

# *niin & näin*

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI



Filosofiapraktiikat, pessimismi ja periaatteeton elämä  
Marx, globalisaatio ja manifesti  
Tarkasti suunnitellun ajan varjopuolista

Numero 23  
talvi 4/99

TOIMITUSKUNTA

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

TOIMITUSNEUVOSTO

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

TILAUSHINNAT

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

*niin & näin* ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIA

Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh. 03-362 3185 (k.)  
MARKKINONTI Sami Syrjämäki, puh. 050- 5400268 / 03-2133088  
ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 2000,-, 1/2 sivua 1200,-, 1/4 sivua 700,-  
takasisäkansi 2400,-  
MAKSUT ps-tili 800011-1010727  
JULKAISIJA Eurooppalaisen filosofian seura ry  
TAITTO JA ULKOASU Kimmo Jylhä, Mervi Jylhä  
WWW-SIVUT Samuli Kaarre ([samuli.kaarre@uta.fi](mailto:samuli.kaarre@uta.fi))  
ISSN 1237-1645  
6. vuosikerta  
PAINOPIIKKA Vammalan Kirjapaino Oy

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Marshall Berman, poliittisen teorian ja kaupunki-  
tutkimuksen opettaja, City University of New York  
Mats Bergman, FM, VT, tutkija, Helsingin yliopisto  
Leila Haaparanta, professori, Matematiikan, tilastotieteen  
ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto  
Wolfgang Fritz Haug, professori, Freie Universität  
Berlin, Das Argument -lehden julkaisija ja Historisch-  
kritisches Wörterbuch des Marxismus -kirjasarjan  
päätoimittaja  
Frigga Haug, professori, Hochschule fuer Wirtschaft und  
Politik, Hampuri, Das Argument -lehden julkaisija ja  
Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus -  
kirjasarjan ja Forum Kritische Psychologien -sarjan  
toimittaja  
Antti Immonen, FM, Turku  
Kimmo Jylhä, tutkija, Tampereen yliopisto  
Matti Kuokkanen, professori, Matematiikan, tilastotie-  
teen ja filosofian laitos, Tampereen yliopisto  
Mikko Lahtinen, YTT, FL, tutkija, Poliitiikan tutkimuksen  
laitos, Tampereen yliopisto  
Matti Luoma, FT, dosentti, Tampere  
Ville Lähde, päätoimittaja, Tampere  
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki  
Tuija Parvikko, YTT, Suomen Akatemian tutkija, Jyväsky-  
län yliopisto  
Sebastian Slotte, filosofian laitos, Helsingin yliopisto  
Sami Syrjämäki, FM, Tampereen yliopisto  
David Henry Thoreau, ks. s.32-  
Tuukka Tomperi, FM, didaktiikan opettaja, Tampereen  
yliopiston opettajankoulutuslaitos.  
Arto Tukiainen, VTT, käytännöllisen filosofian laitos,  
Helsingin yliopisto  
Jarkko S. Tuusvuori, Turku  
Niklas Vainio, fil.yo., Matematiikan, tilastotieteen ja  
filosofian laitos, Tampereen yliopisto  
Tommi Wallenius, lehtimies, Helsinki

**OHJEITA KIRJOITTAJILLE**

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupu-  
heenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomennoksia.  
*niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsikirjoi-  
tukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kir-  
joittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdol-  
linen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä  
kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää *kirjoittajat*-  
palstalla. Käsikirjotukset lähetetään toimitukselle le-  
vykkeellä (3,5", talletettuna RTF-muodossa (rich text  
format)) ja kolmena paperikopiona. Tekstiä ei tule  
muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja  
korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa.  
Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja  
ytimekästä. Mukaan on liitettävä ingressi / abstrakti  
/ lyhennelmä, joka on aiheeseen johdattava sekä  
sitä esittelevä. Kuvat, kuviot, ja taulukot toimitetaan  
erillisillä liuskoilla numeroituna.

Lähdeviitteet (ja loppuviitteet, mikäli niitä on välttä-  
mätöntä käyttää) numeroidaan juoksevasti ja sijoite-  
taan tekstin loppuun. Lähdeviitteissä ilmoitetaan kir-  
joittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja  
viittauksen sivunumerot (Levinas 1961, s. 187-188).  
Sisä- tai alaviitteitä ei käytetä.

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsikol-  
la kirjallisuus ja se laaditaan tekijän sukunimen mu-  
kaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan  
kirjoittajan etu- ja sukunimi, teoksen nimi, kustanta-  
ja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Mau-  
rice Merleau-Ponty, *La prose du monde*. Gallimard,  
Paris 1969). Toimitettuun teokseen viitattaessa ilmoi-  
tetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen  
toimittajan nimi, teoksen nimi, kustantaja, kustannus-  
tiedot ja sivunumerot (Rainer Alisch, Heideggers  
Rektoratsrede im Kontext. Teoksessa: W.F. Haug  
(toim.), *Deutsche Philosophen* 1933. Argument-  
Verlag, Hamburg 1989, s. 56-79.) Viitattaessa aika-  
kauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan nimi, kir-

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

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

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



2 Pääkirjoitus

## Filosofinen ongelma

3 Leila Haaparanta, *Millainen on filosofinen ongelma?*

## Filosofian terapia: praktiikat ja pessimismi

8 Jarkko S. Tuusvuori, *Pioneerin haastattelu. Antti Mattila ja tarve filosofiaan*

9 Jarkko S. Tuusvuori, *Philosophical counseling*

14 Sebastian Slotte, *Ennakkoluulot, käsiteseakaannukset ja filosofinen praktiikka*

18 Mats Bergman, *Personlig pessimism och social tragedi.*

*Pragmatiska perspektiv på livsmening*

## Positioita

28 Matti Luoma, *Ken Wilber, sielu ja philosophia perennis*

## Periaatteeton elämä

32 Antti Immonen, *Suomentajan esipuhe: Thoreau ja periaatteen elämä*

32 David Henry Thoreau, *Periaatteeton elämä*

## Ajasta ja arvostelukyvystä

41 Tuija Parvikko, *Arvostelukyvyn maanpako*

48 Arto Tukiainen, *Tarkasti suunniteltu aika ja sen varjopuolet*

## Lyhyt argumentti

54 Martti Kuokkanen, *Käytännöllistä filosofiaa tosikolle:*

*Miesten ja naisten oikeudet ovat yhteensovittamattomia – lyhyt argumentti*

## Kommunistinen manifesti 150 vuotta

55 Marshall Berman, *Kahlitsematon sävel*

60 Wolfgang Fritz Haug, *Globalisaatio Manifestissa ja nykypäivänä*

67 Frigga Haug, *Feministisiä huomautuksia Kommunistiseen manifestiin*

70 Kimmo Jylhämö, *Slavoj Žizekin The Spectre is still Roaming Aroundin esittely*

## Kirjat

71 Olli-Pekka Moisio (toim.): *Kritiikin lupaus – Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan* (Ville Lähde)

72 Stuart Hall: *Identiteetti* (Tuukka Tomperi)

74 Kia Lindroos: *Now-Time + Image-Space. Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art* (Jarkko S. Tuusvuori)

72 Gianni Vattimo: *Uskon että uskon*

Gianni Vattimo: *Tulkinnan etiikka.* (Tommi Wallenius)

78 Philip Kerr: *Sarjamurhan filosofia* (Tuukka Tomperi)

80 Osmo Pekonen: *Minä ja Dolly*

Juha Sihvola, *Toivon vuosituhhat* (Sami Syrjämäki)

81 Salla Tuomivaara, Joni Purmonen: *Ulos häkeistä! Kaksi näkökulmaa uuden eläinliikkeen sisältä* (Niklas Vainio)

82 Suvielise Nurmi (toim.): *Hurja luonto – Abrahamista Einsteiniin* (Ville Lähde)

82 Paul Virilio: *Pakonopeus* (Kimmo Jylhämö)

85 Friedrich Nietzsche: *Historian hyödystä ja haitasta elämälle* (Kimmo Jylhämö)

88 Pertti Julkunen: *Pyhiinvaeltajan grappahäpeä Torinossa* (Kimmo Jylhämö)

# PÄÄKIRJOITUS

Jokainen aikakausi laatii oman listansa asioista, jotka ovat käyneet vanhanaikaisiksi. Vanhanaikaista on kirjoittaa väitöskirjansa käsin tai kieltäytyä käyttämästä pankkikorttia. Vanhanaikaisiksi voidaan määritellä myös numerokiekkopuhelin, NMT tai kalossit ja verkkopaita. Mutta on muunlaistakin vanhanaikaisuutta kuin teknologisen edistyskehityksen langettamasta tuomiosta aiheutunut rojuksi muuttuminen. Vanhanaikaista on toki myös pasifismi ja antimilitarismi tai luokka- ja ideologiatietoisuus tai sivistysyliopisto ja ulkoluvun oppimismenetelmä tai omaisuuksien kansallistaminen ja kapitalistisen markkinatalouden vastustus tai Tommi Häkkinen ja Renny Järvi-Laturin pilkkaaminen tai amerikkalaisen kulttuuriteollisuuden ja länsimaisen imperialismin arvosteleminen. Aikansa eläneenä tulee pitää myös kritiikkiä, joka kohdistuu poliisiin, armeijaan ja yrittäjyyteen tai *Helsingin Sanomiin* ja *Nokiaan*.

Muutama sana kahdesta viime mainitusta. Sotilaista, yrittäjistä tai poliiseista – puhumattakaan mestariurheilijoistamme – en toki tohdi minäkään poikkipuolista sanaa sanoa.

**1** *Nokia*. Nokia on hyvin pyhä. Ilman tätä Suurta Työllistäjää ja Maamme Maailmanmaineen Luojaa kansantaloutemme olisi rapakunnossa ja kansalaisen elämä ankeaa kuin joskus muinoin savupiipputeollisuuden aikakaudella. Mitä ikinä Nokia tekeekään korkean kurssinsa eteen, se koituu kansalaisten parhaaksi. Ei pelkästään niiden sitenkin harvojen, jotka omistavat Nokiana, eikä edes vain niiden tuhansien, joita Nokia työllistää ja kouluttaa, vaan KAIKKIEN suomalaisten. Tässä tämä ei tarkoita sitä, että kaikilla suomalaisilla olisi ”kotimaiset” puhelimet käsissään, vaan viittaa mahlaan, joka Nokian kolosseista onnea tulvii suurimmalle mahdolliselle joukolle – tässä ihanteellisessa tapauksessa koko Suomen kansalle. Korkeat kurssit, noususuuntainen kansantalouden ja teknologinen huippuosaaminen nimittäin ovat Suomessa yhtä kuin onni ja autuus!

Niidenkin harvojen, jotka eivät tiedä tuontaivaallista tietotekniikoista ja pörssiluvuista, tulee niitä kiittää, sanoikaamme esimerkiksi kirjastoista, terveyskeskuksista, filosofian opinnoista tai siitä, että jollakin on vielä varaa kustantaa esimerkiksi Immanuel Kantia suomeksi.

Jos Kant-lukujensa perusteella kuitenkin saisi päähänsä väittää, että Nokia onkin barbaarisen sivistymättömyyden symboli, että elämme uuden alaikäisyyden aikaa, jossa ”informaatio” on syrjäyttänyt sivistyksen, sivistys alkanut merkitä kykyä ja innokkuutta käyttää tietokoneita (*computer*), ja aikaihmisillekin markkinoidaan aivan tosissaan hyperinfantiileja wappi-palveluita – ”styylit, menot, haku, tools, matka, painoindeksi, kilpa, vege-resepti, visailu, vitsi, korkeasaari, biisit, keikka, Top-10, hätä, kortti katosi, tippi, verkkoliite, ravikalenteri,…” – niin kyllä silloin haukkuisi väärää puuta ja purisi hyväntekijänsä kättä. Ei ”vege-resepti” tai ”painoindeksi” ole reikätuoli, ei myyntineuvottelija ole leipäpappi, eikä biisikeikkatoptenkauppaletti kieli haluttomuudesta käyttää omaa järkeään ilman toisen johdatusta! Palveluista on kysymys, siitä kuinka nokioiden radiolinjat tekevät kaikkensa tarjotakseen moderneille (postmoderneille?) yksilöille kepeitä mahdollisuuksia kanssakäydä keskenään ja elää täysillä kansalaisyhteiskuntaansa! Kommunikaatio (Nokia communi-

cator!) ja kansalaisyhteiskunta (connecting people!) ovat valistuksen ja sivistyksen peruselementtejä!

Eikä Oulun yliopisto (universitas!), tuo Teknopoliksen pieni sinnikäs naapuri, ole varoittava esimerkki siitä mitä seuraa, kun tietotekniikasta tulee sivistyksen airut. Oulu on kannustava esimerkki, rohkea edelläkävijä, josta muut voivat ottaa oppia. Sitä paitsi, on Linnanmaalla humanistinen tiedekuntakin, jonka opiskelijakahvilan kerrotaan tuottavan 50 tuhatta markkaa vuodessa graduntekijöille jaettavaksi. Se ei ole vähäinen summa, kun on puhe niinkin matalatuottoisesta alasta kuin joku oppi- ja aatehistoria. Sitä paitsi, ilman *high techiä* ei olisi eloisaa rotuaaria iloisine patioineen. Sillä humanistinkin kelpaa flaneerata ja juomiaan siemailla. Köyhää olisi muuten, ankeaa ja surkeaa kuin Rintalan poikien Raksilassa.

**2** *Helsingin Sanomat*. Ovatkohan *Le Monden*, *Libérationin*, *El Paisin* tai *L’Unità*n johtajat käyneet tutustumiskäynnillä Helsingin Sanomien uusissa tiloissa ja siellä saaneet perehtyä kypsään ikään ehtineen lehtiherran harkittuihin sanomisen tyyliin? Nämä kontinentin pikku journalit voisivat varmaankin oppia paljon pohjoiselta jättiläiseltä. Jukka Tarkka kun vielä pitäisi luennon siitä, miten valtaa lähestytään, mutta ei saada tartuntaa! Tai Aatos Erkon alati uskollinen pääkirjoittaja Janne Virkkunen valistaisi eurooppalaisia päätoimittajia taloudellisen ja henkisen riippumattomuuden vahvasta HS-korrelaatiosta! Tai Saska Snellman lausuisi isällisen varoittavia sanoja siitä, millaisia keski-ikäisen kriisejä noilla kontinentin kollegoilla on edessään! (P.s. Saska Snellman on todellakin (todellakin on?!) Pentti Saarikosken poika!) Helsingin Sanomien 110-vuotisjuhlanumeron juhla- ja julkaisut (16.11.99) tulisikin pikaisesti kääntää ainakin ranskaksi ja julkaista *Le Mondessa*. Sen verran poikkeuksellisia nuotarkat analyysit ovat!

\* \* \*

Nyky-Suomessa on hyvä elää! Aamun lehden etusivu on yhtä hehkuvaa wappi-mainosta, sisäsivut pullollaan ja kioskinkyljet keltaisenaan itsetuntoisen vaatimattomuuden kaunistamaa ja itsekritiikin terävöittämää laatu-journalismia. Kadut täynnä rentoutuneita ja kohteliaita kanssaihmisistä puhelimet korvissaan, ties kuinka monella Nokiana salkussaan ja suunta kohti wappi-verstaita. Työpaikat ja koulut silkkää tietotekniikan ja yrittäjyyden hurmista; osakesäästäjiä koko kansa. Tv-toimittajat ahkerina raportoimassa siitä, kuinka nuoret ja vanhat Suomi-neidot yhtä jalkaa, terveet punat poskillaan nostattavat maanpuolustustahtoon, maanpuolustustahtoon. Antiikintutkijakin moittimassa – missäpä muualla kuin Helsingin Sanomissa! – historian professoria liian rauhaarakastavista ja liian kaukaa historiasta ymmärrystä hakevista Balkan-näkemyksistään.

Uunemmekin ovat kai pian yhtä ruusuisia kuin Freudinsa ja taistelunsa 1900-luvulle jättävän, vihdoinkin aikuiseksi emansipoituneen ihmisen näky (*visio*) yhä paremmaksi käyvästä parhaasta mahdollisesta maailmasta! Rikasta 1900-luvun loppua ja uuden luvun alkua, kunnianarvoiset *niin&näin*-lehden lukijat!

*Soi, sana kultainen!*

**Mikko Lahtinen**



LEILA HAAPARANTA

# MILLAINEN ON FILOSOFINEN ONGELMA?

*Sanotaan, että filosofia alkaa ihmettelystä. Niin kauan kuin elämme arkielämäämme, luotamme siihen, mitä havaitsemme ja mitä auktoriteetit meille kertovat, ja toimimme, kuten ennenkin olemme toimineet ja kuten muutkin toimivat, elämänasenteemme on epäfilosofinen. On tapana sanoa, että filosofiaa on siellä, missä esitetään kysymyksiä, ihmetellään tavanomaista ja epäillään sitä, mihin on totuttu ja mikä on turvallista. Tässä mielessä jokainen ajatteleva olento on aika ajoin filosofi. Mutta me kysymme, ihmettelemme ja epäilemme monenlaisia asioita, kuten kuinka lämmintä ulkona on, miksi puiden lehdet kellastuvat syksyisin, missä suomalaisten alkukoti on sijainnut, olisiko toinen maailmansota voitu välttää, mitä tarkoittaa kreikan kielen sana ”logos” tai kuinka on mahdollista, että koskaan ymmärrämme, mitä toinen ihminen tarkoittaa sanoillaan.<sup>1</sup>*

## FILOSOFIAN ALKU

Voimme katsomalla lämpömittaria tai kysymällä luotettavana pitämältämme henkilöltä saada selville, kuinka lämmintä on ulkona, ja vastaus saattaa vaikuttaa käytännön toimiimme. Puiden kellastumista tai suomalaisten alkukotia koskevia ongelmia sanoisimme tieteellisiksi, sanan ”logos” merkityksen voimme tarkistaa sanakirjasta. Kun pohdimme, olisiko toinen maailmansota voitu välttää, tai ainakin silloin, kun ihmettelemme, kuinka on mahdollista, että ihminen koskaan ymmärtää toista, sanomme vaivavamme mieltämme filosofisilla kysymyksillä.

Filosofian perusoppikirjoissa luetellaan joukko kysymyksiä, joita sanotaan filosofian ongelmiksi. Tällaisia ovat esimerkiksi kysymykset, mitä oleva on, kuinka monta olevaa on, mikä on ihmisen mielen ja ruumiin suhde, onko maailmankaikkeus kausaalilakien alainen vai onko sillä jokin päämäärä, mitä voimme tietää, onko ihmisellä vapaa tahto ja onko valtio vapauden edistäjä vai riistäjä. Mutta kuten Sokrates aikanaan, olemme ehkä tyytymättömiä saadessamme vastaukseksi luettelon määritelmän sijasta. Yrittäkäämme siis saada selville, ei sitä, mitä kysymyksiä on kutsuttu ja kutsutaan edelleen filosofisiksi, vaan sen, mitkä ovat filosofisen ongelman olemukselliset piirteet, ne piirteet, jotka erottavat sen erityistieteiden ja arkielämän käytännön ongelmista. Emme sanoisi, että kysymykset, jotka koskevat suomalaisten alkukodin sijaintia, suomalaisten geeniperimää tai veropoliittisten toimien vaikutusta työllisyyteen, ovat filosofisia kysymyksiä. Yrittäessään ratkaista näitä ongelmia erityistieteilijä saattaa tosin päätyä filosofisiin kysymyksiin tai hänen tutkimukseensa on kätkeytynä filosofisia kannanottoja; jos hän nämä huomaa

ja kääntyy tarkastelemaan omaa päättelyään ja tausta-oletuksiaan, hän tulee asettaneeksi itselleen filosofisia ongelmia. Erityistieteilijää ei yleensä veloiteta toimintaan, jota sanotaan filosofiseksi itsereflektioksi, vaikkakin se saattaisi olla nykyistä useammin paikallaan; sen sijaan tällainen tieteen arviointi ja kritiikki on nimenomaan filosofian tehtävä. Tavat päätellä, tavat järjestää kokeita ja hankkia empiiristä aineistoa, tavat analysoida aineistoja, tavat rakentaa malleja tai teorioita ovat tiedeyhteisön perintöä ja arkikäytäntöä, ne ovat se auktoriteetti, jonka varassa tutkimustoiminta lepää. Mutta usein sekä arkielämässä että tieteenharjoituksessa käytäntöjen alkuperä on unohtunut ja sen myötä niiden oikeutus, sikäli kuin sitä on ollut. Siksi, kun filosofi kääntyy katsomaan tieteenharjoitusta, hänen pitää etsiä käytäntöjen oikeutusta, eikä hänen tutkimuksensa tulokseksi voi tietenkään kelvata eikä ainakaan riittää modernin tieteen ylivertaisuuden julistus.

Mutta filosofit tekevät paljon muuta kuin tarkkailevat tieteenharjoitusta. Mikä siis erottaa filosofisen ongelman erityistieteellisestä ongelmasta? Sanotaan, että filosofinen ongelma ei synny siksi, että meillä olisi liian vähän kokemustietoa eli empiiristä tietoa. Sanotaan myös, että filosofinen ongelma ei ratkea siten, että tehdään havaintoja tai tieteellisiä kokeita. Filosofisia ongelmia pidetään luonteeltaan käsitteellisinä ja yleisinä, järjen ongelmina. Filosofissa on tosin nykyään näkyvänä naturalismiksi kutsuttu suuntaus, jonka kriitikoita olivat vuosisadan alussa sekä fenomenologit että analyyttiset filosofit, siis kuluneen vuosisadan kahden valtavirtauksen edustajat, mutta joka palasi analyyttiseen perinteeseen 1950-luvulla; naturalismin paluuta voidaankin pitää yhtenä tämän suuntauksen hajojamisen merkinä. Kun vielä analyyttisen perinteen varhaisvaiheen klassikossa *Tractatus*-teoksessa todetaan, että Darwinin teoriolla ei ole enempää tekemistä filosofian kanssa kuin millään muullakaan luonnontieteellisellä hypoteesilla eikä filosofia ole luonnontiede, nykyään monet filosofit korostavat naturalistisesti, että filosofian ja

erityistieteellisen tai muun empiirisen tiedon välillä ei olekaan jyrkkää eroa vaan että kaikki tieto on viime kädessä empiiristä. Muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta, joihin kuuluu esimerkiksi yhdysvaltalainen kielen ja kognition tutkija Jerry Fodor, filosofeja ei ole kuitenkaan liiemmin nähty laboratorioissa kokeita tekemässä. Sen sijaan he saattavat vedota filosofisessa argumentaatiossaan uusiin tieteen tuloksiin. Näin tapahtuu usein esimerkiksi ns. mielen tai kognition filosofiassa ja myös kasvatustieteiden ja yhteiskuntafilosofiassa. Vaikka erityisesti kuluneen vuosisadan analyttisessä perinteessä on enemmän kuin koskaan filosofian historiassa käytetty logiikan ja matematiikan metodeja, harvassa ovat ne ajattelijat, jotka sanoisivat, että filosofisia ongelmia voisi ratkaista aukottomin loogisin tai matemaattisin todistuksin.

Filosofian perinteessä on myös puhuttu filosofian ensimmäisestä kysymyksestä. Uuden ajan modernissa filosofiassa on pohdittu, mitä voimme tietää ja mikä on tiedon alkuperä. Martin Heidegger nosti fundamentaaliontoлогияnsa ensimmäiseksi kysymyksen, mitä on ihmisen oleminen. Emmanuel Levinas piti etiikkaa ensimmäisenä filosofiana. Se, minkä ajattelijat kohottaa ensimmäiseksi kysymykseksi, kertoo myös siitä, mitä hän pitää filosofian tehtävänä, mitä hänen mielestään kannattaa ja pitää kysyä. Tietenkin myös ulkopuoliset tahot, erityistieteet ja yhteiskunta, säätelevät filosofien toimintaa ja ovat jotakin mieltä siitä, mitä filosofien kannattaisi tutkia. Se, joka miettii, mitkä ovat kansalaisen velvollisuudet valtiossa, voi oikeuttaa tässä yhteiskunnassamme ongelmanasettelunsa hiukan vaivattomammin kuin se, joka haluaa tutkia, mikä on ihmisen henkisen ja ruumiillisen puolen suhde, ovatko luvut olemassa tai mitä oleva on. Filosofit, jotka pohtii sanan ”olla” merkitystä, ei voi luvata tuottavansa ratkaisumalleja yhteiskuntamme ajankohtaisiin ongelmiin. Moni filosofisten ongelmien parissa askaroiva ja mielestään tärkeän oivalluksen saanut tutkija, joka astuu selittämään pohdintaansa suurelle yleisölle, voi myös usein todeta Wittgensteinin sanoin:

”Filosofisten ongelmien ratkaisua voidaan verrata sadun lahjaan, joka näyttää taikalinnassa lumoavalta, mutta kun sitä katsoo ulkona päivänvalossa, se ei olekaan muuta kuin tavallinen raudanpala.” (*Yleisiä huomautuksia*, s. 45)

#### FILOSOFIANHARJOITUKSEN KÄYTÄNNÖISTÄ

Saadakseni otteen siitä, miten filosofisten ongelmien luonne ja filosofian tehtävä voitaisiin ymmärtää, tarkastelen lähemmin kuluneen vuosisadan filosofianharjoituksen käytäntöjä. Otan esimerkiksi angloamerikkalaisen analyttisen perinteen, joka on näkyvästi vaikuttanut myös suomalaisessa filosofiassa usean vuosikymmenen ajan. Seuraavaa esitystäni voisi kutsua vaikkapa Wienin piirin filosofian ja analyttisen perinteen diagnoosiksi.

Yksi 1900-luvun merkittävistä filosofeista kirjoittaa seuraavasti:

”Filosofian varsinainen tehtävä on kaikkina aikoina sama: sen päämääränä on henkisen elämän tasapainoinen täydellistyminen sikäli kuin tämä päämäärä on saavutettavissa intellektuaalisin keinoin. Jos filosofialla siis on kaikkina aikoina sama tehtävä suoritettavanaan, kysymys, mikä sen tehtävä olisi nykyaikana, näyttäisi ratkaistulta. Mutta ne erityiset tehtävät, jot-

ka filosofianharjoituksen täytyy asettaa itselleen, eivät ole riippuvaisia pelkästään ylimmistä päämääristä, jotta se tavoittelee, vaan myös ja tietenkin aivan erityisesti olosuhteista, jotka se kohtaa aikakauden henkinessä elämässä, ja juuri tällaisten tehtävien suorittaminen kuuluu filosofialle.”

Omaa aikaansa filosofimme kuvaa seuraavasti:

”Ei varmaankaan ole syytä epäillä, että arvojen muutos, joka on käynnissä useilla alueilla, vaatii aivan erityisesti yleisimpien filosofisten näkemysten pohdintaa. Tähän liittyy myös nykyisen henkisen ja aineellisen elämän pirstaloituminen ja erikoistuminen. Pelkästään pysyäkseen pystyssä moninaistunut kulttuurimme tarvitsee paljon välineitä, joiden rakentaminen ja ylläpito vaatii suunnattomasti inhimillistä energiaa, ja tästä tulee monien ihmisten ja ihmisjoukkojen elämän sisältö. Tällä tavoin kulttuurin välineistä tulee yksilön elämän tarkoitus, hänen horisonttinsa kapenee, hän menettää laajan näkemyksensä, hänen käsityksensä olemassaolon päämääristä ja merkityksestä hämärtyvät, hänen käsityksensä elämän arvoista murenevat. Kun arvioidaan modernia kulttuuria, on tapana puhua sen suurista teknisistä saavutuksista, [...] mutta usein unohdetaan, että nämä ovat kaikki vain välineitä, eivät lopullisia päämääriä, sillä jälkimmäiset ovat aina luonteeltaan henkisiä, [...] Lopullisten päämäärien pohdinta, toisiinsa monimutkaisesti kietoutuvien keinojen ja päämäärien suhteiden pohdinta – tätä aikamme todella tarvitsee, ja se on aidosti filosofinen tehtävä.”

Kirjoittajamme sanoo myös, että riippumattomuus auktoriteeteista on kaiken filosofian ehto: filosofia alkaa siellä, missä auktoriteettien kunnioitus päättyy. Kirjoittaja on Moritz Schlick, ja artikkeli on hänen virkaanastujaisluentoonsa ”Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart” (”Filosofian tehtävä nykypäivänä”) vuodelta 1911. Lainaamani teksti sopii hyvin myös tähän päivään. Tosin kun Schlick mainitsee aikansa suuret tekniset saavutukset, hän ottaa esimerkeikseen lennättimen ja lentokoneen; me luultavasti valitsisimme toiset esimerkit.

Schlick ei ole tunnettu näistä puheistaan. Sen sijaan on olemassa toinen, kuuluisampi kirjoitus, josta hänet muistetaan paremmin. Se on Wienin piirin loogisen positivismin ohjelmanjulistus, piirin tieteellisen maailmannäkemyksen esitys vuodelta 1929, ja Schlick oli piirin perustajajäsen. Wienin piirin ohjelmallisesta kirjoituksesta näkyy, että sen jäsenet ovat lumoutuneet uuden logiikan, Gottlob Fregen, Bertrand Russellin ja A.N. Whiteheadin kaavakielen, merkityksestä inhimilliselle ajattelulle; vanha metafysiikka on heidän mukaansa kiinni luonnollisessa, ei-formaalissa kielessä, jonka epäselvyyksistä ja harhoista ajattelu pitää vapauttaa; järjen valon tuojana on uusi kaavakieli. Valistuksen pyrkimys, jonka nimeen Schlick vannoi myös virkaanastujaisluennossaan, tulisi näin toteutumaan. Olevaisen luonnetta pohtivien filosofien väitteet ovat Wienin piirin mukaan näennäisväitteitä, ne ilmaisevat sinänsä arvokkaita elämäntuntoja, joiden oikea ilmaisuväline on kuitenkin taide. Paitsi logiikka, metafysiikan tuomariksi nostettiin empiria, aistikokemus; metafysiikat olivat kuvitelleet, että he voisivat yrittää tuntea maailmaa ja ajattelua käyttämättä aistihavaintoa, empiiristä kokemusta, tieteellisiä tosiseikkoja tukena. Ohjelmanjulistuksessa todettiin, että tieteellinen maailmankatsomus tuntee vain empiiriset olioita koskevat väit-



teet ja analyyttiset logiikan ja matematiikan väitteet. Filosofin tehtävä on piirin jäsenten mielestä selvittää, mikä on formaalisesti mahdollista; tiede valitsee näistä vaihtoehtoista sen, mikä parhaiten sopii yhteen empirian kanssa. Nämä filosofit uskoivat, etteivät metafysiset ja muut perinteiset filosofiset ongelmat ole aitoja ongelmia lainkaan vaan ajatteluvirheitä, jotka johtuvat kielen sekaannuksista. He siis julistivat, että uusi formaalinen ideaalikieli vapauttaa meidät näistä ajatusharhoista. Vuonna 1932 ilmestyi Rudolf Carnapin ”Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, jossa Carnap tarkastelee Heideggerin lauseita ja toteaa, että metafysiikon lauseet eivät ole tosia eivätkä epätosia, vaan mielettömiä. Kritisoidessaan tällaista näkemystä suomalainen filosofi, sittemmin Turun yliopiston professorina toiminut Sven Krohn kirjoitti vuonna 1953 ilmestyneessä kirjassaan *Definitionsfrage und Wirklichkeitsfrage: Zum Studium der Natur der analytischen Philosophie* (s. 10) metafysiikasta seuraavasti:

” ... eri metafysiset opit tarjoavat meille aitoja rationaalisia maailmaan ja elämään liittyviä näkemyksiä ja opettavat meille, eivät sitä, miten asiat ovat, vaan sen, miten asiat voisivat olla.”

Krohnin mukaan perinteiset filosofiset ongelmat ovat ratkeamattomia, mutta kuitenkin aitoja ongelmia.

Edellä mainitsemani Moritz Schlick oli Wienin piirin jäsenistä se, joka eniten kirjoitti ja luennoi filosofian luonnetta koskevista kysymyksistä. Vuoden 1930 kirjoituksessa ”Die Wende der Philosophie” hän toteaa olleensa väärässä, kun ajatteli aiemmin, siis esimerkiksi virkaanastujaisluentonsa aikoihin, että filosofia olisi tieteen perusta ja huippu eli että perusta koostuisi tietoteorian lauseista ja huippu metafysiikan lauseista, olevaista kokonaisuudessaan koskevasta opista. Vuonna 1931 hän kirjoittaa filosofian tulevaisuudesta ja toteaa, että filosofianharjoitus ei ole samanlaista kuin tieteenharjoitus. Filosofia ei päädy totuuksiin vaan pyrkii tekemään selväksi, mitä sanat ja lauseet tarkoittavat. Filosofit eivät Schlickin mukaan esitä teorioita eikä filosofiaa voi jakaa eri oppialoihin. Schlick ajattelee myös, että jos jokin filosofian osa-alueena pidetty alkaa näyttää tieteeltä, se lakkaa olemasta filosofiaa. Hänen mielestään filosofia on toisaalta elämänviisautta, jota ei voi opettaa, ja toisaalta kaavan- kirjoitustoimintaa, yritystä auttaa tieteen kielen kehittämisessä ja yritystä vapauttaa ajatuksemme sekavista opeista täsmällisen kielen avulla, antaa ajatuksille rauhaa, jota filosofoiva ihminen kaipaa ja tavoittelee. Toisin kuin modernin logiikan pioneirit, Schlick ja muut Wienin piirin jäsenet sivuuttivat sen, että uusi logiikan kieli oli filosofisesti latautunut, että se itse sisälsi metafysisiä taustaoletuksia.

Muutamien Wienin piirin ajattelijoiden filosofiakäsitys ja filosofianharjoituksen käytäntö alkoivat muuttua 1930-luvulla. Tuolloin muotoutui näkemys, jonka mukaan on olemassa filosofisia teorioita, erityisesti, että filosofi voi esittää kieltä ja sen ilmausten merkityksiä koskevia teori-

oita. Se analyyttinen perinne, joka on ollut näkyvintä Suomesakin viime vuosikymmeninä, on tämän opin läpäisevä. Sen mukaan tieteellistä tutkimusta tekevien filosofien tehtävä on esittää erilaisia ei-empiirisiä teorioita tai tekstintulkinnan malleja, joiden avulla voidaan vastata hyvin rajattuihin ongelmiin, kuten ”Millä perusteella sanomme, että henkilö A hetkellä t on sama kuin henkilö B hetkellä t?”, ”Miten analysoidaan lause ‘A tietää enemmän kuin B?’”, ”Millainen oli Aristoteleen käsitys valtiosta?” ja ”Onko yksityinen kieli mahdollinen?”. Tieteellistä tutkimusta tekevä filosofi uskoo, että filosofinen tutkimus voi ratkaista tällaisia hyvin rajattuja ongelmia, siis tuottaa tutkimustuloksia. Osa viime vuosikymmenien analyyttisen filosofian käsittelemistä ongelmista voidaan luontevasti ymmärtää kielitieteellisiksi, ja voikin sanoa, että paitsi matemaattinen logiikka, myös kieliteoria, on irronnut filosofiasta omaksi oppialakseen; sen teorit, esimerkiksi semanttisista teorioista mahdollisten maailmojen semantiikka tai peliteoreettinen semantiikka, ovat filosofisista opeista syntyneitä, mutta ne ovat luonteeltaan erityistieteellisiä teorioita, joiden filosofinen oikeutus on saattanut jopa unohtua. Teorioina, jotka käsittelevät luonnollisen kielen lauseita, ne ovat muuntuneet erityistieteellisiksi teorioiksi, mutta niiden perusteiden tutkimus, itserefleksio, esimerkiksi, mikä oikeastaan on mahdollinen maailma, kuuluu filosofian piiriin.

filosofian piiriin.

Totesin edellä, että Wienin piiri etsi ongelmista vapautumista, ajatusten rauhaa täsmällisen loogisen kielen avulla. Tämä platonistinen kaipuu, jota ei sellaiseksi tunnustettu tai tunnustettu, eli analyyttisessä perinteessä myöhemminkin, mutta myös filosofian suuret ongelmat palasivat, tosin vain filosofianharjoituksen taustalle. Suuria kysymyksiä ei ole ollut tapana kysyä suoraan, vaan on asetettu rajallisia ongelmia, ja näille on ajattel-



tu voitavan esittää ratkaisuja, koska on kehitetty sopivia formaaleja ja ei-formaaleja teorioita ja työkaluja, ongelmanratkaisuvälineitä. Vaikka filosofisen ongelmanratkaisun ajatus on vieras mannermaiselle filosofialle, tässä kohdin analyyttinen filosofianharjoitus ja vaikkapa Heideggerin filosofointitapa eivät poikkea aivan niin jyrkästi toisistaan kuin usein esitetään. Myös Heideggerin olemisen analyysissa on sama tarkkuuden vaatimus: Heidegger haastaa teoksessaan *Sein und Zeit* sen näkemyksen, että olemisen käsite on tyhjä, että me jo kuvittelemme ymmärtävämmä, mitä oleminen on. Heidegger esittää tärkeän huomion: ei ole vain niin, ettemme osaa vastata olemista koskevaan kysymykseen, vaan kysymys itse on hämärä ja vailla suuntaa; siis se täytyy muotoilla adekvaatisti. Toisin kuin analyyttisessä filosofiassa, mannermaisessa perinteessä suurten filosofien ongelmien yhteys pieniin kysymyksiin ja filosofien ongelmien hierarkia, arvojärjestys, on kuitenkin pidetty näkyvillä.

Moritz Schlick siis sanoi virkaanastujaisluennossaan

vuonna 1911, että filosofian päämääränä on henkisen elämän tasapainoinen täydellistyminen sikäli kuin tämä päämäärä on saavutettavissa intellektuaalisin keinoin. Edelleen hän totesi, että filosofian tehtävä on taistella henkisen ja aineellisen elämän pirstaloitumista ja erikoistumista vastaan ja pitää esillä olemassaolon merkitystä ja elämän arvoja koskevia kysymyksiä. Kuitenkin kulunut vuosisata on siinä perinteessä, jonka yhtenä alkuunpanijana Schlick oli, merkinnyt filosofian itsensä pirstaloitumista. On kehitetty ontologisia, tieto-opillisia ja semanttisia sekä arvoja ja ihmisen toimintaa koskevia filosofisia teorioita ja erilaisia käsittevälineitä ja tekniikoita. Parin viime vuosikymmenen aikana on myös tieteellisen tutkimuksen mallin mukaisesti erotettu filosofinen perustutkimus soveltavasta filosofiasta, ja on syntynyt kuva filosofiasiantuntijasta, joka tuo erilaisissa ongelmatilanteissa filosofisen näkökulman sosiologisen, psykologisen tai taloustieteellisen näkökulman rinnalle. Soveltava filosofi soveltaa useimmiten filosofista käsite- ja argumentaatioanalyysia käytännön ongelmatilanteisiin, mutta on myös mahdollista – ja filosofeilta odotetaan –, että heidän muukin filosofinen, esimerkiksi tietoteoreettinen tai moraali- ja yhteiskuntafilosofinen perustutkimuksensa, jota harjoitetaan akateemisessa yhteisössä, olisi sovellettavissa konkreettisisä tilanteissa ja poikisi käytännön ongelmiin soveltuvia ratkaisumalleja, esimerkiksi, miten oppimista voitaisiin tehostaa tai miten ihmiset paremmin hallitsisivat omaa elämäänsä. Filosofin puheenvuorot ovat paikallaan, jos ne lisäävät ihmisten itseymmärrystä, siis palvelevat Schlickin kuvaamaa päämäärää, ja jos filosofeilta ei odoteta nopeita vastauksia. Onneksi ei ainakaan vielä ole näkyvissä sellainen tulevaisuus, jossa filosofia ymmärrettäisiin ns. behavioralistisen tieteenkäsitteyksen mukaisesti, jossa siis filosofian ongelmat eivät enää olisi edes tietoa vaan pelkästään käytännöllistä päätöksentekoa koskevia ongelmia.

#### FILOSOFIEN TEHTÄVISTÄ JA FILOSOFIAN TEHTÄVÄSTÄ

Viime vuosikymmeninä on vanhan, suuria ikuisia kysymyksiä vaivalloisesti pohtivan filosofityypin rinnalle nousut tehokas filosofitutkija, joka tuottaa filosofisia tutkimustuloksia, ja lausuntoja antava filosofi, joka akateemisen asiantuntijuutensa nojalla ottaa kantaa arkielämästä ja yhteiskunnan todellisuudesta nouseviin kysymyksiin ja jolta saatetaan odottaa nopeita ratkaisuja ja päätöksentekosuosituksia. Filosofit eivät suinkaan jakaannu kolmeen ryhmään näiden tehtävien perusteella, vaan yksi ja sama henkilö saattaa olla jopa kaikissa kolmessa roolissa. Näistä rooleista suurten kysymysten pohtijan rooli on kuitenkin jäänyt taka-alalle. Vastikään ilmestyneessä Amerikan Filosofisen Yhdistyksen vuosijulkaisussa professori Robert Audi esittää, että Yhdysvalloissa filosofian tämänhetkisiä ongelmia ovat muiden muassa perustutkimuksen vähäinen rahoitus ja epätasapaino perus- ja soveltavan tutkimuksen välillä. Filosofian kannalta pääongelma on kuitenkin toisaalla, nimittäin siinä, että perus- ja soveltavan tutkimuksen välisen erottelun oletetaan itsestään selvästi soveltuvan filosofiaan.

Viittasin aiemmin Sven Krohnin näkemykseen, jonka mukaan suuret filosofiset ongelmat ovat ratkeamattomia mutta tämä ei merkitse, ettei filosofisiin kysymyksiin voitaisi vastata. Filosofian tehtävä on rakentaa ja arvioida mahdollisia vastauksia. Monet filosofit ovat tosin myös ajattelun pitkän historian aikana nostaneet jotkin vastaukset ylitse muiden ja luoneet oppijärjestelmiä. Filosofia on kuitenkin lakannut siellä, missä oppi on sulkeutunut,

missä sitä ei enää ole kyseenalaistettu. Tieteestä kirjoittavat toimittajat saattavat käyttää sellaisia otsikoita kuin ”Onko tiede ratkaisemassa elämän arvoituksen?” tai ”Onko tiede ratkaisemassa maailmankaikeuden synnyn arvoituksen?”, vaikka ei ole edes ilmeistä, että tällaisten arvoitusten ratkominen kuuluisi tieteen tehtäviin. En usko koskaan näkeväni otsikkoa ”Onko filosofia ratkaisemassa olemisen arvoituksen?” tai ”Onko filosofia pääsemässä perille siitä, mikä on oikein ja mikä väärin?”. Kuitenkin juuri tällaiset ongelmat ovat filosofisia. Jokapäiväisessä tutkimustyössään filosofi tarkastelee pienempiä ongelmia, ja tämä pätee riippumatta siitä, mihin suuntaukseen tai koulukuntaan hän kuuluu. Jotta kyseessä olisi filosofia, tutkijan on kuitenkin nähtävä, mikä on pienten kysymysten yhteys perustaviin ongelmiin. Suuret kysymykset ovat ratkeamattomia, ja juuri tämä tekee niistä filosofisia. Millaisia siis ovat filosofiset ongelmat, joista filosofeiksi kutsutut henkilöt ovat viime kädessä kiinnostuneita? Filosofin tehtävä on paradoksaalinen: hän yrittää ratkaista sellaisia ongelmia, jotka hän uskoo ratkaisemattomiksi ja joiden hänen, ollakseen filosofi, pitää myös uskoa olevan ratkaisemattomia. Kuten monet Platonin sokraattiset dialogit, hänen pohdintansa päätyvät aporiaan. Suhde ratkeamattomaan synnyttää asenteen, jota kutsuisin eettiseksi, ja juuri tämän asenteen vuoksi filosofialla voi myös olla yhteiskunnallista merkitystä, vaikka se ei tuottaisikaan täsmällisiä poliittisia ohjelmia tai konkreettisia toimintasuosituksia.

Ihmiselle on ominaista halu selvittää ymmärryksensä avulla ongelmia, joiden jo alun alkaen uskotaan jäävän ymmärryskyvyn ulkopuolelle, ja tämä halu tekee myös arki-ihmisestä filosofin. Yhteiskunnan arvot paljastaa se, yritetäänkö tällaista ajattelutoimintaa estää, koska se ei tuota nopeita voittoja, vai kannustetaanko ihmisiä tähän ja tuetaanko niitä, jotka haluavat harjoittaa filosofista pohdintaa systemaattisesti ja inhimillisen ajattelun pitkään historiaan perehtyen. Filosofista ei saa nopeaa ja tehokasta ongelmanratkaisutiedettä. Päinvastoin, kuten Wittgenstein toteaa *Yleisissä huomautuksissaan*, filosofian juoksukilpailussa voittaa se, joka pystyy juoksemaan hitaimmin, se, joka saapuu viimeisenä maaliin.

#### VIITE

1. Leila Haaparannan virkaanastujaisesityelmä 1.10.1999

#### KIRJALLISUUS

- Robert Audi, ”Philosophy in American Life: the Profession, the Public, and The American Philosophical Association”, julkaisussa *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, Vol 72, No. 5, 1999, s. 139 - 148.
- Rudolf Carnap, ”Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis II*, 1932, s. 219 - 241.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer, Tübingen, 1979.
- Sven Krohn, *Definitionsfrage und Wirklichkeitsfrage: Zum Studium der Natur der analytischen Philosophie*, Helsinki, 1953.
- Moritz Schlick, *Gesammelte Aufsätze 1926 - 1936*, Gerold & Co., Wien, 1938.
- Moritz Schlick, *Philosophical Papers, Vol. I (1909 - 1922), Vol. II (1925 - 1936)*, ed. by H.L. Mulder and B.F.B. van de Velde-Schlick, Vienna Circle Collection 11, D. Reidel, Dordrecht, 1979.
- Der Wiener Kreis, ”The Vienna Circle of the Scientific Conception of the World” (”Wissenschaftliche Weltauffassung, Der Wiener Kreis”, 1929), teoksessa M. Neurath and R.S. Cohen (eds.), *Otto Neurath: Empiricism and Sociology*, D. Reidel, Dordrecht, Boston, 1973, s. 301 - 318.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Routledge & Kegan Paul, London, 1961.
- Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen, Eine Auswahl aus dem Nachlass*, ed. G.H. von Wright, assisted by H. Nyman, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994; suomeksi teoksessa *Yleisiä huomautuksia*, suom. H. Nyman, WSOY, Porvoo, 1979.



**Y**liopisto-opintojensa aiheeksi nuori mies valitsee suomalais-ugrilaiset kielet. Johtuuko valinta tunne-  
siteistä itäeurooppalaiseen synnyin-  
seutuun vai rationaalisesta urasuun-  
nittelusta, sitä eivät aikakirjat kerro.  
Valmistuttuaan 50-luvun alussa hän  
suuntaa matkansa Suomeen, tekee  
tutkimustyötään, istuskelee yliopis-  
ton kuppilassa, tapaa siellä suomalai-  
sen opiskelijatyön ja menee hänen  
kanssaan naimisiin. Näin hänestä ja  
minusta tulee langoksia.

Hän pukeutuu korostetun boheemi-  
sesti. Pikkutakin sivutaskun vakio-  
rekvisiittaan kuuluu rasvaiseen voi-  
paperiin kääritty valkosipulimakka-  
ra, josta hän leikkaa linkkuveitsellä  
viipaleita, tarjoilee niitä auliisti muil-  
lekin ja on ihmettelevinänsä miksi  
kaikki kieltäytyvät. Kun tasku repey-  
tyy, hän peittää palkeen Kansallis-  
pankin liitupaperisella vuosikerto-  
muksella.

Hän kertoo minulle sotakokemuk-  
sistaan. Tultuaan Yhdysvaltain kan-  
salaiseksi hän joutuu armeijaan, osal-  
listuu Normandian maihinnousuun ja  
kahlaa rannalle hyökkäyksen toisessa  
aallossa. Vihollisia ei näy. Muutaman  
miehen ryhmä lähtee harhailemaan  
kohti sisämaata. He kyselevät ohi su-  
jahtelevilta moottoripyöräläheteiltä mi-  
tä pitäisi tehdä ja minne mennä, mut-  
ta eivät nämäkään mitään tiedä, viit-  
toilevat vain kohti itää. Toisena päivä-  
nä pensaikosta ilmestyy joukko ki-  
väärimiehiä. Hände hoch, he huuta-  
vat, ja niin amerikkalaistuneesta ro-  
manialais-saksalais-juutalaisesta ri-  
vimiehestä tulee saksalaisten sota-  
vanki. Hänet sijoitetaan baijerilaiselle  
maatilalle ja pannaan kuljettamaan  
hevoskyydillä omenoita läheiseen kyl-  
lään. Perillä kärry on tyhjä. Hän on  
jakanut lastin lapsille, koska he vai-  
kuttavat niin nälkäisiltä.

Hänen tapansa rikkoa myyttejä  
ihastuttaa minua. Kaikki ihmiset ei-  
vät ole poroporvareita. Kaikki pankit  
ryöväävät. Sota ei ole sankaritarina.  
Kaikki sotavangit eivät joudu leireille,  
joista he karkaavat urhean brittiup-  
seerin johdolla kaivamaansa tunnelia  
myöten. Kaikki saksalaiset eivät ole  
gestapo-julmureita. Kaikkia juutalai-  
sia ei suljeta Auschwitziin.

Appeaan ja toista lankoaan hän ou-  
doksuttaa, vaikka nämä lähisukulai-  
suudesta johtuen nielevät kritiikkinsä  
ja puhuvat mieluummin asianomai-  
sen kiistattomista tieteellisistä ansi-  
oista ja mahtavasta kielitaidosta. Ai-  
kanaan hänestä tulee Columbian  
yliopiston professori ja kansainväli-  
sesti maineikas oman alansa tuntija.

ARNE  
NEVANLINNA

## ARLINGTON

*Poika syntyy juutalaisista  
vanhemmista Romanian  
saksankielisellä alueella pian  
ensimmäisen maailmansodan  
jälkeen. Isällä on taloudelli-  
sesti turvattu asema. Toisen  
maailmansodan kynnyksellä  
äiti saa kyllikseen kasvavasta  
juutalaisvihasta, uhkaavasta  
Hitleristä, hyödyttömästä  
elämäntavasta tai jostain  
muusta, muuttaa New  
Yorkiin, elättää itsensä ja  
poikansa sekä kuolee työnsä  
ääreen niin korkeassa iässä,  
että suomalainen kanssasisar  
olisi jo vuosikausia ollut  
eläkkeellä. Isä jää paikoilleen,  
putoaa fasistisen diktatuurin  
yläkerroksista kommunistisen  
diktatuurin alakerrokseen ja  
kuolee köyhyydessä.*

**H**än kuolee vuonna 1994. Pyydän  
hänen New Yorkissa asuvaa suo-  
malaista kollegaansa kirjoittamaan  
muistokirjoituksen takäläiseen leh-  
teen. Tekstilunnos päätty mainin-  
taan, että vainaja haudataan omasta  
toivomuksestaan Arlingtonin sotilas-  
hautausmaalle. Kehotan kirjoittajaa  
poistamaan loppukaneetin, minkä  
hän myös tekee, vaikka tietää tiedon  
oikeaksi. Tuntemukseni perusteella  
pidän itsestään selvänä, että kyseessä  
on erehdys.

Näin kuvittelen ja olen väärässä.  
Vuosikymmenten saatossa tapaamme  
harvoin. Puoli vuosisataa sitten muo-  
toutunut käsitykseni hänen persoo-  
nallisuudestaan säilyy kirkkaana ja  
koskemattomana. Mutta Arlington  
särkee kuvan. Minkälainen oikeas-  
taan on tämä mies?

Ensin ajattelen, että hänelle käy sa-  
moin kuin miljoonille muille emigran-  
teille, joiden historioissa kansanvalta  
on tuntematon käsite. Kansainväli-  
sesti suuntautunut, antinationalis-  
tinen ja sodanvastainen individualisti  
kokee kuoleman, joka on niin hidas,  
ettei tuska tunnu. Hän omaksuu ame-  
rikkalaisen unelman, jonka mukaan

demokratia on patriotismin ja imperi-  
alisiin sankarillinen synteesi, ja voi  
sitä onnetonta maata tai kansaa tai  
yksilöä, joka tätä ei hyväksy. Mies  
muuttuu totaalaisesti. Arlington on  
luonteva valinta.

Sitten muistan tapauksen myö-  
hemmiltä vuosilta. Itse asiassa olen  
klovni, hän sanoo minulle kerran,  
professori on vain peiteammatti. Mo-  
lemmat nauravat. Kerron jutun isäl-  
leni ja veljelleni. Molemmat närkästy-  
vät. Läntinen kuva juurensa vapaa-  
ehtoisesti hylkäävästä siirtolaisesta  
väistyy itäisen kuvan tieltä. Edessä  
päin auktoriteetteja kuunnellaan ja  
kumarretaan. Takana päin tehdään  
mitä halutaan. Olosuhteet muuttu-  
vat, mutta erimerkkisten imperialis-  
tisten sateenvarjojen alla kehittyneet  
joustavuus ja sopeutuvuus säilyvät.  
Kun ominaisuuksiin lisätään annos  
svejkmäistä oveluutta, elämästä voi  
tehdä näytelmän, jossa ihmisellä it-  
sellään on hallussaan sekä käsikir-  
joittajan, ohjaajan että pääosan esi-  
täjän roolit. Arlington on tarkoituk-  
senmukainen valinta.

Monet hänen ominaisuutensa ja te-  
konsa selittyvät tätä taustaa vasten.  
Suomessa hänen uravalintansa tekee  
vaikutuksen alemmuuskompleksien  
ja nationalististen myyttien vaivaa-  
miin tutkijoihin. Yhdysvalloissa se te-  
hoaa eksoottisuudellaan. Esiintymäl-  
lä vanhaeurooppalaisena boheemina  
hän kerää sympatioita molemmilla  
mantereilla, varsinkin yliopistoväen  
ja naisten keskuudessa. Mutta tilan-  
teen vaatiessa hän ostaa uuden takin  
ja panee kravatin kaulaan. Sotatarin-  
at hän keksii omasta päästään ja  
kertoilee niitä miellyttäkseen mi-  
nua.

Näen hänen hahmonsä, joka leijuu  
New Yorkin taivaalla kuin toisen juu-  
talaisintellektuellin Woody Allenin  
äiti ikään, ja nauraa. Mitkä mahtavat  
kontrastit. Toisaalta makkaraa ja  
vuosikertomusta repeytyneessä tas-  
kussaan kanniskeleva kummajainen,  
toisaalta frakkiin sonnustautunut  
Helsingin yliopiston kunniatohtori.  
Toisaalta omenoita lapsille jakeleva  
epäsoitilaallinen vanki, toisaalta soti-  
laallisen täsmällinen kunniavartio  
tähtilipulla peitetyn arkun ääressä.

**T**ällaisena haluan hänet muistaa.  
Tomaperäisenä, ristiriitaisena, yl-  
lättävänä. Välittämättä siitä ovatko  
minun kuvani hänestä oikeita, vääriä  
tai, mikä todennäköisintä, jotain siltä  
väliltä.

9.9.99 ei menty vain taajaan kihloihin, vaan perustettiin myös Suomen filosofisen praktiikan seura. Puheenjohtaja Antti Mattila ei ole numerologi. Hän on lääkäri, perheneuvontatyön konkari ja ratkaisukeskeisten lyhytterapian tuntija. Pitkään filosofiaa harrastaneena ja tutkineena hän valmistelee paraikaa väitöskirjaa filosofian ja psykiatrian suhteista. Mattila on osallistunut nuoren kansainvälisen liikkeen toimintaan ja tuonut kotimaahan uusia ajatuksia filosofisen auttamisen lähtökohdista ja tavoitteista.

Nimitykset philosophical counselling ja philosophische Praxis kuvaavat uuden ilmiön taustateorioita, sen ympärille syntyneitä toimintoja ja vielä sangen löyhää yhteistyöverkostoa. Mattila itse ei kovin kärkkäästi vakioi ammattisanastoa. Todennäköisesti hän saa kumppaneineen kuulla olevansa milloin konsultti, konsuli tai praktikko, consigliere tai terapeutti, milloin avustaja, auttaja, neuvoja.

Hankkeen taustaksi käy kaksinainen havainto elämän ja filosofian suhteesta. Olettaa sopii, että kaikessa filosofiassa tai ainakin paljossa filosofianhistorian perinteessä aina jo on arkiterapeuttinen ulottuvuutensa. Tuon dimension tutkiminen ja hyödyntäminen muodostavat oman kysymyksensä. Olettaa sopii myös, että ihmisillä aina jo on suhteellisen omalaatuinen filosofinen otteensa elämään. Tämän otteen tiukentaminen tai höllentäminen – omakohtaisena haasteena tai toisen auttamisena – herättää puolestaan omat kysymyksensä

Mattila avasi filosofin vastaanoton kuluva-  
na vuonna. Patenttihakemusta ei hyväksynyt  
yrityksen nimeksi hänen ”Elämän tarkoitus”  
-ehdotustaan. Sitä pidettiin liian  
yleisenä. Kaikki klassiset nimet Sokrateesta  
Epikuroon taas ”olivat jo putkiliikkeitten  
niminä”, mikä tietysti on vain arkielämän  
filosofian hengen mukaista. Lopulta löytyi  
nimi Antifon, antiikin korinttilaisen  
keskustelija-auttajan mukaan.  
Aaltaja uranuurtaja kertoo haastattelussa  
tietävänsä, että uudelleen konsultoin-  
nille on ilmeinen paikkansa avaralla  
avuntarpeen ja avuntarjonnan sektorilla.  
Kun kaivataan lisää ’henkistä joustavuutta’  
vähentämättä kriittisyyttä, kaivataan  
filosofiaa. Toisaalta uutuudelle löytyy oma  
sijansa laajalla filosofian kentällä. ”Jokai-  
nen tekee oman työnsä niin hyvin kuin  
osaa”, Antti Mattila toteaa - tai toivoo.  
Hänellä on kuitenkin myös kriittisiä ja  
metafilosofisia viestejä kaikille filosofian  
harrastajille ja ammattilaisille.

Jarkko S. Tuusvuori

Jarkko S. Tuusvuori

# PIONEERIN HAASTATTELU

## Antti Mattila ja tarve filosofiaan

Jarkko S. Tuusvuori (JST): *Avasit keväällä oman, maan ensimmäisen filosofisen praktiikan. Miten on mennyt?*

**Antti Mattila (AM):** Vielä on ollut melko hiljaista, mutta kaikki erittäin kiinnostavaa. Palaute lehtijutuista on myös ollut eri tahoilta hyvin kannustavaa ja myönteistä. Olen optimistinen.

JST: *Et ainoastaan pidä praktiikkaa, vaan olet yhä myös neuvolalääkärin virassa ja valmistelet poikkitieteellistä väitöskirjaa. Taus-toittaisitko jotenkin näitä omalaatuista yhdistelmiäsi?*

**AM:** Kävin filosofian luennoilla jo lääketiedettä opiskellessani. Tätäkin aiemmin olin toki lukenut filosofisia teoksia. Filosofiaa oppimani kriittinen asenne auttoi lääkiksen fyysisesti vinoutuneeseen opetukseen. Ehkä lääkärikoulutus on vuorostaan ohjannut tietyille filosofian aloille ja tuonut empiiristä pohjaa, joka on patistanut kriittisyyteen filosofisten teorioiden suhteen.

Kun pääsin sisään filosofiaan, ei ole tehnyt mieli ulos. Se on omaan erityistieteeseeni verrattuna niin eri tavalla kiinnostavaa, laaja-alaisempaa ja älyllisesti haastavampaa monessa suhteessa.

Perheneuvonnassa filosofiaa oli suoraa apua esimerkiksi useisiin uusiin terapiamuotoihin tutustuessa. Asiakkaitten parissa alkoi vähitellen valjeta ja korostua filosofisen avun tarve.

Kahden alan tosiasiallinen yhdistäminen oli voimakas ahaa-elämys. Taisin lukea Journal of Applied Philosophy -lehdestä ensi kertaa philosophical counselling -ajatuksista. Kun muutama vuosi siten osallistuin ensimmäiseen filosofisen praktiikan maailmankongressiini, oli vähän kuin joku olisi ensimmäistä kertaa oikeasti ymmärtänyt, mitä kummaa olin pitkään pohdiskellut. Ja noita jokuja oli vielä paikalla kymmenittäin.

JST: *Minkäläajuiista toimintaa filosofinen avunanto nykyään lienee?*

**AM:** Luulin, että maailmalla praktiikkaa pitävien filosofien lukumäärä liikkuu sadan ja kahdensadan välillä. Ensimmäisen varsinaisen vastaanoton aloitti saksalainen Gerd Achenbach 1981. Esimerkiksi hollantilaiset, amerikkalaiset, norjalaiset ja israelilaiset voivat jo etsiä kotimaassaan filosofin pakeille.

Tilanteet vaihtelevat kuitenkin suuresti: Alankomaissa on jo pitkään toiminut lukuisia ammatinharjoittajia, kun taas USA:ssa counselor on ammattinimikkeenä juridisesti hyvin mutkikkaitten säännösten suojaama. Filosofisen praksiksen ääriä ovat vasta murtautumassa esiin erilaisten psykologian hallitsemien terapiamuotojen ja terapiakritiikkien keskeltä.

JST: *Neuvojissa on varmaankin ammattitautaltaan hyvin erilaisia ihmisiä?*

**AM:** Pitää paikkansa. Joukossa on filosofian professoreja ja terapeutteja. Useimmilla on kai kuitenkin jonkinlainen filosofin koulutus. Meidän suomalaisen yhdistyksemme jäsenvaatimuksena on filosofian yliopistolliset laudatur-opinnot.

JST: *Mahtaako toiminnan piirissä oleva väki kelpuuttaa ’soveltavan filosofian’ omankin hankkeensa yleisösiikoksi?*

**AM:** Ei ehkä ole oikein puhua soveltavasta filosofiasta tässä yhteydessä. Näissäkin kuvioissa paljon luetun ranskalaisen Pierre Hadot'n





kirjan otsikossa mainitaan ajatus ”filosofiasta elämäntapana”. Se on kenties lähempänä praktiikan henkeä. Samoin Alexander Nehamasin uudessa teoksessaan esittämä jako kaikesta henkilökohtaisuudesta täysin etäännytettyyn filosofiaan ja filosofiaan elämäntaitona (art of living) on tärkeä.

Siinä missä filosofinen tai tutkiva elämä olisikin Platoniin vedoten ihanteellinen elämäntapa, Nehamasin tapa korostaa monien yksilöllisten elämäntyylien keksimisen haastetta kuulostaa tervejärkisemmältä. Ei filosofisen praktiikankaan tarkoitus mielestäni ole tehdä kaikista ihmisistä ammattifilosofiojia, vaikka erät omaa projektiaan siihen suuntaan kaavailevatkin.

## PHILOSOPHICAL COUNSELING

Melko hyvän kuvan filosofisen asiakastyön, vastaanotto toiminnan, praktiikan, auttamisen tai konsultoinnin kirjavasta asiakokonaisuudesta ja kansainvälisestä yhteistyöverkostosta saa Ran Lahavin ja Maria de Venza Tillmannsin toimittamasta kirjasta *Essays on Philosophical Counseling* [= EPC]. University Press of America, Lanham 1995.

### Kulmat ja taustat

Toimittajien johdannossa alan historiaa kootaan ennen ja jälkeen filosofian tohtori Gerd Achenbachin Kölnissä 1981 avaaman ensimmäisen filosofisen praktiikan. Sen jälkeen teos jakaantuu kolmeen osaan. Ensimmäisessä Lahav

kumppaneineen luonnostelee yleistilannetta. Hän itse kirjoittaa ’maailmankuvista’ konsultoinnin käsitekehityksenä, kun taas Ida Jongsmalta kertoo alanko-maalaista paikallishistoriaa, Dries Boele selvittelee praktikoksi valmentautumista ja Barbara Norman hahmottelee keskustelutilanteita ekologisenä vuorovaikutuksena.

Toisessa osassa käydään rajaa psykoterapioiden kanssa. Filosofia-avun isä, Gerd Achenbach saa luvan aloittaa. Michael Schefczyk jatkaa ’elämää-ohjaavista periaatteista’ ja Ben Mijuskovic, Steven Segal sekä Elliot D. Cohen tekevät pesäeroa omista näkökulmistaan.

Viimeisessä osassa käsitellään neljää erityistapausta. Anette Prins-Bakker kertoo filosofisesta avioliittoneuvonnasta. Will A. J. F. Gerbers keskittyy puo-

*JST: Mainitsemalla Hadot’n ja Nehamasin tuot esiin, että filosofinen apu ei ole pelkkää klassikkojen uudelleentulkintaa. Myös sellaisen nykyfilosofian piirissä, joka ei suoranaisesti liity praktiikkoihin, tapahtuu siis ilmeisesti yhtä ja toista konsultoinnin kannalta tähdellistä.*

**AM:** Niin. Vielä voisi mainita tästäkin näkökulmasta valaisevina filosofianhistoriallisina uudelleentulkintoina Martha Nussbaumin niteen *Therapy of Desire* ja George Lakoffin ja Mark Johnssonin tuoreen opuksen *Philosophy in the Flesh*.

Yksi lähtökohta counsellingille on ollut tiedostaa antiikin filosofian unohtunut käytännöllisyys, toiminnallisuus. Useimmin viitattu ja lainattu hahmo on Sokrates: hänen asettamansa kysymykset hyvästä elämästä ovat välittömästi merkityksellisiä. Itse olen löytänyt esimerkiksi Epiktetokselta ajatuskulkuja, joissa eritoten näkökulmanvaihto asioihin suhtautumisessa, niiden mieltämisessä, tarjoaa paljon hyödyllistä ja luovaa filosofisen praktiikan kannalta.

Jotkut esittävät asian niin, että viimeistään kristillinen kirkko vei filosofialta käytännön harjoitukset ja teki siitä teoreettisen aputieteen. Joka tapauksessa nyt on käynnissä aarteentointia: filosofianhistoriaa luetaan uusiksi auttamistavoitteet mielessä. Itse uskon, että miltä hyvänsä aikakaudelta voidaan ammentaa aineksia filosofiseen asiakastyöhön.

Stephen Toulmin vielä yhtenä nykyinenä mainittakoon. Hän osoittaa artikkelissaan, että lääkinnän etiikka ajautui hankaluuksiin siinä vaiheessa, kun sitä todella alettiin tarvita sairaalakäytännössä eikä se siellä toiminut. Etiikan ajoi uudistuksiin, sen suorastaan pelasti, lääkäroinnin arki. Moraalifilosofien oli pakko tunnustaa ainutkertaisten tapausten filosofinen painoarvo. Näen tässä sukulaisuutta filosofisen praktiikan haasteisiin.

*JST: Filosofisella neuvontatyöllä – tai sen vaatimalla ja inspiroimalla taustapohdiskelulla – saattaa toisin sanoen olla metafilosofista sanomaa kaikelle filosofiselle tutkimukselle. Filosofianhistorian jälleenrakennus- ja purkukurakat ovat tästä käypä esimerkki.*

lestaan itsemurhaajan omaisten tilanteeseen. Ad Hoogendijk esittelee filosofian käyttöä liike-elämässä ja Louis Marinoff kokoaa konsultoinnin historiaa ja tarjoaa pari tapauskäsittelyesimerkkiä.

Liiteosassa kaksi texasilaista asianajajaa (Barton E. Bernstein ja Linda Bolin) ruotii vielä filosofisten praktiikojen etenkin amerikkalaisittain pulmallista oikeudellista asemaa.

Kirjoittajaesittelyt tarjoavat jonkinmoisen mahdollisuuden hahmottaa liikkeen ammatillista ja sosiaalista rakennetta. Lahav on Ph.D, filosofi ja psykologi, joka työskenteli pitkään texasilaisen metodistiyliopiston filosofianlaitoksella. Hän avasi yksityisvastaanottonsa Israelissa 1992 ja opettaa nykyään myös sikäläisen yliopiston kasvatusyksikössä. Hänen valtamerentakainen yhteistyökumppaninsa Marinoff on konflikti-

**AM:** Margaret Bodenin erottelua seuraten voisi sanoa, että praksiksessa saattaa tulla esiin kahta varsin erityyppistä uutuutta. Ensinnäkin asiakkaan löytäessä jotakin uutta elämäänsä – mitä ikinä se onkaan – tavataan p-luovuutta eli persoonakohtaista kekseliäisyyttä vaihtelevine yksilöllisine piirteineen. Toisekseen jos vastaanotolla oivalletaan ja saadaan kehitellyksi yleensä uusia tapoja keskustella ihmisten kanssa ja auttaa toista, siinä piilee myös mahdollisuus h-luovuuteen eli historiallisesti ja ylikysilöllisesti arvokkaaseen edistymiseen.

**JST:** *Aivan. Onhan lääketieteen liikahtaminen filosofiaa kohti historiallisesti suuri askel. Miten sitten hahmottaa filosofian tarvetta tai tilausta auttamistyön kentällä?*

**AM:** Monien ongelmatilanteiden taustalla näyttäivät olevan tietyt filosofiset kysymyksenasettelut. Ehkäpä yleisimmin esiintyy tarvetta eksistentiaalisten pulmien selvittelyyn. Vallankin niin sanottu keski-ikä kriisi, jos kohta monet muutkin tilanteet, on otollinen hetki tällaiseen koko olemassaolon mielekkyyttä pohtivaan keskusteluun.

Toiseksi voisi erottaa erilaiset eettiset valintatilanteet, sanokaamme parisuhteiden solmukohdissa. Päätöksenteon prosessia erittelevää, vaihtoehtojen tunnistamista helpottavaa sekä oikeuksien ja velvollisuuksien täsmentämiseen pyrkivää filosofista ajattelua tarvitaan näissä kohdissa.

Kolmanneksi, ehkä yllättäen, tulevat käsitteitten selvittämiseen liittyvät tarpeet. Ihmisillä vaikuttaa olevan suuri tarve ja halu miettiä, mitä esimerkiksi ystävyys ja rakkaus tarkoittavat. Merkitysten ja omien käsitysten tunnistaminen, rajaaminen ja punnitseminen vaihtoehtojen vasten on yhtä tavallista kuin filosofistakin puuhaa.

**JST:** *Ehkä filosofinen neuvonta paljastaa, artikuloi ja hyödyntää sekä ihmisten arki ajattelun ja jokapäiväisten puheiden filosofista potentiaalia että filosofisen perinteen ja tutkimuksen auttavaa potentiaalia.*

*Sanoit, että projektiisi tuoda näitä näkemyksiä maahan on suhtauduttu myönteisesti. Katsotaanko nyt koetteeksi äkkiseltään ajatellen huonoimpaan mahdolliseen suuntaan eli sellaiseen tulevaisuuteen, jossa filosofinen auttaminen joutuu kaikilta tahoilta voimakkaan kritiikin kohteeksi? Varautumalla voitaneen tehdä ainakin tokeröim-*

*mät hyökkäykset jo ennalta epäuskottaviksi ja oma hanke vastaavasti uskottavammaksi (ja ehkä se tyystin kritiikitön tulevaisuus olisikin se pahin). Mitä sanoisit ensinnäkin toitteeseen filosofisesta praktiikasta taas uutena hädänalaisten rahastuskeinona?*

**AM:** Uskon, että tässä toiminnassa on suuri lupaus. Filosofiaan kuuluu asioita, jotka on hyödyksi ihmisille. Pitkän kokemuksen perusteella voin sanoa, että on monia ihmisiä, joille tämä – filosofinen neuvonta – on juuri se oikea ja kaivattu juttu, se josta on aidosti apua kaiken valtavan tarjonnan keskellä.

Kaupallisuussyytöksiin 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.

Filosofiset keskustelut – yksityisvastaanotolla tai ryhmän kanssa järjestetyt ns. sokraattiset dialogit, joissa keskustelijoilta on kielletty siteeraaminen ja erisnimien lausuminen – ovat varmasti hyödyllisempiä kuin monet terapiamuodot, joita esimerkiksi KELA korvaa. Kansaneläkelaitoksen pitäisikin oikeastaan korvata jokaiselle suomalaiselle käynti filosofisella praktiikalla...

**JST:** *Se jääviydestä! Mutta ainakin amerikkalaisia kollegojasi varmaan oudoksuttaa eurooppalaisten eettisiksi esittäytyvät pähkäilyt rahan vastaanottamisesta palvelua vastaan. Eiköhän asiaan vaikuta, että humanistit ja ihmistieteilijät ovat tyypillisesti tienanneet elantonsa puoli julkisen talouden piirissä. Sellaisten ansiotulojen näkökulmasta minkä hyvänsä tieteenalan – ja ehkä sitten äärimmäisimpänä esimerkkinä 'emotiede' filosofian – valjastaminen leivän hankintaan yksityisellä sektorilla voi olla yksinkertaisesti aivan liian outo kytkentä.*

**AM:** Platonin näkökulmasta sofistien tapa pyytää rahaa tai laskuttaa opetuksistaan oli moraalitonta. Tämä näkyy kai yhä akateemisten ihmisten asenteissa. Erikoista sikäli, että he nettoavat omasta opetustyöstään...

tutkijana kannuksensa hankkinut New York City Collegen filosofian apulaisprofessori, joka on nyttemmin harjoittanut filosofista neuvontaa Kanadassa ja Yhdysvalloissa. Saksan Kölnissä taas toimii Achenbachin kanssa filosofian maisteri Schefczyk, Zeitschrift für Philosophische Praxisin päätoimittaja.

Filosofian maisteri Jongsma on avannut hollantilaisen keskustelupaikan, Hotel de Filosoofin, jonka toimintaa yhä vetää. Toinen filosofian maisteri Boele on Jongsman työtoveri, Filosofische Praktijk -lehden perustaja, jolla on ollut oma praktiikkansa vuodesta 1990. Filosofian ja kirjallisuuden maisteri Prins-Bakker työskentelee kääntäjänä. Hän on alan hollantilaisen järjestön puheenjohtajana ja pitää niin ikään omaa filosofista praktiikkaa. Näin tekee myös maannaisensa tiedetoimittaja Gerbers.

Hoogendijkille, viidentenä mukana olevalle alankomaalaiselle, kuuluu kunnia olla Alankomaiden ensimmäinen filosofisen vastaanoton avaaja. Koulutukseltaan hänkin on filosofian maisteri.

Norman puolestaan on eteläafrikkalainen kasvatusfilosofian tohtori ja yliopisto-opettaja sekä uuden Ajattelutaidon instituutin perustaja. Etelä-Afrikassa vaikuttaa myös hänen yhteistyökumppaninsa, kasvatustutkija Segal.

Tohtori Mijuskovicin urassa on amerikkalaista vetoa ja väriä: tämä kirjallisuustieteilijä ja filosofian ex-apulaisprofessori Southern Illinois Universitystä on nykyään kalifornialainen sosiaalityöntekijä ja psykoterapeutti. Cohen taas on alan yhdysvaltalaisen kattojärjestön puheenjohtaja ja Journal of Applied Philosophyn perustaja-päätoimittaja. Hän opettaa filosofiaa Indian

River Community Collegessa ja tutkii floridalaisessa Kriittisen ajattelun instituutissa logiikan ja filosofian sovelluksia hoitokäytännössä.

Kirjoituksista voi poimia jännitteisiä näkemyksiä filosofisen avun suhteesta itseensä, muihin neuvontamuotoihin ja filosofian tutkimukseen ja perinteeseen. Seuraavassa valikoidaan enemmän tai vähemmän sattumanvarainen, mutta edustavahko otos talkoitten tuloksista.

## Määrittäjiä ja rajauksia

Johdannossa toimittajat määrittelevät filosofisen neuvonnan ”ryväkseksi lähestymistapoja, joilla paneutua kenen hyvänsä kiperiin tilanteisiin filosofisin pikemmin kuin psykologisin keinoin”. Pätevä neuvonantaja (counsellor) on filosofi, joka vastaanottaa asiakkaita



JST: ... vaikka kuulijoiden auttamisen sijaan ajavatkin tylsyydellään opiskelijat YTHS:n mielenterveyspalvelujen käyttäjiksi.

AM: Sokrateenkin piti syödä. Ei ollut ilmaista lounasta. Kuten Simo Knuutila kertoo, sofistit tulivat tavallisesti Ateenan ulkopuolelta eivätkä kansalaisoikeudetomina päässeet nauttimaan ateenalaisten arvostelijoidensa tavoin kansalaispalkkaa. Heidän pakon sanelema päätöksensä tulla toimeen omillaan kohtasi halveksuntaa ja vihamielisyyttä.

JST: Entä mitä vastaisit tosiin nuhteisiin. Ajetaanko filosofiassa neuvonnassa – jota tiedeyhteisön itsekorjaavat mekanismit tai kosketus uusimpaan tutkimuskeskusteluun eivät pidä kurissa tai joka vääjäämättä on kapeampaa kuin nimenomaan filosofialle eikä auttamiselle omistautuminen – helposti jonkin tietyn filosofisen koulukunnan etuja? Vaaliiko se ollenkaan viisauden rakkautta vaiko vain alistumista parhaimmissa voimissa olevalle tai sokaistuneesti seurattulle trendifilosofi(a)lle?

AM: Äärimmäisenä esimerkkinä olen kuullut filosofista, joka kehitti tietokoneohjelman, jolla hän saattoi todeta ihmisten hänelle kirjoittamista omaelämäkerrallisista tarinoista kaikki muodolliset päättelyvirheet. Toisaalta Ran Lahav, joka on soveltanut omassa praktiikassaan esimerkiksi perianalyttistä käsiteanalyysia ja merkitysten selventämistä, on myös esitellyt erään fenomenologiaan kallistuvan tapauksen.

Siinä opiskelija valitti poikkeuksellisen hankalasta, yhteistyökyvyttömästä ja -haluttomasta, epäystävällisestä graduohjaajastaan. Yhdessä neuvojan kanssa opiskelija kehitti kolme erilaista fenomenologista asennetta, joilla voisi koettaa suhtautua ohjaajaan muutoin kuin kiukustuen. Esteettisen lumoutumisen strategiassa opiskelija tarkkaili ohjaajan hahmoa, liikuntaa ja kokonaistyyliä



kaikissa toimissa. Näky oli kumminkin liian ikävä silmille. Toinen strategia oli suhtautua ilkiöön kuin lapseen, alati huvittuneen hyväntahtoisesti. Tämä toimi parhaiten. Kolmantena kehoitettiin vielä zen-munkin kaiken toteavaa ja hyväksyvää asennetta.

Kukin lähtee itselleen läheisistä lähestymistavoista. Varmaan onkin niin, että esimerkiksi eksistentialismiin liitettävät ajatukset ovat olleet vahvemmin esillä kuin jotkut muut. Mutta konferensseissa esitetyissä puheenvuoroissa ja niissä esitellyissä tapauksissa on kyllä ammennettu niin fenomenologiasta kuin analyttisestäkin filosofiasta. Pragmatismia ei ole vielä tuotu avoimesti esille.

Mitään lähestymistapaa ei ole suljettu pois. [Joskus kenties] Tulevassa Helsingin maailmankongressissa voitaisiinkin ruotia jotakin samaa tapausta eri koulujen tarjoamista näkövinkkeleistä. Olenaista juuri on, että filosofisessa praksiksessa saadaan vaihtoehtoisia katsantotapoja esiin ja eritellyiksi. Voidaan olettaa, että niiden joukosta löytyy yksi tai kaksi, joihin voidaan asiakkaan kanssa tarttua. Ainakin itse pidän nimenomaan moninäkökulmaisen pluralismin tajuamista aivan keskeisenä asiana.

JST: Suhde psykoanalyysiin ja erilaisiin terapiamuotoihin on kai hakemattakin ratkaisevin filosofisen auttamisen itsetajun kannalta.

AM: Niin, konferensseissa ja internetissä on kiistelty kovasti esimerkiksi siitä, pitäisikö filosofi-neuvojilla olla terapiakoulutus. Mutta se ainakin on selvää, ettei kukaan halua kutsua touhua ”terapiaksi”.

JST: Eikö lääketieteellistymisen tai sairaalloistamisen uhat oteta erityisen tosissaan juuri monissa uusissa

(client, counselee) näiden kanssa keskustellakseen. Liittyivätpä ihmisten pulmatilanteet vaikeasti täsmentyvään pahaan oloon tai erityisiin vaikeuksiin perheen tai työn parissa, filosofinen ulottuvuus niihin aukeaa kulloinkin käsitellyssä olevan asian keskeisiä käsitteitä ja merkityksiä tai eettisiä ja eksistentiaalisia puolia valaisemalla. Tarkoitus on ”auttaa neuvottavia kehittämään filosofista ymmärrystä itsestään ja maailmasta, rikastaa heidän maailmankuvaansa ja voimistaa heitä käsittelemään ongelmiansa ja elämäänsä omilla tavoillaan”. Filosofian traditio pullistelee minä- ja maailmakäsityksistä ja välineistä erittelyyn ja kokonaisu-hahmotuksiin. Filosofinen neuvonta tarttuu asioihin, joita elämä asettaa, paitsi auttaakseen asiakkaita, myös ikään kuin havainnollistaakseen

filosofian tiukkaa kytköstä arjen todellisiin, hyvinkin yksilöllisiin tilanteisiin. (EPC, ix-x.)

Omassa artikkelissaan Lahav hakee yhteistä nimittäjää filosofisten praktiikojen ja niiden ympärillä esitettyjen teoreettisten käsitysten koko kirjolle. Hän löytää johtolangan ajatuksesta, jonka mukaan ihmisten pulmatilanteet ”ja oma elämäntapa ylimalkaan” ilmaisevat ainakin ”implisiittisesti” heidän ”oman filosofiansa”. Mitä ihminen tekee, tai toivoo tai pelkää tai suunnittelee tai päättää, muodostaa tietyllä tavalla hänen omaa elämäänsä ja maailmaa koskevia käsityksiään ilmaisevan ”väitteen”. Henkilökohtaisen elämän erilaiset näkökohdat todistavat omanlaisesta, persoonallisesta maailmankuvasta. (ECP, 4-5.)

## Sitä ja tätä

Prins-Bakkerin, Gerbersin, Hoogendijkin ja Marinoffin panos kirjassa on voimakkaimmin eriytynyt. Yleisempänä huomiona Prins-Bakker korostaa Achenbachin tapaan kysymyksiä vastauksia enemmän. Neuvovan filosofian suhtautumisesta tapausten ainutkertaisuuteen hän antaa esimerkin toteamalla, ettei useinkaan vie kehittelөөnsä 6-portaista avioliittoneuvontamalliaan täysimääräisesti läpi, jos tilanteet toisin sallivat tai edellyttävät. (EPC 135.) Gerbers kertoo, kuinka nimenomaan hänen asiakkaansa, joista monet ovat itsemurhaajan surevia omaisia, eivät haluakaan tilanteensa saavan ”vastausta” tai ”ratkaisua”: he haluavat selvittää tilannettaan ja löytää kuolleelle paikan elonjäneiden keskeltä (EPC 158).

terapiamuodoissa? Nekin välttelevät sanoja ”terapia”, ”hoito” tai ”potilas”.

**AM:** Kyllä. Ja hyvästä syystä, kun esimerkiksi masennukseen määrätään yhä tyypillisesti lisää lääkettä. Taus-talla on kykenemättömyyttä lähteä merkityksiä koskevaan keskusteluun.

Uusilla terapioilla on tässä mielessä sukulaisuutensa filosofiseen hankkeeseen. On varsin monia psykologiasta nousevia asiakastyön muotoja, joissa käytetään samantyyppisiä menetelmiä ja näkökulmia kuin filosofisissa. Mutta uusia terapiamuotoja tunnetaan verraten huonosti filosofien keskuudessa.

**JST:** *Eikö psykologian sisäinen tarkastus tai terapia-maailman omatoiminen remontti riitä? Miksi ollenkaan lähteä filosofiselle ristiretkelle?*

**AM:** On taitoja, jotka filosofit osaavat paremmin kuin muut. Jos terapioissa joka tapauksessa liikutaan näiden taitojen suuntaan, on hyvä että paikalla on myös filosofi-sesti päteviä ihmisiä.

Ehkä lupaavin tie ajatella filosofian tilausta kulkee lääketieteen nykyään korostaman bio-psyko-sosiaalisen ihmiskäsityksen kautta. Tässä mallissa helposti unohdetaan se, että ihminen kykenee itsereflektioon. Siksi tarvitaan neljäs, itsetietoisuuden ja arvotietoisuuden taso - filosofia.

Tasopuhe ei kylläkään itseäni miellytä, mutta ajatus unohdettua voimavarasta on ainakin tärkeä. Ihmisten perustava filosofisuus uhkaa jäädä tärkeydestään huolimatta säännönmukaisesti vaille huomiota. Tätä puolta meissä on syytä herätellä.

**JST:** *Näkökulmapuheesi, enemmän kuin tasopuheesi, antaa ymmärtää, että ajattelet filosofisuuden piilevän itse näkökulmien vertailuissa ja niiden eriyttämisissä, niin että filosofia ei esittäydy vain yhdeksi näkökulmaksi muiden perään. Tuntuisi järkevältä ajatella, että filosofisuus liittyy psykologisen, sosiologisen tai muun selittämisen perusteisiin ja kritiikkiin: että se salii pitää erilaiset tulkintatavat esillä, jotta itse tulkinnan prosessi tulisi näkyväksi.*

*Mutta kuinka psykotaustaiset ihmiset voivat olla edistämässä moninäkökulmaisuuksien asiaa, kun terapeuttien parissa koulukuntakiistat ovat vielä tuplasti tulehtuneempia kuin filosofien vastaavat skismit? Jos joku on lyhyttera-*

*peutin mielestä freudilainen, ei jälkimmäisellä paljon liene toivoa hyvästä kohtelusta edellisen vastaanotolla - ja päinvastoin. Sinä näytät valinneen varsin diplomaattisen linjan.*

**AM:** On turha ajaa toisin ajattelevia ihmisiä yhä syvem-mälle bunkkereihin. Parhaimmillaan psykiatreilla ja filosofeilla voi olla yhteistyösuhde: ihminen voidaan tarpeen mukaan ohjata toiselta toisen luokse.

Paitsi että filosofisen praktiikan parissa toimivilla on omat filosofiset suosikkikoulunsa, heillä on myös usein suosikkiterapiakoulunsa. On käynyt ilmi, että kannatusta on esimerkiksi rogersilaisilla kollaboraatiomenetelmillä, erilaisilla kognitiivisilla koulukunnilla ja rationaalis-emo-tionaalisilla malleilla.

Psykoanalyysia ei ainakaan vielä ole tuotu näissä yhte-yksissä esiin muuten kuin arvosteltavaksi. Sen ongelmat – mikä olisi aivan toisen keskustelun aihe – liittyvät lähtö-kohtaiseen uskoon lapsuuden kokemusten voimaan, jonka kautta nähdään kaikki. Siinä on uskonnollista henkeä: yksi selitys pyyhkii muut pois.

Minulla on ratkaisukeskeinen tausta. Monet oletukset ja periaatteet tässä lyhytterapiamuodossa ja filosofisessa praktiikassa muistuttavat toisiaan. Oma vastaanottoni varmaankin tarjoaa ratkaisukeskeissävyisen version counselingistä.

Tärkeintä on se, miten asiakkaan kanssa olemista vie-dään eteenpäin. Periaatteellisia kysymyksiä merkittä-vämmäksi nousee, kuinka tavoitteita voidaan ilmaista ja saavuttaa.

**JST:** *Suhde neuvojan ja neuvottavan hahmottuu teillä praktiikan pitäjillä mitä ilmeisimmin kovin vaihtelevasti. Puhukaamme vastaanottajan soveliaasta asennoitumisesta vastaanotolle tulijaan. Voisitko lausua mielipiteesi liikkeen perustajan Achenbachin neljästä teesistä? Teesi yksi sanoo, että jokaisen yksilöllisyyttä on kunnioitettava.*

**AM:** Tuo on kaiken asiakastyön perusasia. Tai ei niiden, jotka palauttavat kaiken yhteen vahvaan yleisselitykseen.

**JST:** *Kakkosteetin mukaan toisen ymmärtäminen on ta-voitteena, eikä vain lauseiden vaan myös ”oman itsen” kautta.*

**AM:** Perushermeneuttinen juttu. Gadamerin nojalla voi

Hoogendijkin selostus liikemaailman filosofisesta konsultista näkynekkarina tai ”visiodeveeloperina” löytää kaiku-pohjaa Marinoffin tavasta pitää praktiikan yleishaasteena ”päätohal-vauksen helpottamista” (EPC 178).

Jonkinlaisia ääripäitä filosofisten makujen kartalla edustavat kokoelmasa Segalin ”heideggerilainen” tulkinta Tolstoin elämänmuutoksesta ja Cohenin rationaalis-emotiivisen terapian looginen sovellus. Molemmat ovat melko lailla kömpelöitä yrityksiä tehdä oikeut-ta sekä kompleksisille filosofisille ajatuskuluille että auttamistilanteen aktuaaliselle ongelmalle. Käytännöllis-ten opetusten uuttaminen onnistuu kai jossain määrin molemmilta, mutta Heideggerin tai logiikan tuntijat eivät näitä hyödyntämistapoja hevin niele. Jotakuta kiusaa Segalin ’eksistenssin’

ja ’olemisen’ sekaannukset ja tavan-omainen erhe rinnastaa Heidegger ja Sartre asevelieksistentiaalistina, toista taas Cohenin logisismi: ”Siinä määrin kuin psykologinen lähestymistapa sisäl-lyttää itseensä logiikka-perustaisia tek-niikoita, se on todellakin filosofista” (EPC, 131).

Sovellustensa lomassa Segal ja Cohen tuovat esiin tärkeitä näkökohtia. Segal kiinnittää huomiota siihen, että ”uskomukset, arvot ja esioletukset” vaikutta-vat ihmisten toimintaan ja ajatteluun niin tietyissä elämän ääritilanteissa kuin arjen tavanomaisimpinakin hetki-nä (EPC, 119). Cohen taas muistuttaa, että filosofia on hoivannut (filosofista) asiakastyötä historiansa aikana kuin omaa lastaan, esimerkkinä Freudin mi-nän kolmijaon platonilaiset juuret (EPC, 121).

## Filos ja psykhe

Lahav tekee rakoa psykologiaan sano-malla, että filosofinen ote ei tartu kät-kettyihin syy-ja-seuraus-ketjuihin asi-akkaan mielessä eikä siis pyri paljasta-maan tosiasiallisesti vaikuttavia tiedos-tamattomia tekijöitä ihmisen päässä. Maailmankuva on ”koordinaattijärjes-telmä” tai ”abstrakti kehys, joka tulkit-see ihmisen minä- ja todellisuuskäsi-tysten rakenteen ja filosofiset seura-mukset”. Rinnakkaisia, yhtä lailla psykologisiin realiteetteihin kurotta-mattomia tapauksia ovat Lahavin mie-lestä ”teon eettinen arvo, veistoksen es-teettiset laatupiirteet, ahdistuksen ek-sistentiaaliset merkitykset, lausuman kielelliset merkitykset, shakkisiirron lo-giikka” tai ”tieteellisen teorian raken-ne”. Maailmankuvan pohtiminen rin-



sanoa, että tulkittavat asiat täytyy löytää myös itsestään tulkitsijasta tai ainakin tulkitsijan itsekseen tai toisten kanssa käymän dialogin kautta.

*JST: Mutta eikö tässä hienouden ymmärtämisen mystiikan lisäksi tehdä tilaa sellaiselle neuvonnalle, jossa neuvoja kävelee neuvottavan lauseiden yli suoraan omasta päästään toisen pääkoppaan?*

**AM:** Sitä ei kai sentään tarkoiteta. Keskustelu etenee asiakkaan ehdoilla niistä teemoista, joita hän nostaa omin sanoin esiin.

*JST: Teesi 3: asiakasta ei tule muuttaa. On vaalittava varovaisuutta ja pidätyttävä neuvomasta. Teesi 4: on pyrittävä avartamaan näkökulmia. Eivätkö muuttamiskielto ja avartamiskehotus ole keskenään ristiriidassa?*

**AM:** Jo terapian alkeisiin kuuluu, ettei pidä mennä neuvomaan – vaikkapa siihen tapaan kuin Freud kehotti erästä asiakastaan ottamaan avioeron (ja huonosti kävi). Achenbachilaiset taas seuraavat näillä kohdin sellaisia terapiamuotoja, joissa ihanteena on vain myönteisessä hengessä toistaa kaikki, mitä asiakas sanoo, ettei vain vaikutettaisi liikaa.

Tässä hengessä en hyväksy Achenbachin väitettä. En usko, että filosofinen keskustelu ei vaikuttaisi asiakkaaseen, tai ettei se mitenkään tätä muuttaisi. Sekin on muuttamista, että avaa eri näkökulmia. Ja olisihan sitä paitsi epäreilua olla mitään antamatta, kun toinen hakee apua.

Ratkaisevaa on vaikuttamisen laatu. On tehtävä oma osansa niin hyvin kuin osaa. Lähden siitä, että kaikki mitä ihminen itse keksii on parempaa kuin mitä toinen voi keksiä. Omissa oivalluksissa on jo mukana tietoa siitä, että nuo oivallukset istuvat itselle.

*JST: Jatketään filosofisen neuvonnan suhteesta filosofiaan yleensä ja akateemiseen filosofiaan erityisesti. Toivotko itse, että filosofisen praktiikan ajatus saavuttaisi myös yliopistolaisen filosofianharjoituksen piirissä hyväksyntää?*

**AM:** Nuorempi filosofipolvi vaikuttaa hyvin kiinnostuneelta. Vanhempi polvi on varautuneempi; ei oikein uskota, että se olisi oikeasti hyödyllistä. Huolimatta monien merkkifilosofiemme arvokkaasta kansanvalistustyöstä fi-

losofia ja auttamistyönkin asiakkaat, tavalliset ihmiset, eivät ole kohdanneet. Filosofian harjoitusta luonnehtii edelleen massoille tapahtuva luennointi. Kysymys ei ole tasa-arvoisesta keskustelusta. Siksi koko ajatus siitä, että ihmisten elämässä olisi jotakin filosofista, tuntuu monista älyttömältä.

Itse en toivo, että akateeminen filosofia ja filosofinen praktiikka erkanisivat toisistaan. Päinvastoin: olisi ihanteellista, että viimeisin tutkimus olisi myös vastaanoton pitäjien ulottuvilla.

*JST: Tuosta todistanee yhtäaikainen halusi avata praktiikka ja tehdä väitöskirja. Mutta arveletko tosiaan, että juuri epäily filosofisen keskustelun tepsivyydestä vaikuttaisi tuon nihkeämmän akateemisen suhtautumistavan taustalla?*

**AM:** Ainakin rahakeskustelu viittaa siihen. Näkisin asiassa poliittisen aspektin vähän sofistikiistan tapaan. Nuo antiikin kaupunkivaltioiden viisouden opettajat ottivat oppilaiskehen kenet tahansa. Tätä kautta sofistit saivat näppeihinsä poliittista valtaa, joka ei tavan mukaan kuulunut vieraille, polikseen muualta saapuneille.

Nyt philosophical counselling -hanketta kohtaan esite-tyissä kritiikeissä näkyy, kuinka jotkut filosofit mieluummin pitäisivät alansa pienen eliitin esoteerisena juttuna. Filosofia on jostain niin salamyhkäistä ja vain vihityille tarkoitettua, että tavallinen ihminen ei voi sitä käsittää eikä olla sen kanssa missään kosketuksissa.

*JST: Etkö voi ymmärtää sellaista riskiksi, että kaiken maailman oudot tyytit alkavat puhua filosofian nimissä puuta heinää?*

**AM:** Filosofisen praktiikan kriitikot juuri kokevat riskiksi sen, että ihmisille puhutaan filosofiasta, vaikka nämä eivät sitä kriitikoiden mukaan tajua. Itse uskon, että jokainen ihminen voi saada filosofisia oivalluksia, löytää radikaalisti uusia näkökulmia. Tämä voi tapahtua kelle tahansa, koska ja missä hyvänsä, myös ilman kuuden vuoden opintoja tai Platonin dialogien lähilukua.

nastuu näihin, koska tekijän, veistäjän, ahdistuneen, lausujan, siirtäjän, tieteilijän tai oman elämänsä tulkitsijan psyyke ei ole ruodinnan kohteena. Jos psykoterapiat keskittyvät autettavan sisäisiin prosesseihin, filosofiset praktiikat keskittyvät autettavien tapaan konstruoida maailmansa.

Jotkut psykoterapiat astuvat toisia selkeämmin ulos esimerkiksi menneisyyden tapahtumia painottavasta, kausaaliketjuja koostavasta lähestymistavasta ja liikkuvat kohti autettavien elämäntapaa ja maailmantulkintaa tähdentävää mallia. On kuitenkin hyvä syy epäillä terapeuttien pätevyyttä maailmankäsitysten asiantuntijoiden, filosofien kotikentällä. Psykologisesti suuntautunut neuvoja tuppaa taker- tumaan neuvottavansa arvottomuuden tunteeseen eikä helposti huomaa lain-

kaan tämän erityistä 'arvottomuus'-käsitystä tai -käsitettä. Filosofisesti suuntautunut neuvoja näkee juuri käsitteellisen ulottuvuuden mahdollisuutena elämän rikastamiseen monimerkityksisyyden kautta. Varsinaisiin hoitotuloksiin filosofialla ei tähdätä, mutta jos niitä saadaan keskustelun sivutuotteenä, hyvä niin:

Filosofinen neuvonta pyrkii kehittämään ja jalostamaan filosofisia herkkyyksiä käymällä keskustelua jokapäiväisestä elämästä löytyvistä erilaisista merkityksistä (ECP, 16).

Lahav korostaa, että ihmisillä on aitoja filosofisia kiinnostuksia elämää kohtaan. Psykologian monopoliasemasta johtuen nämä on tavattu selittää pois

”oireina” tai ”rationalisointeina”, siis psykologisoida ne psyykkisiksi ongelmamielenkiinnoiksi. Ne kuitenkin osoittavat suuntaa psykologisten ilmiöiden ylikorostamisesta filosofisten ilmiöiden tunnistamiseen.

## Hajontaa ja huojuuntaa

Lahav tarjoaa vielä erottelumallin moninlaisille maailmankuvatulkinnan yleisryhmään mahtuville neuvontamuodoille. Ensinnäkin jotkut praktiikan pitäjät ovat halunneet rajata filosofisen neuvonnan vain kognitiivisiin kysymyksiin, kun taas toiset näkevät emotionaaliset tai mitkä hyvänsä ongelmat yhtä mahdollisina keskustelun aiheina. Toiseksi eräät korostavat täsmäongelmien selvittelyä, toisten painottaessa koko ihmisen holistista kohtaamista.

# Ennakkoluulot, käsitesekaannukset ja filosofinen praktiikka

*Alunperin minun oli tarkoitus aloittaa tämä kirjoitus lainamaalla otteen Moritz Schlickin esseestä ”Die wende die philosophie – Filosofian käännekohta”. Mutta suosikkilainaukseni saataisi herättää vääriä mielikuvia, sillä lukija saataisi erehtyä aikeistani. Syystä, joka ei ole filosofinen, vaan pikemminkin ennakkoluulojen ilmaus, jotkut filosofit suhtautuvat esim. käsitteeseen looginen positivismi kuin kirosanaan. Mutta yhtä vähän kuin sellainen asenne sanoo jotakin loogisten positivistien filosofisista ansioista, yhtä paljon se kertoo pelosta, joka tietoisesti kieltää selkeän ja aidon ymmärryksen.*

**O**len kuitenkin vakuuttunut siitä, että pelkoja ja ennakkoluuloja voi poistaa, vaikka kysymys oli si esim. muita kansoja tai filosofisia suuntauksia koskevista peloista ja ennakkoluuloista. Kysymykseen ”mitkä nämä ennakkoluulot ovat?” ei ole yleistä vastausta, vaan meidän on tarkasteltava yksittäistapauksia. Sinä voit tutkia itseäsi ja minä voin tutkia itseäni. Sikäli kun molemmat käytämme filosofiaa saavuttaaksemme itseymmärrystä, projektimme ovat samankaltaisia. En aio kiistellä filosofiseen praktiikkaan liittyvistä ennakkoluuloista, kuten onko esim. oikeutettua pyytää maksua filosofisesta ammattitaidosta. Totean kuitenkin että en näe mitään olemuksellista filosofista eroa siinä tehdääkö filosofiaa kahvilassa, seminaarihuoneessa, Lammilla vai filosofin vastaanottohuoneessa.

Kolmanneksi jotkut neuvojat tähtäävät tiettyihin optimaalisiin maailmankuviin toivottuina lopputuloksina, toiset taas tähdentävät keskustelujen avoimeksi jäävää loppuratkaisua. Neljänneksi filosofisia auttajia erottaa kiista autettavien täysin omintakeisten ja näille tarjottujen ratkaisujen jännitteestä. Viidenneksi hajontaa aiheuttaa joidenkin yllytys asiakkaitten maailmankuvien kritiikkiin ja toisten pyrkimys varoa visusti kaikkinaista arvostelua ja pysytellä maailmankuvan esittelyssä ja jäsentelyssä. (ECP, 19-23.)

Lahavin näkemyksissä on niin paljon oivallista, että niitä kannattaa arvostella. Lähtökohtana kritiikille voi pitää hänen mielisanaansa predicament, joka toistuu teksteissä (artikkeli + johdanto) yli 30 kertaa. Ihmisen osa, tila, pulma-kohta, kiipeli, vaikeus tai ansa on jota-

kin, jonka ääreltä filosofia haluaa syrjäyttää ainakin lestissään pysymättömät mielen suutarit, pätevyysalueensa ylittäneet psykologit. Paitsi että psykologit ovat ylittäneet rajansa, heidän on onnistunut leimata koko elämän tulkin-tamaasto valtaukseseen. Tarvitaan filosofista otetta täsmentämään asiain välisiä rajoja ja selkiyttämään sille parhaiten antautuvan alueen kysymyksiä.

Välienselvittely psykologian kanssa jättää toivomisen varaa. Lahav soimaa oikeutetusti filosofien vajavaista ja yksipuolista psykologian ja psykiatrian sekä käytännön terapiamuotojen tuntemusta, mutta antaa itse liian helpon kuvan psyko-ulottuvuuden väistämisestä: psykologiaa ei pidä kieltää, mutta psykologisointi on pahasta. Olisi selkeämpää erottaa psykologisoivasta otteesta psykologismi, jossa psykologisointi on

Pyrin keskittymään kysymykseen, jota pidän olennaisena: ”Mitä filosofista filosofisessa praktiikassa on? Vastaus tähän kysymykseen rinnastuu toiseen kysymykseen: ”Harrastavatko muut kuin akateemiset filosofit filosofiaa?” Onko jopa niin, että kadunmiestä, kaikissa hänen askareissaan johtaa filosofinen ymmärrys, ennakkoluulo tai joskus jopa illuusio.

Ennen kuin yritän antaa lyhyen kuvauksen siitä mitä filosofinen praktiikka on, haluan kokemukseni perusteella selvittää seuraavan asian. Toiminta ei ole filosofista praktiikka sillä perusteella, että siitä maksetaan rahaa tai että siinä puhutaan filosofiasta. Filosofisen praktiikan pitäisi olla aidosti filosofista, jotta sitä voisi perustellusti kutsua juuri filosofiseksi.

Se, maksetaanko filosofisesta praktiikasta ei liity filosofisen praktiikan määrittelyssä välttämättömiin saati riittäviin ehtoihin. Totean myös, että tämä kirjoitus ei ole filosofista praktiikkaa muuten kuin ehkä tiettyssä poliittisessa mielessä. Vaikka pitäisin esitelmän, joka pohjautuu kirjoitukseeni ja saisin siitä tuntuvan korvauksen, se ei olisi filosofista praktiikka vaan, toivottavasti, filosofiaa filosofisesta praktiikasta. Alustavasti voin sanoa, että filosofisen praktiikan muotoja on yhtä paljon kuin filosofisia praktikkojakia. Joukkoon voi vielä lisätä ne yli 400 rekisteröidyn psykoterapeuttisen suuntauksen edustajaa, jotka käyttävät jotakin filosofista näkemystä tai suuntausta terapian pohjana. En tietenkään voi puhua kaikkien eri suuntausten puolesta.

## Mikä on filosofisen praktiikan tavoite?

Gerd Achenbach avasi ensimmäinen modernin filosofisen praktiikan Kölnissä 1980-luvun alussa. Achenbach joutui heti kovan kritiikin kohteeksi: filosofia ei voi olla terapiaa eikä filosofiaa voida sysätä ihmisten päälle. On tietysti olemassa yrityksiä ja henkilöitä, jotka käytännössä neuvovat miten esim. eettisesti vaikeassa tilanteessa olevan ihmisen pitäisi tehdä, mutta tämä ei ole filosofista vaan dogmaatista praktiikkaa — ainakin jos hyväksymme että filosofia on keskustelevala disiplina. Filosofisena praktiikkana voidaan pitää mm. ihmisten eksistentialististen, eettisten ja käsitteellisten ongelmien tarkastelua filosofian avulla. Tavoitteena on auttaa asiakasta hänen pyrkimyk-

muuttunut ainoaksi selitystavaksi. Lahavilainen filosofinen neuvonta ei näytä ainoastaan tarjoavan yhteistyötä psykologeille, vaan se itse sisällyttää filosofisuuteensa varsin voimakkaan psykologisoivan otteen. Lahav näet nojaa ehtimiseen (erilaisten piilevien seikkojen) ”tiedostamisen” malliin, ja korostaa alinomaan yksilöä, joka sisustelee ajattelunsa sisämaailmaa. Vähemmän suopeasti luettuna myös Lahavin kaunis lopetus saa kummallisen kaiun:

Elämä koostuu itsemme ja maailman jatkuvasta tulkitsemisesta. Filosofinen neuvonta tarjoaa kontrolloidun ja ohjatun ympäristön, jossa elämä – tulkinnan prosessiksi ymmärrettynä – intensifioituu. (ECP, 24.)

Elämän täytyy olla harvinaisen tylsää,

sessään kehittää ja valaista omaa filosofista ymmärrystä ja maailmankuvaansa. Tavoitteena ei ole osoittaa, että tietyt näkemykset ja käsitykset ovat parempia kuin muut. Keskustelun tavoite ei ole *parantaa* asiakasta, vaan tarjota ongelmiin vaihtoehtoisia näkemyksiä, jotka parhaassa tapauksessa saattavat helpottaa asiakkaan ahdistusta ja auttaa häntä ratkaisemaan käytännön pulmia.

## Filosofisen praktiikan metodit

Ihmisten ongelmat ovat sidoksissa mm. heidän elämäänsä ja henkilökohtaiseen historiaansa. Samaa voidaan sanoa ihmisten filosofisista ongelmista. En yritä vetää rajaa filosofisten, psykologisten ja neurologisten ongelmien välille — niiden syyt saattavat joissakin tapauksissa olla samat — mutta sitä vastoin yritän selvittää, mitkä kriteerit määrittelevät filosofisen praktiikan metodin. Käytän ja muokkaan Ran Lahavin näkemyksiä. Tulosta ei kuitenkaan pidä käsittää yleiskattavaksi määritelmäksi vaan suuntaa-antavaksi.

1. Tutkimuksen on ensinnäkin käsiteltävä yleisesti havaittavia käsitteitä, käsityksiä, oletuksia ja teorioita. Tähän listaan lisäksi määritelmät ja ennakkoluulot. Määritelmiin luen *ilmaistut määritelmät*: esim. Tieto = def. tosi, perusteltu, uskomus. *Hiljaiset määritelmät*: oletetaan että A kävelee sillan yli. Esitämme rohkean hypoteesin, että A luultavasti uskoo, että silta kestää. Hiljaiseksi määritelmäksi kutsumme tilannetta jossa A sillan ylitettyään vastaa myöntävästi kysymykseen, uskoiko, luuliko, toivoiko tai oliko hän varma että silta kestää, riippumatta siitä mitä A on todella uskonut tai onko hän ylipääntään muodostanut mitään uskomusta sillan kestävydestä. Lisäksi joukkoon kuuluvat *Yhteiset määritelmät*: ne artikkuloimattomat säännöt, joita tietyssä elämänmuodossa on seurattava ja joita voidaan pitää tietyn käsitteen tai uskomuksen hyväksymisenä.

Praktiikka ei siis koske konkreettisia tapahtumia (kognitiivisia tai neurologisia) asiakkaan sielussa tai aivoissa. Filosofinen praktikko tutkii — yhdessä asiakkaan kanssa — niitä käsityksiä, ennakkoluuloja, teorioita ja uskomuksia, joita asiakas on tavalla tai toisella sisäistänyt. Sen si-



jaan tutkimus ei koske niitä kausaalisia syitä, jotka ovat käsityksien taustalla.

2. Perustavien käsitteiden kriittinen tutkimus. Perustavilla ideoilla tarkoitetaan fundamentaalisia periaatteita, oletuksia ja käsitteitä. Mitä nämä perustavat periaatteet ovat, vaihtelee puolestaan tapauksittain. Myöhemmin esittämässäni esimerkissä perustava käsite tai periaate on rakkaus. Kriittinen tutkimus viittaa siihen, että asiakkaan ongelman tai huolen sisältämiä keskeisiä käsitteitä ja periaatteita ei ainoastaan kuvailla, vaan niiden rakenne, johdonmukainen käyttö ja implikaatiot analysoidaan.

3. Ran Lahavin mukaan filosofinen tutkimus on yleensä ei-empiristä ja ”puhtaan ajattelun tulosta”. Filosofinen praktiikka keskittyy käsitteiden logiikkaan ja logiisiin relaatioihin suhteessa muihin käsitteisiin. Tätä kriteeriä modifioin.

3.1 Käsitteellinen tutkimus, jota joissakin tapauksissa täydennetään empiirisellä informaatiolla. On esimerkiksi olemassa tapauksia, joissa yksittäinen henkilö määrittelee käsitteen aivan eri tavoin kuin muut ihmiset. Kuten myöhemmin esittämässäni esimerkissä käy ilmi, henkilö itse saattaa olla tästä tietämätön. Sellaisissa tapauksissa on mahdollista, että filosofinen praktikko tuntee kulttuurin eri määritelmät tai käsitteen ymmärrysmuodot. Gerd Achenbachilla on luultavasti jotakin tällaista mielessä, kun hän kirjoituksessaan ”On Wisdom in Philosophical Practice” käsittelee praktikon hyveitä viittaamalla Nietzschen käsitykseen ”Viisaan hyveistä”:

”Eikö viisas ole kokeillut satoja tapoja arvioida omaa arvoaan. Eikö viisaan pitäisi elää täysin epäfilosofisesti eikä hyveellisenä vaan ujona miehenä, jos hän kerran haluaa arvioida elämän suuria ongelmia? Viisas on liian kauan sekoitettu tieteelliseen tai uskonnolliseen mieheen.”<sup>1</sup>

jotta se vahvistuu ja tehostuu vasta vastaanottotiloissa. Vaan ehkäpä puhe on vastaanottajan elämästä? Joka tapauksessa kliinisin-auritaarinen tapa ihannoida ”kontrolloitua” ja ”ohjattua” olotilaa työntää luotaan. Ystävällisemmin tulkiten Lahavin voi kai ymmärtää sanovan, että ihmisten tulisi kotiutua omaan tulkintamaailmaansa, mikä paradoksaalisesti edistyy parhaiten, kun uskaltautuu asettamaan osia siitä näytteille ja koetteille.

## Tajunta ja vuorovaikutus

Ollaan silti lähellä psykologista fantasi-aa: ihminen elää ajatuksineen lähinnä päänsä sisällä ja saapuu aika ajoin aivopurkuun. Schefczykin tekstissä on samantapaisia ongelmia. Filosofinen neuvonta koskee ”yksilön historiaa”, ol-

koonkin että kirjoittaja ansiokkaasti korostaa ”käsitteellistä” historiaa ”psykkisen” sijaan. Ero jää silti mekaaniseksi, parhaimmillaankin vain termiehdotukseksi, jossa Freudin *Triebsschicksal* korvaa filosofisempi *Begriffsschicksal* (conceptual vicissitude). Tilan täyttää filosofian sijasta pikemminkin filosofialla laimennettu psykologia. Kun Schefczyk puhuu ”henkilöhistorian sisäisestä logiikasta” sekä elämäntarinoitten ”ytimestä”, ”rakenteesta” ja ”olennaisista osista”, hän puhuu ihmiselämästä kohtalouksisimman ja yksilöllisimmän psykologian hengessä. Käsittepuhe ei tuo artikkeliin havaintokokemusten monimutkaisuuden näkökulmaa. Paremminkin vahvistuu positivistinen usko puhtaaseen kokemukseen ja vääristymättömään tietoisuuteen, joita ”maailmassa elämistä koske-

vien käsitysten epäselvyydet” uhkaavat siinä missä ”tervettä inhimillistä ymmärrystäkin”. Ja tämä tehdään sillä varjolla, että koko filosofiaa mukailemalla ”uskollisuus todellisuudelle”. Vaikka eräät realistit myöntäisivätkin pyrkivänsä ”suhtautumaan oikein siihen mitä on”, he esittäisivät sentään kriittisiä varauksia todellisuuden käsitteen suhteen eivätkä kiirehtisi punnitsemaan niiden hyväksyttävyyttä tai pätevyyttä. (EPC, erit. 76-9 & 83.)

Onkin tärkeää, että antologiaan mahtuu Normanin yritys hahmotella subjektivistiselta tieltä erkanevaa ekologisempaa ajattelumallia. Rortyyn viitaten, mutta tätäkin puolittaisuuksista moittien Norman etsii väylää ulos representationalistisesta, kiinnikkeetön eduskuvaamisen leimaamasta mieltämistavasta. Hän puhuu keski-



Seuraavaksi saavumme yhteen kirjoitukseni yksinkertaiseen mutta olennaiseen huipentumaan.

Filosofin hyveisiin, uskallan väittää, tuskin kuuluu, että hän tilanteessa kuin tilanteessa suhtautuu tieteellisesti kaikkeen tai vaati tieteellistä todistusta kaikesta. Nietzschestä huolimatta filosofin ei kuitenkaan pitäisi tyytyä arvauksiin tai ns. a priori olettamuksiin. Filosofin hyveisiin kuuluu kriittinen asenne, jota faktat tarvittaessa tukevat. Filosofoidessa ei pitäisi *luottaa* huhuihin, ennustaa tai perustaa kaikkia olettamuksiaan ns. a prioriin käsitteisiin. Mutta filosofit, kuten muutkin ihmiset, sortuvat usein tähän virheeseen.

Kuulemme uuden sanan; esim. ”moottorisaha”. Jos meillä on suhteellisen selvä käsitys siitä, mitä ”moottori” ja ”saha” tarkoittavat, voimme mahdollisesti tehdä onnistuneen päätelmän, jonka mukaan ”moottorisaha” on saha, joka toimii moottorin voimalla. Mutta yhtä hyvin saatamme erehtyä: kuulen täysin uuden sanan ”urheiluruutu”. Minulla on aina ollut käsitys siitä, mitä urheilu on, ja jonkinlainen käsitys siitä, mikä ruutu on. Johtopäätökseni mukaan ”urheiluruutua” käytetään Suomessa viittamaan nelikulmaiseen tilaan, jossa urheilaan, kuten esim. Squash-kenttään. Ymmärrän sanan ”urheiluruutu” näin, kunnes törmään ihmisiin jotka eivät ymmärrä hölkäsen pöläystä siitä mitä tarkoitan. Ehkä käsitykseni tämän jälkeen muuttuu.<sup>2</sup>

Jos nämä kolme ehtoa määrittelevät tai kertovat jotakin filosofisen praktiikan luonteesta, voimme väittää, että filosofinen praktiikka on filosofiaa. Eikö tutkimus, joka tarkastelee käsitteitä analyysin ja loogisten sekä empiristen vertailujen avulla, ole filosofista?

4. Wittgensteinin käsitys, jonka mukaan filosofisen tutkimuksen on selvitettävä, miten meitä kiinnostavia käsitteitä käytetään kielessä, ja ”palautettava sanat metafysisestä käytöstä arkikäyttöön”. Väitän että näin voi myös tehdä kaikkien metafysisien käsitteiden kanssa.<sup>3</sup>

Se, että sanaa voidaan käyttää ja ymmärtää eri tavalla eri konteksteissa, on itsestäänselvyys. Mutta filosofisen praktiikan kannalta on kiehtovaa ajatella, että ihmiset yleensä, eivätkä ainoastaan filosofit, tarttuessaan kiinni

johonkin heitä kiinnostavaan filosofiseen käsitteeseen, saattavat muodostaa henkilökohtaisia määritelmiä, joiden merkitystä ei ole muodostettu sanan yleistä käyttöä tutkimalla. Kyseiset käsitykset ja määritelmät vaihtelevat eri elämänmuotojen välillä ja niiden sisällä. On kuitenkin tärkeää tutkia mitä juuri minä tai sinä tarkoitat ja verrata käsityksiä keskenään. Tämän jälkeen voimme tutkia ovatko määritelmämme, käsityksemme tai ymmärryksemme sopusoinnussa tietyn elämänmuodon kanssa.

Päätän kirjoitukseni tarkastelemalla sitä, miten tavalliset ihmiset tekevät samanlaisia metafysisiä erehdyksiä kuin filosofit (Wittgensteinin mukaan). Otan vapauden pidättäytyä arvioimasta ajatteliko Wittgenstein, että filosofiset erehdykset koskevat muitakin kuin ammattifilosofoja. Väitän, että tavalliset ihmiset tavallisissa tilanteissa ikään kuin luovat ja aiheuttavat filosofisia ennakkoluuloja: he siis sisäistävät implisiittisesti tai eksplisiittisesti metafysisiä käsityksiä. Filosofisen praktiikan filosofia ei ole eksegeettistä: sen lähtökohtana eivät ole klassiset tekstit vaan filosofisen ymmärryksen (insight) lähteenä pidetään henkilökohtaisia kokemuksia.

### Kuvitteellinen esimerkki

Eräs nuori mies lopettaa aina rakkaussuhteensa 3-4 kuukauden kuluessa suhteen alkamisesta. Syy on hänen mukaansa aina sama. ”Rakkaus loppui”, hän sanoo. Tämä on haitaksi miehelle, koska hän haluaisi elää rauhallisessa ja tasapainoisessa suhteessa. Tämän lisäksi hän on vaivautunut kaikista ”rikkomistaan” sydämistä ja siitä vihasta, jota entiset tyttöystävät vaikuttavat häntä kohtaan tuntevan. Oletetaan, että mies käy tapaamassa filosofista praktikkoa keskustellakseen tilanteesta. Mitä sinä empaatisena filosofisena praktikkona tekisit? Kuuntelisit? Tottakai! Oletetaan, että nuori mies paljastaa, että hän ei ymmärrä miksi ihmiset vihoittelevat hänelle. ”Rakkaus loppui — menetin tuon intensiivisen tunteen — ja ainoa rehellinen teko oli lopettaa suhde. Filosofina et psykoterapeutin tavoin ole pätevä tarkastelemaan miehen psykologista historiaa ja diagnosoimaan miestä esim. seuraavasti: ”Ero äidistä lapsen olessa kaksivuotias on johtanut pelkoon sitoutua tunteellisesti muihin ihmisiin”. Sen sijaan tutkitte yhdessä, mitä mies tarkoittaa ”rakkaudella”, ja

näisriippuvuudesta, osallistumisesta, empatiasta ja hoivasta / huolesta / välittämisestä (caring). Enemmittä perusteluita hän kumminkin siirtyy ainakin tässä artikkelissaan sangen epäonnisiin jatkopuuhiin: ”rationaalisen objektiivisuuden” oikopanetteluun, käsitteellisen ja kontekstuaalisen äkki-erotteluun, biologisen ja sosiaalisen ekologian pikarinnastuksiin sekä rakkauten hätäjulistuksiin. (EPC, erit. 52-3, 55-8.)

### Praktiikka ja campus

Väheksyä ei sovi asianosaisten intoa ja omistautuneisuutta, Jongsman peräänkuuluttamaa ja esimerkillistämää ”intohimoista, luovaa mukaanmenoa filosofoinnin käytäntöihin” (EPC, 34). Mutta ainakin Boelen yrityksessä hahmot-

taa neuvojalta edellytettäviä valmiuksia näkyy käytännön vinkkien ja peukalosääntöjen etäisyys toimivaan kritiikkiin tai hedelmälliseen teorianmuodostukseen. Voisi olla parempi korostaa, että juuri nyrkkisääntöihin satsataan, sen sijaan että uuden palvelun innolla ylyksinkertaistetaan vaikeita asioita. Se ruokkii epäilyksiä myös käytännöllisen viitseliäisyyden suhteen.

Boele erottaa ”akateemisen erinomaisuuden” filosofisista vuoropuhelutaidoista ja tekee sen eräistä varauksistaan – kuten siitä, että perinne on syytä tuntea, jotta tunnistaa asiakkaan ajatuksille taustoja ja vaihtoehtoja – huolimatta tarpeettoman jyrkästi. Ehkä akatemioiden väki on muuhun ihmiskuntaan verrattuna vähemmän ”herkkävaistoista” ja ”luontevasti fiksua” tai ei osaa niin hyvin ”lukea rivien välistä”,

”ilmaista ymmärrystä toista kohtaan”, ”tajuta lausumatonta” ja ”suvaita eri lähestymisiä maailmaan”. (EPC, 38.) Kaiketikin neuvonien on paras hankkiutua eroon paljosta oppimastaan ja vapauduttava nimien, kirjojen, teorioiden ja oppisanaston kahleista ja osata kääntää traditio arkikielelle. Mutta akateemisen tutkijan järjenkäyttö tuskin on mistään näistä ulottuvuuksista tyystin riisuttua eikä neuvojankaan työn soisi olevan tutkimuksellisuudesta kokonaan irrotettua.

Boele tasapainottaa kritiikkiään päätyemällä pitämään filosofin koulutusta parhaana valmentautumisena filosofiseen praktiikkaan: erottelujen teko, oletusten koettelu, ajatuskulkujen erittely, näkökulmien vaihto ovat kaikki filosofisia erikoistaitoja. Mutta eikö usko filosofien itsetoimivaan etevyyteen, ’vi-

tämänjälkeen rakkauden käsitettä. Oletetaan, että mies määrittelee rakkauden ”tuoksi polttavaksi ja huumavaksi tunteksi, joka täyttää olemassaolon, kun on tavanut uuden naisen”. Tämän jälkeen analysoit käsitteitä rakkastaminen, rakastuminen ja rakkaus.

Teet seuraavat huomiot:

**Rakastaa** — Rakastat vanhempiasi, vaimoasi, veljeäsi, lapsiasi, ystäviäsi ja ehkä kissaasi.

**Rakastuminen** — Rakastut vastakkaista tai ehkä samaa sukupuolta olevaan henkilöön. Et kuitenkaan rakastu vanhempiisi.

**Rakkaus** on mutkikkampaa — Rakastuminen on aika hyvin kuvattavissa tunteena mutta rakkaus ei. Vaikka useimmat kielenkäyttäjät (mikä ei ole välttämätöntä) ajattelisivat, että tunne on välttämätön ehto määrittelemämme rakkauden, se ei kuitenkaan ole riittävä ehto. Useimmat ihmiset ajattelevatkin, että rakkaus on sidoksissa ystävyyteen, uskollisuuteen, huolenpitoon, vastuuseen jne. Mies on siis käsittänyt rakkaudella jotakin muuta kuin ihmiset hänen ympärillään. Ei mikään ihme, että mies on joutunut vaikeuksiin. Hän käyttää surutta käsitettä, jonka muut sitovat uskollisuuteen, luottamukseen, ystävyyteen jne. Muut eivät voi nähdä hänen sisäänsä ja, ceteris paribus, ymmärtää mitä juuri hän tarkoittaa rakkaudella. Hän on rikkonut niitä sääntöjä, joita tässä elämänmuodossa on seurattava, jotta muut luokittelisivat hänet kokeneen rakkautta.

## Entäs sitten?

A. Ehkä mies ymmärsi, että oli tapahtunut sekaannus: hän oli luullut, että rakastuminen on rakkautta. Hänellä ei ollut aavistustakaan muiden hiljaisesta sopimuksesta. Hän ei ollut ymmärtänyt, että rakkaus on jotakin muuta kuin henkilökohtainen tunne.

B. Ehkä hän on vielä sitä mieltä, että hänen käsityksensä rakkaudesta on se ainoa oikea. Nyt hän kuitenkin kykenee ymmärtämään, miksi muut yhteiseen ja hiljaiseen määritelmäänsä nojaten ovat niin vihaisia. Pitäisikö hänen luopua ”henkilökohtaisesta” käsityksestään vai käyttää sanaa samalla tavalla kuin yhteisö?

Tällä esimerkillä olen osoittanut kuinka tavallinen ihmi-

nen, samoin kuin filosofi, vetää yleisiä johtopäätöksiä käsitteistä, joita ei voi ymmärtää oikein, jos niiden käyttöä kyseisessä yhteisössä ei selvitetä. Voimme helposti kuvitella muita tilanteita, joissa ”hiljaisilla määritelmillä” ja henkilökohtaisilla arvauksilla on käytännön merkitystä. Todellinen tilanne on tietenkin paljon esimerkkiä monimutkaisempi. Esimerkin miestä ja naista ei neuvottu. Filosofinen keskustelu on ehkä havainnollistanut jotakin mutta keskustelu jatkuu. Filosofian kannalta ongelmallista ei niinkään ole toimiminen ajatuksieni mukaan, vaan kyetä ajattelemaan sitä mitä teen. Filosofinen ongelma ei ole toimia ajatuksieni mukaan vaan ajatella tekojani.<sup>4</sup>

Näin lopuksi en voi välttyä kiusaukselta esittää lainausta, joka paljastaa filosofian ja filosofisen praktiikan yhtäläisyyden.

”Tietekin tulevaisuudessa on vielä vuosisatojen ajan filosofi, jotka kulkevat perinteisiä polkuja. Filosofiset lehtimiehet tulevat vielä kauan keskustelemaan vanhoista pseudokysymyksistä. Mutta lopulta kukaan ulkopuolinen ei heitä enää kuuntele. He ovat kuin näytteliöitä, jotka jatkavat esitystään ennen kuin huomaavat, että yleisö on hiljaa jättänyt heidät yksin. Siinä vaiheessa ei enää tarvitse puhua filosofisista ongelmista, koska kaikista ongelmista puhutaan filosofisesti eli selvästi ja ymmärrettävästi.”<sup>5</sup>

## Viitteet

1. Nietzsche, Friedrich. ”Unpublished Works from the 80’s. Critical edition. Vol. XI s. 519.
2. Joissakin tapauksissa yksittäinen ihminen sattaa muuttaa enemmistön käsityksiä, kuten hyvä kokki tai Einstein.
3. Wittgenstein, Ludwig 1953, *Philosophical Investigations*. Anscombe (käänt.), The Macmillan Company, New York Osa I §116, vertaa myös § 120, 383.
4. Vertaa Achenbach, Gerd. 1998, ”On Wisdom in Philosophical Practice” *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*. Spring 1998 Vol. 17, No. 3
5. Shlick, Moritz, ”The Turning Point in Philosophy”, teoksessa Ayer, Alfred J. 1959, *Logical Positivism*. Glencoe Free Press.

ran puolesta’ -paremmuuteen, vain vesittä esitetyn akateemisuuskritiikin? Jos näin haluaa tulkita, saattaa nähdä Boelen loppuhuipennuksenkin – että filosofia on ajattelun vapauden (freedom of the mind) kasvatusta ja filosofinen neuvonta tämän soveltamista arkielämään (EPC, 47) – mekaanisen soveltamisen ja psykologisoivan ”mielistelyn” epäfilosofisena sekoituksena.

Kun Boele sanoo, että neuvojalla ei tule olla ”kätettyä esityslistaa”, hän kiinnittää huomiota kirjassa yllättävänkin vähälle jääviin eettisiin kysymyksiin. Hyvää tässä vajeessa on se, että antologiasta olisi kai helpoimmin sukeutunut juuri sädekehien ketju, omahännännostojen tekopyhä suksessio. Mutta nyt voi väittää, että filosofi-neuvojat eivät näe mitään syytä uuteen ja haastavampaan ammattieettiseen kes-

kusteluun etiikan eksperttienkin alettua pitää vastaanottoja, että he kenties uskovat asiakastyön yleisen moraalisen ryhdin heidän mukaantulostaan autoomaattisesti kohoavan.

Mijuskovicin kertomus klinikkasesioistaan, joissa ihmiset kommentoivat hänen yksinäisyyden teemasta kehittelemäänsä teoriaa, antaa ymmärtää, että asiakastyön tekijät ovat entistä avoimemmin myöntämässä vanhan totuuden: he saavat ajatuksensa autettaviltaan.

## Dogma ja skepsis

Vakavammin puhuen Mijuskovicinkin artikkelissa on kiitettävät ja kehnomat puolensa. Hän lausuu varmaankin useita alalla työskenteleviä elähdyttävän perusasian: ”jokainen ihminen on

filosofi”. Kantansa hän perustelee siten, että itsekullakin on omat perustavat oletuksensa maailmasta ja ihmisestä. Lähtökohta on vähintäänkin lupaava, mutta valitettavasti siitä ei edetä kohti artikkelissa kannatettavasti mainittua ajatusta ”tosifilosofisen” neuvonnan välttämättömästä monialaisuudesta. (EPC, 86 & 97.)

Mijuskovic kangistuu ”perustavuuteen”. Hän väittää filosofian ”erikoisalueeksi” nimenomaan ”ensimmäisiä periaatteita” ja näistä johdettavia ”uskomusjärjestelmiä”. Ja hän väittää, että kukin ihminen pyrkii tällaiseen perusprinsiipin kannattelemaan järjestelmään. Paino on kokonaan systeeminrakennuksen eikä ollenkaan systeemi-kritiikin puolella. Kun Mijuskovic vielä asettaa psykologian ”menneitten epäedullisten kokemusten” filosofiseksi

# PERSONLIG PESSIMISM OCH SOCIAL TRAGEDI

## Pragmatistiska perspektiv på livsmening

*I vissa karikatyrer presenteras frågan om livets mening som arketyper för ofruktbar filosofisk verksamhet: den grubblande tänkaren svävar i det blå, utan fotfäste i det verkliga livet. Denna bild är kanske inte alldeles omotiverad – med tanke på vissa filosofiska spekulationer är den rent av träffande. Men det är värt att notera, att 'livets mening' inte egentligen betecknar en klart avgränsad filosofisk frågeställning, utan snarare en mängd komplexa livsfilosofiska och etiska diskussioner.*

I den västerländska filosofin har man närmat sig ämnet från ett antal olika infallsvinklar, i vilka inte bara svaren utan också de ställda frågorna skiljer sig från varandra på ett markant sätt. Den tydligaste vattendelaren torde utgöras av undersökningarnas riktning och omfång. En del tänkare söker den yttersta meningen i allmänna principer eller kosmiska konstanter, vilka står ovan om den mänskliga existensens sfär. I skarp kontrast till dessa svepande visioner står de människocentrerade analyser, där man letar efter livets mening i subjektets villkor – vanligtvis i det egna självet. För åskådlighetens skull kan vi i denna tudelning identifiera två separata problemområden, vilka kan relateras till olika typer av mening:

vastapainoksi (käsitteellisyden ja) "ajattomuuden", paljastuu hänen filosofiakäsityksensä dogmaattisuus. Arvatavasti amerikkalaisena erikoislisänään hän tähdentää, kuinka psykiatriset vaivat "välttämättä" aiheuttavat kantajalleen alkoholismia tai muuta riesaa, kun taas filosofisten huolien luonteeseen ei kuulu "sosiaalisen tai ammatillisen toimintakyvyn" heikentyminen. Oli tämä hallinnollis-juridista huolta tai mitä ikinä, psykologisuus leikkautuu Mijuskovicinkin käsissä kovin kauniisti irti filosofisuudesta, jälkimmäinen kun on hänelle "kognitiivisuuden" ja "intellektuaalisuuden" synonyymi ja sisältää uskontunnustuksen vapaisiin valintoihin. (EPC, 87 & 99-100.)

Achenbachin tapa harrastaa psykologiikkaa on huomattavasti lupaavam-

paa laadultaan. Hän kuvaa kehitystä, jossa psykoterapian ja filosofian suhde on muuttumassa työnjakoperusteisesta ei-dialektisesta suhteesta "yhteistyö- ja kilpailusuhteeksi". Achenbachin mukaan tämä johtuu paitsi filosofien pitkäaikaisesta, joskin marginaaliseksi koetusta kiinnostuksesta ammatilliseen auttamistyöhön, myös siitä, että "psykoterapiassa on paljon katkettua filosofiaa". Hän luonnostelee filosofian ominaisalueen psykologiseksi nähdyin maiseman seasta. Achenbachin mielestä filosofia tuottaa etupäässä kysymyksiä. Se nimenomaisesti "tukkii tien johdatavilta varmuuksilta ja opastavilta vakaumuksilta ja estää näiden käytön välineinä". Uskomukset ovat filosofisessa katsannossa "arveluttavia säännökäitä, jotka auttavat rakentamaan ja vakauttamaan teorioita, kunnes ne

muuttuvat rutiiniksi". Filosofinen kokemus' tarkoittaa Achenbachilla rutiinotumatonta kokemusta. Tästä kumpuaa filosofinen tarve kyseenalaistaa kaikki vähänkään lukkoonlyödyltä, loppuunkäsittelyltä ja epäämättömältä vaikuttava, "todeksi" esittäytyvä, ja palauttaa valmiiksi väitetty takaisin keskeneräisen ja tutkittavan piiriin. Pateetia pelkäämättä hän väittää, että psykiatrian sairaaksi määrittämien ilmiöiden kotiseudut ovat juuri perifilosofisia paikkoja, "rationaalisen 'taivaan'" tuonpuolisista tai tämänpuolisista helvettejä. "Orfisen filosofian" testi on kohdata kaikki valistumaton ja epänormaali hulluksi tulematta. (EPC, 64 & 72-74.)

Ironista kylläkin, Achenbach avaa artikkelinsa kovin rutiininomaisilla huomioilla 'filosofisen praktiikan' käsitteen toistaiseksi määrittelylle ja rajaamiselle

den universella meningen *med* livet och den personliga meningen *i* livet (jfr. Pörn 1995).

Oberoende om det gäller den universella eller den personliga nivån kan frågan om livets mening bemötas i nihilistisk anda, dvs. genom att förklara att livet sist och slutligen är *meningslöst*. Jag skall i denna essä främst diskutera vissa aspekter av den personliga *upplevelsen* av tillvarons meningslöshet och meningsfullhet. Trots att den stora frågan om den universella meningen kommer att skymta fram under diskussionens förlopp, gäller min behandling alltså i första hand den lättare gripbara mänskliga sfären. Men också detta plan är oerhört komplext, eftersom det är möjligt att granska den mänskliga situationen på många olika sätt. Jag vill betona, att jag i min diskussion inte gör anspråk på något slag av fullständighet. Däremot vill jag skissera upp ett par kontrasterande perspektiv på livets mening, vilka jag ser som en följd av den *människosyn* man utgår från. Den första infallsvinkeln baserar sig på introspektion och individualism. I den stöter man på problemet med subjektiv förtvivlan och värdenihilism. I det andra perspektivet, vilket jag betecknar som *pragmatistiskt*, betonas människans sociala natur och aktivitet. I den möter man svårigheter relaterade till identitetskonflikter och motstridiga ideal. Ingendera infallsvinkeln erbjuder enkla lösningar på livets mening, som en gång för alla skulle kunna skydda oss från pessimism. Men jag anser att det senare perspektivet trots allt är att föredra och jag skall i det följande försöka redogöra för mina skäl.

### DET MENINGSLÖSA OBJEKTET

Det finns otaliga skäl för förtvivlan och pessimism i världen. Känslor av maktlöshet och hopplöshet är vardagliga företeelser, sannolikt alltför bekanta för var och en av oss. Vi upplever ofta att någonting står bortom våra möjligheters gränser, att det vi önskar är omöjligt. Å andra sidan leder dylika erfarenheter ytterst sällan till genomgående pessimism angående tillvarons värde. Motgångar hör till livets gång. Samtidigt är det inte svårt att tänka sig ohyggliga olyckor eller sjukdomar, vilka kan stå bakom den skrämmande slutsatsen, att livet - eller just detta liv - inte är värt att leva. Det rör sig om djup förtvivlan, som





förvandlar hela tillvaron till en tröstlös mardröm. Här befattar jag mig dock inte med dessa typer av ångest, eftersom de kan direkt hänföras till relativt konkreta orsaker. Det är inte för att jag önskar förneka dessa problems allvar – tvärtom, jag uppfattar dem som genuina tragedier. Jag menar enbart, att en faktisk orsak ibland är en tillräcklig förklaring för människors *upplevelser* av förtvivlan och meningslöshet. Vi kan förstå, varför en vän som drabbats av en plågsam sjukdom intar en negativ hållning till livet.

Det förekommer varianter av pessimism, vilka inte kan

ges en sådan omedelbar förklaring i form av allvarliga motgångar, olyckor eller sjukdomar. De är svårare att greppa och ter sig sannolikt avlägsna för många människor, men de kan också vara av större filosofiskt intresse. Den livströtthet, som kan lamslå en frisk och fullt funktionsduglig människa, är ofta en intellektuell typ av förtvivlan. Enligt William James är denna *tedium vitæ* väsentligen en religiös åkomma, ett resultat av reflektion över människans situation i en till synes grym och gudlös värld (James 1907, s. 39 f.). Han menar, att en dylik *spekulativ melankoli* är ett resultat av den vetenskapliga

riittämättömstä selkiintymiskehityksestä, ja kehottaa toistaiseksi tyytymään suuntaa-antaviin luonnostelmiin. Ikään kuin lopullinen selko joskus saataisiin. Tästä huolimatta achenbachilainen skeptisismi eroaa perin draamatteisesti Mijuskovicin dogmatismista. Kiinnostavalla tavalla saksalainen filosofisen asiakastyön perustaja myös haastaa ”teoreettiset filosofit” seuraamaan praktiikkaa pitäviä kollegoitaan, jotta saisivat näiltä ”haastavia tehtäviä ja relevantteja kysymyksiä”. (EPC, 61-2.)

### Lapset ja aikuiset

Philosophical counselling -liike arveluttaa samankaltaisesta syystä kuin philosophy for children -liike. Lapsille tyrkytetty filosofia on asiasta tuotettujen materiaalien valossa ristiriidassa

liikkeen komeiden tavoitteiden kanssa: jokaisen varttuvan vesan omintakeisia ajattelumalleja, originaalia ja spontaania filosofisuutta, ollaan muka tuke-massa, mutta tarinat, joilla tätä väitetysti tuetaan, ovat lähinnä mielikuvi-tuksettomien ja ennen muuta taritsemistaidoiltaan köyhien aikuisten salajuoni saada yhä nuoremmat polvet perehdytetyiksi modernin filosofian kompakysymyksiin. Vastaavasti konsulttiväki kohkaa tavallisten ihmisten filosofisista neronleimauksista, mutta kiirehtii kertomaan näille, mitkä ne filosofisesti tärkeät ongelmat ja käsitteet taas olivatkaan (no tietysti ne, jotka kaikkiin standardioppikirjoihin on pantu); tai sitten se jättää surutta filosofoinnin sikseen ja seurailee uusinta psykoviillitystä tai puhelee pehmoisia.

Lapset ja aikuiset ovat oikeutettuja

epäilemään kummankin liikkeen valmiutta todella yllättyä, ymmärtää ja hyväksyä heidän oudoimpia ja monesti filosofisesti loistavimpia väläyksiään. Kääntyminen lasten puoleen voi annettussa tapauksessa hyvinkin olla kääntymistä sellaisen tahon puoleen, jonka uskotaan ostavan täysi-ikäisille vaikeasti kaupaksi käyvää sekundaaria. Kun vedotaan tavallisiin ihmisiin, saatetaan se vallan mainiosti tehdä tavallisten ihmisten koulumiseksi, ei heidän kunnioittamiseksi, saatikka ’tavallisen ihmisen’ käsitteen purkamiseksi. Filosofian tarunhoitoiset raudanlujat ammattilaiset ovat yhtä lailla oikeutettuja katsoessaan, että molemmissa leireissä on liikaa halua yksinkertaistaa vaativia asioita ja kadottaa kaikki kosketus filosofian itsekritiittiseen tutkimusotteeseen.

Jos filosofisen auttamistyön osaajat ja

världsbilden, som lämnat universum kallt och likgiltigt för människors liv och lidande. Men denna analys är för begränsad, emedan den förlägger den spekulativa pessimismen enbart i en religiös sfär. Den förtvivlan James talar om är i huvudsak en upplevelse av *universell* meningslöshet, en utåtriktad förtvivlan över tillvarons allmänna karaktär. Naturligtvis förekommer denna typ av pessimism – speciellt bland intellektuella samt andra människor med läggning för storslagen spekulativitet. Det är bara inte hela sanningen. Den spekulativa förtvivlan förekommer även i en subjektivistisk form, i vilken man vänder sig inåt mot det egna självet.

Om vi följer Pörns analys av meningslösheten i livet, så kan vi konstatera att förtvivlan är en emotion som riktas mot ett objekt. I en sådan upplevelse av *personlig* meningslöshet är detta objekt det egna *jaget* (Pörn 1995, s. 127). Det är dock viktigt att notera, att även förtvivlan över det egna självet är ett komplicerat fenomen. I en del fall kan den hänföras till vissa önskade händelser, vilka har utgjort upptakten till ett tilltagande tvivel angående ens livs värde. Det gäller ofta en oförmåga att leva upp till egna eller andras förväntningar, t.ex. angående karriär eller människorelationer. I andra fall finns det inte sådana klart påvisbara utlösande faktorer, trots att upplevelsen av meningslöshet är hur verklig som helst. Den gemensamma nämnaren för melankolisk förtvivlan är i varje fall den introspektiva läggningen samt känslan, att ens liv är i någon bemärkelse utsiktslöst. Pessimismen gäller sålunda inte hela tillvaron, utan kan begränsas till vissa aspekter av den mänskliga eller personliga existensen.

I personlig pessimism ingår någon grad av missnöje med jaget. Det kan variera från förtvivlan över bristen på någon bestämd kapacitet till den djupa besvikelsen över jagets allmänna oförmåga att uppvisa sitt egna värde i sitt väsen. I en mildare form är förtvivlan över det egna jaget ett vanligt fenomen, som de flesta människor torde vara bekanta med. Det ingår i alla önskningar att vara annorlunda än man är, trots att man anser det vara omöjligt att viljan skulle förverkligas. Men i en mer olycksbådande form förvandlas denna typ av förtvivlan till en introspektiv princip, en fix idé med jaget i centrum. Det egna självet analyseras med obarmhärtig intensitet. Man upptäcker brister och gränser, missnöjet ökar. Och

samtidigt börjar man ifrågasätta huruvida det överhuvudtaget finns någon mening i detta liv, som känns så otillfredsställande.

Förtvivlan över det egna jaget kan utvecklas till ihärdig spekulativ melankoli. Det är i dylika fall den förtvivlande människan är speciellt benägen att ställa frågor som ”Vad är meningen med *mitt* liv?” eller ”Har *jag* något värde?” Visserligen finns det också ett slags yttre aspekt i denna process, emedan det egna självet relateras till sociala förväntningar och möjligheter, men svaret på frågorna söks främst i introspektiv granskning av det egna självet – som beklagansvärt ofta befinner sig vara otillräckligt.

Eftersom den introspektiva förtvivlan innebär en koncentration på jaget, är det av intresse att begrunda hurdan människosyn den implicerar. Det finns tre attityder till det mänskliga subjektet, vilka påfallande ofta uppträder i samband med personlig pessimism, nämligen *reififikation av jaget*, *isolering av jaget* och *uppfattningen att jaget är den autentiska meningens enda källa*. Det är inte givet att dessa aspekter uppträder i varje fall av introspektiv förtvivlan, åtminstone inte som medvetet formulerade principer. För vår diskussion ligger deras värde i det, att de lyfter fram drag hos denna förtvivlan, vilka är lättare att granska kritiskt än det i sig mycket svårgräpbara fenomenet. Jag beskriver dem kort nedan, för att därefter granska alternativa sätt att se på jagets villkor.

(a) Inåtvänd, melankolisk förtvivlan involverar en benägenhet att uppfatta jaget som ett givet objekt. Vi kan beteckna detta som *reififikationsaspekten* hos den personliga pessimismen. I den introspektiva processen vänder man sig mot det egna jaget, i vars kärna man söker efter det som kunde ge livet ett absolut värde. I denna aktivitet framstår jaget som en uppsättning förmågor och läggningar, vilka självmedvetandet kan betrakta och analysera. Vidare ingår det i denna introspektion en tendens att generalisera: från mina faktiska erfarenheter, att jag inte kan sjunga och finner opera tråkigt, betecknar jag mig själv som ”omusikalisk”. Detta nästan instinktiva resonemang kan naturligtvis vara en rimlig slutsats, som på ett förnuftigt sätt begränsar mina förväntningar och förhindrar mig från att göra pinsamma misstag i framtiden. Problemet i den introspektiva vändningen är

tukijat eivät edes tällaista karkeasti luonnosteltua kritiikkiä ennakoi ja siihen varaudu, on viimeistäänkin syytä kyseenalaistaa heidän filosofisuutensa. Tarkastellaan seuraavassa eritellymin erilaisia kritiikkilinjoja.

## Myynti ja synti

Ilmeisesti tyypillisin arvostelu koskee käsitekaupan, teorian myymisen, argumenteilla rahastamisen ja keskusteluil-la tienaamisen moraalista arveluttavuutta. Praktiikan avaajien ajatellaan siirtyvän ikään kuin liian helposti ja keveästi satunnaisesta (puoli)julkisten lähteiden varaan rakentuvasta tulonmuodostuksesta yrittäjyyteen, hengenharjoituksesta liikkeenharjoittamiseen.

Se tapahtuu ilman asiaankuuluvaa älyyn ja vastuuseen viittaavaa tuskal-

lista kömpelyyttä ja näin ikään kuin epäfilosofisesti. Luonteva repliikki mediassa oireilee laistamisista päättelysääntöharjoitteissa ja klassikkojen ulkoapetteluissa. Mutta praktiikan pitäjä saattaa lähteä epävarmuuden ja tosiasiallisen niukkuuden leimaamaan kulttuurisesti kyseenalaiseen ja yksinäiseen hankkeeseen – siis varsin filosofiseen tilaan ja tapahtumakulkuun – jättäessään sosioekonomisesti hyvinkin turvattuun ja arvonantoa henkivän tiedepiiriin. Hän saattaa myös hylätä nokkimiseen ja nöyryyttelyyn perustuvan omahyväisen veljeskunnan ryhmäapatian ja suuntautua eettisesti vaativiin yksilökohtaamisiin.

Kaupallisuusmootin pohja on hatar, mutta huoli filosofiana pian vaihdettavan palvelun laadusta on hyvinkin kohdallaan. Meillä on pian filosofista

yrittäjäkonsultointia, filosofista alakouluopetusta, filosofista uskonto- ja kirjallisuuskeskustelua, filosofista terapiaa ja filosofista vielä-mitä, joissa missään ei välttämättä asu ja viihdy laaja-alainen filosofian tutkimus, ei sen enempää filosofianhistorian tuntemus kuin perehtymys filosofian nykyvirtauksiin. ”Filosofia menee liian halvalla!”, kiljuu dosenttien kuoro.

## Aitous ja sekunda-ale

Filosofisen praktiikan pitäjät voivat vastata, että moisessa huolella jää ymmärtämättä ainakin neljä keskeistä asiaa.

i) Auttamistyössä tärkeintä on tapauskohtaisesti sovitellun keskustelun anti ja hyöty asiakkaalle, ei niinkään kunnikkaan perinteen tasosta huolehtiminen. Jos tuo perinne muka heti vaa-

att dylika beteckningar uppfattas som statiska, en gång för alla fastslagna egenskaper hos jaget. När man till detta lägger pessimistens tendens att koncentrera sig på egna brister och svagheter, kan resultatet vara en skrämmande förflamning av den verkande viljan, som kunde få till stånd önskade förändringar: ”Jag vill inte vara en sådan människa, men jag är nu helt enkelt sådan och kan inte göra något åt saken.” I en radikalt reflexiv vändning kan den melankoliska människan vända sig till det, som allt mer upptar hennes tankar: själva förtvivlandet. Till slut är hennes självförståelse enbart detta: ”Jag är en förtvivlare.” Och det kan bli likt ett svart håll, som slukar upp all mening i hennes liv (jfr. Pörn 1995).

(b) Ett av de mest utmärkande dragen hos den introspektiva individen är hennes exklusiva koncentration på allt det vi kan beteckna som *internt* i en människa: känslor, tankar, egenskaper osv. Av detta följer lätt en känsla av isolering, en uppfattning att det egna jaget är en separat entitet utan verkligen betydelsefulla kopplingar till den övriga världen. Denna *isoleringsaspekt* hos den introspektiva vändningen leder i sin tur till en tendens att tillskriva det egna medvetandet en absolut privilegierad position i den pågående analysen av jaget. Det egna jaget är *mitt*, ett privat objekt för ett *monologiskt* medvetande (jfr. Taylor 1991). De centrala dragen i denna bild av jaget sammanfattas väl av James position i hans *Psykologi* (1925, s. 160):

Varje jag behåller sina tankar för sig själv. Tankar kunna icke givas bort eller bytas ut. Ingen tanke blir någonsin *direkt gripbar* för en tanke hos något annat personligt medvetande än det egna. Fullständig isolering, oåterkallelig pluralism är lagen.

Om detta perspektiv sammankopplas med den pessimism, som är typisk för den introspektiva melankolin, så får den förtvivlande individen en ny orsak att förtvivla: hon står ensam med sin plågsamma efarenhet. Enligt detta synsätt kan ingen kommunikation verkligen förmedla den smärtsamma upplevelse den förtvivlande människan känner: ”Du *kan* inte förstå...” Samtidigt är det tänkbart att denna isolering inger pessimisten en viss känsla av överlägsenhet. Hon har uppnått en djup insikt i

existensens väsen – dess meningslöshet – som ‘vanliga’ människor inte begriper. Möjligtvis förklarar det varför förtvivlan över det egna självet anmärkningsvärt ofta sammankopplas med förakt för de människor, som lever sina liv utan att gripas av liknande personlig pessimism.

(c) Varje människa som på introspektiv väg utforskar det egna jaget, kommer där att upptäcka vissa värderingar, normer och ideal. Vi har alla vissa uppfattningar av typen ”det är bättre att göra A än B” eller ”solsken är trevligare än regn”. Är inte dylika värderingar precis vad den självgranskande människan letar efter, dvs. mening i det egna jaget? Inte nödvändigtvis, för en närmare analys tenderar att visa, att dessa element är av socialt ursprung – och därför inte godtagbara som genuin mening i livet. Det verkar ingå i den radikala introspektionens logik, att man inte kan godkänna någonting som kan hänföras till den yttre världen som en autentisk källa för livsmening. Denna tendens kunde kallas för den subjektiva förtvivlans *autenticitetsaspekt*. Den inbegriper en vilja att vara absolut självständig, att inte låta slumpmässiga yttre faktorer verka störande i sökandet efter stabil mening i livet. Att acceptera sociala konventioner, normer och ideal som mening i ens liv upplevs som ett slags brott mot det egna självets *självbestämmanderätt*. Därför finner man också hos förtvivlande människor en benägenhet att konsekvent negra ideal och värderingar, om dessa upplevs härstamma från uppfostran, utbildning eller motsvarande sociala processer. Om denna negation bedrivs systematiskt, allt djupare in i självet, så kan det hända att den introspektiva människan upptäcker att hon verkar vara kapabel att avstå från alla de värderingar hon vid någon tidpunkt uppfattat som rätta och riktiga. I extrema fall kan resultatet vara att pessimismen angående det egna självet, som baserade sig på missnöje med jaget, förvandlas till ren nihilism. I det fallet framträder det klart att det inte finns någon mening i livet. Naturligtvis är det möjligt att inneha denna insikt och ändå leva enligt gamla former. Men det kan leda till upptäckten av ytterligare en önskad egenskap hos jaget: hyckleriet. Förtvivlan tilltar och bildar en ond cirkel, vilken enbart verkar kunns brytas av total resignation eller medveten cynicism.

rantuu, se tuskin on kovin vakuuttava laadultaan, johtuneeko nykyisten harjoittajiensa kyvyttömyydestä.

ii) Tuossa perinteessä on lukuisia esimerkkejä siitä, että filosofit ovat pohtineet mahdollisuuksia auttaa ei-ammattilaisittain filosofoivia läheisiään. Filosofian työläyden tai suoranaisen tavoittamattomuuden korostaminen pönkittää kuvaa filosofiaista harvainvaltana, mikä on vain ohut osatoteus filosofian itsetajun pitkästä perinteestä.

iii) Filosofisella auttamisyöllä on suhteellisen vähäinen vaikutus julkisuuskvaltaan jo valmiiksi verraten matalasti profiloituun alaan: praktiikkoja voidaan avata, ilman että akateemisten filosofien toimintaedellytyksille tapahtuu mitään tai että yleinen mielipide filosofiaista juurikaan muuttuu (koska sellaista mielipidettä ei kenties

ole olemassakaan). Toisaalta filosofinen auttamistyö voi vallan hyvin linjata itsensä kovinkin lähelle yliopistollista, tieteellistä filosofiaa lähtien vaikkapa siitä, että auttaja-filosofi käyttää keskustelussaan apunaan uusinta kriittistä tutkimusta eikä hoe vanhoja, vain toiston todentamia katteettomuuksia.

iv) Yhtä kaikki filosofian ryvettymien soveltavissa yhteyksissä on tyypillisesti poikunut myös vireää filosofista perustutkimusta, hedelmällisiä metafilosofisia ideoita tai vähintäänkin loistavan tilaisuuden niin haluaville rajata puhdas filosofia irti epäpuhtaasta. Auttamistyö esimerkiksi vahvistaa ainutkertaisen tapausten tunnistamista ja käsittelyä, mikä filosofian ajatuskokeissa ja rekonstruoinneissa on aina tarpeen.

Epäilijät voivat yhäti ajatella, että

koska filosofinen auttaja on väkisinikin tahdin tai pari jäljessä tutkimuksen maailman kiihkeästi etenevää sykettä ja auttamattomasti vähävaraisempi filosofian moneuden omistuksiltaan, hän on alttiimpi tarjoilemaan vanhaa hapatusta uutena pelastussanomana tai koulukuntapoliittisesti vinoutunutta ideologiaa yleisenä viisautena. Mutta äkkiäkös praktikko vastaa, että campukselle pesiytynyt specialisti tuskin kykenee sijoittamaan omaa tutkimuskohdettaan juuri muuten kuin neliömillimetrinsä tunnustetuimman gurun uuden julkaisun avulla, toisin sanoen voimatta tai uskaltamatta mitenkään oma-aloitteisesti ja ennakkoluulottomasti etsiä eri virtausten sivuutettuihin kosketuspintoihin tai eroihin.



## SJÄLVKONTROLLENS MÖGLIGHETER

Upplivelsen av meningslöshet i livet kan relateras till förtvivlan över det egna självet, dess egenskaper och brister. Men är denna introspektiva förtvivlan den enda rimliga reaktionen på den mänskliga situationen? Är det vad vi har att vänta oss från en nykter betraktelse av meningen i livet? Jag anser att den ovan presenterade introspektiva melankolin till stor del är en följd av *vanan* att betrakta jaget som ett statiskt och isolerat objekt, samt av tendensen att ensidigt privilegiera det privata och

subjektiva i förhållande till det kommunikativa och sociala i tillvaron. Syftet med analysen var att lyfta fram vissa antaganden, vilka är viktiga komponenter i den pessimistiska positionen. Enligt min åsikt utgör de grunden för den extrema förtvivlan, vilken i värsta fall resulterar i en förlamande känsla av total hopplöshet.

Trots att det kan vara en kamp mot väderkvarnar att försöka argumentera mot den övertygade pessimisten, skall jag här försöka skissera upp vissa alternativa perspektiv på människans situation och meningen i livet. I ett sådant försök är det knappast produktivt att inta en



### Vallat ja pidot

Upeimmillaan filosofisen auttamistyön inspiraatio esiintyy professori ja praktiikanpitäjä Peter Marchin esimerkissä sähkömiehestä, joka oli kehittänyt työssänsä kautta tavan mieltää koko maailma sähköverkko. Filosofi tunnusti ajatusrakennelman filosofisen hienouden ja omakohtaisuuden. Neuvonnan linkiksi March ehdottaakin sen selvittelyä, josko ihmisten omasta elämästään ja omaa elämänsä varten kehitellystä kokonaisfilosofiasta – kenties sen yksipuolisuuden tai osittaisuuden tähden – aiheutuu heille liikaa ongelmia, vaivaa ja kärsimystä vaiko ei.

Jotkut konsultit sanovat, että neuvojan on lisäksi pidätyttävä kaikesta asiakkaan ajatteluun puuttumisesta. Olisi suositun nykyslangin mukaan

vain ”tarjottava välineitä”. Mutta näiden auttajien vaatimattomuus on tällä kohtaa varsin epäjohdonmukaista. He hehkuttavat filosofian elämänläheistä ja käytännöllistä, perustuvaa laatua olevaa roolia, sen arkista toimivuutta tai toimimattomuutta, jokapäiväistä tiedollista, eettistä ja eksistentiaalista pihtiotetta, jonka avuton voi tuntea niskassaan, mutta autettu jo ottaakin omiin käsiinsä. Seuraavaan hengenveittoon he vähättelevät omaa toimenkuvaansa ja pakenevat kulisseihiin.

Uusien terapioiden suhde psykologian ja psykiatrian traditioon langettaa varjoaan myös filosofisen auttamisen päälle. Liian iso osa psykokritiikistä tapahtuu näet yhä kritisoitavaa perinnettä raskaalla kädellä kaventaen ja roisisti yksipuolistaen. Samalla paljon psykologista hyvää ja huonoa taitoa

uusinnetaan kaikessa hiljaisuudessa, joskus mitä ilmeisimmin terapeuteilta itseltäänkin huomaamatta.

Silloin kun filosofinen praktiikka liittoutuu etenkin psykoanalyysikriittisen terapian kanssa, on aihetta sekä juhlia patologisoinnin suhteellisen massan vähenemistä maailmassa että epäillä ylihelpon kritiikin vastaavaa kasvua. Lahav esittelee ehdotuksensa filosofisen neuvonnan perustaksi – ’elämän sattumusten maailmankuvatulkinta’ – ”Freudin psykoanalyysin äärimmäisenä vastakohtana”. Schefczyk puolestaan sanoo, että hänen esittelemänsä ’käsitteellinen määräytyminen’ on ”aivan niin kuin” Freudin viettimääräytyminen, paitsi että viettien paikalla ihmiskohtaloa ohjaavatkin käsitteet. Toinen näkee toimissaan liioitellun vastakohtasetelman psykologiaan, toinen taas

aggressiivt optimistisk position, eller att i likhet med Charles S. Peirce helt enkelt klassificera pessimismen som en typ av vansinne (Peirce 1931-58, vol. 6, § 484). Mer lovande anser jag det vara att granska de antaganden, vilka jag identifierade som reifikations-, isolerings- och autenticitetsaspekterna hos den introspektiva pessimismen. De kan kritiseras på ett konstruktivt sätt, till skillnad från den känslomättade upplevelsen av förtvivlan, vars dramatiska kvalitet antagligen inte kan uppfångas av en filosofisk diskussion. Enligt min mening är det bäst att ta sig an denna kritik genom att uppmåla alternativa perspektiv på människans situation i världen. I det är två strategier användbara. Man kan för det första påpeka att människan utövar åtminstone en viss grad av självkontroll och för det andra betona det självmedvetna jagets sociala aspekt. I det följande skall jag kort diskutera dessa infallsvinklar.

Är det ändamålsenligt att betrakta människan som ett objekt eller som en stabil uppsättning av egenskaper? I en viss bemärkelse verkar detta synsätt både naturligt och väl grundat. Erfarenhet visar att det finns kontinuitet i människans natur, åtminstone i vårt eget väsen. Det är ju uppenbart att mina egenskaper inte förändras från dag till dag – jag är omusikalisk i år, liksom jag var i fjol. Det är ju också ett faktum att vi i vår vardagliga aktivitet tolkar oss själva som en enhet, ett centrum för känslor, tanke och annan aktivitet. Men av detta följer inte nödvändigtvis att den *verkliga* personen skall sökas enbart i det stabila i människan, medan allt det föränderliga kan reduceras bort som irrelevant för hennes sanna karaktär. Tänk bara på hur mycket av det vi finner värdefullt hos en människa kan modifieras av tanke och erfarenhet. Hennes egenskaper, värderingar och mål genomår alla förändringar under livets gång. Varför skulle det vara annorlunda med oss själva?

Den introspektiva tendensen att behandla jaget som ett stabilt objekt kan inbegripa ett drag av självbedrägeri, eftersom den tillåter människan att undvika allt ansvar för sina egenskaper och deras utveckling. Hon är sådan hon är och kan inte hjälpa det. Det är möjligt att denna reifikation av jaget beror på obehag inför livets osäkerhet. I en förbryllande värld kan det till synes stabila självet erbjuda en viss tröst, även om det begränsar människans

utsikter. Men som en aspekt av förtvivlan är reifikationen en källa till pessimism, eftersom det egna jaget där upplevs som ett hinder i livet. Denna känsla av otillfredsställelse lindras inte nödvändigtvis av det, att den förtvivlande människan inser att många av hennes egenskaper inte är absolut oföränderliga. Om hon konsekvent söker autentisk stabilitet i sitt väsen, kan det hända att hon slutligen finner det enbart i sin förtvivlan, vilken bildar ett slags ultimatum pessimistisk princip: ”Jag förtvivlar, alltså finns jag till – men det är så meningslöst...”

Kan vi uppfatta det egna jaget på något annat sätt än som ett självmedvetet objekt? Det tror jag - och det kräver inte nödvändigtvis att vi gör våld på vårt sunda förnuft genom att förneka upplevelsen av självet som en enhet. Vad är det vi egentligen betraktar som karaktären hos en människa? Det är inte i första hand hennes medvetande, utan snarare hennes dispositioner, värderingar och ideal. Naturligtvis kan vi säga, att det är frågan om egenskaper som tillhör jaget, men en annorlunda syn på människan och hennes villkor framträder om vi i stil med Peirce ser hennes natur som en flexibel uppsättning *vanor*. Med 'vana' förstår Peirce en företeelse av regelbunden karaktär, vars kontenta är att den *skulle* leda till en viss typ av handling under vissa förhållanden. En vana är en princip, som kan styra vårt beteende. Dessa vanor inbegriper instinktiva och ärvda dispositioner, om vilka vi inte behöver vara medvetna. Men de flesta vanor av betydelse för livet är inlärd, ett resultat av sociala influenser. De kan förändras och om vi gör oss själva medvetna om dem, så kan vi försöka kontrollera deras utveckling.

Det är naturligtvis en förenkling att säga att människans karaktär består av en knippe vanor, men om begreppet 'vana' uppfattas tillräckligt brett är det användbart. För det första inkluderar människans vanor inte enbart handlingsvanor i snäv bemärkelse, utan också tanke- och tolkningsvanor. För det andra förekommer det mer och mindre täckande vanor. De varierar från enskilda handlingsmönster till allmänna *livsideal*, vilka vägleder oss i vanbildningen. Peirces pragmatistiska människosyn bygger på insikten att den mänskliga naturen inte bara förändras, utan att den delvis utvecklas genom medveten *självkontroll*. En människas vanemässiga handlande är

ylimitoitettua sukulaisuutta.

Molemmat käyttävät surutta Freudia useful idiotina. Ja Sigmund Freud ei sentään ollut ainoastaan terapiahistorialliselta merkitykseltään kaikkien asiakastyömuotojen kumouksellinen uranuurtaja, potilaat puhumaan pannut vastaanottaja. Hän on myös filosofinen jättiläinen, siinä missä esimerkiksi Ben Furman ei vielä ole aivan yhtä raskaan painoluokan filosofi (– sanoo ilmiselvää raskassoutuisen ajattelukäsityksen vanki?).

Pahimmillaan filosofinen neuvonta on uutta psykoterapiaa, joka kieltää tai kätkee psykoutensa ja terapeuttisuutensa ja menettää samalla kaiken ajatuksellisen ryhtinsä. Filosofiset auttajat epäilevät yleislääkäreiden, diakonien tai psykoterapeuttien auttamiskykyjä ja korostavat, että uusi praktiikka ei

tyrkytä keskushermostokemiaa, tuputa tunnustuksellisuutta tai pyri korvien (saati haarojen) väliin. Kuitenkin heillä on kiusaus häivyttää ammattilaisuuden tunnusmerkit vastaanottotapahtumasta ja luoda illuusio onnistumismahdollisuuksien palautumisesta inhimilliseen vuorovaikutukseen asiakkaan ehdoilla. Jos kaikki lopulta on kiinni auttajan henkilökohtaisista ominaisuuksista, voi fiksi lääkäri, välkky diakoni tai skarppi psykiatri tarjota aivan yhtä hyvän, yhtä inhimillisen ja yhtä filosofisenkin avun kuin filokonsultti. Sitä paitsi (mielen)terveydenhuollon ja kirkon kaltaiset laitokset tarjoavat asiakkaalleen sekä kulttuurisesti luettavissa olevan koodiston että ainakin etäisen vaikutelman oikeusturvasta, kun taas filosofinen praktiikka voi uutena outoutena harrastaa edeltäjiensä ja kilpai-

lijoidensa latteaa pilkkaa sekä vetää nenästä käsitejyvien ja -akanoiden erotteluun tottumattomia ihmisiä.

### Filosofia-apu ja filosofia

Filosofisen asiakastyön soisi toimivan filosofisesti myös erottautuessaan muista apuneuvoista. Filosofi-vastaanottajien kannattaisi nähdä filosofiset piirteet myös toisten vastaanottajien toimissa eikä ainoastaan näiden kiusaamien ihmisparkojen vääristymättömissä mielteissä. Toivottavasti jokainen praktiikan pitäjä vaivautuu myös pitämään silmällä oman elämänsä filosofisia kiemuroita, samaan tapaan kuin psykoterapeutin ja diakonin voi odottaa huhkivan oman elämänsä jaakopinpanimolksilla.

Vastaanottotoiminnan eettinen kor-

inte automaattisesti, utan inbegriper ett reflexivt moment, i vilket hon kan kritisera och modifiera sina egna vanor genom att jämföra dem med ideal. Denna process är dock inte godtycklig. I denna stund har vi de vanor och ideal vi har och det kan inte hjälpas – det är precis den insikten som kan leda till en reifikation av självet och förtvivlan över dess brister. Men människan är inte begränsad till nuet: hon har också ett förflutet och framförallt en framtid. Det är framtidsprojektionerna som är essentiella för självkontroll. Tack vare sin föreställningsförmåga kan en människa överväga olika alternativ och begrunda deras följder. Om en viss hypotetisk handlingsvana verkar leda till attraktiva konsekvenser, kan man besluta sig för att försöka agera på ett sådant sätt. Vanan kan befästa sig i vår natur, om vi efter prövning finner den vara värdefull. I den bemärkelsen tränar människan ständigt sig själv för framtiden.

Det är viktigt att utpeka två begränsningar hos den mänskliga självkontrollen. För det första berör den enbart en liten del av människan. De flesta av våra vanor står inte under rationell kontroll, utan fungerar väl utan att vi ens är medvetna om dem. Det gäller också för en stor del av de värden och normer enligt vilka vi lever vårt dagliga liv. Men i princip kan vilken som helst vana lyftas fram inför medvetandet för granskning och kritik. För det andra är självkontrollens roll snarare *hämmande* än nyskapande. Om vi ger vår föreställningsförmåga fria tyglar så inser vi att framtiden är full av olika möjligheter, fler än vi någonsin kan förverkliga. Den rationella självkontrollens uppgift är egentligen att genom övervägande av alternativa handlingsmönster och ideal bestämma vad det är man *inte* skall göra för att uppnå sina ändamål. Det är främst frågan om att determinera sig själv genom att utstaka gränser för sitt eget beteende. Men det behöver inte uppfattas negativt. För som James påpekar måste man lära sig avstå för att kunna leva (James 1925, s. 196). Därför är de val vi gör i vårt liv av så stor vikt.

Om en människas karaktär väsentligen utgörs av olika vanor, så kan man fråga sig hur det kommer sig att hon uppfattar sig själv som en enhet, som ett *jag*. I människosyner, vilka betonar introspektionens ledande roll, förklaras det genom självmedvetandet, dvs. självets kapacitet att *observera* sig själv som ett objekt. Ett

annorlunda perspektiv erbjuds av Josiah Royce, som menar att en människas uppfattning av sig själv är en tolkning av hennes förflutna erfarenhet, kopplad till en tolkning av hennes framtida hopp och intentioner (Royce 1982, s. 363). Vi kan uppfatta det som en tolkningsvana, som likt alla vanor tenderar till en viss enhet. Denna vanas centrala ställning förklaras till stor del av dess nyttighet: den möjliggör kontemplation av möjligheter och självkontroll. Men vidare kan man notera, att den mänskliga enheten inte är absolut. Hon är snarare en heterogen varelse, med många sätt att förstå sig själv. En människa innehar ett antal olika *identiteter*, relaterade till olika livssituationer (Taylor 1991). Hon betar sig annorlunda beroende på om hon för tillfället ser sig själv som förälder eller som lärare – hon t.o.m. tänker i termer relaterade till den aktuella identiteten. Dessa identiteter kan vara klart separerade och behöver inte heller vara rätlinjigt förenliga i varje enskild aspekt. Men det betyder inte, att de måste betraktas som irrelevanta aspekter av självet, vilket i verkligheten är ett och odelbart. Mitt förslag är att betrakta en identitet som en uppsättning vanor, vilka är sinsemellan konsekventa. Som en självförståelse utgör en identitet *en* tolkning av självet, bland många möjliga.

Av central betydelse för människans liv är de ideal, vilka beskriver hurdan människa hon skulle vilja vara. Med andra ord gäller det identiteter, vilka upplevs som attraktiva. Men kan en människa välja att bli en viss typ av människa på det sätt som skisserats ovan? Det är klart att vi kan beundra vissa livsformer, men kan vi verkligen medvetet förändra vår egen natur? Det tror jag, även om jag vill betona att det inte är en enkel process. Vi möter säkert motstånd från tidigare vanebildningar och andra identiteter – kanske också från vår omgivning. Det kan illustreras med ett enkelt exempel. Anta att en människa kommer i kontakt med vegetarianer och på basen av dessa erfarenheter formar en uppfattning om den vegetarianska livsstilen. Den verkar attraktiv för henne och efter ett tankeexperiment, där hon föreställer sig konsekvenserna av att själv bli vegetarian, beslutar hon sig för att omfatta denna identitet. Det kräver vissa dåd av henne, av vilka det viktigaste är att avstå från den tidigare vanan att äta kött. Men biffarna utövar fortfarande sin lockelse och i

keatasoisuus ei takaa filosofista laatua. Filosofinen praktiikka on vallan ja vastuun näkökulmasta pikemminkin aika etäällä vallattoman ja vastuuttoman filosofoinnin ihannetyypistä. Siinä on suorastaan jotakin filosofianvastaista: suoraa kriittistä palautetta pidättelevää, ajattelun ääretöntä etenemistä kahlitsevaa, julkisen merkitystenvaihdon julkisuutta kuristavaa ja yksilöllisyyttä ylikorostavaa.

Tai ehkäpä institutionaalinen kehys auttaa tajuamaan kaiken filosofisen ajattelun sosio-eettiset ja poliittis-taloudelliset ehdot. Filosofin vastaanotto voi hyvin olla filosofisuutta filosofisimmillaan: keskustelevaa, hätkähdyttävää, uuskäsitteellistä ja dialogisuuden, yllätysten sekä ajattelun rajoitteiden ja ajatuksellisten kumousten dynamiikalle herkistävää.

Filosofia-avun lupaukset liittyvät yhtä hyvin apua tarvitsevien auttamiseen kuin myös metafilosofisiin oivalluksiin ja kritiikkiin sekä filosofianhistorian uudelleenkirjoittamiseen. Pieni mullistus on osoittaa, kuinka vahvasti Sokrateen ja Senecan ja Spinozan ja Sartren filosofioista löytyy filosofiselle neuvonnalle välittömästi hyödyllisiä ajatuksia.

Tällainen uudelleenluku saattaa kuitenkin samalla vahvistaa jakoa yhtäältä niin kutsuttuun filosofian ankarimpaan ja tiukimpaan ajattelun huippu-

traditioon (suurin piirtein: Platonin ja Aristoteleen kautta keskiajan loogikoihin, Descartes'in ja Humen kautta Kantiin ja Peircen, Husserlin, Russellin ja Wittgensteinin kautta nykyisiin instituutioihin) ja toisaalta niin sanotusti omissa seipäissänsä (kaikki muu, kuten vaikkapa: sofisteista kyyniköihin, epikurolaisista stoalaisiin, renessanssijatteli-joista Cusanukseen ja Hobbesista Vicoon, Schopenhauerista ja Hegelistä Bergsonin ja Heideggerin kautta nykyisiin anti-instituutioihin). Isompi kumous olisikin osoittaa, että filosofia-apua voi ammentaa molemmista perinteistä, jolloin jon-





matbutiken måste vegetarian-lärlingen anstränga sig, för att inte köpa inre filé. Därför börjar hon aktivt tolka sig själv som vegetarian och tilldelar denna identitet en central roll i sin självförståelse. Detta projekt torde lyckas, bara viljan finns där. Men som alla rökare som försökt avstå från sin vana vet, är ett vanebyte inte alltid så lätt. Dyliska företag är alltid riskfyllda och det är viktigt att nyktert granska sina vanebildningar och prioriteringar, innan man försöker modifiera sitt beteende eller omfatta en ny identitet. Misslyckade ansatser att ändra på det egna jaget har skapat mycken förtvivlan i världen.

## KOMMUNIKATION OCH KONFLIKT

En människa kan acceptera tanken på självkontroll och fortfarande känna sig bedrövad över sin situation i livet. En betydande källa till inåtvänd pessimism är övertygelsen, att människan i sista hand står ensam med sin plåga. Den introspektiva individen känner ofta sig isolerad i sin förtvivlan. Denna uppfattning är direkt relaterad till tendensen att entydigt identifiera människan med ett reifierat jag eller med självmedvetandet, som observerar objektet. Jaget upplevs som en privat sfär, som inte kan förmedlas genom kommunikation. Men är det faktiskt så? Det är klart, att det ofta är plågsamt svårt att uttrycka ens mening. Men samtidigt är det uppenbart att kommunikation mellan människor förekommer, också den typ av kontakt som ger upphov till samförstånd och t.o.m. sympati. Det är i varje fall inte givet, att meningsutbyte är en omöjlighet.

Enligt min mening är det jag identifierade som isoleringsaspekten hos den personliga pessimismen en följd av att betrakta introspektiv observation som primärt och kommunikativt samröre som sekundärt. Ett sätt att argumentera mot denna syn är att likt Peirce och George Herbert Mead påpeka, att självet inte föds i ensamhet, utan i en social kontext. Kommunikativa processer spelar en avgörande roll för individens utveckling till ett medvetet jag. Men även om man erkänner, att den sociala omgivningen spelar en viktig roll i människans utveckling, kan man ändå mena, att människans interna sfär är hennes privata domän. Är inte våra tankar i första hand vår exklusiva egendom? Ur medvetandets perspektiv kan

det inte förnekas. Det är bara jag själv, som vet vad jag tänker just i denna stund. Men redan Platon påpekar, att tankens *form* är dialogisk, dvs. lik ett samtal. Denna form är av socialt ursprung. Den baserar sig på språk och andra teckensystem, vilka individen anammar genom den sociala omgivningens förmedling. Samtidigt är det just denna kommunikativa förståelses flexibla karaktär, som tillåter oss att utveckla oss själva som autonoma individer (Taylor 1991, s. 312 ff.). I kommunikation samverkar olika själv på ett sätt, som möjliggör koordinering av aktivitet och målinriktad utveckling – och samma princip gäller för den interna dialogen. Enligt Peirce kan vi uppfatta tanken som en dialog mellan olika *temporal*a aspekter av självet (se t.ex. Peirce 1931-58, vol. 5, § 546; vol. 6, § 338). Detta dialogiska drag är speciellt framträdande vid självkontroll, där självet kritiserar sina egna förslag. Det medvetna självet presenterar en bild av det framtida självet, vilken bedöms av det kritiska självet, som etablerats genom social och individuell erfarenhet. Beslutsprocessen är likt ett samtal mellan dessa aspekter hos det egna jaget.

Eftersom tankens ursprung är socialt kan den interna dialogen aldrig förvandlas till ren monolog. Enligt Mead är en kommunicerande individ i viss bemärkelse en *annan* innan hon är ett själv (Mead 1964, s. 312) – och det gäller för intern lika väl som för extern kommunikation. Med andra ord är människan aldrig fullständigt isolerad från sin sociala omgivning, eftersom den till synes monologiska introspektionen innehar dialogisk form. Det är aldrig frågan om en empiriskt ren observation, eftersom den utnyttjar språk och andra teckensystem. Vi kan visserligen hålla våra tankar för oss själva, men det förändrar inte det faktum att vårt jags *ursprung* är snarare socialt än subjektivt. Av speciell vikt är att notera, att det gäller även för våra värderingar och ideal.

Självkontroll förutsätter att människan äger uppfattningar om det goda livets karaktär. De kan kritiseras och utvecklas genom att man jämför dem sinsemellan och relaterar dem till högre ideal. Dyliska värden är i huvudsak inlärd vanor, dvs. vissa sätt att se på saker och ting. Men det kan ju hända att vi anser oss besitta ett fullständigt personligt ideal. I en viss mening är det plausibelt – människan är kapabel att modifiera sina ideal på ett unikt sätt. Det innebär ändå inte, att de skulle vara *absolut*

kinmoista yhteyttä niiden välille olisi muutoinkin helpompi hahmottaa.

Filosofianhistoriallinen kiinnostus filosofisen praktiikan pitäjillä saattaa kannaivoitua pelkäksi hienojen sitaattien jäljittämiseksi omaa hanketta oikeuttamaan ja kaunistamaan. Turhan helposti auttajat vinoilevat akateemisen filosofian lainauksilla briljeeraamista ja suosivat populistista 'tavallisen ihmisen' filosofiaa. Kaukana korkeimman oppineisuuden rotanloukoistakin ihmisten puheet tahtovat olla vahvasti sitaattiperusteisia, efektiivakuisia, suhdanteita noudattelevia ja toisiin puhujiin ankuroituja. Tästä jos mistä avautuisi tilaisuus filosofisesti hedelmällisiin historiallisuuden pohdintoihin.

## Pelot ja toiveet

On aihetta pelätä, että filosofinen praktiikka poimii psykologian ja filosofian perinteistä happamimmat marjat. Ehkä se yhdistää filosofien luonnostaan surkean psykologisen silmän, heille yhtä ominaisen innon banaalipsykologisointiin sekä filosofeja niin ikään houkuttelevan lattean psykokritiikin. Ehkä se heittää pois tärkeän lähitieteen ja tulkintaperinteen osaamatta nähdä sen parhaita (tässä: filosofisia) puolia, samalla kun koko ajan uusintaa sen huonoimpia (tässä: epäfilosofisia) puolia.

On perusteita toivoa, että filosofiset praktiikat säilyttävät jotakin arvokasta sielutieteen perinteestä ja siitä kehkeytyneistä terapiamuodoista ja vaalivat samalla filosofista, itseään alati reflektointia ja kritisoivaa otettaan.

Aikalaisen unissa möyryävät pelot ja toiveet todentuvat miten milloinkin filosofi-vastaanottajan ja vastaanotettavan istunnoissa, ja paljolti esimerkiksi Boelen mainitsemien auttajan erikoistaitojen tasosta riippuen. Onneksi enemmän riippuu ihmisistä, jotka vievät hurjat ja hallitsemattomat ajatuksensa filosofeiksi (ja terapeuteiksi) koulutettujen tykö, kouluttavat näitä ja kaikkia ajattelun mestareita ja mestaroijia. Onni sekin, että jotkut jaksavat heistä välittää, toivottavat heidät tervetulleiksi ja pyrkivät suhtautumaan ihmisiin ja heidän ajatuksiinsa kumpiakaan psykopatologisoimatta.

individuella. Även kritik av värden och ideal sker enligt vissa mönster, vilkas ultimata ursprung är socialt. Själva den dialogiska tanken är ju väsentligen social.

Enligt den autenticitetsprincip, som är typisk för en introspektiv position, kan inte värden av social härstamning godkännas som personliga ideal. De uppfattas som tillfälliga konventioner, vilka inte innehar någon absolut giltighet. Men är det inte snarare så, att vi helt enkelt är tvungna att utgå från de ideal vi har? Att på introspektiv väg försöka reducera bort allt det som kan tillskrivas den sociala sfären är en destruktiv metod, som tömmer livet på mening – vare sig det är universell eller personlig mening man söker. Mot autenticitetsprincipen talar det faktum, att det är så gott som omöjligt att finna ett fullkomligt privat ideal. Själva den introspektiva betoningen bygger på ett ideal av socialt ursprung, nämligen *självbestämmanderätten*. Om vi beaktar hur nära associerat detta ideal är med den västerländska individualismen, så inser vi att också det är i viss bemärkelse konventionellt och inlärt. Men det betyder inte att idealen måste överges, att förtvivlan är den enda giltiga reaktionen på människans situation. Den sociala sfären är inte enbart ett lager av värden och teckensystem, utan också ett potentiellt *samfund*. Om vi tolkar oss själva som medlemmar i ett sådant samfund, eller identifierar oss själva med vissa av de sociala värderingarna, är vi aldrig fullkomligt ensamma. Och samtidigt kan man hålla fast vid självbestämmanderätten som ett viktigt ideal. I

självkontroll förekommer verklig självdetermination, vilken möjliggör utveckling av individualitet inom vissa ramar.

Den radikala introspektionen inbegriper ofta ett försök att dekonstruera den mänskliga naturen, att avmaskera den i hopp om att finna dess genuina kärna. I mina ögon är det ett hopplöst företag, som i värsta fall leder till förtvivlan över det egna jagets tomhet. Jag föredrar att se på självgranskningen som en *rekonstruktiv* process, där utmaningen ligger i att orientera sig i det mångfald av konventioner och värden vi har. Då uppfattas inte tillvaron som meningslös, utan snarare som *full* av mening. Men hur går det med våra ideal i detta synsätt? Är de relativa i förhållande till situation och bakgrund,



eller finns det något allmängiltigt ideal, som både kan och bör styra varje människas liv och verksamhet? Hos Peirce finner vi en ansats att presentera ett sådant ideal, som kunde utgöra livets högsta goda. Vi finner detta ideal i den process, som leder till rationell utveckling och tillväxt – det *är* själva processen (Peirce 1931-58, vol. 1, § 615). Man skall inte förstå detta i alltför snäv bemärkelse. Det är inte materiell framgång eller rätlinjig expansion det gäller, utan snarare växande förståelse. I en högre form avancerar denna utveckling främst genom självkontroll, förmedling och kommunikativt samförstånd. Förslagets plausibilitet bygger på det faktum, att detta ideal är öppet: det är inte ett bestämt mål, som kunde nås vid någon given tidpunkt. Ett slut på utvecklingsprocessen skulle stå i



strid med själva idealet.

Man kan dock fråga sig om Peirces ideal hjälper oss i detta liv, här och nu. Det inbegriper en tanke om ett idealt samfund, vilket genom kommunikation i princip kunde uppnå samförstånd om saker och ting. Är det inte en abstraktion utan fotfäste i det verkliga livet? Det är lätt att säga, att människan bör sträva efter rationell utveckling. Men finns det några *garantier* för att vår verksamhet leder till ökande förståelse och samförstånd? Enligt Sidney Hook är det alltid möjligt, att vi trots uppriktiga försök inte förmår nå samstämmighet (Hook 1974, s. 24). Livet är fullt av motstridigheter. Även om vi omfattar utvecklingen som ett centralt ideal, måste vi på något sätt kunna handskas med detta faktum. Ett av livets tragedier är det, att vi inte kan undkomma konflikter.

Livets viktiga konflikter är sammandrabbningar mellan värderingar och ideal. I självvranssakan kan en människa upptäcka, att hennes uppfattningar står i strid med varandra. Typiskt är, att hon upptäcker att olika värderingar och ideal, vilka hänger samman med vissa identiteter, inte är förenliga. Karriäridentiteten kan inbegripa ideal, vilka inte är förenliga med individens familjeidentitet. Ett tragiskt element i varje människas liv är det, att hennes tidigare val begränsar hennes nuvarande tillvaro. Mannen, som i sin ungdom valde att bli läkare, blev inte rockstjärna. En tragedi i livet är, att vi är medvetna om ofullbordade möjligheter, identiteter som kunde ha varit. Det finns ingen människa, som någonsin skulle ha förverkligat sitt fulla potential (jfr. Peirce 1931-58, vol. 1, § 615).

Konflikter förekommer naturligtvis inte enbart på det interna planet. I vårt liv möter vi människor, vilkas synsätt skiljer sig markant från våra - inte minst i ett multikulturellt samhälle, där olika sedvänjor och religiösa föreställningar stöter mot varandra. Också den sociala sfär vi upplever som *vår* kan innehålla varierande värderingar, vilka inte är enkelt förenliga. Ett typiskt exempel är den västerländska människans religiösa och naturvetenskapliga uppfattningar. Vår sammanlagda världsbild bildar inte nödvändigtvis en konsekvent enhet. Dessutom hotas vår visshet ständigt av nya erfarenheter och kommunikativa kontakter. Kanske vi här står inför människans mest utmanande tragedi: osäkerhet och sociala konflikter är *oundvikliga* delar av vårt liv.

Känslan för det tragiska i livet är en följd av världens mångfald. Utgör dessa tragedier en god motivering för allmän förtvivlan? Det beror på hur vi ser på saken: om vi accepterar att tillvaron inbegriper potentiellt olösbare konfliktsituationer, så kommer vi med stor sannolikhet att erfara förtvivlan i vissa situationer. Men det är värt att fundera på hur livet skulle te sig *utan* konflikter. Det skulle vara ett statistiskt tillstånd av personlig harmoni och fullständigt samförstånd – ett liv utan kamp, förnyelse och överraskningar. Jag tror inte det skulle tillfredsställa människan – hon skulle börja söka efter nya risker och utvecklingsmöjligheter (jfr. Hook 1974, s. 54). I de flesta liv förekommer det en balansgång mellan trygghet och risktagande. Jag tror att den intelligenta människan aldrig kan nöja sig med enbart säkerhet.

Konflikter kan vara *oundgängliga* för upplevelsen av meningsfullhet i livet. Det verkar rimligt att påstå, att ju fler aktiviteter och intressen som engagerar en människa, desto osannolikare är det att hon skulle gripas av förtvivlan över det egna jaget. Försök att förmedla i identitets- och värdekonflikter – inre såväl som yttre - kan hjälpa oss att bekämpa den förlamande introspektiva

vanan, som hämmar vår verksamhet i olika situationer (jfr. James 1917, s. 19). Självvranssakan kan tilldelas en konstruktiv roll i självkontrollen, vilken aktivt bearbetar olika uppfattningar och ideal, utan att eliminera dem i en hopplös jakt på den autentiska Meningen. Ett erkännande av konflikter omvandlas här till en tolerant men kritisk pluralism, både på det sociala och det personliga planet. Det innebär ett byte av perspektiv: i stället för *livets värde* betonar man *levandets värden* (jfr. Hook 1990, s. 45). I tolkningen av vår situation är det viktigt att inse, hur mångsidigt det egna jaget är och vilken rikedom av möjligheter livet erbjuder. Tillväxt och samförstånd kan bibehållas som centrala ideal, men det är inte nödvändigt att uppfatta dem som den enda meningen i vårt liv. Mångsidighet med hänseende på värden och ideal är kan vara en rikedom, som höjer livskvaliteten. Livets konflikter har inte enbart tragiska följder.

## AVSLUTANDE MENINGAR

Det finns gränser för filosofins tillämpning i livsfrågor. Jag förväntar mig inte, att mina argument skulle kunna omvända en övertygad pessimist, vars position baserar sig på sorgliga erfarenheter. En människa, som förtvivlar över sin situation eller sig själv, anser säkert att mina slutsatser utgör en ytterst klen tröst. Det är lätt att i en filosofisk essä diskutera alternativ till pessimism, att förespråka öppenhet och livsvilja - det är en helt annan sak att själv befinna sig mitt i förtvivlans häckittell.

Det kan hända att min behandling av livets meningsfullhet verkat blåögt optimistisk. Det är sant, att jag i min diskussion har velat uppmåla den mänskliga situationen på ett sätt, i vilket det finns genuina alternativ till förtvivlan. Därför har jag medvetet skapat en kontrast mellan två sätt att se på den mänskliga situationen. De är filosofiska positioner, med alla de begränsningar det medför: förenkling, abstraktion och spekulation. Men jag hoppas att det blivit klart, att jag inte betraktar det pragmatistiska alternativet som en trollformel, vilken kan upplösa alla mänskliga problem. Det är snarare tvärtom: mitt syfte med att presentera ett alternativt synsätt på människans villkor har varit att försöka fånga en glimt av de mänskliga bekymrens komplexa natur. Jag har inte velat förneka det tragiska i livet. Min optimism består i att jag jag inte uppfattar alla tragedier som orsaker till förtvivlan.

## LITTERATUR

- Hook, Sidney 1974. *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. New York: Basic Books.
- Hook, Sidney 1990. *Convictions*. Buffalo & New York. Prometheus Books.
- James, William 1907. *The Will to Believe*. New York, London & Bombay: Longmans Green.
- James, William 1917. *Några livsideal*. Stockholm: P. A. Norstedts & Söners Förlag.
- James, William 1925. *Psykologi*. Uppsala & Stockholm: Almqvist & Wiksells Förlag.
- Mead, George Herbert 1964. *Selected Writings*. Indianapolis, New York & Kansas City: The Bobbs-Merrill Company.
- Peirce, Charles S. 1931-58. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pörn, Ingmar 1995. "Till frågan om livets mening" i Liss, Per-Erik & Petersson, Bo, *Hälsosamma tankar*. Falun: Nya Doxa.
- Royce, Josiah 1982. *The Philosophy of Josiah Royce*. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing.
- Taylor, Charles 1991. "The Dialogical Self" i Hiley, David R., Bohman, James F. & Shusterman, Richard (red.), *The Interpretive Turn*. Ithaca & London: Cornell University Press.



## "FILOSOFIA ON KESKUSTELEVA TIEDE"

Nämä Ilkka Niiniluodon ja Esa Saari-  
sen sanat kirjansa *Vuosisatamme filoso-  
fia* ensi rivillä sopivat hyvin  
oheisen tarkastelun alkusa-  
noiksi, varsinkin kun he jat-  
kavat:

"Filosofia nojaa vastavuo-  
roiselle dialogille voimak-  
kaammin kuin kenties mi-  
kään muu rationaalisen  
hengenelämän alue"<sup>1</sup>.

Kyseessä on nimenomaan  
dialoginen puheenvuoro ja  
mielestäni hyvin tärkeästä  
asiasta. Sen keskeinen teema  
on puettu erään muutokuvan  
ympäri – nimi on Ken Wil-  
ber – eräs aikamme johtavista  
ajatteliijoista, jota ei Suomessa  
tunnetta ehkä lain-  
kaan.

Ken Wilber on mo-  
nella tapaa lähes kai-  
ken sen vastakohta,  
mihin eurooppalainen  
ns. moderni ajattelu  
ajautui 300 viime vuo-  
den aikana. Lähtölau-  
kauksen muodostivat  
30-vuotinen sota ja  
Descartesista alkanut  
rationalistinen filo-  
sofia – empirismi sen  
toinen haara.<sup>2</sup>

Oheisessa dialogin  
virittämisessä käy-  
dään keskustelua ni-  
menomaan "kulttuuri-  
kriittisen, osallistuvan  
filosofian" puitteissa,  
eikä ns. tieteellisen fi-  
losofian, mitä meillä  
Suomessa on lähinnä  
hallinnut ns. analyttinen filosofia.  
Vaikka se ehkä onkin "menettänyt kult-  
tuurisen merkityksensä", ainakin ns.  
suurissa sivistysmaissa, niin tuskin vie-  
lä Suomessa. Eino Kailan ja hänen  
perillistensä vaikutus on meillä vielä  
kovin ylivoimainen.

\* \* \*

Jos haluaisi valita vain yhden suomalai-  
sen hengenelämän edustajan, joka voisi  
läpikäyvästi edustaa tätä rationaalisen  
hengenelämän aluetta, ei varmaan löy-  
tyisi sopivampaa henkilöä kuin Georg  
Henrik von Wright. Vaikka itse olin ai-  
kanaan hänen oppilaansa useita vuosia,

on välillämme ollut tietty ulkoinen etäi-  
syy. Tiemme näet erkanivat ratkaise-  
vasti tasan 30 vuotta sitten, kun olin  
hänen johdolla opiskellut lisensiaatin  
tutkinnon – kaikki istunnot kaksin, mi-

meillä saavuttanut eräänlaisen yliver-  
taisen profeettallisen aseman. Tällöin ei  
olla riittävästi otettu huomioon sitä,  
mistä hän itse on jatkuvasti huomaut-  
tanut kulttuurikriittisissä esseissään:

Hän ei ole ainakaan enää  
tuon eurooppalaisen ratio-  
nalistis-empiristisen tieteen  
ihanteen kulttuurinen apo-  
logeetta, vaan pikemminkin  
sen yhä kärkevämpi arvos-  
telija ja varoittaja, pessimis-  
miin saakka. Mutta jokai-  
nen suuri henki on aina  
myös rajoittunut henki. Se  
missä hän on suuri, piirtää  
samalla hänen rajansa: *Om-  
ne determinatio est negatio*.<sup>4</sup>

MATTI LUOMA

# KEN WILBER, SIELU JA PHILOSOPHIA PERENNIS

KOHTI IDÄN JA LÄNNEN  
VIISAUSPERINTEIDEN  
KULTTUURIFILOSOFISTA  
SYNTEESIÄ

NELJÄ KERTAA  
METSÄÄN

Jos yrittää lähestyä niin mo-  
niulotteista, lähes  
ensyklopedista *uomo  
universalea* kuin  
Ken Wilber, vaikeu-  
tena on alusta alka-  
en se, mihin sijoittaa  
hänet mielekkäästi  
filosofiassa, hengen  
historiassa, kulttuu-  
rin kokonaiskentäs-  
sä, semminkin kun  
kyseessä on vasta  
oman elämänkaa-  
rensä korkeata kes-  
kipäivää elävä ihmi-  
nen.

Ken Wilber on län-  
simainen ihminen,  
ajatteliija, tutkija,  
kulttuurifilosofi ja  
vasta 50-vuotias,  
mutta hän on jo ehti-  
nyt perehtyä niin  
teoriassa kuin käy-  
tännössäkin myös idän laajoihin vii-  
sausperinteisiin. Tässä mielessä hän  
edustaa nämä molemmat ääripäät  
oleellisilta osiltaan hallitsevaa henkeä,  
joka tavoittelee telluurista synteesiä  
niiden välillä. Siis, mihin hänet pitäisi  
ensisijaisesti sijoittaa? Vähän kaik-  
keen, eikä selvästi mihinkään tunnet-  
tuun kategoriaan. Ehkä helpoin tapa  
alkaa tuo sijoittaminen on etsiä aluksi  
ne kohdat, joissa hän on voimakkaim-  
min tiettyjä asetelmia vastaan, ja toi-  
seksi sellaiset kohdat, joissa hän puhuu  
toisenlaisten asetelmien puolesta.

Mitkä olisivat nuo Willbergin kriti-  
soimat asetelmat? Ensimmäinen on ob-  
jektivisuuden yksipuolinen ylistämi-  
nen subjektiivisuuden kustannuksella.

kä etuoikeus! – pannut alulle väitöskir-  
jani ja "otellut" hänen kanssaan julki-  
sesti Porthaniassa syksyllä 1959, saa-  
nut dosentuurin 1965 ja yllytyksen tut-  
kia ongelmaa "Westermarck ja kristin-  
usko", mikä valmistui kirjaksi 1967.<sup>3</sup>  
Sisäisesti yhteys ei ole silti katkennut.

Onko seuraavssa siis kysymys kriitti-  
sestä dialogista von Wrightin kanssa?  
Ei ainakaan suoranaisesti. Siihen ei  
tässä ole mitään konkreettista eikä pe-  
riaatteellista aihetta. Mutta eräässä  
mielessä von Wright edustaa kuitenkin  
tämän tarkastelun paradigmaattista  
toista osapuolta ja on siten mukana  
alusta loppuun. Tarkoitin tällä sitä  
wrightiläisen rationalistis-humanistisen  
elämänkatsomuksen mallia, joka on

Toinen rationaalisuuden ylistäminen kaiken irrationalisen torjumisen nimissä – tunne, rakkaus, taide, uskonto jne. Kolmas on empiirisen todellisuuden asettaminen kaiken todellisuuden esikuvaksi metafysiikka armottomasti hyläten: *Scientia mensura*. Neljäs on kaiken tosiasiapohjaisen asettaminen normatiivisten arvojen edelle, koska ”tiede ei tunne arvoja”.

Näissä neljässä kohdassa länsimaisen kulttuuri on Wilberin mielestä mennyt rajusti metsään. Väite ei tietysti enää ole kovin uusi ja erikoinen. Objektiivinen, rationaalinen, empiirinen ja positivistis-materialistinen Suuri Teoria – kuka sellaista enää vakavissaan haaveilee Eino Kailan jälkeen? Mitä hyötyä on torjua neljästi jokin mailleen mennyt hengenperintö ja pyrkiä rakentamaan tällaisen negaation päälle jotakin positiivista? Mutta vastaavaahan tapahtui – karkean ylimalkaisesti puhuen – modernin ihmisen valistusajakaisen nousun aikana ja merkeissä. Ryhdyttiin purkamaan siihenastista, keskiajan hiellä ja vaivalla luomaa suurta kreikkalais-kristillistä synteesiä.<sup>5</sup>

Tämän jälkeen voi kuulostaa yllättävältä, ettei Wilber omassa synteessin yri-tyksessään hylkääkään mitään noista neljästä tekijästä! Hän pitää niistä kutakin tärkeänä synteessin osatekijänä, mutta vain *osatekijänä*. Vasta yhdessä ne edustavat koko totuutta ja silloinkin vain totuuden negatiivista puolta.

## KEN WILBER, LIFE AND WORK

Ken Wilber alkoi akateemisen uransa biokemian opiskelijana Nebraskan yliopistossa ja valmisteli väitöskirjatyötään tältä alalta. Mutta samaan aikaan hän kehittäli toista suunnitelmaa, joka oli varsin etäällä perinteisistä luonnontieteistä: ”Tietoisuuden korkeampien tasojen psykologian” tutkimusta. Hän oli päätenyt zen-buddhismiin pariin. Tämä vei myöhemmin opiskeluun useiden zen-mestareiden ja Tiibetin buddhismiin opettajien johdolla, mikä on jatkunut tähän päivään saakka. Tämä muistuttaa ainakin kaukaisesti sveitsiläisen Carl Gustav Jungin uranvalintaa. Myös hän oli ollut alusta asti kiinnostunut sekä luonnontieteistä että uskontoon liittyvistä asioista<sup>6</sup>. Se mitä Wilber tänään edustaa, onkin hyvin lähellä sitä, mitä Jung edusti uransa huippuajkoina. Heitä yhdistää ns. syvyyspsykologia ja sen liittäminen modernin positivismiin hylkäämään uskonnon maailmaan. Jungin erään kokoomateoksen nimi onkin naseva *Wirklichkeit der Seele*.<sup>7</sup> Wilberin koko tähän-

astisen elämäntyyön voisikin lyhyesti kuitata vaikka tällä epiteetillä.

Biokemia sai väistyä, vaikka myöhemmin Wilber perehtyi laajasti myös uusimman ns. kovan luonnontieteen keskeisiin saavutuksiin, mistä hän julkaisi aikanaan parikin kokoomateosta.<sup>8</sup> Tämä merkitsi perspektiivin laajenemista nimenomaan länsimaisen kulttuurin parhaisiin saavutuksiin sekä eksaktien luonnontieteiden että humanististen tieteiden suunnalla. Hänen ongelmansa oli tieteen ja uskonnon väli- nen ongelma. Häntä kiinnosti myös itä- maisen ja länsimaisen kulttuurin vertailu sekä transsendenssi, metafysiikan perusongelma. Kun biokemia jäi, Wilber kiiruhti uutta omaa tietään ja sai vuonna 1977 valmiiksi ensimmäisen varsinaisen pääteoksensa *The Spectrum of Consciousness*. Siinä hän halusi selvittää ihmisen sisäisen, vain itse kunkin ihmisen omassa itsehavainnossa avautuvan subjektiivisen tietoisuuden objektiivisen olemuksen. Eli hän halusi tehdä tiedettä sielusta, kuten Jung ennen häntä tai amerikkalaisessa kulttuurissa William James.

Näin olemme tulleet Wilberin uran ratkaisevaan käännekohtaan.

## SIELUTIETEESTÄ PSYKOLOGIAAN JA TAKAISIN

Länsimaisen psykologian historiassa on se merkittävä juonne, että se alkoi jo vanhassa Kreikassa metafysisesti pohjustettuna tieteenä sielusta. Väliin sattuu tuhatvuotinen kristillinen kulttuurikausi, jolloin sielu varustetaan lähinnä juutalais-kristillisin premissein, mutta platonistiseen perinteeseen nojauten. Aristoteleen vaikutus alkaa vasta keskiajalla, mutta lähtökohdat ovat edelleen teologis-metafysiset. Kun sitten siirryttiin asteittain moderniin valistushenkiseen kauteen, tuli aika muuttaa vielä kerran psykologian sisältöä ja kohdetta. Kreikkalaisen ja kristillisen viisauksiperinteen keskeisimmät metafysiset käsitteet koskivat Jumalaa, henkeä ja sielua. Valistusajan modernin ajattelun eräs uroteko oli panna päiviltä juuri kaikki nämä kolme peruskäsitettä sekä niihin liittyvä idealistis-spirituaalinen maailmankuva. Samat kolme käsitettä hallitsivat myös ikivanhan Intian uskontoja, filosofiaa ja psykologiaa (joogaa). Mutta ne ovat hallinneet siellä vuosituhansia ja tämä ”malli” on siellä yhä voimassa! Länsimaisen ihmisen sisäinen autiomaa ilmenee ehkä riipaisevimmin siinä, että sielun alueen perustiede menetti viime vuosisadalla sielunsa sieluttomalle opin-

alalle, jonka nimenä silti yhä on sielutiede.<sup>9</sup>

Mistä muusta kohtaa voisi ajatella purkaa sitä modernin valistusajan objektiiivista ja muuta sielunmaisemaa kuin juuri ihmisen sisäisestä itsetutkittelun näkökulmasta? Ikivanhat intialaiset oivalsivat tämän jo noin 5000 vuotta sitten. He kehittivät siitä oman tärkeimmän tieteenä – tiede on tässä aivan oikea sana – nimittäin kohti korkeampaa henkisyttä ja jumaluutta ohjaavan tietämisen, taitamisen ja ekstaasin teknologian eli joogan<sup>10</sup>. Kaikki tämä on monipuolisesti yhteydessä intialaisen kulttuurin muihin pääjuonteisiin, filosofiaan ja uskontoon.

”Tieto elämänmuotona” on eräs mahdollinen kulttuuri-ihmisen valinta. Tässä on toki se vaara, että tieto johtavana prinssiippinä voi olla ”yhtä lailla onnen ja onnettomuuden, hyvien tekojen ja konnuuksien väline”, kuten von Wright modernin osuvasti huomauttaa<sup>11</sup>.

Mutta avainasemassa ollut henkisen elämänmuodon perustiede psykologia hylkäsi itsenäistyessään nimenomaan sekä filosofian että uskonnon seuraten tässä valistusrationalismin päälinjaa. Sielu sai mennä, tilalle tuli aine metafysisenä prinssiippinä, henki hautautui Voltairen sotahuudon pauhinaan ”murskatkaa tuo kurja!”. Koulujen ja yliopistojen oppikirjat joutuivat muutamaan ”sielutiede”-nimensä sievistelevästi psykologiaksi: ”Psychology without soul!”.

Juuri tähän umpikujaan Wilber on puuttanut uransa alusta saakka: biofyysikko hakeutui itämaisen tietoisuusperinteen pariin, buddhistiseen zenharjoitteluun.

## TIETO, ELÄMÄ JA RAKKAUS

Epäilemättä Wilber on aito amerikkalainen yksityisihmisenä ja myös länsimaisen tietoa ja järkeä painottavan rationalistisen kulttuurin täysiverinen edustaja. Mutta tiedon ohella hänelle tärkeitä elämänalueita ovat myös irrationaliset elävän elämän ja rakkauden alueet, klassisin termein estetiikka ja erotiikka. Otan esille jälkimmäisen.

Wilber on antanut oivan näytteen tämän alueen problematiikasta – teoriasa ja käytännössä – kohdattuaan uransa nousukaudella, kuten sanonta kuuluu ”elämänsä naisen” ja avioituessaan tämän kanssa. Mutta kuten elämässä yleensä, kaikki ei aina suju toiveiden ja tunteiden mukaan, ei ainakaan erotiikassa<sup>12</sup>. Näin kävi traagisella tavalla myös Wilberien avioliitossa. Vaimo sairastui heti alussa syöpään, mikä teki

muuten harmonisesta liitosta lähes helvetin, sairauden johtaessa kuolemaan. Wilber ei olisi se nopealiikkeinen kaiken raportoi ja esseissään, kritiikeissään ja kirjoissaan, ellei hän olisi tästäkin tehnyt vaikuttavaa dokumenttia. Lyhyt onni tuskinneen, kuolemineen, ajatuksiinneen ja oppimisineen tuotti kirjan *Grace and grit*.

## KOHTI SUURTA SYNTEESIÄ

Vaimon kuoleman jälkeen Wilberin työ jatkui muhkealla, lähes tuhatsivuisella tiiliskivellä (1995) – ja kyseessä oli vasta suunnitellun trilogian ensimmäinen osa! Teoksella on erikoinen nimi, kuten useimmilla hänen julkaisuillaan: *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*. Sitä voi hyvin kutsua sekä tieteellisen filosofian että osallistuvan kulttuurifilosofian esitykseksi. Sen keskeisin juonne on omalaatuinen evoluutio-synteesi, joka on suoranainen haaste Darwinin ym. nimiin liittyvälle valistusratonaaliselle, positivistis-materiaalistiselle ajattelulle.

Wilber nimeää tärkeimmäksi esikuvakseen intialaisen uushinduismin tunnetun pääedustajan Sri Aurobindon (1872-1950), mutta nojaa ajattelussaan ja näkemyksissään moniin muihinkin esikuvuihin. Länsimaisista tärkeimmät ovat Jung, Jean Gebser, Arthur Koestler ja Arthur O. Lovejoy. Evoluutio-ideansa hän on omaksunut nimenomaan Aurobindolta.

Evoluutio-näkemykseen tähtäävästä Wilberin suuresta teoksensa aiheutui Yhdysvalloissa heti vilkas ja osittain kiivaskin laaja polemiikki, johon Wilber osallistui aktiivisesti. Seuraavana vuonna hän kokosi osan tästä keskustelusta teokseksi *A Brief History of Everything* (1996).

Trilogiansa ensimmäisen osan alkuun Wilber on kuvannut yksinkertaisen kaavion muodossa oleellisen kaikesta siitä, mitä hänen synteesinsä edustaa. Kysymys on eräänlaisesta nelikenttästä, jonka selitystä itse teos paljolti on (nelikenttä-kaavio oikealla).

Wilberin nelikenttä ei sellaisenaan ole mikään teoria. Nelikentän yläosasta on esillä kuva siitä, miten ihminen yksilönä kokee oman sisämaailmansa, subjektiivisesti, introspektiivisesti jne. sekä miltä yksilö näyttää ulkoapäin, ”behavioristisesti”, objektiivisen tarkastelun valossa. Siis ihmisyksilö sisältäpäin ja ulkoapäin, Jungin sanoin introversio ja ekstroversio. Erottelu lienee selvä ja kiistaton ainakin arkikokemuksen valossa sanokoot eri tieteet ja filosofinen ja teologinen antropologia mitä tahansa

erottelun lähemmästä tulkinnasta. Ja Wilberin mukaan kaikki tarkasti kehitellyt tulkinnot ovat tässä yhtä oikeassa.

Mikään niistä vain ei ole yksin oikeassa, siten että muut olisivat väärässä. Tähän liittyy Wilberin yleinen tulkinta esimerkiksi länsimaisen modernin kulttuurin edellä mainituista perusharhoista. Länsimainen ajattelu, teologiaa pois sulkevana, on oikeassa kaikissa keskeisissä näkemyksissään yhdellä tärkeällä varauksella: Se ei ole, eikä voi missään muodossaan olla ”ainoa oikea”, muut poissulkeva kulttuurifilosofia, metateoria tms.

Mitä sitten liittyy nelikentän yläosan vasempaan lohkokseen? Vastaan tulee 13-osainen evoluutioketju, jossa lähdetään ihmisen kehityksen alkeistasosta ja päädytään monen vaiheen kautta ihmisen tähänastisen historian korkeimmalle tasolle. Sen ainekset on koottu lännen ja idän antropologian ja metafysiikan aineksista ja asetettu kaaviossa evolutionaariseen järjestykseen. Vastavaa asetelma toistuu nelikentän yläosan oikeassa lohkoksa, joka alkaa atomien tasolta hermotapahtumien kautta aivokuoreen ja sen yli biologisen tason ylimpiin osasiin, joista tieteellinen tutkimus ei vielä osaa sanoa paljon mitään. Ja samat asetelmat löytyvät kuin peilikuviona nelikentän alaosan kahdesta sisäisen kulttuurin aluetta ja oikea puolisko vastaavasti ulkoisen kollektiivisen kulttuurin aluetta. Vasen lohko alkaa alkeellisten kulttuurimuotojen esittelystä ja päättyy ns. korkeakulttuurienparhaisiin saavutuksiin eri aikoina, oikea taas sosiaalisen elämän alkeismuodoista vastaavasti asteittain yhteisömuotojen korkeimpiin asteisiin. Kaaviota voi myös tarkastella evoluution ilmenemisenä, jolloin sen alkumuodot löytyvät kaavion keskustasta ja evoluution kehittyminen etenee keskustasta asteittain ulospäin eri suuntiin.

## SIELU JA HENKI, TIEDE JA USKONTO

Tätä tekstiä keväällä 1999 kirjoittasani Wilberin trilogia on vielä kesken ja toista osaa siis odotellaan. Viimeisen neljän vuoden aikana Wilber on osallistunut aktiivisesti synteesinsä avautuvaan keskusteluun ja päätynt kirjoittamaan kolme uutta itsenäistä teosta näistä teemoista ennen trilogiansa jatkamista.

Niistä ensimmäiseen on edellä jo viitattu synteesin eräänlaiseen kepeään Prolegomenaan. Tämä ilmestyi julkisuuteen vuosi pääteoksen jälkeen. Vuo-

si lisäksi ja kirjakauppoihin ilmestyi toinen, 414-sivuinen välityö *The Eye of Spirit; An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad* (1997). Uskontotieteen johtava amerikkalainen edustaja Huston Smith toteaa siitä osuvasti, ”ettei kukaan, ei edes Jung, ole tehnyt niin paljon kuin Wilber länsimaisen psykologian avaajana maailman suurille viisauksiperinteille”.

Vuotta myöhemmin ilmestyi kolmas välityö kustantajana vaikutusvaltainen *Random House*. Mitä sitten tästä vuoden 1998 sensatiomaisesta keskustelun räjäyttäjämästä pitäisi sanoa? Ensintietysti sen nimi, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*. Jos joku nimi on punaistakin punaisempi vaate valistushumanismin lipunkantajille, niin tämä! Voltairekin varmaan kääntyy haudassaan. Aistit ja sielu, tiede ja uskonto – molemmat vastakohtaparit tasavertaisina, yhtä tärkeinä ihmisen elämälle, koko ihmiskunnalle ja kaikelle nimensä arvoiselle kulttuurille. Mutta uskonnon lisäksi hän puuttuu aikaisemmin piilossa olleeseen alueeseen – politiikkaan. Korean sota, Vietnam, Afganistan, Libanon, Jugoslavia kaikkien meidän silmiemme edessä, länsimaisen kulttuurin takapihana, tai sinne turhaan työnnettynä, joka aidanraosta eli tiedoitusvälineistä silmille hypäävänä realiteettina.

Ja tämä kytketään välittömästi moderniin tieteeseen ja länsimaisiin uskontoihin, koska ”on silkka historiallinen tosiasia, että puhdasoppinen tiede ja oikeaoppinen uskonto ovat syvästi olleet vailla luottamusta toisiinsa ja usein halveksineet toisiaan”. Tiede on pohjimmaltaan arvovapaa, ja tämä on aivan oikein, sillä ”tieteen omin alue on totuus, eikä viisaus”, joka kuuluu filosofialle ja uskonnolle. Miljoonille ns. tavallisille ihmisille viisaus on yhäkin nimenomaan uskonto. Molempia tarvitaan, tiedettä ja uskontoa. Niiden on vain opittava sietämään toisiaan, kunnioittamaan aidosti toisiaan – roomalaisittain *audiat et altera pars* – ja opittava löytämään se integraalinen viisausajattelu, joka voi – anteeksi sanonta – ”pelastaa ihmiskunnan”<sup>13</sup>.

Meidän aikamme keskeisimmät ongelmat vaativat sekä ihmisen subjektiivisen mielen – rehellisemmin sanoen: sielun – puhdistautumista, hänen biopsyykkisen olemuksensa kehittymistä ja muuttumista, ihmiskunnan henkisen ja sosiaalisen kulttuurin radikaalia irtautumista ainakin sodista ja väkivaltaista kaikissa muodoissaan, keskenään yhä kiistelevien itsenäisten valtioryhmien keskinäistä harmoniaa ja vielä paljon muuta.



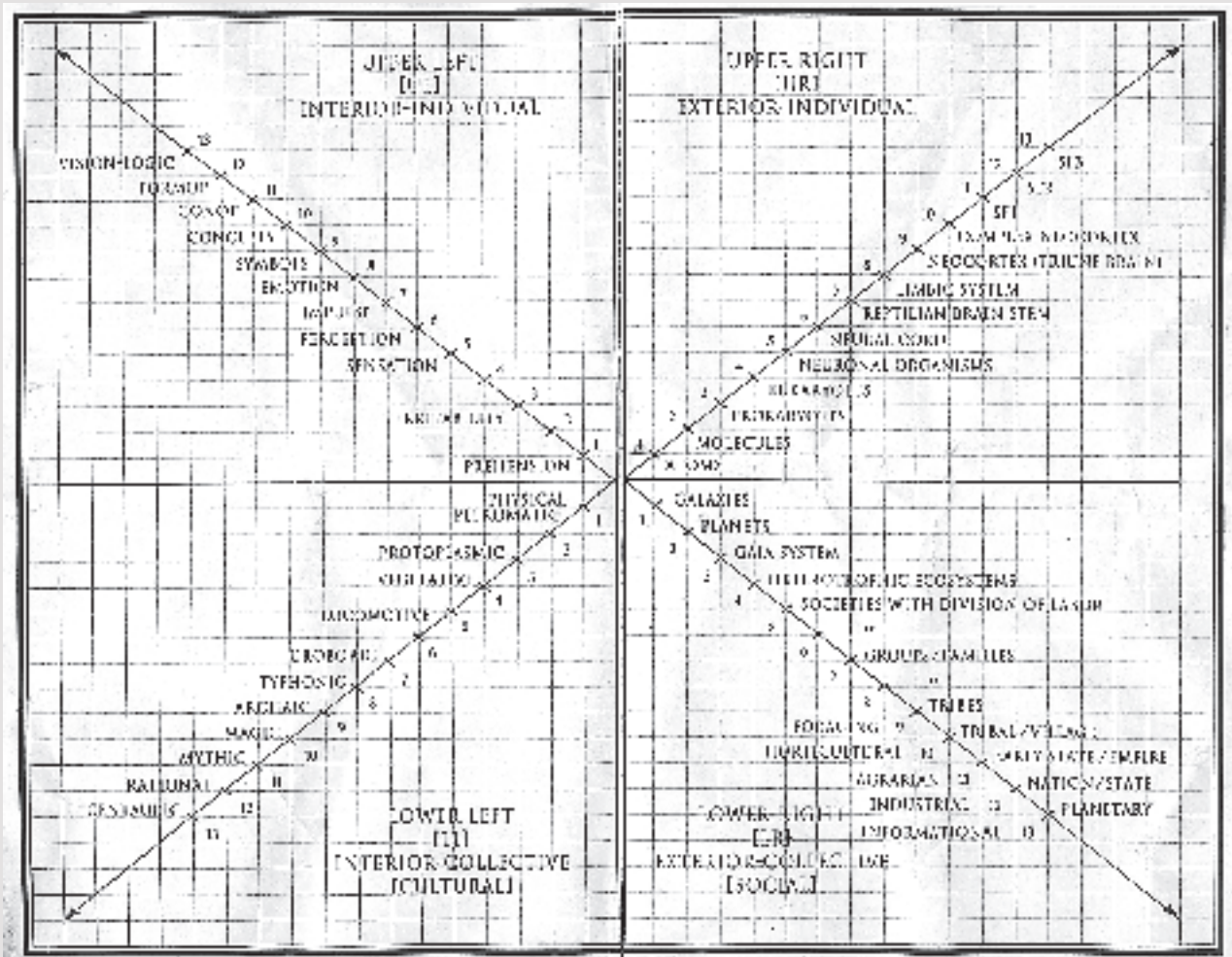
Näistä suurista muutoksista on Ken Wilber piirtänyt eteemme nelikenttäsään kartan ja tarjonnut kompassin oikean suunnan löytämiseksi. Ja trilogia on vielä kesken, alussa.

## VIITTEET

1. *Vuosiatamme filosofia*, toim. Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen. WSOY, Helsinki 1986.
2. Ks. esim. Stephen Toulmin, *Cosmopolis, The hidden agenda of modernity*. Chicago 1990.
3. Matti Luoma, *Kristinuskon moraalkritiikki Edvard Westermarckin elämässä ja ajattelussa*. Tampereen yliopisto, Tampere 1967.

9. Esim. Karl Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967; William Barrett, *Death of the Soul, From Descartes to Computer*. OUP, Oxford 1987; Lauri Rauhala, *Ihmisen ainutlaatuisuus*. Yliopistopaino, Helsinki 1998.
10. Esim. J.W. Hauser, *Der Yoga, Ein indischer Weg zum Selbst*. Kohlhammer, Stuttgart 1958; Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*. Routledge, London 1958; George Feuerstein, *The Technology of Ecstasy*. Crucible, Chatham 1990. Esipuheen kirjaan on kirjoittanut Ken Wilber.
11. von Wright 1978, s. 59.
12. Esim. Irving Singer, *The Nature of Love I-III*. UCP, Chicago 1966, 1984, 1987; Geoffrey Parrinder, *Sexual morality in the world's religions*. One-

- Ken Wilber, K. *No Boundary*. Los Angeles, Center Press 1979 (new edition: Shambhala, 1981).
- Ken Wilber, *The Atman Project*. Wheaton, Quest, 1980.
- Ken Wilber, K. *Up From Eden*. New York: Doubleday/Anchor, 1981.
- Wilber, K. *A Sociable God*. New York: McGraw-Hill, 1982.
- Wilber, K. *Eye to Eye*. New York: Doubleday/Anchor, 1982.
- Wilber, K. (ed.) *The Holographic Paradigm*. Shambhala, 1982.
- Wilber, K., Engler, J. y Brown, D. *Transformations of Consciousness. Conventional and Contemplative Perspectives on Development*. Boston: Shambhala, 1986.
- Wilber, K., Anthony Dick and Ecker, Bruce, (eds.) *Spiritual Choices*, Paragon House Publishers, New York: 1987.



4. Georg Henrik von Wright, *Humanismi elämänasenteena*. Otava, Helsinki 1978, s. 81-88.
5. Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Klett Cotta, München 1986.
6. Matti Luoma, *Länsimaiden kaksi uskontoa: kristinuskon ja rationalismin*. WSOY, Porvoo 1990.
7. C. G. Jung, *Wirklichkeit der Seele*, Rascher, Zürich 1934.
8. Ken Wilber (toim.), *Quantum questions: Mystical Writings of the World's Great Physicists*. Shambhala, Boston 1984; *The Holographic Paradigm: Exploring the Leading Edge of Science*. Shambhala, Boston 1982.

- world, Oxford 1980; John Stevens, *Lust for Enlightenment, Buddhism and sex*. Shambhala, Boston 1990; George Feuerstein, *Sacred Sexuality, Living the vision of the Erotic spirit*. Tarcher, New York 1993.
13. Matti Luoma, *Filosofisen ihmiskäsitteksen umpikuja*. Kanava 1/1999.

## WILBERIN KIRJOJA

Ken Wilber, *The Spectrum of Consciousness*. Wheaton, Quest 1977.

- Wilber, K. (ed.) *Quantum Questions*, Shambhala, 1987.
- Wilber, K. and Wilber Treya Killam, Grace and Grit. Shambhala, 1991.
- Wilber, K. *Sex, Ecology, Spirituality*. Shambhala, 1995.
- Wilber, K. *A Brief History of Everything*, Shambhala, 1996.

ANTTI IMMONEN

## SUOMENTAJAN ESIPUHE: THOREAU JA PERIAATTEEN ELÄMÄ

*Henry David Thoreasta tulee suomalaiselle lukijalle yleensä mieleen sanapari ”elämää metsässä”. Jos elämä metsässä onkin Thoreauun mukaan jotakin tavoittelemisen arvoista, niin amerikkalaisen yhteiskunnan kapitalistinen eetos ei sitä ole. Välineellinen menestyksen tavoittelu on Thoreauun mielestä ”periaatteetonta elämää”.*

Kuudentena päivänä joulukuuta vuonna 1854 piti Thoreau Rhode Islandin Providencessa eräissä Railroad Hallin tilaisuudessa luennon, josta tuli myöhemmin eräs hänen suosituimmistaan. Hän otsikoi sen vaihtelevalla tavalla. Välillä se oli ”Getting a Living”, joskus ”Life Misspent”, mutta useimmiten hän kutsui sitä nimellä ”What Shall It Profit [a Man if He Gain The Whole World But Lose His Own Soul]?” tai ”The Higher Law”. Lopullisen nimensä ”Life without Principle” (”Periaatteeton elämä”) essee sai vasta kun Atlantic Monthly -lehti julkaisi sen vuonna 1862.

Atlantin uusi päätoimittaja James T. Fields oli lähettänyt helmikuussa 1862 pyynnön, että Thoreau lähettäisi joitakin kirjoituksiaan lehden julkaistavaksi. Thoreau oli ollut huonoissa väleissä aiemman päätoimittajan James Russell Lowellin kanssa, joten hän suhtautui lehteen nuivasti, ja kysyikin ensi töikseen, mitä lehti oli valmis maksamaan. Koska Fields lupasi maksaa reilusti, Thoreau ryhtyi valmistelemaan kirjoituksiaan painokuntoon. Muiden kirjoitusten ohella Thoreau toimitti Fieldsille myös esseensä ”The Higher Law”, jonka nimi vaihdettiin neuvottelun jälkeen nykyiseen muotoonsa ”Life without Principle”. Thoreauun tarkoituksena oli ollut työstää esseetä laajemmaksi, minkä hän jätti sairastelujensa vuoksi kuitenkin tekemättä. Teksti julkaistiin Atlantin lokakuun numerossa 1862, jolloin Thoreau oli jo kuitenkin ehtinyt kuolla.

Thoreau luennoi tekstin useita kertoja vuosien varrella, ainakin viisi kertaa 1850-luvulla ja kerran vuonna 1862. Vaikka Railroad Hallin ensiesitys ei ollutkaan mikään jymymenestys, luennosta tuli myöhemmin Thoreauun suosituimpia. Hän ei ollut mikään täydellinen erakko, kuten usein luullaan, vaan kiersi melko tiiviisti puhujalavoja. Esimerkiksi vuoden 1859 luento Bostonissa oli suuri tilaisuus, josta uutisoitiin näkyvästi lehdistä ennen ja jälkeen.

”Periaatteeton elämä” kiteyttää lyhyesti Thoreauun filosofian oleellisen sisällön. Se on essee itseluottamuksesta, eräänlainen yksilön ylistys, joka kehottaa lukijoitaan ajattelemaan omilla aivoillaan vanhojen tapojen ja tottumusten sokean noudattamisen sijaan. Se hyökkää protestanttista etiikkaa ja kapitalismin henkeä vastaan sanoen, ettei poliittisen tai taloudellisen menestyksen halun pitä antaa johdattaa harhaan, eikä liioin toteuttaa muiden ihmisten asettamia päämääriä. Thoreau sekä inhosi että rakasti Amerikkaa – hän inhosi sen häikäilemätöntä menestysideologiaa ja edistysuskoa, mutta rakasti sen luontoa ja avaruutta.

Käsillä olevan esseen luettuaan käsittää, miksi Thoreauta sanotaan individualistiksi, vaikka individualismia ei kovin tarkkaan määriteltäisikään. Melkein kaikissa Thoreauun kirjoituksissa on samoja äänenpainoja, mutta tämä essee tiivistää hänen individualisminsa muutamalle sivulle. Joku kaunokirjallisuuden ilmailulle allergisoitunut ei varmaankaan pysty hyväksymään Thoreauun hieman leväperäistä tapaa jättää käyttämänsä ilmaukset avoimiksi, ja pitääkin kaikei hänen esseetään hieman epäselvänä ja egosentrisenä moraalisaarnana. Itsetietoisuudestaan ja saarna-hengestään huolimatta Thoreauun ajattelu on kuitenkin tyylipuhdasta Concordin filosofiaa, jonka mukaan jokaisen ihmisen tulisi elää vapaana, oman kutsumuksensa mukaan. Tuohon vakavaan kehotukseen ei kaikei voi olla yhtymättä kiverinkään kriitikko.

**E**räissä luentotilaisuudessa jokin aika sitten minusta tuntui siltä, että luennoitsija oli valinnut itselleen liian vieraan aiheen, eikä siksi onnistunut herättämään minussa mielenkiintoa niin paljon kuin olisi voinut. Asiat, joista hän puhui, eivät olleet hänen sydäntään lähellä, vaan kaukaa haettuja ja pinnallisia. Siinä mielessä luennossa ei ollut minäkäänlaista sisintä tai sitä hengissäpitävää ajatusta. Minusta hänen olisi pitänyt käsitellä kaikkein syvimpiä tuntojaan, kuten runoilijat tekevät. Suurin minulle koskaan suotu kohteliaisuus on ollut se, kun joku on kysynyt mitä olen ajatellut, ja kuunnellut sitten vastaukseni tarkasti. Olen yllätynyt iloisesti, kun sellaista on sattunut, sillä hän on ikään kuin osoittanut silloin tuntevansa käytössä olevan välineen. Yleensä jos ihmiset haluavat minusta jotakin, heitä kiinnostaa vain tietää, montako eekkeriä maata arvelisin heillä olevan — maanmittari kun olen — tai sitten vain, mitä joutavanpäiväisiä kuulumisia minulla on kerrottavana. He eivät halua tietää minusta pintaa syvemältä. Eräs mies tuli kerran huomattavan matkan päästä kysymään, voisinko pitää esitelmän orjuudesta. Keskustellessani hänen kanssaan oivalsin kuitenkin, että hän ja hänen ryhmänsä edellyttivät seitsemän kahdeksasosaa luennosta olevan heidän osuuttaan ja vain yhden kahdeksasosaa minun, joten kieltäydyin. Pidän aivan selvänä asiana, että jos minut kutsutaan luennoimaan jonnekin — siitä puuhasta minulla on joltisenkin verran kokemusta — halutaan kuulla mitä *minä ajattelen* jostakin asiasta, vaikka sitten olisin koko maan suurin höperö enkä sanoisi pelkästään miellyttäviä asioita, sellaisia jotka kuulijakunta mukisematta hyväksyy. Minä vastavuoroisesti annan heille aimo annoksen itseäni. He ovat esittäneet minulle kutsun ja sitouneet suorittamaan palkkioni, joten panen aina parastani, ja vaikka ikävystyttäisin heidät, teen sen ennennäkemättömällä tavalla.

Sillä tavoin aion myös nyt sanottavani sanoa. Koska juuri *te* olette lukijoitani, enkä ole mikään kova matkamies, en aio puhua joistakin ihmisistä tuhannen mailin päässä, vaan pysyn niin likellä kotia kuin

HENRY DAVID THOREAU

# PERIAATTEETON ELÄMÄ

voin. Koska en halua haaskata aikaa, jätän kaikki kaunopuheet sikseen ja pitäydyn vain asian arvioinnissa.

Tarkastellaanpa siis tapaa, jolla vietämme elämämme.

Maaailma on oikea puuhamaa. Mikä loputon hyöriä! Herään melkein joka yö junan puuskutukseen. Se katkaisee unennäköni. Lepopäiviäkään ei pyhitetä. Olisi suorastaan ihmeellistä nähdä ihmiskunnan kerrankin vaihtavan va-paalle. Pelkkää työtä, työtä ja työtä. Edes tyhjää muistivihkoa en voi vaivatta ostaa kirjatakseni siihen ajatuksiani, dollarit hallitsevat niitäkin. Eräs irlantilainen, joka oli nähnyt minun seisahduneen hetkeksi vainioille, piti ilman muuta selvänä, että olin laskeskellut siellä tienestejäni. Jos ihminen putoaisi lapsena ikkunasta ja hänestä tulisi sen vuoksi loppuiäkseen rampa, tai jos inti-aanit säikyttäisivät hänet järjiltään, sitä surtaisiin, koska hänestä tulisi sen vuoksi vajaakykyinen — nimittäin työhön. En usko, että edes mikään rikollinen toiminta on niin runouden, filosofian ja itse elämän vastaista kuin tuo taukoamaton työn touhu.

Kaupunkimme liepeillä häärii eräs sivistymätön ja rahanahne öykkäri, joka aikoo rakentaa suojavallin kukkulan juurelle rantaniittyään reunustamaan. Valtaapitävät ovat iskostaneet tuon idean hänen päähänsä pitääkseen hänet poissa pahanteosta, ja hän haluaisi minun viettävän siellä kolme viikkoa lapioiden hänen kanssaan. Hän saattaa haalia sen ansiosta hiukan lisää rahaa sukanvarteen pantavaksi ja jätettäväksi perillistensä holtittomasti tuhlettavaksi. Jos suostun, useimmat sanovat minua uutteraksi ja kovaksi työmieheksi, mutta jos päätänkin omistautua sellaisille toimille, joista saa paljon todellisempaa hyötyä, joskin vain vähän rahaa, he kallis-tuvat todennäköisesti pitämään minua tyhjäntoimittajana. Koska en kuitenkaan kaipaa noita merkityksettömän työn vahtikoiria neuvojikseni, enkä näe mitään ehdottoman kiitettävää tuon veikkosen uurastuksessa sen enempää kuin jossakin Yhdys- tai muiden valtojen hankkees-

sakaan vaikka se tarjoaisikin hupia hänelle tai niille, aion käydä opintieni loppuun muissa maisemissa.

Jos ihminen kävelee jokaisesta päivästä puolet pitkin metsiä pelkästä rakkaudesta niihin, on vaara että hänet leimataan vetelehtijäksi, mutta jos hän käyttää koko aikansa keinotteluun parturoiden noita metsiä ja aiheuttaen maan kaljuuntumisen ennen aikojaan, häntä pidetään ahkerana ja yritteliäänä kansalaisena. Ikään kuin kaupungeilla ei olisi muuta käyttöä metsilleen kuin niiden hakkaaminen!

Useimmat ihmiset tuntisivat itsensä loukatuiksi, jos heitä yritettäisiin värvätä viskomaan kiviä aidan yli ja takaisin vain palkkansa ansaitakseen. Mutta monilla ei ole sen kummempaa työpaikkaa nytkään. Kerronpa esimerkiksi: Eräänä kesäaamuna aivan auringonnousun jälkeen yhytin erään naapurini ohjastamassa valjakkoa, joka veti hitaasti raskasta kivenlohkarettä ahkeruuden ilmapiirin ympäröimänä. Hänen päivätyönsä oli alkanut, hänen otsalleen alkoi kirvota hiki — moite kaikille laiskureille ja vetelyksille — hän pysähtyi hetkeksi härkiensä rinnalle, ja puoliksi kääntyen antoi armon piiskansa viuhua, härkien antaessa kaikkensa hänen takiaan. Ja minä ajattelin: sellaista työtä Yhdysvaltain kongressin tehtävä on vaalia — rehellistä, kovaa aherrusta, joka saa leivän maistumaan säädylliseltä ja pitää yhteiskunnan säädyllisenä, sellaisena jota kaikki ihmiset kunnioittavat ja siunaavat, yhden pyhästä joukosta tehdessä tuiki tarpeellisen mutta kiusallisen raadannan. Soimasin itse asiassa hieman itseäni, koska havainnoin sitä ikkunasta, enkä ollut ulkona uurastamassa samanlaisten asioiden parissa. Päivä meni mailleeni, ja illalla kuljin erään toisen naapurin pihan poikki, joka pitää monia palvelijoita ja käyttää rahaa aivan holtittomasti kantamatta korren kortta yhteiseen kekkoon. Silloin näin saman kiven kuin aamulla lojuvan nyt osana outoa rakennelmaa, jonka tarkoituksena oli koristaa kyseessä olevan lordi Timothy Dexterin tiluksia. Mi-



nun silmissäni siitä katosi heti paikalla ajurin työn arvokkuus. Minun mielestäni aurinko tehtiin valaisemaan arvokkaampia asioita. Tuon ajurin työnantaja on muuten sittemmin livistänyt tiehensä jäätyään velkaa suurelle osalle kaupunkia, ja pinteestä päästyään asettunut jonnekin muualle, missä voi ryhtyä uudelleen taiteiden suosijaksi.

Tavat, joilla voi tehdä rahaa, vievät lähes poikkeuksetta alaspäin. Kaikki tekeminen, jolla saavuttaa *pelkästään* rahaa, on todellista laiskuutta tai jotain vielä pahempaa. Jos työntekijä ei saa mitään muuta kuin työnantajansa maksaman palkan, häntä on petetty, hän pettää itseään. Jos haluaa ansaita rahaa kirjoittajana tai luennoitsijana, pitää olla suosittu, mikä tarkoittaa äkkijyrkkää vajoamista alennustilaan. Niitä palveluja, joista yhteisö mieluummin maksaa, on vastenmielisintä suorittaa. Jollekulle maksetaan siitä, että hän on vähemmän kuin ihminen. Valtio ei yleensä palkitse nerojaan yhtään sen viisaammin. Jopa hovirunoilija jättäisi mieluiten ylistämättä kuninkaallisten sattumukset. Hänet täytyy lahjoa mitallisella viiniä, ja kenties vielä joku toinenkin runoilija kutsutaan muusansa luota arvioimaan tuota mitallista. En saa itsekään maanmittarin toimessani tehdä työtäni tyydyttävällä tavalla. Toimeksiantajieni mielestä minun pitäisi tehdä työni suurpiirteisesti, eikä liian hyvin, ei siis tarpeeksi hyvin. Kun mainitsen, että on erilaisia tapoja mitata, työnantajani usein kysyy, mikä niistä antaa hänelle eniten maata, ei mikä niistä on kaikista tarkin. Keksin kerran menetelmän polttopuiden mittaamiseksi, ja yritin esitellä sitä Bostonissa. Siellä ollut mittamies kuitenkin sanoi, etteivät myyjät halua puutaan mitattavan tarkasti — että hän oli nyt jo liian pikkutarkka, minkä vuoksi he olivat ottaneet tavakseen mittauttaa puunsa Charlestownissa ennen Bostonin sillan ylittämistä.

Työläisen tähtäimessä ei pitäisi olla toimeentulo, ”hyvän homman” saanti, vaan jonkin työn tekeminen kunnolla. Jopa aineellisessa mielessä olisi kaupungeille taloudellista maksaa työntekijöilleen niin hyvin, etteivät he tuntisi työskentelevänsä alhaisten päämäärien vuoksi, kuten pelkän hengissä pysymisen, vaan tieteellisten, jopa moraalisien päämäärien vuoksi. Ei pidä koskaan palkata ihmistä, joka tekee työtä rahasta, vaan sellainen, joka rakastaa sitä mitä tekee.

On merkillepantavaa, että vain harvat ovat niin hyvissä ja mieleisissään työpaikoissa, etteikö tavallisesti pieni määrä rahaa tai mainetta riittäisi ostamaan heitä nykyisestä toimestaan. Olen nähnyt ilmoituksia, joissa haetaan *toimeliaita* nuoria miehiä, ikään kuin toimeliasuus olisi koko nuoren miehen pääoma. Olen kuitenkin ollut yllättynyt, kun joku on luottamusta osoittaen pyytänyt minua, ikämiestä, ryhtymään hankkeisiin hänen kanssaan, ikään kuin minulla ei olisi mitään muuta tekemistä, ja olisin vain ajalehtinut tähänastisen elämäni. Mikä epäilevä huomionosoitus minua kohtaan! Ikään kuin hän olisi tavannut minut keskellä valtamerta vailla ankkuria tuulta vasten taistelemasta ja ehdottanut minun seuraavan häntä. Jos tekisin niin, mitä vakuutusvirkaillijatkkin sanoisivat? Ei, ei!

En suinkaan ole ollut vailla työtä tähänastisella matkalani. Jo poikana kotisatamassa maleksiessani näin kyvykkäitä merimiehiä houkuttelevan ilmoituksen, ja heti kun ikää karttui tarpeeksi, astuin laivaan.

Yhteisöllä ei ole kuitenkaan sellaisia lahjuksia, joilla se voisi houkuttaa viisasta. Rahaa voi haalia tarpeeksi vaikka tunnelin tekemiseksi vuoreen, mutta ei tarpeeksi sellaisen ihmisen palkkaamiseksi, joka hoitaa *omia* asioitaan.

Kyvykäs ja arvonsa tunteva ihminen tekee mitä osaa riippumatta siitä maksaako yhteisö hänelle vai ei. Kyvyttömät myyvät kyvyttömyyttään parasta tarjousta vastaan olettaen aina, että heille annetaan jokin toimi, ja näyttää siltä, ettei heidän tarvitse usein pettyäkään.

Ehkä varjelen tavallista mustasukkaisemmin vapauttani. Minusta tuntuu, että yhteyteni ja velvollisuuteni yhteiskuntaa kohtaan ovat olemattomia ja tilapäisiä. Ne kevyet työt, jotka suovat minulle elannon ja joiden kautta minun sallitaan olla jossakin määrin aikalaisteni palvelija, ovat tavallisesti minulle ilo, eikä minulle useinkaan muistua mieleen niiden olevan välttämättömyyksiä. Siinä suhteessa olen onnekas. Mutta näen kyllä, että jos mielihaluni kasvaisivat, niiden tyydyttämiseen tarvittava työ muuttuisi raadannaksi. Jos myisin sekä aamupäiväni että iltapäiväni yhteiskunnalle, kuten useimmat näyttävät tekevän, olen varma, ettei minulle jäisi mitään elämisen arvoista. Luotan siihen, etten koskaan myy sillä tavoin esikoisoikeuttani hernekeitosta. Yritän sanoa, että ihminen voi olla varsin ahkera, eikä silti käytä aikaansa hyvin. Ei ole mitään onnettomampaa tomppeleä kuin se, joka käyttää valtaosan elämästään toimeentulonsa hankkimiseen. Kaikki suuret pyrkimykset ovat itseriittoisia. Esimerkiksi runoilijan pitää huolehtia kehostaan runoutensa turvin, aivan kuten höyrykäyttöinen höylä ruokkii lämmityskattilaansa tekemillään lastuilla. Elanto tulee hankkia rakastamalla sitä mitä tekee. Mutta kuten kauppaneuhit sanotaan, yhdeksänkymmentäseitsemän sadasta epäonnistuu, joten ihmisten elämä tämän säännön mukaan on yleensä epäonnistumista, ja ennuste on varma vararikko.

**S**yntyminen maailmaan vain omaisuuksien perijäksi on kuolleena syntymistä, ja eläminen ystävien hyväntahtoisuuden tuella tai valtion eläkkeellä — edellyttäen että muistaa jatkaa hengittämistä — on kuin köyhäntaloon pääytymistä, käytettiin niistä mitä hyvänsä hienoja samaa tarkoittavia sanoja. Sunnuntaisin kiitollisuudesta velkaantunut ihmispolo menee kirkkoon katsastamaan taivasosakkeitaan ja huomaa tietenkin menojensa olleen suurempia kuin tulojensa. Erityisesti katolisessa kirkossa mennään synninpäästöön, tehdään siisti ripittäytyminen, saadaan anteeksi, ja aletaan kaikki alusta. Taas ihmiset voivat ottaa mukavan asennon, puhua lankeemuksesta, mutta eivät tee elettäkään noustakseen ylös.

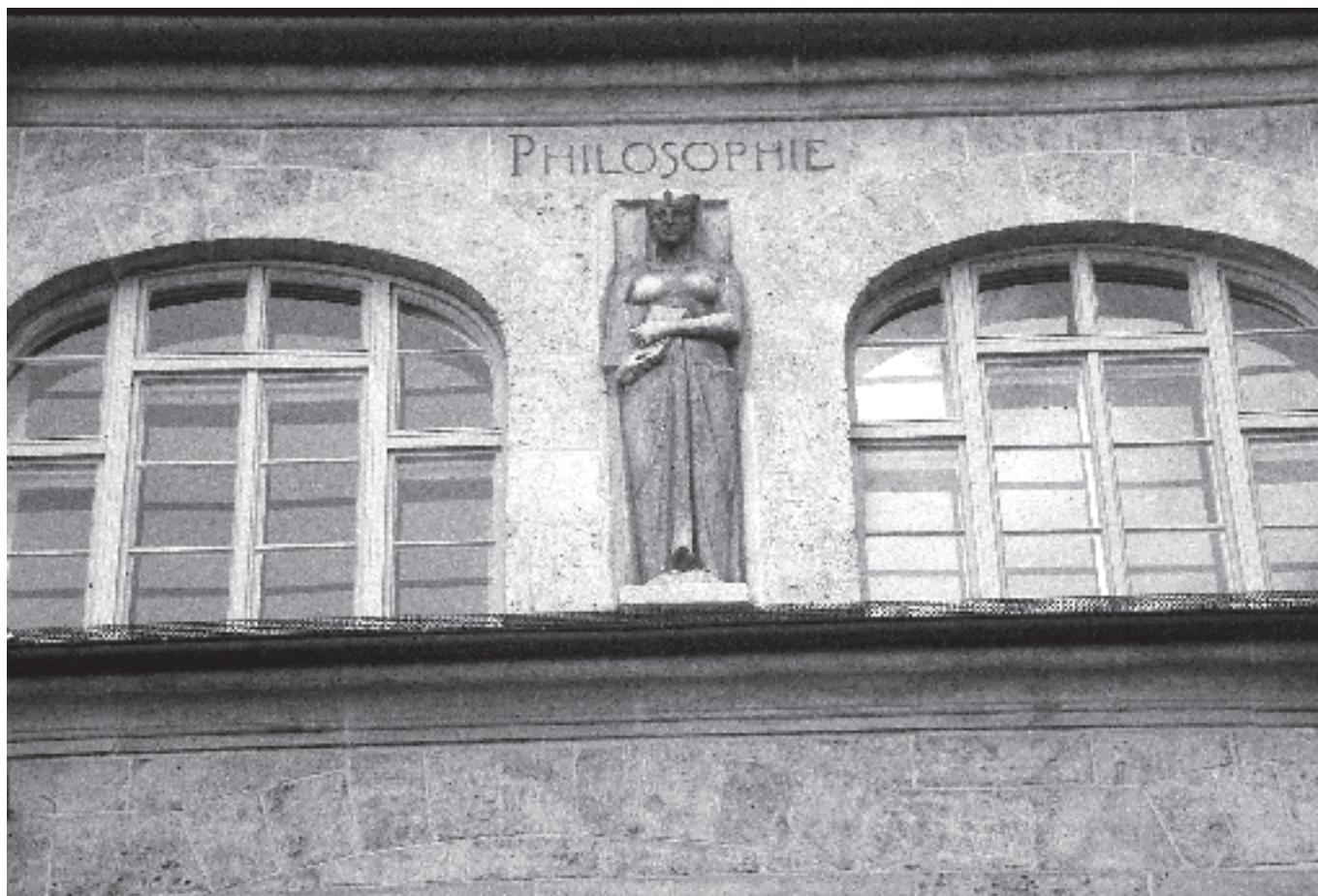
Ihmiset suhtautuvat elämään eri tavoin, ja tärkeä ero syntyy kahden elämänasenteen välille. Joku ylittää riman matalalta, tyytyy puolivillaisiin tuloksiin, mutta toinen, oli hänen elämänsä kuinka kurjaa ja onnetonta hyvänsä, jatkuvasti nostaa tavoitettaan, vaikka vain hyvinkin pienen määrän kerrallaan. Olen mieluummin jälkimmäisen kaltainen, vaikka itämailla sanotaankin, että ”suuruus ei lähesty sitä, joka jatkuvasti katsoo alaspäin, ja kaikki ne, jotka katselevat ylös, köyhtyvät”.

On merkillepantavaa, että elannon hankkimisesta on kirjoitettu vain vähän tai ei mitään muistamisen arvoista. Kuinka elannon hankkimisesta voisi tehdä paitsi rehellistä ja kunniallista myös kaikin puolin houkuttelevaa ja kunniaakasta? Jos elannon *hankkiminen* nimittäin ei ole sellaista, niin eläminenkään ei ole. Kirjallisuutta tarkastelemalla luulisi, että tuo kysymys ei ole koskaan häirinnyt yhdenkään ihmisen mietteitä. Onko niin, että ihmiset inhoavat liikaa kokemuksiaan puhuakseen niistä? Sen rahan antaman arvon oppitunnin, jonka Kaikkeuden Alulle-

panija on huolellisesti yrittänyt meille opettaa, tapaamme tyystin ohittaa. On ihmeellistä, kuinka välinpitämättömästi eri yhteiskuntaluokkien ihmiset suhtautuvat toimeentuloonsa, jopa niin sanotut uudistusmieliset — heille on yhdentekevää perivätkö, ansaitsevatko vai varas-tavatko he sen. Minusta yhteiskunta ei ole tehnyt mitään hyväksemme, tai on sitten perunut sen minkä on tehnyt. Kylmä ja nälkäkin käyvät vähemmän luonnolleni kuin menetelmät, jotka ihmiset ovat omaksuneet pitääkseen ne loitolla.

*Viisaan* arvonimeä käytetään useimmiten virheellisesti. Kuinka ihminen voi olla viisas, jos hän ei tiedä sen paremmin kuin muutkaan, kuinka elää? — jos hän on vain

elämään pelkän onnen varassa ja alistamaan vähemmän onnekkaita valtaansa panematta tikkua ristiin yhteiskun-nan hyväksi! Ja sitä kutsutaan yritteliäisyydeksi! En tiedä mitään tavanomaista kaupankäynnin tai elannon hankki-misen tapaa, joka olisi tätä vastenmielisempää. Sellaisen ihmiskunnan filosofia, runous ja uskonto eivät ole tuh-kelesien pöllähdystä arvokkaampia. Jopa sika, joka saa elantonsa juuria tonkimalla, maata möyrimällä, olisi sel-laisessa seurassa häpeissään. Vaikka saisin kaikki maail-man rikkaudet hallintaani vain sormeani nostamalla, en maksaisi niistä *sellaista* hintaa. Jopa Muhammed tiesi, et-tei Jumala tehnyt tätä maailmaa pilan päiten. Sellainen ajattelutapahan tekisi Jumalasta rahamiehen, joka kylvää



nokkelampi ja älyllisesti etevä? Toimiiko Viisaus niin kuin polkumylly? Vai opettaako se onnistumista *esimerkillään*? Onko olemassa jokin sellainen asia kuin viisaus, joka jää elämän ulkopuolelle? Onko se vain mylly, joka jauhaa kaikkein hienointa logiikkaa? Kysyä sopii, saiko Platon-kaan *elantooan* paremmalla tavalla tai menestyk-sekkäämmän kuin aikalaisensa — vai antoiko hän elämän vaikeuksien edessä periksi kuten muut ihmiset? Voittiko hän jotkut vaikeuksista pelkästään jättämällä ne huo-miotta tai rakentamalla pilvilinnoja? Vai pääsikö hän vain helpommalla, koska hänen tätänsä muisti häntä testa-mentissaan? Useimmat ihmiset saavat elantonsa, siis elä-vät, tavoilla jotka ovat silkkää valhetta ja todellisen elä-män välttelyä — pääasiassa siksi, että he eivät tiedä mi-tään parempiakaan, mutta myös siksi, että he eivät sen enempiä välitäkään tietää.

Esimerkiksi asenne Kalifornian kultaryntäykseen, ei pelkästään kauppamiesten, vaan myös niin sanottujen fi-losofien ja profeettojen asenne, heijastaa mitä suurinta ih-miskunnan alennustilaa. Että niin monet ovatkin valmiita

maahan kourallisen pennosia vain nähdäkseen ihmiskun-nan rähmällään niiden perässä. Maailman arpajaiset! Päävoittona valtaus Luonnon mailta! Millaista institu-tioidemme pilkkua! Olemme tulleet siihen pisteeseen, että ihmiskunta on vetämässä itseään hirteen. Ovatko kaikki-en pyhien kirjojen moraali-ohjeet opettaneet ihmiselle vain sen? Onko ihmislajin viimeisin ja ihailtavin keksintö vain paranneltua ojankaivuuta? Sekö on maaperä, jolla itä ja länsi kohtaavat? Paniko Jumala meidät muka hankki-maan elantomme sillä tavoin, kaivamaan sieltä, minne emme ole mitään kylväneet — kenties Hän vielä palkitsee meidät kultakimpalein?

Jumala antoi oikeamieliselle ihmiselle valtakirjan ruo-kaa ja vaatetusta varten, mutta väärämielinen löysi siitä kopion Jumalan kassakaapista ja käytti sitä hankkiak-seen ruokaa ja vaatteita edeltäjänsä tavoin. Tämä on yksi kaikkein laajamittaisimpia huijauksia, joita maailma on nähnyt. En tiennyt, että ihmiskunta kärsii niin kipeästi kullon puutteesta. Olen nähnyt sitä hieman, ja tiedän sen olevan tavattoman muovailukelpoista, mutta se ei ole kui-

tenkaan niin muovailukelpoista kuin äly. Hitusella kultaa voi kyllä kullata suuren pinnan, mutta ei niin suurta kuin hitusella viisautta.

Kullankaivaja vuorten solissa on yhtä lailla uhkapeluri kuin toverinsa San Franciscon saluunoissa. Mitä eroa muka siinä on, ravisteleeko hän maata vaskoolissa vai arpakuutioita kupissa? Jos hän voittaa, yhteiskunta häviää. Kullankaivaja on rehellisen työläisen vihollinen, vaikka tälle annettaisiin kuinka tasoitusta. Minulle ei riitä se selitys, että hän tekee lujasti töitä saadakseen kultansa. Paholainenkin tekee lujasti töitä. Syntisen osa on monissa suhteissa kova. Tarkkailija, joka menee kaivoksille, näkee ja voi sanoa kullankaivuun olevan sattuman kauppaa. Siten saatu kultaa ei ole rehellisestä aherruksesta saatavan palkan veroista. Mutta hän käytännöllisesti katsoen unohtaa mitä on nähnyt, koska hän on nähnyt vain tosiasiat, ei asioiden takaisia aatteita, ja menee mukaan tohinaan, ostaa arvan johonkin, jossa nuo tosiasiat eivät ole niin selviä, mutta joka osoittautuu yhtä lailla sattumanvaraiseksi.

Luettuani eräänä iltana Howittin kuvausta Australian kullankaivuusta, näin pitkin yötä sieluni silmin kaikki ne lukuisat laaksot jokineen, pilkottuina sotkuisiksi kaivannoiksi, syvyydeltään noin kymmenestä sataan jalkaan ja halkaisijaltaan noin kuusi jalkaa, kaivettuina niin lähelle toisiaan kuin suinkin mahdollista ja osittain vedellä täyttyneinä — tienoo, jolle ihmiset rynnistivät kaivelemaan omaisuuksien toivossa ... epävarmoina siitä mistä aloittaisivat, tietämättä että kultaa oli heidän leirinsä alla ... kaivaen joskus satakuusikymmentä jalkaa kunnes osuivat suoneen, tai sitten ohittaen sen yhden jalan päästä ... pahojen henkien riivaamina, piittaamatta rikkauksien himossaan toistensa oikeuksista ... kokonaisten laaksojen muuttuessa kolmenkymmenen mailin matkalla yhtäkkiä kaivomiesten kaivamiksi kennostoiksi, joihin monet hukkuivat ... vedessä seisten, mutaisina ja savisina, yötä päivää työtä tehden he kuolivat kylmään ja sairauksiin.

Osittain jo unohtettuani lukemani, mieleeni juolahti oma epätydyttävä, tavanomainen elämäni. Kaivausten näky yhä silmiäni edessä kysyinkin itseltäni, miksi *minä* en vuolisi hiukan kultaa joka päivä, vaikka vain ohuitakin lastuja — miksi *minä* en laskeutuisi itsessäni olevan kullan luo ja tekisi siinä kaivoksessa töitä. *Siellä* ovat minun kultakenttäni, minun Ballaratini ja Bendigoni — vai onko se vain pimeä laakso? Joka tapauksessa saattaisin löytää jonkin tien, jota voisin kulkea kunnioituksen ja rakkauden tuntein, olkoonkin että se olisi ehkä yksinäinen, kapea ja mutkainen. Erkaantuessaan enemmistöstä ja ryhtyessään siten kulkemaan omaa tietään ihminen näkee risteyksen, jota tavalliset matkaajat eivät ole sellaiseksi tajunneet. Noista kahdesta kulkureitistä hänen valitsemansa yksinäinen polku vie *korkeammalle*.

Ihmiset ryntäävät Kaliforniaan ja Australiaan ikään kuin kultaa löytyisi juuri niiden suunnalta, mutta se on kulkemista täsmälleen päinvastaiseen suuntaan todellisen kullan sijoilta. He kulkevat koekaivauksiaan tehden etäämmälle ja etäämmälle todellisesta emäsuonesta, ja heillä on vähiten onnea juuri silloin kun he ajattelevat parhaiten menestyvänsä. Eikö *syntyperäinen* kamaramme ole kultapitoista? Eikö kultaisilta vuorilta valu virta *syntyperäisen* laaksomme halki? Eikö se olekin enemmän muovannut ja tuonut hohtavia hippujaan luoksemme kuin mitkään geologiset aikakaudet? Ja kuitenkin on sanottava eräs seikka, niin oudolta kuin se tuntuukin. Jos kaivaja katoaa tuohon meitä ympäröivään

tutkimattomaan yksinäisyyteen etsimään tuota todellista kultaa, ei ole pelkoa, että kukaan seuraisi hänen jälkiään ja haluaisi astua hänen paikalleen. Hän saa tehdä valtaukset koko laaksoon ja kaivaa iän kaiken niin sen viljeltyjä kuin viljelemättömiäkin osia, eikä kukaan tule koskaan kiistämään hänen valtausoikeuksiaan. Kukaan ei pane pahakseen hänen seulojaan ja huuhdontapannujaan. Eikä hänelle riitä mikään Ballaratini kahdentoista jalan valtaus, vaan hän kaivaa kaikkialta ja huuhtoo koko maailman vaskoolissaan.

Howitt kertoo miehestä, joka löysi suuren kahdenkymmenen kahdeksan naulan hipun Bendigon kaivauksilta Australiasta: ”Hän alkoi pian ryyppätä, hankki hevosen ja ratsasteli ympäriinsä, yleensä täyttä laukkaa, ja tavatessaan ihmisiä hän kyseli, josko he tietäisivät kuka hän oli, ja sitten ystävällisesti tiedotti heille, että hän oli juuri se ’vietävän veijari, joka oli löytänyt nokareen kultaa.’ Loppujen lopuksi hän ratsasti täyttä vauhtia päin puuta ja melkein kolautti aivonsa pellolle.” Luulen kuitenkin, ettei siitä ollut pelkoa, sillä hän oli jo aikaa sitten kolauttanut aivonsa pellolle osuessaan kultakimpaleeseensa. Howitt lisää, että ”hän oli peruuttamattomasti mennyt miestä.” Hän edustaa erästä ihmistyyppiä. Hän on kevytmielisen ihmistyyppin malliesimerkki. Joidenkin kaivauspaikkojen nimet ovat kuulemisen arvoisia: ”Aasiens alanko” — ”Pässinpäiden rotko” — ”Murhamiesten mäki”, ja niin edelleen. Nämäkö nimet eivät olisi silkkaa satiiria? Raahatkoon vääryydellä hankitun varallisuutensa mihin lystäävät, minun mielestäni noiden ihmisten olinpaikka tulee aina olemaan ”Aasiens alanko”, jos nyt eivät aivan ”Murhamiesten mäki”.

Viimeinen voimanponnistuksemme on ollut Darienin kannaksen haudanryöstö, hanke joka näyttää jäävän alkutekijöihinsä, sillä viimeisten tietojen mukaan kaivos-toimintaa rajoittava lakiesitys on mennyt läpi toisella esityskerrallaan Uuden Granadan edustajainhuoneessa. *Tribunen* kirjeenvaihtaja kirjoittaa: ”Kuivana kautena, kun sää sallii maan kunnolliset koekaivaukset, löydetään epäilemättä vielä lisää rikkaita *guacoja* [eli hautausmaita].” Siirtolaisille hän sanoo: ”Älkää tulko ennen joulukuuta, ja tulkaa kannaksen kautta Boca del Toron reitin sijaan. Älkää ottako mukaan hyödyttömiä matkatavaroita, älkääkä turhaan kuormittako itseänne teltalla. Pari kelvollista huopaa on sen sijaan välttämättömyys, ja hakun, lapion ja hyvälaatuisen kirveen lisäksi ei juuri muuta tarvita”. Neuvo saattaisi olla poimittu *Murhamiehen Käsikirjasta*. Kirjeenvaihtaja päättää esityksensä seuraavaan kursivoinnilla ja isoilla kirjaimilla varustettuun toteamukseen: ”*Jos sinulla menee hyvin kotona, PYSY SIELLÄ*”, minkä voi tulkita tarkoittavan ”jos saat kunnan toimeentulon rosvoamalla hautoja kotikulmillasi, pysy siellä.”

Mutta miksi lähtisin Kalifornian seutuville vain jonkin tekstin vuoksi? Kaliforniahan on Uuden Englannin lapsi, meidän koulumme ja kirkkomme kasvatti.

On merkillepantavaa, että koko maailman saarnamiestenkään joukossa on vain harvoja moraalisia opettajia. Profeetat on värvätty keksimään ihmisten puuhille tekosyyt. Kaikkein kunnianarvoisimmatkin vanhukset jakavat minulle iän antaman auransa hohteessa auliita neuvojaan, hymyillen etäisesti jostakin innostuksen ja latistuksen välimaastosta, sanoen etten saisi olla liian herkkä näiden asioiden suhteen — että olisin suurpiirteisempi, eli että vaikeneminen olisi kultaa. Paras neuvo, jonka näistä asioista olen saanut, oli varsin maanläheinen. Sen sisältö oli, ettei ole vaivan arvoista ottaa maailman



muuttamista huolekseen jonkin tietyn asian suhteen. Älä kysy miten leipäsi on voideltu, sillä jos kysyt, se tekee sinut sairaaksi — ja sitä rataa. Ihmisen olisi kuitenkin parempi nääntyä heti kuin menettää viattomuutensa leipäänsä tienatessaan. Jos sivistyneen ihmisen sisimmässä ei ole mitään sivistyksen silaamatonta, hän on vain paholaisen palvelija. Kun vanhenemme, elämme yhä suurpiirteisemmin, itsekurimme höltyy ja jossakin määrin kieltäydymme tottelemasta hienoimpia vaistojamme. Mutta meidän pitäisi olla tarkkoja järkemme suhteen ja jättää meitä huono-osaisempien pilkalliset huomautukset omaan arvoonsa.

Edes tieteellämme ja filosofiallamme ei ole yleisesti ottaen totta ja ehdotonta selvyyttä asioista. Koulukuntamaisuuden ja kiihkoilun henki on kasvanut tähtitieteellisiin mittoihin. Sen huomataksaan tarvitsee vain ottaa puheeksi, onko tähdissä asukkaita vai ei. Miksi meidän täytyy taivaskin tuhria niin kuin maa? Perin onneton paljastus oli sekin, että tohtori Kane oli vapaamuurari, ja että pohjoisnaparetkeilijä sir John Franklin toinen mokoma. Oli kuitenkin vielä paljon ilkeämpää väittää, että se oli todennäköisesti edellisen syy lähteä etsiskelemään jälkimäistä. Eikä tässä maassa ole edes sellaista laajalevikkistä aikakausjulkaisua, joka uskaltaisi painaa lasten ajatuksia tärkeistä asioista selittelemättä niitä. Ne annetaan arvioitaviksi kaiken maailman jumaluusoppineille, jotka eivät niistä ymmärrä enempää kuin hömötiaiset.

Jopa ihmiskunnan hautajaismenoista palataan aina aivan tavallisiin askareihin. Pieni ajatuskin voi olla koko maailman suunnannäyttäjä.

**T**unnen tuskin yhtään *älyllistä* ihmistä, joka olisi niin avarakatseinen ja vapaamielinen, että hänen seurassaan voisi ajatella ääneen. Jos haluaa keskustella ihmisten kanssa, huomaa pian että heillä on oma lehmä ojassa jonkin asian suhteen. Heillä on siis jokin erityinen asioiden näkemisen tapa, ei yleinen. He tunkevat jatkuvasti katon kapeine kattoikkunoineen taivaan ja maan väliin, vaikka voisivat katsella esteettömälle taivaalle. Viekää hiiteen se kyhäelmänne! Peskää ikkunanne, sanon minä! Joissakin opinahjoissa olen saanut kuulla äänestetyksen uskonnon jättämisestä pois opetukselta. Mutta kuinka voin tietää mikä heidän uskontonsa on, ja milloin olen sitä lähellä tai kaukana? Aina kun olen mennyt sellaiseen paikkaan puhumaan ja tehnyt parhaani esittääkseni oman uskonnollisen kokemukseni, ei yleisö ole koskaan epäillyt tarkoituspäriäni. Luento on ollut heille harmiton kuin kuun kumotus. Joskus taas, kun olen lukenut heille historian suurimpien lurjusten elämäkertoja, he ovat saattaneet luulla minun kirjoittaneen oman kirkkonsa apupapin elämäntarinan. Yleensä hän kyse on sellaisista asioista kuin Mistä olen tullut? tai Minne olen menossa? Kerran satuin kuitenkin vahingossa kuulemaan erään kuulijani salaviihkaa esittämän sattuvamman kysymyksen — ”Miksi hän ylipäänsä luennoi?” Se sai housuni tuisemaan.

Ollakseni tasapuolinen, on sanottava että parhaatkaan tuntemani ihmiset eivät ole selväpiirteisiä, sellaisia kuin maailma itse. Enimmäkseen he takertuvat muotoseikkoihin ja tutkivat asioiden taustaa ja tapahtumia vain hienosyisemmin kuin muut. Valitsemme graniitin talojemme ja latojemme kivijalkaan, rakennamme aitoja kivistä, mutta emme itse lepää graniittisen totuuden kivijalalla, peruskalliolla. Tukiparrumme ovat mädäntyneet. Mistä sellainen ihminen on tehty, joka ei mielessämme

käy yksiin puhtaimman ja hienoimman totuuden kanssa? Syytän usein parhaita ystäviäni suunnattomasta pinnallisuudesta. On tapoja ja tottumuksia, joita emme noudata, emmekä opeta toinen toisillemme sitä rehellisyyttä ja suorutta, jota villit eläimet opettavat, tai järkkymättömyyttä ja kiinteyttä, jota kalliot opettavat. Yleensä vika onkin meissä kaikissa, sillä emme ole tottuneet vaatimaan tarpeeksi toisiltamme.

Tuo kiihko Kossuthin suhteenkin, kuinka sovinnasta ja pinnallista se olikaan! — pelkkää poliittista peliä. Ihmiset pitivät puheita hänelle ympäri maata, mutta jokainen vain ilmaisi mitä enemmistö ajatteli tai mitä se halusi ajatella. Yksikään ihminen ei pysynyt totuudessa. He olivat vain liittyneet toisiinsa, tukeutuen tavalliseen tapaan toinen toisiinsa ja kaikki yhdessä ei mihinkään, aivan kuten hindut panevat maailman makaamaan elefantin selkään, elefantin kilpikonnaan selkään, kilpikonnaan käärmeen selkään, eivätkä pane käärmeen alle mitään. Tuollaisen sekametelisopan aineksiksi meillä ei ole kuin Kossuthin hattu.

Juuri niin onntoa ja hyödyttöä on useimmiten tavanomainen keskustelumme. Pinta kohtaa pinnan. Kun elämämme kieltäytyy olemasta sisäistä ja yksityistä, keskustelu rappeutuu pelkäksi juoruiluksi. Tapaamme vain harvoin sellaisen ihmisen joka voisi kertoa mitään kuuluisia, joita ei ole lukenut sanomalehdestä tai kuullut naapuriltaan. Enimmäkseen ainoa ero meidän ja tuon ystävämme välillä onkin, että hän on nähnyt sanomalehden tai käynyt jossakin teekupposella toisin kuin me. Sitä mukaa kun sisäinen elämämme heikkenee, menemme yhä uskollisemmin ja epätoivoisemmin posititoimistoon. Voimme kuitenkin luottaa siihen, että se onneton, joka kävelee tiehensä suurimman kirjemäärän kanssa, ylpeänä laajamittaisesta kirjeenvaihdostaan, ei ole pitkiin aikoihin kuullut mitään itsestään.

Enpä tiedä, lieneekö yhdenkin sanomalehden lukeminen viikossa liikaa. Olen sitä toistuvasti yrittänyt, ja tähän mennessä näyttää siltä, etten ole saanut oikein tuntumaa siihen. Aurinko, pilvet, lumi ja puut eivät puhu niin paljon. Kahta herraa ei voi palvella yhtäaikaan. Vaatii enemmän kuin päivän paneutumisen, jotta tajuaisi ja ymmärtäisi yhden päivän ylenpalttisuuden.

Meitä saattaa hyvin hävettää kertoa, mitä asioita olemme lukeneet tai kuulleet päivän aikana. En tiedä, miksi uusien kuulumisteni pitää olla niin tyhjänpäiväisiä — kun ottaa huomioon, millaisia unelmani ja odotukseni ovat, niin miksi niiden toteutus on niin vähäpätöistä. Kuulemamme uutiset eivät enimmältä osaltaan ole uutisia hengellemme. Ne ovat vanhan tympeää toistoa. Tekee usein mieli kysyä, miksi jonkun elämäkokemuksesta rasitetaan tietyllä tavalla — että minun on vielä kahdenkymmenviiden vuoden jälkeenkin törmättävä jalkakäytävällä Hobbinsiin, maarekisterin pitäjään. Enkö ole hievahtanut aloiltani tuumakaan? Päivittäiset uutiset ovat sellaisia. Ne näyttävät leijuvan ilmassa merkityksettöminä kuin sienten itiöt tarttuen johonkin isäntäkasviin tai mielemme pintaan, joka tarjoaa niille loiskasvua edistävän kasvualustan. Meidän pitäisi pestä itsemme puhtaiksi sellaisista uutisista. Mitä väliä sillä on, vaikka planeettamme räjähtäisi, jos sen mukana ei räjähdä mitään kunnollista. Kaiken järjen mukaan meidän ei pitäisi olla vähääkään kiinnostuneita sellaisista tapahtumista. Emme elä joutavaa hauskanpitoa varten. Minä en ainakaan kiiruhtaisi kurkistamaan kulman taakse vain nähdäkseni maailman räjähtävän taivaan tuuliin.

Koko kesän ja hyvän matkaa syksyäkin olen tie-

dostamattani sivuuttanut sanomalehdet ja uutiset, ja nyt ymmärrän sen johtuneen siitä, että aamu ja ilta ovat tuoneet minulle sylintäydeltä viestejä. Kävelyretkeni ovat olleet täynnä tapahtumia. En ole huolehtinut Euroopan asioista, vaan pitänyt huolta omista asioistani Massachusettsin vainioilla. Jos sattuu elämään, liikkumaan ja olemaan siinä ohuessa ilmanalassa, jossa uutisia tekevät tapahtu-

tavaa — jotakin kadulla kuultua. Olen yllättynyt huomautessani kuinka halukkaasti ihmiset täyttävätkään mielen-  
sä moisella roskalla — sallivat kaiken maailman turhien juorujen ja huhupuheiden vallata maaperän, jonka pitäisi olla ajatukselle pyhitetty. Onko mieli julkinen tila, missä kadun asiat ja kahvilakeskustelut käsitellään? Vai onko se itsensä taivaan eräs taho — avoin temppele, siunattu ju-



mat viriävät — ohuemmassa kuin paperi, jolle ne on painettu — niin nuo asiat täyttävät maailman, mutta jos ko-  
hoaa korkeuksiin tai sukeltaa tuon tason alle, on mahdotonta muistaa tai antaa jonkin muistuttaa niistä. Nähdessämme auringon nousun tai laskun solmimme siten päivittäin siteen maailman yleisiin lainalaisuuksiin, mikä pitää meidät selväjärkisenä kaiken ikää. Kansakunnat! Mitä nekin muka ovat? Tataareja, hunneja, kiinalaisia! Ne ovat kuin kihiseviä hyönteisparvia. Historiankirjoittajat ponnistelevat turhaan tehdäkseni niistä muistamisen arvoisia. Ihmisiä on niin paljon, koska ihmisyyden on kateissa. Yksilöt ne maailman täyttävät. Jokainen ajatteleva ihminen voi sanoa Lodinin hengessä, että

Katson kansoja korkeudestani,  
Ja niistä tulee edessäni tuhkaa —  
Rauhaisa on olosijani pilvissä,  
Lempeitä niiden valtavat vainiot levätä.

Rukoilkaamme, että saisimme elää niin etteivät kansakunnat, nuo toistensa korvia purevat koirat, riepottaisi meitä paikasta toiseen kuin eskimoita valjakossaan.

Huomaan usein lievin kauhun väristyksin, kuinka lähelle olen tullut sitä, että laskisin mieleeni jotakin jonninjou-

malten palvelua varten? Minun on niin vaikea osoittaa niitä muutamaa seikkaa, jotka ovat minulle merkityksellisiä, että epäröin kohdistaa huomiotani niihin, jotka ovat merkityksettäni, jotka vain jumalallinen mieli voisi kuvailla. Sellaisia ovat suurimmaksi osaksi keskustelu ja sanomalehtien uutiset. Niiden suhteen on tärkeää säilyttää mielen puhtaus. Oletetaan vaikka, että antaisimme jonkin rikostuomioistuimen tapauksen yksityiskohtien vallata mieleemme toviksi tai muutamaksi perehtyäksemme niiden kaikkein pyhimpään, ja että antaisimme tuon oikeudenkäynnin vallata mieleemme syvimmät sopukat samalla tavalla kuin kadun pölyt valtasivat ne aiemmin — juuri sen kadun, jonka kaikki liikenne, tomu ja tohina olivat kulkeneet yli ajatustemme alttarin! Eikö se olisi älyllinen ja moraalinen itsemurha? Kun minun on ollut pakko istua katselijana ja kuulijana raastuvassa joitakin kertoja ja nähdä naapurieni hiipivän vaivihkaa paikalle kerta kerran jälkeen, mitä heidän ei olisi ollut pakko tehdä, ja kulkevan varpaisillaan kasvot ja kädet pestyinä, olen sisimmässäni nähnyt heidän ottaessaan hattunsa pois heidän korviensa äkkiarvaamatta avartuvan valtaviksi äänenkerääjiksi, joiden välissä jopa heidän pienet päänsä ovat näyttäneet olevan ahtailla. Tuulimyllyn lapojen taivoin ne ovat siepanneet leveän ja ohuen äänivuon, joka

muutaman heidän aivojensa rataskoneistossa tekemänsä kutkuttavan kierroksen jälkeen on sujahtanut pois toiselta puolelta. Olen joskus pohtinut, pesevätkö he kotiin päästyään yhtä huolellisesti korvansa kuin aiemmin käntensä ja kasvonsa. Eräänkin sellaisen kerran minusta näytti siltä, että yleisö ja todistajat, valamiehet ja asianajat, tuomari ja rikoksenteijä — jos minun sallitaan olettaa hänet syylliseksi ennen tuomion julistamista — olivat tasapuolisesti kaikki rikollisia, ja salama olisi saanut lyödä ja polttaa heidät kaikki poroksi.

Kaikenlaisin ansoin ja varoituserkein, jotka uhkaavat taivaallisen lain asettamalla äärimmäisellä rangaistuksella, estetään kulkijoiden pääsy sille ainoalle maaperälle, joka voisi olla pyhää. On niin vaikea unohtaa se, mitä on hyödyttömintä muistaa! Jos minun on määrä olla kanava, haluaisin kauttani kulkevan veden olevan peräisin vuoristopuroista, Parnasson virroista, ei kaupunkien viemäreistä. Taivaan porteilta kiirii vastaanottavaisen mielen korviin innoitus. Tuomioistuimesta ja raastuvasta kantautuu maallinen ja ummehtunut viesti. Sama korva kuulee molempien sanomat. Vain kuulijan luonteenlaatu ratkaisee mille se on avoin ja miltä se sulkee korvansa. Uskoakseni mieli voi maallistua pysyvästi osallistumalla arkipäivän asioihin niin, että kaikista ajatuksista tulee joutavuuksien värittämiä. Älystämme tehdään kivimurskaa, sen perusta hajotetaan kärryjen kuljettaviksi siuruiksi. Jotta oivallettaisiin, mikä pinnoite päihittää mukulakivet, kuusipölkkyt ja öljysoran, tulee vain katsoa niitä mieliä, jotka ovat altistuneet sellaiselle kulutukselle pitkäksi aikaa.

Jos olemme näin häpäisseet itsemme — sillä kukapa ei olisi? — parannuskeino löytyy siitä, että kärsivällisesti ja omistautuneesti pyhitämme taas itsemme ja rakennamme mielen tempelin uudelleen. Meidän tulisi pitää mieliämme, siis itseämme, viattomina ja vilpittöminä lapsina, jonka holhoojia olemme, ja olla varovaisia, mitä asioita sysäämme niiden huoleksi. Aikakausjulkaisuja ei kannata lukea. Kannattaa lukea Ajattomuutta. Tavat ja tottumukset ovat loppujen lopuksi yhtä pahoja asioita kuin niiden puutekin. Jopa tieteen tosiseikat voivat saada mielen pölyyntymään kuivuudellaan, paitsi jos ne tietyissä mielessä kohdataan joka aamu, tai pikemminkin pidetään elinvoimaisina raikkaan ja elävän totuuden pisaroin. Yksityiskohdat eivät tee tietoa, vaan taivaan tuomat valonleimaukset. Todellakin, jokainen mielen halki kulkeva ajatus kuluttaa sitä syventäen vanhoja uria, jotka osoittavat, kuinka sitä on käytetty kuin konsanaan Pompeijin katuja. Kuinka monesta mieltä painavasta asiasta voisimmekaan vapautua jos tuntisimme ne paremmin — olisi parempi jättää niiden romukuorma ajamatta, edes hitainta ravia tai käyntiä, tuo ihmeellinen matka sen silan yli, jota pitkin kuljemme ajan äyräiltä ikuisuuden rannoille! Eikö meillä ole kulttuuria tai sivistystä — vainko taito elää karkeasti pihalla palvellen? — hankkia hiukan maallista mammonaa, mainetta tai etuoikeuksia, ja elää teennäisesti, ikään kuin olisimme kaikki pelkkiä kuoria ja akanoita vailla kunnollista ja elävää jyvää? Onko yhteiskuntajärjestyksemme kuin kasa surkastuneita, vain sormien pistämiseen kelpaavia kastanjoita?

Amerikan on sanottu olevan areena, jolla taistelu vapaudesta käydään, mutta vapaudella ei varmaankaan tarkoiteta vain poliittista vapautta. Oletamme, että amerikkalainen on vapauttanut itsensä poliittisesta sortovallasta, mutta hän on silti taloudellisen ja moraalisen sortovallan orja. Nyt kun tasavalta — *res publica* — on saatu perustettua, on aika ajatella *res privataa* — huolehtia, kuten Roo-

man senaatti vaati konsuleitaan huolehtimaan, ”ne quid res-PRIVATA detrimenti caperet”, että yksityisen ihmisen valta ei kärsi vahinkoja.

Kutsummeko tätä vapaiden ihmisten maaksi? Mitä on olla vapaa Kuningas Yrjöstä ja alistua silti orjaksi Kuningas Ennakkoluulolle? Millaista on syntyä vapaaksi, mutta silti elää vailla vapautta? Mitä muuta arvoa poliittisella vapaudella on kuin moraalisen vapauden keinona? Keskummeko vapaudella olla orja vai vapaudella olla vapaa? Me olemme poliitikkojen kansakunta, joka huolehtii vain vapauden reunaehdoista. Vasta lapsenlapsemme saattavat kenties olla todella vapaita. Me emme kohtele toisiamme tasapuolisesti. Osalla meistä ei ole puolestapuhujia. Se on kuin verotusta ilman edustusta. Meitä on joka junaan, taistelijoita, tolloja ja kaikenlaisia muita tyypejä. Rujot ruumiimme takertuvat sieluihimme, kunnes ne lopulta syövät koko sielun sisällön.

**S**uhteessa todelliseen kulttuuriin ja ihmisyyteen olemme vielä oleellisesti nurkkakuntaisia, emme mitään itsenäisiä — pelkkiä Amerikan-serkkuja. Olemme provinsiaalisia, koska emme tunne oloamme kotoisaksi omien mittapuidemme parissa, koska emme pidä arvossa totuutta, vaan totuuden heijastusta, ja koska olemme kieroutuneet ja paatuneet ehdottomalla omistautumisella kaupankäynnille, talouselämälle, teolliselle tehtailulle, maanviljelykselle ja sen sellaisille asioille, jotka eivät ole muuta kuin keinoja, eivät päämäärä.

Englannin parlamentti on siis nurkkakuntainen. Joukko pelkkiä maalaistolloja, jotka pettävät itseään aina kun jokin vähänkin tärkeämpi kysymys kohoaa heidän ratkaistavakseen, esimerkiksi Irlannin kysymys — miksi-köhän en sanonut Englannin kysymys? Heidän luonteensa taipuvat sen mukaan minkä parissa he työskentelevät. Heidän ”hyvä kasvatuksensa” huomioi vain toisarvoiset asiat. Koreimmatkin maailman käytöstavat näyttävät hienompaan älyyn verrattuna kömpelyyksiltä ja älyttömyyksiltä. Ne näyttävät vain menneen ajan muotioikulta — pelkältä ajan ohittamalta keikaroinnilta, säärystimiltä ja pussihousuilta. On käytöstapojen puute eikä ansio, että ne toistuvasti menettävät laatunsa. Ne ovat kuin poisriisuttuja vanhoja nahkoja tai kuoria, jotka vaativat itselleen elävälle olennolle kuuluvaa kunnioitusta. Vaatteet esiintyvät vailla ruumista, eikä siihen tavallisesti ole mitään sellaista hyvää syytä kuin joillakin kaloilla, että niiden nahka on arvokkaampi kuin niiden liha. Käytöstapojaan esittelevä ihminen vaatii minua katselemaan kaikenlaisia kummallisuuksia, vaikka haluaisin tavata hänet itsensä. Runoilija Decker ei sanonut Kristustakaan niiden vuoksi ”ensimmäiseksi todelliseksi herrasmieheksi joka oli koskaan hengittänyt”. Tässä merkityksessä verrattominkin kristikunnan tuomioistuin on nurkkakuntainen, ja sillä on oikeus arvioida vain oman piirinsä asioita, ei Rooman asioita. Preetori tai prokonsuli riittäisi ratkaisemaan ne kysymykset, jotka kiinnittävät Englannin parlamentin tai Yhdysvaltain kongressin huomion.

Hallinto ja lainsäädäntö! Niiden olen sentään luullut olevan säädyllyisiä ammattialoja. Maailmanhistoria kertoo meille taivaassa syntyneistä Numasta, Lykurgoksesta ja Solonista, jotka jo nimiensä puolestakin käyvät ihanteellisista lainsäätäjistä, mutta ajatellaanpa lainsäädäntöä, joka sääntelee orjien pitämistä tai tupakan vientiä! Sotkeutuisivatko jumalalliset lainsäätäjät tupakan vientiin tai tuontiin? Tai mitä inhimillisillä lainsäätäjillä on tekemistä orjien pidon kanssa? Oletetaan, että nämä kysymykset jätettäisiin Jumalan pojalle — liekö Hänellä edes



1800-luvulla lapsia, vai joko pyhä perhe on hävinnyt sukupuuttoon? — niin mikä vastaus saataisiin? Mitä joku Virginian osavaltio, jolle tupakka ja orjat ovat tärkeitä tuotteita, puhuu puolestaan viimeisellä tuomiolla? Millainen maaperä sellaisessa osavaltiossa on isänmaallisuudelle? Osavaltioiden itsensä julkaisemat tilastot kertovat melko koruttomia tosiseikkoja.

Kaupankäynti! Se saa meret vaahtoamaan rusinoiden ja pähkinöiden rahtaamisesta ja tekee merimiehistä tuon tarkoituksen orjia. Näin tuossa eräänä päivänä haaksirikkoutuneen aluksen. Moni oli heittänyt henkensä, ja sen karvasmantelilasti oli levinnyt pitkin rantaa. Ei näyttänyt juurikaan vaivan arvoiselta uhmata merten vaaroja Leghornin ja New Yorkin välillä katajanmarja- ja karvasmantelilastin vuoksi. Amerikka lähettää Vanhaan Maailmaan karvaita manteleita! Eivätkö meren suolaiset kyyneleet, haaksirikko, maistu tarpeeksi karvailta saadaksesen elämän maljan jo vuotamaan yli? Kuitenkin korskea kaupankäyntimme on mitä mittavinta, ja nekin, jotka tituleeraavat itseään valtiomiehiksi ja filosofeiksi ovat niin sokeita, että ajattelevat edistyksen ja sivistyksen riippuvan juuri sellaisesta vuorovaikutuksesta ja puuhastelusta — kuin karpästen pörinästä melassilla itsensä tuhrineen sian ympärillä. Joku heistä saattaa todeta, että jos ihmiset olisivat ostereita, asia olisi niin. Juuri niin, vastaan minäkin, jos vain ihmiset olisivat karpäsiä.

Lutnantti Herndon, jonka hallituksemme lähetti tutkiamaan Amazonia, toisin sanoen laajentamaan orjuuden alaa, havaitsi, että sieltä puuttuivat tyystin ”ahkerat ja toimeliaat ihmiset, jotka tietäisivät mitä elämän mukavuudet ovat, ja joilta puuttuisivat tarpeet hyödyntää maan suuria luonnonvaroja”. Mutta mitä nuo suositeltavat ”tarpeet” ovat? Uskoakseni ne eivät ole rakkautta ylellisyyksiin, orjiin ja tupakkaan, kuten hänen synnyinseudullaan Virginiassa, tai meidän synnyinseutumme Uuden Englannin jäähän, graniittiin ja muihin aineellisiin rikkauksiin, eivätkä liioin ”maan suuret luonnonvarat” ole sitä maaperän hedelmällisyyttä tai hedelmättömyyttä joka tuottaa niitä. Kaikkialla missä olen käynyt, suurimpana puutteena ovat olleet ihmisten hyvät tarkoitukset. Yksin ne kahmivat ja lopulta verottavat Luonnon ”suuria varantoja” yli kantokyvyn, ja ilman Luontoa ihminen kuolee luonnollisesti sukupuuttoon. Kun haluamme kulttuuria enemmän kuin perunoita ja valistusta enemmän kuin omenoita, keräämme ja kahmimme maailman suuria varantoja, ja korjuun tulos eivät ole orjat, eivätkä välineet, vaan ihmiset — tuo harvinainen sato, jota sanotaan sankareiksi, pyhimyksiksi, runoilijoiksi, filosofeiksi ja vapahtajiksi.

**L**hyesti sanoen, samoin kuin lumikinoksia muodostuu sinne, missä on tuulen suvanto, niin voisi myös sanoa kelvottoman yhteiskuntajärjestyksen syntyvän sinne, missä on totuuden suvanto. Totuus kuitenkin tuivertaa sitä, ja lakaisee sen lopulta taiseksi.

Se mitä politiikaksi kutsutaan, on jotakin niin pinnallista ja epäinhimillistä, että en ole käytännöllisesti katsoen juuri koskaan katsonut sen koskevan minua millään lailla. Olen huomannut sanomalehtien omistavan jotkut palstoistaan erityisesti politiikalle ja hallinnolle maksutta, ja voisi sanoa sen olevan ainoa asia, joka ne pelastaa. Koska rakastan kirjallisuutta ja jonkin verran myös totuutta, en ole koskaan lukenut noita palstoja missään määrin. En halua juurikaan heikentää oikeustajuani. Minua ei saa lu-

kemaan ensimmäistäkään presidentin kirjoitusta. Outo maailman aika tämä on, kun valtioliitot, kuningaskunnat ja tasavallat tulevat anovasti hattu kourassa yksityisen ihmisen ovelle ja pillittävät valitusvirsiään hänen olkapäätään vasten! En saata vilkaista sanomalehteä, etten jo huomaa yhden jos toisenkin viheliäisen hallitusvallan, koviille pantuna ja kontillaan, mairittelevan italialaista kerjäläistäkin tungettelevammin minua, lukijaa, äänestämään sitä. Jos mieleeni tuleekin vilkaista sen suosituksia — kenties jonkun hyväntahtoisen kauppalopon sihteerin tai sen paikalle kuljettaneen kipparin tekemiä, sillä sehän ei osaa itse sanaakaan englantia — niin saan kaikei lukea jostakin Vesuviuksen purkauksesta tai Po-joen tulvasta, joka on muka saattanut sen nykyiseen kurjaan tilaansa. En epäröi sellaisessa tapauksessa suositella töihin tai vanhainkotiin menemistä, tai hiljaiseloa, jota itsekkin pääasiassa vietän. Presidentti parka, jonka pitää yhtäaikaa säilyttää kasvonsa ja hoitaa velvollisuutensa, on aivan ymmällään. Sanomalehdet ovat hallitseva mahti. Kaikki muut hallintovallan muodot on alennettu muutamaksi Itsenäisyyden Linnakkeen sotamieheksi. Jos ihminen kieltäytyy lukemasta Päivän Uutisia, hallintovalta polvistuu hänen eteensä, sillä hän on näinä päivinä valtion ainoa aarre.

On totta, että nuo asiat jotka nyt eniten vangitsevat ihmisten huomion, kuten politiikka ja arjen askareet, ovat ihmisyhteisön elintärkeitä toimintoja, mutta niiden pitäisi tapahtua tiedostamatta, kuten vastaavien fyysisen kehon toimintojen. Ne ovat ali-inhimillisiä, eräänlaista vegetointia, passiivista olemista. Joskus havahdun puolittietoiseksi niiden toiminnasta minussa, kuten ihminen saattaa sairaana ollessaan tiedostaa joitakin elimistönsä toimintoja, kärsiessään niin sanotuista ruuansulatusvaivoista. Aivan kuin ajattelija antaisi olevaisen suuren kuvun hienontaa itseään rikki. Poliitiikka on yhteiskunnan lihasmaha, täynnä karkeampia ja hienompia hiekanjyviä, ja poliittiset puolueet sen kaksi vastakkaisista puolta — joskus ehkä nekin osiin jakautuneita — jotka hiertävät alati toisiaan. Paitsi yksilöillä myös valtioilla on siten pahanlaatuinen ruuansulatusongelma, ja sen paljonpuhuvia ilmenemismuotoja voi vain kuvitella. Siten elämämme ei ole pelkästään unohtamista, vaan myös valitettavasti suuressa määrin muistamista, jonkin sellaisen muistamista jota meidän ei lainkaan pitäisi tiedostaa, ei varsinkaan herättyämme. Ei kai meidän ole aina tavattava toisiamme pahoja uniaan kertaavina dyspeptikkoina, vaan joskus myös *eupeptikkoina*, vailla vatsanväänneitä, toinen toistamme iki-ihänasta aamusta onnitellen? Se ei varmaankaan olisi liikaa vaadittu.

*Suomentanut Antti Immonen.*

TUIJA PARVIKKO

# ARVOSTELUKYVYN MAANPAKO

”Poliittinen arvostelma on kaikkialla. Me ylistämme sitä taitona tai hyveenä tai valitamme sen puutetta – kuten silloin kun ihmiset osoittavat huonoa poliittista arvostelukykyä tai, vielä pahempaa, yrittävät kieltää laisinkaan tekevnsä poliittisia arvostelmia ehkä uskoen, että he vain noudattavat sääntöjä tai asiantuntijaneuvoja jossain politiikan yläpuolisessa liberaalis-byrokraattisessa valtakunnassa ... Jokainen poliittisen ajattelun klassikko mainitsee sen, mutta joidenkin viitatessa siihen muita enemmän – varsinkin Aristoteles, Spinoza, Hobbes, Hume, Burke ja Godwin – jopa he tekevät niin vain ohimennen. Käsite on kaikkialla mutta siitä ei ole kirjallisuutta.”<sup>1</sup>

”Teknologisten imperatiivien kaikkialla määräämässä maailmassa, missä teknologian ja teknologisten ajattelutapojen tunkeutuminen jopa kaikkein yksityisimmille ja intiimeimmille elämäalueille saa jatkuvasti vauhtia ja missä kaikki – kulttuurinen kokemus, uskonto, seksuaalisuus – muotoutuu käsittämättömällä tavalla sen mukaisesti, pelkkää refleksiivisen arvostelukyvyn harjoittamista aletaan yhä enemmän pitää vanhentuneena. Tavalliselle inhimilliselle arvostelukyvylle ... ei näytä olevan sen enempää paikkaa kuin statustakaan.”<sup>2</sup>

Tällä tavoin Bernard Crick ja Ronald Beiner luonnehtivat poliittisen arvostelman tai arvostelukyvyn tilannetta noin kuusitoista vuotta sitten Beinerin teoksessa *Political Judgment* (1983), joka angloamerikkalaisella kielialueella jäi pitkäksi aikaa lähes ainoaksi systemaattiseksi teoreettiseksi esitykseksi poliittisen arvostelukyvyn käsitteestä.<sup>3</sup>

Yli tänään on houkuttelevaa yhtyä näihin luonnehdintoihin. Tarkemmin ajatellen ne kuitenkin ovat keskenään ristiriitaisia. Toisaalta poliittinen arvostelu näyttää olevan aktiviteetti, jota harjoitetaan joka tapauksessa, ja toisaalta se näyttää olevan mahdotonta teknisen rationaliteetin muovaamassa maailmassa. Tämä ristiriita tuo mieleen joukon kysymyksiä.

Miksi poliittisesta arvostelusta ei ole kirjallisuutta, kuten Crick ja Beiner väittävät? Miten on mahdollista, että tuskin yksikään politiikan teoreetikko ei ole selvinnyt ilman tätä käsitettä pysähtymättä koskaan teoretisoimaan sitä systemaattisesti? Miksi pitäydytään pikemminkin valittelemaan arvostelukyvyn puutetta sen sijaan että analysoitaisiin, kuinka se käytännössä toimii? Mistä tulee nostalginen haikailu sen perään? Eikö poliittisen arvostelukyvyn teorian puute pikemminkin todista sen tarpeettomuudesta? Miksi meillä toisin sanoen pitäisi olla poliittisen

arvostelukyvyn teoria jos selviämme ilmankin? Ilmentävätkö Crickin ja Beinerin ristiriitaiset luonnehdinnat nykyaikana yleistynyttä tapaa puhua oxymoroneilla ilmiöistä ja ongelmista, joita ei onnistuta kesyttämään sen enempää teoreettisesti kuin käytännöllisestikään?

Tässä esseessä en pyri vastaamaan tyhjentävästi kaikkiin näihin kysymyksiin. Sen sijaan pyrin osoittamaan, että poliittisen arvostelukyvyn käsitteen anomalinen tilanne politiikan teoriaperinteessä johtuu toisaalta tiettyistä länsimaisessa poliittisessä filosofiassa toistuvasti tehdystä intellektuaalisista ja epistemologisista valinnoista ja toisaalta itse poliittisen arvostelun luonteesta pikemminkin käytännöllisenä aktiviteettina kuin teoreettisena käsitteenä.

Poliittinen arvostelukyky syrjäytyi jo varhain länsimaisen poliittisen ajattelun peruskäsitteistöä. Tämä liittyy retoriikan ja politiikan kaltaisten aktiiviseen elämään kuuluvien toimeliaisuusmuotojen irtautumiseen tai erotautumiseen filosofiasta. Kun teoreettinen ja käytännöllinen filosofia alkoivat irtautua toisistaan ja teoreettinen tai kontemplatiivinen elämä korotettiin inhimillisten toimeliaisuusmuotojen hierarkiassa korkeammalle kuin käytännöllinen tai aktiivinen elämä, *fronesis*, tai poliittinen arvostelukyky putosi tiedon (*episteme*) ja mielipiteen (*doxa*)

väliseen kuiluun löytämättä koskaan itselleen paikkaa filosofisissa järjestelmissä. Siitä lähtien se on ollut länsimaisen poliittisen ajattelun vaelteleva paaria, joka on elänyt pikemminkin käytännön toiminnassa kuin teoreettisissa tarkasteluissa.

Pyrin esittämään tulkinnan poliittista arvostelusta poliittisen ajattelun maanpakolaisena, joka juuri maanpakolaisuutensa tähden saattaa osoittautua käyttökelpoiseksi käsitteelliseksi työkaluksi nykypoliitiikan analyysissa. Lähdän liikkeelle rekonstruoidulla Perikleen Ateenan ideaalityyppisenä poliittisen arvostelukyvyyn harjoittamisen tilana. Sitten tarkastelen käytännöllisen järjen ja arvostelukyvyyn asemaa Aristoteleen *Retoriikassa*, jotta arvostelukyvyyn ja retoriikan yhteys toisiinsa kävisi selväksi. Tämän jälkeen rekonstruoin arvostelukyvyyn ja retoriikan paikoiltaan siirtymisen Platonin luolaparaabelin avulla. Haluan kuitenkin korostaa, että käytän paraabelia pikemminkin apukeinona omien argumenttien esille tuomisessa kuin pyrkimyksessä johtaa jälleen kerran Platonista jokin tietty myöhemmin epätoivottavaksi tai jopa vaaralliseksi todettu ajatuskuvio. Lopuksi esitän, että teoreettisesti anomalisesta kohtalostaan huolimatta poliittinen arvostelu käytännöllisenä aktiviteettina ei suinkaan ole menettänyt merkitystään. Epävarmuuden läpikotaisin leimaa-massa nyky maailmassa sen rooli merkityksiä luovana toimintana voi päinvastoin entisestään korostua. Tämä kuitenkin edellyttää sen siirtämistä jälleen kerran pois paikoiltaan takaisin siihen yhteyteen, mistä se on peräisin, eli sen tarkastelemista yhteydessä retoriikkaan, vakuuttamisen taitoon.

Ensin on kuitenkin tehtävä kolme käsitteellistä selvennystä. Ensimmäinen koskee englanninkielen termiä *political judgment*, joka on hankala kääntää suomeksi, koska toisinaan se viittaa poliittiseen arvostelukykyyn, toisinaan taas arvostelemiseen tai arviointiin aktiviteettina. Lopulta se voi viitata myös aktiviteetin ”tulokseen”, arvostelmaan. Sen saksankielinen vastine on tietenkin *politische Urteilskraft*, joka viittaa yksiselitteisemmin nimenomaan arvostelemiseen kykyyn. Tässä käytän kaikkia suomenkielisiä variantteja sen mukaan, mistä kulloinkin on lähinnä kysymys. Arvostelemista ja arviointia käytän kuitenkin likimain synonyymisesti, koska haluan vastustaa puhekieleen vakiintunutta tapaa ymmärtää arvosteleminen aina välttämättä negatiiviseksi kritiikiksi. Ymmärrän siis arvostelemisen ilmiön arvon puntaroinniksi.

Toiseksi on määriteltävä, mikä erottaa poliittisen arvostelun muusta arvostelusta tai arvioinnista. Tässä politiikkaa ei ymmärretä yksinkertaisesti tietyksi yhteiskunnan sektoriksi ja poliittista arvostelua tällä alueella tapahtuvan toiminnan arvosteluksi. Ymmärrän poliittisen Kari Palosen<sup>4</sup> tavoin toiminnan tai ilmiön aspektina. Tämän käsityksen mukaisesti millä tahansa ilmiöllä tai teolla voi olla poliittinen ulottuvuutensa, ja siten poliittinen arvostelu merkitsee nimenomaan ilmiöiden poliittisten ulottuvuuksien merkitysten arviointia. Hannah Arendtia seuraten ymmärrän poliittisen toiminnan sellaisen uuden aloittamiseksi, joka koskee ihmisten välistä yhteistä maailmaa.<sup>5</sup> Arendtilaisesta näkökulmasta poliittinen arvostelu määrittäyty yhteistä maailmaa koskevien tekojen merkityksellisyys arviointiksi. Näin se asettuu poliittista tilaa ja yhteisiä (vaikka samalla jatkuvasti kiistanalaisia) merkityksiä konstituivaksi tekijäksi. Emme toisin sanoen voi jakaa maailmaa ja kiistellä siitä, ellemmme arvostelemalla jatkuvasti konstituoi sitä.

On myös paikallaan huomauttaa, että kreikan kielen *fronesis*-termin suhteen ei vallitse yksimielisyyttä, kuinka

se pitäisi kääntää uudemille kielille. Esimerkiksi Taminiouxin (1993, 4) mielestä ei ole väliä, käännetäänkö se englanniksi termillä ’prudence’, ’practical wisdom’ vai ’judgment’ kun taas Beiner (1983, 73) pitää lujasti kiinni siitä, että ainakaan Aristoteleella käytännöllinen järki ja arvostelukyky eivät ole identtisiä käsitteitä, vaan viimeksi mainittu on edellisen (olennainen) komponentti. Tässä noudatan pääasiassa Taminiouxin kantaa, mutta Aristoteleesta puhuessani pyrin pitämään mielessä Beinerin huomautuksen.

#### AGORA POLIITTISEN ARVOSTELUKYVYN HARJOITTAMISEN PAIKKANA

Jotta olisi helpompi ymmärtää arvostelukyvyyn ja retoriikan kiinteä yhteys antiikin Ateenassa, on hyvä palauttaa mieleen sen kukoistuskauten (joka tässä tarkoittaa Perikleen aikaa) poliittisesti merkittävät pääpiirteet. Poliittisesti puhuen Ateenan *poliksen* tärkein piirre oli, että hallitusvalta alettiin jakaa julkisesti kansalaisten kesken. Tämä julkinen jakaminen oli kaukana harmonisesta yhteiselosta. Pikemminkin se perustui samanlaiseen yhdenvertaisuuteen ja kilpailuun. Yhdenvertaisten välinen kilpailu sai kuitenkin hyvin erityisen ilmene-mismuodon, puheen. Kuten Taminioux<sup>6</sup> huomauttaa, tämä puhe oli luonteeltaan dialogista, se oli yhdenvertaisten puhujien mielipiteenvaihtoa julkisessa debatissa yleisön edessä. *Poliksen* asioista päätettäessä yhteisissä kokou-tumisissa ateenalaisten pyrkimyksenä ei siis ollut käyttää pakkoa ja väkivaltaa vaan sanansäilyä, puhetta ja vakuuttelua voitaakseen yleisön tuen puolelleen. Sitä paitsi julkisuus ei hallinnut vain dialogista puhetta kansan-kokouksissa vaan kaikkia kaupunkielämän muotoja lain-säädännöstä näytelmäkilpailuihin. Tämä julkisuus osoitti ilmiäsuun yhteyden maailman, joka tarkoitti, että jokaisella kansalaisella oli oikeus ilmaista mielipiteensä ja osuus julkisista viroista.

Yksi ateenalaisen politiikan tunnusmerkeistä oli vakuuttuneisuus, että hyvä poliitikko ei voi eikä saa olla asiantuntija. Isonomisessa valtakunnassa jokaisen kansalaisen – eikä vain lukumäärältään rajoitetun ammattilaisryhmän – piti olla julkisten asioiden palveluksessa. Ne jotka keksivät *bios politikoksen*, olivat vakuuttuneita, että jos ammattilaismentaliteetti alkaa hallita julkisia asioita, julkisen valtakunta saattaa menettää konstitutiiviset piirteensä, sanojen ja tekojen jakamisen kaikkien yhteisön jäsenten kesken. Tässä ympäristössä uskottiin, että asiantuntijoiden kanssa ei keskustella, vaan heitä pelkästään kuullaan.<sup>7</sup>

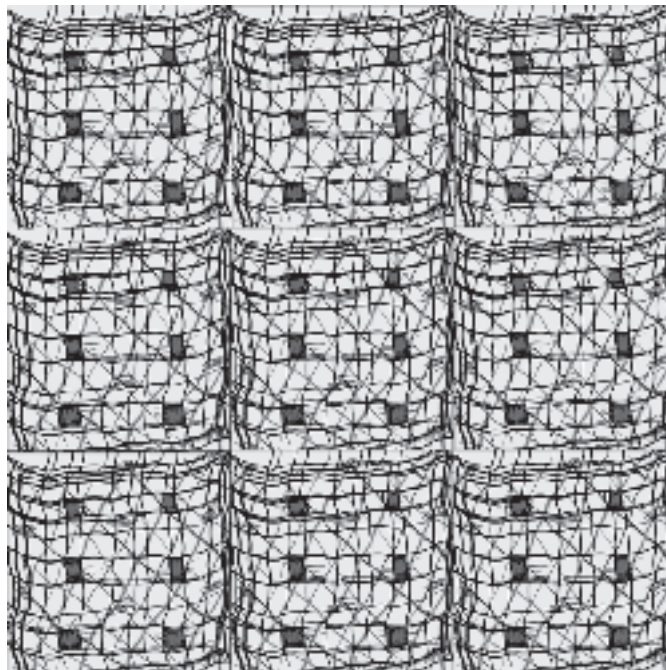
Kreikkalaiset tiesivät, että jatkuva väittely ja keskustelu julkisista asioista oli luonteeltaan väistämättä ennalta- arvaamatonta. Vastaavasti he pitivät inhimillisiä asioita olennaisesti hauraina ja monimielisinä. Tämän vuoksi kansalaishyveiden harjoittaminen ei heidän mielestään tarkoittanut vakiintuneiden sääntöjen seuraamista vaan paremminkin jatkuvaa ja loppumatonta ääripäiden, puut-teellisen ja liioitellun, välisen keskitien etsintää.

Tässä kontekstissa *fronesiksella*, tai poliittisella arvostelulla, oli suuri, jopa ratkaiseva merkitys. *Fronesis* ymmärrettiin erityisesti inhimillisiin asioihin sovitetuksi tietämisen muodoksi. Erotuksena ammattimiehen asiantuntijatiedosta tai erityisosaamisesta *fronesis* merkitsi kykyä päättää inhimillisistä asioista etsimällä ääripäiden välistä keskitietä. On tärkeätä huomata, että tässä keskitie ei tarkoita samaa kuin nykypoliitiikan kielessä vakiintunut kompromissi. Keskitietä ei etsitty ”paremman puutteessa” vaan siksi, että äärimmäisyydet ymmärrettiin po-



liittisesti vaarallisiksi. Tässä ymmärryksessä poliittisesti ”puhdas” ääri ratkaisu ei siis ole poliittisesti paras ratkaisu *poliksen* kannalta.

Ääripäiden välisen keskitien etsinnässä *fronesis* liittyi kiinteästi näkemiseen. Kuten tiedetään, kreikankielen näkemistä merkitsevä sana on *theorein*. Ennen Platonia *theoria* viittasi esityksen katselemiseen. Siten teatteriesityksen katselijat olivat teoreetikoita *par excellence*. Tärkeätä on, että tällainen teoretisointi ei rajoittunut draamojen maailmaan vaan sitä harjoitettiin myös kansankokouksessa. Toisin sanoen *poliksen* poliittisen draaman katselijat, kansankokouksen osanottajat, harjoittivat *fronesista*. *Fronesis* poliittisena teoretisointina ei siis jättänyt ilmasujen yhteistä maailmaa, vaan se liittyi inhimilliseen pluraliteettiin ja *doxaan*, yksilölliseen mielipiteeseen.



#### ARVOSTELUKYKY JA RETORIikka

Myös Aristoteleen<sup>8</sup> poliittinen ajattelu perustuu vakuuttuneisuuteen, että *polis* on luonteeltaan pluraliteetti (*plethos*). Siksi toimintaa *poliksessa* ei hänen käsityksensä mukaan voi tarkastella matematiikan tai ensimmäisen filosofian ehdoin vaan tarvitaan *fronesista*. Ihmisten välisiä asioita, ihmisten toimintaa *poliksessa*, ei toisin sanoen voi lähestyä *sophian* avulla, koska *sophia* koskee muuttumattomia totuuksia, kun taas inhimilliset asiat koskevat aina jotakin sellaista, mikä voisi olla toisinkin.

Aristoteleelle *fronesis polis*-elämälle luonteenomaisena tietämisen muotona ei siis ole *sophiaa* mutta toisaalta se ei ole pelkkää *doxaakaan*. Edellisestä se eroaa siksi, että se ei käsittele olemisen muuttumatonta ja viimekätistä totuutta. Jälkimmäisestä sen taas erottaa harkinta. Siinä missä mielipide voi perustua mielijohteeseen, tunteeseen tai yksityiseen intressiin, *fronesis* edellyttää harkintaa, joka perustuu mielipiteiden ja näkökulmien moninaisuuteen. Sitä paitsi *fronesis* ei koske yksityisiä intressejä tai muita yksilöllisiä asioita vaan ihmisten keskenään jakamia asioita, hyvää elämää *poliksessa*. Se liittyy aina konkreettiseen tilanteeseen tai tapahtumaan, jossa on päätettävä mikä on oikeudenmukaista, mikä epäoikeudenmukaista, mikä jaloa tai alhaista, mikä viisasta tai hullua, mikä oikein tai väärin. Koska se koskee konkreettisia tapahtumia ja ilmiöitä, se on aina temporaalista. Vaikka se edellyttää hetkellistä vetäytymistä puheesta ja toiminnasta, tämä vetäytyminen on aina väliaikaista eikä koskaan itseisarvoista pyrkien varmistamaan riittävästi aikaa järkevälle harkinnalle. Kaiken kaikkiaan Aristoteleelle *fronesiksen* harjoittamisessa on kysymys ainutkertaisten ja toistumattomien *polis*-elämään kuuluvien ilmiöiden, tapahtumien ja tekojen arvioinnista.

Aristoteleen *fronesis* ei kuitenkaan ole täysin irrallinen

universaaleista, muuttumattomista, aina ja kaikkialla samanlaisista olioista, mutta niiden välinen yhteys on potentiaalinen. Se on pyrkimystä liittää partikulaarit universaaleihin, jotka ovat aina potentiaalisia ja joita ei koskaan ole annettu etukäteen. Tällaisena sitä ei voi opettaa opettamalla sääntöjä ja niiden soveltamista, vaan sitä voi-

daan vain vaalia harjoittamalla sitä. Opettaa sitä voidaan vain esimerkkien tarkastelemisen avulla. Toisin sanoen harjoittaessamme *fronesista* emme voi nojata mihinkään ennalta annettuihin arvostelukriteereihin, vaan meidän on harkittava huolellisesti mitkä kriteerit ovat tietyssä tilanteessa päteviä.

Ronald Beinerin mukaan Aristoteleella *fronesis* ja arvostelukyky eivät merkitse täysin samaa asiaa, vaan on täsmällisempää sanoa, että yhdessä hyvän maun ja ymmärtämisen kanssa arvostelukyky kontribuoi *fronesikseen*. Näiden kolmen aktiviteetin harjoittaminen toisin sanoen konstituoivat *fronesiksen*. Toisaalta Beiner kuitenkin

esittää, että hyvä maku, ymmärtäminen ja arvostelukyky eivät ole tässä aktiivisia vaan itse *fronesis* on aktiivinen:

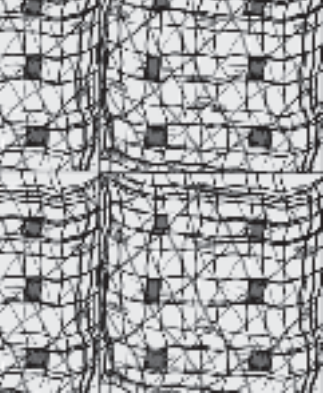
”Aristoteleelle *fronesiksen* puute ei ole vain arvostelukyvyn puutetta vaan oikeastaan toiminnan laiminlyöntiä, tai voisi sanoa arvostelman ilmentymän puutetta. Siten *fronesis* on toiminnassa ilmentynyt arvostelma; se on hyvässä *praxiksessa* ilmauksensa saanut arvostelma.”<sup>9</sup>

Ja edelleen:

”*fronesis* miinus *praxis* on yhtä kuin arvostelma. *Fronesis* on hyvän arvostelman ja toiminnan yhdistelmä, joka on tämän arvostelman sopiva ilmaus”.<sup>10</sup>

Beinerin määritelmän ongelma on arvostelman ilmeinen passiivisuus, aivan kuin se voitaisiin tehdä jossain *praxiksen* valtakunnan ulkopuolella. Vain *fronesis* näyttää voivan ilmaista sen siten, että siitä tulee osa aktiivista elämää. Käsittäakseni juuri tässä retoriikka astuu mukaan kuvaan, koska muutoin on vaikea nähdä Aristoteleen järkeilyä täydessä valossa.

Aristoteleelle retoriikassa on kysymys vakuuttamisesta. Näin se kytkeytyy tiukasti yhteen inhimillisten asioiden, puheen ja toiminnan kanssa. Vakuuttaminen koostuu eri tilanteissa ja eri yleisöille kohdistetuista puheakteista. Aristoteles erottaa kolme puheen lajia, jotka ovat deliberatiivinen (poliittinen), forensinen (oikeudellinen) ja epideiktinen puhe. Vastaavasti poliittisen puheen tyypit ovat vakuuttaminen ja varoittaminen, forensisen puheen tyypit ovat syyttäminen ja puolustaminen ja epideiktisen



ylistäminen ja moittiminen.

Beiner luonnehtii Aristoteleen *Retoriikka*-teosta seuraavasti:

”Aristoteleen *Retoriikka* on poliittista arvostelukykyä koskeva tutkimus. Se tutkii niitä arvostelun ominaisuuksia, joiden avulla poliittinen puhuja pystyy valitsemaan kaikkein soveliaimmat vakuuttamisen muodot. Se kä-

sitteellistää yhteenkokoontuneiden ihmisten tekemien arvostelmien ja arvostelmaan huipentuvan harkinta-prosessin välisen suhteen. Se näyttää, että puhetaito (retoriikka) on arvostelmien tekemisen välttämätön ainesosa niin puhujan kuin hänen kuulijakuntansakin puolelta. Siten Aristoteles osoittaa, että retoriikan tutkiminen on samalla poliittisen arvostelukykyyn tutkimista.”<sup>11</sup>

Poliittinen arvostelukyky yhdistetään helposti yllä mainituista tyypeistä toiseen, forensiseen puheeseen. Meillä on toisin sanoen taipumusta ajatella, että poliittisen arvostelun tarkoitus on antaa jonkinlainen retrospektiivinen ”tuomio” jollekin, joka on jo tapahtunut. Jos kuitenkin katsomme hiukan tarkemmin, mitä Aristoteles sanoo eri puhetyyppien temporaalisuudesta, kuva muuttuu.

Aristoteleen mukaan poliittinen puhuja suuntautuu tulevaisuuteen joko neuvomalla, mitä pitäisi tehdä tai varoittamalla jostakin, minkä ei pitäisi tapahtua. Fronenäinen puhuja taas puhuu jostain jo tapahtuneesta yrittäen tehdä oikeutta tai päättää, kuka on syyllinen tiettyyn tekkoon. Lopulta epideiktinen puhuja puhuu nykyhetkessä siksi, että Aristoteleen katsannossa me aina ylistämme tai moitimme nykytilanteen perusteella.

Aristoteleen retoriikan typologia siis perustuu kauttaaltaan aikaan: poliittinen puhe on orientoitunut tulevaisuuteen, forensinen menneisyyteen ja epideiktinen nykyisyyteen. Beinerin mukaan kaksi ensimmäistä tyyppiä ovat tekemisissä käytännöllisen arvostelun kanssa, koska niissä on kyse vaihtoehtojen päätösten, politiikkojen tai toimintatapojen arvioinnista kun taas epideiktisen puheen ylistys tai moite ilmenee luonnearvostelmissa<sup>12</sup>.

Beiner on tässä uskollinen *bios politikokseen* liittyvälle periaatteelle, jonka mukaan toimintaa *poliksessa* ja siihen liittyviä puheakteja ei pidä arvioida puhujien henkilökohtaisten ominaisuuksien mukaan vaan sen mukaan mitä he sanovat. Juuri tästä syystä poliittinen dialogi ei hänen katsannossaan voi käyttää epideiktistä retoriikkaa, joka nojaa luonteenpiirteiden eksplikoinnin kaltaisiin argumentteihin. Toisin kuin Beiner arvelee, epideiktistä puhetta ei käsittäkseni kuitenkaan tarvitse erottaa kovin jyrkästi käytännöllisestä arvostelmasta vaan myös se voidaan nähdä poliittisen vakuuttamisen olennaisena komponenttina. Pikemminkin kyse on siitä, että puhujan on tarkoin harkittava, minkä tyyppinen argumentaatio ja retoriikka on kulloinkin vakuuttavaa ja pätevää. Jos esimerkiksi ollaan valitsemaan henkilöä johonkin tiettyyn virkaan, luonteenlujuuksien, harkitsevaisuuden ja tarkkuuden kaltaiset epideiktisen retoriikan mukaiset kvaliteetit eivät välttämättä ole irrelevantteja kun taas forensisen retoriikan mukainen vetoaminen henkilön joskus aiokoja sitten tekemiin väärin valintoihin saattaa osoittaa huonoa makua ja kyvyttömyyttä poliittiseen anteeksi-antamiseen.

Nähdäksemme yhteyden arvostelun ja retoriikan välil-

lä meidän onkin kiinnitettävä huomio siihen, mitä reettori, poliittinen puhuja, todella tekee. Aristotelisesta näkökulmasta hän ei ole itseisarvoisia tyhjiä sanoja puhuva sofisti sen enempää kuin ikuisia ideoita tavoitteleva filosofikaan. Hän on pikemminkin joku, joka arvostelee ihmisten välisiä asioita, sellaista mitä on tapahtunut, pitäisi tapahtua tai ei saisi tapahtua. Hän siis suhteuttaa yksittäisen toimijan teot siihen, mikä näyttää suotavalta tai epäsuotavalta *poliksen* kannalta. Retoriikka on toisin sanoen sekä arvostelemista itse teossa että keino arvostelun tekemiseen.

On tärkeää huomata, että aristotelisessä mielessä *fronesis* tai poliittinen arvostelma ei koske vain menneisyyttä vaan se voi kohdistua myös tuleviin ja sellaisina potentiaalisin tapahtumiin ja tekoihin. Arvostelma ei toisin sanoen aina ole passiivisen sivustaseuraajan retrospektiivistä harkintaa, vaan se voi olla myös aktiivinen poliittinen puheteko, jolla pyritään vaikuttamaan siihen, mitä tulevaisuudessa tapahtuu. Itse asiassa juuri poliittisin kaikista puhetyypeistä, deliberatiivinen puhe, on leimallisesti tulevaisuusorientoitunutta. Nyttemmin poliittisen arvostelun paradigmaattiseksi tyyppiksi ymmärretty forensinen puhe voi vain tukea tai horjuttaa deliberatiivista puhetta hakemalla menneisyydestä esimerkkejä ja opetuksia siitä, kuinka voi käydä.

Yllä sanotun perusteella on selvää, että juuri harkinta kytkee arvostelun vakuutteluun ja toimintaan. Juuri harkitessaan *fronimos* harjoittaa arvostelukykyään. Harkinnan tarkoituksena on päättää, millaisiin toimiin ryhtytään. Sen tulos on arvostelma, jonka pohjalta poliittinen toimija ryhtyy toimiin. Samalla tulee esille *fronesikseen* liittyvä imperatiivinen kyky. Se ei vain arvostele, vaan se voi myös käskä tai kehottaa. *Fronesiksessa* ei siis ole kyse vain mihinkään johtamattomasta mietiskelystä tai kommunikoinnista kommunikoinnin vuoksi, vaan siihen liittyy myös aktiivinen johonkin pyrkivä ulottuvuus.

Beiner tähdentääkin voimakkaasti käytännöllisen arvostelun teleologisuutta. Toisaalta hän kuitenkin myös huomauttaa, että meidän on ymmärrettävä retoriikan paikka tässä teleologiassa. Arvostelmaan liittyvä teleologisuus ei nimittäin ole mitään ulkoista, vaan tavoitteemme sijoittuvat lähtemättömästi retoriseen kenttään, jonka konstitutiivisesti muovaamia ne ovat. Emme toisin sanoen vain esitä tavoitteitamme retorisesti vaan ne ovat retorisesti konstituoituneet.<sup>13</sup>

Beinerin katsannossa on kuitenkin yksi ongelma. Hän nimittäin hylkää esittävän (representational) retoriikan siksi, että se ei ole teleologista ja asettaa sen tilalle konstitutiivisen retoriikan, sillä vain jälkimmäisen avulla on mahdollista vahvistaa kuulumisen tiettyyn poliittiseen yhteisöön:

”Henkilö vahvistaa kuulumisensa annettuun poliittiseen yhteisöön vahvistamalla sitoutumisensa siihen, sovittamalla puheensa yhteisöoveriensä mielipiteisiin ja herkkiin kohtiin.”<sup>14</sup>

Käsittäkseni Beiner osuu harhaan nähdessään välttämättömän yhteyden retoriikan ja tiettyyn poliittiseen yhteisöön kuulumisen välillä. Aristotelisessä mielessä voi olla korrekta väittää, että *politeia* on mahdollinen vain sillä ehdolla, että kansalaiset jakavat yhteisen *teloksen poliksen* tulevaisuuden suhteen. Tällöinkään ei kuitenkaan ole varmaa, että jokaisen kansalaisen käsitys *poliksen* parhaasta on yhteneväinen muiden käsitysten kanssa.



Beinerin tulkinnan varsinainen ongelma on kuitenkin siinä, että se sulkee pois ulkopuolisen arvostelun mahdollisuuden. Hänen katsannossaan retoriikka on kiistelyä niiden välillä, jotka jo kuuluvat johonkin annettuun *polikseen*. Äärimmäisessä tapauksessa voidaan kiistellä korkeintaan siitä, kenellä on perusteltu oikeus lukea itsensä mukaan annettuun yhteisöön. Palaan jäljempänä ulkopuoliseen arvosteluun pätevän arvostelun kiertämättömänä paradigmatena.

Nykypäivän kontekstissa on täsmällisempää todeta, että retoriikka ei enää koske vain keinoja tietyn *teloksen* saavuttamiseksi vaan vähintään yhtä usein se on *telokseen* liittyvää väittelyä ja vakuuttamista. Tässä kiistassa eivät sen enempää *poliksen* paras kuin puhujien tavoitteet ole annettuja itsestäänselvyyksiä. Nykymaailmassa ei siis aina ole mahdollista erottaa politiikan keinoja ja päämääriä toisistaan eikä retoriikka siten voi koskea pelkästään keinoja vaan vähintään yhtä usein se on kiistaa toivottavasta tai suotavasta *teloksesta*.

#### ARVOSTELUKYVYN SIIRTYMINEN POIS PAIKOILTAAN

Platonin Valtio-teoksessa<sup>15</sup> esittämä luolaparaabeli on yksi länsimaisen filosofian historian rakastetuimmista vertauksista, jota tulkitaan jatkuvasti uudelleen milloin minkäkinlaisiin tarkoituksiin. Yksi vakiintuneimmista tulkinnoista on varmasti Platonin ns. ideaopin perusideoiden paikantaminen juuri tähän paraabeliin. Tämän tulkinnan mukaan luolan varjomaailma kuvaa käytännöllisen elämän pinnallisuutta ja harhaisuutta, joka ei pysty näkemään asioiden ydintä, tosiolemusta. Siksi sen, joka haluaa käsittää tosiolevaisen, on riuhaistava itsensä irti luolan varjokuvamaailmasta ja kääntäytävä kohti ideoiden kirkkautta.

Hannah Arendt<sup>16</sup> on tulkinnut luolaparaabelia siten, että se ilmentää länsimaiseen metafysiikkaan sittemmin lähtemättömästi juurtunutta epistemologista valintaa asettaa *bios theoretikos* etusijalle suhteessa *bios politikokseen*. *Theorein* muuttuu yhteistoimintaan liittyvästä poliittisen draaman katselusta yksinäiseksi mietiskelyksi, joka tähtää ideoiden tosiolemuksen näkemiseen. Tälle mietiskelylle on ominaista itseriittoisuus tai ainakin siihen pyrkiminen ilmiäsuojen maailman pluraliteetin asemesta. Vain yksinäisessä mietiskelyssä sielunsilmä voi nähdä totuuden ja tavoittaa varman tiedon.

Arendtin katsannossa luolaparaabelissa on siis kysymys passiivisen ja aktiivisen elämän välisestä arvosiirtymästä. Perikleen Ateena *eudaimonian* ainakin likimääräisenä mallityyppinä, jota hallitsi aktiivinen elämä, sai väistyä ja sen tilalle kohosi itseriittoinen mietiskely, joka ei ollut kiinnostunut ihmisten välisen maailman asioista vaan universaaleista totuuksista. Juuri tämän arvosiirtymän vuoksi käytännöllinen filosofia surkastui siihen pisteeseen, että länsimaisessa filosofiassa on ollut jatkuvia vaikeuksia ymmärtää, että aktiivista elämää, ihmisten välistä toimintaa, ei voi lähestyä tosiolevaisen ja universaalien totuuksien kriteerein ilman, että itse tämä elämä tuhahtuu.

Samalla tavoin Taminiaux esittää, että Platonin *theoria* ei ole kiinnostunut sen enempää mielipiteiden (*doxa*) pluraliteetista kuin käytännöllisen toiminnan (*praxis*) monimielisyyksistä ja ennalta-arvaamattomuuksista. Se pyrkii pikemminkin tavoittamaan selkeän kuvan perimmäisistä ideoista, olemisen totuudesta. Tällä liikkeellä Platon samalla korvaa *praxis* *poiesiksella* mitä tulee poliittiseen organisaatioon. Siinä missä Perikleen Atee-

nassa epäiltiin kaikkia asiantuntijoita, Platon ylistää heitä. Siinä missä isonomisessa<sup>17</sup> *poliksessa* inhimilliset asiat ymmärrettiin hauraksi ja ennalta-arvaamattomiksi ja sellaisina vain *fronesiksen* keinoin lähestyttäväksi, Platon määrittelee hyveen uudelleen selkeiden sääntöjen ja periaatteiden tiukaksi noudattamiseksi. Niinpä Platonin valtio Taminiauxin mukaan muistuttaa pikemminkin valtavaa työpajaa kuin ihmisten keskenään jakamaa julkista tilaa.<sup>18</sup>

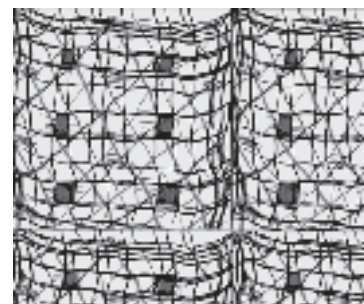
Arendtin ja Taminiauxin tulkintojen valossa voidaan esittää, että luolaparaabelissa Platon siirtää muiden *bios politikokseen* kuuluvien asioiden ohella myös *fronesiksen* pois paikoiltaan ja sijoittaa sen merkityksettömien harhojen ja ilmiäsuojen hämäämään luolaan, missä totuutta ja tarkkaa tietoa on mahdotonta tavoittaa. Lisäksi voidaan esittää, että luolan suulla seisoi epäröivä Aristoteles, joka suhtautui vähemmän skeptisesti kuin opettajansa ihmisten aktiivisiin pyrintöihin ja antoi siksi kirjoituksissaan runsaasti tilaa myös *bios politikokselle*.

Tähän asetelmaan on kuitenkin syytä suhtautua varovaisesti. Se on helppo ymmärtää yhdeksi uudeksi yritykseksi tehdä Platonista syntipukki länsimaiseen filosofiaan pesiytyneeseen taipumukseen kääntää selkä ihmisten välisen maailman asioille. Tarkoitukseni ei yllä tehdyllä rekonstruktioilla olekaan sijoittaa sen enempää Platonia kuin Aristotelestakaan ”hyvien” ja ”huonojen” ajattelijoiden janalla mihinkään tiettyyn pisteeseen, vaan kiinnittää hiukan yleisemmällä tasolla huomio *fronesiksen* paikoiltaan siirtymään. Tarkoitukseni on toisin sanoen väittää, että antiikin filosofiassa – niin Aristoteleen *Retoriikassa* ja *Etiikassa* kuin Platonin dialogeissa – *fronesis* ja sen merkitys inhimillisenä aktiviteettina oli yksi keskeisistä pohdinnan kohteista. Mitä Platonin tulee, luolaparaabelin asemesta voitaisiin todellakin viitata sokraattisiin dialogeihin esimerkkeinä *fronesiksen* harjoittamisesta.

Platonin ja Aristoteleen jälkeen kiinnostus tarkastella systemaattisesti *fronesista* käytännöllisen järjen komponenttina kuitenkin laantuu. Tämä laantumisen ei toki ollut kertakaikkista. Ciceron kaltaiset roomalaiset reettorit ja filosofit päinvastoin ovat käytännöllisen järjen merkitystä painottaessaan lähempänä Aristotelesta kuin Platonia. Aatehistoriallisesti absoluuttisuutta, universaalisuutta ja varmaa tietoa priorisoiva näkemys yleistyy itse asiassa vasta uuden ajan filosofiassa.<sup>19</sup>

Sen sijaan, että kysyisimme, kuka oli syypää, onkin mielekkäämpää kysyä, miksi ja minne *fronesis* katosi. Kuten alussa esitin, käytännöllisenä aktiviteettina *fronesis* ei ole kadonnut minnekään, vaan sitä harjoitetaan jatkuvasti. Vastauksen avain onkin ehkä juuri tässä arvostelun käytännöllisyydessä. Platonin ja Aristoteleen tekstejä voi tulkita myös siten, että käytännöllisenä aktiviteettina *fronesis* on jotakin, josta ei voi kirjoittaa teoriaa Platonin tarkoittamassa mielessä. Siinä vaiheessa kun *theorein* poistuu kansankokouksen katsomosta merkitsemään ikuisten totuuksien tavoittelua, se irtautuu nimenomaan *fronesiksesta* poliittisen draaman arvioivana katseluna.

Kaiken kaikkiaan *fronesiksen* syrjäytymisessä tai paikoiltaan siirtymisessä on siis kysymys filosofisessa ajattelussa tapahtuneesta arvosiirtymästä, jonka tuloksena toisaalta kontemplatiivinen elämä, ja toisaalta ikuisten ja universaalien ideoiden tavoittaminen kontemplatiivisen elämän harjoittamisen kautta





saivat ylivoimaisen ihmisten välisen maailman asioiden pohdiskelun asemesta. *Fronesis* ei siis syrjäytynyt yksinään, vaan sivuraiteelle joutuivat myös retoriikan ja politiikan<sup>20</sup> kaltaiset käytännöllistä elämää koskevat pohdiskelut.

Nyt voidaan tietenkin väittää vastaan ja kysyä, mitä Machiavellin, Hobbesin, Rousseauin ja monien muiden kaltaiset poliittiset filosofit sitten tekivät, elleivät he juuri yrittäneet ratkaista, miten ihmisten välisen maailman asiat tulisi järjestää. Tässä yhteydessä onkin olennaista nähdä, että tiettyssä mielessä valtaosa näistä ajattelijoista askarteli juuri teoreettisen ja käytännöllisen elämän välisen suhteen kimpussa, vaikka heillä tietenkin oli myös muita pyrkimyksiä. Valtaosa heistä myös näki ihmisten toiminnan kaikessa ennalta-arvaamattomuudessaan jos ei suorastaan vaarallisena niin ainakin ongelmallisena sikäli, että ihmisten välisen yhteistoiminnan ei katsottu itsestään selvästi johtavan harvinaisempia hallintamalleja parempaan tulokseen. Tarvitsee vain viitata hiljattain lopulta suomeksikin ilmestyneeseen *Leviathaniin*, jota sävyttää pyrkimys säädellä ja kontrolloida ihmisten toiminnan ennalta-arvaamattomuutta siten, että lopputuloksena ei olisi täysin hallitsematon ”kaikkien sota kaikkia vastaan”.

Väitänkin, että poliittinen filosofia ja teoria on vuosisatoja ollut siitä kummallista toimeliaisuutta, että valtaosalla poliittisista ajattelijoista on ollut pontimena epäluulo ja pelko ihmisten aktiivisuutta kohtaan. Niinpä valtaosa tämän alan teoreettisista esityksistä etsii vastausta kysymykseen, millä tavoin toiminnan ja *fronesiksen* harjoittamisen kaltaiset vapaat aktiviteetit kesytetään ja padotaan niin, että lopputuloksena ei ole koko ihmiskunnan turmio.

Samalla tulee esille, että itse asiassa *fronesis* ei sittenkään ole jäänyt politiikan teoriassa vaille täydellistä huomiota. Se on pikemminkin kirjoitettu argumentaatioon kiinni *fortunan* kaltaisena oikakupussina, jota ei ole syytä täydellisesti kukistaa, mutta joka tulisi harkituin toimenpitein ja pienellä pakolla pitää kurissa. Samalla huomataan *fronesiksen* paikoiltaan siirtymisen toinen ulottuvuus. Siinä missä se Aristoteleen ja Platonin teksteissä viittasi monien aina kiertämättömän vaillinaiseen arviointiin, joka saattoi johtaa *eudaimoniaan* vain pluraliteettinsa tähden, siitä tulee myöhemmin harvojen harkintaa tai paremmin ymmärtämistä verrattuna *popoloon*, kansaan tai massaan.

*Popololta* tai kansalta – tavallisilta ihmisiltä – itse asiassa viedään arvostelukyky. Teorioissa tosin sanoen väitetään tai ainakin implisiittisesti oletetaan, että rahvas ei kykene arvioimaan tilanteita ja tapahtumia poliittisen yhteisön kokonaisedun kannalta vaan ainoastaan omien intressiensä kannalta. Jos tämä väite hyväksytään, ei ole tietenkään mitään syytä päästää kansaa päättämään valtakunnan asioista puhumattakaan sen velvoittamisesta siihen.

#### ARVOSTELUKYVYN KOTIINPALUU

Fronesiksen, tai poliittisen arvostelukyvyn, siirtyminen pois paikoiltaan poliittisessa filosofiassa johti toisaalta siihen, että sitä ei ole koskaan myöhemmin yritetty kirjoittaa eksplisiittiseksi osaksi politiikan teoriaa, ja toisaalta siihen, että tästä teoreettisesta ”maanpakolaisuudesta” johtuen se on elänyt pikemminkin käytäntönä anomalisessa suhteessa teoriaan. Tämä anomalisuus puolestaan liittyy paljolti siihen, mitä retoriikan syrjäytyminen filosofian valtavirrasta itse asiassa tarkoitti. Retoriikan tappiossa oli hyvin pitkälle kysymys *vita activan* häviämisestä *vita contemplativalle* filosofisena asenteena. Ru-

vettiin ajattelemaan, että inhimillisesti korkeimman mahdollisen tiedon ja totuuden saavuttaminen on mahdollista vain *vita contemplativan* avulla. Platonin ja Aristoteleen jälkeen filosofit ovat pääasiassa olleet kiinnostuneita yleisen totuuden ja todellisuuden todellisen tai ikuisen rakenteen kaltaisilta kysymyksistä, joihin vastaukset voidaan antaa universaalilakien muodossa. Poliittisella arvostelukyvällä sen sijaan ei ole mitään tekemistä universaalilakien kanssa, vaan sen kriteerit konstituoituvat tilan- ja tapauskohtaisesti. Yleiset periaatteet voivat tarjota korkeintaan väljän kehyksen, jossa eri näkökohtia punnitaan.

Toisin kuin Crick ja Beiner esittävät, poliittisen arvostelukyvyn teoreettista maanpakolaisuutta ei kuitenkaan tarvitse nähdä ongelmana. Haluan päin vastoin esittää, että juuri teoreettisen anomalisuutensa tähden poliittisen arvostelun ja arvostelukyvyn käsitteet voivat olla mitä käyttökelpoisimpia analyttisiä avaimia tämän päivän politiikantutkimuksessa, sillä nykypäivän olosuhteissa pätevän ja erittelykykyisen politiikan teorian kirjoittaminen edellyttää irtautumista toisaalta totuusperustaisista teoretisointitavoista, toisaalta yhteisöllisistä kuulumisretoriikoista. Voidaan jopa väittää, että siinä määrin kuin universaalit säännöt ja ikuiset totuudet ovat menettäneet perustansa teoretisoinnin lähtökohtina ja siinä määrin kuin poliittinen arvosteleminen koskee partikulaareja, pätevällä poliittisella arvostelulla ei voi olla teoriaa. Poliittisen arvostelukyvyn teoriahistoriallisen kohtalon voidaan nähdä viittaavan siihen, että se ei kuulu teoreettisesti kesytettävissä olevien asioiden joukkoon.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että poliittisesta arvostelukyvystä olisi mahdotonta sanoa teoreettisessa mielessä mitään pätevää. Teoreettinen kesyttämättömyys päin vastoin viittaa siihen, että sen sijaan, että yrittäisimme konstruoida teoreettisesti aina samoina pysyviä poliittisen arvostelun sääntöjä, meidän pitäisi kysyä, kuinka ja millä ehdoilla sitä harjoitetaan, kuka, milloin ja missä sitä harjoittaa ja mikä sen merkitys on inhimillisessä maailmassa. Voidaksemme vastata näihin kysymyksiin poliittinen arvostelu on kytkettävä takaisin ”poliittiseen kotiin”, joka on retoriikan ja toiminnan valtakunta. Siinä määrin kuin politiikka on taistelua valtaosuuksista puheen ja vakuutuksen keinoin, sen arvioiminen ei ole mahdollista kiinnittämättä huomiota näihin puhetekoihin. Poliittisen arvostelun käytännöllisestä ja tilannesidonnaisesta luonteesta johtuen tällaista pohdiskelua ei voi harjoittaa vain periaatteellisella tasolla, vaan ollakseen pätevää sen tulee kiinnittyä konkreettisten ilmiöiden, tapahtumien ja tekojen analysointiin.

Toisin kuin Beiner ehdottaa, poliittisen arvostelun palauttaminen takaisin kotiin ei myöskään merkitse, että se pitäisi sitoa täysivaltaiseen kuulumiseen johonkin annettuun poliittiseen yhteisöön. Kysymys on pikemminkin poliittisen arvostelun ja arvostelukyvyn siirtymisestä jälleen kerran pois paikoiltaan maailmassa, jossa täysivaltainen kansalaisuus ja poliittinen toiminta eivät käy yhteen. Nykymaailmalle on ominaista, että yhä harvempi arvostelma esitetään itselle tai omalle poliittiselle yhteisölle kuuluvista asioista. Olipa kyse pakolaisista, etnisistä sodista tai ympäristöongelmista, kuulumisen ja kuulumattomuuden, sitoutumisen ja sitoutumattomuuden, vastuun ottamisen ja siitä vetäytymisen väliset rajat horjuvat ja politisoituvat tulemalla debatin kohteiksi. Pakolainen ei enää ole kansallisvaltiojärjestelmän hallitseman maailman anomalia vaan pikemminkin sitä haastava paradigma.

Meneillään olevassa poliittisen arvostelun siirtymisessä

onkin kysymys siitä, että se on siirtymässä pois teoreettisten tarkastelujen rivienväleistä jonnekin muualle. Nyt olisi mietittävä, minne se siirtyy ja kuinka. Tämä kysymys on tärkeä siksi, että poliittinen arvostelu ei voi yrittää palata takaisin itsestään selvän yhteenkuulumisen sisäpuolisille *agoroille*, koska etäisyyksien hallinnan ja moneen kertaan välittyneen kommunikoinnin leimaamassa maailmassa välittömän läsnäolon mahdollisuus käy kaiken aikaa yhä harvinaisemmaksi ylellisyydeksi. Samalla sisäpuolien murtuminen merkitsee, että varhaisempien politiikan teoreetikkojen nauttima maanpakolaisuutta-kaan ei enää entisessä mielessä ole olemassa. Ajallemme tyypillisempiä ovat B. Travenin kuolemanlaivat, jotka seilaavat edestakaisin kasvottomia olioita täyteen lastatuina, surrealismissa josta ei tunnu olevan ulospääsyä<sup>21</sup>.

Poliittisen arvostelun palauttaminen takaisin kotiin ei siis merkitse, että myös konkreettisesti olemassa oleville pakolaisille pitäisi tehdä samoin – eihän heitä kukaan edes huolisi. Pikemminkin se merkitsee loppua pakolaisen, tai laajemmin ulkopuolisen, systemaattiselle teoreettiselle ja käytännölliselle sulkemiselle ulos kaikista politikointi- ja teoretisointipyrkimyksistä. Tällä tavoin poliittisesta arvostelusta tulee harkintaan perustuvaa toimintaa, joka on mahdollista missä tahansa ja kenelle tahansa. Se siirtää entuudestaan annetut poliittiset yhteisöt pois paikoiltaan ja ehdottaa, että ainut kulloinkin olemassa oleva yhteisö on puheessa ja väittelyssä syntyvä keskusteluyhteisö. Kysymys on siis viime kädessä taistelusta siitä, kenellä kulloinkin on puhe- ja harkintavalta.

Samalla kuulumisen kriteerin murtuminen merkitsee ulkopuolisen arvostelun rehabilitoitumista. Arvostellessamme meistä kaikista tulee sartrelaisia intellektuelleja ja sikäli, että sekaannumme asioihin, jotka eivät meille kuulu, ja joita emme itse ole kokeneet. Nykypäivän poliittisessa arvostelussa onkin hyvin pitkälle kysymys asioihin sekaantumisesta etäisyyden säätelyn kautta ja tässä on myös siihen liittyvä hankaluus. Maailmassa, jossa ajan ja rytmien omaehtoinen hallinta on osoittautunut vähintäänkin työlääksi, ei voi koskaan olla varma, mihin maailmaan astuu vetäytyttyään hetkeksi harkitsemaan.

#### VIITTEET

1. Crick 1983, s. ix-x.
2. Beiner 1983, s. xv.
3. 1990-luvulla kokoavia esityksiä poliittisesta arvostelusta on lopultakin alkanut ilmestyä. Ks. esim. Steinberger 1993.
4. Ks. tarkemmin Palonen 1993.
5. Ks. tarkemmin Arendt 1993.
6. Taminiaux 1993, s. 3. Seuraan tässä tiivistäen Taminiauxin erinomaista esitystä.
7. Vrt. Taminiaux 1993, s. 4.
8. Tässä tarkasteluni perustuu Aristoteleen Nikomakhoksen etiikan ja Retoriikan suomenkielisiin laitoksiin.
9. Beiner 1983, 74.
10. Beiner 1983, s. 75.
11. Beiner 1983, s. 85.
12. Beiner 1983, s. 89.
13. Beiner 1983, s. 95.
14. Beiner 1983, 101.
15. Käytän tässä Valtio-teoksen suomenkielistä laitosta.
16. Ks. Esim. Arendt 1978, s. 6-7, 13.
17. *Isonomia* viittaa kreikkalaiseen käsitykseen *poliksessa* vallinneesta vapaiden miesten välisestä egalitaarisesta vapausuhteesta, jonka ytimen muodosti halu olla hallitsematonta ja olla tulematta hallituksi. Ks. esim. Arendt 1958, s. 32-33.
18. Taminiaux 1993, s. 5.
19. Ks. esim. Toulmin 1990.
20. Kuten tiedetään, vielä Aristoteleella politiikka viittasi polista tutkivaan tieteeseen eikä tietäntyyppiseen toimintaan.

21. Vrt. Dal Lago 1999 ja Arendt 1949, jotka kummatkin pohtivat pakolaisuutta yhtenä nykymaailman poliittisista paradigmoista.
22. Vrt. Dal Lagon (1999) kuvaus Albanian ja Italian välillä seilaavista pakolaisista, joita ei huolita minnekään tai parhaassa tapauksessa internoon päiväkausiksi jalkapallostadionille.

#### KIRJALLISUUS

- Arendt, Hannah, "The Rights of Man". What Are They? *Modern Review* 3:1, s. 24-37.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago 1958.
- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*. Harcourt Brace & Company, New York 1978.
- Arendt, Hannah, *Was ist Politik?* Aus dem Nachlass herausgegeben von Ursula Ludz. Piper, München 1993.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- Aristoteles, *Retoriikka*. Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Beiner, Ronald, *Political Judgment*. Menthuen, London 1983.
- Crick, Bernard, Foreword. Teoksessa Ronald Beiner, *Political Judgment*. Menthuen, London 1983.
- Dal Lago, Alessandro, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*. Feltrinelli, Milano 1999.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Vastapaino, Tampere 1999.
- Palonen, Kari: Introduction: from policy and polity to politicking and politicization. Teoksessa Kari Palonen & Tuija Parvikko (toim.): *Reading the Political. Exploring the Margins of Politics*. The Finnish Political Science Association, Helsinki 1993.
- Platon, *Valtio*. Teokset 4. Otava, Helsinki 1981.
- Steinberger, Peter J., *The Concept of Political Judgment*. The University of Chicago Press, Chicago 1993.
- Taminiaux, Jacques, *Poetics, Speculation, and Judgment. The Shadow of the Work of Art from Kant to Phenomenology*. State University of New York Press, Albany 1993.
- Toulmin, Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. The University of Chicago Press, Chicago 1990.

## Wiseman Books

### Edullisten tiedekirjojen erikoiskauppa

Hinnat jopa 30-80% alle ohjehintojen.

Katso katalogi osoitteessa

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

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

Email: [juha.vilo@wisemanbooks.inet.fi](mailto:juha.vilo@wisemanbooks.inet.fi)

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

ARTO TUKIAINEN

# TARKASTI SUUNNITELTU AIKA JA SEN VARJOPUOLET

“Ja maailman suurinta hulluutta olisi järjestää elämänsä kellonlyöntien eikä terveen järjen ja ymmärryksen mukaan.”

Rabelais

*Kirjoitukseni koskee nykyistä tapaamme suunnitella ja ennustaa elämämme kulua. Aihe on sikäli tärkeä, että suuri osa ajankäytöstämme on todellakin suunniteltua ja sikäli ennustettavaa: suunnittelemme suuria ja pieniä tapahtumia, juhlia ja arkipäiviä, töitä ja harrasteita, kokouksia ja kahvitaukoja. Koska tapamme suunnitella tulevaisuutta on sidottu tiukasti kellojen ja kalentereiden käyttöön, aloitan esitykseni valaisemalla erottelua näiden välineiden mittaaman ajan ja luonnollisten aikojen välillä.*

## KELLOJEN JA KALENTEREIDEN HOMOGEENINEN AIKA

Ainakin länsimaissa ja kaikissa niiden vaikutuspiiriin kuuluvissa maissa vuosituhannen vaihtuminen ymmärretään itsestään selvästi maailmanlaajuisesti tapahtumaksi. Vuosituhat ei siis mielestämme vaihdu muutamien viikkojen kuluttua ainoastaan tässä tai tuossa kaupungissa vaan kaikkialla ja kaikille ihmisille.

Tapamme laskea aikaa ei ole aina ollut näin maailmanlaajuisia. Esimerkiksi edellisen vuosituhannen vaihteen aikaan kristillisten kalentereiden käyttöalue oli erittäin pieni. Niilläkin Euroopan seuduilla, joilla sovellettiin jotakin kristillistä kalenteria, ajanlaskun alkukohtat vaihtelivat kaupungista ja maasta toiseen. Suuri osa ihmisistä ei ollut selvillä, mitä vuotta elettiin tai minä vuonna he itse olivat syntyneet, puhumattakaan siitä, että he olisivat voineet ilmoittaa tarkat päivämäärät.<sup>1</sup> Tietyn kristillisen kalenterin sovellusalueetta on kuitenkin määrätietoisesti laajennettu siten, että nykyään voimme puhua sen maailmanlaajuisesta sovellettavuudesta. Aikaa kyllä lasketaan maailmalla muidenkin kalentereiden mukaisesti, mutta meidän oma kalenterimme on selvästi hallitsevassa asemassa. Esimerkiksi eri kulttuuripiirien edustajien väliset tapaamiset sovitaan lähes poikkeuksetta sen perusteella.

Meille itsellemme tämän kalenterin käyttö on niin arkipäiväistä, että joskus emme edes huomaa ajatella sen määrittämien päivämäärien riippuvaisuutta ihmisten omista sopimuksista ja käytännöistä. Yksi näistä sopimuksista koskee 500-luvulla eläneen apotti Dionysius Exiguus Pienen kehittämää ajatusta sijoittaa ajanlaskun alku Kristuksen syntymään sen sijaan, että seurattaisiin tuolloin yleistä tapaa laskea aikaa keisari Diocletianuksen valtaanastumisvuodesta 280-luvulla. Kesti vuosisatoja ennen kuin tämä uudistus oli levinnyt kaikkien kristittyjen asuinalueille, ja Egyptin koptilaiset seuraavat vieläkin vanhaa diocletiaanista aikaa.<sup>2</sup> Olisi myös mahdollista laskea aikaa vaikkapa vuodesta 1792, jolloin Ranska julistettiin tasavallaksi. Näin Ranskassa tosiasiaa tehtiinkin

siihen saakka, kunnes Napoleon siirsi maansa takaisin gregoriaaniseen aikaan.<sup>3</sup> Ilman tätä yleiseurooppalaista toimenpidettä Ranska saattaisi olla nyt 200-luvun alussa.

Toinen tärkeä sopimus tehtiin siirryttäessä juliaanista kalenterista gregoriaaniseen 1500-luvulla. Tällöin kalenterissa hypättiin useiden päivämäärien yli, koska astronomien mukaan juliaaninen kalenterivuosi oli ollut vuosisatojen ajan yli kymmenen minuuttia liian pitkä.<sup>4</sup> Tämän kalenterivirheen seurauksena tärkeät kirkolliset juhlapäivät siirtyivät pikkuhiljaa vuodenaikojen kierrossa taaksepäin. (Itse asiassa Roger Bacon oli huomauttanut paaville jo 1200-luvulla, kuinka pääsiäistä juhlittiin jatkuvasti lähempänä keskitalvea. Mihinkään toimenpiteisiin ei silloin kuitenkaan ryhdytty.<sup>5</sup> Caesarinkin aikalaiset olivat selvillä siitä, että aurinkovuosi ei vastannut suunniteltua kalenterivuotta.<sup>6</sup>) Siirtymä uuteen kalenteriin ei tapahtunut ilman viivyttelyä ja vastarintaa. Esimerkiksi useat Saksan protestanttiset valtiot vastustivat ankarasti paavin määräystä, jonka mukaan vuonna 1582 oli siirryttävä lokakuun neljännessä päivästä suoraan lokakuun viidenteentoista.<sup>7</sup> Suomessa kalenteriuudistus toteutettiin vuonna 1753, jolloin helmikuun seitsemännentoista jälkeen hypättiin suoraan maaliskuun ensimmäiseen.<sup>8</sup> Venäjä ja Kiina hyväksyivät muutoksen vasta tällä vuosisadalla, ja Kreikassa on vieläkin luostariyhteisöjä, jotka laskevat aikaa vanhan juliaanisen kalenterin mukaan.<sup>9</sup> Heille vuosituhat ei vaihdu samaan aikaan kuin muille.

Ainoa selkeä yhtymäkohta luonnon tapahtumien ja kalentereiden mittaaman ajan välillä on aurinkovuoden ja kalenterivuoden vastaavuus. Sen sijaan ajanlaskun aloituskohdalla ja vuoden vaihteen sijoittumisella ei ole mitään vastinetta luonnontapahtumissa. Seitsemään päivään jakautuva viikkokin on mitä ilmeisimmin pelkästään ihmisten konventioihin perustuva aikayksikkö. Koska aurinkovuosi ei ole Kuun vaiheiden kokonaisluvulla ilmaistavissa oleva monikerta, edes kalenterikuukautemme eivät vastaa Kuun kiertoja.<sup>10</sup> Nykyinen tapamme käyttää



kalenterimme perustana Auringon liikkeitä juontaa juurensa Julius Caesariin ja hänen kauttaan Egyptiin. Historiassa on kuitenkin kansoja ja alueita, joiden kalenteri perustuu pikemminkin Kuun kuin Auringon vaiheisiin.<sup>11</sup>

Tendenssi kohti ajan mittaamisen tapojen maailmanlaajuistumista on havaittavissa myös kellojen kohdalla. Maailmassa on tuskin enää paikkaa, missä tapaamiset sovitaisiin Kuun, Auringon tai vaikkapa vuorovesien ja muuttolintujen liikkeiden avulla eikä mekaanisten kellojen osoittamien aikojen mukaisesti. Vuorokauden jakaminen tasamittaisiin tunteihin, minuutteihin ja sekunteihin on saman yleismaailmallinen ilmiö, ja vaikka kellonajoissa on maapallon pituuspiirien mukaista vaihtelua, eri aikavyöhykkeiden aikojen keskinäiset suhteet on määritelty äärimmäisen tarkasti. Vielä 1800-luvulla eri maiden ja kaupunkien ajat sen sijaan etenivät usein keskenään yhteismitattomilla tavoilla, ja joskus jopa yhdessä ja samassa kaupungissa saattoi käydä niin, ettei kukaan tiennyt, mikä kello kävi niin sanottua oikeaa aikaa.<sup>12</sup> Tuolloin junamatkustaja ei voinut läheskään aina olla varma, mitä aikaa paikalliset kellot näyttävät silloin, kun hän saapuu määränpäähänsä; mutta nykyään kiireinen liikemies tietää täsmällisesti, mihin aikaan hänen lentokoneensa pitäisi laskeutua Tokioon. On aivan kuin koko maapallo nytkähtelisi ajan akselilla eteenpäin samassa monotonisessa tahdissa.

Nykyinen maailmanlaajuinen tapa käyttää länsimaisytyypisiä mekaanisia kelloja on kehittynyt muutamassa vuosisadassa. Vielä vuoden 1300 vaiheilla mekaanisia kelloja oli ainoastaan muutamissa hoveissa, kirkoissa ja luostareissa. Sitä ennen oli kyllä olemassa vesi-, aurinko-, kynttilä- ja suitsukekelloja, mutta vain harvoissa paikoissa ja ilman mitään mainittavaa käytännön merkitystä.<sup>13</sup> Tilannetta kuvaa hyvin se, että kun Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan hallitsija Kaarle Suuri sai kalifi Harun ar-Rashidilta lahjaksi komean vesikellon 800-luvun alussa, hän piti sitä lähinnä jonkinlaisena leluna tai koristeena.<sup>14</sup> 1300-luvulla kellojen käyttö kirkkojen, raatihuoneiden ja palatsien torneissa alkoi sitten yleistyä, ja 1600-luvulla varakkaat henkilöt ryhtyivät jo teettämään itselleen taskukelloja.<sup>15</sup> Suurten joukkojen keskuudessa kellot olivat vielä tuolloinkin harvinaisuuksia. Minuuttiviisareita ei kelloihin yleensä asennettu ennen 1600-luvun loppua, ja vaikka sekunteja alettiin laskea joissakin kelloissa jo 1800-luvun alkupuolella, yleiseen käyttöön sekunnit osoittavat kellot otettiin vasta 1900-luvulla.<sup>16</sup> Kulunut vuosisata on myös se aika, jolloin kellojen maailmanlaajuistumisen todellinen läpimurto on tapahtunut. Tämä kellojen ajan lopullinen voitto on siis ollut saman aikaista rannekellojen kehittymisen ja yleistymisen kanssa. Rannekelloja alettiin valmistaa laajamittaisesti vasta ensimmäisen maailmansodan aikaan ja heti sen jälkeen.<sup>17</sup> Juoksuhaudoissa ja tykkitulessa oli näet hankala ottaa esiin taskukelloja, varsinkin jos oli vielä pidettävä käsissään asetta tai lapiota.

Jo muutamia vuosikymmeniä ennen ensimmäistä maailmansotaa oli saatu aikaan sopimus kansainvälisistä aikavyöhykkeistä, mikä merkitsi sitä, että kaikkialla maailmassa oli hiljalleen sopeuduttava Greenwichin nollameridiaanin aikaan.<sup>18</sup> 1800-luvun loppu oli siis se historiallinen aika, jolloin maapallon aikojen erilaisuus korvattiin yhtenäisellä ajan verkolla, jonka jokainen piste on täsmällisesti laskettavissa olevassa suhteessa kaikkiin muihin. Tätä uudistusta hyödynnetään lukemattomissa juhlapaikoissa, kun vuosi 1999 vaihtuu vuodeksi 2000: voimme seurata sekunnin tarkkuudella, kuinka aikavyöhyke toi-

sensa jälkeen pyörähtää avaruuden halki uuden vuosituhannen puolelle.

Kellon osoittamilla ajoilla on aivan yhtä vähän tekemistä luonnon tapahtumakulkujen kanssa kuin kalentereiden mittaamilla ajanjaksoilla. Sekuntien, minuuttien ja tuntien pituudet perustuvat täysin ihmisten omiin sopimuksiin. Luonnon rytmien näkökulmasta vuorokauden alkamisajankohta voisi olla mikä tahansa — ja itse asiassa keskiyö vaikuttaa omituisen epäluonnolliselta aloittamisajankohdalta, koska yleensä ihmiset aloittavat päivänsä aamulla. Edes kellovuorokauden pituudella ja havaittavissa olevilla taivaankappaleiden liikkeillä ei ole mitään täsmällistä vastaavuutta kaukana päiväntasaajasta sijaitsevilla alueilla. Aurinkokellot ovat tässä suhteessa toisenlaisia kuin mekaaniset kellot.

Yhdenmukaisten kellojen ja kalentereiden leviäminen on merkinnyt ajan rytmin samanlaistumista. Joitakin kesä- ja talviaikaan siirtymisen kaltaisia poikkeuksia lukuun ottamatta kellon viisarit liikkuvat aina ja kaikkialla samassa yksitoikkoisessa rytmissä sekunnista, minuutista ja tunnista toiseen. Yhden ihmisen kellotunti on yhtä pitkä kuin kaikkien muiden. Kun tunnit kerääntyvät vuorokausiksi, kuukausiksi ja vuosiksi, ajan rytmi pysyy edelleen vakioisena. Sen vauhti ei vaihtelee ihmisestä ihmiseen, maasta maahan, kansasta kansaan. Kuukausien ja vuosien päiväluvut vaihtelevat kyllä hieman, mutta tämäkin tapahtuu tarkasti määritellyllä tavalla. Kukaan ei sano, että hänen kalenterivuotensa on pidempi kuin naapurin.

Kellojen ja kalentereiden ajan ohella on kuitenkin olemassa luonnollisempia aikoja sekä ajan määrittämisen tapoja, ja näiden aikojen rytmit eivät ole homogeenisia, aina samanlaisia. Päivien pituudet vaihtelevat ja vuodenajat eivät seuraa toisiaan samassa rytmissä. Joinakin vuosina talvi on lyhyt, toisina pitkä. Joskus kesä saattaa muistuttaa sademääriensä puolesta syksyä ja syksy lämpötilansa suhteen talvea. Luonnonolosuhteiden ohella myös meidän omat kehomme ja mieleemme mittaavat aikaa, eivätkä niidenkään ajat etene aina samalla tavalla. Esimerkiksi sydämen lyöntejä voidaan käyttää mittaamaan ajan kuluu, mutta kelloista poiketen tämä lyöntitiheys ei ole aina samanlainen vaan vaihtelee tunnista tuntiin ja ihmisestä ihmiseen. Ja jos aika ymmärretään jonkin tapahtumasarjan koetuksi kestoksi, sen etenemisvauhti vaihtelee huomattavasti. Kyllästyneen aika on hitaampaa kuin työhönsä uppoutuneen, odottavan aika on jänneväliiltään pidempää kuin nykyhetkestä nauttivan, tapahtumarikas päivä vaikuttaa jälkikäteen pidemmältä kuin tapahtumaköyhä, ja vanhojen ihmisten mielestä aika kuluu yleensä nopeammin kuin nuorten. Siinä missä kiireisen ihmisen aika kulkee liian nopeasti, kiireettömän puuhailijan aika on etene mistahdiltaan juuri sopivanlaista. Myös sosiaalinen ai-



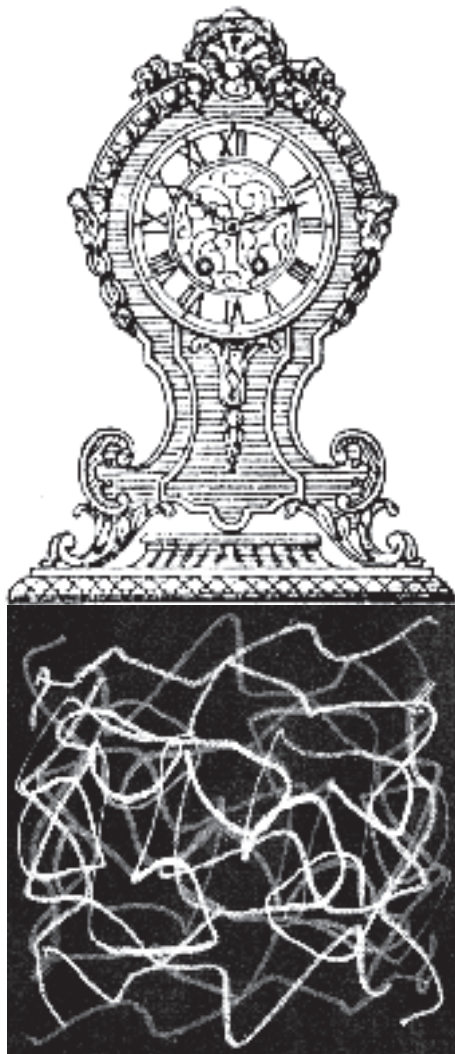
kamme saattaa poiketa kellojen ja kalentereiden homogeenisesta ajasta. Esimerkiksi sukupolvet voivat seurata toisiaan eri aikoina eri rytmeillä ja näin joko hidastaa tai kiihdyttää sitä aikaa, jota sukupolvien jatkumo mittaa. Luonnollinen aikamme muistuttaakin enemmän rytmiltään vaihtelevaa musiikkia kuin tasarytmistä diskokappaletta tai tehtaan koneen tylsistyttävää tah-tia.

#### TULEVAISUUDEN SUUNNITTELU JA ENNUSTAMINEN

Jos kuvittelemme ajan viivaksi tai ylipäätään joksikin tilaan sijoittuvaksi ja tilaa vieväksi asiaksi (kuten hyvin usein teemme), se on mahdollista jakaa kolmeen osaan: menneisyyteen, nykyhetkeen ja tulevaisuuteen. Menneisyyden tapahtumia voidaan muistella ja kaivata, katua ja harmitella, haikailla ja ihmetellä. Myös tulevaisuuteen sijoittuviin tapahtumiin voidaan omaksua monenlaisia asenteita ja suhtautumistapoja, ja yksi näistä on suunnitteleminen. Me emme vain esimerkiksi odota ja pelkää tulevaisuutta vaan olemme aktiivisia sen suhteen, ja tulevaisuuden suunnitteleminen on ehkä keskeisin tulevaisuuteen suuntautuvan aktiivisuutemme muoto. Tämä aktiivisuus on tulevaisuuden ennakoitua ja haltuunottoa, jonka tarkoituksena on tehdä siitä toiveidemme mukainen. Ehkäpä muutamien muidenkin eläinlajien voidaan joskus sanoa olevan tässä mielessä aktiivisia, mutta ihmisten suunnitelmat ovat varmasti yksityiskohtaisempia ja pidemmälle ulottuvia kuin minkään muun lajin.

Ihmiset ovat luultavasti aina tehneet tulevaisuuden suunnitelmia, mutta nykyinen tapamme suunnitella tulevaisuutta on ainutkertainen ihmiskunnan historiassa. Yksi kellojen ja kalentereiden ajan homogeenisuuden olennainen piirre on nimittäin seuraava: se tekee mahdolliseksi erittäin *täsmällisen ja pikkutarkan* tulevaisuuden suunnittelun. Kun kaikkialla käytetään samanlaisia ajan mittaamisen välineitä, ja kun kellot ja kalenterit mahdollistavat lähes mielivaltaisen tarkan ajankohdan määrittämisen, myös tulevaisuuden suunnittelu voi olla tavattoman täsmällistä.

Ilman kellojen ja kalentereiden homogeenista aikaa olisi vaikeaa suunnitella onnistunut tapaaminen täsmälleen kahden vuoden päähän Australiaan. Jos joku ei lainkaan tuntisi tapaamme määrittellä ajankohtia, hänestä vaikuttaisi varmasti ihmeeltä, kun ihmiset kohtaavat toisensa tällä tavoin. Sillä mitä oikeastaan tapahtuu? Tapaamista suunnittelevat ihmiset selailevat pieniä kirjojaan, puhuvat toisilleen muutamia lauseita ja tekevät kirjasiinsa merkintöjä. Tämän jälkeen kuu kiertää radallaan luke-mattomia kertoja ilman, että nämä henkilöt tapaavat toisiaan lainkaan. Mutta sitten kumpikin alkaa tehdä tahol-laan matkavalmisteluja, nousee lentokoneeseen ja suun-



nistaa kohti tiettyä maapallon pistettä. Lähestyessään tuota pistettä he katsahtelevat vähän väliä rannekkeitaan ja joko kiihdyttävät tai hidastavat askeleitaan aivan kuin nuo rannekkeet käskisivät heidän tehdä niin. Ja vihdoin he todellakin tapaavat toisensa jossakin kadunkulmassa tuhansien kilometrien päässä kotimaisemistaan. Kuinka ihmeessä on mahdollista suunnitella tulevaisuutta näin tarkasti pelkien kirjasten ja rannekkeiden avulla? Ihmettelijälle tulisi selittää, miten nykyiset tapamme laskea aikaa tekevät tämän kohtaamisen mahdolliseksi. Kolme seikkaa ovat erityisen tärkeitä: ensinnäkin vuosien pituudet ovat tarkasti määriteltyjä; toiseksi kellojen aika etenee aina yhtä nopeasti ihmisestä ja paikasta riippumatta; ja kolmanneksi Australian aika voidaan laskea tarkasti, jos vain tiedämme omamme. Jos tapaaamista suunnittelevilla ihmisillä ei olisi käytössään yhteistä ajan laske-misen tapaa, heidän suunnitelmansa eivät voisi toteutua. Ja mitä vähemmän odottelua he sietävät, sitä tarkempi on tämän ajankohdan määrittämisen menetelmän oltava.

Tulevaisuuden suunnittelun täsmentyminen voidaan havaita erityisen selvästi siellä, missä ihmisten on sovittava toimensa muiden ih-

misten tekoihin — ja työnjaoltaan eriytyneissä yhteiskunnissa on vain vähän muunlaisia elämänalueita. Tutkim-mepa sitten ministerin, vahtimestarin, insinöörin, koti-äidin, koululaisen, ammattilaisgolfaajan tai tiedemiehen elämää, havaitsemme kaikkialla saman tulevaisuuden suunnittelun täsmällisyyden ja aikataulujen noudattamis-ta koskevan pikkutarkkuuden. Erityisesti kaikenlaiset ta-paamiset ja palkkatyöhön liittyvät toimet ajoitetaan pik-kutarkasti. Monet suunnittelevat tulevaisuuttaan kel-loilla ja kalentereilla silloinkin, kun mikään työtehtävä tai tapaaminen ei heitä siihen varsinaisesti pakota.

Tulevaisuuden suunnittelu on olennaisessa yhteydessä tulevaisuuden ennustamiseen. Jos nimittäin oletamme ihmisten pyrkivän toteuttamaan suunnitelmansa, voimme ennustaa heidän toimivan suunnitelmiansa mukaisella ta-valla. Ja perusolettamuksemme on todella yleensä se, että ihmiset tulevat toimimaan suunnitelmiansa mukaisesti. Suunnitelmat ja niiden mukaiset ennusteet eivät tieten-kään aina toteudu ja epäonnistumisten syyt voivat vaihdella suunnitelmien tekijöiden laiskuudesta ja tahdon heikkoudesta liikenneonnettomuuksiin ja luonnonkatas-trofeihin. Eräs laajassa mittakaavassa mielenkiintoinen syy ennustamisen ajoittaiseen vaikeuteen on vallon tasai-nen jakautuminen eri ryhmien kesken tilanteessa, jossa ne kilpailevat keskenään niukoista resursseista. Jos jolla-kin ryhmittymällä tai instituutiolla on selvästi enemmän valtaa kuin muilla, sen suunnitelmien toteutuminen on todennäköisempää kuin jos valta olisi jakautunut tasai-semmin. Analogisesti esimerkiksi tennisottelun lopputu-losta on vaikea ennustaa, jos osapuolet ovat tasavahvoja ja suunnittelevat voittoa. Jos toinen osapuolista taas on sel-

västi vahvempi, ennustettavuus lisääntyy.

Koska yhteiskunnallinen todellisuus taloudellisine ja poliittisine toimijoineen hahmotetaan usein jonkinlaiseksi kilpailukentäksi, on tapana luottaa niiden suunnitelmien ja ennusteiden toteutumiseen, joiden taustalla on enemmän valtaa kuin muiden suunnitelmien. Esimerkiksi Suomessa on tapana uskoa lähes vaistonvaraisesti ennusteseen, jonka mukaan yhteiskuntamme talous lepää tulevaisuudessa yhä vahvemmin tieto- ja informaatioteknologian varassa. Ja ymmärtääkseni tämä usko johtuu siitä, että kyseisten suunnitelmien tekijöillä on valtaa tehdä tulevaisuudesta suunnitelmiansa mukainen. Kun muut ihmiset sitten suunnittelevat omaa tulevaisuuttaan, he ottavat automaattisesti lähtökohdakseen tämän tulevaisuuden toteutumisen aivan kuin ainoastaan yksi tulevaisuus olisi mahdollinen — siis aivan kuin ennusteen paikkansapitävyys voitaisiin todeta jo nykyhetkessä. On kuitenkin syytä pitää mielessä, että mikään tulevaisuuden ennuste ei toteudu väijäämättömästi ja meistä itsestämme riippumatta vaan edellyttää aktiivista suunnittelua ja suunnitelmien toimeenpanoa.

Tulevaisuuden suunnitelmia tehdään jatkuvasti kaikkialla: yksittäiset ihmiset, perheet, liikeyritykset ja julkishallinnon instituutiot esittävät kaikki suunnitelmiaan seuraavalle päivälle, seuraavalle vuodelle ja seuraavalle vuosikymmenelle. Jos näin ei tapahtuisi, kaikkien näiden ihmisten ja ihmisryhmien toiminta olisi paljon vaikeammin ennustettavaa kuin se todellisuudessa on. Suunnitelmattomuus ja sen aiheuttama ennakoimattomuus loisi ongelmia kaikille näiden henkilöiden kanssa yhteisötoiminnassa oleville ihmisille ja instituutioille. Esimerkiksi talouselämä ajatuksi hyvin pian vaikeuksiin, jos valtion laitokset yhtäkkiä lopettaisivat kaikkien suunnitelmien tekemisen, koska tämä merkitsisi sitä, että yritysten toimintaympäristö muuttuisi entistä vaikeammaksi ennakoita. Menestyksellä tulevaisuuden suunnittelu ja suunnitelmien toteuttaminen edellyttävät tällaista ennakoitavuutta. Jos tulevaisuutta pidettäisiin täysin avoimena, satunnaisena ja ennakoimattomana, ihmiset eivät osaisi suunnistaa nykyhetkessä eivätkä tunnista niitä seikkoja, joihin heidän on kiinnitettävä huomiota selvittääkseen tulevaisuudesta mahdollisimman hyvin.

Tulevaisuuden ennustaminen ei toki aina perustu niinkään sitä koskevien suunnitelmien tuntemiseen vaan siihen, että me havaitsemme menneisyydessä joitakin kehityssuuntia ja odotamme niiden jatkuvan samanlaisina tulevaisuudessa. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että joitakin aivan yleisiä kehityssuuntia lukuun ottamatta ennustamisen painopiste on vuosisatojen ja vuosikymmenien mitaan siirtynyt yhä selvemmin suunnitelmien antamalle perustalle. Nykyisen kaltaisissa nopeasti muuttuvissa yhteiskunnissa ei voida olettaa asioiden tapahtuvan samalla tavalla kuin ne tapahtuivat ennen. Tai kuten saksalainen Reinhart Koselleck sanoo, uudelle ajalle on ominaista juuri tulevaisuuden odotusten yhä selvempi irtaantuminen menneisyydestä hankituista kokemuksista.<sup>19</sup> On tullut tavaksi olettaa, että tulevaisuus on jotakin aivan toisenlaisia kuin menneisyys ja että menneisyydestä voidaan ammentaa vain vähän käyttökelpoista tietoa. Aikaisempien vuosisatojen maatalousvaltaisissa yhteiskunnissa tapahtumilla oli tapana toistua saman tyyppisinä vuodesta, vuosikymmenestä ja jopa vuosisadasta toiseen. Sukupolven aikana ei koettu mitään sellaisia muutoksia, jotka olisivat tehneet mahdottomaksi suuntautua tulevaisuuteen menneisyyden antamien kokemusten pohjalta. Nykyään taloudellisten, teknisten ja poliittisten muutosten vauhti on

niin suuri, että isien ja äitien opetukset koetaan usein aikansa eläneiksi. Pikemminkin opit halutaan ottaa tulevaisuudesta ja sen vaatimuksista. Jotta tällainen tulevaisuudesta oppiminen olisi mahdollista, tulevaisuutta on kyettävä ennustamaan. Ennustamisesta tulee näin se arena, jolla kiistat nykypäivän tarpeista käydään, ja ennustaminen taas tapahtuu lähinnä ihmisten suunnitelmien eikä niinkään menneisyyden kehityssuuntien pohjalta.

Tulevaisuuden suunnittelun tavoin tulevaisuuden ennustaminen on kellojen ja kalentereiden ansiosta aiempaa tarkempaa ja täsmällisempää. Olipa kyseessä sitten pankin aukioloaika, koulutuntien alkaminen, uuden lain voimaantulon ajankohta tai ystävän saapumisen hetki, ennusteemme voivat olla paljon täsmällisempiä kuin ennen kellojen ja kalentereiden aikaa sekä niiden aiheuttama ajan homogenisoitumista. Ja koska niin monet ympäristömme tapahtumat ovat täsmällisesti ennustettavissa, voimme tarkentaa myös omia suunnitelmiamme. Suunnittelu ja ennustaminen kietoutuvat siis toisiinsa monilla eri tavoilla, ja yleensä yhtä ei voida tarkentaa ilman toisen tarkentumista. Jos esimerkiksi pankkien aukioloaikoja ei olisi mahdollista ennustaa niin tarkasti kuin todellisuudessa voimme tehdä, lukemattomien liikeyritysten toiminnan täsmällinen suunnittelu vaikeutuisi. Ja kun liikeyritykset eivät enää voisi tehdä suunnitelmiaan ajallisesti yhtä tarkoin kuin ennen, niiden asiakkaiden suunnittelu vaikeutuisi. Rakennusteollisuudesta löydämme hyviä lisäesimerkkejä. Tyypillisesti yhden ammattikunnan tekemien suunnitelmien täsmällisyys edellyttää muiden suunnitelmien täsmällisyyttä, ja jos vaikkapa raudoittajien tai puuseppien suunnitelmat eivät toteudu aikataulussa, myös sähköasentajien ja sisustusarkkitehtien suunnitelmat ja ennusteet jäävät toteutumatta. Mitä pidemmälle työnjako ja erikoistuminen viedään, sitä suurempaa on oltava suunnitelmien ajallisen tarkkuuden ja niiden toteuttamisen täsmällisyyden.<sup>20</sup> Ihminen, jolla ei ole muiden suuntaan mitään velvoitteita ja sitoumuksia, on toisaalta vapaa jättämään suunnitelmansa niin epätäsmällisiksi kuin ikinä haluaa.

#### PIKKUTARKAN SUUNNITTELUN HAITTAPUOLIA

Vaikka ajallisesti yhä tarkemmaksi käyvällä suunnittelulla on toiminnan tehokkuuteen ja ajankäytön tarkoituksenmukaisuuteen liittyvät etunsa, sillä on myös vakavia haittapuolia. Nämä haitat liittyvät ajatukseen ajan homogeenisuudesta eli juuri siihen samaan seikkaan, joka tekee pikkutarkan suunnittelun ja ennustamisen mahdolliseksi. Pelkään monien ihmisten jo unohtaneen luonnollisten aikojen ja ajan määrittämisen tapojen olemassaolon — he elävät aivan kuin aika olisi vain ja ainoastaan kellojen ja kalentereiden kaikkialla samaa ja yhtenäisessä rytmisessä etenevää aikaa. Tämä ilmenee muun muassa siinä, että jonkin tapahtuman koettua kestoa ei juuri koskaan pidetä sen todellisenä kestona. Todelliseksi kestoksi määritellään lähes poikkeuksetta kellon mittaama kesto. Vastaavasti kalenteriin merkitty aika on meille aina tapahtuman oikea ajankohta. Koska kalenteriin kirjatulla sopimuksilla on meille moraalisesti velvoittavaa voimaa, suhtaudumme niitä rikkoviin ihmisiin kuin vastuuttomiin lapsiin tai koemme olevamme väheksynnän, piittaamattomuuden ja pilkan kohteita.

Samalla kun sovitamme oman tulevaisuutemme kellojen ja kalentereiden homogeeniseen aikaan niin täsmällisesti kuin nykyisin teemme, menetämme mahdollisuutemme toimia niiden ajanmääritysten mukaisesti, joita luonnehti-



vat yhtäältä ajan etenemisrytmin vaihtelu ja toisaalta ihmisten väliset ajalliset eroavaisuudet. On esimerkiksi ilmeistä, että jotkut ihmiset ovat parhaassa työvireessä aamulla, toiset illalla. Myös sää ja vuodenaika vaikuttavat työvireeseen, ja tässäkin esiintyy ihmisten välisiä eroavaisuuksia. Ihmisen omasta näkökulmasta sopiva aika jonkin tehtävän suorittamiseen saattaa siis olla aivan toinen kuin se, jota hänen työpaikallaan pidetään oikeana. Tällaisessa ristiriitatilanteessa tulisi tutkia, voidaanko ajallista kuria lieventää ja antaa työntekijälle enemmän vapautta omien aikojensa seuraamiseen. Kellojen suhteen pätee nimittäin sama kuin monien muiden ihmisen keksimien laitteiden ja tekniikoiden kohdalla: se mikä voisi viisaasti ja maltillisesti käytettynä olla ihmiselle hyväksi, alkaa hallita häntä ja tekee hänen tilanteensa tukalaksi. Kellot ovat keinotekoisia ajan määrittämisen välineitä eikä niille pitäisi antaa täydellistä ylivaltaa luonnollisiin ajan osittamisen ja toiminnan rytmittämisen tapoihin nähden.

Perinteinen taiteellinen työskentely on ehkä paras esimerkki toiminnasta, jonka oikeanlainen rytmittäminen edellyttää henkilökohtaisen kellon tahtiin sopeutumista. Hyvä taiteellinen työvire kun ei aina noudata ulkoisten kellojen aikoja. Joissakin ammateissa olennainen luonnollinen aika ei ole niinkään ihmisen sisäisen vaan ulkoisen luonnon määräämää. Maanviljelys on tästä selkeä esimerkki, koska siellähän on tärkeää sovittaa toimensa luonnon omiin tapahtumakulkuihin. Kun maa- ja metsätalouteen, marjastukseen, sienestykseen, kalastukseen sekä puutarhanhoitoon liittyvät työpaikat ovat tällä vuosisadalla huomattavasti vähentyneet, ihmiset eivät yleensä ole siirtyneet määrittämään oikeita työnteon ajankohtia sisäisen luontonsa vaan kellojen ja kalentereiden mukaisesti. Nyt on kuitenkin nähtävissä ainakin yksi kehitysuunta, joka saattaa merkitä pientä siirtymää homegeenisesta kellojen ajasta sisäisen luonnon ajan suuntaan. Kun yhä useammat ihmiset tekevät töitään tietotekniikkaa hyväksi käyttäen, ja kun tämä tekniikka on luonteeltaan sellaista, että työtä voidaan tehdä lähes missä ja milloin tahansa, on mahdollista irrottautua ainakin osittain ulkoisten kellonaikojen mukaisesta työrytmistä. Perinteisemmän teollisen teknologian käyttö on paljon useammin tiettyihin aikoihin ja paikkoihin sidottua. Koneiden käyttörytmiä ei aina voida sovittaa ihmisten toiveiden mukaiseksi vaan pikemminkin ihmisten on sopeuduttava koneiden toimintarytmiin. Liukuhihnateollisuus on tästä hyvä esimerkki.

Mekaanisia kelloja on kaikkina aikoina käytetty mahdollistamaan kurinalainen, tarkasti rytmitetty yhteistoiminta, jonka jokainen vaihe niveltyy saumattomasti kaikkiin muihin. 1300-luvun luostareissa uusien mekaanisten kellojen tehtävänä oli määrittää erilaisten luostarielämään kuuluvien toimien täsmälliset ajankohdat.<sup>21</sup> Kuten Benedictus Nursialainen korosti jo 500-luvulla, munkit oli saatava sovittamaan omat tekonsa toisten tekoihin siten, että sosiaalisen elämän järjestys pysyi selkeänä ja sotilaallisen tarkkana.<sup>22</sup> Sotilaselämässä kellojen tärkeimpänä tehtävänä on aina ollut tuoda täsmällisyyttä ja kurinalaisuutta ihmisten yhteistoimintaan. Kun armeijan osastoja on vaikkapa liikuteltava sotatantereella, niiden koordinaatio pystytään tarkentamaan kellojen avulla siten, että sotilaalliset tavoitteet saavutetaan mahdollisimman vähillä miestappioilla. Myös kouluissa ja teollisen tuotannon piirissä kellojen käytöllä on aina ollut selkeä järjestyksenpidollinen merkityksensä. Kouluissa lapset totutetaan siihen ajalliseen itsekuriin, jota sarjatuotantolaitosten työn-

tekijöiden tehokas yhteistoiminta edellyttää. Meille muillekin kellot ovat useimmiten tapoja varmistaa, että ihmiset sovittavat toimintansa yhteen ilman turhaa odottelua. Koska odottamista pidetään yleisesti ajan haaskauksena, tapaamiset sovitaan jopa minuutin tarkkuudella ja ajallisia poikkeamia ei hyväksytä. Arkipäivämme ajallinen järjestys alkaakin toisinaan olla suorastaan sotilaallisen tarkka, minkä seurauksena joudumme yhä useammin jättämään huomiotta asioiden luonnollisen keston ja toimintojen pakottoman soljumisen.

Ehkä sanotaan, että jos tulevaisuuden aikatauluttamisen ja ajallisen kurin vaatimuksista tingitään, työnjaoltaan eriytyneet, lukemattomia ihmisten välisiä yhteydenottoja ja kohtaamisia vaativat yhteiskuntamme ajautuvat epäjärjestyksen tilaan. Miten muka voitaisiin hallita koulua, jonka oppilaat ja opettajat odottavat parhaita työviereitään kellosta välittämättä? Mitä tapahtuisi yrityksen tilauskannalle, jos sen työntekijät eivät sitoutuisi noudattamaan pikkutarkkoja aikatauluja? Järjestyshäiriöitä saattaisi tosiaankin esiintyä, ja ehkäpä tulisi varmistaa ainakin lääkärien, poliisien ja palomiesten toimintavalmius riippumatta siitä, tuntevatko he olevansa hyvässä työvireessä vai eivät. Lähes kaikilla muilla elämäalueilla meillä olisi huomattavasti enemmän varaa yksilöllisten aikojemme seuraamiseen. Siellä missä tarkoista tulevaisuuden suunnitelmista ei voida kokonaan luopua, aikataulut voidaan laatia nykyistä väljemmiksi ja viitteellisemmiksi. Jos emme halua loukata muita myöhästymisillämme ja muilla ajallisilla epätarkkuuksillamme, voimme yksinkertaisesti sopia itsellemme vähemmän kellonaikoihin sidottuja toimintoja. Joka tapauksessa kelloilla ja kalentereilla mitattuihin myöhästymisiin ei tarvitse suhtautua militarisella paatoksella. On totuttu siihen ajatukseen, että näiden välineiden mittaama epäpersoonallinen aika määrittää sopivat ajankohdat kunkin tehtävän suorittamiseen, ja yleensä nekin henkilöt, jotka muuten ovat asenteissaan sallivia, ottavat ankaran äänensävyn moittiessaan myöhästyneitä. Myöhästymisen voi kuitenkin tarkoittaa myös esimerkiksi sitä, että ihminen ei tunne enää olevansa valmis suunniteltuun tehtävään. Hän myöhästyy suhteessa oikeaan vireeseen.

Vaikka henkilökohtaisessa mielessä oikeiden aikojen noudattaminen ei ole aina suotavaa työssä, se on useimmiten mahdollista ainakin vapaa-ajalla. On oikeastaan koomista, kuinka vapaa-aikaansa viettävät ihmiset vilkuilevat vähän väliä kelloihinsa tarkistaakseen, ovatko pysyneet aikataulussa. Vapaa-aika muuttuu näin kellojen heruudessa eletyksi ajaksi ja menettää osan vapaasta luonteestaan. Tähän vapauden menetykseen liittyy myös kiireeksi nimitetty ilmiö, koska siellä missä on aikataulu, on myös kiireen mahdollisuus; ja mitä täsmällisemmin tulevaisuus on suunniteltu, sitä todennäköisemmin sen toteuttamisessa tulee kiire. Toisaalta kiirettä ei voi olla, ellei ole mitään ajallista rajaa, mihin mennessä jokin toiminta tulee suoritaa.

On meille luonteenomaista puhua ajasta rahan kaltaisena resurssina. Rahan tavoin aikaa on säästettävä ja hyödynnettävä tehokkaasti. Haluamme saada ajastamme kaiken irti ja välttää tuhlailevaa ajankäyttöä. Nopeus vertautuu meillä rahan kasaantumiseen. Mutta jos aika on meille rahaa, niin silloin voimme puhua myös ajallisesta rikkaudesta. Rikas on se, jonka ei tarvitse säästää aikaa, joka voi halutessaan omaksua tuhlailevan asenteen suhteessa aikaan. Kiire, ehtimisen pakko ja ajan loppuminen ovat tietynlaista köyhyyttä.

Pahimmat painajaisuneni ovat poikkeuksetta sellaisia,

joissa minulla on ensin kiire ja sitten aika loppuu kokonaan. Erityisesti muistan ne lukemattomat unet, jotka palauttavat minut ylioppilaskirjoitusten aikaan. Bussi ei tule ajallaan ja myöhästyminen alkaa; nuorisogangsterijoukot pidättelevät minua ja myöhästyksen lisää; en löydä oikeita saleja ja myöhästymiseni pahenee edelleen; kynien terät katkeilevat enkä ehdi kirjoittaa vastauksiani; lopulta kellot soivat ja tiedän saavani improbatuurin. Stressattu sydämeni hakkaa vimmatusti ja joudun täydelliseen paniikkiin.

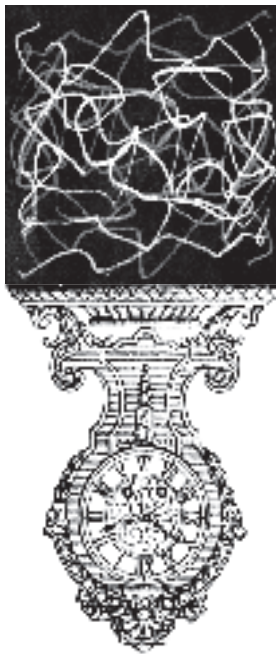
Yksi länsimaisen kulttuuripiirin ihanteista on perinteisesti ollut ihminen, jonka ei tarvitse kiirehtiä. Esimerkkejä ovat Aristoteleen kuvaama aristokraattimies, espanjalainen hidalgo ja englantilainen gentlemani. Heitä kaikkia yhdistää mahdollisuus tehdä asioita omaan tahtiinsa ja omia aikojaan noudattaen. Platon ei koskaan alentuisi juoksemaan kokoukseen tai muutenkaan sitomaan itseään tiukkoihin aikatauluihin. Myös itämainen kulttuuripiiri on arvostanut riippumattomuutta aikatauluista nykyisiä länsimaita enemmän. Kiinalainen filosofi Lin Jutang vertaa 1930-luvun kirjoituksessaan toisiinsa amerikkalaista ja kiinalaista tapaa suhtautua tulevaisuuden suunnitteluun ja aikatauluttamiseen:

”Amerikkalaiset ovat joutuneet jo niin surulliseen tilaan, ettei heidän aikansa ole varattu vain seuraavaksi päiväksi tai seuraavaksi viikoksi, vaan jopa koko seuraavaksi kuukaudeksi. Kolme viikkoa aikaisemmin järjestetty tapaaminen on Kiinassa täysin tuntematon asia. Kun kiinalainen saa kutsukortin, ei hänen onneksi tarvitse sanoa, aikooko hän tulla kutsuihin vai ei. Hän voi kirjoittaa kutsukorttiin ”tulen”, jos hänelle sopii, tai ”kiitos”, ellei hänelle sovi, mutta useimmissa tapauksissa hän kirjoittaa vain sanan ”nähty”, mikä tarkoittaa, että hän on saanut kutsun, mutta ei ilmaise, aikooko hän tulla vai ei.”<sup>23</sup>

Hieman aiemmin Lin Jutang toteaa ytimekkäästi: ”Ihminen, jonka on oltava tiettyssä paikassa täsmälleen kello viidestä lähtien, pilaa sen takia koko iltapäivänsä kello yhdestä lähtien.”<sup>24</sup> Hänen mukaansa amerikkalaiset eivät arvosta tarpeeksi ylellistä piittaamattomuutta aikatauluista vaan tarvelevät elämänsä yrittäessään sovittautua niiden vaatimuksiin. Suomessakin toteutetaan mieluummin tarkasti määriteltyjä aikatauluja sen sijaan, että ajankäytölliset päätökset kohdistettaisiin lähinnä siihen hetkeen, jota parhaillaan eletään.

Ryntäämme suunnitelmissamme nykyhetkestä tulevaisuuteen ja joudumme samalla kaikkien niiden huolien valtaan, joita toiveidemme kuviteltu täyttymättömyys aiheuttaa. Tällainen nykyhetkestä eteenpäin kurottautuva ahdistus on järjetöntä sekä stoalaisen että epikuroslaisen filosofian mukaan. Mitä tarkempia suunnitelmia teemme, sitä useampia ahdistumisen mahdollisuuksia meillä on ja sitä täsmällisemmin voimme kuvitella tulevat epäonnistumisemme. Ajallisesta tarkkuudesta lipsumisen mahdollisuus on jo itsessään ahdistuksen aihe. Jos haluamme olla onnellisia ja säilyttää mielenrauhamme, meidän on jätettävä suunnitelmamme suhteellisen väljiksi ja keskityttävä intensiivisesti nykyhetkeen.

Kuten totesin aiemmin, tulevaisuuden suunnittelemi-



nen antaa mahdollisuuden sen ennustamiseen: kun suunnitelmat on tehty, voimme ennustaa toimivamme niiden mukaisella tavalla. Mitä tulee nykyiseen tapaamme esittää pikkutarkkoja tulevaisuuden ennusteita, haluan viitata erääseen näkemykseen, jonka Sibelius kuulemma keran esitti. Joku kysyi Sibeliukselta, milloin tämä aikoo palata hummailureissultaan Helsingistä. Hän vastasi: ”Minä olen säveltäjä enkä mikään ennustaja.” Tämä asennoituminen tulevaisuuden ennustamiseen ei todellakaan ole nykyään yleinen. Me ennustamme täsmällisesti omaa elämäämme, perheidemme elämää, talouselämäämme, valtiollista elämäämme. Haluamme tietää täsmälleen, missä olemme ensi viikon tiistaina ja seuraavan kuun toisella viikolla. Mielestämme olisi kai erinomaista, jos voi-

simme tietää etukäteen nekin tulevaisuuden tapahtumat, joiden toteutuminen riippuu pelkästään meidän omista päätöksistämme ja jotka ovat meidän omassa vallassamme. Ja kun teemme pikkutarkkoja suunnitelmiamme ja ennusteitamme, elämästämme katoaa samalla kaikki odottamaton ja yllättävä. Se köyhtyy kalentereihin kirjattujen ennusteiden konemaiseksi toteuttamiseksi.<sup>25</sup>

#### VIITTEET

1. Whitrow 1999, sivut 108-113.
2. Duncan 1999, sivut 116-117.
3. Duncan 1999, s. 334.
4. Duncan 1999, luku 13.
5. Duncan 1999, luku 1.
6. Duncan 1999, s. 53.
7. Duncan 1999, luku 14; Whitrow 1999, s. 149.
8. Whitrow 1999, s. 150; Duncan 1999, s. 302.
9. Duncan 1999, s. 304; Whitrow 1999, s. 150.
10. Whitrow 1999, sivut 27-31.
11. Duncan 1999, luku 2.
12. Whitrow 1999, sivut 199-202.
13. Whitrow 1999, sivut 108-113.
14. Duncan 1999, luku 7.
15. Englund 1997, s. 141.
16. Englund 1997, sivut 141-149.
17. Englund 1997, sivut 146-149.
18. Whitrow 1999, sivut 204-205.
19. Ks. erityisesti teoksen Koselleck 1979 kaksi viimeistä lukua.
20. Tämä on yksi Norbert Elias (1987) päiväätteistä.
21. Whitrow 1999, s. 130: ”Sysäys mekaanisen kellon kehittämiseen on hyvin voinut tulla keskiajan luostarien tarpeista, sillä täsmällisyyttä pidettiin suurena hyveenä ja myöhästymistä hartaudenharjoituksesta tai aterialta seurasi rangaistus. Täsmällisyyden vaatimus ei johtunut mistään ajan säästämisen tarpeesta vaan siitä että ajankäytön ankara säätely oli omiaan parantamaan luostarielämän kurinalaisuutta.”
22. Duncan 1999, s. 111.
23. Lin Jutang 1984, s. 157.
24. Lin Jutang 1984, s. 156.
25. Tämä artikkeli perustuu esitelmään, jonka pidin REF-yhtiöiden asiakastilaisuudessa 23.11.99. Kiitän Raimo Forsiusta esitelmointikutsusta

#### LÄHTEET

- Duncan, David Ewing (1999) *Kalenteri. Ihmiskunnan historiallinen taistelu todellisen ja tarkan kalenterivuoden määrittämisestä*. Suom. Matti Kinnunen. WSOY, Porvoo.
- Elias, Norbert (1987) *Über die Zeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Englund, Peter (1997) *Förflutenhetens landskap. Historiska essäer*. Atlantis, Tukholma.
- Koselleck, Reinhart (1979) *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Lin Jutang (1984) *Maallinen onni*. Suom. Sakari Saarikivi. WSOY, Porvoo.
- Whitrow, G. J. (1999) *Aika historiassa*. Suom. Anto Leikola. Art House, Helsinki.



Martti Kuokkanen

# Käytännöllistä filosofiaa tosikolle: Miesten ja naisten oikeudet ovat yhteensopimattomat – lyhyt argumentti

Määritelmä:

Oikeus on **suojeltu vapaus**. Oikeudet voidaan jakaa **heikkoihin ja vahvoihin** seuraavasti: Heikko oikeus edellyttää muilta **velvollisuutta pidäytyä teoista**, jotka estävät po. oikeuden toteutumisen; Vahva oikeus edellyttää muilta **velvollisuutta aktiivisiin tekoihin**, jotta po. oikeus toteutuisi. Nk. passiivinen ja aktiivinen kuolinapu suhteessa oikeuteen saada hyvä kuolema käyvät esimerkeistä.

## I

Perusoletus

(P): Ihmisillä on oikeus omaan ruumiiseensa.

Jos perusoletus hyväksytään, niin oletus

(P1): Naisilla on oikeus tulla raskaaksi ja synnyttää, on hyväksyttävä.

Tehdään apuoletus

(AP): Miehet ryhtyvät universaaliin spermanluovutuslakkoon (tuhottuaan spermapankit).

Mutta (P1) ja (AP) osoittavat, että miehillä ei ole oikeutta omaan ruumiiseensa, jos naisilla on M.O.T.

(Professori Sakari Hännisen kriittinen kommentti: Argumentti osoittaa oikeastaan vain sen, että miehet ovat täysin henkisiä olentoja.)

## II

Perusoletus (P) ja apuoletus (AP) ovat samat kuin edellä.

Tarkastellaan (P1): n sijasta oletusta

(P2):

Naisilla on oikeus **päättää**, tulevatko he raskaaksi ja synnyttävätkö he.

(P2) on hyväksyttävissä, jos (P) on. Mutta (AP) tekee oikeuden päättää raskaudesta ja synnyttämisestä tyhjäksi, jolloin miehillä ei ole oikeutta omaan ruumiiseensa, jos naisilla on M.O.T.

## III

Perusoletus (P) ja apuoletus (AP) ovat samat kuin edellä. Tarkastellaan (P1):n ja (P2):n sijasta oletusta

(P3): Naisilla on oikeus päättää, **haluavatko** he tulla raskaaksi ja synnyttää. Mutta (AP) ja (P3) ovat täysin yhteensopivat, sillä jonkin asian haluaminen ei edellytä tämän asian saamista.

Näin päädytään johtopäätökseen

(JP): Jos ja kun miehillä on oikeus omaan ruumiiseensa, niin naisilla on oikeus omiin haluihinsa.



## **Kommunistinen manifesti 150-vuotta**

Viime vuonna tuli kuluneeksi 150-vuotta Karl Marxin ja Friedrich Engelsin Kommunistisen puolueen manifestin ilmestymisestä. Lokakuussa 1998 pidettiin aiheesta Tampereen yliopistolla seminaari, jonka yhteydessä julkistettiin myös uusi suomennos (Vastapaino 1998) tästä Pääoman ohella ehkä kuuluisimmista Marxin ja Engelsin teoksesta. (Kuuluuhan myös Engelsille kunnia Pääomankin painokuntoon saattamisesta.)

Tässä niin&näin-numerossa julkaisemme Tampereen seminaarin sak-salaisten vierailijoiden, Frigga Haugin ja Wolfgang Fritz Haugin esitelmät. Aloittakamme Marshall Bermanin alunperin The Nation -lehdessä (May 11, 1998) ilmestyneellä artikkelilla, lopuksi on vielä Kimmo Jylhämön laatima esittely Slavoj Zizekin Manifesti-tulkinnasta. Manifestin uudesta suomennoksesta kannattaa nostaa esille myös Eric Hobsbawmin näkemyksellinen ja informatiivinen johdanto Manifestiin.

Parhaan kertomuksen *Kommunistisesta Manifestista* olen kuullut Hans Morgenthaulta, merkittävältä kansainvälisten suhteiden teoreetikolta, joka kuoli vuonna 1980. Hän muisteli 1970-luvun alkupuolella lapsuusaikojaan Baijeerissa ennen ensimmäistä maailmansotaa. Morgenthaun isä toimi lääkärinä eräässä Coburgin työläiskaupunginosassa ja otti pojan usein mukaansa tehdessään kotikäyntejä. Monet potilaista olivat kuolemaisillaan tuberkuloosiin; lääkäri ei voinut tehdä mitään pelastaakseen heidät, mutta saattoi kuitenkin auttaa heitä kuolemaan arvokkuutensa säilyttäen. Hänen isänsä kysyessä kuolevien viimeistä toivetta, monet sanoivat haluavansa tulla haudatuksi *Manifesti* muassaan. Heidän hartain toiveensa oli, että lääkäri huolehtisi siitä, ettei pappi pääsisi sujauttamaan Raamattua sen tilalle.

Tänä keväänä *Manifesti* on 150 vuotias. Tuona aikana siitä on Raamattua lukuunottamatta tullut maailman luetuin kirja. Eric Hobsbawm luo Verso-kustantamon [kuten myös Vastapainon – suom.] uuden näyttävän edition esipuheessa mainion katsauksen kirjan saaman vastaanoton historiaan. Yhteenvetona voidaan sanoa: milloin tahansa tai missä päin maailmaa tahansa ihmisten kohdatessa vaikeuksia *Manifesti* saa huomiota osakseen. Tilanteen rauhoittuessa se joutuu syrjään, mutta kun vaikeudet palaavat, se muistetaan jälleen. Fasismiin tukeutuvien hallintojärjestelmien noustua valtaan se on aina ollut poltettavien kirjojen listalla. Se on musiikkia vastarin-

nasta haaveilevien korville vaikkeivät he olisi-kaan kommunisteja tai suhtautuisivat näihin epäluuloisesti. Rytmien tavoittaa alusta ja lopusta. Ensimmäinen lause:”Aave kummittelee Euroopassa – kommunismin aave”. Viimeiset lauseet: ”Proletaareilla ei ole muuta menetettävää kuin kahleensa. Voitettavanaan heillä on koko maailma. KAIK-KIEN MAIDEN PROLETAARIT, LIITTYKÄÄ YHTEEN!” Kun orkesteri *Casablanca*-elokuvassa intoutuu Rickin baarissa soittamaan Marseljeesin, on noustava seisomaan ja laulettava mukana, rakastipa Ranskaa tai ei.

MARSHALL BERMAN

## **KAHLITSEMÄTÖN SÄVEL**

Silti nykypäivän lukeneisto, jopa vasemmistolaiset, ovat hämmästyttävän tietämättömiä kirjan varsinaisesta sisälöstä. Olen vuosien ajan kysellyt ihmisiltä, mitä se heidän käsityksensä mukaan sisältää. Suosituin vastaus on, että (1) se on utopistinen käsikirja yhteiskunnasta ilman rahaa ja omaisuutta, tai että (2) se on machiavellistinen kommunistisen valtion luomisen ja vallassa pitämisen käsikirja. Itseään kommunisteina pitävät eivät tunteneet kirjaa yhtään sen paremmin kuin kommunismin vastustajakaan. Aluksi olin ällistynyt, mutta myöhemmin havaitsin, ettei kyse ollut sattumasta. Klassinen kommunistinen koulutus oli luonteeltaan talmudista. Se perustui kommentaari-kirjallisuuteen, joka pohjimmiltaan suhtautui epäluulo-

sesti pyhiin alkuteksteihin. Ortodoksijuutalaisille *Raamattu* on verrannollinen vain täysi-ikäisille sallittuun elokuvaan – *yeshiva-bucher* esitellään vasta vuosia kestäneen talmudisen koulutuksen jälkeen. Näin taataan tekstille korrekti ortodoksinen vastaanotto. Samalla tavoin puoluekoulun oppilas perehtyi (aina vuoteen 1956 asti) ensin Staliniin; sitten oli vuorossa suuri opettaja Lenin; sitten hieman vastentahtoisesti Engels; Marx esiteltiin vasta aivan viimeiseksi, ja sittenkin vain turvatarkastuksen läpäisyeille.

Nyt turvallisuus on kadonnut. Vain muutamassa vuodessa ovat lukuisat Marxin patsaat kadonneet toreilta ja aukioilta. Niin monet hänen mukaansa nimetyt kadut ja puistot kantavat nykyään uusia nimiä. Mitä se kaikki merkitsee? Etenkin monille mediavaikuttajille Neuvostoliiton luhistuminen yksinkertaisesti vahvisti heidän aikaisemman käsityksensä ja siten vapautti heidät viimeistään kunnioituksen rippeistä. Eräs vanhoista pomostani totesi lyhyesti: ”1989 osoittaa, että Marxisin pyrkimykset ovat vanhentuneita.” Muttahistoriaa voidaan lukea myös toisin. Vuoden 1917 jälkeiset tapahtumat olivat tuhoisia Marxille: ajattelija tarvitsee autuaaksi julistamista yhtä vähän kuin reikää päähänsä. Marxin laskeutuminen jalustalta onkin tervetullut pudotus. Ehkä saamme tietää, mitä Marxilla on opetettavanaan, jos kohtaamme hänet sillä tasolla, jolla me itse koetamme tulla toimeen.

Mitä hänellä on tarjottavanaan? Ensiksikin varautumattoman yllättää melkoinen kapitalismin kehuminen, joka hipoo ihailua ja kunnioitusta. Jo *Manifestin* alkupuolella hän kuvailee kapitalismin aikaan saamaa rakennustyötä, sekä siihen liittyviä tunteita, erityisesti tunnetta jostain yliluonnollisesta ja käsittämättömästä:

[...] porvaristo on luonut laajemmat ja valtavammat tuotantovoimat kuin kaikki aiemmat sukupolvet yhteensä. Luonnonvoimien alistaminen, koneistus, kemian soveltaminen teollisuuteen ja maanviljelykseen, höyrylaivaliikenne, rautatiet, sähkölennättimet, kokonaisten maanosien raivaaminen viljelykselle, jokien muuttaminen purjehduskelpoisiksi, kokonaiset aivan kuin maasta polkaistut väestöt – mikä aikaisempi vuosisata saattoi aavistaa, että yhteiskunnallisen uumenissa uinui sellaisia tuotantovoimia!

Tätä edeltävällä sivulla *Manifesti* kuvailee sitä kapitalismille luontaista dynamiikkaa, joka on sekä henkistä että materiaalista.

Porvaristo ei voi olla olemassa mullistamatta jatkuvasti tuotantovälineitä, sen seurauksena tuotantosuhteita ja edelleen kaikkia yhteiskunnallisia suhteita... Jatkuvat mullistukset tuotannossa, kaikkien yhteiskunnallisten olojen alituinen järkkyminen, ikuinen epävarmuus ja liike erottavat porvariston aikakauden kaikista muista. Kaikki tiukkaan piintyneet suhteet ja niihin liittyvät vanhastaan arvossa pidetyt käsitykset ja näkemykset hajoavat, kaikki vasta muodostuneet vanhenevat ehtimättä luutua. Kaikki säätyperäinen ja pysyväinen haihtuu utuna ilmaan, kaikki pyhä hävääntään, ja ihmisten on lopulta pakko katsoa elämäntilannettaan ja keskinäisiä suhteitaan vailla harhakuvia.

Osa yksi, ”Porvarit ja proletaarit”, sisältää monia edellisen kaltaisia duurissa soivia dramaattisia kohtia. Jostain syystä monet lukijat eivät tunnu niitä huomaavan. Marxin

aikalaisilta ne eivät jääneet huomaamatta, ja jotkin radikaalit – Proudhon, Bakunin – katsoivatkin tällaisen kapitalismia arvostavan puheen merkitsevän sen uhrien pettämistä. Näitä syytöksiä kuulee vielä nykyäänkin, ja ne ansaitsevat kunnan vastauksen. Marx vihaa kapitalismia, mutta katsoo sen myös saaneen aikaan todella paljon hyödyllistä, niin henkistä kuin materiaalista. Hän haluaa hyötyjen leviävän mahdollisimman laajalle kaikkien saataville pienen johtavassa monopoliasemassa olevan luokan sijaan. Tämä on aivan eri asia kuin eräiden radikaalien totalitaarinen vimma hävittää se kaikki. Joidenkin, kuten Proudhonin, kohdalla kyse on vain vihasta modernia aikaa kohtaan; he haaveilevat kulta-ajan talonpoikaiskylästä jossa miehet ja naiset ovat kumpaisetkin onnellisesti omilla paikoillaan (toiset hieman taaempaan). Jotkin radikaalit, kuten *Book of Revelation to the Unabomber* -teoksen kirjoittaja, menevät tietyn rajan yli ja ajautuvat jonkinlaiseen raivoon todellisuutta ja inhimillistä elämää itseänsä kohtaan. Apokalyptinen raivo tarjoaa oiketien välittömään ja voimakkaaseen elämykseen. Marxin näkökulma on paljon monimutkaisempi ja vivahteikkaampi sekä vaikeasti hyväksyttävissä, jos ei ole aikuistunut.

**M**arx ei ollut ensimmäinen kommunisti, joka ihaili kapitalismin luovuutta; sama asenne on havaittavissa joillakin häntä edeltävän sukupolven suurilla utopistisilla sosialisteilla, kuten Saint-Simonilla ja Robert Owenilla. Mutta Marx oli ensimmäinen, joka keksi sellaisen kirjoittamisen tyylin, jossa tuo vaarallinen luovuus heräsi eloon. *Manifestin* tyyli on eräänlaista expressionistista lyyrisyyttä. Jokainen kappale hyökkyy ylitsemme kuin aalto ja jättää meidät märiksi herättämistään ajatuksista. Tämä proosa saa aikaan henkeä salpaavan vauhdin, joka syöksyy eteenpäin ilman oppaita tai karttoja, rikkoen kaikki rajat, horjuvasti jäsennellyt asiat, aatteet ja kokemukset. Luetteloilla on merkittävä rooli Marxin tyyliin, kuten oli hänen aikalaisillaan Dickensillä ja Whitmanillakin. Mutta osa *Manifestin* tenhovoimasta syntyy tunteesta, etteivät luettelot ole milloinkaan loppuunkäytyjä, vaan avoimia sekä nykyisyydelle että tulevaisuudelle, me voimme lisätä niihin omia asioitamme, aatteitamme ja kokemuksiamme, kenties itsemme. Mutta koko valtavan rakennelman osat tuntuvat usein ristiriitaisilta ja kuulostaa siltä, kuin se voisi romahtaa. Kappale kappaleelta Marx saa lukijan tuntemaan olevansa kaikkein nopeimmassa ja loistokkaimmessa junassa, joka syöksyy halki kaikkein kovimman ja vaarallisimman 1800-luvun; vaikka valonheitin onkin hieno paineemme eteenpäin kohta ilman raidetta.

Yksi Marxin eniten ihailema piirre kapitalismissa on sen globaalisuus ja kosmopoliittinen rakenne. Nykyään puhutaan paljon maailmantaloudesta aivan kuin se olisi syntynyt vasta äskettäin. *Manifesti* näyttää meille mittaakaavan, jossa se on ollut olemassa kaiken aikaa:

Tarve laajentaa alituisen tuotteittensa menekkiä ajaa porvaristoa kaikkialle maapallolla. Kaikkialle sen täytyy pesiytyä, kaikkialle asettua viljelemään, kaikkialle solmia yhteyksiä.

Maailmanmarkkinoita hyväkseen käyttäen porvaristo on muuttanut kaikkien maiden tuotannon ja kulutuksen yleismaailmalliseksi. Taantumuksellisten suureksi suruksi se poisti teollisuudelta kansallisen pohjan. Ikivanhat kansalliset teollisuuden alat tuhoitiin ja niitä tuhotaan yhä joka päivä. Uudet teollisuuden alat, joiden käytäntöön ottamisesta tulee elin-



kysymys kaikille sivistyskansoille, syrjäyttävät ne. Nämä teollisuudenalat eivät enää käytä kotimaisia, vaan maapallon kaukaisimmilta alueilta tuotuja raaka-aineita. Ne tuottavat tehdasvalmisteita, joita ei käytetä ainoastaan omassa maassa, vaan samalla kertaa kaikissa maanosissa.

[...] tavarain halvat hinnat ovat raskas tykistö, jolla se [porvaristo] ampuu maan tasalle kaikki kiinamuurit ja pakottaa barbaarien piintyneimmänkin muukalaisvihan antautumaan. Se pakottaa kaikki kansakunnat tuhoutumisen uhalla omaksumaan porvarillisen tuotantotavan. Se pakottaa ne omaksumaan niin sanotun sivilisaation, ts. muuttumaan porvareiksi, sanalla sanoen se luo maailman omaksi kuvakseen.

Tämä globaali levittäytyminen on vaikuttava osoitus historian ironisuudesta. Vaikka porvaristo on pyrkimyksissään banaali, sen hellittämätön voiton tavoittelu synnyttää saman tyydyttämättömän vietin, päättymättömän näkökentän kuin kenellä tahansa romantiikan sankareista – Don Giovannilla, Childe Haroldilla tai Goethen Faustilla. He ehkä ajattelevat vain yhtä asiaa, mutta heidän kapea-alainen suhtautumisensa johtaa kuitenkin laajamittaisiin synteeseihin; heidän pinnallinen ajattelutapansa tuottaa valtavia muutoksia; heidän rauhanomainen taloudellinen toimintansa tuhoaa jokaisen inhimillisen yhteisön kuin pommi, alkeellisimmasta heimosta mahaan Neuvostoliittoon. Kapitalistisen kehityksen inhi-

millinen hinta kauhistutti Marxia, muttahan uskoi aina, että sen luoma globaali horisontti oli suuri saavutus, jolle sosialismin tuli rakentua. Muistakaamme *Manifestin* päättäväsuuri vetoamus, joka on suunnattu "KAIKKIIEN MAIDEN PROLETAAREILLE." Maailmanlaajuisen draaman muodostaa maailmankaupan kehkeytyminen. Marxin kirjoittaessa *Manifestia* joukkoviestintä oli vasta kehityksessä ja hän kutsui ilmiötä "maailmankirjallisuudeksi". Oman vuosisatamme lopulla lienee oikeutettua puhua "maailmankulttuurista". *Manifesti* kertoo miten tämä kulttuuri syntyy spontaanisti maailmanmarkkinoiden tuloksena:

Vanhojen, oman maaseudun tuotteilla tyydytettyjen tarpeiden tilalle tulee uusia tarpeita, joiden tyydyttäminen vaatii kaikkein kaukaisimpien maiden ja ilmanalojen tuotteita. Vanhan paikallisen ja kansallisen omavaraisuuden ja eristyneisyyden tilalle tulee kansakuntien kaiken kattava keskinäinen kanssakäyminen ja riippuvuus. Tämä koskee niin aineellista kuin henkistäkin tuotantoa. Yksittäisten kansakuntien henkisistä tuotteista tulee yhteisomaisuutta. Kansallinen yksipuolisuus ja rajoittuneisuus käyvät yhä mahdottomammiksi, ja monesta kansallisesta ja paikallisesta kirjallisuudesta muodostuu maailmankirjallisuus.

Tämä näkemys maailman kulttuurista kokoa yhteen useita vaikeita käsitteitä. Ensinnäkin inhimillisten tarpei-



den lisääntyminen: koko ajan kosmopoliittisemmaksi kehittyvät maailmanmarkkinat muokkaavat ja lisäävät vauhdilla kaikkien ihmisten tarpeita. Marx ei mene tässä tarkkoihin yksityiskohtiin, mutta hän kehottaa meitä pohtimaan sen merkitystä syömiselle, pukeutumiselle, uskonnolle, musiikille, rakkaudelle ja kaikkein henkilökohtaisimmille toiveillemme kuin myös julkiselle esiintymisellemme. Toiseksi ajatus kulttuurista ”yhteisenä omaisuutena” maailmanmarkkinoilla: Mitä tahansa kuka tahansa kehritteleekin missä tahansa, se on kaikkialla kaikkien ulottuvilla. Yrittäjät julkaisevat kirjoja, tuottavat näytelmiä, konsertteja ja taidenäyttelyitä, kehittävät meidän vuosisadallamme niin elokuvia, radiota, televisiota ja tietokoneita sekä niiden ohjelmistoja ansaitakseen rahaa. Tässäkin historia valuu omistajiensa sormien välitse ja kulttuuri päättyy myös köyhien ihmisten hallintaan – ajatuksina, poeettisina kuvina, musiikin ääninä, Platonin ja Shakespearen teksteinä, (Marxin ihailemina) negrospirituaaleina – vaikka he eivät voisikaan niitä omistaa. ”Yhteisesti omistettu” moderni kulttuuri auttaa meitä näkemään, kuinka jonakin päivänä maailman voimavarat voisivat olla kaikkien yhteisiä.

**M**arxin kulttuuria koskevasta näkemyksestä ei ole paljon keskusteltu, mutta se on yksi toivorikkaimmista ja eteenpäin suuntautuvimmista ajatuksista, joita hän koskaan kirjoitti. Elokuvien, television ja tietokoneiden kehitys on meidän vuosisadallamme luonut maailmanlaajuisen visuaalisen kielen, joka tuo maailmankulttuurin käsitteen yhä useampiin koteihin. Maailman elämän rytmi purkautuu parhaassa musiikissamme ja kirjallisuudessamme. Siinä olivat hyvät uutiset. Huono uutinen puolestaan on, miten suuri osa vasemmistolaisista kulttuuria koskevaa kirjoittelua on muuttunut happamaksi ja katkeraksi. Joskus kuulostaa siltä, kuin kulttuuri olisi vain yksi hyväksikäytön ja alistamisen kenttä muiden joukossa vailla itsessään mitään loistavaa tai arvokasta. Toisinaan taas kuulostaa siltä, kuin ihmisten päät olisivat vain tyhjiä astioita, joiden sisällä ei ole muuta, kuin mitä pääoma on sinne ujuttanut. Joitain ”hegemonista ja vastahegemonista diskurssia” käsitteleviä artikkeleita lukiessa ei voi välttyä ajatukselta, että nämä kaverit kirjoittavat kuin maailma olisi ohittanut heidät.

Mutta jos kerran kapitalismi on niin monella tavalla voittoa, niin mikä siinä sitten tarkkaan ottaen on pielessä? Minkä vuoksi sitä kannattaa vastustaa? 1900-luvulla marxilaiset liikkeet ympäri maailman ovat keskittyneet Pääomassa selkeimmin esiin tuotuun ongelmaan eli työläisten jatkuvaan köyhtymiseen porvarillisessa yhteiskunnassa. Tietyissä tilanteissa olisi ollut absurdia kieltää väitteen paikkansapitävyys; toisinaan taas (kuten Yhdysvalloissa ja Länsi-Euroopassa 50- ja 60-luvuilla, kun itse olin nuori) se oli perin hataralla pohjalla. Marxilaiset taloustieteilijät joutuivatkin käyttämään mitä moninaisimpia dialektisia kiemuroita saadakseen oikeanlaisia tuloksia. Mutta ongelmalliseksi tuon keskustelun teki se, että kysymykset inhimillisestä kokemuksesta muuttuivat numeroita koskeviksi: se johti marxismin ajattelemaan ja toimimaan aivan kuten kapitalismi! Saman väitteen voi yhdesä muodossa kohdata myös *Manifestissa*. Mutta sen tarjoma syyte hämmästyttää selkeydessään, se pitää pintansa myös korkeasuhdanteen aikana, jolloin porvaristo puolesta puhujineen kylpee itsetyytyväisyydessään.

Marx näkee modernin porvarillisen yhteiskunnan muokkaavan ihmisiä. Heidän täytyy jäädyttää tunteensa toisi-

aan kohtaan sopeutuakseen kylmäveriseen maailmaan. Porvaristo ”repi sääliä rikki feodaalijajan monen kirjavat siteet”, eikä ”jättänyt ihmisten välille muuta kuin alastoman pyyteen, tunteettoman ’käteismaksun’”. Se ”hukutti” kaikki sentimentaaliset arvot ”itsekkään laskelmoinnin jääkylmään veteen”. ”Se sulatti persoonallisen arvokkuuden vaihtoarvoksi”. Se asetti kaikkien historiallisten traditioon ja normeihin perustuvien ”vapauksien tilalle yhden vapauden, tunnottoman kauppavapauden”. Pahinta kapitalismissa on, että siinä selviytyminen vaatii häikäilemättömyyttä.

150:n vuoden aikana on valtava määrä kirjallisuutta kuvaillut porvariston häikäilemättömyyden kehitystä. Porvaristosta ne, jotka parhaiten mukautuvat häikäilemättömyyteen, todennäköisimmin myös menestyvät. Mutta samat sosiaaliset paineet kohdistuvat myös siihen suunnattoman suureen joukkoon, jota Marx kutsuu ”modernien työläisten luokaksi”. Tämä luokka kärsii väärästä identiteetistä. Monet lukijat ovat aina tulkinneet ’työväenluokan’ tarkoittavan vain tehdastyöläisiä, käsityöläisiä, sini-kaulustyöläisiä tai köyhdytettyjä työläisiä. Samat lukijat huomauttavatkin sitten työn luonteesta tapahtuneista muutoksista viimeisen puolen vuosisadan kuluessa: on yhä enemmän valkokaulustyötä, koulutusta vaativaa työtä, työtä palvelualoilla, keskiluokkaista tai hyvin lähellä sitä olevaa työtä. Heidän johtopäätöksensä mukaan koko kysymys on kuollut ja kuopattava, ja työväenluokan kaikki toivo on mennyttä. Marx ei katsonut työväenluokan kutistuvan: Kaikissa teollistuneissa maissa se oli kehittyneessä ”valtavaksi enemmistöksi”. Kasvava joukko mahdollistaisi ”demokratian puolesta käytävän taistelun voittamisen”. Tämän poliittisen laskelman perustana oli yksinkertainen mutta hyvin laaja-alainen käsite:

”[...] kehittyä myös proletariaatti, modernien työläisten luokka. Nämä voivat elää vain niin kauan kuin löytävät työtä ja he löytävät työtä vain niin kauan kuin heidän työnsä lisää pääomaa. Nämä työläiset, joiden on pakko myydä itsensä kappalekaupalla, ovat tavaroita, niin kuin mitkä tahansa kauppatavarat ja siksi niiden tavoin kaikkien kilpailun äkkikäänneiden ja markkinain heilahtelujen alaisia.”

Ratkaisevaa ei ole työskentely tehtaassa, käsityöläisyys tai köyhyys. Nämä seikat voivat vaihdella kysynnän ja tarjonnan, teknologisen kehityksen sekä poliittisten ratkaisujen mukaan. Ratkaisevaa on, että välttämätön elinehto on työvoiman myyminen pääomalle. Persoonallisuus täytyy osittaa myytäväksi – katsot peiliin ja mietit ”mitä myytäväksi kelpaavaa minulla on?” Mieltäsi vaivaa loputon pelko ja huoli siitä, että vaikka tänään kaikki on hyvin, ehkä huomenna kukaan ei haluakaan ostaa sitä mitä sinulla on tai mitä olet, ja että muuttuvat markkinat julistavat sinut hyödyttömäksi (niinkuin monille on jo käynyt); sinusta tulee koditon ja suojaaton niin fyysisesti kuin henkisesti. Arthur Millerin *Kauppamatkustajan kuolema*, 1950-luvun mestariteos, kuvaa elävästi sitä kuluttavaa pelkoa, joka lienee tuttu useimmille modernin aikamme työläisistä. Koko eksistentiaalinen traditio kuvaa asiaintilaa todella kauniisti ja syvällisesti, mutta samalla sen näkemys on myös jollain tavalla hahmoton. Heillä olisi opittavaa *Manifestista*; se nimeää modernin ahdistuksen alkuperän.

Monet sellaiset ihmiset kuuluvat työväenluokkaan, jotka eivät tiedosta sitä. Monituinen on se ihmisten joukko, joka työskentelee kaupunkiemme keskustat tukkivissa

valtavissa toimistorakennuksissa. Heillä on hyvin istuvat puvut ja kauniit kodit, koska heidän tarjoamalleen työlle on juuri nyt paljon kysyntää. He saattavat iloisesti samaistua omistajiin, eikä heillä ole aavistustakaan siitä, kuinka epävarmoja ja katoavaisia heidän etunsa ovat. He eivät todennäköisesti tiedosta asemaansa, ennenkuin heidät lomautetaan tai irtisanotaan, heidän ammattitaitonsa todetaan joko riittämättömäksi tai turhaksi, heidän tehtävänsä ulkoistetaan tai toimintoja vain supistetaan. (Hämästyttävän moni näistä murskaavista termeistä on aivan uusi.) Ja toiset työläiset joilta puuttuu tutkinto, jotka eivät ole pukeutuneet yhtä hyvin ja joilla ei ole omaa toimistoa, eivät huomaa, että monet heitä määräilevistä ihmisistä ovat loppujen lopuksi samaa luokkaa heidän kanssaan. Mutta juuri näistä syistä tarvitaan järjestäytymistä ja ammattiyhdistysaktiiveja.

Eräs ryhmä, jonka työväenluokkainen identiteetti oli Marxille ratkaisevan tärkeä, oli intellektuellit, joihin hän myös itse kuului.

Porvaristo riisui pyhyden hohteen kaikilta tähän asti kunnianarvoisilta ja pelonsekaisen hurskauden ympäröimiltä toimituksilta. Se muutti lääkärin, lakimiehen, papin, runoilijan ja tiedemiehen pelkiksi maksetuiksi palkkalaisikseen.

Marx ei väitä, että nämä aktiviteetit menettäisivät inhimillisen merkityksensä tai arvonsa porvarillisessa yhteiskunnassa. Ne ovat tärkeämpiä ja arvokkaampia kuin koskaan ennen. Mutta ainoa keino tehdä uutta tutkimusta, säästää ihmishenkiä tai kirjoittaa runoja on työskentely pääomalle – lääketeollisuudelle, elokuvastudioille, opetusministeriölle, poliitikoille, jne. jne. – ja samalla käyttää omaa luovuutta pääoman tuottavuuden hyväksi. Kaikkia moderneja työläisiä vaivaavien paineiden lisäksi intellektuelleilla on näin siis oma pelkovyöhykkeensä. Mitä enemmän he välittävät työstään ja sen merkittävydestä, sitä enemmän heillä on ongelmia rahoituksen kanssa. Mitä pidemmälle he nuoralla kävelevät, sitä todennäköisemmin he putoavat. Ainaisen paineen ansiosta heillä saattaa olla erityisen selvä käsitys työläisten yhteenliittymisen tarpeellisuudesta. Mutta tulevatko yhteenliittyneet työläiset kohtelemaan intellektuaalista ja taiteellista vapautta sen suuremmalla kunnioituksella kuin pääoma? Se on avoin kysymys, johon saamme vastauksen, kun ensi vuosisadalla työläiset jossakin maailmankolkassa pääsevät valtaan.

**M**arx näkee modernin työväenluokan valtavana maailmanlaajuisena yhteisönä, joka odottaa toteutumistaan. Tällaiset tulevaisuudennäkyvät antavat järjestäytymiselle pysyvää vetovoimaa ja mahtavuutta. Liittojen perustamisprosessi ei ole pelkkää eturyhmäpolitiikkaa vaan Lessingin sanoin oleellinen osa ”ihmiskunnan kasvatusta”. Eikä se ole pelkästään koulutuksellista vaan myös eksistentiaalista: ihmiset yksilöinä ja ryhmänä tunnistavat itsensä. Tunnistaessaan itsensä he myös havaitsevat keskinäisen riippuvuutensa välttämättömyyden. Työläiset ovat kehittyneet porvarillisen yhteiskunnan jatkuvissa mallistuksissa älykkäiksi selviytyjiksi ja tajuavat asian. Marx tietää, että ennen pitkää käy niin. (Rajun agitaattorin ohella *Manifestin* kirjoittaja osoittautuu myös rauhalliseksi, harkitsevaksi ja kärsivälliseksi.) Solidaarisuus ei tarkoita itsensä kieltämistä vaan itsensä toteuttamista. Vaikka toiset työläiset voivat näyttää ja kuulostaa hyvin erilaisilta, ovat he pohjimmiltaan hyvin itsesi kaltaisia. Solidaarisuudella voi lunastaa

paikkansa maailmassa ja vapautua pelosta.

Tämä on *Manifestin* moraalisen näkemyksen keskeinen osa. Mutta on eräs toinenkin moraalinen ulottuvuus, inhimillisesti yhtä keskeinen, mutta jota puolustetaan toisessa äänilajissa. Eräessä kirjan monista kohokohdista Marx toteaa, että Vallankumous lakkauttaa luokat ja luokkataistelut ja sen ansiosta on mahdollista luoda ”yhteisö, jossa itse kunkin vapaa kehitys on kaikkien vapaan kehityksen edellytys”. Marx näkee kommunismin tekevän ihmiset onnellisiksi. Ensimmäinen onnellisuuden näkökohta on *kehitys* – ei pelkästään itseään toistavana kokemuksena vaan muutosta ja kasvua sisältävänä. Tällainen onnellisuuden sisältö on moderni ja se juontuu lakkaamatta kehittyvästä porvarillisesta taloudesta. Mutta porvarillinen yhteiskunta mahdollistaa ihmisten kehittymisen vain markkinoiden ehdoilla. Kaikkea mikä käy kaupaksi kehitetään; kaikki muu tulee torjutuksi tai sitä ei edes tulla ajatelleeksi. Marx taistelee *vapaan*, jokaisen itse kontrolloitavissa olevan kehityksen puolesta markkinoiden määräämää kieroutunutta kehitystä vastaan.

Aikana jolloin karkea julmuus kutsuu itseään liberalismitiksi (poistamme sinut ja lapsesi sosiaalituen piiristä oman etusi vuoksi), on tärkeitä huomata, kuinka paljon yhteistä on Marxilla ja hänen aikalaisellaan, kaikkien aikojen tunnetuimalla liberalistilla John Stuart Millillä. Kuten Marx, myöskin Mill katsoi ”vapaan kehittymisen” perustavaa laatua olevaksi inhimilliseksi arvoksi. Marxin tavoin hän uskoi modernisaation tekevän sen kaikille mahdolliseksi. Vanhetessaan hän vakuuttui säälimättömän kilpailun, luokkaherruuden, sosiaalisen mukautumisen sekä julmuuden tekevän tyhjäksi kapitalistisen modernisaation tuottamat hienot mahdollisuudet. Hän julistautuikin sosialistiksi vanhoilla päivillään.

On ironista, että sosialismin ja liberalismin yhteisesti jakama perusta voi olla molemmille melkoisen ongelmallinen. Entä jos herra Kurtz eiolekaan kuollut? Toisin sanoen entä jos todella ”vapaa kehitys” nostaakin syvyyksistä esiin ihmisluonnon kammottavia piirteitä? Dostojevski, Nietzsche ja Freud pakottivat meidät kohtaamaan kaikki kauhut ja varoittivat myös niiden pysyvyydestä. Sekä Marx että Mill saattaisivat vastata, että kunnes olemme hävittäneet yhteiskunnallisen herruuden ja nöyryyttämisen, emme voi tietää, ovatko kauhut luontainen osa ihmisluontoa vai pystyisimmekö luomaan sellaiset suotuisat olosuhteet, joissa ne kuihtuisivat olemattomiin. Siihen pisteeseen pyrkimisessä – jossa Raskolnikovit eivät mätäne suurkaupunkien katveessa eikä Svidrigailovsien vallassa ole tuhansia ruumiita ja sieluja – riittää työtä meille kaikille.

1990-luku alkoi Marxin kuvien massatuhoamisella. Elettiin ”postmodernia” aikaa, eikä suuria aatteita katsottu tarvittavan. 90-luvun lähetessä loppuaan löydämme itsemme kiivastahtisesta globaalista yhteiskunnasta, jossa eläviä ihmisiä yhä useammin yhdistävät pelot toimialasupistuksista, työttömyydestä ja syrjäytymisestä. Aivan kuten vanha parta ennusti. Yhtäkkiä ikoninen tuntuu vakuuttavammalta kuin ironinen; klassinen parrakas olemus, ateisti raamatullisena profeettana, valmiina uudelle vuosituhannelle. 1900-luvun alussa oli työläisiä, jotka olivat valmiita kuolemaan *Kommunistisen Manifestin* kanssa. Ensi vuosisadan alussa voi olla yhä enemmän sellaisia, jotka ovat valmiita elämään sen kanssa.

*Suomennos Riitta Särkiniemi*

Zapatistien vaatimuksista harva on yhtä välittömän suosittu ympäri maailmaa, ei pelkästään vasemmiston keskuudessa, kuin vaatimus ”vastustakaa neoliberalismia!”<sup>1</sup>. Perin epäsuosittu, ainakin radikaalivasemmistossa, puolestaan on zapatistien jatko vaatimus kansallisvaltion puolustamisesta: ”zapatistit todellakin puolustavat kansallisvaltiota globalisaatiota vastaan.”<sup>2</sup> ”Globalisaatio” on kaikkialla kaikuva iskusana, jonka merkeissä 1900-luku käy kohti loppuaan. Mutta vanukasta ei voi naulata seinälle. Poliittisessa arkisanastossa ”globalisaatio” tarkoittaa sekavaa joukkoa erilaisia asiantiloja ja suhteita: maailmanlaajuisesta vapaakaupasta ja kaikkialle tunkevasta maailmanmarkkinoiden kilpailusta ekologisten vaurioiden leviämiseen, aidsin kaltaisista epidemioista huumekauppiain tai lapsiprostituution maailmanlaajuisiin verkkoihin, ”traditioiden liudentumisesta” – jossa elämämme ”irtaantuu paikallisista sidoksista ja käy yhä riippuvaisemmaksi kaukaisista tapahtumista” samalla kun kunkin ihmisen toiminnalla on kauaskantoisia seurauksia<sup>3</sup> – aina Gramscin pohtimaan ”ihmiskunnan kulttuuriseenyhdyntymiseen”.<sup>4</sup> Postkommunistinen tilanne on lyönyt oman leimansa tähän sekavuuteen. Jotta vältettäisiin puhumasta toistemme ohi aivan eri asioista, jonkinlainen käsiteselvitys on varmaankin paikallaan. On tutkittava sitä erilaisten prosessien yhteenkääymistä ja ylideterminaatiota, jota nykyinen puhe *globalisaatiosta* ehkä pikemminkin peittää kuin valottaa. Tunteenomaisen arvottamisen täytyy antaa sijaa analyysille, vaikka spontaani riippuvuutemme perinnäisestä ja totutusta saa meidät helposti moittimaan kaikkea, joka asettaa ne kyseenalaiseksi. Muuten meihin osuu sama pilkka, jonka Marx kohdisti konservatiivista historismia vastaan, jolle mikä tahansa ruoska kelpaa, kunhan se vain on historiallinen ruoska. ”Globalisaation vastustaminen” ilman käsitteen eri merkitysten erittelyä johtaa historiavihamielisen konservatiivisen historismin ansaan.

Mikäli ’kapitalismin globalisaatiosta’ puhutaan tarkoittaen kapitalististen maailmanmarkkinoiden syntyä, voidaan helposti esittää vastaväite: sehän ei ole mitään uutta, sillä asiahan kuvattiin jo *Kommunistisessa manifestissa* 150 vuotta sitten! Mikä sitten on nykyisen globalisaation erityisyys (joka saa nykyisen vasemmiston vastustamaan sitä siinä missä *Manifesti* vielä tervehtii sitä kaikessa ambivalenttisuudessaan)? Mistä globalisaatiota vastustavien tunnusten vetovoima johtuu?

Syynä tähän on se, että ’globalisaatiosta’ on muodostunut neoliberalismin toiminnallinen myytti. Tähän liittyy myös ilmaisun toinen merkityskirjo: liberaalit kätkevät politiikkansa myyttiin hallitsemattomasta, rautaisella välttämättömyydellä etenevästä prosessista, joka pakottaa kaikki kansat kilpailuun toisiaan vastaan ja johon meidän on sopeuduttava, mikäli emme halua tuhoutua taloudellisesti. He kutsuvat tätä prosessia

globalisaatioksi. Tällä tavoin puhuvat maailman seitsemän rikkaimman maan johtajat, jotka olivat itse tämän prosessin poliittisia insinöörejä. He ja heidän edeltäjänsä avasivat padot, koska he laskivat edustamiensa maailman vahvimpien pääomien hyötyvän maailmanlaajuisesta rajoittamattomasta kilpailusta. Mutta heidän politiikkansa seuraukset alkoivat itseään toteuttavan ennusteen tavoin sanella heille ehtojaan, minkä vuoksi he yrittävät nyt paniikinomaisesti sopeutua oman toimintansa seurauksiin. Moni heistä jauhautui rattaisiin, kun heidän liberaali politiikkansa johti vaalitappioihin.

Mihin pitäisi sopeutua? Sen toteaminen, että liberaali politiikka merkitsee globaalia muodollisen yhdenmukaisuuden ja vapaakaupan läpilyöntiä markkinavoittajien ehdoilla, on kyllä paikkansa pitävää mutta pinnallista, kuten myöhemmin osoitetaan. ’Pinnallinen’ ei tässä kylläkään tarkoita, että paljastuva kuva olisi harmoninen. Päinvastoin, liberaali globalisaation pakotuspolitiikka ei tuhoa ympäri maailmaa vain köyhien maiden kansallisia

WOLFGANG FRITZ HAUG  
GLOBALISAATIO  
MANIFESTISSA JA  
NYKYPÄIVÄNÄ



suojautumis- ja kehitysmalleja, vaan se tuhoaa vähä vähältä myös vauraiden yhteiskuntien kansallisvaltiolliset hyvinvointirakenteet. Molemmassa tapauksissa neoliberaali globalisaatiopolitiikka murtaa halpatuonnin vastaiset suojamuurit, joskin hyvin erilaisin seurauksin: köyhissä maissa tämä politiikka levittää villiä kapitalismia ja kasvavaa köyhyyttä, vauraassa kapitalismissa puolestaan jälkitekollisia yhteiskuntarakenteita joukkotyöttömyyksiin ja kaikkine sosiaalisine rapautumisilmiöineen. Näin se johtaa pakkomuutokseen kansainvälisessä työnjaossa, sikäli kuin työttömyyden ja varattomuuden kylvämistä halutaan kutsua ”työnjaoksi”. Kun kuvaan vielä lisätään hyvin vahva kansainvälinen ”rahayhteisö” ja finanssikapitalismi samaten kuin kansallisvaltioiden toimintakyvyn heikentyminen, saamme käsityksen siitä, mikä vasemmistolla on mielessä kun se vastustaa globalisaatiota. Kaiken edellisen valossa näyttää itsestäänselvältä, että kapitalismin vastustaminen merkitsee nykypäivänä globalisaation vastustamista. Kuitenkin tästä kuvasta puuttuu jotain, nimittäin juuri itse pääasia. Jotta pääsisimme käsiksi siihen, valitsen pienen retorisen kiertotien.

Saksan natsiherruuden alkuvuosina Pariisissa pidettiin kansainvälinen fasismin vastainen kirjailijakokous. Siellä puhuttiin paljon kulttuurisista arvoista sekä moraalien ja kulttuurin korkeista periaatteista, henkisytydestä, jota täytyy puolustaa hengettömyyttä, moraalittomuutta ja barbariaa vastaan. Brecht asettui mikrofonin taakse ja totesi: ”Toverit, puhukaamme omistussuhteista!” Näin hän seurasi *Manifestin* kehotusta:

”Lyhyesti sanottuna kommunistit tukevat kaikkialla jokaista vallankumouksellista liikettä, joka suuntautuu vallitsevia yhteiskunnallisia ja poliittisia oloja vastaan. Kaikissa näissä liikkeissä he nostavat peruskysymykseksi kysymyksen omistuksesta, miten enemmän tai vähemmän kehittyneessä muodossa se sitten onkin omaksuttu.” (s. 77)

Tuossa tilanteessa Brechtin tapa noudattaa *Manifestin* kehotusta oli ongelmallinen, sillä se häiritsi laajaa fasismin vastaista yhtenäisyyspolitiikkaa. Tänäpäivänä on paikallaan häiritä toista konsensusta ja horjuttaa vasemmistolaista arkijärkeä sanomalla: ”Toverit, puhukaamme tuotantotavasta!” Tälle hankkeelle antaa tukea käynnissä olevan globalisaation tulkitseminen *Manifestin* käsitteiden avulla.

#### ”GLOBALISAATIO” MANIFESTIN VALOSSA

*Manifestin* aikaansa edellä olleista mutta nykyisin toteutuneista ennakkoinneista erityisen kohdalliselta ja ajankohtaiselta näyttää ajatus kapitalismin globalisaatiosta. Siihen liittyy myös ajatus pääoman aiheuttamasta teknisen perustan jatkuvasta mullistuksesta. Kukaan ei nykyään kiistä näitä kahta perusajatusta (joihin liittyy monia muita):

Ensinnäkin:

”Porvaristo ei voi olla olemassa mullistamatta jatkuvasti tuotantovälineitä, sen seurauksena tuotantosuheteita ja edelleen kaikkia yhteiskunnallisia suhteita. [...] Jatkuvat mullistukset tuotannossa, kaikkien yhteiskunnallisten olojen alituinen järkkyminen, ikuinen epävarmuus ja liike erottavat porvariston aikakauden kaikista muista.” (s. 40)

Toiseksi:

”Tarve laajentaa alituisen tuotteittensa menekkiä ajaa porvaristoa kaikkialle maapalloa. Kaikkialle sen täytyy pesiä, kaikkialle asettua viljelemään, kaikkialle solmia yhteyksiä.

Maailmanmarkkinoita hyväkseen käyttäen porvaristo on muuttanut kaikkien maiden tuotannon ja kulutuksen yleismaailmalliseksi. Taantumuksellisten suureksi suruksi se poisti teollisuudelta kansallisen pohjan.” (s. 40)

Kansallisvaltioiden heikentyminen ja *kaziquituminen*<sup>5</sup> voidaan ymmärtää edellisen seurauksena. Tämä kehitys toteutuu *Manifestin* mukaan ajoittaisten kriisien muodossa:

”Moderni porvarillinen yhteiskunta [...] on kuin taikurimestari, joka ei enää kykene hallitsemaan esiin manaamiaan maanalaisia mahteja. Teollisuuden ja kaupan historia on jo vuosikymmeniä ollut kertomus modernien tuotantovoimien kapinasta moderneja tuotantosuheteita vastaan [...] Kauppakriiseissa ei tuhot säännöllisesti vain suurta osaa valmiista tuotteista, vaan myös jo luoduista tuotantovoimista. Kriiseissä puhkeaa yhteiskunnallinen kulkutauti, joka kaikkien edellisten aikakausien silmissä olisi näyttänyt mielettömältä, nimittäin ylituotannon kulkutauti.” (s. 43)

Kun näihin havaintoihin lisätään ennuste pääoman kasvavasta keskittymisestä, tuloksena on joukko perusteesejä – esimerkiksi teesi nykyään etelä/pohjoinen -vastakkainasetteluna tunnetusta kehityksestä, missä kapitalismi tekee ”talonpoikaikansat [riippuvaisiksi] porvarillisista kansoista ja idän lännestä” (s. 41). Tämä teesijoukko oikeuttaa Jacques Derridan postkommunismin näennäistä rauhaa häirinneen arvion, että ”koko filosofisessa traditiossa” ei liene toista tekstiä, jonka ”lukeminen olisi yhtä ajankohtaista”.<sup>6</sup> Mikäli lähdemme *Manifestissa* esilletuodusta maailmanlaajuisesta yhteydestä teknologisen kehityksen, pääomien keskittymisen ja voitonmetsästyksen välillä, sekä niiden yhdessä aiheuttamista seurauksista niin tuotannolle ja kulutukselle, politiikalle ja valtiolle kuin sodalle ja rauhallekin, saamme otteen siitä, mistä nykyään puhutaan *globalisaationa*.

Silti se tosiasia, että Marxilla ja Engelsilla oli oikeaan osuva peruskäsitys tässä asiassa, tuli ikävänä yllätyksenä reaaliselle valtiososialismille. Todellisuus käyttäytyi kuitenkin marxilaisemmin kuin virallisen marxismin edustajat saattoivat uskoa. (Kuten Ernst Bloch mielellään totesi, on olemassa asioiden itsensä marxismia.) Väkivalta-koneistoin panssaroitu ja ideologisesti ikuistettu valtiososialismi on ’haihtunut utuna ilmaan’, *Manifestin* ilmaisu käyttäkseni. Sen turvallisuuspolitiikka oli muodostunut suureksi epävarmuuden lähteeksi; repressiiviseen ”poikkeustilavaltioon” liittynyt vakaus osoittautui lopulta kohtalokkaaksi. Antidialektinen käsitys vakaudesta oli erään toisen historiallisen materialismin kouluesimerkin perintöä: useat kirjoittajat ovat osoittaneet, miten valtiollisin voimatoimin toteutettu fordistisen teknologian käyttöönotto varhaisen Neuvostovaltion kehittymättömissä olosuhteissa johti väistämättä tietynlaiseen supervaltioon. Tämä valtio toimi talouden välittömänä hallintokoneistona, kyse oli eräänlaisesta taloudellisesta bonapartismista – tai paremmin sanottuna valtiollisesta tuotantotavasta<sup>7</sup> valtavine keskitettyine järjestelmineen. Tällainen tuotantotapa perustuu tuotantovoimiltaan mekaaniseen

massatuotantoon ja tayloristisiin suhteisiin työpaikalla: sille on tyyppillistä muun muassa hyvin vertikaalinen työnjako sekä tähän liittyvä ruumiillisen ja henkisen työn erityisen pitkälle menevä erottelu, jyrkän hierarkkinen työorganisaatio sekä standardisoidut työtehtävät.

Näihin peruspiirteiden tuottamat rakenteet sekä yksilöllisen aloitteellisuuden ja vastuullisuuden lakastuminen, yhdessä niiden välttämättömyydeksi kohottaman sisäisen turvallisuuden tiukan valvonnan kanssa (tässä ei ole puhe stalinistisesta terroristista vaan jälkistalinistisesta 'normaalimuodosta'), muodostivat ylittämättömän esteen kehittyneen teknologian laajalle käyttöönotolle. Neuvostoliitossa ja sen enemmän tai vähemmän kontrolloimissa sosialistisissa maissa kirjoitettiin 60-luvun alkupuolelta lähtien hyllymetreittäin kirjoja tieteellis-teknisestä kumouksesta. Tämän vallankumouksen taloudellinen – sanan kahdessa merkityksessä, eli koko taloutta koskeva ja 'yhteiskunnallisesti tehokas'<sup>8</sup> – käyttöönotto ei koskaan toteutunut. Mihail Gorbatschovin ja hänen piirinsä projektina, joka alunperin tunnettiin nimellä "nopeuttaminen", *uskorenje*, oli päästä ulos tästä tilanteesta. Jo vuonna 1984<sup>9</sup> lähtökohtana oli näkemys, jonka mukaan tuotantosuhteet olivat käyneet liian ahtaiksi uusille tuotantovoimille ja että niiden kehitys edellytti kumousta, joka koskisi kaikkia yhteiskunnan järjestelmiä: poliittista järjestelmää, oikeusvaltiota, kansalaisyhteiskuntaa, kasvatusta ja mediaa. Pyrkimyksenä oli saattaa nämä kaikki alajärjestelmät sopusointuun tietokoneista ja globaalista kommunikaatiosta riippuvan tuotannon kanssa. "Tuotannon yhteiskunnallistaminen kehittyneessä sosialismissa" oli välttämättä hahmotettava, kuten erään DDR-läisen väitöskirjan otsikossa vuodelta 1985 todettiin, "tieteellisteknisen kumouksen ja yhteiskunnallis-taloudellisen kypsyymisen yhteisprosessina".<sup>10</sup> "Kypsyminen" merkitsi ei vähiten juuri sosialistisen kansalaisyhteiskunnan emansipaatiota kaikenkattavasta ja tukahduttavasta valtiosta. Koska tuotantovoimat kapinoivat valtiotaloudellisia tuotantosuhteita vastaan, kuten Marxin käsittein oli yleisellä tasolla ennakoitavissa<sup>11</sup>, ja koska järjestelmärajan toisella puolella porvaristo toimi juuri kuten *Manifestissa* väitettiin, vähitellen valtiotaloudelliset taloudet ajautuivat kapitalististen maailmanmarkkinoiden epäviralliseen alaisuuteen: kehityssuuntana oli, että valtiotaloudelliset talouksista tuli tietyssä määrin läntiselle kapitalismille alisteisia talouksia.

Siinä missä voitoilla riittää isyyden tavoittelijoita, tappiot ovat orpoja. Jokainen tietää, että perestroikaksi nimetty projekti yhdistää sosialistinen demokratisoituminen ja tuotantovoimien kehittämiseen tähtäävä politiikka epäonnistui Neuvostoliitossa, ja että tämä epäonnistuminen johti Neuvostoliiton hajoamiseen ja antautumiseen

neoliberalismille. Tappio on katkera ja sen laskua maksavat verellä ja kyynelillä monet kansat. Vaikka kärsimään joutuneilla on esittää muitakin syitä katkeruuteensa perestroikan johtohahmoa kohtaan, ei ole perusteita uskoa Neuvostoliiton loppua koskevia salaliittoteorioita; osoittaisi vasemmiston suurta heikkoutta ja pseudomarxilaista ajatuksenjuoksua olla ottamasta vakavasti niitä *kysymyksiä*,

joihin perestroika omalla riittämättömällä tavallaan yritti vastata. Tällä heikkoudella on oma pitkä esihistoriansa marxilaisten puutteellisessa marxilaisessa itseymmärryksessä. Koko maailma noudattaa kehityksessään historiallisen materialismin kohteena olevia lakeja, paitsi ne, jotka tuntevat nämä lait: ikäänkuin marxistit tai sosialistit kykenisivät syrjäyttämään heidän muuten niin mielellään "rautaiseksi" kutsumansa historiallisen materialismin lainalaisuudet. Tämä tuo mieleen kritiikin, jonka manifesti suuntaa utooppisiin sosialisteihin:

"Proletariaatin ensimmäiset yritykset[...] epäonnistuivat väistämättä, koska proletariaatti itse oli vielä hahmoltaan niin kehittämätön ja koska sen vapauttamisen materiaaliset edellytykset, jotka ovat vasta porvarillisen aikauden tuotetta, puuttuivat." (s. 72)

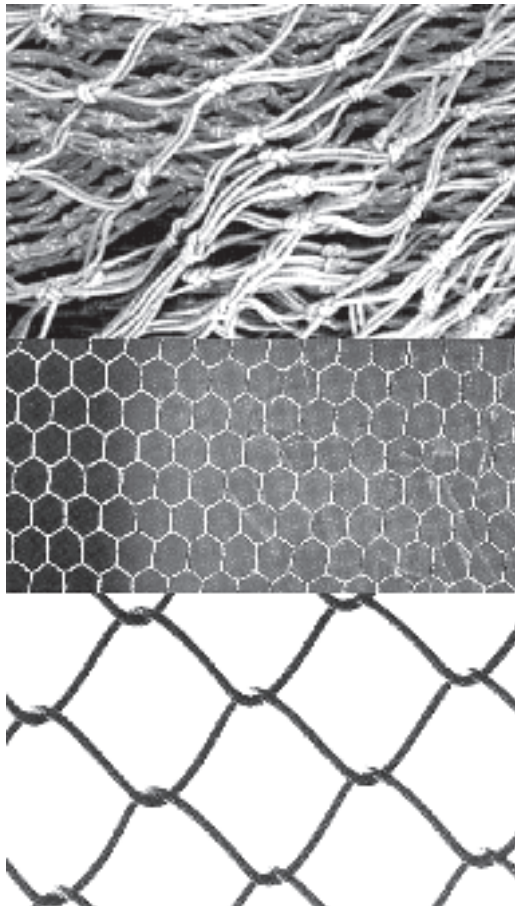
Utooppisuus perustuu yritykseen "luoda nämä edellytykset" ja näin "omassa päässä haudottujen yhteiskuntamal-

lien" täytyy "korvata proletariaatin vähittäinen luokaksi organisoituminen. Tuleva maailmanhistoria hupenee heillä omien yhteiskuntasuunnitelmien propagoimiseen ja käytännön toteuttamiseen". (s. 73)

Omassa itseymmärryksessään valtaan nousseet bolshevikit eivät ottaneet Marxin ja Engelsin näkemyksiä tarpeeksi vakavasti.

Postkommunistisessa tilanteessa astuu esiin tämän heikkouden eräs uusi perillinen, joka on samalla voluntaristisen itsensä yliarvioinnin kääntöpuoli: kyse on tällä kertaa neoliberalismin systemaattisesta aliarvioinnista. Tämä ilmenee siinä, että neoliberalismi riisutaan omasta historiallisesta materiaalisuudestaan. Neoliberalismin kyvykkyyden – *siis* hegemonian – ydin oli ja on yhä sen kyky hallita tuotantotavan kumousta. Puhukaam me siis tuotantotavasta!

Kuvasessamme näiden kumousten tärkeimpiä *perusvoimia* (Fleischer) tai *sisäisiä pakottavia voimia* (Sombart), sähköistä laskentatekniikkaa ja siihen liittyvää sateliittitai valokaapelivälitteistä telekommunikaatiota, saamme samalla otetta 'globalisaation' uudesta ulottuvuudesta. Nämä tekniset valmiudet ovat ensi kertaa tuottaneet 'globaalin' toiminnallisena kokonaisuutena. Ne tekivät käytännössä todeksi Marxin *Grundrissessa* hahmottaman



pääoman tendenssin ”voittaa entistä suuremmissa määrin tila ajalla”<sup>12</sup>, koska ne tekevät mahdolliseksi sarjan ”suuria pamauksia”, millä nimellä niin pörssin kuin tuotannon ja kaupan hallinnoinnin suuria globalisaatioharpauksia kutsutaan. Ne loivat toiminnallisen perustan ylikansallisille yhtiöille teollisen pääoman tämän hetkenä hallitsevana muotona. Tietokone, tuotantovoimien kehityksen johtava nykykuoto, laajensi todellisuuden rajoja samalla tavoin kuin kolmesataa vuotta sitten kaukokuuti ja hieman myöhemmin sen kääntöpuoli mikrokoopi. Se mitä kutsutaan korkeateknologiaksi on joukko mikroteknologioita, joilla on makrovaikutus. Kuten *Manifesti* yleisellä tasolla juuri ennakoit, tämä tuotantovoimien ja samalla tuotantotavan kumous tuo mukanaan koko joukon kumouksellisia seurauksia yhteiskunnallisen elämän eri tasoilla ja aloilla, oli kyse sitten elin- tai tuhotavoista, yhteisestä mielikuvamaailmasta, subjektiviteetin rakenteista, tarpeista jne.

#### MANIFESTIN UUELLEEN LUKEMINEN NYKYISEN GLOBALISAATION VALOSSA

Kun korkeamman yhteiskunnan ehdot voivat *Manifestin* mukaan toteutua vain ”porvarillisen ajanjakson tuotteen”, kuuluu tämä toteutuminen samaisen *Manifestin* mukaan enemmän tai vähemmän jo menneisyyteen, eikä enää tulevaisuuteen, saati sitten nykyisyyteen. Ajatella, että tämä porvarillisen historian loppu julistettiin jo 150 vuotta sitten! Kun pohdimme asiaa nykyisten globalisaatiota koskevien kokemusten valossa, *Manifestin* aikaperspektiivit näyttävät räikeän väärityneiltä. Alin omaa huomaa aika-ansan, johon monet *Manifestin* lauseet näyttävät langenneen. Monessa suhteessa *Manifestin* lauseet rientävät valtavasti aikansa edelle. En oikein tiedä, pitäisikö minun olla enemmän ihmeissäni siitä, kuinka *Manifestin* avainlauseet ovat todellakin osuneet oikeaan, vaiko niiden aikaväärityksestä. Tarkemmin katsoen huomaamme, että niiden aikaväärityksellä käy yhtä jalkaa tietyn *Manifestin* kirjoittajien omaa asemaa koskevan epistemologisen väärinkäsityksen kanssa: monien lausumien muotona on asiantilan toteaminen, mutta niiden sisältö ennustaa, miten on oleva myöhemmin. Monessa suhteessa ovat jotkut lauseista vastoin kirjoittajien tarkoitusta kokonaan ajan ja paikan tuolla puolen, kirjaimellisesti utopistisia.

*Manifestin* nykyistä uudelleen lukemista hyödyttää niiden väärin evidenssien (Althusserin *fausses évidences*) tutkiminen, jotka tyrkyttivät Marxille ja Engelsille noita epäajanmukaisia oletuksia. Kuten yleensäkin syntyy vahva evidenssi nytkin siitä, että joukko oletuksia, jotka eivät välttämättä liity toisiinsa, punoutuu yhdeksi kimpuksi. Jos pyrimme valaisemaan *Manifestin* näkökulmasta nykyistä globalisaatiokeskustelua – ja kääntäen tämän keskustelun ja vallitsevan prosessien ja avaintekijöiden asetelman (tai kuten Marcos sanoo: *coyuntura*) näkökulmasta *Manifestia* – meidän on dekonstruoitava, purettava tämä toisiaan vahvistavien oletusten kimpku.

Eric Hobsbawm kuvaa teoksessaan *The Age of Capital* (Kapitalismin aikakausi) sitä harhaista evidenssiä, jonka yleinen mielipide ja tieteentekijät jakoivat 19. vuosisadan viimeisellä kolmanneksella lähes yksimielisesti. Sen mukaan fyysikko olisi lopullisen täydellistymisensä kynnyksellä. Kokonainen sukupolvi luuli, että fyysikaalinen maailma tulisi sen elinaikana loppuun saakka luodatuksi. Samoin kuin mantereet ’löydettiin’ lopullisesti poistamalla viimeisetkin valkoiset läiskät kartoilta, odottivat tieteen-

kin mantereet pikaisesti valmistuvaa kartoitustaan. Marx ja Engels jakoivat samanlaisen uskon, vaikka he *abstraktisti* pitäytyivät teesiin dialektiikan rajattomuudesta. He uskoivat löytäneensä ja kartoittaneensa enemmän tai vähemmän lopullisesti historian mantereiden aina-kin yleisesti ja karkeasti.

Marxismien uudelleen jäsentämiseksi on välttämätöntä kirjata joukko sellaisia ennusteita, jotka *Manifestin* kirjoittajat ovat pukeneet yksinkertaisen toteamuksen asuun ja jotka ovat osoittaneet vääriksi ja poliittisesti harhaanjohtaviksi. Nimeän vain tärkeimmät:

Teesi kahdesta luokasta:

”Muut luokat kuihtuvat ja häviävät suurteollisuuden kehityksessä.” (s. 48-49)

Teesiä kuitenkin tarkennetaan:

”Maissa, joissa moderni sivilisaatio kehittyi, muodostui uusi pikkuporvaristo. Se häilyy proletariaatin ja porvariston välillä ja muodostuu alati uudelleen porvarillisen yhteiskunnan täydentävänä osana. Kilpailu syösee kuitenkin alituisesti tämän luokan jäseniä proletariaattiin ja antaa heidän aavistaa ajan, jolloin he suurteollisuuden kehityksessä tyystin häviävät modernin yhteiskunnan itsenäisenä osana, jonka tilalle kaupassa, teollisuudessa ja maanviljelyksessä astuvat työnjohtajat ja käskyläiset.” (s. 66)

Teesi kahden luokan välisestä välittömästä yhteenotosta:

”Koko yhteiskunta jakautuu yhä selvemmin kahteen suureen vihollisleiriin, kahteen suureen vastakkaiseen luokkaan, porvaristoon ja proletariaattiin.” (s. 37)

Tämä jättää huomiotta välitykset, ne moninaiset tavat, joissa nämä luokat kohtaavat toisensa välillisesti. Ennenkaikkea porvaristo on Brechtin sanoin ”herra, joka ei välittäisi tulla mainituksi”, tai kuten brechtiläinen Roland Barthes sanoi, *une société anonyme*<sup>13</sup>. Omalla nimellään esiintyvät ja esiintymään tarkoitetut ovat pikemminkin etuvarustuksia, joiden toiminnan luokkaluonne puetaan säännönmukaisesti ”kansanpuolueen” tapaisiin kuoseihin.

Engels selitti vuoden *Manifestin* englannin kielisessä painoksessa 1888:

”Porvaristolla tarkoitetaan modernien kapitalistien luokkaa, yhteiskunnallisten tuotantovälineiden omistajia, jotka käyttävät palkkatyötä.” (s. 36)

Marx sanoo *Pääomassa*, että porvariston muodostavat ”muutamimmat harvat” eikä se siis ole mikään ”suuri luokka”.

*Manifestin* lukemisessa erityisen rakastettu on teesi ideologioiden kuihtumisesta:

”Porvaristo hävitti kaikki feodaaliset, patriarkaaliset ja idylliset suhteet, missä vain pääsi valtaan. Se repi säälittä rikki feodaalijonon monenkirjavat siteet, jotka olivat kytkeneet ihmisen hänen luonnollisiin käskijöihinsä, jättämättä ihmisten välille muuta sidosta kuin alastoman pyyteen, tunteettoman ’käteismaksun’. [...] Porvaristo riisui pyhyden hohteen kaikilta tähän asti kunnianarvoisilta ja pelonsekaisen hurskauden ympäröimiltä toimituksilta. Se muutti lääkärin, lakimiehen,



papin, runoilijan ja tiedemiehen pelkiksi maksetuiksi palkkalaisikseen.” (s. 39)

Tämä usein hyväksyvästi siteerattu väite on vain puoleksi totta; se houkuttelee käytännössä kuvittelemaan, että asiat olivat ennen paremmin. Marx puhuu näistä asioista aivan toisin käsikirjoituksessaan *Theorien über den Mehrwert* (Teorioita lisäarvosta), jossa hän kuvaa porvariston suunnanmuutosta sen muututtua hallitsevaksi luokaksi: kun se aiemmin kiisti ”tuottamattomien” ideologisten säätyjen olemassaolon oikeuden, se palkitsee<sup>14</sup> nyt heidän olemassaolonsa rahalla huomattuaan heidän korvaamattomuutensa omalle herruudelleen.

Tai saksalaisen idealismin ja intellektuellien paljastaminen naurettaviksi ’kirjaviisaiksi’:

”He kirjoittivat omat filosofiset tolkkumuutensa ranskalaisen alkutekstin taakse. Esimerkiksi rahan suhteiden ranskalaisen kritiikin taakse he kirjoittivat ’ihmisolemuksen vieraantuminen’, porvarivaltion ranskalaisen kritiikin taakse ’abstraktisti yleisen herruuden ylittäminen’, jne.” (s. 68)

Luokkareduktionistinen teesi oikeudesta jättää huomiotta oikeuden (vaikka kuinkakin intressien vääristämän) kompromissimuodon:

”[...] niin kuin teidän oikeutenne on vain laiksi korotettu luokkanne tahto” (s. 57).

Yleinen myöhemmin reformismiksi kutsutun asenteen halveksuminen (ja etenkin aliarvioiminen):

”[...] näiden tuotantosuhteiden pohjalta lähteviä hallinnollisia parannuksia” (s. 72).

Vallankumouksellinen defaitismi (tappiomielinen) suhteessa ajan hallitseviin aatteisiin:

”Jokaisen aikakauden vallitsevat aatteet ovat aina olleet vain hallitsevan luokan aatteita.” (s. 60)

Ikäänkuin kamppailu henkisestä johtajuudesta (hegemoniasta) ei olisi ollut jokaisen vallankumouksen olennaisen ulottuvuus. Nykyistä käytäntöä elähdyttää paljon enemmän se, mitä *Manifesti* sanoo vanhan aristokratian ristiriitaisesta kamppailusta jo hallitsevaa porvaristoa vastaan:

”Herättääkseen vastakaikua aristokratian oli näennäisesti jätettävä syrjään omat etunsa ja esitettävä porvaristoon kohdistuvat syytöksensä pelkästään riistetyn työväenluokan omana etuna.” (s. 64)

Teesi naisten automaattisesta vapautumisesta:

”Sukupuoli- ja ikäerot menettävät työväenluokan näkökulmasta kokonaan yhteiskunnallisen pätevyytensä.” (s. 45)

*Homo economicus* -teesi, jota sovelletaan moderniin työläiseen:

”Proletaari on vailla omaisuutta, hänen suhteellaan vaimoonsa ja lapsiinsa ei ole enää mitään yhteistä porvarillisten perhesuhteiden kanssa. Moderni teollisuus työ [...] on karistanut hänestä kaiken kansallisen luonteen.” (s. 49)

Teesi taitoa vaativan ammattityön katoamisesta (tekee väärän yleistyksen esikapitalistisen käsityön häviämisestä):

”Proletaarien työ on koneitten käytön laajenemisen ja työnjaon johdosta menettänyt täydelleen itsenäisen luonteensa ja siksi myös kaiken viehätöksensä työläiselle.” (s. 44)

Aivan kuin kirjoittajat ennakoisivat fordistisen massatyöläisen:

”Hänestä tulee pelkkä koneen lisäke, jolta vaaditaan vain mahdollisimman yksinkertaisia, yksitoikkaisia ja helposti opittavia otteita.” (s. 44)

Erityisen ongelmallinen on reduktionistinen käsitys poliittisen vallan luonteesta (ajateltakoon vain Gramscin analyyseja hegemonian muodostumisesta ja tähän osallistuvista toimijoista ja heidän ponnisteluistaan<sup>15</sup>):

”Varsinaisessa merkityksessään poliittinen valta on yhden luokan organisoitua valtaa toisen luokan sortamiseksi.” (s. 62-63)

Siitä seuraa toisaalta työväenluokan ja ’sen’ valtion abstrakti samaistaminen, johon liittyy suuntautuminen valtionomistukseen ja keskittämiseen:

”Proletariaatti käyttää poliittista herruuttaan riistääkseen porvaristolta vähitellen pääoman, keskittääkseen kaikki tuotannonvälineet valtion, ts. hallitsevaksi luokaksi organisoituneen proletariaatin haltuun” (s. 61).

Eskatologinen teesi luokkataistelun lopullisuudesta ja työväenluokan voiton ’väistämättömyydestä’:

”Sen [porvariston] häviö ja proletariaatin voitto ovat yhtä väistämättömiä.” (s. 51)

*Manifestin* vahvojen ja heikkojen kohtien, empiirisesti vahvistettujen ja empiirisesti kumoutuneitten toteamusten asettamista peräkkäin voitaisiin jatkaa vähän pidempäänkin. Avainkysymys kuitenkin kuuluu: onko tässä oikean ja väärän sarjassa jokin järjestys? Minusta Derrida on oikeassa, kun hän näkee tiettyjen historian metafysiikan elementtien vaivaavan Marxin ja Engelsin diskursssia – ja sitäkin suuremmissa määrin myöhempien marxistien diskursssia. Aave kummitelee marxismissa; aave olemisen itsensä ontologian muodossa antamista takuista. Derrida huipentaa huvittavaan, käännettäväksi mahdotomaan lacanismiin *hauntologia*. Tämä ranskan kielessä *ontologian* tapaan ääntyvä sana on varta vasten keksitty käyttämällä pohjana sanaa *’haunter’* (’vaivatata’, ’kummitella’). Sen on tarkoitus sanoa: Marxin ja Engelsin ajattelua vaivaavat kvasiontologiset ennakkomääritykset, joiden tehtävänä on taata tiettyjen historiallisten päämäärien saavuttaminen. Merkitys näyttää olevan kirjattuna olemiseen samalla tavoin kuin pian lähestyvä loppu on kirjattuna historialliseen aikaan. Niinpä porvaristolla on ollut historia ja se on tehnyt historiaa, mutta nyt kun ’me’ saavumme, sillä ei sitä enää ole eikä se sitä enää tee. Mutta siinäpä onkin ristiriita, sillä yhtäältä ”porvaristo ei voi olla olemassa mullistamatta jatkuvasti tuotantovälineitä, sen seurauksena tuotantosuhteita ja edelleen kaikkia yhteis-

kunnallisia suhteita” (s. 40), mutta toisaalta tämä olemassaolon ehto näyttää kuuluvan menneisyyteen, vaikkei tätä varsinaisesti sanota julki. Jos Marx ja Engels olisivat lausuneet ääneen spontaanit evidenssinsä, olisi niiden yhteensopimattomuus heidän omien käsitystensä kanssa käynyt ilmeiseksi.

”Lopulla” on kaksi merkitystä, yhtäältä lakkaaminen ja toisaalta päämäärän saavuttaminen. Kumpaakaan ajatusta ei voi liittää historiallisen materialismin historiankäsitteeseen. *Manifestissa* ne kuitenkin kummittelevat rivien välissä. Kirjoittajat ovat kaikesta päättäen parhaillaan vasta vapauttamassa itseään vanhasta historianfilosofiasta. Koska se vielä vaikuttaa heissä, he päätyvät joukkoon virheellisiä evidenssejä, jotka vahvistavat toisiaan. He päätyvät laiminlyömään luokkataistelun aktiivista puolta. On illuusiota ajatella, että jokin luokka tekisi sitä tai tätä ”olemisensa” pakottamana. Tämä illuusio lienee antanut panoksensa *Manifestin* ’antihegemonialiseen’ tyyliin: kaikenlaiset kristilliset tai eettiset sosialistit asetetaan naurunalaisiksi. Lyhyesti, kaikkien muiden sosialististen tai kommunististen, anarkististen tai muiden proletaaristen ja emansipatoristen tendenssien on alistuttava ehdoitta ainoaan oikeaan linjaan.

#### GLOBALISOITUMISEN RISTIRIIDAT VASEMMISTOLAISEN POLITIIKAN EDELITYKSIÄ

Tänä päivänä ovat ensimmäistä kertaa historiassa kaikki mantereet ja maat enemmän tai vähemmän takertuneina kapitalismin *world wide webiin*, kuten *Manifesti* 150 vuotta sitten *ennusti* tosiasiatoteamuksen illusionaarisessa muodossa. *Pääoman* ensimmäisessä kirjassa, sen erityisen tärkeässä kappaleessa, joka käsittelee niin kutsuttua alkuperäistä kasaantumista, tämä ennakoitiin muotoillaan uudelleen ”kaikkien kansojen takertumiseksi maailmanmarkkinoiden verkkoon”:

”Käsi kädessä tämän yhteenkokoutumisen kanssa eli sen kanssa, että muutamat kapitalistit pakkoluovuttavat monien omaisuudet, työprosessin yhteistoiminnallinen muoto kehittyi yhä laajempialaiseksi, kehittyivät tieteen tarkoituksenmukainen tekninen käyttäminen, maan suunnitelmallinen käyttäminen, työvälineiden muuttuminen ainoastaan yhteisesti käytettäviksi, kaikkien tuotantovälineiden säästö käyttämällä niitä yhdistetyssä, yhteiskunnallisessa työssä, kaikkien kansojen takertuminen maailmanmarkkinain verkkoon ja sen kautta kapitalistisen järjestelmän kansainvälinen luonne.”<sup>16</sup>

Tänä päivänä pääoman tendenssinä ei ole enää ainakaan vanhakapitalistisessa maailmassa (erotukseksi uusista kapitalistiseen teollistumiseen temmatuista alueista) modernin työväenluokan keskittäminen, kurinalaistaminen ja kasvattaminen. Näiden sijasta se tuottaa työvoiman lisääntymistä ja hajauttamista. Ne käsitykset



työväenluokasta, joiden avulla saattoi olla perillä fordistisen masatyöläisen elinehdoista, ovat näiden ehtojen vallitessa menettäneet otteensa todellisuudesta. Tähän on myötävaikuttanut myös tuotantoprosessissa itsessään toteutunut kumous työtavoissa ja työläisten asemassa (klassisesti kuvattu teoksessa PAQ 1987). Uuteen tuotantotapaan sisältyvä yhteiskunnallisen elämän ’postmoderni’ systematisointitapa<sup>17</sup> on muuttanut kansallisvaltion reikäiseksi kuin sveitsinjuuston. Tämän takia kansallinen ja sosiaalinen kansalaisuus eriytyvät toisistaan, mitä seuraa sosiaaliliberaalisen parlamentaarisen demokratian syvä kriisi. Tässä perinteisten kriittisten ja vallankuomouksellisten teorioiden alennusmyyntitilanteessa olisi helppo saavuttaa vasemmistossa laaja yksimielisyys siitä, että *Manifesti* on huolimatta historiallisista ansioistaan lopullisesti vanhentunut perusolettamuksiltaan ja ennen muuta metodiselta lähestymistavaltaan – mikäli se kohdallinen koskaan olikaan. Mutta *Manifestin* metodisen lähestymistavan ratkaiseva perusolettamus on, että kapitalisti-

nen kehitys on ristiriitaista. Marx ja Engels näkevät siksi kapitalismin globalisaation luovan – kaikkien rikosten ja raakuuksien läpi – edellytyksiä itsensä globaaliksi ymmärtävän ihmiskunnan kehkeytymiselle. Jotkut sanonevat: tämä kehityksen kaksinaisuus, tämä sen ristiriitaisuus saattaa sopia menneisyyteen, muttei enää nykyisyyteen. Asiat ovat muuttuneet yksiselitteisiksi. Kapitalismi on ristiriidattomasti negatiivinen. – Mutta onko niin? Onko dialektiikka lopussa, niin kuin Adorno väitti jo 1950-luvulla? Eikö nykyään edelleen kehittyvä, kansalliset rajat ylittävä hi-tech-kapitalistinen tuotantotapa edistäkkään enää ’ihmiskunnan kulttuurista yhdistymistä’ – edes väkivallan raamittamissa ’leivän ja sirkushuvien’ miten tahansa barbaarisissa muodoissa? Eikö tämä tuotantotapa sisällä sellaisen taloudellisen perustan aineksia, jotka voisivat vapauttaa lopullisesti monotonisesta ja elämää kuluttavasta työstä? Jo tänään automaatioteknologia asettaa työtätekevät yksilöt, kuten Marx *Grundrissessa* tarkasti ennakoitiin, *strategiseen* asemaan koneiden rinnalle. Eikö se samalla tuotakin teknisen mahdollisuuden ratkaista tuo toinen ristiriita, johon *Manifesti* huomaamattaan takertuu, kun valtiollinen sentralismi ja yksilöiden vapaa yhteenliittyminen (jossa jokaisen oman kehityksen on määrä olla jokaisen muun kehityksen ehto) ovat toistensa rinnalla? Teknisesti on ajateltavissa sellainen yhteiskunnallisuuden systematisoimisen tapa, joka ainakin lieventää tätä ristiriitaa. *Mahdollisuuden* näkökulmasta tietoverkon jokainen syrjäinenkin piste on yhtä lailla keskiössä, toisin sanoen ’keskus’ on korvautunut ’verkolla’. Toistan: mahdollisuuden näkökulmasta.

Onko meidän kamppailtava internetiä vastaan, sillä kuten Fidel Castro äskettäin oikeutetusti totesi, se on vielä suurimmalle osalle ihmiskuntaa savuttamaton (jo huonon tai puuttuvien puhelyyhteyksien vuoksi)? Vai pitäisi-

kö kamppailumme pitkäaikaisena tavoitteena olla kaikkien mahdollisuus osallistua siihen – sen *Manifestin* (s. 62) vaatimuksen mukaisesti, että päämääränä olisi ”kaikkien lasten yhteiskunnallinen ja maksuton kasvatustus”?

Onko järkevää kamppailla globalisaatiota ylipäättään vastaan sen sijasta, että kamppailtaisiin uusliberalistista globalisaatiopolitiikkaa vastaan? Eikö Zapatistien itsensä – kuten myös heidän lähes kaikkialla maapallolla asuvien-liittolaistensa (”internauttien”) – politiikka viittaakin globaalissa olottuvuudessaan ja uudenaissa internatio-nalismissaan globalisaatiotekniikoiden kaksinaisuusluo-teeeseen? Tehkäämme itsellemme selväksi: tämä pysyy to-tena, vaikka heidät voitettaisiin. Miksi emme toteaisi elävämme maailmassa, jossa ei ole takuita, mahdollisuuk-sien keskellä, ristiriitoja täynnä olevassa maailmassa, jos-sa sitäkin enemmän merkitystä on toiminnallamme ja kyvyllämme käytännön dialektiikkaan? Brechtin lause *Kolmen pennin oopperasta* pätee:

*Ristiriidoissa on toivomme.*

Mutta lauseen merkitys paljastuu vasta, kun täydennäm-me sen hänen ystävänsä Walter Benjaminin lauseella:

*Toivottomien vuoksi on toivo meille annettu.*<sup>18</sup>

### Suomennos Juha Koivisto

- Esimerkiksi espanjalaisten äärioikeistolaisten yhdessä ranskalaisen ”Kansallisen rintaman” kanssa kesällä 1998 järjestämä kokous suuntautui ”mundialismoa” vastaan. He ymmärtävät sen johtavan ”Maastrichtin ja Amsterdamin autoritääristen sopimusten nojalla siihen, että kansalliset identiteetit tuhoutuvat ja että ihmiset pukeutuvat, syövät ja ajattelevat samalla tavalla” (El País, 10.9.1998, 23).
- Marcos 1997
- Giddens 1997. Giddensin mukaan tämä johtaa elämän kasvavaan ’refleksiivisyyteen’, sillä ihmiset joutuvat jatkuvasti vaikeiden valintojen eteen. Tämä sosiaalisesta muutoksesta johtuva refleksiivisyys puolestaan kirjoittaa ’demokratian demokratisoitumista’ (vrt. Kuhlmann 1997).
- Vankilavihko 11, §17. Lothar Brockin ja Klaus Dieter Wolfin mukaan (Politische Vierteljahresschrift 1/1996) Globalisaatio tarkoittaa ”rajat ylittävien vaihto- ja kanssakäymisuhteiden kasvua ja laajentumista[...], oli kyse sitten kaupasta, kulttuurin tai informaation vaihtoprosesseista tai rajat ylittävistä ympäristösaasteiden vaihdosta”. – Jo puhe ”ympäristösaasteiden vaihdosta” osoittaa, että markkina-ajattelu on todella saanut yliotteen kirjoittajista, joille vaihto näyttää olevan kaikkien asioiden ydin.
- ”Cazique” oli perinteisen kyläpäällikön nimitys esikolumbianisessa Keski- ja Etelä-Amerikassa. Hänessä henkilöityi kaksi keskenään ristiriitaista tehtävää: hän edusti yhtäältä omaa kyläänsä, toisaalta taas imperiaalista valtiovaltaa. Nyky päivän Meksikossa hän ”on usein suurmaanomistaja, jolla alueen talonpojat näkevät olevan lähes mystisiä kykyjä; hän järjestelee asioita yhtä lailla piilossa kuin omalla parvekkeellaan. Hän on myös epävirallinen joskin keskeinen hallitsevan valta puolueen PRI:n edustaja” (lainattu *Shadows of the Tender Furies* -teokseen liitetystä sanastosta, 267-268).
- Derrida 1996, 31
- Vrt. Lefebvre 1977 ja Labica 1988
- Vrt. Boccara 1996, 55
- Ts. vuosi ennen Gorbatschovin tuloa pääsihteeriksi. Ks. hänen puheensa 10.12.1984; vrt. W.F. Haug 1989, kappale 4: ”Perestroika siirtymänä Hi-tech-sosialismiin”, 103-126.
- Jünger 1985
- Ks. Marxin esipuhe teokseensa *Poliittisen taloustieteen arvostelua* (Valitut teokset, osa 4, 9).
- ”Mitä kehittyneempi pääoma on, mitä laajemmat ovat markkinat, joilla pääoma kiertää, jotka muodostavat sen kierron tilallisen alueen, sitä voimakkaammin pääoma pyrkii samalla lisäämään entisestäänkin markkinoiden alueellista laajuutta ja voittamaan entistä suuremmissa määrin tilan ajalla.” (*Grundrisse*, osa II, 30)
- On hyvä huomata, että ’*société anonyme*’ tarkoittaa (paitsi ’anonymiä yhteiskuntaa’) sekä ’anonymia yhteisöä, seurapiiriä, hienostoa’ tms. että myös ’osakeyhtiötä’. – suom. huom.
- Sanaleikki ei käänny suomeksi, koska se perustuu sanan ”bestreiten” eri merkityksiin (’kiistää’, ’palkita’). – suom. huom.
- Vrt. eritoten Gramscin analyyseja Italian yhdistymisestä, joissa hänen poliittikan teoriansa on konkreettisimmillaan.

- Pääoma, osa I, 682
- Ks. ”yhteiskunnallisen uutta kieliop-pia” koskevia pohdintojani (1996, 193-96).
- Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I,1, 201.

### KIRJALLISUUS

- Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedeman und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp, Frankfurt/M 1972-1989.
- Paul Boccara, *Der Kapitalismus – überschreitbarer Horizont unserer Zeit. Das Argument* 214/1996, s. 216-24.
- Jacques Derrida, *Marx’ Gespenster*. 2. bearbeitete Auflage. Fischer, Frankfurt/M 1996.
- Anthony Giddens, *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1997.
- Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino Gerratana. Einaudi, Torino 1975.
- Wolfgang Fritz Haug, *Gorbatschow – Versuch über den Zusammenhang seiner Gedanken*. Argument. Berlin-Hamburg 1989.
- Wolfgang Fritz Haug, Was kommt nach dem fordistischen Marxismus? *Das Argument* 214/1996, s. 183-99.
- Eric Hobsbawm, *The Age of Capital*. Abacus, London 1977.
- Jürgen Jünger, *Die Vergesellschaftung der Produktion im entwickelten Sozialismus als einheitlicher Prozess von wissenschaftlich-technischer Revolution und sozial-ökonomischer Reife und die qualitativ neuen Anforderungen an die Forschungs- und Entwicklungsarbeit der Kombinate*. Dissertation A, Karl-Marx-Universität Leipzig 1985.
- Andreas Kuhlmann, *Modernität als Experiment*. *Die Zeit*, 21.3.1997.
- Georges Labica, *Staatliche Produktionsweise*. Teoksessa: *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, osa 7. Argument, Berlin - Hamburg 1988.
- Henri Lefebvre, *De l’État*, osa 3: *Le mode de production étatique*. Paris 1977.
- Marcos, *Subcomandante insurgente*, *Der vierte Weltkrieg hat schon begonnen. Le Monde diplomatique / Die Tageszeitung / WoZ*, 18.8.1997.
- Karl Marx, *Vuosien 1857-1858 taloudelliset käsikirjoitukset (”Grundrisse”), I-II*. Suom. Antero Tiusanen. Progress, Moskova 1986.
- Karl Marx, *Poliittisen taloustieteen arvostelua*. Teoksessa: Karl Marx - Friedrich Engels: Valitut teokset, osa 4. Suom. Antero Tiusanen. Edistys, Moskova 1979.
- Karl Marx, *Pääoma*. Osa 1. Edistys, Moskova 1974.
- Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert*. Teoksessa Karl Marx - Friedrich Engels: Werke (MEW), osat 26.1, 26.2 ja 26.3. Dietz, Berlin 1958-.
- Karl Marx ja Friedrich Engels, *Kommunistinen manifesti*. Suom. Juha Koivisto ja Markku Mäki. Tampere, Vastapaino 1998.
- PAQ (Projekt Automation und Qualifikation), *Widersprüche der Automationsarbeit*. Argument, Berlin - Hamburg 1987.
- Shadows of Tender Furies: The Letters and Communiqués of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation*. New York: Monthly Review Press 1995.

### FRIGGA HAUGIN TEKSTIN KIRJALLISUUS

- Juttu alkaa oikealta, sivulla 67.
- Harriet Fraad, Stephen Resnick ja Richard Wolff, *Bringing it all Back Home. Class, Gender and Power in the Modern Household*. London 1994.
- Frigga Haug, *Knabenspiele und Menschheitsarbeit. Geschlechterverhältnisse als Produktionsverhältnisse. Zeitschrift für Ethik und Sozialwissenschaften*, Nr. 2/1993.
- Frigga Haug, *Familienarbeit/Hausarbeit. Das Argument* 207 (1994), 911-16.
- Frigga Haug, *Das Neoliberale Projekt, der männliche Arbeitsbegriff und die fällige Erneuerung des Geschlechtervertrags. Das Argument* 217 (1996), 683-696.
- Frigga Haug, *Entweder Geschlecht oder Arbeit - eine rätselhafte Disjunktion bei Engels. Das Argument* 214 (1996), 239-246.
- Rada Ivekovic, *Noch einmal zum Marxismus und Feminismus. Argument-Sonderband* 110 (1984), 103-112.
- Rosa Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals*. Teoksessa Rosa Luxemburg, *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Berlin/DDR 1975 (1913).
- Karl Marx ja Friedrich Engels, *Kommunistinen manifesti*. Vastapaino, Tampere 1998 (1848).
- Maria Mies, *Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung*. Köln 1983.
- Christel Neus, *Die Kopfgeburten der Arbeiterbewegung oder Die Genossin Luxemburg bringt alles durcheinander*. Hamburg 1985.
- Sigrid Pohl, *Entwicklung und Ursachen der Frauenlohndiskriminierung. Ein feministisch-marxistischer Erklärungsansatz*. Frankfurt/M 1984.
- Claudia von Werlhof, Maria Mies ja Veronika Bennholdt-Thomsen, *Frauen, die letzte Kolonie*. Reinbek 1983.
- Kate Young, Carol Wolkowitz ja Roslyn McCullagh (eds.), *Of Marriage and the Market. Women’s subordination in international perspective*. London 1981.





#### MELANKOLIAA

*Kommunistisen manifestin*, tämän kansainvälisesti vaikutusvaltaisen tekstin, lukeminen uudelleen on kaiken muun ohella aavemainen kokemus. Se tulee uniin ja tuo tullessaan melankoliaa ja kitkerää makua. Siihen sisältyy liian monia toteutumattomia toiveita, jotka ovat nyt uusliberalismin vaikutuksesta muuttumassa toivottomuudeksi. Reformistinen politiikka toteutti aikoinaan ainakin joissakin maissa osan kumouksellisista vaatimuksista, kuten julkisen liikenteen, kaikkien maksuttoman kasvatuksen ja progressiivisen verotuksen. Uusliberalistinen politiikka on aikeissa mitätöidä ne.

Monet *Manifestin* lauseet ovat toisaalta kovin ylimielisiä. Niissä ilmenee jo se antihegemoniaalinen politiikan halveksunta, joka sai työläisten organisaatiot ja heidän teoreetikonsa käymään hiukankin eri mieltä olevien kimppuun. Osansa saivat niin utopistit, reformistit kuin pikkuporvarilliset sosialistitkin. Heidät leimattiin harhappisiksi ja tämän nimilapun saivat myös feministit.

On päivänselvää, että naiset puuttuvat *Manifestista*, että liikkeen, jonka puoleen käännytään, oletetaan olevan miesten ja heidän kohotettujen nyrkkiensä liike. On myös selvää, että *Manifestin* kieli on miesten kieltä. Mutta onko näin vain ajan yleisen kielikoodin takia ja voidaanko ongelmat korjata muuttamalla kieltä hieman huomioon ottaivaisemmaksi?

#### AIVAN LIIAN MIEHISTÄ

On yhä piinaavaa lukea joitakin noista lauseista, joiden miehisyys on vieläkin avoimempaa kuin olemme työväenliikessä tottuneet. Olkoon esimerkkinä se, mitä sanotaan porvaristosta. ”Mutta porvaristo ei vain takonut aseita, jotka ovat sille kuolemaksi: se synnytti myös ne miehet,

jotka niitä tulevat käyttämään, modernit työläiset, proletaarit.” (44) Tottakai voisimme väittää, että nämä miehet, työläiset, proletaarit, ovat luokan vertauskuva. Pahaksi onneksi seuraava kappale on kylmää vettä tämän armeliaan myönnytyksen niskaan: ”Mutta te kommunistit tahdotte saada aikaan naisten yhteisyyden, koko porvaristo huutaa meille yhtenä kuorona. – Porvari näkee vaimossaan pelkän tuotantovälineen. Hän kuulee, että tuotantovälineitä on määrä käyttää yhteisesti, eikä luonnollisesti voi muuta ajatella kuin että yhteisyyden kauhea kohtalo tulee myöskin naisten osaksi.” (58) Vaikka oletamme vain

porvariston kohtelevan naisia (ja yhtä hyvin työläismiehiä) esi-neinä, opimme seuraavasta, että kommunistit eivät muuta tätä näkökantaa. Teksti jatkuu: ”Hän (porvari) ei aavista, että kysymys on juuri naisten kohottamisesta pelkän tuotantovälineen asemasta.” (58) Toisin kuin työläiset, vaimot eivät vapautta itseään, vaan heidät tullaan vapauttamaan. Heidän asemansa parantaa työläismiesten taistelu porvaristoa vastaan. Olisiko mahdollista liittää naiset mukaan strategiseen näkökulmaan historiallisina toimijoina jälkikäteen, vaikka heitä ei otetaakaan huomioon his-

toriallisessa analyysissä, emmekä saa mitään käsitystä siitä, kuinka he joutuivat tähän pelkkänä tuotantovälineenä pidetyn sorrettuun asemaan – selvästikin riippumatta luokka-asemastaan – porvariston naiset siis yhtä hyvin kuin muutkin.

Seuraava lause hautaa tämän toivon:

”Yleensä ei ole mitään naurettavampaa kuin porvariemme korkeamoraalinen kauhistus kommunistien muka ajamasta julkisesta naisten yhteisyydestä. Kommunistien ei tarvitse saattaa voimaan naisten yhteisyyttä, koska se on melkein aina ollut olemassa. Porvarimme eivät tyydy siihen, että heidän käytettävissään ovat heidän työläistensä vaimot ja tyttäret, puhumattakaan julkisesta prostituutiosta, vaan pitävät päähuvituksenaan vietellä vuoron perään toistensa aviovaimoja. – Porvarillinen avioliitto on todellisuudessa aviovaimojen yhteisyyttä. Kommunisteja voitaisiin korkeintaan moittia siitä, että he tahtoisivat korvata julkisella, avoimella naisten yhteisyydellä tekopyhästi peitetyn naisten yhteisyyden.” (58-59)

Yksikään näistä lauseista ei salli puhua, toimia tai ajatella muuten kuin tämän säälivän ja hyvää tarkoittavan paternalismin näkökulmasta suhteessa passiiviseen ryhmään. Suhteessa naiseen jopa termi ”yhteisyys” saa omituisen merkityksen; naiset eivät missään ole itsenäisiä, aktiivisia, petkuttavia tai laskelmoivia, vielä vähemmän tahdovia ja kamppailevia subjekteja. Ja kaikki tämä vaikka

ajan kirjallisuus vilisee todistuksia vaimoista, jotka saivat suurimmat nautintonsa vietellessään toistensa aviomiehiä ja pyrkivät toimimaan jopa omien aviomiestensä vahingoksi.

Tämän ongelman käsittelytavan on pakko vaikuttaa luokkataistelun näkökulmaan. Alkuperäinen oivallus, jonka mukaan porvarillinen avioliitto on kahden pankkitilin liitto, kysymys taloudellisesta toimeliaisuudesta, joka on sentimentaalisuuden hunnun peittämä, unohtuu täydellisesti. Sen sijasta kritiikki suuntautuu moraalisuuden alueelle hyvin kapeasta näkökulmasta: peiteltyjen naisten yhteisyyden sijaan on määrä tulla korvaava järjestelmä, mutta kaikki jää miesten toiminnan varaan. Ei ole vihaustakaan siitä, että otettaisiin lukuun naisten rooli inhimillisessä uusintamisessa ja sitä tietä sukupuolien välisen suhteiden rooli sosiaalisten suhteiden uusintamisessa.

#### KIELEN KRITIIKKI TEORIAKRITIIKKINÄ

Feminismin piirissä on tapana korvata kaikki yksipuoliset miehiset yleistyksiset lisäämällä feminiininen pääte tai pronomini. Ajatuksena ei ole, että naisten sortaminen väheneisi muuttamalla kieltä, vaan osoittaa mieltä, kun naisia syrjitään vaikenemalla. Mielenosoitus on erilainen eri kielissä, mutta tavalla tai toisella koemme tämän yleistävän miehisyden ainakin kaikissa niissä kielissä, jotka tunnen jotenkin.

Muuttaisiko tuollainen kielellinen parannus *Kommunistisen manifestin* naisia paremmin huomioon ottavaksi? Kokeilkaamme tätä aiemmin lainatuilla lauseilla.

”Mutta porvaristo ei vain takonut aseita, jotka ovat sille kuolemaksi: se synnytti myös ne miehet ja naiset, jotka niitä tulevat käyttämään, modernit työläismiehet ja -naiset, proletarit.” Lisäys muuttaa lauseen elävämmäksi, koska lause näyttää nyt pitävän luonnollisena, että naisetkin taistelevat. Se muuttaa kuitenkin metaforan suvun jatkamisesta hiukan epämuikavaksi ja opettaa meille siksi, että jonkinlaista abstraktia miehisyttä sisältyy vertauskuviinkin, mutta lauseen todellinen sisältö ei muutu.

Jatkakaamme toisella aiemmin esillä olleella sitaattilla:

”Porvarimme eivät tyydy siihen, että heidän käytettävissään ovat heidän työläistensä vaimot ja tyttäret (aviomiehet ja pojat), puhumattakaan (molempien sukupuolten) julkisesta prostituutiosta, vaan pitävät päähuvituksenaan vietellä vuoron perään toistensa aviovaimoja (aviomiehiä). - Porvarillinen avioliitto on todellisuudessa aviovaimojen yhteisyyteen perustuva ryhmäavioliitto. Kommunisteja voitaisiin korkeintaan moittia siitä, että he tahtoisivat korvata julkisella, avoimella naisten yhteisyyteen perustuvalla ryhmäavioliitolla tekopyhästi peitetyn ryhmäavioliiton.”

Uusi lause on sekä realistisempi että omituista kyllä vähemmän mielenosoituksellinen kun naiset otetaan mukaan. Niin pian kuin miehet jakavat saman kohtalon, se ei tunnu enää niin nöyryyttävältä. Jälkimmäinen kielellinen korjaus osoittaa, että koko ongelma ei ole pelkästään kielellinen. Sen sijaan kielellinen muutos tekee ilmeiseksi, että teoreettinenkin analyysi oli puutteellinen. Emme voi olettaa, että sosiaalinen kokonaisuus tulee ymmärrettäväksi niin kauan kuin erityisesti miehinen esitetään yleiseksi. Ennen kuin voimme ymmärtää sosiaalisia suhteita, meidän on sisällytettävä niihin sukupuolten väliset suhteet.

#### SUKUPUOLTEN VÄLISET SUHTEET

*Kommunistinen manifesti* sisältää kapitalistisen tuotantotavan historiallisen kehityksen tiivistetyn analyysin. Siinä on koko luokkataistelun historia yksinkertaistettu kahden sellaisen antagonistisen luokan kamppailuksi, joista toinen synnyttää toisen, mutta on samalla yhteensopimaton tämän kanssa.

”Teollisuuden edistys, jonka tahdoton ja vastaan hangoittelematon toimeenpanija porvaristo on, korvaa kilpailusta johtuvan työläisten eristäytymisen heidän vallankumouksellisella yhdistymisellään. Porvariston jalkojen alta riistetään suurteollisuuden kehittyessä se perusta, jolla se tuottaa ja ottaa tuotteet omikseen. Se tuottaa ennen kaikkea omat haudankaivajansa. Sen häviö ja proletariaatin voitto ovat yhtä väistämättömiä”. (51)

Toki tiedämme, että tämä ennustus osui harhaan, mutta uusliberaalien vaikutusvallan kasvu estää nauramasta sellaisille erehdyksille. Tutkikaamme sen sijaan, missä määrin tuollaisten erehdysten syynä *Kommunistisessa manifestissa* on naisten ja sukupuolten välisen suhteiden huomiotta jättäminen.

Seuraavia *Manifestin* perusideoita on syytä tarkastella lähemmin:

– luokkasuhteiden yksinkertaistamista kahteen perusluokkaan, vieläpä maailmanlaajuisesti: ”Koko yhteiskunta jakautuu yhä selvemmin kahteen suureen vihollisleiriin, kahteen suureen vastakkaiseen luokkaan, porvaristoon ja proletariaattiin.” (37) – Tässä esitetään kaksinapainen luokkateoria.

– väitettä, että porvarillinen perhe perustuu pääomaan, kun proletari sen sijaan elää pakon edessä perheettömänä (57) tai hänen omaisuuden puutteensa johtaa siihen, että ”hänen suhteellaan vaimoonsa ja lapsiinsa ei ole enää mitään yhteistä porvarillisten perhesuhteiden kanssa.” (59) - Tästä on seurannut käsitys, että proletarisessa perheessä ei olisi naisten alistamista.

– oletusta, että ”proletaarinen liike on valtavan enemmistön itsenäistä liikettä valtavan enemmistön eduksi.” (50) – Tähän sisältyy ajatus koko väestön proletarisoinimisesta.

– ajatusta, että ”moderni työläinen vajoaa aina syvemmälle oman luokkansa edellytyksien alapuolelle sen sijasta, että kohoaisi teollisuuden edistyessä” (50) - Tämä pitää sisällään kurjistumisteorian.

– käsitystä, että ”porvaristo riisui pyhyden hohteen kaikilta tähän asti kunnianarvoisilta ja pelonsekaisen hurskauden ympäröimiltä toimituksilta” ja teki niistä maksettua palkkatyötä, eikä jättänyt ”ihmisten välille muuta sidosta kuin alastoman pyyteen”(39). Tämä käsitys vastaa kaksinapaista luokkateoriaa, joskin mukaan tuodaan yksi lisäulottuvuus: kaiken toiminnan pitää nojautua laskelmointiin ja voiton maksimointiin tuotantotavasta johtuen.

Tarkastelkaamme näitä käsityksiä lähemmin. – Nykyisin, toisen vuosituhatvuoden lopulla, meidän sanotaan olevan

keskellä työyhteiskunnan kriisiä. Teesi, että työ häviää ja korvautuu informaatiolla, joka on yhteiskunnan uusi perusta, on ollut vaikutusvaltainen ajatus ja sen itsestään selvänä todisteena on esitetty teollisuustyön väheneminen ja erilaisten itsenäisten töiden ja pienten työpaikkojen lisääntyminen. Tämän lisäksi köyhyys ja kurjuus ovat lisääntymässä kolmannessa maailmassa, mutta maailmanlaajuisista proletarisoitumista ei ole tapahtunut. Voidaan myös tietysti mielessä epäillä voimmeko edes puhua täysin kapitalistisesta yhteiskunnasta maailman mitassa. Käsitteiden perustuu kaksinapaiseen – pääoma ja proletariaatti – luokkateoriaan.

Tämän käsityksen kiisti ensimmäisenä Rosa Luxemburg. Teoksessaan pääoman kasautumisesta hän osoittaa, että Marx ei pystynyt koskaan kaksinapaisella luokkamallillaan selittämään pääoman, kasautumisen ja kasvun laajennettua uusintamista tai kapitalistisen tuotantotavan leviämistä maailmanlaajuisesti. Leviämiseen vaikuttivat aina myös muut tuotanto- ja kulutustavat. ”Lisäarvon realisointia pääoman kasautumista varten ei voida ratkaista yhteiskunnassa, joka koostuu pelkästään työläisistä ja kapitalisteista”<sup>1</sup>. Rungas kasautuminen on ristiriitaista, koska se pakottaa pääoman etsimään uusia markkinoita ei-kapitalistisista paikoista. Rosa Luxemburg siteeraa Marxia itseään Pääoman ensimmäisestä osasta, missä hän toteaa, että rikkauten kahden perustan, työvoiman ja maan, liittäminen yhteen antaa pääomalle mahdollisuuden laajentua omien rajojensa ulkopuolelle. Feministit ottivat vakavasti tämän Luxemburgin kritiikin 1970-luvulla (esim. Eva Senghaas-Knobloch, Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen, Claudia von Werlhof) ja huomioivat kolmannen maailman lisääntyvän kurjistumisen sekä naisten aseman kapitalistisissa maissa soveltamalla samaa argumenttia naisten maksamattomaan kotityöhön, joka oli pääomalle välttämätöntä ”takamaata”.

Noin 15 vuotta myöhemmin olen yrittänyt itse argumenttoida samaan tapaan ja laajentaa keskustelua naisten alistamisen ja tuotantotavan väliseen suhteeseen. Lähden liikkeelle lukuisista todella olemassaolevista yhteiskunnallisesti välttämättömistä toiminnoista, jotka eivät perustu voiton maksimoinnin logiikkaan. Näistä toimista huolehtivat yleensä naiset.

Jos katsomme yhteiskunnan kehitystä taaksepäin, voidaan huomata helposti, että kaikki toiminnot, jotka vaativat paljon aikaa mutta eivät tuottaneet riittävästi markkinoitavia tuotteita, marginalisoitiin ja jätettiin huomiotta samoin kun ne ihmisetkin, jotka olivat vastuussa näistä toiminnoista. Tämä koskee erityisesti lasten kasvattamista, mutta myös muuta ihmisiin ja luontoon kohdistuvaa huolenpitotyötä. Koska nämäkin toiminnot ovat välttämättömiä ihmisten säilymiselle, ihmiskunta on jakautunut kahteen ryhmään: niihin jotka läpäisevät markkinoiden testin ja muihin. Kolmannessa maailmassa tämä kehitys näkyy selvästi. Läntisissä teollisuusmaissa kehitys on hieman monimutkaisempaa. Valtaosa naisista ei pysty elämään itsenäisesti. Vaikka he olisivat palkkatyössä, he tarvitsevat miespuolista elättäjää, jonka jo tapasimme Marxin ja Engelsin kirjoituksista. Lisäksi on vielä lukuisia määriä sellaisia välttämättömiä toimintoja, jotka jäävät tekemättä. Tämän voi huomata vaikkapa jatkuvasta rikosten sekä huumeiden ja alkoholin käytön lisääntymisestä. Ne ovat näkyvä merkki sivilisaatiomallista, jossa kaikki kehitys noudattaa ajan vähentämisen ja kapitalistisen tuotantotavan mukanaan tuomaa rationaalistumisen logiikkaa. Tuotantovoimien kehitys ei kuitenkaan tällä tavoin vapauta ihmiskuntaa kehittämään kaikkia kykyjään,

vaan niiden kehittäminen jää pikemminkin teollisen tuotannon satunnaistuohteeksi tai naisten tehtäväksi.

Tässä yhteydessä palautamme mieleen ajatuksen, että proletariaatti elää korkeammassa perhemuodossa ja sen keskuudessa on paremmat suhteet aviomiesten, vaimojen ja heidän lastensa välillä. Tästä ajatuksesta huolimatta kapitalistisessa tuotantotavassa naisten alistaminen uusinnetaan jatkuvasti proletariaatin keskuudessa. Molemmat sukupuolet ovat tällaisten hallintasuhteiden toimijoita. Tämä pätee sekä miespuoliseen proletaariseen elättäjään, joka käyttää hyväkseen vaimonsa työvoimaa, että naiseen, jotka eivät vain kärsi miestensä valvonnasta – ikään kuin he eläisivät edelleen feodalismissa – vaan ovat jopa kiinnostuneita uusintamaan tilanteen olemalla tukematta vastustavia toimia, jotka saattaisivat lopettaa heidän aviomiestensä palkkatyösuhteen. Molemmat sukupuolet uusintavat yksityisen perheen, joka yrittää saada niin paljon kuin mahdollista yhteiskunnallisesta varallisuudesta, eivätkä he yritä päästä eroon kahleistaan koska heillä on yhä enemmän menetettävää ainakin teollisissa länsimaissa. Analysoimalla kapitalistisen tuotantotavan uusintamista mukaan lukien ongelmalliset sukupuolten väliset suhteet, voimme nähdä keskeiset voimat, jotka vakauttavat vanhat kapitalistiset tuotantosuhteet. Tästä näkökulmasta *Manifestin* ennuste on täysin virheellinen, koska siinä ei oteta huomioon sukupuolten välisiä suhteita analysoitaessa kapitalismia ja sen kehitystä.

#### MITÄ JÄÄ JÄLJELLE?

Mitä *Kommunistisesta manifestista* jää käteen tämän päivän lukijalle tai miten voisimme muotoilla sen tänään feministisistä näkökulmista?

Epäilemättä meidänkin manifestimme olisi suunnattu kapitalistista tuotantotapaa ja sille alistettuja ihmisten tarpeita ja elämäntapaa vastaan.

Omassa analyysissämme lähtisimme yhteiskunnallisesta kokonaistyöstä, emmekä teollisesta palkkatyöstä. Kritiikin kärkenä olisi maksamattoman ja tekemättömän työn suhde yhteiskunnallisesti arvostettuun työhön. Tällä tavoin kysymys siitä, millainen maailma meillä on voitettavana olisi samalla kertaa kysymys millainen maailma meillä on hävittävänä. Yhteiskunta joka olisi organisoitu niin, että jokaisen vapaa kehitys olisi myös yhteiskunnan kehittymisen ehto jäisi yhteiseksi päämääräksi. Tähän sisältyisi myös kysymys luonnonvaroista, ihmisluonnosta sekä myös meitä ympäröivästä luonnosta, joista pitäisi tulla keskeinen kysymys politiikassa. Poliitiikan ei pitäisi rajoittua tuotannon hallinnointiin, ei edes silloin, kun tuottajien yhteenliittymä tuottaa yhdenvertaisesti välttämättömät elintarpeet. Elämä itsessään määrää tulevaisuutta ja juuri se kääntää uudemman kerran nurin kysymyksen haltuunottotavasta. Eräs *Kommunistisen manifestin* pahimpia virheitä on ajatus, että tulevaisuuden yhteiskunta voisi kehittyä yhteisöllisestä työstä elintarpeiden tuotannossa. Naisten toiminnan tarkastelu on osoittanut, että inhimillisessä yhteiskunnassa on paljon muutakin tekemistä kuin elintarpeiden tuottaminen, nimittäin elämä itse. Tämän huomioon ottaminen tekee hyvään yhteiskuntaan tähtäävästä politiikasta myös eettis-poliittisen projektin.

(Frigga Haugin kirjallisuus poikkeuksellisesti sivulla 66)

#### VIITE

1. Luxemburg 1913, 299.



# SLAVOJ ZIZEK: THE SPECTRE IS STILL ROAMING AROUND

*Ljubljanalaisen Slavoj Zizekin pessimistinen intro Komunistiseen manifestiin (The Spectre is still roaming around. An introduction to the 150th anniversary edition on the Communist Manifesto. Bastard books, Zagreb 1998) pyrkii puhuttelemaan liberaalia filosofian harrastajaa – joihin Zizekin mukaan kuulumme käytännöllisesti me kaikki – nykykapitalismin analyysin kautta.*

Zizek kutsuu kapitalismia ”gigantiseksi parasitiikiksi”, joka repii brutaalisti todelliset ihmiset ja luonnon objektit irti maaperästään ja imee niistä energiansa halvimman logiikalla: vain tyhmä maksaa liikaa. Kapitalismiin kuuluu ”pääoman solipsis-spekulatiivinen tanssi”, joka on välinpitämätön vaikutuksistaan sosiaaliseen todellisuuteen. Sen ydintä on objektiivinen väkivalta, joka piilottaa ihmisen pääoman ja sijoittajan abstraktiin kaapuun vastuuttomuuden huipentumana: kukaan ei ole vastuussa.

Kapitalismi siirtää huomion sosiaalisesta todellisuudesta taustalla vaikuttavaan abstraktiin todellisuuteen, jolle annetaan oikeus määrittää asioiden arvot. Tämän ideologisena ilmentymänä Zizek näkee globaalin reflektiivisyyden (itseensä viittaavuuden), ”postmodernismin” ja ”toisen modernisaation”. Jokapäiväisessä elämässä ne tulevat ilmi siinä, että käyttäytymistä ei enää määrää perinteiset tavat ja säännöt, vaan ne täytyy valita ja omaksua refleksiivisesti. Samaan kaatuu myös tulkintatekniikat kuten psykoanalyysi: potilas (asiakas) ei ole enää teorian ulkopuolella vaan hän tuntee psykoanalyysin diskurssin: vapaita assosiaatioita ei enää ole, koska potilas kääntää mielteensä psykoanalyysin kielelle. Tämä aiheuttaa myös uuden vastuuttomuuden, johon ei pure valistuksen ja psykoanalyysin resepti: *sape-re aude!* Uusnatsi tietää tarkalleen mitä hän tekee, psykonalyttisin ja sosiologisin termein, mutta hän jatkaa toimintaansa tästä huolimatta: se on vain puhdas valinta.

Kapitalismin ydintä, heteroseksuaalista perhettä, ei enää uhkaa seksuaaliset vähemmistöt, koska refleksiivinen, suvaitsevainen ja monikulttuurinen liberaali näkee ne vain mahdollisina vaihtoehtoisina elämäntapoina, osana kapitalistista subjektiviteettia, jolla on monta muuttuvaa identiteettiä. Näin taustalla ei ole enää patriarkaalista pelkoa, koska todellisen vallan ikonista käy nykyään ”Bill Gates”, tavallisen näköinen naapurin nörtti, jonka todellisessa minässä jyllää ”nero” ja joka valloittaa maailman näyttöpäätteeltään. Bill Gates hahmon mystifioitumisen on osa ihmishuoneiden esineellistämistä ja väärää personifikoitumista. Spontaaniin toimintaan tukeutuvan kapitalismin myytti ja myytin todellistuma kiteytyy siis business-nerossa ja sitä ylistävissä psykologisissa menestymisen oppikirjoissa, samalla kun markkinoiden todellinen hallinta voi ajautua yksittäisen ihmisen käsiin. Julkinen valvonta toimii vain ääritapauk-

sisissa: vain liian gigantinen pilkotoaan pienemmiksi osiksi, kuten uhkaa käydä Microsoftillekin.

Kapitalismi vaikuttaa myös yksilön psyykkeen talouteen. Enää yksilön nautintojen laatua ei määritä symboliset ja julkiset kiellot, vaan päinvastaisesti vaatimus nauttia! Symboliset normit korvataan kuvitteellisilla ideaaleilla, ja yksilön on itse määritettävä omat nautintonsa ja vieläpä valittava ne. Protestanttisen työetiikan korvaavat vastaavasti vieläkin julmemmat tehokkuuden vaatteet, jonka yksilö asettaa itse itselleen ikään kuin vailla ulkoista ja symbolista määrittäjää.

Perinteisen politiikan tekee mahdottomaksi se, että vasemmistokin hyväksyy talouden depolitisoinnin. Siinä missä se pidättelee todellisia mielipiteitään ja muuntaa ne käsitteelliseksi ideaaleiksi, äärioikeisto on politiikan kentällä ainoa, joka puhuu omalla äänellään: tarkoittaa sitä mitä sanoo, tai pahimmassa tapauksessa, sanoo sen mitä vasemmisto ajattelee (mutta ei uskalla sanoa ääneen). Tästä syystä kapitalismille hedelmällisin poliittinen yhteistyökumppani on multikulturalistinen liberaalidemokratia, jossa poliittinen keskusta näkee itsensä – paradoksaalisesti – ”radikaalina”. Sen poliittisena huipentuma on ”käyttää ideoita jotka toimivat” (Ideas that work, kuten Tony Blair), joka käytännössä tarkoittaa toimimista niin kuin markkinat vaativat. Filosofissa Derrida, Habermas, Rorty ja Derrida ovat tosiasiaa – huolimatta filosofisista kiistoistaan – samanlaisia ”hieman vasemmalle kääntyneitä sosiaalisesti tiedostavia liberaalidemokraatteja”. Näin filosofiset taistelutkin on erotettu poliittisesta maailmasta, jossa niillä ei ole enää kantavuutta. Perusongelmana on siis se, että politiikka ja talous on erotettu yhä selkeämmin toisistaan.

Zizekin selitys poliittisen toiminnan lukkiutumiseen kiteytyy *interpassiivisuuden* käsitteessä. Interaktiivisuuhan tarkoittaa joko interaktiivista toimintaa jonkin välineen kanssa (esim. en ole pelkkä passiivinen kuluttaja), tai toimimista

toisen toimijan kautta siten, että asiat tapahtuvat, kun minä odottaa passiivisesti. Täten taas interpassiivisuus tarkoittaa vastavasti joko kummankin toimijan passiivisuutta (Zizek käyttää esimerkkinä kahta rakastunutta, jotka vain nauttivat toistensa läsnäolosta), tai sitten – mikä on kapitalismin ymmärtämisen kannalta mielenkiintoisempaa – toimija on mahdollisimman aktiivinen

ollessaan samalla täysin passiivinen suhteessa toiseen ihmiseen. Tämän interpassiivisuuden ikoniksi Zizek ottaa Tamagochi-lelun, joka tuottaa – käyttäjän helliessä konetta – täydellisen passiivisuuden tunteen suhteessa toisiin ihmisiin. Siten kapitalismin tuottamat keskustelu kapitalismista täyttää interpassiivisuuden periaatteen: ihmiset toimivat ja touhuavat mahdollisimman tehokkaasti ja huolehtivat esineellistetyistä vaateista, mutta tosiasiaa tuottavat toisilleen pelkkää olemisen passiivisuutta.

Yhteiskunnallisen kuvittelun rajat ovat törmänneet kapitalismin rajoihin: on helppo kuvitella luonnon mullistuksen tai tuhoutumisen kuin tuotantosuhteiden muutoksen mahdollisuus. ”Itse poliittinen taistelu on muuntunut kulttuuriseksi taisteluksi marginaalisten identiteettien tunnistamiseksi ja erojen suvaitsevaisuudeksi.” On helppo suvaita toiseutta niin kauan kun se ei ole liian toista, toisaalta on helppo perustella räikeätkin ihmisoikeuksien rikkomuksetkin, jos vain tavoitteenä on omat arvomme.

Vaikka *Kommunistinen manifesti* ei enää tarjoakaan ratkaisua siihen, mikä olisi vaihtoehto globaalille markkina-liberalismille, niin se kantaa mukanaan vaihtoehtojen *mahdollisuutta*. Tämä kysymys on erittäin ajankohtainen itä-Euroopan entisille kommunistisille maille, jotka saavat kokea kummankin maailman pahimmat puolet: ”rajoittamattoman markkinat ideologisessa fundamentalismissa”. Irvokkainta siellä on jyrkkä muutos sanakirjalliseen solidaarisuudesta halpa-markkinoiniin ja pornografiaan. Zizekin mukaan itä-Euroopan mailla on kaksi pessimististä mallia (kun muutoksien myötä ihmiset eivät saaneet, mitä odottivat): toinen on uuskonservatiivinen vapaiden markkinoiden puolustaja, joka kieltää kaikki sosiaalisen solidaarisuuden muodot, toinen multikulturalisti ja radikaali yhteiskuntakriitikko, joka pyrkii subvertoimaan olemassaolevan järjestyksen, mutta tosiasiaa toimii vain sen lisäksi.

# KIRJAT

## FRANKFURTIN KOULUKUNTA JA NYKYPÄIVÄ

Olli-Pekka Moisio (toim.): *Kriittikin lupaus – Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan.*

Kirjoittajat: Olli-Pekka Moisio, Rauno Huttunen, Rainer Funk, Päivi Moisio, Saila Anttonen, Jürgen Matthies, Jussi Kotkavirta, Martin Jay, Leena Kakkori, Ilona Reiners, Sami Pasanen, Douglas Kellner ja Jari Hoffren. Kääntäjä: Olli-Pekka Moisio, sekä Aila-Leena Matthies J. Matthiesin esseiden toisena kääntäjänä. SoPhi, Jyväskylän yliopisto, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopistopaino, 1999.

Frankfurtin koulukunnan kriittistä teoriaa käsittelevien tekstien kääntäminen ja julkaiseminen on aina merkkitapaus. Edellisen kerran kulttuuriteon teki vuonna 1991 Vastapaino, kun se julkaisi Jussi Kotkavirran toimittaman käännöskokoelman ”Järjen kritiikki”. Kokoelma tarjosi koulukunnan tärkeimmät perustustekstit suomen kielellä, ja Kotkavirran ansiokkaiden jälkisanojen avulla lukija sai kohtalaisen yleiskuvan koulukunnan historiasta ja tutkimusaseteista. Vaikka uusi esseekokoelma sisältääkin alkuperäistekstien sijaan kommentaareja ja koulukunnan edustajien ajatusten ajankohtaistusta, olisin toivonut siihenkin jonkinlaista yleisesitystä. Tällaisenaan kokoelma vaatii melko hyvää ajattelijoiden tuntemusta, jotta se aukeaa kunnolla lukijalle. Suomenkieliselle lukijalle ainekset tämän tuntemuksen hankkimiseen ovat niin vähäiset (Vastapainon kokoelmaa ei ole enää saatavilla), että pieni toisto olisi ollut paikallaan. Joka tapauksessa tekstien julkaisu on ansiokasta.

Kokoelman julkaisun motiivi on kriittisen teorian elvyttäminen ja sen mahdollisuuksien pohtiminen yhteiskunnallisessa ja tieteellisessä keskustelussa uuden vuosituhanen kynnyksellä. Lyhyen johdannon liiankin tutuksi käynyt millenium-retoriikka luo tälle elvyttämiselle puitteet. Kasvavien uhkakuvien ja olemattoman yhteiskunnallisen opposition ristiriita vaatii toimittajan mukaan käytännön ohella teoreettista vastatoimintaa. Esseekokoelman pyrkimykseksi ilmoitetaan toimimi-

nen avauspuheenvuorona tällaiselle teoreettiselle etsinnällä. Tämä puheenvuoro keskittyy Frankfurtin koulukunnan ensimmäiseen sukupolveen, lukuun ottamatta viimeisen esseen katsausta Habermasiin ja kriittisen teorian kommunikatiiviseen käänteeseen.

Olli-Pekka Moisio ja Rauno Huttusen essee ”Totuuden ja oikean elämän kaipuu” korvaa edellä mainittua yleisemmän johdannon puutetta. Esseessä käydään lävitse ne Max Horkheimerin tekstit, joita voidaan pitää Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian perustana. Tämän filosofisen historian ohella tarkastellaan myös koulukunnan kodin, Frankfurtin yliopiston Yhteiskuntatutkimuksen instituutin<sup>1</sup> esihistoriaa ja historiaa. Ajallinen jako voidaan sijoittaa rehtoraatin siirtymiseen Karl Grünbergiltä Horkheimerille. Kirjoittajat käyvät läpi Horkheimerin virkaanastujaisesityksen, jossa hän asetti ensimmäiset ”monitieteellisen materialismin” kulmakivet. Merkittävää etenkin myöhempien esseiden kannalta on se, että esseessä kuvataan Horkheimerin vaikutusta psykoanalyysin vahvaan asemaan Instituutissa.

Seuraavaksi käsitellään Horkheimerin esseetä ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria” sekä Herbert Marcusen esseetä ”Filosofia ja kriittinen teoria”, jotka molemmat on julkaistu ”Järjen kritiikki” -kokoelmassa. Nämä Instituutin julkaisussa *Zeitschrift für Socialforschung* julkaistut esseet kuvastavat Instituutin tutkimusasetteen muutosta Yhdysvaltoihin paon jälkeen. Kirjoittajat asemoivat ansiokkaasti tämän muutoksen Instituutin historiaan ja sisäisiin kiistoihin. Etenkin nk. fasismi- ja massakulttuurikiistojen kuvaukset ovat tärkeä lisä kriittisen teorian ymmärrykseen. Monista eri syistä Instituutin tutkijat siirtyivät monitieteellisistä tutkimusohjelmista filosofisempaan tieteen ja välineellisen järjen kritiikkiin. Taustalla kuitenkin säilyi vapaan yhteiskunnan poliittinen päämäärä. Vasta sodan jälkeen vuonna 1947 julkaistu *Dialektik der Aufklärung*, ”Valistuksen dialektiikka” (ei käännetty), oli pessimistisempi teos, jota voidaankin jossain määrin pitää Frankfurtin koulukunnan ensimmäisen vaiheen päätepisteenä. Teoreettinen työskentely ei lakannut, mutta ajatus yhtenäisestä tutkimussuunnasta murtui.

Rainer Funkin essee ”Erich Fromm Frankfurtin koulussa” ja Päivi Moisio essee ”Kasvattamisen vaikea taito” liittyvät molemmat psykoanalyysin asemaan kriittisessä teoriassa, ja siinä ennen kaikkea Erich Frommin tuotantoon. Fromm on Herbert Marcusen ohella kriittisen teorian edustajista se, jonka tuotantoa on kattavasti käännetty, mutta psykoanalyysikeskustelun aikalaistekstin kuvaus on puuttunut. Tämän aukon etenkin Funkin essee täyttää. Hän kuvailee niin Frommin teorioita kuin niiden syvärakennetta ja suhdetta muuhun psykoanalyttiseen teo-

riaan. Kiinnostavin teema Funkin esseessä on viettirakenteen biologisuuden ja kulttuurisen muuntuvuuden teema, joka erottaa Frommin selkeimmin muista kriittisen teorian edustajista. Moisio essee sama teema on keskeinen, mutta hänellä Frommin teorioiden kuvaus liittyy enemmän kasvatustieteellisten sovellusten mahdollisuuksiin.

Saila Anttosen essee ”Kasvatus, sivistys ja yhteiskunta” jatkaa edellistä kasvatusteoreettista teemaa, mutta kuvailee yleisemmin kriittisen teorian sivistyskeskustelua. Tärkein käsiteltävä teema on kriittisen teorian kasvatuskäsitteen ero traditionaalisesta kasvatuskäsitteestä. Kriittisen teorian edustajien käsitys kasvatuksesta sosiaalisessa tilanteessa tapahtuvana liittyy mainiosti edellisten esseiden käsittelyyn, mutta Anttosen oma motiivi ja koko esseen lähtöasetelma jää lukijalle hyvin hämäräksi. Hän asettaa kriittisen teorian siviilisaatiokritiikin pätevyuden kokeeksi hyvin keinoitekoisen ja taustaa tuntemattomalle lukijalle perustelemattoman vasta-asettelun Heideggerin ”tahto valtaan” -käsitteen kanssa. Muutenkin essee on vaikeaselkoinen, koska kirjoittaja pitäytyy liian vahvasti oman alansa puhuttavassa ja käsitteistössä. Jos toimittajan mukaan kokoelman on tarkoitus mahdollistaa ”tutustuminen” kriittiseen teoriaan, on tämä näkökulman laajennus vaatii lukijalta matkaa Saksanmaalle. Puutteistaan huolimatta essee kuitenkin havainnollistaa esimerkiksi Horkheimerin ja Marcusen käsitysten eroja, sekä sivistys- ja siviilisaatiokäsitteiden luonnetta kriittisessä teoriassa.

Jürgen Matthies tuo uuden puheenvuoron viime vuosina heränneeseen kriittisen teorian ”ekologisen” annin pohdintaan. ”Joko olemme kaikki kriittisiä ekologeja?” lähtee liikkeelle useista yhteyksistä tutusta kysymyksestä, onko ekologinen tiedostaminen saavuttanut päätepisteensä. Kysymyksen taustalla on ympäristökysymyksen muuttuminen yhdeksi yhteiskunnan normaalksi piirteeksi, sen professionalisoituminen niin tieteessä kuin protestissakin (jälkimmäisen arkityyppinä Greenpeace). Filosofisemmin tämä muotoutuu huoleksi käsitteen ”ekologia” kriittisen potentiaalin katoamisesta. Matthies peilaa tätä käsitteellistä köyhtymistä globalisaatiokehitystä vastaan ja peräänkuuluttaa kriittistä ekologisuuksi, joka huomioi maailmantilanteen muutoksen.

Matthies käy läpi kriittisen teorian tekstejä sen huomion pohjalta, että luontosuhde on ollut kriittisen teorian keskeisimpiä teemoja. Aineistoksi on valittu Horkheimerin ja Adornon *Dialektik der Aufklärung*, sekä Marcusen ja Frommin kirjoitukset. Vaikka käsitteet ovat mielenkiintoisia, teksti ei kuitenkaan muodosta kokonaisuutta, vaan Matthies lähinnä toivoo kriittisen teorian teemojen huomioi-

mista ympäristökrisiin pohdinnassa. Lukijalle ei synny yhtenäistä kuvaa kriittisen teorian luontotematikasta ja sen kehityksestä, eikä Matthies juurikaan käsittele sellaista ympäristöajattelua, jota voi pitää kriittisen teorian perillisenä (esim. yhteiskuntaekologia). Asista kiinnostuneille voin suositella tietyin varauksin esim. Stephen Vogelien teosta *Against Nature*.

Jussi Kotkavirran essee ”Omantunnon huono omatunto” käsittelee Adornon moraalifilosofiaa ja vertailee sitä kriittisen teorian myöhempään uudistukseen ja kommunikatiiviseen käänteeseen. Kotkavirta ei pyri tekemään suoria viittauksia nykykeskusteluun, missä suhteessa essee poikkeaa kokoelman yleisluonteesta. Joka tapauksessa se on kokoelman helmiä. Erityisen kiinnostavaa on Adornon ja kriittisen teorian ensimmäisen sukupolven kiehtova suhde naturalismiin, ja miten tämä yhdistyy Habermasin myöhempään kritiikkiin. Edellä mainittu Vogelien teos keskittyy juuri tähän tematiikkaan, mutta siitä puuttuu Kotkavirran otteen kurinalaisuus.

Martin Jay on kriittisen teorian tutkimuksen piirissä tunnetuin teoksestaan *Dialectical Imagination*, joka kuvaa Frankfurtin koulukunnan vaiheita 1950-luvulle. Esseessään ”Onko kokemus yhä kriisissä?” Jay ei käsittele kokemuksen tematiikkaa II Maailmansodan jälkeisessä kriittisessä teoriassa. Aineistona toimii Walter Benjaminin tuotanto, jonka yhteyksiä Adornoon Jay pyrkii osoittamaan. Aihe on hyvin spesifi, mutta se toimii myös laajempana kriittisen teorian kuvastimena, useiden siihen vaikuttaneiden filosofisten suuntausten törmäyksenä.

Leena Kakkorin essee ”Walter Benjamin ja kodittoman taideteokset” tuo kaivatun lisän suomenkieliseen kriittisen teorian tutkimukseen kuvatessaan Frankfurtin instituuttiin läheisessä suhteessa ollutta filosofiaa. Essee käsittelee taideteoksen olemuksen historiallista muutosta, etenkin modernin teknologian leviämisen myötä. Keskeisenä ajatuksena on taiteen ainutkertaisuuden ja tilannesidonnaisuuden murtuminen teknologisen uusintavuuden myötä. Syvempiä ja samalla kriittisen teorian kannalta laajemmin merkittäviä teemoja ovat havainnon ja etenkin olemuskäsitteen historiallisuus.

Ilona Reinersin essee ”Heikot, onnelliset ja vainotut” keskittyy antisemitismin teemaan kriittisessä teoriassa. Toisaalta kyse on hyvin spesifistä aiheesta, mutta toisaalta antisemitismin pohdinta oli yksi kriittisen teorian ensimmäisen sukupolven ajattelijoita yhdistävistä tekijöistä. Essee lähtee vuonna 1949 julkaisusta Instituutin yhteistutkimuksesta *The Authoritarian Personality*, minkä käsittely on sekin jo arvo sinänsä, koska nämä tutkimukset tunnetaan toistaiseksi Suomessa varsin huonosti. Reiners kuvaa kattavasti antisemitismitutkimusta ja sen sidonnaisuutta

kriittisen teorian psykoanalyttiseen suuntautuneisuuteen. Hän myös tuo esille tämän sidoksen aiheuttaman ongelman, ja kritisoi kriittistä teoriaa antisemitismin historiallisten ehtojen unohtamisesta. Samaa teemaa jatkaa Sami Pasasen ”Valistuksen varjossa piilevä hämärä”, jossa kirjoittaja tarkastelee antisemitismiä teoksen *Dialektik der Aufklärung* kautta. Pasasen mukaan antisemitismin ja fasismin (kyseisen termin harkitsevasta käytöstä kirjoittajaa voi kiittää) teemat liittyvät teoksessa ennen kaikkea luonnon ja toiseuden teemaan. Hän vertaa tätä tarkastelua perinteisiin luokkakeskeisiin fasisminanalyysiin, ja tulee samalla luoneeksi kokonaiskuvan fasismin analyysistä. Esseän jälkipuoliskon ”toiseuden homogenisoinnin” teema on ehdottomasti esseän mielenkiintoisin osa, jossa fasismin taustalla olevat käsitteelliset rakenteet liitetään laajemmin tämän vuosisadan länsimaiseen historiaan.

Douglas Kellner on Martin Jayn rinnalla toinen kokoelmaan kirjoittanut tunnettu kriittisen teorian tutkija. Kellner on keskittynyt Herbert Marcusen filosofian tarkasteluun, ja essee ”Herbert Marcuse ja radikaalin subjektiivisuuden metsästyksen” antaa hyvän kuvan hänen Marcuse-tulkinnostaan. Tavallisesti Marcuse-kommentaareissa kuvataan Marcusea perinteisen proletariaattikuvan kriittikkona. Tätä hän toki oli, mutta Kellner kuvaa tämän kritiikin taustaa. Proletariaatin vallankumouksellisen aseman hylkääminen oli vain yksi askel pidemmällä filosofisella uralla. Marcusen kritiikki kohdistui ennen kaikkea itsenäisen rationaalisen subjektin ideaan, jonka sijaan hän korosti niin yksilön biologista kuin yhteiskunnallistakin rakentumista. Kellnerin mukaan tämä kritiikki ei kuitenkaan saanut Marcusea hylkäämään perinteistä ”vallankumouksellisen subjektin” ideaa, vaikka hän kritisoikin sen vulgäärimarxilaista tulkintaa. Tämä käsitteellinen takertuminen oli Kellnerin mukaan Marcusen myöhemmän pessimismin yksi lähde. Esseän lopulla Kellner tarkastelee Marcusen ja tätä kritisoineen Habermasin näkemysten ongelmia ja mahdollisuuksia toistensa täydentämiseen. Hänen mukaansa tyydyttävää subjektiivisuuden teeman käsittelyä tuskin yhdeltä ajattelijalta löytyy, mutta kriittinen teoria tarjoaa sille hyvän pohjan.

Kokoelman lopettaa Jari Hofferin essee ”Rationaalisen demokratian paluu”, joka siirtyy Frankfurtin koulukunnan toisen sukupolven pääajattelijan Habermasin tuotantoon. Habermasin ansio on Hofferin mukaan se, että hän toi kriittiseen teoriaan siltä puuttunutta käytännön politiikan näkemystä. Tämän kokoelman tarkoitukseen, kriittiseen teoriaan tutustumiseen essee soveltuu hyvin, ja sitä voikin suositella esilukemistoksi Habermasiin syventyvälle.

## Viite

1. Moisio ja Huttunen eivät missään vaiheessa perustele valintaansa kääntää Institut für Socialforschung ”Sosiaalitutkimuksen instituutiksi”. Kummalliseksi tämän tekee se, että toisaalla (s. 11) he kääntävät ilmaisun ”Socialforschung” tavanomaisemmin yhteiskuntatutkimukseksi.

Ville Lähde

## IDENTITEETTI JA ETNISYYS

Stuart Hall: *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen ja Juha Herkman. Vastapaino, Tampere 1999. 285 s.

Termin ’kulttuuri’ merkitys ja käyttöarvo on tämän vuosisadan jälkimmäisellä puoliskolla muuttunut ja voimakkaasti uudelleenlatautunut. Tämä on tapahtunut samanaikaisesti ’kieltä’ koskevien käsitysten muutoksen kanssa, kuten monesti on todettu. David Chaney nimeääkin kattokäsitteellä ”kulttuurin käänne” ne intellektuaalisen elämän uudet intressit, joita ’kulttuurintutkimuksen’ nimen saanut disiplinaali yliopistollisella areenalla ilmentää.

Kulttuuri on nykyisessä puheessa laajasti ottaen sidottu merkityskäytäntöjen ja –muodostumien ajatukseen: ”...it is through culture that everyday life is given meaning and significance.” (Chaney, 7) Yhteiskuntakriittinen kulttuurintutkimus liittyy mukaan usein ideologian (tmv.) käsitteen, nimenomaan althusserilaisen sellaisen ja gramscilaisella hegemonia-käsitteellä täydennetyin. Kulttuuri merkityskäytäntöinä tekee elämismaailmastamme merkittävää ja merkityksellistä, mutta on itessään ideologian artikulaatiota. Hallin ja Grossbergin käyttämä termi ’artikulaatio’ on suomennettu mm. niveltymiseksi, jolloin voidaan sanoa, että kulttuuri niveltää ideologian ja elämismaailman tai arkielämämme praksiksen. Easthope toteaa, että tärkeimmäksi kulttuurintutkimusta määrittäväksi problematiikaksi on jäsentynyt objektiivisen ja subjektiivisen suhde tai vuorovaikutus, eli kulttuuri kollektiivisen konstruoinnin ja uusintamisen tuloksena sekä toisaalta ryhmien tai yksilöiden elämismaailmallisena kokemuksena (Easthope 1998, 6). Kun tästä lähdetään liikkeelle, on ilmeistä, ettei kulttuurintutkimuksen panoksena ole vähempää kuin kaikki.

Jopa arki- ja populaarikulttuurin kelpo-



istuminen akateemisena tutkimuskohteena liittyy läheisesti tähän brittiläisen kulttuurintutkimuksen erityispiirteeseen. Vuosisadan alkupuolen intellektuaalisissa debateissa niillä oli lähinnä kaitsinnan kohteen asema (Arnold, Leavis & Leavis, Eliot), mutta sittemmin työväenluokkaisten tutkijoiden (Hoggart, Williams, Thompson) esiinnousu vähitellen mursi elitistisen kulttuurikäsitteiden. Arki- ja populaarikulttuuri saatettiin ottaa vakavasti, koska agendalle otettiin pyrkimys ymmärtää niihin liittyvien ilmiöiden vaikutusta omaan minuuteen, sen sijaan, että olisi aikaisempaan tapaan analysoitu 'alempien' kulttuurimuotojen haitallisia vaikutuksia muihin ihmisiin (Turner 1996; Bassnett 1998).

Nykyisen brittiälmyksen tähtiin lukeutuva Stuart Hall on tästä hyvä esimerkki. Minuus, individualismi, globalisaatio, moderniteetti, etnisyys, representaatiot, media, tyyppitellyt ja stereotyyppit, valta ja väkivalta, lännen ja muun maailman suhde ovat teemoja, joita Hall identiteetin ja eron kattokäsitteiden kautta lähestyy. Ajankohtaisempia aiheita olisi vaikea löytää. Kaikki aiheet ovat lisäksi sellaisia, että ne mahdollistavat edellätyyppitellyn triangelin mukaisesti interventiot molempiin suuntiin: yksityiseen, privaattiin mikrokokemukseen ja yleisiin, rakenteellisiin makropuitteisiin. Näin Vastapaino jatkaa tärkeimmän brittiläisen kulttuurintutkimuksen tuottamista suomeksi kokoelmalla, johon on kerätty Hallilta kuusi tekstiä vuosilta 88-97. Tekstit edustavat hyvin sellaista kriittistä suhdetta valtaan ja vallitsevaan, joka tälle piakkoin 20-vuotiaalle tamperelaiskustantamolle on nimenkin aikanaan antanut.

Tässä kokoelmassa ilmestyviä esseitä yhdistävä tematiikka voidaan eri puoliltaan katsottuna tiivistää kahdeksi kysymykseksi: kuka puhuu ja kenellä on ääni? Millaiset voimat minussa vaikuttavat, kun esitän/kuvaan itseni joksikin tai kun tunnen halua kiinnittyä tiettyyn identiteettiin? Ja toisaalta, kenellä on puhevaltaa esittää itsensä, kuka saa tuoda identiteettinsä esiin omalla äänellään? Aivan kuten meissä itsemme toiset intressit ja äänet ovat vahvempia kuin toiset, on yhteisöissä erilaisiin asemiin ja ryhmiin syntyvillä ihmisillä jo lähtökohdissaan eritasoinen valta luoda itseään koskevia representaatioita. Jo klassisen ajattelun mukaisesti ihminen voi olla epävapaa niin ulkoisista kuin sisäisistäkin syistä, ja tällöin autonomian etsiminen vaatii sitä, että kyntäilä valaisee molempiin suuntiin<sup>1</sup>.

Tätä esimerkillistä selkeyttävällä tavalla se käytännön itsereflektio, jota Hall harjoittaa pohtiessaan omaa Länsi-Intialaista taustaansa jamaikalaisyytensä intellektuellina kulttuurien salaattikulhossa Lontoossa. Kirjaa voikin suosittelua kaikille identiteettikysymyksistä ja –politiikasta kiinnostuneille, muttei sen vähemmän niille, joiden intressit suuntautuvat kulttuurien kohtaamisen ymmärtämiseen, etnisen tai rodullisen identiteetin, eron ja

toiseuden teemoihin. Kysymykset rodusta, etnisyydestä ja kolonialismista eivät ole olleet kovin keskeisiä Hallin tuotannossa, ehkä yllättäenkin, mutta tämän valikoiman punaisen langan ne muodostavat.

Mutta mikä tämä identiteetti sitten on? Hall puhuu myös "identifikaatiosta" tuodakseen esiin ilmiön dynaamisuuden, ja halutessaan

"painottaa diskursiivisille käytännöille alistumisen eli subjektifikaation prosessia ja sitä poissulkemisen politiikkaa, jonka kaikki tällaiset subjektifikaatiot näyttävät tuovan muassaan." (247)

Identiteetti ei Hallin analyyseissa toimi essentialisena entiteettinä vaan efektiivisenä ja strategisena terminä:

"Kyse ei siis ole niinkään siitä 'keitä me olemme' tai 'mistä me tulimme', vaan siitä, keitä meistä voi tulla, kuinka meidät on esitetty ja mikä kaikki vaikuttaa siihen, kuinka mahdollisesti esitämme itseme." (250)

Kaksi seikkaa korostuu: toisaalta identiteetin käsitteen harhaanjohtavuus (eli 'todellisen' identiteetin mahdottomuus) ja sen samanlainen psyykinen ja sosiaalinen välttämättömyys sekä toisaalta pyrkimys ymmärtää miten tämä psyykinen ja sosiaalinen itse asiassa harsiutuvat yhteen. Ei riitä, että kuvataan sitä, miten subjektit kutsutaan (althusserilaisittain 'interpelloidaan') asemiinsa erilaisissa merkityskäytänteissä, on myös pyrittävä luomaan käsityksiä siitä, miten nämä subjektit rakentuvat, *jotta* niitä ylipäätään voidaan väittää johonkin kutsuttavan. Tämän jännitteen päällekytkentää Hall monissa pohdinnoissaan suoraan tai implisiittisesti harjoittaa.

Radikaalimmin subjektikriittinen tai anti-humanistinen tarkastelija voisi nostaa esiin vastakysymyksiä. Voidaanko ensinnäkin ajatella, että koko kysymys 'miten subjekti rakentuu?' voi olla väärin asetettu? Lähes kaikissa postmoderneimmisakin subjektiteorioissa otetaan tavoitteeksi 'selittää' se, mitä subjektiksi nimitetään. Samalla kuitenkin korostetaan, että tämä 'jokin' on fragmentaarinen, leikkisä ja liikkeessä olevista, ristiriitaisistakin elementeistä kokoonpantu. Miksi pitää olla yksi 'jokin'? Eikö voida hyväksyä, että eri kuvaukset tavoittavat erilaisia kokonaisuksia eri tasoilta? Miksi pitäisi olla tarjolla synteesejä, jotka tuovat yhteen vaikkapa fenomenologisen, psykoanalyttisen ja diskurssiteoreettisen kuvauksen siitä, mitä esim. 'subjektiksi' tai 'identiteetiksi' kutsutaan? Ei ole yhtä itse-identtistä minua (vaikka minulla totta kai onkin kokemukseni 'minusta'), mutta ei tarvitse olla myöskään tieteellistä, tutkimuksellista tai teoreettista yksimielisyyttä siitä, millainen kohde 'subjektin', 'identiteetin' tai 'ihmisen' käsitteellä mistäkin tarkastelukul-

masta rakentuu. Fyysikoiden Suuren Yhtenäisteorian kaipuun mieleentuova Suuren Ihmiskäsityksen houkuttavuus muistuttaa siitä, miten tiiviisti edelleen olemme kiinni modernissa totalisoivassa essentialismissa ja monismisissa.

Tiettyä monismia esiintyy muuallakin. Mitä esimerkiksi tarkoittaa, että "kuva antaa mahdollisuuden monille eri merkityksille" eli sen "merkitys kelluu"? Voidaan sanoa, että kuva saa eri konteksteihin sijoitettuna, eri merkityshorisonteissa tarkasteltuna tai eri näkökulmista nähtynä monia eri merkityksiä, mutta mistä tulee se merkitys- ja objektiesentialismi, joka saa väittämään, että kuvan merkitys (yksikössä) on moninainen tai kelluu? Johdonmukaisuutta kunnioittaen voi sen sijaan jopa ajatella, ettei merkitysten maailmassa ole yhtä ainoaa kuvaa vaan monia. Kun kulttuurintutkimus perustuu ajatukselle kulttuurista merkitysten rakentumisen prosessina ja tilana, juuri 'merkityksen' käsitteen tarkempaa tarkastelua monissa kulttuurintutkimuksenkin teksteissä toivoisi näkevänsä, vaikka Hall onkin todennut ettei mikään yksittäinen tiede voi vastata merkityksestä.

## Identiteetit ja kolonialismi

Hallin keskustelu erilaisten identiteetti-teorioiden kanssa on raskasta luettavaa ja vähemmän kiinnostavaa kuin ne analyysit, joissa hän käy käsiksi identiteettejä esittäviin ja rakentaviin aineistoihin. Näissä analyyseissa Hall tuo omalla esseistisellä tyyllillään mieleen ne piirteet, jotka Chaneyn mukaan ovat kulttuurintutkimuksen suosion takana. Ensinnäkin siinä on tutkimuskenttä, joka on mahdollistanut kirjallisuuden tai tekstien tutkimuksen tulkinnallisten intressien ja jopa metodien säilymisen. On tyyppillistä, että kulttuurimuodostumia ja -käytänteitä mainitaan usein 'luettavan', kun niitä analysoidaan. Kyseessä onkin perinteisen intellektuaalisen etäännyttämisen yksi muoto, jossa etäännyneelle tarkastelulle ominainen teoreettisuus korostuu. Toisinaan kulttuuriset ilmiöt tuntuvat tätä kautta saavan autonomisen aseman, ja ajatellaan, että analyysien tueksi ei tarvita empiirisiä aineistoja tai sosiologista selvitystyötä, vaan intellektuellin työpöydälle helposti haalittavan aineiston tarkka 'lukeminen' yksinäänkin riittää. (Chaney 1996)

Reflektiivisen 'luennan' puolustukseksi voi esittää, että yllä kuvattu asenne sopii tähän aikaan. Jos moderni yhteiskunta toi mukanaan sosiologian, on modernin yhteiskunnan rakenteiden murtuessa ja monimutkaistuuessa etsittävä uusia analyyttisiä aseita. Tässä mielessä kulttuurintutkimus on vastinpari postmodernille tai myöhäismodernille tilanteelle. Esimerkiksi nykyinen identiteettipolitiikka on paitsi kamppailua vallasta ja rakenteista, myös hienovaraista kykyä tunnistaa nyansseja ja muuttaa tulkintoja, jolloin sitä tarkastelemaan

vaaditaan nyansseja ymmärtävä, hienovarainen katse massiivisen metodiarsenaalin sijasta. Myös oma kokemus minuuden rakentumisesta ja paikantumisesta on tuotava mukaan, henkilökohtainen on jälleen poliittista. Laadullinen nousee määrällistä tärkeämmäksi ja yhteiskuntatieteiden usein esineellistävistä tai totalisoivasta asenteesta on päästävä lopullisesti eroon.

Olkoon Hallin pohtima kolonialismi tästä esimerkkinä. Pitää huomata, että ilmiötä on mahdotonta lähestyä yksinomaan sosiaalisten rakenteiden tasolla pysytellen ja juuri tämän tematiikan esiintuojana oli Frantz Fanon kolonialistista psyykettä tarkastelleine tutkimuksineen pioneeriasemassa. Tuorempana esimerkkinä tarjottakoon Alistair Pennycook, joka sanoo huomanneensa brittiläisenä englanninopettajana Hong Kongissa ja Australiassa miten kolonialismi on samanaikaisesti sekä kompleksisempää että suoraviivaisempaa kuin tavallisesti ajatellaan (Pennycook 1998, 24). Se koskettaa objektiivomiamia ihmisiä paljon raaemmin ja peittelemättömämmin kuin länsimaisina ihmisinä ymmärrämme, mutta laajoissa makrostruktuureissa, niiden näennäisesti selväpiirteisissä kokonaisuuksissa pysytellen tätä ei voi huomata. On tultava mikropolitikan, arkisen elämän käytäntöjen tasolle. Se on välttämätöntä juuri siksi, että muutoin on tendenssinä aina kuvitella kolonialismin olevan historiaa: menneisyyttä tarkastellessa on helppo vetää suoria linjoja vaikka nykyisyydestä taas näemme ensimmäisenä moninaisuuden. Menneisyys piirtyy tällöin esiin musta-valkoisena ja sellaisena aina liian voimakkaasti tulee korostuneeksi sen erilaisuus suhteessa nykyhetkeen. Historia konstruoidaan kärjistäen alistuskäytäntöjä ja -diskursseja, nykyisyys tulee esiin kaikessa kompleksisuudessaan, kuten Pennycook (1998, 29) osoittaa ottaen osavaksi esimerkiksi Holocautiin johtaneen todellisuuden. Ei koskaan enää kolonialismia, ajatteleme, ei koskaan enää Auschwitzia – emmekä näe, miten toistamme jo ennen sanottua.

Tärkeää on huomata tässä yhteydessä myös se, että liiaksikin on keskitytty purkamaan vain kolonisaation uhrien stereotyyppisiä representaatioita ja jätetty kolonialisteista vallinnut mielikuva ennalleen. Mitä irvokkaammin kolonialistinen, valkoiseen puuvillapukuun, hellekypärään ja vyöstä roikkuvaan miekkaan sonnustautunut brittiupseeri ja herrasmies meille tulee alistajasta mieleen, sitä vaikeampi meidän on havaita globalisaation ja talouden postmodernisaation tuottamaa arkipäivän uskolonialismia, kolonialistista subjektia itsessämme.

Tällä on implikaatioita myös teoreettisissa diskursseissa. École Normale Supérieure'ssa, Oxbridgessa tai Freiburgin yliopistossa koulutuksensa saaneen, korkeapopparilliset tai yläluokkaiset käytös- ja puhutavat suvereenisti hallitsevan eurooppalaisen eliitin

on ollut helppoa olla dekonstruktivistien käytäntöjen kannattaja, loogisten lasihelmien hioja tai ontologisten ongelmien ihmettelijä. Aina on myös hyödyllistä omata miehiset sukupuoliunnusmerkit, silloinhan on tosiaan strategisesti mielekäs sanoa, ettei sen niin väliksi, kuka kulloinkin puhuu.

Halua kiinnittää vaikkapa etnisiä tai kansallisia identiteettejä niiden purkamisen sijasta voidaan ymmärtääkin:

”Alkuasukasintellektuellien intohimo puolustaa kansallisen kulttuurin olemassaoloa on voinut herättää ihmetystä. Mutta ne jotka tuomitsevat tämän liiallisen kiihkon unohtavat kummallisen helposti, että heidän oma psyykensä, oma minänsä on mukavasti turvassa ranskalaisen tai saksalaisen kulttuurin takana, jonka saavutuksista ei enää tarvitse antaa todisteita ja jota kukaan ei aseta kyseenalaiseksi.” (Fanon, 162)

Ei olekaan yllättävää, että suuri joukko julkisen roolinsa vakavasti ottaneita ja poliittisen toiminnan tärkeyden ymmärtäneitä kriittisiä ranskalais- ja britti-intellektuelleja on tullut kansallisvaltion eurooppalaisten rajojen ulkopuolelta Fanonin, Hallin, Saïdin ja Spivakin tapaan, ja toinen samanlainen joukko oman maansa periferiasta, maalaisprovinsista kuten Bourdieun ja työväenluokasta kuten Williams.

Sitä mukaa kuitenkin kun ajatus keskustata on muuttunut ongelmalliseksi, on myös marginaalissa olemisen tai sieltä katsomisen mahdollisuus alkanut sellaiseksi muodostua. Mitä tulee nykyiseen maailmaamme ja siinä kohdattaviin kolonisaation muotoihin, on vaikea enää ajatella sillä suoraviivaisella dualistisella mallilla, jonka esiintuojana Fanon oli mestarillinen:

”Mikään ohjelma ei voi mullistaa yhteiskuntaa, ei alkukantaistakaan, ellei alun perin, toisin sanoen jo tuota ohjelmaa laadittaessa, ole päätetty murskata kaikki esteet joita matkan varrella kohdataan. Alkuasukas, joka päättää toteuttaa dekolonisaation on koko ajan valmis väkivaltaan. Syntymästä asti hänelle on selvää, että tätä ahdasta maailmaa loputtomine kieltoineen ei voi asettaa kyseenalaiseksi muuten kuin ehdottoman väkivallan avulla.” (Fanon, 28-29)

Maailma on monin paikoin tullut avarammaksi, alistaminen ei ota enää kiellon vaan yhä useammin houkutuksen ja suostuttelun muodon, hallitseva valta ei toteudu rakenteena vaan prosessina, ehdottomaan väkivaltaan vetoaminen tuntuu tänään vähemmän mielekkäältä kuin ennen, eikä mikään yhteiskunnallisen muutoksen ohjelma voi olla vaikeampi, jos oletetaan jo sitä luotaessa ja ennen matkaanlähtöä täysin tiedettävän, mikä on lopullinen määränpää.

## Viite

1. Käytän tässä mahdollisuuden saada kiittää tästä ja monesta muusta arvokkaasta, mieleenpainuvasta muistutuksesta Ahjolan kansalaisopiston filosofian keskustelupiiriläisiä.

## Kirjallisuus

- David Chaney: *The Cultural Turn*. Routledge, 1994.
- Susan Bassnett: ”Introduction: Studying British Cultures”, ja
- Anthony Easthope: ”But what is Cultural Studies?”, teoksessa S. Bassnett (ed.) *Studying British Cultures*. Routledge, 1997.
- Frantz Fanon: *Sorron yöstä*. WSOY, 1970 (1961).
- Alistair Pennycook: *English and the Discourses of Colonialism*. Routledge, 1998.
- Graeme Turner: *British Cultural Studies*. Routledge, 1996 (1990).

Tuukka Tomperi

## KÄDESTÄ PITÄEN

Kia Lindroos, *Now-Time + Image-Space. Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art*. SoPhi, Jyväskylä 1998.

”Adorno on naamioinut ajatuskehityksensä todellista luonnetta keinottelemalla usein sillä seikalla, että humanisti ja antifasisti Walter Benjamin (1892-1940) on aatteellisesti ollut hyvin lähellä häntä. Tämä seikka ei saa johtaa harhaan, sillä Adornon ja Benjaminin läheisyys on ollut vain osittaista.” (I. S. Narski, ”Adornon negatiivinen filosofia”. Teoksessa *Frankfurtin koulun sosiaalifilosofia. Kriittisiä esseitä*, suom. Robert Kolomainen. Progress, Moskova 1981, 316 viite 1.)

Walter Benjamin kärsii eniten hyvästä maineestaan. Tylsäksi, messuavaksi ja ahdasmieliseksi koettuun Adornoon verrattuna hän on aina näyttänyt paljon omituisemmalta ja oivaltavammalta. Näistä moderni(smi)n ajattelijoista filosofinen taideväki on vaivattu valinnut suosikikseen Benjaminin, joka kuoli ajoissa. Asetelma on poikunut kyselemättömiä Adornon mollauksia ja kevytenkäisiä Benja-

minin ylistyksiä. Pahimmillaan se on supistanut edellisen ajattelun psykopoliittiseksi mas-saviihteen vainoksi ja tuonut jälkimmäisen urbaaniteorioille – 'auran'.

Kia Lindroos ei antaudu moisiin vertailuihin. Vain hyvin maltillisesti ja enempiä rummuttamatta hän puolustaa Benjaminin dialektiikkaa epäilevää ja totaliteettia karsastavaa näkökantaa adornolaista kritiikkiä vastaan. Näin hän säilyttää mahdollisuuden käyttää Adornonkin ajatuksia Benjaminin lukuoppaina. Puhkihoetusta 'aura'sta hän ei paljon puhu. Mutta ei hän malta olla mainitsematta Bertolt Brechtin mielipidettä tuosta käsitteestä: "aika kauhea" (s. 108).

### Avaruudet

Lindroosin hieno tutkimus onnistuu kohteelmaan Benjaminia sekä totutun myötäsukaisesti että epätavallisen monipuolisesti. Vaate-liaasta kirjasta tulee kuin tuleekin ulos odotetun oloinen Benjamin, jolla on osuvaa sanottavaa kaikesta kuvaan, tilaan, aikaan ja asiaan kuuluvasta. Mutta tiheästä ja iskevästä teoksesta nousee myös esiin Benjamin, jolta voi ammentaa aineksia monialaiseen teorian työstöön. Tärkeää ei ole suosikkiajattelijan maineenpalautus tai epäreiluilta arvosteluilta varjelu, vaan hienovarais-määrätietoinen ajatusten paikallistaminen ja koettelu. Lindroosin työ lisää Benjaminin viehätysvoimaa, mutta jättää jäljelle omapäisen ajattelijan, joka ei kelpuuttanut sen enempiä perinteistä porvarillista filosofiaa kuin marxilaista puhdasoppi-suuttakaan.

Tämä väitöskirja voi hyvin olla ensimmäinen painava suomalainen filosofian tutkimus, jossa mannermaisiksi mielletty nykyajan näkemykset saavat kunnollisen, ajanmukaisen ja tyylikkään käsittelynsä sopivasti 'mannermaisuu-den' hiilien hiipuessa. Kun työ on tehty enemmän tai vähemmän filosofian ulkopuolella tai sen lähitieteellisillä reunamilla, ja kun kotimaisesta avusta kiitosta saavat valtioppineet Heiskanen ja Palonen, on filosofien jälleen parkaistava, kun ammattilaisia ulko-opetetaan taas oikein kädestä pitäen.

Tiedä sitten, missä määrin tämä painate it-sessään savupirtin ikkunoita raottaa. Suve-reenin yleismaailmallista ilmapiiriä ainakin tu-kahduttaa tuttu laitostenvälinen provinsialis-mi: takakannessa kehujaan (hyvä Kia!) lausuva saksalaisprofessori on sama veikkonen, jota myös kiitoksissa suitsutetaan (hyvä Wolf-Dieter!). Maailma on pieni.

Klassikon haltuunottona Lindroosin teos on luja, vaan ei kouristuksenomainen. Histori-allinen konteksti piiryy melko ohuesti, mutta yhtä kaikki terävästi ja luotettavasti esiin. Alkukielisiä tekstejä lähiluetaan kiitettävän tarkasti. Teoreettinen kirjallisuus Koselleckis-ta ja Helleristä Deleuzeen pannaan surutto-man ja koruttoman havainnolliseen käyttöön. Benjaminilaista ajattelua koettelevina tapauk-

sina esitellään edustava valikoima aikamme kuvatavara Dziga Vertovista ja Fritz Langista Leni Riefenstahliin ja Chris Markeriin.

Lindroosin viitteet muodostavat oman jäntevän ja jännittävän kokonaisuutensa. Joku voi miettiä, miksi Lacanin psykoanalyysin pääpiirteitä 'peilivaiheineen' selitetään väki-sinkin sullotussa ja siten karkeassa muodossa (276 viite 62). Mutta valtaosa viitteistä sisältää ohittamatonta ja monesti leipätekstin tarinaa-kin tärkeämpää aineistoa.

Osin kirjassa näkyy se Benjamin-teollisuuden tyypillinen piirre, että filosofit innostuvat runoilemaan. Lindroos säilyttää poikkeuksel-lisen tyylijatun filmianalyysien ja Baudelaire-sitaattien keskellä, mutta osaa myös konsepteilla sepittämisen: "Tämä profaanin aspekti signifioituu olennaisesti ajatuksessa potenti-aalisuudesta, joka on jo melkein kadotettu." Jossakussa herännee epäily, että kirjaan uju-tettuja poliittisia toiveitakin elähdyttää kauno-puheisuuden imperatiivi.

Mutta sattuvasti Benjaminin hengessä Lindroosin ote ei ole turhan puristinen. Kes-ken työlään teoreettisen selvittelyn hän saat-taa viitata Benjaminin ja Brechtin shakki-otteluihin (33) tai Benjaminin yhteyksiin Paul Tillichin ja tämän johtamaan Kairos-piiriin (43). Vaikka Lindroos niin ikään puhuu Wei-marin tasavallan "temporaalis-poliittisesta kontingenssista" rinnan Benjaminin "henkilö-kohtaisten maanpakokokemusten" kanssa, hänen otettaan on paha mennä moittimaan biografistiseksi tai vulgaarimarxilaiseksi. Ulko-tekstuaaliset seikat valaisevat tekstejä vaa-timatta itselleen perimmäisen selityspuustan arvovaltaa ja vähentämättä mitään lähiluvun tarkkuudesta. Tekstin ulko ja sisä kohtaavat kauniisti, kun Lindroos mainitsee Benjaminin Paavo Nurmi -esimerkistä: aikaa selittävän fi-losofin oli paras olla sen verran ajan hermolla, että seurasi muiden tavoin lentävän suomalai-sen kamppailua 'kelloja vastaan' Pariisin olympialaisissa 1924 (280 viite 125).

### Ajat

Fysiikka- ja etenkin fyysikkopelon tähden aika on aina ollut filosofeille vaikeimpia ja kiusal-lisimpia kysymyksiä. Sen tähden ajattomuus ja ajanvastaisuus on filosofeja tavallisesti sy-kähdyttänyt ja rauhoittanut. Rohkeasti Lind-roos valitsee ajallisuuden keskeiseksi ongel-makseen Benjaminin työn kartoituksessa.

Yksi mutkikkaan kysymyksenasettelun avaimista saadaan Anthony Giddensiltä. Lind-roos kirjaa ylös, kuinka tämä nyky-yhteiskun-nan sekateoreetikko kuvaa modernia organi-saatiota "aika-avaruuden" sulkeistavana jär-jestelmänä. Organisaatio ei ainoastaan orga-nisoidu ajassa, vaan se myös organisoi aikaa. (12)

Lindroosia kiinnostaa kuitenkin enemmän aika, joka nimenomaan ei sulkeistu tai orga-nisoidu ajattomaksi. Siksi hän Benjaminista

kirjoittaa. Häntä voisi otis arvostella kärke-västikin Heideggerin aikatarkastelujen kovin kiireisestä raapaisusta ja Bergsonin suoranai-sesta sivuuttamisesta. Toisaalta tällainen suh-teutus edellyttäne omaa tutkimustaan. Tär-keiden aikafilosofioiden väistö ei ainakaan näy estävän Lindroosia kirkastamasta benja-minilaisia ajatuskulkuja, samalla kun ei ole hätää kerronnan juuttumisesta Bergson- ja Heidegger-reseption ikuisuusongelmiin.

Vastaanotosta puheenollon aikana val-tava ja poliittisestikin ainutlaatuisen räikeä Bergson-kiista olisi taatusti auttanut Benja-minin työn kontekstualisoinnissa. Mahtaako-han siihen kajoaminen olla filosofisesti vi-rittyneessä tämän päivän politologiassa joten-kin turhan banaalia ja Bergsonin huonon huu-don muistaen suoranainen uskottavuusriski. Kenties myös Heidegger ohittuu samankaltai-sin perustein. Ainakin nykyisissä suhdanne-oloissa on paljon turvallisempaa Lindroosin tapaan korostaa Benjaminin ajattelun nietz-scheläistä taustaa ja sävyä, ja nimenomaan niin, että Nietzscheen ajatukset ensin turval-listetaan ja Benjaminin ajatukset vielä var-muuden vuoksi niiden "nihilistisyydestä" ir-rotetaan (65-7 & 110-1).

Oli miten oli, Lindroosilla on painavaa sa-nottavaa ajasta. Hän kutsuu "arrogantiksi aja-tukseksi" näkemystä ajan ongelmattomuus-ta. Ajan uusiksi ajattelemiseen tarvitaan "kaiologiaa", jossa Kronos-jumalan valtais-tuinta horjuttaa Kairos, oikea-aikaisen tilai-suuteen tarttumisen jumaluus. Tämä merkit-see yksiaineksisen, tyhjän, lineaarisen, edis-tyvän, odotuksille rakentuvan ja kontingens-sien kontrolliin tähtäävän ajan joutumista kokemuksellisesti täyteläisen ajan haasta-maksi (11-2 & 43-6). "Kapitalistinen tuote", Lindroos valistaa, "on riisuttu ajallisuudestaan ja yhteyksellisyydestään [de-temporalisoitu ja de-kontekstualisoitu]". Se on 'aikatyhjiössä', koska se voidaan käyttää ja heittää mene-mään ilman kiinnitystä yksilölliseen koke-mukseen". Lindroosin "politiikan temporali-saation" näkökulmasta voidaan vaatia, että tulisi kyetä tekemään "tehdä laatueroja" "de-mokraattisen Nyt-hetken" ja kapitalistisen nyt'in välillä. (253).

Kontinentaaliseksi ymmärrettyjen subjekti-viteetti- ja ajallisuuskysymysten sekä Benja-min-monografiikan lisäksi Lindroosin työn suomalaisittain uusiin puoliin kuuluu etenkin esteettisyyden ja poliittisuuden rajankäynti. Hän liittää (43) estettisen ja poliittisen sfääriin mahdolliset yhtymäkohdat tai lähenemiset rationaalisen ja irrationaalisen dikotomian murtumaan. Lindroos kokoaa luontevasti benjaminilaisen taide/politiikkakritiikin suu-ret linjat (fasismi politiikan estetisoimisena, kommunismi estetiikan politisoimisena, 169) ja yksittäiset helmet:

Taiteen tärkeimpiä tehtäviä on aina ollut synnyttää kysyntää, jonka täyden



tyydyttymisen hetki ei vielä ole koittanut. (*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 1936). (144.)

## Käsitteet

Työn hedelmällisintä antia on Benjaminin esittäminen käsite-innovaattorina. Lindroos ei kavahda tämän ”kollaashinkaltaisia” käsitteitä, vaan hakeutuu omaksi ilokseen ja lukijan iloksi noihin ”teoreettisiin rajatiloihin”, joissa benjaminilaiset käsitteet ”pakenevat länsimaisen akateemisen kulttuurin rajatumpia avaruuksia”. Hän ottaa näin vakavasti Benjaminin filosofis-poliittisen filologian, jossa ’terminologian historia’ pakottaa ”arvoituksellisen aikakäsityksen” ja ”arvoituksellisten ilmiöiden” ristiinvalaisuihin. (16-7.)

Jonkin verran tämä tavoitteenasettelu kyläkin kärsii jo mainituista puutteista. Esimerkiksi Bergson tulee kutsutuksi tähänkin työhön kummitlemaan juuri Bergsonista likimain vaikenemalla. Lähestymistapansa mukaisesti Lindroos puhuu benjaminilaisesta ajasta ”käsitteenä”, vieläpä ”temporaalisuutta käsitteellistävänä poliittisena kategoriana” (253). Bergsonin kohdallahan isoimpiin kiistoihin on kuulunut ranskalaisen väitetty käsitevastaisuus. Koska välienselvittely Bergsonin kanssa jätetään tekemättä, vastaava rasite siirtyy myös benjaminilaisen käsitekysymyksen käsittelyyn.

Lukijan on suorastaan vaivalloista päättää, korostuuko käsitteellinen ulottuvuus loppujen lopuksi ollenkaan tai miten vahvasti Benjaminilla tai Lindroosilla. Lindroos ei pöytäytä benjaminilaista käsitepuhetta mitenkään metritavaraevidenssinä, joten Begriffssprachen tosiasiallisen mittavuuden osoittaminen Benjaminin teksteissä jää jonkun astetta positivistisemmän tutkijan hanttihommaksi. Lindroos ei liioin vie käsitepainotustaan kirjansa otsikkoon eikä yhteenkään sen neljän pääluvun otsakkeista. Hän myös nimenomaisesti torjuu ’käsitehistorian’ tarjoaman tutkimuksellisen viitekehyksen (257 viite 8), vaikka käyttääkin paljon tämän suunnan teoreettista taustatukea.

Kumminkin Lindroos korostaa tekstissään vähän väliä oman otteensa käsiteulottuvuutta. Mikä tärkeintä, hän oikeuttaa tämän korostuksen myös taitavasti niin Benjaminin kirjoitusten kuin kommentaarienkin tarjoamien viiheiden (erityisesti Valéryn, 128, ja Deleuzen, 215) perusteella. Voi arvella, että Benjaminin perinteen henki sanelee varsin vahvasti tulkintakäytännön luonteen: käsitteellisyden problematiikkaa ei lyödä nuijalla lukijain kalloon. Olisi otaksuttavasti tökeröä sanoa, että taiteellisuus voittaa tieteellisyyden, mutta kukaties tyylikkyys päihittää juurtajaksavuuden, nasevuus ensyklopedisuuden.

Kärjistäen: työn ainutlaatuisin löydös ei

seiso otsikoissa, vaan sen tapaa hahmottu-neimmillaan sivun 269 mainiosta loppuviitteestä 126. Viitteessä puhutaan Benjaminin ajattelun kehittymisestä 30-luvun kuluessa aina siihen saakka, kunnes ajallistumisen trendi ”kiteytyy” *Das Passagen-Werk* -fragmenteissa luultavasti Adnonon niihin kohdistaman kritiikin jälkeen. Lindroos käyttää tässä ilmaisua ”Benjaminin implisiittinen käsitteiden temporalisointi”. Paitsi että hän näin ajallistaa Benjaminin ajattelua pikaisella kehityskertomuksellaan, hän tulee myös tähdentäneeksi, kuinka olennaista on Benjaminin käsitteiden ajallistuminen.

Textissäkin Lindroos toki kirjoittaa vetävästi ja vakuuttavasti Benjaminin hankkeesta ”uudelleen-käsitteellistää taideteos”. Niin kuin Lindroos sen tulkitsee, benjaminilainen käsite kehittyi vähitellen sisällyttämään itseensä ajallisen muuntumisen kriittiset ehdot ja siten toimimaan ”objektin konstruoinnin ja rekonstruoinnin” loputtomien mahdollisuuksien ja jatkuvan haasteen tunnusmerkkinä. (184-5.)

Tämä näyttää merkittävämmältä tutkimustyön hedelmältä kuin kirjan otsikon sangen harhaanjohtava puhe ”politiikan ajallist/a/u/misesta”. Alkusanon perusteella voi ajatella Suomen Akatemian ”Politiikan temporalisaatio” -hankkeen jyräävän myös yksittäisten osatutkimustensa yksilöllisesti kohdennetut teemat. Ehkä Lindroos on myös halunnut välttää samastumista käsitehistorioitsijoihin tai kohottaa politiikantutkijain imagoa.

Oli miten oli, käsitekysymysten toistuva korostaminen, mutta niiden hajautettu ja veraten jäsentymätön käsittely käy tietyllä tavalla vasten Lindroosin parhaita keksintöjä. Benjaminilaisen diskurssin käsitteellinen kanto ja lento uhkaavat jäädä maneerimaisen (tai marenkimaisen) käsitehistoriallisen kuorutuksen alle. Työhön työntyy väkinäistä ja kritiikitöntä kosellekilaisuutta. Benjaminille ei anneta tilaisuutta filosofisesti korjata käsitehistorian kapeaa katsetta, vaan hänet(kin) pyritään saattamaan sen fokukseen. Joku epäilee, että yhtä hyvin miltei ketä muuta tahansa voitaisiin puolustaa käsitekeksijänä ja lainata viereen nuo käsite-evoluutiosta huolimatta aina samaisina pysyvät Koselleckin perusteet.

Luovaa ja lupaavaa käsitteitten temporalisaation tulkintaa voi esimerkiksi verrata alkusanan business as usual -tyyppiseen tehtäväsäätelyyn. Välähdys käsitteidenkäsittelyn käsitesokaistuneesta katseesta saadaan, kun Lindroos luettelee Benjaminin töitä vuosilta 1918-1940 ja niissä käsiteltäviä käsitteitä tyyliin, jossa periakateeminen puhdetyö lyö kättä käsitehistorian mantroille. Uudesta käsitteidenkäsittelmästä ei irtoa juuri enempää kuin ”käsitteiden” ja ”kritiikin” intiimi suhde. (21.)

Paitsi hedelmällisintä, käsitekysymys on samalla kertaa teoksen ongelmallisinta antia. Vaikeuksien äärelle johdattaa kuva- ja todelli-

suuskysymyksen aktivoiva puhe ”luonnon tekstistä”. Lindroos selittää, että Benjaminin mukaan kokemuksessa on yhtä hyvin tekstin työstämiseen ja muokkaamiseen vertautuva osatekijänsä, kuin myös kuvallinen aineksensa:

”Benjamin yhdistää ’todellisuuden’ kokemisen näkemiseen [vision], joka viittaa joko konkreettisiin kuviin tai itse ajattelun visuaalisiin aspekteihin (thought-images-Denkbilder)”.

Lindroosin mukaan tästä rakentuu Benjaminin näkemys, jossa ”historiallinen aineisto käsitetään, ei ainoastaan tekstuaalisesti kirjoitettuna ja luettavissa olevana, vaan myös sellaisena että se on ”luettavissa kuvana”<sup>4</sup>. Viitteessä Lindroos vielä tarkentaa, että Benjaminin silmissä kieli oli jotakin paljon rikkaampaa kuin vain lausuttuja sanoja tai kirjoituskuvia (Schriftbild, graphic image). Hän toteaa, että kuvissa avautui Benjaminille tilaisuus ”yhdistellä ajatukset ajasta ja sen historiallisesta eduskuvaamisesta sekä historialliset ja ruumiilliset näkökohdat”. (50-1 & 263 viitteet 49-50.)

Jakson kohtuullinen epäselvyys oireilee hankaluuksista, joihin pian päädytään. Sivulla 130 korostetaan genealogisessa sävyssä (nyt kuitenkin Nietzscheen viittaamatta), että on benjaminilaisittain erotettava ”alkuperän käsite” alkuperästä ”subtanssina”. Käsite samastetaan tässä eksplisiittisesti ”idea”an.

Jäljempänä Lindroos kirjoittaa, että (mieli)kuva tai image on Benjaminilla sekä ”käsite” että ”todellinen” tai tekstuaalinen” (192). Viimeistään tämä lausuma alkaa hämätä moninkertaisesti, vallankin kun se eksistoi käsitteidenkäsittelyäksiksi ilmoittautuvassa tutkimuksessa. Ensinnäkin todellisuus saa siinä odottamattomaksi aisaparikseen tekstuaalisuuden: vanhat viholliset ikään kuin liittoutuvat käsitteellisyttä vastaan. Kenties todellisen sivulla saamat korpraalin natsat auttavat hämmennyvää lukijaa päättelemään, että teksti on ainakin suppeassa merkityksessään käsitettä reaalisempaa tai paikantuvampaa laatua, siinä missä tekstuaalisuus on myös omiaan todellisuutta kyseenalaistamaan.

Toisekseen käsite näyttäisi tässä irtoavan yhtä hyvin todellisuudesta kuin tekstistäkin omaksi asiakseen, samalla kun korostekirjoitettu ’todellisuus’ tekstisivulla käsitteellistyy. Tällainen käsitteen käsite lähenee Adrona vapaasti mukailleen magiikan ja positivismin kosketuskohtaa: se tulee tarpeettomaksi silkkaa päänsisäisyyttään tai pelkkää hypertodellisuuttaan.

Ettei vain taustalla vaikuttaisi käsitehistoriallisen metodologian yleisongelma: käsite kun tahtoo paradoksaalisesti olla tässä perinteessä Koselleckista Gadameriin kutakuinkin umpiooperatiivinen, ei-tematisoitava käsite. Ei ihme, että se kallistuu kontekstuaalisissa

kapeikoissa herkästi "idea"n suuntaan ja kai-ken ei-ideaattisen vastakohtaksi.

Lyhyesti: jos Lindroosin jako kerran koskee, kuten hän kirjoittaa sivulla 51, historiallisen materiaalin (tai "todellisuuden" tai kielen) "käsitteämisen" tapoja, miksi "käsite" kuuluu sivu(i)lla (130 ja eritoten) 192 vain jaon toiseen puoliskoon?

Lindroos kertoo vielä (253), miten representaatiosta erkaantuvat taidemuodot johtavat "puhtaasti älyllisen tai käsitteellisen arvostelman kyseenalaistamiseen". Hän liittää Benjaminin rationaalisen estetiikan kritiikin sellaisten lähestymistapojen ongelmallistumiseen, joissa taideteoksia tarkastellaan "yksinomaan järjellisistä tai tiedollisista näkökulmista". Viimeistään tässä vaiheessa lukija puree jo kyynärvartaan.

Miksi käsitteellisyys jää "kognitiivisen" ja "rationaalisen" synonyymiksi, esitetyn distinktion toisen puoliskon panttivangiksi? Saneleeko ratkaisun Benjaminin vai hänen tulkitsijansa vaiko puhuteltavan akateemisen yleisön sovinnaisuus? Ei kai vain Lindroos "uudelleenluo ja keinotekoisesti jatka" yliopistollista "rituaali- tai kulttikäytäntöä" ripustamalla Benjaminin nyreksimää "ei-poliittista taidetta" (ks. s. 144) campusgalleriaan?

Olisiko häntä vakavasti kehotettava muistamaan käsiteanalyysin ja -kritiikin benjaminilainen vastarintatehtävä myös käsitteen käsitteen kohdalla: "Hallitsevien käsitteet ovat aina olleet peili (kaleidoskooppi), josta syntyy 'järjestyksen' kuva. - Tämä kaleidoskooppi on lyötävä säpäleiksi." (Zentralpark 1939) (20-1)?

Ehkä Lindroosin lause pitää lukea niin, että "puhtaan" älyperäinen tai "puhtaan" käsitteellinen taidetarkastelu menettää eduskuvaamisen mallin pulmallistuuessa vakuuttavuutensa. Jää kuitenkin sanomatta, että (kokeuksellisuuteen, kehollisuuteen, poliittisuuteen) tahriintuneempi käsitteellisyys kelpaa. Huomattavasti tarkempi ja paremmin oman otteensa tasalla Lindroos on korostaessaan lineaarisen ajan yksinomaisen tai muut poissulkevan aseman haitallisuutta: hän viittaili Kronoksen ja Kairoksen neuvonpidon, vuoropuhelun ja kanssakäynnin suuntaan (248-52).

Joka tapauksessa enemmänkin suhteellista painoa työssä olisi voinut toivoa Benjaminin Leib- und Bildraumiksi luonnehtimalle interaktiolla. Tämän vastavuoroisuusmallin Lindroos esittää seuraavan "subjektin ja senpsykyksen rakenteen varheman käsityksen" sekä "maailman loukkaamattoman aktualisuuden" de-konstruktioista (147-8). Luopaava kanta olisi ehkä kannattanut liittää vahvemmin Lindroosin niin ikään mainitsemaan Ralf Konersmannin tulkintaan, jonka mukaan Benjaminin todellisuuskäsitys tekee asioita tärkeämmiksi näiden keskinäiset suhteet ja esillepanon ehdot (51).

Lindroosin kirjan voimavarat eivät suin-

kaan tästä ehdy. Hän vie työnsä turvaan puhumalla "Benjaminin kuva-käsitteistä [image-concepts]" (195). Tämä puhe ei enää uusinna ikivanhoista ikivanhinta käsitteen ja ei-käsitteen ordnunkia. Se on myös mitä suurimmassa määrin hänen tutkimuksensa hengen mukaista, hänen ruotimansa Benjaminin tekstin tukemaa ja esimerkiksi Deleuzen filmi-filosofiaa mainiosti soveltavaa. Tematiikkaa valaisevat nyt-hetken ja kuva-avaruuksien käsitteilyt ovat lujaa tekoa ja nautittavaa luettavaa. Näitä ansioita muutoin akateemisia konventioita seuraileva käsittepuhe tuskin kokonaan syö.

Kia Lindroosin tutkimuksessa ei tyydytä ruotimaan Benjaminin tapaa yllyttää "muodostamaan taiteesta käsitteitä, jotka tukisivat vallankumouksellisia taidepoliittisia vaateita etenkin taistelussa fasistista estetiikkaa vastaan". Lindroos etenee myös peräämään Benjaminin tapaa käsitteä käsite. Juuri tässä hän nostaa filosofisen tutkimuksen uudelle, arvoiselle, filosofiselle tasolle.

Jarkko S. Tuusvuori

## LÖYSÄÄ PASTAA

Gianni Vattimo, *Uskon että uskon*. (Credere di credere, 1996.) Suomentanut Jussi Vähämäki. Nemo, Helsinki 1999. 141 s.  
Gianni Vattimo, *Tulkinnan etiikka*. Suomentaneet Jussi Vähämäki & Liisa Kunttu. Tutkijaliitto, Helsinki 1999. 147 s.

Italialainen Gianni Vattimo (s. 1936) on monille suomalaisillekin tuttu filosofi. Vattimo on vierailut Suomessa, häneltä on suomennettu teos *Läpinäkyvä yhteiskunta* (Gaudeamus 1991) sekä muutamia artikkeleita. Hänen tärkeimpiä tutkimuskohteita ovat olleet Nietzsche, Heidegger ja Gadamer, joiden pohjalta Vattimo on kehitellyt omaa hermeneuttista filosofiaansa. Vattimo on kehitellyt näkemystään hermeneutiikasta suuntaan, jota tavataan nykyään nimetä "heikoksi ajatteluksi" (*il pensiero debole*) samannimisen Vattimon ja Pier Aldo Rovattin vuonna 1983 toimittaman kirjan mukaan.

Vattimon tieteellisiä teoksia on käännetty useille kielille, mikä on tehnyt hänestä kansainvälisesti ehkä tunnetuimman italialaisen nykyfilosofin. Hän on tämän lisäksi julkaissut

paljon kirjoituksia italialaisessa sanomalehdissä, minkä johdosta hän on tunnettu myös omalla maallaan. Tänä kesänä Vattimo valittiin Euroopan parlamentin jäseneksi kristillisdemokraattien listoilta ja hän on parlamentissa mm. kansalaisten vapauksia ja oikeuksia käsittelevän komitean jäsen.

## Puolet petäjäistä

*Uskon että uskon* on Vattimon omakohtainen uskontunnustus, jossa hän omien kokemus- siensa kautta pyrkii peilaamaan laajempia uskonnollisuuteen liittyviä ilmiöitä. Vattimo uskoo, että uskonto on "tehnyt paluun"; ei pelkäästään hänen omaan kokemukseensa, vaan että herkkyytensä uskonnollisia ilmiöitä kohtaan on lisääntynyt laajemminkin. Varsinkin Italiassa tämä huomio varmasti pitää kutinsa ja kyllä Suomessakin samansuuntaista kehitystä lievemmissä muodoissaan on havaittavissa.

Vattimo itse tunnustautuu "hartaaksi katolililaiseksi", joka on eräässä henkilöhistoriansa vaiheessa etäännyntynyt omasta katolililaisesta uskostaan, ja nyt vanhemmilla päivillään on sitten huomannut filosofisen ja uskonnollisen puolensa lokahtavan kauniisti yhteen. Vattimo kutsuu itseään myös "puoliuskovaksi", joka ei voi hyväksyä kaikkia kirkon oppeja annettuina totuuksina.

"Ymmärsin, että Heideggerin lukeminen tästä näkökulmasta oli vain transkriptio Jumalan pojan inkarnaation kristillisestä oppirakennelmasta" (s. 29).

Puoliuskovainen saa siis myös merkityksen puoliksi filosofi ja puoliksi uskovainen. *Uskon että uskon* voikin tällaisen lähtökohdan hyväksyvälle tarjota ajattelemisen aihetta, muuten kirjan filosofinen anti on yhtä laiha kuin suomalainen keskippahtoinen kahvi.

Taneli Heikka kirjoitti *Aamulehdessä*:

"[Uskon että uskon] kertoo myös, mikä kristinuskossa on arvokasta ja ainutlaatuista. Samalla [se] on ihastuttava, radikaali ja yllättävä uskontunnustus, joka suhtautuu kirkon traditioon ankarasta kriittistä huolimatta ihailien." (AL 3.10. 1999, s. 21)

Suhtautumiseni kristinuskoon taitaa olla sen verran erilainen, etten löytänyt Vattimon tunnustuksesta mitään ihastuttavaa, radikaalia tai yllättävää, saatikka että kirja olisi paljastanut kristinuskon arvokkaita ja ainutlaatuisia piirteitä tai paljastanut uskonnollisen kokemuksen merkitystä. (Vattimon kirjan voimakas henkilökohtaisuus, se että se on kirjoitettu ensimmäisessä persoonassa, oikeuttaa mielestäni myös arvostelijan toimimaan samansuuntaisesti.)

## Vahva teologia heikon ajattelun avuksi

Vattimon mukaan:

”Jumalan paluu nykykulttuuriin ja moderniin mielentilaan liittyy pattitilanteeseen, johon järki on ajautunut viime aikoina kasvaneiden ongelmien edessä” (s. 15).

Ja edelleen:

”On totta, että ”moderniteetin loppu”, tai ainakin sen kriisi, on aiheuttanut tärkeimpien filosofisten teorioiden hajoamisen, niiden, jotka luulivat hävittäneensä uskonnon: positivistisen tieteesuksen sekä hegeliläisen ja sittemmin marxilaisen historismin. Nykyään ei ole hyväksyttävää vahvoja filosofisia syitä ateismiin tai ainaakaan uskonnon kieltämiseen.” (S. 19-20)

Siis mitä? Vaikka olisimmekin yhtä mieltä viimeisen lainauksen ensimmäisen lauseen moderniteetin loppua koskevasta sisällöstä, kuulostaa toisen lauseen johtopäätös hurjalta mutkien oikomiselta. Miten moinen hyppy on perusteltavissa? Ei kai ”objektiivisuuden metafysiikan” hylkääminen suoraan johda heikkoa ajattelijamme hakemaan vahvistusta ja lohdutusta uskonnon helmoista? Vaikka nämä helmat eivät tarjoa Vattimolle heikon ontologian vastaisia objektiivisia ja historiatomia totuuksia, voi ihmetellä mikä uskonnon anti heikolle ajattelulle on. Eikö lähes ainoa Vattimolle uskonnosta käteen jäävä anti, eli väkivallattomuuden periaate ja sitä kunnioittava etiikka, ole mahdollista myös ilman Jumalaa ja katolisen kirkon oppeja.

## Hemeneutiikka yleiskielenä

*Tulkinnan etiikka* on suomentajien valikoima artikkelikokoelma, jonka jotkut artikkelit on jo aiemmin julkaistu esim. *tede & edistys*, *Nuori Voima* tai *niin & näin* -lehdissä. Nämä artikkelit ovat tutumpaa ja filosofisesti antoisampaa Vattimoa kuin *Uskon että uskon* -teoksen voimakkaasti omakohtainen tunnustus.

Kokoelman aloittaa Vattimon ehkä tunnetuin artikkeli Hermeneutiikka yhteisenä kieleinä, jossa Vattimo tarkastelee sitä miten hermeneutiikka on noussut 80-luvulta lähtien filosofian ohittamattomaksi horisontiksi, siksi kulttuurin yhteiseksi kieleksi, joka aiemmin oli marxismilla ja sen jälkeisen strukturalismilla. Tämä artikkeli sopii hyvin aloitusartikkeliksi, sillä sen jälkeen tulevat artikkelit tutkivatkin Vattimon edustaman hermeneutiikan – siis aikamme hegemonisen kertomuksen – suhdetta mitä erilaisempiin käsitteisiin ja ilmiöihin (mm. demokratia, postmoderni, utopiat jne.).

Artikkeleissa Hermeneutiikka ja maallistuminen sekä Jäljen jälki Vattimo käsittelee myös uskon ja filosofian välisiä ongelmia. Jotta voisimme hylätä hegeliläisen metafysisen

rationalismin, on Vattimon mukaan hylättävä Feuerbachin sekä Marxin tiet ja seurattava Kierkegaardin jalanjäljissä. Tässä suhteessa Vattimo seuraa opettajaansa Luigi Pareysonia.

Perusvire on kuitenkin sama kuin *Uskon että uskon* -kirjassa:

”Filosofia, joka asettaa metafysiikan ylittämisen ongelman, on samaa filosofiaa, joka löytää uskonnollisen kokemuksen positiivisuuden” (s. 143).

Ja Vattimo jatkaa päättelyään:

”Vain kristillisen Jumalan pojan inkarnation opin valossa filosofialle näyttää mahdolliselta käsittää itsensä ajan merkkien lukemiseksi supistumatta puhtaasti passiiviseksi ajan kulun rekisteröinniksi” (s. 145-146).

## Al dente?

*Läpinäkyvä yhteiskunta* oli aikanaan mielenkiintoinen keskustelun avaaja, mutta näiden kahden nyt suomennetun teoksen perusteella Vattimon ajattelijaprofiili ei sanottavasti rikastu. Heikko ajattelu näyttäytyy yhtä herkullisena kuin ylikypsäksi keitetty spagetti. Kymmenessä vuodessa suomalainen pastakulttuuri on muuttunut niin, ettei löysä makaroonivelli enää lautastolkulla maistu.

*Tommi Wallenius*

## SARJAMURHAN IDIOTIA



**Philip Kerr: *Sarjamurhan filosofia*. Suom. Tero Norkola. Kustannusosakeyhtiö Nemo, 1999 (1992). 395 s.**

”Mielestäni on tärkeää se, että 120 koodinimen luettelossa on 20 filosofin nimeä. Tiedämme, että hänen oma koodinimensä on filosofilta, samoin kuin monen hänen uhrinsa. Minusta vaikuttaa siltä, että tämä tappaja on huumorintajainen. Ajatus kollegoitaan tappavasta filosofista yksinkertaisesti kutkuttaa häntä.” (167)

Ei, kyse ei ole Pertti Hemánuksen uudesta dekkarista, valitettavasti. Kyse on brittiläisen Philip Kerrin teoksesta, joka jo nimellään *A Philosophical Investigation* viittaa Wittgen-

steiniin, joskin suomalainen kustantaja on tällaiselle antanut palttua keksimällä itse hienon nimen. Kirjailija Kerrillä ei ole erityistä filosofista tai akateemista taustaa. Sen sijaan hän on työskennellyt mainostoimistossa ja kirjoittanut dekkareita, joita on ”käännetty 25 kielelle”. *Sarjamurhan filosofia* onkin selvästi mainosmiehen tekemä: taitavasti tuotettu ja silkkoa sisältä. Kääntämättä se olisi saanut jäädä.

Kyseessä on poliisiromaani, joka sijoittuu vuoteen 2013. Tuolloin on löydetty rikollista ja aggressiivista käyttäytymistä synnyttävä aivoperäinen ja perinnöllinen häiriö, josta kärsiviä miehiä on ryhdytty testeihin etsimään ja elektronisesti arkistomaan. Eräs näistä rikollisgeenin omaavista miehistä sattuu saamaan arkistotiedot käsiinsä ja ryhtyy surmaamaan muita kaltaisiaan yhdenlaisena utilitarismin sovelluksena. Sarjamurhaaja on opiskellut Oxfordissa filosofiaa ja pohdiskelee tekojaan ja suunnitelmiaan ”sinisessä” ja ”ruskeassa” kirjassa. Kuinka ollakaan, geenikartoituksen ”Lombroso -ohjelma” on antanut hänelle koodinimen Wittgenstein.

Filosofia on teoksessa sellainen kurioositeetti esittäytyvä, mutta näennäisesti jäsentävä periaate, joita monet muut dekkaristit ovat kekseliäästi valinneet ja suvereenisti käyttelleet halki aikojen. Mutta Kerr ei ole Agatha Christie, Ellery Queen eikä Rex Stout, eikä edes köyhän miehen josteingaarder. Näin pohdiskelee Kerrin sarjamurhaaja omaa olemistaan:

”Lukujen sarja ei järjesty minkään ulkoisen, vaan tietyn sisäisen relaation mukaisesti. Niin tosiaan, sisäinen. Poikkeavuuteni olemusta ei voi nähdä sen enempää toisten aistinsisällöissä kuin omista havainnoissani. Mutta tietysti se on empiirisesti todennettu ja niin ollen, fenomenologisesta näkökulmasta, poikkeava tilani ei ole silkkää apriorismia, vaikka sen eksistentiaalinen seuraus on ollut se, että todellinen tilanteeni maailmassa on paljastunut.” (43)

Kerrin viittauksissa filosofiaan ei yleensä ole päättä eikä häntää, eikä niitä juuri kannata yrittää ymmärtää. Näin versioi Kerr esimerkiksi Marcusen ajattelua:

”Marcuse luonnehti yksiulotteista patriarkaalista yhteiskuntaa esimerkein, joita hän nimitti ’vastakohtien yhdistämiseksi’: yhdistäminen ehkäisi yhteiskunnallista muutosta älyllisellä tasolla sulkeistamalla tietoisuuden maskuliiniseen eli siis yksiulotteiseen tapaan. Poliisivoimien historiallinen miesvaltaisuus on ainoastaan yksi osa tätä monoliittistä ja homogeenista näkemystä. Keskiverto murhatutkimus on nojannut vähän tai ei lainkaan feminiinisiin erityispiirteisiin...” (22)



Kerrin tulkinta Marcusen yhteiskunnan ”yksiulotteisuudesta” on siis sitä, että jos naiset eivät ole mukana hommissa tulee hommistakin yksiulotteisia. Poliisitoimeen (!) sovellettuna tämä tarkoittaa sitä, että murhatutkimuksiin otetaan lisää naisia, koska ”siten taataan kehittyneempi, kaksiulotteinen lähestymistapa”! (23) Rikosten selvittämiseen tarvitaan siis ”naisen vaistoa” (337).

Tätä on muuten ”feminismi” kirjan mukaan, vielä vuonna 2013. Järjestyttävää. Erityisen sävyksen tähän jättää se, ettei Kerr ole onnistunut (vuonna 1992) irrottautumaan omista tiedostamattomista ennakkokäsityksistään sukupuoliroolien suhteen: yhtä tai kahta poikkeusta lukuunottamatta kaikki tohtorit, professorit ja ekspertit ovat miehiä, palvelijat, vastaanottovirkailijat ja sihteerit naisia. Toisena päähenkilönä oleva naisyylikomisario on taas feministi, joka – tietenkin – vihaa miehiä vaikean isäsuhteensa vuoksi, joka käyttää minihameita ja jolle ”tekniset selvitykset aiheuttavat hapen puutetta”.

Pysytään vielä Marcusessa, sillä Kerr yltyy välillä aivan hillittömäksi:

”Woodfordin pehmeisiin englantilaispiirteisiin [?] ilmaantui kiero virne, kun hän risti kätensä ja tuijotti ylös holvattuun mosaiikkikattoon, joka oli kuin varhaiskristillisestä basilikasta, paitsi että kuvan aihe oli moderni ja käsitteli Frankfurtin historiaa: Charlemagne, Goethe, Rothschildit ja Marcuse kaikki levottomana ryhmänä taivaansinistä taustaa vasten, ikään kuin odottaisivat Jumalan näytettyvän ja ilmaisevan kantansa.”

Puuttumatta muihin lainauksen hassutuksiin, huomautettakoon vielä, että mosaiikin sijaintipaikka on Frankfurtin ”Herbert Marcuse -keskus”, jossa parhaillaan pidetään ”Kolmas Euroopan yhteisön poliisitoimen symposiumi”. Pienellä vaivalla Kerr olisi saanut tietää, ettei herra Marcuse todellakaan kuulunut Frankfurtin historiaan, korkeintaan joskus junnalla kolisutti läpi kaupungin. Sen sijaan hän kyllä teki Yhdysvalloissa työtään ns. Yhteiskuntatutkimuksen instituutissa, joka oli muuttanut Frankfurtista Max Horkheimerin ja kumppaneiden mukana (ja Marcusen tapaan) USA:han natsien tieltä.

Saksalainen kulttuuri ei muutenkaan ole vahvinta aluetta Kerrille, joka kirjoittaa *Weltanschauungin* yhdellä ’u’ -kirjaimella. Jo siinä olisi pureskelemista, että ”juutalaisten kansanmurhaan syylistynyt kulttuuri”, Kerrin mukaan, ”tuotti Beethovenin ja Goethen”, mutta se on aika villiä, että vielä ”Mozartinkin”... Itävaltalta on toki Kerrin heikkous, lukuisten säveltäjien ja entisen valtakunnan kanslerin lisäksi sieltä on tullut mm. Wittgenstein, joka on joutunut antamaan koodinimen, ulkonäön ja osan persoonallisuudestaan Kerrin päähenkilölle, kirjan sarja-

murhaajalle.

Lähestulkoon kaikki se on ontuvaa, missä Kerr pyrkii tuomaan esiin jonkin alan asiantuntemusta: filosofia, psykologia, kriminologia, aivofysiologia, genetiikka, tietotekniikka, musiikki. Tästä syystä hän ei ole se Jorge Luis Borges, johon takakannessa verrataan, muttei myöskään toinen mainostekstien vertauskohde, Michael Crichton, koska tämä vaivautuu ottamaan varsin perusteellisesti selvää niistä teknisistä detaljeista ja insinööritaidon ihmeistä, joista kirjoittaa. Borges hän ei taas ole siksi, että edellinen kirjoittaa lyhyesti ja yleensä yhteen ajatukseen tiiviisti paneutuen, Kerr taas venyttellen ja kaikkia mahdollisia, mahdollisesti lukijaan vaikutuksen tekeviä viitteitä ja ajatuksia ryöstöviljellen, niin että niiden harkitsemattoman yhteennitomisien jälkeen viimeinenkin ajatus on lopulta paennut rikospaikalta. Kerr on klassinen bluffaaja: kirjailija, joka ei oikeasti ole sisällä missään, eikä viitsi nähdä todellista vaivaa päästäkseenkään, mutta joka poimii sanoja ja lauseita sieltä täältä huijatakseen niitä lukijoita, jotka omaavat samanlaisen mentaliteetin.

Kerrin näkemykset filosofiasta osoittavat, että ainakin hän on selannut läpi jonkin filosofian populaarihistoriikin: ”Platon oli valtavan vihamielinen kaikkea taidetta kohtaan.” (200) Toiset tulkinnat ovat enemmän hänen omiaan: ”Tuhansien vuosien ajan varkaudeksi kutsuttiin sitä, kun ihminen otti itselleen toisen omaisuutta. Mutta noin sadan vuoden ajaksi tiettyissä osissa maailmaa se laillistettiin marxilaisuuden nimissä.” (s. 247 – lause jää mieleen, koska sen alun perusteella lukija odottaa sanoja ”imperialismi”, ”kolonialismi” tai ”kapitalismi” sillä kohtaa missä ”marxilaisuus” nyt on.) Sarjamurhastakin tosiaan väännetään ”filosofiaa”:

”Ensinnäkin on vanhakantainen marxilainen teoria, joka tulkitsee sarjamurhaajan käytöksen historiallisen materialismin tuotteeksi: ihminen, joka oli aluksi yhteiskunnan uhri, kääntyy yhteiskunnan vastustajaksi. Toiseksi on uudenaikaisempi, olennaisesti kuitenkin nietscheläinen näkemys, jonka mukaan sarjamurhaajalla on voimakas halu – ei torjua yhteiskuntaa, vaan kuulua siihen – yhteiskuntaan, jossa kuuluisuus on menestyksen astinlauta, ja jossa murha on pelkkä oikotie sen saavuttamiseen.” (331)

Kaikki muu on kirjassa aivan samanlaista puutaheinää, jonka yhteys vaikkapa ”filosofiaan” syntyy käytettyjen nimien ja käsitteiden kautta, ilman että näillä olisi varsinaista yhteyttä mihinkään – edes toisiinsa.

Kerrin maailmassa v. 2013 ”moderni psykiatria on jo lakannut tekemästä eroa psykoosin ja neuroosin välillä” (aika pelottava ajatus sinänsä), ja siirtänyt tällaiset vanhentuneet käsitteet roskakoriin (157), mutta kirjailija itse

ei ole vielä huomannut, että puhe skitsofreniasta ”jakaantuneena persoonallisuutena” vanheni jo vuosikymmeniä sitten (158). Lisää vaikeuksia psykologisessa/psykiatrisessa käsitteistössä: ”Veljiensä, niin kuin hän muita VMN-negatiivisia kutsuu, surmaaminen saattaa olla homoseksuaalisen taipumuksen sublimointia.” (182) En tiedä kuinka kunnialliseksi puuhaksi murhaaminen on tulevaisuudessa muuttuva, mutta jos homoseksuaalisuuttaan täytyy vuonna 2013 sublimoida murhaamalla, niin varsin pelottavasta maailmasta on kyse. Aivan näin huono ei oikeasti voi olla edes Kerrin käsitys homoseksuaalisuudesta, vaikka tämä (henkilöhahmojensa suulla) kuittaakin ”sensaatiomaiset” epäilyt Wittgensteinin homoudesta ”amerikkalaisen elämäkerturin” perustelemattomiksi väitteiksi. (182, 202)

Ei pidä kuvitella, että kömmähdykset ilmenisivät vain filosofisissa tai muissa asiassältöihin liittyvissä viittauksissa. Sivulla 104 päähenkilöllä on ikää 37 vuotta, viisi sivua myöhemmin hän on vaihteeksi 35 -vuotias. Sivulla 143 riittää vielä 5 dollaria hyvin viina-kauppaan, sivulle 150 saavuttaessa inflaatio on nakertanut niin, että 150 dollarilla saa enää kaksi koulukirjaa ja 50 taalalla aspiriiniipurkin. Sitten kurssi muuttuu. Sivulla 222 ostetaan huippukehittynyt (ja laiton) satelliittipuhelin lautasantenneineen pimeästi 1000 dollarilla, jolla siis ei saisi kuin 20 purkkia avitusta päänsärkyyn tai 13 koulukirjaa. On myös hämmästyttävää, että vielä 2013 puhelinluettelot julkaistaan ”levykkeinä” (131) ja toimittajat käyttävät ”nauhureita” (149).

Asiaa ei auta kääntäjän tai kustannustoi-  
mittajan huolimattomuus: ”murha” on eri asia kuin tappo, Indianapolisessa ei ajeta ”rallia”, 11. kuukausi on marraskuu eikä ”lokakuu”, tietotekniikkaa ei myydä ”sähköliikkeessä”, venäläisen säveltäjän nimeä ei kirjoiteta ”Rachmaninov”, jne. Sähkölaitteista puhe-  
ollen Kerrin sanankäyttöä kuvaava lainaus: ”Astuessani tyylilläkästi [?] kauppaan kohtasin tavanomaisen ruskeiden kasvojen meren [!]. Mikä sähkölaitteiden vähittäiskaupassa intialaisia ja pakistanilaisia oikein viehättää? Sama ilmiö näkyy kaikkialla maailmassa New Yorkista Wieniin. [...] ehkä he ihailevat itse sähkövirtaa: valta on aina kiehtonut islamia.” (220) Haloo?

Kerrin olisi kannattanut karsia pohdintasuudet kirjastaan minimiin. Mitä enemmän kirjailija yrittää, sitä typerämmältä hän vaikuttaa. Karsimalla 80 % viitteistä, lainauksista ja muusta esittämisestä ja lyhentämällä kirjan puoleen olisi jotain voitu pelastaa. Kirjassa on asiavirheitä ja typeryyksiä niin paljon, että niitä väsyä merkitsemään siinä vaiheessa, kun huomautuksia on kertynyt riittävästi yhden kirja-arvion tarpeiksi. Samoin väsähtää koko kirjaan. ”Murhamysteeriä” ei koko kirjassa edes rakennu (tai ei ole osattu rakentaa), eivätkä Kerrin kielenkäytön lahjat ainakaan jak-

sa pitää kiinnostusta yllä.

Suosittelisin seuraavaa: ensin Philip Kerr opettelee kirjoittamaan, sitten hän hankkii sivistystä. Tämän jälkeen hän voi palata sinne mistä tulikin: töihin mainostoimistoon. En tarkemmin tiedä millaisia ovat brittiläiset mainokset, mutta oletan että ne ainakin jossain määrin muistuttavat meikäläisiä, joita nähdessä tulee usein ajatelleeksi, että olisi tosiaan hyvä jos edes muutamat mainosalan ihmiset olisivat sivistyneitä ja osaisivat kirjoittaa hyvää suomen kieltä.

”Rikositylikonstaapeli Jones nosti katseen sa ruudun takaa. ‘Tietääköhän mies itse asiassa mitään filosofiasta?’ hän kysyi. Jake nyökkäsi. ‘Sitä minäkin olen pohtinut.’” (167)

*Tuukka Tomperi*

## MINÄ, DOLLY JA TOIVON VUOSITUHAT

Osmo Pekonen: *Minä ja Dolly*. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä 1999

Juha Sihvola: *Toivon vuosituhhat*. Sitran julkaisusarja (no. 185). Atena Kustannus Oy, Jyväskylä 1998

Matemaatikko Pekosen kolumni-, esse-, kirja-arvostelu- ja runokokoelman tekstit ovat ilmestyneet pääasiassa kahdessa sanomalehdessä: Keski-Suomalaisessa ja Helsingin Sanomissa. Perusteemat ovat kiteytetyissä neljään sanaan: tiede, uskonto, isänmaa ja ekumenia. Pekonen nostaa kristinuskon esille lähes jokaisessa tekstissään. Jos ne eivät käsittele kristinuskoa suoraan niin asioita katsellaan kristillisestä näkökulmasta käsin. Ekumenia on Pekosen ajattelun mahtikäsike. Ekumeeninen ajattelu ei rajoitu Pekosella vain eri uskonnollisten perinteiden yhteensovittamiseen pyrkivään ajatteluun, vaan hän haluaa yhteensovittaa myös kristillisen ja tieteellisen ajattelun. Ilmeisesti matemaatikolla on tavoitteena kauniisti johdonmukainen maailmankuva, jossa ristiriitaisuudet loistavat poissaolollaan. Parhaiten Pekosen edustama ekumeenisuus tulee esille hänen Helsingin Sanomille kirjoittamissa kirja-arvosteluissaan ja esseissään. *Tieteiden kuningatar: matemaatikka* -teoksen arviossa hän päätyy tulokseen, että historiaan katsomalla voimme nähdä kuinka matemaatikka on toiminut (ja voisi edelleen toimia?) lääkittäjänä siltana jakomieliselle kulttuurillemme, joka on erottanut

toisistaan luonnontieteellisen ja humanistisen tutkimuksen. *Uskontojen on käytävä vuoropuhelua* -essee saa absurdeja piirteitä kun Pekonen toteaa, että ”Islamin perinnön paras osa - kuten loistava Alhambra - on ilman muuta hyväksyttävä osaksi juutalais-kristillis-islamilaista identiteettiä”. Jos Islamilainen perintö ei ole automaattisesti osa sitä, mitä Pekonen kutsuu juutalais-kristillis-islamilaseksi identiteetiksi, niin mikä tämä identiteetti silloin on? Entä mitä on islamin perinnön paras osa? Alhambra, islamilaisten rakentama linnoitus ja Espanjan tämän hetken suosituin turistikohde? Viimekädessä parasta Pekosen mielestä ovat arabialaiset numerot, jotka lunastavat ”islamin lapsille paikan myös Euroopan linnoituksen porttien sisäpuolelta”. Tämä lie nee melkoista suvaitsevaisuuden nimissä harjoitettua ulkokultaisuutta. Pascalin *Mietteitä* -teoksen arvostelussaan Pekonen jatkaa ekumenialinjaansa ja toteaa kirjan haasteen tämän päivän kelvokkaille ihmisille olevan jatkaa ”Pascalilta keskeneräiseksi jäänyttä länsimaisen sivistyksen synteisiä” yhdessä Raamatun, kirkkoisien, Hawkingin ja Kari Enqvistin kanssa. Sama linja jatkuu Stephen Hawkingin *Ajan lyhyt historia* -arvostelussa. Tällä kertaa argumentaatio näyttää kohdistuvan erityisesti Hawkingin henkilökohtaiseen ateismiin. Pekonen lainaa Hawkingin ex-vaimon(!) sanoja entisen miehensä luonteesta (”luuli olevansa Jumala”) ja kertoo esimerkiksi kuinka katolinen kirkko vastaanotti maailman huippufyysikot, jolloin ”uskon ja tieteen yhteisymmärrys näytti suurenmoiselta”, mutta Hawking meni pilaamaan sen esittämällä näkemyksensä ajan kaksiulotteisuudesta, joka on Hawkingin mukaan hyvä peruste ateismille. Arvostelun loppupuolella Pekonen etsii jälleen lääkettä erilaisten näkemysten yhteensovittamiseksi ja uskoo, että jos Helsingin yliopiston teoreettisen fysiikan tutkimuslaitoksella K.V.Laurikaista koskeneen polemiikin osapuolet olisivat tunteneet modernin luonnontieteen ja Raamatun lisäksi antiikin humanistisen perinnön, oltaisiin turhilta kähmiltä ehkä välttytty. Pekonen arvostelee luonnollisesti myös C.P. Snown suomeksi ilmestyneen *Kaksi kulttuuria* -kirjan. Teoshan liikkuu hänen mielialueellaan pohtien länsimaisen kulttuurin kahtiajakautumista. Omituista kyllä, Pekonen unohtaa arvostelussaan alkuteoksen lähes kokonaan ja keskittyy Kari Enqvistin samasta aiheesta esittämiin mielipiteisiin. Mutta yhtä kaikki, arvostelun loppuosassa päädytään jälleen toteamaan, että tällainen jako on niin turha, ettei siinä kannata asettua kummallekaan puolelle. Erityisesti matemaatikot tajuavat oman historiansa kautta olevansa osa Euroopan klassista kulttuuriperintöä ja suhtautuvansa kristinuskoonkin tyynen rauhallisesti sen vuoksi, että matematiikan historiasta löytyy niin paljon munkkeja, pappeja ja jopa pappien poikia. Omituista kyllä, tässä arvostelussaan Pekonen maltaa mielensä,

eikä suoranaisesti kehota kaikkia kunnan miehiä rakentamaan synteisiä kulttuurien välille vaan siitä on luettavissa vain jonkilainen epäsuora kehoitus välinpitämättömyyteen.

Pekosen kirjan Keski-Suomalaisessa julkaistujen kolumnien osuudessa nousevat esille Pekosen isänmaallisuus, mielenkiinto historiaa kohtaan ja se, että hän käy ahkerasti kirkollisissa tilaisuuksissa. Isänmaallisuus näkyy paitsi hänen sotasankareita käsittelevissä kirjoituksissaan niin myös Suomen, tai ainakin Keski-Suomen, puolesta tuntemastaan huolesta Euroopan Unionin ja muiden ulkomaalaisten instituutioiden kynsissä. Tosin tässäkin osuudessa kristinuskon teemat ovat kantavin innoituksen lähde. Pekosen suhtautuminen kristinuskoon on ikävyyttävän kriittiköntä. Tälle kokoelmalle nimensä antaneessa kolumnissa *Hello, Dolly* hän kertoo tapaamisestaan kloonatun Dolly-lampaan kanssa. Matemaatikko näyttää uskovan kloonamisteknologian aiheuttamien eettisten ongelmien olevan täysin tieteellisen toimeliaisuuden aiheuttamia ja että uteliaita tiedemiehiä rajoittaa vain tekniikan kehittymättömyys. Hän unohtaa täysin selityksen, jonka mukaan *synteisi* antiikin kreikkalaisesta perinteestä kohonneen tieteellisen ajattelun (maailma on periaatteessa ihmisjärjellä ymmärrettävissä) ja juutalaisuudesta nousseen kristillisen ajattelun ihmiskeskeisten elementtien välillä (ihminen on luomakunnan kruunu) kannusti ja johti sellaisen teknologian kehittämiseen, jolla ihminen hallitsee luontoa sekä tieteellisen toiminnan uudelleen suuntaamiseen tämän teknologian palvelemista varten. Mikäli pystyisin tämän jälkeen vielä lukemaan Pekosen tekstiä positiiviseen ymmärtämiseen pyrkivällä asenteella, ajattelisin hänen sijoittavan pythagoralaisuuden johonkin historialliseen kontekstiin kirjoittaessaan, että ”veljeskunnassa oli *salaperäisiä* piirteitä kuten kasvissyönti, pukeutuminen valkoisiin vaatteisiin ja taipumus lukumystiikkaan.” Nyt epäilen, että kasvissyönti on Pekoselle jotain aidosti käsittämätöntä.

Vuoden 1998 tiedekirjana palkittu Juha Sihvolan kirjoittama *Toivon vuosituhhat* herättää positiivista huomiota jo rakenteellaan. Ensinnäkin kirja on jaettu hyvin jäseneltyihin lukuihin ja otsikoituihin kappaleisiin lukujen sisällä. Tämän lisäksi sivujen reunoihin on painettu vielä pienempiä otsikoita, joten informaation etsiminen ja Sihvolan argumentaation seuraaminen on tehty mahdollisimman helpoksi. Tämän ratkaisun takana lie nee Sihvolan käsitys filosofiasta argumentatiivisena käytäntönä ja halu toteuttaa mallikkaasti tätä filosofian muotoa. Teksti on tosin painettu luvattoman pienellä ja on siten hankalaa lukea. Myös kirjan takakansi herättää mielenkiintoa asettamalla merkittävän kontrastin Pekosen ajatteluun. Siellä nimittäin lu-

vataan, että Sihvola osoittaa arvojen jännitteiden ja tragedioiden olevan voimavara, eikä suinkaan jotain sellaista mikä olisi synteesin avulla hävitettävä. Lähtökohtana Sihvolan ajatus on hedelmällisempi.

*Toivon vuosituhatta* ei voi olla vertaamatta von Wrightin *Tiede ja ihmisjärki* -teokseen. Molemmat filosofiset tutkimukset lähestyvät kohdettaan historiallisesti. von Wright teknisieteellisen maailmankuvan rakentumista ja Sihvola eurooppalaisen ihmiskuvan muutoksia antiikin Kreikasta tähän päivään. Siinä missä von Wright on tulevaisuuden ennusteiden ja neuvonantojen suhteen varovainen Sihvola esittää rohkeasti mielipiteensä siitä millaisille tavoille ihmisen olisi syytä oppia. Mutta ennen omia teesejään hän käy läpi filosofian historiaa.

Kirjan historiallinen osuus on varsin mittaava. Niin mittava, että sitä voisi käyttää jopa vasta-alkajan johdatuksena filosofian, erityisesti filosofisen ihmiskuvan, historiaan. Kantavina teemoina kulkevat rationaalisuus, hyvä elämä sekä näihin liittyvä ihmiskuva. Kirjan perimmäisenä tavoitteena Sihvolalla näyttää kuitenkin olevan vastata kahteen kysymykseen: miten rationaalisen ihmisen tulisi elää ja miten yhteiskunta tulisi tätä varten järjestää. Avainkäsite Sihvolalle on rationaalisuus. Hän peräänkuuluttaa rationaalista keskustelua yhteiskunnallisen osallistumisen muotona olettamatta kuitenkaan, että se kykenisi ratkaisemaan kaikki yhteiskunnalliset ongelmat. Päinvastoin, järjen on oltava itsekkriittistä ja ymmärrettävä omat rajoituksensa. Aseeksi vallalla olevaa poliittista retoriikkaa vastaan se kyllä käy. Kuten Sihvola toteaa, voimakkaan naapurimaansa johdosta Suomessa on syntynyt ja sittemmin kriitikittömästi omaksuttu tapa perustella poliittiset päätökset välttämättömyydellä vaikka tosiasiaa kysymys on keinojen ja päämäärien suhteen tehtävistä *valinnoista*. Välttämättömyyksiin vetoaminen on ollut omiaan vahvistamaan myös vastuun välttämisen kulttuuria maassamme. Rationaalisuuden puolestapuhujana Sihvola on erinomainen, vaikka ainoa teokseen kaipaamani lisä olisikin ollut systemaattinen pohdinta rationaalisuuden erilaisista muodoista. Nyt rationaalisuus -käsite jää leijumaan, Sihvolan kriittisyydestä huolimatta, turhan ongelmattoman muuten hyvin täsmällisen ja selkeän kielenkäytön yläpuolelle.

Kokonaisuutena *Toivon vuosituhatta* on erinomainen yleistajuisesti kirjoitettu teos. Se on kirja, josta on moneksi: se käy johdatukseksi ihmiskuvan problematiikkaan, eurooppalaisen ihmiskuvan historiaksi ja ennen muuta yhteiskuntafilosofiseksi kannanotoksi. Lisäksi sitä voi lukea historiallisen lähestymistavan puolustuspuheena. Teos on kirjoittajansa näköinen. Se on selkeästi argumentoitu ja laajaan oppineisuuteen nojaava tiukka kannanotto ajankohtaisiin kysymyksiin, laji-tyyppinsä erinomainen edustaja.

**Sami Syrjämäki**

## PUHEOIKEUTTA AKTIVISTEILLE

**Salla Tuomivaara – Joni Purmonen: *Ulos häkeistä! Kaksi näkökulmaa uuden eläinliikkeen sisältä*. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki 1998. 324 s.**

Imestytyään Salla Tuomivaaran ja Joni Purmosen *Ulos häkeistä!* -kirja sai aikaan puheensorinaa eduskunnassa asti. Siihen ei ihan mikä tahansa kirja kykenekään. *Ulos häkeistä!* on kuitenkin merkittävä muussakin mielessä, nimittäin siksi, että se kertoo, mistä eläinoikeusliikkeessä oikein on kyse – toiminnan motiiveista, päämääristä ja toimintatavoista. Kyllähän näistä on aikaisemminkin saatu lukea, mutta lähinnä ennakkoluulojen sävyttämistä yleisönosastokirjoituksista tai iltapäivälehtien sensaatiouutisista. *Ulos häkeistä!* -teoksessa kaksi eläinoikeusliikkeen nimeä, järjestöaktiivi Salla Tuomivaara ja suoran toiminnan iskujen yhteydessä julkisuuteen noussut Joni Purmonen, kertovat oman näkemyksensä eläinaktivismin taustoista.

Kirja on jaettu kahteen osaan. Ensimmäisessä osassa Salla Tuomivaara esittelee eläinoikeusliikettä, sen syntyä, taustalla olevia ajattelutapoja ja arvoja sekä normaalia eläinten oikeuksien hyväksi harjoitettavaa kansalaistoimintaa. Kirjan toisessa osassa Joni Purmonen käsittelee uuden eläinliikkeen radikaalimpaa puolta, laitonta suoraa toimintaa.

Kirjalla on kaksi funktiota: ensimmäinen on yritys selvittää tavalliselle kaduntallaajalle, miksi aktivistit toimivat niin kuin toimivat sekä pyrkimys tuoda esille ne epäkohdat, joiden poistamiseksi liikkeessä toimitaan. Toiseksi *Ulos häkeistä!* on kirjoitettu muille eläinoikeusliikkeessä toimiville: manifestina, keskusteluna ja opaskirjana. Kirja on varmasti jo löytänyt paikkansa monen aktivistin kirjahyllyssä.

Kirja saatiin julkaistua silloin, kun keskustelua eläinaktivismista oli – siis silloin, kun sille oli markkinoita. Paikoitellen kiireen huomaakin: jos oikolukemiseen ja toimittamiseen olisi käytetty aikaa vähän enemmän, olisi monia päällekkäisyyksiä ja kömpelyyksiä saatu karistuksi.

Myös lähdevitteiden esittäminen kangertelee paikoitellen. Kun otetaan huomioon, miten innokkaasti eläinaktivistien väitteet yleensä pyritään kumoamaan, olisi tarkempi lähdevitteiden ilmoittaminen ollut hyväksi ihan uskottavuudenkin vuoksi. Avoimeksi jää, perustuvatko väitteet häkkieläinten huonosta voinnista pelkkään musta tuntuu –menetelmään vai onko taustalla tieteellisiä tutkimustuloksia.

## Aktivismin tausta

Toukokuussa 1995 tiedotusvälineet kertoivat pohjanmaalaisilla turkistarhoilla tapahtuneista kettujen vapautuksista. Alettiin puhua ”kettutyöistä” ja eläinaktivismista. Uusi kansalaisliike näytti syntyneen.

Samana vuonna oli perustettu Oikeutta Eläimille (OE) -järjestö, joka kommentoi kettutarhaiskuja. Vaikka OE itse sanoutui irti iskuista, sekä sen että kettutyttöjen toiminnalla oli sama pohja: huoli eläinten oikeuksista. Tuomivaaran mukaan tällainen uusi eläinliike, tai eläinoikeusliike, oli syntynyt, koska koettiin, että vanhat eläin<sup>suojeluyhdistykset</sup> eivät enää tarttuneet riittävällä tarmolla esimerkiksi tuotantoeläinten pidon epäkohtiin. Itseasiassa OE:n mielestä oli tehtävä enemmän kuin vain parannettava kuljetusolosuhteita tai ruuan laatua. Eläinten oikeuksista tuli uuden järjestön avainkäsite.

Uusi eläinliike tuskin on mitenkään yhtenäinen liike. Se tuli julkisuuteen yhden järjestön myötä, mutta suurin osa toiminnasta tapahtuu yhdistysten ulkopuolella. Mitään tarkkaa ohjelmanjulistustakaan ei ole, on vain joitakin arvoja, jotka liikkeessä toimivat jakavat. Siksi *Ulos häkeistä!* -kirjan kirjoittajat eivät mitenkään voi edustaa eläinoikeusliikettä ja tuskin siihen pyrkivätkään. Heidän tarinansa kuitenkin valottavat hyvin niitä lähtökohtia, joita eläinaktivismin taustalla on.

Maailmalla eläinoikeusliikehännän alkunpanijana tai ainakin vauhdittajana on toiminut Peter Singerin vuonna 1975 ilmestynyt teos *Animal Liberation*, joka on ilmestynyt suomeksikin nimellä *Oikeutta eläimille* (WSOY, Juva 1991, suomentanut Helena Tengvall). Kirjassaan Singer osoittaa useita yhteiskunnassamme vallitsevia eläinten hyväksikäytön muotoja, joista keskeisimpinä lihan-, munan- ja maidontuotanto. Nykypäivänä liha, munat ja maito tulevat kaupasta ja kuluttaja harvemmin pohtii, mikä niiden todellinen alkuperä on. Todellisuudessa eläintilat eivät ole idyllisiä maalaistaloja, joiden pihalla kuopsuttaa kanoja ja niityillä käyskentelee lemmiä, vaan teollistettuja tehokasvattamoita, joissa eläinten tarpeista tai kärsimyksistä ei tehokkuuden nimissä piitata.

Singerin filosofisena iskulauseena on ”kaikki eläimet ovat tasa-arvoisia” (Singer 1991, 1) – ja tässä eläimiin lasketaan myös ihmiset. Kulttuurissamme elää käsitys, jonka mukaan ihminen olisi jollakin tapaa (muiden) eläinten yläpuolella. Singer tuomitsee tällaisen käsityksen virheelliseksi.

Utilitaristi Jeremy Benthamin mukaan meidän tulee huomioida muiden ihmisten intressit, koska ihmiset ovat kärsimiskykyisiä olentoja, jotka vahingoittuvat, jos heidän intressejään ei huomioida. Samalla logiikalla huomioonottaminen on ulotettava kaikkiin niihin eläimiin, jotka ovat tuntoisia – kykeneviä tuntemaan esimerkiksi kipua. Singer kir-



joittaa: ”Lähes kaikki ihmisellä esiintyvät kivun ulkoiset merkit tavataan myös muilla eläimillä, erityisesti lähimmillä sukulaisillamme nisäkkäillä ja linnuilla.” (Singer 1991, 11-12) Jos emme pidä tiettyjä ulkoisia merkkejä osoituksena siitä, että eläimet tuntevat kipua, emme voi myöskään väittää, että toiset ihmiset tuntisivat, sillä merkit ovat hyvin samankaltaisia.

Veganismina tunnetussa elämäntavassa Singerin ajatus on viety loogisiin johtopäätöksiinsä, eläinperäisen ruuan ja muiden eläimistä valmistettujen tavaroiden välttämiseen. Vegaaninen elämäntapa perustuu siihen, että kun eläimestä valmistetun tavaran jättää ostamatta, jatkossa niitä myös valmistetaan vähemmän. Eläinoikeusliike lähtee tältä pohjalta. *Ulos häkeistä!* -teoksen luvussa ”Mihin me haluamme muutoksen” muutoksen kohteiksi nimetään mm. turkistarhaus, teho- maatalous, koe-eläinten käyttö, metsästys, delfinaariot, sirkukset ja eläintarhat.

### Laittoman toiminnan motiivit ja ongelmat

Julkisuudessa on korostunut vahvasti eläinoikeusliikkeen laitton toiminta, kuten kettujen vapautukset ja hennavärjäykset. Todellisuudessa suurin osa eläinaktivismista on kuitenkin tavallista järjestötyötä: tiedon levittämistä, organisoimista ja yhteydenpitoa. Laitton toiminta on huomattavasti vähäisempää, mutta näkyy tiedotusvälineissä.

Joni Purmonen kertoo omassa osuudessaan laittoman suoran toiminnan motiiveista ja toimintatavoista sekä siitä, miksi itse päätyi ajamaan eläinten asiaa myös laittomin keinoin. Hän näkee sen kansalaisvelvollisuutena. Purmonen kirjoittaa:

”Jos näemme jonkun ihmisen pahoinpitelevän toista, huomattavasti pienempää ja heikompaa ihmistä, on velvollisuutemme mennä väliin. Jos näemme häiriintyneen ihmisen potkivan avutonta lemmikkiään, menemme väliin. [...] Joskus väliinmeno vaatii jopa väkivaltaa, mutta siihen ei eläinliikkeessä ole jouduttu. Väliinmeno tehdään sabotaasin muodossa.”

Sabotaasissa ”teurastajalta tuhotaan teurastamisen välineet, turkistarhaajalta taloudellinen mahdollisuus jatkaa tarhausta” jne. (s. 227)

Purmosen pahoinpitelyesimerkissä väliinmeneminen on tietysti oikea ratkaisu, mutta joka tilanteessa se ei ole mahdollinen tai strategisesti järkevä ratkaisu. Purmosen mukaan laittoman suoran toiminnan yhtenä tavoitteena on tuottaa eläinteollisuudelle niin paljon taloudellista vahinkoa, että toiminta ei enää kannata. Tämä saattaisi olla strategisesti hyvä tavoite – jos moraaliala tai lakia ei tarvitsisi ottaa huomioon.

Laitton suora toiminta nostaa monia pohtimisen arvoisia kysymyksiä: itsestäänselvää

esimerkiksi on, että turkiseläimet käsitetään tarhaajien omaisuudeksi. Vähemmän itsensänselvää kuitenkin on, onko tämä oikeutettu käsitys ja jos onkin, on kysyttävä, miten tarhaaja saa omaisuuttaan kohdella. Ja jos eläimet ovat tarhaajan omaisuutta, millainen moraalinen oikeus muilla on niiden suhteen?

Keskustelu näistä kysymyksistä olisi paikallaan. Kuitenkin, sillä välin kun odottelemme sitä päivää, jolloin mielipideilmasto taianomaisesti muuttuu, väitän, että turkistarhaiskujen kaltainen laitton suora toiminta ei ole hyvä strategia siitä syystä, että sillä aikaan saatu muutos ei ole kestävä. Erilaisia eläimiä hyväksikäyttäviä teollisuudenmuotoja on, koska ihmisen ja muiden eläinten välinen suhde on ymmärretty väärin, esineellisenä suhteena. Vaikka eläinoikeusliikkeen laitonta toimintaa harjoitettava siipi saisikin Suomen turkistarhauksen lopetetuksi, se ei tekisi mitään tälle suhteelle eikä siten myöskään estäisi uusien vastaavanlaisten alustusmuotojen syntyä. Ei riitä, että aktivistit ottavat eläinten oikeudet huomioon, jos muut eivät niin tee.

Toiseksi laitton toiminta on huono strategia siksi, että se synnyttää vaarallisia hyvät/pahat-vastakkainasetteluja ja huonoa julkisuutta muulle, laillisin keinoin toimivalle eläinliikkeelle. Jos projekti turkistarhauksen lopettamisesta aiotaan viedä loppuun, tulevaisuudessa voi olla odotettavissa yhtä ampumavälikohtausta suurempi kahinoita. ”Niin, on täältä Pohjanmaalta ennenkin tarvittaessa lähdetty, viimeksi 1918” pohdiskeli eräskin tarhaaja Seuran (19.12.1997) haastattelussa (Tuomi-vaaran sitaatti, s. 186).

*Niklas Vainio*

## LUONTO HISTORIAN VIRASSA



Suvelise Nurmi (toim.): *Hurja luonto - Abrahamista Einsteiniin.*

Kirjoittajat: Suvelise Nurmi, Jaakko Hyttinen, Petri Järveläinen, Petri Mäkeläinen, Pauli Annala, Reijo Työrinoja, Virpi Mäkinen, Mikko Yrjönsuuri, Heikki Kirjavainen ja Markku Oksanen. Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta, Yliopistopaino, Helsinki 1999.

Nurmen toimittama esseekokoelma on tervetullut lisä ympäristöfilosofiseen kirjallisuuteen. Vaikka toimittaja itse asemoikin tekstit osaksi humanistis-teologista ympäristötutkimusta, luontokäsitysten aatehistorial-

lista kartoitusta, ovat kirjoittajien tekstit pitkälti reagoivia tämän vuosisadan ympäristöfilosofiaan. Edellinen vastaava yritys oli SoPhin vuonna 1996 julkaisema Jussi Kotkavirran toimittama *Luonnon luonto* -esseekokoelma<sup>1</sup>. Molemmissa kokoelmissa luodaan kronologinen katsaus luonnon ja samalla väistämättä kulttuurin ymmärtämisen tapoihin antiikista ja kristinuskon alkuajoista nykypäivään. Uuden kokoelman ote on enemmän kirjallisuustieteellinen ja aatehistoriallinen, lukuun ottamatta kahden viimeisen esseiden ympäristöfilosofisia kartoituksia. Mutta toisaalta luonnon ja kulttuurin suhteen tarkastelussa tiukkaa jakoa filosofiaan ja aatehistoriaan ei lienekään järkevää tehdä.

Tämän kokoelman viehättävin piirre on aatehistorian monisäikeisyyden ymmärtäminen. Tämä oli yllättävää, sillä etenkin kristinuskon ja luontosuhteen käsittelyssä on liiankin usein jääty pelkän apologetiikan tasolle. Tässäkin kokoelmassa useaan kohtaan sivuttu Lynn White Jr:n vuonna 1967 julkaistu kristinuskon luontosuhteen kritiikki loi tälle ilmiölle pohjan. White vetää hyvin yksinkertaisen seuraamussuhteen juutalais-kristillisistä teksteistä (abstrahoituun) länsimaiseen luontosuhteeseen, mikä on kirjoittanut teologeilta yhtä yksinkertaistettuja puolustuspuheita. Näitä rintamalinjoja sivutaan nytkin, mutta niille ei juututa. Esimerkiksi Raamattua ei käsitellä yhtenäisenä, koherenttina teoksena, vaan useiden kulttuurivaiheiden muodostamana kerrostumana. Samanlainen rikas historiankäsitys jatkuu myöhemminkin, kun antiikin, keskiajan ja uuden ajan välisiä sidoksia ja yhteyksiä tarkastellaan.

Yksi esseitä yhdistävä tekijä on luonnon ja moraalin suhteen ymmärtäminen eri aikakausina. Ensimmäisissä esseissä kuvataan, miten sekä juutalais-kristillisessä perinteessä että sen kohdanneessa antiikin kulttuurissa kehittyivät ajatukset maailman olemuksen eli luonnon normatiivisuudesta: olioiden luonto määrittä niiden hyväksi, päämääräksi, niiden olemuksen toteuttamisen. Siirryttäessä kohti nykyaikaa kuvataan, miten tämä ajatus on toisaalta murtunut, ja miten se on toisaalta yhä uudelleen noussut esiin. Pientä kritiikkiä tosin ansaitsee Suvelise Nurmen johdanto, jossa tämän muutoksen luonne on kuvattu hyvin karkeasti. Esimerkiksi David Humen ”giljotiiniin” hän kuvaa olemuksen ja moraalin suhteen tuomioksi, vaikka myöhemmin kokoelmassa aivan oikein todetaan Humen nojanneen Adam Smithin tavoin ihmisen olemukseen kuuluneeseen sympatian periaatteen. Samoin olisi ollut paikallaan huomioida MacIntyren Hume-tulkinta, jonka mukaan ”giljotiinissa” oli kyse kristillisen doktriinin kritiikistä. Myöhemmin Nurmi esittää, että evoluutioteoria mursi ajatuksen luonnon normatiivisuudesta. Mutta esimerkiksi Spencerin ja Kropotkinin kirjoitukset ovat hyvä esimerk-

ki siitä, miten luonnon luonteen määrittely, ja sen käyttö moraalisen auktoriteettina jatkuu myös uudelle ajalle.

Samoin olisin toivonut esseisiin aavistuksen verran vähemmän tekstintulkintaa ja sen sijaan yhteyttä käsiteltyjen aikakausien *käytäntöihin*. Vaikka kokoelmassa onnistutaankin antamaan rikas kuva aatehistoriasta, se näyttää vain polulta nykypäivään. Luontosuhteen ymmärtämisen kannalta olisi ensisijaista nähdä myös kunkin aikakauden luontokäsitysten suhde ne synnyttäneisiin kulttuureihin. Toki tällainen käsittely olisi vaatinut lisää tilaa tai vaihtoehtoisesti aikajanan kaventamista. Mutta mielestäni sille olisi ollut enemmän tarvetta. Sillä silloin kun luontosuhdetta tarkastellaan käytäntöjen kautta, jäädyään useimmiten pelkän ympäristöhistorian tasolle, jolloin luontokäsitykset ja arkielämä eivät kohta.

**J**aakko Hyttisen ”Jumalan maailma ja sen asukkaat Vanhassa testamentissa” on kattava kuvaus Vanhan testamentin monista historiallisista kerrostumista. Hyttinen käsittelee aineistoaan kieli- ja kirjallisuustieteellisesti. Hän esimerkiksi nojaa tulkinnoissaan alkutekstin kirjoitusajan etymologiaan, ja viittaa Raamatun kirjojen sijaan alkuperäisiin tekstikokonaisuuksiin. Tämä on miellyttävä poikkeus ympäristöfilosofiasta tuttuun ylimalkaisuuteen, mutta toisaalta vaatisi pientä sanastoa. Lopussa esseeseen ote mielestäni huononee, kun Hyttinen pohtii Vanhan testamentin asemaa nykypäivänä. Toki VT on tänäkin päivänä vaikuttava teos, ja nykytulkintojen haastamisella on oma arvonsa, mutta kokoelman aatehistorialliseen otteeseen se ei sovi.

Petri Järveläisen ”Antiikin filosofian ja kristinuskon luontokäsityksen piirteitä” jatkaa sujuvasti siitä, mihin Hyttinen jää. Hän käsittelee antiikin ja kristinuskon kohtaamista ja osittaita sulautumista aina varhaiselle keskiajalle. Hän on jaotellut aikakauden eri arkkityyppisten luontokuvien mukaan ja näkee, että Augustinus edusti aikanaan näiden eri kristinuskon ja antiikin aatehistoriallisten säikeiden synteisiä. Tällöin luontokäsitykset ovat enemmänkin ”mosaiikkeja” kuin itsenäisiä, sisäisesti yhtenäisiä aatteita. Järveläinen kritisoii tämän mosaiikkikuvan avulla ansiokkaasti em. Whiten kirjoitusta ja ympäristöfilosofiassa yleistä ajatusta ”metafyysikan vaihtamisesta”. Järveläisen mukaan perittyjä käsitteitä ja ajattelutottumuksia ei ole mahdollista hylätä, eikä niitä joka tapauksessa tule ymmärtää monoliittisena länsimaisena ajatteluna. Sen sijaan meidän on ryhdyttävä käsitteelliseen arkeologiaan, itseemme historialliseen ymmärtämiseen.

Petri Mäkeläisen esseeseen ”Stoalaisen Senecan suhtautuminen luontoon” poikkeaa edeltävistä esseistä kahdella tavalla. Hän sitoo Senecan tuotantoa hieman ajan yhteiskuntaan ja kulttuuriin käytäntöihin, mikä enem-

mänkin kuin korvaa käsitellyn alueen suppeuden. Lisäksi hän välttää turhia tai ainakin perustelemattomia hyppyjä nykypäivään, joihin sekä Hyttinen & Järveläinen (jälkimmäisellä esim. Platon & alkuräjähdysooppi) syyllystyvät. Ainoa ongelma Mäkeläisen esseessä on mainittu aiheen suppeus, jolloin se ei nivoudu kokoelman muodostamaan jatkumoon niin kauniisti.

Pauli Annalan kaksi esseettä ”Luonto järjen kuvastimessa” ja ”Luonto sydämen kuvastimessa” asettavat vastakkain Platonin ja platonistien sekä Fransiscus Assisilaisen ja fransiskaaniopit. Ensimmäinen esseeseen kuvaa jopa piinallisen tarkkaan sitä filosofisten suuntausten kohtaustaikaa, mihin Platonin opit syntyivät, ja Platonin tuotannon yhteyttä myöhempään luonnontieteiden kehitykseen. Olettavasti valtaosa esseestä kiinnostaa hyvin rajoittunutta lukijakuntaa, mutta se puolustaa silti paikkaansa tässä kokoelmassa. Jälkimmäisen esseeseen parasta antia on fransiskaaniopit ajattelussa tapahtunut muutos kohti kasvavaa tieteellistymistä, mikä rikastaa totuunaista yksinkertaistettua kuvaa Fransiscuksesta ”ekomunkkina”. Lukijalle tuli väistämättä myös mieleen William Baskerville Umberto Econ ”Ruusun nimessä”. Wilhelm Occamilaisen oppeja seuranneen munkin hahmo kävi tämän esseeseen myötä paljon ymmärrettävämmäksi.

**R**eijo Työrinon ”Luonnollisen ja tehdyn Rero keskiajalla ja uuden ajan alussa” käsittelee luontosuhteen ymmärtämisen kannalta hyvin tärkeää aihetta. Työrinon mukaan luonnollisen ja tehdyn eron ymmärtämisessä tapahtuneet muutokset olivat keskeisiä siirryttäessä klassisesta todellisuuskäsityksestä uuteen tieteeseseen. Esseessä suhde filosofian ja käytännön luontosuhteen välillä nähdään siten hyvin läheisenä. Käsitteelliset muutokset lienevät Työrinon käytäntöjen muuttamisen välttämättömiä ehtoja, ja ainakin tässä esseessä käsitteelliset muutokset aina edeltävät käytäntöjen muutosta. Jälleen näiden muutosten rinnastus oman aikansa käytäntöihin olisi ehkä luonut rikkaamman kuvan.

Virpi Mäkisen ja Mikko Yrjönsuuren ”Luonto ja uuden ajan etiikka” on kokoelman helmiä. Esseeseen keskeisin väittäminen on, että modernin luontokäsityksen synnyn ajoittaminen 1600-luvulle ja etenkin Descartesin on virhe. Kirjoittajien mukaan Descartes on nähtävä enemmänkin historian ”kilometripylväänä” pidemässä kehityskulussa. Muutoksen alun kirjoittajat ajoittavat 1300-luvun nominalismiin. Toinen tärkeä väittäminen on, että luontokäsityksen muutoksen ytimenä ei ollut *dualistisen ajattelun* keskeisyys, vaan koko moraalijattelun rakenteen muuttuminen. Näin luonnosta vieraantumisen ytimessä ei ollut dualistinen jako luontoon ja ihmiseen/kulttuuriin, vaan koko eettisen käsitteistön, etiikan metatason muuttuminen ihmiskeskeiseksi. Tämä

metaeettinen tarkastelu on kyllä merkittävä, mutta nähdäkseni se ei tarkoita dualismin roolin häviämistä luontosuhteen muutoksessa.

Heikki Kirjavaisen esseessä ”Teologia, kosmos ja luonto” käsitellään teologian ja luonnon kosketusta eri filosofian alueilla. Historiallisesti Kirjavainen käsittelee uuden ajan luonnontieteen antamaa haastetta teologialle, sekä luonnontieteen suhdetta kosmologiaan tällä vuosisadalla. Parhaimmillaan Kirjavainen on tuodessaan esiin Kantin ja Hegelin ”aktiivisen” tietoteorian tarjoamat haasteet, mutta ottamatta mukaan nykyisen tieteenfilosofisen keskustelun juoksuautoja. Esimerkiksi luonnontieteen yhtenäisteorioihin liittyvät filosofiset ongelmat ovat selkeämpiä näin kuin vaikkapa realismi-konstruktivismi -kiistan kautta ymmärrettynä. Lisäksi Kirjavainen käsittelee *mystiikan* teemaa paremmin kuin missään muussa lukemassani ympäristöteoksessa.

Markku Oksasen esseeseen ”Ihmiskeskeiset perustelut ympäristönsuojelussa” ja Suvelise Nurmen esseeseen ”Luontokeskeisyyttä vuosituhannen vaihteessa” ottaminen mukaan tähän kokoelmaan jäi mietityttämään. Hyvä on, ne tarjoavat kattavan kartoituksen 1970-luvun jälkeisestä ympäristöfilosofisesta keskustelusta, mutta tällaisia on tarjolla muuallakin, vaikkapa Leena Vilkan tuotannossa tai tuoreissa käännösesseekokoelmissa. Lukijalle jää esseekokoelmasta ristiriitainen kuva. Edeltävissä esseissä luodaan mielenkiintoisen katsaus luonnon ja kulttuurin suhteen erilaisiin historiallisiin ymmärtämisen tapoihin, ja sen suhteeseen tieteeseseen ja tieteenfilosofiaan. Mutta lopettavissa esseissä itse luontoa ja kulttuuria ei juuri mietitä, vaan tämän jaon ympärille rakennettuja eettisiä oppeja pureskellaan ties kuinka monetta kertaa... joskin hyvin pätevästi. Mutta kokoelma olisi tarjonnut loistavan tilaisuuden tämän totunnaisen filosofisen retorikan ylittämiseen, luontosuhteen pohdinnan liittämisen laajemmin meidän kulttuurimme aatteelliseen maaperään. Akateemiset ympäristöfilosofit kun muodostavat siitä kovin pienen osan.

#### Viite

<sup>1</sup> Ks. niin & näin 3/1997.

Ville Lähde

## VAUHDIN FILOSOFIAA



Paul Virilio, *Pakonopeus*.

Suom. Mika Määttänen. *Gaudeamus* 1998. s. 157

Ranskalainen ajattelija Paul Virilio (s.1932) on toiminut taiteilijoiden assistenttina, arkkitehtuuri- ja psykologiatutkijana, perustanut arkkitehtilehden ja –tutkimusryhmän *Architecture Principle*, ”kriittinen tila”-kirjasarjan ja on ollut vuodesta 1974 Pariisin arkkitehtikoulun rehtori. Filosofiaa hän on opettanut *College international de la philosophie* vuodesta 1989. Hänen teoreettiset pääkohteensa ovat kaupunki, sota ja tekniikka; hänen kirjansa ovat käsitelleet mm. bunkkerien filosofiaa, alueiden epävakautta, vauhdin ja politiikan suhdetta, katoamisen estetiikkaa, fyysistä tilaa, havaitsemisen logistiikkaa, yhteiskuntien kulttuurista kehitystä suhteessa vauhtiin, automaatiota, Persianlahden sotaa ja multi- ja massamediaa. Viriliolta on aiemmin suomennettu *Katoamisen estetiikka* (1994). Nyt suomennettu teos *Pakonopeus* (*La Vitesse de libération*, 1995) jakautuu kolmeen osaan.

Filosoifeilla on tapana sanoa, että filosofia alkaa ihmettelystä. Kun muistamme Giorgio Collin tulkinnan tästä antiikin kreikan verbistä ’*thaumazein*’, näemme sen viittaavan pikemminkin kauhuun kuin ihmettelyyn. Piti Collin etymologisointi paikkansa tai ei, niin ajatus on mielenkiintoinen. Se ainakin vastaa monen filosofisen ajatuksen syntyperää – kauhua olemisen partaalla ja teoreettista yritystä saada siitä otetta. Nyt meidän pitäisikin varmaan todeta, että aitoa filosofiaa syntyy sekä ihmettelystä (ihailusta) että siis myös kauhusta ja sen analyysistä. Virilion utopistinen ote on mielenkiintoinen siksi, että vaikka Virilio tuntee ihailua nykyteknologiaa kohtaan, hänen varsinaiset ansionsa ovat tulevaisuuden teknologian vaarojen kartoittamisessa. Eli Heidegger toisin päin käännettynä: missä (teknologinen) pelastus, siellä myös vaara. Utoopisen ajattelun haitallisuus ja vaarallisuus on siinä, että se kuvaa tulevaisuuden onnellana – ilman väistämättömiä ristiriitoja ja dialektisia muutoksia. Kaikella on vaaransa. Tässä mielessä Cervantesin Don Quijote kuvaa utoopisen ajattelun saastuttamaa ihmistä renessanssin ja uuden maailman murroksessa.

Viriliokin palaa esipuheessaan renessanssiin; hän tarkastelee inhimillistä havaitsemisen suhdetta suhteessa perspektiivin syntymään ja sen aiheuttamiin muutoksiin maalaustaiteessa 1400-luvulta lähtien. Hän kysyy: mitä tapahtuu kun informaatio ja maailman havaitsemistavat virtualisoituvat eli irtautuvat kokonaan paikallisesta? Alkususäyksen tälle

prosessille antoivat italialaiset maalarit, jotka toivat perspektivistisen geometrian maalaustaiteeseen. Painopiste siirtyi reaalisesta perspektiiviin, jossa lähellä ja kaukana oleva on samanaikaisesti yhtä tärkeitä ja jossa pakopiste ja pakoviivat määräävät asioiden järjestyksen. Samalla katosi inhimillinen tarkastelija, asioiden horisontaalisuus, se että jotkin ovat yllä, toiset alla, mikä kuului aristoteliseen jaoteluun kuun aliseen ja yliseen maailmaan. Irtautuminen horisontaalisesta ja painovoiman määräämästä yllä-alla-ajattelusta ilmenee ensin siis maalaustaiteessa pakopisteen ja geometrian korostamisena, ja luo siten edellytykset modernille tieteelle, Descartesille ja virtuaaliselle perspektiiville. Virilion mukaan tähän inhimillisen havaintokoneiston virtualisoitumiseen liittyy perustava ongelma, koska näkemisen kannalta on ensisijaisinta se, että maan painovoima pakottaa meidät seisomaan pystyssä ja se määrää meidän näkemisemme suunnan ja sen horisontaalisuuden.

Maapallolta taivaalle tähyävä ihminen näkee asiat esteettisestä ja orgaanisesta perspektiivistä, jossa taivaansini muodostaa optiikan, jonka kautta asiat piirtyvät omassa horisontissaan. Tästä olemisen lintukodosta on mahdollista karata fyysisesti 28000 kilometrin tuntinopeudella, *pakonopeudella*, joka vaaditaan irtautumiseen maapallon painovoimasta. Fyysisen irtautumisen ohessa taas viestintäteknologioiden avulla häämöttää tavoitteena absoluuttinen reaaliaikaisuus, mikä merkitsee siis samalla irtautumista reaalisesta tilasta. Valonnopeudella liikkuva informaatio ja reaaliaikaisuus vaikuttavat siihen, kuinka asioiden ilmiöitä tarkastellaan silloin, kun siirrytään etäisyyksistä ja tilasta media-todellisuuteen, siihen että meille tarkasteltavana ilmiönä on vain näyttöpäätte, pelkkää ajallista kokemusta ilman reaalista tilaa. Tämän kokemuksen Virilio rinnastaa astrofyysikaaliseen näkemykseen, jossa ”maan veto voiman ulkopuolella ei enää ole nimensä veroista tilaa, vaan ainoastaan aikaa.” Aikaa ei kuitenkaan enää nähdä kestona vaan materiaana, aika on aineen yksi muoto. Virilio väittää että enää ei puhuta ”aika-avaruudesta”, vaan ”materia-aika-avaruudesta”, koska kesto ja laajuutta ei voida enää ajatella suhteuttamatta niitä absoluuttiseen valon nopeuteen.

Millainen on sitten maailmankuva, jossa kaikki järjesty suhteessa aikaan? Hullussa valo-uskossa ”luminosentrismissä” katoaa myös luonto.

”Ilman painoja ja mittoja ei ole enää ”luontoa” eikä tarkemmin ottaen luonnon ideaa. Ilman kaukaista horisonttia ei enää ole mahdollisuutta erottaa todellisuutta [...] Tämän filosofisen pettymyksen myötä hämärtyy valistuksen vuosisadan *luon-*

*non idea* yhdessä valon nopeuden vuosisadan *reaalisen idean* kanssa.” (s. 22)

Virilion mukaan todellisuutta ja luontoa ei ole olemassa ideoina ellemmme me valitse maapalloamme tarkastelun horisontiksi, ellemmme hyväksy sitä, että teknologisista avuista huolimatta tarkastelemme asioita aina maapallon perspektiivistä. Virilion dromologiaa, vauhdin tarkastelua voi kutsua myös efektologiaksi: se on ilmiöanalyysiä, jossa käytetään yhtä hyvin tieteellisiä, filosofisia ja kirjallisia viitteitä ja mainostekstejä tuomaan esille maailmankuvan muutoksia.

Virilion essee ”Kolmas intervalli” tarkastelee tilan kutistumista uusien tietoliikennevälineiden kautta, etätoimintaa ja päätekanalaisen syntymistä. Mikä on alunperin kehitetty esimerkiksi vammaisten ihmisten toiminnan helpottamiseksi, muuttuu nyt päätekanalaisen tuntosarviksi ja kahleiksi, jotka sitovat hänet näyttöpäätteensä ääreen. ”Reaaliajan perspektiivi” käsittelee aika-avaruuden saastumista, ”Suuri optiikka” taas optisia muutoksia.

”Läheisyyslaki” luo katsauksen siihen, millaisia muutoksia kuljetus- ja viestintäteknologioissa on ollut 1800-luvulta lähtien. Virilio jakaa kuljetus-, lähetys- ja siirännäisvallankumouksiksi. Viimeisessä vaiheessa teknologia ja biologia lähentyvät toisiaan, kun ihmiseen istutetaan mikrokoneita. ”Harmaa ekologia” tarkoittaa sitä, kun riittävällä nopeudella liikuttaessa ympäristön värit katoavat ja kaikki muuttuu harmaaksi. Samalla tavalla kaikki luonnollinen koko saastuu, ja menettää oikeat värityksensä. ”Mannerliikunnot” tuo esille muutoksen erityisistä onnettomuuksista yleisiin onnettomuuksiin. Virtuaalille todellisuu-delle ominaisia onnettomuuksia Virilio vertaa ydinkatastrofiin ja radioaktiivisuuteen, koska tiedon valtatie tulevat perustumaan maailmanlaajuiseen samanaikaisuuteen.

Pakonopeuden kolmanteen osaan kuuluvat essee ”Silmien himo”, ”Perversio seksuaaliseen harhautukseen” ja ”Pakonopeus”. Virilion tapa kirjoittaa on hengästyttävä ja raivostuttava mutta samalla se jää pyörimään mielessä. Kun Virilio puhuu maan ”vastustamisesta”, siitä että maa vastustaa liian yksinkertaistavia selityksiä, on samasta kyse Virilion kirjoitustyylissä. Se vastustaa argumenttien liian selkeitä pinoamista. Virilion analyysi vaatisi myötäkarvaista lukijaa, jota siten ankaraa tiedetoimittajaa, joka tarkistaisi viittausten ja ilmiöiden todenperäisyyden ja alkuperän. Suomentaja Mika Määttäsen myötäkarvainen johdatus Virilioon on erinomainen. Toivottavasti Määttänen eksplikoisi enemmänkin Virilio-tulkintansa kautta avautuvia ajatuksia, koska teksti on mielenkiintoisempaa kuin Virilion puuduttava ja jatkuva uusien käsitteiden luominen. Viriliolla on varmasti hyvät syyt kirjoittaa omalla tavallaan,



vastustaa liian yksinkertaista tulkintaa, joka seuraisi, jos uusille asioille ja hahmotuksille ei annettaisi uusia nimiä. Tässä mielessä Virilio kuuluu Nietzschen, Heideggerin, ja Deleuzen seuraan, jossa tyyli ja käsitteiden luominen – eikä pelkkä metafilosofinen puhe niistä – on olennainen kirjoittamisen horisontti ja motivaatio.

*Kimmo Jylhä*

## EPÄAJANMUKAISIA TARKASTELUJA



Friedrich Nietzsche, *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*. Suom. Antti Halmesvirta. Jyväskylä, Julpu, s.100

Esikoisteoksensa *Tragedian synty* (1872) jälkeen Nietzsche julkaisi vuosina 1873-1876 neljäosaisen teossarjan *Unzeitgemasse Betrachtungen*, ”Epäajanmukaisia tarkasteluja”, jotka käsittelevät filosofi David Straussia, historiallisen tarkastelun motivaatiota, Schopenhauerin merkitystä Nietzschele ja Wagneria Beyruth-projektinsa aikoihin. Suomentoksessa *Betrachtungen* on suomennettu ”mietelmiksi”, välillä ”ajatuksiksi”, ilmeisesti englanninoksen ”meditation” ja ”thoughts out of season” perusteella pehmittämään vähemmän arvostettujen Nietzschen varhaiskirjoitusten roolia. Suomentos on hieman kömpelöä ja seuraa paikoitellen englanninnosta, esimerkiksi Leopardin runo on jätetty englanniksi [Nietzsche kirjoitti saksaksi]. Suomentaja Anssi Halmesvirran jälkipuhe ja selitykset toimivat kuitenkin hyvin.

1873 Nietzsche kirjoitti ensimmäisen epäajanmukaisen tarkastelunsa, *David Strauss, tunnustaja ja kirjailija* (David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller). Se iskeytyi filosofi David Straussin kimppuun. Iskun taustalla oli Wagnerin inho vanhaa ystäväänsä Staussia kohtaan sekä Wagnerin ja Nietzschen käymät keskustelut. Vaikka Nietzsche dokumentoikin lukuisilla esimerkeillä Strauss-kritiikkinsä tyyllisiä ja kirjoitusasullisia huomioita unohtamatta, hänen kritiikkinsä varsinaisen kohde ei ole kuitenkaan Strauss, vaan saksalainen hen-

ki – filisteri joka luulee edustavansa klassista saksalaista kulttuuria. Murskaavan kritiikin kohde oli siis ”yleinen mielipide” (Die öffentliche Meinung) ja sanomalehdistö, joka näki Saksan voiton Ranskasta koko saksalaisen kulttuurin voittona. Nietzsche pyrki epäajanmukaisella interventiollaan ottamaan osaa tähän keskusteluun ja löytämään oman yleisönsä ajankohtaisessa debatissa. Nietzsche epäonnistui eivätkä kirjoitukset herättäneet kiinnostusta – eivät juuri myöhemminkään, nyt suomennettua osaa lukuunottamatta.

### Epäajanmukaisia tarkasteluja II: Historian hyödyistä ja haitasta elämälle

Epäajanmukaisten tarkastelujen *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben) ilmestyi helmikuussa 1874. Se oli ensimmäinen kirja, jonka Nietzsche kirjoitti Wagnerin valvonnan ulottumattomissa – ja siksi Wagner ei sen ”abstraktisuudesta” innostunut. Kontekstuaalisesti taustalla on kaksi kirjaa. Historiallisuuteen liittyvät ongelmat Nietzsche näkee Eduard von Hartmannin teoksessa *Tiedostamattoman filosofia* (1869), ”hyödyllisen” taan taas käsitellä historiaa itävaltalaisen draamaattikko Franz Grillparzerin *Poliittis-esteetisissä kirjoituksissa* (1871).

1800-luvun puolivälin tienoilla saksalaisessa kulttuurissa historismin ”historiautauti” – kaiken näkeminen historiallisena kehityskulkuna – oli saavuttanut vankan aseman niin luonnontieteissä (Darwin) ja humanismissa tutkimuksessa. Vastavoiman tätä suuntausta vastaan Nietzsche löytää Goethesta, jossa yhdistyy kirjoittaminen ja toiminta, historian harrastus ja sen luova käyttäminen. Tässä hengessä Nietzsche vaatii, että ajattelulla, historialla, opeilla ja teoriolla on oltava kiinteä suhde toimintaan, sen välittömyyteen ja sitä eteenpäinajaviin passioihin. Nietzschen peruskysymys on: millaiset tunteet ovat kirjoittamisen taustalla. Siksi Nietzsche ei kiellä historiaa – filologi kun on – vaan kyseenalaistaa tietyt motiivit tai perustelut, jotka saavat ”tyhjäntoimittajan” liikkeelle tiedon itsensä vuoksi. Historiaa tulisi harrastaa tavoilla, jotka palvelevat elämää. Elämä tarkoittaa ”toimintaa” – ei ”poiskääntymistä toiminnasta ja elämästä” eikä itseensä keskittyvää ”elämän ja huonojen ja raukkamaisten tekojen kaunistelua”. Nietzsche ei määrittele tarkasti mitä ”elämä” tarkoittaa, hän ei myöskään määrittele sitäkään, mitä historia tarkoittaa tässä tekstissä: välillä se tarkoittaa menneisyyttä, välillä menneisyyden tarkastelemista.

”Nämä ajatukset [diese Betrachtung] ovat epäajanmukaisia, koska yritän uudelleen arvioida aikakautemme oikeutettua ylpeyden aihetta. Arvioin historian viljelyämme [historistische Bildung] nimenomaan aikamme heikkoutena ja vahin-

gollisena tautina, uskon näet meidän kaikkien kärsivän pahasta historiakuumeesta. Meidän olisi ainakin kyettävä tunnustamaan tämä tosiasia.”

Nietzsche tarkastelee kahta vastakkaista kokemusta, historiallista ja epähistoriallista. Niihin kumpaankin liittyy monia tasoja eikä niitä voida erottaa inhimillisestä todellisuudesta. Epähistoriallinen kokemus tarkoittaa dionyysistä kokemusta, eläimen historiaatonta aikaa, unohtamista, koska se ei perustu muistamiselle ja kuvittelulle, jotka ovat historiallisen ja menneisyyteen suuntautuvan toiminnan perustana. Eläin on onnellinen koska se kykenee unohtamaan. Sen sijaan kyvyttömyys unohtaa, jatkuva tulemisen näkeminen tuottaa minuuden häviämisen, ja kyvyttömyyden toimia.

Historiallisen kokemuksen ja historiallisen aistin perverssiys piilee siinä, että se voi päätyä liian lähelle tätä elämälle vaarallista täydellistä unettomuutta ja ulkopuolisen kuvailun toistoa. Huomio koskee Nietzschele tunnusomaisesti sekä yksilöitä että yhteisöjä ja kulttuureja, joita hän käsittelee kulttuurisina organismeina. Se muuttuuko liika historiallisuus tai unettomuus vaaraksi organismille, riippuu sen plastisuudesta suhteessa toimintansa horisonttiin. Mitä rajatumpi elämisen horisontti, sitä paremmin se hyödyttää elämistä ja unohtamista. Tämä passio on vailla omatuntoa ja oikeudenmukaisuutta ja siksi se vastaa näyttelijän väkivaltaista piittaamattomuutta muille horisonteille: näyttelijä ikään kuin sulautuu yhteen epähistorialliseen näyttämöön ja nythetkeen. Nietzschen mukaan kaikki suuret historialliset tapahtumat syntyneet epähistoriallisesta atmosfääristä, ne edellyttävät ylihistoriallista tarkastelua.

Ylihistoriallinen ihminen katsoo, että jokainen hetki elämän prosessissa saavuttaa päämääränsä toisin kun taas historialliselle ihmiselle historia saavuttaa päämääränsä tulevaisuudessa. Historiallinen ihminen erottelee menneen ja nykyisen, kun taas ylihistoriallinen tarkastelee niitä yhdestä näkökulmasta, yhdellä näyttämöllä yhtenä kokonaisuutena. Tämä elämän jatkuva tulemisen katsominen johtaa – dionyysisenä kokemuksena – inhoon ja merkityksettämyyden kokemukseen, kun taas historiallinen mieli odottaa tietonsa kasvamista elämän prosessin edetessä.

Nietzschen oma perspektiivi, epäajanmukaisuus, ei ole kuitenkaan samaa kuin epähistoriallisuus tai ylihistoriallisuus. Epäajanmukaisuus tarkoittaa sitä, että irtaannutaan historian hegemoniasta. Kritiikin ja oman aikansa vastaisen kokemuksen edellytyksenä on, ettei Nietzsche omien sanojensa mukaan *tunne* kuuluvansa aikaansa eikä ainakaan jaa sen arvoja. Hänen henkinen kotinsa onkin antiikin Kreikka, johon hän on sitoutunut – paradoksaalisesti – lukemisen, historiallisen tutkimuksen ja kasvatuksen avittamana. Mutta jos

historiallinen ilmiö redusoidaan pelkäksi tietämisen ilmiöksi, tiedoksi menneestä, se on kuollutta: se merkitsi viimeisen johtopäätöksen tekemistä elämästä. Sen sijaan jos historia palvelee jotakin uutta ja epähistoriallista ilmiötä, se palvelee elämää. Tämän perustelun jälkeen Nietzsche esittelee kolme historian käyttötappaa, jotka käyttötavat palvelevat elämää: monumentaalinen, antikvariaattinen ja kriittinen.

### Monumentaalin historia

Monumentaalin historian käyttötapa on toimijan historiaa, antikvaarinen säilyttävää ja kunnioittavaa, kriittinen taas kärsimyksistä vapautumista ja vapautukseen pyrkivälle historian tekemiselle. Elämän palveluksessa historia kuuluu ennen kaikkea ”tekeville ja mahdolliselle, taistelijalle joka tarvitsee esikuvia, opettajia, lohduttajia eikä löydä niitä aikalaistaan.” Samassa mielessä poliittinen historia on ”oikeanlaista harjoittelua valtion hallitsemista varten ja siihen paras opettaja – muistamalla toisten epäonnistumiset – auttamaan meitä kestämään tiukasti onnen käännteet.” Siten toiminnan miehen käsissä historiasta ei tule ”uteliasta matkailua” eikä ”tuskastuttavaa mikrologiaa”. Historiallisia esimerkkejä joko jäljitellään tai pyritään välttämään niiden epäonnistumiset. Monumentaalisen historian käytön päämääränä on onnellisuus mutta ei välttämättä niinkään oma onni, vaan valtion tai ihmiskunnan onnellisuus. Historiallista toimijaa ohjaa Nietzschen mukaan toive saavuttaa oma paikkansa ”historian tempelissä”, ja muuttua näin itse ikuisiksi, siis historialliseksi opettajaksi ja esikuvaksi, joka on ihmisyyden periaatteen taustalla. Sen pyrkimyksenä on siis ensinnäkin todistaa, että suuruus on ollut joskus menneisydessä mahdollista ja täten se on mahdollista vastedeskin. Menneisyyden suuruuden uusiminen, Nietzsche käyttää esimerkkinä ajatusta renessanssin uudelleen synnyttämisestä, vaatisi mieleetöntä menneisyyden esimerkin vaikutuksen yleistämistä ja väkivaltaista irrottamista kaikista yksilöllisistä tapahtumista – ja samalla se edellyttäisi *ajatuksen* täydellisestä ennustettavuudesta ja *saman paluusta* tiettyssä tähtikonstellatiossa kuten pythagoralaisten astrologien laskelmassa. Niin kauan kuitenkin kun täyttä ennustettavuutta ei ole, tämä Nietzschen tässä esittelemä *ikuisen paluun* ajatus liittyy monumentaaliseen historian käyttötappaan, todennäköisyyksiin ja ilmiöihin, erilaisen muuttamiseksi samankaltaiseksi, efektien (seurausten) monumentalisoimisella causaen (syiden) kustannuksella. Monumentaalinen käyttötapa vaatii puhetta effekteistä itsessään, ”Effecte an sich”.

Monumentaalin historian vaarana ovat ”vääristely”, ”kaunistelu” ja ”runollistaminen”. On aikoja jolloin ei voida erottaa toisistaan monumentalisoitua menneisyyttä ja myyttistä fiktiota, ja tästä syystä monumen-

taalin historian ei tulisi olla dominoivassa asemassa suhteessa muihin historiallisiin käyttötappoihin. Muuten itse menneisyys kärsii, kokonaisia osia unohtetaan ja halveksitaan, historian monenkirjavuus katoaa ja jäljelle jää yksittäisiä saaria ja pelkkiä suuria persoonia. Toisaalta myös silloin tilanne vääristyy, kun ”epätaiteellinen” ja kaunainen tekee monumentaalista historiaa kostaakseen ”todellisille” taiteilijoille ja hallitsijoille. Tämä nostaa esille yleisemmän vaateen että kunkin historiallisen käyttötavan tulisi syntyä omasta ja oikeasta maaperästään.

### Antikvaarinen historia

Nietzsche käsittelee antikvaarista historian käyttötappaa puumetaforan kautta: se pyrkii säilyttämään ja kiittämään olemassaoloaan ja tällä tavalla se samalla edistää elämää. Antikvariaattinen vaisto näkee omassa kaupungissaan oman sielunsa, jota se tulkitsee laajempaan kokonaisuuteen kuin pelkästään yksilön näkökulmasta. Kotiseudun, tapojen ja tradition keskeinen rooli tarkoittaa kaiken vaatimattomankin ja karkeankin arvostamista. Esimerkkinä Nietzsche käyttää resessanssi-tutkijaa Jacob Burckhardt, joka ei innostu uudesta jatkuvan uutuuden kosmopolitaanisesta etsimisestä vaan näkee tärkeämmäksi nykyisyyden juuret. Tässä mielessä mennyt kärsii tässäkin historian käyttötavassa rajoittuneen elämänmuodon palveluksessa. Antikvaarinen asenne omaa näin ollen äärimmäisen rajoittuneen näkökulman asioihin, mikä edesauttaa sen selviytymistä. Sen vaarana on kuitenkin degeneroitua historian ja menneen palvomiseksi, jos se menettää elävän lähtökohtansa nykyisyydessä. Vaikka se ei degeneroituisi, niin se säilyttämisen tehtävässään suhtautuu hyvin epäluuloisesti kaikkeen tulevaan ja uuteen ja voi jopa estää toiminnan miestä toimimasta.

### Kriittinen historia

Kriittisen toiminnan metaforana on tuomioistuon, jossa menneisyys puretaan osiin ja asetetaan tutkittavaksi ja tuomittavaksi. ”Jokainen menneisyys on tuomitsemisen arvoinen joutuessa ihmisen luonteesta; niissä väkivallalla ja heikkoudella on aina ollut selkeä rooli.”

Tiettyissä tilanteissa elämä vaatii unohtamisen taidon lykkäämistä ja pureutumista olemassolon epäoikeudenmukaisuuksiin, etuoikeuksiin, kasteihin, dynastioihin ja pyrkimystä sen osoittamiseen, kuinka epäoikeudenmukaisuudet voitaisiin tuhota. Nietzschen mukaan menneisyyden tuomitseminen on kuitenkin vaarallinen prosessi, koska me olemme edeltäjiemme jälkeläisiä ja kun tuomitsimme menneet sukulaistemme, tuomitsemme samalla itsemme, oman perintömme – vaarallista siksi, että täydellinen irtautuminen menneisyyden ketjuista ei ole mahdollis-

ta. Kriittisen historian tehtävänä onkin kohdata tämä perintömme tiedon näkökulmasta, ja ankaran kurin avulla pyrkiä luomaan uusi perinne.

Nietzschen käsitys historian käyttötavoista on tapauskohtainen, mikä tarkoittaa sitä, että mikään historian tai tiedon sinänsä käyttötapa ei päde konstellaatiosta riippumatta siitä, millaisia passioita ja tahtoa se edustaa ja millaisia päämääriä se tavoittelee. Hän kritisoi moderniteetin tapaa käsitellä historian ja elämän suhdetta kysymyksenä historian tiedellisyydestä, joka pureutuu takaisin menneisyyden äärettömyyteen kaiken luonnollisuuden menettäneenä. Moderni ihminen historiallisen tiedon paljoudessa saa enemmän tietoa kuin on kykeneväinen sulattamaan. Tietämisen taustalla ei enää ole tiedon nälkä ja pyrkimys maailman muuttamiseen. Tiedon sisäisyys tarkoittaa pahimmillaan sitä, että kulttuuri tarkoittaa samaa historiallinen tieto siitä. Tähän verrattuna Kreikka on esimerkki Nietzschen kaipaamasta epähistoriallisuuden hengestä, jonka tulisi kannatella historiallista tarkastelua. Sen sijaan moderniteetissa, erityisesti Saksassa, sekoittuvat kaikki ajat, tavat, uskonnot ja filosofiat ensyklopedistisina, pelkinä sisältöinä vailla muotoa ja tylyn yhteyttä moneudessaan, joka on Nietzschen määritelmä kulttuurille ensimmäisessä *tarkastelussa*. Samoin kuin *Tragedian synnyssä* Nietzsche operoi tässä kohtuullisuuden vaateella: siinä missä antiikin Kreikan dionysyisyys ilman apollonista kulttuuria olisi ollut barbaarisuutta, niin samassa määrin historiallisuuden kohtuuttomuus on sitä. Ajanjakson ylikyllästyminen historiallisiin muotoihin tulee esille seuraavilla viidellä tavalla, jotka kaikki tarkoittavat kohtuullisuuden vaateen laiminlyömistä (Übermass).

### Heikko persoona

Nietzschen mukaan sisäisen ja ulkoisen välisen kontrasti on saanut aikaan heikentyneen persoonan, vaeltavan katselijan, johon ei enää mikään vaikuta, edes sota muuna kuin kirjallisena esityksenä, historiallistettuna ilmiönä, ja joka on kuin soitin, josta ei tule mitään ääntä, vaan ainoastaan historiallista kaikuja. Moraalisena ilmiönä vlevä on kadonnut ja tilalle on tullut jatkuvia ”yhtäkkisiä räjähdysisiä”. Nietzsche vertaa tätä tyyppiä Schillerin järkevän miehen järkeen (Verstand der Verständigen), joka ei näe eikä kuule edes sitä minkä lapsikin näkee ja kuulee, koska on menettänyt kaikki vaistonsa, sisäänpääntänyt ihminen, joka on naamioitunut kultivoituneen ja sivistyneen kaapuun. Tältä historiallisporvarilliselta kasvatuksen tuottamalta ”yksinäiseltä kävelijältä” puuttuu täysin filosofinen sitoutuminen ajattelun ja toiminnan välillä, hän on kirkon tai yliopiston rajoituksissa toimiva oppinut, ajattelukone, ei ihminen, ei eläin eikä jumala vaan ”historiallisen kulttuu-

rin” tekele.

Persoonan heikentymisen taustalla on tieteellisen yhdenmukaisuuden ja objektiivisuuden vaade, joka koskee niin tieteellistä kirjoittamista kuin itse persoonaa. Objektiivisuus vaatii subjektiivisten elementtien poistamista, jolloin ihmisessä ei ole enää mitään mihin jokin voisi heissä vaikuttaa. Analogisesti kirjalliset työt eivät enää vaikuta, saa aikaan muutoksia, vaan niihin suhtaudutaan ainoastaan kirjallisin teoksina – ja saavat osakeen ainoastaan kritiikkiä. Tässä mielessä objektiivisuuden vaade merkitsee subjektittomuutta.

### Historiallinen objektiivisuus

Oman aikansa kuvittelu objektiivisemmaksi ja oikeudenmukaisemmaksi kuin muut aikakaudet on yhtä vaarallista kuin Sokrateen kuvaama hulluutta lähenevä tila, jolloin ihminen kuvittelee omaavansa jonkin hyveen, jota tosiasiasa ei omaa – tällöin moraalinen kehitys ei enää voi olla mahdollista. Oikeudenmukaisuuteen pyrkimys on kuitenkin tärkein hyve, minkä toteuttaminen on kuitenkin äärimmäisen vaikeata. Tässä mielessä tuomarin, oikeuden toteuttajan, tehtävä on vaikea, hän antaa helposti itsestään sellaisen kuvan, että hän olisi ”tietämisen kylmäverinen demoni”, jonka ympärillä leijuu jäinen majesteetillisuus, mutta lähtökohdiltaan on epävarma ja hyveiden saavuttamattomuuteen tuomittu traaginen ihminen. Kun oikeudenmukaisuuden vaadetta on niin vaikeaa saavuttaa varmuudella ja jollei tuomitsemisen ehdottomuuteen ole riittävää tahtoa eikä voimaa, kääntyy oikeuden palveleminen kysymykseksi tiedosta ja totuudesta, mikä ei kuitenkaan riitä takaamaan oikeudenmukaisuutta.

Nietzscherllä musiikki- ja soitinmetaforat ovat ilmiöiden tulkinnassa avainasemassa. Asioita tulee ”kuunnella”, niillä on oma ”äänensä”, joka on niiden ”henki”. Tämä henki tai ääni (Tone) on yhtä keskeistä esteettisessä, filosofisessa kuten historiallisessakin tarkastelussa. Tässä mielessä historisti edustaa tutkijaa, jolle kaikki mahdolliset äänet ovat samanarvoisia – hänestä on tullut passiivinen väline, joka toistaa kuulemansa äänet ja sävyt pehmentyneinä verrattuna alkuperäisen äänen elävyyteen (Dafür weckte der Originalton meistens Thaten, Nöthe, Schrecken). Historiallisten ilmiöiden tarkastelussa tarvitaan kykyä tuomita ilmiöitä, ei ainoastaan suvaita niitä, mikä on peräisin historismin kapeakatseisuudesta ja pyrkimyksistä sovittaa kaikki mennyt nykyisyyden jokapäiväisyyteen. Siihen liittyy myös kanonisoidun objektiivisuuden vaade, joka tarkastelee ilmiötä ainoastaan nykyisyyden mittareilla, ja toisaalta pelko historiografiaan liittyvistä subjektiivisista elementeistä. Siten objektiivisuus ymmärretään passiivisena historisena asenteena, jota Nietzsche vertaa esteettiseen ja etäännyneeseen tarkasteluun, jossa tarkastelijan subjek-

tiviteetti ei altistu vivahteille ja muutoksille.

Tämän etäännyneen tarkastelijan objektiivisuuden Nietzsche haluaa korvata taiteilijan objektiivisuudella. Nietzschen mukaan taito ja kyky tarttua ajanhetkeen ja kuvata sitä kokonaisena, vaatii taiteellista näkemystä, ja objektiivisuutta, jossa ei ole välttämättä yhtäkään faktuaalista tosiasiaa, ja joka silti on objektiivista. Samalla on muistettava, että objektiivisuudella ja oikeudenmukaisuudella ei ole mitään tekemistä keskenään. Päinvastoin, taiteilijan objektiivisuus vaatii dramatisointia, kokonaisuuden luomista, sillä kokonaisuutta on olemassa ainoastaan kuvittelussa, ihmisen ymmärryksen muodoissa. Siksi inhimillisten tapahtumien ja itse tapahtumisen kulkua on lähes mahdotonta erottaa toisistaan eikä yleistäminen, mikä on monen tieteen edellytys, ole mahdollista historiassa. Historian merkitys ei ole siis yleistyksissä vaan jonkin tietyn tapahtuman ”äänen” varioinnissa – Nietzsche palaa draama- ja musiikkimetaforiikkaan. Taustalla on se oletus, että liällinen rauhallisuus on vain tunteiden ja moraalisen vahvuuden puutetta. Tällöin myös tavoiteltaisiin sellaista joka olisi mahdollisimman kiva eikä saisi aikaa mitään tunteita.

Historian ja menneisyyden tulkinnan tulisi tapahtua vain ”nykyisyyden korkeimmasta voimasta” ja jännitteistä, jolloin käytössä on tulkitsijan ”jaloimmat kyvyt” eikä tavoitteena ole toistaa mitään yleisesti tiedettyä. Tästä syystä on erotettava toisistaan historian työlläisen ja mestarin (taiteilijan) työtävät, joita ei voi toteuttaa samaan aikaan. Historian mestari käyttää menneisyyttä oraakkelinä Apollon jumalalle pyhitetyin Delfin oraakkelin tapaan löytääkseen ja rakentaakseen suuntaviivoja tulevaisuudelle. Samalla periaatteella sillä, joka rakentaa tulevaisuutta, on oikeus tuomita menneisyyttä (nur der, welcher die Zukunft baut, ein Recht hat, die Vergangenheit zu richten.) Tämä tarkoittaa menneisyyden tarkastelun irrottamista nykyisten oppien ikeestä ja kasvamista epäajanmukaisuuden hengessä kohti ja kypsytyä (reif).

### Illuusioiden ja rakkauden tuhoaminen

Liällinen historismin hallinta johtaa tulevaisuuden repimiseen juuriltaan, koska historismin tuhoaa illuusiota. Tästä syystä historiallinen oikeus on hallitessaan haitallista elämälle ja vaistoille. Liika historian vääryyksien ja julmuuksien muistaminen tuhoaa illuusiota, jotka ovat välttämättömiä rakkaudelle. Historian tuhoavat voimat koostuvat toisaalta analyttisestä ja paloittelevasta toiminnasta, toisaalta ”viattomasta historiasta”, jolla ei ole itseymmärrystä oman toimintansa luonteesta. Tätä on harrastanut esimerkiksi teologia liittoutuessaan voltairalaisen hengen kanssa, joka sisältää koko kristinuskon tuhoavan päämäärän. Samalla tavalla viaton hegeliläisyys etsiessään kristinuskon puhdasta ideaa sieltä

missä sitä ei missään tapauksessa ollut: esimerkiksi alkukristillisyydessä. Jos jokin tutkitaan ja jaetaan osiinsa loppuun asti, se kuolee ennenaikaisesti. Samalla tiedollinen, raitis ja pragmaattinen uteliaisuus purkaa elävästä elämiselle välttämättömät illuusiota.

Illusionin tarve liittyy niin ihmisen kuin kansain kypsytyden saavuttamiseen, mitä ei kuitenkaan saavuteta jos historialle annetaan korkeampi kunnia kuin elämälle. Samalla asettuu suurin mahdollinen yhteinen hyöty vastatusten kokonaisten kypsyn ja harmonisten persoonien kasvamisen kanssa. Liika historia ja liika tieto estää kypsymistä, se on sokaistumista liiasta valosta. Samalla tavalla esimerkiksi poliittisen historian koulutus on turhaa, jos se ei samalla anna käsitystä sodan, diplomatian ja kaupankäynnin roolista historiassa. Historia ei ole samaa kuin taidegalleriassa käynti, se vaatii keskustelua ja kuunteleminen, historiallisen tilanteen dramatisointia oman tajunnan näyttämölle, sen päämelodian variointia, jos se vain voi vastustaa kaikkeen tyytyväisyyttä ja välinpitämättömyyttä, joka kumpuaa kaikkien aikojen kuvittelusta samalaisuudesta.

Tieteelliseen tehokkuteen ”tiedon tehtaassa” sekoittuvat ekonomiset käsitteet ja tavoitteet, jotka vesittävät ajatuksen intellektuaalisesta kypsymisestä. Tieteilijän tulisi sen sijaan toimia kuin ”kana joka on sitä parempi mitä enemmän se munii”, vaikkakin munat olisivat pienempiä (ja kirjat aina vain paksumpia). Tämän kaltainen ”populaarisointi”, ”feminisointi” ja ”lapsellistaminen” ei palvele tiedettä, sillä tieteen tulisi vaikuttaa ainoastaan käytännössä. Tiedon spesialistin pyrkimys kirjoittaa ”kansalle” jää tasottomaksi ja myötätunnottomaksi, jos toiminnan takana on pohjimmiltaan inho ja välinpitämättömyys toisten (kansan) ja itsen hyvinvointia kohtaan.

### Jäljittelemisen vaarat

Jo tässä kirjoituksessa Nietzscherllä on hyvin selkeä käsitys kirjoittamisen ja tulkinnan omaperäisyyden vaateesta. Epigoni tai jäljitelijä on pahinta mitä on – tämä on viitteenä nietzscheläisestä kypsymisen ja kasvatuksen maksimista tulla siksi mitä on. Historiallinen katselu taaksepäin on merkki passiivisuudesta, huonosta käyttäytymisestä. Historiaa pitää kuunnella, varioida sen melodioita, keskustella sen kanssa, mutta sitä ei saa seurata yksisilmäisesti. Goethen Wertherin mukaan Nietzsche kehottaa historian tulkitsijaa ”olkaa miehiä älkääkään seuratkoo minua!”

### Ironinen eksistenssi

Nietzsche näkee kuitenkin (epätietoisessaakin) ironiassa voimavaran, koska se aavistaa historiallisen kasvatuksen epäonnistumisen, joka on väistämätöntä, jos nykyä kuvittelee



itsensä kaikkien aikojen kehityksen tulokseksi, oman aikansa vanhaksi, ja päätepiteeksi. Tämä on kristillistä lopun eskatologiaa, ei itsensä kehittämistä ja kypsymistä. Toivo on nuorissa, puhtaassa voimassa, jota ei liika menneisyys paina. Nuoret mahdollistavat uuden sukupolven syntymisen, joka ironisuudestaan ja parodiastaan huolimatta kykenee välttämään kyynisyyden kaanonin – koska Hegeliin viitaten – Nietzsche mukaan maailman historian hengen muuttaessa suuntaansa filosofitkin ovat paikalla. Vaikka siis Nietzsche kritisoikin esimerkiksi Hartmannia ”tiedostamattomasta ironiastaan”, hän näkee ironian mahdollisuuden toimia avaimena muutokseen.

Johtopäätöksenä Nietzsche vetoaa historian kolmeen elämän myönteiseen käyttötapaan, jotka esiteltiin edellä. On vältettävä tutkimuksen koneellistumista tulella taas ihmiseksi, apuna on Apolloninen, Delfin oraakkelin, itsensä tuntemisen ja omien todellisten tarpeiden tunnistamisen vaade. Antiikin Kreikka on esimerkki kansasta, joka äärimmäisten monien vaikutusten alaisena oli oma itsensä, kykeni organisoimaan kaaoksen ympärillään ilman, että kulttuuri olisi pelkkää ulkokohtaista sisältöä ja kaunistelua vaan ”tutudellista” (Wahrscheinlich) ja ”luonnollista”.

*Kimmo Jylhä*

## PROTESTANTTISEN TUTKIJAN PSYKOPATOLOGIA

Pertti Julkunen, *Pyhiinvaeltajan grappahäpeä Torinossa. Muistelmia Nietzschestä, humalasta ja jumalasta*. Julpu, 96 s.

Kirjan idea on syntynyt kahden kirjallis-myyttisen tapahtuman yhdistämisestä. Dostojevskin *Rikos ja rangaistuksessa* kuvatusta Raskolnovin hevosen suutelu-unesta ja Friedrich Nietzschein viimeisistä järjestämissä päivistä Torinossa, jossa hänkin suuteli hevosta pelastaakseen sen julman omistajansa rai-

palta. Jäsentävä periaate rakentuu kuitenkin kirjoittavan minän oman yhden illan humalokokemuksen ympärille ”pyhiinvaellusmatkalla” Nietzschein jäljillä Torinossa. Ilman liiallisuudessaan ironista viitteistöään ja viitauksiaan kirjan tyyli olisi novelli, ilman henkilökohtaisia selontekoja se muistuttaisi viiteapparaattia, ja ilman edellisiä kyseessä olisi monologista ajatusvirtaa yksinäisen yliopistoihmisen matkalta. Kirjan dialektiikan synnyttää dualistisen ajattelun psykopatologia, lainausten ja tekstiviitteiden ylikorostus, omien kokemusten tietoinen rahvaanomais-taminen ja samanaikainen etäännyminen niistä tekstianalyysitse.

Filosofis-sosiologiseen name-dropping-diarrheaan sairastunut kirjoittaja-minä saapuu Torinoon, menee syömään uudessa pellavapaidassaan, ihastuu tarjoilijattareen ja alkaa juoda grappaa. Kaikki muu on seurausta edeltävästä. Pyhiinvaeltajaa näyttää kiusaavan ajatus, että humanistinen työ on paradoksaalista: Nietzschestä – joka julisti Jumalan kuolleen – on tullut pyhä, ja kuitenkin Nietzsche tekstikorpuksena kuitenkin määrää mikä on teoreettisesti tärkeää – esimerkiksi sen, että tutkija on Nietzschein vuoksi Torinossa. Tämä ahdistaa, koska välitön omakohtainen suhde puuttuu. On koettava siis itse – ja skitsofreenisesti – löydettävä omat kokemukset ”pyhän” elämän jäljiltä Torinosta. Varsinainen ja oikea pyhyys löytyy siten arki-illasta Torinossa, polyfonisesta humalasta, levinalaisesta äärettömydestä ja jumalallisuudesta. Tietoista rahvaanomaista asetelmassa on se, että oma kokemus asetetaan julkisesti rinnakkain klassikon (Nietzschein) kanssa, lukija viedään silmiinpistävästi tyylillisen eron partaalle ja pakotetaan todistamaan itsensä häpäisyä toisessa potetenssissa: tapahtuneen jälkeen siitä vielä kirjoitetaan kirja. Häpeän aiheuttaa liiallinen grapan juonti, humala, liian suuri tippi jumalalliselle tarjoilijattarelle, tipin aktin uudelleen tulkinta maksuksi rakkaudesta ja tästä seurannut syllisyys, ahdistus, niiden syiden analysointi ja julkinen tunnustus kirjan muodossa.

Julkusen kirjassa hieman hirvittää vaiva, joka on nähty viitteiden kokoamiseen verrattuna kirjallisen tyylin sikseen jättämiseen. Kirja on hauskuuden partaalla. Joka tunnustaa tämän todellisuuden omakseen, nauraa ehkä vapautuneesti. Mutta toisaalta kirjan ansio lienee – tietoisesti tai sitten ei – siinä, että se kyseenalaistaa viiteapparaatin käytön humanistisessa tutkimuksessa ja kirjoituksessa. Miksi kirjoittaja ei sisällytä loppuviitteitään kokonaan tekstinä tekstiinsä, miksi viitata numerojärjestyksessä loppuosaan, jossa on sitten oma pikku kommenttinsa? Mikä on loppuviitteiden merkitys ylipäätään? Todistavatko viiteenä olevat tekstit jo-sanotun todeksi vai pyytävätkö ne lukijaa vertailemaan tekstejä?

Humanistisessa tutkimuksessa niillä ei ole samaa funktiota kuin luonnontieteissä, jossa voi olettaa että taustalla on todistettavissa ja toistettavissa oleva tieteellinen eksperimentti. Miksi siis viitata lainkaan? Miksi sisällyttää tekstiin hullunkurisia numeroita? Emmekö me luota tarpeeksi omaan ääneemme, kuten näyttää olevan Julkusen kirjassa kyse, vaan joudumme todistamaan viiteapparaatilla, että on muitakin ääniä, että kirjoittaja-minä ei ole yksin vastuussa. Julkunen toistaa ja venyttää äärimmilleen koko viiteapparaatin merkityksen absurdin tyhjillä sisäviitteillään ”(1996, 93)”, ja ”käytyä keskustelua” –parodiallaan:

”Aristoteles 1997b, 170-171, 178; Baudrillard 1991, 101; Bisquit 1996, 141; Blaisdel 1991; Danto 1990, 12; Irigaray 1996, 138; Kristeva 1992, 60; Kupiainen 1997, 67-68, 72; Longos 1990, 55; Mallet-Joris 1960, 26; Niemi-Pynttari 1994, 56; 1996a, 44, 92; Nietzsche 1994, 63; Räsänen 1991, 24; Santanen 1996; Selitykset 1994, 114-115; Selänniemi 1994, 108; Simon 1991; Simonsuuri 1991, 22; Steiner 1997, 151; Tarkka 1992, 31; Wittgenstein 1986, 51.”

Kirja on kuitenkin outoudessaan välillä hauska, se sisältää paljon akateemisia kaskuja, outoja rinnastuksia, anekdootteja ja kaikenlaisia stereotyyppisiä ja yksisilmäisiä arvioiteja runkkari-Nietzscheistä, natsi-Heideggerista, pelkuri-Sokrateesta, ääretön-Levinas’ta jne. Komedian keinoin se representoi akateemisen kulttuurin sivutuotteena syntyviä naurettavuuksia.

*Kimmo Jylhä*

## niin & näin -LEHDEN INDEKSI 1994-1999

- ARTIKKELIT, KATSOKSET, KO-  
LUMNIIT YM. 1994-1999
- Aulis Aarnio, Laki, oikeus ja oikeudenmukaisuus 3/98
- Giorgio Agamben, Kielen idea 1/94
- Giorgio Agamben, Elämänmuoto 1/94
- Tuomo Aho, Descartes ja geometria 4/96
- Hanne Ahonen, Merkityksen ja ymmärtämisen käsitteet kielellä ja musiikissa. Wittgensteinin ja formalismi 3/98
- Lilli Alanen, Leibnizin monadit, loogikon utopia ja uusi representaation käsite 1/96
- Lilli Alanen, Pohjoismaiden naiset filosofiansa: sisä- vai ulkopuolella? 3/97
- Pentti Alanen, Lääketiede tieteenä 2/97
- Anneli Arho, Kuvia musiikista 2/98
- Aristoteles, Retoriikka, I kirja, 1. luku 1/97
- Mihail Bahtin, Shakespearesta 4/97
- Michèle Barretin haastattelu (Kaisa Luoma) 2/98
- Zygmunt Baumanin haastattelu (Riikka Jokinen ja Tuomo Kokkonen) 3/97
- Mats Bergman, Personlig pessimism och social tragedi. Pragmatiska perspektiv på livsmeaning 4/99
- Marshall Berman, Kahlitsematon sävel 4/99
- Daniel Birnbaum, Läpituokeva katse 4/97
- Jan Blomstedt, Luonto Leopardin silmin 2/95
- Pauline von Bonsdorffin haastattelu (Milla Törmä) 2/99
- Rosi Braidottin haastattelu (Marita Husso ja Marja Kaskisaari) 3/96
- Edmund Burke, Johdatus makuun 1/98
- Hélène Cixous, Sorties 2/95
- Jacques Derrida, Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskursseissa 1/97
- René Descartes, Huomioita vastineineen (vastaväittäjänä kunnianarvoisa englantilainen Thomas Hobbes) 4/96
- Terry Eagletonin haastattelu (Marjo Kylmänen ja Tapio Mäkelä) 2/94
- Anne Eskelinen, Yhdysvaltain mahdollon mahtiasema 2/99
- Anthony Flew, Teologian falsifikaatio 4/98
- Hans-Georg Gadamer, Käsitehistoria ja filosofian kieli 2/96
- Ernesto Garzón Valdes, Onko moraalista järjestyksestä moitteettoman moraalin mittapuuksi 4/98
- Heta Gylling, Yhdenlaista liberalismia ja monenlaista kommunitarismia 2/99
- Leila Haaparanta, Ajatuksia filosofiaa 3/96
- Leila Haaparanta, Feministisen politiikan mahdollisuuden ehtoista 3/97
- Leila Haaparanta, Millainen on filosofinen ongelma? 4/99
- Jukka Hankamäki, Rakkauden filosofiaa Pontus Wiknerin tapaan 3/98
- Mika Hannula, Taide ja filosofia eli kuratoinnin merkitys kohtaamiselle 1/98
- Frigga Haug, Feministisiä huomautuksia Kommunistiseen manifestiin 4/99
- Wolfgang Fritz Haug, Globaalisatio Manifestissa ja nykypäivänä 4/99
- G.W.F. Hegel, Eleusis 1/95
- G.W.F. Hegel, Hengen fenomenologia: Johdanto 2/97
- Martin Heidegger, Olio 4/96
- Martin Heidegger, Paluu 2/94
- Martin Heidegger, Peltoie 2/95
- Martin Heideggerin Der Spiegel -haastattelu 4/95
- Martin Heidegger, Tekniikan kysyminen 2/94
- Sara Heinämaa, Pinnan liikettä. Luce Irigarayn ajatus naisellisesta tyylillä 3/97
- Elisa Heinämäki, Mitä ei voi nähdä 4/95
- Agnes Heller, Yhteiskuntatieteiden hermeneuttisesta metodista yhteiskuntatieteiden hermeneutiikkaan 3/95
- Sirkku Hellsten, Toimintamahdollisuudet ja oikeudenmukaisuus 2/95
- Sirkku Hellsten, Amerikkalainen kommunitarismi ja 'kolmas poliittinen tie' 2/99
- Markku Henrikssonin haastattelu (Jarkko S. Tuusvuori) 2/99
- Veijo Hietala, "I believe in America". Hollywood-terapiaa amerikanismin kriiseihin 2/99
- Juha Himanka, Vanhan ajan filosofiaa uudessa kuosissa: luvuhijhe Fenomenologian ideaan 2/96
- Juha Holma, Mikä ihmeen Faustin uni? 2/96
- Jakke Holvas, Kuuluu asiaan – pelin filosofiaa 3/95
- Jakke Holvas, Suihkumootorin toimintaperiaate: Baudrillard ja Amerikka orgioiden jälkeen 2/99
- Pekka Hongisto, Dementia decibel eli mieleenpalauttamisia muun muassa Marxista 4/96
- Marketta Horn, Femiininen tietoteoria 3/99
- Aki Huhtinen, "Terveen" ihmiskäsityksen tuollepuolen 3/94
- Aki Huhtinen, Mielenterveyden herättämä kysymys ihmiskuvamme mielekkyydestä 2/97
- Aki Huhtinen, Rasvainen mestari rasvatommassa silmissä 4/98
- David Hume, Puhetaidosta 1/97
- David Hume, Maun ja passion herkkyydestä 2/97
- David Hume, Tragediasta 4/97
- Juha Hurme, Ammatti: Oklahoman Ulkoilmateatterin teknillinen työntekijä 2/99
- Jaakko Husa ja Juha Suoranta, Bruno Latour – modernin ja postmodernin tuolla puolen 2/98
- Sari Husa, "Foucault'lainen metodi" 3/95
- Matti Häyry, Soveltava filosofinen etiikka Suomessa 1/99
- Heikki Ikäheimo ja Ossi Martikainen, Hegelin 'Phänomenologie des Geistes' ja sen 'johdanto' 2/97
- Antti Immonen, Suomentajan esipuhe: Thoreau ja periaatteen elämä
- Antti Immonen ja Jarkko S. Tuusvuori, 1800-luvun filosofiset renessanssit Yhdysvalloissa 2/99
- Hidé Ishiguro, Globaali etiikka ja kulttuuriset erot 3/99
- Vesa Jaaksi, Tekniikka ja olemisen paluu: suomentajan johdanto 2/94
- Igor Jevlampiev, Venäläinen "eksistentiaalisuus" 1/95
- Kimmo Jylhä, Johdanto Nietzschen traagiseen ajatteluun 3/94
- Kimmo Jylhä, Edmund Husserl ja fenomenologian idea 2/96
- Kimmo Jylhä, Hume, Nietzsche ja tragedian psykologia 4/97
- Kimmo Jylhä, Elämiskaupunki 1/98
- Kimmo Jylhä, Foucault ja Nietzsche 4/98
- Kimmo Jylhä, Slavoj Zizekin The Spectre is still Roaming Aroundin esittely 4/99
- Katri Kaalikoski, Iris Murdoch: moraalirealisti ennen muita 1/96
- Samuli Kaarre, Michel Foucault: historian, totuuden ja vallan filosofi 2/94
- Sakari Kainulainen, Aika vaatii vapautta – mutta mitä niistä? 1/97
- Leena Kakkori, Heidegger taide-teksestä estetiikan ylittämisen jälkeen: Taideteoksen alkuperä -essee Nietzsche-luontojen valossa 1/98
- Pekka Kalli, Cassirer filosofian historiassa 1/96
- Pekka Kalli, Mitä Sinuille kuuluu? 3/96
- Majja Kallinen, Fysiikka: Aristotelisen luonnonopin perusteet 2/98
- Riittakerttu Kaltiala-Heino, Suostumus, kieltäytyminen ja pakkohoito – psykiatrisen hoidon kipupisteitä 2/97
- Antti Karisto, Maataide ja maraton 3/96
- Pauli-Tapani Karjalainen, Kaupungin eri olomuotoja 1/98
- Raii Kauppi, Tuokio Elysiassa eli keskustelua sivistyksestä 3/95
- I.A. Kiesepää, Mistä fysiikan filosofiansa on kyse? 3/96
- I.A. Kiesepää, Alan Sokal. Kvanttigravitaation hermeneutiikka ja postmoderni diskurssi 4/97
- Jyrki Kiiskinen, Mitä sokeat näkevät 2/95
- Erkki Kilpinen ym., Kriittisiä merkintöjä klassisen pragmatismen perinnöstä 2/99
- Gervin Klinger, Mestariajatteloita vailla valtiota. Saksalaisia filosofeja vuosina 1945-48 3/97
- Simo Knuutila, Descartesin käsitys välttämättömyydestä ja mahdollisuudesta 4/96
- Petri Koikkalainen, MacIntyren aristotelinen etiikka 2/95
- Petri Koikkalainen, Leo Strauss ja Amerikka filosofisena kansakuntana 2/99
- Outi Konttinen, Toden näköistä elämää 2/97
- Marjaana Kopperi, Metafysiikasta retoriikkaan eli oikeudenmukaisuutta postmodernisti 1/96
- Marjaana Kopperi, Liike-elämän etiikka ja talouden globalisaatio 1/99
- Anssi Korhonen ja Risto Vilkkö, Kant ja formaalinen logiikka 1/98
- Outi Korhonen, Amerikkalaisia vaikutelmia (Oikeudesta) 2/97
- Petter Korkman, Eläköön Descartes, eläköön Ranska! 4/96
- Ismo Koskinen, "Speech is the best show man puts on" 2/98
- Maria Koskinen, Itsemurha lääketieteellisissä ja kaunokirjallisissa teksteissä 1870-1914 3/99
- Päivi Kosonen, Käsitteelliset täsmäaset 3/94
- Päivi Kosonen, Hyvä Luce Irigaray / Madame le professeur 3/97
- Päivi Kosonen, Goethe Ranskassa 3/99
- Jussi Kotkavirta, Teon käsite Hegelillä 2/96
- Jussi Kotkavirta, Kantin Prolegomena eli vaikeus popularisoida filosofiaa 1/98
- Jussi Kotkavirta, Johdanto McDowellin Mind and World -teosta käsitteellisiin artikkeleihin 3/99
- Jussi Kotkavirta, McDowell, Kant ja transsendentaalifilosofian varjo 3/99
- Sven Krohn, Ihmisen elämänsääri ja hänen eettiset tehtävänsä 1/96
- Joanna kuçuradi, Yhteiskunnallinen ja globaali oikeudenmukaisuus 3/98
- Hans Küng, Globaali näkökulma ihmisen oikeuksiin ja velvollisuuksiin 3/99
- Martti Kuokkanen, Arvosubjektivismia ei ole 4/96
- Martti Kuokkanen, Nyrkkeily ja väkivalta 4/95
- Martti Kuokkanen, Käytännöllistä filosofiaa tosikolle: Miesten ja naisten oikeudet ovat yhteensovittamattomia – lyhyt argumentti 4/99
- Reijo Kupiainen, Heidegger ja totuus paljastumisena 2/94
- Reijo Kupiainen, Olion anatomia: suomentajan johdanto Olioan 4/96
- Oskari Kuusela, Wittgensteinin kieliopillinen filosofia 3/98
- Oskari Kuusela, Wittgensteinin bibliografiaa 3/98
- Pekka Kuusela, Laadun metafysiikka, teknologia, ihmistieteet 2/97
- Martti-Tapio Kuuskoski, Sokraatin viimeinen vitsi 2/97
- Merja Kylmäkoski, Rousseau ja iterkkaus 4/95
- Merja Kylmäkoski, Poimintoja Rousseauin elämästä ja tuotannosta 4/95
- Marjo Kylmänen, Sukupuolieron filosofia 2/94
- Jukka Laari, Subjekti ideologian myllyssä 1/97
- Jukka Laari, Michel Foucault 4/98
- Eerik Lagerspetz ja Simo Vihjanen, Armosta ja oikeudesta 2/96
- Olli Lagerspetz, Onko tietoisuus elimistön organisaatiotaso 1/99
- Jorma Laitinen, Johdatus alkoholismien filosofiaan 4/97
- Mikko Lahtinen, Gramsci totuudesta ja vallasta 2/94
- Mikko Lahtinen, Postmoderni ruhtinas 3/94
- Mikko Lahtinen, Filosofi pesukoneessa 2/95
- Mikko Lahtinen, Vielä valkopesusta 3/95
- Mikko Lahtinen, Alkusanat Aristoteles suomennosten arvioimi-

I	N	D	E	K	S	I
seen 2/98	Tuija Modinos, Amerikka toisin: Ladies first! 2/99	gomenan suomennoksen taustasta (KimmoJylhä) 1/98	Pasi Pyöriä, Postmodernin postmortem: entä nyt kun postmodernikin on jo ajanut ohi? 1/99	kasta 1/97		
Tapani Laine, Tapaus Meier 1/95	Markku Mäki, Hegelin Oikeusfilosofia 1/95	Mika Ojakangas, Filosofian manifesti 2/94	Michael Quante, Common sense -realismi kohtaa absoluuttisen idealismin 3/99	Raimo Silkelä, Tunteiden filosofinen ongelma 2/98		
Tapani Laine, Intro Pumpjanskiin 4/97	Heikki Mäki-Kulmala, Ilkka Niiniluoto - kulttuurimme Batman 4/95	Teivas Oksala, Aristoteleen Poetiikan kolmas tuleminen 2/98	W.V. Quinen haastattelu (Sami Pihlström) 1/96	Petri Sipilän haastattelu (Pekka Wahlstedt) 1/99		
Tapani Laine, Johdatus Bahtiniin 4/97	Heikki Mäki-Kulmala, Neuvostomarxismi ja dialektiikka 1/95	Markku Oksasen haastattelu (Tere Vadén) 4/98	Veikko Rantala, Tiede ja monen kulttuurin ansa 1/99	Juha Siltala, Ajattelutilan säilyttämisestä 2/94		
Tapani Laine, Tragedian etiikka 4/97	Heikki Mäki-Kulmala, E. Saarinen ja pinnallisuuden sietämätön raskaus 2/96	Jukka Paastela, Filosofiaa ulitsalla 1/95	Päivi Rantanen, Eurokuntoisia rotusuomalaisia 2/94	Matti Sintonen, von Wrightin tuotannosta 2/95		
Arto Laitinen, Ulrich Beck käväisi 3/94	Heikki Mäki-Kulmala, Hobittien taoloustiede 3/96	Jukka Paastela, "Revisionismi" ja sananvapauden eettiset ongelmat 4/95	Päivi Rantanen, Kaukana paha eikateeminen maailma 3/94	Jyrki Siukonen, Leibnizin kääntämisestä ja selittämisestä 1/96		
Pertti Lappalainen, Poliitiikan tyylilyykyys 1/97	Heikki Mäki-Kulmala, Ossi Naukkarinen, Populaarikulttuurin estetiikka ympäristöestetiikkana 1/99	Kari Palonen, Sofistiikka filosofian vaihtoehdona 1/97	Päivi Rantanen, Pynchon ja Amerikan napa 2/99	Jyrki Siukonen, Taiteen aakkonen. H:n muotoinen veistos ja muita ongelmia 3/97		
Pertti Lappalainen, Poliittinen arviointi ja politiikan tutkimus 4/98	Mikko Mäntysaari, Agnes Heller 3/95	Kari Palonen, Käännösfenomenologia: poliittinen poistettu Poliitikasta 2/98	Lauri Rauhala, Tajunnan tutkimus sen oman rakenteen ehdoilla 1/97	Juha Suoranta, Ennakkoluulot, käsitesekeannukset ja filosofinen praktiikka 4/99		
Gilbert Laroche, Kantista Foucault'hon – mitä tekijänoikeudesta jää jäljelle? 4/98	Kirsti Määttä, Descartes ja lähiöt 3/94	Jaana Parviainen, Taideteoksen kehollisuus 4/95	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Baruch de Spinoza, Kirje Henry Oldenburgille 2/95		
Heikki Lehtonen, Postmodernia yhteisöä etsimässä 4/95	Kirsti Määttä, Kant ja muistin puolustus 1/95	Jaana Parviainen haastattelu (Matti Itkonen) 1/99	Lauri Rauhala, Tajunnan tutkimus sen oman rakenteen ehdoilla 1/97	Baruch de Spinoza, Kirje Jarig Jellesille 2/95		
Mikko Lehtonen, Kulttuurin tutkimus modernin kritiikkinä 1/94	Kirsti Määttä, Kant ja muistin puolustus 1/95	Tuija Parvikko, Arvostelukyvyyn maanpako 4/99	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Werner Stegmaier, Henki, Hegel, Nietzsche ja nykyisyys 2/97		
Mikko Lehtonen, Naiset oppineisuuden tasavallassa 4/95	Ossi Naukkarinen, Populaarikulttuurin estetiikka ympäristöestetiikkana 1/99	John Passmore, Fanaattisuus, suvaitsevaisuus ja filosofia 4/98	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Anni Sumari, Sukupolvien lunta 2/95		
Mikko Lehtonen, Sven Krohn in memoriam 3/99	Arne Nevanlinna, Ana-logia 4/97	Pekka Passinmäki, Kaupunkisuunnittelun erilaisia lähestymistapoja 1/98	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Heikki Suominen, Terveystarpeena 2/97		
Gottfried Wilhelm Leibniz, Kirjeitä 1/96	Arne Nevanlinna, J'accuse 1/98	Heikki Patomäki, Eurooppa olevan suuressa ketjussa 1/95	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Juha Suoranta, Juho A. Hollon neljä elämää 2/96		
Gottfried Wilhelm Leibniz, Muis-tio hyvää tarkoittaville ja valistuneille henkilöille 1/96	Arne Nevanlinna, Mistä kaupunki vaikennee, siitä on puhuttava 1/98	Osmo Pekonen, Mihin metafysiikkaa enää tarvitaan? 2/98	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Juha Suoranta, Pulppeita tarinoita 3/99		
Gottfried Wilhelm Leibniz, Mietiskelyjä tiedosta, totuudesta ja ideoista 2/99	Arne Nevanlinna, Kananluita ja pyykinpesua 3/98	Ari Peuhu, Naturalistinen manifesti 3/97	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Sami Syrjämäki, Filosofian historian historiallinen rekonstruktio - Skinner, intentiot ja anakronismit 1/99		
Susanna Lindberg, Hyödyllisen työn hyödyllisyys 1/95	Arne Nevanlinna, Ollos huoleton 4/98	Ari Peuhu ja Raimo Tuomela, Onko maailma pelkkää ainetta? 2/95	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Vesa Talvitie, Psykkee polyfoniana 2/96		
Kia Lindroos, Nykyisyyden lumo: Walter Benjamin 3/96	Arne Nevanlinna, Ruhtinaallista 1/99	Juhani Pietarinen, Spinozan Etiikan suomennos tuottaa iloa 2/95	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	David Henry Thoreau, Periaatteeton elämä 4/99		
Olli Loukola, Suomentajan johdanto Teologian falsifikaatioon 4/98	Arne Nevanlinna, Asiantuntija 3/99	Juhani Pietarinen, Spinozan terminologiaa ja tulkintaa 3/95	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Tuukka Tomperi, Kääntäjän johdanto Humen esseeseen 'Puhetaidosta' 1/97		
Kaisa Luoma, Johdanto Michèle Barretin haastatteluun 2/98	Keijo Nevaranta, Raippaluoto ja taolaisuus 4/97	Sami Pihlström, Putnamin epistemisestä totuuskäsitteestä 2/94	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Tuukka Tomperi, Saksa, Ranska, Englanti – prologi 3/97		
Matti Luoma, Ken Wilber, sielu ja philosophia perennis 4/99	Risto Niemi-Pynttari, Dionysos tapahtumisen jumalana 3/94	Sami Pihlström, In memoriam Popper, Kuhn, Feyerabend 3/96	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Giorgio Tonelli, Kantin Puhtaan järjen kritiikki modernin logiikan valossa 3/99		
Markus Lång, Väkivallan ruumiin-avaus 2/98	Friedrich Nietzsche, Sokrateen ongelma 3/94	Sami Pihlström, Tieteenfilosofian jättäjäiset vastakkain 3/96	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Arto Tukiainen, Ylevä ja banaali etiikka: tapaus Wittgenstein 3/98		
Ville Lähde, Menneisyyden varjo: radikaalin ekologisen filosofian kistoista 1/97	Friedrich Nietzsche, Traagisen ajattelun synty 3/94	Sami Pihlström, Juhani Pietarinen, Spinozan etiikkaa ja tulkintaa 3/96	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Arto Tukiainen, Tarkasti suunniteltu aika ja sen varjopuolet 4/99		
Ville Lähde, Herbert Marcuse – kapinaguru vai hiljainen hahmo 4/98	Ismo Nikander, Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus 3/95	Sami Pihlström, Juhani Pietarinen, Spinozan etiikkaa ja tulkintaa 3/96	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Kari Tuomainen, Leibnizin Jumalasta 1/96		
Ville Lähde, Val Plumwoodin haastattelu 4/98	Ismo Nikander, Merkkien loputon leikki: Fenomenologian ja strukturalismin välissä ja tuola puolen 1/97	Sami Pihlström, Putnamin epistemisestä totuuskäsitteestä 2/94	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Jarkko S. Tuusvuori, Suomentajan esipuhe Larochelleen 4/98		
Vladimir Malahov, Onko Venäjällä filosofiaa? 1/95	Tapio Nummenmaa, Vanhan Platonin uutuudet: toiminnan motiivien analyysia 3/99	Sami Pihlström, Kuolemasta syntymään 4/98	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Jarkko S. Tuusvuori, Suomentajan esipuhe Gadameriin 2/96		
Kari Matilainen, Bahtinin karnevalistinen groteski modernin kriisidiskursseissa 3/96	Kaj Nyman, Kaupunki luontona 1/98	Sami Pihlström, Kun analyttinen filosofia amerikkalaistui 2/99	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Jarkko S. Tuusvuori, Mannermanen / analyttinen – epilogi 3/97		
Antti Mattilan haastattelu (Jarkko S. Tuusvuori) 4/99	Erna Oesch, Totuus ja metodi hermeneutiikassa 2/94	Sami Pihlström, Kuinka mieli ymmärtää maailmansa 3/99	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Jarkko S. Tuusvuori, American Philosophy X 2/99		
Päivi Mehtonen, Totuuden alkuperät keskiajalla 2/94	Erna Oesch, Hermeneutiikka - tietoteoria vai ymmärtämisen ontologiaa 2/96	Markku Piri, Laitostamisen hillitty shami 2/97	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Jarkko S. Tuusvuori, Eurooppalaisten Amerikka-käsityksistä 2/99		
Päivi Mehtonen, O-ratio: Ramon Llull ja Petrus Ramus retoriikan filosofisuudesta	Vesa Oittinen, Kommentti Juhani Pietariselle 2/95	Plutarkhos, Sopiiko filosofia keskustelunaiheeksi juomineihin? 4/95	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Jarkko S. Tuusvuori, Taka-ajatuk-sia. (Dis)United States of a Merry Car 2/99		
Päivi Mehtonen, Poimintoja filosofisen valohämyhistoriasta 2/99	Vesa Oittinen, Spinozistinen dialektiikka 2/95	Pasi Pohjola, Kieli "mielen" väli-näänä 3/99	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Jarkko S. Tuusvuori, Philosophical counseling 4/99		
Aleksandr Meier, Oikeus myytiin 1/95	Vesa Oittinen, Kommentti Pietariselle 3/95	Lev Pumpjanski, Dostojevski traagikkona 4/97	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Tommi Utschanov, Wittgensteinin Tractatus logiikan kritiikkinä 3/98		
Aleksandr Meier, Esteettinen lähestymistapa 1/95	Vesa Oittinen, Lukács-tutkijat yhteistä foorumia etsimässä 1/99	Lev Pumpjanski, Lyhyt esitelmä Dostojevski-disputissa 4/97	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97	Jyrjö Uurtimo, Käytännön elämä ja		
Panu Minkkisen haastattelu (Jarkko Tontti) 2/99	Vesa Oittinen, Kommentti Pietariselle 3/95	Pauli Pylkkö, Suomen kieli on vetäytymässä jättämässä meidät rauhaan toisillemme 1/98	Lauri Rauhala, Sairaudesta käsitteen mielen terveysongelmissa 2/97			



I	N	D	E	K	S	I
kaikkeus Aristoteleella 2/97	OPETTAMISEN	FILOSOFIA				
Tere Vadén, Peilin taustaa 4/95	1994-1999					
Tere Vadén, Persoonan kieltäjästä 1/99	Pekka Elo, Filosofia varaa paikan koulussa 1/94		KIRJA-ARVIOT 1994-1999	André Breton, Surrealismen manifesti (Tere Vadén) 4/96		(Pekka Kosonen) 2/96
Pekka Wahlstedt, Seksuaalisuuden historia 4/98	Pekka Elo, Itämeren alueen filosofian opettajat kongressissa Kielissä 1/94		Kirjat ovat tekijän mukaisessa aakosjärjestyksessä. (Kirjanarvostelija merkitty sulkuihin.)	Martin Buber, Minä ja sinä (Reijo Kupiainen) 1/94	Martin Heidegger, Taideteoksen alkuperä (Reijo Kupiainen) 1/96	
Jyrki Vainonen, Todellisuus riittää - Peter Handken tuotannosta 2/95	Pekka Elo, Kuka haluaa yleiseurooppalaista filosofiaa? 1/95		Einar Aadland, Sosiaali- ja terveydenhuoltoalan etiikka (Sanna Pellinen) 1/94	Camille Brumonti, Auto-Ca-fé (Jukka Hankamäki) 4/98	Matti Heikkilä ja Kari Vähätalo (toim.), Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos (Sirku Hellsten) 1/95	
Juha Varto, Anaksimandros ja Luonnon järjestyksen loukkaaminen 1/94	Pekka Elo, Mistä suuntaa filosofian tehtäville reaalikokeessa? 3/95		Giorgio Agamben, Tuleva yhteisö (Turo-Kimmo Lehtonen) 3/96	Giorgio Colli, Filosofian synty (Mika Saranpää) 3/97	Jari Heinonen, Kattotarinnasta monikärkiseen pohdintaan (Juha Romppanen) 2/94	
Juha Varto, Kohti tanssin filosofista tarkastelua 4/95	Pekka Elo, Filosofia reaali-keessa ja muuta 3/97		Pirjo Ahokas ja muut (toim.), Mieheyden tiellä (M.G. Soikkeli) 3/94	Jonathan Culler, Ferninand de Saussure (Raine Koskimaa) 3/95	Sara Heinämaa, Martina Reuter & Kirsi Saarikangas (toim.), Ruumiinkuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia (Pekka Wahlstedt) 4/97	
Juha Varto, Maa kuusta nähtynä 1/94, 2/94, 4/95, 1/96, 3/95, 4/96, 1/97, 2/97, 1/98, 2/98, 3/98, 4/98	Pekka Elo, Merja Mähkä ja Arto Siitonen, Filosofian ja ET:n reaali-ke 1998 3/98		Kirsi Ailus ja muut, Etiikka, laatu, valinnan-vapaus: terveydenhuollon tulevaisuus (Päivikki Koponen) 2/94	Daniel C. Dennett, Miten mieli toimii (Erkki Niiranen) 4/97	Sara Heinämaa, Ele, tyyli ja sukupuoli (Reijo Kupiainen) 3/96	
Juha Varto, Intentionaalisuus-käsitteen merkitys ja vaikutus länsimaisessa filosofiassa, erityisesti logiikan historiassa 2/96	Pekka Elo ja Teemu Toppinen, Kevään 99 filosofia ja ET -reaali 3/99		Timo Airaksinen ym. (toim.), Hyvän opetus (Reijo Kupiainen) 3/94	Richard Dawkins, Geenin itsekkyys (Petri Ylikoski) 3/94	Sara Heinämaa ja Sari Näre (toim.), Pahan tyttävät, Sukupuolitettu pelko, viha ja valta (Arto Jokinen) 4/95	
Juha Varto, Uuden tieteenalan ongelmat 4/96	Filosofia reaalikokeessa 1995 3/95		Timo Airaksinen, Markiisi de Saden filosofia (Reijo Kupiainen) 3/95	Umberto Eco, Miten käy - pakinoita arkipäivän aiheista (Mikko Lahtinen) 2/96	Risto Heiskala (toim.), Sosiologisen teorian nykysuuntauksia (Raimo Blom) 4/95	
Juha Varto, Vastuu aidsin aikakaudella 1/97	Juuso Hannukainen, Filosofian reaaliavastauksia 1998 3/98		Timo Airaksinen, Todellisuuden kosketus (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98	Peter Eisenhardt ja muut (toim.), Modern Concepts of Existentialism (Olli-Pekka Lassila) 2/94	Sirku Hellsten, Oikeutta ilman kohtuutta. Modernin oikeudenmukaisuuskäsityksen kriittäkkiä (Heikki Suominen) 3/96	
Juha Varto, Onko kloonaaminen eettinen ongelma 2/97	Rauno Huttunen, Puolimatkan käsitys indoktrinativisesta opetuksesta 4/98		Timo Airaksinen, Lukion filosofia (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98	Mircea Eliade, Ikuisen paluun myytti (Juha Varto) 2/94	Mirja Hiltunen ja Olli Mannerkoski (toim.), Synestesia - onko taiteilla väliä (Markus Läng) 2/98	
Juha Varto, Adolf Reinach 1883-1917. Eräs varhainen fenomenologi 3/97	Isokrates, Sofisteja vastaan 2/94		Timo Airaksinen, Lukion filosofia (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98	Pekka Elo ja Toivo Salonen, Ajatukset - uuden ajan filosofian lukemisto (Mikko Lahtinen) 1/94		
Gianni Vattimo, Kommunikaatioetiikka vai tulkinan etiikka 3/95	Matti Itkonen, Opettajuuden olemuksista 1/94		Timo Airaksinen, Lukion filosofia (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98	Didier Eribon, Michel Foucault (Juha Varto) 2/94		
Tommi Vehkavaara, Huijauksia vai konstruktioita 4/97	Päivi Kosonen ja Marjo Kylmänen, Pysytkö mukana, Sofia? 1/95		Timo Airaksinen, Etiikan perusteet (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98	Markku Eskelinen, Digitaalinen avaruus (Aki Järvinen) 4/97		
Tommi Vehkavaara, Sympaattien johdatus Stephen Toulminin filosofiaan 4/97	Päivi Kosonen ja Marjo Kylmänen, Gaarder filosofisen ihmettelyn rajoilla 1/96		Pertti Alasutari, Laadullinen tutkimus (Jari Myllylä) 1/94	Jari Eskola ja muut (toim.), Keskustelua kasvatus- ja sosiaali-tieteiden 1990-luvun metodologiasta (Jaakko Husa) 4/95		
Juha Varto, Ekonomismi ja elämä 1/99	Jussi Kotkavirta, Filosofian opettaminen ja ajatuksellinen suunnistautuminen 2/95		Tuovi Allén ja muut (toim.), Täyskäännös? Taloutemme valintojen edessä (Juha Romppanen) 2/94	Luc Ferry, Uusi ekologinen järjestys (Heikki Mäki-Kulmala) 2/94		
Simo Vehmas, Kehitysvammaisen lapsen oikeus elämään 2/96	Reijo Kupiainen, Filosofian best-seller 1/95		Jan-Otto Andersson ja muut, Hyvinvointivaltio ristiäalokossa (Juha Romppanen) 2/94	Finnish Yearbook of Political Thought 1997 (Petri Koikkalainen) 4/97		
Erkki Vettenniemi, Venäläinen apokalyptis 1/95	Nuoria filosofeja palkittiin 3/95		Richard Appignanesi ja Chris Garrat, Postmodernismi vastata-alkajille ja edistyville (Sami Syrjämäki) 2/99	Sigmund Freud, Viisivuotiaan pojan fobian analyysi (Markus Läng) 3/98		
Ari Virtanen, Rasvainen mestari 4/98	Mika Ojakangas, Kasvatus ja politiikka 1/98		Elisabeth Badinter, Mikä on mies? (M.G. Soikkeli) 3/94	Ben Furman, Ei koskaan liian myöhäistä (Juha Suoranta) 4/98		
Jussi Vähämäki, Nihilismi kutsumuksena 3/95	Rakkautta lukiessa? Filosofian suuri oppikirjatesti 1/95		Roland Barthes, Tekijän kuolema - tekstin syntymä (Mika Vuolle) 2/94	Arto Haapala ja Markus Lammenranta (toim.), Kauneudesta kauhuun (Reijo Kupiainen) 1/94		
Raimo Väyrynen, Amerikkalainen akateeminen kulttuuri 2/99	Mikko Salmela, Korvaako indoktrinaatio opetuksen? 4/98		Roland Barthes, Tekstin hurma (Mika Vuolle) 2/94	Arto Haapala ym. (toim.), Ympäristö, arkkitehtuuri, estetiikka (Mika Saavalainen) 3/95		
Benjamin Lee Whorf, Hopi-intiaanien maailmankaikkeuden malli 2/98	Mika Saranpää, "Jos ne ei olisi opettamisen objekteja..." 2/95		Roland Barthes, Mytologioita (Reijo Kupiainen) 1/95	Leila Haaparanta ja Sara Heinämaa (toim.), Mind and Cognition (Sami Pihlström) 1/96		
Putte Wilhelmsson, Amerikkalaisen yhteisö 2/99	Mika Saranpää, Lapsen Paras Tawara - taas 4/95		Zygmunt Bauman, Postmodernin lumo (Riikka Jokinen) 2/97	Jürgen Habermas, Järki ja kommunikaatio (Pekka Kaunismaa) 1/95		
Ludwig Wittgenstein, Otteita muistiinpanoista 3/98	Juha Suoranta, Kasvatuksen kadonnut lupaus 3/94		P. Berger ja T. Luckmann, Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen (Riitta Koikkalainen) 2/95	Stuart Hall, Identiteetti (Tuukka Tomperi) 4/99		
G. H. von Wrightin haastattelu (Mikko Lahtinen, Sami Pihlström, Jarkko S. Tuusvuori) 2/95	Juha Suoranta, Maailman kauhous, kasvatus ja toivon periaate 4/96		Henri Bergson, Nauru (Vesa Jaaksi) 3/95	Jaana Hallamaa, The Prisms of Moral Personhood (Jarkko S. Tuusvuori) 2/96		
Filosofiassa Russell on voittanut Wittgensteinin: G. H. von Wrightin haastattelu (Oskari Kuusela, Mikko Lahtinen, Sami Pihlström) 3/98	Juha Suoranta, Pakkofilosofia kauppatavarana 1/95		Göran Bolin, Filmbytare. Videoväld, kulturell produktion & ungämån (Markus Läng) 1/99	Mika Hannula, Suomi, suomalaisuus, olla suomalainen (Tere Vadén)		
Petri Ylikoski, Tieteenfilosofian naturalistinen käänne 3/96	Jukka Tavi, Opettämisen ja auktoriteetin ongelma 2/96		Pauline von Bonsdorff, The human habitat: aesthetic and axiological perspectives (Milla Törmä) 2/99	Irmeli Hautamäki, Marcel Duchamp. Identiteetti ja teos tuotteina (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98		
Mikko Yrjönsuuri, Media ja juhlat 4/95	Tuukka Tomperi, Sivistyksellinen kasvatusajattelu postmodernissa ajassa 3/98		Rosi Braidotti, Riitasointuja (Tuija Parvikko) 1/94	Friedrich A. Hayek, Tie orjuuteen		
Thomas Ziehen haastattelu (Tapio Aittola, Riitta Koikkalainen, Esa Sironen) 3/95	Uudet filosofian oppikirjat 3/94					

I	N	D	E	K	S	I
Jouko Kajanoja, Kommunikatiivinen yhteiskunta. Puheenvuoro hyvinvointivaltiosta (Heikki Suominen) 3/97	Philippe Nemon kanssa (Reijo Kupiainen) 4/96	Heidi Liehu, Perhosten valtakunta. Manifesti viimeisestä tulevaisuudesta (Pekka Wahlstedt) 3/99	komainen opinkäynti ennen Turun akatemian perustamista (Jarkko S. Tuusvuori) 2/98	Volter Kilven Saaristosarjassa (Tere Vadén) 1/96	tä (Niklas Vainio) 4/99	Jouko Nurkka, Häpeä, vaellusromaanii (Olli Löytty) 2/95
Ilkka Kantola, Probability and Moral Uncertainty in Late Medieval and Early Modern Times (Jarkko S. Tuusvuori) 2/96	Reijo Liimatainen, Pimeys, varjo, Saatana. Pahuus Jumalassa ja ihmisessä (Matti Myllykoski) 4/96	Kia Lindroos, Now-Time + Image-Space. Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art (Jarkko S. Tuusvuori) 4/99	Mika Ojakangas, Lapsuus ja auktoriteetti (Reijo Kupiainen) 1/98	Juha Rääkkä (toim.), Filosofia. Käsitteellisen ajattelunperusteita (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98	Veikko Tähkä, Mielen rakentumisen ja sen psykoanalyttinen hoitaminen (Tapani Laine) 4/96	Veikko Tähkä, Mielen rakentumisen ja sen psykoanalyttinen hoitaminen (Tapani Laine) 4/96
Tapani Kelomäki, Ekvatiivilause (Tuomo Aho) 4/98	John Locke, Tutkielma hallitusvallasta (Petri Koikkalainen) 2/96	Anneli Luhtala, On the Origin of Syntactical Description in Stoic Logic (Tuomo Aho) 3/97	Leena Oulasvirta (toim.), Julkisen toiminnan eettisiä kysymyksiä (Ari-Veikko Anttiroiko) 2/95	Mikko Salmela, Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata (Sami Pihlström) 2/98	Yrjö Uurtimo ja Vesa Jaaksi (toim.), Ympäristöfilosofian polkuja (Tuukka Tomperi) 3/98	Yrjö Uurtimo ja Vesa Jaaksi (toim.), Ympäristöfilosofian polkuja (Tuukka Tomperi) 3/98
Philip Kerr, Sarjamurhan filosofia (Tuukka Tomperi) 4/99	Pekka Louhiala (toim.), Lääketiede ja filosofia (Reijo Kupiainen) 2/96	Juha Luodeslampi, Filosofia ja tieto (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98	Jukka Paastela, Valhe ja politiikka (Petri Koikkalainen) 4/95	Valeri Savtsuk, Veri ja Kulttuuri (Tere Vadén) 3/97	Uusi aika, Kirjoituksia nykykulttuurista ja aikakauden luonteesta (Mikko Lehtonen) 1/96	Uusi aika, Kirjoituksia nykykulttuurista ja aikakauden luonteesta (Mikko Lehtonen) 1/96
Osmo Kivinen ym., Yliopiston huomen (Juha Suoranta) 3/94	Annali Luhtala, On the Origin of Syntactical Description in Stoic Logic (Tuomo Aho) 3/97	Olli Löytty, Valkoinen pimeys. Afrikan kolonialistisessa kirjallisuudessa (Tere Vadén) 1/98	Aino Palmroth ja Ismo Nurmi (toim.), Alttiiksi asettumisen etiikka. Laadullisen tutkimuksen eettisiä kysymyksiä (Juha Varto) 4/96	Wolfgang Schivelbusch, Junamatkan historia (Päivi Mehtonen) 2/97	Juha Varto, Laadullisen tutkimuksen metodologia (Jari Myllylä) 1/94	Juha Varto, Laadullisen tutkimuksen metodologia (Jari Myllylä) 1/94
Simo Knuutila, Järjen ja tunteen kerrostumat (Sami Pihlström) 3/99	Robert Miles, Rasismi (Eila Rantonen) 3/96	Maurice Merleau-Ponty, Silmä ja mieli (Juha Varto) 1/94	Jari Palomäki, From Concepts to Concept Theory (Anssi Korhonen) 4/95	Carl Schmitt, Poliittinen teologia (Jouni Vauhkonen) 2/98	Juha Varto ja Liisa Veenkivi, Näkyvä ja näkymätön (Pekka Toikka) 1/94	Juha Varto ja Liisa Veenkivi, Näkyvä ja näkymätön (Pekka Toikka) 1/94
Olli Koistinen ja Juha Rääkkä, Tai-vaassa ja maanpäällä: Johdatus uskonnon filosofiaan (Sami Pihlström) 1/97	Panu Minkkinen, Correct Law. A Philosophy of the Aporetic (Jarkko Tontti) 2/99	Kai Mikkonen, Ilkka Mäyrä ja Timo Siivonen, Koneihminen – kirjoituksia kulttuurista ja fiktiosta koneen aikakaudella (Aki Järvinen) 3/97	Kari Palonen, Politiik als Vereitelung (Olli-Pekka Lassila) 2/94	Emanuele Severino, Kärsimys, kohtalo, kapitalismi (Kimmo Jylhä) 1/98	Giorgio Vasari, Taiteilijaelämäntekstejä Giottoa Michelangeloon (Reijo Kupiainen) 2/95	Giorgio Vasari, Taiteilijaelämäntekstejä Giottoa Michelangeloon (Reijo Kupiainen) 2/95
Timo Koistinen ja Juha Seppänen (toim.), Usko ja filosofia (Sami Pihlström) 3/94	Olli-Pekka Moisio (toim.): Kriittikin lupaus – Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan (Ville Lähde) 4/99	Robert Miles, Rasismi (Eila Rantonen) 3/96	Kari Palonen ja Hilikka Summa (toim.), Pelkkää retoriikkaa (Juha Sihvola) 1/97	Juha Sihvola, Toivon vuosituhat (Sami Syrjämäki) 4/99	Gianni Vattimo, Uskon että uskon (Tommi Wallenius) 4/99	Gianni Vattimo, Uskon että uskon (Tommi Wallenius) 4/99
Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa (toim.), Mitä on valistus? (Eero Ojanen) 2/96	Helena Molander, Lapsi aikuisten armoilla. Miten suojataan lasta joutumasta lapsiseksi uhriksi (Juha Varto) 4/96	Panu Minkkinen, Correct Law. A Philosophy of the Aporetic (Jarkko Tontti) 2/99	Kari Palonen, Kootut retoriikat Esimerkkejä politiikan luennoista (Petri Koikkalainen) 4/97	Timo Siivonen, Kyborgi: Koneen ja ruumiin nivelymisiä subjektissa (Ilkka Mäyrä) 1/97	Gianni Vattimo, Tulkinnan etiikka (Tommi Wallenius) 4/99	Gianni Vattimo, Tulkinnan etiikka (Tommi Wallenius) 4/99
Anu Koivunen ja Marianne Liljeström (toim.), Avainsanat. Kymmenen askelta feministisen tutkimukseen (Marjo Kylmänen) 3/97	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Olli-Pekka Moisio (toim.): Kriittikin lupaus – Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan (Ville Lähde) 4/99	Pekka Parkkinen, Sukupolvien perinnöt Suomessa (Juha Romppanen) 2/94	Georg Simmel, Rahan filosofia (Tapani Laine) 2/98	Jaana Venkula, Tiedon suhde toimintaan (Yrjö Uurtimo) 2/94	Jaana Venkula, Tiedon suhde toimintaan (Yrjö Uurtimo) 2/94
Petter Korkman ja Mikko Yrjönsuuri (toim.), Filosofian historian kehityslinjoja (Sami Syrjämäki) 3/98	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Helena Molander, Lapsi aikuisten armoilla. Miten suojataan lasta joutumasta lapsiseksi uhriksi (Juha Varto) 4/96	Osmo Pekonen, Minä ja Dolly (Sami Syrjämäki) 4/99	Matti Sintonen (toim.), Biologian filosofian näkökulmia (Ville Lähde) 1/99	Jaana Venkula, Tiede, etiikka, viisus (Yrjö Uurtimo) 2/94	Jaana Venkula, Tiede, etiikka, viisus (Yrjö Uurtimo) 2/94
Lennart Koskinen, Mikä on oikein: Etiikan käsikirja (Reijo Kupiainen) 1/96	Pentti Määttä, Filosofia. Johdatus peruskysymyksiin (Jarkko S. Tuusvuori) 4/98	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Chaim Perelman, Retoriikan valtakunta (Jouni Vauhkonen) 1/97	Jorma Sipilä ja Arto Tiihonen (toim.), Miestä rakennetaan (M.G. Soikkeli) 2/95	Erkki Vettenniemi, Toinen hallitus (Aimo Minkkinen) 1/95	Erkki Vettenniemi, Toinen hallitus (Aimo Minkkinen) 1/95
Päivi Kosonen (toim.), Naissubjekti ja postmoderni (Arto Jokinen) 3/97	Jean-Luc Nancy, Corpus (Jukka Sihvonon) 1/97	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Juhani Pietarinen, Ilon filosofia (Erik Ahonen) 1/94	Petri Sipilä, Sukupuolitettu ihminen - kokonainen etiikka (Pekka Wahlstedt) 1/99	Irma Vierimaa ym., Siltoja ja synteesejä. Esseitä semiotiikasta, kulttuurista ja taiteesta (Markus Läng) 1/99	Irma Vierimaa ym., Siltoja ja synteesejä. Esseitä semiotiikasta, kulttuurista ja taiteesta (Markus Läng) 1/99
Jussi Kotkavirta (toim.), Luonnon luonto. Filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä ja kokemisesta (Ville Lähde) 3/97	Matti Nieminen, Päämääräinen analyysi lainopillisen tiedon edellytyksistä ja oikeusjärjestelmän perusteista (Jarkko Tontti) 4/96	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Sami Pihlström, Structuring the World. The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism (Arto Tukiainen) 2/97	Anja Snellman ja Ulla Jokisalo, Side (Tuija Saresma) 4/98	Matti Viikari, Historiallinen ajattelu, edistys ja yhteiskunta (Pekka Kaunismaa) 2/96	Matti Viikari, Historiallinen ajattelu, edistys ja yhteiskunta (Pekka Kaunismaa) 2/96
Julia Kristeva, Muukalaisia itsellemme (Päivi Kosonen) 3/94	Friedrich Nietzsche, Epäjumalien hämärä (Jussi Vähämäki) 3/96	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Pirkko Pitkänen (toim.), Näkökulmia elämäntutkimuksen muodostamiseen (Mikko Lahтинен) 2/94	Olli Ståhlström, Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu (Pekka Wahlstedt) 2/98	Leena Vilkkä, Ympäristöetiikka (Vesa Jaaksi) 1/94	Leena Vilkkä, Ympäristöetiikka (Vesa Jaaksi) 1/94
Julia Kristeva, Puhuva Subjekti (Päivi Kosonen) 3/94	Friedrich Nietzsche, Historian hyödyt ja haitasta elämälle (Kimmo Jylhä) 4/99	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Pirkko Pitkänen ja Mikko Telaranta (toim.), Ovi parempaan maailmaan: Hyvän elämän avaimet eri kulttuureissa (Mikko Lahtinen) 1/96	Juha Suoranta, Tekstit, murrokset ja muutos (Juha Varto) 1/96	Leena Vilkkä, Eläinten tietoisuus ja oikeudet, kettuyttöfilosofiaa ja susietiikkaa (Ville Lähde) 4/97	Leena Vilkkä, Eläinten tietoisuus ja oikeudet, kettuyttöfilosofiaa ja susietiikkaa (Ville Lähde) 4/97
Leena Krohn, Kynä ja kone: Ajattelua mahdollisesta ja mahdollottomasta (Ilkka Mäyrä) 1/97	Mervi Nousiainen, Turkin kirjallisuus (Markus Läng) 3/98	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Pirkko Pitkänen ja Mikko Telaranta (toim.), Ovi parempaan maailmaan: Hyvän elämän avaimet eri kulttuureissa (Mikko Lahtinen) 1/96	Pirjo Talvio (toim.), Väpi: Linnan Väinöstä kerrottua (Tapani Laine) 1/96	Leena Vilkkä, Oikeutta luonnolle (Ville Lähde) 2/98	Leena Vilkkä, Oikeutta luonnolle (Ville Lähde) 2/98
Oiva Kuisma, Proclus' Defence of Homer (Tuomo Aho) 3/97	Suvielise Nurmi (toim.), Hurja luonto – Abrahamista Einsteinin (Ville Lähde) 4/99	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Tuija Pulkkinen, The Postmodern and Political Agency (Kaisa Luoma) 3/97	Olli Tammilehto, Maailman tilan kootut selitykset (Ville Lähde) 2/98	Paul Virilio, Katoamisen estetiikka (Reijo Kupiainen) 2/94	Paul Virilio, Katoamisen estetiikka (Reijo Kupiainen) 2/94
Reijo Kupiainen, Heideggerin ja Nietzschin taidekäsitysten jäljillä (Leena Kakkori) 1/98	Jussi Nuorteva, Suomalaisten ul-	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Tapio Puolimatka, Kasvatus ja filosofia (Juha Suoranta) 1/96	Veijo Teittinen, Vangin filosofia (Juha Varto) 2/94	Paul Virilio, Pakonopeus (Kimmo Jylhä) 4/99	Paul Virilio, Pakonopeus (Kimmo Jylhä) 4/99
Martin Kusch, Tiedon kentät ja kerrostumat (Risto Kunelius) 1/95	Jussi Nuorteva, Suomalaisten ul-	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Terhi Pursiainen, Sigfridus Arounus Forsius (Jarkko S. Tuusvuori) 2/98	Teivo Teivainen, Valtioiden kurinalaistaminen globalisoidussa maailmassa (Olli Tammilehto) 1/95	Pekka Visuri, Turvallisuuspolitiikka ja strategia (Jouko Huru) 4/98	Pekka Visuri, Turvallisuuspolitiikka ja strategia (Jouko Huru) 4/98
Philippe Lacoue-Labarthe, Etiikka: Lacan ja Antigone (Tommi Wallenius) 2/94	Jussi Nuorteva, Suomalaisten ul-	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Terho Pursiainen, Kriisiajan etiikka (Jan-Otto Andersson) 1/94	Holger Thesleff ja Juha Sihvola, Antiikin filosofia ja aatemaailma (Mikko Yrjönsuuri) 3/95	Jyri Vuorinen, Estetiikan klassikoita (Erna Oesch) 1/94	Jyri Vuorinen, Estetiikan klassikoita (Erna Oesch) 1/94
Timo Laine ja Petri Kuhmonen, Ajattelukirja filosofiaan (Riitta Koikkalainen) 3/98	Jussi Nuorteva, Suomalaisten ul-	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Panu Raatikainen (toim.), Ajattelu, kieli, merkitys. Analyttisen filosofian avainkirjoituksia (Sami Pihlström) 3/97	Seppo Toivaainen, Kantapöytäniemi. Juoppokulttuuri valintana ja pakkona (Juha Suoranta) 4/98	Christopher Want ja Andrzej Klimowski, Kant vasta-alkajille ja edistyville (Sami Syrjämäki) 2/99	Christopher Want ja Andrzej Klimowski, Kant vasta-alkajille ja edistyville (Sami Syrjämäki) 2/99
Veikko Launis (toim.), Lääkintä- ja hoitotiikka (Reijo Kupiainen) 2/96	Jussi Nuorteva, Suomalaisten ul-	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Lauri Rauhala, Tajunnan itsepuolustus (Heikki Suominen) 3/95	Sinikka Tuohimaa, Kapina kielessä (Päivi Kosonen ja Marjo Kylmänen) 3/94		
Mikko Lehtonen, Kykköoppi ja jojootti (Erkki Vainikkala) 3/94	Jussi Nuorteva, Suomalaisten ul-	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Lauri Rauhala, Ihmisen ainutlaatuisuus (Veli-Matti Väri) 2/99	Jukka Tuomisto ja Raija Oksanen (toim.), Urpo Harva: Filosofi, kasvattaja, keskustelija (Sami Pihlström) 2/98		
Emmanuel Levinas, Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja	Jussi Nuorteva, Suomalaisten ul-	Heikki Mäki-Kulmala, Urpo Harva ja filosofin kutsumus (Juha Suoranta) 4/95	Ilona Reiners ja Anita Seppä, Etiikka ja estetiikka (Ossi Naukkarinen) 1/99	Salla Tuomivaara, Joni Purmonen, Ulos häkeistä! Kaksi näkökulmaa uuden eläinliikkeen sisäl-		

# Filosofinen aikakauslehti *niin&näin*



**3/99** Leinonen, *Sven Krohnin memoriam*; Kotkavirta, *Transsendentaalifilosofian varjo*; Pohjola, *Kieli "mielen" välineenä*; Pihlström, *Kuinka mieli ymmärtää maailmansa*; Horn, *Femininen tietoteoria*; Koskinen, *Isemurha lääketieteellisissä ja kaunokirjallisissa teksteissä*; Suoranta, *Pulpeita tarinoita*; Nummema, *Toiminnan motiivien analyysiä*; Tonelli, *Kantin Puhtaan järjen kritiikki modernin logiikan valossa*; Kosonen, *Goethe etiikka ja kulttuuriset erot*; Küng, *Gloaali näkökulma ihmisen oikeuksiin ja velvollisuuksiin jne.*

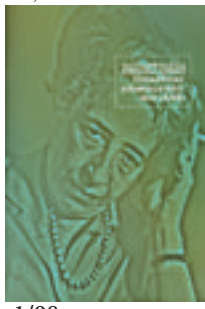


**2/99** Leibniz-teema ja laaja Amerikka-teema: Kunelius, *Richard Rortyn haastattelu*; Immonen ja Tuusvuori, *1800-luvun filosofiset renessanssit Yhdysvalloissa*; Kilpinen, Paavola, Bergman, *Kriittisiä merkintöjä klassisen pragmatismen perinnästä*; Hellsten, *Amerikkalainen kommunitarismi ...*; Gylling, *Yhdenlaista liberalismissä ...*; Koikkalainen, *Amerikka filosofisena kansakuntana*; Wilhelmsson, *Amerikkalainen yhteisö*; Väyrynen, *Amerikkalainen akateeminen kulttuuri*; Eskelinen, *Yhdysvaltain mahdoton jne.*

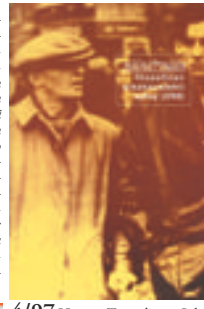


**1/99** Lagerspetz, *Onko tietoisuus elimistön organisaatiotasoa*; Vadén, *Persoonan kieltäjä*; Rantala, *Tiede ja monen kulttuurin ansa*; Kopperi, *Liike-elämän etiikka*; Varto, *Ekonomismi ja elämä*; Mäki-Kulmala, *Saravuosta*; Häyry, *Soveltava filosofinen etiikka Suomessa*; Salmela, *Realismi ja antirealism suomalaisessa moraalifilosofiassa*; Itkonen, *Keskustelu Jaana Parviaisen kanssa*; Wahlstedt, *Petri Sipilän haastattelu*; Naukkarinen, *Populaarikulttuurin estetiikka*; Pyöriä, *Postmodernin postmorten*; Syrjämäki, *Filosofian historian historiallinen rekonstruktio*

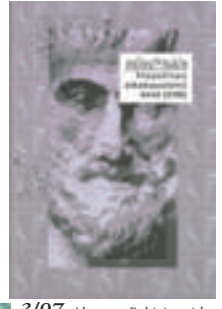
**4/98** Larochelle, *Mitä tekijänoikeudesta jää jäljelle?*; Laati, *Foucault*; Wahlstedt, *Seksuaalisuuden historiasta*; Rauno Huttunen, *Indoktrinatiivisesta opetuksesta*; Salmela, *Korvaako indoktrinatio opetuksen?*; Vainio, *Sofian ja sokrateen virtuaalimaailma*; Lappalainen, *Poliittinen arviointi*; Virtanen, *Rasvainen mestari*; Lähde, *Val Plumwoodin haastattelu*; Vadén, *Oksasen haastattelu*; Flew, *Teologian falsifikaatio*; Lähde, *Marcuse*; Passmore, *Fanaattisuus, suvaitsevaisuus ja filosofia*; Valdes, *Onko moraalista järjestyksestä moitteettoman moraalien mittapuuki jne.*



**3/98** von Wrightin haastattelu; Wittgenstein, *Otteita muistiinpanoista*; Uschanov, *Traktatus logiikan kritiikkinä*; Kuusela, *Wittgensteinin kielipillinen filosofia*; Ahonen, *Wittgenstein ja formalismi*; Tukiainen, *Ylevä ja banaali etiikka*; Wittgensteinin bibliografia; Pihlström, *Jaakko Hintikka*; Hankamäki, *Rakkauten filosofia*; *Filosofian reaalkoe 1998*; Tomperi, *Sivistyksellinen kasvatusajattelu*; Nevanlinna, *Kananluita ja pyykipesu*; Kucuradi, *Yhteiskunnallinen ja globaali oikeudenmukaisuus*; Aarnio, *Laki, oikeus ja oikeudenmukaisuus jne.*



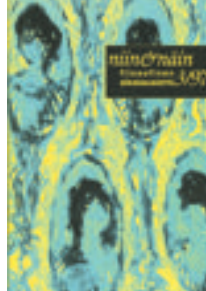
**2/98** Oksala, *Aristoteleen Poetiikan kolmas tuleminen*; Sarsila, *Vivat ars oratoria et moriatur, nisi bene vixerit*; Palonen, *Käännösfenno-mania*; Kallinen, *Fysikka: Aristotelisen luonnonopin perusteet*; Pekonen, *Mihin metafysiikkaa enää tarvitaan?*; Luoma, *Michèle Barretin haastattelu*; Husa & Suoranta, *Bruno Latourista*; Lång, *Väkivallan ruumiinavaus*; Silkelä, *Tunteiden filosofinen ongelma*; Ruoho, *Mikko Salmen haastattelu*; Whorf, *Hopiinlaisten maailmankatkeuden malli*; Arho, *Kuvia musiikista jne.*



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



**4/97** Hume, *Tragediasta*; Jylhä, *Hume, Nietzsche ja tragedian psykologia*; Mäyrä, *Tragedian daimonista tekstin demonisuuteen*; Laine, *Tragedian etiikka*; Bahtin, *Shakespearesta*; Pumpjanski, *Dostojevski traagikkona*; Pumpjanski, *Lyhyt esitelmä Dostojevski-disputissa*; Kiesepää, *Sokal. Kvanttigravitaation hermeneutiikka*; Vehkavaara, *Huijauksia vai konstruktioita*; Birnbaum, *Läpitukeva katse*; Vehkavaara, *Sympaattinen johdatus Toulminin filosofian jne.*



**3/97** Alanen, *Pohjoismaiden naiset filosofissa*; Haaparanta, *Feministisen politiikan mahdollisuuden ehtoista*; Rantonen, *Muukalaisnaiset materiaa*; Kosonen, *Hyvä Irigaray*; Heinämaa, *Pinnan liikettä*; Kylmänen, *Suomenkielistä feminismin ja filosofian kirjallisuutta*; Elo, *Filosofia realistikokeesta*; Tomperi, *prologi*; Ré, *Kääntäjän paluu*; Engel, *Voiko analyttinen filosofia olla ranskalaista?*; Klinger, *Mestari-ajattelijoina vailla valtiota*; Tuusvuori, *Mannermainen / analyttinen*; Siukonen, *Taiteen aakkonen*; Baumanin haastattelu; Peuhu, *Naturalistinen manifesti*; Varto, *Adolf Reinach jne.*

## TILAAN FILOSOFISEN AIKAKAUSLEHTI *niin&näin*

Tilaukset myös netistä [www.netn.fi](http://www.netn.fi)

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

Nimi \_\_\_\_\_

Osoite \_\_\_\_\_

Postinumero ja -paikka \_\_\_\_\_

Päiväys ja allekirjoitus \_\_\_\_\_

Vastaanottaja maksaa postimaksun

*niin&näin*  
PL 730

Vastauslähetykset  
Sopimus 33100 - 4031  
33103 TAMPERE



