

KIRJAT

JÄRKI, IHMINEN JA HISTORIA

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

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

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

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

Metafysiikan menneisyys ja nykypäivä

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

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

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

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

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

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

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

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

Kristinuskon asema

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Filosofinen antropologia

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

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

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

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

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

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

Sami Pihlström

PERHOSSIIVIN MIESTEN MAAILMASSA



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

Liehun profetia

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