintaa 15 maassa, tuotantoa kymmenessä ja markkinoita yli 130:ssä maassa.¹⁹ Vain alle 2% sen myynnistä tapahtui Suomessa, enemmistö sen työvoimasta työskenteli ulkomailla (25 000 Suomessa) ja 90% Nokiaa oli ulkomaisten sijoittajien omistuksessa²⁰. Suomen työvoimasta vain 1% teki töitä suoraan Nokialle, mutta 25% Suomen kokonaisviennistä (ja 70% IT-alan viennistä) muodostui Nokian tuotteista. Näiden lukujen valossa tämä ylikansallisesti omistettu ja toimiva matkapuhelin- ja verkkovalmistaja on esimerkillinen globalisaation edistäjä. Nokian yhdessä muiden suomalaisten IT-alan yritysten kanssa muodostaman klusterin – jonka synnyn teki mahdolliseksi Suomen valtion ihailtavan kaukonäköinen politiikka – ansiosta Suomesta on muodostunut kansainvälinen esimerkki mahdollisuudesta navigoida menestyksellisesti läpi globalisaation karikoiden.

Kääntykäämme nyt tarkastelemaan matkapuhelinta, tavaraa, jonka kehityskaari liittyy niin läheisesti aiheenamme olevaan globalisaatioon ja joka on niin syvästi globalisaation ristiriitojen leimaama. Kännykkä merkitsee vapautumista kiinteän verkon kahleista, ts. vapautumista kommunikaatiovälineen kuulumisesta tiettyyn paikkaan. Se, että suomalaiset keksivät kännykälle uusia käyttötapoja, tuli sen valmistajalle Nokialle yllätyksenä: kyseessä on myös Castellsin ja Himasen mainitsema ”lively messaging culture”.²¹ Aluksi en ollut uskoa tätä; ”lively messaging culture” oli suunnilleen viimeinen asia, jonka saatoin yhdistää kokemuksiini jokseenkin vähäpuheisista suomalaisista. Nyt kuitenkin opin, että vuonna 2001 viisi miljoonaa suomalaista lähetti yli miljardi tekstiviestiä. Toisaalta asiaa tarkemmin pohtiessani hoksasin itse asiassa sangen luontevaksi, että maksimissaan 160 merkin pituisen tekstiviestin kehittivät nimenomaan ihmiset, jotka eivät turhia puhele.

Mikä menestystarina!²² Se alkoi Suomessa 60–70 prosentin osuudella maailman liittymistä niinkin varhain kuin vuosina 1982–83.²³ Tänään joka kolmas planeettamme asukas liikkuu oman kännykkänsä kanssa. *El País*-lehden hiljattain julkaiseman tiedon mukaan Espanjassa on enemmän kännyköitä kuin ihmisiä. Japanissa 73% 18–35 vuotiaista on korvannut sillä rannekellon. Siinä missä miljardin ensimmäisen liitännän saavuttaminen kesti 21 vuotta, toinen miljardi kertyi kolmessa vuodessa. Vuoden 2005 lopussa Kiinasta oli tullut suurin markkina-alue, jossa oli jo 395 miljoonaa kännykkäliittymää.

Saksan kielessä matkapuhelimesta puhutaan englannista peräisin olevalla, ”käsillä olevaa” ja ”helppokäyttöistä” tarkoittavalla ilmaisulla ”handy”. Viime vuosikymmenen aikana olemme saaneet tottua puhelin-

ensimmäinen kännykkä soi tässä salissa. Nykyään yhä useammat IT-teknologiaan perustuvat toiminnot yhdistyvät ”handyssa”, jonka puhelinluonne on saanut yhä enemmän väistyä taka-alalle TV:n, pelikoneen, musiikkisoittimen, navigaattorin, (video)kameran ja internetliittymän tieltä. Tämä tietokoneesta haarautunut vehje edustaa samalla sekä globaalia paikallisuutta että paikallista globalisaatiota, rajatonta tavoitettavuutta.

Muistattekko Rockefellerien Standard Oil Companyn strategian? Petrolilamppuja jaettiin ilmaiseksi, jotta ihmiset saatiin kuluttamaan petroolia. Nykyään tarjolla on ilmaisia kännyköitä. (Tällä tavoin hankin myös omani.) Anna sen kantaa äänesi, ja lasku (eli englanniksi *invoice*) seuraa perässä. En mene yksityiskohtiin, mutta mainitsen vanhempien uuden huolenaiheen. Saksassa 12% 13–24 vuotiaista on velkaantunut keskimäärin 1800 euroa etupäässä huolettoman kännykkäkäytön vuoksi.

Lasten kännykät tekevät maailmassa reikiä satojen miljoonien huolestuneiden vanhempien kukkaroihin. Samanaikaisesti kaikki ne, jotka kirjoittavat, lukevat tai julkaisevat, joutuvat havahtumaan lukuisten nuorten poismuuttoon Gutenbergin galaksista kohti ”infosnackingiä”.²⁴ Matkapuhelimen innovaatiodynamiikka yhdessä sen monille nuorille käyttäjilleen aiheuttaman velkakriisin kanssa ovat oireita perustavasta ristiriidasta, joka muovaa kännykän kehitystä. Vaihtakaamme maisemaa ja tarkastelkaamme erästä toista uhkaavaa velkakriisiä.

Velkojan ja velallisen suhteen kääntyminen: voiko vesi virrata ylöspäin?

Useimmille tarkkailijoille näyttää selvältä, että globalisaatioissa ”finanssipääoma on vallannut keskeisen aseman”, kuten Claude Serfati asian hiljattain ilmaisi. 1900-luvun viimeisten vuosikymmenien aikana totuimme velkojatalouksien tapaan riistää velkatalouksia. Maailman velkakriisi oli tuon suhteen dramaattisin ilmaus. Kehitysmaiden luotottaminen näytti globaalilta paluulta koronkiskontaan. Se edesauttoi kokonaisten valtioiden luhistumista – kuten esimerkiksi Jugoslavian tapauksessa, jossa velkojen sotavoimat lopulta pommittivat maidensa aiemmin rahoittamia rakennuskohteita. Nykyään voimme todistaa paradoksaalista käännettä: maailman kaksi eniten köyhiä sisältävää valtiota, Kiina ja Intia, luottavat maailman suurinta rikkaiden valtiota.

Tehkäämme historiallinen kiertomatka: ”antiikin maailmassa luokkataistelu toteutuu pääasiallisesti velkojen ja velallisten välisen taistelun muodossa”, huomioi Marx.²⁵ Hän esittää kaksi esimerkkiä, jotka ovat sekä vastakkaisia että toisiaan täydentäviä. Ensimmäinen koskee antiikin Roomaa ja se ”päättyy velallisen plebeijin häviöön, jonka jälkeen orjat tulevat hänen sijaansa.”²⁶ Toinen tapaus on yllättävä, sillä tällä kertaa ylhäällä olevat maksavat laskun: ”Keskiajalla taistelu päättyy feodaalisen velallisen häviöön ja tämä menettää valtiollisen valtansa samalla kun sen taloudellisen perustankin.”²⁷ ”Velkojan ja velallisen suhteen muotona on rahasuhde”, mutta tämä muoto, Marx lisää, ”kuvastaa tässä vain syvemmällä



Valokuva: Krista Muurinen

olevien taloudellisten elinehtojen vastakohtaisuutta”.²⁸ Pyrkikäämme saamaan niihin lähempi tuntuma.

Uusliberalismin perussy: 'markkinaintressit'

Vielä muutama vuosi sitten keskivertoamerikkalainen olisi ajatellut, että ”globalisaatio” on vain toinen ilmaus amerikanisaatiolle. Yhdysvaltojen ulkopuolelta se näytti pikemminkin karkeasti ottaen USA:n, Japanin ja läntisen Euroopan strategialta yhtenäistää maailmantalous ylikansallisten yhtiöidensä etujen mukaisesti. Tämä kolmikanta, jossa voimme tunnistaa Hardtin ja Negrin Imperiumin ytimen, kätki politiikkansa omilta kansalaisiltaan ja esitti myyтин hallitsemattomasta prosessista, joka pakottaa kaikki kansat kilpailemaan toisiaan vastaan. Tämä politiikka johti siihen, että yhä useampi maa hyppäsi samojen vankkureiden kyytiin, ja näin kyse oli itseään toteuttavasta ennustuksesta. Tämä antaa pohjaa ymmärtää eräs toinen paradoksi: *Globalisaatio on amerikanisaatiota, joka heikentää Yhdysvaltojen asemaa.*

Maaailmanmarkkinoilla kilpailevat erilaiset tuotantotavat erilaisine tuottavuusasteineen. Kysymys kuuluu, mitä tapahtuu, kun kokoonpanoltaan teknisesti korkeampi yhdistelmä kilpailee yksinkertaisemman kanssa, esimerkiksi joustava automatisaatio yhdenmukaistetun massatyön kanssa? Kilpailu koskee karkeasti ottaen hintaa, laatua, markkinoille pääsyä ja brändiä (kulut-

tajien tapaa tunnistaa tai arvottaa tietty nimi). Kustannushinnat riippuvat työn tuottavuudesta, palkkatasosta ja pääoman arvonalennuksesta yhdistyneenä tuotannon mittakaavaan.

En mene tarkempiin yksityiskohtiin. Näillä parametreillä mitattuna eri tasoilla liikkuvia kansantalouksia ovat perinteisesti erottaneet tullimuurit – ja joskus myös todelliset muurit kuten rautaesirippu tai USA:n rakentama muuri Meksikon vastaisella rajalla. (Saatetaan esittää vastaväite, että tämän muurin tarkoitus on estää ihmisten, ei tavaroiden saapuminen maahan. Kuitenkin myös työvoima on tavara, joskin on totta, että sen liikkumisen kontrollin taustalla olevat syyt eroavat niistä, jotka johtavat tavarankierron kontrolliin.)

Pääsääntöisesti uusliberalistinen globalisaatiopolitiikka on tarkoittanut kansallisten suojelumekanismien poistamista kansainvälisen kilpailun edessä. Seuraukset ovat olleet hyvin vaihtelevia: villin kapitalismin leviäminen täällä, niin kutsuttujen jälkiteollisten yhteiskunnallisten rakenteiden sekä siihen liittyvän joukkotyöttömyyden, yhteiskunnallisen rappion ja loisimisen edistäminen tuolla. Kyse on siis muutoksista kansainvälisessä työnjaossa, sikäli kuin työttömyyden ja loisimisen edistämistä voidaan yhä kutsua ”työnjaoksi”. Jos lisäämme edelliseen kosmopoliittisen ”rahayhteisön” ja finanssikapitalismin hallitsevina intresseinä sekä kansallisvaltioiden

ja YK:n heikentymisen, saamme tulokseksi globalisaation, jollaisena sen kriitikot sen yleensä ymmärtävät.

Mitä tapahtuu, kun eriarvoisesti kehittyneiden alueiden välisen yhteydenpidon esteet poistetaan? Yhdysvallat ainakin uskoo, että mikäli se poistaisi varustuksensa Meksikon vastaiselta rajalta, toiset viisi miljoonaa siirtotyöläistä virtaisi maahan korkeampien palkkojen houkuttelemana murena näin työmarkkinoiden edes vähäistä sosiaalista ankkuroitumista. Tämä johtuu eri palkkatasojen suorasta yhteentörmäyksestä. Mitä eri tuottavuuden tasojen yhteentörmäykseen tulee, siitä DDR:n loppu on hyvä esimerkki. Maa oli aikoinaan maailman talouksista sijalla 11 mitattaessa elintaso. Kuitenkin DDR romahti kuin atomipommin iskusta, kun sen rakentama muuri murtui ja sen rahayksikkö vaihdettiin tuottavuudeltaan paljon tehokkaamman läntisen Saksan D-markaksi. Lisäksi DDR:n kansalaiset olivat jo kauan ottaneet osaa kapitalistisen Lännen mielikuvamaailmaan.

Kun Lännen tuotteet vihdoinkin pääsivät virtaamaan maahan, edes käyttöarvoltaan paremmat tai hinnaltaan halvemmat tuotteet eivät vältäneet tätä tuomion päivää. Jopa ”hollantilainen tomaatti”, tunnettu mauttomuudesta ja hyvästä ulkonäöstään, syrjäytti onnetoman paikallisen sukulaisensa, jossa sentään oli jotain makua. Tämä oli ”opetusnäytelmä” siitä, miten tuottavuuskilpailun vaikutukset ja tavaraestetiikka toimivat globalisaation moottoreina. Lähdetessä kolmannen maailman maiden tasolta vetovoima on vielä moninkertainen. ”Globaali kylä” on valju vitsi verrattuna siihen, miten kylälle osoitetaan oma paikkansa globalisaatiossa. Globalisaatio alkaa paradoksaalisena kaupungistumisena. Reitti johdattaa globaaliin kaupunkiin. Sitä ympäröivät miljoonien ja taas miljoonien ihmisten *favelat*, joiden asukkaat haluavat päästä osalliseksi kapitalistisesta siviilisaatiosta.

Uusi päävelallinen

Eräs uusliberalismin ristiriidoista on sen suhde keynesiläisyyteen. Keynesiläisyyden sosiaalinen versio on pitkälti hylätty, mutta jo Reaganin aikana kasattiin maailmanhistorian suurin velka, suurimmaksi osaksi sotavarusteluun suunnatulla keynesiläisyydellä. Yhdysvaltojen nykyhallinnon ennennäkemätön rahankäyttö varustautumiseen jatkaa samalla linjalla. Itse asiassa Yhdysvallat toimii samaan aikaan sekä perimmäisenä maailmankuluttajana että maailman sotilasmahtina, jälkimmäinen ensimmäisen ylläpitämiseksi. Sitä on verrattu jättimäiseen Wal-Martiin, jolla on armeija ja dollareita tuottavat painokoneet. Samalla sinne kuitenkin keskittyvät maailman tärkeimmät tekniset innovaatiopotentialit.

Seurauksena on, että todistamme merkittäviä uudentyyppistä maailmankeynesiläisyyttä, jossa sotavarusteluun suunnattu keynesiläisyys saa täydentäväksi vastapoolikseen kulutukseen suuntautuneen velkaantumisen: USA vastaanottaa rahaa mailta, joilta se ostaa enemmän kuin mitä se niihin vie. Toisin sanoen rahoittamalla USA:n ylikulutusta Kiina, Saksa ja monet muut maat mahdollis-

tavat oman ylituotantonsa. Itse asiassa kyse on etupäässä Kiinasta: vuoden 2007 kahden ensimmäisen kuukauden aikana Kiinan vientilyijäämä oli 40 000 miljoonaa dollaria, kolme kertaa enemmän kuin edellisenä vuonna.

Valuuttavarannot ovat oire: 1990-luvun jälkeen keskuspankkien vieraiden valuuttojen varannot yli nelinkertaistuivat 858 miljoonasta 3,4 miljardiin dollariin. Eräs yllättävä asia on, että jo 2005 60% näistä varannoista oli BRIC-ryhmän mailla (Brasilia, Venäjä, Intia ja Kiina). Klassisen keynesiläisyyden mukaisesti USA laskee liikkeelle lainoja rahoittaakseen oman lisäkysyntänsä, mutta tämän kysynnän todellinen kattaminen tapahtuu – vastoin keynesiläisiä oppeja – ulkomailla. Ikään kuin Yhdysvallat sanoisi muulle maailmalle: ”Olette minulle velkaa lainani”.

Uusimpien lukujen mukaan²⁹ USA:n kauppavaje vuonna 2006 vastasi noin 6,5% sen bruttokansantuotteesta. Tämä merkitsee, että USA:n täytyi ja täytyy houkutella vuoden joka ikinen päivä keskimäärin 2,35 miljardia dollaria (toisin sanoen 2350 miljoonaa dollaria) ulkomailta. Olettakaamme hetken, että tämä 6,5 prosentin ylikulutus edustaisi USA:n koko taloutta. Kyse olisi – Marxin sanoin – siitä, että kansakunta, joka ”ainoastaan ostaa, mutta ei myy, ja siis myös vain kuluttaa tuottamatta mitään”³⁰, olisi onnistunut kytkemään itsensä globaaliin kiertooprosessiin. Siteeraan vielä Marxia:

”Niinpä esim. Vähän-Aasian kaupungit maksoivat vuotuista rahaveroa muinaiselle Roomalle. Tällä rahalla Rooma osti niiltä tavaroita ja osti niitä liian kalliista hinnasta. Vähäaasialaiset petkuttivat roomalaisia houkutellessaan kaupan avulla valloittajilta takaisin osan veroa. Mutta kuitenkin juuri vähäaasialaiset todellisuudessa tulivat petkutetuiksi. Heidän tavaransa maksettiin heille yhä edelleenkin heidän omilla rahoillaan.”³¹

Nykyään Yhdysvallat käyttää osaa Aasian luotoistaan ikään kuin kyseessä olisi vero sotilaallisen *high-tech* -koneiston rahoittamiseksi. Tuo koneisto ei ehkä valloita rahoittajiaan, mutta ainakin se alistaa ne USA:n ylivaltaan. Tämän verran asetelma muistuttaa Roomaa. Muu asetelma on kuitenkin kääntynyt pääläelleen: *Ensinnäkin*, kyse ei ole verosta vaan lainasta, joka voidaan vetää takaisin. *Toiseksi*, sen tehtävänä on pitää dollari vahvana ja Yhdysvaltojen korkotaso matalana. *Kolmanneksi*, Aasian tuotteita ei myydä liian kalliilla vaan liian halvalla tosiasiallisille imperiaalisille mahdeille.

Ikään kuin viennin mestaruusliiga sanoisi Yhdysvalloille: ”Olet meille velkaa ylikulutukseksi. Sinun Wal-Martisi ja sodankäyntisi ovat oman lisäarvomme realisoinnin välttämättömiä ehtoja. Jos menisit vararikoon, menisimme kaikki.” Kiinan mahdollisuus kuluttaa vierasta lisäarvoa on eri kysymys: siellä raha menee tuotaviin investointeihin. Mutta samalla ongelma vain siirtyy. Kiinan mahdollisuus ylituottaa pääomaa on vain ajan kysymys – ja pääoman sinänsä *täytyy* ylituottaa! Itse asiassa Kiina ylituottaa jo nyt. Mitä muuta kuin ylituotettua pääomaa on se finanssilyijäämä, jolla rasvataan Yh-

dysvaltojen ylikulutuskonetta? Tässä voidaan panna merkille uusi erikoinen herra-renki -dialektiikan versio.

Kiina-efekti

Mitä tapahtui, kun Kiina, jonka valtion omistaman teollisuuden tuottavuus oli huono, avasi asteittain rajojaan ylikansallisille yrityksille? Muutaman vuoden kuluessa maasta muodostui ylikansallisen pääoman ensisijainen kasautumisalue. Aivan kuten polttoaineen ja hapen sekoittumisesta muodostuva räjähdyskaasu, joka antaa voiman polttomoottorille, voitonnälkäisen pääoman ja halvan, tavarannälkäisen työvoiman kohtaaminen Kiinan laajuudessa mittakaavassa muodosti räjähtävän sekoituksen, joka sinkosi Kiinan maailman tehdashalliksi ja maailmantalouden tärkeimmäksi moottoriksi.

Kiinassa työvoimakulut saattavat olla jopa kaksikymmentä kertaa pienemmät kuin läntisessä Euroopassa ja muissa OECD-maissa, lisäksi sosiaali- ja ympäristökulut ovat mitättömät. Ylikansallisten yhtiöiden näkökulmasta kiinalainen kasautuminen on pelkkä sivutuote. Niiden hallinnassa voimavarat suunnattiin sisämarkkinoilta maailmanmarkkinoille. Samaan aikaan työpaikat siirtyivät korkeiden palkkojen alueilta tähän matalapalkkamahaan.

Tämä seuraus mielestäni olin ensin ajatellut otsikoida esitelmäni seuraavasti: ”kiinalaiset hinnat – kiinalaisten palkkojen kustannuksella?” tai ”kapitalistisen globalisaation antinomiat”.

Näyttää siltä kuin köyhät olisivat tehneet aseensa omasta köyhyydestään. Sen sijaan, että he olisivat pyrkineet pakolunastamaan riistäjien omaisuuden, he houkuttelivat nämä riistämään. Toimeton pääoma ryntäsi sisään. Työtömyys kasvoi siellä, mistä ulkomainen pääoma tuli.

Kiinalaisten oli otettava taakakseen kaksi epäkohtaa. Heidän oli tuotettava raaka-aineensa maailmanmarkkinoille tavalla, jonka kääntöpuolena oli valtava (maailmanlaajuisesti vaikuttava) lisäys ympäristösaastumisessa. Mitä kaupan ehtoihin tulee, heidän oli hyväksyttävä valtion vetäytyminen yhteiskunnallis-taloudelliselta kentältä ja valtava kiilu kansainvälisissä haltuunoton suhteissa. Vallalla on kaksi toisiaan täydentävää logiikkaa: ”arvonluomisketjun” toisessa päästä ilmaantuu suuri määrä halpoja tuotteita, samalla kun tämän ketjun toisessa päässä otetaan haltuun suhteettoman suuri prosentiosuus koko tuottajien ketjun luomasta arvosta.

Siinä missä arvon luomisen ja haltuunoton epäsuhta kohtelee kaltoin uuden kiinalaisen proletariaatin massoja, vastaava epäsuhta kohtelee kaltoin vanhaa proletariaattia ja tuottaa kasvavaa levottomuutta sekä uusia rasismien ja populistien muotoja kehittyneissä kapitalistisissa maissa. Saksan ja Ranskan kaltaiset maat, joihin on perinteisesti liitetty sosiaalinen hyvinvointi, korkea palkkataso, säännelty työaika ja niin edelleen, ovat noidankehässä: 1. vaaditaan palkkojen alentamista, muuten työpaikat siirtyvät matalapalkkamaihin. Tähän liittyviä seurauksia ovat: 2. vähentynyt kulutuskysyntä ja 3. sosiaaliturvajärjestelmien kriisi. Esimerkiksi ylläisyysautojen valmistaja Porsche on vähentänyt omaa valmistusosuuttaan merkin Saksassa

koottujen autojen kohdalla noin 15 prosenttiin, ja komponenttien ulkoistettu tuotanto on vaellellut maasta toiseen yhä halvemman työvoiman perässä. Niinpä vähemmän kehittyneen maan teollistumisen kääntöpuolena on ainakin osittainen teollisuuden väheneminen kehittyneessä maassa.

Kuukausi sitten tehdyn mielipidekyselyn mukaan viennin maailmanmestaruusmaassa Saksassa ihmiset ovat ”syvästi vakuuttuneita kuuluvansa globalisaation häviäjiin”.³² Vähemmän merkillinen ei ole se Yhdysvalloissa aiemmin tehdyn kyselyn tulos, jonka mukaan 39% vastaajista uskoi kuuluvansa rikkaimpaan prosenttiin maansa väestöstä. Molemmat käsitykset ovat naurettavia, mutta yhdessä ne paljastavat toisiaan täydentävän realisminsa: maailman rikkaimpiin kuuluvissa maissa tällä tavoin vastanneiden enemmistö tuntee tulleensa petetyksi mitä tulee heidän ja heidän lastensa mahdollisuuksiin elää säällisissä olosuhteissa.

Kiinalaiset hinnat herättävät ihmisissä vastustamattomia vetoa kaikkialla maailmassa. Kuten Berliinin Taidakatemian entinen rehtori Adolf Muschg totesi, ”ei ole olemassa mitään uusliberaalimpaa kuin asiakas.” Kuluttajien edun ollessa kyseessä tuottaja katoaa, kuten tapahtui DDR:n viimeisinä päivinä. Sikäli kun tuottaja ja kuluttaja ovat yksi ja sama henkilö, yhteiskunta ajautuu kohtalokkaaseen dilemmaan. Ei vain ylikansallisen pääoman keskuksissa vaan myös sellaisissa hyvin erilaisissa maissa kuin Turkki, Marokko ja Meksiko monet entiset työläiset – ja etenkin monet sellaiset nuoret, joista olisi ennen tullut työläisiä – päätyvät vara-armeijaan, jonka useimpia jäseniä ei ehkä koskaan enää tarvita. Heidän elantonsa käy yhä hankalammaksi ja kapeammaksi. ”Olemme matkalla kohti kestämatöntä työttömien kuluttajien maailmaa”, valitti hiljattain Eurotexin toimitusjohtaja Filiep Libeert. Hän esitti paikkansapitävän ajatuksen, jonka Marx jo kauan sitten esitti kaukonäköisesti *Manifestissaan* kirjoittaessaan, että porvaristo ei kykene lopulta estämään proletariorjansa vajoamista ”tilaan, jossa sen täytyy itse elättää orjaa, sen sijaan että orja elättäisi sitä itseään”.³³

Kilpailun ja pakollisen innovoinnin ristiriidat high-tech -varustelukilvassa

London Centre for Economic Policy Researchin johtajalle asiat ovat yksinkertaisia: ”Kilpaillakseen Kiinan kanssa ei tarvitse työskennellä yhtä pitkään kuin kiinalaiset tai alentaa palkkaa heidän tasolleen, vaan on pidettävä tuottavuus heidän tasoaan korkeammalla, mikä onnistuu paremmalla työn organisoinnilla, pääoman ja teknologian suuremmalla panostuksella sekä laadullisesti paremmalla koulutuksella.”³⁴ Mutta toisaalta takaa-ajo on jo täydessä vauhdissa. Tähän sopii vitsi, jonka saksalainen McKinseyn johtaja mielellään kertoo: Erämaassa kaksi miestä pakenee leijonaa paljain jaloin. Toinen heistä pysähtyy laittaakseen urheilutossut jalkaansa. Toinen kysyy: ”Luuletko olevasi leijonaa nopeampi?”, ”En”, vastaa toinen, ”mutta nopeampi kuin sinä.” Millä tahansa tavalla sitten voitataan, jätät jonkun toisen pitelemään lasta. Gabor Steingart,

teoksen *The War for Wealth (Weltkrieg um Wohlstand)*³⁵ kirjoittaja, katsoo Saksan väestön hajonneen kahteen vastakkaiseen puolueeseen: ”ei-minun-kanssani-puolueeseen” ja ”ihmiset-juoskaa-nopeammin-puolueeseen”.³⁶ Jälkimmäiset tekevät välttämättömyydestä hyveen. He näkevät itsensä saavuttajien eliittinä. Heidän ihanteensa mukaan ”Vahva mies taistelee, heikko kuolee”, kuten Brecht muotoili *Puukko-Mackissään*.

Yksi ase taloudellisessa taistelussa elämästä ja kuolemasta on innovointi, tämä ”tuottavuuden kasvun perimmäinen lähde” kuten Castells ja Himanen asian muotoilevat. Kyseeseen voi tulla ”tuotetta, prosessia ja organisaatiota koskeva innovaatio”, he julistavat.³⁷ Innovointi on vain kaunis tapa puhua kilpailusta. Uutuus on aina hetkellistä. Varhainen lintu madon nappaa. Ylikansallisten yhtiöiden kesken on käynnissä jatkuva kilpailu voittajista ja häviäjistä. Innovaatiopuhe häivyttää myös toisen ulottuvuuden: ylikansallisten yhtiöiden on pidettävä teknologinen johtoasemansa suhteessa kehittyviin maihin.

Tässä syntyy päämäärien välinen ristiriita. Yhtäältä halvan työvoiman saatavuus vähentää kilpailuetua, jota tavoitellaan investoimalla kehittyneeseen teknologiaan. Toisaalta kilpailukyky suhteessa halpaan työvoimaan riippuu teknologisesta etulyöntiasemasta. Jonkinsorttisen *high-tech* -tuotannon käynnistäminen halvan työvoiman maassa merkitsee väistämättä ainakin jonkinlaista tietäntäsiirtoa. Kilpailu pakottaakin ylikansalliset yhtiöt hyödyntämään mahdollisuutta, joka vaarantaa niiden kilpailukyvyä; näin ne itse myötävaikuttavat innovaatioihin perustuvan tämänhetkisen johtoasemansa kyseenalaistamiseen. Tästä antinomiasta seuraa väistämättä keskeytymätön teknologinen kilpavarustelu. Niin kauan kuin halpaa työvoimaa on saatavilla, laadulliset innovaatiot ja vastaavien uusien tarpeiden luominen jatkuvat, samalla kun tuottavuuden kehittäminen uusien teknologioiden avulla johtaa kasvuun, joka ei lisää työpaikkoja vaan saattaa pikemminkin jopa vähentää niitä.

Ambivalenssin aika: kapitalismi ihmiskunnan moniarvoisen yhdistymisen välineenä ja esteenä

Ristiriidat ovat toivomme, sanoo Brecht. Toivo on tuloista surusta, kuten Spinoza opettaa, sillä toivoa leimaa todellisen toimijuuden puuttuminen. Joka tapauksessa meidän on lähdettävä kapitalistisen kehityksen ristiriitaisuudesta voidaksemme nähdä – kaikkien kauhujen läpi – ”ihmislajin historiallisen yhdistymisen”, käyttäkömme Antonio Gramsci sanoja.³⁸ Hän ei näe tuon prosessin pääesteitä kulttuurisissa tai uskonnollisissa eroissa, vaan niissä ”sisäisissä ristiriidoissa, jotka repivät ihmisyhteiskuntaa”.³⁹

Eikö nykyinen ylikansallinen, *high-tech* -kapitalistinen tuotantotapa kuitenkin edistä – kuinka tahansa ”barbaarisissa” leivän ja sirkuksen muodoissa, väkivallan kehystämänä – ihmislajin historiallista yhdistymistä? Siihen särkyneeseen universalismiin, jossa rikkaisiin ja köyhiin jakaantunut ihmiskunta esittäytyy itselleen spek-

taakkelina, heijastumana viihteen ja tavarahoukutusten illusorisessa peilissä, on kaikesta huolimatta latautunut haurasta messiaanista potentiaalia, kun ihmislaji tässä vieraantuneisuudessa ensi kertaa kokoaa itsensä ihmiskuntana. Meillä on jo rakennuselementit sellaiselle taloudelliselle perustalle, joka vapauttaa lopulta yksitoikkoisesta ja elämää kuluttavasta työstä ja asettaa, kuten Marx *Grundrissessä* esitti, työläisen strategiseen asemaan koneen vierelle, sekä luo teknologian, joka näyttää olevan kuin ennalta määrätty ratkaisemaan valtiokeskeisyyden ja vapaiden yksilöiden yhteenliittymän välisen ristiriidan. Pitäisikö meidän vastustaa internetiä, koska se tosiasiaa jättää ihmiskunnan enemmistön ulkopuolelleen, vai kamppailla kaikkien osallistumismahdollisuuden puolesta? Ei ole mieltä kamppailla globalisaatiota vastaan. Ratkaiseva kamppailu käydään globalisaation humanisoinnista.

Globalisaatio merkitsee yhden yhteisen ihmisten maailman muodostumista. Toisenlainen globalisaatio on mahdollinen. Talo, jossa on monia huoneita erilaisille yksilöille, kuten Gorbatsšov tapasi sanoa, maailma johon sopii monia maailmoja, käyttäkömme zapatistien muotoilua, lyhyesti sanottuna moniarvoinen universalismi, joka on oppinut erilaisuuden läksyn. Maailman ollessa sellainen kuin on tämä kuulostaa epärealistiselta.

Demokraattinen ja sosiaalisesti lievitetty kapitalismi näytti paremmalta vaihtoehdolta jopa pääoman näkökulmasta niin kauan kuin vaihtoehtona oli autoritääriäinen valtiososialismi kaikkine ihmisoikeuksiin, talouteen ja ekologiaan liittyvine ongelmineen. Kun tämä vaihtoehto sortui, useimmissa maissa kapitalismi hylkäsi monet sosiaaliset piirteensä. Sen tärkein edustaja Yhdysvallat on jo kuudetta vuotta johdonmukaisesti etäännyttänyt sellaisista oikeusvaltioihin liitettyistä demokraattisista oikeuksista kuten *habeas corpus*, lainmukaisuus, kidutuksen kieltäminen ja oikeus yksityisyyteen. Nykyään on monilta osin irtaannuttu niistä kapitalismin sosiaalipoliittisista puitteista, jotka olivat tulosta työväenliikkeen kamppailuista oloissa, joita leimasi fordismiin nojaavien itäisten ja läntisten järjestelmien vastakkainasettelu. Pohjimmiltaan nuo pehmennykset nojautuivat kansallisvaltioihin. Sittemmin, kuten Armand Mattelard toteaa, ”teknis-informatiivisesta lähestymistavasta on tullut keskeinen osa sitä hanketta, jonka tarkoituksena on käännäyttää koko taivaankappaleemme uuteen markkinademokratiaa palvovaan uskoon ja tehdä siitä yksinapainen”.⁴⁰ Vaikka yksinapaisuus on lukuisten uusien toimijoiden ilmaantuessa saanut väistyä tietynlaisen ”hyperpolaarisuuden” tieltä, hankkeesta muuttuu maailma ylikansalliseksi markkinoiden maailmaksi on tullut todellisuutta. Siinä missä globalisaation humanisoinnin näkökulma tuntuu tänään epärealistiselta, pidemmällä aikavälillä todellisuus sellaisena-kuin-se-on-nyt paljastaa kestävämmänsä. Tulisiko meidän sanoa, että käsityksemme todellisuudesta on epärealistinen?

Jopa kansainvälistyneen kapitalistisen järjestelmän näkökulmasta yhteiskunnallisten ja ekologisten ongelmien poliittis-institutionaalinen sääntely globaalilla

tasolla käy yhä välttämättömämmäksi. On kehittynyt kapitalistisen näkökulman ylittävä uudentyypinen maailmanlaajuinen liike. Niin köyhien ja syrjittyjen joukot kuin lukuisat erilaiset ryhmät, liikkeet ja kansalaisjärjestöt suuntaavat katseensa maailman mahtaviin. Vaikka emme edes olisi kategorisesti kapitalismia vastaan, lähtökohtamme ei voi olla pääoman lähtökohta. Rahan tekemistä voidaan pitää legitimiinä, mutta sellaisenaan se ei koskaan voi olla legitimaation lähtökohta. Niinpä kaikki hallitukset ja yhä useammat yhtiöt väittävät ajavansa yleistä etua: sosiaalista hyvinvointia, luonnonsuojelua, korkeita kulttuurisia päämääriä, tieteen tukemista ja ilmastonmuutoksen vastaisia toimia. Kaikki tämä pysyy illuusiona tai pelkkänä valheena, jollei se johda kapitalismin tuloksekkaaseen puitteistamiseen, tällä kertaa globaalilla tasolla. Niinpä globalisaation pääristiriita on sen väline, itse kapitalismi. Kuten ranskalainen sanonta kuuluu: *Le diable porte la pierre*, piru kantaa kiven – kirkon rakentamiseksi. Tosin melkoisella riskillä. Tämä kirkko saattaa romahtaa ja haudata meidät alleen. Kapitalismin kaksimielinen historiallinen tuottavuus perustuu siihen tosiasiaan, että pääoman *täytyy* ylituottaa pääomaa. Pääoman pyrkimys voitonkeräämiseen, sitä järjestelmänä liikuttava voima, syrjäyttää sen, mitä käsikirjat pitävät kaiken talouden päämääränä: ihmisten tarpeiden tyydyttämisen. Pääoman omasta immanentista näkökulmasta tuo tyydytys ei voi koskaan olla muuta kuin sivutuote. Tai Niklas Luhmannin systeemiteorian kielellä ilmaistuna: Me, siis me ihmiset ja meidän yhteiskuntamme, emme tuon järjestelmän näkökulmasta voi koskaan olla muuta kuin sen ympäristö ja mahdollisten häiritsevien järjestelmään kajoamisten epätoivottu lähde. Poliitiikan tehtävänä on tehdä talouden järjestelmästä yhteiskunnan aito alajärjestelmä, joka toteuttaa tehtäviään kestäväällä tavalla. Tällainen kapitalismin ja politiikan välisten suhteiden mullistus olisi ensimmäinen todellinen askel kohti ”ihmiskuntaa palvelevan informaatioyhteiskunnan rakentamista”⁴¹.

Suomentanut Juha Koivisto

(Esitelmä Tampere-talon Filosofiatapahtumassa 2007.)

Viitteet

1. Ks. <http://www.theyemen.org/en/hijinks/tampere>
2. ”La maldición del unilateralismo”, *El País*, 7.1.07, s. 13.
3. Vrt. Thukydides, *Peloponnesolaissota*, III. 10.
4. Ksenofon, *Poroi*, 5.5.
5. *Ibid.*, 5.6.
6. Hardt & Negri 2005, 11.
7. *ibid.*, 13.
8. Frankenberger 1996, 1.
9. Hardt & Negri 2005, 13 (käännöstä korjattu).
10. Rosenau 1997, 360.
11. MEVT 2, 222/MEW 4, 130.
12. Castells & Himanen 2004, 1.
13. Castells 2001, 19.
14. Castells & Himanen 2004, 1.
15. Marx & Engels, *Kommunistinen manifesti*, 1998, 40.
16. FAZ, 27.5.05, 14.
17. Castells & Himanen 2004, 36.
18. FAZ, 16.3.07, 14.
19. Castells & Himanen 2004, 28.
20. *Ibid.*, 40.
21. *Ibid.*, 62.
22. Seuraavat tiedot ovat peräisin *El País* -lehestä 13.2.07.
23. Castells & Himanen 2002, 55.
24. Rehfeld 2007, 36.
25. *Pääoma* I, 132.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. FAZ, 15.3.07.
30. *Pääoma* I, 154/MEW 23/177.
31. *Pääoma* I, 155/MEW 23/177.
32. Köcher 2007, 5.
33. Marx & Engels, *Kommunistinen manifesti*, 1998, 51/MEW 4, 473.
34. de la Dehesa 2007, 15.
35. *Spiegel* on julkaissut teoksen osia englanniksi nettisivuillaan. Teos ilmestyy englanniksi keväällä 2008.
36. Steingart 2006, 37.
37. Castells & Himanen 2004, 46.
38. *Quaderni del carcere*, 11, §17.
39. *Ibid.*
40. Mattelard 2003, 127.
41. Castells & Himanen 2004, 150.

Kirjallisuus

- Castells, Manuel, *Das Informationszeitalter I: Die Netzwerkgesellschaft*. Leske & Buderich, Opladen 2001.
- Castells, Manuel & Himanen, Pekka, *The Information Society and the Welfare State: The Finnish Model*. Oxford University Press, Oxford 2004.
- de la Dehesa, Guillermo, Felicidad e ingresos. *El País*, 19.1.07, 15.
- Frankenberger, Klaus-Dieter, Aufmüpfig und aufrührerisch. *FAZ*, 30.6.06, 1.
- Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino Gerratana. Einaudi, Torino 1975.
- Hardt, Michael, & Antonio Negri, *Imperiumi*. Suom. Arto Häilä et al. Wsoy, Helsinki 2005.
- Ksenofon, Poroi. Teoksessa *Xenophontis opera omnia*, vol. 5. Oxford, Clarendon Press 1920.
- Köcher, Renate, Der selektive Aufschwung. *FAZ* 21.2.07, 5.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Kommunistinen manifesti*. Suom. Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 1998.
- Marx, Karl *Vuosien 1857–1858 taloudelliset käsikirjoitukset (”Grundrisse”), I-II*. Suom. Antero Tiusanen. Progress, Moskova 1986.
- Marx, Karl *Pääoma, I*. Edistys, Moskova 1974.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Werke* (MEW). Dietz-Verlag, Berlin 1956–68.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset I-VI* (MEVT). Edistys, Moskova 1978–79.
- Mattelard, Armand, *Informaatioyhteiskunnan historia*. Suom. Risto Suikkanen. Tampere, Vastapaino 2003.
- Rehfeld, Nina, Die vierte Gewalt gibt ihre Macht ab. *FAZ*, 27.2.07, 36.
- Rosenau, James N., The Complexities and Contradictions of Globalization. *Current History*, Nov. 1997, 360–364.
- Steingart, Gabor, Kampf dem Raubkatzenkapitalismus!, *FAZ*, 17.10.06, 37.
- Thukydides, *Peloponnesolaissota*. Suom. J.A. Hollo. Wsoy, Porvoo 1964.

»Mikä mahdoton kirja...

Tähän on ängetty tukku painavia kysymyksiä.»

FRIEDRICH NIETZSCHE

23° 45

FRIEDRICH NIETZSCHE

Tragedian synty

»Pitää pilkkanaan tutkivan kirjoittamisen perussääntöjä. Antaa silti merkittävän panoksensa antiikin kulttuurisen ja henkisen todellisuuden tuntemiseen.»

M. S. SILK & J. P. STERN

»Nietzscheläisen koettelu ydin sisältyy jo tähän ensimmäiseen kirjaan, jota hän ei lakannut ajattelemasta uudelleen, puolustamasta ja täydentämästä.»

MICHEL HAAR

Kreikkalaisesta tragediasta on säilynyt vähän. Kaikkein vähiten näyttämö- ja katsomokokemus. Antiikin murhenäytelmän rekonstruointi on kokonaisen kulttuurin, elämäntavan, uskon ja yhteiskuntamallin kokoamista. Sitä ei voi harjoittaa tarkastelematta kriittisesti nykyaikaa.

Nietzschien esikoisteos, filosofian, filologian, taiteentutkimuksen ja psykologian klassikko *Tragedian synty* (1872), valaisee kreikkalaisuuden ominaislaatua. Eurooppalaisen järkeilyn ja tunteilyn pohjana on ollut yhden neuvokkaan kansan tapa hallita yllykkeitään tietyin juhlamenoin, ajatusvälinein, sanoin ja teoin. Avaimiksi lukittuun aarrekammioon tarjoutuvat Kreikan jumaludet: kuvallista, tasapainoista malttia edustava apollonisuus ja soivaa, väkivaltaista huumaa olennoiva dionyysisyys.

»Tragediassa Dionysos puhuu Apollonin kielellä ja Apollon Dionysoksen kielellä.»

SUOMENTANUT JARKKO S. TUUSVUORI

n. 180 sivua

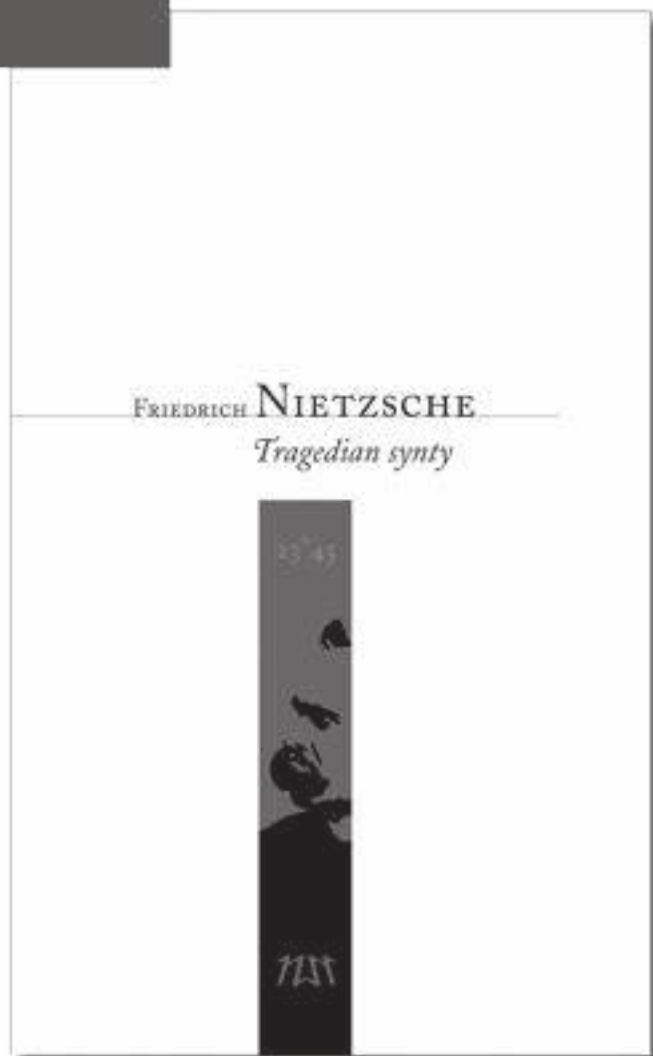
Ilmestyy heinäkuussa

HINTA: 25 euroa (+ postikulut), *niin & näin* -lehden kestotilaaajille 18 euroa

TILAUSOSOITE: Eurooppalaisen filosofian seura ry, PL 730, 33101 Tampere

SÄHKÖPOSTI: tilaukset@netn.fi

PUHELIN: 040 721 48 91



Friedrich Nietzsche (1844–1900) oli elinaikanaan tuntematon saksalais-sveitsiläinen filologian professori ja filosofinen kirjailija. Hänestä tuli 1900-luvun kohutuimpia ja luetuimpia ajattelijoita kaikkialla maailmassa. Taiteissa Nietzschien keksinnöt ovat innoittaneet ja hännänneet sukupolvesta toiseen. Mutta niin taide kuin myös tiede, filosofia, uskonto ja politiikka joutuvat Nietzschien teksteissä uudelleen määriteltäviksi.



Mirja Hartimo

Aktiivinen ajattelija

Jaakko Hintikan haastattelu

1. kesäkuuta 2007. Istun Jaakko Hintikan kanssa Helsingissä filosofian laitoksella, G. H. von Wrightin entisessä työhuoneessa. Seinällä takanani on mustavalkoinen valokuva, jossa von Wright ja Wittgenstein valvovat meitä hieman huvittuneen näköisinä.

Mirja Hartimo: Jaakko, olet syntynyt 12. tammikuuta vuonna 1929 Vantaalla. Kertoisitko lapsuudestasi?

Jaakko Hintikka: Minä synnyin Helsingin pitäjässä, ja sitten vanhempani muuttivat muutamia kilometrejä pohjoisemmaksi Korsoon, joka siihen aikaan oli Tuusulaa. Minulla on yksi, kaksi vuotta minua nuorempi veli, muita sisarusia ei ole. Isälläni oli biologin koulutus ja äitini oli kansakoulunopettaja, ja sitä kautta minulla oli tuntuma tieteeseen ja opetukseen jo aivan kotiperintönä.

Ovatko Suomen Hintikat sukua keskenään?

Kyllä. Niin pitäisi olla. Tietääkseni kaikki Hintikat

ovat peräisin kolmesta eri talosta Rautalammin Konnevedeltä, mutta nämä olivat eri taloja jo joskus 1600-luvulla.

Miten sota vaikutti nuoruuteesi?

Henkilökohtaisesti ei juuri mitenkään: minä olin liian nuori sotaan, isäni liian vanha, eikä läheisiä sukulaisia ollut sodan uhreina. Asuimme myös sen verran kaukana Helsingistä, että Helsingin pommituksetkaan eivät aiheuttaneet todellisia vaurioita, pelottivat tietysti aina.

Sen sijaan koulunkäyntiini sota vaikutti paljonkin. Ensimmäisenä koulupäivänäni silloisessa Keravan yhteiskoulussa lukukauden aloittamistilaisuudessa viereinen pojannappula jäi kuiskuttelemaan minulle jotakin. Se ei ollutkaan koulupoikien tavallista kuiskuttelua. Hänen viestinsä oli, että maailmansota oli juuri syttynyt. Se oli ensimmäinen päivänäni ”oppikoulussa”, niin kuin silloin sanottiin. Ensimmäistä kouluvuotta kesti muutama kuukausi, minkä jälkeen tuli liikekannallepano. Keväälläkään koulua ei jatkettu, vaan sitä käytiin kaksi tai kolme ylimääräistä kuukautta seuraavana syksynä. Osa opettajista

Jaakko Hintikka

Kaarlo Jaakko Juhani Hintikka. Syntynyt vuonna 1929 Vantaalla. Filosofian kandidaatti Helsingin yliopistosta 1952, lisensiaatti 1952 ja filosofian tohtori 1956. Junior Fellow of the Society of Fellows, Harvard University, 1956–59. Helsingin yliopiston filosofian professori 1959–70. Stanfordin yliopiston osa-aikainen filosofian professori 1965–82, Suomen Akatemian tutkijaprofessori 1970–1981, Florida State Universityn filosofian professori 1978–90, Boston Universityn filosofian professori 1990–.

Hänen saamiinsa kunnianosoituksiin kuuluvat mm. John Locke -luennot Oxfordissa (1964), Hägerström-luennot Uppsalassa (1983), Immanuel Kant -luennot Stanfordissa (1985), Wihurin kansainvälinen palkinto (1976), Guggenheim Fellowship (1979–80), kunniaohtoraatit Liëgen (1984), Krakovan Jagellonia- (1995), Uppsalan (2000), Oulun (2002) ja Turun (2003) yliopistoista sekä Rolf Schock -palkinto (2005).

Jaakko Hintikka on kirjoittanut yksin tai yhdessä yli 30 kirjaa, jotka ovat il-

mestyneet yhdeksällä eri kielellä. Hän on toimittanut yksin tai yhdessä 17 teosta ja kirjoittanut yli 300 tieteellistä artikkelia. Hintikan kuusiosainen *Selected Papers* (Kluwer Academic) ilmestyi vuosina 1996–2004.

Kattavan katsauksen hänen ajatluunsa saa vuonna 2006 ilmestyneestä teoksesta *The Philosophy of Jaakko Hintikka. The Library of Living Philosophers*, Vol. XXX. Toim. Randall E. Auxier & Lewis Edwin Hahn. Open Court, Chicago & La Salle 2006.

oli sodassa ja koulurakennus paloi, tosin ei sodan takia vaan tapaturmaisesti. Koulunkäynti katkesi myös talvi-sodan aikana, ja sitten jatkui puolivalmiissa väliaikaisissa tiloissa, ja itse asiassa jatkui ylioppilaaksi tuloon saakka samoissa tiloissa. Koulunkäynnin ulkonaiset puitteet olivat siis aika karut.

Koulusta olen kirjoittanut enemmänkin tieteellisessä elämäkerrassani. Minulla oli sikäli erinomainen onni, että oli todella hyviä opettajia. Einari Merikallio sovelsi meidän kanssamme sokraattista metodologiaa aivan uskomattomalla tavalla. Esimerkiksi jollakin alaluokalla hän komensi pystyyn karjalaispojan, muistan nimenkin – Ilpo Nikkanen – ja rupesi tekemään kysymyksiä, ei tarkastukseen pojan tietoja vaan pannakseen tämän ajattelemaan. Tällä tavalla hän opetti jotakin biologista asiaa. Poika ihmetteli jälkeensä, että kuinka ”Keefas” oli saanut hänet hoksaamaan asioita.

Olikohan kyseessä tiedostetusti sokraattinen menetelmä?

En tiedä. Hän oli tiedemies ja luulen, että se oli tieteellisen metodin tajua, eikä sinänsä liittynyt filosofian historiaan.

Ilmeisesti jo kouluvuosina innostuit filosofiasta?

No, silloinhan puoli Suomea oli innostunut Eino Kailasta ja filosofiasta. Vanhemmat opiskelijat kertoivat, että oli kahdenlaisia ylioppilaita: ylioppilaat olivat joko osakuntadeekiksellä tai sitten Kaila-deekiksellä. Toisin sanoen opiskelijat laiminlöivät luentoja kahdesta eri syystä.

Ilmeisesti tapasitkin Eino Kailan?

Juu, totta ihmeessä. Suoritin hänelle suullisen approbatur-tentin ensimmäisenä opiskeluvuonna. Mutta sitten hän siirtyi Suomen Akatemiaan. En minä hänen luentojaan ole kuullut, tai varsinaisesti oppilaanaan ollut. Tulin sitten henkilökohtaisesti tuntemaan hänet myöhemmin.

Minkälainen henkilö ja opettaja Eino Kaila oli?

Olen tässä yhteydessä käyttänyt sanaa karisma, ja sitä käytetään hurjasti väärin, mutta Kailassa oli tietynlaista hohtoa... jotain joka osoitti, että hän liikkui vähän toisella tasolla kuin muut. Tätä tietysti vahvisti se, että hänellä oli ilmeiset näyttelijänlahjat. Hänhän oli erittäin kiinnostunut teatterista, ihan ammatillisestikin. Hän toimi kai Kansallisteatterin dramaturginakin nuorena joitakin vuosia. Kailalla oli kunnianhimoinen haave kirjoittaa Ranskan vallankumouksesta suuri näytelmä, jota hän ei koskaan kyllä saanut valmiiksi. En tiedä, onko käsikirjoitustakaan olemassa.

Vantaalta Harvardiin, Oxfordiin ja Cambridgeen

Minä vuonna aloitit opiskelut?

Tulin ylioppilaaksi vuonna -47 ja sen ensimmäisen

vuoden opiskelin Helsingissä. Toisen lukuvuoden olin vaihto-oppilaana Yhdysvalloissa.

Vietit lukuvuoden 1948–49 Williams Collegessa? Mikä tähän innosti?

Ei siinä mitään erityistä innoitusta tarvittu. Tämähän oli pian sodan päättymisen jälkeen, ja se, että ylipäätään pääsi ulkomaille ja vielä Yhdysvaltoihin opiskelemaan, oli erinomainen tilaisuus. En tiedä, oliko siellä edes ollut ketään suomalaista aikaisempina vuosina, olin aivan ensimmäisten joukossa, jotka pääsivät sinne yliopistotason opiskeluun. Se oli tällainen avautunut mahdollisuus, ei siinä mitään sen ihmeellisempää valintaa ollut. Piti vain käyttää tilaisuutta hyväkseen.

Pystyitkö itse valitsemaan opiskelupaikan?

Ei, opiskelupaikan valitsi suuri keskusjärjestö IIE (Institute of International Education), joka hoiti koko vaihtosysteemin.

Millainen vuosi se oli?

Sehän oli tietysti kulttuurishokki. Mutta suomalainen kouluopetus antaa erinomaisen pohjan, kyllähän tietysti opinnoissa menestyin. Olin siellä orpo vieraassa maassa. Enkä silloin englantiakaan mitenkään hyvin osannut. Mutta siellä oli yksi nuorempi filosofian opettaja, joka huomasi minun mielenkiintoni, rohkaisi minua ja keskusteli kanssani. Yhtenä päivänä hän sanoi, että sinunhan pitäisi mennä tapaamaan opettajiani Harvardiin. No tottakai: lähdin junalla Harvardiin, jotenkin löysin tieni filosofian departementtiin ja esitin asiani, ja keskustelin vähän ihmisten kanssa. Muistan hyvin, kuinka kättilin C. I. Lewisia ja Shefferia, ja yritin myös selittää Quinelle, millaisia distributiiviset normaalimuodot ovat. Mutta eihän hän sitä hoksannut.

C. I. Lewis oli hieno vanha herra ja syvälinen ajattelija. Hänellä oli enemmän vaikutusta kuin mitä ensin huomaisi: miksi John Austin oli kiinnostunut C. I. Lewisista? Toisaalta hän oli myös sikäli mielenkiintoinen, että hänellä oli peircelandinen tausta, joskin hänen lähestymistapansa oli teoreettisempi kuin toisilla pragmatisteilla. Mutta en minä häntä kovin hyvin oppinut tuntemaan, myöhemmin tietysti paremmin. Tapasin myös joitakin nuorempia, kuten Hao Wangin ja Henry Hizin.

Piditkö yhteyttä heihin sen jälkeen?

Kyllä ja ei, sain vuonna 1954 ASLA-stipendin ja lähdin Harvardiin puoleksi vuodeksi. Tulin suoraan sotaväestä enkä kunnolla pohjustanut vierailua. Luulin lähteväni opiskelemaan Quinen johdolla, mutta Quine olikin Oxfordissa vierailemassa, eikä ollut paikalla. Sen sijaan Peter Hempelin oli siellä, hän oli erinomaisen ystävällinen ja esitteli minulle, mitä Bostonin alueella filosofiassa oikein oli meneillään. Hän myös esitteli minut kahdelle nuoremmalle henkilölle, nimittäin Noam Chomskylle ja Burton Drebenille. Chomskyn kanssa tiedämme toisemme, emmekä ole niin paljoa tekemisissä, kunnioitamme kyllä toistemme töitä, mutta emme sen



kummemmin ystävästyneet. Sen sijaan Burton Drebenin kanssa olimme elinikäisiä ystäviä.

Tapasin Quinen sitten paluumatkalla Oxfordissa. Siellä minulla oli sellainen pieni vaikeus, että hän oli antanut keittiöovensa osoitteen. Quine ei ollut voinut vastustaa kiusausta antaa osoitetta: Professor W. V. O. Quine, Logic Lane, Oxford. Olen Quinen tuntenut siitä asti ja ollut hänen tekemisistään kiinnostunut, mutta en voi sanoa, että olen saanut paljoa vaikutteita häneltä. En ollut koskaan filosofisesti häntä kovinkaan lähellä.

Olit tuolloin jo väitellyt matematiikassa. Minä vuonna ja mistä aiheesta?

Väittelin vuonna 1953 distributiivisista normaalimuodoista von Wrightin ohjauksessa.

Mikä oli von Wrightin merkitys sinulle?

Hän oli oikeastaan ainoa todellinen filosofian opettaja, joka minulla on ollut. Luentoja olen tietenkin kuunnellut ympäri maailmaa, mutta en mielestäni ole keneltäkään muulta saanut vaikutteita tavallisessa opillisessa merkityksessä.

Elämäkerrassasi mainitset Gustav Elfvingin. Mikä oli hänen merkityksensä sinulle?

Hän oli matematiikan professori ja hän muun muassa piti ensimmäisen Suomessa koskaan pidetyn luentosarjan

peliteoriasta, ja minä tietenkin sain siitä paljonkin virikkeitä. Hän oli hyvin itsenäinen ajattelija ja hänellä oli kaikenlaisia omaperäisiä juttuja ja sanontoja. Kerran tuli puheeksi juutalaisten tutkijoiden suuri osuus amerikkalaisessa yliopistomaailmassa. Hän oli vierailmassa Stanfordin tilastotieteen departementissa, joka oli silloin maailman paras. Ja hän sanoi, että täällä Stanfordsakaan ei tule mieleen kuin yksi virkaveli, joka kuuluu johonkin kristilliseen kirkkokuntaan – ja hänen nimensä on Mooses.

Millainen oli loogisen positivismin merkitys Helsingissä?

No, looginen positivismihan ei ole mikään järjestyntynyt liike, mutta von Wright oli saanut vaikutteita loogisesta empirismistä ja kirjoitti aiheesta erinomaisen katsauksen, jonka luin jo kouluaikana. Sitä kautta sain tietoja ja vaikutteita Wienin piiristä ja sen ajatuksista. Looginen positivismi kuului yleiseen tietoisuuteen, ei sitä erityisenä oppisuuntana käsitelty, vaan se oli filosofian luontainen pääsuunta. Kaila oli ollut Wienissä näissä keskusteluissa mukana, kuten selviää Juha Mannisenkin tutkimuksista mielenkiintoisella tavalla.

Kävitkö itse Wienissä tai manner-Euroopassa?

Sota-aikanahan ei täältä päässyt mihinkään. Mutta tietysti sitä joutuu vähitellen mukaan. Sen sijaan vierailin von Wrightin vieraana Cambridgessä pari viikkoa.

Tapasit siellä Wittgensteininkin?

Juu, pitää paikkansa. Heillä oli iso talo vuokrattuna ja Wittgenstein oli siellä myös silloin kotivieraana.

Millainen henkilö hän oli?

No, mitä sitä voi lyhyesti sanoa... Pari asiaa ovat aivan ilmeisiä. Tärkein ja merkillisin asia on hänen filosofisen ajattelunsa intensiivisyys. Tämä oli täysin spontaania. Kun kuuntelee kertomuksia Wittgensteinin luennoista tulee sellainen epäily, että se on teatteria, mutta en koskaan nähnyt kenenkään sillä tavalla kamppailevan ajatustensa selvittämiseksi ja synteetin saavuttamiseksi. Se oli aivan fyysistä ponnistelua häneltä. Wittgenstein oli jo silloin sairastunut syöpään, mutta sitä ei ollut vielä diagnosoitu. von Wright kertoi, että Wittgensteinin lääkäri oli kieltänyt häntä sekaantumasta filosofiseen keskusteluun kovin usein, koska se vie häneltä fyysisiä voimia.

Kävitkö keskustelua Wittgensteinin kanssa?

Ei, enimmäkseen olin kärpänen seinällä, hänen kanssaan vaihdoin vain pari sanaa. Saatoin silti kuunnella hänen keskustelujaan toisten kanssa. Toinen asia Wittgensteinista on, että häntä pidetään erakkona ja epäsosiaalisenä ihmisenä, mutta ei hän ollut lainkaan sellainen. Siellähän olivat samaan aikaan myös Elisabeth von Wright ja tämän äiti Margaretha von Troil. Wittgenstein oli erittäin iloinen tilaisuudesta seurustella tällaisten hienosti sivistyneiden aatelisten ladyjen kanssa. Tarvittaessa hän oli siis pätevä seuramies. Ei hän mikään mörkö erakko tai autistinen ollut. Hän jopa laski leikkiä. Kerran siinä lounaspöydässä kuulin sivusta, kun Wittgenstein lupasi rouva von Wrightille, että myrkyttäisi Margareta Mastermanin, kun tämä tulisi heitä seuraavalla kerralla tapaamaan.

Asioiden painosta filosofiaan

Miten itse asiassa alun perin päädyit filosofiaan?

Opiskelin filosofiaa ja matematiikkaa rinnakkain. Jotenkin olosuhteiden ja asioiden painosta vähitellen hoksasin, että minun lahjani sopivat filosofiaan paljon paremmin kuin matematiikkaan. Minun täytyy nähdä tällaiset matemaattiset struktuurit realisoituneina jossakin konkreettisessa materiassa. Minulla ei ole ihan tarpeeksi suurissa määrin sellaisia lahjoja, jotka vaadittaisiin maailmanluokan matemaatikolta. Tässä muillakin on ollut samansuuntaisia kokemuksia. Juttelin kerran asiasta erään läheisen ystävän, David Marrin kanssa, joka kertoi että, myös Marx aloitti puhtaasta matematiikasta mutta vaihtoi sitten matemaattiseen psykologiaan.

Taustallasi on paljon luonnontieteilijöitä. Harkitsitko koskaan mitään sellaista?

Opiskelijalla kannattaa aina olla laskuvarjo, ja siihen aikaan matematiikan opiskelijoille se oli koulunopettajan ura. Opiskelin fysiikkaa, mutta minä olen niin epäkäytännöllinen, että kokeellisesta puolesta ei meinannut

tulla yhtään mitään. Silti erityisesti fysiikan puolella minulla oli mielenkiintoisia opiskelutovereita. Minulla oli jossakin vaiheessa sellainenkin ajatus, että lukisin kolmannen laudaturin vielä fysiikassa. Mutta sotkeuduin sitten muunlaisiin kuvioihin, eikä siitä tullut mitään. Niin pitkälle kuitenkin pääsin, että sain laudatur-työn aiheen teoreettisen fysiikan professorilta Risto Niiniltä.

Mikä oli laudatur-työn aihe?

Nyt en oikein muista, mutta se oli jokin aivan liian vaikea aihe minulle ja se liittyi kvanttifysiikkaan. Risto Niini luotti minun matematiikan kykyihini ihan liikaa.

Entä biotieteet?

Isäni ja veljeni ovat biologeja ja olen tietysti heitä lähellä. Nuorena luin erityisesti biologian historiaa, ja se on minua aina kiinnostanut kovasti, erityisesti kehitysoppi ja sen historia.

Tuleeko mieleen jotakin filosofian klassikkoa, joka olisi ollut erityisen vaikuttava?

En tiedä, klassikkoa klassikkona. Mutta kiinnostuin tietenkin monestakin. Ensimmäisenä sain otteen Kantin matematiikan filosofiasta ja kirjoitin siitä. Se osoittautui erittäin hedelmälliseksi tutkimuskohteeksi ja johti muihin tutkimuksiin matematiikan perusteista.

Minulla on sellainen strategia, että katson mitä valoa uudet systemaattiset tulokset ja ideat voivat luoda filosofian historiaan. Siinä tietenkin täytyy olla varovainen, ei niitä saa projisoida sinne, mutta ne saattavat tuoda valoa monenkinlaiseen eri asiaan. Esimerkiksi kun kiinnostuin modaalilogiikasta, minulle tuli mieleen katsoa, mitä Aristoteles ajatteli modaliteetin käsitteestä. Hänhän oli ensimmäinen modaalilogikko. Huomasin siellä sitten monenlaisia asioita, joita ei ollut aiemmin huomattu, ja niin pääsin langan päästä kiinni Aristoteles-tutkimuksesta.

Varsinkin Aristoteleella kaikki liittyy kaikkeen, ja häneen joutuu tutustumaan monipuolisesti. Vähitellen aukenevat muutkin puolet. Tässä niin kuin muuallakin yhteistyö toisten kanssa on osoittautunut erittäin hedelmälliseksi. Minua jäivät kiinnostamaan Aristoteleen mahdollisuuden ja välttämättömyyden käsitteet ja niiden suhde determinismiin, mutta se jäi sivuharrastukseksi.

Paljon myöhemmin rupesin yhä enemmän miettimään, miten keskiajan filosofit, jotka ainakin väittivät olevansa aristoteelikkoja, ajattelivat tästä asiasta. No, enhän minä ole pätevä keskiajan filosofiaa tutkimaan, en ole edes pitänyt kädessäni todellista keskiaikaista käsikirjoitusta. Katsoin, mitä sekundaarikirjallisuudessa asiasta sanotaan, ja huomasin, ettei kukaan tiennyt tähän kysymykseen vastausta. Silloin Simo Knuutila oli etsimässä väitöskirjan aihetta. Hän selvitti tämän kysymyksen ja tuloksethan olivat erinomaiset. Simo vielä anteliaasti viittasi minun töihini siten, että keskiajan tutkijat alkoivat puhua Knuutilan-Hintikan tulkinnasta. Minun sitten piti aina Simolta kysyä, mistä minua nyt syytetään.

Tieteessä täytyy olla ainakin jossain mielessä opporunisti ja katsoa, mistä langan päästä lähtee.



Filosofisen maailman keskipisteessä

Olit Harvardissa Junior Fellow'na vuosina 1956–1959. Miten oikein päädyit sinne?

Junior Fellow'ksi ei haeta, vaan sinne nimitetään. Olin tutustunut vuonna -54 Burton Drebeniin ja hän pani minut sinne ehdolle. Minut sitten valittiin sinne vuonna -56.

Millaisia olivat vuodet Harvardissa?

No, ajatteluni kannalta se oli siirtymävaihetta elä-

mässäni. Uran kannalta tämä oli erinomaista, kuten sen ohjelman tarkoituskin on antaa hyvät lähtökuopat nuorille tutkijoille. Se oli uskomaton tilaisuus oppia tuntemaan amerikkalaisia tutkijoita. Sitten olin vielä yhden lukukauden Society of Fellowsin rahoilla Oxfordissa. Se oli myös suuri elämys ja tutustuin johtaviin filosofiin myös siellä.

Keitä Harvardissa vaikutti silloin?

Quine oli tietysti näkyvin hahmo. Siellähän tutustui

suurimpaan osaan amerikkalaisia filosofejä. Mielenkiintoisimpia olivat tietysti nämä nuoremmat. Silloin modaalilogiikan semantiikka oli kehittymässä, ja myös logiikassa oli meneillään mielenkiintoisia asioita, vaikka siihen en aktiivisesti ottanut osaa. Mutta juuri modaalilogiikan semantiikkaa kehitettiin siellä, usean toisistaan riippumattoman ajattelijan toimesta.

Entä Dreben? Teillä mahtoi olla melkoisia väittelyitä?

Dreben oli tietysti eri mieltä, hän ei koskaan hyväksynyt modaalilogiikkaa. Mutta hän oli tavattoman ystävällinen, intellektuaalisesti antelias ihminen, ja hänen kanssaan oli erinomaista keskustella. Hän oli keskustelijana aivan verraton.

Kripke tuli juuri silloin sinne nuorena ylioppilaana, ja Føllesdal kirjoitti väitöskirjansa modaalilogiikan semantiikasta. Hän ennakoi toisia siinä työssä, eikä ehkä ole saanut siitä ihan riittävästi tunnustusta. Ystävyystyimme siellä, hän oli graduate-opiskelijana ja minä Society of Fellowsissa.

Entä Kripke?

No, Kripke... Kripke on vähän sanoisinko surullinen tapaus, ihmelapsi, joka jäi ikään kuin vähän lapseksi koko iäkseen. En viitsi hänestä henkilönä kovin paljoa sanoa.

Miten akateeminen elämä oli järjestetty? Missä ja miten tutustuit muihin? Millaisia sosiaalisia tilaisuuksia siellä oikein oli?

Kaikenlaista. Society of Fellows'issa ainoa velvollisuus oli osallistua päivälliseen maanantai-iltana yhdessä Senior Fellow'ien kanssa. Lisäksi Junior Fellow'eilla oli kaksi kertaa viikossa erikseen lounas yhdessä. Heidän kanssaan oli koko ajan puheissa. Ja sitten oli erilaisia seminaareja. Ei vain Harvardissa, vaan myös muualla. MIT:ssä oli merkittävä loogikko Hartley Rogers, jonka luennot olivat maankuuluja. Hän koulutti nuoremman polven loogikoita. Minä kuuntelin hänen luentojaan ja tutustuin häneen hyvin, vaikka en ole sittemmin pitänyt yhteyttä. Oli kaikenlaisia vierailijoita ja keskusteluita. Chomskyn ajatukset olivat juuri saaneet julkisuutta ja aiheuttivat aika paljon keskustelua.

Samaan aikaan Junior Fellow'na oli Marvin Minsky, tämä rekoälyguru, ja opin hänetkin tuntemaan. Intellektuaalisesti meillä oli samankaltainen suhde kuin Drebenin kanssa: olimme kovin eri mieltä, mutta kuitenkin kiinnostuneita toistemme näkemyksistä. Olenkin kertonut, kuinka hän tuli kerran Society of Fellows'iin sanoen, että hänellä on todistus siitä, että tietokoneohjelma voi olla kekseliäämpi kuin ihminen. Hän oli kehittänyt yhden ensimmäisistä teoreemojen todistusohjelmista. He olivat kokeilleet sitä ja todenneet, että ohjelma osasi todistaa Eukliden viidennen teoreeman paljon paremmin kuin Euklides. Siihen aikaan minulla ei ihan ollut eväitä, mutta sanoin heti, että eihän tämä ole todistus siitä, että ihmiset eivät ole sitä keksineet. Ei sitä Euklides todistanut, mutta todistus on kyllä Pappuksella myöhemmin antiikissa. Jälkikäteen olen huomannut, että Minskyn ohjelman todistus ei muutenkaan todista yhtään mitään.



Siellä siis oli kaikenlaista mielenkiintoista. Ei siellä ollut yhtään yhtenäistä foorumia vaan paljon kaikenlaista keskustelua.

Olit yhden lukukauden myös Oxfordissa. Millaista siellä oli?

Oxford oli siihen aikaan filosofisen maailman keskipiste. Keskipisteenä toimi Gricen ja Strawsonin seminaari, ja olin siinä seminaarissa yhden lukukauden. Ei siellä mitään kovin ihmeellistä tapahtunut, tutustuin siellä näihin kahteen herraan ja vähän muihinkin. Sen muistan, että seminaari kokoontui University Collegen kirjastossa, joka oli niin kylmä, että kun mentiin se-



Valokuva: Sami Syrjämäki

minaariin kukaan ei aluksi ottanut päällystakkia pois päältään.

Austin, Grice ja Strawson

Millaisia Grice ja Strawson olivat ihmisinä ja opettajina? Entä Austin?

Kaikki kolme olivat varsin erilaisia. Grice oli epätavallinen henkilö. Mitä tulee kieleen ja kielifilosofiaan, hän oli Austinin ohella kaikkein subtiileimpiä ajattelijoina. Hänellä oli korvaa kaikenlaisille käsitteellisille vivahtuksille ja hän oli todella tarkkavaistoinen. Mutta hän ei systematisoinut teoriaa kovin paljoa, kuten ei Austinkaan.

Entä Strawson?

Hän on tyyppillinen englantilainen filosofian opettaja. Kerran hänen ulkoinen olemuksensa pelasti hänen henkensä. Düsseldorfin maailmankongressin aikana olimme samassa hotellissa. Yhtenä aamuna hotellista tuli määräys antaa huoneiden avaimet takaisin ja muuttaa toiseen kerrokseen. Kävi ilmi, että Jugoslavian ja Länsi-Saksan hallituksilla oli siellä terroristivankien vaihto, ja seuraavat päivät koko hotellissa vallitsi sotatila ja poliiseja oli konepistoolien kanssa aulassa ja ulkopuolella. Sinä päivänä kun tämä muutto tapahtui, Strawson unohti jättää avaimen vastaanottoon eikä kukaan kertonut hänelle tästä. Illalla Strawson meni omaan huoneeseensa ja avasi

avaimella oven, ja yhtäkkiä pystyyn hyppäsi kaksi miestä konepistoolien kanssa. Onneksi en voi kuvitella ketään, joka näyttäisi vähemmän saksalaiselta tai jugoslavalialaiselta terroristilta kuin Sir Peter Strawson. Strawson näytti juuri siltä, miltä voi kuvitella englantilaisen Oxford-filosofin näyttävän.

Russell, Tarski ja Gödel

Oletko koskaan tavannut Russellia?

Russellia en koskaan tavannut. Pahoittelin jälkikäteen, kaipa se olisi mahdollista ollut, jos olisin yrittänyt. Olin nuorena sitä mieltä, että Russellilta ei siinä iässä saa mitään filosofisesti kiinnostavaa ulos, mikä varmaan olikin totta, mutta tietenkin näin jälkikäteen olen pahoittellut, koska ihan henkilökuvan takia tämä olisi toki ollut mielenkiintoista.

Entä Tarskia?

Tarskin tunsin melko hyvin, sikäli kuin kukaan häntä tunsii hyvin. Olin vieraana hänen kotonaan ja hän oli vieraana minun kotonani. Hän oli erikoislaatuinen persoonallisuus, kuten ilmenee äskettäin ilmestyneestä elämäkerrastani.

Entä Gödeliä?

Gödelin kanssa olin puheissa ainoastaan kerran, mutta se oli kyllä elämys, joka kuuluu samaan luokkaan kuin Wittgensteinin tapaaminen. Hänestä sai vaikutelman, että hänelle ei voinut kertoa mistään logiikkaan liittyvästä ongelmasta mitään, mitä hän ei olisi jo tiennyt. Kerran esitin yhden ajatuskulun eräästä tutkimussuunnitelmasta, ja hän hymyili ystävällisesti ja esitti paremman formuloinnin ongelmalle. Sitten esitin toista ajatuskulkua. Hän taas kuunteli ja pysähtyi, ja sanoi: ”Juu, kyllä niin voi tehdä.” Tässä oli kyllä aavemainen tunnelma. Kerroin tästä Suomessa, mihin Eino Kaila sanoi: ”Olisit nähnyt hänet 1930-luvulla Wienissä.”

Ihailen häntä loogikkona entistäkin enemmän. Hänen filosofisista käsityksistään minulla on myös joitakin ideoita. Tämä liittyy Gödelin persoonallisuuteen, ja yleensäkin olen sitä mieltä, että filosofien persoonallisuudella on enemmän merkitystä kuin mitä joskus olen väittänyt. Gödel oli erittäin arka ihminen, sekä siviilielämässä että tieteessä. Hän tarvitsi turvallisen kotikentän, jonka puitteissa hänellä oli sekä kriittisiä että konstruktivisia ajatuksia vaikka kuinka paljon. Hän ei systemaattisesti kehittänyt ideoitaan uusiksi tutkimusalueiksi, vaan operoi jonkin valmiin teorian puitteissa.

Suomessa ja Stanfordinissa

Kerro vielä vuosista, jolloin työskentelit Suomessa. Olit Helsingin yliopiston professori vuosina 1959–70 ja Akatemian tutkimusprofessori 1970–1981.

Akatemian tutkijaprofessorina 1970-luvulla oli tutki-

muksellisesti aivan erityisen hedelmällistä aikaa. Sain johdon näitä nuoria ja tein töitä heidän kanssaan. Ensimmäisiä olivat Risto Hilpinen, Raimo Tuomela, Juhani Pietarinen, sitten oli myöhemmin muiden muassa Ilkka Niiniluoto, Juha Manninen, Simo Knuutila, Lauri Carlsson, ja heidän kanssaan oli todella hyvää läheistä yhteistyötä. Muistan kerran sanoneeni ryhmälleni: ”Kuulkaa, olkaa varovaisia pojat, meitä kadehditaan kuitenkin. Älkää kertoko kellekään, kuinka hauskaa meillä täällä on.”

Luennoitko Helsingissä?

Akatemian tutkijaprofessorina en luentosarjoja pitänyt. Siellä oli tutkijaseminaari ja se oli keskeinen tutkimuksellinen foorumi.

Välissä olit myös Stanfordinissa, muutitko Stanfordiniin?

Olin Stanfordinissa ainoastaan yhden lukukauden kokonaan, muuten periaatteessa yhden tai kaksi periodia joka vuosi. Siellä oli muitakin pysyviä vierailijoita, muiden muassa Føllesdal ja Kreisel. Se oli huippudepartmentti, siellä oli Patrick Suppes ja Donald Davidson. Logiikan puolella Dana Scott, Sol Feferman ja Kreisel. Se oli nimenomaan matemaattisen logiikan huippupaikka.

Teitkö paljon yhteistyötä näiden kanssa?

No, en minä kovin paljoa yhteistyötä tehnyt. Tulin kuitenkin tuntemaan heidät. Tämä oli ennen kuin Dana Scott siirtyi enemmän tietokonepuolelle. Hän on todellinen taiteilija loogikoiden joukossa. Erittäin taitava ja hienovaistoinen tutkija.

Entä Pat Suppes?

Hän on luonnonilmiö, ja hänestä tietenkin voisi puhua vaikka kuinka pitkään. Paras organisaattori, jonka olen koskaan tavannut. Hänen järjestelykykyään kuvaa se, kun meillä oli toimituksellinen neuvottelu Suppesin ja Julius Moravcsikin kanssa ja ongelmana oli korhennettujen saaminen tekstiin. Suppes sanoi, että hän voi hoitaa asian: ”Minulla on maailman parhaat sihteerit.” Julius myöhemmin tähän: ”Yksi ongelma minulla on tuon Patin kerskumisen kanssa – hän on aina oikeassa!”

Töitä ja kesäillan hämärää

Vuonna 1978 lähdit Floridaan. Mikä johti tähän?

Juu, niin sehän meni omalla painollaan. Menin naimisiin amerikkalaisen vaimovainajan, Merrillin kanssa ja tarkoitukseni oli jatkaa Suomessa samalta pohjalta ja asua täällä ainakin puolet vuodesta. Mehän rakennettiin talokin tuonne Espooseen Merrillin kanssa. Mutta ei täällä ollut Merrillille tekemistä. Floridan yliopisto oli ensimmäinen, joka teki meille yhteisen tarjouksen, joten muuttimme sinne. Tallahassee on erinomainen työympäristö, viihdyimme siellä hyvin. Merrill menestyi yliopiston hallinnossa aivan loistavasti.

Olit Floridassa vuoteen -90 ja siirryit Boston Universityyn?

Niin, kun Merrill kuoli ja halusin vaihtaa ympäristöä. Sain hyvän tarjouksen Bostonin yliopistosta, joten siirryin sitten sinne.

Nyt asut Massachusettsissa Marlborossa. Opetatko vielä?

Minulla on täysi opetus Boston Universityssä normaalissa virassa. Olen jatkuvasti pitänyt päättely- ja argumentaatiotaidon peruskursseja. Sitä usein opetetaan huonosti sikäli, että siinä ei ole perusteoriaa pohjalla. Minulle siihen liittyy eräänlainen lähetystehtävä. Olen kirjoittanut oppikirjankin aiheesta. Lisäksi tämänsuuntainen opetus on omille ideoilleni tärkeää, jatkuvasti tulee huomanneeksi asioita, joilla on tieteellistä merkitystä.

Viihdytkö Boston Universityssa?

Mitenkä on se vanha sanonta: Siellä, missä minun on hyvä on minun isänmaani. Ja hyvä tässä tarkoittaa työmahdollisuuksia. Kyllä minä jossakin mielessä viihdyn siellä hyvin. Se on hyvä työympäristö.

Oletko Yhdysvaltain kansalainen?

En ole. Se johtuu siitä, että olisin menettänyt eläke-etuuteni täällä. Nythän se olisi mahdollista, mutta en ole tullut hakeneeksi kaksoiskansalaisuutta.

Jos työskentelymahdollisuudet olisivat varmistettuja, missä asuisit mieluiten?

Jaa-a. Se tietenkin riippuu juuri työskentelystä. En tiedä. Kyllä täällä Suomessakin on hyvä, mutta se riippuu toisista tutkijoista, tutkimusympäristöstä, matkustusmahdollisuuksista ja muusta. Joskus minulta kysytään, onko minulla koti-ikävää Amerikassa Suomeen tai Suomessa Amerikkaan, ja vastaukseni on, että ei minulla mitään sellaista ole. Tämä johtuu siitä, että vietän kuitenkin Suomessa niin paljon aikaa, että en vieraannu täältä ammatillisesti ja kollegoista ollenkaan. Sikäli ei pääse tulemaan koti-ikävää. Joskus vähän sentimentaalisesti sanon, että ainoa hetki, jolloin tuntee olevansa vähän väärässä paikassa, on kesäiltoina, kun ei ole sitä suomalaista kesäillan hämärää. Siinä kokee, että jotain puuttuu.

Voiko sanoa, että filosofiasiasi on ollut kausia tai painopistealueita eri aikoina?

Kyllä sellaista voi tietenkin jälkeenpäin miettiä, mutta minun ajattelussani on aikamoinen jatkuvuus. Yksi ongelma johtaa aina toiseen. Joskus minulta on kysytty, mistä saan ideat töihini, ja vastaan, että saan ne aikaisemmista töistäni. Ne oikein ymmärrettyinä johtavat uusiin kysymyksiin.

Mitkä ovat olleet urasi huippuhetkiä?

Tieteellisesti vai henkilökohtaisesti?

Sekä että.

Tutkimuksellisesti minä toivoisin, että parhaat työni

olisivat vielä tulevaisuudessa. Mutta taaksepäin katsottuna... Sain Schock-palkinnon vanhoista modaali-logiikan semantiikkaa koskevista töistä, mutta minusta syvällisin ja hedelmällisin idea on tämä, mitä olen ehkä hieman harhaanjohtavasti kutsunut riippumattomuus-syvälliseksi logiikaksi. Se on kyllä paras, tärkein saavutukseni.

Entä henkilökohtaisesti?

Nimitys Society of Fellowsiin on yksi ja sitten tietenkin erilaiset huomionosoitukset, kuten Schock-palkinto, kunniatohtorin arvot, erityisesti Krakovassa ja Uppsalassa. Krakovan promotiossa nimetään ainoastaan yksi kunniatohtori kerrallaan, se on kyllä ainakin ulkonaisesti suurin huomionosoitus, jonka olen saanut. Myös Wihurin palkinto aikanaan oli erittäin tervetullut.

Minkälaista tulevaisuutta suunnittelet?

Töitä.

Onko sinulla suunnitelmia jäädä eläkkeelle?

No, tähän tapaan voisin sanoa, että olen jo kaksi kertaa mennyt eläkkeelle, miksi minun uudestaan pitäisi. Tietysti ihmisen voimat lopulta loppuvat ja joitain suunnitelmia minulla tietenkin on, mutta ne ovat vielä niin kesken, etten voi niistä sen enempää kertoa.

Minkälaisia töihin liittyviä suunnitelmia sinulla on?

Erittäin paljon ja erittäin tärkeitä. Matematiikan perusteet on arvioitava kokonaan uudestaan. Siinä joukkooppi ja erityisesti aksiomaattinen joukkooppi, joka nykyisessä muodossaan ensimmäisen kertaluvun teoriana ei pelaa. Paras perustelu tälle väitteelle on tietenkin osoittaa, että jotenkin muuten voidaan joukko-opissa saavuttaa parempia tuloksia. Ja tästä haluaisin saada näyttöä. Se on vaikeaa. Kritiikki on helppoa, mutta positiivisten tulosten tuottaminen on hankalampaa ja työ on kesken.

Olen myös pitkään miettinyt kvanttiteorian perustulokintaongelmia, joista minulla on ideoita. Siinä on todella suuri työmaa. Minusta kuuluisat tulkintaongelmat ovat todella pulmallisia. Tästähan Feynman on sanonut, että jos ei ole ymmällään kvanttiteorian peruskysymyksistä, ei ole täysijärkinen ihminen. Mutta käsitykseni on, että tulkintaongelmat ratkeavat silloin, jos löydetään oikea käsitteellinen, matemaattinen ja looginen pohja kvanttiteorialle. Tämä on vaikein ongelma, jota olen koskaan yrittänyt ratkaista. Taustaksi voin palauttaa mieleen, että kvanttiteoriassa nykyisin yleisimmin käytetyn formalismin on kehittänyt John von Neumann. Mutta kaikki eivät tiedä sitä, että von Neumannin käsityksen mukaan kyseessä ei ole oikea kvanttiteorian formalismi. Eikä tämä ole mikään satunnainen päähänpisto, vaan hän käytti paljon aikaa ja vaivaa kehittämään paremman formalismin. Tätä varten hän kehitti operaattorialgebrat. Ja kun hän vuonna 1954 piti esitelmän tärkeimmistä matematiikan ongelmista, hän käsittelee juuri tätä aihepiiriä: kvanttiteorian matematiikkaa, operaattorialgebroja ja todennäköisyyskäsitteiden perusteita. Tämä oli hänen mielestään tärkein ongelma-alue ma-

tematiikassa ja se, mikä häntä eniten kiinnosti, mutta hän ei koskaan päätenyt itseään tyydyttäviin tuloksiin. Tässä on hyviä uutisia ja huonoja uutisia. Hyvät uutiset ovat, että on avoinna erittäin mielenkiintoisia ongelmia. Huono uutinen on, että jos von Neumann kokee ongelman vaikeaksi, se on kyllä sitten vaikea.

Voiko sanoa, että kuljet tässä von Neumannin jäljissä?

No ei, ei nyt niinkään voi sanoa. Hän lähti matemaattisesti vähän toiseen suuntaan kuin minä. Mutta periaatteellinen ongelma on kyllä sama. Mutta sitten minulla on kaikenlaisia muita aiheita. Viime aikoina minulle on muodostunut suunnitelma yrittää kokonaistulkintaa Aristoteleen metafysiikasta. Siellä asioiden systemaattinen puoli on päässyt siihen pisteeseen, että voidaan tutkia, miten ne sopivat herra Aristoteleen ajatteluun. Siinä on todella mielenkiintoinen ja filosofian historiassa tärkeä aihepiiri, johon mieleni tekisi tarttua.

Siinä on nyt sitten matematiikka, logiikka, fysiikka ja metafysiikka. Töitä riittää eläkepäivien ratoksi. Miten on etiikka tai estetiikka?

Ei minulla mitään erityisiä ideoita siellä ole. Tietenkin joitakin pienempiä näihin aihepiireihin liittyviä ajatuksia. Esimerkiksi dialogien logiikasta ja tiedon hankkimisesta kysymysten avulla pitäisi saada hyvät käsitteelliset puitteet eettisten ja arvoteoreettisten ongelmien käsittelemiseksi. Perinteisesti erilaisia arvojärjestelmiä ja eettisiä järjestelmiä ja jopa lainsäädännöllisiä systeemejä käsitellään ikään kuin karkeasti ottaen aksiomaattisina systeeminä. Siellä on joitakin yleisiä periaatteita, ja näistä johdetaan sitten johonkin erityiseen tilanteeseen soveltuvia ohjeita. Tämä ei oikein vastaa sitä, mitä elävässä elämässä tapahtuu, eikä ole teoreettisestikaan ainoa mahdollisuus lähestyä aihepiiriä. Toinen tapa olisi käsitellä näitä eettisiä systeemejä vastausten lähteinä eettisiin kysymyksiin, siis neuvonantajina eikä käskijöinä. Tällöin päättäjä ei voi sokeasti luottaa kaikkiin eri lähteistä saamiinsa vastauksiin, vaan hän joutuu punnitsemaan ja vertaamaan eri vastauksia keskenään. Tällaisen punnitsemisen, vertailun, hyväksymisen ja hylkäämisen logiikkaa pitäisi kehittää. Eihän käytännössä uskonnollinenkaan ihminen seuraa oman uskontonsa sääntöjä täysin, hän ottaa tärkeimmät ja hylkää toiset vastaukset joita neuvonantajat antavat. Niin kuin jos menisi lääkäriin, niin kannattaa luottaa lääkäriin, mutta kannattaa myös hankkia *second opinion* joltakin toiselta lääkäriltä. Tällaisen argumenttittavan rakennetta pitäisi kehittää, ja se olisi käytännössä tärkeämpi kuin monet eettiset peruskysymykset, joita usein pohditaan.

Maksaa lähellä

Ilmeisesti kirjallisuus ja kuvataide ovat lähellä sydäntäsi?

Niin no, en tiedä sydäntä, ehkä enemmän maksaa.

Luen mielelläni, mutta ajan puutteen takia aika valikoiden. Aikanaan kiinnostukseni keskipisteessä oli kaksi englantilaista romaanikirjailijaa: C. P. Snow ja Anthony Powell. Heidän romaaneistaan sai mielenkiintoisen läpileikkauksen englantilaisesta yhteiskunnasta. Pidän heidän kirjojaan erinomaisen lukemisen arvoisina ja suosittelen niitä edelleenkin.

Moderni taide?

En ole tarpeeksi ehtinyt seurata sen yksityiskohtia. Olen kiinnostunut modernin taiteen teoriasta, josta olen tehnyt joitakin tutkielmiakin. Erityisen kiinnostunut olen Picasson ajattelusta. Yksi suurimpia taide-elämyksiä oli suuri Picasson kronologisesti järjestetty retrospektiivi, joka kattoi koko New Yorkin modernin taiteen museon. Picasso oli loistava ja terävä myös ajattelijana. Esimerkiksi taiteelliseen aitouteen liittyen Picassosta kerrotaan, että hänen ystävänsä ystävä oli ostanut mestarin piirroksen, jota Picasso ei kuitenkaan ollut signeerannut. Hän vei teoksen takaisin Picassolle, jotta tämä signeeraisi sen. Picasso katsoi työtä ja sanoi: ”Tämä ei ole aito Picasso.” ”Mutta Pablo, minä näin omin silmin, kun sinä teit tämän.” Picasso totesi tähän, että ”minä pystyn tekemään vääriä Picassoja ihan siinä kuin kuka muu tahansa”. Tämä oli todella hieno ajatus, koska Picasson voima taiteilijana oli, että hän pystyi muuttamaan koko tyyliuuntansa, muuttamaan koko taiteellisen esityskielensä toiseksi. Että hän tosiaan saattoi myös tehdä vääriä Picassoja tahallaan, yhtä hyvin tai paremmin kuin kukaan toinen. Tämä näkyi juuri tässä retrospektiivisessä näyttelyssä, jossa oli etsaussarja, jonka ensimmäinen kuva oli täysin realistinen kuva härästä. Toinen oli vähän tyyllitelty kuva, ja kuvasta toiseen mennessä härkä yksinkertaistui. Viimeisessä kuvassa oli pelkkä viiva, mutta se oli sama härkä kuitenkin. Sama aihe mutta toisella tavalla esitettynä.

Kiitos oikein paljon. Toivottavasti ehdit kokea paljon hämärtyviä kesäiltoja täällä Suomessa ollessasi.

Kiitos.

Päivi Mehtonen

Minän pyhiinvaellus ei-mihinkään

Beckett, Samuel, *Malone kuolee* (*Malone meurt*, 1951). Suom. Caj Westerberg. Basam Books, Helsinki 2007. 183 s.

Beckett, Samuel, *Watt* (1953). Suom. Caj Westerberg. Basam Books, Helsinki 2006. 326 s.

”Revin itseni hajalle ... yritäessäni selittää teille ... mutta en tiedä, miten sitä kuvaisin.” Itsensä pakottaminen ilmaisuun ja sen samanlainen epäily voisi olla peräisin Malonelta, jonka kieli ja keho asteittain kompostoituvat lukijan silmien edessä Samuel Beckettin (1906–1989) teoksessa *Malone kuolee* (*MK*, 78): ”Sillä sanoessani itselleni, Miten selvää ja kaunista! sanon heti perään, Kaikki muuttuu taas epäselväksi.” Mutta avaussitaattini ei edes ole Beckettia vaan Avilan Pyhää Teresaa, joka kamppailee kielen kanssa mystiikan klassikkoteoksessaan *Sisäinen linna* (1577).¹

Ajatushyppy Beckettin proosasta Teresaan on erityisesti Beckettin keskivaiheen tuotannon kohdalla perusteltu. Filosofisen kirjallisuudentutkimuksen kannalta tärkeä on se minää kyseenalaistava minä-kerronnan malli, jonka keskiajan mystiikan traditio loi ja jota Beckett kehitteli erityisesti proosatuotannossaan. Tähän projektiin osallistuvat myös *Watt* ja *Malone kuolee*, jälkimmäinen osana Beckett-trilogiaksi kutsuttua kokonaisuutta, joka ilmestyi alun perin ranskaksi. Aloituserän *Molloy* suomensi Raili Phan-Chan-Thé jo vuonna 1968.

Teoksen *Malone kuolee* pääkertoja on kuin Teresan *Sisäisen linnan* minä-kertoja: huonomaistinen, kehoitaan sairaalloon ja hengeltään epäilevä ääni. Nämä ylitsepääsemättömät minuudet dominoivat ja pirsotivat muun esitystä. Katolisen tradition ammentajana ja satiirikkona Beckett upotti erilaisten minäprojektien tunnisteita henkilöahmogalleriaansa – kuten vaikkapa *Wattin*

”uusjohanneslaistomisti” Spiro, joka siteeraa junamatkalla Bonaventuraa ja Suarezia. Muussa proosassa viitataan myös Pseudo-Dionysiokseen, Augustinukseen, Teresaan ja Ristin Johannekseen, puhumattakaan uudemmistä filosofian ja teologian minä-kertojista (muun muassa Descartes). Koko tuotannon läpäisevä dialogi länsimaisen ajattelun klassikojen kanssa tekee Beckettistä nykyfilosofien lempilapsen, Stanley Cavellista Gilles Deleuzeen. Mutta juuri Beckett-trilogian ja *Wattin* kohdalla Teresa-analogia voi johdattaa syvemälle minä-puheen piirteisiin.

Suodattamalla myös ikivanhoja – kartesiolaista *cogitoa* historiallisesti edeltäviä – kerronnan keinoja Beckettin avantgardistinen proosa sekä vastustaa realismia että uudistaa sitä. Se ivaat henkilökuvausten ja juonen rakentelun perinteitä tuottamalla keskenään ristiriitaisia juonen ”faktoja” (kuten herra Nesbit/Nixon/Nisbet *Wattissa*), näkökulmasta riippuen.

Huoletonta lukijaa muistutetaan koko ajan kerronnan ohittamista maailman yksityiskohdista. ”Yhtenä päivänä Sapo tuli tavallista myöhemmin Louis’den luo. Mutta tiedetäänkö, mihin aikaan hänellä oli tapana tulla?” (*MK*, 58). Tai sama *Wattissa* (104): ”Häntä kiusasi tämä lähes huomaamaton, äh, miten niin huomaamaton, hänhän huomasi sen, tämä määrittelemätön asia”. Esimerkit voi liittää Beckettin kielen ”kätkeytyyn kirjaimellisuuteen”, jota Stanley Cavell (2002/1969) analysoi *Endgame*-näytelmässä.² Lukija ehtii tulkita sanontoja vertauskuvallisesti tai tyytyä ilmaisujen epätarkkuuteen, ennen kuin Beckettin kertojat ja pu-

hujat pakkomielleisesti taas palauttavat kielen sananmukaiseksi.

Ylikirjaimellisuudessaan absurdit hahmot tuottavat vaihtelevia ouden kerroksia pyristellessään irti perinteisen realismin tuottamasta ”nukutetun maailman vaikutelmasta”.³ Samalla romaanit *Watt* ja *Malone kuolee* esittävät ristiriitaisuudessaankin todentuntuksia maailman versioita, joita tietoisuus ei ole (vielä? enää?) strukturoinut ehjäksi kertomukseksi. Beckettiläisen havainnon ja tietämisen hidastetussa prosessissa kyse voisi olla sattumanvaraisista ja ristiriitaisista havainnoista *ennen* kuin mieli ja tietoteoria ehättävät niitä jäsentämään. Tai kielellisestä ilmaisusta *ennen* kuin kielioppi sulkee lauserakenteen.

Viestinnällistä epäselvyyttä ja viivehtivää artikulaatiota

Beckettin – kuten Teresankin – minä-kertoja on aina ymmällään siitä, että hän yleensä osaa ja jaksaa kertoa. Pienet käytännölliset asiat sulautuvat samanarvoisina suuriin filosofis-teologisiin kysymyksiin. Teresan minä toteaa suorastaan antipapillisesti, ettei hän ymmärrä ”mystisen teologian” hienoja käsitteitä vaan pitää aidon henkisen etsinnän kannalta hyödyllisempänä ilmaista hulluuksia ja hupsuuksia. Hupsu ei ole huono sana Beckettin hengenharjoituksellekaan. Malonen lähipiirin uskonnoton uskonto on ohimenevimmillään hurskautta, ”joka lämpenee kriisiaikoina” (*MK*, 56). Syvällisimmillään se pysähtyy katafaattiseksi kohtauksiksi tai – Gilles Deleuzen termein – luovaksi änkytykseksi. Kyse ei ole henkilöahmon änkytyksestä vaan kirjailijasta ja kertojasta änkyttäjänä kie-

**”Mystinen minä-
puhuja ei itse
täysin ymmärrä
tekojaan, ja Beckettin
Malone vie tämän
ikivanhan retoriikan *ad
absurdum*.”**

lessä.⁴ Herra Knottin askareiden kuvaukset *Wattissa* ovat hyvä esimerkki. Tämä maallistunut katafaattinen kieli on Beckettin kertojille ja henkilöhahmoille keino yrittää silkalla puheen massalla maksimoida todennäköisyys saada edes joskus osuma totuuteen tai ei-mihinkään.⁵

Mystinen minä-puhuja ei itse täysin ymmärrä tekojaan⁶, ja Beckettin Malone vie tämän ikivanhan retoriikan *ad absurdum*. Kun puhumisen ja elossa pysymisen motiiviksi riittää itse puhuminen – siis hiljaisuuden välttäminen – haasteeksi nousevat puhumisen keinot. Beckettin kertojia vaivaa kollektiivinen huonomuistisuus ja ”semanttisen avun tarve” (*W*, 104).

Amnesia ja toisto pönkittävät käänteistä muistitekniikkaa: yksi toisensa jälkeen mielen ja tietoisuuden kyvyt kielletään tai suljetaan. Siinä missä se on mystikolle hengenharjoituksen tie ja mahdollisuus ei-minkään käsittämiseen, Beckettin minä-kertojille se on kartettava tila. “[...] minua kutsuu tietämättömyys, joka voisi olla kaunis, mutta on pelkästään raukkamainen. En juurikaan tiedä enää, mitä olen sanonut.” (*MK*, 21).

Muistamaton kerronta on kui-

tenkin varovaisen onnen lähde. Se takaa ajoittaisen vapauden toiminnan ajallisista ja juonellisista säännöistä. Tällainen ”autografinen toiminta”⁷ tuottaa episodeja keskeneräisyydestä ja kirjoittamisen preesensistä sen sijaan, että se rekonstruoi ja fiktionalisoi menneisyyttä. Sekä tyyliä että kerronnan keinoissa toteutuu *docta ignorantia*, oppinut tietämättömyys.

Tärkeä teema Wattin ja Malonen – ja trilogian vielä suomentamattoman päätösoosan *Nimetön* – maanpäällisissä vaelluksissa on transsendenssin ongelma. Kuinka puhua suljetusta systeemistä käsin tuosta systeemistä itsestään? Erityisesti *ero itsestä* on pulma, johon henkilöhahmot palaavat. ”Minua askarruttaa, mitkä viimeiset sanani ovat, kirjoitetut, muut lentävät tiehensä sen sijaan että lepäisivät. En saa sitä koskaan tietää.” (*MK*, 119)

Maallista lohtua tuo transsendenssin käsittely arkisessa puheenparressa. Lähestyvä kuolema on ”loppu, ainakin jos tämä ei jatku haudan tuolla puolen. Mutta asia kerrallaan. Ensin manalle meno, katsotaan sitten.” (*MK*, 98) Tämä absurdi lohdullisuus on Beckettin tuotannossa lukijan noettisen naurun lähde, joka pitää nihilismin tehokkaasti loitolla. *Minulla nyt* ei mene niin huonosti, ettei jollakin tulevaisuudessa (todennäköisesti minulla huomenna) mene vielä huonommin. Tässä katsannossa ”tasatahtia huononevien asioiden välinen järkkymätön yhteys” (*MK*, 85) on ilahduttava tosiasia, kunhan siitä älyää nauttia *nyt*.

Vernakulaari minäpuhe

Beckett-trilogia kirjoitettiin alun perin ranskaksi. Vieraan ja oman kielen problematiikka on osa edellä mainittua ikivanhojen kirjoittamisen filosofoiden suodatusprosessia. Beckett kehitteli tyyliinteoriansa keskiaikaisten lähteiden äärellä jo varhain. Esseessään ”Dante...Bruno. Vico...Joyce” (1929) hän lukee Danten – taas yksi piintynyt minäpuhuja – runousoppia *De vulgari eloquentia* (Kansankielisestä kirjallisuudesta).

Päätelmät koskevat yhtä lailla

Beckettä itseään kirjoittajana kuin Dantea. Eri kielten ja murteiden korruptio johtaa (Dantella) siihen, ettei kirjoittaja voi valita vain yhtä sopivaa kirjallista muotoa. Hänen on kehitettävä synteettinen kieli, jolla ei ole vain paikallista kiinnostavuutta vaan joka yhdistää eri vernakulaarien puhtaimmat elementit. Danten pyrkimyksenä oli kansankieli, jota joku hypoteettinen italialainen *olisi voinut* puhua – mutta ei koskaan puhunut.⁸

Tässä kiteytyy Beckettin kielellinen *quest*. Hänen oman synteettisen kielensä tuotti prosessi, jossa tekijä kirjoittaa trilogiansa aluksi ranskaksi ja sen jälkeen kääntää sen englanniksi. Kielen tietoinen riisuminen äidinkielen konventionaalisista ja automatisoituneista käyttötavoista tuottaa Beckett-trilogiassa uudenlaista ”tyylitöntä tyyliä” tai kielen anti-automatiikkaa. *Watt* ja *Malone kuolee* ovat hyvä näyte becketttiläisen vernakulaarin peruspiirteistä.

Proosana se on yksinkertaista paremminkin kuin monimutkaista, kotoisaa ja puheenomaista paremminkin kuin skolastista – lukuun ottamatta lähes säännöllisin väliajoin toistuvia itsetarkoituksellisen käsitämättömiä sivistyssanoja (felbi, osuaari), mielettömiä päättelyketjuja tai jo mainittuja änkytyksiä. Tutusta sanastosta ja yksinkertaisuudesta huolimatta kerronta on haasteellista erityisesti siksi, että sen (fiktiivinen) tuottaminen on kirjoittajan *extremekokemus*, joka pidetään koko ajan lukijan silmien edessä.

Suomalainen vernakulaari

Suomentaminen tuo tyyllittömän tyylin kerrostumiin yhden tason lisää. Caj Westerbergin kieli on läpeensä kaunista ja alkukielten hauskuuden tavoittavaa. Vain ani harvoin sanavalinnat tuntuvat epäonnistuneilta.

Yksityiskohta Tettyn lähes rabelaismaisessa synnytykertomuksessa *Wattissa* (21) on käännetty: ”työ oli täydessä vauhdissa notkuvan pöydän alla”. Tässä tapauksessa *labour* kuitenkin merkityksessä ”synnytys”? Ja kun Malone huolehtii hänelle niin rakkaan muistikirjansa riittävydestä,

päätäisikö hän kirjoittaa ”sivun kummallekin puolelle” (vrt. ”kummallekin sivulle”, *MK*, 54)?

Kääntäjänä Westerberg kuitenkin tekee, Basam Booksin välittämänä, hienoa pitkäjänteistä tuotantoa Beckettin äärellä. Siihen lukeutuu myös kulttuuriteko *Miten sanoa. Runoja vuosilta 1930–1988* (2006), joka sisältää Beckettin huonommin tunnettua lyriikkaa. Kokoelmasta saa käsityksen myös kirjailijan eksperimenteistä keskiaikaisilla runomuodoilla – Beckettin ”medievalismi” ei siis rajoittunut vain proosaan.

Viitteet

1. Pyhä Teresa, *Sisäinen linna*. Suom. Seppo A. Teinonen. (Hengen tie 5). Kirjaneliö, Helsinki 1981 (1577).
2. Cavell, Stanley, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Updated edition. Cambridge University Press, Cambridge 2002 (1969).
3. ”the impression of a chloroformed world”: Samuel Beckett, *Dream of Fair to Middling Women*. Calder, London 1993.
4. Deleuze, Gilles, *Kriittisiä ja kliinisiä esseitä*. Tutkijaliitto, Helsinki 2007 (1993), s. 167
5. Vrt. *Sisäinen linna* (1981, 31): ”jokaisen joka tietää yhtä vähän kuin minä on pakko esittää paljon tarpeetonta ja jopa mieletöntä voidakseen sanoa edes jotakin, joka osuu kohdalleen.”
6. Emt., 117: ”kun pääni ei ole siinä kunnossa, että voisin lukea sitä [jo kirjoitettua] uudelleen, kaikki on varmaankin sekaisin ja kenties sanon jotkin seikat kahteen kertaan.”
7. Ks. Abbott, H. Porter, *Beckett Writing Beckett: The Author in the Autograph*. Cornell University Press, Ithaca 1996.
8. Beckett, Samuel, *Our Exagmination Round his Factification for Incamination of Work in Progress*. Faber and Faber, London 1972 (1929), s. 18

Tommi Lehtonen Uskonnon tulevaisuus

Richard Rorty & Gianni Vattimo, *The Future of Religion*. Toim. Santiago Zabala. Columbia University Press, New York 2005. 91 s.

Euroopassa suurten kirkkojen jäsenmäärät ovat pitkään laskeneet ja kirkossa käyntiä kuvaavat tilastokäyrät osoittavat alas. Viimeaikaisten selvitysten mukaan monet suomalaiset suhtautuvat uskontoon ja hengellisyyteen aika myönteisesti, mutta uskontoa kohtaan tunnettu kiinnostus kanavoituu paremminkin yksityiseen kuin julkiseen hartauteen. Kirjassaan *The Future of Religion* Richard Rorty ja Gianni Vattimo kannattavat voimakkaasti näkemystä, että uskonto on yksityisasiasia.

Rorty ja Vattimo keskustelevat jälkimmäisen oppilaan Santiago Zabalan johdolla maallistumiseen ja uskonnon yksityistymiseen liittyvistä filosofisista kysymyksistä. Huomiota kiinnitetään erityisesti kristinuskoon. Kirjassa usein toistuva aihe, jonka tarkastelu jää kuitenkin melko pinnalliseksi, on uskonnollisen ajattelun

ja metafysiikan suhde. Jos julkinen uskonnonharjoitus on henkitoreissa, metafysiikka puolestaan on Vattimon mukaan jo kuollut. Kuten tiedämme, käsitys metafysiikan lopusta on filosofian nykytilan kuvauksena ennenaikainen ja vahvasti liioiteltu. Tässä teoksessa puhe metafysiikan lopusta on ongelmattominta ymmärtää normatiiviseksi näkemykseksi.

The Future of Religion koostuu Zabalan kirjoittamasta johdannosta, Rortyn ja Vattimon esseistä sekä Zabalan johdolla käydyistä keskustelusta. Zabala hahmottelee tulevaisuudenkuvaa uskonnosta, joka on jättänyt taakseen teismen ja ateismin vastakkainasettelun. Rorty tarkastelee omassa esseessään kirkonvastaisuuden ja ateismin suhdetta. Vattimo puolestaan kertoo aikaisempien uskontoa käsittelevien kirjoitustensa keskeisiä ideoita, erityisesti niin sanottua ”heikkoa ajattelua” ja kristinuskon tul-

kintaa, jossa on luovuttu yliluonnollista todellisuutta koskevista opeista. Rortyn ja Vattimon keskustelu lähtee liikkeelle kysymyksestä, mikä on uskonnon tulevaisuus länsimaissa. Keskustelua ohjaa käsitys, jonka mukaan kristinuskoon perinteisesti liittyneet metafysiset oletukset ovat menettäneet merkityksensä.

Jumalan kuolema = metafysiikan loppu

Zabala aloittaa usein esitetystä näkemyksestä, että Nietzschen ajatus Jumalan kuolemasta on avain kristinuskon oikeaan tulkintaan. Hän selittää Jumalan kuoleman tarkoittavan metafysiikan paljastumista mahtipontiseksi ajatusrakennelmaksi, joka on epäuskottava ja vailla empiiristä sisältöä. Derridan ideoita mukaillen Zabala sanoo, että länsimaisen ontologian aikaisemmin piilossa olleet

merkitykset, ajatustottumukset, dikotomiat (kuten ikuinen ja ajallinen, todellinen ja näennäinen, oleminen ja tuleminen) ja taustaolettamukset on meidän päivinämme paljastettu ja lausuttu julki. Tämän dekonstruktion tuloksena metafysiinen todellisuuskäsitys on Zabalan mukaan osoittautunut perusteettomaksi ja mielettömäksi. Oletus metafysiikan merkityksettömyydestä koskee myös uskontoa, koska useat kristillisen teologian käsitykset on muotoiltu tai tulkittu filosofisen käsitteistön avulla.

Toisin kuin voisi luulla, Jumalan kuolema ja siihen liittyvä maallistuminen eivät ole uskonnolle vahingollisia, väittävät Vattimo ja Zabala. Enemmänkin Jumalan kuolema vapauttaa uskonnon turhasta filosofisesta painolastista. Vattimo katsoo, että jumalan kieltäminen, josta filosofit ovat puhuneet, tekee tilaa uskonnon Jumalalle: Jumalan kuolema poistaa perusteen filosofiselta ateismilta ja tuo uskonnon uudelleen filosofisen keskustelun aiheeksi. Monet ihmiset kuitenkin pitävät Jumalan kuolemaa ateistisena ajatuksena ja sen vuoksi saattavat oudoksua kirjan tekijöiden näkemystä.

Rortyn ja Vattimon mukaan maallistuminen ei kuitenkaan osoita, että ateismi on oikeassa, vaan tekee epäselväksi, mitä Jumalan olemassaolon hyväksyminen tai kieltäminen oikeastaan tarkoittaisi. Näkemys on monimielinen. Ensiksikin se voi tarkoittaa termin 'Jumala' merkityksen käyneen maallistumisen myötä niin epäselväksi tai monitulkintaiseksi, ettemme tiedä, mistä siinä on kysymys. Joku voisi pitää tämän ongelman ratkaisua periaatteessa yksinkertaisena: tarvitaan käsiteanalyysia eli 'Jumalan' eri merkitysten (totuus-ehdojen) tunnistamista ja täsmentämistä. Kuitenkin jo antiikista ja keskiajalta tunnemme ajattelijoita (Plotinos, Pseudo-Dionysios, Moses Maimonides, Mestari Eckhart), joiden mielestä tehtävä on pohjimmaltaan mahdoton, koska Jumala on salattu ja lausumaton. Joidenkin teologioiden mukaan voimme tietää, mitä Jumala ei ole, mutta emme voi tietää, mitä hän on (Augustinus, *De trin.* VIII, ii, 15). Maallistuneen ajan lisäongelma

on se, että uskonnosta vieraantuneilta ihmisiltä puuttuu uskonnollisten käytäntöjen tuntemus, jota tarvittaisiin uskonnollisten ilmausten merkityksen selvittämisessä. Toiseksi Rortyn ja Vattimon voidaan ymmärtää tarkoittavan Jumalan kuolemalla sitä, että jos teistinen presuppositio eli lause "Jumala on olemassa" hylätään, uskonnollisilta uskomuksilta ja opeilta puuttuu totuusarvo – samoin kuin lauseelta "Matti on jo iso poika" puuttuu totuusarvo, jos Mattia ei ole olemassa. Jos siis teistinen presuppositio hylätään, uskonnollisella kielellä ei ole tiedollista merkitystä, koska se ei väitä mitään maailmasta.

"Heikko ajattelu" - kristinuskon lahja ihmiskunnalle

Vattimon ideoima "heikko ajattelu" on filosofiaa, josta kokemuksen ja tiedon ulottumattomissa olevaa todellisuutta koskevat presuppositiot on jätetty pois. Vattimo pitää "heikkoa ajattelua" kristinuskon ansiona ja sen keskeisenä antina ihmiskunnalle. Hän myös väittää kristinuskon tuoneen maailmaan yksilön sisäiseen elämään keskittymisen, "sisäisyyden periaatteen", joka vähitellen on johtanut metafysiikan ja "objektiivisen" todellisuuden oletuksen hajoamiseen. Kristinuskon ajatus Jumalasta, joka tyhjentää itsensä (kr. *kenosis*) ja tulee ihmiseksi (Fil. 2:7), tarkoittaa Vattimon mielestä tuonpuoleisuudesta luopumista eli juuri sitä, mistä metafysiikan hylkäämisessä on kysymys. Ajatus Jumalan kuolemasta on siten enemmänkin jälkikristillinen kuin kristinuskon vastainen.

Zabalan mielestä uskonnon elpyminen 2000-luvulla ei johdu turvan hakemisesta maailmanlaajuisten uhkien kuten terrorismin tai ekokatastrofin takia, vaan "uskonnon paluun" syy on Jumalan kuolema, siis metafysiikan loppu. Näkemys on perätön, minkä osoittaa muun muassa se, että viime vuosikymmeninä maailmalla voimakkaimmin kasvaneet uskonnolliset liikkeet – karismaattinen helluntailaisuus, konservatiivinen katolilaisuus ja radikaali islam – edustavat taustaolettamuksiltaan enemmänkin

teologista realismia kuin antirealismia. Joka tapauksessa Zabalan mukaan klassinen kristillinen teologia, jonka muotoilussa käytettiin antiikin filosofian välineistöä, on käynyt mielettömäksi. Klassisen teologian hylkääminen ei kuitenkaan kirjan tekijöiden mielestä merkitse kristinuskon torjuntaa, sillä teologian ja metafysiikan hylkäämisen jälkeen jäljelle jää aito uskonnonharjoitus. Lukijalle jää valitettavasti epäselväksi, mitä aito uskonnonharjoitus ja ei-metafysiinen kristinuskko ovat: Säilyykö kristillinen Jumala-puhe ennallaan? Onko aito uskonnonharjoitus liturgisten ilmausten toistelu ilman niiden ymmärtämistä ja tulkintaa? Vai onko uskonto aidoimmillaan sanatonta: kynttilöiden sytyttelyä, ristinmerkkejä, suitsukkeita, kirkkotaidetta?

Uskonto on yksityisasiasia

Kirjoittajien mielestä "heikko ajattelu" sopii yhteen pikemminkin yksityisen uskonnollisuuden kanssa kuin institutionaalisen uskonnon kanssa. Rorty ja Vattimo sanovat, että uskonnolla on tulevaisuutta vain, jos kirkot sallivat uskonnon muuttua yksityisasiaksi. Näkemykseen liittyy erikoinen oletus, jonka mukaan uskonto on pohjimmiltaan riippumaton uskonnollisista instituutioista, mutta kirkko voi "tappaa" uskonnon yrittämällä pitää kiinni sen julkisesta vaikutusvallasta.

Rorty sanoo itseään ateistiksi merkityksessä, että hän on kirkonvastainen (antiklerikaali); hän ei kuitenkaan pidä itseään tieto-opillisessa tai metafysisessä merkityksessä ateistina. Vattimo puolestaan kiittää Jumalaa siitä, että hän on ateisti, ja kertoo tarkoittavansa, että kristinuskko ja Raamattu ovat tehneet hänestä sen, mikä hän on. Vattimon mukaan olemassaolomme riippuu Jumalasta, koska Raamatulla ja kristillisellä perinteellä on keskeinen merkitys siinä, mitä puhumme ja mitä olemme. Uskonto siis vaikuttaa meihin historian ja kulttuurin välityksellä riippumatta siitä, miten itse suhtaudumme siihen.

Rortyn mukaan kirkolliset institutiot ovat vaaraksi demokratialle

” Kirjan lukijoita saattaa mietityttää kysymys siitä, mitä seuraisi uskonnon jättämisestä yksityisasiaksi: uskonto jäisi järkipärisen keskustelun ulkopuolelle, eikä sitä voitaisi kritisoida julkisesti.”

ja yhteisöllinen uskonnollisuus on poliittisesti vaarallista. Hänellä ei ole kuitenkaan mitään sitä vastaan, että uskontoa harjoitetaan yksityisesti. Uskonnon pitäisi siis olla yksityisasiana. Tätä velvollisuutta vastaa yksilön oikeus luopua uskonsa perusteiden esittämisestä ja kysymisestä. Rortyn mukaan ihmisillä on siis yksityisesti uskontoa harjoittaessaan oikeus jättäytyä pois todistekielipelistä: ihmiset saavat yksityisesti uskoa väitteisiin, jotka eivät perusteluiltaan tai pätevyydeltään täytä yhteisöllisesti hyväksytyjä järkipärisyyden kriteerejä. Oikeus koskee vain yksityistä uskonnonharjoitusta, mikä ei välttämättä tarkoita sitä, että järkipärisyydelle olisi olemassa kahdet mittapuut: yleiset ja uskonnolliset.

Pikemminkin voisi sanoa, että Rortyn mielestä yksityinen uskonnollisuus on tietämiseen liittyvien rationaalisuusstandardien ulkopuolella. Tässä on kysymys fideismistä, jonka mukaan järki ja todisteet ovat uskonnolliselle uskolle tarpeettomia. Rorty toistaa aiemmin muissa yhteyksissä esittämänsä näkemyksen, että meidän tulisi välttää liian ”vahvaa” rationaalisuuskäsitystä: uskonto on ei-rationaalista pikemminkin kuin järjenvastaista.

Yksityiselämässä ”kaikki käy”, kunhan se vain ei vahingoita muita yksilöitä tai yhteiskuntaa. Uskonto yksityisasiana ja ei-julkisen uskonnonharjoitus voidaan erottaa toisistaan. Uskonto on ihmisen yksityisasiana, jos se ei kuulu muille, eikä muiden pitäisi puuttua siihen. Uskonnonharjoitus – yksityinen tai yhteisöllinen – on taas ei-julkista, jos se tapahtuu suljettujen ovien takana. Kun Rorty puhuu uskonnosta yksityisasiana, hän näyttää tarkoittavan uskontoa, joka on sekä yksityistä että ei-julkista.

Rortyn näkemys on työstetyin tuntemani filosofinen perustelu, miksi uskonnon pitäisi olla yksityistä. Yksityisen uskonnon ajatus ei sinänsä ole uusi, sillä esimerkiksi Thomas More kannatti *Utopiassaan* (1515) uskonnon pitämistä yksityisasiana. Ranskassa uskonto on *laïcité* eli maallisuusperiaatteen mukaan jokaisen yksityisasiana ja uskonnon julkisen harjoittaminen on kielletty.

Periaatteen juuret ovat valistusfilosofiassa, ja nykyisen muotonsa se sai vuonna 1905 säädetyssä laissa, joka erotti kirkon ja valtion.

Yksityisen ja julkisen uskonnonharjoituksen epäselvä suhde

Kirjan tekijät, etenkin Zabala, kirjoittavat innostuneesti, mutta ideoiden kehittäminen jää usein puolitiehen. Teksti sisältää paljon kristillistä sanastoa ja ilmauksia, joiden tulkinnassa lukija joutuu tavan takaa muistuttamaan itseään siitä, että tekijät hylkäävät teistisen presupposition. Heidän keskeinen teesinsä – uskonto on metafysisistä presuppositioista ja järkipärisyyden vaatimuksista vapaa yksityisasiana – sopii yhteen normatiiviseksi tulkitun ”uskonnon paluun” teesin kanssa.

Kirjoittajat katsovat maallistumisen, institutionaalisen uskonnon alasajon ja uskonnon yksityistymisen toteuttavan parhaalla mahdollisella tavalla kristinuskon keskeisen opin Jumalan tulosta ihmiseksi. Koska metafysiikan loppua koskeva väite on sekä filosofian että uskontojen tapauksessa perätön, väitteestä voidaan pitää kiinni vain tulkitsemalla se toiveeksi tai normatiiviseksi näkemykseksi.

Kirjasta puuttuu sen kriittinen pohdinta, mikä on yksityisen ja julkisen uskonnonharjoituksen suhde. Aiheesta voisi sanoa ainakin sen, että sikäli kuin uskonnonharjoitus on sanallista, se edellyttää uskonnollista kieltä käyttävän yhteisön olemassaolon, koska kielipelit ovat aina julkisia. Kirjan lukijoita saattaa mietityttää kysymys siitä, mitä seuraisi uskonnon jättämisestä yksityisasiaksi: uskonto jäisi järkipärisen keskustelun ulkopuolelle, eikä sitä voitaisi kritisoida julkisesti.

Moniko olisi valmis siihen? Uskontojen edustajat voivat puolestaan pelätä, että uskonnon rajoittaminen yksityisasiaksi rikkoo oikeutta ilmaista vakaumusta ja uskonnollista järjestäytymisvapautta. Suositellessaan uskonnon pitämistä yksityisasiana Rorty ja Vattimo eivät kuitenkaan, tietenkään, esitä julkisen uskonnonharjoituksen kieltämistä.

Heini Hakosalo

Jäähyväiset yhteiskunnalle

Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press, Oxford 2005. 301 s.

Bruno Latourin¹ teoksen *Reassembling the Social* pääteesin voi tiivistää seuraavasti: sosiologian kehitys lähti vikasuuntaan jo alkumetreillä, kun se Durkheimin johdolla postuloi sellaisia imaginaarisia ilmiöitä kuin ”yhteiskunta” ja ”sosiaaliset suhteet” ja määritteli jälkimmäiset pelkästään inhimillisten toimijoiden välisiksi suhteiksi.

Modernisaation projektiin vahvasti sitoutunut sosiologia oli osaltaan vahvistamassa keinotekoista jaottelua luontoon ja yhteiskuntaan. Keinoksi saattaa sosiologia raiteilleen Latour tarjoaa toimijaverkkoteoriaa (*actor-network theory* eli *ANT*), tällä kertaa tieteentutkimuksen ulkopuolelle laajennetun ”assosiaatioiden sosiologian” muodossa. Assosiaatioiden sosiologia tutkii kollektiivien jatkuvasti käynnissä olevaa rakentumista ilman teoreettisia yleiskäsitteitä, ilman toimijoiden luonnetta koskevia ennakkokäsityksiä ja vapaana objektivismin harhasta.

Latourin esittämä yhteiskuntatieteitten kritiikki on luonteeltaan vahvasti filosofista, eikä toimijaverkkoteorian monien mielestä ongelmallisia filosofisia implikaatioita mitenkään piilotella. Kirja tarjoaa siis kosolti tilaisuuksia provosoitumiseen sekä sosiologeille että filosofeille. Se voi kuitenkin tarjota myös innostavia uusia näkökulmia, tieteenkriittisiä näkökulmia ja soveltamisideoita.

Yhteiskunnan sosiologia vs. assosiaatioiden sosiologia

Miten kollektiivit rakentuvat? Latour, joka pitää selkeistä vastakkainasetteluista (eikä menetä yönuaan vaikka

ne eivät aina tekisikään täyttä oikeutta vastapuolelle), lähtee vastaamaan tähän kysymykseen asettamalla vastakkain kaksi sosiologiaa, valtavirtaa edustavan ”yhteiskunnan sosiologian” (*sociology of the social*) ja toimijaverkkoteoriaan pohjaavan ”yhdistymisen sosiologian” tai ”assosiaatioiden sosiologian” (*sociology of association*).

Latourin mukaan yhteiskunnan sosiologiaa leimaavat ja ohjaavat seuraavat virheelliset perusoletukset: On olemassa erityinen sosiaalinen maailma tai sosiaalinen viitekehys, *the social*, jonka puitteisiin kaikenlainen, myös itsessään ei-sosiaalinen toiminta voidaan sosiologisen selittämisen kautta palauttaa. ”Sosiaalisen” alueella vallitsevia lainalaisuuksia voivat ymmärtää vain yhteiskuntatieteen asiantuntijat.

Viitekehukseen upotetut toimivat eivät niitä tunnista, joten he kelpaavat parhaimmillaankin vain informanteiksi. Sosiologi luottaa siihen, että hänellä on hallussaan työkaluja, jotka tekevät hänen tuloksensa tieteellisesti päteviksi, parhaassa tapauksessa yhtä päteviksi kuin luonnontieteen tulokset. Kunhan pätevää tietoa on kertynyt tarpeeksi, sitä voidaan soveltaa esimerkiksi politiikassa tai hallinnossa.

Latourin mukaan ”sosiaalinen” on yhteiskuntatieteille kuin ”eetteri” 1800-luvun fysiikalle: aistihavainnon ulottumattomissa ja samalla kaikkialla läsnä oleva mediumi, jonka säilyttämiseksi tarvitaan yhä uusia vaikeasti todistettavia ja yhteen sovittavia oletuksia. Kunnes sitten jonain päivänä huomataan, että kyseessä onkin keinotekoinen kehitelmä, josta on tutkimukselle enemmän haittaa kuin hyötyä.

Haastajana kehään nousee assosiaatioiden sosiologia (AS), ”historialliselta nimeltään” toimijaverkkoteoria (”a name that is so awkward, so confusing, so meaningless that it deserves to be kept” (9)). Se ”väittää” että sosiaalisessa maailmassa (*social order*) ei ole mitään erikoislaatuista; että ei ole mitään sosiaalista ulottuvuutta, ei ’sosiaalista kontekstia’, ei erityistä todellisuuden osa-alueetta, jolle voitaisiin antaa attribuutti ’sosiaalinen’ tai ’yhteiskunta’; että ei ole mitään ’sosiaalisia voimia’, joilla ’selittää’ muiden osa-alueiden muuten huonosti selittyviä ilmiöitä; että osallistujat tietävät varsin hyvin mitä tekevät, vaikka eivät puekaan sitä sanoiksi tavalla, joka tyydyttäisi havainnoitsijoita; että toimijat eivät koskaan ole uppoutuneet sosiaaliseen viitekehukseen ja ovat siis aina paljon enemmän kuin ’pelkkiä informanteja’; ettei ole mielekäästä lisätä ’sosiaalisia tekijöitä’ muihin tieteellisiin erikoisaloihin; että ’yhteiskuntatieteen’ kautta saavutettu poliittinen relevanssi ei välttämättä ole toivottavaa; ja että ’sosiaalinen’ ei suinkaan ole se konteksti, jonka ’puitteisiin’ kaikki on saatava, vaan se pitäisi mieluummin nähdä yhtenä niistä yhdistävistä elementeistä, jotka kiertävät pienen pienissä kanavissa [*circulating in tiny conduits*].” (4–5)

Latourin aiemman tuotannon valossa määritelmässä ei ole mitään yllättävää, kuten ei myöskään siinä, että hän hylkää luonnon ja yhteiskunnan välisen erottelun ”täysin keinotekoisena”, haluaa soveltaa toimijan käsitettä myös ei-inhimillisiin olioihin, kehottaa kollektiivien rakentumisen tutkijaa jättämään selitysten etsimisen ja keskittymään

sen sijaan toiminnan kuvaamiseen toimijoiden omilla ehdoilla sekä ylipäätään kutomaan kollektiivejaan pienin askelin, kärsivällisesti kuin muurahainen (engl. *ant* – sanaleikki, josta Latour ottaa kaiken irti). Teos tarjoaa lukijoille kuitenkin myös jotain uutta, nimittäin aiempaa systemaattisemman kuvauksen siitä, miten toimijaverkkoja tutkitaan.

Miten assosiaatioiden sosiologiaa tehdään

Latourin tarjoama assosiaatioiden sosiologian ”käyttöopas” jakautuu kahteen pääosaan: Ensimmäinen osa (I) keskittyy kartoittamaan niitä kiistoja, joissa kollektiivit rakentuvat ja jotka tuovat kollektiivien tutkimukseen epävarmuutta. Toisessa osassa (II) etsitään oikeaa analyysin tasoa ja tutkimuksen mittakaavaa, tietysti poleemisissa suhteissa yhteiskunnan sosiologiaan. Seuraava tiivistelmä noudattaa Latourin esityksen rakennetta, mutta joutuu luonnollisesti ohittamaan suurimman osan sen teknisistä hienouksista.

(I) Kollektiivia konstituivat kiistat koskevat (1) ryhmien luonnetta, (2) toiminnan luonnetta, (3) objektien roolia sekä (4) siitä mitä pidetään tosiasiallisena (*matter of fact*) ja/tai tärkeänä (*matter of concern*). (5) Näihin kollektiivia konstituoi kiistoihin osallistuu myös tutkija raportillaan.

(1) Latourin mukaan ryhmää ei voida määritellä yleispätevästi eikä ryhmiä voida myöskään kattavasti luokitella, sillä ryhmä määrittyy toimijoistaan käsin ja voi sen vuoksi saada äärettömän monia erilaisia muotoja. Muuttuvuus on sääntö, kun taas pysyvyys on selittämistä vaativa poikkeus. Ryhmä voidaan määritellä vain performatiivisesti: ”sosiaaliset aggregaatit eivät ole ostensiivisen määritelmän kohteena – kuten mukit ja kissat ja tuolit, joita voi osoittaa etusormella – vaan ainoastaan performatiivisen määritelmän” (34). Oikeastaan AS ei olekaan kiinnostunut ryhmistä vaan niiden jatkuvasta muotoutumisprosessista. Prosessilla on Latourin mukaan kaikissa tapauksissa joitakin

yhteisiä piirteitä: ryhmällä on puhemies, joka on avainasemassa sen määrittelyssä; se hakee vastaryhmiä, joihin verrata itseään ja joista erottautua; se vahvistaa rajojaan mobilisoimalla erilaisia materiaalisia ja intellektuaalisia resursseja (esim. vetoamalla traditioon); se käyttää halukkaasti hyväkseen yhteiskuntatieteellistä asiantuntemusta.

(2) Toinen kollektiivia rakentava kiistakimppu ovat kiistat toimijuudesta ja toiminnan luonteesta (*agency*). Assosiaatioiden sosiologi ei palauta tarkastelemaansa toimintaa näkymättömiin sosiaalisiin voimiin, vaan nojaa toimijoiden omiin selityksiin ja omaan metafysiikkaan, olivatpa nämä kuinka kummallisia tahansa. Myös toiminnan luonnetta koskevilla kiistoilla on tiettyjä yleisiä piirteitä: Ensinnäkin toimija on jotain olemassa olevaa ja vaikuttavaa. Toimijuutta ei ole irrallaan toiminnasta ja vaikutuksista. Toisekseen toimijalle annetaan aina jokin konkreettinen hahmo, olipa kyseessä sitten inhimillinen tai jokin muu toimija. Kolmanneksi toimijat pyrkivät harventamaan toimijajoukkoa, kieltämään toisilta toimija-statuksen. Neljänneksi toiminnan kuvaukset sisältävät oman teoriasensa toiminnan vaikuttavuudesta. Tässä kohdin on olennaista selvittää, pidetäänkö toimijaa passiivisena välittäjänä (*intermediary*) vai muutoksia aikaansaavana välittäjänä (*mediator*).

(3) Latourin mukaan toimija on ”mikä tahansa asia, joka saa aikaan muutoksen asiantilassa”, ja ydinkysymys toimijoita identifioitaessa on ”Does it make a difference in the course of some other agent’s action or not?” (71) Latour hyödyntää tässä perinteistä valtasuhteen määritelmää, mutta laajentaa sen koskemaan ei-inhimillisiä toimijoita. Valtaproblematiikan kannalta kiinnostava on myös Latourin väite, jonka mukaan objektit ylläpitävät valtaverkkojen vakautta. Kollektiivit, joihin ei sisälly objekteja, ovat hänen mukaansa hauraita ja epävakaita.

Tässä kohdin nousee esiin eräs Latourin ajattelun ongelmista. Kun objektit ilmaantuvat kollektiivia rakentavien kiistojen osapuoleksi,

” Latourin mukaan objektit ylläpitävät valtaverkkojen vakautta. Kollektiivit, joihin ei sisälly objekteja, ovat hänen mukaansa hauraita ja epävakaita.”

kaksi latourilaista maksimaa joutuu törmäyskurssille: toimijalähtöisyys (kehotus nojata toimijoiden näkemyksiin) ja eron häivyttäminen ei-inhimillisten ja inhimillisten toimijoiden väliltä. Jos ensimmäistä periaatetta halutaan noudattaa johdonmukaisesti, on vaikea pitää tiukasti kiinni jälkimmäisestä: ainakin länsimaisissa kulttuureissa ihmisillä on tapana tehdä ero inhimillisten ja ei-inhimillisten toimijoiden välillä, kun taas ei-inhimillisillä toimijoilla ei ole näkemyksiä ainakaan missään sanan yleisesti käytetyssä merkityksessä. Latour pitää kiinni jälkimmäisestä periaatteesta, joka on hänen teoriasensa kannalta keskeisempi ja myös vanhempi. Hän väistää ongelmaa osin retorisin keinoin, kertomalla, miten esineet ”saa puhumaan”: se onnistuu parhaiten tilanteissa, joissa objektit keksitään, kehitetään tai otetaan käyttöön (tätä voi tutkia myös historiallisten jälkien avulla), joissa ajallinen tai kulttuurinen etäisyys on hämärtänyt esineiden käyttötarkoituksen, sekä tilanteissa, joissa esineet pettävät ja hajoavat. Jos ei muu auta,

fiktio voi auttaa kyseenalaistamaan nykypäivän objekteja koskevat itsensäselvyydet.

(4) Kollektiivia määrittää myös se, millaiset asiat ovat sen puitteissa totta (*matter of fact*) ja mitkä tärkeitä (*matter of concern*). Siinä missä ”vanhaa” konstruktivistista tieteen-tutkimusta kiinnostivat vain tieteellisiä tosiasioita koskevat kiistat, AS tarkastelee tosien ja tärkeiden asioiden syntymistä ja vakiintumista paitsi laboratoriossa myös arkielämässä, jossa teknologia ja tekniset kokeilut näyttelevät yhä suurempaa roolia, sekä julkisessa keskustelussa, jossa keskustellaan esimerkiksi siitä, millaiset ilmiöt ovat luonnollisia ja mitkä eivät.

(5) Kuvatessaan kollektiivia tutkijan raportti osallistuu osaltaan sen rakentamiseen. Se antaa kollektiiville muodon. Latourin mukaan tutkimusraportin kirjoittaminen on koe, joka luonnontieteellisen eksperimentin tavoin voi myös epäonnistua. Sitä voi pitää epäonnistuneena ainakin silloin, jos kuvaus itsessään ei ole riittävä vaan vaatii tuekseen selityksiä.

(II) Manuaalinsa jälkimmäisessä osassa Latour hahmottelee sosiaalisen rakentumista kolmen askelen kautta. Olennaista on taaskin korostaa, että toiminnan perspektiivinä ei tule määrittellä etukäteen – se on tutkimuksen tulos, ei sen lähtökohta. Ensimmäiseksi luovutaan etuoikeutetun, globaalin perspektiivin tavoittelusta. Toiminta ja toimijaverkot ovat paikallista, eikä niitä tässä pelissä ole lupa palauttaa ’kontekstiin’ tai ’makrotason ilmiöihin’. Estääkseen tällaiset luvattomat siirrot Latour introducesi joukon ”kiinnikkeitä” (*clamps*), käsitteellisiä pidäkkeitä, joille hän antaa arkisesta käyttötekniikasta lainattuja nimiä (korostaen näin – epäilemättä kieli poskessa – tekstinsä luonnetta käyttöoppaana). Kun globaaliperspektiivistä on luovuttu, on aika ottaa toinen askel ja luopua myös lokaalisesta tutkimuksen itsestään selvänä lähtökohtana. Kollektiivit ovat kyllä paikallisia, mutta paikalliset kollektiivit ovat linkittyneet lukemattomiin muihin verkkoihin, jotka voivat levittäytyä laajalle sekä

ajallisesti että paikallisesti. Kolmas askel onkin kartoittaa, *miten* erilaiset paikalliset verkot liittyvät toisiinsa. Tämä tehtävä viittaa ilmiöön, jonka tutkijana Latour on tehnyt ura-uurtavaa työtä, nimittäin standardoinnin, formalisoinnin ja luokittelun rooliin (esimerkiksi tieteessä). Standardoinnin välineenä voi toimia niin metrimitta kuin yhteiskuntatieteellinen teoriakin.

Työkalut käyttöön

Reassembling the Social sisältää myös uusia ajatuksia ja painotuksia, joten se kiinnostanee Latourin ajatteluun jo perehtyneitäkin lukijoita. Kirja palvelee – tietyn varauksin – myös niitä, jotka ovat vasta aikeissa tutustua toimijaverkkoteoriaan. Siinä on eräitä johdantoteokseen hyvin sopivia piirteitä: systemaattinen esitystapa, runsaat alaviitteet, joiden avulla asiasta kiinnostunut voi löytää sekä teoreettisia puheenvuoroja että tuoreita tapaustutkimuksia, sekä kirjaan sisältyvä valaiseva ja hauska dialogi professori Latourin ja uteliaan mutta skeptisen jatko-opiskelijan välillä. Kunnan perehdyttämiskurssiksi teos ei kuitenkaan riitä. Toimijaverkkoteoria on toisaalta laajempi ja ristiriitaisempi kuin miltä se tässä näyttää, toisaalta sen sovellutusalue on toistaiseksi ollut suppeampi kuin millaiseksi Latour sen visioi. Kokonaiskuvaa tavoittelevan kannattaa siksi lukea sen ohella muuta kirjallisuutta, esimerkiksi kokoomateosta *Actor Network Theory and After*².

Suosittelen kirjaa myös sellaisille, joita kiinnostavat tieteellisen kirjoittamisen mahdollisuudet ja rajat. Latourin kieli on rikasta, elävää, suggestiivista ja idiomaattista. Hän käyttää erilaisia retorisia tehokeinoja niin taitavasti, että se on ajoittain kääntynyt häntä vastaan.³ Erityisen runsaasti Latour viljelee tässä kirjassa metaforia – en muista lukeneeni metaforilla yhtä kyllästettyä tekstiä sen jälkeen kun pari vuotta sitten luin Raamatun. Latourin metaforat ovat maanläheisiä, yllättäviä ja usein hauskoja, joten ne lisäävät kirjan luettavuutta. Niiden ainoa tehtävä ei kuitenkaan ole hauskuttaminen.

Metaforat, joiden yksi funktio on toimia kognitiivisina skeemoina, ovat keino panna lukija ajattelemaan toisin. Latourille, joka yrittää puhua kollektiiveista ilman yhteiskuntatieteellistä käsitteistöä, tällainen keino on erityisen tarpeellinen.

Reassembling the Social -teoksen tärkein ansio on sen (potentiaalinen) käyttökelpoisuus, jonka täsmällinen arvioiminen tosin jää tulevan tutkimuksen tehtäväksi. Koska teos on asetta systemaattisempi kuin Latourin aiemmat kirjat, se tekee toimijaverkkoteoriasta astetta helpommin testattavan ja sovellettavan. Tämän pitäisi ilahduttaa sekä teorian kriitikoita että sen hyödyntämistä kaavailevia tutkijoita.

Viitteet

1. Jätän henkilöesittelyn tällä kertaa väliin, koska Latour on tänä vuonna ollut esillä kohtuullisen hyvin, kiitos hänen ensimmäisestä suomennetusta teoksestaan (*Emme ole koskaan olleet moderneja*, 2006) kirjoitettujen arvioiden (esim. Heikki Kujansivun arvio *niin & näin* -lehdessä 1/2007). Latourin henkilöhistoriasta kiinnostunut löytää kaiken tarvitsemansa Latourin laajoilta kotisivuilta, osoitteesta www.bruno-latour.fr/index.html.
2. John Law & John Hassard (toim.), *Actor Network Theory and After*. Blackwell, Oxford 2005.
3. Suomessa esimerkiksi Petri Ylikoski ja J-P Roos ovat epäilleet Latourin ilmaisun toimivan jonkinlaisena sumuverhona. Roosin mielestä kyse on tietoisesti levitetystä sumuverhosta, joka peittää täydellisen sisällöllisen tyhjyyden. Ylikosken mukaan Latourin kielenkäyttö peittää alleen sen seikan, että hän olisi voinut päästä samoihin tuloksiin ilman toimijaverkkoteoriaakin. Roosin ja Ylikosken Latour-luennat ovat kyllä muilta osin hyvin erilaiset. Roos leimaa vimmisessa puheenvuorossa Latourin ”jännittäväksi huijariksi” kahden artikkelin perusteella (samaa kategoriaan joutuvat muuten myös Hacking ja Rorty). Ylikoski sen sijaan on lukenut Latouria laajasti ja analyttisesti, mutta myös kriittisesti. Petri Ylikoski, Bruno Latour ja tieteen tutkimus, *Tiede ja edistys* 4/2000, 296–310 (309); J-P Roos, The social compositionism of what? Bruno Latour ja ”uhanalainen” konstruktionismi, teoksessa *Notkea liike. Pirkkoliisa Ahponen juhla-kirja*. Toim. Antero Puhakka, Minna Suutari & Silva Tedre. Joensuu yliopisto, Joensuu 2003, 157–167 (esim. 164–165).

Antti Immonen

Näkökulmia maisemaan

Yrjö Sepänmaa, Liisa Heikkilä-Palo & Virpi Kaukio (toim.), *Maiseman kanssa kasvokkain*.
Maahenki, Helsinki 2007. 328 s.

Sepänmaan ja kumppaneiden toimittama *Maiseman kanssa kasvokkain* perustuu jo vuonna 1994 pidettyyn maisema-aiheiseen kansainväliseen ympäristöestetiikan konferenssiin, joka järjestettiin Kolin kansallismaisemissa. Sepänmaa kertoo alkusanoissaan, että kyse oli Joensuun yliopiston ja Suomen Estetiikan Seuran yhteishankkeesta, jonka toteuttamisen hoitivat Pohjois-Karjalan kesäyliopisto ja Joensuun yliopiston täydennyskoulutuskeskus. Kirjan artikkelit ovat Sepänmaan mukaan kuitenkin suurelta osaltaan uusiotavaraa: ”Kirjoittajat ovat tarkistaneet – jotkut lähes uudelleenkirjoittaneet – esityksensä.”

Jo teoksen aihehajonnasta voi päätellä, että jonkinlaisesta pioneerityöstä on kyse. Vaikka hanke sinänsä onkin tässä mielessä kunnioitettava, kirjaksi pakattuna esitelmät ovat hieman eripurainen ja sekava kooste. Otteen saamista (jopa kirjaimellisesti) teoksesta vaikeuttaa lisäksi sen taidekirjallinen ulkoasu. Toisaalta tällainen komeiden kuvien ja sanoisiko epätieteellisen taiton aikaansaama esineellisyys omalla tavallaan myös viihdyttää ja auttaa pysymään vireänä kohtuullisen syväluotaaviakin artikkeleita lukiessa.

Tiedekirjojen taide-esineistymisessä on kuitenkin myös teoreettiset vaaransa. Sellaiset mainiot kuvat ja runot, joita tässäkin kirjassa on viljalti, valmistavat maaperää ajamalla kaltaiseni maisema-addiktin varsin tunteikkaaseen tilaan. Näin itse artikkelien argumentit saattavat upota valmiiksi pehmitettyyn alustaan helpommin kuin ajan tiivistämään kiivenkovaan jankkoon.

Teos on jaettu lukuihin, joiden nimiä ovat ”Maiseman kerrokset”, ”Maiseman arvot ja niiden ymmärtäminen”, ”Maiseman kohtaaminen”, ”Maisema kansakunnan sydämessä”, ”Maiseman sääntelyn keinot” sekä ”Maisema ja taide”. Niistä jo pääsee hajulle, mistä kirjassa on kyse. Kirjoittajat kysyvät esimerkiksi, mitä on maisema, mitä maiseman tulkinta, mitä hoito, luonnontila ja mitä sen kauneus. Yrittäessään käsittää maisemaa he joutuvat kysymään samalla, mitä olevainen ja havaitseminen perimmältään ovat.

Kuinka maisema kohdataan

Sepänmaa avaa teoksen tutkimalla maiseman kohtaamista, kohtaamalla aiheensa. Hänen mukaansa maiseman yleisönä oleminen on käsitteellinen konstruktio. ”Maisemaan – että se olisi olemassa *maisemana* – tarvitaan jokin määrä etäisyyttä.” Maiseman kanssa ollaankin ”kasvokkain, silmätysten”.

Vaikka puhekielessä puhummekin maisemista miten sattuu ja lähes mikä tahansa nähty voi olla maisema, Sepänmaa erottaa niistä ihannemaisemamme, yhteisesti maisemiksi luokittelemamme näkymät, ”paradigmaattisiksi maisemiksi” (kuten Kolin, Urajärven näköalalinjan ja Dante’s Viewin Kalifornian Kuolemanlaaksossa). Ne ovat kaikki ’mallinluonteisia’ maisemia. Maisema on tällöin jo tulkittu ja mielletty jonkinlaiseksi havainnon kohteeksi. Sepänmaa lisää, että maisema on sitä enemmän maisema, mitä enemmän se on tarkastelun kohteena, tulkinnan ja jäsennyksen tulosta.

Tämän erottelun jälkeen on hyvä

edetä muiden teksteihin. *Maiseman kanssa kasvokkain* on yleisesti ottaen ansiokas antologia ja koko lailla jouhevaa luettavaa, joten mainitsen seuraavassa lähinnä vain yksittäisiä, jopa irrallisia, kohtia, joihin ajatukseni tarttui.

Pauline von Bonsdorffin toteamus, jonka mukaan ”luonnontilainenkin” on vain ihmisen myöntämä arvonimi, liittyy suoraan Sepänmaan avaukseen. Kaikki on ihmisen hallinnassa – ihmisen tarkastelemaa, kuten Sepänmaa sanoisi –, eikä tuntemattomia paikkoja enää ole. Erämaakin on ihmisen jäsentämää ja tulkitsemaa aluetta.

Bonsdorff viittaa Gaston Bachelardiin, jonka mukaan ihmisen suhde luontoon määrittäytyy työn kautta. Jos Bachelard vaikuttaakin järkevältä korostaessaan työn käsitteeseen liittyvää päämäärähakuisuutta, tuntuu silti oudolta rajoittaa esteettinen suhde luontoon vain ”työhön” – paitsi jos työn merkitystä laajennetaan reilusti yli arkisen käyttönsä. Itse käyttäisin sen sijaan mieluummin termiä ”vuorovaikutus”, sillä ei kai tarkastelun syvyys ole välttämättä kiinni aheruksen ankaruudesta, vaan vuorovaikutuksen vivahteikkoudesta. Sitä paitsi kaksi- tai monensuuntaiseen toimintaan viittaavalla vuorovaikutus-sanalla pystyy uskoakseni paremmin selittämään ”luonnontilaisen” ja käsitellyn suhdetta kuin enimmäkseen yhdensuuntaiseen toimintaan viittaavalla ”työllä”.

Asioita tuntuu sotkevan (useissa muissakin kirjan esseissä) myös puhetapa: lukija ei ole aina perillä, tarkoitetaanko ”maisemalla” vaikkapa jotakin havaitsijasta riippumatonta, fyysisesti paikoillaan kököttävää met-

sikköä vai jotakin mielentilaa, kuten talvi- tai kesämaisemaa, jolloin puhe maisemasta viittaisi enemmän representaatioon, ei maailmaan sinänsä. Pauli Tapani Karjalainen esittelee omassa kirjoituksessaan ”geobiografiaa”, maiseman käsittämistä humanistisen maantieteen näkökulmasta. Sen mukaan maisema rakentuu eletyn kokemuksen pohjalta, jolloin siihen liittyy olennaisesti eksistentiaalinen ulottuvuus. Tähän kytkeytyy myös kokemus maiseman kauneudesta: jokin vieras maisema ei välttämättä vaikuta kauniilta, koska emme tajua sitä, siinä ei ole meille tuttuja elementtejä.

Maisema ymmärretään varsin yleisesti jonakin silminnähtävänä. Holmes Rolston III huomauttaa ekologisten prosessien unohtuvan, jos maisemaa tarkastellaan pelkkänä näköalana. Viitaten matkailijoille osoitettuihin näköalapaikkoihin, joilta avautuvat maisemat on ikään kuin muutettu eläviksi tauluiksi, hän sanoo, että ”[e]kologiset prosessit eivät sijaitse vain levähdyspaikoilla”. Rolston haluaa korostaa, että maisemassa on muitakin aspekteja kuin pelkkä näkyvä pintataso ja että maisema avautuu havaitsijalle paremmin, jos on näistä aspekteista perillä. Epäilemättä. Tosin hänen ajatukseensa sisältyy jotenkin sisäänrakennetusti vaatimus, että maiseman tulisi avautua pintaa syvemmältä, ”paremmin”. Mistä tämä normatiivisuus? Eikö maisemat voisi vain kokea pintapuolisesti, niine hyvineen?

Oikeanlaista estetiikkaa

Kiinnostavimpia mutta samalla myös kummallisimpia esseitä antologiassa on Allen Carlsonin kirjoitus, jossa hän käsittelee esteettistä arviointia ja sen perusteita. Hänen esityksensä tiivistyy kysymykseen, mitä ihmisille pitäisi opettaa, jotta saisimme juuruttua heihin kyvyn esteettiseen arviointiin. Carlsonin lausumaton näkemys lieneekin, että ihmisellä tulisi olla kyky esteettiseen arviointiin. Tarkoittaako ”kyky esteettiseen arviointiin” kenties sitä, että osaa asettaa

paremmuusjärjestykseen aistimiaan asioita jonkin kriteeristön mukaan?

Carlsonin lähtökohta on kiinnostava jo sikäli, että hänen pohtiessaan esteettisen kasvatuksen menetelmiä hänellä on jo jokin etukäteisnäkemys siitä, miksi ihmistä pitäisi ylipäätään kasvattaa. Jäljempänä kirjassa Maria Gołaszewska toteaa, että esteettinen kasvatus liittyy aina ihmisen kehittymiseen jonkinlaiseen ympäristöön. Ikuinen kasvatuksen ongelma onkin vetää raja valistuksen ja manipulaation välille. Kasvatusta hyväksi, kauniiksi tai ainakin haitattomiksi katsottuihin asioihin tavataan sanoa valistukseksi, huonoina pidettyihin manipulaatioiksi. Valistajan objektiivinen silmä on sitä mieltä, että luonnonmaisemat ovat hyviä ja kauniita – miksi hemmetissä kaikki eivät ole samaa mieltä? Ajatuksia herättävä Carlsonin esse on yhtä kaikki.

Omassa kirjoituksessaan Yuriko Saito arvostelee paitsi nationalistista projektia, jossa liitetään luontoon siihen kuulumattomia merkityksiä, myös Carlsonin (toisaalla) esittämiä näkemyksiä, joiden mukaan ”tieteellinen tieto on luonnon oikeanlaisen esteettisen ymmärtämisen välttämätön edellytys” ja ”luonnon oikeanlaisen esteettisen ymmärtämisen tulee perustua oikeaan tietoon luonnosta” (Saiton siteeraus). Tämä on aika vahvaa tekstiä jo ”oikeanlaisen” esteettisen ymmärtämisen ja ”oikean” tiedon vuoksi, mutta lisäksi Carlson on muiluttanut rivien väliin vielä implisiittiset oletuksensa siitä, että luontoa tulisi ylipäätään ”ymmärtää esteettisesti”.

Miksi ei jätettäisi ”ymmärtämistä” sikseen ja pitäydettäisi vain aistimus-pohjaisessa kokemisessa? Melkoisen vaikealta nimittäin tuntuisi löytää maksimiamia, jonka avulla voitaisiin kätevästi määrittää sellainen ”oikea” ”tieto”, jonka avulla luonnon voisi ”oikeanlaisesti” esteettisesti ”ymmärtää”. Nämä epämääräiset sanailut jo osoittavat, kuinka suurin piirtein Carlsonin koko väitteen voi laittaa lainausmerkkeihin.

Jos lähdetään liikkeelle siitä, että pääasiassa maiseman tarkastelijan henkilöhistoria, kasvatus ja elinolosuhteet rajaavat (jopa alueellisesti) hänen

tarkastelunäkökulmansa, puheet ”oikeanlaisesta esteettisestä ymmärtämisestä” voisi korvata puhumalla esimerkiksi esteettisestä kokemuksesta – kuulostaahan sekin epämääräiseltä, mutta ainakaan ”esteettisessä kokemuksessa” ei olisi välitöntä sisältämiensä termien välistä ristiriitaa.

Eikö esteettisessä havaitsemisessa ja/tai kokemisessa ole kuitenkin kyse vuorovaikutussuhteista, ei luonnon käsittämisestä sellaisenaan, jonakin josta voi sanoa olevan ”oikeaa” tietoa? Puuttuihan esimerkiksi puolisokealta impressionistimestari Claude Monet’takin Carlsonin haikailema ”oikea” (kognitiivinen tai tieteellinen) tieto luonnosta, jopa kyky nähdä kovin terävästi edes lumpeitaan, mutta silti hänellä uskotaan yleisesti olleen poikkeuksellista särmää luonnon esteettiseen kokemiseen tai ”ymmärtämiseen”.

Saito toteaa myös, että Carlsonin tieteellistä tajuamista puoltava näkemys on altis tällaisille vastaväitteille sikäli, että tämä pitää luonnontieteellisen tiedon kaikkia lajeja luonnon esteettisten arvojen asianmukaisen arvioinnin kannalta merkityksellisinä. Saiton mukaan onkin osattava erottaa erilaiset diskurssit toisistaan. Jotkut tieteelliset diskurssit lähentävät meitä luontoon, toiset etäännyttävät siitä.

On vielä muitakin tapoja kokea ympäristö. Saito mainitsee Jim Cheney’n esittämän ajatuksen bioregionaalisista kertomuksista. Yleismaailmallisten kertomusten lisäksi on olemassa jollekin alueelle ja sen olosuhteille tyypillisiä kertomuksia ja ympäristön tulkintatapoja, joiden ei katsota olevan siirrettävissä toiseen ympäristöön. ”Sen sijaan että yksilöllisistä eroista piittaamatta mukauttaisi maailman abstraktiin, yhdenmukais-tavaan ymmärrykseen, bioregionaalinen kertomus pikemminkin mukauttaa kielen tilanteisiin, taivuttaa sitä, muotoilee sen sopivaksi.” Tämä tarkoittaa sitä, ettei myöskään esteettiselle arvioinnille voisi asettaa kovin tarkkoja yleismaailmallisia järkiperusteita. On vain ”bioregionaalisia totuuksia”.

Saito tuntuu järkevältä ja jopa vakuuttavalta aina kirjoituksensa

loppuriveille saakka. Siellä hänkin yhtäkkiä äityy väittämään, että ”luonnon oikeanlaiseen esteettiseen tajuamiseen täytyy sisältyä moraalinen kyky kunnioittaa luontoa ja tunnustaa, että sillä on oma, meidän läsnäolostamme erillinen todellisuutensa ja tarinansa kerrottavanaan”. Taasko tuo ”oikeanlainen” tapa tajuta jotakin. Miten maisemalla on muka oma ”tarinansa” ilman käsitteellistämää? Kysymyksiä herää – mutten silti uskalla väittää, että Saiton ajatuksessa olisi jotain pielessä, sillä en käsitä sitä lainkaan.

Saito miettii myös, mikä ekologian merkitys on esteettiselle ymmärrykselle. Hän pitää sitä tuiki tarpeellisenä, mikä on outoa. Eikö hän sotke toisiinsa etiikan ja estetiikan? Maisemanhan voi kokea esteettisesti vailla juuri mitään tietoa sen ekologiasta, ympäristön tilasta puhumattakaan. Päinvastoin, esimerkiksi jokin Vantaanjoen kiemurtava muoto saattaa näyttää todella hienolta aina siihen asti, kunnes joku kertoo siitä esteettisen nautinnon pilaavia tieteellisiä faktoja ja täräyttää vielä päälle sellaisen etovan ekologisen yksityiskohdan, että saippuatehdas laski jokeen takavuosina jätelimensä.

Ylipäättään perustelemattomat puhuvat jonkin oikeellisuudesta tai paremmuudesta ovat kummallisia, ja syykin siihen on selvä: estetiikka on jo perusolemukseltaan erittäin spekulatiivinen tutkimusala. Se ei ole sinänsä huono asia, mutta sen vuoksi on syytä vahvasti epäillä, liekö ”oikeanlainen” esteettinen tapa ymmärtää havainnon kohdetta lainkaan mahdollista – korkeintaan ymmärryksestä kai voidaan saavuttaa jokin intersubjektiivinen konsensus.

Cheryl Foster puolestaan pyrkii analysoimaan esteettisen kokemuksen subjektiivisuutta. Hänen mukaansa esteettisellä arvolla on kerrottu eli narratiivinen ulottuvuutensa ja eletty eli ambientti ulottuvuutensa. Eletty ulottuvuus on keskusteluissa yleensä siirretty marginaaliin sen subjektiivisuuden vuoksi, mutta Fosterin mukaan se tulisi ottaa enemmän huomioon. Hän puolustaa Frank Sibleyn näkemystä, jonka mukaan esteettinen arvostelma tai esteettinen

tieto objekteista taikka tapahtumista voi lähteä vain kokemukseen perustuvasta tuttuudesta.

Pelkkä jäsennetty tieto ei riitä selittämään esteettisiä kokemuksiamme: ”Tavallinen tapamme erotella asiat kategorioihin ja luokkiin hajoaa, kun edessä on avoin kohtaaminen jonkin sellaisen kanssa, joka ainakin päällepäin näyttäytyy meihin nähden radikaalisti toisena; sivuuttaessamme tieto-opillisen kontrollin me vältyimme, vaikka vain hetkeksi, laatoimasta kaikkea siisteihin tiedon paketteihin.” Vaikka eletystä ulottuvuudesta ei sinänsä ole esteettisen kokemuksen selittäjäksi, koska siitä ei ole helppo keskustella, se ”kaikuu filosofisessa keskustelussa *herkkyytenä*”. Toisin sanoen kun pidämme mielessä eletyn ulottuvuuden, se ohjaa tapamme selittää esteettisiä kokemuksiamme.

Monta näkökulmaa

Osa kirjan artikkeleista on käytännöllisiä, toiset teoriavoittoisia. Käytännöllistä suuntaa edustavat Hannes Sihvon artikkeli, jossa kerrotaan Kolin taustoista kansallismaisemana, ja Maunu Häyrysen kirjoitus, jossa tutkitaan kiinnostavasti kansallista maisemakuvastoa.

Barbara Sandrisser perehdyttää lukijan luonnon asemaan Japanissa, erityisesti maan perinteisiin luontokäsityksiin. Japanilaisesta luontokäsityksestä kertoo paljon se, että sitä on ilmenetty paljon runoissa ja aforismeissa. Sandrisser kuitenkin sanoo, että teknologinen luontosuhde on Japanissakin ottamassa vallan ja että japanilaista elämänmuotoa hallinnut luonnon, taiteen ja elämän liitto on hajoamassa.

Vaikka mainitsinkin aluksi, että *Maiseman kanssa kasvokkain* olisi hieman hajanainen, olen havaitsevinani myös joitakin sen läpäiseviä perusajatuksia. Kiinnostava ja usein toistuva näkökulma kirjassa ovat juuri itämaiset ajatusrakennelmat, vaikka ne tuntuvatkin kallistuvan enemmän luonnon mystiseen tai intuitiiviseen tajuamiseen kuin sellaiseen tuttuun ja turvalliseen analysointiin, jota länsimaissa harrastetaan. Itämaista

väriä kirjaan tuovat artikkeleillaan Sandrisserin lisäksi etenkin Saito ja Kim Moon Hwan.

Toinen kirjan läpäiseviä perusajatuksia on hieman yksinkertaistaen se lähtökohta, että maisema on maisema vain, jos se on inhimillistetty, tulkittu, tutkittu ja nimetty – tai kuten jotkut sanovat, otettu haltuun. Tätä seikkaa korostavat oikeastaan kaikki kirjoittajat muodossa tai toisessa, esimerkiksi Sepänmaa puhuu maiseman kohtaamisesta heti kirjan alussa, Mara Miller puutarhoista sosiokosmisina malleina ja Arlene J. Kwasniak esittää ajatuksia herättävän huomion aikanaan ruutumallin avulla tehdystä Yhdysvaltojen maajaosta, siis koko mantereen jakamisesta.

Lukuun ottamatta niitä muutamaa yksityiskohtaa, joihin läpiluvussani takerruin, *Maiseman kanssa kasvokkain* on nähdäkseni kunnioitettava paketti ajatuksia tutkimusalueelta, joka epäilemättä ansaitsee edelleen tulla tutkituksi jo senkin puolesta, että luonnonmaisemat ovat nousseet nykypäivän maailmassa varsin tärkeään asemaan ekologisten ongelmien vuoksi (metsien tuhoutuminen, rakentaminen, liikenne). Toiseksi maisemakuvasto on keskeinen osa nykyistä visuaalisen kulttuurin lävistämää elämänmuotoamme. Sepänmaan ja kumppaneiden teos onkin oivallinen lisä filosofiaan ja suomalaisen luontokirjallisuuteen.

Milla Törmä

Karpalo maistuu ja suo tuoksuu hyvältä

Tarja Rannisto, *Luonnon estetiikka*. Multikustannus, Helsinki 2007. 128 s.

Tarja Rannisto valmistele ympäristöestetiikan alaan kuuluvaa väitöskirjaa Helsingin yliopistossa. Taiteiden tutkimuksen laitoksen tutkimusaiheissa otsikoksi on tarkennettu Gadamerin hermeneutiikka ja autenttisuuden problematiikka luontomatkailukokemuksessa.

Ranniston *Luonnon estetiikka* ei sen sijaan ole akateeminen teos. Lukijalta ei edellytetä ennakkotietoja filosofiasta tai ympäristöestetiikasta. Teksti on pääosin yleisluonteista, eikä viitteitä ole. Teoksen lopussa olevissa lähteissä esiintyy muun muassa Arnold Berleant, Hans-Georg Gadamer, Yrjö Sepänmaa, Charles Taylor ja Pauline von Bonsdorff sekä luontomatkailua käsitteleviä teoksia.

Rauhallinen yleisöluento

Lukukokemuksena teos on kahtalainen. Ensinnäkin kirjan ulkoasu on virkistävä: värillisiä valokuvia kuvateksteineen ilmastavasti taitettujen tekstisivujen lomassa. Lisäksi kuviin on usein yhdistetty sitaatteja Thoreaun teoksesta *Elämää metsässä*. Ranniston kerrontatyylillä on puolestaan rauhallinen, toisinaan luennoivan tuntuinen.

Lukemista häiritsevät seikat liittyvät sen sijaan *Luonnon estetiikan* yleisluontoisuuteen: teos on paikoin pintaraapaisu, jossa jotkin yksityiskohdat, kuten esimerkkien puute, hämähämmät. Myös kuvatekstit ovat ajoittain triviaaleja: ”Kummalta puolen siltaa kaislikkoa katsonkin, aina se näyttää erilaisena” (33). Tosin jos tarkoituksena on hätyyttää

lukijaa pohdiskelemaan, siinä teos kyllä onnistuu.

Alkusanoinaan Rannisto toteaa saaneensa kimmokkeen kirjan aiheeseen kymmenen vuotta sitten Tanskasta, jossa rannikon pyökki-metsät eivät synnyttäneet kirjoittajassa yhtä kotoisia tuntemuksia kuin suomalaiset metsät. Vierauden tunne kuitenkin haalistui tottumisen ja tutustumisen myötä, ja Rannisto kiinnostui luonnon esteettisestä kokemisesta ja kulttuuritaustan merkityksestä luonnon tulkitsemisessa.

Luonnon estetiikka jakaantuu teoreettiseen alkuosaan ja kevyempään loppuosaan, jossa liu’utaan kulttuurin, taiteen, mystiikan ja kuvittelun pariin. Ensimmäisessä luvussa tarkastellaan estetiikkaa ensin yleisesti, sitten erityisesti luontoa tutkivana tieteenalana. Kauneuden käsitteen menneisyyttä ja estetiikan syntyä tieteenä luodataan Platonin, Aristoteleen, Tuomas Akvinolaisen ja Alexander Baumgartenin avulla. Filosofiaan kuuluvana alana estetiikkaa valotetaan Husserlin ja Heideggerin sekä Gadamerin kautta. Omiksi puhetoivoiksi Rannisto tunnistaa filosofisessa estetiikassa fenomenologian ja hermeneutiikan.

Filosofisesta estetiikasta Rannisto siirtyy ympäristöestetiikkaan, jossa tarkastellaan rakennetun ja rakentamattoman ympäristön erityispiirteitä, ihmisen ja ympäristön vuorovaikutusta sekä ympäristön arvottamista ja merkityksiä. Luonnonympäristön kysymyksistä esitellyssä nousevat esiin luonnon alkuperäisyys, maiseman arvottaminen sekä tietynlaisten maisemien herättämät tunteet.

Rannisto perehdyttää lukijan tar-

kemmin kahteen perinteiseen ympäristöestetiikassa keskustelua herättäneeseen teemaan, kokijan ja kohteen väliseen suhteeseen sekä siihen, mitä tekemistä tieteellisillä metodeilla ja tiedolla on luontokokemuksessa.

Edellistä teemaa käsitellessään kirjoittaja tuo esille ajatuksen dialogista: ”kun luonto aistitaan ja kohdataan pyyteettömästi, epäitsekäästi ja sen vierauteen suhtaudutaan avoimesti, se näyttää keskustelukumppanina, jonka kanssa heittäytyään helposti tasavertaiseen vuoropuheluun” (22). Tällainen dialogi noudattelee hermeneuttisen kehän periaatetta, ja sen päämääränä on ymmärtävä luontokokemus. Jälkimmäiseen teemaan liittyen hän esittelee Allen Carlsonin, joka korostaa tiedollisen tiedon merkitystä, sekä Arnold Berleantin, joka kyseenalaistaa tieteellisen lähestymistavan mielekkyyden.

Kohti laadukasta luontokokemusta

Teoksen toisessa luvussa käsitellään luontoa esteettisenä ja elettyä tilana. Optimaalisimmillaan kokijan ja luonnon välille syntyy erityinen yhteys, joka realisoituu esteettisessä luontokokemuksessa. Merleau-Pontyn sanoin: luonto on eletty tila, jossa fyysisuus ja henkisyys yhdistyvät. Kokija elää luontoa liikkeidensä ja aistihavaintojensa kautta. Kohtaaminen voi olla samaan aikaan sensitiivinen, puhdistava, dynaaminen, ahdistava ja intensiivinen. Yhtäältä kokemus luonnosta on henkilökohtainen ja ainutlaatuinen, toisaalta luonto sisältää sille antamiensa merkitysten lisäksi myös muiden an-

tamat merkitykset, eikä sitä voi näin ollen koskaan ottaa täysin haltuun.

Rannisto pohtii perusteellisesti luontokokemuksen kokonaisvaltaisuutta. Hänen tavoitteenaan on muotoilla kokonainen luontosuhde ja laadukas kokemus, jonka osana hän painottaa kokijan tahtoa päästä tasa-arvoiseen suhteeseen luonnon kanssa. Rannisto avaa asiaa neljän näkökulman kautta: avoimuuden, pyyteettömyyden, rehellisyyden ja sensitiivisyyden avulla. Avoimuudessa on kyse omasta asenteestamme vieraita ilmiöitä tai luonnonympäristöjä kohtaan; vieraus voidaan kääntää tuttuudeksi. Pyyteettömyys on puolestaan harvinaistunut, sillä kulutus-kulttuurin vauhtisokeus on jyrännyt hartauden ja kunnioituksen tunteiden kokemisen ja muuttanut luonnonympäristön merkitystä. Luontoon mennään nyt jostakin syystä, esimerkiksi viihtymään tai suorittamaan erilaisia aktiviteetteja. Rehellisyys liittyy avoimuuteen: kun kokija tiedostaa omat ennakkoluulonsa ja heikkoutensa, luonnon kohtaaminen on todennäköisempää ja luontoa on helpompi tulkita ”oikein”. Sensitiivisyydellä kirjoittaja taasen viittaa siihen, miten ruumis ja aistihavainnot määrittävät paikan ajallista ja tilallista merkitystä. Kokemukseen liittyy siis jatkuva liike ja muutos.

Kolmannessa luvussa Rannisto tarkastelee maisemaa ja pääsee vihdoinkin määrittelemään, miten luonnonympäristö, maisema ja alue eroavat toisistaan. Tässä luvussa kirjoittaja vetää yhteen ne langanpäät, joista luonnon/maiseman esteettinen kokemus koostuu. Lisäksi hän tutkii luvussa maiseman kulttuurisia ominaisuuksia, katseen vaikutusta kokemukseen ja maiseman muutosta.

Luonnon ja kulttuurin vuorovaikutus

Kävin Seitsemisen Soljasilla karpaloita poimimassa. Ilma oli hyvä, harmaat pilvet roikkuivat alhaalla, eikä ketään näkynyt missään. Etsin sopivan paikan, aloin poimia. Välillä kuuntelin. Ei mitään. Alkoi tihuttaa. Harmikseni olin jättänyt kynsikkäät kotiin. Marjat lymysivät piilossa

sammalen sisällä. Sormet alkoivat olla kohmeiset. Hiha kostui. Makkarapaketti alkoi huudella autosta. Nauratti.

Suoluentokokemukseni on esimerkki sosiologi John Urryn käytämästä käsitteestä romanttinen katse. Se on yksilöllinen, emotionaalinen, jopa henkinen. Rannisto esittää, että Urryn mukaan ”[...] intensiivinen kokemus ilmenee usein luonnonympäristössä, minkä vuoksi myös romanttinen katse esiintyy osana luontokokemusta” (54). Kun kohdetta havainnoivat samanaikaisesti useat ihmiset, on kyseessä kollektiivinen katse. Katse ei tässä tarkoita vain katsomista, vaan se on moniaistinen ja moniulotteinen tapahtuma. Esteettisesti arvokkaaseen (luonto)kokemukseen ei siis ole reseptiä. Sen syntymiselle ei ole olemassa takuita, koska se edellyttää ”ainutlaatuista ja henkilökohtaista tapahtumaa”, jossa ovat läsnä kohteen aistittavat ominaisuudet sekä kokijan asenne, valmius ja mielentila.

Luvussa neljä tutustutaan luonnon ja kulttuurin (ja historian) väliseen vuorovaikutukseen. Rannisto esittää kaksi esimerkkiä Keski-Englannista. Toisessa on kyse joen varrella sijainneesta Yorkin filosofisen seuran käytössä olleesta rakennuksesta, toisessa Pyhän Maryn luostarin raunioista. Kirjoittaja kuvailee kokemuksiaan luonnonympäristöstä ennen kuin on perehtynyt paikkojen historiaan sekä perehtymisensä jälkeen. Hän toteaa, että mitä tietoisempia olemme kulttuurisista ja historiallisista tapahtumista, sitä helpommin annamme luonnonympäristölle merkityksiä. Mutta vain jos haluamme painottaa tiedollista näkökulmaa.

Luvun loppuosassa Rannisto käsittelee luonnon ja kulttuurin sitä rajapintaa, jossa limittyminen ei tapahdu vaivattomasti tai tasa-arvoisesti. Pääosassa ovat luontomatkailu ja elämäskulttuuri, esimerkeissä viilahtelevat keinotekoisesti valmistettu luonto, nykykulttuurin hektisyys ja ihmisten vaatimukset. Ilmeisesti olen poikkeus kirjoittajan esittelemästä yleisestä (?) ihmisryhmästä, joka lähtee luontoon, kun sää on

suotuista, ja joka ajaa autolla suoraan mielenkiintoisimpiin kohteisiin kelpuuttamatta maisemallisesti vähäarvoisempia tai hankalakulkuisempia paikkoja.

Sen sijaan luvuissa 5–7 Rannisto käsittelee luonnon suhdetta taiteeseen (niiden samankaltaisuudet ja erot, virtakokemuksen ja esteettisen kokemuksen suhde sekä esteettisen kokemuksen elementit ja edellytykset), taidetta luonnossa ja luonnosta, sekä luontoon liittyviä fiktioita ja mystiikkaa. Lukijalle annetaan perustiedot muun muassa maisemamaalauksen historiasta sekä maa- ja ympäristötaiteesta.

Lopuksi

Rannistolla tuntuu olevan kova huoli siitä, että ihmiset vieraantuvat luonnosta, tarkemmin sanottuna ”oikeasta luonnosta”. Yhteiskuntakehityksen kannalta se lienee täysin loogista ja ymmärrettävää, sillä suurin osa ihmisistä asuu nykyään taajamissa ja saa elantonsa muulla tavoin kuin maa- ja metsätaloudesta. Entisaikoina sen sijaan oli pakko olla luonnon kanssa tekemisissä ja osattava tulkita sitä. Ei ollut tarvetta pohtia suhdetta luontoon, koska sellainen oli olemassa, tavalla tai toisella. Toki suhde on edelleen olemassa, mutta se on erilainen kuin aiemmin. Jos joku kokee, ettei luontosuhdetta ole, sellaisen voi ”hankkia”. Esimerkiksi Kaupunkien viheralueet ja ihmisten hyvinvointi -nimisessä tutkimuksen (*Aamulehti* 23.10.2007) haastatelluista kaupunkilaisista suuri osa kertoi arvostavansa luontoa ja vain viisi prosenttia oli sitä mieltä, että luonnolla ei ole heille mitään merkitystä. Osatakseen arvostaa luontoa heillä todennäköisesti on kokemuksia, joihin arvostuksensa perustaa. Ranniston oman käsityksen mukaan on hyväksyttävää houkutellessa ihmisiä luonnon pariin, kunhan se tapahtuu luonnon ehdot huomioiden. Eräs esimerkki tällaisesta uuden kävijäkunnan kalastamisesta onkin Seitsemisen kansallispuistoon rakennettu liikuntarajoitteisten suuretti ja keittokatos.

Bernt Österman

Hur är smutsigheten möjlig?

Olli Lagerspetz, *Smuts – en bok om världen, vårt hem*. Symposium, Stockholm 2006. 295 s.

Vad skall man säga om en filosofisk bok om smuts, som är skriven på det akademiska pygmé-språket svenska, och dessutom har en bild av författaren badande i ett antikt badkar på omslaget?

När man väl kommit över den första chocken, tror jag inte att man behöver särskilt mycket tid för att upptäcka att det är frågan om en riktigt bra bok. Förutom att det rör sig om tänkvärd filosofi, utgör boken också ett i stilistiskt hänseende ovanligt njutbart bidrag till den filosofiska litteraturen i Norden. Den här boken är faktiskt trevlig att läsa.

Så vad är det Olli Lagerspetz gör med smutsen? För att intrycket av boken skall bli rättvist bör några saker genast framhållas. Boken handlar visserligen om smuts, men inte *bara* om smuts. Diskussionen av begreppet används också som en plattform för att öppna en filosofisk diskussion om verkligheten vi lever i, från en ovanlig och filosofiskt rätt obelastad synvinkel. Därmed är fältet också öppet för ett fördomsfritt kombinerande av element från olika filosofiska riktningar. I boken samexisterar allt från traditionell begreppsanalys till Heideggersk fenomenologi och sen-Wittgensteinskt livsformstänkande. Även Kant och Aristoteles spelar en framträdande roll i Lagerspetz betraktande av tillvaron *sub specie sordi*.

Framförallt slås man kanske ändå av sättet på vilket vardagen ständigt är närvarande i boken. Det skulle säkerligen också vara möjligt att skriva om smuts på ett högdraget och akademiskt sätt. Men i Lagerspetz bok fungerar faktiskt tilltalet, på ett sätt som får läsaren att uppleva att det handlar om just *den* smuts eller

renhet han eller hon själv är omgiven av:

”Till exempel: att skrapa med nageln; att lägga i blöt; vämjelsen vid att ta i en smutsig trasa. Vi undviker att röra vid smutsiga föremål, vi förvarar dem på ställen som enkom reservrats för dem, vi kanske känner avsky. Och vi drar andaktsfullt in doften av nytvättat linne. Ögonen sluts, läpparna, näsborrarna, halsen och alla luftvägarna öppnas i oskuldsfull njutning. Begreppen smuts och renhet skulle i själva verket inte existera utan denna kroppens dans.”

Att avvika

En person tar sig en promenad med sina nya skor. Marken är lerig och skorna blir smutsiga. När han kommer in glömmer han att ta av sig skorna och lämnar leriga avtryck på golvet. Golvet blir så smutsigt att han måste tvätta det. Han skurar det tills det är skinande rent. En stund senare tappar hans dotter en smörgås på golvet, och blir uppmanad att kasta bort den eftersom den blivit smutsig av det smutsiga golvet. Tvättoppen kommer åter fram.

Den här lilla historien om smuts är vardaglig, men samtidigt smått förbryllande. Hur kan golvet vara både smutsigt och rent, vill man kanske fråga. Hur kan det som inte räknas som smuts på ett golv, bli till smuts på en smörgås, kan man fortsätta. Men, som Lagerspetz visar, är det inte så svårt att förstå varför smutsen är situationsbunden och hur varje föremål kommer att få sin egen smutsighet. Grundtanken i hans begreppsanalys är att smutsighet innebär en *avvikelse från ett*

idealtillstånd hos ett föremål. Att vi gärna försöker befria föremålen i vår omgivning från smuts, är alltså rotat i en vilja att återställa föremålet till sitt idealtillstånd. Ett smutsigt föremål är analogt med ett skadat föremål, att rengöra är alltså besläktat med att reparera.

Det ideala tillståndet som antyds av smutsomdömen behöver inte alltid vara föremålets eget. Tvärtom betraktas ett föremål ofta som smutsigt för att det kunde smutsa ett *annat* föremål. Vi kan alltså skilja mellan primära och sekundära värdeobjekt för smuts.

Ungefär så här kunde en Lager-spetzsk analys av vårt exempel löpa. Marken mannen går på med sina rena skor är ett sekundärt värdeobjekt för smuts, medan de smutsiga skorna är ett primärt värdeobjekt – men bara så länge personen inte stigit in genom dörren till huset med det rena golvet. Inne i huset blir skorna nämligen också ett sekundärt värdeobjekt för smuts, genom sin kapacitet att smutsa ner golvet. Att golvet kan vara både rent och smutsigt kan förklaras genom att golvet är rent i förhållande till sitt eget idealtillstånd – eller som sekundärobjekt i förhållande till strumporna man tassar omkring i på golvet – men inte som sekundärobjekt i förhållande till smörgåsens idealtillstånd. Det som är smuts på en smörgås, som rester av ett rengöringsmedel, behöver förstås inte vara smuts på ett golv. Det kan tilläggas att golvet och smörgåsen kan smutsa varandra, medan smutsighetsrelationen mellan skorna och den leriga marken i allmänhet bara löper i en riktning (läsaren kan reda ut det här som en övning i smutsens filosofi).

En stor del av boken upptas av en kritik av existerande teorier om smuts. Lagerspetz går igenom allt från medicinvetenskapliga försök att likställa renlighet med hygien, till antropologiska teorier hos Durkheim, Freud, Kristeva och – givetvis – Mary Douglas. Även en kortare redogörelse för den filosofiska smutsanalysens historia ingår. Den allmänna slutsatsen är att smutsforskningen tenderar att reducera smutsen till någonting *annat* än smuts.

Kritiken byggs i huvudsak på två element. Dels försöker Lagerspetz lyfta fram den bristande överensstämmelsen mellan smutsteoriernas resultat och våra vardagliga omdömen om smuts, som då han behändigt avvisar den hygienistiska reduktionismen genom att påpeka att våra vardagliga omdömen om till exempel en skjortas smutsighet inte har mycket att göra med frågan om en i medicinsk mening bristande hygien. Dels kritiserar han den för teorierna gemensamma tanken om att smutsighet är någonting vi *projicerar* på en i grunden neutral verklighet. Det är i avvisandet av den här tanken boken kommer in på grundläggande ontologiska frågor.

Lagerspetz utgångspunkt är den vardagliga situationen, där smutsen uppfattas som en egenskap hos föremålen, inte som någonting vi ”lägger till” det i sig neutrala. Frågan måste därför bli hur vi filosofiskt kan tillåta oss detta.

Smutsigheten innebär en avvikelser från ett föremåls idealtillstånd. Men hur skall vi förstå förekomsten av ”idealtillstånd”? För att förklara detta tar Lagerspetz in tanken om föremålen som *teleologiskt* bestämda. Smutsighetens ursprung står alltså att finna i den i föremålen inneslående ändamålsenligheten. Det är i förklaringen till hur teleologier kan ”finnas på riktigt”, som Kant, Heidegger och Wittgenstein får göra sin gemensamma entré.

För att ge ett svar på den kantianskt klingande frågan ”hur smutsigheten är möjlig”, måste vi alltså förstå hur en ”teleologisk förståelse av den materiella verkligheten är möjlig”. Lagerspetz lösning består i

en analys av föremålsligheten, som utgår från en Heideggersk-Wittgensteinsk tanke om begreppsligheten som rotad i människans olika verksamhetsformer. För att tala heideggerska, består förutsättningen för smutsigheten i tingens karaktär av *don* (*Zeug*). Vår ”dans med smutsen” kan ses som ett uttryck för vårt ”om-besörjande umgänge med tingen”.

Ytans förklaring

Jag skall inskränka mina kritiska kommentarer till två. Eventuellt handlar de också mera om ställen där behandlingen kunde vara utförligare, än om direkta misstag. Lagerspetz analys startar från en traditionell ”vad är F:ighet” fråga, och svaret han ger är uppenbart avsett att täcka åtminstone det mesta av det som avses med smuts och smutsighet. Fara som föreligger med analyser av ett så här generellt slag är förstås att man överbetonar en viss typ av situationer på bekostnaden av andra. Det kan finnas spår av detta även i Lagerspetz begreppsanalys.

Den mest allmänna formuleringen av smutsighet som en avvikelser från ett idealtillstånd förefaller oproblematiske. Men hur går det då vi introducerat tanken om *teleologier*? Det kan knappast råda någon tvekan om att det är klarläggande så länge vi till exempel talar om situationer av typen smuts på en cykelkedja. I den kontexten är smutsen uttryckligen ett *funktionshinder*, kedjan fungerar inte längre som *den skall*. Men hur är det till exempel med smuts på en skjortkrage? Det skall nog en sjujädrans smuts till för att utöva ett funktionshinder som är analogt med smutsen på cykelkedjan!

Det kan vara just överväganden av det här slaget som får Lagerspetz att införa följande kvalifikation: ”Teleologier bör man å andra sidan inte uppfatta i snävt praktiska termer. De kan till exempel omfatta estetiska drag.” Det här skall kanske förstås så att ett föremål kan ha såväl praktiska som estetiska funktioner. Smuts på skjortkragen skulle alltså vara ett estetiskt funktionshinder, men inte ett ”snävt praktiskt”. Men är det här

” Eftersom Lagerspetz inte vill gå med på att den mänskliga verkligheten – smutsen inbegripen – kan reduceras till någonting annat, måste han förstås avvisa naturalismen.”

fullt förenligt med att smutsighet och renhet ofta *i sig* betraktas som estetiska egenskaper, som till exempel den av Lagerspetz citerade Thomas Leddy gör då han beskriver smutsigt och rent som tillhörande vardagens ”estetiska ytkvaliteter”? Jag skulle också gärna ha sett en utredning om hur det estetiska kommer in i den smått ”verktygsorienterade” uppfattningen om begreppsligheten Lagerspetz företräder.

Min andra kritiska kommentar ansluter sig till Lagerspetz diskussion av den naturalistiska uppfattningen att fysiken beskriver verkligheten som den *egentligen* är. Eftersom Lagerspetz inte vill gå med på att den mänskliga verkligheten – smutsen inbegripen – kan reduceras till någonting annat, måste han förstås avvisa naturalismen. Den ledande tanken är att vetenskapernas uppgift

är att *förklara* vardagliga företeelser, inte att förneka dem. Vetenskaperna skall alltså inte ses som ”leverantörer av *världsbilder*”. ”Vetenskapliga teorier innebär snarare insatser i specifik problemlösning. De ger oss förklaringar och svar på frågor och gör det i termer som är lämpade för just de uppgifterna.”

Det här låter som en instrumentalistisk uppfattning om vetenskapen, men inte helt och hållet. Instrumentalister brukar nämligen hellre tala om ”organiserandet av erfarenheten” än om ”förklaringar och svar på frågor”. Det förefaller alltså

som om Lagerspetz inte tar steget *fullt ut*, men precis vad är det som blir kvar, och hur kan man i så fall upprätthålla avståndstagandet till världsbildsfunktionen?

En invändning som mest är riktad mot förlaget är att boken saknar ett index. Om det beror på att man velat framhäva textens essäistiska karaktär, känns det inkonsekvent med tanke på att boken nog är försedd med en akademiskt respektabel notapparat.

Till sist ännu en återblick på människan i badkaret. Varför tvättar *vi* oss? Vad är smuts *på en människa*?

I kapitlet ”Eget och främmande” ger sig Lagerspetz bland annat in på frågor om kroppen som föremålslighetens grännsfall, vårt förhållande till glas andra druckit ur och vår inställning till avföring och andras saliv. Han lyckas också skriva någonting av det mest modiga och insiktsfulla jag någonsin läst om äldreomsorgen. Senast här måste jag kapitulera inför den här boken. Det här är lysande filosofi. ”Frågan om den älskades saliv är oren *uppstår inte*.” Just det.

H. K. Riikonen Filosofian ja kirjallisuuden rajamailla

Floora Ruokonen & Laura Werner (toim.), *Visions of Value and Truth. Understanding Philosophy and Literature*. Acta Philosophica Fennica Vol. 79. Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2006. 205 s.

Otsikon ”Filosofian ja kirjallisuuden rajamailla” voisi ajatella alluusioksi V. A. Koskenniemen myöhäiseen, hänen heikoimpiinsa kuuluvaan esseekokoelmaan *Filosofian ja runouden rajamailta* (1961). Tällaisen alluusion voi kuitenkin unohtaa. Siinä missä Koskenniemi tarkasteli aikansa sanomalehtikritiikin normaaliin tapaan toisaalta kaunokirjallisuutta, toisaalta joitain filosofisia teoksia, siinä Floora Ruokosen ja Laura Wernerin toimittama artikkelikokoelma filosofian ja kirjallisuuden suhteista ja kosketuskohdistusta kuuluu teoreettisen otteensa ja

tarkastelukulmiensa puolesta aivan eri tasolle.

Visions of Value and Truth sisältää toimittajien johdannon ohella kolmeen nimeämättömään osastoon jaoteltua 11 tutkielmaa, kukin laajuudeltaan 10–20 sivua. Ensimmäisessä osastossa tarkastellaan kaunokirjallisia teoksia suhteessa siihen, miten ne valaisevat filosofisia elämänyksymyksiä. Toisessa osastossa ei liikuta pelkästään kirjallisuuden vaan yleisemminkin taiteiden parissa ja pohditaan taiteiden arvoa ja merkitystä. Viimeinen osasto on omistettu kirjallisen ja filosofisen ajattelun vuorovaikutukselle.

Kohteiden valintaa

Teoksessa esille tulevat kirjailijat eivät sinänsä ole mitenkään yllättäviä valintoja. Filosofista osapuolta kirjallisuuden ja filosofian dialogissa edustavat etenkin Benjamin (Richard Eldridgen ja Esa Kirkkopellon artikkelit), Descartes (Bridget Clarke), Foucault (Johanna Oksala), Husserl ja Kierkegaard (Sara Heinämaa) sekä Sartre (Pauliina Remes).

Kirjallisen osapuolen edustajina käsitellään varsinkin Borgesian (Dan Lloyd), Dostojevskian (Juha Sihvola), Sebalidian (Eldridge) ja Tournier’ta (Remes) sekä jonkin verran Brechtii

(Benjaminin yhteydessä) ja Raymond Rousselia (Foucault'n yhteydessä). Mukana on myös muutamia kirjailijoita, jotka ovat toimineet sekä kaunokirjallisuuden että filosofian sarjoilla; näitä ovat Simone de Beauvoir ja Jean-Paul Sartre. Sara Heinämaa tuo esille Beauvoir'n Ranskan ulkopuolella varsin vähälle huomiolle jääneen filosofisen tuotannon. Sartre puolestaan tulee esille useassa artikkelissa, keskeisimmin Pauliina Remeksen tutkielmassa, jossa tarkastellaan Michel Tournier'n *Perjantai*-romaanin Sartren *L'être et le néant*-teoksen illustroijana, sekä Johanna Oksalan artikkelissa, jossa Foucault'a luetaan Sartren taustaa vasten.

Laajin esimerkkiaineisto on etiikan, retoriikan ja kirjallisuuden yhteyksiä tarkastelevalla Tzachi Zamirilla; siihen kuuluu englantilaisen renessanssikirjallisuuden (Spenserin *Faerie Queen*, Shakespeare), George Eliotin *Middlemarchin* ja Toni Morrisonin *Beloved*-romaanin ohella myös kuvaamataidetta, Michelangelon *David*. Ainoa suomalainen kaunokirjallinen teos, joka kirjassa mainitaan, on Kari Hotakaisen *Juoksubaudantie*, mutta sekin vain satunnaisena esimerkkinä.

Mukana on sekä teosten yleisempää tarkastelua että yksittäisten tekstien luentoja. Lähemmin analysoituja teoksia ovat Borgesin "Aleph", Sebaldin laaja novelli "Paul Bereyer" ja Ivan Karamazovin esittämä tarina venäläisestä kenraalista Dostojevskin romaanissa sekä Tournierin romaani *Perjantai*. Eräänlaista toista ääripäätä merkitsee Josef Früchtlin artikkeli "The Modern Morals of Literature", jossa käsitellään useita filosofeja Platonista Heideggeriin ja Rortyyn mutta jossa ei analysoida yhtään kaunokirjallista tekstiä tai tekstinäytettä (vain kerran ohimennen luetellaan viisi maailmankirjallisuuden klassikkoa Homeroksesta Goetheen).

Bridget Clarke keskittyy artikkelissaan yhteen ainoaan filosofiin, Descartesiin. Hän tarkastelee Descartesin *Meditaatioita* kirjallisuuden lajin kannalta (suhteuttaen sen lyhyesti myös 1500- ja 1600-lukujen muuhun vastaavan kirjallisuuteen, joskin ainoana yksittäisenä vertailukohtana

ovat Ignatius Loyolan *Hengelliset harjoitukset*). Kirjoitus on muun muassa sikäli mielenkiintoinen, että kirjoittaja pohtii samalla omaa suhdettaan kyseessä olevaan teokseen.

Tämäntapaisen artikkelikoelman, joka tietenkin on syntynyt yksittäisten kirjoittajien omien intressien pohjalta ja varassa, kohdalla ei tietenkään pitäisi ryhtyä osoitteluun, mitä filosofeja ja kirjailijoita olisi myös pitänyt ottaa mukaan. Mutta sanottakoon kuitenkin, kenet itse olisin myös ottanut mukaan, jos olisin ollut kirjaa toimittamassa ja saanut vapaat kädet valita tutkimuksen kohteita. Kyseessä olisi epäilemättä Albert Camus, joka on Suomessa pitkään ollut kriitikkona ja filosofina syrjässä, mutta johon muualla on jatkuvasti kiinnitetty huomiota. Camus olisi tämän kokoelman kannalta ollut kiinnostava ei vähiten Dostojevski-yhteyksiensä takia.

Syvyys ja läheisyys

Edellä mainitsemistani yleisistä näkökohdista voidaan mainita erityisesti Richard Eldridgen artikkelissa esille tuleva käsite *reflective depth*, jonka kohdalla kirjoittaja kysyy: "Why and how is it a good thing for persons to be deep or to cultivate the ability to reflect deeply about life?" Lähemmin Eldridge tarkastelee tämän "syvällisen pohdinnan" ilmenemistä kirjallisessa taideteoksessa (esimerkkinä Sebaldin kertomus), mutta kyse on myös lukijan suorittamasta pohdiskelusta. Käsitteen kääntäminen luontevalle suomen kielelle on hankalaa. Mieleen tulevat kieltämättä "syvähenkisen" ja "syvähenkisen elämän" käsitteet, joista ovat puhuneet Volter Kilpi¹ ja Eino Kaila. Ne muodostavat kaikessa erilaisuudessaankin kiinnostavan vertailukohtan Eldridgen "syvälliselle pohdinnalle". Kailan "syvähenkinen elämä" on epäilemättä retorinen ja avoimemmaksi jäävä käsite² Eldridgen analyttisempään ilmaisuun verrattuna. Kailan käsitteen taustalla on Bergson³, jota Eldridge ei lainkaan mainitse.

Toinen kiinnostava käsite on *aesthetic intimacy*, jota Arto Haapala käyttää kirjoittaessaan kirjallisuuden

ja taiteen kokemisesta. Haapala ei lainkaan puhu "esteettisestä elämyksestä" tai "esteettisestä kokemuksesta", joita aikaisempi estetiikka on loputtomasti pohtinut. Haapalan lähtökohtana on ajatus, että taide teokset eivät ole objekteja vaan tapahtumia, joihin voidaan sitoutua tai osallistua eriaikaisesti. Haapala tiivistää artikkelinsa havainnolliseen kahdeksankohtaiseen luonnehdintaan esteettisen intiimisyuden luonteesta ja ominaisuuksista. Luultavasti voinee ajatella, että "esteettinen elämys" voisi olla jokin niistä monista ilmenemismuodoista, joita "esteettisellä läheisyydellä" voi olla.

Benjaminin ja Brechtin teatteri

Koska ei ole mahdollista käydä kaikkia artikkeleita läpi, nostan esille seuraavassa enää vain kaksi, itsessään varsin erilaista artikkelia. Tutkielmassaan "Prosaic Stage. Reflections

**Kirkkopellon
tutkielma liikkuu
kiinnostavasti kirjallisuuden
tutkimuksen ja teatterintutkimuksen ja
yleisemmin taidefilosofian
välillä.**

on the Theatre of Walter Benjamin” Esa Kirkkopelto tarkastelee Walter Benjaminin teatteria koskevia näkemyksiä verrattuna Brechtin teatteria koskevaan artikkeliin ”Was ist das epische Theater?”⁴ Kirkkopellon tutkielma liikkuu kiinnostavasti kirjallisuudentutkimuksen ja teatterintutkimuksen ja yleisemmin taidefilosofian välimailla. Taustana esitellään Benjaminin näkemyksiä romantiikasta ja laajemmaltikin romantiikan taidekäsitystä. Tämä taas johtaa pohtimaan suhdetta proosaan ja romaaniin, jolloin esillä ovat myös venäläisen formalistin Viktor Šklovskin proosaa koskevat näkemykset. Artikkelissa osoitetaan, miten tutkiessaan Brechtin eppistä teatteria Benjamin katsoo myös sen yli ja siitä eteenpäin. Tutkielman lopussa tarkastellaan lyhyesti sitä, mihin teatteri sitten Benjaminin ja Brechtin on kehittynyt. Enemmän kuin artikkelikokoelman muut kirjoittajat Kirkkopelto kiinnittää huomiota (sekä tekstissä että laajahkoissa alaviitteissä) käsitteisiin ja käsiteanalyysiin (Šklovskin termiin *ostranenije* ja useisiin saksalaisiin termeihin ja niiden englanninnoksiin).

Anteeksiannon ongelma

Kokoelman kiinnostavimpia on Juha Sihvolan artikkeli ”The Ethics of Forgiveness. Dostoyevskyan Reflections”. Uskoisin sen kiinnostavan myös laajempaa yleisöä – artikkelista olisikin syytä muokata myös suomenkielinen versio ja julkaista se jossain aikakauslehdessä, onhan kyseessä ketä tahansa sivuava kysymys anteeksiannosta. Artikkelin lähtökohtana on Dostojevskin *Karamazovin veljeksiin*⁵ sisältyvä, Ivan Karamazovin kertoma tarina venäläisestä kenraalista, joka rankaisee kohtuuttoman julmasti poikaa, joka oli vahingoittanut kenraalin koiran jalkaa (kenraali usuttaa koiransa alastomaksi riisutun pojan kimppuun raatelemaan tämän kuoliaaksi pojan äidin silmien edessä). Jopa äärimmäisyyksiin menevässä venäläisessä yhteiskunnassa kenraalin menettely tuomittiin, kertoo Ivan. Kuvattuaan lyhyesti kyseisen kohtauksen Sihvola siirtyy tarkastelemaan israelilaisen fi-

losofin Avishai Margalitin teosta *The Ethics of Memory* ja kysymystä anteeksiannosta; Margalitin teoksessa anteeksianto on esillä lähinnä viimeisessä luvussa.

Sihvolan esityksen mukaan Margalit ”väittää, että nykyisessä maaillistuneessa humanistisessa moraalisuudessa meillä ei ole moraalista velvollisuutta anteeksiantoon”. Anteeksiantamisella on tällöin sijansa vain tietyllä kapeammalla alueella; kysymykseen tulevat velvoitukset niitä ihmisiä kohtaan, joista välitämme ja joiden hyvää olemme sitoutuneet edistämään. Sihvola esittää sangen monipuolista kritiikkiä Margalitia kohtaan. Hänen mielestään Margalit olisi esimerkiksi voinut luoda yksityiskohtaisemman luokituksen anteeksiannon eri asteista, jos hän olisi enemmän ottanut huomioon psykologiset tekijät. Sihvolan ajatusta voisi jatkaa. Kun lähtökohtana on Ivan Karamazovin groteski esimerkki Dostojevskin romaanissa ja Margalitin lähtökohtana holokausti, voi kysyä, mikä merkitys paljon ”arkipäiväisempien” asioiden yhteydessä ystävien ja tuttavien keskinäisellä anteeksiannolla on.⁶

Sihvolan mielestä anteeksiantaminen on universaali velvollisuus, mitä hän perustelee sillä, että tämän velvollisuuden kohde on väärintekijä, ei anteeksiantaja. ”Me kaikki olemme potentiaalisia väärintekijöitä, koska olemme moraalisesti epätäydellisiä; emme koskaan tiedä, milloin itse tarvitsemme anteeksiantoa”, toteaa Sihvola. Toteamus moraalista epätäydellisyydestä on varmaan oikea, mutta minun on vaikea nähdä, miten siitä voitaisiin johtaa se, että anteeksiantaminen on universaali velvollisuus. Voisi ehkä sanoa, että Sihvolan näkemys anteeksiannon velvollisuudesta on ylevämpi, Margalitin realistisempi.

Margalitin näkemyksistä Sihvola palaa takaisin Ivan Karamazoviin. Hän esittää eräänlaisen yhteenvedon ja tiivistelmän Ivanin puheesta, jossa tämä kommentoi esittämäänsä kertomusta. Voisi ehkä enemmän ottaa huomioon, että Ivan esittää näkemyksensä suorastaan hengästyneeseen sävyyn, mikä myös tekee

siitä ehkä vaikeatulkintaisemman kuin Sihvola antaa ymmärtää.

Toisaalta kysymykseen anteeksiannosta liittyy kysymys anteeksisaamisesta (suomen kielessä on sopivasti sanat juuri anteeksiantamiselle ja -saamiselle) sekä (väärintekijän puolelta) katumuksesta. Koskeeko universaali anteeksiantaminen yhtä hyvin katumatonta kuin katuvaa väärintekijää? Sihvolan artikkeli onkin tärkeä juuri siksi, että se toimii uusien kysymysten herättäjänä.

Lopuksi

Ruokosen ja Wernerin artikkelikoelma on huolellisesti toimitettu. Vain Tournier’n *Perjantai*-romaanin ranskankielisessä nimessä olevat virheet sekä eräät virheelliset henkilönimet ja kielelliset seikat ovat jonkinasteisia *nubila Phoebi*.

Viitteet

1. Erikoista kyllä, Eldridge käyttää ilmaisua *fuller personhood*, mikä tuo mieleen Kilven ”täyden miehuuden”.
2. Ks. Mikko Salmela, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Otava, Helsinki 1998, 149–150.
3. Salmela 1998, 155–156.
4. Kirkkopellon artikkelin suomenkielinen versio ”Proosallinen näyttämö – Walter Benjaminin teatterista” on ilmestynyt kirjallisuudentutkimuksen aikakauskirjassa *Avain* 3–4/2005:ssä.
5. Dostojevski on ollut muutenkin esillä anteeksiantoa koskevassa keskustelussa, ks. esim. Julia Kristeva, *Musta aurinko. Masennus ja melankolia*. Suomenos Mika Siimes (VIII luku Pia Sivenius). 2.p. Nemo, Helsinki 1999, 195–242.
6. Voihan usein esimerkiksi jokin loukkaava käyttäytyminen vaivata loukattua vuosikymmenien päästä. Tästä tarjoaa havainnollisen esimerkin Cordelia Edvardsonin artikkeli ”Bergman missförstod förlätelses lag”. *Svenska Dagbladet* 13.8.2007. Artikkelin on myös yleensä kiinnostava anteeksiannon problematiikan kannalta. Siinä missä Sihvola katsoo, että anteeksiantaminen on universaali velvollisuus, koska kaikki voivat joskus tarvita anteeksisaamista, siinä Edvardson näkee perusteena kaikkien kuolevaisuuden: ”[...] i vetskapen om att färjkarlen även väntar på mig och snart skall kasta loss är jag redo att, inte glömma, men förlåta Geniets [...] förödmjukelser av mig.”