

Erika Ruonakoski

Ympäristö- filosofian opetus ja politiikka

Ympäristöfilosofia on filosofian alana nuori ja alkuperältään poliittinen: sen harjoittajat ovat olleet ennen kaikkea ympäristön tilasta huolestuneita ihmisiä, jotka haluavat muuttaa maailmaa. Mutta onko poliittinen vakaumus viime kädessä este vai kannustin filosofoinnille? Onko ympäristöfilosofian opetus tietyn maailmankatsomuksen opettamista vai luutuneen ajattelun pölyttämistä?

Pohdittaessa filosofian opettamisen suuntaa ja mahdollisuuksia joudutaan aina kysymään myös sitä, mitä filosofia on. Lähtökohtanani on ajatus filosofiasta ihmettelevänä asenteena ja toimintana, jonka päämäärää Sara Heinämaa on kuvannut seuraavasti:

"Päämääränä [...] on avoimempi, joustavampi ajatuksen liike, sellainen joka kykenee kohtamaan toisen, kohteelmaan toista – maailmaa, ihmistä ja kirjoitusta – sen outouudessa."

Näin esitettyä filosofian päämäärä on siis eettinen: Filosofia ei sulkeudu itseensä vaan etsii avointa suhdetta maailmaan ja toisiin ihmisiin. Niinpä filosofian opettaminen voidaan ymmärtää pyrkimyksenä osoittaa mahdollisuus tähän asenteeseen, mahdollisuus entistä joustavampaan ajatteluun. Tämän opettaja tekee kutsumalla opiskelijat ihmettelemään kanssaan. Opettaja näyttää filosofisen ajattelun tyylin omalla esityksellään, mutta toisaalta hän tekee filosofisen asenteen todelliseksi ja toisia koskettavaksi – ja siksi myös helpommin omaksuttavaksi – vain silloin, kun hän kohtaa läsnäolijat tästä samasta asenteesta käsin. Jos opettaja etenee avoimessa vuoropuhelussa opiskelijoiden kanssa ja on itse valmis kyseenalaistamaan omia näkemyksiään, opiskelijat tulevat

konkreettisesti osallisiksi filosofisesta toiminnasta eivätkä vain kuule luentoa siitä, mitä filosofia on.

Jos pitäydymme yllä esitetyssä tavassa ymmärtää filosofian opettaminen, olisi ympäristöfilosofian opettaminen nähtävä pikemminkin ympäristöfilosofisten kysymysten avaamisena opiskelijoiden ihmeteltäväksi kuin valmiiden vastausten tarjoamisena. Tosi asiassa opettaja ei kuitenkaan voi koskaan toimia täysin neutraalisti, vaan hän esittää tietyt kysymykset ja tietyt ajattelijat kiinnostavina. Tämä pätee tietysti kaikkien opettamiseen. Ympäristöfilosofian kohdalla asia on sikäli erilainen, että ympäristöfilosofian sinänsä lyhyt perinne on poliittisesti väritynyt. Lisäksi ympäristöfilosofia on kiinni ajankohtaisissa ongelmissa ja vaikuttaa siksi aihepiiriltään poliittisemmalla kuin vaikkapa imaginääriluvut. Mutta toisaalta aina kun valitaan, mitä opetetaan, tehdään poliittinen valinta. Yksilöille avataan tiettyjä mahdollisuuksia ja heitä ohjataan tiettyyn suuntaan. Voidaankin kysyä, eikö pelkkä katseen suuntaaminen siihen, miten ihminen suhtautuu toisten lajien edustajiin ja "luontoon", ole omiaan johtamaan opiskelijoita kohti eläin- ja luonnonsuojelullisia aatteita? Onko filosofian omimman luonteen ja filosofian opettamisen välillä ristiriita, joka tulee erityisellä tavalla näkyviin ympäristöfilosofian opettamisessa? Mikä lopultakin on poliittisten aatteiden, filosofian ja filosofian opetuksen välinen suhde?

”Filosofian päämäärä on siis eettinen: Filosofia ei sulkeudu itseensä vaan etsii avointa suhdetta maailmaan ja toisiin ihmisiin. Niinpä filosofian opettaminen voidaan ymmärtää pyrkimyksenä osoittaa mahdollisuus tähän asenteeseen, mahdollisuus entistä joustavampaan ajatteluun. Tämän opettaja tekee kutsumalla opiskelijat ihmettelemään kanssaan.”

Aloitan politiikan ja filosofian suhteesta. Valotan kysymystä kuvaamalla lyhyesti kahden temperamentiltaan erilaisen mutta toisilleen läheisen filosofin näkemyksiä poliittisesta sitoutumisesta. Lähteenä on Jean-Paul Sartren ja Maurice Merleau-Pontyn heinäkuussa 1953 käymä kirjeenvaihto, joka koskee heidän yhdessä perustamansa ja luotsaamansa lehden *Les Temps modernes* julkaisupolitiikkaa.

Merleau-Ponty ja Sartre filosofin sitoutumisesta

Kirjeet ovat osa tapahtumaketjua, joka johti Sartren ja Merleau-Pontyn välien viilenemiseen ja Merleau-Pontyn irrottautumiseen *Les Temps modernesin* toiminnasta. Välikon taustalla oli yhtäältä Merleau-Pontyn pitämä luento, jossa hän arvioi Sartren poliittista kehitystä kriittiseen (joskin omien sanojensa mukaan ystävälliseen) sävyyn, ja toisaalta Sartren päätös julkaista *Les Temps modernes* ilman Merleau-Pontyn suostumusta oma kommunistiselle puolueelle myötämielinen esseensä ”*Les communistes et la paix*”. Esseen julkaisun jälkeen Merleau-Ponty halusi julkaista lehdessä kuvauksen omista poliittisista näkemyksistään, jotka erosivat Sartren linjasta. Tähän Sartre ei suostunut, ja Merleau-Ponty uhkasi jättää lehden. Sartre kirjoitti Merleau-Pontylle kirjeen, jossa torjui yhä tämän toiveen saada oma kantansa esille ja arvosteli tämän pyrkimystä erottaa filosofia ja politiikka toisistaan:

”Sinä moitit minua siitä, että olen mennyt liian pitkälle, lähestynyt kommunistista puoluetta. On mahdollista, että olet tässä oikeassakin ja minä väärässä. Mutta minä puolestani moitin sinua vielä ankarammin siitä, että käyttäen ’filosofiaasi’ alibina olet antanut periksi tilanteessa, jossa on otettava kantaa ihmisenä, ranskalaisena, kansalaisena ja intellektuellina. Sillä sinä et ole filosofi, Merleau, sen enempiä kuin Jaspers tai minä (tai kukaan muukaan). Ihminen on ’filosofi’ vasta kuoltuaan, kun jälkipolvet ovat tyypistäneet hänet muutamaksi kirjaksi.”²

Toisin sanoen Sartre kritisoi Merleau-Pontya vedoten omaan käsitykseensä ihmisenä olemisesta: ihminen ei ole mitään – ei edes filosofi – kuin vasta kuoltuaan, jolloin hän ei ole enää subjektiivisuutta vaan objekti toisille.

Elävä Sartre tai Merleau-Ponty toimii – tai ainakin hänen tulisi toimia – Sartren mukaan ensisijaisesti *ihmisenä*. He voivat toki kirjoittaa filosofisia teoksia, mutta tämä on toissijaista. Viime kädessä on mahdotonta tehdä valintoja yksinomaan filosofisen reflektion pohjalta, sillä valinnat tehdään aina jossakin mielessä tietämättömyydessä. Sartre katsoo, ettei Merleau-Pontylla ole oikeutta osallistua poliittiseen keskusteluun, koska hän oli 1950-luvun vaihteessa luopunut poliittisesta kantaottavuudesta ja siirtynyt yhä enemmän akateemisen filosofian puolelle.³

Merleau-Ponty puolestaan toteaa vastauskirjeessään, ettei radikaalia muutosta ollut tapahtunut, vaan että hän on kokenut poliittisen kirjoittelun aina vaikeaksi. Vaikka hän kirjeiden kirjoitushetkellä olikin vastuussa *Les Temps modernes* -lehden poliittisesta linjasta, ei hän halunnut profiloitua poliittisena kirjoittajana. Siinä missä Sartre korostaa tarvetta toimia ihmisenä vastaten ajankohtaisten tapahtumien nostamiin haasteisiin, Merleau-Ponty pitää kannan ottamista kaikkiin mahdollisiin ajankohtaisiin kysymyksiin kyseenalaisena. Kirjeen oheen liitettyssä tiivistelmässä, joka käsittää Sartrea ärsyttäneen luennon, Merleau-Ponty toteaa seuraavaa, viitaten sekä marxilaisen filosofian sovellusyrityksiin että liberalismiin:

”Filosofian ja politiikan välillä vallitsee aina solidaarisuus, mutta vain pahassa, ei hyvässä: filosofia ja politiikka eivät voi elää yhdessä, yhdessä ne kärsivät.”⁴

Merleau-Pontyn ajatusta on mahdollista tulkita siten, että yhtäältä filosofinen ajattelu on poliittiselle toiminnalle liian nopeaa, toisaalta liian hidasta. Filosofia etenee liian nopeasti kysymään, voisiko asiaa ajatella toisinkin. Poliittikka vaatii aikaa: puolueohjelmaa ei voi muuttaa joka päivä. Toisaalta filosofia etenee etanan vauhtia. Se ei vedä riittävän selkeitä johtopäätöksiä riittävän nopeasti vaan näyttää epäröivän ja etsivän loputtomasti. Filosofia etsii totuutta, politiikka on valmis kompromisseihin yhteisen hyvän edistämiseksi.

Sekä Merleau-Pontyn että Sartren asenteessa on jotakin vakuuttavaa. Merleau-Ponty korosti subjektin näkökulman sidonnaisuutta historiaan ja itsekritiikkiä, Sartre puolestaan toimintaa ja ihmisen vapautta. Sartren mukaan ihmisen tuli pyrkiä pois itsepetoksesta (*mauvaise foi*) ja kaksinaismoralismista, ottaa vapautensa rohkeasti kantaakseen. Vapauden käänköpuoli on vastuu: ihmisen on tehtävä ratkaisunsa yksin ja hän on myös vastuussa teoistaan. Merleau-Ponty taas toteaa, ettei ihminen ole koskaan täysin vapaa, joskaan hän ei myöskään toimi deterministisesti. Historiallinen tilanne ja ihmisen sidokset toisiin ihmisiin muodostavat kehyksen, jossa ihminen toimii ja joka ohjaa ihmistä. Itse asiassa Sartrekaan ei kiistä tilanteen merkitystä, mutta Merleau-Ponty korostaa vastavuoroisuutta – emme tee päätöksiamme tyhjiössä vaan muut ihmiset odotuksineen ovat läsnä tietoisuudessamme.⁵ Tällöin valinnan hetkellä ei ole samaa draamatiikkaa kuin Sartren filosofiassa. Olemme jo etukäteen perin pohjin sidoksissa meitä ympäröivään maailmaan.

Sartre kehottaa toimimaan tässä ja nyt, ottamaan

kantaa, Merleau-Ponty taas katsoo, että filosofin – ja kirjailijan – tehtävänä on paljastaa, antaa ajateltavaa, ei niinkään sitoutua puoluepolitiikkaan.⁶ Ydinkysymys on, voiko ihminen sitoutuessaan poliittisesti tiettyjen asioiden ajamiseen enää harjoittaa samanlaista itsekritiikkiä, olla yhtä lailla tietoinen oman näkökulman rajallisuudesta ja erehtymisen mahdollisuudesta kuin ennen sitoutumistaan.

Siinä, että Sartre kieltäytyi julkaisemasta Merleau-Pontyn artikkelia, on jotakin politiikalle ominaista – olennaisinta ei ole vapaa keskustelu vaan yhteisen asian tehokas ajaminen.⁷ Välien viilenemiseen johtaneet tapahtumat tuovat mieleen Simone de Beauvoirin kuvauksen vasemmistointellektuelleista poliittisessa ristipaineessa romaanissa *Mandariinit*.⁸ Kun erään päähenkilön toimittamalle lehdelle tarjotaan juttua Stalinin vankileireistä, hän joutuu miettimään, tulisiko pitää kiinni sananvapaudesta, kiinnittää hirmuvaltaan huomiota ja antaa samalla aseet oikeistolaisten käsiin vai pidättäytyä julkaisusta työväen asian edistämiseksi? Onko siis olemassa joitakin sanan- ja ajatuksenvapauttakin suurempia ihanteita?

Sartre tuskin oli niin naiivi, että olisi pitänyt itseään erehtymättömänä – päinvastoin juuri hänen pyrkimyksensä ”ajatella itseään vastaan” lähensi häntä marxilaisuuteen. Hän kuitenkin esti Merleau-Pontya ilmaisemasta kantaansa *Les Temps modernessa*, koska piti Merleau-Pontyn toimintaa sekä henkilökohtaisesti että poliittisesti kiusallisena: oikeisto oli käyttänyt ja käyttäisi edelleen hyväkseen Merleau-Pontyn esittämää kritiikkiä häntä kohtaan, olipa sen sävy kuinka ystävällinen tahansa.

Edustiko Sartren teko siis filosofista asennetta? Sikäli ei, että hän kielsi dialogin ja salli vain oman äänensä kuulua. Toisaalta voidaan kysyä, eikö joskus ole tärkeämpää toimia poliittisesti järkevästi kuin pyrkiä kaikissa tilanteissa edistämään mahdollisimman vapaata dialogia.

En halua puolustaa Sartren kantaa. Se kuitenkin nostaa esille mielenkiintoisen puolen filosofiasta. Ehkä politiikan ja filosofian välille piirtyvä ristiriita on lopulta myös filosofian *sisäinen* ristiriita: filosofia sekä kysyy että vastaa, vaikka usein halutaankin korostaa sen olevan kysymistä tai päätymistä kysymyksistä uusiin kysymyksiin. Tuskin kukaan filosofi haluaisi sanoa, ettei suostu mistään hinnasta kyseenalaistamaan omia ajatuksiaan, mutta todellisuudessa on paljon asioita, joista kukin on kutakuinkin vakuuttunut ja joiden kyseenalaistamiseen ei nähdä erityisempää syytä – enkä tarkoita tällä pelkästään asioita, jotka ilmenevät meille suorassa havainnossa, vaan seikkoja, joilla on enemmänkin opinkappaleen luonne.

Tästä huolimatta katsoisin, ettei filosofia voi elää, ellei siihen kuulu olennaisesti alussa mainittu ajattelun joustavuus, tai vähintäänkin pyrkimys siihen. Sitoutuminen yhteen totuuteen merkitsee ajatuksen kangistumista ja siirtymistä filosofiasta dogmatismiin.

Politiikka ja ympäristöfilosofia

1950-luvun alun Ranskassa ilmapiiri oli poliittisesti paljon latautuneempi nyky-Suomessa. Aikaa leimasi puolen va-

litsemisen pakko: pyrkimys pysytellä toisaalta oikeiston ja vasemmiston välisten ja toisaalta vasemmistopuolueiden välisten kiistojen ulkopuolella nähtiin helposti vasta-puolen kannattamisena.

Vaikka ympäristöaktiivien ajamat asiat saattoivat vielä 1980-luvulla vaikuttaa marginaaliryhmän intoilulta, on ne sittemmin otettu osaksi valtionhallinnon toimintaa. Huoli ympäristöasioista on muuttunut käytännön pyrkimykseksi ohjata yhteiskuntaa ”kestävän kehityksen” suuntaan – olkoonkin, että radikaalimpia toiveita nollakasvusta tai luonnonmukaiseen elämäntapaan siirtymisestä ei ole huomioitu. Enää vastakkain eivät näytä olevan niinkään yksittäiset ”viherpiipertäjät” ja maanomistajat tai syrjäseutujen ihmiset, vaan jälkimmäiset ja EU, joka ”ymmärtämättömästi” tehtailee ohjeita sopivasta susimäärästä ja luonnonsuojelualueista. Vastaavasti ympäristöfilosofian opetus käsitetään ympäristöasioihin liittyvän ymmärryksen syventämisenä. Ympäristöfilosofiaa opetetaan paitsi yliopistoissa myös jossakin määrin ammatikorkeakouluissa, eli sen katsotaan valmentavan opiskelijaa tulevassa ammatissaan kohtaamiinsa ongelmiin.

Toisin sanoen ympäristöfilosofia ei ole täysin vaila yhteiskunnallista hyväksyntää, joskin varsinkin eläinkes- symyksen esille ottamisesta saa yhä ”kettutyttö”-leiman otsaansa jo ennen kuin on ehtinyt sanoa mitään. Ympäristöfilosofia siis kuitenkin politisoidaan ulkoapäin helposti, katsoipa sen harjoittaja itse itsensä poliittisesti sitoutuneeksi tai ei. Toisaalta globalisaatiokritiikistä on tullut uuden radikalismien lippulaiva, jonka varjoon ympäristökysymykset yhtäältä ovat jääneet ja johon ne toisaalta on integroitu. Tosin eräiden arvioiden mukaan globalisaatiokriittinen liikekin on jo menettänyt teränsä.⁹

Mutta vaikka ympäristöfilosofia ei enää olisikaan yhtä kovan ulkoisen paineen alla kuin aikaisemmin, jää kysymys siitä, mikä sen oma suhde politiikkaan on. Onhan analyttinen ympäristöfilosofia ollut pitkälti ympäristöetiikkaa, eli sen kautta on haluttu esittää kriittisiä kysymyksiä ihmisen oikeudesta hyväksikäyttää luontoa.¹⁰ Toisaalta myös fenomenologisesta perinteestä ammentava ympäristöfilosofia, jonka lähtökohtana useimmiten on Heidegger tai Merleau-Ponty ja joka keskittyy pitkälti kuvaamaan ihmisen suhdetta ympäröivään maailmaan, etsii sekin vaihtoehtoa tehokkuuden korostamiselle ja objektivoivalle ajattelulle.¹¹

Ja miksipä filosofin tulisikaan irrottautua ympäröivästä maailmasta? Hän ei voi tehdä sitä, vaikka haluaisikin. Hän on ihminen ja ihmisenä häntä koskettavat samat asiat kuin muitakin ihmisiä. Niin myös hänen toimintaansa motivoivat ne asiat, jotka hän kokee tärkeiksi omasta rajallisesta perspektiivistään käsin.

Ympäristöfilosofian opettaminen

On totta, ettei ympäristöfilosofian opettaja lähde puhtaalta pöydältä. Valitessaan ympäristöfilosofisten kysymysten käsittelemisen hän valitsee yleensä myös filosofisen ihmetyksen teknis-tieteellis-kaupallisten voimien edessä, mutta ei pelkästään tätä. Hän valitsee myös

”Kun siis puhutaan filosofian opettamisesta ja opiskelimesta, puhutaan yhdessä olemisen muodosta, vuorovaikutuksesta ja etsinnästä, jossa ei kielletä oman näkökulman rajallisuutta eikä meitä maailmaan kytkeviä intohimoja ja historiaa.”

tiettyjä tapoja käsitellä teknistynyttä maailmaa sekä olemisen tekniikan voittokulusta. Hän suuntaa opiskelijoiden katseet asioihin, jotka itse arvioi tärkeiksi. Hän voi kuvailla Foucault'n, Heideggerin tai Singerin ajatuksia, ja pyytää opiskelijaa soveltamaan niitä omassa tekstissään. On kuitenkin eräänlainen epäonnistuminen, jos opiskelijasta tulee ehdottoman foucaultlainen, heideggerilainen tai singeriläinen, eli jos hän ei enää kykene ottamaan etäisyyttä ajatuksiin diskursiivisesta vallasta, modernista tekniikasta luonnon haastajana tai eläinten tasa-arvosta. Tällöinhän henkilö vain siirtyy yhdenlaisesta dogmista toiseen, eli ihmettelevän, kyseenalaistavan filosofisen asenteen sijaan on omaksuttu oppijärjestelmä.

Ainoaksi vaihtoehdoksi jää, että opettaja esittää oman näkökulmansa rajallisena. Kyse ei ole vain siitä, mitä hän opettaa, vaan miten hän opettaa. Filosofinen asenne välittyy sen kautta, että hän itse kyseenalaistaa omia ajatuksiaan ja on valmis ottamaan huomioon opiskelijoiden näkemykset. Toisin sanoen hän panee itsensä likoon, antautuu dialogiin.

Toisaalta tiettyjen kysymysten käsitteleminen saattaa johdattaa opiskelijan ylevästi paheksumaan milloin mitään ilmiötä: Yhdysvaltain ilmastopolitiikkaa, eläinkoikeita, energian tuhlaamista, globaalia kapitalismia, jne. Opiskelija voi auliisti todeta ihmislajin ylivoimaisen pahuuden kaikkien muiden luontokappaleiden rinnalla, mutta ajatteleeko hän tällöin vain, kuten kuvittelee itseltään odotettavan? Puhuuko hänen suullaan itse asiassa Heideggerin kuka tahansa, *das Man*?

Moraalinen närkästys voi joskus kuitenkin toimia lähtökohtana syvälliselle, omakohtaiselle pohdinnalle. On myös huomattava, että filosofisen asenteen omaksuminen voi vaatia aikaa. Kuten aiemmin jo mainitsin, filosofisen asenteen rajaaminen ihmetykseksi tai kyseenalaistamiseksi voi olla melkoinen idealisaatio. On aina suuri määrä asioita, joihin ajattelija nojaa ja joihin hän uskoo. Siinä mielessä opiskelijoiden esittämät ”yleisesti hyväksytyt näkemykset” pakottavat opettajan vastakkain oman ajattelunsa kanssa: eikö hän myös itse luota esimerkiksi tietyn filosofisen suuntauksen hyvyteen tai hedelmällisyyteen, vaikka asia olisi täysin mahdollista kyseenalaistaa?

Vaikka edellä olen lähentynyt pikemmin Merleau-Pontyn kuin Sartren ajatuksia filosofiasta sekä filosofian

ja politiikan suhteesta, on Sartren tavalla korostaa yksilön vapautta ja vastuuta arvonsa. Filosofisen kyseenalaistavan asenteen omaksuminen merkitsee vastuun ottamista omasta ajattelusta ja omasta itsestä. Filosofian harjoittaminen asettaa myös halumme irrottautua muuhun maailmaan kohdistuvasta vastuustamme epäilyksen alle, sillä ajattelu on turhaa ilman pyrkimystä rehellisyyteen. Tässä mielessä ympäristöfilosofian opetuksen tehtävänä on tukea oppilasta pois patenttiratkaisuista, joissa tuho arvioidaan väistämättömäksi tai päinvastoin vähätellään olemassa olevia ongelmia, tai joissa mitätöidään omat mahdollisuudet ajatella ja toimia siirtämällä todellinen päätösvalta toisaalle, kauas matti ja maija meikäläisten ulottumattomiin. Filosofia ei ehkä sano, miten meidän pitäisi maailmaa muuttaa, mutta se pakottaa meidät pois unitilasta, jossa voimme tuudittautua pienen yksilön avuttomuuteen suuren maailman edessä.

Filosofia yhdessä olemisen muotona

Filosofian opettamista voi olla hyödyllistä verrata Merleau-Pontyn kuvaukseen psykoanalyysistä. Merleau-Pontyn mukaan psykoanalyysi kykenee parantamaan ennen kaikkea siksi, että se sitoo potilaan psykoanalyttikkoon. Oleellista ei siis ole se, että potilas tiedostaa menneisyytensä, vaan että hän pystyy katsomaan menneisyyttään siitä yhteisyydestä käsin, joka hänellä on psykoanalyttikon kanssa. Tarvitaan uusi sitoutuminen, jotta millään tiedostamisen aktilla olisi merkitystä.¹²

En suinkaan väitä, että filosofian opettaja olisi terapeutti tai filosofia terapiaa – vaikka toki joku voi kokea filosofian harjoittamisen terapeuttisenaikin. Painopiste on kuitenkin asioiden tiedostamisessa ja yhdessä pohtimisessa. Filosofian opettaja, hänen käsittelemänsä aiheet ja muut opiskelijat, kaiken kaikkiaan vuorovaikutus luokassa tai virtuaalillassa merkitsevät uutta sitoutumisen kohdetta. Filosofia ei ole abstraktia ajattelun harjoittamista, vaan sen tarjoama yhdessäolon muoto tekee sen houkuttelevaksi. Niinpä onkin ymmärrettävää, ettei meidän tarvitse vakuuttua kaikista oman opettajamme tai jonkun filosofian historian merkkihahmon ajatuksista halutaksemme ainakin jonkin aikaa seurata samaa polkua.

Tästä näkökulmasta katsottuna on virheellistä puhua filosofiasta ikään kuin sillä olisi oma tahtonsa ja unohtaa luokkahuoneessa tai virtuaalisesti tapahtuva vuorovaikutus. Filosofian ydin on yhtäältä subjektiivisessa asenteessa, ihmetyksessä, mutta toisaalta tämä ihmetyksensä voimaa siitä, ettei subjekti ole yksin vaan on olemassa toisia ihmisiä, jotka omaksuvat saman asenteen. Filosofiaa harjoittava osallistuu myös ajalliseen jatkumoon: lukemalla voin lähestyä niiden ajattelua, jotka ovat filosofoineet jopa pari tuhatta vuotta sitten, ja kun itse kirjoitan, kirjoitan tulevaisuuteen, jossa joku ehkä lukee tekstini.

Kun siis puhutaan filosofian opettamisesta ja opiskelimesta, puhutaan yhdessä olemisen muodosta, vuorovaikutuksesta ja etsinnästä, jossa ei kielletä oman näkökulman rajallisuutta eikä meitä maailmaan kytkeviä into-

himoja ja historiaa, mutta jossa ollaan valmiita tutkimaan näiden kytkösten laatua avoimin mielin.

Viitteet

1. Heinämaa 2000, 13.
2. Sartre & Merleau-Ponty 1994/2001: "Les lettres d'une rupture", s. 136–137. Tämä samoin kuin myöhemmät käännökset kirjeenvaihdosta ovat omiani.
3. Sartre luettelee tapauksia (Rosenbergien tapaus, Henri Martinin tapaus, Indokiinan sodan muuttuminen kansainväliseksi), joissa Merleau-Ponty on pidättäytynyt kannanotosta, ja kiistää muun muassa tällä perusteella Merleau-Pontyn oikeuden arvostella häntä *Les temps modernes* -lehdessä: "Vain se, joka täyttää nämä vaatimukset [eli se, joka on ottanut kantaa kyseisiin tapauksiin], voi mielestäni arvostella minua *TM*:ssä eli osallistua poliittiseen dialogiin. Sanalla sanoen kysyn arvostelijaltani ennakkokysymyksen: mitä sinä teet tätä nykyä? Jos et tee mitään, sinulla ei ole oikeutta esittää poliittista arvostelua. Sinulla on oikeus kirjoittaa kirjaasi, siinä kaikki. Saat uskoa, että sanon tämän ilman ironiaa." Sartre & Merleau-Ponty 1994/2001, 138. Sartre viittaa tässä Merleau-Pontyn tekeillä olleeseen taidefilosofiseen teokseen *La prose du monde*, joka ilmestyi postuumisti vuonna 1969. Vastaukskirjeessään Merleau-Ponty toteaa ortaneensa kantaa Rosenbergien tapauksessa ja kyseenalaistaa muutenkin Sartren syytökset. Hän viittaa Sartren toimintaan kiihkein sanakääntein: kyse on vaikenemaan pakottamisesta, puheoikeuden viemisestä, tilannearvion tekemisen estämisestä, tukahduttamisesta ja sensuurista (Sartre & Merleau-Ponty 1994/2001, 155–156). "En siis suostu vastaanottamaan tätä hyväntahtoisuutta, jota tavallisesti osoitetaan eläimiä ja sairaita kohtaan ja joka saa sinut sallimaan minulle filosofian tekemisen sillä ehdolla, että se on pelkkää ajanvietettä", Merleau-Ponty kommentoi Sartren kirjettä (mts. 150).
Sartren ensimmäinen kirje on säilyttäen jyrkän tuomitseva, toisessa hän hyvittelee mutta kieltäytyy yhä julkaisemasta Merleau-Pontyn esseestä. Kiivaasta sananvaihdosta huolimatta molemmat vakuuttavat ystävyyttään.
4. Sartre & Merleau-Ponty 1994/2001, 161.
5. Merleau-Ponty käsittelee vapautta pääteoksensa *Phénoménologie de la perception* viimeisessä luvussa "La liberté" (Merleau-Ponty 1945/98, 496–520). Margaret Whitfordin mukaan (1982) Merleau-Ponty tulkitsee liian yksioikoisesti Sartren näkemyksiä vapaudesta: Sartrelle ihminen on yhtäältä ontologisesti vapautta, jolloin orja on periaatteessa yhtä lailla vapaa kuin herra, mutta toisaalta vapaus ilmenee tilanteessa, ja orjan tilanne rajoittaa hänen toimintaansa erityisellä tavalla. Merleau-Pontyn kuvattua Sartren ontologian ja poliittisen ajattelun suhteita tekstissä "Sartre et l'ultra-bolchevisme" (1955) Simone de Beauvoir kirjoitti vastineeksi kiivassävyyksen esseen "Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme" (1955), jossa hän totesi Merleau-Pontyn vääristelevän Sartren filosofiaa.
6. Lydia Goehr (2005) on kiinnittänyt huomiota siihen, että sitoutuminen (*engagement*) merkitsee Sartrelle ja Merleau-Pontyille eri asioita. Sartre näki tärkeäksi ottaa kantaa ja toimia päättäväisesti tiettyjen poliittisten päämäärien edistämiseksi, kun taas Merleau-Ponty näkee sitoutumisen – tai ehkä suomeksi paremminkin osallistumisen – myötäsavyytenä totuutta etsivän intellektuellin projekteissa. Goehr kiinnittää huomiota Merleau-Pontyn vuonna 1956 Itä-länsi-kokouksessa pitämä kirjailijan sitoutumista koskeva puhevuoroon, jossa hän erottaa varsinaisen kylmän sodan aikaisen pessimistisen sitoutumisen liennytyksen mahdollistamasta optimistisesta sitoutumisesta. Pessimistinen sitoutuminen merkitsee, että kirjailija mieluummin vaikenee tai jopa valehtelee kuin on epälojaali sitä järjestelmää kohtaan, jota pitää tulevaisuuden kannalta lupaavana. Optimistinen sitoutuminen puolestaan merkitsee, ettei mikään voi pakottaa kirjailijaa valehtelemaan. Kirjailijan ei myöskään tarvitse kirjoittaa sisällöltään poliittisista kysymyksistä, jotta hänen teoksillaan olisi poliittista merkitystä: hän voi kirjoittaa kirjansa mehiläisistä, ja silti teoksella voi olla poliittista merkitystä. (Merleau-Ponty 1956/2001, 181–182. Ks. myös Goehr 2005, 332–334.) Se, ettei intellektuelli ota suoraan kantaa, ei Merleau-Pontyn mukaan merkitse maailmasta irrottautumista ja vetäy-

rymistä erilliseen filosofian sfääriin, kuten Sartre vihjaa. (Sartre & Merleau-Ponty 1994/2001, 147–148.)

7. Suomessa suhteellisen vapaata mielipiteiden vaihtoa suosinut Vihreä liitto, nyttemmin "Vihreät", päätyi sekin itsensensuuriin eräiden edustajien huumepuheiden herätettyä julkista pahenusta.
8. *Mandariineissa* ystävykset Henri ja Dubreuilh ajautuvat kriisiin. Dubreuilh haluaa, ettei lehti julkaise juttua leireistä, Henri taas on julkaisemisen kannalla. Beauvoirin mukaan Henrin suhde kommunismin ja sosialismin muistuttaa sekä Sartren että Merleau-Pontyn suhdetta näihin asioihin (Beauvoir 1990, 347). Itse asiassa nimenomaan Merleau-Ponty kirjoitti leirejä koskevan pääkirjoituksen *Les temps modernesiin*.
9. Suomalaista aktivismia tutkinut Arto Lindholm katsoo protestiliikkeiden toiminnan etenevän aaltomaisesti. Protesti kehittyi hiljaisen itämisen vaiheesta kiihtyväksi aalloksi ja nk. "hulluuden hetkiksi", jolloin mikä tahansa tuntuu mahdolliselta. Vahvaa emotionaalista sitoutumista ei kuitenkaan voi kestää pitkään sen kuluttavuuden vuoksi. Lisäksi protestiliikkeille on tyypillistä se, että vähitellen syntyy ristiriitaa radikaalin ja maltillisen siiven välillä. Näin protesti alkaa laimentua. Globalisaatiokriittinen liike alkoi kuihtua paitsi edellä mainituista syistä, myös World Trade Centerin suuntautuneen terrori-iskun myötä: viranomaiset saivat oikeutuksen protestien tukahduttamiseen ja toisaalta aktivistit itse huolestuivat aktivismin samastamisesta terrorismiin. (Lindholm 2005.)
10. 1970-luvulta lähtevää perinnettä edelsivät toisaalta jo muun muassa Albert Schweitzerin (1875–1965) elämän kunnioittamisen filosofia sekä Heideggerin tekniikkaa koskevat pohdinnat.
11. Esimerkiksi teoksessa *Eco-Phenomenology* (2003) pohditaan, voiko Heideggeria tai Merleau-Pontya "käyttää" – siis vaikkapa luonnonmukaisemman elintavan edistämiseksi (mitä se sitten onkaan, jatkathan näkevät myös teknologian osana luontoa) tai tuotantolähteen olosuhteiden parantamiseksi.
12. Merleau-Ponty 1945/98, 519.

Lähteet

- Beauvoir, Simone de, Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme, teoksessa *Privileges*, 203–272. Gallimard, Paris, 1955. Ilmestynyt alun perin julkaisussa *Les Temps Modernes* 10, nos. 114–115 (juuni–juuliet 1955), 2072–2122.
- Beauvoir, Simone de, *Mandariinit 1 ja 2*. Suomentanut Mirja Bolgar. Kirjayhtymä, Helsinki, 1982 ja 1983. (*Les mandarins*, 1954.)
- Beauvoir, Simone de, *Voiman vuodet*. Suomentanut Anna-Maija Viitanen. Kirjayhtymä, Helsinki, 1990. (*La force des choses*, 1963.)
- Brown, Charles S. & Toadvine, Ted (toim.), *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. State University of New York Press, Albany 2003.
- Goehr, Lydia, *Understanding the Engaged Philosopher: On Politics, Philosophy, and Art*. Teoksessa Carman, Taylor & Hansen, Mark B.N. (toim.), teoksessa *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Heinämaa, Sara, *Ihmetys ja rakkaus*. Nemo, Helsinki 2000.
- Lindholm, Arto, Globalisaatiokriittinen protestiaalto, teoksessa Hoikkala, Tommi, Laine, Sofia & Laine, Jyrki (toim.), *Mitä on tehtävä? Nuorison kapinan teoriaa ja käytäntöä*, s. 225–238. Loki, Helsinki 2005.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris 1945/98.
- Merleau-Ponty, Maurice, Sartre et l'ultra-bolchevisme, teoksessa *Les aventures de la dialectique* 131–271. Gallimard, Paris 1955.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Rencontre Est-Ouest à Venise*, 1956/2001, teoksessa Merleau-Ponty 2001, s. 174–200.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*. Gallimard, Paris 1969/2004.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Parcours deux 1951–1961*. Verdier, Paris 2001.
- Sartre, Jean-Paul & Merleau-Ponty, Maurice, "Les lettres d'une rupture", 1994/2001, teoksessa Merleau-Ponty 2001, s. 128–169.
- Sartre, Jean-Paul 1943/2001, *L'être et le néant*. Paris, Gallimard 1943/2001.
- Whitford, Margaret, *Merleau-Ponty's Critique of Sartre's Philosophy*. French Forum Publishers, Lexington, Kentucky 1982.