



niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Eläinten vallankumous, luonnon itseisarvo ja väestöteoria
Genevieve Lloydin haastattelu & filosofian historia
Moraalisen toiminnan epäjohtonmukaisuudesta

Numero 26
syksy 2000 / 3

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja
puh. 050-596 4024, sähköposti ptmila@uta.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, fituto@uta.fi
Kimmo Jylhä (kimmo.jylhamo@kultti.net)
Reijo Kupiainen (rk13494@uta.fi)
Heikki Suominen (kuhesu@uta.fi)
Sami Syrjämäki (fisasy@uta.fi)
Tommi Wallenius (fitowa@uta.fi)

TOIMITUSNEUVOSTO

Hanne Ahonen, Heikki Ikäheimo, Antti Immonen,
Petri Koikkalainen, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen,
Jussi Kotkavirta, Marjo Kylmänen, Kaisa Luoma, Petri Latvala,
Ville Lähde, Sami Pihlström, Pekka Passinmäki, Jarkko Tontti,
Milla Törmä, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo, Tere Vadén
ja Erkki Vettenniemi.

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@urova.levi.fi), Lari Pelko-
nen (lari.pelkonen@uta.fi), Niklas Vainio (niklas.vainio@uta.fi)

ISSN 1237-1645

7. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy

Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto Kultti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Jani Hakkarainen, Fil. yo, Filosofian ainelaitos, Tampe-
reen yliopisto
Jukka Hankamäki, FT, Helsinki
Matti Häyry, professori, Kuopion yliopisto
Antti Immonen, FM, Naantali
Tomi Kaarto, FL, yleisen kirjallisuustieteen assistentti,
Turun yliopisto
Osmo Kekäläinen, FL, kirjallisuuden- ja kulttuurintutkija,
Joensuun yliopisto
Petri Koikkalainen, YL, Poliitiikan tutkimuksen laitos,
Tampereen yliopisto
Reijo Kupiainen, FM, Tampere
Mikko Lahtinen, dosentti, Tampereen yliopisto;
tutkijatohtori, Suomen Akatemia
Mikko Leinonen, FM, filosofian opettaja, Kangasala
Leonardo, ks. s. 4-
Genevieve Lloyd ks. s. 42-
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki
Svante Nordin, ks. s. 44-63
Harri Nurmio HL, tutkija, Aluetieteen ja ympäristöpoliti-
ikan laitos, Tampereen yliopisto
Juha Räikkä, FT, Teoreettisen filosofian ma professori,
Turun yliopisto
Patrick Sibelius, Docent, Åbo Akademi
Sami Syrjämäki, FM, Tampere
Tuukka Tomperi, ma. lehtori, Tampereen yliopisto,
opettajankoulutuslaitos
Arto Tukiainen, VTT, Helsinki
Tere Vadén, FT, Högskolan i Skövde, Ruotsi
Niklas Vainio, filosofian opiskelija, Tampereen yliopisto,
filosofian ainelaitos
Laura Werner, VTM, käytännöllisen filosofian jatko-
opiskelija, Helsingin yliopisto

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 kirjoit-
tajatiedot, joita tulisi voida käyttää kirjoittajat-palstal-
la. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle sähkö-
postitse tai levykkeellä (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
ytimestä. Mukaan on liitettävä ingressi / abstrakti
/ lyhennelmä, joka on aiheeseen johdatteleva sekä
sitä esittelevä. Kuvat, kuviot, ja taulukot toimitetaan
erillisillä liuskoilla numeroituna.

Lähdeviitteet (ja loppuviitteet, mikäli niitä on välttä-
mättömästi käytettävä) numeroidaan juoksevasti ja sijoite-
taan tekstin loppuun. Lähdeviiteissä ilmoitetaan kir-
joittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauk-
sen 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
Rektorsrede 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-
tymisvuosi ja sivunumerot (Roberto Finelli, *La libertà
tra eguaglianza e differenza*. Critica marxista n. 3,
maggio-giugno 1993, s. 56-64.).

Arvosteltavista kirjoista tulee sopia etukäteen
päätoimittajan kanssa. Kirjasta on ilmoitettava tekijän
(tai toimittajan) etu- ja sukunimi, kirjan nimi 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. Kirjoi-
tajalle toimitetaan artikkelista 3, kirja-arvostelusta 2
vapaakappaletta. Kirjoituspalkkiota ei makseta.

2 Pääkirjoitus

Epäajanmukaisuus ja elämän merkitys

4 Leonardo, *Ajalle, jolla on jo kaikkea*

8 Patrick Sibelius, *Livets mening: sémantikens grund*

Eläimet, luonnon itseisarvo ja väestöteoria

14 Matti Häyry, *Eläinten vallankumous:*

Jeremy Bentham vastaan muu maailma

18 Harri Nurmio, *Luonnon itseisarvon ja välinearvon dilemma*

26 Juha Räikkä, *Väestöteorian ongelmia*

Kolumni

33 Arne Nevanlinna, *Asenteellista*

Moraalisen toiminnan epäjohdonmukaisuudesta

35 Tomi Kaarto, *Derrida elokuvissa: David Ficherin Seitsemän*

ja moraalisen toiminnan epäjohdonmukaisuus

Filosofian historiasta

42 Laura Werner, *Genevieve Lloydin haastattelu*

45 Sami Syrjämäki, *Länsimaisen filosofian historia -kirjasta ja sen arvioinnista*

49 Svante Nordin, *Filosofia kontekstissa*

58 Jukka Hankamäki, *He söivät isien ruumiin:*

Mihin filosofian historioita tarvitaan?

63 Sami Syrjämäki, *Filosofian historian tutkimuksen bibliografiaa*

Pyrrhonismi

64 Jani Hakkarainen, *Pyrrhonin varjossa*

Avoin kirje

69 Arto Tukiainen, *Psykofyysisestä ongelmasta*

asubjektiviiseen kokemukseen: Avoin kirje Tuula Tanskalle

Kirjat

74 Emanuel Swedenborg: *Clavis Hieroglyphica. Hieroglyfinen avain ja muita filosofisia tekstejä* (Antti Immonen)

74 Jean-François Revel ja Matthieu Ricard: *Munkki ja filosofi* (Sami Syrjämäki)

75 Toivo Salonen (toim. Juhani Sarsila): *Filosofian sanat ja konseptit* (Sami Syrjämäki)

76 Arto Haapala ja Markku Oksanen (toim.): *Arvot ja luonnon arvottaminen* (Niklas Vainio)

77 Liisa Saarihuoma: *Modernin minän synty 1700-luvun romaanissa. Välistuksesta Wilhelm Meisteriin* (Osmo Kekäläinen)

79 Juhani Sarsila: *Scripta serennissima. Filologiaa ja filosofiaa* (Mikko Leinonen)

PÄÄKIRJOITUS

Filosofiasta filosofiantutkimukseen

Filosofiaa ammatikseen tutkivat tapaavat kiusaantua, jos heitä nimitetään *filosofeiksi*. Yhdenkin lähetyksen alla eräs tuohtui, kun toimittaja ehdotti tuota titteliä: "Helvetti, minä en ole koskaan väittänyt olevani filosofi!". Lopulta tämä tohtori esiteltiin kuulijoille *tutkijana*. Poikkeuksiakin on ollut, kuten Saarinen ja Varto. Heille filosofin määre on ollut mieluisin – ja osuvakin. Ensimmäiselle, ei suinkaan von Wrightille, kuuluu kunnia siitä että filosofin hahmo nousi mäkihyppääjän rinnalle 80-luvun älykköpörssissä. Nerokas kansa oli juuri valinnut Masa-hiiren maan johtavaksi intellektuelliksi, nyt se kiintyi nahkahousuiseen punktohtoriin. Varto puolestaan opittiin tuntemaan filosofina, joka ei koskaan jäänyt neuvottomaksi. Ei niin kiperää probleemia, etteikö hän olisi löytänyt siihen kultaista avainta oppineisuutensa aarreaitoista. Nuo kaksi olivat kuitenkin poikkeuksia kulttuurin kentällä. Eikä kumpikaan taida enää olla filosofian laitoksen palkkalistoilla. Heidät on nostettu tuon titteleissä tarkkan instituution seinänvierustalle. Keskilattiaa hallitsevat ne, jotka eivät toisiaan filosofeiksi nimittele.

Mutta miksi he eivät ole filosofeja? Vai ovatko sittenkin? Julistan tämä lehtemme yleisökysymykseksi! Vastaukset marraskuuhun mennessä, vähän pohjustusta seuraavassa.

Filosofi ei ole samanlainen ammattinimike kuin biologi tai kemisti. Suomessa on lukuisia biologin virkoja mutta ei ainnuttakaan filosofin virkaa. Filosofi on jotakin epävirallista tai epämääräisempää, kuten matemaatikkin. Koulussa biologiaa opettava voi esiintyä biologina ilman että kukaan protestoi, mutta matematiikan lehtori saa leuhkan maineen, jos sanoo olevansa matemaatikko. Sellaiseen nimitykseen vaaditaan luovuutta ja uusia oivalluksia. Rolf Nevanlinna oli matemaatikko, jos kohta opettaja ja professorikin. (Poikkeuksen muodostaa vakuutusmaailman kuivakka matemaatikon vakanssi.)

Epäilemättä myös filosofin tulee yltää johonkin todella uuteen vastataukseen määrettään. Jokainen filosofian opettaja ei ole filosofi. Poikkeuksia toki on. Ranskassa niitä ovat ne onnenpekat, jotka eivät *Ecole normale supérieuren* jälkeen haudaudu pikkukaupunkien lyseoihin *professeureiksi*, vaan palaavat filosofeiksi Pariisiin.

Entä onko suomalaisen yliopiston filosofian laitoksen jokainen työntekijä filosofi? Kanslisteissa ja vahtimestareissa voi olla filosofisia tyyppejä, mutta keistä koostuu laitoksen varsinainen tutkimus- ja opetushenkilökunta? Tässä joukossa on filosofian opettajia, jotka siirtävät tulkintoja ja tutkimustuloksia opiskelijoille. Nämä oppivat sen minkä opettajansakin ovat oppineet. Sitten on viranhaltijoita, kuten assistentteja ja professoreita, jot-

ka kantavat taloudellis-hallinnollisen vastuun laitoksestaan. Lopulta on tutkijoita, joiden tehtävänä on perehtyä johonkin tiettyyn ongelmaan, käsitteeseen tai klassikkoon. Mutta onko päätoiminen Hegelin filosofian tutkija filosofi? Se siis, joka laatii asiantuntevia analyyseja Hegelistä ja muiden Hegel-tulkintoista? Tutkihan tämä itsekin muita filosofeja, kuten muutkin klassikot ovat aina tehneet. Filosofiaa on mahdoton harrastaa vailla yhteyttä traditioon. Tämä on päivänselvää. Mutta Hegel ei pelkästään tutkinut edeltäjiensä ajattelua. Ennen muuta hän jalosti omia ajatuksiaan. Hegel ei ollutkaan mikään klassikkotutkija, kuten Marx ei ollut Hegel-tutkija. Kumpikin avasi ja käynnisti jotakin ennennäkemätöntä filosofiassa. Hegelin myötä kaikki oli toisin, Marxin jälkeen mikään ei ollut niin kuin ennen. Mutta klassikkotulkintoista oivaltavinkaan ei ole uusi askel filosofian historiassa, ellei se ole alku jollekin mullistukselle. Tästä ensimmäinen ehdotus filosofin määritelmäksi:

Filosofi on se, joka aloittaa jotakin uutta ja mullistavaa.

Tällainen "syvyysemääritelmä" on kovin vaativa. Yksikään suomalainen ei taida yltää siihen. Jottei maamme vallan jäisi filosofeista paitsi, esitettäköön toisenlainen, "leveysmääritelmä":

Filosofi on se, joka erikoistuu yleiseen.

Mitään suurta ja ainutkertaista ei tarvitse esittää, kunhan vain eroaa tieteilijästä, tiedemiehestä, tieteentekijästä, joka erikoistuu johonkin tarkasti rajattuun aiheeseen. "Yleissivistys" tai "oppineisuus" on tieteilijälle korkeintaan vapaa-aikaa, filosofille ne ovat itse elämä. Hän perehtyy ajattelun suuriin linjoihin, tutkii todellisuuden olemusta, ajattelee elämän mieltä ja merkitystä, viettää aikansa metafysiikan ja kosmologian kysymysten äärellä, ei koskaan saa tarpeekseen oikeudenmukaisuuden dilemmasta, eikä milloinkaan tyydy löytämiinsä vastauksiin. Filosofi tahtoo ymmärtää mistä "tässä kaikessa" todella on kysymys. Hän on vääjäämättä metafysiikko – vaikkei metafysiikkaa kannattaisikaan.

Nykypäivän akateemisessa filosofiassa toki tutkitaan "metafysiikan" kysymyksiä. Aristoteleen tai Kantin metafysiikka on suosittu aihe, kuten Platonin näkemys oikeudenmukaisuudesta tai Wittgensteinin käsitys kielestä. Kysymys ei olekaan harrastuksen puutteesta vaan sen luonteesta. Ehdottamistani filosofin määritelmistä ensimmäisen kriteerit eivät juuri koskaan täyty. Voisiko toisin ollakaan? Mutta myös jälkimmäisen kohdalla ollaan vaikeuksissa. Metafysiikan tai moraalifilosofian klassikoita tutkivat eivät lähes ollenkaan muistuta tutkimuskohteitaan. Kant-tutkija muistuttaa tutkijakollegaansa mikrobiologian laitoksella, ei filosofia Königsbergissä. Toinen tietää soluista monenlaista, toinen Kantista ja metafysiikasta. Kumpikin on pereh-

tynyt alansa ”tutkimustuloksiin” ja itsekin sellaisia esittänyt. Mutta heti kun siirrytään ”erikoisalan” ulkopuolisiin kysymyksiin, kumpikin muuttuu samanlaiseksi ja samantapaiseksi maalikoksi kuin filosofiaan vihkiytymätön naapurin automies. Silloin kun pitäisi osoittaa Ciceron hyveellisyyttä tai Machiavellin voimaa, ollaan heikkoja tai säikkyjä kuin helmikanat Stockmannilla.

Filosofien muuttuminen erityistieteilijöiksi on ymmärrettävissä viimeisen kahdensadan vuoden tieteenhistoriallista taustaa vasten. Filosofiakkin on käynyt erikoistumista edellyttäväksi virkatyöksi. Yhä etäämpänä ollaan Leibnizin ja Spinozan suuren yleiskatsauksellisuuden päivistä tai Valistuksen ja Marxin läpikäytyä kritiikin ajoista. Sartren ja Foucault'nkin kiehtovat vuodet katoavat menneisyyteen. Yhä kapeammiksi käyvät hengen jättiläisen hartiat, yhä harmaammat varpuset käyvät Minervan pöllöstä.

Ehdotankin harkittavaksi, että *filosofin* määre varattaisiin suurille suunnannäyttäjille tai ainakin laajasti sivistyneille oppineille. Muissa tapauksissa käytettäisiin kohdallisempia ilmauksia *filosofiantutkija* ja *filosofiantutkimus*. Silloin olisi esimerkiksi *Helsingin yliopiston Filosofiantutkimuksen laitos*, *Tampereen yliopiston filosofiantutkimuksen professori*, *valtakunnallinen filosofiantutkimuksen tutkijakoulu* ja *Suomen filosofiantutkimuksen yhdistys*. Radiossakin esiintyisi kiusaantuneen filosofin sijasta huojentunut *filosofiantutkija*. Tämä tieteentekijä kirjoitaisi *Filosofiantutkijain vuosikirjaan*. Edelleen voitaisiin sanoa, että Hegel, Heidegger ja Derrida tekivät paljon filosofiantutkimusta (tai paremminkin filosofian tutkimusta) kehitellessään filosofiaitaan. Miksei myös, että ”tuossa filosofiantutkijassa on filosofin ainesta”.

Vertailukohtana edellisessä on *kirjallisuudentutkimus*. Eiväthän *kirjallisuudentutkijatkaan* väitä olevansa kirjailijoita, vaikka sellaisiakin on heidän laitoksillaan nähty. Kirjallisuudentutkijan koulutukseen ei sisälly kirjoittamisen taidon harjoitusta, vaan kirjojen, kirjailijoiden ja tutkimusmenetelmien opiskelua. Filofofiassakaan ei opeteta filosofi(a)n taitoa (kirjoittamista ja uuden/uusiksi ajattelemista), vaan olemassa olevien filosofioiden ja niitä koskevien tutkimusten tutkimista. Jotta voitaisiin puhua *filosofian laitoksista*, tulisi filosofisen kirjoittamisen ja muun toiminnan tyyliharjoituksilla olla painava asema opetusohjelmassa. Näin ei ole, vaan kukin kirjoittaa raporttinsa siten kuin taitaa, ja kukin ottaa kuin itsestään filosofiantutkijan habituksen omakseen – ainakin jos mieli menestystä. Koulutuksen lähtökohtana ja tutkimustyön päämääränä on muodoltaan valmiiksi oletettu ”kansainvälinen tiedeyhteisö”, jonka sääntöihin ja paradigmoihin noviisit sosiaalistetaan. Tuollaisen monumentin juurella sitten oppii sen minkä muutkin ja siten kuin muutkin.

Tietenkin nimeään vastaavalla filosofian laitoksella perehdyt-

täisiin filosofian historiaan ja kommunikoitaisiin ”kollegoiden” kanssa siinä missä filosofiantutkimuksen laitoksellakin. Tällainen *filosofian tutkimus* liittyisi nyt filosofiksi tuleminen vaatimaan hankkeeseen. Sitä leimaisi yhtä aikaa taaksepäin katsovan oppineisuuden ja eteenpäin suuntautuvan luovuuden voimallinen pyrkimys.

Mahtaisikohan tällaisesta Medicien uutta platonista akatemiaa muistuttavasta paikasta enää olla ”huippuyksiköksi”? Filosofiantutkimuksen tohtoreita ja professoreita näet on helppo leipoa, kun vain taikinaa riittää, filosofin nousuun eivät väkevimmäkään hiivat aina riitä.

Mikko Lahtinen

Errata

Petri Koikkalaisen artikkeliin *Hobbesin Leviathanin 'kirkolliseen ja valtiolliseen yhteiskuntaan' liittyvästä käsitteistöstä* (n&n 2/00) oli livahtanut ylimääräinen sana, joka muuttaa yhden kappaleen merkityksen. Sivun 71 vas. palstan riviltä 16 alkava lause kuuluu oikeassa muodossa seuraavasti: ”Tämän voi ajatella merkittävän esimerkiksi sitä, että jokainen luonnollisten lakien noudattamiseen perustuva yhteiskunta ... on mahdollista julistaa 'kristilliseksi yhteiskunnaksi’”.

AJALLE, JOLLA ON JO KAIKKEA



Mitä antaa ajalle, jolla on jo kaikkea? Jolla on tietoa enemmän kuin se itse tarvitsee, eikä edes itse kaipaa lisää. Jolla on rikkauksia ja mahdollisuuksia niin paljon, että on pakko pidätellä itseään, ettei vain yrittäisi niitä kaikkia toteuttaa. Jolla on elinikää enemmän kuin aiemmin oli kokonaisilla kansoilla, joista suuri osa kaatui hautaan alle vuoden vanhoina ja loputkin elivät vain 19 -vuotiaiksi. Joka pyrkii sekä rikkauteen että viisauteen 12-asteeseen keinoilla, luoviksi opettelemalla neurolinguistic programmingia ja rakkauteen pakottamalla ihmiset välittämään.

Ei ole mitään syytä antaa mitään tälle ajalle. Paljon pitäisi ottaa pois, mutta samalla menettäisi henkensä.

Kerron nyt kuitenkin, millaisia ovat asiat, jotka tulivat mieleeni, kun ajattelin teidän aikaanne.

Tehän tunnette minun aikani vain kirjoista ja niistäkin satunnaisesti. Elokuvia ei silloin tehty ja nekin, jotka tehtiin myöhemmin, kuvaavat vain epäsattuvasti aikaani.

Synnyin Vincin lähellä huhtikuussa 1452. Olen oinas, mikä kuvaa minua muutenkin hyvin. Me oinaat olemme hyviä aloittajia, meillä on ideoita ja me vaadimme huomiota. Me pidämme ihmisistä, kunhan ihmiset eivät ole olevinaan jotain muuta kuin ovat. Minulla oli vain yksi ihminen, josta en todellakaan pitänyt: hän oli Michelangelo Buonarroti, joka piti itseään taiteilijana, arkkitehtina, runoilijana ja näkijänä vaikka hän oli hyvä vain somistamisessa. Mutta sellaisen ristin kanssa piti elää.

Ystävänä Giorgio Vasari kirjoitti minusta, että ryhdyin opiskelamaan kaikenlaista, mutta jätin kaiken kesken heti alkuun päästyäni. Tiedän, että juuri tällainen on outoa teidän aikanne: kaikki pitää joko ottaa tai jättää ja jos ottaa on jätettävä kaikki muu. Te pelkätte yli kaiken laajaa osaamista, joka perustuu hyviin aloittamisiin. Minulla ei ollut mitään ongelmaa. Olin kiinnostunut kaikesta ja mihin tanhansa ryhdyin, oivalsin pian, mistä siinä oli kysymys. Ei ollut mitään syytä harjoittaa sitä enää erillisenä osaamisena, koska olin jo oivaltanut sen taidon.

Kun teillä kouluissa opetetaan tietoja, kukaan ei opi taitoa. Samalla kukaan ei myöskään ymmärrä, miksi olisi toimittava tietyllä tavalla eikä millä tavalla tahansa. Kun ihminen tietää, hän ei oikeastaan koskaan oivalla, miten tieto liittyy maailmaan. Mutta jos taitaa, voi toimia vain oikean ja hyvän mukaan, koska ymmärtää koko ajan taidon vaikutuksen kaikkeen muuhunkin: ei yksinkertaisesti voi olla ottamatta huomioon kaikkea muutakin.

Minun aikani ei ollut kouluja, ei paljon opettajiakaan. Se oli hyvä, koska näin yhteiset väärinkäsitykset eivät levinneet holtittomasti. Teillä on edessänne vaikea tilanne, kun joudutte jonakin päivänä ottamaan lusikan kauniiseen käteen ja uskomaan lopulta, että tieto ei ole samaa kuin hyve. Tieto on irrallaan tuhoisaa, kuin syanidi, joka imee kaiken elinvoiman elollisesta. Tieto on kuin tekniikka ilman syytä, kuin veitsen hiominen ilman, että on ketään, kenet tappaa. Ennen pitkää se panee

vihaksi ja syö ihmisen sisältäpäin.

Te ette tätä vielä huomaa, kun olette kaikki käyneet samat opit. Mutta mitä enemmän keskuudessanne alkaa olla niitä, joille samat opit eivät kelpaa, sitä selvemmin tekin alatte nähdä, että kaikki tietäminen, kaikki osaaminen ilman hyvettä on pahasta. Se syö ihmistä elävältä ja jättää kuoren, joka ei kaadu vaan alkaa paimentaa muita.

Taidoista tärkeimpiä ovat ne, joissa ei ole sisällä mitään tietoa, joihin ei pääse mistään tiedosta lähtien. Olin lapsesta asti erityisen kiinnostunut musiikista ja matematiikasta. Niissä on sama: ne ovat taitoja ja niitä ei voi lähestyä muulla tavoin kuin oivaltamalla, mistä on kyse. Niitä voi harjoittaa vaikka kuinka pitkälle ilman, että tulee rajaa vastaan. Aina on jotain, johon suuntaan voit jatkaa ja aina voit löytää seläistä, mitä et olisi tullut itse ajatelleeksi.

Musiikissa ovat itse musiikin lisäksi soittimet ja oma ääni. Soitan hyvin lyyraa ja luuttua ja laulan edelleen. Soittaminen on taito, jonka voi oivaltaa hyvinkin lyhyen harjoittelun jälkeen, mutta jota ei koskaan voi harjoittaa liikaa.

Laulamisen taito on taas eri asia kuin soittaminen. Laulamisen on oman kehon käyttämisen taitoa, ikäänkuin käden taito: kuten kädellä voi oppia hallitsemaan olioita, niiden muotoja, lämpöä, värejä ja liikettä, myös laulamalla voi ottaa haltuunsa ilman, hengen, tulen ja liikkeen. Laulaessa päästää itsensä esille tai peittää ilmaa ja tulta. Ei ole toista keinoa olla yhtä kiinteästi tekemisissä maailmansa kanssa kuin laulaminen. Otan sisään, päästän ulos, muotoilen, ohennan, lavennan, panen merkityksiä, annan tulkintoja, puhdistan sekä keuhkot että ympäristön, pään ja kurkun.

Samaa tapahtuu myös, jos harjoittaa matematiikkaa. Se sekä puhdistaa pään että avaa silmät. Mikään ei ole samaa kuin ennen: kaikki näyttää paljon selkeämmältä, koska asiat paljastuvat omissa mitoissaan, ikäänkuin läpinäkyvinä mutta kuitenkin osoittaen, miksi ne ovat olemassa. Erityisesti geometria on tässä arvokasta. Minulla oli hetken aikaa opettaja, joka yritti opettaa aritmetiikkaa, mutta huomasin kahdessa päivässä, että mittamisen idea on liian yksinkertainen; lähetin hänet pois ja uppouduin jälleen geometriaan.

Olen huomannut, että te ette arvosta geometriaa. Sen näkee rakennuksistanne, jotka eivät noudata mitään geometrisen kauneuden välttämättömyyttä. Niistä näkee, pikemminkin, kuinka täysin kauneus puuttuu maailmastanne. Onhan näet niin, että ilman kauneutta ei voi tunnistaa eikä varsinkaan arvioida tai luoda, koska ensin on tehtävä itselle selväksi, mikä on se, mihin

nähdessä jokin voi olla kaunis. Se ei voi olla ihmisen oma ajatus, koska jokaisella on omansa ja niinpä ei olisi koskaan tilannetta, että tunnistasimme kauneuden, koska jokainen olisi kiinni omassa ajatuksissaan. Se ei myöskään ole näkymätön jokin, koska kauneus on näkyvä piirre (kun taas esim. hyvä on näkymätön). Niinpä juuri geometria antaa hyvän vertailukohdan: se osoittaa eräät muodot, niiden suhteet, niiden keskinäisen riippuvuuden ja samalla harmonian.

Nuoren ihmisen kasvamisessa geometria on hyvästä, koska se loitontaa välittömästä kiinnittymisestä omaan kapeaan maailmaan, omiin pinttyymiin ja jo totuttuun. Harva muu asia avaa samalla tavalla.

Nuorten kasvaminen on asia, jossa minun maailmani on kovin erilainen kuin teidän. Maailma on nuorten opettaja. He tarvitsevat opettajia mutta eivät varmasti tarvitse kouluja. Kouluilla oli jo omana aikanaan huono vaikutus. Koulut ottavat opin, tiedon, ikäänkuin kaikille voisi antaa samat asiat samalla tavalla. Jo Platon kertoi hyvin, kuinka vain henkilökohtaisesti ohjaamalla voi tulla tuloksia, joista tietää, ovatko ne hyviä vai huonoja. Te laitate kaikki kouluihin ja uskotte, että kyllä se siitä. Mutta minä sanon: se on yhtä hyvä kuin olla laittamatta ketään kouluun. Tulokset ovat yhtä hyviä.

Se paha, joka nuoriin tulee koulussa, on vaikeasti poistettavissa. He oppivat pettämään muodon vuoksi ja niinpä ne oppivat epäluuloisiksi, kyynisiksi, välineellisiksi ja etäännyvät jokaisesta asiasta; oppivat sietämään toisiaan muodon vuoksi ja niinpä he eivät opi rakastaman, opi intohimoa toisen vuoksi vaan ainoastaan kestämaan ja sopeutumaan ja siis elävät vihaamiensa ihmisten kanssa ja lopulta surmaavat nämä tavalla tai toisella, ehkä välipitämättömyydellään; he oppivat suuren määrän irrallista tietoa, joka myrkyttää jokaisessa nuoressa olevan kiinnostuksen maailmaan eivätkä he enää koskaan osaa olla kiinnostuneita. Koulu opettaa, kuinka maailma on jo valmis ja opettaja sen hallitsija. Nuorella ei ole siinä sijaa luojana.

Minä ja monet aikalaiseni, me olimme tekemällä ja seuraamalla, yrittämällä ja etsimällä jonkun, joka hetkeksi voi antaa oivalluksia. Mutta jatkuva opettajan vallan alla oleminen! oh, se veisi moraalini molemmilta. Jo pari viikkoa, ja yhtäkkiä molemmat huomaavat olevansa riippuvaisia toisistaan, opettajan viisaus on riippuvaista oppilaan tyhmyydestä ja oppilaan eteneminen opettajan tyytyväisyydestä: tuloksena on, että toinen varoo viisastuttamasta toista ja toinen vievästä toisen tyytyväisyyttä.

On tuskin monia yhtä demoralisoivia tilanteita kuin tuo. Siksi vältimme kouluja ja opettajia jolleivat he olleet meille avoimia, vapaita ja rajallisia: me saimme ottaa ja jättää, olla tai mennä, uskoa heitä vain siinä, minkä he osasivat näyttää.

Esimerkiksi Andrea del Verrocchio, joka opetti minua piirtämisessä, maalaamisessa ja kuvanveistossa, antoi minulle työhuoneen ja keskusteli kanssani omista töistään ja minun töistäni, mutta hän ei koskaan opettanut minulle taitetta, geometriaa, kauneuden luonnetta tai hyviä tapoja. Hän pysyi lestissään. Eikä hän pannut pahakseen vaikka osasin pian kaiken paremmin kuin hän. Me saatoimme

silti keskustella ja tein joitakin hänen töistään ja hän pohjusti minulle kangasta.

Tämä ei onnistuisi teidän kouluissanne eikä yliopistoissanne, joissa etukäteen tiedetään, mitä jokaisen on opittava ikäänkuin maailma olisi valmis.

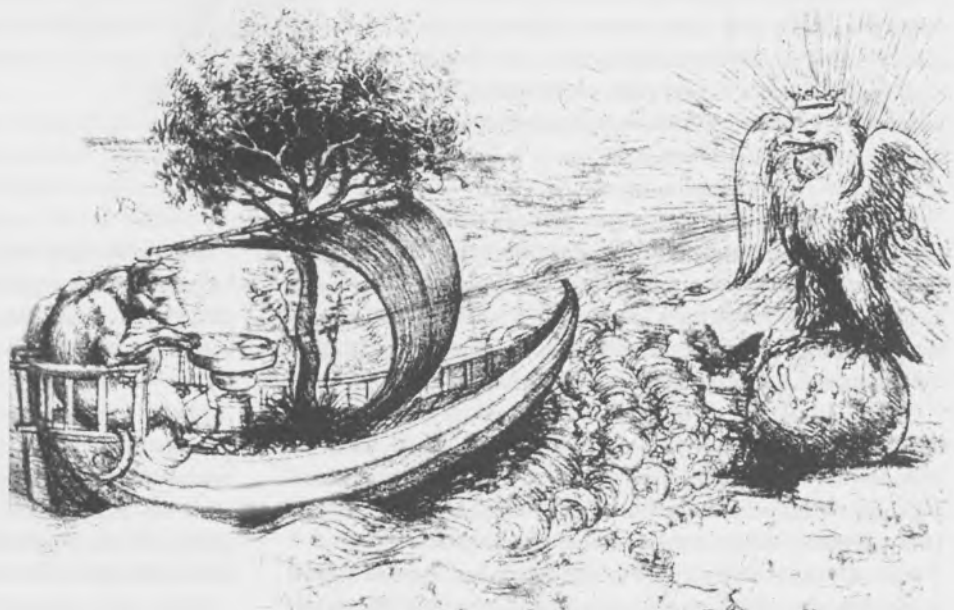
Vasari kertoo myös, että olin kaunis ja että olen yhä, vanhanakin. Olen piirtänyt joitakin kuvia itsestäni, koska olen halunnut löytää sen, mistä ystäväni puhuu. Kun olin nuori, minulla oli lukuisia ihailijoita, mutta en antautunut kenellekään, koska tiesin, kuinka elimet toimivat, limakalvot hankaavat toisiaan ja saavat aikaan outoja tuntemuksia, joita runoilijat – kuten tuo Buonarroti – kuvaavat rakkaudeksi.

Ihmisen elimet ovat todella kummallisia, niissä on yleensä aina sisään- ja ulostuloaukot ja rakenteet ovat kuin säiliöitä, joissa nesteet etsivät tasapainoaan. Galenos, joka hänkin tutki kuolleiden ruumiita saadakseen selville, miksi ihminen on sellainen kuin on, asetti hyvin järjestykseen ne nesteet, jotka saavat meidät uskomaan, rakastamaan, pettämään ja kyllästymään. Teidän lääketieteenne ei ole ikävä kyllä selittänyt edes näitä mutta se onkin patologiaa: te etsitte vain tauteja, poikkeamia ja vikoja mutta ette ole saaneet selville ensimmäistäkään ihmisen kokemistilaa.

Rakkaus ainakin on sellainen. Ymmärsin vasta ikääntyessäni, kuinka tarpeellista on rakastaa. Se ei ole hurmaa tai ihmettä vaan silmien kautta minuun virrannutta maailman kauneutta ja järjestyä. Kun Andrea Salaí tuli oppilaakseni ja apulaiskeseni, en ensin ymmärtänyt, miksi kaikki näytti muuttuvan. Hän oli varsin tavallisen näköinen mutta hyvin sopusuhtainen ja eläväkasvoinen nuorukainen. Hiljalleen nesteeni, geometriani ja ajatukseni alkoivat järjestyä uudelleen ja piirtäessäni hänen kasvojaan – kuten monissa nuorukaiskuvissa tein – huomasin, että olin asettunut kokonaan muualle, jonkinlaiseen toiseen, hieman edellistä kirikkaampaan todellisuuteen.

Andrea rakasti minua kuten mestaria rakastetaan mutta minä rakastin häntä kuten mies rakastaa nuorukaista, suoraan ja omistaen. Hän salli minun silmiäni ottaa vastaan kauneutta, joka olisi muuten jäänyt näkymättä, ja minä ymmärsin elimiäkin toiselta kannalta.

Olin rakkaudessakin liian innokas, kuten Vasari sanoo. Mutta Andrea Salaí, joka oli hyvä maalari, oli hyvin kärsivällinen. Hän oli luonani 25 vuotta. Hän lähti vasta, kun rakkauden jo-



kapäiväinen riitti ei sairauteni vuoksi voinut toteutua. Hän ei olisi lähtenyt, mutta lähetin hänet, takaisin Italiaan.

Olen katsellut ympärilleni ja huomannut, että teidän käsityksenne rakkaudesta on ihmisen eläinmuodon sanelemaa. Te olette tehneet lisääntymisestä ja jälkeläisistä huolehtimisesta rakkauden sisällön. Te jopa selitätte, että juuri sellainen on ihmisen kannalta ylevää! Seurauksetkin ovat hyvin nähtävissä. Tätä omituista rakkauden käsitystä on pakko tukea tavareilla, laeilla, viihdyttämällä ja lohdutuksella, koska kaikki ovat niin hämillään.

Eihän rakkaus liity mitenkään lisääntymiseen tai jälkeläisiin. Jos Kristus olisi niin ajatellut, hän olisi täälläoloaikansa käyttänyt siittääkseen mahdollisimman monta puolijumalaa, ja muut maailman jumalat samoin. Kuitenkin kaikki esikuvamme ovat puhuneet aivan muusta.

On sanottava, että minä en ollut varautunut tässä kohdassa näin suureen taantumaa. Te opitte viimein lentämään, mikä oli minunkin suuri haaveeni, te opitte jopa hallitsemaan merta paremmin kuin me. Mutta te olette melkein pä unohtaneet, mitä rakastaminen on. Te olette tehneet siitä arkipäivän hyveen ja samalla menettäneet kyvyn puhua itse rakkaudesta, joka on ihmisessä ihmeellinen hurmioitumisen lähde, samankaltaisuuden ja erilaisuuden yhteensovittamattomuuden paikka. Jos ihmisessä on jotain jumalallista, se on juuri siinä, että rakkaudessa ei ole kiinni eläimessä, ei arkipäivässä, ei tavassa, ei turvallisessa, ei sovinnaudessa vaan itsessään.

Milanon herttua Ludovico Sforza osasi myös rakastaa. Se näkyi tavassa, jolla hän keskusteli taiteesta ja uuden luomisesta. Hän arvosti suuresti ajatusta, että ylevän kyvyn omaavat saavat usein enemmän aikaan silloin, kun työskentelevät vähemmän, sillä heissä luovuus tekee työtään omia aikojaan. Toiset yrittävät voittaa tämän eron ahkeruudella ja saattavat jopa siinä onnistua, kuten näemme Buonarrothin joistakin töistä. Mutta olennaista on, että ne, joissa voi tunnistaa ylevän kyvyn, saavat aikaa ja ilmaa ympärilleen, jotta he voivat keskittyä luomiseen, sillä he ovat niitä, joista syntyy uusi maailma. Se syntyi omana aikani meistä ja se voi syntyä nytkin, jos ylevät saavat aikaa.

Te olette tehneet rikkaudessaan niin monesta asiasta yhteisen, että erot ylevien ja ahkerien välillä ovat hämärtyneet. Te haluatte tuloksia ja haluatte arvioida tuloksia etsimällä perusteita, jotka ovat yhteisiä kaikille, yhtä lailla yleville, ahkerille kuin mitättömillekin, sillä sellaisiakin on. Ette halua enää erottaa laatuja vaikka näette joka hetki, että laatuja on – ja eroja on. Ikäänkuin kuvittelisitte, että sulkemalla silmänne ilmeiseltä saatte maailman muuttuman toivomaanne suuntaan.

Mutta jo Sokrates sanoi, että aina parhaita on vähimmin. Ja on yhtä tärkeää kiinnittää huomio parhaisiin ja taata heille aikaa ja tilaa sekä nuorille pääsy heidän luokseen. Nyt kuka tahansa saa opettaa, kuka tahansa saa ottaa seuraajia ja perustaa koulukuntia eikä kenestäkään saa sanoa, että hän on huono, huijari, harhaanjohtaja, vaikka selvästi tämän näkisi.

Herttua Ludovico oli tarkkasilmäinen mies ja rakkaudessaan laajakatseinen. Hän oli kiinnostunut hyveestä ja sen julkisesta esillepanosta. Niinpä hän pyrki monin tavoin kaunistamaan Milanoa, koska silmän kautta niin geometrian vakuuttavuus kuin rakkauden ja kauneuden voimakkin tulee meihin.

Hän myös ymmärsi metaforan, analogian ja allegorian suuren arvon. On niin paljon asioita, joita ei voi kuvata kielellä tai joi-

den kuvaaminen kielellä vie niin paljon aikaa, että kenenkään elämä ei siihen riitä. Toisaalta kieli on niin sekava ja harhaanjohtava, kun jokaisella on lupa ymmärtää sanat sen mukaan, miten on ne sattunut oppimaan. Tämä ei ollut omana aikani niin suuri ongelma, koska meillä oli Dante Alighieri ja Francesco Petrarca, erityisesti Giovanni Boccaccio, jotka olivat antaneet italian kielen sanoille niin rikkaat mutta täsmälliset merkitykset. Teidän aikananne on niin paljon ala-arvoista ja tarkoituksetonta puhuntaa, että sanoilla ei ole enää yhteisiä merkityksiä. Te tuhlatte kieltä mainostamaan tavaroita, laulamaan kaijuusta ja artikuloimaan kulttuurianne niin että ette voi enää puhua siitä, mikä on tärkeää, niin, että itsekkin uskoisitte, mitä sanotte.

Kun piirsin sarvekas ja siivekäs- allegorian, tiesin, että se on avoin mutta herättää monia ajatuksia. Siinä voi nähdä vallan ja hedelmällisyyden, muutoksen ja pysyvyyden, mutta nämä ovat vain sitä osaa, mikä tulee heti, tuttuudesta, mieleen. Kokonaisuus, kun osia ei enää yritä tulkita merkeinä, antaa kuitenkin vaikutelman, joka ei olekaan lueteltavissa vaan syntyy pikemminkin herättämällä, ikäänkuin unesta kaivamalla. Me koemme ja näemme läpi piirroksen, ikäänkuin se avaisi syvän kaivon, jonka pohjaa ei ole, koska se kaivo on kokonainen ihmisen historia, vedenpaisumuksesta tähän päivään. Olemattomat eläimet, oudot tavat ja mahdoton yhdistelmä riittää muistuttamaan loputtomasti, kuinka me nyt juuri voimme vain vaivoin osallistua kaikkien esi-isiemme ymmärrykseen vaikka kannammekin kaikkea sitä mukanamme. Meillä on valtava varasto ymmärryksen kuvia, joista voi valita ja joita käytämme aktiivisesti yleensä vain öisin, nukkuessamme.

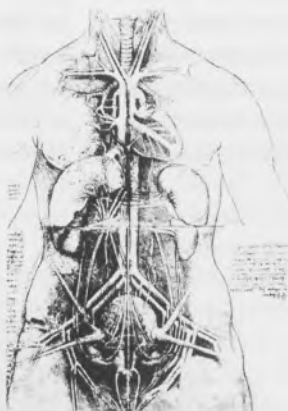
Allegoriat, metaforat ja analogiat ovat voimakkaimpia tiedon keinoja. Niissä paljastuvat hienosti juuri ne asiat, jotka ovat meille oikeasti tärkeitä, ja ne paljastuvat jokaiselle sen mukaan, mihin hän pystyy. Ne myös kiihottavat meitä oivaltamaan lisää, etsimään taitoja ymmärtää lisää, koska ne eivät koskaan pysähdy, ole valmiita tai jonkun määriteltävissä.

Tähän liittyy myös se, että pyrimme aina ajattelemaan itse ja alusta. Huomaan, että te pidätte suuressa arvossa auktoriteetteihin vetoamista ja opettatte nuorennekin aina vetoamaan johonkuhun toiseen, ei omaan vakuuttuneisuuteen. Sehän ei ole kuin muistin harjaannuttamista! Te ette käytä omaa mieltänne vaan harjaannutatte muistianne ja keräätte siihen laumoittain toisten sanomisia, toisten ymmärtämistä ja usein aivan toisiinsa sopimattomia kokoelmia. Se on varmin tie päästä eroon ajattelukyvystä, joka sentään on ihmisen eräs tärkeimmistä kyvyistä!

Skolastikot harjoittivat muistiaan, he siteerasivat ja muistivat, kuka sanoi mitä. Mutta se aika meni hautaan jättämättä mitään jälkiä: se oli kuin ilman pölläys, joka kesti yli 1000 vuotta. Uskon, että saatte aikaan samanlaista vaikka nyt luulettekin muuta.

Mielen käyttäminen, joka asiassa alusta alkaminen on ihmisen tapa. Sitä hankkii taitoja ja kokemusta mutta uudet asiat ovat uusia asioita. Jos pelkää, että keksii uudelleen pyörän, pitää tuulettaa päätään: on todella hyvä, jos joku keksii uudelleen pyörän, koska se osoittaa, että pyörä oli tarpeellinen keksintö ensimmäiselläkin kerralla.

Minä olen saanut käsityksen, että pelkääte jotenkin ke-





hittyvänne hitaasti, jollette ole koko ajan selvillä siitä, mitä kaikkea on jo keksitty. Miksi ihmeessä? Ihmiskunnallahan on käytössään koko ikuisuus! Vai tiedätekö te mahdollisesti muuta? Onko teille paljastettu, että aika loppuu ennen kuin kaikki on löydetty ja ymmärretty?

Palaa alkuun, jossa muistutin teitä Giorgio Vasarin kertomuksesta, jonka mukaan aloitan hyvin mutta kaikki jää kesken. Hän sanoi sen opiskeluistani vaikka myöntääkin auliisti, ettei opinnoistani mitään puutu. Olen kyllä osoittanut monilla töilläni, että olen sekä ymmärtänyt että hallinnut asioita, joista monilla aikalaisillani ei ollut mitään ideaakaan. Ajatelkaapa vaikka kaikkia niitä laitteita, joiden toimintaperiaatteen olen suunnitellut, ja jotka kulkevat maalla, meressä ja ehkä ilmassakin! Ainut todellinen ongelma on ollut, että en ole tavannut ketään, joka olisi edes kuvitellut, millä tavalla nämä laitteet voidaan valmistaa. Ja niin kauan kun niitä ei valmistettu, kukaan ei voinut sanoa, missä todella mennään.

Vasari kertoo myös ohimennen, että suurin osa töistänikin jäi puolitiehen. Jotkut työt lopetteli joku toinen. Mutta olennaista onkin, että kun oivaltaa, millä tavalla jonkin työn voi toteuttaa, se ei enää jaksa kiinnostaa. Työ kiinnostaa juuri siihen asti, kun on yhä epäselvää, onko mitään mahdollisuuksia saada työ valmiiksi, ja jos näyttää, että työtä ei ehkä pystykään tekemään niin kuin oli ajatellut, sitä jatkaa ja yrittää ratkaista ongelman kädellä kun pää ei riitä.

Olen miettinyt tätä kovastikin kun olen seurannut kuinka teidän ajallanne pidetään tärkeänä kaikkien asioiden saamista päätökseen, loppuun, valmiiksi, yhteen. Varmastikin siinä on jokin mieli. Olen kuitenkin huomannut, että maailma ei millään tavalla tule siitä paremmaksi tai enemmän merkittäväksi, että joku tekee loppuun kaiken sen, mihin on ryhtynytkin.

Pikemminkin on päinvastoin: samalla kun saattaa loppuun, lopettaa, ottaa pois sen mahdollisuuden, joka oli olemassa keskeneräisessä työssä. Kun työ on kesken, kuka tahansa voi ajatella sen valmiiksi, jopa tehdä sen valmiiksi, kuten Andrea Salai teki monille töilleni. Koska tässä maailmassa ei ole mitään todellista valmista tai loppua, tehty loppu on vain turhaa yritystä kasata loppuja, ikäänkuin toivoisi, että ne luovat lopun tekemiselle.

Huomasin hyvin varhain, kuinka monet ylevät aikalaiseni miettivät tarkoin, mihin ryhtyvät. He eivät tehneet mitään vain tekemisen vuoksi. Monesti he jättivät tekemättä vain jättääk-

seen tekemättä, koska tällä tavoin he ottivat itselleen paljon aikaa ja tilaa. Tämä ei koske vain taiteilijoita vaan yhtä lailla käsityöläisiä, sotilaiden esimiehiä ja kauppiaita. On paljon asioita, joita luulemme tärkeiksi mutta joiden kohdalla on parempi päätyä olemaan niitä tekemättä. Jos nyt kysytte, mitä esimerkiksi, en osaa vastata, sillä ne ovat aina yksittäisiä ja erilisiä. Mutta ne tunnistaa, kun on vastakkain niiden kanssa.

Me uskomme, että toiset odottavat meidän tekemän jotain. Me uskomme myös, että asemamme vuoksi olisi tehtävä jotain. Jopa saatamme itse luoda tilanteita, joissa muka on tehtävä jotain. Ylevä mieli pyrkii kuitenkin tekemään vähän ja

olemaan tekemättä sitä, minkä muka pitäisi tulla tehdyksi. Onhan niin, että jokainen teko sitoo minut, sitoo maailman ja tulevaisuuden tavalla, joka saattaa olla arvaamaton ja ylittämätön myöhemmin. Mitä vähemmän tekee, sitä enemmän jää mahdollisuuksia, ja sitä avoimempi ja vapaampi maailma on.

Kun jätin niin monta maalaustani viimeistelemättä, jätin myös monta mahdollisuutta toteutumaan.

On myös niin, että itsensä pitäminen avoimena edellyttää, että osaa lopettaa, siirtyä muualle, aloittaa muuta, olla muualla. Jokaisen kerran, kun menin muualle ja lopetin työn – joko viimeistelynä tai kesken – jouduin valtavaan ideoiden virtaan, joka kirvoitti käsistäni suuren määrän lyhyitä muistiinpanoja ja hahmotelmia. Saatoin parissa tunnissa kirjoittaa paristakymmenestä aiheesta, piirtää kymmeniä hahmotelmia. Aina kukista, mieshahmoista, sotakalustoista lehmän pään asentoihin – te olette varmastikin nähnyt muistiinpanojani. Mikään idea ei kantanut kuin ehkä viisi minuuttia, mutta se tuli valtavalla voimalla ja itsestään.

Joihinkin ideoihin olen palannut, joitakin olen unohtanut muistikirjojen mukana isäntieni luo. Joitakin ajatuksia toiset ovat kehitelleet, toisia en ole itsekään myöhemmin ymmärtänyt. Mutta kaikki se, mikä on ollut tärkeää minulle, on syntynyt juuri näin. Olin kerran miettinyt hevosen ja ratsastajan ruumiiden vastakkaista kiertymistä mutta unohtanut sen. Sitten, jätettyäni Johannes Kastajaa esittävän työn pelkäksi hahmotelmaksi, kiertyminen tuli kynästäni kuin suihku syöksytorvesta ja pystyin vielä samana vuonna maalaamaan sen itseäni tyydyttävällä tavalla.

Minä olen vakuuttunut, että lyhytjänteisyys on meille kaikille hyväksi, myös teidän ajallenne. On jätettävä asioita tekemättä, jätettävä teossa olevia töitä kesken ja luovuttava mahdollisimman useasti. Kaikessa, minkä tekee loppuun, on oltava syy lopettamiseen: vaikeus, uusi tai hahmottamisen mahdottomuus ilman tekemistä. Ja vain harvassa asiassa on kyse tällaisesta.

Mietin tätä kirjettä kirjoittaessani, että teidän aikanne on tehokas ja kriittinen. Olen huomannut, että se on kriittinen jopa kyynisyyteen asti ja tätä olen kavahtanut. Ihminen ei säily kauniina, mikäli häneen tulee yhtään kyynisyyden piirteitä. Hän menettää suuren osan ihmisyyttä ja samalla oikeastaan synn elää. Ja kuitenkin: kaikkein kauneinta ja tärkeintä on eläminen!

LIVETS MENING SEMANTIKENS GRUND

Egentligen har frågan om livets mening ett klart och enkelt svar: "livets mening är att ge mening åt det som finns, ting, händelser, etc.."

Men genast efter att ha sagt detta kastar sig en mängd mera eller mindre ovidkommande frågor över en, vilka fordrar att man avgränsar frågan på olika sätt och belyser det i och för sig självklara svaret från olika håll med olika exempel.

Med livets mening förstår jag här det som åsyftas eller berörs när någon säger: 'mitt liv har mening' eller 'mitt liv saknar mening.' Så förstadd gäller frågan alltså inte (i första hand) meningen med mänsklighetens existens eller med det biologiska livet över huvudtaget. Å andra sidan, då man frågar människor vad livets mening är för dem, får man mycket varierande svar: barnen, arbetet, överlevnaden, släktets fortbestånd, utvecklingen, kärleken, lyckan eller svar av följande typ: "livet har ingen mening" och "frågan är helt meningslös." Ändå hävdar jag, att det svar jag gav i början är riktigt, och vid närmare begrundan nog kan accepteras av de flesta som själva ger svar av helt annat slag. Man tenderar nämligen att likställa det som *är* livets mening med det som (man tycker att för en) *ger* livet dess mening. I normalt språkbruk är det helt korrekt att göra så. Men i en filosofisk diskussion måste man göra en åtskillnad.

Hur skall vi förstå 'att ge mening åt det som finns, ting, händelser, etc.?' Alla vet vi ju att man kan se och höra, läsa och göra utan att egentligen varken se eller höra, läsa eller göra något, d.v.s. utan att det har någon mening för en. Men man också göra allt detta så att det har t.o.m. en stor mening för en.

Exemplet med vandringen i lunden: Två personer vandrar genom en och samma lund. Den ena ser bara en mängd träd och hör fågelsång. Den andra ser sälj, rönn, alm och några lindar, som tyder på att lunden någongång har varit en park. Han hör sång av lövsångare, bofinkar och varningsläten av näktergal, som antyder att en katt smyger omkring i ett buskage. Den förra märker inget av växtligheten på marken utom att den är grön, den andra upplever grönskan inte bara med ögonen utan också med näsan och beröringssinnet. Den ena minns senare inget av vandringen genom lunden, utom att han /hon har gått där, medan den andra på kvällen gör om vandringen i minnesbilder vilka småningom övergår i drömmar. Själva vand-

ringen var helt meningslös för den ena och högst meningsfull för den andra.

Om livet i allmänhet vore sådant som den förra personens vandring genom lunden, så skulle personens liv naturligtvis vara meningslöst för personen själv, även om han/hon själv kanske skulle framhålla 'släktets fortbestånd', 'utvecklingen mot högre livsformer' eller något annat abstrakt som livets mening, och på det sättet skulle kunna anse sitt eget liv som meningsfullt. En människa vars liv är som den andra personens vandring genom lunden kan ha svårt att svara på vad livets mening är, just emedan livets mening är så självklart och fast förankrat i personens tillvaro. – Svåra förluster och bedrävelser kan göra vem som helst lik den förra vandren för en viss tid. Förälskelser, barnfödslar, framgångar m.m. kan för en tid åstadkomma att en vanligtvis grå och meningslös existens förvandlas till något som påminner om den senare personens vandring genom lunden. – Här kommer alltså sådant som man ofta kallar för livets mening: barnen, kärleken, lyckan, framgången m.m. in som nödvändiga och tillräckliga villkor för att livet skall ha mening för en. Detta faktum åstadkommer sedan att det kan förefalla naturligt att likställa villkoren med själva saken.

Växtligheten på marken kan vara allt från totalt meningslös till något som har enormt mycket mening, allt från ett likgiltigt 'jaha' för den ena personen till starka känslor av livlust för den andra personen med tankar kring botaniska detaljer och livets uppkomst, fotosyntes och nedbrytning genom oxidation till mull, näringskedjor, förekomsten av liv på andra himlakroppar, diktstrofer och passager från musikstycken som uttrycker spirande, växande, mognade och överlåtande av sitt liv till andra. – Är mening alltså då en fråga om vilka associationer man har och om det som kallas ords konnotationer? – Ja och nej, för vissa ting och händelser kan väcka en mängd associationer, utan att dessa för den skull ger tingen och händelserna något tillskott i mening, utan tvärtom bidrar till att göra dem mindre meningsfulla och grumla helheten. – Är mening en fråga om bildning? – Ja och nej, för ofta kommer ju ord och begrepp och det vi kallar boklig bildning emellan verkligheten och oss själva och berövar verkligheten mening i stället för att ge den mening. Överhuvud taget tycks det vara svårt att analysera mening och meningsfullhet i termer av andra begrepp. Men ändå torde var och en förstå vad mening och meningsfullhet är, t.ex. genom ett sådant exempel som vi gav här.

Men det är också klart, att man kan missta sig om mening och att det också finns skenbar och falsk mening, att man kan uppleva något som högst meningsfullt utan att det är det. Detta gäller isynnerhet det som kan ske under påverkan av olika ämnen som påverkar hjärnans verksamhet. Alltså är mening inte något rent subjektivt. Mening i denna bemärkelse är inte liktydig med en *känsla av meningsfullhet*, liksom något grönt inte är detsamma som en förnimmelse av grönt, eller kärleken mellan två personer detsamma som deras upplevelser av vissa typiska lustbetonade känslor.

Låt oss nu avancera vidare ett stycke i en sedan gammalt välbeprövad stil, dialogstilen. Personerna B och C har lyssnat på A, som har lagt fram ovanstående synpunkter

på livets mening.

B: Livets mening bör väl egentligen ha något att göra med livets ändamål och syfte!

C: Rätt, men frågan om livets mening bör väl ändå i ännu högre grad vara en etisk fråga. Livets mening är det som människan *bör* förverkliga i sitt liv.

A: Då jag sade att livets mening består i att ge det som finns mening, så kan det mycket väl förstås så, att livets ändamål och syfte består i att ge mening åt ting, egenskaper och händelser, etc., och att bidra till att också andra gör det. Det är då också klart att förverkligandet av meningsfulla liv i denna bemärkelse kan uppfattas som ett etiskt imperativ. Jag vill t.o.m. hävda att detta är det första och mest grundläggande imperativet, utan vilket alla andra imperativ vore blotta praktiska spelregler.

B: Sakta i backarna A! För det första, är det inte så att varje människa, och kanske också varje djur, automatiskt 'ger mening åt det som finns' utgående från sina specifika förutsättningar. Vad är det för ett ändamål eller ett etiskt imperativ som var och en automatiskt förverkligar i sitt liv? Det är ju ungefär som att säga att livets ändamål är att leva, och att du bör leva!

C: Alltså, du skall icke döda! varken dig själv eller andra...

B: ... alltså inget nytt, åtminstone.

A: Javisst ger alla automatiskt mening åt det som finns utgående från sina förutsättningar i den situation de befinner sig. Men inte betyder det, att det vore meningslöst att säga att man kunde ge mera eller mindre mening... tänk på exemplet med vandringen i lunden. Ändamålet och det etiska imperativet består i att ge så mycket och sanningsenlig mening som möjligt åt det som finns.

B: Det blir bara värre och värre det här. Nu skall vi dessutom kunna kvantifiera och mäta mängden av mening, och dessutom hör vi att meningen har sanningsvärden!

C: Kanske mängden av mening ger sig tillkänna som styrkan i en känsla av välbefinnande, såsom hos den andra vandraren. I såfall har vi kommit fram till utilitarismen i en hedonistisk tappning...

B: ... alltså inget nytt, i så fall... Men jag tror nog att, så snart vi talar om sanning, så kommer vi in på logik och vetenskap... om ni vill det eller inte. I så fall, så börjar det låta som om livets mening, ändamål och impertiv, vore att ha så mycket och riktig kunskap om verkligheten som möjligt. Och detta kan jag börja förstå och känna sympati för, ävenom jag är bergsäker på att den överväldigande majoriteten av människor skulle protestera vilt.

A: Till dig C vill jag säga att meningen inte alls behöver ge sig tillkänna som en känsla av välbefinnande, och att smärta och olycka inte nödvändigtvis får den mening vi ger det vi erfar att minska. Men kanske är det dock så att mycket starka njutningar och smärtor för stunden minskar på vår förmåga att ge mening. De begränsar vår upplevelsesfär, och dessutom tenderar vi att ha svårt att erinra oss dessa tillstånd... de blir som öar som vi tillfälligt har besökt utan att kunna komma ihåg hurudana de egentligen var.

B: ...alltså bör vi avhålla oss från starka känslor och njutningar! ... det låter på något sätt bekant från vad jag läste i kyrkohistorien i skolan...

C: ... och i stället kontempera över logik och vetenskap!

B: Jag får väl räkna mig som vetenskapsman, och jag har ändå aldrig någonsin tänkt att jag för den skull skulle behöva avhålla mig från livets goda.

A: Det har jag heller inte sagt. Man bör väl ha lite omdöme. Hör du B, jag är inte så säker på att vi i detta fall bör se på sanningsenlighet endast i termer av logik och vetenskap. I logik och vetenskap är ju hela idén att genom abstraktion komma

fram till det objektiva (sanna). Metoden går ut på att skära bort alla mjuka delar och komma åt själva det stela skelettet av erfarenheten. Mening och meningsfullhet tycks emellertid ha att göra med motsatsen till abstraktion, d.v.s. med konkretion, utfyllnad. För meningen betyder de mjuka delarna väldigt mycket. Men märkväl, de mjuka delarna bör inte ligga utspridda här och var utan sitta på ett skelett och bilda en levande organism. Just häri ligger det jag menade med sanningsenlighet!

B: Härlig retorik! Man blir genast misstänksam då man hör någon tala i liknelser på det viset. Inom filosofin har man kämpat med meningsbegreppet och då funnit att man inte kommer någonvar med *upplevelser, associationer och annat sådant mjukt stoff*. Utvecklingen har entydigt visat att, om man vill få till stånd någon teori för mening, så får man lov att begränsa sig och abstrahera. Det är på det sättet vi har fått logiken och modellteorin och själva mängdläran.

A: Herregud! vem har talat om att vi här behöver en *teori* för mening här! Vi behandlar ju bara livets mening och människans förmåga att ge eller uppleva mening i det hon erfar.

B: Om jag inte kan relatera det vi här avser med mening till någon av de fungerande teorier om mening som vi har, så hur skall jag överhuvudtaget kunna förstå något av vad du säger A!?

C: ... Ta det lite lugnt nu. Kan man inte tänka sig att det måste finnas någon, så att säga, förvetenskaplig förståelse, innan man överhuvudtaget kan förstå vad den vetenskapliga teorin har för mening betraktad som empirisk teori och inte bara som en formell teori.

B: Alldeles riktigt! en sådan förståelse behövs förstås då man tillämpar teorin på verkligheten. Men om du inte ens har någon teori att tillämpa, så flyter ju allt omkring.

C: Men den förvetenskapliga förståelsen finns ju ändå.

B: Men inte sitter vi ju här och samtalar för ros skull, utan avsikten är att göra en begreppsanalytisk undersökning av vad livets mening är. Och det är här A trasslar in sig i begreppet mening, p.g.a. av att han inte förstår att det första man måste göra då det gäller 'livets mening' är att bli av med ordet 'mening', och kanske ta in 'ändamål', 'syfte' eller något mera etiskt betonat ord i stället.

C: Här kan jag inte hålla med dig B. Det där exemplet med vandringen i lunden är nog begripligt i samband med frågan om livets mening. Men det skulle bli svårt att se på det exemplet utgående från ändamål, syfte och etiskt imperativ, *utan att först ha börjat med 'att ge mening'*. Och som sagt, i det här exemplet är det ju inte svårt för någon att förstå vad som menas med mening.

B: Förstå eller tro sig förstå!

C: Nej, spela inte dum! I det exemplet förstår du mycket väl vad meningsfullheten innebär.

B: Jo, mening innebär där en mängd observationer, distinktioner, associationer och känslor, d.v.s. kvantiteter av information, och dessutom någon storhet som beskriver en intensitet hos vissa andra inre processer, vilka mentalt tycks motsvara någonting lustbetonat.

C: Tydligt åstadkommer det en viss njutning för dig att uttrycka dig så. Och det du presenterar kan mycket väl vara en bra abstraktion, som utgör första steget till riktig teori om vad mening är i detta sammanhang. Men behöver vi en sådan teori här!?

B: Jag behöver.

C: Då har du ju den. Vad är problemet då?

B: *Jag* har inga problem. Det är A som har dem.

A: Tvärtom, vi tycks ju alla vara överens, ... visserligen så att vi uttrycker oss på olika sätt.

B: Nej, så enkelt skall du inte komma undan. Vi är överens

därför att vi inte har sagt just någonting ... 'all boiled down to nothing, you see!

C: Hur kan du säga så!? Du har ju själv fått lov att ge med dig. Ändamål, syfte och etiskt impertiv har ju blivit förskjutet till en sekundär plats, och mening har getts den primära rollen. Det är ganska mycket, tycker jag.

B: Snälla vän, har du redan glömt att jag gav en analys av 'mening' i termer av information och...

C: ... men se, det var en analys av mening och inte, i första hand, en analys av syfte eller etiskt imperativ, märker du inte det?

B: Vad så säker på det. Men märk själv att analysen gällde bara själva begreppet mening i samband med detta exempel. Jag har ändå inte sagt att jag håller med om att livets mening består i att samla på sig mycket information och hålla vissa inre processer på en nivå av hög intensitet.

C: Där ser du hur din abstrakta analys av mening kanske inte riktigt fungerar, inte riktigt motsvarar verkligheten på ett önskvärt sätt. Du har skalat bort något som tydligt behövs...

B: ... eller, kära C, märkväl det finns en annan möjlighet, den att As idé om livets mening är felaktig eller meningslös.

C: Gå tillbaka till exemplet med lunden.

B: Hur kan vi veta vad som rörde sig i den första vandrarens huvud. Kanske han inte fäste sig vid hurudan lunden var därför att han gick och tänkte t.ex. på ett viktigt matematiskt problem.

C: Den där kommentaren var långt under din intellektuella nivå, B! Exemplet beskrev två olika vandare i lunden. För den ena betydde vandringen ingenting och för den andra betydde den mycket. Lunden representerade här verkligheten, den yttre eller den inre, och den kunde gott ha varit den matematiska lund som din person undersöker.

B: Håller du mig för en idiot! Klart att jag fattade symboliken i det där, fastän jag inte tycker om bildspråk. Vad jag säger är att vi inte kan veta vad som rör sig i en annans medvetande, och att det därför är ganska tveklaktigt att grunda frågan om livets mening på något sådant, i synnerhet som vi alla är överens om att fråga om livets mening är intimt förknippad med etiska spörsmål.

A: Jaha, verifikationsprincipen: 'livet har mening' har mening om och endast om det finns en vetenskapligt accepterad metod med vilken du kan avgöra om livet har mening eller inte...

B: ... ja, med specifikationen 'livet har mening för en viss person.



Kjona M.J.

A: Du kan ju intervjua personen, eller låta honom/henne fylla i ett frågeformulär, eller testa personen.

B: Hur kan vi veta att olika människor överhuvud taget förstår frågan på samma sätt. De borde kanske först gå på en kurs hos dig A för att förstå vad livets mening är, ha... Ändå går det inte alls: vissa kan ju ställa höga krav på livets mening och påstå att deras liv är meningslöst fastän en annan som fick leva samma liv kunde vara själaglad och uppfatta det som höjden av meningsfullhet.

A: Den där kritiken träffar ju nästan allt som undersöks med intervjuer, test och frågeformulär. Och jag håller med om det berättigade med kritiken. Men varför skulle verifikationsprincipen spela någon viktig roll här, inte gör den ju det heller när det gäller det som rör sig i vetenskapsmannens medvetande då han gör sina observationer och reflekterar och konstruerar apparater och teorier. De intersubjektiva elementen är väldigt tunnådda och utspridda lite här och där, och de syns bäst i vad vetenskapsmannen säger och skriver och demonstrerar. Men precis det samma gäller ju för den mening som olika personer inläser i verkligheten. Vi får information om den genom vad de säger, skriver och gör. Och dessutom B, så är intersubjektiviteten och objektiviteten alldeles indispensibel inom vetenskapen. Men då

det gäller det vardagliga livet och den mening vi tilldelar det som finns omkring oss där, så är det oftast mera viktigt för oss själva än för andra.

B: Så var och en går omkring och tilldelar verkligheten mening på sitt eget sätt och ingen vet något om hur någon annan gör det. Vad kan man få ut av det!?

C: Varför går du hela tiden till överdrifter. Klart att man vet något om varandras sätt att uppfatta verkligheten. Och jag tycker dessutom att, då det gäller ens närmaste och människor som har makt över en, så är det mycket angeläget att ha en uppfattning om vilken mening de tilldelar olika ting och händelser.

B: C, du blandar nog ihop mening och värde här!

A: Det kan C gott göra, för värdena växer väl fram ur meningen.

B: Åhå! Javisst, A ansåg ju att tilldelningen av mening låg till grund för all etik, och som vi nu förstår till grund för alla värden. Men nu börjar man verkligen ana ugglor i mossen, för att inte säga tomtar på loftet. Har icke Hume en gång för alla visat att värden inte uppstår ur fakta, utan att de måste påläggas utifrån just i form av värden.

C: Ja ..., A, hur är det egentligen, det var väl lite oförsiktigt att säga: 'värdena växer fram ur meningen'!? du menar väl: först måste vi ge meningen och förstå verkligheten och sedan kan vi pålägga värden och bedöma verkligheten.

A: Hume var intresserad av att undersöka den absolut säkra kunskapen om verkligheten, och det ledde förstas in honom på det spår som innebär tilltagande abstraktion och småningom för till de exakta empiriska vetenskaperna och till slut till ren logik. Men ingen kommer någonsin ifrån det faktum att en sådan abstraktion måste göras aktivt och målmedvetet i strid mot våra naturliga benägenheter. T.o.m. du B, har säkert favoritfärger, -smaker, -tonarter, -personligheter, o.s.v., från början till slut är tilldelandet av mening åt ting och händelser inte värdefri. Fakta och värden är inte åtskilda. Det är bara så.

B: Men om det finns ett grundläggande etiskt imperativ, så är det det att vi bör göra vårt bästa att lära oss att skilja åt fakta och värden.

A: Hur går det till?

B: Genom abstraktion, eliminerande av subjektiva element, sådana som vi själva tilldelar verkligheten men som egentligen inte finns där utan i oss själva.

C: B, du vet att det där är en väg som inte leder någonstans! Vad är egentligen oberoende av oss själva? Hela vår diskussion blir spolierad om vi kör vidare på den här vägen.

B: Det stämmer. Därför förstår du att jag anser att det är viktigt att hålla sig till väletablerade teorier. De må vara delvis subjektiva och felaktiga, men de är ändå det bästa vi har, och värdfriheten är åtminstone rätt väl tillgodosedd, det måste du väl hålla med om, A?

A: Tvärtom! vetenskapen med dess teorier och metoder är den mest värdefanatiska mänskliga verksamhet jag känner, och det är också vad den strävar att vara...

B: ... Varför skall ni två alltid överdriva och provocera!?

A: Nej, jag menar faktiskt vad jag säger. Värdet är nämligen sanningsvärdet, sanningen...

B: ... Vad är det där för en förb... lek med ord! ... Man kan väl inte tala om sanningsvärde och värden i betydelsen väderingar på samma dag!

A: Nu kommer vi äntligen fram till pudelns kärna. - Då du bedriver vetenskap, så *bör* du presentera giltiga bevis och inte ogiltiga, och du *bör* påstå sanna satser och inte osanna och du *bör* göra korrekta observationer och inte felaktiga, och du *bör* skriva ner bara sådant som är väl underbyggt, o.s.v.. Benhårda

krav. Sanna och osanna satser kan se helt likadan ut (symbolräckor som följer syntaxens regler), men det är ingalunda likgiltigt om de är sanna eller osanna (utom i formell logik, där också sanningen är abstraherad till ett värde 1 och osanningen till värdet 0).

B: Men vad är din point, A!?

A: Själva verksamheten, bedrivandet av vetenskap, som väl nästan är liktydigt med själva livet för dig B, innehåller som en väsentlig beståndsdel tilldelande av mening, och detta igen är intimt förknippat med tilldelande av värden, i detta fall med tilldelande av sanningsvärden, vilka dessutom är så 'objektiva' som möjligt, vad det än kan betyda. Hela verksamheten vore ju meningslös om du inte fäste något avseende vid om något är sant eller osant... och hela verksamheten vore alls ingen empirisk vetenskap, om den enda mening som fanns bestod i skillnaden mellan sant och osant, så att sanna påståenden presenterade sig med en etta häftad vid sig och osanna med en nolla häftad vid sig, såsom i logiken.

B: Det måste finnas något galet i vad du säger, för annars skulle ju min ståndpunkt, som ingenting annat är en den väletablerade vetenskapens ståndpunkt, vara felaktig.

A: Nej, skyll inte på den, det var bara du själv som bommade. Det slog mig för någon minut sedan att du såg på resultatet av vetenskaplig verksamhet, teorin, som om den var var given och inte skapad, som om den var verkligheten själv och inte något som vi tilldelade verkligheten. Själva verksamheten försvinner för dig och du ser bara resultatet och tar dessutom resultatet som något oberoende givet. Men meningen är ett tilldelande av mening, en verksamhet, och inte något som ligger där någonstans... Livets mening är verksamheten att tilldela det som finns mening, d.v.s. att leva ett meningsfullt liv, grönt skall upplevas som grönt i all dess rogivande friskhet, det goda och sköna skall glädja en och det onda och fula skall få det knyta sig inom en. Likgiltighet, formell stelhet och sådant är tecken på att livet är fattigt på mening, och det är etiskt orätt att leva så.

C: Sådana skolen I vara, att I ären varma eller kalla, men icke ljumma!

B: ... Alltså inget nytt nu heller! ... Jag kan omöjligt se hur det du har framlagt kunde göras till en konsistent teori om livets mening. Jag ger upp för ögonblicket. Du blandar ihop objektplanet och metaplanet på ett sätt som är otillåtligt i en filosofisk diskussion, så mycket vet jag åtminstone. Men jag orkar inte börja bena ut det nu.

A: Fastän du har gjort slut på ditt krut, så fortsätter jag: Det är som om du jämförde 'teorin om livets mening' med 'teorin om heltalen' och förväntade dig att jag skulle kunna presentera axiomen för livets mening. Den formella teorin för heltalen ger den 'vetenskapliga' meningen av 'heltal', nu vill du att jag skall presentera de axiomer som ger meningen av 'livets mening'. Och så dristar du ännu klaga på att jag blandar ihop objekt- och metaplan.

C: Men jag förstår Bs kritik ändå. Klart att vi här diskuterar vad som är meningen med 'livets mening', fastän det låter som tårta på tårta.

A: Låt oss för jämförelses skull se vad meningen av meningen av 'heltal' kunde vara för en teori. Uppenbarligen måste det vara en teori som behandlar den formella teorin i relation till den informella teorin och till idén med hela verksamheten att räkna med heltal, och det omfattar också alla korrekta tillämpningar av aritmetik.

B: Så då fick jag fast dig till slut! Det var ju det jag sade: för att fatta vad du talar om behöver jag en ordentlig teori någonstans, den som motsvarar den formella aritmetiken i ditt exempel.

C: Nej B! Man kunde ju diskutera frågan om heltalen redan

innan man visste något om formella teorier, redan före 1900-talet.

B: Inte har jag bett att få en axiomatisering nu, utan en teori som är klar nog för att möjligen kunna axiomatiseras. Om inte en sådan teori hade funnits före 1900-talet, så skulle diskussionen om heltalen ha varit en sysselsättning ovärdig varje människa med självaktning.

A: Det är trevligt att notera att du har piggnat till, B. Men märker du inte att den exakta teori du efterlyser nu inte är en teori om livets mening, utan en teori om livet, eller låt oss säga, om människolivet. Det följer direkt av analogin.

B: Jaha, vad följer av det då!? Jo, eftersom meningen av meningen av heltalen (sådan är framlagd i axiomen) till en väsentlig del bestäms också just av axiomen för heltalen, så står mitt krav på en teori lika fast som förrut.

A: Det håller jag med om. Så vad är ett människoliv. Vi behöver en teori om vad ett människoliv är?

B: Biologiskt sett, eller egentligen fysikaliskt sett, så...

C: Snälla B, ids inte igen börja spela den förnumstige torrballen!

B: Hör du C, jag tror faktiskt att det är en sådan fysikalisk teori om människolivet som bäst motsvarar den formella aritmetiken i vår analogi.

C: Okey, men jag hoppas att du besparar oss detaljerna i den fysikaliska teorin. Vi tror nog på din kompetens ändå.

A: För att följa upp analogin med aritmetiken, så består nästa steg sedan i att jämföra denna fysikaliska teori med själva verksamheten att faktiskt leva ett människoliv ... och kanske också med hur det är att hantera och förhålla sig till andra människoliv...

C: ... och skapa människoliv, att ge liv!

B: Jag anar att vi stöter på stora problem här!

A: B, börja med att ta fasta på Cs bidrag: att skapa människoliv! Ta, för enkelhets skull, det naturliga urvalet, Darwins teori, som torde gå att tillämpa även på mycket mindre komplicerade liv än våra.

B: Jasså, det är ditåt det lutar. Skall jag börja härleda principerna för det naturliga urvalet ur min fysikaliska teori!?

A: Ja, varför inte. Kanske lyckas du, kanske lyckas du inte, och i såfall kan du utöka din fysikaliska teori med Darwins teori, eller hur!? Låt oss jämföra den naturliga urvalsprincipen med principen för naturlig deduktion i aritmetiken.

B: Du vill tydligen visa att min teori blir mindre fysikalisk om jag börjar utöka den, och att detta motsvaras av hur formella aritmetiken förlorar sin rent formella karaktär om den utvidgas mer och mer med idéer ur den intuitiva aritmetiken. Ett elegant drag av dig, A! Men vänta lite.

A: Så det går tydligen inte alltid att utvidga teorin som vi ville. Gör man det så motsvarar den inte längre dina stränga krav.

B: Det gäller ju alla intressanta teorier, enligt vad Gödel har bevisat, så jag känner ingen större press på mig att börja utvidga min fysikaliska teori om människolivet med vare sig biologiska eller psykologiska teorier.

C: Men B, inte kan du bara stanna vid din fysikaliska teori. Vi diskuterar ju livets mening.

B: Varför inte!? ... genom att stanna vid det som är exakt och begripligt kan jag också dra en viktig slutsats angående livets mening: Livets mening kan inte ges en exakt innebörd, den är obegriplig, meningslös! Punkt och slut. Adjö!

C: Stopp där! du flyr som en hund med svansen mellan benen.

A: Låt mig slänga lite småsten efter honom. Du B blev rädd redan för Darwin. Hur rädd skulle du inte bli...

B: ... för Freud!, Javisst, jag rör mig inte bland pestbesmittade.

Fortsätt ni bara och kämpa på där mitt i all ohyra. Jag ser er redan sjunka ner i träcket.

A: Glöm Freud, men tänk istället på en liten trivial detalj i vår analogi med aritmetiken: Den formella teorin själv får dig inte att utföra en enda kalkyl, inte att utföra ett enda bevis, och kan inte hindra dig inte från att begå misstag och fuska. Sedan den väl blev uppfunnen ligger den där mellan två pärmar någonstans hemma hos dig i form av trycksvärta på papper. Utan din egen insats är teorin helt obegriplig, meningslös!

C: Du menar att frågan om mening alltid fordrar att vi beaktar att någon faktiskt använder teorin, jag menar heltalen, och vet hur man gör det och gör det på det rätta sättet. Dessutom bör han säkert göra det så mycket och grundligt som möjligt... en nybörjare, latmask, fuskare och klåpare kommer väl aldrig underfund med vad meningen av teorin, jag menar av heltalen och livet, egentligen är för något. En sådan klagar sedan att det hela verksamheten är meningslös. Men B är ju inte en sådan! För honom är ju arbetet med vetenskapen högst meningsfull, men ändå betar han sig så där!

A: Det är en attityd, som han tror att vetenskapare bör ha. För att försäkra sig om det objektiva och intersubjektiva måste man kunna abstrahera från ens egen insats och se på objektet neutralt och distanserat. Läser du hans artiklar, som är torra som fnöske, så märker du ingenting av det intresse och den glöd som vi vet att ligger bakom hans fina arbeten.

C: Jag tycker synd om honom, som människa.

B: C! Jag hörde nog vad ni sade! Ni två vet ingenting om seriöst skapande arbete, ingenting! Du A, har inte åstadkommit något på flera år. Jag insåg med detsamma att din andra vandrare i lunden är du själv. Den vandrigen är som slaktsuggans liv, med griskultingar krälade på sig och mathon ständigt inom räckhåll, inte ett ögonblick av meningslöshet under hela livet! Och t.o.m. döden kommer som en nådig elchock genom en hjärna däst av en lång, jämn vällust.

C: B! det finns gränser för elakhet. Ingen av oss har sagt ett ont ord om dig.

A: C, förstå honom! B lever ett farligt liv, balanserande mellan stor meningsfullhet och stor meningslöshet. B, jag vet lika väl som du att det finns stora angelägna frågor, som kan bli helt avgörande för den som verkligen förstår vad de innebär. Livets mening blir alltmer koncentrerad kring lösandet av några få utvalda nyckelproblem. Men akta dig, min gode vän, att inte låta fåfången spela dig ett spratt, eller att låta samhället göra dig till en sportpajas, där du hotas att invalidiseras i en intellektuell tävling med problem som egentligen inte är mer än schackproblem. Mera glädje skulle du ge som fotbollsspelare.

B: Vem är den som kan avgöra om problemen är värda personliga uppoffringar eller inte!? ... är det sådana som ni som ingenting vet vare sig om ämnet eller om ett seriöst skapande liv överhuvudtaget!?

A: Det klart att det hänger på ditt och dina kollegers omdöme. Det är ni som skall ge mening åt ämnet och problemen, och det är förstås mycket svårare än att ge mening åt tingen och händelserna utan några djupare reflektioner, så som vi gör i vardagslag. Om ni lyckas bra, så blir era liv mera meningsfulla än slaktsuggornas liv, kanske inte för er själva, men för andra. Om ni misslyckas, så har ni inte gett något och inte heller fått något själva. Det är därför jag kallar ett liv som ditt ett farligt liv.

C: Det ändå hela tiden frågan om att ge mening, eller hur?

B: Okey, förlåt mitt utfall mot suggorna. ... Livets mening är att ge mening. Det är kanske ändå tillräckligt rimligt som en starthypotes. ... Vi ses igen, ... hoppas jag.

QUAESTIO CLXXXI.

GAUDEAMUKSELTA SYKSYLLÄ 2000

René Descartes **TEOKSET I: JÄRJEN KÄYTTÖOHJEET,** **METODIN ESITYS, OPTIIKKA**

Gaudeamus julkaisee Descartesin (1596–1650) koko tuotannon neljänä niteenä, joista ensimmäinen ilmestyy loppusyksystä 2000. Mukaan on valittu kuhunkin teokseen liittyvät kirjeet. Työryhmä Mikko Yrjönsuuri, Tuomo Aho, Sami Jansson, Timo Kaitaro, Timo Kajamies ja Martina Reuter. Esipuhe Lilli Alanen. Joulukuu 2000. Arviohinta 162,-

Aristoteles **TOPIIKKA & SOFISTISET KUMOAMISET**

Topiikka on perusteita esittävän väittelytaidon eli dialektiikan oppikirja. Sana *topos* tarkoittaa tässä näkökohtaa, joka on hyvä ottaa huomioon väittelytilanteessa. *Topiikka* kuvaa myös Aristoteleen käsitystä filosofian menetelmistä. Väittelyssä menestyminen edellyttää virhepäätelmien välttämistä – mutta joskus myös käyttämistä. Teos *Sofistiset kumoamiset* käsittelee virhepäätelmien tyyppejä. Marraskuu 2000. Arviohinta 185,-

Risto Heiskala **TOIMINTA, TAPA JA RAKENNE**

Toiminta, tapa ja rakenne pyrkii ylittämään perinteisen yhteiskuntateorian vastakkainasettelun toimijan ja rakenteen välillä. Syyskuu 2000. 137,-

Tarmo Lemola (toim.) **NÄKÖKULMIA TEKNOLOGIAAN**

Ensimmäinen monitieteinen teknologian tarkastelu Suomessa. Kirjoittajina ovat Ilkka Niiniluoto, Keijo Rahkonen, Karl-Erik Michelsen, Mika Pantzar, Raimo Lovio ja Pekka Ylä-Anttila sekä teknologian tutkijoita eri tieteenaloilta. Syyskuu 2000. Arviohinta 143,-

Vesa Heikkinen, **Pirjo Hiidenmaa & Ulla Tiililä** **TEKSTI TYÖNÄ, VIRKA KIELENÄ**

Avas uudenlaisen tekstien maailman tutkimukseen. Oppikirja suomen kielen, viestinnän ja yhteiskunnallisten alojen opiskeluun, käsikirja virkakielen kehittäjille, ammatilliseen täydennyskoulutukseen ja yleisteos suomen kielestä kiinnostuneille. Marraskuu 2000. Arviohinta 165,-

Simo Laakkonen **VEISIENSUOJELUN SYNTY**

Tutkimus Suomen urbaanista ympäristöhistoriasta. Lokakuu 2000. Arviohinta 157,-

Friedrich Schmidt-Bleek **LUONNON UUSI LASKUOPPI**

“Ekotehokkuuden” uusi mittari MIPS antaa aivan uuden tavan ajatella paitsi ympäristöasioita myös jokapäiväisiä toimiamme. MIPS-ajattelu auttaa päätöksenteossa sekä tuotesuunnittelijoita, tuottajia, poliitikkoja että kuluttajia – meitä kaikkia. Lokakuu 2000. Suom. M. Lettenmeier. Arviohinta 155,-

Tuomas Akvinolainen **SUMMA THEOLOGIAE**

Dominikaanimunkki Tuomas Akvinolainen (n. 1224–1274) *Summa theologiae* on yksi länsimaisen filosofian ja teologian historian merkkipaaluista. Nyt ilmestyvässä niteessä julkaistaan ensimmäinen suomenkielinen valikoima *doctor angelicuksen* kirjoituksia. Mukana mm. Tuomaan käytännöllisen filosofian keskeisimmät tekstit sekä kuuluisa Jumalan olemassaolon todistus. Suom. J. P. Rentto. Noin 800 sivua. Joulukuu 2000. Arviohinta 195,-

Elisabeth Roudinesco **MIKSI PSYKOANALYYSI?**

Ranskalainen kansainvälistä huomiota herättänyt puheenvuoro psykoanalyysista ja erilaisten terapiamuotojen sekä mielialalääkkeiden tarpeellisuudesta. Miksi ihmisen itse tuottamaan puheeseen perustuva hoito voi olla mielekästä, vaikka suoraan oireisiin vaikuttavat lääkkeet antavatkin nopeampia tuloksia? Marraskuu 2000. Arviohinta 143,-

John Stuart Mill **UTILITARISMI**

Millin (1806–1873) moraalifilosofinen pääteos on utilitarismin keskeisin klassikko. “Mieluummin tyytymätön Sokrates kuin tyytyväinen typeryys.” Suom. Kari Saastamoinen ym. Ilmestynyt. 137,-

Kyösti Raunio **SOSIAALITYÖ MURROKSESSA**

Millaista pitäisi sosiaalityön olla tänään? Ilmestynyt. Arviohinta 147,-

Tiina Vainio (toim.) **NAISTEN TALOUSKIRJA**

Naisten talouskirja tarjoaa uusia näkökulmia keskusteluun taloustieteestä ja naisen paikasta siinä: miten taloutta ja sen tutkimusta voitaisiin ajatella ja tehdä toisin? Lokakuu 2000. Arviohinta 143,-

Ilmari Vesterinen, Juha Janhunen & Tauno-Olavi Huotari (toim.)

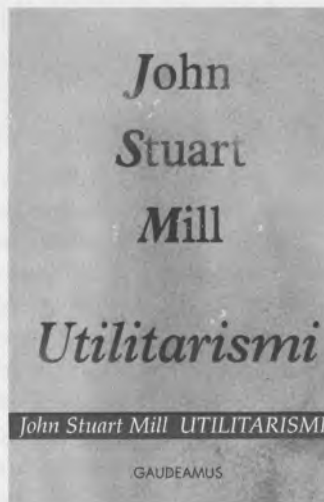
KOREA. KOLME OVEA TIKKERIN VALTAKUNTAAN
Ensimmäinen suomenkielinen esitys nyky-Koreasta ja sen historiasta. Syyskuu 2000. Arviohinta 160,-

Ilka Kangas & Sakari Karvonen (toim.) **TERVEYSSOSIOLOGIAN SUUNTAUKSIA**

Teos esittelee terveys sosiologian tärkeimmät teoreettiset suuntauukset ja tutkimuskohteet. Syyskuu 2000. Arviohinta 143,-

Eugen Drewermann **PSYKOANALYYSI JA MORAALITEOLOGIA**

Eugen Drewermann (s. 1940) on saksankielisessä ja katolisessa maailmassa kiivasta keskustelua herättänyt teologi ja psykoanalyytikko, joka 1990-luvun alussa joutui eromaan papinvirastaan. Teoksen on suomentanut ja esipuheella varustanut Juhani Rekola. Ilmestynyt. 170,-



GAUDEAMUS KIRJA. PL 1099, 00100 HELSINKI. FAX (09) 131 14 317.
Tilaukset p. (09) 650 175 tai sähköpostitse gaudeamuskirja@hyy.fi.
Kotisivu: www.yliopistokustannus.fi.

DE VITA ACTIVA

ELÄINTEN VALLANKUMOUS?

JEREMY BENTHAM VASTAAN MUU MAAILMA

Ranskan vallankumousvuonna 1789 ilmestyi Englannissa Jeremy Benthamin kirja Johdatus moraalien ja lainsäädännön periaatteisiin, joka seuraavan vuosisadan aikana toimi monen yhteiskunnallisen uudistuksen innoittajana. Benthamin oma päämäärä oli, vallankumouksen hengessä, turvata tietyt perusoikeudet kaikille ihmisille säätyyn, varallisuuteen tai sukupuoleen katsomatta. Useimmat hänen vaatimuksistaan ovatkin toteutuneet ainakin pohjoismaisissa hyvinvointivaltioissa.

Mutta Bentham ennakoiki kirjassaan myös toista vallankumousta – mullistusta, joka takaisi toteutuessaan joitakin perusoikeuksia myös eläimille, ei ”vain” kaikille ihmisille. Hän muotoili ajatuksensa seuraavasti:

”Sekin päivä voi tulla, jolloin koko eläinkunta saattaa saada ne oikeudet, joita vain tyrannia on voinut estää sen edustajia saamasta. [...] Millä perusteella [ihmisten ja muiden eläinten välille] voitaisiin vetää ylittämätön raja? Onko kyse järkevyydestä tai kyvystä kommunikoida toisten kanssa? Mutta täysikasvuinen hevonen tai koira on ylivoimaisesti rationaalisempi ja kommunikaatiokykyisempi eläin kuin päivän, viikon tai kuukaudenkaan ikäinen ihmislapsi. Ja mitä väliä sillä olisi, vaikka tilanne näiden suhteen olisi toinenkin? Kysymys ei ole siitä, osaavatko ne järkeillä, tai osaavatko ne puhua, vaan siitä, voivatko ne kärsiä.”¹

Tässä lyhyessä katkelmassa Bentham esitti eläinten kohtelun kannalta perustavan kysymyksen ja kolme vastausehdotusta siihen. Kysymys kuuluu: ”Millä perusteella ihmisillä pitäisi olla oikeuksia, joita muilla eläimillä ei ole?” Asia voidaan ilmaista myös toisin: ”Miksi eläimiä saisi kohdella tavoilla, joilla ihmisiä ei saa kohdella?” Esitetyt vastaukset ovat: ”Järke erottaa ihmiset eläimistä”, ”Kyky kommunikoida erottaa ihmiset eläimistä” ja ”Kumpikaan näistä ei erota ihmisiä eläimistä, ja vaikka erottaisikin, sillä ei olisi väliä, koska oikeuksien ja oikean kohtelun perusta on kyky kärsiä – tuntea tuskaa – ja kaikilla eläimillä on tämä kyky.”

Käsittelen seuraavassa ensin näitä kolmea vastausta yksi kerrallaan ja tarkastelen sitten, minkälaisia käytännön seurauksia Benthamin vallankumouksella olisi, mikäli hän oli oikeassa.

OVATKO IHMISET JÄRKEVÄMPIÄ KUIN ELÄIMET JA ONKO SILLÄ VÄLIÄ?

Järjen merkitystä moraalisten velvollisuuksien – ja oikeuksien – perustana korosti Benthamin ajan Euroopassa erityisen voimakkaasti Immanuel Kant.²

Kant asetti oikealle moraalille kaksi vaatimusta – sen piti hänen mielestään olla autonomista ja kategorista. Näistä *autonomisuus* tarkoittaa sitä, että moraalien on kummuttava yksilön omasta vapaasta tahdosta. Jos käskyt ja säännöt tulisivat henki-

lön ulkopuolelta, ei niiden noudattaminen herättäisi toisissa tarvetta ylistää tai paheksua henkilöä itseään, vaan korkeintaan käskyjen antajaa tai sääntöjen asettajaa. Moraaliin kuuluu kuitenkin Kantin mukaan yksilöiden itsensä tekojen ja luonteen arviointi. *Kategorisuus* puolestaan tarkoittaa sitä, että moraalit sitoo yksilöä ehdottomasti. Käskyt tai kiellot jotka sitovat vain ehdollisesti eivät ole Kantin mielestä moraalisia sanan varsinaisessa merkityksessä.

Kantin etiikan kulmakiviä ovat *rationaalisen agentin* ja *moraalisen agentin* käsitteet. Rationaalinen agentti on olento, joka kykenee asettamaan itselleen kahdenlaisia päämääriä ja tavoittelemaan niitä. Kun asetetut päämäärät liittyvät tekojen seurauksiin, niiden tavoittelu ei Kantin mukaan ole moraalista – toiminnan seuraukset eivät ole ihmisen vapaasti valittavissa, joten ne eivät kuulu hänen autonomiansa piiriin. Mutta kun valinnat liittyvät tekojen vastaavuuteen *moraalilain* kanssa, kyse on autonomisesta moraalisten päämäärien tavoittelusta. Kant nimitti rationaalisia olentoja, jotka tavoittelevat jälkimmäiseen ryhmään kuuluvia päämääriä, moraaliseksi agenteiksi ja pyrki osoittamaan, että ihmiset ovat sellaisia olentoja.

Moraalista agenttia koskevan eettisen lain on koostuttava järjen sanelemista periaatteista, koska vain järjen alueella ihminen on aidosti vapaa. Vaihtoehtoja olisivat tunteet ja halut, mutta niihin voivat vaikuttaa myös ulkoiset seikat. Siksi Kantin ehdottoman moraalilain, *kategorisen imperatiivin*, ensimmäinen muotoilu vaatii yksinkertaisesti meitä toimimaan järkemme mukaan.

Mutta koska kaikkien järki on samanlainen, tämä vaatimus voidaan esittää myös ns. *yleistettävyyperiaatteen* muodossa. Se edellyttää, että meidän on aina toimittava sopusoinnussa kaikkien sellaisten sääntöjen kanssa, joiden voimme ajatella ja tahtoa toimivan universaaleina lakeina, toisin sanoen, ehdottomasti määräävinä sääntöinä myös kaikille muille moraalille agenteille. Periaatteen nojalla esimerkiksi valehteleminen ja lupausten rikkominen ovat ehdottomasti kiellettyjä, samoin välinpitämättömyys toisten hyvinvoinnin suhteen. Pakollista tämän maksimin mukaan on muun muassa oman luonteen ja luonnollisten kykyjen kehittäminen.

Mikäli Kant olisi jäänyt teoriassaan tähän, hän olisi hyvinkin voinut päätyä siihen, että muillakin eläimillä kuin ihmisillä voi olla moraalisia oikeuksia. Kategorinen imperatiivi kieltää tosin meitä toimimasta irrationaalisten seikkojen perusteella, joten eläinten asemaa ei Kantin mukaan saa ajatella tunteiden tai halujen valossa. Mutta järkikin sanelee, ettemme saa olla välinpitämättömiä toisten hyvinvoinnin suhteen. Kunhan vain luemme eläimet näiden ”toisten” joukkoon, meidän on taattava niille samat oikeudet kuin itsellemmekin.

Kant sanoutui kuitenkin irti tällaisesta tulkinnasta omassa teoriassaan. Moraalinen autonomia, moraalinen *persoonuus*, on hänen mukaansa vain ihmisille kuuluva ominaisuus, ja koska se on oikeuksien ja velvollisuuksien perusta itsessämme ja muissa ihmisissä, moraalien vaatimukset ulottuvat suoranaisesti vain lajikumppaneihimme.

Kategorisen imperatiivin *humaniteetti periaatteeksi* nimetty muotoilu sitookin moraalisuuden ideaaliseen ihmisluontoon ja vaatii



Kuva M1.

meitä toimimaan aina niin, että kohtelemme ihmisyyttä, niin omis-
sa persoonissamme kuin muidenkin persoonissa, myös päämäärä-
nä sinänsä, ei koskaan pelkkänä välineenä. Koska muissa eläi-
missä ei ole ihmisyyttä, ne jäävät moraalien ulkopuolelle.

Kantin mallin ongelmana on kuitenkin se, että hänen moraa-
linsa ulkopuolelle jäävät koirien ja hevosten lisäksi myös monet
ihmiset, kuten Bentham huomautti (ei tosin Kantiin viitaten).
Vastasyntyneillä lapsilla ja syvästi älyllisesti kehitysvammaisilla
ihmisyksilöillä ei ole järkeä sen enempää kuin useimmilla eläi-
milläkään, joten myös heidät pitäisi Kantin periaatteiden mu-
kaan jättää vaille oikeuksia. Ihmishän voivat tietenkin *haluta*
kohdella lapsia hyvin tai *tuntea* yhteisyyttä ja myötätuntoa ke-
hitysvammaisia kohtaan, mutta nämä irrationaaliset tekijät eivät
hänen järjestelmässään saa vaikuttaa moraalisiin päätöksiimme.

OVATKO IHMISET KOMMUNIKATIIVISEMPIÄ KUIN ELÄIMET JA ONKO SILLÄ VÄLIÄ?

Vaihtoehtoinen tapa suhtautua vastasyntyneiden ja syvästi kehi-
tysvammaisten oikeuksiin on lähteä liikkeelle siitä tavasta, jolla
yksilö tulee yhteisön jäseneksi. Kun lapsi syntyy, hänen
vanhempansa ja muut ihmiset alkavat kommunikoida hänen
kanssaan, ja tämä kommunikaatio tekee hänet osaksi perhettä ja
ympäröivää yhteiskuntaa. Hänen hyvästä kohtelustaan vallitsee
yksimielisyys, joka voidaan tulkita myös niin, että hänelle on so-
siaalisessa kanssakäymisessä muodotunut joukko perustavia oi-
keuksia. Häntä ei saa surmata eikä pahoinpidellä, eikä hänen
tarpeitaan esimerkiksi ravintoon, suojaan ja huolenpitoon saa
jättää ottamatta huomioon.³

Mikäli oikeuksien perustana pidetään sellaista kommunika-
tiokykyä, joka vastasyntyneillä tai syvästi kehitysvammaisilla voi
olla, ei ole mitään syytä kieltää oikeuksia muiltakaan eläimiltä
kuin ihmisiltä. Moni hevonen ja koira seurustelee ihmisten

kanssa yhtä luontevasti kuin lapset vanhempiensa kanssa, ja itse
asiassa ihmiset ovat usein valmiita takaamaan eläinkumppaneil-
leen oikeuden hyvään kohteluun ja tarpeiden tyydytykseen.

Tietenkin on olemassa myös eläimiä, joista ei kukaan halua
pitää huolta, ja jotka ovat siksi tuomittuja huonompaan ase-
maan. Mutta tarkoittaako tämä sitä, että niillä ei olisi samanlai-
sia oikeuksia kuin muilla eläimillä? Suhtautumistaan tähän on-
gelmaan voi testata pohtimalla toista kysymystä, joka on kom-
munikaatioteorian oletusten mukaan yhtä mielekäs – tai yhtä
mieleton: ”Onko oikeuksia vain niillä lapsilla, joiden vanhem-
mat haluavat pitää huolta heistä?” Mikäli kysymys näyttää jär-
jettömältä ihmisten kohdalla, se on käsitteellisesti yhtä järjetön
myös muista eläimistä puhuttaessa.

Ihmisten erityisaseman puolustajat ovat joskus väittäneet, että oi-
keuksien pohja on kehittyneemmässä kommunikaatiossa ja ajat-
telussa – sellaisessa, joka tekee mahdolliseksi yhteiselämän, moraa-
lisäännöt ja abstraktin ajattelun. Heidän väitteensä on pulmallinen
kahdella tavalla. Ensinnäkin, mitä enemmän tietoa muiden lajien
elämästä saadaan, sitä selvemmäksi käy, että sosiaalinen elämä sitä
ohjaavine normeineen ja uskomuksineen ei suinkaan ole ihmiskun-
nan yksityistä omaisuutta. Ja toiseksi, vaikka näin ei olisikaan, eron
tekijöiden pitäisi selittää, mihin perustuvat sen entistä laajemman
ihmisjoukon oikeudet, joka ei täyty annettuja ehtoja. Jos elävän
olennon on ansaittava erottelijoiden silmissä oikeutensa keskuste-
lemalla älykkäästi toisen asteen yhtälöistä, moni meistäkin voi joutua
kampaillemaan säilyttääkseen asemansa.

Toisin sanoen, kykyä kommunikaatioon voidaan käyttää oi-
keuksien perustana kahdella tavalla. Toisaalta voidaan tyytyä
yksinkertaiseen kanssakäymiseen olioiden välillä. Tässä tapauk-
sessa oikeuksia on sekä vastasyntyneillä ihmisillä että monilla
eläimillä. Toisaalta voidaan vaatia monimutkaista kykyä ilmaisa-
ta itseään toisille, esimerkiksi puhumalla. Silloin eläimet jäävät
oikeuksien ulkopuolelle, mutta niin myös monet ihmiset.

Jos järki ja kyky kommunikoida eivät tarjoa hyvää keinoa erottaa ihmisiä muista eläimistä, entä kyky kärsiä tai tuntea tuskaa? Eurooppalaisessa filosofiassa uskottiin pitkään, että eläimet ovat vain viettien varassa toimivia automaatteja, jotka eivät pysty tuntemaan mitään. Tämän ajattelutavan mukaan vahingoittuneen eläimen huuto on vain rikkimenneen koneen kirkkuntaa, johon ei tarvitse kiinnittää mitään huomiota. Mikäli tämä olisi totta ja kaikki saataisiin ymmärtämään se, eläimiä saisi tietenkin käyttää ihmisille hyödyllisiin tehtäviin täysin rajoituksetta. Koe-eläimille saisi tehdä mitä tahansa tutkijan mieleen juolahtaa, karjaa ja muita hyötyeläimiä saisi kohdella kuinka vain ja kotieläinten pahoinpitelyn pitäisi olla yhtä sallittua kuin oman auton potkimisen.

Biologisten tieteiden kehittyessä on kuitenkin käynyt selväksi, että useimmat hyöty- ja lemmikkieläimet ovat fysiologialtaan hyvin ihmisten kaltaisia. Koira reagoi potkuun kuten ihminenkin, eikä tätä reaktiota ole mitään syytä tulkita eri tavalla eri lajeilla. Ihminen hätkähtää ja kiroaa tai itkee, koska häneen sattuu – koska tuntemus on epämiellyttävä. Miksi kukaan uskoisi, että vastaava reaktio koiralla olisi merkki miellyttävästä tai yhdentekevästä tuntemuksesta?

Mikäli oikeudet perustetaan kyvyille kärsiä ja myönnetään, että muillakin eläimillä kuin ihmisillä on tämä kyky, on myös myönnettävä, että muillakin eläimillä on oikeuksia – tai tarkemmin sanottuna, että niille voidaan myöntää sellaisia. Mutta mitä nämä oikeudet olisivat?

Oikeus välttää kärsimykseltä – ensisijaisesti ehkä fyysiseltä kivulta ja tuskalta – on tietysti Benthamilta lainatun katkelman valossa yksi luonteivimmista ehdokkaista. Toisaalta Benthamin arvoteoria oli hedonistinen – itsessään tavoiteltavia asioita ovat tuskan välttäminen eräänlaisena passiivisena mielihyvänä ja aktiivisesti koettu mielihyvä – joten myös *oikeus kokea mielihyvää* voisi seurata hänen ajatuksistaan. Muita 1700-luvulta lähtien ihmisille usein oletettuja oikeuksia ovat *oikeus elämään, vapauteen ja omaisuuteen*. Mitä näiden takaaminen ihmisten lisäksi myös muille eläimille voisi tarkoittaa?

Benthamin omassa moraaliteoriassa oikeus välttää kärsimykseltä ja saavuttaa mielihyvää, toisin sanoen *oikeus onnellisuuteen*, tarkoitti sitä, että pyrittäessä mahdollisimman monen mahdollisimman suureen onnellisuuteen jokainen siihen kykenevä olento on otettava huomioon samalla painoarvolla. Oikeita päätöksiä tehtäessä ”jokainen on yhden arvoinen, eikä kukaan ole enempää kuin yhden arvoinen”.⁴ Teoriaa sovellettaessa tämä merkitsee sitä, että kaikkien onnellisuus on tavoiteltavin olotila ja että useamman olennon onnellisuus on aina parempi asia kuin harvemman. Viimeiseen kohtaan Bentham tosin lisäsi sen poikkeuksen, että suuren joukon mitättömän pieni onnellisuudenlisäys henkeä kohti ei pelkän kokijoiden lukumäärän perusteella voi oikeuttaa suuren kärsimyksen aiheuttamista pienelle vähemmistölle.⁵ Näin vähemmistöön kuuluvien oikeus onnellisuuteen tarkoittaa myös sitä, että heitä on suojattava enemmistön triviaalia mielihyvätavoittelua vastaan.

Oikeudet elämään, vapauteen ja omaisuuteen ovat Benthamin mallissa vain välineitä suurimman onnellisuuden turvaamiseen. Ainakin ihmiset kärsivät, jos heidän elämänsä, vapautensa ja omaisuutensa ovat uhattuina. Sellaista absoluuttisempaa tulkintaa, jota teorioissa ”luonnollisista oikeuksista” kannatetaan, Bentham ei hyväksynyt. Mutta aluksi lainaamani katkelma näyttää suosittelavan sitä, että oikeus onnellisuuteen – ja sen edellytyksiin – kuuluu oikeudenmukaisessa maailmassa hevosille ja koirille siinä kuin ihmisillekin.

Mutta vaikka olisi oikein väittää, että muillakin eläimillä kuin ihmisillä on oikeuksia, eikö todellinen ”eläinten vallankumous” edellyttäisi niiden omaa toimintaa intressiensä suojaamiseksi? Ihmisten vallankumoukset ovat laajentaneet ihmisoikeuksien alaa, mutta voivatko ne taata oikeuksia hevosille tai koirille? Ainakin eurooppalaisessa traditiossa on pitkään ajateltu, että oikeuksia voi olla vain niillä, jotka pystyvät tehokkaasti vaatimaan niitä. Olisiko tässä ratkaiseva ero eläinten ja ihmisten välillä?

Vertailu muihin vallankumouksiin osoittaa kuitenkin, että tällainen ajatus on perusteeton. Kaikki ihmiset eivät koskaan ole olleet mukana laatimassa oikeuksien julistuksia, mutta sitä ei ole pidetty perusteena heidän sulkemiselleen pois niiden piiristä. Itse asiassa suunta on ihmistenkin keskuudessa ollut se, että juuri niille, jotka eivät heikkouden, sairauden tai vammaisuuden vuoksi ole voineet osallistua poliittiseen toimintaan, on pyritty luomaan turvaa muiden ihmisten toimia vastaan. Esimerkkejä tästä ovat vankien, potilaiden ja vaikeasti vammaisten oikeudet. Eläinten oikeudet sopivat luontevasti tämän joukon jatkoksi heijastamalla yhä laajenevaa moraalisen myötäelämisen kykyä niissä, jotka päättävät heikompiensa kohtelusta.

MITÄ ELÄINTEN VALLANKUMOUKSESTA SEURAAISI?

Tärkeimmät käytännön johtopäätökset eläinten oikeuksien hyväksymisestä Benthamin ehdottamalla ja hänen teoriastaan johdettavissa olevalla tavalla olisivat seuraavat.

Jos eläinten *oikeus välttää kärsimykseltä* otettaisiin vakavasti, niiden käyttöä elintarvike-, kosmetiikka- ja muussa kaupallisessa tuotannossa pitäisi tarkastella kokonaan uudesta näkökulmasta. Näillä aloilla ei yleensä ole kysymys siitä, että eläinten mahdolliset kärsimykset olisivat välttämättömiä suurempien kärsimysten lievittämiseksi ihmisillä. Ruoan tuotanto suoraan kasveista ihmisille olisi todennäköisesti tehokkaampaa kuin nykyisenlaisen eläintalouden ylläpito, joten tuotantotapojen muutos olisi luultavasti myös ihmisten kannalta oikea ratkaisu. Ja vaikka eläimillä tehty testit vähentävät kyllä kosmetiikan käyttäjien silmien ja ihon ärsytystä, on muistettava, että nämä kärsimykset ovat vältettävissä muillakin keinoilla. Siksi tällaisessa eläinten käytössä ihmisten hyväksi pitäisi tutkia, mikä todella aiheuttaa kipua ja tuskaa eläimille, ja luopua näistä hyödyntämisen muodoista. Tämä tarkastelu voidaan ulottaa koskemaan myös lemmikkien pitoa, eläintarhoja, huvimetsästäystä sekä eläinten käyttöä vartiointissa ja poliisi- tai sotilastehtävissä.

Koe-eläinten käyttö lääketieteessä, biotieteissä, lääkevalmistuksessa ja lääketieteen opetuksessa on paremmin oikeutettavissa silloin, kun eläinten kohtuullisella kärsimyksellä voidaan ehkäistä tai poistaa ihmisten – tai muiden eläinten – suurempaa kipua, tuskaa ja ahdistusta. Mutta näilläkin aloilla on vältettävä *turhan* kärsimyksen aiheuttamista. Mikäli sama tieto on hankittavissa kirjallisuudesta tai esimerkiksi tietokoneilla, näitä menetelmiä tulisi benthamilaisessa maailmassa käyttää eläinkohtien sijasta. Ihmisten ja eläinten välistä hyötyvertailua voidaan käyttää oikean toiminnan kriteerinä myös tuholaisien torjunnassa ja ihmisten kannalta tarpeellisina pidetyissä metsästyksen muodoissa.

Oikeus elämään on Benthamin mallissa hankala käsite. Kukaan ei varsinaisesti itse kärsi siitä, että hänen elämänsä lopetetaan huomaamatta ja kivuttomasti. Tämä koskee niin eläimiä kuin ihmisiäkin. Jos oikeus elämään halutaan nähdä välineenä onnellisuuteen, sen perustelemiseksi on vedottava *muiden kärsimykseen* tai olion *omaan odotettavissa olevaan nautintoon*. Ensinmainitussa tapauksessa ihmisten oikeus elää perustuu siihen, et-

tä ajatus muiden surmaamisesta aiheuttaa meille surua ja ahdistusta – murehdimme läheisen poismenoa ja pelkäämme samanlaista kohtaloa itsellemme. Tästä lähtökohdasta pitäisi tutkia, mitkä muut eläimet näyttävät kokevan samantyyppisiä tunteuksia – ja myöntää oikeus elämään sellaisille eläimille, joiden surmaamista lajitoverit ”surevat”. Jälkimmäisessä tapauksessa taas ihmisen oikeus elää perustuu niihin onnellisuuden odotuksiin, joita hänellä on oman tulevaisuutensa suhteen. Kuolema on paha asia, koska se tekee nämä odotukset tyhjiksi. Tarkastelemalla eläimiä pitäisi tämän perusteella selvittää, mitkä niistä pystyvät muodostamaan vastaavanlaisia tulevaisuuden odotuksia. Tällaisia yksilöitä on eri tulkintojen mukaan löydetty ainakin ihmisapinoiden ja delfiinien joukosta.⁶

Elämisen oikeutta voidaan benthamilaisessa mallissa myös perustella vetoamalla onnellisuuden kokonaismäärään maailmassa – ikään kuin ohjauksella yksilöiden, jotka sitä tällä hetkellä kokevat. Tulkinnan mukaan maailmaan on tuotettava niin monta edes minimaalisesti tyytyväistä olentoa kuin mahdollista, mikäli tämä on paras tapa maksimoida onnellisuutta. Tätä ajatusta voidaan käyttää nykyisen eläintalouden puolustuksena – olettaen, että vaikka siat, lehmät tai kanat kärsivät tehotuotannosta, niiden mahdollisuudet elää ja lisääntyä luonnossa olisivat ratkaisevasti heikommat kuin ihmisten hoivissa. Mikäli niitä kasvatetaan riittävästi ja pidetään edes suhteellisen tyytyväisinä, kokonaisuonnellisuus maailmassa pysyy tehokasvatuksen avulla suurimmillaan. Sen lopettaminen loukkaisi kaikkien tulevien eläinten oikeutta elämään.

Tällaisen kannan puolustaminen – ja sen arvostelu – edellyttää monimutkaisia pohdintoja elämän arvosta myös ihmisillä. Samalla logiikalla väestön jatkuva kasvattaminen voisi olla parempi vaihtoehto kuin kasvun rajoittaminen, koska riittävä määrä minimaalisen onnellisia ihmisiä ”tuottaa” enemmän onnellisuutta kuin pienempi vaikkakin itse omaan elämäänsä tyytyväisempi väkijoukko. Koska lähtökohdani on Benthamin alussa esitetty julistus, jossa huomio kohdistuu yksittäisten eläinten kärsimykseen, ei onnellisuuden määrään maailmankaikkeudessa, en kommentoi esitettyä ajatuslinjaa sen enempää. Uskon kuitenkin, että Bentham olisi asettanut konkreettiset yksilöt abstraktin ”kokonaisuonnellisuuden” edelle ja hylännyt tämän tulkinnan.⁷

Oikeus vapauteen, joka on myös väline onnellisuuteen, on helpommin hahmotettavissa. Jos eläinten oikeudet otetaan vakavasti, selvitetään, mitkä eläimet voivat kärsiä vankeudessa olemisesta ja miten tätä kärsimystä voidaan lievittää. Nämä selvitykset on otettava huomioon vertailtaessa erilaisten vaihtoehtojen arvoa. Todennäköisesti moni tehokasvatuksen muoto tulisi tällaisessa arvioissa tuomituksi.

Fantasisempi mutta mahdollinen tarkastelun kohde on eläinten *oikeus omaisuuteen*. Kyseeseen voisivat tulla vaikkapa ne maa-alueet, joilla simpanssit ja gorillat asuvat Afrikassa luonnonvaraisina. Ihmisten pyrkimykset laajentaa omia hallinta-alueitaan supistavat jatkuvasti kyseisiä alueita Tansaniassa ja Ruandassa, eikä simpanssien ja gorillojen elämä siellä pian ole lainkaan mahdollista. Mutta havainnot näiden ihmisapinoiden elämästä näyttävät osoittavan, että niille aiheutetaan ylimääräistä kärsimystä, mikäli ne siirretään pois nykyisiltä asuinsijoiltaan. Ja jos tarkemmassa tutkimuksessa päädytään siihen, että näillä eläimillä on oikeus elämään, niiden kärsimyksiä ei myöskään ole oikein lopettaa surmaamalla niitä. Voitaisiinko tällaisessa tilanteessa päätellä, että kärsimyksen ehkäisemiseksi näille eläimille pitäisi myöntää omistusoikeus alueisiinsa?

ELÄINTEN VALLANKUMOUS VASTAAN IHMISTEN OIKEUDET

Kaikki ”oikeudet” ovat Benthamin mallissa laillisia fiktioita –

hän ei uskonut niiden ”luonnollisuuteen” tai ”pyhyteen”. Monet edellä esitetyistä ehdotuksista törmäivät kuitenkin keskustelussa nopeasti siihen kantaan, että oikeuksista puhuminen pitäisi alunperinkin rajoittaa vain ihmisiin juuri siksi, että kyseessä ovat ”luonnolliset” tai ”pyhät” *ihmisoikeudet*. Ihanteena voidaan silloin pitää esimerkiksi John Locken muotoilua, jossa ihmiset ovat saaneet oikeutensa elämään ja vapauteen – oman itsensä omistukseen ja hallintaan – Jumalalta, joka ei ole antanut näitä oikeuksia muille eläimille.⁸

Niille, jotka uskovat tähän kantaan, ei ole benthamilaisessa viitekehityksessä mitään yhtenäistä, loogisesti pätevää vastausta. Yksittäisiä haasteita heille voi toki esittää. Locke totesi esimerkiksi, että jokaisella on, ainakin alustavasti, oikeus kaikkeen siihen, minkä hän on ottanut ensimmäisenä haltuunsa edellyttäen, että hän käyttää sitä edelleen omaksi hyväkseen eikä sitä haltuunottaessaan loukannut muiden vastaavaa oikeutta hankkia samanlaista omaisuutta. Tansanian simpanssit ja Ruandan gorillat voisivat hyvinkin täyttää nämä ehdot. Locke hylkäsi tosin itse oman määritelmänsä oikeuttaakseen maa-alueiden ottamisen Pohjois-Amerikan alkuperäisväestöltä englantilaisten viljelijöiden käyttöön. Mutta mikäli pidämme tätä siirtomaavallan omankädenoikeutta epäilyttävänä, ehkä sama epäilyksen varjo lankeaa muidenkin vastaavien toimenpiteiden ylle.

Mutta tarkoitukseni ei ole tässä perusteellisemmin puolustaa Benthamin teoriaa siihen kohdistuvaa kritiikkiä vastaan.⁹ Se on joka tapauksessa yksi tapa lähestyä kysymystä ihmisten ja muiden eläinten oikeuksista. Jos se joskus hyväksytään, moni asia suhteessamme muihin eläimiin tulee muuttumaan.

VIITTEET

1. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (alkuperäisteos julkaistu 1789), toimittaneet J.H. Burns ja H.L.A. Hart, uudelleen painettu varustettuna uudella johdannolla, Lontoo ja New York: Methuen, 1982, 283, alahuomautus b.
2. I. Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals* (alkuperäisteos *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* julkaistu 1785), käänntänyt J.W. Ellington, teoksessa: *Ethical Philosophy*, Indianapolis ja Cambridge: Hackett Publishing Company, toinen laitos 1994. Seuraava lyhyt kuvaus Kantin etiikasta noudattaa tulkintaa, jonka on esittänyt Roger Sullivan kirjassaan *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
3. Tätä kantaa edustaa esimerkiksi Simo Vehmas artikkelissaan ”Discriminative assumptions of utilitarian bioethics regarding individuals with intellectual disabilities”, *Disability & Society* 14 (1999): 37-52; ja ”Newborn infants and the moral significance of intellectual disabilities”, *Journal of the Association for Persons with Severe Handicaps* 24 (1999): 111-121. Mallin taustalta löytynee mutkien kautta Aristoteleen käsitys siitä, että ihmisten (toisin kuin muiden eläinten) luontainen kyky keskinäiseen kommunikointiin on perusta yhteisölle, josta puolestaan nousevat yhteisön jäsenten oikeudet ja velvollisuudet - ks. esim. *Politiikka*, käänntänyt A.M. Anttila ja selityksin varustanut J. Sihvola, Helsinki: Gaudeamus, 1991, 1253a7.
4. Tämä ”Benthamin lause” on peräisin John Stuart Milliltä – *Utilitarianism* (alkuperäisteos julkaistu 1861), toimittanut ja johdannolla varustanut G. Sher, Indianapolis ja Cambridge: Hackett Publishing Company, 1979, 60.
5. *The Works of Jeremy Bentham*, toimittanut J. Bowring, New York: Russell, 1962, osa III, 211; J. Bentham, *Deontology together with a Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism*, toimittanut A. Goldworth, Oxford: Clarendon Press, 1983, 310.
6. P. Cavalieri ja P. Singer (toim.), *The Great Ape Project – Equality Beyond Humanity*, Lontoo: Fourth Estate, 1993; P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, toinen laitos 1993.
7. Olen esittänyt tälle kannalleni jonkinlaista tukea kirjassa *Liberal Utilitarianism and Applied Ethics*, Lontoo ja New York: Routledge, 1994.
8. J. Locke, *Tutkielma hallitusvallasta: Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta* (alkuperäisteos *Two Treatises of Government* julkaistu 1690), suomentanut M. Yrjönsuuri, Helsinki: Gaudeamus, 1995.
9. Hieman toisenlaista Bentham-tulkintaa on paljon pidemmälle analysoinut ja puolustanut Peter Singer – esimerkiksi kirjassaan *Oikeutta eläimille*, suomentanut ja Suomea koskevin tiedoin täydentänyt H. Tengvall, Porvoo: WSOY, 1991.

LUONNON ITSEISARVON JA VÄLINEARVON DILEMMA

Ympäristöetiikkaan liittyy monenlaisia kiistoja, joissa kaksi osapuolta tai käsitystä riitelevät keskenään siitä, miten luontoon ja ympäristöön pitäisi suhtautua.

Yhden mielestä luonto on arvokas riippumatta siitä, mitä ihminen siitä sanoo tai ajattelee, toisen mielestä ihminen voi puhua luonnosta vain sikäli kuin sillä on hänelle jotain merkitystä.

Pohdin tässä kirjoituksessa ympäristöetiikan vastakainasettelujen taustoja ja mahdollisuuksia niiden purkamiseksi. Uskoakseni ympäristöetiikassa tarvitaan uudenlaisia lähestymistapoja, jotka avaavat aikaisempaa parempia mahdollisuuksia sen soveltamiseksi käytäntöön sekä ihmisen että luonnon hyvää edistävällä tavalla.

JOHDANTO

Eräs ympäristöetiikan keskeisimmistä aiheista on ollut ympäristöarvot. Niitä on tarkasteltu esimerkiksi rakennetun ympäristön estetiikan näkökulmasta tai on pohdittu, mitä on paikalliseen asuinympäristöön liitettyjen NIMBY-käsitysten taustalla.¹ Kaikkein keskeisin ympäristöarvoihin liittyvä ongelma lienee kuitenkin luonnon arvo. Luonnon- ja ympäristönsuojelijat, ympäristöpolitiikan päätöksentekijät, ympäristöä taloudellisesti hyödyntävät ihmiset ja yritykset sekä tavalliset ympäristön tilasta huolestuneet kansalaiset ovat kääntyneet filosofian puoleen kysyen: Mikä on luonnon arvo? Miten meidän tulisi suhtautua luontoon?

Arvot ymmärretään usein inhimillisen toiminnan motiiveiksi.² Samalla arvot ovat maailmankatsomuksen rakennusaineita. Oikeastaan tähän yksimielisyys ympäristöarvojen luonteesta loppuukin. 1980-luvulta lähtien ympäristöeettisessä diskurssissa on esiintynyt vahva ”oppiiriita” ympäristöarvojen luonteesta ns. biosentristien ja antroposentristien välillä. Tämän dikotomian taustalla on ikivanha dualistisen ajattelun perinne, jonka on viime vuosina yhä useammin katsottu olevan este edistykellisen ympäristöetiikan hahmottamiselle.

Tarkastelen tässä artikkelissani aluksi arvo-käsitteen sisältöä ja arvojen merkitystä ihmisten elämänhallinnalle. Sen jälkeen nostan esiin ympäristöetiikkadiskurssiin sisältyviä dualistisia käsityksiä ihmisen ja luonnon suhteesta sekä luonnon väline- ja itseisarvosta. Jäljitän näiden käsitysten juuria länsimaisen filosofian historiaan ja pohdin mahdollisuuksia dualismien purkamiseen sekä niiden purkamisen seurauksia.

ARVOT JA INHIMILLINEN TOIMINTA

Ihmisyksilön sisäinen elämänhallinta ja siihen liittyvät onnelli-

suuden kokemukset syntyvät vuorovaikutuksessa ulkoisen maailman kanssa. Yksilö pyrkii elämänhallintaan, hyvinvointiin ja tarpeentyydytykseen toimimalla niiden reunaehtojen puitteissa, joita hänen jokapäiväinen elinympäristönsä tarjoaa hänelle. Näissä toiminnoissa arvot ovat oleellisia tavoitteiden asettamisen kannalta. Tavoitteiden ja niiden takana olevien arvojen toteutuminen palkitsee toimijaa tyydytyksen kokemuksilla.

Nykysosiologian keskeinen käsite refleksiivisyys voidaan ymmärtää monella eri tavalla. Yhteistä ymmärtämistavoille on se, että refleksiivisyys kuvaa yksilöä maailmassa. Varsinkin bourdieulaisten refleksiivisyyden tulkinta johtaa irroutautumiseen objektiivisuudesta ja korostaa nimenomaan yksilöä toimijana. Totuus ilmenee toimijalle käytäntöjen välityksellä, ei käsitteellisenä.³ Yksilö joutuu subjektina jatkuvasti valitsemaan, mikä on hänelle hyväksi, ja käsittelemään omina asioinaan sellaisia asioita, joiden hyvyyden ratkaisi aikaisemmin joku muu.⁴

Yhteiskuntatieteiden piirissä ympäristöä katsotaan nykyisin sosiaalisesti ja kulttuurisesti määrittyneeksi.⁵ Luonto ja ympäristö ”objektiivisena todellisuutena” on siis abstraktio, jota ihminen voi tavoitella vain historiallisena subjektina. Tästä seuraa, että ympäristöön on vaikea päästä käsiksi ”materian” kautta. Ihminen kokee luonnon siihen liittyvien merkitysten ja sen tuottamien elämysten kautta.

Ihminen toimii omassa elämänpiirissään, kontekstissaan, ”moniulotteisella kentällä”, jonka yksi ulottuvuus on fyysinen ympäristö. Toimintansa motiiveina hänellä ovat muun muassa arvot, joista osa liittyy ympäristöön. Ihmisen toimiessa elämän kentällä arvot syntyvät tavalla, jota tuskin on mahdollista kuvata eksaktisti. Silti ympäristöarvot ovat käsitykseni mukaan mahdollinen tapa yhdistää ympäristö inhimillisiin elämänhallintapyrkimyksiin.

Yksilön subjektiivinen, kontekstuaalinen, elämyksellinen tieto ympäristöstä sisältää aina arvokomponentin. On silmiinpistävää, kuinka ympäristöstä puhuttaessa ja puhetta tulkittaessa mukana on aina eettinen ulottuvuus. Tämän empiirisen hypoteesin pohjalta oletan, että suhtautumisessamme ympäristöön arvostukset ovat aina mukana. Vaikka ympäristöstä voi olla olemassa ”objektiivista” tietoa esimerkiksi numeroina uimaveden sisältämistä kolibakteereista, viimeistään siinä vaiheessa kun havainto tästä tietosta saapuu prosessoitavaksi yksilön aivoihin, hän liittää siihen arvostuksia. (On ikävä asia, että uimavedessä on kolibakteereja ja kurjaa, että niitä tulee veteen läheisestä viemäristä.)

Inhimillisen subjektin ympäristösidos luovat hänen elämänsä menneisyys ja nykyisyys, joihin sisältyvät ne monitahoiset taloudelliset, sosiaaliset, materiaaliset, tiedolliset ja emotionaaliset vuorovaikutussuhteet, joita subjektilla on ja on ollut elinympäristönsä. Ympäristösidos syntyy inhimillisen kulttuurin piirissä, ja arvot ovat paitsi osa yksilön tietoisuutta, myös osa inhimillistä kulttuuria. Arvoilla on välittäjän rooli subjektin ja maailman välillä, ja siksi ympäristöarvojen problematiikka on keskei-

nen ongelmakenttä myös yhteiskuntatieteellisessä ympäristötutkimuksessa.

Arvojen subjektiivisuus ja objektiivisuus, arvojen "kantajan" ongelma sekä arvojen relatiivisuus ja absoluuttisuus ovat ympäristöetiikassa ankarasti pohdittuja kysymyksiä. Seuraavassa tarkastelen niihin liittyvää ympäristöarvojen ja myös ympäristön ja hyvinvoinnin problematiikan kannalta keskeistä luonnon itseisarvon ongelmaa.

LUONNON ITSEISARVON ONGELMA

Arvo ymmärretään usein käsitykseksi tai ominaisuudeksi, jonka perusteella jokin esine, olio tai asia on arvokas. Valitusta arvoteoreettisesta ratkaisusta riippuu, missä arvo "sijaitsee" tai mikä arvoa "kantaa". Arvoteoriavalinnasta riippumatta itseisarvo voidaan määrittellä arvoksi, jonka perusteella esine, asia tai olio on arvokas sinänsä. Jos esine, asia tai olio on arvokas siksi, että sen avulla voidaan toteuttaa jotain toista arvoa, on kyseessä välinearvo. Välinearvo on keino lopullisen päämäärän saavuttamiseksi.

Jo Kant erotti toisistaan itseisarvon ja välinearvon. Hänen mukaansa voidaan luomakunnassa kaikkea sitä, mitä halutaan tai mitä käyttäen jotain saadaan aikaan, käyttää pelkkänä välineenä. Kant totesi kuitenkin, että pelkkien välinearvojen olemassaolo ei ole mahdollista eli vain välinearvoihin perustuva arvoteoria ei ole mahdollinen. Taustalla on aina oltava jokin lopullinen päämäärä, itseisarvo. Kantille tämä itseisarvo oli ihmisyys, arvo joka on jokaisella ihmisyksilöllä.⁶

Ympäristöarvoista puhuttaessa aivan keskeiseksi tarkastelun kohteeksi on noussut kysymys luonnon itseisarvosta. Länsimaisessa kulttuurissa luonto on yleensä katsottu arvokkaaksi vain siksi, että ihmiset voivat käyttää sitä hyödykseen. Tosin jo 1700-luvun alussa biologi John Ray arvosti luontoa sinänsä ja piti sitä ihmisen kannalta arvokkaana lähinnä tutkimisen kohteena.⁷ Alexander von Humbolt ja Thoreau näkivät 1800-luvulla luonnossa suuria esteettisiä arvoja ja he vaikuttivatkin voimakkaasti luonnonsuojeluaatteen syntyyn.

Ympäristöongelmat nousivat 1960-luvulla merkittäväksi yhteiskunnalliseksi ongelmaksi. Tästä seurasi, että 1970-luvun puolivälissä käynnistyi ympäristöfilosofinen ja ympäristöeettinen keskustelu, jolla pyrittiin etsimään ympäristönsuojelulle filosofisia perusteita. Tämän edelleen jatkuvan keskustelun yksi keskeisimpiä teemoja on kysymys luonnon itseisarvosta.

Luonnon itseisarvon problematiikkaan liittyviä kysymyksiä ovat muun muassa:

- onko luonnon itseisarvo yksittäisten eliöiden ominaisuus;
- onko luonnon itseisarvo ihmisen ominaisuus (tai ihmisen luoma abstraktio);
- onko luonnon itseisarvo ihmisen luontosuhteen ominaisuus;
- voiko luonnon itseisarvo esiintyä ilman ihmistä;
- onko luonnon itseisarvo relativistinen, kontekstuaalinen, historiallinen, spatiaalinen, lokaalinen vai yleispätevä;
- onko mahdollista puhua luonnon itseisarvosta?

John Passmore, joka on viimevuosien keskustelun edelläkävijä, erottaa toisistaan luonnon välineellisen ja itseisarvon:

"Voimme ajatella erämaalla tai lajilla olevan joko puhtaasti välinearvoa tai itseisarvoa. Ensimmäisen näkemyksen mukaan erämaata ja lajeja pitäisi suojella vain, jos niistä on hyötyä ihmiselle. Toisen näkemyksen mukaan niitä olisi suojeltava, vaikka niiden olemassaolo koituisi ihmiselle vahingoksi. Kuten joskus sanotaan, niillä olisi olemassaolon oikeus." (Suom. H.N.)⁸

Luonnon välinearvo on helposti ymmärrettävä kategoria. Tämä johtuu ehkä siitä, että välinearvoinen suhtautuminen luontoon on ollut ja on edelleen länsimaisen kulttuurin vallitseva ajattelutapa. Ihminen saa elantonsa luonnosta. Tällöin on selkeätä ajatella, että luonnon arvo on siinä, että se on olemassa toteuttaakseen vielä korkeampaa arvoa, ihmisen hyvää. Se on tällöin itseisarvo, ja luonnolla on vain välinearvoa.

Tätä ajattelutapaa kutsutaan antroposentrismiksi, koska ihmisen hyvä on siinä kaiken hyvän mitta. Antroposentrismien keskeisenä ideana pidetään yleensä ihmisen ja luonnon erottamista toisistaan. Ihminen on ainoa olio, jolla on itseisarvoa. Luontoa tarkastellaan ulkopuolisena materiaalina, jolla on välinearvoa inhimillisten tarpeiden tyydyttämiseksi.

Edelleen antroposentrismien mukaan vain ihminen voi tehdä arvoarvostelmia, ja näin ollen vain ihmistä voidaan pitää moraalisena agenttina. Ei-ihmisellä ei voi olla moraalialia, koska se ei kykene arvoarvostelmien tekoon. Tiukimmat antroposentrisen etiikan kannattajat ovat sitä mieltä, että tällöin ihmisellä ei voi olla moraalisia velvollisuuksiakaan muita kuin toisia ihmisiä kohtaan. Hayward kutsuu tiukan linjan antroposentrismia "spesiesismiksi", (joka voitaisiin kääntää lajisoroksi - vrt. rotusorto) tai "inhimilliseksi sovinismiksi".⁹

Vähemmän jyrkkä antroposentrisen etiikka, humanistinen ympäristöetiikka on kuitenkin erittäin usein käytetty lähtökohta ympäristön ja luonnon suojelussa. Hayward kutsuu maltillista antroposentrismia "valistuneeksi oman edun tavoitteluksi" (enlightened self-interest). Sen mukaan maailman hyvä on yhteydessä ihmisen hyvään. Siksi myös luontoa on kunnioitettava. Pienelläkin mikro-organismilla voi olla tärkeä elämää tukeva tehtävä. Jos emme tiedä varmasti, että näin ei ole, on niin maltillisten antroposentristien mielestä oletettava.¹⁰

Myös Passmore päätyi kannattamaan maltillista antroposentrismia ja esitti, että luonnon arvoa tulisi mitata "homo mensura" -periaatteella.

"Omalta osaltani olen pitkällä tähtäimellä samaa mieltä stoalaisten kanssa: jos ihmisten olisi joskus päätettävä, että heidän olisi kohdeltava kasveja, eläimiä ja maisemia ikään kuin ne olisivat persoonia, jos niiden olisi ajateltava muodostavan moraalinen yhteisö ihmisen kanssa, tekisi tämä mahdolliseksi maailman sivistämisen - tai, voitaisiin lisätä, yleensä toimimisen tai jopa elämän jatkamisen." (Suom. H.N.)¹¹

Käsitteen luonnon itseisarvo antroposentrisen käyttö on loogisesti ristiriitaista. Antroposentristit ovatkin pyrkineet löytämään muita filosofisia perusteluja luonnon suojelemiselle. Bryan G. Norton kehitti ympäristöetiikkaa, joka olisi käyttökelpoinen alkuperäisen luonnon ja lajien suojelussa ilman, että tarvitsee käyttää lainkaan luonnon itseisarvon käsitettä.¹²

Norton kutsuu ympäristöetiikkaansa "heikoksi antroposentrismiksi". Nortonin etiikan kulmakivi on maailmankatsomus, jonka sisällön määrittää "edistynein luonnontieteellinen teoria", erityisesti ekologia.¹³ Tässä Norton joutuu modernin etiikan ehkä vaikeimman ongelman eteen eli käsittelemään (tieteellisen) tiedon ja eettisten lauseiden suhdetta. Hume'n giljotiinina tunnettu positivistisen tiedekäsityksen lähtökohtaoletus on ollut, että tosiasialauseista ei voi johtaa arvolauseita tai eettisiä toimintasuosituksia. Kuitenkin Nortonin tieteellisesti perusteltu maailmankatsomus on nimenomaan kehys, jota vasten yksilö arkielämässään peilaa yksittäisten toimiensa eettisyyttä.

Norton kuvaa kaksi tapaa, joilla Hume'n giljotiinin ongelmaa

on yritetty ratkaista: a) puhtaita tosiasialauseita ei ole, vaan myös tieteellisen tiedon faktat sisältävät arvoväitteitä¹⁴ ja b) ekologia on tieteenala, jonka opiskelu saa väistämättä aikaan ihmisessä sen, että hän tulee tietoisiksi ekosysteemin kokonaisuuden ja sen lajien suojelun välttämättömyydestä.¹⁵

Jos edellä mainitut Hume'n giljotiinin vastaiset naturalistiset väitteet ovat päteviä, ne osoittavat Nortonin mukaan, että suosituksia voidaan johtaa puhtaasti tieteellisistä premisseistä. Kumpikaan ei kuitenkaan osoita, ettei lisäksi voi olla sellaisia argumentteja, jotka ovat puhtaasti evaluatiivisia. Norton pitääkin tärkeänä tieteellisesti perusteltujen toimintasuositusten analyysia, jolla nostetaan esille tieteen lauseiden arvositoumukset. Hän ei siis tarkoita maailmankatsomuksen tieteellisyydellä sitä, että sen sisältämät toimintasuositukset voitaisiin loogisesti johtaa tieteellisistä lauseista, vaan sitä, että toimintasuositusten taustalla ole-

näin harkitusta preferenssistä tulee osa maailmankatsomusta. Harkittu preferenssi on apuna tehtäessä valintoja koettujen preferenssien tyydyttämisen tavasta tai niiden torjumisesta.¹⁶

Nortonin mukaan luonnolla voi olla ihmiselle kahdenlaista arvoa. Luonnon objektilla on kysyntäarvoa (demand value), jos se voi tarjota tyydytyksen jonkin koetun preferenssin suhteen. Lisäksi luonnon objektilla voi olla muutosarvoa (transformative value), vaikka se ei suoraan tyydyttäisi mitään koettua tarvetta. Muutosarvolla Norton tarkoittaa sitä, että objekti tarjoaa mahdollisuuden koetun preferenssin tarkastelulle ja mahdolliselle vaihtamiselle. Kun koettua preferenssiä tarkastellaan ja se hyväksytään, siitä tulee harkittu preferenssi ja samalla osa maailmankatsomusta. Yksilö voi myös vaihtaa preferenssejään. Esimerkiksi erämaassa retkeily voi olla kokemus, joka muuttaa olennaisesti yksilön luontoon liittyviä preferenssejä. Luonto voi



Kuva M.J.

vat arvot ilmenevät kiinteässä yhteydessä tieteellisiin lauseisiin. Ne ovat joko "piilotettuna" tieteellisten lauseiden sisälle tai ne syntyvät inhimillisessä tietoisuudessa tieteellisten lauseiden vaikutuksesta.

Käytännön toiminnassaan ihmisyksilöt tyydyttävät Nortonin mukaan koettuja preferenssejään (felt preferences). Tällaisella hän tarkoittaa mitä tahansa yksilön halua tai tarvetta, joka voidaan tyydyttää ainakin väliaikaisesti jollakin tuon yksilön määriteltävissä olevalla kokemuksella. Sitä vastoin harkittu preferenssi (considered preference) on mikä tahansa halu tai tarve, jonka yksilö ilmaisee tai esittää huolellisen punnitsemisen jälkeen. Punnitseminen pitää sisällään arvostelman, että halu tai tarve on yhteensopiva yksilön maailmankatsomuksen kanssa, ja

siis antaa ihmiselle mahdollisuuden tarkastella ja muuttaa omaa maailmankatsomustaan ja siihen liittyviä harkittuja preferenssejä, joiden kautta hän voi arvioida koettuja preferenssejään. Näin luonto on Nortonin mielestä arvokas ihmiselle, vaikka se ei suoraan tyydyttäisi mitään ihmisen halua tai tarvetta. Luonnon muutosarvo on kuitenkin välinearvo siinä mielessä, että sen perustana ovat vain ihmisen intressit. Nortonin ympäristöetiikassa ei tarvita luonnon itseisarvon käsitettä, vaan ihmiselle luonnon arvottajana ihmisen hyvä on ainoa itseisarvo. Luonnolla on Nortonin heikon antroposentrismen mukaan ihmiselle viime kädessä siis vain välinearvoa.

Nortonin etiikan käsitteistö ja ajattelutapa muistuttavat taloustieteellistä hyvinvointiteoriaa. Luonnon arvo muistuttaa ta-

loudellista arvoa, jota voidaan kvantitatiivisesti mitata ja laskea sekä laskelmien perusteella tehdä päätöksiä toiminnan suuntaamisesta preferenssien tyydyttämiseksi tai torjumiseksi. Toiminnan suuntautuminen tapahtuu Nortonilla tavalla joka muistuttaa myös behavioristisen psykologian ärsyke-reaktio-kaavaa. Edellä mainituille on ominaista lineaarinen kausaliteetti, jossa tapahtumaa tarkastellaan yksittäistapauksena ilman yhteyttä ympäröivään maailmaan.

Nortonin maailmankatsomukseen voidaan tietenkin sisällyttää tavattoman paljon merkityksellisiä asioita; esimerkiksi yksilön koulutus, kokemukset sekä henkilöhistoria ilmenevät maailmankatsomuksessa. Samoin siihen voidaan sijoittaa yksilön ne päämäärät, joiden suhteen hän arvioi preferenssejään. Maailmankatsomus on kuitenkin Nortonilla tietoisien rationaalisen ajattelun tulosta, ja preferenssien arviointi suhteessa maailmankatsomukseen on rationaalinen prosessi. Samalla maailmankatsomuksen pitäisi olla sisäisesti koherentti, koska sen tehtävä on nimenomaan pitää yllä järjestystä yksilön preferenssien kohdalla. On kyseenalaista, voidaanko edes kuvitella, että kenelläkään olisi näin kaikenkattava ja koherentti maailmankatsomus, jota vasten olisi mahdollista ratkaista arkielämän valintojen eettisyys. Norton on myös itse tietoinen teoriaansa liittyvistä vaikeuksista: ”on epävarmaa, onko kukaan koskaan saattanut loppuun maailmankatsomuksen rationaalisen tuottamisen prosessia näin laajasti määriteltynä. Voidaan kuitenkin kuvitella tuollainen täydellinen tarkastelu.”¹⁷

Nortonin aksiologiassa ei tarvita luonnon itseisarvon käsitettä, mutta hän ei kiistä, etteikö muillakin olioilla kuin ihmisellä voi olla itseisarvoa. Antroposentristisen ajattelun edustajat yleensä toteavatkin, että luonnon itseisarvo on mahdollinen muille luonnon olioille samalla tavalla kuin ihmisen hyvä on ihmiselle itseisarvo, mutta me emme ihmisinä voi sitä tietää. Meillä ei voi olla tietoa muiden kuin ihmisen päämääristä ja arvoista. Tämä johtuu siitä, että luonto ei voi kommunikoida kanssamme kielellisesti. Arvojen ajattelemisen tapahtuu yhteydessä ihmilliseen kieleen, jota ei-ihmiset eivät käytä eivätkä näin ollen voi ilmaista meille arvojaan.

LUONNON ITSEISARVO JA BIOSENTRISMI

Ympäristöetiikan suuntausta, jossa luonnolla katsotaan olevan itseisarvoa, eli arvoa sinänsä, sanotaan usein biosentristiksi.

Paul Taylor erottaa kolme luonnon itseisarvon lajia: sisäinen arvo, luontainen arvo ja luontainen arvokkuus (intrinsic ja inherent value ja inherent worth).¹⁸ Sisäinen arvo tarkoittaa myönteistä sisäistä tilaa, elämystä, kokemusta tai muuta miellyttäviksi koettua tietoisuuden tilaa, jonka luontoa arvottava ihminen voi kokea. Luontainen arvo on jonkin paikan tai olion ominaisuuksiin liittyvä arvo, joka tekee siitä ihmiselle suojelun tai säilyttämisen arvoisen. Luontainen arvokkuus on niillä eliöillä, joilla on oma hyvänsä. Elävällä olennolla on luontaista arvokkuutta silloin, kun sen hyvän toteutuminen on parempi kuin toteutumatta jääminen. Taylorin mukaan elävän olennon hyvää on sen biologisen voiman täysi kehitys.

Luontainen arvokkuus on Taylorin ympäristöetiikan keskeinen käsite, koska juuri sen perusteella eliöllä on itseisarvoa ihmisestä riippumatta. Luontainen arvokkuus ei myöskään riipu siitä, onko olento käyttökelpoinen edistämään jonkin toisen olennon hyvän toteutumista.

Luontaisen arvokkuuden ottaminen lähtökohdaksi on vastaava periaate kuin antroposentristeillä, jotka pitävät ihmisen itseisarvoa etiikan perusteena. Taylorin mielestä kaikki eliöt ovat yhtä arvokkaita ja niitä on kohdeltava kunnioituksella. Luonnon käyttö ihmisen tarpeiden tyydyttämiseen pitäisi toteuttaa

vähemmän mahdollisen haitan periaatteella. Ihmisen perustarpeita korkeampien tarpeiden tyydyttäminen ei ole oikeutettua, mikäli se on ristiriidassa muiden eliöiden perustarpeiden kanssa.¹⁹

Taylorin biosentrismi on yksilöetiikkaa, jossa on keskeistä eliöyksilön hyvä. Aldo Leopold sen sijaan kehitti jo 40-luvulla ”maaeetiikkaa”, jossa hän korosti luonnon yhteisöjä eettisen kunnioituksen kohteina.²⁰ Hänen perusajatuksensa on, että ihminen on luonnon kehityksen tuloksena osa luonnon kokonaisuutta. Siksi moraaliseen yhteisöön kuuluvat myös maaperä, vesistö, kasvit ja eläimet.

Biosentristit ovat ratkaisseet luonnon ja ihmisen välisen kommunikaation ongelman eri tavoin kuin antroposentristit. Taylorin mukaan ihminen voi asettua ei-ihmisen asemaan ja nähdä, mikä on sille hyväksi ja mikä pahaksi.²¹ Vilkkä puolestaan toteaa, että emme välttämättä tiedä, mikä on erämaan eliöiden hyvä, mutta tiedämme siitä kuitenkin tarpeeksi, jotta voimme edistää niiden suojelua ja hyvinvointia.²²

Biosentristen ympäristöetiikan keskeiseksi ongelmaksi muodostuukin selvästi se, voimmeko tietää muiden eliöiden hyvän. Biosentristit olettavat, että voimme tietää siitä jotakin. Tämä tieto on kuitenkin melko hataralla pohjalla, varsinkin jos eettisen asennoitumisen pohjaksi otetaan Taylorin esittämä luontainen arvokkuus. On hyvin vaikea määrittellä, missä määrin luonnon hyväksikäyttö loukkaa eri lajien arvokkuutta, koska hyväksikäyttö usein parantaa joidenkin lajien elinmahdollisuuksia ja heikentää toisten. Tässä joudutaan hankaliin vertailuihin yksilöiden ja lajien arvokkuuden välillä. Lisäksi eloton luonto jää eettisen arvioinnin ulkopuolelle. Hayward onkin todennut, että ei ole muita pakottavia syitä hyväksyä muiden eliöiden omaa hyvää, kuin biosentristen intuitio.²³ Hänen mukaansa asettuminen toisen eliön asemaan Taylorin ehdottamalla tavalla voi johtaa antropomorfismiin, ihmisen oman hyvän heijastamiseen toisiin eliöihin.

EROON DUALISMISTA

Dualistinen ajattelu on ikivanhaa. Sen ilmentymiä ovat esimerkiksi itämaisen filosofian jin ja jang sekä kristillisen tradition hyvä jumala ja paha saatana. Dualistisen ajattelun taustalla katsotaan usein piilevän sellaisten inhimillisen maailmanymmärryksen peruskategorioiden kuin päivä ja yö tai mies ja nainen. Dualismin kritiikkiä on viime aikoina esitetty monella taholla. Dualistisen ajattelun on katsottu olevan erilaisten ”struktuuralsmien” taustalla, ja strukturalismin kritiikkiin on liittynyt myös dualismin kritiikkiä.²⁴ Erityisen vahvasti dualismia ovat kritisoinneet feministit, jotka katsovat dualismin aina sisältävän myös valta- tai alistussuhteen.²⁵

Ympäristöetiikan kentälle on muodostunut useita dikotomioita, dualismeja, joissa todellisuus jaetaan kahteen olemuksellisesti erilaiseen, toisensa poissulkevaan osaan. Nämä dualismit tuntuvat olevan estämässä ympäristöön kunnioittavasti suhtautuvan ajattelun menestystä. Ympäristöetiikassa on pitkään puhuttu antroposentristin tai biosentristin paremmuudesta, ja molempien lähestymistapojen alkuperäinen tavoite eli ympäristönsuojelun eettinen perustelu on jäänyt vaille tavoiteltua vankkaa perustaa.

Ympäristöeettisessä keskustelussa esiintyy ainakin kolme seuraavaa ajattelua jäykistävää käsitteellistä dikotomiaa:

ihminen - luonto
antroposentrismi - biosentrismi
välinearvo - itseisarvo

Ihminen - luonto-dikotomia on em. jaotteluista perustavin. Ihmisen ja luonnon erottaminen on ollut vallitseva piirre länsimaaisessa ajattelussa. Dualismin juuret ovat jo antiikissa. Esimerkiksi Platon erotti toisistaan järjen ja ruumiin, järjen ja tunteen sekä yleisen ja erityisen.²⁶ Kristinusko ei kuitenkaan vahvistanut dualistista ajattelua, vaan piti yllä Aristoteleen ajatusta elollisten olentojen hierarkiasta. Keskiajan skolastiikassa esiintyi ajatus luonnon hierarkiasta, jossa ylin taso oli Jumala, hänen alapuolellaan enkelit, ihmiset, eläimet, kasvit ja elottomat esineet. Sama hierarkkisuus säilyi edelleen valistuksen ajan uuden luonnontieteen synnyttyä esim. Locken ajattelussa.²⁷ Rationalisti Descartes erotti kuitenkin 1600-luvun alkupuolella platonilaisen perinteen mukaisesti sielun ja ruumiin, luonnon ja ihmisen sekä ihmisen ja eläimen tuoden näin dualismin uuden luonnontieteen perustaksi.

Vähitellen hierarkiasta, jollaiseksi maailma oltiin ymmärretty, jäivät pois Jumala ja enkelit, kun tiede ja uskonto loitontuivat toisistaan. Vanhasta luonnon hierarkian ideasta jäi kuitenkin kummitelemaan ajatus ihmisen ylemmyydestä luontoon nähden. Samalla hierarkia supistui ihminen-luonto -dualismiksi. Jo Descartesin aikalainen Bacon julisti luonnon muokkaamisen ja hyödyntämisen tieteen ja yhteiskunnan tärkeäksi tehtäväksi.²⁸

Luopuminen ihminen - luonto -dualismista on ehkä edellytys toimivan ympäristöetiikan luonnostelulle. Jo Leopoldin ”maatiikka” piti sisällään ajatuksen ihmisen kuulumisesta luontoon osana sen kokonaisuutta. Callicott ja Haila lähtevät ympäristöetiikan kehittäessään ihminen - luonto -dualismin poistamista.

Jos unhdetaan ihminen -luonto -dualismi, käy samalla tarpeettomaksi ympäristöeettisten ratkaisujen jakaminen antroposentrisiin ja biosentrisiin. Kun ihminen ja luonto ymmärretään eksistenssiltaan yhteenkuuluviksi, ei kyseisessä erottelussa ole mieltä.

Callicottin mukaan luonnon olioiden itseisarvo on niiden luontainen (inherent) arvo, joka on luonteeltaan virtuaalinen tai potentiaalinen. Se aktualisoituu vuorovaikutuksessa tietoisuuden kanssa. Arvon on oltava luonnollinen ominaisuus, jotta sitä voidaan tutkia empiirisesti. Jos se olisi ei-luonnollinen ominaisuus, siitä voitaisiin Callicottin mukaan saada tietoa vain jonkun mystisen kyvyn avulla. Callicottille arvo on olioiden ominaisuus samalla tavalla kuin olion fyysiset ominaisuudet. Fysiikka ja etiikka havainnoivat ja kuvailevat luontoa viime kädessä samalla tavalla.²⁹

Kun Callicott sanoo, että luonnon arvo aktualisoituu inhimillisessä tietoisuudessa, hänen lähtökohtansa on samankaltainen kuin antroposentristeillä. Hän ei kuitenkaan tee ontologista eroa ihmisen ja muun luonnon välillä.³⁰ Hän ajattelee, että luonto voidaan ymmärtää inhimillisen minän jatkumoksi ja minä puolestaan luonnon fokusoitumiseksi yhteen sen leikkauspisteistä aika-avaruusjatkumossa. Callicottin ajatusten taustalla ovat modernin kvanttimekaniikan tutkimustulokset, joiden mukaan havainnon ja havaitsijan täydellinen erottaminen toisistaan on mahdotonta. Tämän hän katsoo romuttavan subjektiobjekti -dualismin ja samalla inhimillisen minän ja luonnon eron.

Callicott toteaa, että jos inhimillisen minän ja luonnon ykseyden lisäksi oletetaan, että modernin etiikan teorian mukainen käsitys oman edun tavoittelusta järkevänä käyttäytymisenä on pätevä, tällöin kysymys luonnon itseisarvosta on ratkaistu. Jos inhimillinen minä on ihmiselle itseisarvoinen, kuten antroposentristitkin sanovat, silloin on luontokin.

Kolmas dualismi itseisarvojen ja välinearvojen välillä ei ole yhtä ”helposti” ratkaistavissa. Yleensä esitetään, että antroposentrisen etiikan mukaan luonnon arvo käsitetään välinearvoksi

ja biosentrisen etiikan mukaan itseisarvoksi. Vaikka jako antroposentrisiin ja biosentrisiin poistettaisiin, eivät käsitteet itseisarvo ja välinearvo silti tyhjene. Arvoja voidaan määrittellä välinearvoiksi ja itseisarvoiksi, vaikka eettinen asennoituminen olisi antroposentrisen, biosentrisen tai ei kumpaakaan. Välinearvoja ja itseisarvoja voi esiintyä myös sellaisessa eettisessä tarkastelussa, jossa ei puututa lainkaan ympäristöetiikkaan.

Yrjö Haila on useissa kirjoituksissaan käsitellyt dualistista ajattelua nimenomaan ihmisen ympäristösuhteeseen liittyvien väärinymmärrysten lähtökohtana. Hailan mielestä ristiriita antroposentrisen ja biosentrisen arvoajattelun välillä on näennäinen, koska ihmisen ja luonnon erottaminen toisistaan on ajatusvirhe.³¹ Idea, että voisimme valita antroposentrismin ja biosentrismin välillä, juontaa Hailan mukaan juurensa utopistiseen teolliseen objektivismin. Objektivoinnin akti luo rajan subjektin ja objektin välille, meidän ja maailman välille.³² Haila kytkee mielenkiintoisella tavalla myös ympäristöetiikan kysymyksen luonnon itseis- ja välinearvosta ihmisen riippuvuuteen luonnosta.

”Tavoitteeni on sovittaa ... yhteen seuraavat kaksi näennäisesti ristiriitaista väittämää: (1) Ainoa tuntemamme olento, joka arvottaa asioita ja antaa niille merkityksiä, olemme me itse. Luonnossa ei siksi ole mitään sisäsyntyisiä arvoja, vaan arvot ovat meidän sinne heijastamiamme. (2) Luonto on itseisarvo.”³³

Hailan ratkaisuna on nimenomaan dualismin poistaminen ajattelustamme: Ei tehdä eroa ihmisen ja luonnon välille, vaan todetaan ihmisten olevan luonnon olioita ja niin muodoin riippuvaisia luonnosta. Tämä toimii perusteena sille, että luonto on itseisarvo meille. Muuta itseisarvon lajia emme Hailan mukaan tunne, koska ei ole olemassa itsellemme ulkopuolisia, arvottamisen perustaksi sopivia ”Arkhimedeen pisteitä”.

Hailan mukaan luontosuhteemme vallitseva periaate on välineellisyys.³⁴ Tämä johtuu aineellisesta menestyksestä luonnon käsittelystä. Luonnon välineellistämässä luonto ja ihminen erotetaan toisistaan. Tämä on kuitenkin Hailan mielestä virheellinen lähtökohta; luonto ei rajoitu vain ihmisen ulkopuolelle, vaan ihmisellä on myös sisäinen luonto. Tällöin ajatus luonnosta välineenä on Hailan mukaan outo; on vaikea ajatella, että ihminen itse olisi väline omien tavoitteidensa toteuttamisessa. Samalla tavalla ei muukaan luonto voi olla meille vain väline, koska olemme siitä riippuvaisia olemassaolossamme.

Ajatus ihmisestä omalla välineenään on outo, mutta ei mahdoton. Esimerkiksi Antiikin tarussa Erysikhtonista hänen ruokahalunsa kasvoi lopulta sellaiseksi, että hän alkoi syödä omia käsivarsiaan ja jalkojaan.³⁵ Sama teema toistuu Stephen Kingin novellissa ”Eloinjäävä tyyppiä”, jossa autiolla saarelle joutunut kirurgi yrittää selvittää nälkäkuolemasta syömällä ensin toisen jalkansa ja sitten toisen. Kun korvatkin on syöty, päättyy novelli vaiheeseen, jossa mies suunnittelee toisen kätensä amputoimista.³⁶

Erysikhton kuoli yrittäessään tyydyttää nälkäänsä ja Kingin novellin sankarin kohtalo jää avoimeksi. Heidän tapauksissaan voidaan ajatella, että ihminen, minä tai subjekti käyttää ruumistaan välineenä pyrkiessään säilymään hengissä. Samalla tavalla mutta vähemmän dramaattisesti voidaan sanoa ihmisten käyttävän ruumistaan välineenä esimerkiksi nautintojen hankkimisessa. Toisaalta voidaan väittää, että fyysisen ruumiin erottaminen minästä on virheellistä dualismia. Kuitenkin osa fyysisestä ruumiista voidaan konkreettisesti erottaa organismin kokonaisuudesta esimerkiksi elinten siirrosta, jossa irrotetun elimen väline-luonne toisen subjektin hengissä pitämiseksi on melko hankala kiistää.

Ihmisten toiminta eli käytännöllinen suhtautuminen sekä maailmaan että itseensä on usein välineellistä. Normaalisti käytäytään välinearvot lähtökohtana, mutta joissakin tilanteissa, esimerkiksi vanhojen metsien tai uhanalaisten lajien suojelun yhteydessä itseisarvot nostetaan esiin, koska suojelua on vaikea perustella välinearvoilla. Luonnon itseisarvoiksi suojelukiistojen yhteydessä määritellään usein esimerkiksi alueen luonnonkauneus tai sillä asuvan harvinaisen lajin olemassaolon oikeus.

Ongelmana näyttäisikin olevan, että itseisarvot ja välinearvot nivoutuvat toisiinsa ja sekoittuvat ihmisten toiminnassa keskenään. Itseisarvot ja välinearvot ovat käytännön toiminnassa usein ristiriidassa keskenään. Esimerkiksi metsän kauneusarvojen säilyttämistä ja sen välinearvoa polttopuuna on vaikea tai mahdoton sovittaa yhteen.

Suunnistamista arvojen maailmassa hankaloittaa myös se, että yksilön arvot liittyvät erilaisiin todellisuuden tasoihin. Eri tasojen arvot voivat olla ristiriidassa keskenään riippumatta siitä, pidetäänkö niitä itse- vai välinearvoina. Voidaan ajatella, että maapallon ekosysteemin toimintakyvyn säilyminen on globaali itseisarvo. Monille yksilöille itsemääräämisoikeus on myös itseisarvo. On kuitenkin varsin helppo kuvitella tilanteita, joissa nämä eri tasojen itseisarvot ovat ristiriidassa keskenään käytännöllisen tason toiminnassa.

Arvojen erottelu itseisarvoihin ja välinearvoihin ei näytä vähentävän ongelmia, joita liittyy ympäristöarvoihin, pikemminkin päinvastoin. Haila ehdottaakin itseisarvojen ja välinearvojen välisen vastakkainasettelun lieventämistä.³⁷ Hänen mukaansa luonnon kunnioitus itseisarvona ei ole välineellisen luontosuhteen vastakohta, vaan itse asiassa välinearvot ja itseisarvot liittyvät yhteen siten, että jokaiseen välinearvoon sisältyy annos itseisarvoa.

”Toisaalta jokaisen välinearvoja omaavan asian/esineen tekee arvokkaaksi jokin tuon asian/esineen ominaisuus. Vasara on hyvä väline aidan naulaamiseen, mikäli se on ominaisuuksiltaan hyvä vasara. Eikö näin ollen jokaiseen ”välinearvoon” siis sisälly annos ”itseisarvoa”? Eikö hyvä vasara siis ole arvokas vasarana, ei ainoastaan aidan naulaamisen välineenä?”³⁸

Tähän voitaisiin huomauttaa, että vasara on kielellinen abstraktio, jos ei tarkoiteta jotakin nimenomaista vasaraa, jolloin kyseessä ei ole vasara yleensä, vaan tämä tai tuo esine, jonka voidaan sanoa kuuluvan tietyllä tavalla määriteltyyn abstraktiin vasaraesineiden luokkaan. Voiko siis yksittäisen vasaran itseisarvo liittyä vasara-abstraktioon? Ilmeisesti voi ja ilmeisesti itseisarvon ajattelemista voidaan pitää myös abstraktion ajattelemisena. Yksittäisen esineen tai asian itseisarvo olisi näin siihen liittyvä kulttuurisesti määritetty abstraktio. Tämä puolestaan kumoaisi itseisarvon itseisarvoisuuden, koska määritelmän mukaan itseisarvo on arvostamisesta riippumaton.

Haila esittää:

”Arvokkaita ovat ne asiat ja esineet, jotka tekevät ihmisenarvoisen elämän mahdolliseksi. Ei ole kuitenkaan mahdollista erottaa ihmisenarvoisen elämän aineksia ”välinearvoina” erilleen elämästä itsestään, koska elämä on yhtä kuin sisältämiensä mahdollisuuksien toteutuminen ja elämän ainekset tekevät mahdollisuuksista totta. Ihmisenarvoisen elämän edellytykset ovat siis osa elämää itseään”³⁹.

Edellinen sitaatti kertonee itse asiassa saman asian, minkä jo Kant totesi aikanaan: puhtaasti välinearvoinen arvoteoria ei ole mahdollinen, vaan perimmäinen itseisarvo on elämä (Kantilla

ihmisyys). Haila kuitenkin sanoo, että esineen ominaisuudet tekevät siitä arvokkaan.⁴⁰ Tämän voitaisiin tulkita edustavan arvoobjektivismia. Haila ei kuitenkaan tarkoita sitä, koska hän myös toteaa, että asioiden ja esineiden keskinäiseen vertailuun perustuva ja erityisesti taloustieteessä käytetty vaihdossa ilmenevä arvon käsite ei kata kaikkia tilanteita, joissa arvo on selvästi merkityksellinen. Jos puhutaan esineen tai asian merkityksestä tarkastelijalleen, sen arvo ei ole puhtaasti esineen tai asian ominaisuus, vaan syntyy esineen tai asian ja sen tarkastelijan välisessä vuorovaikutuksessa. Esimerkiksi kirjan arvo on ilmeisen erilainen lukutaitoiselle ja lukutaidottomalle ihmiselle. Haila puhuu itseisarvosta eri merkityksessä kuin ne, joille itseisarvo on kohteen tarkastelijasta riippumaton ominaisuus. Hailan itseisarvo on samantapainen kuin Frondizin käsitys arvosta hahmolaatuna.⁴¹ Se edellyttää arvottavan ”subjektin”, mutta on siinä mielessä ”objektin” ominaisuus, että ilman esinettä tai asiaa ”subjekti” ei voi sitä arvottaa.

Käytännössä jokainen ihminen käyttää luontoa välineenä oman olemassaolonsa ylläpitämisessä. Myös biosentristi, joka pitää luonnon itseisarvoa eettisenä lähtökohtanaan, joutuu ”tuohtamaan” luontoa syömällä luonnosta saatavaa ravintoa. Pelkkää kasviravintoakin syövä tappaa sekä kasveja että mikrobeja, joiden pitäisi olla hänen kanssaan yhtä arvokkaita, jos ei eri lajien yksilöitä panna arvojärjestykseen. Toisaalta myös muut eliöt luonnossa tappavat ja syövät toisiaan; se on itse asiassa ”luonnollista”. Niillä ei tosin tietävästi ole kykyä eettiseen arviointiin, joten niitä ei voi tuomita julmiksi.

Haila jatkaa:

”Emme voi kuitenkaan päästä eroon eräistä perustavista ristiriitaisuuksista inhimillisen kulttuurin luontosuhteessa. Tarkoitin tällä sitä, että luonto on itseisarvo ihmiselle myös aineellisen toimeentulon perustana.”..Perustava paradoksi on, että luonnon itseisarvoinen kunnioittaminen edellyttää kulttuurin aineellisten olemassaolon ehtojen turvaamista, mutta tämä voi vaatia luonnon voimakasta hyödyntämistä”⁴².

Lausetta ”luonnon itseisarvoinen kunnioittaminen ... voi vaatia luonnon voimakasta hyödyntämistä”, on perinteisen ympäristöeettisen diskurssin valossa hankala ymmärtää, koska itseisarvoa käytetään yleensä perusteluna luonnon koskemattomuudelle. Hailan tulkinta luonnon itseisarvosta ja itseisarvon käsitteestä kuitenkin sallii luonnon hyödyntämisen. Missä silloin on raja sallitun ja liiallisen hyödyntämisen välillä?

Hailan mukaan ihmisen eettiset velvollisuudet luontoa kohtaan ovat peräisin aktuaalisista olosuhteista, joissa todelliset ihmiset elävät elämäänsä. Kaikki eettiset normit on konstituoitu sosiaalisessa ja historiallisessa käytännössä. Biodiversiteetin hallintajärjestelmien pitää olla mukautuvia, refleksiivisiä ja herkkiä paikallisille erikoisuuksille. Hailan mukaan tämän ideaalin voivat toteuttaa ne ihmiset, joiden toimeentulo riippuu kyseessä olevien resurssien käytöstä ja jotka aktuaalisesti tekevät työn resurssien hyödyntämiseksi.⁴³

Haila korostaa, että luonto-kulttuuri -dualismia ei voi hylätä sen omin termein. Sitä tuotetaan ja uudistetaan jatkuvasti kulttuurisissa prosesseissa ja se on sekä vallitseva rationaliteetti että vallitseva käytäntö. Se sallii kuitenkin myös vaihtoehtoisia lähestymistapoja. Rationaliteetit voivat olla eri tilanteissa erilaisia. Rationaliteetti voi olla kontekstisidonnainen, mutta samassa kontekstissa voi yhtä aikaa vallita myös useita erilaisia rationaliteetteja, esimerkiksi riippuen siitä, mitä luonnon elementtiä käsitellään. Esimerkiksi maahan ja veteen liittyvät toiminnan



Kuva M1.

säännöt ja normit ovat erilaisia, vaikka toimitaan samassa kontekstissa.⁴⁴

Nimenomaan ihmisen toiminnan analyysi sen aktuaalisessa kontekstissa on Hailan mielestä hedelmällisintä ympäristöetiikkaa. Jos ajattelua pidetään universaalina toimintana, joka ei ole sidottu paikkaan ja aikaan, vaan tavoittelee iankaikkisen järjen lakeja, subjekti-objekti -suhde ja ihminen-luonto -dualismi vahvistuvat. Jos sen sijaan ajattelu on tilannesidonnaista, ajattelusta tulee vuorovaikutusta ja yleinen dualistinen metafysiikka haastetaan. Ekologi voi tutkia ihmisen käytäntöjen ja luonnon prosessien vuorovaikutusta ja toisiinsatunkeutumista tietyissä tapauksissa ja konstruoida malleja, jotka voidaan tilapäisesti sitoa ja stabilisoida. Tällaiset mallit voivat selvittää rajoituksia, joilla luonnon prosessit määräävät ihmisen toimintaa. Tällä tavalla ekologinen tieto voi tulla lisääntyvästi relevantiksi inhimillisen olemassaolon luonnollisten ehtojen ymmärtämisessä.⁴⁵

Haila ja Callicott pyrkivät purkamaan dualismin kieltämällä sen takana olevan metafysiikan pätevyyden. He katsovat länsimaisen metafysiikan subjekti-objekti -jaon olevan väärinymmärrys, josta olisi päästävä eroon. Haila painottaa, että siitä ei kuitenkaan voida päästä eroon keksimällä tilalle uusi universaali metafysiikka, vaan dualismi itse asiassa häviää ja menettää merkityksensä, kun tarkastellaan ihmisen ja luonnon vuorovaikutusta aikaan ja paikkaan sidotuissa konteksteissa. Tämä on hämmentävä ratkaisu, koska subjekti-objekti -ero on vahvasti läsnä myös ihmisten käytännöissä.

Peter Elbow toteaa, että erilaisia dikotomioita voidaan käsitellä viidellä eri tavalla: 1) valita yksi puoli toista paremmaksi tai oikeammaksi, 2) työskennellä kompromissin tai dialektisen synteessin löytämiseksi, 3) kieltää, että on olemassa konflikti, 4) väittää, että dikotomian molemmat puolet ovat yhtä totta ja 5)

kehystää konflikti uudelleen niin, että siinä on enemmän kuin kaksi puolta.⁴⁶

Elbow asettuu itse kannattamaan kohtaa neljä, mutta toteaa myös kohdan viisi olevan hyvä vaihtoehto dikotomioiden käsittelyyn. Elbow katsoo ihmisten olevan niin vahvasti sidoksissa binääriin ajatteluun, että siitä ei ole toivoa päästä eroon. Asioiden jakaminen kahteen puoleen, positiiviseen ja negatiiviseen on helpoin tapa luokitella monimutkaista informaatiota ja jopa ruumiidemme rakenne ja sijoittumisemme ilmiötodellisuuteen voivat kutsua meitä näkemään asiat binääristen vastakohtien termein.

Elbown mukaan loogisesti näyttää siltä, että kun valitsemme X:n, hylkäämme Y:n ja Z:n. Ihminen ei kuitenkaan toimi ja ajattele näin. Kun valitsemme X:n, me todellakin voimme hylätä Y:n ja Z:n samaan hengenvetoon, mutta usein emme hylkää mitään niistä. Me yksinkertaisesti valitsemme X:n, koska se on ainoa asia, joka meille tulee mieleen. Valinta on luonteeltaan aivan toisenlainen, jos meillä valintatilanteessa onkin mielessä myös Y ja Z. Kielellemme ja logiikkamme eivät sovi hyvin kaikkien asioiden käsittelyyn, mutta silti voimme olla tekemisissä niiden kanssa. Voimme pitää mielessämme yhtä aikaa kahta yhteensovittamatonta väitettä ja samalla lähestyä tietoa asioiden kompleksisuudesta.⁴⁷

Dikotomioita onkin Elbown mukaan usein hedelmällisintä käsitellä juuri näin. Kaksi täysin vastakkaista väitettä X ja ei-X voivat olla oikeita ja hyödyllisiä näkemyksiä kompleksisesta ilmiöstä. Kun väitteiden esittäjät avoimesti hyväksyvät toistensa väitteet ja pystyvät astumaan sisään niiden epistemologiaan, voidaan päästä lähemmäksi asian täydellistä kuvaamista ja ymmärtämistä. Näin on vähemmän tarvetta pakottaa ihmiset yksimielisyyteen ja luopumaan omasta käsityksestään.

Elbown tavoite on hyvin käytännöllinen. Hän haluaa päästä eroon yksinkertaisesta ”ainoasta oikeasta vaihtoehdosta” ja siihen sisältyvästä negatiivisesta vallasta ja pakottamisesta. Käytännön ympäristöetiikassa on viime aikoina lähestytty samankaltaisia metodeja. Voidaan esimerkiksi paneelikeskustelussa on kartoittaa osanottajien näkemykset asioista, hyväksyä ne sellaisina kuin ne ovat vaatimatta ihmisiä muuttamaan mielipiteitään ja keskittyä niiden asioiden eteenpäinviemiseen, joista kaikki ovat samaa mieltä.⁴⁸

JOHTOPÄÄTÖKSET

Olen tarkastellut ympäristöetiikan keskeistä dilemmaa luonnon arvosta ja erityisesti kiistaa luonnon itseisarvon mahdollisuudesta. Perinteisesti on ajateltu, että antroposentrisestä näkökulmasta katsottuna luonnolla on ihmiselle vain välinearvoa ihmisen hyvän ollessa perustavaa laatua oleva itseisarvo. Biosentristit ovat puolestaan ajatelleet, että luonnolla on itseisarvoa sinänsä riippumatta ihmisen arvostuksista.

Luontoa kunnioittavaa antroposentristä ympäristöetiikkaa on kehitellyt erityisesti Bryan G. Norton. Hän ajattelee, että luonnontiede, erityisesti ekologia tuottaa tietoa, jonka varaan ihmiset rakentavat maailmankatsomuksensa. Tätä maailmankatsomusta vasten ihmiset tarkastelevat preferenssejään, joiden välillä he tekevät valintoja käytännön elämäntilanteissaan.

Nortonin teoria on johdonmukainen, mutta siihen liittyy monia ongelmia, jotka vähentävät sen käyttökelpoisuutta yritettäessä soveltaa sitä käytäntöön. Ensinnäkin yksilön maailmankatsomuksen pitäisi olla ristiriidaton ja hyvin kattava, jotta sen perusteella voitaisiin tehdä valintoja kaikissa arkielämän tilanteissa. Norton tietää itsekkin tämän vaatimuksen mahdottomuuden, koska hän toteaa, että tuskin kukaan on koskaan saattanut loppuun maailmankatsomuksen rationaalisen tuottamisen prosessia.

Toinen Nortonin teoriaan liittyvä vakavampi ongelma on kuitenkin siihen sisältyvä oletus ihmisen toiminnan lineaarisesta kausaalisuudesta. Norton ajattelee samaan tapaan kuin perinteisessä behavioristisessa psykologiassa ja siihen pohjaavassa taloustieteessä, että tietty singulaaristen tekijöiden ketju saa aikaan toiminnan tai käyttäytymisen. Nortonilla ihmisyksilö joutuu arkielämässään valintatilanteisiin, joissa hänelle tarjoutuu valittavaksi useita preferenssejä. Maailmankatsomus on ikään kuin työkalupakki, jossa on oikea työkalu jokaiseen työtehtävään eli preferenssin valintaan. Työkalupakista voidaan valita vain tilanteeseen soveltuva työkalu ja sen käyttäminen johtaa tietyn preferenssin valintaan ja tietynlaiseen toimintaan. Hailan mukaan tällaisen atomistisen kausaliteetin avulla ei voi tarttua aitoon kollektiiviseen tai sosiaaliseen toimijuuteen. Sosiaalinen toimijuus perustuu ihmisten itsetulkintaan, joka tapahtuu historiallisissa ja sosiaalisissa kontekstissa, jossa ihmiset kasvavat ja soosialistuvat.⁴⁹

Elbown näkemys, ettei ole olemassa vain yhtä ainoa totuutta, vaan kaksi erilaista näkemystä voivat olla yhtä aikaa päteviä, helpottaa hieman maailmankatsomukselle asetettuja vaatimuksia. Elbowlaisen maailmankatsomuksen ei siis tarvitse olla siten koherentti, että se antaisi aina samanlaisen ratkaisun samaan ongelmaan. Saman tehtävän suorittamiseen voivat sopia monet työkalut. Metafora maailmankatsomuksesta työkalupakkina muuttuu nyt toisenlaiseksi. Siinä on työkaluja, joita voi käyttää moniin tarkoituksiin. Koska työkalut kehittyvät ja työtehtävät muuttuvat, on työntekijän tarpeen keskustella niiden käytöstä muiden kanssa. Hän voi myös lainata työkaluja muilta, jos itsellä ei satu olemaan sopivia työn tekemiseksi. Näin tulee otetuksi huomioon myös sosiaalisen kontekstin merkitys eettisten valin-

tojen yhteydessä.

Luonnon itseisarvo on hankala työkalu. Siihen joudutaan ehkä turvautumaan, jos tiettyyn tehtävään ei ole käytettävissä mitään muuta työkalua. Muut ihmiset saattavat olla sitä mieltä, että tuolla työkalulla työtä ei saada tehdyksi eikä sitä ole pakko käyttää, mutta viime kädessä vastuu valinnasta on työkalun käyttäjällä itsellään. Jos hän on sitä mieltä, että itseisarvo on hyvä työkalu, hän voi Elbowta mukaillen olla yhtä oikeassa kuin hän, jonka mukaan itseisarvo ei sovi työhön ollenkaan. Työkalujen toimivuus testataan käytännön työssä, eli siinä millaisen valinnan työkalun käyttö tuottaa ja mitä tämä merkitsee ekososiaaliselle kompleksille siinä kontekstissa, jossa sitä käytetään. Tällöin ei lopulta ole merkitystä sillä, nimitetäänkö työkalua itseis- vai välinearvoksi.

VIITTEET

1. NIMBY = Not in my backyard, ks. esim. Norton & Hannon 1997.
2. Arvo on esineen tai asian ominaisuus, jonka perusteella se on arvokas (arvoobjektivismi), tai käsitys, jonka perusteella esinettä tai asiaa pidetään arvokkaana (arvosubjektivismi, arvorelativismi), ks. Nurmio 1991, s. 189-190.
3. Lash 1995, s. 214
4. Ks. esim. Beck 1995, s. 20
5. Ks. esim. Haila & Levins 1992, s. 151
6. Kant 1931, s. 119; Aspelin 1995, s. 407; Plumwood 1993, s. 211
7. Passmore 1980, s. 22
8. *ibid.*, s. 101
9. Hayward 1995, s. 58
10. *ibid.*, s. 59
11. Passmore 1980, s. 126
12. Norton 1984, 1987
13. Nortonin world view -käsite on laaja, koska myös arvotieto kuuluu sen piiriin. Siksi se on parempi suomentaa maailmankatsomukseksi kuin maailmankuvaksi, kuten joskus on tehty (Ollikainen 1992). Yleensä maailmankuvaksi kutsutaan maailmaa koskevia väitteitä, jotka eivät sisällä arvoja, vaan pelkkiä ”tosiasioita” (vrt. Niiniluoto 1984, 87).
14. Norton nojaa John Deweyn vuonna 1948 julkaistussa teoksessa *Reconstruction in Philosophy* (s. 174) esittämiin ajatuksiin.
15. Norton 1987, s. 15
16. *ibid.*, s. 9-10
17. *ibid.*, s. 9
18. Taylor 1989, s. 73-75
19. *ibid.*, s. 156-158, 273, 280
20. Leopold 1976
21. Taylor 1989, s. 17
22. Vilka 1993, s. 147
23. Hayward 1995, s. 64
24. Elbow 1993, s. 1
25. Ks. esim. Plumwood 1993.
26. Plumwood 1993, s. 45
27. Tenkku 1981, s. 20
28. Wilenius 1978, s. 72-73
29. Callicott 1989
30. Callicott 1989, s. 170
31. Haila 1990
32. Haila 1999, s. 171, 174
33. Haila 1990, s. 178
34. *ibid.*, s. 180
35. Henrikson 1991, s. 677
36. King 1991
37. Haila 1995, s. 71
38. *ibid.*, s. 71
39. *ibid.*, s. 72
40. *ibid.*, s. 72
41. Frondizi 1971
42. Haila 1990, s. 182
43. Haila 1999, s. 174, 178
44. Haila 2000, s. 13
45. *ibid.*, s. 14
46. Elbow 1993, s. 3
47. *ibid.*, s. 4, 12
48. Ks. esim. Kjellberg 1997.
49. Haila 1999, s. 167-168

- Gunnar Aspelin, *Ajatuksen tiet. Yleinen filosofian historia*. Kolmas painos 1995. Wsoy, Juva 1995. (1. painos 1958.)
- Ulrich Beck, Poliitiikan uudelleen keksiminen: kohti refleksiivisen modernisaation teoriaa. Teoksessa Ulrich Beck & Anthony Giddens & Scott Lash, *Nykyajan jäljillä*. Vastapaino, Tampere 1995, s. 11–82.
- J. Baird Callicott, Intrinsic Value, Quantum Theory and Environmental Ethics. Teoksessa J. Baird Callicott, *In Defence of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*. State University of New York Press, New York 1989. (Alun perin Environmental Ethics, vol. 7, 1985).
- Peter Elbow, The Uses of Binary Thinking. *Journal of Advanced Composition* 1/1993, s. 1–21 (sivunumerot verkkokopiosta).
- Risieri Frondizi, *What is value? An introduction to axiology*. Second edition. La Salle, Illinois 1971
- Yrjö Haila, Luonnon itseisarvo. *Ympäristö ja terveys* 3/1990, s. 178–183.
- Yrjö Haila, *Kestävän kehityksen luontoperusta. Mitä päättäjien tulee tietää ekologiasta?* Suomen kuntaliitto, Helsinki 1995.
- Yrjö Haila, Biodiversity and the divide between culture and nature. *Biodiversity and Conservation* 8/1999, s. 165–181.
- Yrjö Haila, Beyond the Nature-Culture Dualism. *Biology and Philosophy* 15/2000, s. 1–21 (painossa).
- Yrjö Haila & Richard Levins, *Ekologian ulottuvuudet*. Vastapaino, Tampere 1992.
- Tim Hayward, *Ecological Thought. An Introduction*. Polity Press, Cornwall 1995.
- Alf Henrikson, *Antiikin tarinoita 1–2*. WSOY, Juva 1991.
- Immanuel Kant, Tapojen metafysiikan perustus. Teoksessa Immanuel Kantin *siveysopilliset pääteokset*. WSOY, Porvoo 1931. (Alkuteos Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785.)
- Stephen King, Eloojäävää tyyppiä. Teoksessa *Ennen Aamunkoittoa*. Book Studio, Hanko 1991. (Alkuteos Skeleton Crew 1985.)
- Seppo Kjellberg, Dialogeja kaupunkikeskustan ympäristöpäämääristä. Tutkimusraportti, *Housing & environment n:o 6*. University of Tampere, Tampere 1997
- Scott Lash, Refleksiivisyys ja sen vastinparit: rakenne, estetiikka, yhteisö. Teoksessa Ulrich Beck & Anthony Giddens & Scott Lash, *Nykyajan jäljillä*. Vastapaino, Tampere 1995, s. 153–235.
- Aldo Leopold, *A sand county almanac and sketches here and there*. Oxford University Press, London 1976. (1. painos 1949.)
- Ilkka Niiniluoto, *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus. Filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta*. Otava, Helsinki 1984.
- Bryan G. Norton, Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics* 6/1984, s. 133–148.
- Bryan G. Norton, *Why preserve natural variety?* Princeton university press, Princeton 1987.
- Bryan G. Norton & Bruce Hannon, Environmental Values: A Place-Based Theory. *Environmental Ethics* 3/1997, s. 227–245.
- Harri Nurmio, Kestävät arvot - kestävä kehitys? Teoksessa *Avauksia restruktuuraatioon* (toim. Jouni Häkli & Jorma Kuitunen). Aluetieteen laitos, sarja A, 11. Tampereen yliopisto, Tampere 1991, s. 187–198.
- Markku Ollikainen, Kestävä kehitys: Talouden ekologisointi eettisten ja taloustieteellisten periaatteiden nojalla. Teoksessa Marja Järvelä ja Yrjö Uurtimo (toim.), *Yhteiskunta ja ympäristö. Ympäristöpolitiikan arvo-ongelmia*. Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, julkaisuja 2/1992, Tampere: Tampereen yliopisto 1992, s. 101–123.
- John Passmore, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*. Second edition (corrected, with new preface and appendix). Gerald Duckworth & Co., London 1980. (1. painos 1974.)
- Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, Cornwall 1993.
- Paul Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, Princeton New Jersey. Second printing with corrections 1989. (1. painos 1986.)
- Jussi Tenkku, Scala Naturae - Luonnon portaikko. Teoksessa A. Kinnunen ja Y. Sepänmaa (toim.), *Ympäristöestetiikka*. Gaudeamus, Helsinki 1981, s. 19–34.
- Reijo Wilenius, *Ihminen, luonto ja tekniikka*. Gummerus, Jyväskylä 1978.
- Leena Vilkkä, *Ympäristöetiikka*. Yliopistopaino, Helsinki 1993.

VÄESTÖ- TEORIAN ONGELMIA

Maapallolla elää tällä hetkellä enemmän ihmisiä kuin heitä on elänyt koko ihmiskunnan historiassa yhteensä.¹ Resurssit maapallolla ovat kuitenkin rajalliset, eikä väestömäärän kasvu voi jatkua ikuisesti. Filosofisesta näkökulmasta nämä tosiasiat herättävät kahdentyyppisiä kysymyksiä. Ensimmäinen kysymyskokonaisuus koskee sukupolvien välistä oikeudenmukaisuutta. Miten resurssit tulisi jakaa sukupolvien välillä? Onko moraalisesti perusteltua pitää vähemmän arvokkaina asioita, joista voidaan nauttia vasta kaukaisessa tulevaisuudessa, kuin asioita, joista voidaan nauttia jo nyt tai lähitulevaisuudessa? Minkälaisen moraaliteorian avulla tulevaisuutta koskevia arvokysymyksiä voidaan ratkaista? Toinen kysymyskokonaisuus koskee väestöpolitiikan etiikkaa. Koska ihmisten lukumäärä maapallolla riippuu osittain yksilöiden ja yhteisöjen tekemistä lisääntymistä koskevista päätöksistä, asiaa sopii arvioida moraalista näkökulmasta.²

1. JOHDANTO*

Montako ihmistä maapallolla pitäisi olla? Miten tulisi jakaa kustannukset, jotka syntyvät väestöpoliittisia päämääriä tavoiteltaessa? Minkälainen moraaliteoria voisi antaa uskottavan vastauksen kysymykseen, mikä on ihmisten optimaalinen lukumäärä? On selvää, että sukupolvien välistä oikeudenmukaisuutta koskevat ongelmat ja väestöpolitiikan etiikka ovat kytkeytyneet toisiinsa. Jos esimerkiksi on niin, että sukupolvien välinen oikeudenmukaisuus edellyttää, että tulevilla sukupolvilla on samat materiaaliset olosuhteet kuin nykyisillä ihmisillä, tällöin ihmisten optimaalinen lukumäärä ei voi olla kovin suuri, sillä resurssit ovat rajalliset. Tällaisista yhteyksistä huolimatta on kuitenkin muistettava, että kysymykset sukupolvien välisestä oikeudenmukaisuudesta koskevat ennen muuta tulevia ihmisiä, ihmisiä jotka tulevat tosiasiaa elämään, kun taas väestöpolitiikan etiikka koskee mahdollisia ihmisiä, ihmisiä jotka tulevat elämään jos niin päätämme, ja potentiaalisia ihmisiä, olentoja, jotka voivat kehittyä ihmisiksi.³

Väestöpolitiikan etiikkaa koskevat kysymykset voidaan jakaa kahteen ryhmään: on eri asia pohtia väestöpolitiikan (paikallisia tai koko maapalloa koskevia) tavoitteita kuin arvioida niiden keinojen hyväksyttävyyttä, joita väestöpoliittisten päämäärien tavoittelussa voidaan käyttää. On helppoa nähdä, että yksilöiden oikeudet voivat joutua ristiriitaan yleisessä intressissä olevien päämäärien kanssa. Koersiivinen väestökontrolli saattaisi olla perusteltua esimerkiksi siitä seuraavien myönteisten ympäristö-

vaikutusten takia, mutta tästä huolimatta kiellettyä, koska se loukkaa yksilöiden oikeutta päättää lastensa lukumäärästä. Tässä yhteydessä on kuitenkin huomattava, että seurausellinen tarkastelu voi periaatteessa koskea sekä väestöpolitiikan keinoja että sen päämääriä, ja sama pätee deontologiseen ajatteluun sekä erilaisiin oikeusteorioihin. Voisimme esimerkiksi ajatella, että koersiivinen väestökontrolli ei ole oikeutettua, koska siitä seuraa lyhyelläkin aikavälillä ikäviä sivuvaikutuksia, tai että ihmisiä tulisi olla maapallolla paljon nykyistä enemmän, koska mahdollisilla ihmisillä on oikeus syntyä. Seurausetiikka ei siis koske yksinomaan väestöpolitiikan päämääriä eivätkä deontologinen etiikka ja oikeusteoriat pelkäävät keinoja.

Tarkastelen seuraavassa lyhyesti väestöpolitiikan etiikkaan eli *väestöteoriaan* liittyviä kysymyksiä sekä keinojen että päämäärien näkökulmasta. Erityisesti pohdin kysymystä, mitkä niistä erilaisista ongelmista, joita väestöteoreettinen keskustelu on viime vuosina koskenut, ovat olleet *aitoja moraalisia ongelmia* – siis moraalisia ongelmia, jotka ovat (1) siinä mielessä avoimia, että niihin on olemassa useita lähtökohtaisesti uskottavia mutta keskenään ristiriitaisia vastauksia, ja jotka ovat (2) käytännön kannalta merkityksellisiä siinä mielessä, että ne koskevat kysymystä, miten pitäisi tosiasiaa toimia. Käsitys, jota puolustan, voi kuulostaa ensi alkuun epäilyttävältä. Pyrin nimittäin osoittamaan, että väestöteoreettinen keskustelu ei ole juuri lainkaan koskenut aitoja moraalisia ongelmia ja että se eroaa tässä suhteessa esimerkiksi bioetiikassa, ympäristöetiikassa ja ammattietiikassa käydystä keskusteluista. Väite, että väestöteoria ei koske aitoja moraalisia ongelmia, ei kuitenkaan ole harvinainen. Kansalaiskeskustelussa on aina silloin tällöin valitettu, että väestöteoria on pelkkää akateemista spekulatiota,⁴ ja muutama vuosi sitten myös tunnettu brittifilosofi Brian Barry huomautti, että väestöpolitiikka ei juuri herätä konkreettisia kysymyksiä siitä, mitä tulisi tehdä.⁵ Barryn mukaan ”ei ole erityisen vaikeaa tietää, mihin toimenpiteisiin tulisi ryhtyä, vaikka on tietenkin äärimmäisen hankalaa saada relevantteja toimijoita ryhtymään toimintaan”. Barry ei kiellä niiden päätöksentekoon liittyvien ongelmien olemassaoloa, jotka liittyvät ”tieteellisen tiedon epävarmuuteen”, mutta hän väittää, että ”käytännössä kaikki asiaan vakavasti paneutuneet henkilöt, jotka eivät saa palkkaa ylikansallisilta yhtiöiltä tai ole uskonnollisesti sokaistuja, tietävät, että toimintatapojamme pitäisi muuttaa”. Lyhyesti sanottuna Barry väittää meidän varsin hyvin tietävän, mihin suuntaan globaalissa väestöpolitiikassa tulisi kulkea. Katsaus väestöteoreettiseen keskusteluun antaa tukea Barryn väitteille: vaikka monet kirjoittajat motivoivat tekstinsä sanomalla, että he haluavat pohtia aitoja moraalisia ongelmia, näyttää siltä, että tosiasiaa asioista vallitsee suuri yksimielisyys.

2. SOSIAALISET ONGELMAT

Historiallisesti ajatellen väestöohjelmat ovat usein johtaneet inhimilliseen kärsimykseen, ja valitettavasti nykyisiinkin väestö-

poliittisiin toimiin liittyy tavallisesti sosiaalisia ongelmia. Betsy Hartmannin teoksessa *Reproductive Rights and Wrongs* (1995) esitellään koko joukko surullisia esimerkkejä väestöohjelmien sivuvaikutuksista.⁶ Eugeniikka ja sterilisaatio ovat olleet tunnettuja väestöpolitiikan menetelmiä Suomessakin, mutta on olemassa paljon muitakin esimerkkejä epäilyttävistä väestöpolitiikan muodoista. Monien kehitysmaissa käytettyjen ehkäisymenetelmien lääketieteellisiä sivuvaikutuksia ei ole tunnettu, ja joillakin ehkäisy pillereillä epäillään olleen yhteyttä syöpään. Naisia ei ole informoitu terveysriskeistä, ja naisten pakottaminen on kuulunut useisiin väestöohjelmiin. Ohjelmia on määrittänyt ennemminkin kontrolli kuin palvelu. Kompensaatiomaksuihin perustuneet väestöohjelmat – jos steriloit itsesi saat siitä taloudellisen korvauksen – ovat johtaneet siihen, että kaikkein köyhimmät kansalaiset ovat käytännössä menettäneet oikeutensa lisääntyä. Ohjelmat, joissa on lainsäädännön avulla rajoitettu lasten lukumäärää perheissä, ovat johtaneet erityisesti tyttölasten surmaamiseen.

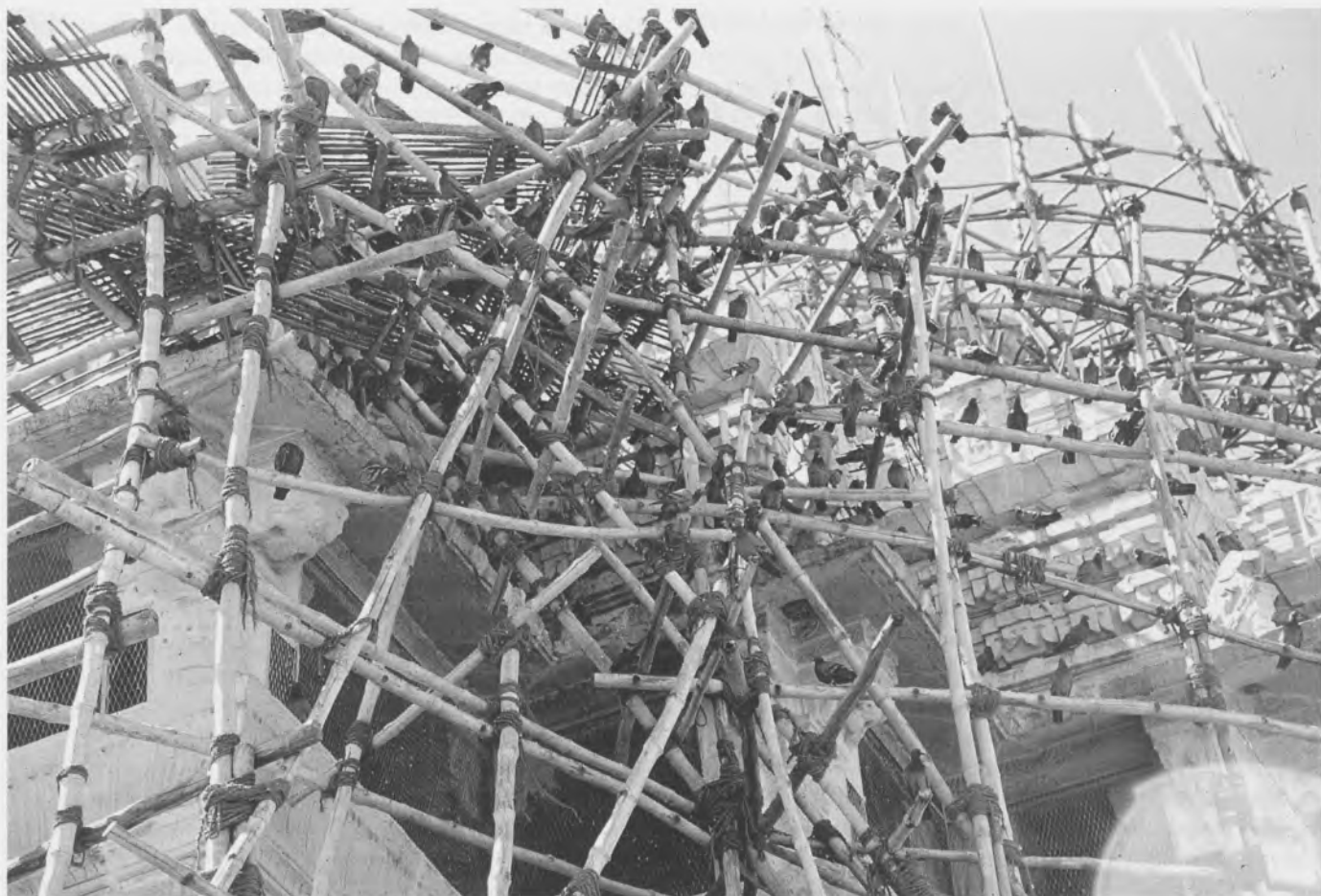
Väite, että väestöteoreettinen keskustelu ei ole koskenut aitoja moraalisia ongelmia, ei tarkoita väestöpolitiikkaan liittyneiden sosiaalisten ongelmien olemassaolon kieltämistä. Esimerkiksi kysymys, onko lasten surmaaminen moraalisesti hyväksyttävää, ei ole aito moraalinen ongelma, koska (tällä hetkellä) on itsestään selvää, mikä on oikea vastaus kysymykseen. (Kysymys ei siis ole avoin.) Tietenkin väestöohjelmiin liittyvät sosiaaliset ongelmat herättävät paljon muita kysymyksiä. Miten ohjelmia voitaisiin parantaa? Miten väärinkäytökset ovat olleet mahdollisia? Miten saada relevantit toimijat toteuttamaan parempia ohjelmia? Miten saada kansalaiset ohjelmien taakse? Nämä kysymykset ovat tärkeitä ja vaikeita, mutta selvästikään ne eivät ole aitoja moraalisia ongelmia.

3. VÄESTÖPOLITIikka JA MORAALITEORIA

Aitoja moraalisia ongelmia ei pidä samaistaa myöskään moraaliteorian kysymysten kanssa. Väestöpolitiikkaa koskevat moraaliteoreettiset kysymyksenasettelut ovat perustuneet kolmeen toisiinsa kytkeytyvään lähestymistapaan. Ensinnäkin on kysytty, ovatko moraaliteorioiden implikaatiot yhteensopivia tulevaisuutta ja tulevia ihmisiä koskevien moraalisten intuitioittemme kanssa. Toiseksi on tutkittu paradokseja, joihin ristiriitaiset intuitiot näyttävät johtavan. Kolmanneksi on pohdittu kysymystä, minkälaiseen arvoperustaan tulevaisuutta koskevat intuitiomme viime kädessä nojaavat. Kaikissa kolmessa lähestymistavassa oletetaan, että tiedämme miten tulisi toimia; keskusteluissa ei ole kiistelty siitä, mitkä ovat ”oikeat intuitiot”, vaan filosofinen pohdiskelu on osittain perustunut juuri siihen, että näytämme tuntevan ne.⁷ Tarkastelkaamme esimerkkiä kustakin lähestymistavasta.

(1) *Vastenmielinen johtopäätös.* Väestöpolitiikkaa käsittelevässä filosofisessa kirjallisuudessa selvästi eniten huomiota herättänyt argumentti on ollut Derek Parfitin virtuoosimainen päättelely, jonka mukaan klassinen utilitarismi johtaa ”vastenmieliseen johtopäätökseen” (engl. ”repugnant conclusion”). Argumentin merkityksestä kertoo paljon se, että vuosina 1998–1999 vastenmielisestä johtopäätöksestä kirjoittivat muiden muassa Robin Attfield, Alan Carter, Partha Dasgupta, David Heyd ja Torbjörn Tännsjö,⁸ vaikka alunperin Parfit muotoili päättelynsä jo 1973.⁹

Vastenmielinen johtopäätös on väite, joka sanoo, että vaikka olisi olemassa kymmenen miljardia ihmistä, jotka nauttivat hyvin korkeasta elintasosta, on aina olemassa suurempi joukko ihmisiä, joiden olemassaolo olisi parempi asia, vaikka heidän elintasonsa olisi surkea.¹⁰ Klassisen utilitarismin (hedonistisen versi-



Kuva M.J.

on) mukaan meidän tulee maksimoida onnellisuutta. Käytännössä tämä merkitsee sitä, että meidän tulee tehdä niin paljon lapsia kuin mahdollista aina siihen asti kunnes voidaan havaita, että kokonaisuonnellisuus alkaa ihmisten määrän vuoksi laskea. Parfitin argumentin mukaan klassinen utilitarismi kehottaa siis tekemään käsittämättömän määrän huonosti voivia ihmisiä: ihmisten määrän pitää kasvaa ja kasvaa kunhan keskimääräinen onnellisuus laskee riittävän hitaasti (eikä estä kokonaisuonnellisuuden kasvua). Mutta mehän tiedämme, että meillä *ei* ole tällaista velvollisuutta.¹¹ Näin ollen Parfitin argumenttiin voidaan reagoida kahdella tavalla. Meidän on joko hylättävä klassinen utilitarismi – strategia jota Parfit itse kannattaa – tai vaihtoehtoisesti meidän tulee osoittaa, että klassinen utilitarismi ei sitenkään kehota ryhtymään järjettömiin tekoihin.¹² Tässä yhteydessä on kiinnostavaa on ennen muuta se, että riippumatta siitä, kumman strategian valitsemme, näytämme *jakavan* sen sisällöllisen kannan, että ihmisillä ei ole moraalista velvollisuutta lisätä ihmisten määrää moninkertaisesti.

(2) *Tulevien ihmisten paradoksi.* Tulevien ihmisten paradoksi eli niin sanottu identiteettiongelmaksi on myöskin Parfitin muotoilema, mutta siitä ovat keskustelleet myös esimerkiksi Trudy Govier, Gregory S. Kavka ja Jeff McMahan.¹³ Paradoksi perustuu havaintoon, että voimme näköjään johtaa intuitiivisesti uskottavista identiteettiä ja moraalialueita koskevista lähtöoletuksista erittäin epäuskottavan johtopäätöksen. Vaikuttaa selvältä, että ihmisen identiteetti riippuu osittain siitä, milloin hänet on pantu alkuun ja milloin hän sattuu syntymään. Minkälainen tahansa (väestö-)politiikka vaikuttaa tuhansien ihmisten syntymään. Tämä tarkoittaa sitä, että politiikkavalinnat ratkaisevat, ketkä yksilöt syntyvät. Tästä taas seuraa, että riippumatta siitä, mikä politiikka nyt valitaan, kukaan 200 vuoden päästä elävä yksilö ei voi huonommin kuin hän voisi voida, jos toisenlainen politiikka olisi valittu. Näin on tietenkin siksi, että jos toisenlainen poli-

tiikka olisi valittu, häntä ei olisi olemassa lainkaan! Näin ollen on niin, että nykyiset ihmiset voivat valita minkä tahansa politiikan, koska kukaan ei ole oikeutettu tulevaisuudessa valittamaan siitä. Mutta tällainen johtopäätös on äärimmäisen epäintuitiivinen: tosiasiallisesti me emme ole oikeutettuja esimerkiksi tuhoamaan ympäristöämme käyttökelttomaksi, ja tosiasiallisesti meidän *pitää* ottaa huomioon tulevatkin ihmiset.

Tulevien ihmisten paradoksi voidaan yrittää ratkaista esimerkiksi sanomalla, että politiikkaratkaisuja voidaan arvostella, vaikka kukaan ei niiden takia voisikaan huonommin kuin vaihtoehtoisten politiikkaratkaisujen takia.¹⁴ Voidaan myös yrittää argumentoida, että tulevat sukupolvet tulee ottaa huomioon yksinkertaisesti siksi, että tällainen huomioonottaminen on nykyisten ihmisten omassa intressissään: välinpitämättömyys loukkaisi meitä itseämme. Tässä yhteydessä on kuitenkin tärkeää huomata vain se, että osapuolet näyttävät *jakavan* keskeisen sisällöllisen näkemyksen: tulevat sukupolvet on otettava huomioon. Aitoa moraalista ongelmaa ei siis ole.

(3) *Asymmetria-näkemykset.* Niin sanotun asymmetria-näkemyksen mukaan ihmisillä on velvollisuus olla tuottamatta maailmaan ihmisiä, jotka kärsisivät, jos he syntyisivät, mutta samaan aikaan ihmisillä *ei* ole velvollisuutta tuottaa maailmaan ihmisiä, jotka olisivat hyvin onnellisia, jos he syntyisivät. Tässä ajattelutavassa syntymättä jäävän potentiaalisesti iloiseen ihmiseen ei voida sanoa menettävän mitään, kun hän jää syntymättä, mutta kärsivän ihmisen syntymä merkitsisi sitä, että kärsimystä todella tapahtuu. Muiden muassa Jan Narveson on puolustanut asymmetria-näkemyksiä utilitaristisista lähtökohdista.¹⁵

Asymmetria-näkemyksen oikeuttaminen on kuitenkin osoittautunut hankalaksi,¹⁶ ja on olemassa useita argumentteja, jotka viittaavat siihen, että asymmetria-näkemykset eivät seuraa sen paremmin utilitarismista kuin oikeusteorioistakaan.¹⁷ Vaikka asymmetria-näkemykset ovat useimpien ihmisten intuitiivisten mukainen,

se ei siis näytä olevan tavanomaisten moraaliteorioiden kanssa yhteensopiva. Tämä ongelma on teoreettisesti kiinnostava, mutta tietenkään siinä ei ole kyse aidosta moraalista ongelmasta, sillä kiistaa ei ole siitä, mitä velvollisuuksia ihmisillä on ja miten tulisi viime kädessä toimia.

4. EMPIIRINEN EPÄVARMUUS

Epäilemättä on olemassa useita empiirisiä kysymyksiä, jotka ovat relevantteja sen kannalta, miten tulisi toimia. Epäonnistuneiden väestöoppien korjaaminen edellyttää empiirisiä tutkimuksia, ja sama pätee kokonaan uusien strategioiden suunnitteluun. Joidenkin empiiristen kysymysten voidaan sanoa olevan mikrotason kysymyksiä, kuten kysymys, miten välttää tietyn ehkäisymenetelmän kielteiset sivuvaikutukset.¹⁸ Toiset kysymykset ovat taas makrotason kysymyksiä; tällainen on esimerkiksi kysymys, mikä on paikallisen väestönkasvun ja taloudellisen kasvun suhde.¹⁹ Empiiriset väitteet ovat tietenkin aina muodostaneet tärkeän osan väestöpoliittisesta keskustelusta. Esimerkiksi Platon ajatteli (pythagoralaisen lukumetafysiikan hengessä),²⁰ että kaupunkivaltion ihanteellinen ihmismäärä on täsmälleen 5040, koska se sopii jaollisuutensa vuoksi parhaiten ”sekä sodan että rauhan tarkoituksiin”.²¹ Empiirisiä (tai empiiris-metafysiisiä) kysymyksiä ei kuitenkaan pidä sekoittaa moraalisiin kysymyksiin, ja näin on täysin riippumatta siitä, kuinka merkittävänä pidämme ensin mainittuja kysymyksiä jälkimmäisten kysymysten ratkaisemisen kannalta. Empiirisissä kiistoissa osapuolet hyvin usein *jakavat* käsitykset moraalista arvoista ja normeista, vaikka he eivät jaakaan käsityksiä siitä, miten tulisi toimia (eli käytännön normeja) tai miksi tarkkaan ottaen jokin tietty toimintatapa olisi oikea. Tarkastelkaamme kahta esimerkkiä.

(1) *Väestönkasvu ja ympäristöongelmat.* Ehkäpä tavanomaisin argumentti väestöteoriassa nykyisin on päättely, jonka mukaan väestönkasvu aiheuttaa ympäristöongelmia paikallisilla tasoilla, erityisesti kehitysmaissa (empiirinen väite), ja koska meillä on hyviä moraalista perusteita suojella ja säilyttää ympäristöä (moraalinen väite), meidän tulee hillitä väestönkasvua ja estää kasvu vähitellen kokonaan (praktinen normi). Tätä näkemystä on puolustanut muiden muassa Norman Myers, joka kirjoittaa väestönkasvun olevan ”ilmeisesti keskeisin ympäristöongelmien aiheuttaja”²², ja samaa kantaa puolustetaan useissa viime aikaisissa kirjoituksissa.²³ Kaikki eivät kuitenkaan pidä argumenttia hyväksyttävänä. Väestönkasvun ja ympäristöongelmien (ja ekologien ongelmien) suhde on epäselvä. Esimerkiksi kuulu ympäristöfilosofi Robin Attfield toteaa, että ”väestönkasvun on usein sanottu olevan ympäristöongelmien taustalla tai jopa aiheuttavan niitä”, mutta että ”tätä teoriaa on syytä epäillä”.²⁴ Samalla tavoin Betsy Hartman kirjoittaa, että ”väestönkasvu on tuskin ympäristöongelmien perimmäisimpiä syitä”.²⁵ Tässä debatissa kukaan ei tietenkään kiistä, etteikö ympäristöstä olisi huolehdittava. Kiista on ennen muuta empiirinen – ja jossain määrin käsitteellinen, sillä aina ei ole selvää, mitkä asiat pitäisi laskea ”ympäristöongelmiksi”. (Lienee tarpeetonta lisätä, että ne kirjoittajat, jotka eivät pidä väestönkasvua ympäristöongelmien syynä, eivät mitenkään välttämättä vastusta väestönkasvun hillitsemistä. Kiista empiirisistä kysymyksistä ei implikoi erimielisyyttä käytännön normeista.)

(2) *Väestönkasvu ja köyhyys.* Toinen hyvin tunnettu argumentti sen käsityksen puolesta, että väestönkasvu tulisi erityisesti kehitysmaissa vähitellen tyrehdyttää, on päättely, jonka mukaan väestönkasvu aiheuttaa köyhyttä (empiirinen väite) ja köyhyyden lisääntyminen sivuvaikutuksineen tulisi pyrkiä estämään. Kuten esimerkiksi Amartya Sen on osoittanut, köyhyys-

problematiikkaa ei pidä sekoittaa taloudellista kasvua koskeviin päätelmiin, sillä äärimmäistä köyhyttä voi esiintyä myös silloin, kun kokonaistuotanto itse asiassa nousee.²⁶ On triviaalia, että köyhyys aiheuttaa väestönkasvua,²⁷ mutta väite, että väestönkasvu aiheuttaa puolestaan köyhyttä, on kiistanalaisempi. Jälkimmäistä ajattelutapaa kannattavat esimerkiksi Valeria Menza ja John R. Lupien, joiden mukaan väestönkasvun hillitseminen ”parantaa naisten ja lasten terveydentilaa ja viime kädessä koko perheen hyvinvointia” vähentäen näin köyhyttä.²⁸ Esimerkiksi Dennis A. Ahlburh on kuitenkin puolustanut päinvastaista kantaa. Hänen mielestään ”ei ole selvää, että väestönkasvu aiheuttaisi pitkällä aikavälillä köyhyttä”, vaikka onkin niin, että suuret syntyvyysluvut tarkoittavat ”suurempaa köyhien ihmisten lukumäärää lyhyellä aikavälillä”.²⁹ Tässäkin kiistassa on kyse empiirisistä erimielisyyksistä, sillä kukaan ei epäile, etteikö köyhyyden voittaminen olisi moraalista toivottavaa. Kyse on siitä, auttaako väestönkasvun hillitseminen tässä taistelussa (ja osittain myös siitä, mitä väite ”väestönkasvu aiheuttaa köyhyttä” tarkkaan ottaen tarkoittaa).

5. IDEALITEORIAM

On selvää, että kaikki väestöteorian ongelmat eivät ole moraaliteoreettisia tai empiirisiä ongelmia. Väestöteoreettinen keskustelu on koskenut myös moraalista kysymyksiä. Moraalisten kiistojen olemassaolo ei kuitenkaan tarkoita sitä, että väestöteoriassa oltaisiin pohdittu aitoja moraalista ongelmia samassa mielessä kuin niitä on pohdittu esimerkiksi soveltavassa etiikassa.

On hyödyllistä erottaa toisistaan moraalista keskustelut, jotka koskevat ideaalista asiointiloja, ja moraalista keskustelut, joissa pohditaan kysymystä, miten tulisi toimia ei-ideaalisissa olosuhteissa. Filosofi voi kysyä, olisiko kansalaistottelemattomuus moraalista hyväksyttävää ideaaliyhteiskunnassa; tai hän voi kysyä, pitäisikö kansalaistottelemattomuus hyväksyä ei-ideaalisissa olosuhteissa, esimerkiksi nykyisessä Suomessa. Olettakaamme, että filosofi A puolustaa käsitystä, jonka mukaan kansalaistottelemattomuus olisi hyväksyttävää jopa ideaaliyhteiskunnassa, kun taas filosofi B on sitä mieltä, että se ei olisi hyväksyttävää. A:lla ja B:llä on tällöin erilaiset *ideaaliteoriat*. Samaan aikaan heillä voi kuitenkin olla yhtenevät ei-ideaaliteoriat, ts. he voivat molemmat ajatella, että ei-ideaalisissa olosuhteissa kansalaistottelemattomuus on moraalista hyväksyttävää.³⁰ Tilanteessa, jossa henkilöillä on samanlainen ei-ideaaliteoria, ei kohdata aitoa moraalista ongelmaa, koska osapuolet *jakavat* käsityksen siitä, miten tosiasiasa tulisi toimia. (Käsitys, että kansalaistottelemattomuus on hyväksyttävää sekä ideaalisissa että ei-ideaalisissa olosuhteissa, voi olla loogisesti konsistentti, samoin kanta, jonka mukaan kansalaistottelemattomuus on hyväksyttävää vain ei-ideaalisissa olosuhteissa.)

Soveltavassa etiikassa pohdittavat ongelmat ovat useimmiten sellaisia, että niihin vastaaminen edellyttää ei-ideaaliteorian esittämistä. Tarkastelkaamme vaikkapa kysymystä, pitäisikö eutanasia sallia. Tyypillisesti kysymys ei ole siitä, pitäisikö eutanasia sallia ideaalisessa yhteiskunnassa, vaan siitä, pitäisikö se sallia ”tässä ja nyt”, siis ei-ideaalisissa olosuhteissa, vallitsevassa yhteiskunnallisessa tilanteessa. Tällaisissa kiistoissa monet keskenään yhteensopimattomat argumentit ovat ainakin osittain uskottavia eikä selvää vastausta kysymykseen useinkaan ole. Kyse on siis aidosta moraalista ongelmasta. Väestöteoriassa tilanne näyttäisi kuitenkin olevan toinen: tavanomaisesti kaikki ovat yhtä mieltä siitä, mitä pitäisi tosiasiasa tehdä, ja kiistat koskevat vain ideaaleja. Jos erimielisyys koskee myös toimintaa, taustalla ovat yleensä empiiriset kiistat. Tarkastelkaamme jälleen muutamaa esimerkkiä.

(1) *Kestävä kehitys ja optimipopulaation ongelma.* Kukaan ei väitä, että väestönkasvu voisi ongelmitta jatkua ikuisesti. Kysymys ei ole siitä, onko ihmiskunnan kasvulle olemassa rajat, vaan siitä, missä nämä rajat ovat. Tavanomainen yritys määrittää ihmisten suurin mahdollinen lukumäärä viittaamalla kestävä kehityksen käsitteeseen herättää paitsi monia empiirisiä ja riskinhallintaan liittyviä päätosteoreettisia kysymyksiä myös vaikeita moraalisia ongelmia. Onko kestävä kehityksen ihanne yhteensopiva erityisesti taloustieteessä harrastettavan ”diskonttauksen” kanssa?³¹ Minkälaiseen elintasaan tulevat ihmiset ovat oikeutettuja? Edellyttäväkö kestävä kehitys kaikkien *lajien* tasapuolista säilyttämistä?³² Näitä ja vastaavanlaisia kysymyksiä ovat viime vuosina pohtineet esimerkiksi Wilfred Beckerman, Andrew Dobson, Nigel Dower, Koos Neefjes ja Bryan G. Norton.³³ On käynyt selväksi, että kestäväan kehitykseen ja optimipopulaation liittyvät ongelmat ovat äärimmäisen hankalia.

Samalla on kuitenkin huomattava, että mainittujen kiistojen olemassaolo ei tarkoita välttämättä sitä, että myös oikeista toimintatavoista kiisteltäisiin. Olettaakamme, että A on sitä mieltä, että maapallon väkiluku voitaisiin varsin mainiosti kaksinkertaistaa ilman, että tästä aiheutuisi kestäväälle kehitykselle sen suurempaa haittaa, kun taas B ajattelee, että tällainen väkimäärä olisi liikaa. Seuraako tästä erimielisyydestä, että A ja B ovat eri mieltä myös konkreettisista käytännön kysymyksistä kuten siitä, pitäisikö väestönkasvua hillitä? Ei tietenkään. A toki *voi* ajatella, että kasvua ei tarvitse hillitä, mutta aivan yhtä hyvin hän voi olla sitä mieltä, että kontrollia tarvitaan: vaikka A ei ajattelekaan, että kestävä kehitys edellyttää väestönkasvun hillitsemistä, hänellä voi olla lukuisia syitä kuitenkin kannattaa sitä. Vastaavalla tavalla B *voi* ajatella, että väestönkasvua on pakko kiireisesti hillitä, mutta hänen ei tarvitse ajatella niin. B voi yhtä hyvin olla sitä mieltä, että vaikka kestävä kehitys edellyttää pitkällä tähtäimellä kasvun hillitsemistä, paniikkireaktioon ryhtyminen olisi monista syistä hulluutta. Tämä kaikki osoittaa, että keskustelu kestävästä kehityksestä ja optimipopulaatiosta on ennen muuta teoreettista keskustelua, joka koskee ideaaleja. (Saman asian voi päätellä myös siitä, että tosiasiasa lähes kaikki ovat sitä mieltä, että väestönkasvun hillitsemiseen ja perhepolittiseen suunnitteluun tulee vähitellen panostaa yhä enemmän.³⁴)

(2) *Oikeudenmukaisuus ja väestökontrolli.* Väestöteoreettisessa keskustelussa on ollut epäselvää, mikä on oikeudenmukaisuuden ja väestökontrollin suhde. Kuten monet ovat havainneet, asiaan liittyy monia ”likaisia riitoja”³⁵ ja mielipiteet ovat ”vaihdelleet suuresti”.³⁶ Muiden muassa Marcel Wissenburg on viime aikoina puolustanut käsitystä, jonka mukaan kaikki ”väestöpoliittiset ratkaisut ovat ristiriidassa ankarien liberalistidemokraattisten lähtökohtien kanssa”.³⁷ Wissenburgin mukaan väestökontrolli on kaikissa olosuhteissa epäoikeudenmukaista, koska se ”loukkaa yksilöiden universaalia, absoluuttista ja täydellistä vapautta päättää lapsiensä määräästä”.³⁸ Brian Barryn mukaan asia on taas toisella tavalla. Barry mielestä ”niin kauan kuin yksi-lapsi-yksi-nainen -politiikkaa harrastetaan johdonmukaisesti kaikkialla, se ei loukkaa oikeudenmukaisuutta ja on itse asiassa sukupolvien välisen oikeudenmukaisuuden vaatimaa politiikkaa”.³⁹ Väestökontrolli on Barrylle siis oikeudenmukaisuuden ehto eikä hänen näkemyksellään näytä olevan juuri mitään yhteistä Wissenburgin kannan kanssa.

Käytännön tasolla Wissenburg ja Barry voivat kuitenkin periaatteessa olla samaa mieltä – aivan kuten he tosiasiasa ovatkin. Wissenburgin mukaan on niin, että vaikka väestökontrolli on epäoikeudenmukaista, on kuitenkin olemassa yksi ”suositeltava strategia”, nimittäin ”vetoaminen ihmisten vastuullisuuden tuntuun”, jota voidaan tukea ”informaation tarjoamisella ja koulutuksella, kansalaiskeskustelulla sekä vaihtoehtojen tarjoa-

misella niille, joilla ei tosiasiasa tällä hetkellä ole valinnanvapautta”.⁴⁰ Samalla tavoin Barry kirjoittaa, että oikea menetelmä väestönkasvun hillitsemiseen perustuu ”yksilöiden vapaaehtoisiiin valintoihin” ja että naisten ”koulutus ja vaihtoehtojen tarjoaminen kodin ulkopuolella” ovat tässä avain asemassa.⁴¹ Näin ollen myös kysymys oikeudenmukaisuuden ja väestökontrollin suhteesta näyttää kuuluvan ideaalteorian ongelmiin, joilla ei ole suurempaa käytännön merkitystä. (Tosin monet kysymykset jäävät avoimiksi. Minkälaisia valintoja tulisi kutsua ”vapaaehtoisiksi”? Loukkaavatko epäsuorat painostus- ja kannustinmenetelmät kaikissa tapauksissa ihmisten vapautta?⁴² Ovatko vapaaehtoisuuteen perustuvat strategiat tehokkaita?⁴³ Mitä tulisi tehdä, jos vapaaehtoisuuteen perustuvat menetelmät eivät ole tehokkaita?⁴⁴ Erilaiset vastaukset näihin kysymyksiin *voivat* johtaa myös käytännön kannalta merkityksellisiin erimielisyyksiin.)

Yleisesti ottaen väestöteoreettiseen keskusteluun osallistuneilla kirjoittajilla on melko selkeä kuva siitä, mitä väestönkasvun rajoittamiseksi tulisi (kasvualueilla) tehdä.⁴⁵ Pienten perheiden sosiaalista hyväksyntää voidaan pyrkiä lisäämään. Lasten hyödyntäminen työelämässä voidaan yrittää estää. Vanhusten sosiaaliturvaa voidaan kehittää. Ehkäisymenetelmiä voidaan parantaa ja tietoa niistä lisätä. Nuorille naisille voidaan pyrkiä luomaan hyvin palkattuja työpaikkoja. Lasten koulutus voidaan tehdä pakolliseksi. Kaupungistumista ja maalta muuttota voidaan edistää. Useimmat näistä menetelmistä eivät sinänsä aiheuta sosiaalista epäoikeudenmukaisuutta, vaikka joillakin niistä onkin tiedetysti kielteisiä sivuvaikutuksia. Esimerkiksi kontrolloimaton kaupungistuminen johtaa helposti rikollisuuden lisääntymiseen ja prostituutioon.

6. JOHTOPÄÄTÖKSI

Olen edellä puolustanut käsitystä, että väestöteoreettinen keskustelu ei ole juurikaan koskenut aitoja moraalisia ongelmia – vaikka monesti on ajateltu asian olevan päinvastoin. Argumenttini perustui väitteeseen, että aidot moraaliset ongelmat tulee erottaa (1) sosiaalisista ongelmista, (2) moraaliteoreettisista kysymyksistä, (3) empiiristä ongelmista ja (4) ideaalteoriaa koskevista kysymyksistä. Mielestäni väestöteoreettisessa keskustelussa on vallinnut merkittävä yksimielisyys siitä, miten lopulta tulee toimia, vaikka kiistoja sinänsä onkin ollut loputtomasti.

Mikäli todella pitää paikkansa, että väestöteoria ei juurikaan koske aitoja moraalisia ongelmia, tällöin monien kirjoittajien tapa motivoitua tekstinsä sanomalla, että he pohtivat ”merkittäviä moraalisia ongelmia”⁴⁶ tai ”käytännön kannalta”⁴⁷ merkittävää ”väestöpolitiikan moraalista”⁴⁸ on huonosti perusteltu. Näin on siksi, että he eivät pohdi aitoja moraalisia ongelmia lainkaan – vaikka heidän panoksensa kirjallisuuteen voi tietenkin muuten olla arvokas. Toinen johtopäätös, joka edellä sanotusta seuraa, on se, että kukaan ei ole oikeutettu puolustamaan passiivista (*laissez faire*-) väestöpolitiikkaa sillä perusteella, että avoimia kysymyksiä on vielä niin paljon. Ainakin akateemisessa keskustelussa käytännön asioista ollaan suhteellisen yksimielisiä. Tietenkin on eri asia, mitä mieltä niin sanotuilla virallisilla tahoilla ollaan, ja on myös selvää, että sanomalehtien sivuilla käytävässä kansalaiskeskustelussa käytännönkin asioista kiistellään.⁴⁹ Erilaisilla näkemyksillä on erilaiset uskonnolliset ja kulttuurilliset taustat, ja ainakin jossakin määrin nämä seikat on huomioitava myös käytännön päätöksenteossa – riippumatta siitä, kuinka ”väärää” ne ovat. Tässä suhteessa moraalisten argumenttien käytännöllisellä merkityksellä on siis jo periaatteelliset rajansa.

Väärinkäsitysten välttämiseksi tämä kirjoitus on sopivaa päätää kolmeen huomautukseen siitä, mitä edellä *ei* ole väitetty.



Kuva M.J.

Ensinnäkään edellä ei ole väitetty, että kukaan ei ole koskaan esittänyt argumentteja, jotka olisivat valtavirran kannoista poikkeavia. On selvää, että monia äärimielipiteitä on esitetty useissa yhteyksissä. Niin sanotut uusmalthusialaiset ovat väittäneet, että väestöräjähdyks on jo täällä ja että ainoa keino pikaisen maailmanlopun estämiseksi on väestönmäärän välitön laskeminen keinolla millä hyvänsä.⁵⁰ Vastakkaisen koulukunnan mukaan taas on niin, että väestönmäärä voi kasvaa vielä kymmenillä ja kymmenillä miljardeilla, koska uudet teknologiset ratkaisut tulevat apuun estäen ympäristön tuhoutumisen ja ruoan epätasaisen jakautumisen.⁵¹ Tällaiset argumentit ovat kuitenkin olleet suhteellisen harvinaisia, ja yleisesti ottaen niitä ei ole juuri otettu vakavasti (mikä on erinomaisen ymmärrettävää). Tässä mielessä äärimielipiteiden olemassaolo ei tarkoita, että kyse olisi aidoista moraalista ongelmista.

Edellä ei ole myöskään puolustettu näkemystä, jonka mukaan ei ole olemassa aitoja moraalisia ongelmia, jotka ovat *relevantteja* väestöteorian kannalta. Esimerkiksi abortin oikeutusta koskeva kysymys lienee aito moraalinen ongelma, ja on selvää, että se on väestöteorian kannalta relevantti ongelma. Hyvin tunnettu pohdinnan aihe on ollut, ovatko kaksi seuraavaa väitettä yhteensopivia: abortti tulisi sallia kaikissa olosuhteissa, koska potentiaalisilla ihmisillä ei ole oikeuksia; tulevien sukupolvien intressit tulee ottaa vakavasti, koska tulevilla ihmisillä on oikeus hyvinvointiin.⁵² Tällaiset kytkennät eivät kuitenkaan osoita, että väestöteoreettinen keskustelu olisi koskenut aitoja moraalisia ongelmia. Tuskinpa kukaan ehdottaisi aborttien merkittävää lisäämistä keskeiseksi väestöpoliittiseksi strategiaksi.

Lopuksi viimeinen huomautus. Edellä ei ole väitetty, että väestöteoriassa ei ole aitoja moraalisia ongelmia; edellä on väitetty ainoastaan, että väestöteoreettinen keskustelu – tai siinä käydyt yleiset debatit – eivät ole koskeneet tällaisia ongelmia. ”Yleisillä debateilla” voidaan tarkoittaa kiistoa Parfitin ”vasten-

mielisestä johtopäätöksestä”, tulevien ihmisten paradokseista, asymmetria-näkemyksestä, väestönkasvusta ja ympäristöongelmista, väestönkasvusta ja köyhyydestä, kestävästä kehityksestä ja optimipopulaatiosta sekä oikeudenmukaisuuden ja väestökontrollin suhteesta. Nämä teemat ovat koskeneet moraaliteoreettisia kysymyksiä, empiirisiä kysymyksiä tai moraalisia ideaaleja, eivät aitoja moraalisia ongelmia. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö väestöteoria voisi jatkossa koskea myös aitoja moraalisia ongelmia. Esimerkiksi kysymys, missä määrin kansainvälisten yhtiöiden pitäisi kustantaa väestönkasvun hillitsemiseen tarvittavat mittavat resurssit, on ongelma, johon voi odottaa toisistaan poikkeavia, käytännönkin kannalta relevantteja vastauksia.

VIITTEET

* Kirjoitukseni perustuu Dar es Salaamissa helmikuussa 2000 pitämäni esitelmään ja englanninkieliseen artikkeliini ”Problems in Population Theory”. Kiitän lämpimästi kaikkia, jotka ovat kommentoineet työtä sen eri vaiheissa, erityisesti Heta Gyllingia, Veikko Launista ja Martin Schönfeldia.

1. Väestönkasvu on tällä hetkellä keskimäärin n. 1,6% vuodessa, mutta kehitysmaissa selvästi yli 2%. Ihmisiä on jo yli kuusi miljardia. Katso esim. Nafis Sadik, ”Population Growth and Global Stability” teoksessa N. Polunin (toim.), *Population and Global Security* (Cambridge University Press, Cambridge 1988), 1–15, 4; Shridath Ramphal, ”Where Is the Time-Bomb Ticking?” teoksessa N. Polunin (toim.), *Population and Global Security*, 79–91, 81.
2. David Heyd kylläkin väittää, etteivät moraalivastustelmat sovellu väestöpolitiikan arviointiin. Katso ”Procreation and Value: Can Ethics Deal with Futurity Problems?”, *Philosophia* 18 (1988), 151–170, 152.
3. Vertaa Derek Parfit, ”Rights, Interests, and Possible People” teoksessa S. Gorovitz et al (toim.), *Moral Problems in Medicine* (Prentice Hall, Englewood Cliffs 1976), 369–375, 369; Mary Anne Warren, ”Do Potential People Have Moral Rights?”, *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1977), 275–289; Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Clarendon Press, Oxford 1984),

- 487–490; Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, 2nd Ed. (The University of Georgia Press, Athens 1991), luku 7; Jonathan Glover, "Future People, Disability, and Screening" in P. Laslett and J.S. Fishkin (toim.), *Justice between Age Groups and Generations* (Yale University Press, New Haven 1992), 127–143.
4. Marcel Wissenburg, *Green Liberalism* (UCL Press, London 1998), 78–79.
 5. Brian Barry, "Sustainability and Intergenerational Justice" teoksessa A. Dobson (toim.), *Fairness and Futurity* (Oxford University Press, Oxford 1999), 116.
 6. Betsy Hartmann, *Reproductive Rights and Wrongs*, 2nd Ed. (South End Press, Boston 1995), 79, 83, 87, 166, 198, 219, 232. Alkup. 1987.
 7. Se, että moraaliteorian kysymykset eivät koske aitoja moraalisia ongelmia, ei tee niistä hyödyttömiä. Filosofisesti kysymykset ovat hyvin tärkeitä.
 8. Robin Attfield, *The Ethics of the Global Environment* (Edinburgh University Press, Edinburgh 1999), 119; Alan Carter, "Moral Theory and Global Population", *Proceedings of the Aristotelian Society* 99 (1999), 289–313; Partha Dasgupta, "Population, Consumption and Resources: Ethical Issues", *Ecological Economics* 24 (1998), 139–152; David Heyd, "Population and Ethics" teoksessa E. Craig (toim.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Routledge, London 1998), 540–542; Torbjörn Tännsjö, *Hedonistic Utilitarianism* (Edinburgh University Press, Edinburgh 1998), 160–162.
 9. Derek Parfit, "Overpopulation: Part I", julkaisematon käsikirjoitus, 1973.
 10. Derek Parfit, "Overpopulation and the Quality of Life" teoksessa P. Singer (toim.), *Applied Ethics* (Oxford University Press, New York 1986), 148–151; "Future Generations: Further Problems", *Philosophy & Public Affairs* 11 (1981), 113–171; *Reasons and Persons*, 387–390.
 11. Bill Anglin ja Torbjörn Tännsjö ovat tosin sanoneet, että vastenmielinen johtopäätös ei ole vastenmielinen, mutta ei ole selvää, mitä he oikeastaan tarkoittavat. Katso Bill Anglin, "The Repugnant Conclusion", *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1977), 745–754, 754; Tännsjö, *Hedonistic Utilitarianism*, 160–162.
 12. Vertaa R.I. Sikora, "Utilitarianism, Supererogation and Future Generations", *Canadian Journal of Philosophy* 9 (1979), 461–466; Partha Dasgupta, "Savings and Fertility: Ethical Issues", *Philosophy & Public Affairs* 23 (1994), 99–127; Robin Attfield, *Value, Obligation, and Meta-Ethics* (Rodopi, Amsterdam 1995), 158–163; Avner de-Shalit, *Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations* (Routledge, London 1995), 68–72.
 13. Parfit, "Future Generations: Further Problems", 113–117; Jeffersson McMahan, "Problems of Population Theory", *Ethics* 92 (1981), 96–127, 98; Gregory S. Kavka, "The Paradox of Future Individuals", *Philosophy & Public Affairs* 11 (1981), 93–112; Trudy Govier, "What Should We Do about Future People?", *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), 105–113, 110.
 14. Ks. Parfit, "Future Generations: Further Problems", 115.
 15. Jan Narveson, "Moral Problems of Population", *The Monist* 57 (1973), 62–86, 73; "Future People and Us" teoksessa R.I. Sikora ja B. Barry (toim.), *Obligations to Future Generations* (The White Horse Press, Cambridge 1996, alkup. 1978), 38–60.
 16. See e.g. Heyd, "Procreation and Value: Can Ethics Deal with Futurity Problems?", 157–161.
 17. McMahan, "Problems of Population Theory", 100.
 18. Vertaa Hartmann, *Reproductive Rights and Wrongs*, 203–206.
 19. Katso Tom Tietenberg, *Environmental and Natural Resource Economics* (Harper Collins, New York 1992), luku 5.
 20. Vertaa Dasgupta, "Population, Consumption and Resources: Ethical Issues", 140.
 21. Plato, *Laws* (Penguin Classics, London 1970), 738a.
 22. Norman Myers, "Global Population and Emergent Pressures" teoksessa N. Polunin (toim.), *Population and Global Security*, 17–46, 27.
 23. Katso Koss Neefjes, "Ecological Degradation: A Cause for Conflict, a Concern for Survival" teoksessa A. Dobson (toim.), *Fairness and Futurity*, 249–278, 250.
 24. Attfield, *The Ethics of Global Environment*, 116.
 25. Hartmann, *Reproductive Rights and Wrongs*, xix–xx.
 26. Amartya Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Measurement* (Basil Blackwell, Oxford 1982).
 27. Robin Attfield, "Development and Environmentalism" teoksessa R. Attfield and B. Wilkins (toim.), *International Justice and the Third World* (Routledge, London 1992), 151–168, 159.
 28. Valeria Menza and John R. Lupien, "World Population and Nutritional Well-Being" teoksessa N. Polunin (toim.), *Population and Global Security*, 157–171, 165.
 29. Dennis A. Ahlburg, "Population Growth and Poverty" in R. Cassen et al., *Population and Development: Old Debates, New Conclusions* (Transaction Publishers, New Brunswick 1994), 127–147, 127.
 30. Ideaaliteorialla voidaan tarkoittaa useita eri asioita.
 31. Diskonttauksen moraalista hyväksyttävyydestä ja rationalisuudesta, katso Tyler Cowen and Derek Parfit, "Against the Social Discount Rate" teoksessa P. Laslett and J.S. Fishkin (toim.), *Justice between Age Groups and Generations*, 144–161; John Broome, "Discounting the Future", *Philosophy & Public Affairs* 23 (1994), 128–156; Robin Attfield, "Discounting, Jamieson's Trilemma and Representing the Future" teoksessa T. Hayward and J. O'Neill (toim.), *Justice, Property and the Environment* (Ashgate, Aldershot 1997), 85–96; Erik Lagerspetz, "Rationality and Politics in Long-Term Decisions", *Biodiversity and Conservation* 8 (1999), 149–164.
 32. Katso myös Holmes Rolston, III, "Feeding People versus Saving Nature" teoksessa R.S. Gortlieb (toim.), *The Ecological Community* (Routledge, New York 1997), 208–225; Robin Attfield, "Saving Nature, Feeding People and Ethics", *Environmental Values* 7 (1998), 291–304; Andrew Brennan, "Poverty, Puritanism and Environmental Conflict", *Environmental Values* 7 (1998), 305–331; Holmes Rolston, III, "Saving Nature, Feeding People, and the Foundations of Ethics", *Environmental Values* 7 (1998), 349–357. Vrt. Holmes Rolston, III, "Winning and Losing in Environmental Ethics" teoksessa F. Ferré and P. Hartel (toim.), *Ethics and Environmental Policy* (The University of Georgia Press, Athens 1994), 217–234.
 33. Bryan G. Norton, *Toward Unity among Environmentalists* (Oxford University Press, New York 1991), 112–113; Andrew Dobson, *Justice and the Environment* (Oxford University Press, Oxford 1998), 102–131; Nigel Dower, *World Ethics: The New Agenda* (Edinburgh University Press, Edinburgh 1998), 159; Wilfred Beckerman, "Sustainable Development and Our Obligations to Future Generations" teoksessa A. Dobson (toim.), *Fairness and Futurity*, 71–92; Neefjes, "Ecological Degradation", 250–259. Katso myös Attfield, *The Ethics of the Global Environment*, luku 6.
 34. Katso myös Sadik, "Population Growth and Global Stability", 5.
 35. Norton, *Toward Unity among Environmentalists*, 113.
 36. Dobson, *Justice and the Environment*, 116.
 37. Marcel Wissenburg, "The Rapid Reproducers Paradox: Population Control and Individual Procreative Rights", *Environmental Politics* 7 (1998), 78–99, 79.
 38. Sama, 86. Wissenburg lioittelee: yksilöillä ei tietenkään ole absoluuttista ja täydellistä vapautta päättää lapsistaan. Jos A haluaa B:n kanssa 3 lasta, on kohtuullista kysyä B:n kantaa asiaan: A:n vapaus ei siis ole absoluuttinen eikä täydellinen. Vertaa Marcel Wissenburg, *Green Liberalism* (UCL Press, London 1998), luku 6; ja "An Extension of the Rawlsian Savings Principle to Liberal Theories of Justice in General" teoksessa A. Dobson (toim.), *Fairness and Futurity*, 173–198. Katso myös Claudia Mills, "The Ethics of Reproductive Control", *The Philosophical Forum* 30 (1999), 43–57, sekä Sirkku Hellsten, "Can We Do Wrong by Bringing Children into Being?" teoksessa V. Launis, J. Pietarinen and J. Räikkä (toim.), *Genes and Morality* (Rodopi, Atlanta 1999), 29–42.
 39. Barry, "Sustainability and Intergenerational Justice", 110. Barryn kantaan sopii suhtautua varauksella. Miksi olisi oikeudenmukaista sallia naisille vain yksi lapsi, kun he kerran ovat aiemmin olleet oikeutettuja useampiin lapsiin?
 40. Wissenburg, "Rapid Reproducers Paradox", 97.
 41. Barry, "Sustainability and Intergenerational Justice", 109.
 42. Wissenburgin ja Barryn käsitykset vapaaehtoisuudesta eivät välttämättä ole yhteneviä. Wissenburg, "Rapid Reproducers Paradox", 94; Barry, "Sustainability and Intergenerational Justice", 109.
 43. Tässäkin asiassa Wissenburg ja Barry näyttävät olevan eri mieltä. Wissenburg, "Rapid Reproducers Paradox", 97; Barry, "Sustainability and Intergenerational Justice", 109.
 44. Attfieldin mukaan koersio on hyväksyttävää, ellei muu kuin koersio toimi. Attfield, *The Ethics of the Global Environment*, 128.
 45. Clement A. Tsidell, "Population, Economic Change, and Environmental Security" teoksessa N. Polunin (toim.), *Population and Global Security*, 93–116, 104.
 46. Carter, "Moral Theory and Global Population", 289.
 47. Narveson, "Moral Problems of Population", 62.
 48. McMahan, "Problems of Population Theory", 96.
 49. Poliitikotkin ovat tosin joksinkin yksimielisiä. Katso Kansainvälinen väestö- ja kehityskonferenssi Kairossa 1994, *Ulkoasiainministeriön julkaisuja* 5 (1995).
 50. Katso esim. Paul R. Erlich, *The Population Bomb* (Ballantine Books, New York 1968), 131. Katso myös Garret Hardin, "Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor" teoksessa W. Aiken and H. LaFollette (toim.), *World Hunger and Morality*, 2nd Ed. (Prentice-Hall, Upper Saddle River 1996), 5–15. (Alkup. 1974.)
 51. Julian L. Simon and Herman Kahn, *The Resourceful Earth* (Basil Blackwell, Oxford 1984). Geenitekniikkaa puolustetaan usein sanomalla, että uudet teknologiat tulevat auttamaan ruokapulan voittamisessa. Tämä on yllättävä argumentti, sillä maapallolla ei ole vielä toistaiseksi kertaakaan vallinnut ruokapulaa eikä sellaista ole näköpiirissä. Nälänhädät ja puute johtuvat tiedetysti aina ruoan epätasaisesta jakautumisesta, ja tämän asian korjaamisessa geenitekniikka on peräti surkea apukeino.
 52. Vertaa James P. Sterba, "Abortion, Distant Peoples, and Future Generations", *The Journal of Philosophy* 77 (1980), 424–440, 437; William Grey, "Possible Persons and Problems of Posterity", *Environmental Values* 5 (1996), 161–179.

ASENTEELLISTA

Kerstin Campoy'n huoltajuuskiista ja Itävalta-boikotti aiheuttivat minus-sa odottamattoman voimakkaan reaktion. Olin jo ehtinyt tottua siihen, ettei mikään maailman asia, olipa se kuinka draamaattinen tahansa, jaksanut järkyttää mielenrauhaani lehdenlukua kauemmin.

Mutta nämä kaksi tapausta saivat minut siirtymään salamana tietokoneen ääreen. Naputtelin jutut, edellisen marraskuussa 98 ja jälkimmäisen helmikuussa 00, kiihkeästi ja nopeasti, ja lähetin ne maan suurimpaan päivälehteen.

Campoy-kirjoitus kierteli aikansa eri toimituksissa. Lopulta yksi lehden varttuneista ja käheä-äänisistä naistoimittajista ilmoitti minulle tyyliä, että juttu on julkaisukelvoton, koska se on niin asenteellinen. Itävalta-kirjoitus jätettiin julkaisematta ilman perusteluja.

Ensimmäisessä puheenvuorossa puolustin äidin ja lasten oikeutta yhteiseen tulevaisuuteen.

Arvelin oikeudenkäynnin Yhdysvalloissa johtavan vääjäämättä siihen, että huoltajuus tuomitaan isälle. Amerikkalaisten tiedot vierasta kulttuureista ovat vähäiset. Heidän on vaikea kuvitella, että kukaan haluaisi tosisaan kieltää lapsilta sitä lottovoittoa mitä Yhdysvaltojen kansalaisuus merkitsee. Rahalla on sikäläisessä oikeuslaitoksessa enemmän vaikutusvaltaa kuin meillä.

Arvostelin päätöstä lähettää lapset Yhdysvaltoihin. Tässä tapauksessa jos missään Suomen tulisi käyttää itsenäiselle valtiolle kuuluvaa harkintavaltaa ja poiketa Haagin sopimuksen pilkkuntarkasta seuraamisesta. Vastaavissa tilanteissa niin tekevät muutkin maat. Yhdysvalloille syyksi riittää omien suuryhtiöiden kaupallinen etu.

Korkeimman oikeuden presidentti lausui perusteluissaan, että kansainvälinen juridinen sopimus ohittaa inhimilliset tekijät. Ehdotin kovaaäänistä kansalaisliikettä sen puolesta, että kerrankin inhimilliset tekijät voisivat ohittaa kansainvälisen juridisen sopimuksen.

Kimmokkeena puheenvuorooni Itävalta-boikotista oli HS:n mielipidesivullaan julkaisema kannanotto. Siinä minulle tuntematon yksityishenkilö tuomitsi jyrkästi pääministerin tekemän päätöksen pitäen sitä hätiköitynä EU:n jäsenvaltion sisäisiin asioihin puuttumisena.

Vastineessa huomautin, ettei EU-sopi-

muksessa ole kyse vain teknis-taloudellisista hyödyistä ja haitoista, joita kuitataan jäsenmaksuilla, tukiaisilla, direktiiveillä, kokouksilla ja yhteisillä valokuvilla. Unioniin liittyminen tarkoittaa myös sitoutumista tiettyihin perusarvoihin. Niihin kuuluu Hitlerin hirmutekojen yksimielinen ja ehdoton tuomitseminen.

Suomalaiset eivät näytä ymmärtävän kuinka kipeästi väkivaltaiset miehitykset ja kaasukammiot edelleen koskettavat niistä kärsimään joutuneita eurooppalaisia maita. Jörg Haiderin osoittama vähäinenkin ymmärrys natseja kohtaan on suhteellisesti katsoen vielä pahempi loukkaus kuin jos jonkun suomalaisen puolueen edustaja esittäisi so-tainvalidien panosta vähätteleviä lausuntoja.

Puheet eivät ole viattomia. Myös ne ovat tekoja. Itävallan tapauksessa yhtenä seu-

rauksena oli pääsy hallitukseen ja sitä kautta mahdollisuus vaikuttaa yhteiseen päätöksentekoon. Olla suomalainen tai itävaltalainen tarkoittaa samaa kuin olla eurooppalainen. Perusarvot ovat koko EU:n eivätkä minkään yksittäisen jäsenmaan sisäisiä asioita.

Tätä kirjoittaessani Campoy'n prosessi on kesken. Amerikkalaisten viranomaisten viivyttely viittaa siihen, että ennustukseni tulee toteutumaan ja lapset tuomitaan isälle. Yksittäisiä puheenvuoroja ja rahalahjoituksia lukuun ottamatta kansalaisliikettä ei ole syntynyt. Näyttävien käänteiden puute on vesittänyt median kiinnostuksen.

Itävalta-boikottia puoltavat puheenvuorot ovat vähentyneet samaa tahtia kuin ar-



vostelevat puheenvuorot ovat lisääntyneet.

Useimmat ihmiset, joille olen kertonut kannanotoistani, ovat ystävällisesti mutta päättäväisesti ilmoittaneet olevansa molemmissa asioissa täysin eri mieltä kanssani.

Kerstin Campoy on uuden avioliiton myötä saanut vastuuttomuuden leiman, vaikka taistelu huoltajuuden saamiseksi kertoo täysin päinvastaisista ominaisuuksista.

Itävallan boikotoiminen on kaikkiahansen-nyt-tietää-ilmeen ja säälivän hymyn saatelemana kuitattu poliittiseksi virheeksi, jonka takana on sisäpoliittisia motiiveja (Ranska), moralistista ylemmydentunnetta (Ruotsi) tai silkkaa harkitsemattomuutta (Suomi).

Gallup näyttää siis osoittavan, että olen väärässä. Mutta en minä näin helpolla luovuta.

Minkälaisia johtopäätöksiä suomalaisten mielipiteistä voi tehdä? Maan suurimman päivälehdteen lasilaatikossa Yhdysvaltoja saa toki arvostella niin kauan kun kritiikki voidaan tulkita pikkuvelimäiseksi kiukutteluksi. Liberaalia linjaa on helppo noudattaa, sillä ollaanhan me hei kaikki sittenkin samaa länsimaista perhettä. Mutta jos kyse on perusteisiin kohdistuvasta eli kulttuurisesta kritiikistä, osoitautuvat suvaitsevaisuuden ja moniarvoisuuden rajat ahtaiksi. Angloamerikkalaiset arvot on omaksuttu niin totaalisesti, etteivät niiden vaikutusta havaitse myöskään vähemmän varttuneet ja kirkasääniset mies-toimittajat.

Lehden johdattelema yleinen mielipide näyttää pitävän boikottia teknis-juridisena ja epähistoriallisena ongelmana. Holokausti toki tuomitaan, mutta siihen suhtaudutaan yhtä etäisesti kuin Napoleonin sotiin. Vas-tuu ei ole meidän vaan menneiden sukupolvien, ajatellaan.

Itävaltalaisen enemmistö suhtautuu asiaan vielä löyhemmin. Haiderin suosio ja puolueen pääsy hallitukseen osoittavat, ettei tiliä menneisyyden kanssa haluta tehdä, vaikka syytä totisesti olisi huomattavasti enemmän kuin meillä.

En väitä, että tällä olisi jotain tekemistä sen kanssa, että olimme aseveljiä toisessa maailmansodassa. Mutta joku vierasmaalainen saattaa hyvinkin nostaa kissan pöydälle, jos suomalaisten boikotinvastaiset mielenilmaukset jatkuvat.

Erimielisyys kuuluu demokratian luonteeseen, vaikkei sitä Suomessa heti huomaa. Mutta mikä minua vaivaa on boikottikeskustelua hallitseva kaksinaismoraali. Kiinnittämällä huomiota protokollakysymyksiin arvostelijat kätkevät, tahallaan tai huomaamattaan, todellisia

mielipiteitään ja asenteitaan. Boikotti on oiva itsetarkoituksellinen EU-vastaisuuden ja lyhytnäköisen oppositiostrategian lyömäase.

Yltionationalismi ja rasismi on luullakseni Suomessa lähes yhtä yleistä kuin Itävallassa. Poliittisen kulttuurin erilaisuudesta johtuu, ettei fasistisia mielipiteitä voi ilmaista täällä yhtä avoimesti ja organisoidusti kuin siellä. Vai voiko sittenkin?

Heinäkuussa saksalaiset ja suomalaiset SS-veteraanit kokoontuivat Helsinkiin yhteiseen muistotilaisuuteen. Puheissaan maiden edustajat kertoivat itsestään selvään sävyyn, että ASS-joukot pelastivat Euroopan läntisen osan aasialaisten bolshevikien ylivallalta.

Mainitsematta jäi, että ilman Saksan hyökkäystä toinen maailmansota ja Suomen jatkosota eivät olisi syntyneet, 30 miljoonaa ihmishenkeä olisi säästynyt ja Saksa (sekä Itävalta) olisivat välttyneet keskitysleirien ja kaasukammioiden häpeältä.

Pelkkää spekulatiota, totta kai, mutta vähintään yhtä uskottavaa kuin parin entisen SS-miehen jorina. Totta sen sijaan on, että Neuvostoliitto, itäeurooppalaiset kommunistivallat ja Berliinin muuri kaatuivat rauhanomaisesti, ilman yhdenkään sotahullun joukko-osaston apua.

Modernin yhteiskunnan näkyvä piirre on lähes hysteerinen tarve vaikuttaa rationaaliselta. Arvot pyritään jähmettämään vaikeasti muutettavaan muotoon. Ihmisiä ohjataan laeilla, asetuksilla, määräyksillä ja sopimuksilla. Avainasemiin nousevat eri alojen asiantuntijat, erityisesti juristit, koska heillä on hallussaan sekä ohjeiden laatimisen että niiden tulkittamisen tekninen taito. Symbolisia merkityksiä vähätellään, vaikka irrationaalisten motiivien vaikutus saattaa tosiasiaa olla huomattava.

Arvohierarkian toisesta päästä löytyy älyllisesti käsittelemätöntä tunnetta, spontaanisuutta ja demonstraatioita. Ne ovat hallittavien keinoja, jotka johtavat tavoitteisiinsa vain poikkeustapauksissa. Symbolisia merkityksiä korostetaan, vaikka rationaalisten motiivien vaikutus saattaa tosiasiaa olla huomattava.

Tämänkin lehden palstoilla olen tuominut emotionaaliset mielenilmaukset aikansa eläneeksi varjonyrkkeilyksi. Miksi nämä kaksi asiaa aiheuttivat selkäydinreaktion, vaikka tavallisesti olen muiden ja joskus myös omasta mielestäni liiankin allerginen moralismille?

Ensinnäkin siksi, että kummassakin tapauksessa kyse on inhimillisistä perusarvoista. Siis ei moralismista vaan moraalista.

Toiseksi siksi, etten jättänyt asiaa kinaa-

misen tasolle, vaan ryhdyin analysoimaan myös omia motiivejani. En hyväksynyt klišeitä järjen ja tunteen välisen kuilun ylitämättömyydestä. En suostunut pitämään mielipiteitäni pelkästään hetkellisinä tunteenpurkauksina, vaan lähdin kuljettamaan niitä intellektuaalisen prosessin läpi.

Kolmanneksi siksi, että Itävalta kuuluu samaan kulttuuriseen, poliittiseen ja sopolitelliseen piiriin kuin Suomi. Yhdessä muiden EU-kumppaneiden tavoin meillä on sekä oikeus että velvollisuus puuttua rikkomuksiin ankarammin kuin jos kyseessä olisi joku etäisempi maa, esimerkiksi Indonesia.

Käytännöllistä vaikutusta Kerstin Campoy'n asiaan kannanotollani ei koe. Mutta symbolista merkitystä sillä silti voi olla.

Boikottia on lähdetty purkamaan perustamalla EU-ryhmä, jonka tehtävänä on tarkkailla pysyväkö Itävallan hallitus demokratian tiellä. Rationaaliselta kuulostavan keinon avulla yritetään ratkoa irrationaalista ongelmaa.

Teknisesti boikotti voidaan tietysti lopettaa näinkin. Naivivia on kuitenkin kuvitella, että maata missään tilanteessa olisi uhannut tai uhkaisu suistuminen oikeistodiktatuuriin jonkun Haiderin kaltaisen pikku-Hitlerin johdolla.

Myös kansanäänestystä on ehdotettu. Mutta sen avulla mitattaisiin vain itävaltalaisen uhmakkuutta muita EU-maita kohtaan, ei heidän todellisia mielipiteitään.

Puolueen ottaminen hallitukseen aiheutti boikotin. Siksi syvällisemmät syyt poistuvat vain niin, että itävaltalaiset itse syrjäyttävät puolueen hallituksesta normaaleja demokraattisia menettelytapoja noudattaen.

Käytännöllistä vaikutusta Itävallan harjoittamaan politiikkaan toimenpiteellä ei olisi. Mutta symbolista merkitystä sillä olisi juuri sen verran kuin boikotin lopettamiseksi tarvitaan.

DERRIDA GOES TO THE MOVIES

– DAVID FICHERIN SEITSEMÄN JA MORAALISEN TOIMINNAN EPÄJOHDONMUKAISUUS

Voiko moraalinen toiminta olla johdonmukaista? Voiko oikeudenmukainen teko koskaan olla sopusoinnussa sen premissin kanssa, että jokainen ihminen on yhtä arvokas? David Fincherin elokuvan Seitsemän sarjamurhaajan teot ovat pelottavalla tavalla hyvän ja pahan risteymiä. Derridan avulla nähdään, että kukaan ei itse asiassa pysty kulkemaan moraalisen päätöksen, ratkeamattoman, lävitse täysin puhtaana. Mutta ilman tätä välttämätöntä epäpuhtautta, epäoikeudenmukaisuutta, ei olisi moraalista toimintaakaan.

”Mutta jos joku johdattaa lankeemukseen yhdenkin näistä vähäisistä, jotka uskovat minuun, hänelle olisi parempi, että hänet heitettäisiin mereen myllynkivi kaulassa.”

(Markuksen evankeliumi 9:42)

David Fincherin ohjaamassa elokuvassa *Seitsemän* (*Seven*, 1995 USA) rikollinen on sarjamurhaaja, 90-luvun elokuva- ja Tv-sarja -kauhugallerian suosikkihirviö. Lajityypin sääntöjä noudattaen Fincherinkin peto on älykäs ja seuraa teurastuksissaan tiettyä kaavaa tinkimättömän johdonmukaisesti. Mutta poikkeuksellista *Seitsemän* antisan-karissa on se, että hän on kenties myös sankari: hänen tekonsa ovat samanaikaisesti sekä pahoja että noudattavat lähes aukottomasti moraalinormeja. Olennaista on, että nämä normit eivät ole moraalin universaalisuudesta vapautuneen kieroutuneen mielen itse itselleen luomia normien irvikuvia – kuten esim. Markiisi de Saden pahuuden loogikoilla, sarjamurhaajien esi-isillä¹ – vaan kyseessä ovat juutalais-kristilliseen traditioon perustuvat periaatteet, jotka monet olisivat nykyäänkin valmiita ainakin allekirjoittamaan.

Seitsemän ravisuttavuus perustuukin uskoakseni osaltaan siihen, että se pureutuu suoraan moraalisen toiminnan olemukseen: Tuoko jokainen moraalisesti oikea teko väistämättä mukanaan jotakin paha? Onko jokainen oikea moraalinen valinta ristiriidassa niiden periaatteiden kanssa, joita se on noudattanut? Eli vaikka on moraalisesti oikeaa toimintaa, onko moraalisesti johdonmukaista toimintaa? Voiko esim. liharuoasta kasvikiin ja kasviksista edelleen kotimaisiin kasvikiin ravin-

tonsa rajoittava fennovegaani, pasifisti ja askeetti koskaan saavuttaa tilannetta, jossa voitaisiin sanoa, että hän on johdonmukainen elämän kunnioittamisen ja kärsimyksen välttämisen periaatteen suhteen, että hän ei riko missään suhteessa tätä periaatetta? Käsittelen seuraavassa tätä moraalisen toiminnan johdonmukaisuuden ongelmaa analysoimalla Fincherin elokuvaa Jacques Derridan etiikkanäkemyksen avulla.

RANGAISTUKSIA SODOMASSA

Etsivät William Somerset (Morgan Freeman) ja David Mills (Brad Pitt) tapaavat toisensa *film noir* -perinteiden mukaisesti kolkoksi ja sateiseksi kuvatussa amerikkalaisessa suurkaupungissa. Ylipainoinen mies on sidottu tuoliinsa, syötetty turvoksiin ja mahalaukku potkaistu halki. Tämän jääkaapin takaa löytyy rasvalla kirjoitettuna ”gluttony” (”mässäily”). Vasta kaupunkiin vaimoineen (Gwyneth Paltrow) saapunut nuori Mills käy tutki-

muksiin innostuneesti, mutta Somersetilla on enää viikko eläkkeeseen ja pahaa aavistaen hän haluaisi vetäytyä koko jutusta.

Shakespearen *Venetsian kauppiassa* ahne ja julma Shylock saa anteeksi vaadittuaan naulan velallisensa lihaa velan maksuna. Ahne asianajaja Eli Gould sen sijaan saa maistaa shylockien omaa lääketta: hänet pakotetaan aseella uhaten leikkaamaan naula omaa vatsamakkaransa. Silvotun ruumiin viereen on lattialle kirjoitettu ”greed” (”ahneus”). On tiistai, Somersetin ja Millsin kolmas päivä, ja Somerset keksii murhaajan rankaisevan seitsemään kuolemansyntiin syyllistyneitä.

Kaupunki on niin täynnä syyllisyyttä ja välinpitämättömyyt-

maan, hän rukoilkoon ja siten antakoon hänelle elämän; tarkoitan niitä, joiden synty ei ole kuolemaksi. Mutta on myös syntiä, joka johtaa kuolemaan, ja sellaisen synnin vuoksi en kehota rukoilemaan.” (1. Joh. 5:16)

Skolastikot pitävät kuolemansynteinä seitsemää syntiä, *superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia* (ylpeys, ahneus, hillittömyys tai mässäily, viha,irstailu, kateus ja tympääntyminen tai laiskuus), jotka jo paavi Gregorius Suuri (590–604) listasi.

Kuolemansynti on Tuomas Akvinolaisen – katolisessa traditi-
ossa kanonisoitujen – näkemysten mukaan Jumalan lakien va-

tä, että se käy yli eläköityvän Somersetin ymmärryksen: koiraa taluttava mies oli ryöstetty ja puukotettu silmiin, kun tämä oli jo maannut maassa avuttomana. Naisia neuvotaan huutamaan ”fire” joutuessaan raiskausyriksen kohteeksi, koska ”help” ei aiheuttaisi liikettäkään. Jalkakäytävälle murhattu saa Somersetin vain pudistamaan päätään hänen lipuessaan taksilla läpi mustana kiiltävän kaupungin. Eikä Millsin vaimo halua jatkaa opettajan töitä kaupungissa, koska koulut ovat niin sietämättömässä tilassa.

Kolmas uhri on väkivaltainen, alaikäisen raiskausyriyksestä tuomion kärsinyt huumerikollinen, joka on ollut vuoden sidottuna sänkyyn pimeässä huoneessa. Seinässä on verellä teksti ”sloth” (”laiskuus”). Vuokraisännän kommentti valaisee kaupungin ihmissuhteita: ”En ole koskaan saanut yhtään valitusta huoneen 306 asukkaasta. Hän on paras vuokralainen, mitä minulla on koskaan ollut.”

Lauantaina Somerset ja Mills saavat ilmoituksen silvotusta iltotyöstä, ja syntinä on tietysti ”lust” (”irstailu”). Somerset vakuuttaa Millsille, että murhaaja on ihminen, ei paholainen. Murhien kammottavuus ei ole mitään uutta Somersetille kaupungissa, jossa ”ihmiset haluavat vain hampurilaisia, TV:tä ja lottoa” ja jossa ”ihmiset vaalivat apatiaa kuin hyvettä”.

Seitsemäs päivä alkaa kauniin naisen ruumiilla; nainen on otanut unilääkettä murhaajan viillettyä häntä kasvoihin. Seinällä lukee ”pride” (”ylpeys”). Seuraavaksi murhaaja, John Doe (John C. McGinley), antautuu, mutta hänellä on hallussaan vielä kaksi ruumista, jotka hän lupaa näyttää Somersetille ja Millsille.

Kolmikko ajaa kaupungin ulkopuolelle, ja paikalle saapuu Doen tilaama lähetti paketin kanssa. Paketissa on Millsin vaimon pää. Doe sanoo syyllistyneensä kateuden (”envy”) kuolemansyntiin kadehtiessaan etsivä Millsin perhe-elämää ja käskee Millsiä muuttumaan vihaksi (”hate”), seitsemäs kuolemansynti, ja ampumaan hänet. Mills tekee työtä käskettyä.

SEITSEMÄN KUOLEMANSYNTIÄ JA JOHN DOEN LOGIIKKA

Synnit voidaan jakaa katolilaisessa, ja luterilaisessakin, traditiossa seuraamuksensa suhteen kahteen ryhmään: *peccata mortalia* (kuolemansynnit, joista seuraa ikuinen kuolema helvetissä) ja *peccata venalia* (vähäisemmät, anteeksiannettavat synnit). Tämän jaottelun tausta voidaan nähdä jo Raamatussa. Ensimmäisessä Johanneksen kirjeessä kirjoitetaan:

”Jos joku näkee veljensä tekevän syntiä, joka ei johda kuole-

kava rikkomus, joka tuhoaa ihmissydämen rakkauden ja joka kääntää hänet siten pois perimmäisestä päämäärästään. Anteeksiannettava synty sen sijaan loukkaa ja vahingoittaa rakkautta, mutta ei tuhoa sitä; päämäärä säilyy oikeana, ja vain keino tuon päämäärän saavuttamiseksi on väärä. Ajattelematon tyhjänpuhuminen ja kikattelu ovat esimerkkejä tällaisista vähäpätöisistä synneistä. Kuolemansynninkin voi tosin saada anteeksi, mutta katumuksen on silloin oltava erityisen yksityiskohtaista ja voimakasta.”²

Kuolemansyntien luetteloiminen on kuitenkin sikäli harhaanjohtavaa, että mistä tahansa synnistä voi tulla kuolemansynti, jos sen harjoittaminen kääntää ihmisen pois Jumalan rakkaudesta. Johannes Paavali II:n mukaan synnin on täytettävä kolme ehtoa ollakseen kuolemansynti: ”kuolemansynti on synty merkittävää asiaa vastaan, ja se on tehty täysin tietoisesti ja harkitusti.” ”Merkittävät asiat” mainitaan kymmenessä käskyssä.³

Kuolemansynnit olivat keskiajan saarnojen vakioaineistoa, jolla kansaa yritettiin pelotella hyveeseen. Esim. Danten *Divina Comedian* helvetin ja kiirastulen eri tasot ilmentävät hyvin kuolemansyntien merkittävää asemaa keskiajan ihmisen maailmankuvassa. John Doenkin ”työ” on saarna, kaupungin asukkaita hyveeseen ohjaava esimerkki kuolemansynnin seuraamuksista, kuten hän itse toteaa. Tämän lisäksi Doe saa tietysti aseella uhaten uhrinsa katumaan kuolemansyntejä.

Matkalla kahden viimeisen ruumiin luo nuori Mills väittää Doen hyveellisten pyrkimysten olevan varsin kummallisia, koska hän on tappanut ”viattomia”. Mutta Doen mukaan vain heidän ”paskamaisessa” maailmassaan on mahdollista sanoa vakavalla naamalla elämänsä rahalle omistanutta lakimiestä, joka valehtelee pitääkseen murhaajat ja raiskaajat kadulla, tai pedofiilia huumekauppiasta ”viattomina”. Kuolemansynti on niin yleistä, ettei sitä enää nähdä. Doe toteaa säälivänsä uhrejaan yhtä vähän kuin Sodoman ja Gomorran ihmisiä.

Somerset kysyy, näkeekö Doe sitten tekonsa jonkinlaisina Jumalan hyvinä töinä. Doe vastaa: ”Tutkimattomia ovat Herran tiet.” Doe ei siis sano suoraan, mieltääkö hän itsensä jonkinlaiseksi Jumalan lähetiksi. Mutta miten muuten hän voi oikeuttaa uhriensa tappamisen, heidän käyttämisen varoittavina esimerkkeinä? Kuolemansynnistä seuraavalla kuolemallaan tarkoitetaan nimenomaan kuoleman jälkeistä ikuista kadotusta, ei maallisen elämän päättymistä, joka kohtaa yhtäläillä katuvia uskovia kuin parantumattomia syntisiäkin. Kuolemansynti saa varsinaisen rangaistuksensa vasta Jumalan tuomiolla, ja sen vuoksi kuolemansynnistä ei Tuomas Akvinolaisen mukaan pi-

täisikään seurata kuolemanrangaistusta tässä elämässä.

Mutta Akvinolainen kuitenkin jatkaa, että maallista kuolemanrangaistusta on vältettävä vain, jollei tehty kuolemansynti ”aiheuta korjaamatonta vahinkoa tai ole erityisen kieroutunut.”⁴ Doen harjoittamat kuolemanrangaistukset näyttäisivät siis edelleen olevan sopusoinnussa kuolemansynnin käsitteen kanssa, vaikka hän ei näkisikään itseään Jumalan lähettinä. Doen uhrit ovat syyllistyneet niin vakaviin tekoihin, että niistä tulee rankaista ”reaalisella” kuolemalla.

Mutta miten Doen omaksuma ”marttyyriin” rooli on sopusoinnussa sen kanssa, että hän on selvästi nauttinut uhriensa

mielessä kanssamme samaa mieltä, koska tapattaa itsensä.

Voimme tietysti sanoa, että Doe on oikeassa uhriensa elämätavan moraalittomuuden suhteen mutta väärässä niiden keinojen suhteen, joilla lähimmäistä saa johtaa parannuksen tielle. Doe toimii johdonmukaisesti, mutta hänen normistonsa väärä normi on normi, joka koskee rangaistusmenetelmiä. Näin hänen teoissaan on pelottavalla tavalla jotakin hyvää, vaikka ne ovatkin väärin. Tämä on varmasti totta, mutta asia on silti monimutkaisempi. Nähdäksemme tämän on kysyttävä, kuka *Seitsemän* kaupungissa sitten toimii oikein.

Mitä on sanottava ihmisistä, jotka eivät liikahtakaan kuulles-

tappamisesta? Doe vastaa, ettei omasta työstä nauttimisessa ole mitään pahaa, että hän kääntää mielellään synnin synnintekijää itseään vastaan. Samoin etsivä Mills nauttisi, jos pääsisi pahoinpitelemään vihaamaansa Doeta; Mills pidättäytyy pahoinpitelestä vain laillisten seuraamusten vuoksi, ei mistään moraalisesti ansiokkaista syistä. Doe ei siis tässä mielessä ole sen enempiä sadiisti kuin Millskään.

Doe ei peitäkään omaa syntisyyttään, vaan rankaisee lopulta johdonmukaisesti itseään kadehdittuaan Millsin perhe-elämää siinä määrin, että on tappanut tämän vaimon. Samalla Doen ampuva Mills saa todennäköisesti rangaistuksen silmittömästi vihastaan joutuessaan poliisina vankilaan.

Mutta on tietysti selvää, että Doen teot ovat väärä muutoinkin kuin Millsin vaimon murhan osalta. Oman käden oikeuteen turvautuminen ja ihmisten murhaaminen ei voi olla oikein, olivatpa nämä ihmiset miten hirviömäisiä tahansa. Doen toiminta voi noudattaa varsin johdonmukaisesti erilaisia kristillisen tradition oppeja kuolemansynneistä, mutta tuosta ei tietenkään vielä seuraa, että hänen tekonsa olisivat oikein. Vanhasta ja Uudestakin Testamentista⁵ voidaan löytää syntisen kuolemanrangaistusta kannattavia ajatuksia, mutta voimme kieltää ateisteina, epäilijöinä, raamattua tietyin tavoin tulkitsevinä kristittyinä tai jonkin muun uskontokunnan edustajina noiden eettisten normien pätevyuden tai todeta, että Doe on tulkinnut noita normeja väärin. Mutta joudunko nyt siis kumoamaan lähtökohtani ja toteamaan, että Doe onkin aivan tavallinen sarjamurhaaja, sadelainen perverssin normiston luoja?

Doe kuitenkin toteaa, että Somerset ja Mills varmasti ilahutuivat kuullessaan häikäilemättömän lakimiehen kuolemasta. Samoin voidaan ajatella, että pedofiilin huumekauppiaan saaminen pois turmelemasta lapsia ei voi olla pelkästään huono asia. Doe toteaa, ettei Mills varmasti pitäisi täysin syyttömänä itsensä lähes seisontakyvyttömäksi ruoalla ahtanutta miestäkään, vaan kääntäisi ystäviensäkin huomion tähän eikä kykenisi syömään tämän läsnäollessa. Tietenkään moni ei näe sairaalloista mässäilyä tai prostituutiota niin pahoina asioina, tai pahoina asioina lainkaan, kuin John Doe, mutta absoluuttinen ahneus ja narsismi, pedofilia ja huumekauppa ovat varmasti aikamme pahimpia moraalisia sairauksia.

Doen käsitys hyvästä ja pahasta näyttää siis olevan tiettyyn pisteeseen asti hyväksyttävissä; hän on omaksunut juutalais-kristillisestä traditiosta normeja, jotka monet ei-uskovatkin olisivat valmiita allekirjoittamaan. Ja kuitenkin näemme samalla hänen tekonsa pahoina, tuomittavina, ja tästäkin hän on jossain

saan naisen huutavan apua, vuokraisännistä, joiden mielestä paras vuokralainen on vuokralainen, joka on sidottu vuodeksi sänkyyn, ihmisistä, jotka haluavat vain hampurilaisia, TV:tä ja lottoa, eivätkä jaksa välittää silmiin puukottavista nuorukaisista, huumekauppiaista, läpimädistä juristeista?

Entä onko hyväksyttävämpää, jos ampuu, kuten Mills, puolisonsa tappajan kuin jos tappaa Doen tapaan vieraille ihmisille, kristillisen terminologian mukaan lähimmäisille, ääretöntä pahuutta tehneitä? Psykologisesti Millsin toiminta on varmasti erittäin ymmärrettävää, mutta eikö tuntemattoman lähimmäisen hädästä raivostunut toimi jotenkin epäitsekämmmin, moraalisesti ansiokkaammin, kuin puolisonsa surman kostava, vaikka molemmat toimivat väärin? Etenkin kun synnintekijän tappamalla voi pelastaa tämän tulevat uhrit, kun taas kostolla saadaan aikaan vain henkilökohtainen tyydytys ja lisää kärsimystä. Mills samoin kuin kaupungin passiiviset asukkaat – jotka rikkovat moraalinormeja toiminnalla, joka on toimimattomuutta – ovat kenties psykologisesti ymmärrettävämpiä, mutta eivät mitenkään automaattisesti moraalisesti ansiokkaampia kuin Doe. Eikö selän kääntäminen raiskauksen kohteeksi joutuneelle naiselle ole väkivaltaa tuota naista kohtaan?

Kaupungin apaattiset asukkaat tekevät varmasti oikeita tekoja, jos he huolehtivat perheensä jäsenten hyvinvoinnista ja pidättäytyvät mukiloimasta vastaantulijoita, mutta samalla he tekevät pahuutta häikäilemättömällä passiivisuudellaan ja välinpitämättömyydellään. Maassa rajuttomana ja verissään makaava, huoneessaan vuoden lojuva ja monet sosiaalis-yhteiskunnalliset epäkohdat eivät vaaranna kohtuuttomasti niihin puuttujan turvallisuutta, eivät vaadi supererogatorisia tekoja. Mutta voiko *Seitsemän* kaupungissa sitten toimia täysin oikein, toimia niin, ettei teko ole sekä hyvä että paha?

MORAALINEN RATKAISU JA VASTUULLISUUDEN ÄÄRETTÖMYYS

”Jos te noudatatte lain kuningaskäskyä niin kuin se *Raamatussa* on: ”Rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi”, te teette oikein. Mutta jos te erottelette ihmisiä, te teette syntiä, ja laki osoittaa teidät rikkojiksi.” (Jaakobin kirje 2:8, 9)

Teoksen *Derrida: A Critical Reader* (1992a) – jossa on eri kirjoittajien artikkeleita Derridan tuotannosta – toimittaja David Wood pyysi Derridaa itseään kirjoittamaan kokoelmaan johdannon, joka huomioisi jollakin tavoin kirjoittajien näkemyksiä. Johdannossaan Derrida sitten pohtii, pitäisikö hänen vastata

Woodin kutsuun: ”Kutsu jättää kutsutun vapaaksi, sillä muuten kutsusta tulee pakote.”⁶ Vastaavasti kutsuun ei pitäisi vastata velvollisuudesta, koska tällöin vastaus ei olisi aidon kohtelias, vaan teeskennelty: ”Ystävyyden’ tai ’kohteliaisuuden’ osoitus ei olisi ystävällinen eikä kohtelias, jos se tapahtuisi yksinkertaisesti rituaalisen säännön noudattamiseksi. [...] Ei saa olla ystävällinen eikä kohtelias velvollisuudesta.”⁷ (Derrida päätyikin olla osittain vastaamatta kutsuun, kirjoittaa etiikkaa pohtivan johdannon mutta olla kommentoimatta kirjoittajien ajatuksia, koska ei kykenisi tekemään pienessä tilassa oikeutta näiden moninaisille näkemyksille.)

Derridan toteamus on suunnattu suoraan Kantia vastaan.

Kantin mukaan ei tule toimia vain velvollisuuden mukaisesti (*pflichtmässig*), vaan täytyy toimia velvollisuudesta (*aus Pflicht*). Kauppias voi esimerkiksi pitää hintansa kohtuullisena tarjonnan ollessa runsas, mutta tästä ei voida vielä päätellä, tekeekö kauppias näin oman etunsa vuoksi – jolloin hänen toimintansa vain sattuu olemaan velvollisuuden mukaista, eikä siten moraalisesti ansiokasta – vai sen vuoksi, että on oikein tarjota tuotteita kohtuuhinnalla, jolloin hän vasta toimisi *velvollisuudesta*. ”Velvollisuus on kunnioituksesta lakia kohtaan tapahtuvan teon välttämättömyys.”⁸ Moraalilakia on noudatettava pelkästään sen vuoksi, että se on oikein, eikä välineenä tai keinona minkään muun päämäärään saavuttamiseksi. Mutta tämäkin ohje hävittää Derridan mukaan teon vilpittömyyden, koska Kantilla oikea teko tapahtuu *velvollisuudesta* lakia kohtaan, jonkin täyttämisen pakosta, ei puhtaasta kohteliaisuudesta, lähimmäisenrakkaudesta tai ystävyydestä.⁹

Teoksessaan *Zur Genealogie der Moral* (1887) Nietzsche väittää syyllisyyden (*Schuld*) käsitteen juontuvan velan (*Schulden*) käsitteestä¹⁰. Velvollisuuden, ja sen laiminlyömisestä seuraavan syyllisyyden, taustalla voidaan nähdä taloudelliset vaihdannan lait. Jos sanotaan, että on *velvollisuus* kutsua ystävällinen isäntäpari vastavierailulle, eikä silloin itse asiassa sanota, että vasta kutsu on kiitollisuuden *velan maksamista*, jonka laiminlyöminen aiheuttaa syyllisyyden? Jos nähdään velvollisuudeksi omien vanhempien kunnioittaminen ja auttaminen, eikä silloin perimmäisyydenä vedota siihen, että lapset ovat elämänsä ja saamansa huolenpidon velkaa vanhemmilleen? Mutta puhtaassa moraalissa toiminnassa ei voi olla kyse laskelmoinnista, kompensaaion hakemisesta, velallisuuden tunteesta. (Toinen kysymys on, olisiko mahdollista löytää jokin muu velvollisuuden käsite kuin velvollisuus velkana.)¹¹

Moraalisesti oikean ratkaisun peruste ja oikeutus ei voi lopulta olla kuin ratkaisu itse, eikä ratkaisua voi siten johtaa mekaanisesti jostakin säännöstä, normista, joka koetaan velvollisuudeksi. Mutta samalla oletamme, että jotakin normia on sovellettu, että ratkaisulla on perusteet, vaikka normin valinta ja sen sovelletus eivät olekaan determinoituja. Jokainen moraalinen ongelmatilanne on yksilöllinen, kaikkine yksityiskohtineen koskaan aikaisemmin tapahtumaton, joten normi ei voi sisältää valmiita toimintamallia. Siten tuomarinkin on aina mietittävä lain soveltamista: milloin tapauksen tietty yksityiskohta voidaan tulkita juuri siksi, mistä laissa puhutaan, tai milloin yksityiskohta on samankaltainen jonkin ennakkotapauksen detaljin kanssa. Jollei

laki vaatisi soveltamista, jos laki determinoisi yksiselitteisesti sovelluksensa, ei olisi enää mitään lakia, vaan laki liukenisi identtiseksi sovellustensa kanssa. Täydellinen laki ei olisi enää laki.¹²

Derrida kirjoittaa: ”Päätös, joka ei kulkisi ratkeamattoman kautta ei olisi vapaa päätös, vaan se olisi vain ohjelmoitu sovellus tai laskuprosessin tulos”.¹³ Kierkegaardiin viitaten Derrida toteaa päätöksen hetken olevan hulluutta.¹⁴ Wittgenstein kirjoittaa säännön seuraamisesta rinnastaen sen tienviitan seuraamiseen¹⁵:

Osoittaako se, mihin suuntaan minun on mentävä, kun olen ohittanut sen; katua vai peltotietä pitkin vai tiettömän maaston kautta? Mutta missä sanotaan, missä mielessä minun on seurata

tava sitä, – viitassa olevan käden suuntaanko vai (esimerkiksi) vastakkaiseen suuntaan? Ja jos paikalla olisi yhden tienviitan asemesta suljettujen tienviittojen ketju tai maassa olisi kalkki- viivoja, onko niille vain *yksi* tulkinta?¹⁶

Säännön olemukseen kuuluu se, ettei se ole aukoton vaan että se vaatii sovelluksen, jolle sääntö ei kykene antamaan loogisesti aukotonta perustetta. ”Jos olen tyhjentänyt perustelut, olen päättynyt kovaan kallio pohjaan ja lapioni taipuu taaksepäin. Olen taipuvainen silloin sanomaan: ’Juuri näin toimin.’”¹⁷ Päätöksen on siis kuljettava *ratkeamattoman (indécidable)* kautta, koska se ei seuraa loogisella välttämättömyydellä säännöstä¹⁸. Tämä vapaan päätöksen hetki on juuri oikeudenmukaisuuden toteutumisen tai toteutumattomuuden hetki. Normi tai sääntö ei katoa päätöksen hetkellä, vaan oikeudenmukainen päätös näyttää, mitä normia tai sääntöä on sovellettava kyseisessä tilanteessa ja miten sitä sovelletaan oikein.

Jokainen luotu normikin on kulkenut ratkeamattoman kautta, koska jokin normin perusteista on otettu ilman perusteita. Tässä mielessä Derrida saattaa sanoa, että ”dekonstruktio on oikeudenmukaisuutta”: dekonstruktio voi paljastaa, ettei hegemoniaan, luonnollisuuteen ja itsestäänselvyyteen, pyrkivä normi tai teoria ole aukoton perustelujen ketju, vaan että ketjulla on alkukohta, joka voidaan valita toisin.¹⁹

Jos Doe todella nähdään jonkinlaisena Jumalan lähettinä, on hänen tekonsa – arvioijan uskosta ja oikeudentajusta riippuen – yhtä oikeutettu tai epäoikeutettu kuin Sodomian ja Gomorran tuhoaminen. Onko oikein, että oletettu Jumala rankaisee pahuuden tai julmuuden väkivallalla, saa uhrinsa katumaan väkivallalla? Voiko sama teko olla oikeutettu oletetun Jumalan tekemänä ja epäoikeutettu ihmisen omin valtuuksin tekemänä? Mutta nähdään Doe välikätenä tai ei, hänen voidaan väittää seuraavan tiettyssä määrin Akvinolaisen näkemystä kuolemansyntien rangaistavuudesta. Mutta Akvinolaisenkaan normit eivät voi sisältää aukottomia sovellussääntöjä, jolloin Doe ei voi ainakaan oikeuttaa toimiaan sillä, että ne seuraisivat johdonmukaisesti, loogisen välttämättömästi joistakin normeista. Doenkin seuraamat normit tai säännöt voidaan periaatteessa tulkita lukemattomin eri tavoin, juuri koska ne ovat normeja tai sääntöjä²⁰. Siten Akvinolainen voisi aina sanoa Doelle, että tämä on seurannut hänen normejaan väärin, vaikka Doe olisi saanut sovelluksensa ”täydelliseen vastaavuuteen” niiden sanojen kanssa, joilla Akvinolainen on norminsa muotoillut. Doen voitaisiin aina sanoa ymmärtäneen kirjainten ”hengen” väärin: ”tuo sään-

nönmukaisuus on kenties löydettävissä Akvinolaisen sanoista, mutta se ei ole oikea, oikeudenmukaiseen sovellukseen tässä tilanteessa johtava, säännönmukaisuus. Vaikka Akvinolainen ei olisi juuri tässä kohdin kieltänyt rangaistavan kiduttamista, se on kuitenkin kiellettyä. Polkupyörien heittäminen parvekkeelta kadulla kulkevien niskaan ei sekään ole suorasanaisesti kielletty talojen järjestyssäännöissä”. Etiikassa kuljetaan ratkeamattoman, ei valmiin loogisen polun, läpi. Etiikassa ei ole kyse logiikasta.

Oikean eettisen sovelluksen perustuminen oikeudenmukaiselle päätökselle, eikä loogiselle välttämättömyydelle, tulee tietysti vielä selvemmin esille siinä, että Doen suorittama normin

toimiessamme noin.²²

Olisi moraalitonta erotella ihmisiä esim. sukupuolen, uskonnon, rodun tai kansallisuuden suhteen ja sanoa, että jonkun ihmisoikeudet ja hyvinvointi olisivat tärkeämmät kuin toisen. Kun autamme verovarjoilla oman maamme vähempiosaisia, teemme oikein, mutta samalla nuo rahat ovat pois kehitysmaiden nälkäänäkeviltä, jotka ovat tietysti yhtä arvokkaita. Jos antaa vapaa-aikansa hyväntekeväisyyteen, sitä ei voi enää antaa puolisolleen, sairaalle sukulaiselle, ystävälle, muille kärsiville tuntemattomille. Kun puhun sinulle, on miljardeja ihmisiä, joille en puhu.

Derrida siteeraa Levinasia: ”toisen (*autrui*) oikeus on laajuus-

(kuolemansynneistä voidaan rangaista ”reaalisella” kuolemalla) valinta ei perustu senkään vertaa loogiselle välttämättömyydelle kuin normin soveltaminen. Derridan sanoin lain perusta on mystinen: jossakin on kohta, jossa päätetään säännön tai normin valinnasta ja tuo valinta voi perustua vain oikeudenmukaisuudelle, epäoikeudenmukaisuudelle, jollekin käytännön päämäärälle tai jollekin muulle ei loogisen välttämättömyyden alueelle kuuluvalle, koska mitään muuta ohjenuoraa ei ole. Ohjenuoraa vasta valitaan. Doen toiminnan osittainkin ”looginen välttämättömyys” on siis vain illuusiota, joka vaivoin peittää mielivallan. Ainakin jos Doe ei ole Jumalan lähetti – ja monien mielestä joka tapauksessa – Doe on kulkenut väärin, epäoikeudenmukaisesti, ratkeamattoman lävitse valitessaan ja soveltaessaan normia. Jälleen täytyy kuitenkin muistaa, että hänen sovelluksiinsa on sekoittunut pelottavalla tavalla jotakin oikeudenmukaista.²¹

Mutta voisiko ratkeamattoman lävitse sitten kulkea täysin oikeudenmukaisesti, niin, ettei valintaan olisi sekoittunut mitään epäoikeudenmukaista? Voinko valita normin täysin oikeudenmukaisesti ja soveltaa sitä täysin oikeudenmukaisesti? Olisiko tämä täysin oikein toimiminen mahdollista edes teoreettisessa ideaalitalanteessa? Vai sotkeennummeko kaikki Doen tavoin epäoikeudenmukaisuuden ja oikeudenmukaisuuden verkkoon joka kerta kulkiessamme ratkeamattoman lävitse, tehdessämme moraalisen päätöksen? Jäävätkö hyväntekijän kädet aina verisiksi, kuten Doenkaan kädet eivät ole pelkästään veriset?

Moraalisesti oikean teon ratkeamattomuus johtuu Derridan mukaan paitsi teon singularisuudesta ja itse itsensä oikeuttamisesta, samalla myös siitä, että vastuu (*responsabilité*) on ääretön (*infini*). Derrida näkee, että tekoja, joiden suorittaminen olisi oikeudenmukaista, on ääretön määrä:

Suosimalla työtäni yksinkertaisesti antamalla sille aikani ja huomioni, suosimalla toimintaani kansalaisena tai professorina ja ammattifilosofina [...] täytän ehkä velvollisuuteni [sic!]. Mutta uhraan ja petän joka hetki muut velvoitteeni: velvollisuuteni muita toisia kohtaan, jotka tunnen tai en tunne, miljardit kanssaihmiseni [...], kanssaihmiseni, jotka ovat kuolemassa nälkään tai sairauteen. [...] Kuinka oikeuttaisit sen, että uhraat kaikki maailman kissat kissalle, jota ruokit kotonasi joka aamu, samalla kun muita kissoja kuolee nälkään joka hetki. Puhumatkaakaan ihmisistä. Kuinka oikeuttaisit sen, että olet täällä ja puhut tiettyä kieltä enemmän kuin puhuisit joillekin toisille jollakin muulla kielellä. Ja kuitenkin teemme velvollisuutemme

deltaan käytännössä ääretön²³. Jokainen toiselle tehty oikea teko on pois joltakulta toiselta, joka olisi sen myös ansainnut, ja jokainen toinen ansaitsee minulta äärettömän paljon. Raamattu kiteyttää tämän käskyyn rakastaa lähimmäistä niinkuin itseä. Enkä voi siten koskaan tehdä tarpeeksi, sanoa, että nyt olen tehnyt kaiken sen mitä pitikin. Tämä vastuun äärettömyys on Derridan mukaan edellytys sille, että meillä ylipäätään voi olla eettisiä tai poliittisia ongelmia²⁴.

Logiikassa oikean tuloksen on oltava johdonmukainen päätelyn premissien kanssa, mutta moraalisesti oikea ratkaisu on aina ristiriidassa sen premissin kanssa, että jokainen ihminen on yhtä arvokas. Autamme yksinäisyydestä, nälästä, sairaudesta kärsivää ja samalla olemme estyneitä omistautumaan toisen kärsivän hädälle, vaikka meillä ei ole moraalista perustetta toisen suosimiselle toisen kustannuksella. ”Haluanpa tai en, en voi koskaan oikeuttaa sitä tosiseikkaa, että suosin jotakuta jonkun toisen kustannuksella tai että uhraan jonkun jonkun toisen vuoksi²⁵. Ei-moraalisia perusteita suosimiselle on tietysti paljon, kuten vaikka Suomen passin omistaminen, maantieteellinen sijainti tai autettavan henkinen tai fyysinen miellyttävyys.

Siten pasifisti fennovegaanikaan ei voi koskaan saavuttaa johdonmukaisuutta elämän kunnioituksen maksimoinnissaan, koska hänkin joutuu väistämättä kääntämään selkensä miljoonille ja taas miljoonille kärsiville, joista monia hän voisi varojensa ja kykyjensä puitteissa auttaa, mutta jotka hän joutuu uhraamaan ilman moraalista perustetta, koska on sitonut kykynsä ja varansa johonkin muuhun moraalisesti oikeaan.

Francis Ford Coppolan *Kummisetä*-elokuviissa ja esim. Martin Scorsesen *Mafiaveljissä* vaatimus moraalista toiminnasta mafianjäsenten kesken kulkee käsi kädessä järjestön suhteessa ulkomaailmaan harjoittaman moraalittoman toiminnan kanssa. Suomi ja muut hyvinvointiyhteiskunnat ovat nekin mafioita, jotka hoivaavat vaimojaan, sukulaisiaan ja lapsiaan, mutta myyvät huumeita ja tappavat astuttuaan kodista ulos. Aktiivinen tappaminen on varmasti tuomittavampaa kuin passiivinen, mutta oikean toimintamme jälki voi olla yhtä julmaa kuin mafiaelokuvien kaksinaismoraalin.

Näin kukaan ei siis voisi toimia *täysin* oikein elokuvan *Seitsemän kaupungissa*. Jokainen hyvin tarkoituksin toimiva joutuu olemaan osittain John Doe: myös moraalisesti oikea toiminta jättää jälkeensä ruumiita. John Doe on hyvien aikomusten ja pahojen ja hyvien aikaansaannosten yhdistelmä, jollainen jokainen ratkeamattoman, moraalisen päätöksen, läpi

kulkeva on enemmän tai vähemmän.

Mutta tämä ei tietenkään vie pohjaa pois moraaliselta toiminnalta, vaan paljastaa päin vastoin moraalisen toiminnan olemuksen ja vaativuuden: minua tarvitaan ja minun on pohdittava tarkkaan vähiten julmia ratkaisuja eettisiin ongelmiin. Jollei vastuumme olisi ääretön, elleimme joutuisi kääntämään selkäämme joillekin, ellei normia ja sen sovellusta olisi valittava vaihtoehtojen äärettömästä joukosta, emme voisi toimia moraalisesti oikein: emme voisi kulkea Derridan ratkeamattoman lävitse ja siten moraaliseksi tarkoitettu tekomme olisi vain mekaaninen, ennaltamäärätty askel vailla moraalista arvoa. Kukaan ei pysty kulkemaan moraalisen päätöksen, ratkeamattoman, lävit-

se täysin puhtaana, eikä ilman tätä epäpuhtautta, pahaa, olisi moraalisesti arvokasta toimintaakaan. Vaipumalla kynniseen apatiaan *Seitsemän* kaupungin asukkaiden tavoin olisin niin lähellä John Doen pahuutta kuin vain voi päästä tappamatta omin käsin.

LÄHTEET

- Airaksinen, Timo 1995. *Marquiisi de Saden filosofia (The Philosophy of the Marquis de Sade)*, 1995. Suom. Manu J. Vuorio. Helsinki, Gaudeamus.
- Akvinolainen, Tuomas 1989. *Summa Theologiae*. Kääntänyt Timothy McDermott. London, Eyre and Spottiswoode.
- Beardsworth, Richard 1996. *Derrida & the Political*. London, Routledge.
- Benjamin, Walter 1980. "Zur Kritik der Gewalt". *Gesammelte Schriften in 12 Bänden. Band II*. Toim. Rolf Tiedemann ja Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, s. 179–203.
- Catechism of the Catholic Church* 1994. Geoffrey Chapman.
- Critchley, Simon 1992. *The Ethics of Deconstruction*. Oxford, Blackwell.
- Critchley, Simon 1996. "Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?". Teoksessa Chantal Mouffe (toim.), *Deconstruction and Pragmatism*. London, Routledge, s. 19–40.
- Dante Alighieri 1991. *Jumalainen näytelmä (Divina Commedia)*. Suom. Eino Leino. Karisto OY.
- Derrida, Jacques 1967a. *De la grammatologie*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques 1967b. *L'écriture et la différence*. Paris, Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques 1972. *La dissémination*. Paris, Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques 1985. "Préjugés. Devant la loi". Teoksessa *La Faculté de juger. Colloque de Cerisy*. Paris, Les Éditions de Minuit, s. 87–139.
- Derrida, Jacques ja Pierre-Jean Labarrière 1986. *Altérités (avec des études de Francis Guibal et Stanislas Breton)*. Paris, Éditions Osiris.
- Derrida, Jacques 1987. "Jacques Derrida. Some Questions and Responses". Teoksessa Nigel Fabb, Derek Attridge, Alan Durant ja Colin MacCabe (toim.), *The Linguistics of Writing: Arguments between Language and Literature*. Manchester, Manchester University Press, s. 252–264.
- Derrida, Jacques 1990. Force of Law: The 'Mystical Foundation of authority' (Force de loi: le 'fondement mystique de l'autorité'). Kääntänyt Mary Quaintance. *Cardozo Law Review. Vol 11 (5–6)*, s. 919–1045.
- Derrida, Jacques 1991. *Donner le temps. 1. La faussemonnaie*. Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques 1992a. "Passions: 'An Oblique Offering'". Kääntänyt David Wood. Teoksessa David Wood (toim.), *Derrida: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, s. 5–35.
- Derrida, Jacques 1992b. "Donner la mort". Teoksessa Jean-Michel Rabaté ja Michael Wetzel (toim.), *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont décembre 1990*. Paris, Métailié-Transition, s. 11–108.
- Derrida, Jacques 1993a. *Passions*. "L'offrande oblique". Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques 1993b. *Spectres de Marx*. Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques ja Bernard Stiegler 1996. *Échographies de la télévision: Entretiens filmés*. Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques 1996. "Remarks on Deconstruction and Pragmatism". Kääntänyt Simon Critchley. Teoksessa Chantal Mouffe (toim.), *Deconstruction and Pragmatism*. London, Routledge, s. 77–88.
- Derrida, Jacques 1999. "L'animal que donc je suis (à suivre)". (Souls la direction de Marie-Louise Mallet.) *L'animal autobiographique, Autour de Jacques Derrida. Un colloque 1997*. Paris, Éditions Galilée, s. 251–301.
- Ferrié, Christian 1998. *Pourquoi lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida*. Paris, Éditions Kimé.
- Fish, Stanley 1989. *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Oxford, Clarendon Press.
- Howells, Christina 1998. *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*. Cambridge, Polity Press.
- Kaarto, Tomi 1998. "Kafka palaa Alhoille. Franz Kafkan novellin 'Rangaistus-siirtolassa' vastaus Arja Alhon Kafka kävi meillä -kirjanlain ja oikeudenmukaisuuden ongelmaan". *Kulttuurintutkimus*. 15 (2), s. 27–36.
- Kant, Immanuel 1983. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke in 6 Bänden. Band IV. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 7–102.
- Kauppinen, Jari 1998. "Etiikka kauhun tilana. Derrida Blanchot'n ja Levinasin välissä". Teoksessa Ilona Reiners ja Anita Seppä (toim.), *Etiikka ja esteetiikka*. Helsinki, Gaudeamus, s. 267–301.
- Kripke, Saul A. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge, Harvard University Press.
- Lévinas, Emmanuel 1998 (1961). *Totalité et Infini*. Le Livre de Poche. Martinus Nijhoff.
- Nietzsche, Friedrich 1988a. *Zur Genealogie der Moral. Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 5. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, s. 245–412.
- Nietzsche, Friedrich 1988b. "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne". *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 1. Toimittanut Giorgio Colli ja Mazzino Montinari. München, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, s. 873–890.
- Petrosino, Silvano 1994. *Jacques Derrida et la loi du possible*. Kääntänyt Jacques Rolland. Paris, Les Éditions du Cerf.
- Pieper, Franz 1995. *Kristillinen dogmatiikka*. Lyhennetty laitos. Laatinut J.T. Müller (*Christliche Dogmatik*, umgearbeitet von D. Dr. J.T. Müller, 1946). 2. uudistettu laitos. Suom. Heikki Koskenniemi. SLEY-kirjat OY.
- Pyhä Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos.
- de Sade, Donatien-Alphonse-Francois 1957. *The 120 Days of Sodom, or The Romance of the School for Libertinage (Les 120 Journées de Sodome)*. In three volumes. Kääntänyt Pieralessandro Casavini. Paris, The Olympia Press.
- de Sade, Donatien-Alphonse-Francois 1992. *Justine, eli hyveellisen neidon kovatkokemukset (Justine, ou Les Malheurs de la Vertu, 1791)*. Suom. Heikki Kaskimies. Jyväskylä, Gummerus.
- de Saussure, Ferdinand 1969. *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot.
- Shakespeare, William 1988. The Comical History of the Merchant of Venice, or Otherwise Called the Jew of Venice. *The Complete Works*. Compact edition. Oxford, Clarendon Press, s. 425–451.
- Staten, Henry 1986 (1984). *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Steinmetz, Rudy 1994. *Les styles de Derrida*. Bruxelles, Le point philosophique.
- Wittgenstein, Ludwig 1981. *Filosofisia tutkimuksia (Philosophische Untersuchungen, 1953)*. Suom. Heikki Nyman. Porvoo, WSOY.
- Wittgenstein, Ludwig 1986. "Esielmä etiikasta". *Kirjoituksia 1929–1938*. Suom. Heikki Nyman. Porvoo, WSOY, s. 23–34.

1. Katso esim. de Sade 1957, 1992; Airaksinen 1995.
 2. Akvinolainen 1989, s. 311, 344, 353, 371, 391, 587, 598.
 3. Catechism 1994, s. 410. Kuolemansynneistä katso Pieper 1995, s. 219; Catechism 1994, s. 409–413.
 4. Akvinolainen 1989, s. 391.
 5. Katso esim. tämän artikkelin motto.
 6. Derrida 1992a, s. 13 (ransk. 1993a, s. 35–36). Käännös allekirjoittaneen, kuten seuraavakin Derrida-käännökset, ellei erikseen muuta mainittu.
 7. Derrida 1992a, 8 (1993a, s. 21–22).
 8. Kant 1983, s. 26.
 9. Ks. Kant 1983, s. 18–33.
-
10. Nietzsche 1988a, s. 297; velan ja moraalisen velvollisuuden käsitteiden etymologiasta katso Derrida 1992a, s. 26–29 (1993a, s. 75–81).
 11. Katso Nietzsche 1988a, s. 297–302, s. 327–330; Derrida 1992a, s. 26 (1993a, s. 75–76); 1993b, s. 48–49, 55; Ferrière 1998, s. 36–37. Taloudellisten vaihdannan lakien työntyminen moraalien alueelle näkyy lahjankin logiikassa, jota Derrida on käsitellyt Baudelairen kertomuksen "La fausse monnaie" analyysissa. Eikä lahja redusoidu valuutaksi antajan saadessa siitä mielihyvää, vastaanottajan tullessa kiitollisuudenvelkaan jne.? (Katso Derrida 1991).
 12. Kaarto 1998, s. 34–35; katso Derrida 1990, s. 960–961. Kant toteaa ivan oikein, ettei moraalista toimintaa voi lainata esimerkeistä (*von Beispielen*). Esikuvat voivat toimia vain kannustimina (*nur zur Aufmunterung*). Emme voi turvautua kuin järjen (*Vernunft*) kykyyn erottaa oikea väärästä.
 13. Katso Kant 1956, 36–37; Derrida 1992a, 31–32 (1993a, s. 85–87). Mutta lopulta Kant siis redusoi kuitenkin moraalisen toiminnan velvollisuuden pyyteettömäksi täyttämiseksi. (Derrida 1992, s. 32; ks. Kant 1983, s. 36–37).
 14. Derrida 1990, s. 962–967; 1992b, s. 66. Derrida lainaa myös Stanley Fishin termiä "fresh judgment" kuvatessaan päätöksen singulaarisuutta (Derrida 1990, s. 960–961; katso Fish 1989, s. 503–524).
 15. Kirjoittaessaan auktoriteetin "mystisestä perustasta" (*le fondement mystique de l'aurorité*) Derrida toteaa: "käyttäisin näin ollen sanaa 'mystiikka' varsin wittgensteinilaisessa mielessä" (*dans un sens que je me risque dire plutot wittgensteinien*). (Derrida 1990, s. 942–943). Derridan viittaus jää ilman enempiä selityksiä, mutta uskon, että Derrida viittaa Wittgensteinin säännön seuraamisen ongelman ja dekonstruktion "ratkeamattoman" väliseen sukulaisuuteen, joilla molemmilla voidaan nähdä olevan osittain kierkegaardilainen tausta (Derridan keskeisen mestarin Heideggerin kierkegaardilaisuus ja Wittgensteinin Kierkegaard-harrastus). Derrida on tietysti tietoinen Wittgensteinin ja oman ajattelunsa samankaltaisuuksista (katso esim. Staten 1986, takakansi; Derrida 1987, s. 257).
 16. Wittgenstein 1981, s. 76.
 17. Wittgenstein 1981, s. 141.
 18. Derrida antaa yhden määrittelyratkeamattomalle teoksessaan *La dissémination*: "Gödel osoitti v. 1931 ratkeamattoman lauseen olevan mahdollisen. Lause on ratkeamaton mikäli se ei ole analyttinen tai deduktiivinen seuraus moninaisuutta hallitsevasta aksiomien järjestelmästä. Lisäksi edellytetään, että se ei saa olla ristiriidassa mainittujen aksiomien kanssa tai tosi (ja vastaavasti epätoisi) suhteessa niihin. *Tertium non datur* (kolmatta termiä ei ole – suom.), ilman synteesiä." (Derrida 1972, s. 271; suom. Outi Pasanen). Wittgensteinin mukaan säännön sovellus on aina viime kädessä ratkeamaton, koska mikään sääntö sinänsä – ilman vakiintunutta tapaa – ei osoita sovellusta sen paremmin oikeaksi kuin vääräksiäkään. Sarja 1, 2, 3, 4, 5 voi jatkuva 6, 7, 8 tai 1, 2, 3 tai 5, 4, 3 jne., ja joka kerta voin löytää tietyn säännönmukaisuuden. Derrida näkee uskoakseni ratkeamattomat sovellukset vain yhtenä sovelluslajina; on siis myös ratkeavia, mekaanisia, sovelluksia. Tämä Wittgensteinin ja Derridan ero on keskeinen, mihin en voi kuitenkaan tässä puuttua sen lähemmin. Mielenkiintoinen samankaltaisuus on, että kun Derridan mukaan emme voi antaa sääntöä oikeudenmukaiselle toiminnalle, joka on juuri säännön tulkintaa, Wittgenstein taas kirjoittaa etiikan esitelmässään, ettemme voi sanoa tai ajatella, mitä etiikka on (katso Wittgenstein 1986, s. 27).
 19. Katso Derrida 1990, s. 942–945; 1993b, s. 102; Beardsworth 1996, s. 99–100; Steinmetz 1994, 19; Benjamin 1980, s. 179–203; Kauppinen 1998, s. 272–275. Esimerkiksi kielen (*langue*) merkitysijöiden ja merkitysten, signifioidien ja signifioitujen, välinen arbitraarinen suhde tekee Ferdinand de Saussuren mukaan merkistä instituution, jonkin joka ei ole luontoa. Ei ole mitään erityistä perustetta, miksi juuri kirjainten tai foneemien l-e-h-m-ä tulisi viitata käsitteeseen lehmä. Lisäksi ääni materiaalina ei kuulu kielijärjestelmään (*langue*) sen enempää kuin painomuste, vaan vain äänen tai kirjaimen edustamalla signifioidjalla on merkitystä. Silti Saussure sanoo, että puhe on luonnollisesti primaarisempi kielimuoto kuin kirjoitus. Puheen ja kirjoituksen "luonnollinen" hierarkia Saussurella näyttäisi siten rakentuvan perusteettomalle päätökselle, joka voidaan kyseenalaistaa. (Katso Beardsworth 1996, s. 11–18; Derrida 1967a, s. 46–108; Saussure 1969.) Samoin kaikki elävät, joita ihminen ei tunne kaltaisikseen, läheisikseen, veljikseen, on niputettu yhteen kategoriaan "eläimet". Tämä siitä valtavasta erosta huolimatta, joka on esim. papukaijan ja simpanssin, kamelin ja kotkan, elefantin ja kissan välillä. On ajateltu, että on yksi olennainen ja jakamaton raja, joka erottaa ihmiset joukkona yleisestä eläinjoukosta. Tällä elävien kategorioinnilla kahteen joukkoon, minkä perusteita Derrida kysyy, on oikeutettu ns. "eläinten" alistaminen. (Derrida 1999, s. 251–301). Nietzsche kirjoittaa: "jokainen käsite muodostuu erilaisten samanlaistamisesta". (Nietzsche 1988b, s. 880.) Jokainen puun lehti on erilainen, minkä lehden käsite voi saada meidät unohtamaan. Näin epäoikeudenmukaisiksi koetut yleistyksyet, käsitteet, voidaan aina dekonstruoida: voidaan kyseenalaistaa käsitteen tapa nähdä tietyt erilaisuudet samoina, tietyn tyyppin instansseina.
 20. Matematiikassa ja logiikassa on tietysti tehtävä aina tietyt totunnaiset siirrot, jos halutaan edelleen harrastaa sellaisia inhimillisiä käytäntöjä kuin "matematiikka" tai "logiikka". Mutta mikään loogisesti välttämätön pakko ei estä tulkitsema näidenkään alueiden sääntöjä toisin, mistä esim. Kripken Wittgenstein-luenta – niin kiistanalainen kuin se onkin – on hyvä esimerkki (katso Kripke 1982). Heideggeria mukailleen voitaisiin sanoa, että *päätös* käyttää logiikkaa tai matematiikkaa ei ole mitään loogista; logiikka tai matematiikka eivät seuraa loogisella välttämättömyydellä, vaan voin päättää ottaa logiikan tai matematiikan käyttöön.
 21. Doe muistuttaa Kafkan "Rangaistus siirtolassa"-novellin ("In der Strafkolonie", 1919) upseeria, joka hänkin toimii näennäisen johdonmukaisesti. Tosin upseerin teot ovat yksiselitteisemmin pahoja kuin Doen. (Katso Kaarto 1998; vertaa Derrida 1985, s. 114–115).
 22. Derrida 1992b, s. 69–71. Derrida tukeutuu eettisissä näkemyksissään varsin vahvasti Emmanuel Levinasiin. Derrida on käsitellyt Levinasia erityisesti kirjoituksissaan "Violence et métaphysique" (1964), "En ce moment même dans cet ouvrage me voici" (1980) ja "Adieu: Emmanuel Levinas" (1997). Derrida on kuitenkin tarkkana, ettei hänen ja Levinasin käsitteistöä rinnasteta liian pitkälle (Derrida 1990, s. 958–959; Derrida & Labarriere 1986, s. 74). Vaikka Derrida on avoin Levinasin ihanteelle toisen kohtaamisesta toisen kaikessa erilaisuudessa ja singulaarisuudessa, Derrida painottaa jo ensimmäisessä Levinas-esseessään jonkinasteisen käsitteellisen väkivallan välttämättömyyttä: en voi kohdata jotain täysin erilaista, vaan minun pitää osittain palauttaa toinen johonkin tuttuun, nähdä hänet jonakin, käsitteellistä hänet. Jokin absoluuttisesti erilainen ei voi olla minulle olemassa; vain positivistisesti usko jonkin täysin erilaisen kohtaamiseen. (Derrida 1967b (1964), s. 117–228; ks. Derrida & Stiegler 1996, s. 89–91; katso Petrosino 1994, s. 63–77). Derridan ja Levinasin muutoksia kokeneet suhteet eivät tietenkään mahdu tämän esseen piiriin, mutta olen kuitenkin Christina Howellsin kanssa samaa mieltä, ettei Derridan ja Levinasin etiikoita ole perusteltua nähdä niin tiukasti rinnakkaisina kuin esim. Simon Critchley on tehnyt. (Katso Howells 1998, s. 122–156; Critchley 1992; 1996, s. 19–40).
 23. Derrida 1990, s. 958–959.
 24. Derrida 1996, s. 86; katso Levinas 1998, s. 82.
 25. Derrida 1992b, s. 70.

GENEVIEVE LLOYDIN HAASTAT- TELU

Australialaisen New South Wales -yliopiston filosofian professuurista vastikään eläkkeelle jäänyt Genevieve Lloyd vieraili Helsingin yliopistossa toukokuussa. Lloydin tunnetuin teos lienee vastikään suomennettu *Man of Reason* (1984) (Miehinen järki, suom. Marjo Kylmänen. Vastapaino, Tampere 2000), jossa Lloyd selvittää järjen ja sukupuolen symbolisia yhteyksiä länsimaisen filosofian historiassa. *Miehinen järki* -teoksen jälkeen Lloyd on julkaissut useita Spinozaa ja Descartesia käsitteleviä tutkimuksia.

Laura Werner (LW): Millaisena näette feministisen filosofianhistoriallisen tutkimuksen aseman suhteessa muihin tapoihin lukea filosofian historiantekstejä?

Genevieve Lloyd (GL): Olen käsitellyt erilaisia strategioita lukea filosofian historiaa viime aikoina erityisesti artikkelissani ”Feminism in the history of philosophy” (2000). Yritän siinä suhteuttaa erilaisia feministisiä filosofian historian luentatapoja laajempaan metodologiseen keskusteluun siitä, millaista toimintaa filosofian historia on. Tarkastelen erityisesti Richard Rortyn artikkelia ”The Historiography of Philosophy: Four Genres” (1984), jossa esitetyistä filosofianhistoriallisista genreistä tai lähestymistavoista erityisesti kaksi auttavat

ymmärtämään esiinnoitteita feministisiä strategioita.

Rorty nimeää nämä kaksi lähestymistapaa filosofian historiaan ”menneisyyteen keskittyväksi” (past-centered) ja ”nykyisyyteen keskittyväksi” (present-centered) lähestymistavaksi. En edes yritä tavoittaa tässä Rortyn kuvauksiin liittyvää suurenmoista ironiaa. Erottelun ydin on, että menneisyyteen keskittyvässä lähestymistavassa filosofian historiaan tutkija ikään kuin kuvittelee palaavansa menneeseen ja pyrkii identifioitumaan sen kanssa, mitä historiallinen filosofi yritti tehdä, pyrkii selvittämään, mikä tämän filosofin agenda oli, mikä esitettyjen kysymysten konteksti oli ja niin edelleen. Nykyisyyteen keskittyvä lähestymistapa sen sijaan pyrkii tuomaan historiallisen filosofin nykyaikaan, osallistumaan nykyfilosoifeille relevantteja kysymyksiä koskevaan keskusteluun. Tämä erottelu on varsin hyödyllinen, eikä vähiten sen vuoksi, että se kuvaa, kuinka olennaisesti filosofianhistoriallisessa työssä on kyse mielikuvituksen harjoittamisesta.

Nähdäkseni kontrasti erityisesti feminististen lähestymistapojen ja kumman tahansa Rortyn erottaman luentatavan välillä on siinä, että vaikka feministit ovat yrittäneet lukea filosofian historiaa nykyhetkemme kysymysten näkökulmasta, luulen että voi

sanoa, ettemme ole pyrkineet suhteuttamaan filosofian historiaa tämänhetkisen ammattifilosofian agendaan. Päin vastoin olemme palanneet filosofian historiaan osaksi paetaksemme niitä varsin rajoittuneita ja rajoitettavia filosofisia kysymyksenasetteluja ja vastenmielisiä lähestymistapoja filosofiaan, jotka assosioituvat nykyhetken suurelta osalta miesvaltaisen ammattifilosofian käytäntöihin. Feministisissä lähestymistavoissa erityistä mielestäni on se, kuinka ne ovat yrittäneet suhteuttaa filosofian historian tekstejä kysymyksiin, jotka ovat edelleen ajankohdaisia, mutta kysymyksiin jotka eivät nouse ammattifilosofian piiristä vaan välittömästi nykyisyydestä, kulttuurisista, sosiaalisista ja osaksi myös poliittisista konteksteista. Jälkikäteen tarkasteltuna näen pyrkineeni juuri tähän *Miehinen järki* -teoksessani: lukemaan filosofisen tradition tekstejä pitäen samalla silmällä nykyisiä sukupuolieroon ja tasa-arvoon liittyviä kompleksisuuksia.

Toinen asia, jota haluan feministisissä lukemisen strategioissa korostaa suhteessa laajempiin historiografian kysymyksiin on, että omalta kannaltani kaikkein hedelmällisimmät ja eniten omaan työhäni vaikuttaneet strategiat ovat olleet niitä, jotka ovat keskittyneet lukemaan filosofisia tekstejä pitäen silmällä niiden kirjallisia ulottuvuuksia.





Kuva K.J.

Tämä liittyy esimerkiksi Richard Rortyn tiettyihin teksteihin. Rorty ei tietenkään ole feministinen filosofi, mutta hänen työstään löytyy yhtymäkohtia feministien mielenkiinnon kohteiden kanssa. Yksi Rortyn esseistä, "Philosophy as a kind of writing" (1982) liittyy joitakin Jacques Derridan kysymyksenasetteluita sen tunnustamiseen, että filosofia tosiaankin on kirjoittamisen tapa, ei ainoastaan kielellistä representatiota tai läpinäkyvää ajattelun tapa, joka olisi suorassa yhteydessä todellisuuteen. Haluan korostaa, että feministiset lukemistavat ovat huomioineet erityisesti filosofisiin teksteihin sisältyvää mielikuvituksen toimintaa, metaforien ja kuvallisuuden läsnäoloa. Käsittelen "Feminism in history of philosophy" -artikkelissani myös filosofisten metaforien merkitystä: sitä, mitä tapahtuu tekstien lukemiselle kun keskitytään metaforiin sen sijaan että ryhdyttäisiin argumentoimaan eri positioita.

LW: Kuinka sijoittaisitte omat Spinoza-tutkimuksenne suhteessa jakoon "nykyisyyteen keskittyvän" ja "menneisyyteen keskittyvän" filosofianhistoriallisen lukutavan välillä? Vaikuttaa siltä, että *Part of Nature* (1994) keskittyy lukemaan Spi-

nozaa suhteessa Descartesiin ja pyrkii tavoittamaan sen kontekstin, jossa Spinoza muotoili filosofiansa. Se siis vaikuttaa tavallaan "menneisyyteen keskittyvältä". Seuraava kirjanne *Collective Imaginings* (1999), joka on kirjoitettu Moira Gatensin kanssa, taas vaikuttaa enemmän "nykyisyyteen keskittyvältä": se pyrkii selvittämään nykyhetken kysymyksiä Spinozan ajatusten avulla.

GL: Tuo on kiinnostava näkökulma. On varmaankin totta, että kun aloin tutkia Spinozaa tarkemmin, en ajatellut työtani eksplisiittisesti suhteessa feministisiin kysymyksiin. *Part of Nature* on kohta, jossa vertaan Spinozan ja Descartesin filosofian seuraamuksia sukupuolieron ymmärtämisen kannalta, ja tuossa kohtaa käsittelen eksplisiittisesti feministisiä kysymyksiä. Teos sisältää Spinozan *Etiikan* luennan, jossa korostan erityisesti viidennen osan päättävien kappaleiden merkitystä, joissa Spinoza käsittelee tajunnan ikuisuutta. *Part of Nature* alkoi tutkimuksena Spinozan käsityksestä tajunnan ikuisuudesta, mutta loppujen lopuksi kirjoitin sen kokonaan uudelleen ja keskityin tietoon itsestä Spinozalla ja Descartesilla. En pitänyt kirjaa minkään tietoisesta feministisen strategian tuloksena ja yllätyin suuresti kun sitä luettiin feministisenä tutkimuksena. Kun nyt tarkastelen asiaa, luulen että jatkuvuus aikaisemman työni kanssa syntyi kiinnostuksestani mielen eri aspektien keskinäiseen suhteeseen. Filosofisessa traditiossa, jota tutkin *Miehin järki*-teoksessa, oppositiot järjen, mielikuvituksen ja passioiden välillä ovat varsin polarisoituneet. Se, mikä minua erityisesti kiehtoi Spinozassa – enkä tuolloin liittänyt sitä aiempiin feministisen kiinnostuksen kohteisiin – oli mahdollisuus ymmärtää syvemmin niitä filosofian historian paikkoja, jolloin järjen käyttöä ei ole dikotomisoitu vastakkaisena passioille.

Uusin julkaistu teokseni, yhdessä Moira Gatensin kanssa kirjoitettu *Collective Imaginings*, keskittyy tosiaan paljon eksplisiittisemmin lukemaan filosofisia tekstejä nykyisten kysymysten näkökulmasta. Yritämme siinä tietoisesti käyttää Spinozan filosofiasta löytämiämme oivalluksia nykyisten, erityisesti erilaisten vastuuta koskevien ongelmien ymmärtämiseen. *Collective Imaginings* pyrkii olemaan vakava ja skolaari tutkimus Spinozan filosofiasta, mutta se korostaa tiettyjä aspekteja Spinozan filosofiasta, ku-

ten hänen näkemyksiään mielikuvituksesta, joita useinkaan ei pidetä erityisen tärkeänä hänen ajattelunsa ymmärtämiseksi. Kirja tukeutuu Spinozan näkemyksiin mielikuvituksesta pyrkimyksenään avata ja rikastaa keskustelua nykyhetken poliittisista kysymyksistä. Ainakin osa tästä käsittelystä ylittää australialaisen kontekstin, mutta ei ole sattumaa että teos käsittelee eksplisiittisesti Australian nykykeskustelua. Tässä mielessä teos todella yrittää toteuttaa nykyisyyteen keskittyvää luentatapaa ja lukea filosofian tradition tekstejä päämääränä parempi kulttuurinen itseymmärrys omasta nykyisyydestämme ja sosiaalinen kritiikki.

Näkemyksessä *Part of Nature* esimerkkinä menneisyyteen keskittyvästä luenta- tavasta on varmasti paljon totta, vaikka en ollut aiemmin ajatellutkaan asiaa niin. Kyse on tavallaan Descartesin lukemisesta Spinozan kautta – niiden tapojen korostamisesta, joilla Spinoza vei kartesiolaista filosofiaa eteenpäin tehdäkseen jotain erilaista, sekä niistä tavoista, joilla Spinoza omaksui kartesiolaisten filosofian käsityksiä samalla kun hän mielestäni kunnioittaa Descartesin filosofian integriteettiä. Spinozan luenta Descartesista on hyvä esimerkki filosofin kanssa lukemisesta, tekstin kanssa ajattelemisesta ja sen ylittävistä lukemisesta joka kuitenkin atkuvasti palaa alkuperäistekstiin.

LW: *Miehin järki* -teos herätti ilmestymisensä jälkeen paljon keskustelua ja kritiikkiä. Feministisesti suuntautunut filosofian historiaa koskeva työ kohtaa edelleen usein ennakkoluuloja ja väärin ymmärryksiä. Mistä näissä väärin ymmärryksistä on kyse ja kuinka ne ovat vaikuttaneet omaan työhänne?

GL: Uskoakseni yksi joukko väärin ymmärryksiä koskee feministisen työn vastaanottoa ei-feministien taholta, ja toinen taas feministisesti orientoituneiden kirjoittajien tulkintoja *Miehisestä järjestä*. Järjen miehisyyden filosofien eksplisiittisesti ilmaisemina uskomuksina on mielestäni kaikkein vähiten tärkeä osa filosofisen tradition miehisyydestä. Naisten vähemmän rationaalista luontoa koskevien julkilausuttujen uskomusten olemassaoloa filosofian historian teksteissä on suhteellisen helppo käsitellä: näitä ennakkoluuloja voidaan analysoida ja ne voidaan hylätä.

On kuitenkin olemassa syvempi miehisyyden taso, joka sisältyy filosofien ajatte-

luun silloinkin kun he eivät eksplisiittisesti puhu miehen ja naisen välisistä eroista. Tämä mies/nainen -erottelun taso vaikuttaa siihen, mitä filosofit sanovat järjestä ja sen vastakohdista. *Miehin järki* yritti tasapainotella kahden strategian välillä: yritin sekä nostaa esiin asioita tekstistä sen tasolla, mitä filosofi eksplisiittisesti yrittää sanoa että tutkia metaforan läsnäoloa tekstissä. *Miehisjärjen järjen* ilmestymisen aikoihin en olisi ollut valmis kuvaamaan sitä tutkimukseksi filosofisen metaforan toiminnasta, koska silloin kirjaa ei olisi varmasti otettu vakavasti filosofisena tutkimuksena. Mahdollisuus käsitellä näitä teemoja paljon selkeämmin tuli vasta myöhemmin kun filosofista metaforaa ja filosofista kirjoittamista alettiin tutkia enemmän.

Väärin ymmärryksiä oli montaa lajia. Yhtäältä oli filosofeja, jotka ajattelivat ettei työssäni ollut kyse filosofisesta sisällöstä lainkaan vaan pelkästään seksististen metaforien tuomitsemisesta filosofian teksteissä. Toisaalta jotkut filosofit suhtautuivat aivan liian kirjaimellisesti työhöni, ja käsittivät minun ehdottaneen, että naisten järkea ei voitaisi punnita yleispätevillä päättelysäännöillä kuten *modus ponens*. Nämä ihmiset ymmärsivät minun ehdottaneen, että naiset ajattelevat eri lailla kuin miehet, että naisten mieli noudattaa erilaista logiikkaa tai ei kenties noudata logiikkaa lainkaan. En tietenkään halunnut sanoa mitään tämän kaltaista!

Toisella puolella olivat feministiset vää-

rinymärykset. Minua syytettiin siitä, etten opeerinut selkeästi *sex/gender*-erottelun sisällä. Eräs feministinen kriitikko esitti että kirjassa liu'utaan epäkonsistentisti biologisen ja kulttuurisen sukupuolen välillä. Vastaukseni tähän on, ettei sitä, mitä yritin tehdä, voi tosiasiaa paikantaa *sex/gender*-erotteluun. Työn viitekehys oli väärä sellaisten syvien symbolisten mies/nainen -erotteluun liittyvien operaatioiden kuvaamiseen, jotka eivät ole *sex:iä* eivätkä *gender:iä*.

Toisenlainen feministinen väärinymmärrys, jota yritin hälventää *Miehisjärjen* viimeisessä luvussa, liittyi kirjan ymmärtämiseen erityisesti naisellisten ajattelunmuotojen ylistämisenä, siis samankaltainen erehdys, jonka miespuoliset kriitikot tekivät tulkitessaan, että väittäisin, ettei naisten ajattelun tarvitse noudattaa *modus ponensia*. Jotkut feministiset lukijat pitivät kirjaa tuolloin läpimurtona joka paljasti järjen miehisyyden, mutta lukivat teosta niin, että olisi toinen, erityisesti naisellisen järjen taso, jolle voisimme nousta. Tähän tapaan: "filosofin traditio on osoitettu miehiseksi, nyt voimme jättää sen taaksemme ja tutkia erityisesti naisellisia ajattelun tapoja." Minusta tämä tulkinta on katastrofaalinen! Jos tämä olisi ollut *Miehisjärjen* tarkoitus, se olisi pelkästään jatkanut seksuaalisia stereotyyppioita ja jäänyt vangiksi juuri samaan pois-sulkemisen ja polarisaatioiden perinteeseen, jonka se pyrki paljastamaan ja kritisoiimaan.

Kaikkia näitä väärinymmärryksiä ajattelun uskon, että nykyään olisi paljon helpompaa artikuloida selvästi mitä kirja todella sanoi ja mitä se ei sanonut. Tuolloin kyse kuitenkin oli taistelusta saada asia ylipäänsä näkyville.

LW: Sanominen olisi varmaankin helpompaa nykyään osaksi sen työn takia, jota *Miehisjärjen* ilmestymisen jälkeen on tehty. Kuinka paikantaisitte oman työnne suhteessa myöhempään feministiseen filosofianhistorialliseen tutkimukseen?

GL: Luulen, että oma työni on lähimmässä yhteydessä sellaiseen feministiseen filosofianhistorialliseen tutkimukseen, joka on kaikkein vähiten eksplisiittisesti feminististä. Tämä kuulostaa paradoksaaliselta, mutta näin todella näen asian. Olen halunnut tuoda esiin lukustrategioita joiden käytökelpoisuus ei rajoitu pelkästään feministisiin tarkoituksiin. Tunnen kaikkein lähimmäksi nyt sellaisen filosofianhistoriallisen tutkimuksen, erityisesti Annette Baierin työn, joka ei ole eksplisiittisesti feminististä, mutta antaa hyvin sensitiivisiä ja mielikuvitusrikkaita luentoja, Baierin tapauksessa esimerkiksi Humesta. Identifioidun kaikkein mieluiten positiivisiin, myötätuntoisiin luentoihin, jotka nostavat esiin feministien kannalta kiinnostavia asioita tekstistä ilman että ne pusksivat liian raskaasti feminististä agenda. Tällaiset luennat ovat mielestäni yksi tapa, jolla kohtaaminen feminisminkanssa on rikastuttanut filosofianhistoriallista tutkimusta.

En halua yleistää liikaa, mutta ajattelen omaa työtäni ennen kaikkea filosofisten käytäntöjen rikastuttamisena niin, että se tekee filosofiasta herkempää laajemmille nykykulttuurin kysymyksille. Tätä laajennettua filosofista ymmärrystä voidaan käyttää muun muassa käsittelemään sellaisia asioita kuin sukupuoliero ja tasa-arvo, ei kuitenkaan niin, että nämä aiheet olisivat eksklusiivinen kiinnostuksen kohde. Tavoitteena on rikkaampi filosofinen käytäntö, joka välttäisi menneisyyden vahingolliset sukupuolitettut vastakkainasettelut – ei mikään erityisesti naisellinen filosofian tekemisen tapa.

HAASTATTELUSSA MAINITTU KIRJALLISUUS:

- Genevieve Lloyd, *Feminism in history of philosophy*. Teoksessa *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 245–263.
- Genevieve Lloyd, *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethics*. Cornell University Press, Ithaca 1994.
- Genevieve Lloyd & Moira Gatens, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. Routledge, Lontoo 1999.
- Richard Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*. Teoksessa R. Rorty, J.B. Schneewind & Q. Skinner (toim.), *Philosophy in History*. Cambridge University Press, New York 1984, s. 49–76.
- Richard Rorty, *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida*. Teoksessa *Consequences of Pragmatism* (Essays: 1972/1980). The Harvester Press, Brighton 1982, s. 90–109.

LÄHI

KUVA

Lähikuvassa 1/2000

elokuva ja filosofia

esillä ovat mm. kriittinen postmoderni suurkaupunki ja koneihminen

Tartu tilaisuuteen!

Audiovisuaalisen kulttuurin aikakauslehti on ostettavissa ja tilattavissa: PL 75, 20501 Turku. Fax (02) 2511 980, hanna.lammi@utu.fi. Vuodeksi satasella. Irtonumero 35,-. Akateemiset kirjakaupat, Meteor Books, Tiedekirja ja Turun Kirjakahvila.

LÄNSIMAISEN FILOSOFIAN HISTORIA -KIRJASTA JA SEN ARVIOINNISTA

SVANTE NORDIN: FILOSOFIAN HISTORIA.

SUOM. JUKKA HEISKANEN. POHJOINEN, OULU 1999. 564 S.

Kustantamo Pohjoinen on julkaissut Prometheus-sarjassa aikaisemminkin filosofiaa ja oppihistoriaa käsitteleviä teoksia. Nyt julkaistu suomennos Filosofian historia on ilmestynyt alunperin vuonna 1995 ja sen on kirjoittanut Svante Nordin, Lundin yliopiston aatehistorian professori. Teos on lyhyen ajan sisään jo toinen suomenkielellä julkaistu filosofian historian kokonaisuus, mikä on huomiolle pantava sillä näitä edeltävän vastaavan kirjan ilmestymisestä on kulunut viisitoista vuotta. Teos on kirjoitettu tämän päivän kriteerit täyttäväksi oppikirjaksi yliopistoihin sekä oheismateriaaliksi lukioihin ja kotimaassaan se on paikkansa ottanutkin.

Suomessakin Nordinin kirjasta on tullut jo pääsykoe-kirja ja nähtäväksi jää päätyykö se myös yliopistojen tenttikirjaksi. Tähän astinen vastaanotto molemmissa maissa on ollut melko hyvä. Moitteita kirja on saanut lähinnä 1900-luvun filosofisten suuntausten käsittelystä. Moitteet ovat tosin olleet keskenään ristiriitaisia, kun toisaalla sen on väitetty asettavan analyttisen filosofian kehityksen huipulle (ansioita) ja toisaalla sen on väitetty aliarvostavan analyttistä filosofiaa.

KERTOMUKSEN JUONI

Kirjassa pistää ensimmäisenä silmään sisällysluettelo. Se paljastaa kirjan jäsentelyn poikkeavan siitä filosofian historian tutkimusbulkista, joka kerta toisensa jälkeen esittää filosofian historian samojen ismien kautta. Nordin selviää esimerkiksi 1600–1800-lukujen filosofiasta siten, että standardijäsenyyksestä rationalismi, empirismi ja idealismi vain empirismi näkyy sisällysluettelossa ja sekä ”moraalisen aistin filosofian” ja ”valistuksen” yhteydessä ja idealismikin vain alaotsikossa. Varsinaisessa tekstissä erilaiset ismit toki esiintyvät useita kertoja. Niiden välttäminen ei olekaan itseisarvo, vaan niillä on oma valaiseva ja pedagoginen roolinsa filosofian historiasta kerrottaessa. Ongelmallisiksi ne muodostuvat toimissaan historiallisen tutkimuksen lähtökohtina ja tämän ongelman Nordin jäsenyyksellään väistää. Ismi-lähtökohdan sijaan

Nordin pyrkii saattamaan lukijan kontaktiin alkutekstien kanssa, mikä ei näy pitkänä lainauksina vaan siten, että filosofit käsitellään yleensä teos kerrallaan, eikä esimerkiksi otsikoiden x:n etiikka, x:n tietoteria jne. kautta. On myös huomattava, että Nordin pyrkii tekemään laajasti selkoa 1900-luvun filosofiasta, mitä aiemmin Suomessa julkaistuissa filosofian historian kokonaisuutissa ei ole tehty.

Johdannossa Nordin kertoo omista lähtökohdistaan. Ensinnäkin filosofian historia on hänelle yhtenäinen tarina. Vaikka filosofian identiteetti onkin vaihdellut, on siinä edelleen samoja aineksia, jotka antiikin kreikkalaiset sille antoivat. ”Länsimainen projekti” on länsimaisen filosofian historia. Filosofia on ainesosa, joka Nordinin mukaan on eniten muokannut länsimaisen kulttuurin identiteettiä. Se on toiminut sisäisenä kriittikkona ja kannustanut kulttuuria ylittämään omia rajojaan. Käytännössä tämä on tapahtunut vuoropuhelussa kahden muun tiedon muodon kanssa: uskonnon ja tieteen. Filosofian historia on oleellisesti vuoropuhelua ja rajanvetoa näiden kolmen tiedonmuodon välillä ja tässä rajanvedossa on järki-käsitteellä keskeinen rooli. Näin filosofian historiasta tulee järjen ja järjenkäytön historiaa. Filosofia antaa järjen kertoa millainen maailma on ja millainen sen pitäisi olla, eli pyrkii antamaan normeja koskien sitä kuinka pitäisi elää. Nordin kirjoittaa filosofian olleen taistelua järjestä ja vallasta määritellä se ja sen säännöt. Järki-käsitteen keskeisyydestä ker-

too kirjan alaotsikkokin: *Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*. Samaan aikaan filosofia on kysynyt myös itsensä perään ja etsinyt omaa rooliaan maailmassa. Ei ehkä ole täysin tuulesta temmattu ajatus verrata Nordinin kirjoittamaa historiaa Hegelin filosofian historian luentoihin. Kerronnasta todettakoon vielä sen verran, että teos etenee pääasiassa kronologisessa järjestyksessä, mutta paikoin Nordin asettelee ajattelijoita ’suuntauksiin’ otsikoiden alle ja käsiteltyään yhden kokonaisuuden, palaa ajassa taaksepäin aloittaakseen seuraavan.

Nordinin kirjoittama tarina filosofiasta on pääpiirteissään seuraavanlainen: Filosofian historian juuret Nordin on sijoittanut Sokratesta edeltäneeseen aikaan ja aloittaa Joonialaisesta luonnonfilosofiasta. Hän esittää, että filosofian synty esisokraattisessa ajassa ei suinkaan tapahtunut yhtenä hyp-päyksenä myyttisestä ajattelusta kohti *logosta* ja modernia tieteen ihannetta, vaan vertaa esisokraattien ajattelutapaa tähtisumuun, jossa erilaiset ajattelun elementit olivat sekoittuneet keskenään tavalla, joka on nykyajattelulle täysin vierasta. Erityistä käännettä filosofian historiassa merkitsivät sofistit, jotka jo ennen Sokratesta käänsivät filosofisen pohdinnan mielenkiinnon pois luonnosta ja kohti ihmistä. Varsinaisesti filosofia ottaa muotonsa kuitenkin vasta Platonin työssä. Platon on filosofi, joka ”*määrittää rajat filosofisille kysymyksille ja metodeille [...] osoittaa filosofian olemuksen ja tarkoituksen ja piirtää Sokrateen hahmossa filosofin ideaalin*” (s. 55). Aristoteles tuo oman lisänsä filosofia -käsitteeseen osoittamalla filosofian suhteen muihin tiedonlajeihin, osoittamalla filosofialle paikan tieteenä.

Myöhäisantiikin suhteen Nordin on epämääräisempi. Toisaalta hän näkee filosofian vakiinnuttaneen asemansa ja saaneen tuolloin ”*aikaa kestävän muodon*.” Toisaalta filosofia alkaa tuolloin kontrastoitua kristillistä maailmankatsomusta vasten ja viimeksi mainitun vallatessa yhä enemmän tilaa alkaa filosofian ei-kristillinen sivistys painua unohduksiin ja sen tulevaisuus näyttää epävarmalta.

Antiikissa filosofia osoitti Nordinin mukaan kykyä tulla toimeen uskonnollisten oppien kanssa mutta keskiajalla kristinuskosta muodostui sille kilpailija. Syntyy kahden erilaisen elämänasenteen ristiriita, filosofian yleisyyttä ja ajattomuutta korostavan tiedon intressin ja kristinuskon yksilöllisyyttä ja historiallisuutta korostavan intressin välille. Toinen ristiriita syntyy filosofian luottamuksesta ihmisjärkeen ja uskonnon ilmoitukseen nojaavaan ajattelutavan välille.

Renessanssin Nordin näkee skolastisesta filosofiasta vapautumisena, uudenlaisen ihmiskuvan synnyttäjänä sekä unohduksiin



Kuva M.J.

vaiipuneiden antiikin tekstien rehabilitoijana, vaan ei uuden filosofisen doktriinin kehittäjänä. Tässä kohtaa Nordinilla olisi ollut mahdollisuus todella seurata filosofian tarinaa teoksen alkupuolella muotoilemastaan näkökulmasta ja kiinnittää huomio siihen minkälaiseksi renessanssin filosofit kokivat oman roolinsa ja siten selvittää kuinka filosofia määrittyi tuolloin. Sen sijaan Nordin yrittää kaikesta huolimatta kaivaa esille Machiavellin, Erasmuksen ja Montaignen ”doktriineja”. Tosin hän tekee sen onnistuneesti. Esimerkiksi Montaignesta Nordin luo pienen tilassa monipuolisemman kuvan kuin yleensä filosofian historioissa on tehty.

1600-luku synnyttää uuden filosofia-konseptin. Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz ja Bacon ohjaavat työllään filosofian uuteen uomaan. Tällä kertaa luonnontieteiden kehitys raivaa tietä filosofian uusille pelisäännöille, mikä onkin hyvä huomio Nordinilta sillä jopa valtaosa filosofian historian kirjoista on omiaan antamaan päivastaisen käsityksen. Nordinin tulkinta lienee uskottavampi, vaikka hänkin unohtaa ajan poliittisten olosuhteiden merkityksen tässä suhteessa lähes tyystin.

1700-luvulla filosofian mielenkiinnon kohteeksi kohoavat Nordinin mukaan ihminen, historia ja yhteiskunta, ts. ihmis-tieteet. Erityisenä kiistakysymyksenä 1700-luvun filosofianssa hän näkee keskustelun

järjen merkityksestä. Viisaasti Nordin pidättäytyy antamasta yksipuolista tulkintaa 1700-luvusta ja valituksesta järjen voittokulkuna. Hän muistuttaa, että keskustelussa suhtauduttiin varsin epäilevästi järjen mahdollisuuksiin. Oikeastaanhan useat ajanjakson filosofeista päätyivät nimenomaan kaiventamaan järjen toiminta-alueita.

Seuraavan luvun filosofian historiassa kirjoittaa Hegel. Hän onkin otollinen ajattelija Nordin ”filosofian tarina järjen historian” -näkökulmalle ja Hegelin filosofia aukeaa lukijalle selkeästi ja havainnollisesti. Vahinko vain ettei Nordin käy läpi Hegelin käsitystä filosofian historiasta ja sen luonteesta. Hegelin filosofian historian luentojen käsittely olisi sopinut mainoisti Nordinin teokseen sillä siitä olisi voinut syntyä herkkullisesti reflektiivinen kappale. Hegelistä eteenpäin filosofian tie käy mm. sellaisenkin harvemmin filosofian historioissa esiintyvien ajattelijoiden kuin Diltheyn, Weberin, Spencerin ja Bradleyn johdattamana 1900-luvulle.

1900-luku on hankalin käsiteltävä. Tämä johtuu siitä, että nykypäivänä eri filosofiset leirit katsovat kaikki kuuluvansa siihen merkittävimpään filosofiseen traditioon, jonka 1900-luku synnytti. Ja kun filosofisen etevyyden tai traditon merkittävyyden kriteereistä ei vallitse yksimielisyyttä, asettaa lähi-menneytydestä kirjoittava filosofian histo-

rioihtaja itsensä alttiiksi monenlaiselle arvostelulle, joka koskee paitsi merkittävyyden arvioinnin kohdallisuutta niin myös sisällöllisiä tulkintoja. Kuten alussa totesin, Nordinin on väitetty asettaneen analyttisen filosofian teokseensa viimeiseksi, koska siellä on hänen mielestään tapahtunut filosofian viimeisin kehitys. Tällainen tulkinta näyttää houkuttelevalta, jos vilkaisemme vaikka 70-luvun jälkeen ilmestyneitä analyttisen filosofian traditiosta käsin kirjoitettuja filosofian historioita, joissa on lähes poikkeuksetta tehty samanlainen ratkaisu. Nordinin ratkaisun syyt ovat kuitenkin toiset. On totta, että analyttinen filosofia asettuu Nordinin tarinassa viimeiseksi, mutta ei suinkaan kehityksen huippuna vaan surkeimpana epäonnistujana! Nordin katsoo, että koko siirtyminen 1800-luvulta 1900-luvulle merkitsi filosofian ja tieteiden välisen aselman keikahdusta ylösalaisin. Kun filosofia oli aiemmin isännöinyt tieteitä, niin 1900-luvulla filosofia pyrittiin tieteellistämään (tämän suuntainen kehitys on tosin Nordinin itsensä mukaan alkanut jo uuden ajan alussa). Analyttisen filosofian alkuvaihe ja sen loogiseksi empirismiksi kutsuttu muoto edustavat Nordinille filosofian tieteellisyyden ja puhtaampia puolustajia. Mikäli katsomme tarkemmin kuinka Nordin käy analyttistä traditiota läpi, niin huomaamme, että alkuvaiheiden Russellin, Mooren ja eri-

tyisesti Wienin piirin filosofian tieteellistämiprojektin jälkeen traditon viimeisimmät kehitysvaiheet käydään läpi pääasiassa analyttisen filosofian sisäisten kriitikkojen kautta (Popper, Kuhn ja Feyerabend). Nämä kriitikot arvostelevat nimenomaan loogisen empirismin pohjalta kumpuavaa filosofiaa ja erityisesti sen käsitystä tieteen luonteesta. Tästä johtuen Nordinia on oikeutetusti kritisoitu tavastaan käsitellä analyttistä filosofiaa. Kirjassa ei nimittäin mainita laisinkaan analyttisessä filosofiassa yhä vilkkaana jatkuvaa keskustelusta (esimerkiksi erilaisista idealismi/realismi -muodoista), jonka osanottajina mainitaan erityisesti Michael Dummett, Hillary Putnam ja Saul Kripke. Pitkän uran analyttisessä traditiossa tehnyt W.O. Quinekin pelkistyy vain empirismin kolmen dogmin kaatajaksi. Nordinin punomaan juoneen liittyvä ongelma koskee toki lähes koko 1900-luvun käsittelyä. Hän käsittelee sekä fenomenologian, strukturalismin että analyttisen filosofian kriisiytyvinä yrityksinä muodostaa filosofiaa eksakti tiede ja muu keskustelu jää vähemmälle huomiolle. Nordinin antamien niskalaukausten juoni on selkeä: Husserl itse totesi fenomenologian ankarana tieteenä olleen vain kaunis uni, analyttinen filosofia sai kuoliniskunsa viimeistään Rortylta ja strukturalismin tieteellinen ohjelma pirstoutui törmätessään dekonstruktioon ja postmodernisiin. Toki Nordinillakin näkyy joitain yksittäisiä hajaääniä, mutta päälinja kulkee kuvaamallani tavalla.

NORDININ TULKINNAN TAUSTA: FRANKFURTIN KOULU

Kun luemme vielä kirjan jälkisanat, niin Nordinin kuvio selkiytyy entisestään. 1900-luku edustaa hänelle toisaalta järjen voittokulkua ja toisaalta sen kriisiä. Vuosisata on nimenomaan välineellisen järjen voittokulkua. Järjen asema normeja säättävänä, lakeja legitimoivana ja maailmalle merkityksen antavana päämääriä pohtimaan kykenevänä voimana on kokenut tappion. On huomattava, että filosofian alistamista tieteelle ja sitä kautta välineelliselle, manipuloivalle järjelle ovat olleet tukemassa analyttisen filosofian lisäksi Nordinin mukaan niin fenomenologia kuin strukturalismikin. Puhuttu paperit tässä suhteessa 1900-luvun suuntauksista saa ns. läntinen marxismi, joka Nordinilla kiinnittyy sellaisiin nimiin kuin Lukacs, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Althusser ja Gramsci. Huomattava on, että mainitut filosofit Nordin sijoittaa osittain eri traditioihin, mikä voitaaneen tulkita merkiksi marxismin heidelmällisyydestä. On selvää, että Nordinin valitsema näkökulma katsoo 1900-lukua filosofian (vääränlaisen) tieteellistämisen

kautta tulee nimenomaan Frankfurtin koulukunnan filosofeilta. Kirjaan piiloutunut näkökulma paljastuu kun Nordin jälkikatsauksen lopuksi kirjoittaa tavalla, joka voisi olla suora lainaus vaikkapa Adornon, Horkheimerin tai Marcusen tekstistä:

”[järjen]kriisi on läheisessä yhteydessä kysymykseen filosofian legitimiudesta ja relevanssista. Onko tuo viisauden rakastamiseksi kutsuttu järjenkäytön projekti, joka on pyrkinyt tulkitsemaan olemassaolon ongelmia sisällykkeellä tavalla ja muodostamaan perustan ihmisen taidolle elää, yhä voimisaan? Jos länsimainen järki todella on kriisissä, on kriisin ratkaiseminen epäilemättä sidoksissa siihen, miten me tähän kysymykseen vastaamme.” (s. 489–490)

Ja kun vilkaisemme vielä mitä Nordin hiegan aiemmin sanoi modernista filosofiasta:

”Jotkut ajattelijat ovat yrittäneet poistaa moraalisia ja poliittisia arvoja koskevat kysymykset rationaalisen diskurssin piiristä siirtämällä ne subjektiivisten tunteiden alueelle. Toiset ovat pyrkineet rekonstruoidaan ei-välineellistä järkeä, joka pystyisi perustelemaan normeja ja päämääriä.” (s. 488)

niin ei liene epäselvää, mikä traditio on se, joka Nordinin mielestä on pyrkinyt poistamaan sisällöllisen keskustelun arvoista, mikä traditio on pyrkinyt kehittämään ei-välineellistä järkeä ja mihin päin vastauksen tulisi kallistua. Nordinin mielessä pahimpana peikkona kangastelee analyttinen filosofia siinä muodossa kuin se Nordinin historiankirjoituksessa esiintyy: tieteellisyyksiä, joka katsoo filosofian tehtävän olevan vain tieteen puhtaasi muodollisen kielen kehittäminen ja virheellisen kielenkäytön paljastaminen sen loogisen rakenteen tutkimuksen kautta. Näin siitäkkin huolimatta, että loppumetreillä Nordin mainitsee lyhyessä ”Poliittisen filosofian paluu” -luvussa sellaisia filosofeja kuin John Rawls, Robert Nozick, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, sillä tämäkin sivujuonne saa loppunsa 1900-luvun viimeisessä luvussa, jossa ”postfilosofi” Richard Rorty haluaa vapauttaa filosofian sen poliisintehävistä ja siirtää yhteiskunnan epäfilosofisen liberalismiin tilaan. Nordinille elinvoimaisinta filosofiaa 1900-luvulla ja tulevaisuudessa edustaa siis länsimarxilainen filosofia: ainakin 1900-luvun traditioita Nordin lukee ja implisiittisesti kritisoikin välineellinen järki / kriittisen teorian järki -erottelun kautta.

OMA JA MUIDEN TUTKIMUS

Nordinin tutkimuksen on väitetty nojautuvan aikaisempiin filosofian historioihin ja

erityisesti analyttisiin kommentaareihin, eikä omakohtaiseen tutkimukseen. Minun on vaikea sanoa missä kohtaa Nordin seuraa aikaisempia kommentaattoreita ja mikä kohta tekstissä perustuu nimenomaan hänen henkilökohtaiseen tutkimukseensa. Ruotsin kielisessä alkuperäisteoksessa julkaistu tutkimuskirjallisuusluettelo muodostuu kuitenkin monipuolisesta materiaalista, eikä suinkaan pelkästään analyttisistä kommentaareista, vaikka yksipuolisuutta joissakin kohdissa esiintyy. Esimerkiksi analyttisyydestä kriittikkiä saaneen Nietzsche-tulkinnan kohdalla Nordin toteaa, että Nietzsche tutkimuksessa on lähes mahdotonta ohittaa Heideggerin Nietzsche -teoksia. Toisaalta on totta, että Nordin puhuu esimerkiksi Nietzscheen perhesuhteista siten, että syntyy kuva ettei hän tunne asioiden todellista laitaa. Nordin ei todellakaan ei mainitse, että juuri filosofille ’suuresti merkintyt’ sisar toimitti kansallissosialistisen laitoksen Nietzsche teoksista, joissa hänen filosofia on saanut vääristyneen muodon. Jos luemme teosta eteenpäin niin huomaamme, ettei Nordin ole katsonut Heideggerin kohdalla tarpeelliseksi mainita tämän tunteesta kansallissosialistisen puolueen jäsenyydestä. Hän toteaa vain Heideggerin *kannanottojen* aiheuttaneen sen, että liittoutuneiden miehitysviranomaiset katsoivat aiheelliseksi erottaa filosofian professori Heideggerin virastaan. Nordin, kuten muutkin kokonaisuusjärjestäjät, suoristaa ja valikoi. Molemmista esimerkeistä jää sellainen maku suuhun, että Nordin mainitsee näistä asioista (Nietzschen perhe- ja Heideggerin natsi-suhteista) vain tavan vuoksi, eikä pysähdy sen tarkemmin niitä pohtimaan. Ilmeisestikään ne eivät ole Nordinin mielestä kovin merkityksellisiä tekijöitä hänen tarinansa kannalta.

VERTAILUA

Yhtenäisen tarinan kertominen filosofiasta on mahdollista siksi, että kirjoittajana on toiminut yksi ihminen. Jos vertaamme käsillä olevaa teosta vuonna 1998 ilmestyneeseen suomalaisen filosofian historian teokseen *Filosofian historian kehityslinjoja* (Gaudamus, 1998), niin ero on selkeä. Viimeksi mainittu sisältää useiden eri asiantuntijoiden kirjoittamia kertomuksia ja saa paljon voimaa tätä kautta, mutta heikkoutena on se, että kokonaisuus muodostuu hieman sekavaksi. Yhtenäisen näkemyksen puute saattaa siis sekoittaa lukijaa, mutta toisaalta sellaisen istuttaminen yli kaksituhatta vuotta vanhaan perinteeseen on voimakas kannanotto koskien filosofian luonnetta. Lisäksi jokaisen yksittäisen filosofin asettaminen osaksi tätä kertomusta vaatii voimakasta värityineitä tulkintoja, eikä niiden osuvuus

Nordinin kohdalla ole itsestäänselvyys. Toinen ero näiden kahden teoksen välillä koskee historian ja nykypäivän suhteuttamista. Petter Korkmanin ja Mikko Yrjönsuuren toimittaman *Filosofian historian kehityslinjoja* -teoksessa on pyritty seuraamaan nykypäivänä merkittävinä pidettyjä kehityslinjoja (kirjoittajat ovat tosin tulkinneet tätä maksimilla kukin omalla tavallaan). Tämä aiheuttaa sen, että kuva filosofista historiallisena toimijana on lähtökohtaisesti väritynyt kun nykypäivän kriteerein merkittävinä pidetyt ajatukset nostetaan muiden kustannuksella esille. Nordinin ratkaisu perustuu hänen uskomukseensa 'järki' käsitteen historiallisesta keskeisyydestä filosofialle. Tämä on tietenkin vain tulkinta ja nostaa esille nipun uusia ongelmia. Ratkaisunsa vuoksi hän näyttää esimerkiksi unohtavan ajatuksen filosofiasta elämäntapana, mitä ei ainoakaan hellenistisen filosofian käsittelyssä tulisi mielestäni tehdä. Nordin kuitenkin perustaa ratkaisunsa siihen, mitä filosofit ovat hänen käsityksensä mukaan *läpi historian* olleet tekemässä ja mikä on ollut tärkeää kaikille. Historiantutkimuksen mielessä tämä ratkaisutapa on mielestäni perustellumpi, vaikka ratkaisun sisällöstä voidaankin olla monta mieltä. Toinen luonnollinen vertauskohde teokselle on 1985 ilmestynyt Esa Saarisen *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle* (WSOY), johon nähden ero on yhtä ilmeinen kuin edellä mainittuun kokoelmateokseen. Saarinen käy kirjoittamansa filosofian historian teoksessaan lävitse vain filosofian "huiput", yhteensä 16 filosofia, valikoiden vain viralliseen kaanoniin kuuluvat ajattelijat. Nuorena kirjoitettu teos nojaa vahvasti aikaisempiin kommentaareihin. Saarisen kirjasta paistaa harvinaisen selvästi läpi se, ettei kirjoittaja ole pitkään pohtinut mitä hän on ollut tekemässä, vaan on tehnyt valintansa ja kirjoittanut lähinnä sikaenergia polttoaineenaan. Se, että teos nojaa vankasti aikaisempiin kommentaareihin tai filosofian historioihin, merkitsee kuitenkin vain teoksen arvonlaskua itsenäisenä tutkimuksena. Sinänsä tulkinnat, joihin Saarinen nojaa, saattavat nimittäin olla osuviakin. On vielä todettava, että Saarisen kirja on suorasukaisessa ja selkeässä tyyliinsään ollut eräs niistä kirjoista, jotka ovat aikoinaan allekirjoittanutkin innostaneet filosofian pariin.

FILOSOFIAN HISTORIAN YLEISESITYSTEN ARVIONNISTA

Filosofian historiaa tutkivien teosten kritiikeissä kiinnitetään usein huomiota näkökulmien rajoittuneisuuteen ja tältä pohjalta saatetaan tehdä pitkälle vietyjä johtopäätöksiä koko kirjallisuuden lajin mielekkyyden suhteen. Tämä aiheuttaa tietysti jatkokysy-

myksen koskien kaiken 'johdatus' -kirjallisuuden ja -luentosarjojen mielekkyyttä. Kaikki filosofian historian yleisesitykset, jo pelkästään länsimaisen filosofian, puhumattakaan sitten globaaleista yrityksistä, ovat yrityksinä niin valtaisia, että yksi ihminen ei kykene niitä perinpohjaisesti hallitsemaan. Eikä tämä edes johdu ainoastaan tutkimusmateriaalin laajuudesta vaikka filosofian historiaan liittyvän tutkimusmateriaalin laajuus toki tekee kirjoittajasta aiemmasta tutkimuksesta riippuvaisen. Tutkimuksen tekemiselle vieläkin haasteellisemmän ongelmakentän tarjoaa erilaisten lähestymistapojen moninaisuus. Erilaiset lähestymistavat ilmenevät valintoina esimerkiksi sen suhteen keitä filosofeja teokseen on otettu mukaan, mitä puolia heidän filosofiasta nostetaan esille, mitä teoksia käsitellään, kuinka historian ja nykypäivän suhde ymmärretään jne.

'Johdatus filosofian historiaan' -tyyppistä teosta arvioidessa joutuu helposti kiusaukseen moittia sitä kaikesta siitä mitä se ei sisällä. Tällaisen arvostelun ongelma on siinä, että kirjoittaja on silti saattanut onnistua saavuttamaan omat päämääränsä loistavasti. Arvostelussa olisi pyrittävä kiinnittämään huomiota kirjoittajan intentioihin, eikä väittää hänen epäonnistuneen sellaisessa mitä hän ei edes yrittänyt tehdä. Toisaalta on myös tärkeää arvioida teoksen lähtökohdia ja päämääriä sinänsä. Mikäli esim. Suomessa julkaistaisiin ja kirjoitettaisiin filosofian historiasta jatkuvasti yksipuolisesta näkökulmasta, saattaisi se, mitä julkaistuista tutkimuksista puuttuu, nousta arvoon arvaamattomaan. Koska kaikilla teoksilla on välttämättä oma kirjoittajan itse tiedostama tai tiedostamaton lähestymistapansa, ja koska ne aina sijoittuvat johonkin kulttuuriin, ne eivät ole luonteeltaan puhtaasti historian tutkimuksia vaan niihin liittyy kirjoittajan käsityksiä filosofian luonteesta legitimoiva normatiivinen elementti. Tästä johtuen filosofian historiaa koskevia tutkimuksia on lähestyttävä siis ainakin kahdelta kannalta. On yritettävä selvittää, mitkä ovat kirjoittajan itselleen asettamat tavoitteet ja arvioitava kirjoittajan onnistumista tässä suhteessa. On myös kysyttävä teoksen mielekkyyttä sinänsä ja sen päämäärät on asetettava arvioitavaksi. Näin 'filosofian historia' -teosten arvioinnista muodostuu mielenkiintoinen tehtävä, joka voi paljastaa paljon muutakin kirjoittajan filosofisesta näkemyksestä kuin hänen käsityksensä erinäisistä kuolleista filosofeista. Filosofian historian kokonaisesitykset sisältävät aina joko kätkeytyä tai esiin kirjoitettuja käsityksiä historiasta, filosofiasta, filosofian historiasta ja näiden kolmen suhteesta. Koska niitä usein kirjoittavat yliopistojen filosofian laitoksella virassa olevat tai sellaista tavoittelevat henkilöt, liittyy niihin aina vallankäytön mahdollisuus. Tä-

män vuoksi on oltava erityisen varuillaan kun jonkin tieteenalan johtavat vaikuttajat (eikä historiantutkijat) kirjoittavat oman alansa historiaa, jolloin historiantutkimuksen ja oman varsinaisen oppialan tuntemuksen suhde on vaarassa hämärtyä. Hämärtyminen saattaa näkyä esimerkiksi siinä, ettei tutkimusta varten tehdä systemaattisesti tutkimus- ja kartoitustyötä laisinkaan, vaan luotetaan, että omassa asemassa jo tiedetään. Tämä saattaa tuottaa monilta osin mainiotakin tekstiä, mutta historiankirjoitusta se ei ole.

LOPUKSI

Nordin on kirjoittanut alkuperäisen teoksen loppuun vielä filosofiaa metatasolla käsittelevän luvun "*Filosofin i kontekst*". Kustantaja on katsonut tärkeämmäksi lisätä loppuun Ilkka Niiniluodon kirjoittaman katsauksen suomalaisen filosofian historiaan ja jättää kustannussyistä alkuperäisen viimeisen luvun pois. En ole varma ratkaisun kannattavuudesta, mutta ongelma on korjattu käsissäsi olevassa *niin & näin* -lehden numerossa. Viimeisen luvun voi lukea suomennettuna seuraavilta sivuilta. *Filosofian historiasta* on jätetty pois myös Nordinin laatima kirjallisuusluettelo, minkä ymmärtää sikäli, että osa teoksista lienee suomalaisille lukijoille hankalasti saatavissa. Kirjallisuusluettelo olisi kuitenkin oiva apu sellaiselle, joka Nordinin teoksen pohjalta kiinnostuu jostakin filosofista tai suuntauksesta. Paras ratkaisu olisi varmasti ollut toimittaa lista, joka Nordinin mainitsemien kirjojen lisäksi sisältäisi erityisesti Suomen oloissa helposti saatavilla olevia teoksia. Alkuperäinen teos sisältää myös runsaasti kuvia, jotka suomenkielisestä on jätetty kaikki pois.

Vaikka filosofian historian kokonaisesitykset ovat aina omalla tavallaan ongelmallisia, niiden merkitystä ei pidä aliarvioida. Parhaimmillaan ne voivat tarjota hedelmällisen alustavan tulkinnan sekä yksittäisestä filosofista että koko traditiosta, jonka pohjalta lukija voi suunnistaa eteenpäin, mikäli kiinnostusta vain riittää. Olen myös sitä mieltä, että nyt julkaistu Nordinin teos *länsimaisen järjen* seikkailuista monipuolistaa aidosti suomalaisen filosofiasta kiinnostuneen lukijakunnan valinnanmahdollisuuksia. Kirja on helppolukuinen, mistä pitää Nordinin lisäksi kiittää *Jukka Heiskasen* erinomaisen sujuvaa suomennosta, ja se ajaa asiansa *johdatuksena* länsimaisen filosofian historiaan. Vaikka Nordinin tulkinnat aiheuttanevat jonkin verran väristyksiä oppineiden sisuksissa, kuten filosofien suppeissa esityksissä aina tapahtuu, niin kirjan kautta pääsee jyvälle filosofien teemoista ja teoslähtöisyyden kautta tietää mihin kirjaan itse tarttua perehtyäksen omakohtaisesti kiinnostavalta vaikuttavaan filosofiaan.

FILOSOFIA KONTEKSTISSA



Kuva K1.

Svante Nordinin Filosofins historia -teoksen suomennoksesta on jätetty pois alkuperäisen kirjan viimeinen luku: Filosofin i kontekst. Seuraava teksti on kyseinen luku suomennettuna.

FILOSOFIAN GENRET

Monet filosofit ovat olleet haluttomia myöntämään, että heidän ajatuksensa välitetään kirjallisesti. Jo Platon tunsi tätä vastenmielisyyttä. Hän oli yksi klassisen kreikan etevimmistä runoilijoista, mutta ajoi runoilijat pois ihannevaltiostaan. Platonin Sokrates on puhuja jumalan armosta, vain harvat vetävät hänelle vertoja. Kuitenkin Sokrates esiintyy retoriikan vihollisena. Onko kyse filosofien itseymmärryksen heikkoudesta? Onko kyse kyvyttömyydestä tunnustaa metaforien, symbolien, retoriikan, kirjallisten muotojen merkitys filosofialle? Joka tapauksessa filosofian historia on myös filosofian kirjallisten lajityyppien historia.

Platon on erään lajityyppin – filosofisen dialogin – tärkein perustaja. Platonin filosofiaa on mahdoton ajatella ilman dialogimuotoa. Hänen filosofiansa olemus on keskustelussa, merkitysten vaihtelussa, kiistelystä, yhteisessä totuuden etsinnässä. Platonin ajattelun avoimuus, kriittisyys ja epädogmaattisuus johtuu tästä kirjallisesta muodosta. Kirjoitettu oppi ilman keskustelua ja argumentointia oli Platonin silmissä tulokseton. Dialogi saavuttaa osan suullisen keskustelun liikkuvuudesta ja moniäänisyydestä. Dialogi oli Platonille ihanteellinen väline esitellä filosofia elämänmuotona, joka ruumiillistui luonnollisesti Sokrateessa.

Platon oli dialogimuodon ylittämätön mestari. Monet hänen aikalaisensa kirjoittivat myös vaikuttavia sokraattisia dialogeja – Xenofonin dialogit ovat säilyneet ja vaikuttaneet kuvaamme Sokrateesta. Mutta dialogi kirjallisena tyylinä ei kuollut Platonin ja hänen sukupolvensa mukana. Aristoteles viljeli sitä, vaikkakin hänen dialoginsa ovat kadonneet. Cicero kirjoitti dialogia taidolla ja menestyksellä. Lukianos käytti dialogia irvailakseen filosofeja ja filosofiaa. Renessanssi elvytti dialogin monien muiden antiikin kirjallisuuden lajien tapaan – Erasmusku kuuluisat ”Kollokviot” ovat hyvä esimerkki. Myöhemmin ovat muiden muassa Leibniz, Berkeley,

Hume ja Schelling hyödyntäneet dialogimuotoa. Aina, kun dialogia on käytetty, se on osoittanut miten filosofian luonteeseen kuuluu perusteiden tarjoaminen, kumoaminen ja hyväksyminen, miten filosofia etenee argumenttien ja vasta-argumenttien avulla.

Aristoteleen säilyneistä kirjoituksista löydämme aivan toisenlaisen filosofisen genren: muistiinpanot, jotka on kirjoitettu joko luentojen pitämistä varten tai niiden perusteella. Tämän genren ehdot sanelee opetustilanne (näin on toki usein ollut dialoginkin kohdalla, dialogia on voitu pitää väittelyiden mallina.) Tämä kirjallinen muoto on monologinen. Aristoteles luennoi, hänen autoratiivinen äänensä puhuu. Sävy on asiallinen, selvittävä, joskus retoriikan elävöittävä. Professoriaalinen kirjallisuusmuoto on osoittanut elinvoimansa läpi vuosituhansien. Suurta roolia ovat näytelleet jälkikäteen julkaistut luentohahmotelmat ja oppilaiden muistiinpanot. Eräät Hegelin vaikutusvaltaisimmat kirjoitukset kuuluvat tähän ryhmään, samoin kuin suuri joukko 1900-luvun tärkeimmistä teoksista. Näissä tapauksissa filosofia ei ole ensisijaisesti vuorovaihtuksellista vaan opettavaista. Etusormi pystyssä puhuva muoto sopii punnitun näkökannan systemaattiseen esittämiseen. Kuten Fichten klassinen ”Puhe Saksan kansalle” osoittaa, ei retooerinen aineskaan välttämättä ole vieras tälle genrelle. Fichten esityksessä luennointi muuttuu aste asteelta vallankumoukselliseksi toiminnaksi.

Platonin esiin manaamaa filosofian ja kirjallisuuden vastakkaisuutta ei ole aina hyväksytty. Hellenismin ja roomalaisajan kirjallisuudessa sulavat kirjallisuus ja filosofia usein yhteen, kun tekstin muotoa määrävät voimat ja sen pyrkimys kasvattamiseen elävät symbioosissa. Näin on laita latinalaisten kirjoittajien kuten Ciceron, Senecan ja Boethiuksen teksteissä, samoin kuin kreikkankielisten Epiktetoksen ja Marcus Aureliuksen kohdalla. Tekstit pyrkivät lohduttamaan, opettamaan elämäntaitoa ja käyttäytymis-

sääntöjä tai tutkiskelevat moraalisia teemoja. Oma genrensä ovat filosofiset opettavaiset runoelmat, joista Lucretiuksen mestariteos *De rerum natura* on säilynyt jälkimaailmalle (esisokraattien runoelmista on jäljellä vain fragmentteja).

Elämäkerta ei myöskään ole filosofisesti merkityksetön genre. Platonin nk. *Seitsemäs kirje* on varhainen esimerkki, mutta myös *Sokrateen puolustuspuhe* voidaan lukea tähän tyyppiin. Jo näissä kirjoituksissa otetaan huomioon henkilökohtaisen kokemuksen ja älyllisen kehityksen välinen yhteys sekä näkemysten muuttumisen dynamiikka. Ensimmäinen huomattava esimerkki älyllisestä omaelämäkerrasta – tai ylipäänsä elämäkerrasta – on kuitenkin Augustinuksen *Tunnustuksia*. Augustinuksen totuudenetsintä on yhtä aikaa oman minuuden ja ennalta määrätyn sataman etsintää. Uudenlainen tiedonhalu, uusi eros, astuu esiin. Etsintä kääntyy sisäänpäin, ”muistin” valtaville kentille. Totuuden valosta tulee Jumalan valo ja totuudenetsintää johtaa tuon valon säde. Klassinen kehoitus ”Tunne itsesi!” saa uuden sisällön, kun se yhdistetään oman sielun menneisyyden tutkimiseen ja kun itsetuntemuksen oletetaan antavan mahdollisuuden pelastukseen.

Elämäkerta kirjallisuusmuotona säilyttää Augustinukselta saamansa latauksen vielä senkin jälkeen, kun siitä on poistettu hänen teologiset lähtökohtansa. Tästä todistavat Rousseau’n *Tunnustukset*, Millin *Omaelämäkerta* ja monet 1900-luvun teokset. Filosofista tulee tunnustusta. Filosofit näkevät älyllisen kehityksensä itsensä toteuttamisena ja aidon minuuden etsintänä. Filosofiaan liittyy subjektiivinen ulotuuvuus, joka ei rajoitu pelkästään omaelämäkertoihin. Montaigne käyttää *Esseissään* toistuvasti ja tarkoituksellisesti elämäkerrallista ainesta. Esseiden ihmistuntemus on aina myös itsetuntemusta. Descartesin *Metodin esitys* alkaa älyllisellä omaelämäkerralla. Elämäkerrallisuus ei koskaan ole kaukana esimerkiksi Pascalin tai Nietzsche’n teksteistä. Tämä genre voidaan myös transponoida. Hegelin *Hengen fenomenologia* on eräänlainen Maailmanhengen omaelämäkerta. Kierkegaardin *Vaiheita elämän tiellä* voidaan lukea yhden ihmisen kertomuksena omasta henkisestä kehityksestään.

Suurimman mahdollisen kontrastin elämäkertaan verrattuna tarjoavat keskiaikaisen skolastiikan genret. Niissä kaikki tähtää objektiivisuuteen, kirjoittajan persoonallisuus on mahdollisimman pitkälle häivytetty. Kristillinen nöyryys ja looginen askeettisuus yhdessä alistavat kaiken subjektiivisen. Skolastiikan genrejä ohjaavat myös yliopistoinstituution ja opetuksen vaatimukset. Puhujan taito ja kirjallinen muoto saavat väistyä järjestelmällisyyden ja loogisen esityksen tieltä. Tuon ajan ehkä merkillepantavin genre on suuri *Summa* kysymyksineen ja vastauksineen, pikkutarkkuuksineen ja loogisine järjestyksineen.

Yhtä tyyppillistä keskiajan filosofiselle kirjallisuudelle on tekstien kommentaarit. Kommentaareilla on juurensa hellenismissä, ja niitä kirjoittivat niin Avicenna kuin Averroes samoin kuin suuret skolastikotkin. Tärkeimpiä olivat Aristoteles-komentaarit. Tarkoituksena oli tulkita ja selittää tekstejä, mutta samalla myös löytää totuus. Tulkinnalle ja selittämiselle antoi suuren painon Aristoteleen auktoriteettiasema. Kysymykset siitä, mitä mestari oli samonut ja siitä, mikä oli totta, liittyivät yhteen.

Samaan tapaan ovat vaikutusvaltaisten filosofien tekstien kommentaarit toimineet paljon myöhemminkin. Tämä koskee yhtä hyvin hegelistien Hegel-tulkintoja kuin uskantilaisten Kant-tulkintojakin. Sama kaksinaisuus on aina ollut läsnä marxilaisessa traditiossa. Althusserin *Pääoman lukemisesta* käsittelee samaan aikaan Marxin ja historian oikeaa tulkintaa. Tällaisen tekstikommentaarin tyyli on skolastinen: ”Hän itse sanoin niin!” Toinen, tekisi mieli sanoa vastakkainen, tekstikommentaarin laji on poleeminen kommentaari aina *Origeneen Celsusta vastaan*-teoksesta Broadin tekstiin *McTaggartin filosofian tarkastelua*. Tarkoituksena on käydä jokin teksti läpi rivi riviltä ja osoittaa virheitä ja pätemättömiä päätelmiä.

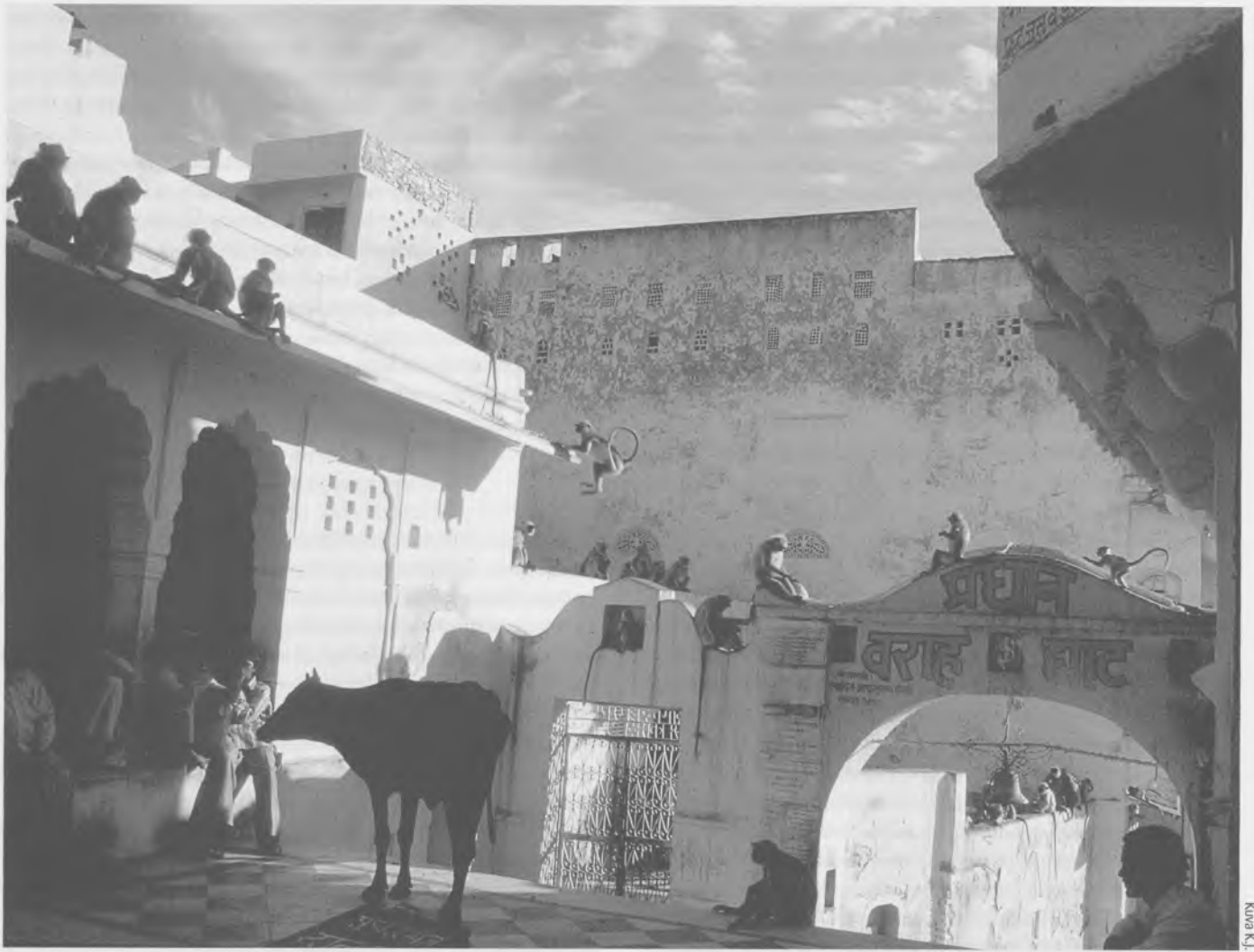
Poleemisen tekstikommentaarin eräs alalaji on Derridasta alkunsa saanut dekonstruktioinen kommentaari, jossa tekstiä ei kritisoida ulkoapäin, vaan luetaan ikään kuin kirjoittajaa vastaan ja sisältäpäin hajottaen. Oma lajinsa ovat modernit tieteelliset kommentaarit, joiden tarkoitus on tekstieditoita vertailemalla ja äärimmäisellä tarkkuudella saada selville pelkästään mitä kirjoittaja on todella tarkoittanut. Kommentaarin merkitys filosofisena genrenä osoittaa miten suuressa määrin filosofia syntyy filosofiasta, miten menneisyyden tekstejä on aina pidetty ajankohtaisina ja miten ne ovat puuttuneet kulloisiinkin kiistakysymyksiin.

Renessanssin filosofia erottautui keskiajan filosofiasta suuressa määrin kirjallisen muodon avulla. Skolastikkoja syytettiin heidän huonosta, epäklassisesta ja neologismeja vilisevästä latinastaan, heidän hiustenhaljonnastaan, karkeasta kirjoitustavastaan. Renessanssi synnytti joukon uusia filosofisia genrejä, jotka oli vapautettu yliopistoinstituution erityisehdoista. Näihin genreihin kuuluivat Picon ja Erasmuskin latinankielinen humanistinen kaunopuheisuus sekä Machiavellin ja Bodinin kansankieliset poliittiset tutkielmat. Montaignen esseet ylittivät Senecan teokset aihevalinnan ja havaintomateriaalin laajuudessa, samalla kun ne sisälsivät Augustinuksen *Tunnustusten* sukuista subjektiivitettia.

Kirjoitusmuotojen suhteen ovat 1600-luvun filosofit renessanssin perillisiä. Descartesin tekstejä hallitsee sama minä-muoto kuin Montaignen esseitäkin. Samalla katse suunnataan sisäänpäin. Montaigne näki kirjastonsa ikkunasta tallipihan ja sen askareet. Descartes kääntyy pois ulkoisista aistihavainnoista. Hänen pohdiskelunsa saavat dynamiikkansa sisäisestä ajatusten kehittelystä. Descartesin pohdiskelujen kirjallinen muoto, jolla on esikuvansa uskonnollisessa hengen liikuntoja tarkkaavassa kirjallisuudessa, on läheisessä yhteydessä karteesiseen minä-filosofiaan, jossa oma subjekti on lähtökohtana. Kun siirrymme Spinozan geometriseen esitysmuotoon, siirrymme samalla objektiiviseen maailma-filosofiaan. Descartesia luonnehtii intimiteetti. Hän kutsuu meidät ottamaan osaa yksityisiin vaivoihinsa. Spinoza nostaa esikuvakseen geometrian oppikirjan, joka ei koskaan voi olla intiimi.

1700-luvulla kirjallisuus ja filosofia ajautuvat yhteen. Kirjoitetaan filosofisia romaaneja, filosofisia runoelmia, filosofisia kirjeitä, filosofisia sanakirjoja. Valistusfilosofian suuret hahmot ovat yhtä hyvin kirjailijoita kuin filosofejakin: Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot. Jopa Humen kaltainen urauurtava ja teknisesti edistynyt ajattelija näkee itse itsensä ensisijaisesti kirjailijana- kun filosofia ei takaa yleisömenestystä hän saavuttaa voittoja historiankuvauksillaan. Hienostunut tyyli asetetaan etusijalle ja oppinutta pikkutarkkuutta ja loogista hiustenhalkomista vältetään kuin ruttoa. Valistusfilosofit vetoavat *bon sensin*, maailmanmiesten terveyteen järkeen. He kirjoittavat vaikuttaakseen suoraan yleiseen mielipiteeseen, joka noina aikoina alkaa kasvaa ja vaikuttaa. Tämä tavoite vaikuttaa heidän kirjoitusgenreihinsä.

Tyyllinen ja kirjallinen kontrasti voisi tuskin olla suurempi, kun valistusfilosofiaa verrataan Kantista Hegeliin vallinneeseen filosofiaan. Englantilainen historioitsija Macauley, joka itse oli 1700-luvun rationalismin lapsi, valitti ettei hän ymmärtänyt sanaakaan Kantin *Puhtaan järjen kritiikistä*, vaikka lukikin vaivatta Baconia tai Humea. Kantin ja hänen seuraajiensa myötä yliopistofilosofia sai revanssinsa. ”Luonnollisella järjellä” ei enää katsottu olevan mitään tuomiovaltaa filosofisissa kysymyksissä. ”Luonnollisen järjen” kyky ymmärtää uusien filosofien teknisillä termeillä lastattuja kirjoituksia olisi joka tapauksessa ollut rajattu. Filosofit tavoittelivat nyt ensisijaisesti syvyyksiä ja kirjoittivat yksinomaan oppineelle yleisölle. Systemaattisista tutkielmista tuli pääasiallinen genre, vaikkakin erityisesti Fichte ja Schelling saattoivat toisinaan kääntyä suuremman yleisön puoleen. Uusi tapa kirjoittaa kuvasti kateederifilosofian paluuta. Varsinkin saksalainen akateeminen filosofinen tyyli on saanut tunnusomaiset piirteensä tuon ajan kirjoitustavasta.



Kuusi Ki.

Filosofisen professoriproosan ei kuitenkaan annettu loppumattomiin hillitsemättömänä. Schopenhauerin, Nietzschen ja Kierkegaardin filosofiat olivat kapinaa Hegeliä vastaan myös kirjallisessa mielessä. Heidän teksteissään filosofiasta tuli kirjallisuutta, vieläpä korkeimman luokan kirjallisuutta. Schopenhauer uudisti erityisesti filosofisen proosan, joka hänen teksteissään sai uuden suoruuden ja epäilyksen synnyttämän kaunopuheisuuden. Kierkegaard ja Nietzsche loivat jopa uusia genrejä. Kierkegaardin salanimiset kirjoitukset antoivat väylän hänen tavalleen kokeilla eri näkökulmia ja eri sielunlaatuja. Nietzschen aforistinen kirjoitustyyli oli hänelle yksi keino hylätä filosofinen systeeminrakentelu samalla kun se oli keino löytää avoimempia muotoja filosofiselle ajattelulle. Selvittävä ja perusteleva esittämistapa jätettiin sikseen ja esiin otettiin vasara. Tarkoitus oli osua naulan kantaan viivyttelämättä, iskun heilahduksessa oli tarpeeksi todistetta. Erityisesti *Näin puhui Zarathustrassa* otettiin käyttöön uskonnollisen tunnustuskirjallisuuden välineet.

1900-luvun filosofiassa on nähty monia kirjallisia muotoja. Analyttisessä filosofiassa oli lyhyt ainekirjoitelma jonkin aikaa arvovaltaisin. Kaksi seikkaa vaikutti tähän. Ensinnäkin filosofisten aikakauslehtien nousu julkaisuväyläksi, toiseksi ihanne, jonka mukaan filosofian pitäisi pyrkiä rajoitettujen ongelmien vähittäiseen ("piecemeal") ratkaisuun. Kun kerran luonnontieteilijät etunenässä julkaisivat tuloksensa aikakauslehdissä, tuli filosofien tehdä samoin. Myöhäsanalyttisen ja postanalyttisen filosofian myötä on monografia kuitenkin tehnyt paluun. On uudestaan tullut tavalliseksi harjoittaa systemaattista filosofiaa laajoissa kaarissa.

Aluksi analyttinen filosofia kannusti tyyli-ihannetta, joka pyrki suurimpaan mahdolliseen tiukkuuteen. Epäiltiin luonnollisia kieliä ja etsiydyttiin teknisiin ja formalisoituihin esittämistapoihin. Kuva-

kieli ja kirjalliset temput olivat pannassa. Tässä suhteessa oli selvä ero verrattuna myöhempään nk. Oxfordin koulukuntaan, joka tietoisesti nojasi arkikieleen. Ero oli melkoinen myös verrattuna eräisiin mannermaisen filosofian muotoihin, ei vähiten eksistentiaalisiin verrattuna.

Sartre oli filosofi ja kirjoitti romaaneja, novelleja ja näytelmiä. Näiden kahden toimen välillä ei hänen kohdallaan ollut kuitenkaan mitään vesitiivistä rajoja. Hänen kaunokirjalliset työnsä pohjautuvat filosofisille ideoille. Hänen filosofisissa teoksissaan konkreettisten eksistentiaalisten tilanteiden analyysit paisuvat usein pienoisnovelleiksi. Kun keskitytään ihmisen asemaan ja konkreettiseen fenomenologiseen tarkasteluun, on matka filosofiasta kaunokirjallisuuteen lyhyt. Jonkinlaisen kuvan 1900-luvun filosofian genrejen laajuudesta laidasta laitaan saa, kun kuvittelee toisaalta tiettyjä analyttisen filosofian tekstejä, jotka suurimmaksi osaksi koostuvat loogisista kaavoista, ja toisaalta Sartren kaunokirjallisia tilannekuvauksia. Mutta paljon muutakin tietysti on – Husserlin raskas akateeminen proosa, Heideggerin peltotie- tai juoma-astia-proosarunot, Wittgensteinin omalaatuinen *Tractatus*, genre sinällään vailla suurempia kirjallisia tai filosofisia esikuvia.

Filosofisia tekstejä voi tietenkin tarkastella muistakin kirjallisista näkökulmista kuin siitä, mihin genreen ne kuuluvat. Mielenkiintoinen on esimerkiksi kysymys kuvakielen ja symbolien asemasta filosofiassa. Jälleen monet filosofit kieltävät koko asian. Jo Aristoteles haluaa poistaa kuvakielen filosofiasta, vaikka itse keksiikin mielenpainuvia vertauskuvia. On selvää, että metaforilla on usein ollut suuri merkitys. Ne ovat painuneet mieleen, pistäneet mielikuvituksen liikkeelle, ne ovat sanoneet enemmän – ja joskus toista – kuin kirjaimellinen ilmaus. Otan esimerkeiksi kolme metaforaa, joilla on

mielenkiintoinen historia – luola, kone ja vuori.

Platonin luolavertaus *Valtiossa* on ehkä filosofian historian tunnetuin metafora. Se kuvaa jotakin, jota voisi kutsua metafysiseksi peruskokemukseksi: kaikki ympärillämme on varjoja ja katoavia näkyjä, todellinen todellisuus on jossakin muualla, maailmassa, joka verrattuna meidän maailmaamme on kuin päivänvalo verrattuna hämäryyteen. Ei ole varmaa, että tämä kokemus olisi yhtä hyvin voitu ilmaista kirjaimellisin lausein. Kyse on vähemmän teoriasta kuin näystä, visiosta. Mutta tämä näky on yksi länsimaisen metafysiikan suurista näyistä. Se on jäljellä muuttumattomana esimerkiksi saksalaisessa transsendentaalissa idealismissa 1800-luvun alussa. Myös marxilainen vieraantumisteoria ja eksistentiaalismin tekemä ero ”autenttisen” ja ”epäautenttisen” elämän välillä voidaan nähdä luolavertauksen muunnelmina. Myös niissä on kyse meille ilmenevän maailman ja todellisen maailman välisestä erosta, elämämme elämän ja mahdollisen paremman elämän välisestä erosta, arkipäiväisen ihmisen maailmankuvan ja filosofin maailmankuvan välisestä erosta.

Konemetafora kuuluu erityisesti 1600- ja 1700-luvuille. Kun Descartes vertaa maailmankaikeutta kellokoneistoon tai ihmismuodosta automaattiin tai kun Hobbes vertaa valtiota ihmisen rakentamaan apparaattiin, on länsimaisessa ajattelu-, tuntemis- ja näkemistavassa tapahtunut ällistytävä muutos. Alkunsa on saanut se ”konesivilisaatio”, jota vastaan romantiikka myöhemmin hyökkää ja jota kritisoivat Carlyle ja Arnold, Bergson, Heidegger ja Sartre. Tästä vertauksesta käytävä kamppailu on yhä ratkaisematta. Missä määrin ihmisen aivoja voidaan verrata tietokoneeseen? Siinä on yksi meidän päiviemme kognitiofilosofian pääkysymyksistä.

Matkustaessaan nuorena Euroopassa vanhempiensa kanssa Schopenhauer ihastui Alpeihin. Hänen mielikuvitustaan kiehtoivat nuo valtaiset, luoksepääsemättömät ja asumattomat vuoret, jotka tarjosivat mahdollisuuden tarkastella ihmiskuntaa ja olemassaoloa ylhäältäkäsin. Alppihuippujen näkökulma ja sen tarjoama helppous kärsimykseen oli tärkeä myös hänen kirjoituksissaan. Schopenhauerin oppilaan Nietzschen kirjoituksissa vuorimetafora saa ainutlaatuisen roolin. Zarathustran ajatus kulki parhaiten vuorilla vaeltaessa tai seisossa vuorenhuipulla, joka tarjosi laajan näkymän. Kokonaisia kirjailijasukupolvia jäi tämän näyn pauloihin, he haltioituivat vuorten yksinäisyydestä, näköaloista, laaksojen verhoutumisesta, vapaasta, kulkemattomasta avaruudesta: ”kult för gud, som en äj sagt / sina hemligheter, / tankens lätta blå förakt / med sina klar eter.” (Oscar Levertin). Vuorivertauksessa ilmenee kreikkalaisten tapa korostaa näköaistia, silmä tiedon metaforana, mutta myös jotakin modernia, mielikuva yksinäisestä nerosta, joka näkee pidemmälle ja laajemmalle kuin muut. Tässäkin on kyse eräänlaisesta peruskokemuksesta – esteetön näköala, korkeuden tunne, huimaus –, joka antaa vertaukselle sen vetovoiman.

Metaforien rooli filosofisissa teksteissä on muistutus mielikuvituksen merkityksestä filosofiselle spekulatiolle. Kaikkia uutta luovia filosofisia teoksia luonnehtii logiikan ja kuvittelukyvyyn yhdistäminen. Kuvien ja symbolien keksiminen on yksi puoli filosofisen mielikuvituksen toiminnasta. Ajatuskokeet ovat toinen. Esimerkki tästä on Descartesin *deus deceptor*-argumentti, joka perustuu ajatuksen maailmasta eräänlaisena ilkeänä ja harhaisena virtuaalitodellisuutena. Vieläkin tyyppillisempää on ehkä spekulatiivisen kuvittelukyvyyn mahdollisuus antaa arkipäivän todellisuudelle uusi ja odottamaton tulkinta. Kaikilla suurilla metafysisillä järjestelmillä Herakleitoksesta Schopenhaueriin on tämä kyky muuttaa ja kääntää lukijan maailmankatsomus, kyky hajottaa näennäisen pysyvä todellisuus ja muuttaa se joksikin toiseksi. Samalla mukana ovat koko ajan logiikka ja käsiteanalyysi. Kun Herakleitos ilmoittaa, että kaikki virtaa, suuntaa hän huomion identiteetin käsitteen ongelmiin. Kun Schopenhauer näkee käsityksissämme mayan verhon, hän asettaa samalla yksilö-käsitteen loogiset ominaisuudet polt-

topisteeseen. Näin ollen filosofisella mielikuvituksella on yhtä aikaa looginen ja reetorinen tehtävä. Se auttaa meitä löytämään vaihtoehtoja tutulle käsitejärjestelmällemme ja näkemään siihen sisältyviä ongelmia. Se ylipuhuu meidät kuvittelemaan näennäisen tutun uussilla ja yllättävillä tavoilla.

Filosofian ja retoriikan välillä on alusta asti ollut vuorovaikutusta. Toisinaan on ollut kyse avoimista vihollisuuksista, kuten Platonilla, toisinaan luottavaisesta yhteistyöstä, kuten Aristoteleellä, Cicerolla tai renessanssihumanisteilla. Varmana voidaan pitää, että filosofia aivan kouriintuntuvasti on kirjallisuutta ja että sitä voidaan kirjallisuutena analysoida kirjallisuushistorian, retoriikan ja kirjallisuuskritiikin välinein.

Samalla filosofia on sosiaalista toimintaa, se on suullista kommunikaatiota, se on opettajan ja oppilaiden suhteita, se on yhteiskunnallisia rooleja ja instituutioita. Seuraava luku käsittelee näitä.

FILOSOFIAN INSTITUUTIT

Filosofia on älyllistä ja sosiaalista toimintaa. Sen ympärille on aikojen kuluessa muodostunut tiettyjä instituutioita ja jotkin instituutiot ovat sitä suosineet. Filosoifeilla on ollut monenlaisia sosiaalisia rooleja ja erilaiset intellektuellien ryhmät ovat harjoittaneet filosofiaa.

Kirjoittaessaan ”Kuuluisten filosofien elämäkertoja” Diogenes Laertios ei noudattanut kronologista järjestystä vaan kävi läpi yhden filosofisen koulukunnan kerrallaan. Koulukunta onkin varhaisin ja ehkä kaikkein luonteenomaisin filosofinen instituutio. Diogenes Laertioksen teos edustaa antiikin tapaa antaa suuri merkitys koulukuntien muodostumiselle.

Mikä sitten oli filosofinen koulu? Yleensä koulu tai koulukunta oli varsin epämuodollinen. Esiin nousi opettaja, joka keräsi oppilaita ympärilleen. Joskus hankittiin palanen maata ja rakennus, jossa opetusta annettiin. Joskus koulu eli pidempään kuin mestari. Koulu vaali mestarin muistoa ja jatkoi hänen oppinsa edistämistä sukupolvien ajan. Toisinaan kannattajia saatiin myös laajalti koulun oman geografisen paikan ulkopuolelta. Usein kouluilla oli sekä ulospäin suunnattu, eksoteerinen suuren yleisön oppi että sisäinen, esoteerinen, vain vihkiytyneille oppilaille tarkoitettu oppi.

Joitakin antiikin kuuluisimmista ja tärkeimmistä kouluista ja koulukunnista on jo mainittu edellä [Nordinin *Filosofins historia* -teoksessa] – pythagoralaiset, Platonin Akademia, Aristoteleen peripateettinen koulu, kynnikit, epikurolaiset, stoalaiset, skeptikot. Monet näistä kouluista jatkoivat toimintaansa vuosisatojen ajan, kuten edellä nähtiin. Koulujen perustajat ja mestarit on toisinaan nostettu lähes jumalalliseen asemaan. Epiktetos kirjoittaa, että stoalaisuuden toinen perustaja, Krysippus ansaitsi jumalia paremmin alttareita kunniaukseen, sillä hän löysi ja kertoi muillekin totuuden hyvästä elämästä. Sextus Empirikos kutsui Pyrrhoa ”ihmeeksi”, poikkeusolioksi vailla vertaa. Lucretius kirjoitti Epikuroksesta, että hän ”oli jumala, joka ensimmäisenä löysi järkevän elämän järjestyksen, jota nyt kutsutaan viisaudeksi.”

Hellenismin ja roomalaisuuden maailmoissa kynnikoista, epikurolaisista ja stoalaisista muodostui tunnettuja hahmoja, joiden suosio näkyy monista satiireista ja pilapuheista. Pahasuinen Lukianus (vaikutti 100-luvulla jKr) varasti dialogimuodon filosofeilta ja käytti sitä pilailukseen heidän kustannuksellaan. Näin esimerkiksi dialogissa *Filosofien orjamarkkinat*. Siinä koulukuntien arvo lopultakin punnitaan objektiivisesti, kun niiden edustajia myydään markkinahintaan.

Ensimmäisenä kutsutaan myytäväksi pythagoralainen. Ostaja kysyy, mitä pythagoralainen osaa ja meklari vastaa: ”Aritmetiikkaa, astronomiaa, tekopyhyyttä, geometriaa, musiikkia ja puoskarointia; hänessä saatte ensiluokan ennustajan.” Pythagoralainen vahvistaa taitavansa nuo asiat ja korjaa korkean kymmenen minon hinnan. Seuraavaksi myydään kynnikko. Meklari esittelee hänet jalon ja

vapaan filosofian edustajana. ”Mitä?”, joku ostajista ihmettelee, ”Onko hän vapaa? Miten sitten voitte myydä hänet orjaksi?” Ostajan kuitenkin rauhoittaa tieto, että kyynikko pitää itseään vapaana myös orjuudessa eikä kyynikolla täten ole mitään kauppaa vastaan. Kysymykseen, mistä hän on kotoisin, kyynikko vastaa ”kaikkialta”. Hän on kosmopoliitti, eikä hänellä ole kotimaata. Hänen lahjojhinsa kuuluu taito opettaa, että kenenkään ei tarvitse olla onneton vaikka häntä ruoskittaisiinkin. Lopulta hänet myydään kahdesta obolista. Meklari sanoo olevansa iloinen kyynikosta päästyään vaikka halvalla menikin, sillä kyynikko on ”kovasanainen ja loukkaa ja kiusaa kaikkia.” Tähän tapaan myydään filosofi toisensa jälkeen. Platonisti, joka asuu itse keksimässään kaupungissa, jossa vaimot ovat miesten yhteisomaisuutta, myydään kahdesta talentista. Stoalainen, joka osoittaa suurta lahjakkuutta logiikassa ja fysiikassa, menee kahdestatoista minosta – huippuhinta – kun taas skeptikko myydään attikalaisesta hopeaminosta, vaikka hän pidättäytyykin ottamasta kantaa siihen, onko hänet myyty vai ei.

Pilaillessaan Lukianos antaa jälkimaailmalle kuvan siitä, millaisina antiikin filosofikoulut nähtiin vähemmän kunnioittavan yleisön keskuudessa. Filosofian merkitystä antiikin vuosisatojen älylliselle kultuurille ja korkeammalle opetukselle yleensä on vaikea yliarvioida. Koulujen opella ei ollut vaikutusta ainoastaan puhdasoppisiin seuraajiin, joiden kustannuksella Lukianos huvittelee, vaan niistä muodostui myös ehkä kaikkein tärkein osa ylempien luokkien maailmankatsomuksessa, eräänlainen koulutettu terve järki.

Filosofien ja koulukuntien tärkeyttä osoittaa myös heidän kaukana viattomuudesta oleva suhteensa valtiovaltaan ja politiikkaan. Jo monista esisokraateista kerrotaan, että he toimivat tyranniin ja hallitsijoiden neuvonantajina. Pythagoralaiset ottivat alituisen vastaroolin ja siitä heitä myös vainottiin. Myöhemmin Platon pyrki itsepäisesti ja vastoin käymisestä huolimatta hallitsijan neuvonantajaksi, samalla hän loi suurenmoisen ajatuksen filosofien hallitsemasta valtiosta. Aristoteles toimi tulevan maailmanvalloittajan kasvattajana ja myöhemmin Seneca hoiti samaa tointa onnettomien tuloksin. Senecan kuten Marcus Aureliuksenkin esimerkki todistaa erityisesti stoalaisuuden merkityksestä Rooman maailmanvallan hallitsijoille. Usein filosofien vaikutusvalta aiheutti vastareaktioita. Antiikin ajalta kuulemme tuon tuostakin vallanpitäjiä ärsyttäneiden filosofien tai koulukuntien karkoituksista.

Myös antiikin jälkeen filosofisilla kouluilla on ollut asemansa. Keski-ikäiset yliopistot ja järjestöt muodostivat niille mainion kasvualustan. Tomistit taistelivat skotisteja vastaan ja molemmat occamistien *via moderna* vastaan. Myöhemmilläkin vuosisadoilla ovat koulukunnat kukoistaneet. Saksalaista ja pohjoiseurooppalaista yliopistofilosofiaa vallitsi pitkään 1700-luvulla wolffianismi. Hegelismi sai samanlaisen roolin 1820- ja 1830-luvuilla. 1800-luvun lopulla jokaisella itseään kunnioittavalla saksalaisella yliopistolla oli oma filosofinen koulukuntansa. Usein kehittyi vilkasta polemiikka. Näitä olosuhteita Gustaf Fröding tarkoitti kirjoittaessaan:

Dock syns mig sällsamt, att det enda sanna
så underbart kan byta form och färg.
Vad som är sanning i Berlin och Jena
är bara dÅligt skämt i Heidelberg.

(Minusta näyttää kummalliselta, että yksi ainoa totuus
voi niin ihmeellisesti muuttaa muotoa ja väriä.
Berliinin ja Jenan totuus
On Heidelbergissä vain huono vitsi.)

Yliopistoinstituutio edisti näiden koulukuntien muodostumista. Pätevällä ja rahoituksen hallitsevalla ”Doktorsvaterilla” oli hyvät edellytykset nousta koulukunnan johtajaksi. Jos hänellä vielä lisäksi oli poliittista taustatukea, sen parempi. Preussin kouluministerin Karl

von Altensteinin tuki oli osasy syy hegeliläisyyteen kukoistukseen. Hänen kuolemansa merkitsi iskua hegeliläisen koulun mahdille. Samalla tavalla Cousinin valta-asema Ranskassa oli riippuvainen heinäkuun monarkian politiikasta, kun taas Mussolinin Italiassa Gentile sai yliopistot haltuunsa muun muassa poliittisen kantansa vuoksi.

Modernienkin koulukuntien sisäinen dynamiikka voi muistuttaa antiikista. Mestaria palvotaan, jos ei hänen elinaikanaan, niin ainakin kuoleman jälkeen. Ratkaiseva argumentti koulukunnan sisäisissä kiistoissa tuntuu olevan: ”Hän itse sanoi niin!”, kuten pythagoralaisien kerrotaan mestariaan apuun huutaneen. Mestarin ympärille muodostuu legenda, jota oppilaat mustasukkaisesti valvovat. Puhdasoppisuudesta tulee hyve, poikkeavuudesta suurin synti. Jos koulun sisällä syntyy kiistoja, ne ratkaistaan mieluummin mestarin sanoja tulkitsemalla.

”*Primum vivere deinde philosophari*” – ”ensin elää sitten filosofoida” – vanha sanonta. Varmaa on, että filosofienkin pitää elättää itsensä. Antiikin ajan ammattifilosofit toimivat useimmin opettajina. Platonin dialogeissa Sokrates kritisoi armottomasti sofistia, jotka ottavat maksun opetuksistaan. Mutta antiikin aikaan filosofien, joilla ei ollut suurta yksityisomaisuutta, oli ryhdyttävä opettamaan elantonsa eteen. Koska filosofialla ja argumentointikyvyllä oli suuri merkitys antiikin kasvatuksessa, oli opetukselle aina kysyntää.

Varhaiskeskiajan filosofian täydellinen riippuvuus kirkosta ja luostarilaitoksesta määrää hyvin pitkälle sen luonteen. Myöhemmällä keskiajalla ilmestyy instituutio, josta jatkossa tulee tärkein filosofisen toiminnan perusta: yliopisto. Yliopistossa filosofia saa alusta alkaen keskeisen aseman, joko artes-tiedekunnassa tai filosofisessa tiedekunnassa, jossa yliopisto-opinnot aloitettiin. Jo ilmaukset kuten ”skolastiikka” tai ”koulufilosofia” osoittavat, missä määrin keskiajan filosofia ja teologia olivat riippuvaisia katedraalikouluista ja yliopistoista. Skolastiikan huippuaika 1200-luvulla ja 1300-luvun myöhäisskolastiikka saivat pitkälti niin muotonsa kuin sisältönsäkin yliopistoinstituutiolta. Johtavat skolastikot olivat teologeja. Mutta jo se, että yliopistossa oli paikka oppineisuudelle ja maallisen tieteen harjoittamiselle kirkon välittömän kontrollin ulkopuolella, johti koko älyllisen ilmapiirin muutokseen. Maallisella järjellä oli nyt itsenäiset edistjänsä ja se vaikutti koko filosofiseen keskusteluun.

Yksi renessanssihumanismin huomattavimmista piirteistä oli kirkosta riippumattomien intellektuelliryhmien muodostuminen. Kansallisen hallitsijavallan ja kehittyneemmän hallinnon synty loi myös uusia työmahdollisuuksia. Kirjapainotaidon keksiminen toi vähitellen mahdollisuuksia uusiin kirjallisiin tuloihin. Samaan aikaan yliopisto jää hiukan taustalle. Edistyneemmille hengille yliopisto esiintyy ylitettävän skolastisen koulutuksen tyysijana. Skolastiikan määritelmät, käsittehenoudet ja väittelytaito saavat huonon maineen. Vaaditaan käytännöllisempää ja maailmallisempaa oppia, jonka kukka on kaunopuheisuus. Jopa 1600-luvun luonnontieteellinen vallankumous ja uusi filosofia menee yliopistolta osittain sivuun. Skolastiikan kritisointi jatkuu yhä voimakkaana. Yksikään 1600-luvun suurfilosofista ei oikeastaan ole yliopistomies (Leibnizin professori on yksi toimi monien joukossa). Kun uudelle tieteelle luodaan instituutioita, syntyy yliopistojen ulkopuolelle niistä riippumattomia tiedeakatemiaita. Yliopistoja kuvataan propagandistisesti vanhan filosofian ja tieteen kukistuvina linnakkeina.

Yliopiston melko kaavamainen arvosteleminen jatkuu 1700-luvulla. Valistusfilosofit halveksivat yliopistojen pikkutarakkuutta ja oppineiden riitoja. Tanskalainen valistusmies Ludvig Holberg – joka itse oli Kööpenhaminainen yliopiston professori – kuvaa näytelmässään Erasmus Montanus yliopistointellektuellia ilkeän karikatyrisesti. Maamiehen poika Erasmus Montanus (oikeastaan Rasmus Berg) saapuu kotikyläänsä opiskeltuaan Kööpenhaminan yliopistossa. Hän on täynnä korkealentoista oppineisuutta, latinankielisiä

lauseenparsia ja sulattamatonta skolastista filosofiaa. Hän haastaa kaikki väittelyihin ja osoittaa aristotelisten syllogismien avulla, että hänen äitinsä Nille on kivi ja että kellonsoittaja Per on kukko.

Lopulta Erasmus paranee paheistaan, kun ohikulkumatalla oleva luutnantti läksyttää häntä ja kertoo, mitä todellinen filosofia on: ”Filosofian ensimmäinen käsky on tuntee itsensä, ja mitä enemmän itseään oppii tuntemaan, sitä vähemmän itsestään ajattelee ja sitä enemmän tietää olevan opittavaa. Mutta te teette filosofiasta kamppailutaitoa ja pidätte filosofina häntä, joka vääristää totuuden hienovaraisilla vivahde-eroilla ja pilkkaa näkemystä kuin näkemystä. Siten ansaitsette kansan nurjamielisyyden ja saatatte oppineisuuden halveksittavaksi, koska luullaan, että moiset konstit ovat opiskelijan ainut anti.”

Kun Voltaire *Candidessaan* kuvaa tohtori Panglossin avulla tyyppillisen yliopistofilosofin, ei hän juurikaan imartele. Yleensäkin yliopistot eivät olleet valistusajattelun keskuksia. Valistusfilosofit olivat harvoin yliopistoihmisiä. Tärkein poikkeus löytyi ehkä Skotlannista. Siellä Glasgown moraalifilosofian professuuri sai loistoa Hutchesonilta, Adam Smithiltä ja Reidiltä, samoin kuin Edinburghin oppituoli Fergusonilta. Myös Skotlannissa oli kuitenkin jännitteitä yliopiston ja valistusajattelun välillä, kuten Humen ulosjättäminen hänen uskontokritiikkinsä perusteella osoittaa.

Vasta saksalainen myöhäisvalistus ja romantiikka aiheuttavat ratkaisevan muutoksen yliopiston ja filosofian välillä. Kant, Fichte, Schelling ja Hegel ovat kaikki yliopiston professoreja. Heidän teoksiaan voidaan tuskin kuvitella ilman yliopistoympäristöä. He kääntyivät oppineen yleisön puoleen ja kilpailivat asemasta ja vaikutusvallasta yliopiston ja yliopistofilosofian piirissä. Heidän aikanaan myös yliopisto ja yliopiston idea kokee suurimman uudistuksen siten keskiajan. Transsendentaalifilosofia ja uushumanismi, jonka tärkein ulkoinen ilmaus on Wilhelm von Humboldtin perustama Berliinin yliopisto, ovat saman liikkeen eri puolia. Johtavat filosofit ottivat mitä suurimmassa määrin osaa uuden kasvatusfilosofian kehittämiseen. Viimeisessä julkaistussa kirjoituksessaan *Streit der Fakultäten* (”Tiedekuntien kiista” 1798) Kant puolusti filosofista tiedekuntaa ”korkeampia”, käytännöllisesti suuntautuneita tiedekuntia vastaan (lääketieteellinen, oikeustieteellinen ja teologinen tiedekunta). Kirjoituksessaan *Bestimmung des Gelehrten* (”Oppineiden tehtävä” 1794) esittää Fichte oppineen ja erityisesti filosofin ihmiskunnan tiennäyttäjänä. Vuonna 1802 Schelling piti luentosarjan ”Akateemisten opintojen metodista”, joissa hän korosti eri tieteenalojen orgaanista yhteenkuuluvuutta, jonka hänen mukaansa tulisi näkyä myös yliopistoinstituutiossa. Myös Schleiermacher, Hegel ja muut osallistuivat uuden kasvatusihanteen tulkitsemiseen. Uuden humanistisen ihanteen tulisi vallita myös yliopistokasvatuksessa, jossa filosofisille samoin kuin esteettisille ja historiallisille opinnoille annettiin tärkein osuus.

Mutta samoin kuin keskiaikainen skolastiikka sai kriitikonsa, sai uusi saksalainen yliopistofilosofia omansa. Yliopistofilosofiasta, ei vähiten sen hegeliläisestä muodosta, tuli esimerkiksi Schopenhauerin, Nietzschen ja Kierkegaardin teksteissä monen väkäsellisen nuolen maalitaulu. Schopenhauer omisti kokonaisen kirjoituksen, ”Über die Universitäts-Philosophie” (”Yliopistofilosofiasta”, *Parerga und Paralipomena* -julkaisussa), näille hyökkäyksille. Hän ei piilotellut halveksuntaansa niitä kohtaan, jotka elivät filosofiasta pikemmin kuin filosofialle. Hän huomautti, että valtion tuen hinta oli alistuminen valtion tahtoon, ei vähiten valtion uskontoon. Hegelin valtionpalvonta oli helppo nähdä tässä valossa. Schopenhauer ei arvostanut yrityksiä koota filosofit akateemisena ryhmänä sen kummemmin. Hän tuhahti ylenkatseellisesti kuuluaan uutisen, että Gothassa oli kutsuttu koolle filosofian kongressi, ”filosofien seurakunta”. Käsite ”Philosophenversammlung” oli hänen mukaansa *contradictio in adjecto*; filosofeja voi olla olemassa vain yksittäin, ei massoitain.

Joka tapauksessa filosofien yhdistyksillä oli tulevaisuutensa. Samoin jälki-humboldttilaisen yliopiston yritykset sovittaa filosofia tietynlaiseen tieteelliseen normiin menestyivät hyvin. Uushumanistista yliopistoa seurannut yliopisto oli ensisijaisesti suuntautunut tutkimukseen. Filosofien oli tehtävä itsensä tunnetuiksi uuden tutkimuksen ehdoilla. Tämän modernisoitumisen yksi muoto olivat filosofikongressit, toinen aikakauslehdet.

Filosofisia aikakauslehtiä alkaa ilmestyä 1800-luvun jälkipuoliskolla. Pioneeriyritys oli Immanuel Herman Fichten (Johan Gottlieb pojan) vuonna 1837 perustama ”Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”. Muita seurasi. ”Mind”, joka perustettiin 1876, on ollut anglosaksisen maailman arvostetuksi aikakauslehti, jonka päätoimittajina ovat toimineet muiden muassa Moore ja Ryle. Analyttinen suuntaus sai äänitorvensa ”Analysis”-lehestä. Se perustettiin vuonna 1933 ja ajan mittaan lehti julkaisi erityisesti ”ordinary language”-filosofiaa. Ensimmäinen pelkästään symboliselle logiikalle omistettu lehti oli ”Journal of Symbolic Logic”, joka alkoi ilmestyä vuonna 1936. Ranskassa sai jo varhain keskeisen aseman vuonna 1876 perustettu ”Revue philosophique de la France et de l'étranger”. Se suuntautui alusta lähtien vahvasti empiiriseen psykologiaan ja sitä voidaan pitää naturalististen ja positivististen suuntausten edelläkävijänä. Vuonna 1893 perustettiin poleemisesti tätä suuntausta vastaan ”Revue de métaphysique et de morale”, jonka linja oli idealistisempi ja suosi klassisia metafysisiä kysymyksiä. Saksassa vuonna 1896 aloitettu ”Kantstudien” oli tärkeä uuskantilaisen keskustelun foorumi. ”Erkenntnis”, joka alkoi ilmestyä 1919, muodostui loogisen positivismin pää-äänenkannattajaksi, kun taas Husserl ja hänen oppilaansa julkaisivat fenomenologista vuosikirjaa.

Vaikka filosofit ovatkin näin esittäytyneet tieteellisen yhteiskunnan areenoilla, ovat he kuitenkin menettäneet aikaisemman keskeisen asemansa. Keskiaikaisessa yliopistossa ja sitä seuranneina vuosisatoina filosofia oli suurimman tiedekunnan – jota ei turhaan nimetty filosofiseksi tiedekunnaksi – tärkein oppiaine. Vielä 1800-luvun alun uushumanistisessa yliopistossa filosofia oli kaiken akateemisen kasvatuksen perusta. Sitemmin uusien tieteenalojen kasvu ja akateemisen koulutuksen yleistymisen suurimmassa osassa maailmaa ovat tehneet filosofiasta pienen erikoisalnan. Minulla ei ole käytössäni tilastotietoja filosofien osuudesta koko maailman akateemisesta väestöstä. Mutta jos olisi, ne varmasti vahvistaisivat yleiskuvaa. Filosofia ei enää ole itsestäänselvästi akateemisen koulutuksen välttämätön osa. Tai, toisin sanottuna, koko erityisen akateemisen koulutuksen ajatus on nykyään kyseenalainen samassa määrin kuin filosofian asemakin.

Yllä sanottu ei tietenkään estä sitä, että nykyään on useampia ammattifilosoifeja ja julkaistaan useampia filosofisia kirjoja ja artikkeleja kuin koskaan aikaisemmin. Myös filosofian historian kirjoittamisesta on tullut lähes teollisen mittakaavan vaativaa toimintaa. Seuraava, kirjan viimeinen luku käsittelee filosofian suhdetta omaan historiaansa.

FILOSOFIA JA SEN HISTORIA

Filosofia on jatkuva perinne ja kaikukammio. Muistumia menneisyydestä nousee yhä uudestaan esiin siellä, missä vähiten odottaisi. Johtoteemat palaavat ja muuttuvat. Samalla filosofian ja historian välillä on vastakkainasettelu. Ajatus on ikuinen. Totuus pysyy ja on sama. Miten se voi muuttua ajan myötä? Eikö Platonin syvin filosofinen oivallus ollutkin juuri inho muuttuvaisuutta ja suhteellisuutta kohtaan? Onko filosofian siis mahdollista tai suositeltavaa tarkastella itseään historiallisesti? Tulemme näkemään, miten filosofit ovat sekä myöntäneet että kieltäneet oman toimintansa historiallisen ulottuvuuden.

Ensimmäinen filosofi, joka systemaattisella tavalla on kertonut fi-

losofian historiasta, on Aristoteles. Aristoteleella oli tietoisena tapana aloittaa jokaisen aiheen käsittely luomalla yleiskuva niistä näkemyksistä, joita kulloisestakin aiheesta oli aikaisemmin esitetty. Käsitksemme esisokraattisesta filosofiasta nojaa monin kohdin Aristoteleen kertomuksiin. Aristoteleen teksteistä ilmenee sängen sofistikoitunut historiantaju. Hän etsii selityksiä filosofien näkemyksille. Hän pitää useimmiten toisten näkemysten referoinnin ja tulkinnan selkeästi erillään. Hän huomauttaa usein myös siitä, että virheellisilläänkin näkemyksillä voi olla arvoa, koska ne opettavat ajattelemisen taitoa.

Kuitenkin Aristoteleen panos filosofian historioitsijana on kiistanalainen. Hänen on syytetty antaneen vääristyneen kuvan edeltäjistään, jotta hänen omat käsityksensä näyttäytyisivät paremmassa valossa. Hänen on väitetty olleen niin omien ongelmien lumoissa, että hän ei ymmärtänyt aikaisempia filosofeja. Väitteisiin voi olla aihetta. Aristoteles oli filosofi, ei historioitsija. Edeltäjien näkemysten esittely ei hänelle ole päämäärä vaan väline totuuden, hänen totuutensa, saavuttamiseen. On kuitenkin totta, että Aristoteleellä oli käytössään monia esisokraattien sittemmin kadonneita kirjoituksia ja siten paremmat edellytykset heidän ajatustensa arviointiin kuin nykyisillä filosofian historioitsijoilla. Joka tapauksessa Aristoteles on ensimmäinen filosofi, joka selkeästi ottaa historiallisen ulottuvuuden mukaan filosofiaan.

Antiikin filosofianhistoriallinen perinne saakin alkunsa juuri Aristoteleestä. Aristoteleen oppilas Theofrastos oli ensimmäinen doxografi, oppihistorioitsija, ensimmäinen menneisyyden ajattelijoiden käsitysten muistiinmerkitsijä. Filosofien elämiä kuvailevilla anekdooteilla höystetty oppihistoria oli antiikin aikaan elinvoimainen genre. Tähän lajityyppiin kuuluvat kirjoitukset ovat kuitenkin suurimmaksi osaksi hävinneet. Sattumalta säilyi Diogenes Laertiosin suurteos *Kuuluisien filosofien elämäkertoja*.

Päätellen siitä, mitä Diogenes Laertios kertoo ja jättää kertomatta, hän kirjoitti 200-luvun alkupuolella jKr. Muuta emme hänestä henkilönä tiedä. Hänen teoksensa kuvaa kahdeksankymmenen kreikkalaisen filosofin ajatuksia ja elämää koulujen – ei kronologian

– mukaan järjestettynä. Teos on sekalainen kokoelma suurta ja pientä, luotettavaa ja uskomatonta. Anekdootit seuraavat toisinaan pitkäksi venähtäviä lainauksia. Diogeneen tekstiin sisältyvät Epikuroon säilyneet kirjoitukset (jokunen kirje). Diogenes oli epäilemättä pitkälti keräilijä ja yhdistelijä. Hän lainaa yli kahtasataa lähettä. Vain harvoissa tapauksissa voimme arvioida miten hän lähteitään käyttää, sillä lähteet ovat kadonneet. Modernit, asiaan vakavasti suhtautuvat historioitsijat ovat luonnollisesti arvostelleet ja läksytäneet Diogenestä ankarasti. Hänen anekdoottejaan pidetään (todennäköisesti syystä) epäluotettavina. On selvää, että häneltä puuttuu sekä systematiikkaa että omaa arvostelukykä.

Kuitenkaan Diogenes Laertios ei ole pelkästään vanhin filosofian historioitsija, jonka tekstejä on säilynyt tai yksi kaikkein epäluotettavimmista. Hän on myös yksi kaikkein hausimmista, ja yksi niistä, jotka kevyellä tyylillään ovat eniten säilyttäneet kreikkalaista filosofista perinnettä jälkimaailmalle. Eikä hän ollut täysin kriitikön. Johdannossaan hän hyökkää vasten käsityksiä, joiden mukaan filosofian alkuperä oli Egyptissä, persialaisessa magiassa, Babyloniassa, intialaisessa gymnosofiassa tai kelttiläisten druidien opetuksissa. Diogenes väittää painokkaasti, että filosofia syntyi Kreikassa, jo nimi ”filosofia” on mahdoton kääntää muille kielille. Filosofian isinä hän ei mainitse Zarathustraa, Hermestä tai Orfeusta, vaan Anaksimandroksen ja Pythagoraan. Tässä ”Kuuluisien filosofien elämäkertojen” kirjoittaja osui oikeaan paremmin kuin renessanssihumanistit, jotka sentään olivat tunnettuja filologisesta kritiikistään, osui jopa paremmin ja arvioi selkeämmin kuin osa nykyisistä tutkijoista.

Näkemyks filosofian historiasta muuttuu kristillisyyden ja kristillisen teologian myötä. Kristillisuus tuo mukanaan hermeneuttisen etäisyyden, joka tietenkin oli mahdoton esimerkiksi Diogenes Laertioselle. Hän kirjoitti edelleen perinteen sisällä. Kristilliset kirjoittajat puhuvat perinteestä, joka ei ole heidän omansa, jota he kohtelevat vieraana tai jopa vihollisena. Keskiajan filosofian punainen lanka on kysymys siitä, miten pakanalliseen perinteeseen tulisi suhtautua. Esimerkkejä tämän ainutlaatuisen hermeneuttisen etäisyy-



Kuva M1.

den seurauksista löytyy suurista Aristoteles-kommentaareista, ensin arabialaisista ja islamilaisista, sitten länsi-eurooppalaisista ja kristillisistä. Tuomas Akvinolaiselle ja monille hänen aikalaisilleen Aristoteles on suurin auktoriteetti tietämisen suhteen, mutta ei suinkaan uskon suhteen. Skolastikot pitivät itseään järjellisen tietämisen alueella heikompina kuin antiikin filosofeja, mutta vahvempina uskonnollisen tiedon alueella.

Skolastiikan ajan uskon ja tiedon ongelman pohtiminen kasvaa tahattomasti filologista ja historiallista tietämystä. Uusia tekstejä tulee julki, kreikan taito yleistyy, käännöksiä parannellaan, kommentaarit kuvastavat yhä kirkkaampaa kuvaa tekstien alkuperäisestä sisällöstä. Tässä mielessä muutos myöhäiskeskiajasta renessanssiin on jatkuva. Tekstien ja niiden filologisten kommentaarien julkaiseminen jatkuu renessanssiaikaan niin, että lopulta lähes koko se antiikin perintö, joka meillä nykyäänkin on käytössämme, on tunnettua. Aikaa skolastiikan alusta renessanssin loppuun voidaan kutsua jälleenlöytämisen aikakaudeksi. Filosofisen keskustelun päiväjärjestyksen määrää ensin Aristoteleen, sitten Platonin, epikurolaisuuden, stoalaisuuden, skeptismin, hermetismin jne. jälleenlöytäminen. Vaikuttaa siltä, että eurooppalaisen filosofian pitää sulattaa nämä löydöt, ennen kuin se pääsee jatkamaan.

Renessanssin historiallinen tietoisuus on kuitenkin toisenlainen kuin skolastiikan. Uskon ja tiedon välinen ongelma menettää suuren osan terävyydestään. Suhde perinteeseen on yksiselitteisemmin myönteinen. Merkittävän roolin saa filosofianhistoriallinen myytti alkuperäisestä teologiasta, *prisca theologia*, ikaikaisesta ja salaisesta viisaudesta, jonka alkuperä on paljon kreikkalaisia vanhempi. Samaa aikaan ovat tunnustetut kreikkalaiset mestarit jäljellä. Mutta käsitys heistä muuttuu. Tekstejä toimitetaan uusien filologisten metodien mukaan ja uusia latinankielisiä käännöksiä ilmestyy. Vanha, skolastinen Aristoteles väistyy vähitellen uuden, humanistisen tieltä. Moerbecken vanhat käännökset korvataan uusilla, joissa mestari saa humanistisen latinan kaavun. Antiikin filosofeja pidetään auktoriteetteina, ylivertaisen viisauden haltijoina ja välittäjinä. Tulkintatyö saa intonsa tästä käsityksestä. Mestarin tekstien oikeasta tulkinnasta muodostuu tie toteen filosofiaan.

Renessanssi herättää myös Diogenes Laertioksesta alkaneen filosofian historian perinteen henkiin. Diogeneen kirjan kreikkalainen teksti painetaan vasta 1533. Mutta Walter Burleigh'n vapaa latinankielinen käännös, *De vita ac moribus philosophorum*, joka ilmestyy 1470, saa poikkeuksellisen suosion. Käännöksestä ilmestyy 17 uusintapainosta pelkästään vuoteen 1500 mennessä. Kahdensadan vuoden ajan käännös on ainoa yleinen filosofian historiateos. Kun sitä myöhemmin täydennettiin uusilla teoksilla, perustuivat nekin Diogenes Laertiokseen. Näin esimerkiksi vuoden 1655 Georg Hornin *Historiae philosophicae*, joka seurasi filosofisia kouluja ja koulukuntia alusta saakka. Horn asetti alun varhaiseen aikaan yhtymällä käsitykseen, jonka mukaan Aatami oli ensimmäinen filosofi (ellei tätä arvoasemaa myönnetä pahalaiselle, joka Hornin mukaan perusti sofismin). Myös Thomas Stanleyn *History of philosophy* (1655) pohjautuu suoraan Diogenes Laertioksen esikuvaan. Stanleyn historia oli vuosisadan ajan hyvin luettu ja käännetty teos. Se keskittyy kreikkalaisiin filosofeihin luotettavammalla tavalla kuin Hornin teos. Eurooppalainen filosofian historia kirjoitettiin aina 1700-luvun puoliväliin asti Diogenes Laertioksen malliin. Historia muodostui kertomukseksi filosofisista koulukunnista, johon lisättiin joitakin kaskuja filosofien elämästä. Historiallis-filologista kritiikkiä ei sen kummemmin harjoitettu.

Descartesilla on kokonaan toisenlainen asenne filosofian historiaan. Ero on vielä selvempi verrattuna renessanssiin kuin skolastiikkaan. Descartes pyrkii luomaan täysin uuden filosofian, joka sopii yhteen uuden tieteen kanssa. Hän pyrkii vapautumaan kaikista ennakkoluuloista ja perinteistä käsityksistä, jotta voisi yksin ja itsenäisesti luoda täydellisen tieteen. Descartes ei kunnioita historiaa tai

kirjallista oppineisuutta. Perinne ei enää ole kultakaivos vaan itseenäisen ja luovan ajattelun este. Descartes kirjoittaa, että "honnehennen" "ei tarvitse lukea kaikkia kirjoja tai oppia kaikkea, mitä kouluissa opetetaan". Päinvastoin liiallinen oppineisuus on oman ajattelun tiellä. Mitä enemmän antiikin filosofiaa tutkii, sitä huonommat edellytykset totuuden löytämiseen on. Näin on laita ainakin aloittelijan kohdalla.

Descartesin asenne filosofiaan on uusi. Perinne hylätään tarpeettomana ja haitallisena ja sitä vastaan asetetaan järki. Filosofi näkee itsensä uudisraivaajana, joka vailla esikuvia tai edelläkävijöitä luodaan uuden filosofian puhdas järki johtotähtenään. Filosofisia totuuksia pidetään ajattomina, niillä ei ole mitään yhteyksiä historiaan. Uusi henki oli voittoisa, vaikka kaikki 1600-luvun filosofit eivät seuraneetkaan Descartesia. Käsitys modernin tieteen ylivertaisuudesta verrattuna antiikin tietoon voitti alaa ja syrjäytti käsityksen "muinaisten" ylittämättömästä viisaudesta.

Toinen suuri muutos näkemyksessä filosofian historiasta tapahtuu 1700-luvun loppupuolella ja 1800-luvun alussa. Romantiikkaan ja nimiin kuten Vico, Herder ja Hegel liittyvä historiallisen ajattelun uudistuminen koskee myös filosofian historiaa. Varhaisia merkkejä tästä muutoksesta ovat Dietrich Tiedemannin *Geist der spekulativen Philosophie* ("Spekulatiivisen filosofian henki", 1791–97) ja Gottlieb Tennemanin *Geschichte der Philosophie* (1789–1819). Historiallisen kritiikin nimissä Tiedemann pidättäytyy kirjoittamasta filosofian historiasta ennen syntyinlankeemusta. Hän aloittaa kreikkalaisista ja esittelee kreikkalaiset filosofit aikajärjestyksessä koulukuntarajoista huolimatta. Tällä tavalla hän antaa selkeämmän kuvan filosofian kehityksestä ja sen eri aikakausina kokemista muutoksista. Tenneman jatkaa Tiedemannin työtä, mutta koettaa sen lisäksi löytää jonkinlaista logiikkaa siinä, miten erilaiset järjestelmät ovat toisistaan kehittyneet. Näin häntä voidaan pitää Hegelin edelläkävijänä, Hegelin, joka enemmän kuin kukaan muu on vaikuttanut moderniin käsitykseen filosofian historiasta.

Lopullinen ero oppihistoriallisesta perinteestä tapahtuu Hegelin luennoissa *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (julkaistu 1833–1836). Hegel osoittaa, että filosofian historia ei ole satunnaisten väitteiden sekasotku, ei mikään hämmentävän monien näkemysten näyteikkuna. Totuus on yksi, filosofia on yksi. Mutta samalla totuus ja siten myös filosofia ovat historiallisia. Hegelin filosofian vallankumouksellinen uutuus oli Idean ja Historian uskalias yhdistäminen. Tämä perusajatus antoi hänelle erinomaiset mahdollisuudet uudistaa filosofian historia. Hegel esittää filosofian historian välttämättömyyden ohjaamana ajatuskehityksenä, jossa järjestelmät ylittävät toinen toisensa samassa dialektisessa järjestyksessä kuin Idean asteittaiset ajatustiivistymät. Filosofian historian subjekti on itse Ajattelu, joka tilassa ja ajassa ilmenee historiallisten filosofien muodossa. Mikään filosofinen suuntaus ei häviä jäljettömiin, eikä mitään yksinkertaisesti "hylätä". Jokin ajatus jätetään taakse vain, kun sen tilalle astuu uusi, joka säilyttää edellisen oivallukset, mutta on syvempi ja laajempi. Vanha ylitetään ja säilytetään. Täten filosofian historia on vain osa – vaikkain Hegelille epäilemättä ratkaiseva osa – Maailmanhengen kehityksestä. Filosofia ilmaisee oman aikansa ajatuksin.

Hegelillä on filosofian historioitsijana puolellaan se etu, että hänen tapansa kirjoittaa antaa historialle selvän filosofisen sisällön. Tilapaisten järjestelmien ja koulukuntien tilalle astuu välttämätön ajatusdialektiikka. Filosofian historian tutkiminen on samaa kuin filosofian itsensä tutkiminen. Hegel on ensimmäinen suuri filosofi, jolle filosofian historia on keskeinen aihe. Hänestä alkaa uusi tapa tehdä filosofiaa, tapa ajatella tulkitsemalla filosofian historiaa. Hänen ajatuksensa olivat ratkaiseva ponnin filosofian historian tutkimiselle. Useat Saksan 1800-luvun eturivin filosofian historioitsijat olivat Hegelin koulun kasvatteja.

Näistä huomattavista filosofian historioitsijoista voidaan mainita

Johann Edvard Erdmann (1805–1892), Kuno Fischer (1824–1907), Karl Rosenkranz (1805–1879) ja Eduard Zeller (1814–1908). Erdmann kirjoitti muiden muassa teoksen *Grundriss der Geschichte der Philosophie* ("Filosofian historian perusteet", kaksi osaa 1865–67). Fischer kirjoitti tavattoman laajan ja edelleen pätevän teoksen *Geschichte der neueren Philosophie* ("Uudemman filosofian historia"), jonka kymmenen massiivista osaa johdattavat lukijan Baconista Schopenhaueriin. Rosenkranz kirjoitti teoksen *Geschichte der Kant'schen Philosophie* ("Kantilaisen filosofian historia" 1840) ja mestaristaan elämäkerran, *G. W. F. Hegels Leben* ("G.W.F. Hegelin elämä" 1844), jota vieläkin julkaistaan uusina painoksina. Zeller oli erityisesti kreikkalaisen filosofian historioitsija suurteoksellaan *Der Philosophie der Griechen* ("Kreikkalaisten filosofia" 1844–52).

Näiden teosten kaltaiset työt loivat pohjan filosofian historialle omana oppialanaan, joka ei perustu aikaisempien kirjoittajien teosten yhteenvertoihin vaan lähdemateriaalin tutkimiseen. Lähtökohta oli Hegelissä, mutta yksikään edellä mainituista neljästä tutkijasta ei ollut täysin puhdasoppinen hegeliläinen. Filosofian historiaankin vaikutti poliittisen historiankirjoituksen siirtyminen pois hegeliläisistä luomuksista kohti suurempaan empiiristen dokumenttien kunnioitusta. Tämä oli varmasti edistysaskel – filosofian historia alistui niille tieteellisen kritiikin vaatimuksille, joita historiankirjoitukselle alettiin kaikkialla asettaa. Mutta tässä piili myös vaara. Eikö filosofian historia ollutkin menettämässä filosofista luonnettaan? Ja eikö filosofian historian tutkimuksen valtaisaan menestykseen sisällynyt myös riski? Ainakin Erdmann kysyi huolestuneena, oliko filosofia Saksassa muuttumassa filosofian historiaksi. Filosofia saattoi näyttää olevan henkitorissaan – se oli korvautumassa historiallisten kivettymien tutkimuksella.

Tämä kysymyksenasettelu voidaan nähdä yhteydessä saksalaisessa tieteessä 1800-luvun loppupuolella käytyyn "historisismi"-keskusteluun. Eikö voimakas kiinnostus historiaan ollutkin tekemässä loppua kiinnostuksesta systematiikkaan? Kansantaloustiede oli muuttumassa talouden historiaksi, estetiikka taide- ja kirjallisuus-historiaksi, oikeustiede oikeushistoriaksi, teologia uskonnon- ja kirkkohistoriaksi ja niin edelleen. Kaikkialla kysymykset totuudesta ja pätevyydestä muuttuivat kysymyksiksi historiasta. Jos kysymyksiä pätevyydestä pohdittiinkin, se tapahtui vahvasti historiosoivien filosofisten näkemysten puitteissa. Arkkitehtuurin uusgotiikka ja uusrenessanssi näyttivät saavansa vastineensa filosofian uuskantianismissa, uushegeliläisyydessä ja uustomismissä. Myöhäisen 1800-luvun kulttuuri sai taaksepäinkatsovan luonteen.

Tätä taustaa vasten voimme nähdä varhaisen 1900-luvun filosofian anti-historisismia. Tämä anti-historisismi kärjisti Wienin piirin ja loogisen positivismin hylätessä koko filosofian historiallisen perinteen "metafyysikkana" ja "hölynä". Cambridge-filosofia ei ollut yhtä hyökkäävää, mutta myös se erotti filosofian ja historian selvästi toisistaan. Mikäli cambridgeläiset olivat kiinnostuneita varhaisemmista filosofeista, he erottelivat "filologisen" ja "filosofisen" filosofian historian. Näin esimerkiksi C.D. Broad johdannossa teokseen *Five types of ethical theory* (1930), jossa analysoidaan menneisyydestä peräisin olevia viittä moraalisen teorian lajia. Broad kirjoittaa: "Suurten filosofien teosten tutkiminen historiallisesta ja filologisesta näkökulmasta on vialla ja jopa kunnioitettavaa toimintaa oppineille miehille. Mutta se ei ole filosofiaa; eikä ainakaan minusta kiinnostavaa. Pääasiallinen tavoitteeni tässä kirjassa on saada selville mikä on totta ja epätotta etiikassa." Broadin mukaan siis menneisyyden suuria filosofeja tuli arvioida ikään kuin he olisivat juuri julkaiseet artikkelin "Mindissa". Mittatikkuna tuli käyttää sitä, olivatko he olleet oikeassa vai väärässä.

Ei voida kuitenkaan sanoa, että loogisen positivismin tai edes Broadin käsitys olisi ollut vallitseva analyttisessä filosofiassa. Jos va-

litsemme joitakin viime vuosina ilmestyneinä analyttisen perinteen teoksia on tämä ilmeistä. Richard Rortyn *Philosophy and the mirror of nature* (1979), Alasdair McIntyren *After virtue* (1981), Martha Nussbaumin *The fragility of goodness* (1986) tai Charles Taylorin *Sources of the self* (1989) ovat esimerkkejä tutkimuksista, joissa filosofiset ja historialliset kysymykset on kudottu yhteen erottamattomalla tavalla. Näissä teoksissa aikamme moraalisen tilanteen ongelmat ja suhteemme länsimaiseen perinteeseen ovat osa filosofista kysymyksenasettelua.

Analyttinen filosofia on innoittanut myös filosofian historiallisia tutkimuksia, joissa painotus on selvemmin historialla. Poliitiikan ideahistorioitsija Quentin Skinner on tähän tapaan ottanut lähtökohdakseen Austinin erottelun lokutionääristen ja illokutionääristen puheaktien välillä ja perustanut ohjelmansa poliittisen historian kirjoittamisesta tälle erottelulle. Skinnerin mukaan ei riitä, jos korostamme vain sitä *mitä* poliittisen filosofian teksteissä sanotaan. Yhtä tärkeää on se, *miten* sanotaan, mihin puheakteihin nämä tekstit kuuluvat. Keille teksti on tarkoitettu, mikä on ollut kirjoittajan päämäärä hänen kirjoittaessaan, mihin keskustelutilanteeseen teksti liittyy? Klassisia tekstejä ei saa riistää irti yhteyksistään ajassa ja paikassa. Ne voidaan selittää vain tutkimalla tarkasti sitä yksityiskohtaista kontekstia, johon ne ovat kuuluneet.

Myös fenomenologia oli ensihyökkäyksissään ahistoriallinen. Husserlin taiteluhuuto "Asioihin itseensä!" sisälsi poleemisen piikin niille, jotka halusivat palata Kantiin tai Hegeliin. Fenomenologinen olemusten tutkiminen keskittyi ikuisiin ideoihin, ei historiallisiin tapahtumiin. Husserl itse kiinnostui kuitenkin koko ajan yhä enemmän filosofian ajallisuudesta. Ajan mittaan hän näki oman filosofiansa sekä diagnoosina että lääkkeenä eurooppalaisten tieteiden kriisiin. Hänen oppilaittensa kiinnostus historiaan oli vielä selvempää. Esimerkiksi Heideggerin filosofia muuttui alati kohti klassisten filosofisten tekstien – subjektiivista, perusteellista, kumouksellista – lukemista. Länsimaisen filosofisen perinteen kohtaaminen oli pääasia. Kohtaaminen sisälsi sekä perinteen hylkäämisen suurelta osin että sen yksityiskohtaisen tarkastelemisen. Hegelille filosofian historia oli sarja edistysaskelaita. Heideggerille se oli syntiinlankeemusta, jakuvaa alkuperäisen Olemisen läheisyyden kadottamista.

Husserlin ja Heideggerin filosofian historiaan perehtyneistä oppilaista voidaan mainita Leo Strauss. Straussin ja hänen oppilaidensa USAssa tekemää työtä voidaan pitää vastapainona Quentin Skinnerin ympärille ryhmittyneiden tutkijoiden työlle. Strauslaiset ovat pyrkineet kirjoittamaan ei-historisistisen filosofian historian, jossa keskipisteeseen asetetaan klassisen filosofian – ei vähiten klassisen politiikan filosofian – pyrkimys totuuteen. Menneisyyden filosofit kuten Sokrates, Platon, Aristoteles, Spinoza nähdään pikeminkin oppimestareina meille kuin oman aikansa lapsina.

Nykyään kuten aiemminkin kysymys filosofian historian kirjoittamisesta on osa kysymyksestä, mitä filosofia on. Filosofian menneisyys ja jatkuvan perinteen olemassaolo määrittelevät sen, mitä filosofia on. Voi vaikuttaa siltä, että filosofian kysymykset ovat yleisinhimillisiä ja ajattomia. Ei kuitenkaan vaadita paljon tietoja historiasta, jotta huomataan, että sekä kysymysten asettamisen tapa että niiden vastaukset ovat perustuneet tiettyyn länsimaiseen perinteeseen, jolla on omat erityiset syntyehdonsa ja omat erityiset kohtalonsa. Järkeä on osa jokaisen ihmisen perintöä, mutta se tapa, jolla järjeä käytetään ja miten se tulkitaan, on osa kulttuuria ja sen historiallista kehitystä. Tämä oivallus avaa mahdollisuuden järjen ja perinteen lähentämiseen. Järkeä itse on perinne. Järkeä on filosofialta saamassaan muodossa – *logoksena, rationa* – mitä suurimmassa määrin osa länsimaista perinnettä ja sen ennakkoluuloja.

Käännös Tere Vadén (niin & näin kiittää professori Juha Mannista, Berit Tähtistä ja Jukka Heiskasta, joiden ystävällisellä myötävaikutuksella oheinen suomennos voidaan julkaista.)

HE SÖIVÄT ISIEN RUUMIIN MIHIN FILOSOFIAN HISTORIOITA TARVITAAN?

Tässä artikkelissa Jukka Hankamäki suorii suomalaisen filosofian itsetilityksiä. Hän arvioi Svante Nordinin filosofian historiaa ja jakelee läimäytyksiä kotimaisen kulttuurielämän järjestyspoliiseille. Hän pohtii, miksi monikulttuurisuutta on vain kulttuurin ulkopuolella ja miksi ulkopuolisuus on filosofian ehto.



Vain vallanhaluinen sielu harjoittaa filosofiaa, sanoi Nietzsche. Sama pätee myös historiankirjoittajiin. Historioitsijoiden valta on erityisen suuri, sillä juuri he ottavat tehtäväkseen viimeisen sanan sanomisen siitä, miten asiat oikein olivat. Siksi ei ole ihme, että filosofiamme kenties ahkerin kronikoitsija G. H. von Wright kehuu tilannetta näin: ”Filosofian historia on ala, jota meillä perinteisesti on harrastettu suhteellisen paljon”.¹

Oletko ”kiinnostunut filosofian psykologisista vai sen loogisista ulottuvuuksista?”, kysyi Eino Kaila sukulaispojaltaan tämän aloittaessa opintojaan Helsingin yliopistossa.² Samalla valettiin kestävä perusta kotimaisen filosofian dualistisuudelle, jota Markku Eskelinen ja Jyrki Lehtola yrittivät hoitaa lobotomialeikkauksella 1980-luvun lopulla – tuloksetta. Kun *ensin* harrastaa n. 30–50 vuotta analyttistä systeemiäfilosofiaa, päätyy *sitten* lopultakin asemaan, josta on hyvä mestaroida filosofien istumis- ja nokkimisjärjestystä kotimaisen yliopistofilosofian orrella. Ilkka Niiniluoto on tässä asemassa. Svante Nordinin äskettäin suomennetussa filosofian historiassa on Niiniluodon katsaus filosofiaan Suomessa.

Kun *Vuosisatamme filosofia* -teoksessa puhui vielä Georg Henrik von Wright, saa tätä kroonista kronikkaa lukea nyt Niiniluodon versiona. Koska mikään ei ole niin epämuodikasta kuin päivänkohtaisuus, seuraamme mekin aikaamme ja aloitamme hie-man etäämmältä.

MIKSI MAKSAMME VEROJA?

Armeija on laitos, jonka joukko-osastoissa vietetään silloin tällöin lippujuhlaa, perin-

nepäivää, veteraanien muistokarkeloa tai jotta muuta arkaistis-makaaberia huonon omantunnon rituaalia. Prikaatin komentaja puhuu. Mutta mistä hän puhuu? Oikein: hän puhuu historiasta, tarkemmin sanoen sotahistoriasta.

Yliopistofilosofia on samanlaista. Ero on vain siinä, että filosofiprikaatin komentaja puhuu *filosofian* historiasta. Hän lepyttää vainajien haamut, legitimoit totemisten arvouniversumin ja tyydyttää tykinruoaksi lähetetyn keskivertokansalaisen motivaatiotarakenteen.

Mutta ei kuria ja järjestystä ilman asianmukaisia oikeiteitä. Jos menettelymuodot ovat jäykkiä, on aina tapa tehdä helpommin. Jokaisesta varuskunnasta löytyy nuori oma-aloitteinen luutnantti. Hän ilmoittautuu vapaaehtoiseksi ja kirjoittaa everstille ”Prikaatin historian”, joka painetaan kirjaksi. Näin tuotettu totuus kestää, ja luutnantti ylenee majuriksi.

Filosofia ei poikkea tästä. Kun Mikko Salmela vuonna 1998 väitteli tohtoriksi aiheenaan ”Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata” (miten mahtipontista), häntä paijatettiin Helsingin Sanomissa. Ilkka Niiniluoto (itsenäisyyspäivän komentajakorulla palkittu) toimi hänen toisena vastaväittäjänään, ja väittelijä toimitettiin pikavauhtia dosentiksi ilman mainittavia muita julkaisuja.

Työ itsessään koostui kuudesta suhteellisen erillisestä tutkielmasta, joissa käsiteltiin suomalaisten filosofianprofessoreiden karräärinluontia yliopistolaitoksessa. Kyseessä ei ollut kalendaarinen vuosisata vaan sata vuotta. Missään ei pohdittu filosofian historian itsensä luonnetta. Missään ei tulkittu käytyjen kiistojen merkityksiä eri filosofiakäsityksille. Eikä missään tilitetty, mitä tästä kaikesta seurasi.

Akateemikko von Wright vain sai suitutusta, ja viime vuosikymmenien kenties

merkittävin kulttuuripamfletti ”Sianhoito-opas”, jossa jo tehtiin lopullinen ruumiin-avaus pystyynkuolleelle kotimaiselle poliisifilosofialle, jätettiin kokonaan huomiotta. Tärkeintä on, että grillivarras tuli tyhjäksi: He söivät isien ruumiin.

HIS STORY

Esa Saarinen totesi vuonna 1985, että ”Suomessa kirjoitetaan filosofian historia kerran neljännesvuosisadassa”.³ En tiedä, miksei sitä voisi kirjoittaa vaikka joka päivä. Saarisen filosofian historiasta on kulunut viisitoista vuotta. Uusi kotimainen saa ilmestyä vasta kymmenen vuoden kuluttua.

Kustannusyhtiö Pohjoinen tarttui sitä odoteltaessa tilaisuuteen ja julkaisi Nordinin teoksen suomeksi. Ikävä kyllä, teos on yhtä pitkäpiimäistä ja aatehistoriallista luettavaa kuin muinainen Gunnar Aspelinin ”Ajatuksen tiet”. Lisäksi teoksen luettavuutta on vaikeutettu puhumalla sekaisin esimerkiksi Descartesista ja Cartesiuksesta. Se ei houkuttele itsenäiseen ajatteluun niin kuin Saarisen teos, ja siitä puuttuu omakohtainen subjektiivinen näkemys, johon vertaillen lukija voisi muodostaa omia kantojaan.

Vakavaa on, ettei teoksesta voi löytää yhtään selvää virhettä.⁴ Kyseessä ei ole kriittinen eikä poleeminen filosofian historia. Objektiviisuuteen pyrkivät totunnaistulkinnat toistavat valmiiksi valittua esittämisen järjestystä, eikä totuus koskaan tule kovissa kansissa.

Yritystä kirjoittaa yleiskatsauksellista filosofian historiaa voidaan pitää jo itsessään virheenä. Kun Nordin kutsuu historiaansa *kertomukseksi*,⁵ on selvää, ettei sen alaotikon ”Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin” valossa ainakaan viimeksi mainittu ole voinut tulla kovin oivaltavasti ymmärretyksi.

Merkille pantavaa on esittämistapa, jolla tekijä asettaa järjestykseen 1900-luvun suuntaukset. Kehityskertomuksen huippua edustaa tietysti analyyttinen filosofia, joka ollessaan viimeinen saa tulevaisuutta ajatellen olla myös ensimmäinen. Alkupään esisokraattista osaa käsittelevät luvut puolestaan ovat tietoaainekseltaan siinä määrin konservatiivisia, että ne ovat jo sinänsä historiaa.

PERINTEEN VANKINA

Kukaan ei mielellään kirjoita kronikkaa nykyfilosofiasta (paitsi tietysti Niiniluoto ja von Wright, joita ainakaan postmodernismin turbiini-imu ei ole pystynyt liemmin häiritsemään). Se, että filosofit niin kiihkeästi pidättäytyvät arvioimasta nykyfilosofiaa, johtuu tradition vaikutusvallan myöntämisestä: tehdessään tiliä nykyfilosofiasta filosofit eivät kirjoita nykyfilosofiasta vaan sen historiallisista alkuehdoista. Kirjoittaessaan filosofisten valtakulttuurien alle he samalla kirjoittavat niiden päälle.

Toisaalta tämän luulisi helpottavan tilin-tekoa nykyfilosofiasta. Uusi ja pilaantumaton erottuvat uudeksi juuri sen kautta, että ne repivät itsensä irti traditioista. Jos historiankirjoittajia on uskominen, ei mikään ole koskaan onnistunut erottumaan entisestä, vaan uusi on rakentunut jollain tavoin edeltäneiden kehitystrendien päälle. Todiste siitä on historian itsensä olemassaolo. Miksi siis nykyfilosofian kirjoittaminen poikkeaisi olennaisesti historian arviointitehtävästä? Nordin:

"Filosofia, jonka historiaa tässä teoksessa tarkastellaan, voidaan ymmärtää *jatkuvaksi traditioksi*. (...) Myös modernissa katsannossa on mahdollista säilyttää tiettyyn pisteeseen asti samantapainen näkemys. Filosofia käsitetään silloin traditioksi, jossa myöhemmät ajattelijat ovat olleet tietoisia edeltäjistään, mutta sisällyttäneet kysymyksenasetteluihinsa ja vastausyrityksiinsä muuntamisen, traditioon kuuluvien ajatusten uudelleenmuotoilun momentin. (...) Viittauksilla edeltäjiin on yhä suuri merkitys jopa kaikkein radikaaleimmille filosofian uudistajille ja kuvainkaatajille."⁶

Jos asiat ovat näin, on jokainen nykyaika – mennyt, nykyinen ja tuleva nykyaika – filosofisen perinteen leimaama. Sitaatin sisältö korostaa sitä, että mikä tahansa historian ilmiö ja ajattelun sikermä on uusi vain sen vuoksi, että on olemassa jotakin vanhaa. Nykyaika tunnustetaan uudeksi ja erottuvaksi, poikkeavaksi ja tuoreeksi sen kautta, että on jotain vakiintunutta ja vallitsevaa.

Kun historian tulkinta ja totuus ovat sidoksissa traditioon, pitäisi myös nykyfilosofian arvioimisen olla yhtä helppoa ja vaiva-

tonta kuin historiankirjoittamisen yleensä. Kirjoitetaanhan klassisen filosofian historiaakin yhä entisenlaisena vuodesta toiseen, vaikka tulkittamisen tilanne nykyajassa muuttuisi kuinka. Johdonmukaisesti ajattelun (ja analyyttinen filosofian on johdonmukainen) ei nykyajan arvioiminen ole ongelmallisempaa. Myös nykyaika voi kirjoittaa historiaa itsestään, jos se sopivalla tavalla myöntää olevansa perinteen vanki. Kun nykyisyys ja tulevaisuus lukitaan yllä kuvatulla tavalla perinteeseen, voi hyvin ymmärtää pohjoismaisten filosofien innokkuutta niin nykyajan kuin tulevaisuudenkin määrittelyyn. Niinpä meillä ovat aina kukoistaneet erilaiset "Tulevaisuus" -juhlakirjat ja "Filosofian tila ja tulevaisuus" -antologiat, ja gadamerilainen teesi tradition auktoriteettiasemasta on tullut sarkastisella tavalla hyväksytyksi myös analyyttisen filosofian piirissä: kaikki ovat viimeinkin ruodussa.

ITSEÄN ELÄTTÄVYYS JA TOISTOPAKKO

Yhdistettäessä tulkinta ja totuus yllä kuvatulla tavalla traditioon sorrutaan kuitenkin pahimmanlaatuiseen fatalismiin. Sen ensimmäinen seuraus on, että nykyajasta kirjoittava filosofi ei – paradoksaalisesti – koskaan kirjoita nykyajasta vaan kauan sitten menetetyistä perinteistä. Lisäksi hän ei omine tulkintoihin edusta nykyajan filosofiaa. Toisaalta hän ei pysty varmasti erottamaan, missä filosofian kultajyvä ja ajattelun helmi historiamme käännteissä kulloinkin piilee.

Kukaan tunnettu historianfilosofi ei ole pystynyt esittämään apriorisia tai käsitteellisesti välttämättömiä perusteita sille, miksi esimerkiksi Uuden Ajan filosofian oli oltava omana aikanaan jotain uutta. Lisäksi Nordin, enempää kuin monet muutkaan filosofianhistorioitsijat, ei uhraa liioin sivutilaa ajattelijoiden filosofisen motivaation, eri epookkeihin liittyneiden identiteettirakenteiden tai tiettyjen suuntien esiinnostusta kannustaneen sosiodynamiikan selvittämiseksi. Silti olisi tavattoman mielenkiintoista tietää, miksi esimerkiksi Spinoza ja Leibniz omana aikanaan kysyivät ja ajattelivat juuri niin kuin ajattelivat. Jos filosofian historiaa tulkitaan kehityskertomuksen kaltaiseksi jatkumoksi, on vaara, että kokonaistulkinnan kunnianhimo nielaisee yhtä hyvin historian melskeissä selvittämättä jääneet jännitteet kuin yksittäiset kontroverssit ajattelijapersoonallisuudet.

Selvää on, että esimerkiksi Descartesin filosofia saattoi olla kumouksellista lähinnä sen kautta, että oli olemassa valtaa, jonka se omana aikanaan kumosi. Mutta ei ole välttämätöntä eikä edes erityisen oletettavaa, etteikö esimerkiksi *cogito*-oivallusta olisi ehtinyt järkeillä monikin yksityisajattelija ihmisen koko lajihistorian monituhatuotisen

elinkaaren aikana. On jopa mahdollista, että kartesiolaisuutena tuntemamme rationalismi kehittyi kukoimpaan kukoistukseensa noin vuonna 835 jälkeen ajanlaskumme alun Klaukkalan hylkeenpyyntiheimon keskuudessa, ja vasta tuhatvuotisen maannou-
seman myötä, ranskalaisen muotituulahduksen mukana, saivat keisarillisen Aleksanterin-Yliopiston opiskelijat tietää uudesta virtauksesta mitään.

Asian voi sanoa myös niin, että *se, mikä filosofian historiassa tematisoidaan uuden ajan tai aikakauden ilmiöksi, ei välttämättä ole historian itsensä ominaisuus*. Ja koska historiankirjoittamisen perinteettömyys on illuusio, voi poikkeuksellista omaperäisyyttä tavoittelematta epäillä, mitä mahdollista vallankäyttöä historian kirjoittaminen pitääkään sisällään, kun vallitsevat valtavirtaukset harventavat ajattelun oksia ja karsivat tieltään haaroja ja risuja.

Ei ole suurta suoranaista varmuutta siitäkään, onko ns. historiallinen totuus olennaisesti enempää kuin ironinen totuus historiankirjoituksesta itsestään, sen itseään elättävyydestä ja toistopakosta. Enempää Nordinin, Aspelinin, Salomaan kuin Saarisenkaan historiateokset eivät perustu primääritutkimukselle vaan niitä edeltäneille kokonaisesityksille.

HISTORIAN KUHN-ASTELUA

Koska modernina aikakautena ei ole mitään modernia muutoin kuin sen kautta, että se on jo leimattu entiseen nähden moderniksi, voi mikä tahansa olla modernia. Niinpä ei ole epäilystä, etteikö juuri modernismi olisi ilmiöistä pysyvin. Sekä nykyajan filosofia että totuudet siitä ovat jo erittäin voimakkaasti filosofian historiaa aivan kuten esimerkiksi postmodernismi jo on, ja jokaisesta kirkasvetisestä purosta tulee nopeasti osa sameaa valtavirtaa, joka soljuu eteenpäin väsyneenä ja töhräisenä.

Samalla, kun uuden filosofian voima kasvaa, sen traditionaalinen alkuehto heikkenee. Valtavirta ei kuitenkaan yleensä väisty vaan onnistuu ahmaisemaan uuden itseensä oman perinteensä jatkoksi, aivan niin kuin opettaja oppilaan millä tahansa Filosofian laitoksella. Silloin, kun jostakin uudesta jo puhutaan, se on menettänyt relationaalisen jännitesuhteensa vanhaan ja on jo osa perinnettä, aivan kuten ns. nykyajan filosofia. Entä mitä merkitystä tällä kaikella voi olla?

ULKOPUOLISUUDEN VÄLTÄMÄTTÖMYYDESTÄ

Tarinankerrontaan perustuva historian-tulkinta nojaa historiallisen totuuden suhdeominaisuuksille mutta pyrkii oman menetelmänsä kautta kiistämään ne. Jokai-

sena aikakautena uuden näkemyksen vaikutusvalta on ulottunut siihen viimeiseen voimassaolopäivään, johon saakka se on perinteeseen nähden alakynnessä. Selvittyään eräpäivästä ja päästyään niin sanotusti voitolle se esineellistyy osaksi valtakulttuurista, jossa traditio vaikuttaa kuolettavasti ja pilaantuminen on jo päässyt pitkälle. Hämmästyttävää on, mistä johtuu filosofianprofessorien intohimo jakaa ylistystä juuri kilpailuisissa voittaneille ja – mikäli mahdollista – myös itse identifioitua heihin.

Nordininkaan historiassa tietoisuus tulkintatyön taustaedellytyksistä ei ole johtanut omaperäisiin tai teoreettisesti erottuviin johtopäätöksiin työn menetelmissä, painotuksissa ja näkemyksissä. ”Filosofian historian suuri merkitys kuvainkaatajille” vain ikään kuin glorifioi historiaa itseään oikeuttaen mahdollisimman sovinnaisen ja autenttisuuteen pyrkivän esitystyylin.

Ihmisten ajattelutottumuksia järkyttäneet filosofit eivät kuitenkaan ole koskaan olleet valtakulttuurien edustajia tai edes niiden tunnustettuja opponenteja. Mutta sitäkin useammin he ovat olleet pysyvästi ulkopuolisia, äänettömyyteen tuomittuja, kaikkien yhteisöjen torjuntia yhteiskunnan kiertoilaisia ja hylkiöitä, jotka erittäin yleisesti on uhattu jopa tappaa.

Puheella historian luonteesta ei olisi mitään arvoa, jos se ei paljastasi jotain filosofian itsensä luonteesta. Juuri tämä on filosofian luonne: se ei voi perustua muuhun kuin ulkopuolisuuteen. Ei ole väärin olettaa, että filosofiaa on juuri siellä, missä sitä vähiten luullaan olevan, ja että filosofia yleensäkin on kiintoisampaa aina siihen asti, kuin se purkaa, rikkoo, repii ja lanaa maan tasalle, kuin siihen, missä se jo luo. Filosofia, joka hyväksytään luontevaksi osaksi kulttuurielämää, kesätapahtumia ja solkikenkäisten tätien filosofiapäiviä, ei voi sisältää muuta aineesta kuin sitä, joka kiertyy jo vauhdikkaasti kohti likaviemerin nielua. Luultavasti vain dekonstruktio voi saavuttaa autenttisen historiallisen totuuden tilan.

AIVOVALKUAISEN FORMATOINTI

Vertauskuvallista tai ei, mutta Nordinin teos on myös valintakoe kirjja.⁷ Sen, mitä Kant, Hegel tai Locke sanoivat, voi lukea suoraan heidän teksteistään. Miksi siis kirjoittaa objektiivista arviota heistä? Nämäkin filosofit ovat hengissä vain sikäli, kuin he ovat pystyneet pysyvästi ja toistuvasti herättämään nykyajassa jotain uutta. Pitääkö siis yliopistoon virtaavat aivot formatoida ennen käyttöönottoa?

Toimintateoreettisen oppimiskäsityksen mukaan jokainen ihminen tavallaan itse tuottaa sen tiedon, jonka hän saa. Perehdyttäessä filosofian historian peruskurssimonis-

teeseen opiskelija-asuntolan huoneistossa valaisimena Lival-Zoomi, on kunkin yksilön kokemus historian klassisista filosofeista ennenkokematon, ainutlaatuinen ja uusi. Sille, joka jo kyllästymiseen asti tietää kaiken tarpeellisen, on kenties vaikeaa muistaa, kuinka ekstaattishekuinen tällainen elämys voi olla. Filosofit ovat aina pyrkineet puhuttelemaan lukijaa juuri lukijan itsensä kautta, ja puhe jokaisesta vastaantulevasta filosofista on samalla puhetta lukijasta itsestään silloinkin, kun se on puhetta ihmisestä yleisesti.

Tässä mielessä paikkaansa puoltaa esimerkiksi Pekka Himasen CD-ROM -muotoinen filosofian historia (1998), jota todella voi lukea aidon seikkailun tavoin hypertehtinä. Ainoa riski tällaisessa subjekti-keskeisyydessä on toteemimateriaalle yhtymisestä johtuva ruoansulatusvaiva, kun isien opit alkavat nousta ylös ruokatorvea pitkin.

HE HALUSIVAT PATSAALLEEN JALUSTAN

Historiallisen kokonaisuutensa kirjoittaminen on käsitteellisesti-intellektuaalinen kannanotto ihmisen ajallisuuteen ja Angstiin. Filosofit haluavat tavoittaa oman nykyisyytensä autenttisen tulkinnan ja siirtää tulkintansa tulevaisuuteen koskemaan jokaista tulevaa nykyhetkeä. Toisaalta myös Nordinin viittaaman Francis Fukuyaman tulkinta historian täydellisestä lopusta on sekin omalla tavallaan oireellinen.⁸ Hän haluaa päälleen turvallisen alustan, hän haluaa nukahtaa tietoisena siitä, että ihmiskunta on lopultakin purjehtinut onnensa satamaan. Myös tällainen näkemys historian ja filosofian luonteesta voi olla kuohitseva, nurkkakuntainen ja väärä. Historian päättyneeksi julistaminen on paradoksi aivan kuten historiallisen kehityskertomuksen kirjoittaminen, subjektiivinen kuoriminen ja lopullinen nykyhetki.

Kysymys: ”Mitä filosofi tekee kun hän kirjoittaa historiaa?” Vastaus: ”Hän haluaa patsaalleen jalustan.” Entä mitä hän saa? Hän saa osakseen päänsäryn ja pitkän nenän, sillä kukaan ei voi mitään sille, mitä toiseus hänelle lopulta tekee. Kuka sanoikaan, että filosofi on henkilö, joka yritti tulla historioitsijaksi mutta epäonnistui ja päätyi kansallissankariksi?

RAJOISTA JA RIKKOMISESTA

Mutta löytyy Nordinin teoksen välistä hauskaa ja viihteenomaistakin luettavaa. En voi alleviivata suomalaisen viranomaisfilosofian kaksinaismoralismia enempää kuin arvoisa professori Niiniluoto itse, kun hän kirjoittaa teoksen loppuun lisätyssä artikkelissa ”Filosofia Suomessa”:

”1900-luvun viimeisinä vuosikymmeninä monet aiemmin ajankohtaiset koulukun-

taerot filosofiassa ovat menettäneet merkitystään. Uudeksi rintamalinjaksi on kuitenkin ollut kohoamassa yhdysvaltalaisen Richard Rortyn mainostama vastakohta systemaattisen filosofian ja ’edifioivan’ (ylösrakentavan) filosofian välillä. (...) Suomessa vastakohta systemaattisen ja edifioivan filosofian välillä ei ole ollut erityisen merkittävä, koska johtavat analyttiset filosofit ovat olleet myös aktiivisia kulttuurivaikuttajia.”⁹

Tätä johtajien ja johdettavien vispilänkaupaa vasten olisi kenties valaisevaa palauttaa mieleen, mitä analyttisen filosofian kummipoika Sami Pihlström lausuu suomalaisen filosofian riidoista ja rajoista niin & näin-lehdessä:

”Toisaalta julkisuudessa esiintyvät filosofit pyrkivät tavallisesti rikkomaan siteensä analyttiseen filosofiaan ja esiintymään pelkästään akateemisen maailman sisään jäävän järjenkäytön kriittikkoina. Filosofian soveltaminen on kuitenkin mahdollista vain olennaisesti analyttisen filosofian mukaisen tieteellisen filosofiakäsityksen pohjalta – ei ole soveltavaa filosofiaa, ellei ole sovelluskelpoista ’perustutkimusta’.”¹⁰

Tätä te perustutkijat olette takoneet kuin rautaa, ja itse olette keksineet soveltavan filosofian käsitteenkin, joka on kaikkea ajattelua välineellistävä. Ja mitä rikkomiseen tulee, kyllä asiat ovat sittenkin niin päin, että analyttiset systeemifilosofit itse pyrkivät katkaisemaan muiden filosofien toimintaresurssit vaikuttaessaan tutkimustukea ja kavissa toimikunnissa ja säätiöissä! Jos filosofi ei siinä vaiheessa kävele ulos teidän omaksenne määrittelemältä Filosofian laitokselta, tulee virastovahtimestari ja poistaa.

Mutta sikäli Pihlströmin toteamus on paljastava, että se osoittaa jatkuvasti jatkuvan konfliktin luonteen. Näin hän ajattelee: ”Yliopistofilosofia on *per definitionem* analyttistä systeemifilosofiaa. Eksistenssifilosofit, fenomenologit ja kaikki muut ovat *toisia, vieraita*. He pyrkivät rikkomaan välinsä *meihin*, jotka jo olemme täällä. Tämä kaikki on meidän.”

Koska systeemifilosofialle omistautuminen ei yleensä salli enempää makua, mielikuvitusta kuin ironian- tai suhteellisuuden-tajuakaan, selvennettäköön, että yllä oleva kertoo vain esimerkin siitä, miten analyttisen järjen mukainen kahden bitin ymmärryskyky tuottaa näitä pragmaattisia ongelmatilanteita. Kiintoisampaa on, miten se oikaisee niihin liittyviä kiperiä mutkia. Kuunnellanpa, mitä ensimmäinen filosofi itse sanoo eräessä kirjoituksessaan noin vuonna 13 jälkeen Eskelisen ja Lehtolan poliisifilosofitulkinnan:



KUUKI

"Tällaisia arvo- ja normikonflikteja ratkaisemaan on kehitetty erilaisia mekanismeja, jotka eivät edellytä osapuolten arvojen muuttumista. Niihin kuuluvat suostuttelut, sovittelevat neuvottelut, peliteoria, demokraattiset päätöksentekojärjestelmät, pelotteet, uhkat, pakottaminen, järjestysvoimat (poliisi, armeijat) ja oikeuslaitos."¹¹

Ote on lehtiartikkelista, jonka lopusta löytyvä toimituksen täydennys on epäilemättä tarpeellinen: "Kirjoittaja on Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian professori".¹²

Kiistoja voinee ymmärtää myöntämällä, että niissä on vähintään kaksi periaatteellisesti eri mieltä olevaa osapuolta. Toteamalla nykyfilosofian fragmentoituneen analyttinen filosofi kuitenkin vain kuvailee oman synteesi-ihanteensa hajonneen kappaleiksi. Entä jos eräs Friedrich N. oivalsi tämän noin 120 vuotta sitten?

Kun systeemifilosofi nyt kieltää kaikkivaltiaan asiantuntijuuden yleisfilosofisissa kysymyksissä, hän todistaa hylkäämänsä filosofiakäsityksen toimintakyvyttömyyden. Kuitenkin hän toistaa entistä universalismiaan epäsuorasti varoittaessaan ketään sanomasta "tieteelliseksi" määrittämänsä asiantunteumuksen puuttuessa mitään (kuten Pihlström). Ja taktikka toimii. En muista suomalaisessa filosofiassa minkään muuttuneen kahteenkymmeneen vuoteen. Eskelinen ja Lehtola kirjoittivat yli vuosikymmen sitten:

"Analytic training -filosofien omasta mielestään vakavin syytös ns. uusien filosofeja vastaan – 'nämä kehittelevät vain sisäisesti ristiriitaisia järjestelmiä' – on ollutkin: olet hylännyt kahleesi, mutta katso: minä, joka olen edelleenkin – *after all these years* – kahleissa, voin syyttää sinua omien kahleittesi repimisestä."¹³

Kuinka ajankohtaisilta nämä sanat kuulostavatkaan tänään.

SYSTEMIFILOSOFIAN BIPOLAARISUUS

Myös niin sanottu soveltava filosofia on systeemifilosofian oma tuote. Korostamalla, kuinka filosofia kommunikoi laajasti ja vaikutusvaltaisesti yhteiskunnassa, tuotetaan ja pidetään yllä yliopistofilosofian ja kaiken muun elämän erottelua.

Aina, kun laupiaasti ja hyväntahtoisesti toistetaan filosofian kuuluvan lapsiperheillekin, työttömillekin, vanhuksillekin ja hoi-vavaltiomme ihan jokaikiselle idiootillekin, samalla jo rajataan ajattelemisen tieteelliseen filosofiaan, jota harjoitetaan nimenomaan yliopistoissa ja jonka tuotteita sitten oman asiantuntijavallan puitteissa jaetaan kaikille toisillekin. Myös itsetehostuksella paisutettu mediafilosofia, sen oksettava pinnallisuus ja dekadenti julmuus, sikiävät juuri systeemifilosofian sisään rakennetusta bipolaarisuudesta.

Parhaimmillaan filosofia voisi olla sellais-

ta, jolle esimerkiksi Martin Heidegger on viitoittanut tietä ja joka sekä sisältönsä että toteutumisyhteytensä osalta muodostaa vastakohdan niin teknis-laskennalliselle systeemiteorialle kuin trenditietoisuutta tavoittelevalle virtuaalifilosofialle.

KUN MAAILMA EI RIITÄ

Pulahdamme takaisin ankkalampeen. Ketä voi kiinnostaa "Filosofia Suomessa" -artikkelin kouluainemäinen toteamus, että "Snellmania on perinteisesti kunnioitettu Suomen 'kansallisfilosofina', jonka patsas Helsingissä on sijoitettu Suomen Pankin eteen"?¹⁴ Sen sijaan varmaan moniakin kiinnostaa kotimaisen filosofian sisäisyyttä: "Nämä aiheet liittyvät sosiaalisten instituutioiden olemassaoloa koskeviin ontologisiin kysymyksiin, joita väitöskirjassaan 1989 tutki Eerik Lagerspetz (s. 1956), Erik Ahlmanin tyttärenpoika, josta tuli Jyväskylän yliopiston filosofian professori 1996."¹⁵

Näin valistettu viisaus on niin mummelimaista, että tekstin kirjoittajalta voisi kysyä kuin Punahilkka sudelta: "Isöaiti, miksi sinun purukalustosi on kuin Andy McCoylla?"

Emme kuitenkaan jää pidemmäksi aikaa todistamaan, miten klisee kiertää kiihtyvästi kehää, vaan menemme *excelsior*: eteenpäin, ylöspäin, korkeammalle. Myös tutkimusaiheiden paisuttaminen on osa samaa kuumailmapalloilua, joka on kuljettanut sanojen 'filosofia', 'kulttuuri' ja 'henkisyys' mer-

kitykset kauas taivaan tuuliin.

Varsinkin pääkaupungissa, jossa poliittisen vallan läsnäolo on aina heijastunut syvälle yliopistoon, lankeaa filosofeillekin poliittista järjestystä legitimoiva rooli. Filosofista tehdään *warrantti* (tae, perustelu, näennäisoikeutus) poliittisten ja taloudellisten päämäärien edistämiseksi. Niinpä saamme tietää, että "(s)yvimpänä lamavuonna 1993 pääministeri Esko Aho kutsui Ilkka Niiniluodon johtaman 'filosofityöryhmän' pohtimaan maan henkistä tilaa ja tulevaisuutta."¹⁶

Kirjoittaja, joka puhuu itsestään nyt jo kolmannessa persoonassa, on sama mies, jonka johtama ryhmä julkaisi sittemmin teokset "Suomen henkinen tila ja tulevaisuus" (1994) ja "Euroopan henkinen tila ja tulevaisuus" (1996). Ehdin hetken odotella, koska ilmestyisi "Maailman henkinen tila"-raportti, kunnes sattui poikkeuksellinen tapaus, ja suomalaisen keinutuolikansan lipulaiva *Kanava*-lehti naulitsi minut paikoilleni käyskennellessäni rahattomana Akateemisessa Kirjakaupassa. Tässä se on, totesin: "Onko globaali etiikka mahdollinen?", kirjoittaja I. Niiniluoto.

"Koska eettinen argumentointi on avointa maailmanlaajuisesti, yksimielistä rationaalista sitoutumista eettisiin periaatteisiin voidaan etsiä globaalilla tasolla tuomalla mukaan yhä laajempia osia ihmiskunnasta..."¹⁷

Tekstissä kiteytyy länsimaisen systeemifilosofian maailmankuva ja filosofiakäsitys, jossa semanttisen universalismin ihanne yhdistyy valkoisen miehen lähetystehtävään. Sen eettisyys jää noin valovuoden päähän esimerkiksi Emmanuel Levinasin filosofiasta, jonka kulmakivi on toisen ihmisen kohtaaminen merkitysten yksikäsitteille määrittelylle antautumattomana arvoituksena.

Kun filosofit harvoin pääsevät yhteismääräykseen edes toistensa tarkoituksista, luulisi että seuraava on jo vähintäänkin parodiaa: "Pyrkimys mahdollisimman globaaliin yksimielisyyteen voi osaltaan edesauttaa eettisen yhdenvertaisuuden vaatimuksen toteutumista."¹⁸

Tuskin on suurempaa tietä kolonialismiin, siirtomaavaltaan ja globaaliin kulttuuri-imperialismiin kuin on kytkeä yhdenvertaisuus yksimielisyyteen. Saman voi sanoa myös niin, että tuskin on mitään yhtä yksiaineksistävää, tasalaatuistävää ja sovinnaisuudessaan yhtä omaleimaisuutta riistävää kuin juuri monikulttuurisuuden arvo. Tämän logiikan mukaan voi käydä niin, että elämme pian suvaitsevassa ja rauhaa rakastavassa Euroopassa, jossa mikään ei ole yhtä valvottua, sanktioitua ja poliisihallinnollisesti varmistettua kuin juuri yksimielisyyteen perustuva yhdenvertaisuus. Ja sama sanottuna vielä niin, että analyttinen

filosofikin ymmärtää: suvaitsevuu den, moniarvoisuuden ja yhdenvertaisuuden käsitteet ovat jo käsitteellisten ominaisuuksiensa vuoksi niin latautuneita ja kompleksisia, että ne hallintodiskursseissa sopivasti viljeltyinä sisältävät kaikki ainekset nimeämänsä asiointilan kumoutumiseen ja muuttumiseen mitä häikäilemättömimmäksi tarkkailu-, kontrolli- ja standardisoimismekanismeiksi.

Valtakulttuurien näkökulmasta piirretty yksimielisyyden vaatimus, joka tällä tavoin "vastustaa fundamentalistista kiihkoilua ja suvaitsee ihmisten ajattelun vapautta ja erilaisuutta"¹⁹, ei kaiken sanakohinansa keskeällä merkitse muuta kuin filosofian ja diversiteettien todennäköistä tuhoa, eikä mikään ole nolompaa kuin olla suvaittu. Tämän arkirealismiksi naamioidun taivaiden tavoittelun jälkeen jää enää yksi keino paeta todellisuutta. Se on kiiruhtaa kohti Kino Maximia, jossa pyörii viimeisin James Bond: "Kun maailma ei riitä".

FILOSOFIAN PIENENTÄMISESTÄ

Varsinkin helsinkiläisessä filosofiassa on tullut tavaksi suosia töitä, joissa sivuja on viisisataa ja lähteitä tuhat, ikään kuin emme muuten ymmärtäisi, että maailmassa on niin paljon kirjoja. Ajattelun ekonomisuudesta viis, vaikka juuri se osoittaisi kritiikintajua. "Vuosisatamme filosofiat" ja "maailmojen tilat" käyvät esimerkeiksi.

"Filosofia Suomessa" on analyttisen filosofian lelulaatikko. Se on todellinen moniarvoisuuden mainos. Jo väliotsikointi kertoo, mistä on kysymys: Snellmanin perillisten jälkeen tulevat "Looginen empirismi", "Wienin piiri", "Kaila todellisuudesta ja tiedosta", "Muotokuva: Eino Kaila", "Kailan oppilaat: logiikan nousu", "Analyttinen filosofia laajenee" jne. Fenomenologia ja eksistenssifilosofiat on piilotettu irrallisina mainintoina kulttuurifilosofian tittelin alle, ja esimerkiksi Krohnille ja Rauhalalle on annettu lähinnä täydentävä tai viitteellinen rooli.

"Filosofia Suomessa" -esseen mukaan Suomen Fenomenologista Instituuttia ja Eurooppalaisen Filosofian Seuraa ei ole olemassa. Analyttisen filosofian ohella harjoitetaan hieman "osallistuvaa filosofiaa", joka on logiikan jatkokursseilla opitun soveltamista käytännön kysymyksiin. Mukana on sopivasti feminismejä (etteivät naiset suutu), ja käytännöllisessä filosofiassa harjoitettavaa reilun pelin puntarointia, joka koostuu lähinnä utilitarismin ja liberalismien itse itselleen tuottamista ongelmista.

"Filosofia Suomessa" antaa tendenssinomaisen kuvan siitä, mitä filosofia itsessään voi olla. Se herättää kysymyksen, kuka kirjoittaisi nimitysvoittoihin keskittyvien ura-

esittelyjen rinnalle antihistorian, jossa filosofien ystävällisen maineen ei tarvitsisi jatkuvasti hävitä nepotismin ja kilpailu-ideologian keinoin paisutetulle kunnianhimmolle.

VIITTEET

1. von Wright 1986, s. 249.
2. von Wright 1992, s. 15.
3. Saarinen 1985, s. 6.
4. Muutoin tarkan käännökseen mukaan Henri Bergson tosin kuoli samana vuonna, jona hän syntyi (s. 393). Lisäksi teokseen on muistettu mukaan myös tuo kovan onnen "Turinin" kaupunki, joka esiintyy myös Saarisen kirjassa (s. 356-357).
5. Nordin 1999, s. 16.
6. Nordin 1999, s. 13.
7. Ainakin Helsingin yliopiston valtiotieteellisessä tiedekunnassa (käytännöllinen filosofia).
8. Nordin 1999, s. 479.
9. Niiniluoto 1999a, s. 542.
10. Pihlström 1997, s. 4.
11. Niiniluoto 1999b, s. 400.
12. Artikkelissa Niiniluoto 1999b, s. 400.
13. Eskelinen ja Lehtola 1987, s. 43.
14. Niiniluoto 1999a, s. 531.
15. Niiniluoto 1999a, s. 523.
16. Niiniluoto 1999a, s. 534.
17. Niiniluoto 1999b, s. 399.
18. Niiniluoto 1999b, s. 399.
19. Niiniluoto 1999b, s. 399.

KIRJALLISUUS

- Aspelin, Gunnar, *Ajatuksen tiet*. WSOY, Helsinki 1963.
- Eskelinen, Markku ja Jyrki Lehtola, *Jälkisanat. Sianhoito-opas*. WSOY, Helsinki 1987.
- Himanan, Pekka, *Sokrates*. CD-ROM. WSOY, Helsinki 1998.
- Niiniluoto, Ilkka, "Filosofia Suomessa". Teoksessa: Svante Nordin, *Filosofian historia. Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*. Pohjoinen, Oulu 1999(a), s. 491-546.
- "Onko globaali etiikka mahdollinen?" *Kanava* 7/1999(b), s. 396-400.
- Niiniluoto, Ilkka ja Esa Saarinen (toim.), *Vuosisatamme filosofia*. WSOY, Helsinki 1986.
- Niiniluoto, Ilkka ja Paavo Löppönen (toim.), *Euroopan henkinen tila ja tulevaisuus*. WSOY, Helsinki 1996.
- *Suomen henkinen tila ja tulevaisuus*. WSOY, Helsinki 1994.
- Nordin, Svante, *Filosofian historia. Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*. Suom. Jukka Heiskanen. Pohjoinen, Oulu 1999.
- Pihlström, Sami, "Analyttinen filosofia ja metafysiikka Suomessa." *niin & näin* 1/1997, s. 3-5.
- Saarinen, Esa, *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. WSOY, Helsinki 1985.
- Salmela, Mikko, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Otava, Helsinki 1997.
- Salomaa, Jalmari Edvard, *Filosofian historia, osa 1. Vanhan ja keskiajan filosofia*. WSOY, Helsinki 1935.
- *Filosofian historia, osa 2. Uuden ajan filosofia*. WSOY, Helsinki 1936.
- von Wright, Georg Henrik, "Katsaus filosofian tilaan Suomessa". Teoksessa: Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen (toim.), *Vuosisatamme filosofia*. WSOY, Helsinki 1986, s. 244-253.
- *Minervan Pöllö. Esseitä vuosilta 1987-1991*. Otava, Helsinki 1992.

FILOSOFIAN HISTORIAN TUTKIMUKSEN BIBLIOGRAFIAA

Luettelossa on Suomessa kotimaisilla kielillä julkaistuja kirjoja, jotka käsittelevät koko filosofian historiaa tai jotain ajanjaksoa tai teemaa usean ajattelijan kautta. Mukaan on otettu myös osittain historiaksi muuttuneita 'nykyajan' selvityksiä. Teosten alkuperäisnimi, -ilmestymisvuosi (sulussa) ja sivumäärä on ilmoitettu milloin tieto on ollut käytettävissä.

SUOMESSA JULKAISTUJA FILOSOFIAN HISTORIAN TUTKIMUKSIA.

- Alanen, Lilli, Haaparanta, Leila & Lumme, Terhi (toim.), *Nainen, järki ja ihmisarvo: Esseitä filosofian klassikoiden naiskäsitteistä*. WSOY, 1986. 355 s. 'Nainen' filosofien silmissä.
- Aspelin, Gunnar, *Ajatuksen tiet (Tankens vägar – en översikt av filosofiens utveckling)*. Suom. Hollo J.A. WSOY, Helsinki 1963 (1958). 584 s. Aatehistoriallinen filosofian historia.
- Colli, Giorgio, *Filosofian synty (La nascita della filosofia)*. Suom. Vähämäki, Jussi. Tutkijaliitto, Helsinki 1997 (1975). 109 s. Filosofisen kulttuurin syntyhistoria (kts. arvostelu n&n 3/97).
- Durant, Will, *Suuria Ajattelijoita (The Story of Philosophy – The Lives and Opinions of the Greater Philosophers)*. Suom. Hollo, J.A. WSOY, Helsinki 1956 (1926). 588 s. Filosofian historia "ajattelun mestareiden" patsaina.
- Grotenfelt, Arvi, *Uuden ajan filosofian historia silmällä pitäen yleisen sivistyksen ja erityistieteiden kehitystä osa 2 – Saksan systemaattisen filosofian valta-aika (1781-1860)*. Otava, Helsinki 1938. 496 s. Laajimmat Suomessa julkaistut tutkimukset mainituista ajanjaksoista.
- Harva, Urpo, *Suuria ajattelijoita – suppea filosofian historia*. 4.p. Otava, Helsinki 1961. 80 s. Erittäin suppea. Vanhastaan opiskelijoiden käytössä varsinaisen tenttikirjan sijaan.
- Hartnack, Justus, *Filosofian ongelmia (Filosofiske problemer og filosofiske argumentationer)*. Suom. Piispa, Leena. Gaudeamus, Helsinki 1974. 297 s. Filosofian historia ongelmien ketjuuna.
- Hintikka, Jaakko, *Tieto on valtaa ja muita aatehistoriallisia esseitä*. WSOY, Helsinki 1969. 296 s. Esseitä koskien sekä tiettyjä filosofeja että aatehistoriaa yleisemmin.
- Hintikka, Jaakko & Routila, Lauri, *Filosofian tila ja tulevaisuus*. Weilin+Göös, Helsinki 1970. 229 s. Kirjoituksia 1900-luvun filosofisista suuntauksista.
- Holopainen, Taina M. & Holopainen, Toivo J., *Sielun liikkeitä. Filosofianhistoriallisia kirjoituksia*. Gaudeamus, Helsinki 1996. 259 s. Esseitä lähinnä antiikin ja keskiajan filosofiaista.
- Höfding, Harald, *Uudemman ajan filosofian historia pääkohdittain*. Suom. Päivärinta, Jaakko. Kirja, Helsinki 1912. 125 s. Yli kaksikymmentä filosofia suppeasti esiteltyinä.
- Iovsuk, Oizerman, Stsipanov (toim.), *Esimerkiseläisen filosofian historia*. Suom. Kolomainen, Robert. Edistys, Moskova 1982. 487 s. Virallinen marxilais-leniniläinen filosofian historia.
- Iovsuk, Oizerman, Stsipanov (toim.), *Marxilais-leniniläisen filosofian historia*. Suom. Zakrevskaja, Viola & Juntunen, Antti. Edistys, Moskova 1982. 444 s. Jatkoa edelliselle.
- Jaspers, Karl, *Ajattelun suunnanantajat (Die Massgebenden Menschen)*. Suom. Leisten, Paula. Kirjayhtymä, Helsinki 1985. 234 s. Kuuluisan eksistentiaalisten suunnanantajat ovat Sokrates, Buddha, Kun Fu-Tse ja Jeesus.
- Juntunen, Matti & Mehtonen, Lauri, *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Gummerus, Jyväskylä 1977. 151 s. Historiallinen opas ihmistieteiden filosofiaan.
- Kaila, Erkki, *Oppikirja uuden ajan filosofian historiasta*. 2.p. Gummerus 1911. Katsaus filosofiaan ajalta, jolloin psykologiaa ei vielä erotettu filosofiaista.
- Kanerva, Jukka (toim.), *Politiikan teorian klassikoita*. Gaudeamus, Helsinki 1984. 192 s. Yhteiskuntafilosofian klassikoita Platonista Bakuniin.
- Kanerva, Jukka (toim.), *Politiikan teorian moderneja klassikoita*. Gaudeamus, Helsinki 1989. 197 s. Yhteiskuntafilosofian klassikoita 1900-luvulta: Weber, Gramsci, Arendt jne.
- Ketonen, Oiva, *Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus*. WSOY, Helsinki 1961. 222 s. Länsimaisen ihmisen maailmankatsomukset siististi paketoituna ja järjestykseen asetettuina.
- Knuutila, Simo, Manninen, Juha & Niiniluoto, Ilkka (toim.), *Aate ja maailmankuva: Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme*. WSOY, Helsinki 1979. 464 s.
- Knuutila, Simo, *Järjen ja tunteen kerrostumat*. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, Helsinki 1998. 215 s. Kymmenen esseitä käsittelevät enimmäkseen keskiajan filosofiaa (kts. arvostelu n&n 3/99).
- Korkman, Petter & Yrjönsuuri, Mikko (toim.), *Filosofian historian kehityslinjoja*. Gaudeamus, Helsinki 1998. 462 s. Suomalaisin voimin toteutettu filosofian historiaa käsittelevä artikkelikokoelma (kts. arvostelu n&n 3/98).
- Kotkavirta, Jussi, *Luonnon luonto – Filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä ja kokemuksesta*. SoPhi, Jyväskylä 1996. Esitelmiä luonto-käsitteestä sen filosofista historiaa painottaen (kts. arvostelu n&n 3/97).

- Kusch, Martin, *Ymmärtämisen haaste*. Pohjoinen, Oulu 1989. 256 s. Hermeneuttikan historiaa Schleiermacherista eteenpäin.
- Larsson, Hans, *Kreikan filosofia*. Suom. Hollo, J.A. WSOY, Helsinki 1926. 126 s.
- Lehtonen, Tuomas M.S. (toim.), *Keskiajan kevät*. WSOY, Helsinki 1997. 411 s. Keskiajan filosofiaa ja aatehistoriaa laajemminkin.
- Niiniluoto, Ilkka & Saarinen, Esa (toim.), *Vuosisatamme filosofia*. WSOY, Helsinki 1986. 253 s. 1900-luvun filosofisten suuntauksien kartoittelu.
- Nordin, Svante, *Filosofian historia – Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin (Filosofins Historia – Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen)*. Suom. Heiskanen, Jukka. Pohjoinen, Oulu 1999 (1995). 564 s. Kts. arvostelu tässä numerossa.
- Lloyd, Genevieve, *Miehin järki – "mies" ja "nainen" länsimaisessa filosofiassa (The Man of Reason. Male and Female in Western Philosophy)*. Suom. Kylmänen, Marjo. Vastapaino, Tampere 2000 (1984). 168 s. "Miehisin" ja "naisellisen" välisen vastakkainasettelun historia länsimaisessa filosofiassa.
- Manninen, Juha, *Dialektiikan ydin*. Pohjoinen, Oulu 1987. 339 s. Esseitä dialektiikan historiasta meillä ja muualla.
- Manninen, Juha & Patoluoto, Ilkka (toim.), *Hyöty, sivistys ja kansakunta*. Pohjoinen, Oulu 1986. 349 s. Suomen filosofista aatehistoriaa.
- Moisio, Olli-Pekka (toim.), *Kritiikin lupaus*. SoPhi, Jyväskylä 1999. 311 s. Tutkimuksia 'Kriittisen teorian' alkuvaiheista tähän päivään, Horkheimerista Habermasiin (kts. arvostelu n&n 4/99).
- Ojanen, Eero, *Filosofiat ja fasismi. Puheenvuoroja eurooppalaisen kulttuurin tilasta*. Atena, Jyväskylä 1989. 112 s. 1900-luvun filosofien suhde ja suhtautuminen fasismiin Husserlistä Popperiin.
- Oliver, Martyn, *Filosofian historia (Hamlyn History of Philosophy)*. Suom. Salonen, Sirkka. Gummerus, Helsinki 1997 (1997). 189 s. Filosofian historian selailukirja, jossa paljon värikuvia.
- Popper, Karl, *Avoim yhteiskunta ja sen viholliset (The Open society and its enemies)*. Suom. Löppönen, Paavo. Otava, Helsinki 1974 (1945). 728 s. Tieteenfilosofin henkilökohtainen sotatoimi II Maailmansodan taisteluissa filosofian historiaa hyväksikäyttäen.
- Rein, Th., *Filosofins studium vid Åbo Universitet*, Svenska Litteratursällskapet, Helsinki 1908. 327 s. Turun yliopiston filosofian oppitulojen historia 1640-1809.
- Russell, Bertrand, *Länsimaisen filosofian historia poliittisten ja sosiaalisten olosuhteiden yhteydessä varhainmista ajoista nykyaikaan asti I-II (History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day)*. Suom. Hollo, J.A., WSOY, Helsinki 1967 (1946). 547, 436 s. Russellin ei antanut armoa arvioissaan ja kirjoitti vauhdikkaan bestsellerin.
- Saarinen, Esa, *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxin*. WSOY, Helsinki 1985. 420 s. Henkilökeskeinen historia, jossa esitellään 16 eri filosofiaa.
- Salmela, Mikko, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisatua*. Otava, Helsinki 1998. 576 s. Westermarckia, Kailaa, Salomaata, Ahlmania, Krohnia ja von Wrightiä käsittelevä väitöskirja (kts. arvostelu n&n 2/98).
- Salomaa, J.E., *Nykyajan filosofia*. WSOY, Helsinki 1924. 331 s. Historiaksi muuttunut katsaus nykyajan filosofiasta. 20-luvulla huudossa olivat mm. Einsteinin suhteellisuusteoria ja Spenglerin historianfilosofia.
- Salomaa, J.E., *Idealismi ja realismi nykyaikaisessa englantilaisessa filosofiassa*. WSOY, Helsinki 1928.
- Salomaa, J.E., *Filosofian historia I-II*. WSOY, Helsinki 1949 (1935,1936). 310 s. Jäsenykseltään Russellin teosta muistuttava perusesitys professorilta ylioppilaille.
- Sihvola, Juha, *Toivon vuosituhat – Eurooppalainen ihmiskuva ja suomalaisen yhteiskunnan tulevaisuus*. Atena, Jyväskylä 1998. 222 s. Kantaottava filosofisen ihmiskuvan historia antiikista nykypäivään (kts. arvostelu n&n 4/99).
- Stenius, Erik, *Tankens Gryning*. Söderström, Porvoo, 1953. 222 s. Tutkimus esisokraatikoista.
- Tenkku, Jussi, *Vanhana ja keskiajan moraalifilosofian historia*. Gaudeamus, Helsinki 1981. 340 s. Toistaiseksi ainoa varsinaisen etikan historian tutkimus suomenkielillä.
- Thesleff, Holger & Sihvola, Juha, *Antiikin filosofia ja aatemailma*. WSOY, Helsinki 1994. 471 s. Perusteos antiikin filosofiasta kiinnostuneille (kts. arvostelu n&n 3/95).
- Toulmin, Stephen, *Kosmopolis – Kuinka uusi aika hukkasi humanismin perinnön (Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity)*. Suom. Kinnunen, Matti. WSOY, Helsinki 1998 (1990). 408 s. Renessanssin ja uuden ajan filosofiaa sekä uuden filosofia -käsitteksen kehkeytymisen historialliseen kontekstiin sijoitettuna.
- Varto, Juha, *Kannettava filosofinen sanakirja*. FITTY, Tampere 1992. 110 s. Eräiden keskeisten filosofisten käsitteiden historiaa.
- Varto, Juha & Veenkivi, Liisa, *Näkyvä ja näkymätön – filosofisia keskustelua*. Yleisradio, Helsinki 1993. 159 s. Varton ja Veenkiven radio-ohjelmasarja filosofian historiasta kirjaksi toimitettuna (kts. arvostelu n&n 1/94).
- Volkov, Henrik, *Tieteen kehdon ääressä*. Suom. Bergman, V. Edistys, Moskova 1974. 211 s. Tutkimus tieteenfilosofian ajattelun kehkeytymisestä antiikin Kreikassa.
- Vorländer, Karl, *Vanhana ajan ja keskiajan filosofian historia*. Gummerus, 1911.
- Vuorinen, Jyri, *Estetiikan klassikoita*. WSOY, Helsinki 1993. 414 s. (Kts. arvostelu n&n 1/94)
- Wilenius, Reijo, *Aatteiden maailma: johdatus aikamme aatevirtauksiin*. Gummerus, Jyväskylä 1984. 186 s.
- Wilenius, Reijo, *Filosofia ja politiikka. Poliittisen ja sosiaalisen ajattelun perusteiden kehityksestä*. 2.p. Gummerus, Jyväskylä 1975. Aristotelisten vaikutteiden historiaa yhteiskuntafilosofiassa.
- von Wright, G.H., *Logiikka, filosofia ja kieli (Logik, filosofi och språk)*. Suom. Hintikka, Jaakko & Nyberg, Tauno. 2. uusittu painos, Otava, Helsinki 1968 (1957). 264 s. Logiikan ja kielifilosofian historiaa analyttisestä traditiosta käsin.

JANI HAKKARAINEN

PYRRHONIN VARJOSSA

Alunperin tarkoitukseni oli tässä kirjoituksessa tarkastella pyrrhonismin eli kaiken kattavan skeptisismien roolia ja asemaa koko David Humen (26.4.1711 – 25.8.1776) tuotannossa ja täten hänen filosofiassaan, mutta jouduin rajaamaan tarkastelun ainoastaan alunperin 1748 nimellä Philosophical Essays concerning Human Understanding julkaistuun teokseen An Enquiry concerning Human Understanding (EHU), joka on Humen uudelleenkirjoitus nuoruuden teoksen A Treatise of Human Nature (T) ensimmäisestä osasta Of Understanding¹. Syynä kirjoittaa Treatise uudelleen oli ensinnäkin Treatisen täydellinen epäonnistuminen saavuttaa Humen haluamaa yleisön huomiota ja toiseksi Humen tyytymättömyys sen kirjalliseen ilmaisuun. Enquiry onnistuikin saavuttamaan hieman enemmän huomiota kuin Treatise, koska se oli erinomaisesti kirjoitettu viihdyttämään ja opettamaan.

Pääasiallisena syynä siihen, että jouduin rajaamaan tarkasteluni ensimmäiseen Enquiryyn, oli vaikea tutkimusongelma sen ja muiden teosten välisestä suhteesta, toisin sanoen ovatko ne saman position esityksiä vai eivät. Tutkittaessa pyrrhonismin positiota Humen filosofiassa päälähteitä ovat jo mainitut Enquiry ja Treatise sekä *Dialogues Concerning Natural Religion* (DNR)². Kirjalliselta ilmaisultaan EHU ja DNR ovat ”suhteellisen” helppolukuisia ja tyyllisesti erinomaisia, kun taas Treatise on huomattavasti vaikeaselkoisempi sisältäen hyvinkin tarkkaa analyysia esimerkiksi assosiaatiolaeista. Vaikka Humen itsensä mukaan häntä pitäisi lukea nimenomaan myöhemmistä teoksista, koska ne ovat paremmin kirjoitettuja (EHU, Advertisement), on Hume tutkimus viimeistään 1940-luvulta pitänyt Treatisea keskeisenä³. Mutta tässä vaiheessa minulla ei ole mahdollista perehtyä tähän ongelmaan ja siten keskityn vain ensimmäiseen Enquiryyn.

Tutkimusongelmani on pyrrhonismin positio ensimmäisessä Enquiryssä, joka koostuu kahdestatoista luvusta (alunperin esseestä), joista keskeisiksi tämän ongelman kannalta nousevat luvut I (Of The Different Species of Philosophy), IV (Sceptical Doubts concerning The Operations of Understanding), V (Sceptical Solutions of These Doubts) ja erityisesti XII (Of The Academical or Sceptical Philosophy). Käytössä on ollut Selby-Biggen ja Nidditchin Humen Enquiryjen standardieditio vuodelta 1975 ja Eino Kailan epätarkka suomennos *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä* (1938).

Kirjoitus on kolmiosainen. Aluksi tarkastelen Humen kirjoittamiensa erästä kontekstia, pyrrhonismikeskustelua 1600- ja 1700-luvuilla, jonka jälkeen esitän Richard H. Popkinin skeptisen tulkintalinjan⁴ mukaisen Hume – tulkinnan ja lopuksi oman tulkintani ja samalla kritiikkini skeptistä tulkintaa vastaan.

HUME PYRRHONISTINA PYRRHONISMIISTA UUDEN AJAN ALUSSA

Kun tunnetun antiikin skeptikon Sextos Empeirikuksen teokset ilmestyivät ensimmäisen kerran latinaksi 1562 Pariisissa, herättivät ne suurta huomiota ja aiheuttivat keskustelun, josta syntyi pyrrhonismikiista, joka oli 1600- ja 1700-luvun filosofian eräs suurista polemiikkeista (Gaskin 1992, xiv–xv). Termillä pyrrhonismi tarkoitettiin äärimmäistä skeptistä positiota, jonka mukaan inhimillinen tieto ankarassa mielessä on mahdotonta, koska kaikkien uskomusten perusta on epävarma. Täten pyrrhonistin tuli pidättäytyä kaikista arvostelmista ja mielipiteistä. Keskustelun kysymyksenä oli: *voidaanko skeptikolle vastata, onko löydettävissä varmaa perustaa inhimilliselle tiedolle vai onko filosofia tuomittu ikuisen epävarmuuteen* (Popkin 1995a, 147)?

Oli täysin selvää, että pyrrhonismin kaltainen äärimmäisyysoppi sai aikaan suuren vastareaktion. Ensimmäisenä vastauksen pyrrhonismille antoi Michel de Montaigne (1588–1592), joka teoksensa *Essais* esseessä ”Apologie de Raimond Sebond” esitti keskustelun ensimmäisen vastaväitteen pyrrhonismille. (1) Esittäessään skeptiset väitteensä skeptikko on dogmaattinen eikä siten pyrrhonisti, joten hän on opissaan väistämättä epäohdonmukainen. (Popkin 1995a, 147) Toinen keskustelussa esiintynyt vastaväite oli, että (2) terveen ihmisen on mahdoton olla pyrrhonisti, koska on olemassa asioita, joita ei voi epäillä. Tämän väitteen esitti vuonna 1625 ranskalainen pappi ja filosofi Marin Mersenne⁵ (1588–1648) teoksessaan *La Verité des Sciences contre les Septiques ou Pyrrhoniens* (Popkin 1995a, 147). Antoine Arnauldin (1612–1694) mukaan⁶ on olemassa evidenttejä asioita, kuten maan olemassaolo, joita voi sanoa epäilevänsä, mutta ei ole mahdollista todella epäillä. Tästä Arnauld vetää johtopäätöksen, että *pyrrhonistit ovat valehtelijoita* (Popkin 1995a, 147), teesi, jonka toistaa ranskalainen 1600-luvun lopun suuri teologi Francois de Salignac de LaMothe Fénelon⁷: ”He yrittävät epäillä, vaikka epäily ei ole heidän vallassaan.” (Popkin 1995a, 148)

Humen kannalta keskustelun keskeisiä hahmoja on Fénelonin oppilas, skottifilosofi the Chevalier Andrew Michael Ramsay (1686–1746), joka oli alunperin pyrrhonisti, mutta kääntyi Fénelonin vaikutuksesta katolilaiseksi 1709 tai 1710. Tunnetuimman teoksensa *Voyages de Cyrus* (1727) kuudennessa kirjassa hän käsittelee pyrrhonismia Pythagoraan ja Anaksimandroksen välisessä dialogissa. Ramsay erotti toisistaan *demonstraatio* (demonstration), *todistuksen* (proof) ja *todennäköisyyden* (probability). Demonstraatio olettaa, että vastakkainen idea on mahdoton, tosiasian todistuksessa kaikki perusteet tukevat uskomusta (belief) ja todennäköisyydessä perusteet uskoa ovat suuremmat kuin perusteet epäillä. Ramsayn mukaan faktoja, kuten ulkomaailman olemassaoloa, ei voi demonstroida ja täten hän Popkinin mukaan myöntää tämän skeptikoiden näkökannan oikeaksi. Ei ole täysin varmaa, että esimerkiksi ulkomaailma on olemassa, koska sitä ei voida demonstroida. Ramsayn vastaus pyrrhonismiin onkin, että *mieleemme luonto on sellainen, että emme voi olla uskomatta totuuteen, kun me sen selvästi havaitsimme*. Uskomme tiettyjä asioita todistamisen perusteella ja näitä asioita emme voi epäillä, vaikka emme niitä pystykään demonstroimaan. Kun tämän hyväksyy, voi rakentaa älyllisen ajattelusysteemin, muutoin vajoaa filosofiseen mielettömyyteen. (Popkin 1995a, 148–149)

Ramsayn kaltaista vastausta pyrrhonismille kehitteli eteenpäin toinen skottifilosofi Andrew Baxter (1686–1750) tutkimuksessaan *An Enquiry into the Nature of the Human Soul*, joka ilmestyi ensi kerran

1733. Teoksen toisessa kirjassa hän Popkinin mukaan hyökkää George Berkeleyyn kimppuun. Berkeleyyn väitetään esittäneen, että materiaalisesta maailman olemassaolon demonstraatio olisi mahdotonta ja ristiriitaista. (Popkin 1995a, 149–150) Baxterin mukaan minkään olion, Jumalaa lukuunottamatta, olemassaoloa ei voida demonstroida, koska olio on aina vain mahdollinen, ei välttämätön. Hän väittää, että pyrrhonistit tekevät tästä itsestäänselvydestä väärän johtopäätöksen olla uskomatta demonstroimattomaan, kun uskomuksen perusta (todistus) on laajassa aistikokemuksen antamassa evidenssissä, joka pakottaa meidät uskomaan esimerkiksi materiaalisesta maailman olemassaoloon. Täten pyrrhonisti yrittää jotain mahdotonta: *epäillä sitä, johon hänen on pakko uskoa*. (Popkin 1995a, 150) Näkemykseni mukaan kyseessä onkin keskustelun toisen vastaväitteen ensimmäinen muoto (2.1), jonka mukaan on olemassa uskomuksia, joita tukeva evidenssi on niin vahva, että me emme niitä voi epäillä. Baxter ottaa esille myös jo Montaignen esittämän väitteen pyrrhonistin epäjohtonmukaisuudesta. Kuten Popkin toteaa, jälleen pyrrhonistien argumentteja ei osoiteta vääräksi, vaan hänen epäilyjään väitetään mahdottomiksi (Popkin 1995a, 150).

Tämän toisen vastaväitteen toinen muoto (2.2) oli, että *luonto tekee skeptisismistä mahdottomaksi*. Tällaisen vastauksen antoi sveitsiläinen filosofi Jean Pierre de Crousaz⁸ (1663–1750), joka Popkinin mukaan oli lockelainen (Popkin 1995a, 150). Hän oli Sekstoksen, Pierre Baylen ja Claude Huetin⁹ voimakas kriitikko, joka oli todella huolissaan pyrrhonismin kasvavasta suosioista ja sen tuhoisista seurauksista moraaliin ja uskontoon. Hänen mukaansa pyrrhonismi on pahimman muodon hulluutta, jonka seurauksena ”olisi uskonnon, hurskauden, oikeuden, kaupan ja yhteiskunnan hajoaminen.”¹⁰ ”Luonto pakottaa meidät uskomaan ja tätä luonnon pakottamista ei voida tehdä tyhjäksi.”¹¹ (Popkin 1995a, 151–152) Crousaz jaotteli pyrrhonistit kahteen luokkaan: totaaliset ja osa-aikaepäilijät. Osa-aikaiset epäilevät vain ollakseen kiistanhaluisia, mutta kun kiista on ohi palaavat he normaaleihin tunteisiin ja uskomuksiin, koska *he eivät voi tukahduttaa luontoa*. (Popkin 1995a, 150–151) Samankaltaisen vastauksen antoi Blaise Pascal¹² (1623–1662) sanomalla: ”Luonto kumoaa skeptikot [...]” Hän tosin ei halunnut asettua Popkinin mukaan keskustelussa kummallekaan puolelle ja lisäsi edelliseen: ”...ja järki kumoaa dogmaatit.” (Popkin 1995a, 148) Myöhemmin tulemme näkemään, että Humella tämä toinen muoto toisesta vastaväitteestä on erittäin oleellinen.

Crousazn hyökkäyksen kohde Bayle¹³ (1647–1706) on Popkinin mukaan tulkittava pyrrhonismin kannattajaksi pyrrhonismidebatissa, mutta hän ei perustele väitettään millään tavalla (Popkin 1995a, 151). Cambridgen filosofian sanakirjan mukaan Bayle näki itsensä kristittyinä skeptikkona, joka oli skeptinen mahdollisuuksiin filosofoimisella saavuttaa ymmärrystä ja huvia (Audi). Myös Elisabeth Labrousse näkee Baylen suurena filosofian kriitikkona (Labrousse 1983, 72) ja skeptisismien roolin Baylalla olevan tienavaaja fideismille. Koska järki on kapasiteetiltaan rajoittunut, se johtaa meidät skeptisismiin ja luo täten tyhjiön, jonka usko voi täyttää. (Labrousse 1983, 59–60)

Kaksi lähdeä osoittavat, että Hume oli tietoinen pyrrhonismikiistasta. *Ensinnäkin* historialliset faktat: muistikirjat osoittavat, että Hume luki sekä Fénelonia että Baylea (erityisen innokkaasti Dictionaryä) ja Hume todennäköisesti tiesi Crousazn teokset ja oli lukenut arvioita Examenista. Matkustaessaan 1730-luvun alussa Ranskaan kirjoittamaan Treatisea, hän meni ensimmäiseksi Pariisiin Ramsayn luokse, joka oli hänen ystävänsä Michael Ramsayn sukulainen. Ramsay kuvitteli Humesta tulevan toinen Fénelonin skotlantilainen oppilas, mutta sai myöhemmin pettyä, kun Hume ei seurannutkaan hänen jalanjälkiään. (Popkin 1995a, 152 ja 159).

Toiseksi Humen kirjoitukset: Popkinin mukaan hänen huomionsa pyrrhonismista EHUssa ja DNR:ssä osoittavat kiistan tuntemuksen, koska esimerkiksi DNR:ssä hän lainaa Arnauldin huomautusta

pyrrhonisteista valehtelijoina. Monet Humen lauseista myös muistuttavat Ramsayn, Baxterin ja Crousazn vastaavia. (Popkin 1995a, 152) Lisäksi hän käyttää EHU:n kuudennessa kappaleessa *Of Probability* Ramsayn jaottelua demonstraatio, todistus ja todennäköisyys (EHU VI, 56). Esseessään *Of The Standard of The Taste* Hume puolestaan käyttää Fénelonia esimerkkinä Homeroksen rinnalla (E XXIII, 228) ja *The Natural History of Religionissa* hän viittaa varsin pitkästi Ramsayn kristillis-ortodoksisen ajattelijaluonteeseen (NHR, 191–193).

Valistusfilosofina Hume ei todellakaan kirjoittanut tyhjössä, koska monille hänen ajatuksilleen on löydettävissä lähde, vaan hän tunsi oman aikansa filosofian kentän ja kuten olemme nähneet myös pyrrhonismikiistan. Pyrinkin luvussa 3 osoittamaan, että hän antoi oman kontribuutionsa tähän keskusteluun. Tällöin tulemme huomaamaan myös, että Humella pyrrhonismin asema on hyvin omaperäinen. Mutta aluksi käsitellään Popkinin tulkintaa Humesta.

HUME KONSISTENTTINA PYRRHONISTINA

”Filosofia tekisi meidät täysin pyrrhonialaisiksi, jos luonto ei olisi liian vahva siihen.”

Ensin on kuitenkin varmasti syytä tarkastella, mitä Hume tarkoitti termillä pyrrhonismi, josta hän käyttää myös synonyymiä *liiallinen skeptisismi* (excessive skepticism, EHU XII, III, 161). Popkinin mukaan Hume tarkoitti pyrrhonismilla argumenttien sarjaa, jotka osoittavat, että ei ole olemassa varmaa rationaalista perustaa ratkaista mitään ongelmaa. Jos kaksi mahdollista väitettä ovat keskenään ristiriitaisia, emme voi rationaalisesti ratkaista ongelmaa. Täten varmaa tietoa ei ole. Siksi minkään väitteen dogmaattisella hyväksynnällä ei ole rationaalista perustaa ja täten pyrrhonistin mielestä pitää pidättäytyä kaikista arvostelmista. (Popkin 1995b, 161–162) Käsitteäkseni Popkinin näkemys on oikea, koska Humen mukaan pyrrhonismin argumentit osoittavat, että tietomme perusta ei ole rationaalinen, vaan epävarma, mutta vastustamaton tapa ja tottumus (custom or habit) (EHU XII, II, 159)

Popkin näkee Humen suurena pyrrhonismin puolustajana, joka käyttää edeltäjiensä skeptisiä argumentteja ajaakseen vielä voimakkaamman pyrrhonismin asiaa osoittamalla, että meillä ei ole perustaa millekään uskonnolle riippumatta siitä, mihin meidän on pakko uskoa. Filosofiseen pyrrhonismiin ei vaikuta luonnollisen uskomuksen voima. Sillä, mihin uskoo, ei ole mitään tekemistä uskomuksen oikeutuksen kanssa. ”Skeptikko on uskoja kuten kuka tahansa, mutta skeptikko on myös skeptikko. Uskomuksessaan hän edelleen ilmaisee skeptisisminsä.”¹⁴ (Popkin 1995a, 152)

Filosofia johtaa meidät pyrrhonismiin osoittamalla, että uskomuksilla ei ole rationaalista perustetta (ground), vaan me uskomme, koska luonnolliset syyt (natural causes) pakottavat meidät uskomaan. Toisin sanoen filosofisen analyysin tulos on, että uskomuksella on syy(t), mutta ei perustetta. (Popkin 1995a, 153–154)

Popkinin mukaan Hume vastasi pyrrhonismikiistassa kriitikoille kolmella tavalla. (1) Pyrrhonistin argumentit ovat loogisesti kumoamattomia, minkä osoittavat rationalistien skeptiset argumentit (faktat demonstroimattomia). (Popkin 1995a, 154) (2) Luonto ei loogisesti kumoa pyrrhonismia, luonnon uskomaan pakottamisella ei ole mitään filosofista merkitystä, koska mitä uskomme on luonnon, ei filosofian eli perusteen asia. Tällöin rationalistien kriitikitä putoaa pohja pois. Popkin toteaa saman asian myös toisin. Rationalistien myöntäessä pyrrhonistin epäilyt kumoamattomiksi ovat epäilyt saavuttaneet tavoitteensa. Uskooko niihin on filosofisesti irrelevanttia, tosin psykologisesti kiinnostavaa. (Popkin 1995a, 155) (3) Kolmanneksi Hume antaa vastauksen ensimmäiseen vastaväitteeseen pyrrhonismin epäjohtonmukaisuudesta. Hän myöntää, että myös hänen johtopäätöksensä ovat vailla rationaalista pohjaa.

On olemassa vain luonnollisia syitä, jotka saavat hänet uskomaan johtopäätöksiinsä. Popkin ottaa esille Treatisen kohdan, jonka mukaan myös filosofiassa meidän tulee seurata makuamme ja senttimmenttiämme.¹⁵ (Popkin 1995a, 153)

Popkinin pääteesi on, että *Hume katsoi olevansa konsistentti pyrrhonisti*, joka ylittää sekä rationalistien kritiikin että antiikin edeltäjiensä epäjohtonmukaisuuden (Popkin 1995a, 155). Popkin ottaa esille Humeen tunnetun metaforan. Filosofian kammiossa konsistentti pyrrhonisti epäilee kaikkea, koska siihen filosofinen tutkimus hänet johtaa, mutta pyrrhonistin astuessa kammion ulkopuolelle maailmaan epäilyt häviävät ja konsistentti pyrrhonisti uskoo, mihin luonto hänet pakottaa. Mutta epäilyt ovat myös maailmassa kumoamattomia. (Popkin 1995a, 155 ja 156) *Pyrrhonismin filosofinen voima on suuri, mutta psykologinen voima nolla*. (Popkin 1995a, 153) Tätä Popkin tulkitsee Humeen tarkoittavan väitteellään *Abstractissa*: ”Filosofia tekisi meidät täysin pyrrhonialaisiksi, jos luonto ei olisi liian vahva siihen.”¹⁶ Tällöin konsistentti pyrrhonisti on siis Crouzain osa-aikaopettaja (Popkin 1995a, 160).

Popkin siis itseasiassa toistaa perinteisen oppikirjatulkinnan Humeesta pyrrhonistina, koska pyrrhonismin positio Popkinin mukaan on Humeen filosofian lopputulos. Hume siis johtaisi filosofian Russelin mainitsemaan umpikujaan.

HUME AKATEEMISENA FILOSOFINA

”Luonto on aina vahvempi kuin prinssiipi.”

Kaksi moraalifilosofian lajia

Ensimmäisen Enquiryn ensimmäinen luku käsittelee *moraalifilosofian (moral philosophy)*¹⁷ eri lajeja, joita Humeen mukaan on kaksi: (1) helppo (easy) ja selkeä (obvious) filosofia sekä (2) syvä (profound), vaikeatajuinen (abstruse) ja täsmällinen (accurate) moraalifilosofia. *Helppo moraalifilosofia* käsittelee ihmistä toimivana olentona ja pyrkii vaikuttamaan ihmisen käyttäytymiseen vaikuttamalla ihmisen makuun (taste) ja sentimenttiin kuvailemalla hyvettä miellyttävästi ja onnellisuuden takaajana. ”He [helpon moraalifilosofian edustajat] saavat meidät tuntemaan eron hyveen ja paheen välillä [...]”¹⁸ (EHU I, 5-6) Tämän lajin moraalifilosofialle tunnusomaista on terveen järjen (common sense) ja luonnollisten sentimenttien (natural sentiments) seuraaminen, joten se ei päätelmissään harhauudu väärälle tielle ja näin päädy yleisen mielipiteen (popular opinion) vastaisiin johtopäätöksiin. (EHU I, 7) Koska helppo moraalifilosofia syventyy jokapäiväiseen elämään, on se ihmiskunnan enemmistön keskuudessa aina suosituempaa kuin vaikeatajuinen moraalifilosofia. (EHU I, 6)

Vaikeatajuinen moraalifilosofia käsittelee ihmistä järjellisenä (reasonable) olentona ja pyrkii vaikuttamaan ihmisen ymmärrykseen. ”He tarkastelevat ihmisluontoa spekulatiivisena subjektina, jota he tarkasti tutkivat löytääkseen prinssiipit, jotka ohjaavat ymmärrystämme, kiihdyttävät sentimenteitämme ja jotka saavat meidät hyväksymään tai hylkäämään tietyn kohteen, teon tai käytöksen.”¹⁹ (EHU I, 6) Tämän moraalifilosofian edustajat etsivät moraalien, ajattelun ja kritismin (-nykyinen estetiikka) perustaa (foundation) ja pyrkivät yleistyksissään alkuperäisiin periaatteisiin, joihinka kaiken inhimillisen tiedonhalun täytyy rajoittua. Tavallisille lukijoille tämä moraalifilosofia on abstraktia, mutta syvälinen moraalifilosofi ei etsikään heidän vaan oppineiden (the learned) ja viisaiden (the wise) hyväksyntää. (EHU I, 6) Siksi hän ei olekaan tervetullut maailmaan, mutta tästä huolimatta syvälinen tutkimuksella on myös etuja, jotka muiden ihmisten tulisi ottaa huomioon. *Ensimmäinen* se on apuna helpolle ja inhimilliselle moraalifilosofialle, joka ilman syvälinen ei voi saavuttaa täsmällisyyttä. *Toiseksi* jos täsmällisyyden eli vaikeatajuisen moraalifilosofian henkeä monet viljelevät, niin vähitellen se leviää koko yhteiskuntaan ja aiheuttaa joka taidossa (art) ja ammatissa (profession) kehityksen kohti täydellisyyttä täsmällisyyden avulla.

(EHU I, 9-11)

Huolimatta täsmällisyydestään ja rehellisyydestään vaikeatajuinen moraalifilosofia erehtyy helposti päätelmissään, koska ne ovat vaikeita ja siten alttiita erehdyksille – jotka vielä helposti kertautuvat – ja koska syvälinen moraalifilosofi ei hylkää johtopäätöksiään, jos ne ovat terveen järjen vastaisia. (EHU I, 7) Huonoin tämänlaatuisen moraalifilosofian puoli on, että se on hämää, mikä aiheuttaa epävarmuutta ja virheitä. Se ylittää helposti tietoisuuden rajat tai liittoutuu kansanomaisen taikauskon²⁰ (popular superstition) kanssa, mikä tuloksena on hämärä filosofia tai metafyyminen jargon, jotka vain lisäävät vaikeatajuisen moraalifilosofian huonoa mainetta oppineiden maailman ulkopuolella. (EHU I, 11)

Humeen mukaan syvälinen moraalifilosofian prinssiipit eivät voi vaikuttaa käytökseemme millään tavalla (EHU I, 6-7). Tämä filosofia ”häviää, kun filosofi jättää varjon ja tulee päivänvaloon [...]”²¹ (EHU I, 7) Siitä johtuen syvälinen moraalifilosofia ei ole hyödyllistä (useful) ja mielestäni tästä voidaan päätellä, vaikka Hume ei eksplisiittisesti näin sanokaan, että se ei voi olla Humeen mielestä *hyvä moraalifilosofia*.

Millaista sitten on Humeen mukaan hyvä moraalifilosofia. Hän antaa kysymyksen vastauksen kappaleen lopussa:

”Onnellinen olemme, jos me voimme yhdistää filosofian eri lajien rajat sovittamalla yhteen syvälinen tutkimuksen selvyteen ja totuuden uutuuteen!”²² (EHU I, 16)

Hyvä ja oikea moraalifilosofia on siis helpon ja vaikeatajuisen osien yhdistelmä. Toisaalla (EHU I, 8) Hume sanoo, että täydellisten luonteiden täytyy sijaita näiden äärimuotojen keskellä, joten filosofin pitää harrastaa syvälinen tutkimuksiaan kammiossa, mutta astua välillä kammion varjosta valoon maailmaan ja tarkistaa tutkimuksiaan terveellä järjellä, yleisillä mielipiteillä ja luonnollisilla sentimenteillä ja toisaalta yhdistää terveen järjen käyttöönsä syvälinen filosofian täsmällisyys. *Harjoittamalla tätä oikeaa moraalifilosofiaa osoitamme inhimillisen tietoisuuden rajat ja täten riistämme pohjan hämärältä metafysiikalta harjoittamalla oikeata väärän sijasta*. Oikean moraalifilosofian etuna on myös, että se seuraa luonnon ihmiselle oikeaksi katsomaa elämäntapaa. Hume näkee ihmisen *ajattelevana* (reasonable), *seurallisena* (sociable) ja *toimivana* (active) olentona. Ihmisen oikea elämäntapa onkin näiden sekoitus: *monipuolinen elämäntapa*²³ (a mixed kind of life). Mitään puolta ei saa päästää liian hallitsevaksi. Jos esimerkiksi toteutat syvälinen filosofian harrastamisella itseäsi vain ajattelevana olentona, olet tuomittu melankoliaan, loputtomaan epävarmuuteen ja muiden kylmäkiskoiseen suhtautumiseen. (EHU I, 8-9) Hume kiteyttääkin näkemyksensä kuuluisalla aforismillaan: ”*Ole filosofi, mutta kaiken filosofiasikin keskellä ole yhä ihminen.*”²⁴ (EHU I, 9)

HUME MALTILLISENA SKEPTIKKONA

Koko Enquiryn vallitsevana pohjavireenä on tietoisuus inhimillisen ymmärryksen rajoittuneisuudesta ja ihmisen tietämättömyydestä, johon Hume viittaa jatkuvasti (kts. esim. EHU IV, I, 31, EHU IV, II, 32 ja EHU XII, II, 160) ja joka saa huipentumansa viimeisessä luvussa. Esimerkiksi luvuissa IV ja V Hume etsii moraalipäätelyn (moral reasoning), jolle antaa varmuuden joko aistien tai muistin välitön todistus tai kokemus kausaalisuhteesta, rationaalista perustaa sitä löytämättä. Hän löytää sille vain luonnollisen syyn, joka on tottumus (custom) ja tapa (habit). Koko teoksen Hume kiteyttää viimeisessä kappaleessa Of Academical or Sceptical Philosophy asettuen maltillisen skeptismin (mitigated scepticism) kannalle antaen oman ratkaisunsa pyrrhonismikiistaan, joka on erilainen kuin Popkinin tulkinna. Tämän pyrin nyt argumentoimaan käyttämällä hyväksi ensimmäisen kappaleen erottelua syvälinen moraalifilosofia – hyvä

moraalifilosofia – helppo moraalifilosofia.

Kahdestoista luku jakaantuu kolmeen osaan. Ensimmäisessä Hume johdattaa lukijan aiheeseen ja analysoi skeptismin jakaantuvan kahteen pääluokkaan: *tutkimusta edeltävä* (antecedent scepticism) ja *tutkimusta seuraava skeptisismi* (consequent scepticism), jotka ovat Humen omia termejä (EHU XII, I, 149–150). Kuten Philip Stanley (Stanley 1995, 189) on ehdottanut, voidaan näille pääluokille konstruoida Humen tekstistä kaksi alaluokkaa: *liiallinen* (excessive) ja *maltillinen* (mitigated). Täten saamme neljä skeptismin lajia: (1) liiallinen tutkimusta edeltävä skeptisismi, (2) maltillinen tutkimusta edeltävä skeptisismi, (3) liiallinen tutkimusta seuraava skeptisismi ja (4) maltillinen tutkimusta seuraava skeptisismi²⁵. Ensimmäisessä osassa Hume tarkastelee lajeja 1 ja 2 sekä yleisesti argumentteja, joita liiallinen tutkimusta seuraava skeptisismi eli pyrrhonismi tarjoaa aistievidenssiä ja ulkomaailman olemassaoloa vastaan. Toinen osa käsittelee pyrrhonismin argumentteja moraalipäätelyä vastaan ja vasta – argumentaatiota sitä kohtaan. Viimeisessä osassa Humen sitten antaa oman ratkaisunsa pyrrhonismidebattiin eli käsittelee maltillista tutkimusta seuraavaa skeptisismiä ja asioita, joihin meidän tulee rajata tutkimuksemme.

On huomattava, että Humen kirjoittamista on dialektista. Ensimmäinen hän esittelee jonkin opin ja argumentaation sen puolesta. Seuraavaksi argumentoidaan oppia vastaan ja tehdään johtopäätös näiden argumentaatioiden perusteella. Lähtiessään tarkastelemaan skeptismin eri lajeja aloittaa Hume *liioitellusta tutkimusta edeltävästä skeptisismistä*, josta esimerkiksi hän ottaa Rene Descartesin filosofian. Hume kuitenkin tyrmää välittömästi tämän skeptismin, koska jos ihmisen olisi mahdollista saavuttaa karteesiolainen epäily, johtaisi se meidät täydelliseen epävarmuuden tilaan, koska ensinnäkin ei ole löydettävissä ensisijaista varmaa alkuperäistä periaatetta ja toiseksi päätelyissä joutuisimme käyttämään niitä kykyjämme, jotka alunperin asetimme epäilyksen alaiseksi. (EHU XII, I, 149–150) Karteesiolainen epäily on siis Humen mukaan sisäisesti ristiriitaista ja johtaa äärimmäiseen skeptisismiin.²⁶ Sen sijaan argumentit *maltillisen tutkimusta edeltävän skeptismin* puolesta ovat riittävän vahvat, jotta Hume voi pitää sitä hyväksyttävänä. Se nimittäin johdattaa ihmisen filosofisen tutkimuksen metodiin opettamalla meidät tasapuolisuuteen arvostelmissamme, hylkäämään ennakkoluulot, etenemään varmasti ja varovaisesti päätelmissämme selvistä ja ilmeisistä periaateista ja tarkastamaan jatkuvasti johtopäätöksemme ja niiden seuraukset. Tämän lajin skeptisyys voi edellä mainitulla tavalla saavuttaa jonkinasteista varmuutta. (EHU XII, I, 150)

Hume tarkastelee laajasti *liiallista tutkimusta seuraavaa skeptisismiä eli pyrrhonismia*, joka yrittää kumota järjen²⁷ argumentaation ja järjelyn avulla. Tämän lajin skeptikot pyrkivät argumentoimaan molempia päätelyn muotoja (kts. nootti 16) eli sekä abstraktia että moraalista vastaan. En nyt tässä paneudu tarkemmin Humen antamiin väitteisiin abstraktia järjelyä vastaan. Tiivistäen voidaan sanoa päävastaväitteen johtuvan ajan ja paikan ideoista, jotka joutuessaan syvällisten tieteiden (profound sciences) eli geometrian ja suuretieteen (the science of quantity) tutkimuksen kohteeksi aiheuttavat paradoksaalisia johtopäätöksiä. (EHU XII, II, 155–158)

Skeptikkojen väitteet moraalista päätelyä, jonka kohteena ovat tosiasiat ja olemassaolo, vastaan ovat Humen mukaan joko *populaareja* tai *filosofisia*. Populaarit vetoavat ihmisten mielipiteissä ja arvostelmissa havaittaviin eroihin ja ristiriitaisuuksiin riippuen ajasta ja paikasta eli ”inhimillisen ymmärryksen luonnolliseen heikkouteen”²⁸. Nämä vastaväitteet eivät kuitenkaan Humen näkemyksen mukaan ole vahvoja, koska ne aiheutuvat jokapäiväisestä elämästä, jonka välttämättömänä edellytyksenä on kuitenkin moraalinen päätely. (EHU XII, II, 158)

Filosofiset vastaväitteet sen sijaan ovat vahvoja (EHU XII, II, 159). Pyyhönialaiset pyrkivät saattamaan epäilyksenalaiseksi molemmat tosiasioita koskevan tiedomme lähteet eli sekä moraalipäätelyn

että sen lähtökohtana olevan aistievidenssin (the evidence of sense), jonka ongelmaa Hume käsittelee ulkomaailman (external existence) olemassaolon ongelmana. Nykykielellä sanottuna *naivin realismin*, jonka aiheuttaa luonnollinen vaisto (natural instinct), eli uskomuksen, että tiedämme ilman mitään järjeilyä ulkomaailman olevan olemassa ja että aistikuvamme ovat ulkoisia objekteja, kumoa vähäisinkin filosofia. Se opettaa, että mielelle ei voi koskaan esiintyä muuta kuin perseptio²⁹ tai kuva, jotka ovat ainoastaan ulkoisten objektien representaatioita. (EHU XII, I, 151–152) *Kuinka voisimme tämän representaatiosysteemin todistaa?* Humen mukaan ainoastaan kokemuksen avulla. Mutta me emme voi koskaan havaita kausaalisuutta perseptioiden ja objektien välillä, joten tällaisen suhteen oletuksella ei ole mitään perustaa järjelyssä. (EHU XII, I, 153) Toisin sanoen jos noudatamme luonnollisia vaistojamme, ne sotivat järjeä vastaan ja jos taas järjeä, se sotii luonnollisia vaistoja vastaan pystymättä kuitenkaan itse oikeuttamaan omaa oppiaan, ts. todistamaan, että ulkoiset objektit aiheuttavat perseptiomme. (EHU XII, I, 155) Pyrrhonismin filosofinen vastaväite moraalipäätelyä kohtaan perustuu puolestaan Humen moraalipäätelyn analyysille. Tuossa analyysissä luvuissa IV–VII hän on osoittanut, että tämän päätelyn lajin perimmäinen periaate on luonnollinen vaisto, tottumus (custom), joten sen perusta ei ole rationaalinen. Tottumus on luonnollisena vaistona mahdollisesti harhaanjohtava (fallacious) ja pettävä (deceitful), joten se on periaatteessa epävarma. Tuloksena näyttäisi olevan täydellinen pyrrhonismi, koska moraalipäätelyllä emme voi ratkaista mitään kysymystä, koska sen perusta on epävarma (EHU XII, II, 159).

Mutta seuraavaksi Hume lyö pöytään vasta-argumentit. Jos edellä mainittuja tutkimuksia tarkastellaan erottelun syvällinen moraalifilosofia – hyvä moraalifilosofia – helppo moraalifilosofia kautta, huomaamme, että ne edustavat syvällistä moraalifilosofiaa, joka Humen mukaan ei ole hyvää filosofiaa. Syvällinen moraalifilosofia näyttäisi kyllä johtavan pyrrhonismiin, mutta kuten olemme aikaisemmin nähneet, astuessaan päivänvaloon se häviää ja niin häviää pyrrhonismikin kuten Hume nyt toteaa:

”Mutta niin pian kuin ne [pyrrhonismin periaatit] jättävät varjon ja asetetaan todellisten objektien, jotka vaikuttavat passiivimme ja sentimentteihimme, edessä vastakkain luontomme voimakkaampien periaatteiden kanssa, katoavat ne kuin savu ja jättävät jyrkimmänkin skeptikon samaan tilaan muiden kuolevaisten kanssa.”³⁰ (EHU XII, II, 159)

Pyrrhonismin kumoa täten ”jokapäiväisen elämän käytäntö” (EHU XII, II, 158–159). Koska pyrrhonismi on syvällisen moraalifilosofian tulos, ei siitä voi olla mitään hyötyä tai pysyvää hyvää. Pyrrhonismilla ei voi olla mitään pysyvää tai ainakaan yhteiskunnallisesti hyödyllistä vaikutusta mieleen. Sen sijaan jos se pääsisi vallitsevaksi, tuhoisi se koko ihmiselämän, koska kaikki pidättäytyisivät kaikista mielipiteistä. Humen mielestä tämä onkin päävastaväite pyrrhonismia vastaan. Hän kiteyttää: ”*Luonto on aina vahvempi kuin periaate*.”³¹ (EHU XII, II, 160)

Kyseessä on siis kolmivaiheinen prosessi, jossa aluksi syvällinen tutkimus vie meidät pyrrhonismiin eli Hume argumentoi sen puolesta, mutta sitten tuo mukaan vastaväitteet, jotka johtuvat luonnollisista vaistoista eli helposta moraalifilosofiasta. Humen vastaväite on siis vastaava kuin Crousazin ja Pascalin. Mutta erona on, että hän ei pysähdy tähän vaiheeseen, vaan prosessin tuloksena on lievennetty pyrrhonismi eli *maltillinen tutkimusta seuraava skeptisismi*, joka on hyvää moraalifilosofiaa. Kuten tulemme näkemään se hyödyntää sekä pyrrhonismin että terveen järjen hyviä puolia asettuen niiden väliin. Tämä on mielestäni Humen kontribuutio pyrrhonismidebattiin.

Maltillinen tutkimusta seuraava skeptisismi – tai *akateeminen filo-*

sofia kuten Hume sitä myös kutsuu antaa tunnustusta sen ensimmäisille esittäjille Platonin Akatemian uuden vaiheen skeptikoille antiikissa – on sekä kestävää että hyödyllistä (EHU XII, III, 161). Sen mukaan pyrrhonistisen epäilyn hyöty on, että se opettaa meille kykyjemme ja ymmärryksemme rajallisuuden³² ja dogmatismien tai terveen järjen hyöty puolestaan, että se pitää meidät lähellä inhimillisen elämän käytäntöä, estää filosofeja juuttumasta kammioihinsa. Tämän skeptismin mukaan meidän tulee noudattaa tutkimuksissamme maltillisuutta ja varovaisuutta, jotta emme lipsahda filosofian äärimuotojen puolelle (EHU XII, III, 161), ja rajoittaa tutkimuksemme jokapäiväiseen elämään ja asioihin, jotka kuuluvat jokapäiväisen kokemuksen toiminnan piiriin ylevämpiin (more sublime) ja kaukaisimpiin (more remote) sijasta (EHU XII, III, 162).

Näin löydämme myös tieteen ja tutkimuksen oikeat kohteet. Abstraktin tieteen oikea kohde on suure (quantity) ja luku (number) ja moraalitieteiden tosiseikat ja olemassaolo. Jälkimmäisten kohdalla Hume toistaa Ramsayn ja Baxterin teesin, että tosiasiat ovat demonstroimattomia, joten ne eivät voi olla abstraktin tieteen objekteja. Siksi olion olemassaolo voidaan todistaa vain kokemukseen perustuvilla argumenteilla sen syystä tai seurauksesta. Tämä on moraalipäätelyn perusta. (EHU XII, III, 163–164) Moraalipäätely koskee joko yksittäisiä tai yleisiä faktoja. Yksittäisiin kuuluvat elämän harkinnat, historia, kronologia, geografia ja astronomia. Yleisiä tutkivat politiikka, luonnon filosofia, fysiikka, kemia jne. (EHU XII, III, 164–165) Tulkintani mukaan tässä voidaan nähdä Humen filosofian tavoitteen ensimmäinen osa eli reformi tieteen alueella. Hume lopettaakin Enquiry'n reforminsa kuuluisimmalla ja voimakkaimmalla ilmauksella:

”Kun me näiden periaatteiden valtaamina käymme kirjastojen läpi, minkälaisista hävitystä meidän täytyykään siellä tehdä? Jos otamme käsiimme jonkun teoksen esimerkiksi jumaluusoppia tai koulumetafysiikkaa, kysykäämme: Sisältääkö se jotain suurta tai lukua koskevaa abstraktia järkeilyä? Ei. Sisältääkö se jotain tosiseikkoja ja olemassaoloa koskevaa kokemuspäätelyä? Ei. Heitettäköön se siis tuleen, sillä se ei voi sisältää muuta kuin viisastelua ja harhaluuloa.”³³ (EHU XII, III, 165)

JOHTOPÄÄTÖS

Mitä voidaan sitten edellä esitetystä päätellä pyrrhonismin positiosta Enquiryssä? Jos palautamme mieleen Popkinin näkemyksen Humesta konsistenttina pyrrhonistina ja pyrrhonismista Humen filosofian tuloksena, voimme nyt häntä vastaan sanoa, että hän ei kysy onko pyrrhonismi Humen mielestä hyvää filosofiaa vaan olettaa impliittisesti, että Hume sitoutuu filosofiakonseptiossaan syvälliseen moraalifilosofiaan. Mielestäni Enquiry'n perusteella tähän kysymykseen voidaan vastata ei, koska se on syvällisen moraalifilosofian tulos. Tällöin myös Popkinin kanta pyrrhonismista Humen filosofian analyysin lopputuloksena joutuu kyseenalaiseksi. Toisin kuin Popkin olettaa, filosofin kammion ulkopuolisella maailmalla on Humen mukaan filosofista relevanssia, filosofia, joka ei ota jokapäiväistä elämää huomioon, on huonoa filosofiaa. Ja näin juuri pyrrhonismi tekee. Tulkintani mukaan pyrrhonismi on kyllä syvällisen moraalifilosofian lopputulos, mutta ei oikean, hyvän filosofian, jonka lopputulos on maltillinen tutkimusta seuraava skeptisismi. Pyrrhonismin positiona olisi siis olla mukana siinä prosessissa, joka johtaa tutkimuksessa akateemiseen filosofiaan. Tässä prosessissa sen tehtävänä olisi mm. epäilynsä voimalla osoittaa ihmisluonnon luonnollinen heikkous eli ymmärryksen rajoittuneisuus ja täten maltillistaa dogmaatit. Mielestäni pyrrhonismin olisi siis nähtävä sisältyvän Humen filosofiaan oleellisena osana hänen reformissaan sekä tieteen että käytännöllisen elämän alueella.

VIITTEET

1. Humella on myös toinen Enquiry, *An Enquiry concerning the Principles of Morals* vuodelta 1751, joka on uudelleenkirjoitus Treatisen kolmannelta osasta *Of Morals*.
2. Jotain Humen maineesta ateistina ja ajan suhtautumisesta ateisteihin kertoo, että ystäviensä suosituksesta ja toisen uskontokriittisen teoksen *The Natural History of Religion* (1757) saaman vastaanoton perusteella Hume suostui tämän teoksen julkaisuun postuumisti, jonka suorittikin hänen veljenpoikansa David Hume nuorempi 1778.
3. Osittain tämä johtuu varmastikin siitä, että juuri Enquiryjen hiotusta kaunokirjallisesta tyylistä johtuen niiden tulkinta on vaikeaa, kun Treatise on puolestaan kirjoitettu systeemihahmoon.
4. Hume tutkimuksessa on kaksi suurta linjaa: *Hume skeptikona* ja *Hume naturalistina*, joiden ulkopuolelle mm. Duncan Forbes on pyrkinyt asettamaan teoksessa *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge: Cambridge University Press 1975).
5. Mersenne saattaisi olla mielenkiintoinen Humen kannalta myös siksi, että hän suositti maltillista skeptisismiä käytännön metodina tieteellisen tiedon saavuttamiseen (Audi 1995, 486). Tietääkseni Hume ei kuitenkaan tuntenut Mersennen ajattelua.
6. Teoksen *L'Art de Penser* johdannossa.
7. Teoksen *Ouvres* dialogissa *Pyrrhon et son Voisin, Absurdité du pyrrhonisme*.
8. Teoksissa *La Loique ou Système de Réflexions* (1712) ja *Examen du Pyrrhonisme ancien & moderne* (1733).
9. Huet oli ranskalainen filosofi, joka käänsi Sekstoksen teokset ranskaksi.
10. "...would be the destruction of religion, piety, justice, commerce, and society."
11. "Nature forces us to believe, and this compulsion of nature cannot be extinguished."
12. Teoksessa *Mietteitä (Pensées)*, 1670).
13. Bayle käsitteli aihetta kuuluisan sanakirjansa *Dictionnaire Historique et Critique* (1695) artikkelissa *Pyrrho*. Jotain pyrrhonismin suhtautumisesta kertoo, että artikkelin englanniksi kääntäjä teki siihen pyrrhonismia vastustavan lisäyksen, joka sisältää pitkän lainauksen Crousazilta (Popkin 1995a, 151).
14. "The skeptic is a believer like anyone else, but the skeptic is also a skeptic. In his belief he still exhibits his skepticism."
15. En yritäkään suomentaa Humen keskeistä termiä sentiment.
16. "Philosophy would render us entirely Pyrrhonian, were nature too strong for it."
17. Termiä moraalifilosofia ei pidä missään nimessä ymmärtää nykymerkityksessä. Tässä kohtaa Humen keskeinen termi *moral philosophy* tarkoittaa *natural philosophy*n, jonka nykyinen vastine on *natural science*, vastakohtaa (erottelu EHU IV, I, 31, missä Hume antaa moral sanan synonyymiksi sanan *metaphysical*), joka sisältää sekä filosofian nykymerkityksessä että nykyisin eriytyneet ihmistieteet. Toisaalta Hume jakaa päätelyn (reasoning, joka on ymmärrettävä löyhästi prosessina, jossa johdetaan annetusta johtopäätös) *demonstratiiviseen eli abstraktiin* (demonstrative, abstract) ja *moraaliseen* (moral). (EHU IV, II, 35) Moraalisen kohteena ovat *tosiasiat* (matters of fact), kun demonstratiivisen kohteena puolestaan *ideoiden väliset suhteet* (relations of ideas). (EHU IV, I, 25 ja IV, II, 35) Täten asettuvat vastakkain *abstraktit tieteet ja moraalitieteet* (EHU XII, III, 163–164).
18. "They make us feel the difference between vice and virtue [...]"
19. "They regard human nature as a subject of speculation; and with a narrow scrutiny examine it, in order to find those principles; which regulate our understanding, excite our sentiments, and make us approve or blame any particular object, action, or behaviour."
20. Jonka pahin muoto on Humen mukaan uskonnollinen taikausko.
21. "...vanishes when the philosopher leaves the shade, and comes into open day..."
22. "Happy, if we can unite the boundaries of the different species of philosophy, by reconciling profound enquiry with clearness, and truth with novelty!"
23. Kailan suomennos on *sekalainen elämäntapa* (s. 40).
24. "Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man."
25. excessive antecedent scepticism, mitigated antecedent scepticism, excessive consequent scepticism, mitigated consequent scepticism
26. Terence Penelhumin mukaan tämän kritiikin kohteena oli Descartesin edustama rationalistinen ihmiskuva, jonka mukaan ihminen (järki) voi täysin päättää mihin usko ja jonka mukaan tiede ihmisen mielestä (the science of mind) ei ole mahdollinen, koska mieli on nykykielellä sanottuna analysoimaton. Humen hyökkäyksen ydin on puolustaa the science of mindin mahdollisuutta osoittamalla rationalismin johtavan ilman Jumalaa äärimmäiseen skeptisismiin, jota sen ajan keskustelussa kutsuttiin pyrrhonismiksi. (Penelhum, Terence., "Hume's moral psychology". The Cambridge Companion to Hume, toim Norton, David Fate., Cambridge: Cambridge University Press 1993, s. 117–124)

27. Garretin mukaan Hume käyttää termiä *reason* lockelaisessa, laajassa merkityksessä, jos hän ei toisin mainitse. Tässä merkityksessä se tarkoittaa yksinkertaisesti *mielen kykyä tehdä päättelyjä ja argumentteja*. Toisin sanoen järki on päättelykyky. Tällöin järki tuottaa sekä tietoa* (knowledge) kapeassa merkityksessä että todistuksia (proofs) ja todennäköisyyksiä (probabilities). Kapeassa rationalistisessa merkityksessä järki* tuottaa tietoa* eli silloin se on demonstraatiivisen päättelyn kyky. (Garrett 1997, 84-85)
28. "[T]he natural weakness of human understanding".
29. Hume filosofinen käsite perseptio (perception) tarkoittaa kapeassa merkityksessä havaitsemisaktin lopputulosta (havainto) ja laajassa merkityksessä mielen tietoista sisältöä. Perseptiolla on kaksi pääluokkaa: impressio ja idea.
30. "But as soon as they leave the shade, and by the presence of the real objects, which actuate our passions and sentiments, are put in opposition to the more powerful principles of our nature, they vanish like smoke, and leave the most determined sceptic in the same condition as other mortals."
31. "Nature is always too strong for principle."
32. Minkä eräänä seurauksena on dogmaattikkojen maltillistuminen ja muuttuminen suvaitsevimmiksi muita kohtaan. (EHU XII, III, 161)
33. "When we run over Libraries, persuaded of these Principles, what Havoc must we make? If we take in hand any Volume; of Divinity or School Metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasonings concerning Quantity or Number?* No. *Does it contain any experimental Reasonings concerning Matters of Fact or Existence?* No. Commit it then to the Flames: For it can contain nothing but Sophistry and Illusion."

KÄYTETYT LÄHTEET

- Audi, Robert (toim.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Garrett, Don, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press 1997.
- Gaskin, J. C. A., "Introduction". Teoksessa *David Hume Principal Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, J. C. A. Gaskin toim., Oxford: Oxford University Press 1993, s. x-xxvi.
- Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding* (Ilmestynyt alunperin Lontoossa 1748 nimellä *Philosophical Essays concerning Human Understanding*), toim. Selby-Bigge, L.A. ja Nidditch, P.H., Oxford: Oxford University Press 1975. Teokseen viitataan kirjaimilla EHU (esimerkiksi viite EHU, XII, I, 150 tarkoittaa luvun XII ensimmäinen osa, sivu 150).
- Hume, David, *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä* (Suomentanut ja johdannolla varustanut Eino Kaila). Porvoo: WSOY 1938
- Hume, David, *Essays, Moral, Political, and Literary* (suurin osa ilmestynyt alunperin 1758), toim. Miller, Eugene F., Indianapolis: Liberty Fund 1987. Teokseen viitataan kirjaimella E.
- Hume David, "The Natural History of Religion" (ilmestynyt alunperin 1757). Teoksessa *David Hume Principal Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, toim. Gaskin, J. C. A., Oxford: Oxford University Press 1993. Teokseen viitataan kirjaimilla NHR.
- Labrousse, Elisabeth, *Bayle*. Oxford: Oxford University Press 1983.
- Popkin, Richard H., "David Hume and the Pyrrhonian Controversy". Teoksessa *David Hume Critical Assessments volume II*, toim. Tweyman, Stanley, Lontoo ja New York: Routledge 1995, s. 147 - 160.
- Popkin, Richard H., "David Hume's Pyrrhonism". Teoksessa *David Hume Critical Assessments volume II*, toim. Tweyman, Stanley, Lontoo ja New York: Routledge 1995, s.161 - 187.
- Stanley, Philip, "The Scepticism of David Hume". Teoksessa *David Hume Critical Assessments volume II*, toim. Tweyman, Stanley., Lontoo ja New York: Routledge 1995, s. 188 - 198.

ARTO TUKIAINEN

PSYKOFYYSISESTÄ ONGELMASTA ASUBJEKTIIVISEEN KOKEMUKSEEN

- AVOIN KIRJE TUULA TANSKALLE

HYVÄ TUULA,

kun huomasin sinun julkaiseen psykofyysistä ongelmaa käsittelevän artikkelin *Ajatuksen* vuosikirjassa 56, ajattelin jo ennen sen lukemista, että nyt minulla on sopiva tilaisuus pohtia, millä tavoin itse suhtaudun tähän ongelmaan. Kuten tiedät, kiinnostuin siitä jo kauan sitten ja kirjoitin pöytälaatikkooni suuren määrän tekstiä erilaisten mielenfilosofisten teorioiden heikkouksista ja vahvuuksista;¹ mutta ponnisteluistani huolimatta en silloin saavuttanut mitään pysyvästi tyydyttävää näkemystä ongelman ratkaisemiseksi. Nyt vuosien jälkeen palaan samoille ajattelun alueille artikkelisi innoittamana. Samalla voin ehkä auttaa sinua havaitsemaan ongelmassa uusia puolia tai ainakin näkemään kirkkaammin asioita, joista olet kyllä ollut aikaisemminkin selvillä, mutta joihin et ole kiinnittänyt sen kummempaa huomiota.

Psykofyysisen ongelman ratkaisua on ymmärtääkseni haettava sen ennako-olettamusten kriittisen arvioinnin kautta tapahtuvasta ongelman hävittämisestä. Nämä ennako-olettamukset koskevat kokemusten ("experiences") subjektiivisuutta. Kokemuksia ei itse asiassa voida pitää subjektiivisina, vaan on siirryttävä kohti asubjektiviivista tapaa ymmärtää ne. Vastaavasti fyysikaalinen maailma ei suinkaan ole subjektin eteen avautuvien objektien kokonaisuus vaan tätä samaa asubjektiviivista kokemusta. Ja ellei löydy jotakin subjektiivisen ja objektiivisen todellisuuden väliseen jaotteluun palautumatonta tapaa erottaa toisistaan kokemukset ja fyysikaalinen todellisuus, psykofyysistä ongelmaa ei ole olemassa.

Tavanomaiseen kielenkäyttöön sisältyvä kokemusten ja fyysikaalisten tapahtumien välinen erottelu ei vielä sinänsä merkitse psykofyysisen ongelman olemassaoloa. Tällaista ongelmaa ei vielä tuo etemme sekään oletamus, että kokemukset ja fyysikaaliset tapahtumat voivat olla toistensa syytä ja vaikutuksia. Jotta ongelma ilmaantuisi, meillä pitäisi olla jokin tapa kuvata ja ymmärtää se kokemusten ja fyysikaalisen todellisuuden välinen *kuilu*, jonka monet ovat olleet havaitsevinaan. Meidät täytyisi saada *hämmästelemään*, kuinka fyysikaaliset tapahtumat voivat ensinkään tuottaa kokemuksia ja kokemukset fyysikaalisia tapahtumia tämän kuilun yli. Kuilu on nimenomaan subjektiivisen ja objektiivisen välinen eroavuus. Jos tämä kuilu kuroutuu umpeen, myös psykofyysinen ongelma haihtuu ilmaan.

1 PSYKOFYYSINEN ONGELMA

Psykofyysinen ongelma koskee "fenomenaalista tietoisuutta": näköhavaintoja, kuuloaistimuksia, hajuaistimuksia, tuntoaistimuksia, liikeaistimuksia, unia, ajatuksia, mielikuvia, kivun ja mielihyvän kokemuksia, kylmän ja kuumien tuntemuksia, tunnetiloja, mielialoja ja niin edelleen. Esität ongelman seuraavasti (s. 183):

"Fenomenaalisen tietoisuuden ongelmana on, että vaikka voimme jokainen omasta ensimmäisen persoonan näkökulmastamme vahvistaa kokemuksen olemassaolon jonaan itsestäänselvänä asiana, emme kuitenkaan ymmärrä, kuinka kokemus on mahdollinen suhteessa siihen tietoon ja ymmärrykseen, joka meillä on fyysikaalisesta maailmasta. Vaikkeudet johtuvat ensimmäisen persoonan kokemuksellisen näkökulman ja luonnontieteen kolmannen persoonan näkökulman välisestä yhteensopimattomuudesta. Emme ymmärrä, missä suhteessa kokemus on ei-kokemukselliseen todellisuuteen [...] tai kuinka kokemus kokemus syntyy fyysikaalisesta perustastaan, aivoista. Emme ymmärrä, kuinka kokemus on *lainkaan* mahdollista."

Pidät Michael Tyen ajatuskoetta ongelmaa valaisevana (s. 185):

"Kuvittele, että tieteilijät ovat kehittäneet eräänlaisen kypärän, jonka avulla on mahdollista seurata ruudulta omien aivojen fyysikaalisia tiloja ja tapahtumia. Kuvittele, että hankit tällaisen kypärän – et voi vastustaa uteliaisuutta – ja laitat sen päähäsi. Äkkiä näet edessäsi ruudulla aktivoituneita neuroniryhmiä. Liikuttaessasi hieman kättesi huomaat, että aivokuoren toisella puolella olevat neuronit aktivoituvat. Alat testata laitetta ja kutitat käsivarttasi höyhennellä. Huomaat, että somatosensorisella aivokuorella olevat tietyt neuroniryhmät aktivoituvat lähes säännömukaisesti. Yhtäkkiä kyseiset neuroniryhmät jäävät lepotaan eivätkä reagoi kutitukseen mitenkään. Ihmettelet, kuinka juuri *tu* sähköinen ilmiö tuottaa subjektiivisen kutituksen *tunteen*? Kuinka kyseinen aivotila tuottaa tunteen lainkaan? Miksi se tuntuu juuri *tältä*, miksi se ei tunnu joltain muulta? Miksi se tuntuu *yhtään milään*?"

Yleisimmässä muodossaan psykofyysinen ongelma on siis nähdäkseen seuraava: missä suhteessa kokemukset ja fyysikaalinen todellisuus ("ei-kokemuksellinen todellisuus") ovat toisiinsa? Konkreettisempia kysymyksiä ovat: Miten hermosto synnyttää kokemuksia? Miten kokemukset aiheuttavat fyysikaalisia tapahtumia? Miksi hermostolliset tapahtumat tuottavat juuri sellaisia kokemuksia kuin tuottavat? ja Miksi hermosto synnyttää kokemuksia ensinkään? Näistä kysymyksistä paljastuu, että psykofyysisen kausaation mahdollisuuden ehtoihin, olemassaoloon ja luonteeseen viittaavat ongelmat kulkevat lähes aina mukana, kun puhumme psykofyysisestä ongelmasta. Kausaatio-ongelmia voisi jopa nimittää psykofyysisen problematiikan ytimeksi.² Esimerkiksi fysikalistinen identiteettiteoria voidaan

käsittää yritykseksi vastata siihen hämmästykseen, että fyysikaalisen ja kokemuksellisen maailman välillä näyttää olevan kausaalisuhteita. Jos kokemukset ovat identtisiä fyysikaalisten tapahtumien kanssa, niin silloin psykofyysinen kuilu on silloitettu ja psykofyysisen kausaation mahdollisuuden ymmärtäminen on fyysikaalisen kausaation mahdollisuuden ymmärtämistä. Mahdollinen vastaus psykofyysisen kausaation ongelmiin on tietysti sekkin, ettei tuollaista kausaatiota ole. Esimerkiksi hermostoon vaikuttavia lääkkeitä ei tämän käsityksen mukaan voida pitää kokemuksellisten tapahtumien syinä.

Tieteellisen tutkimuksen ja psykofyysisen ongelman välinen suhde voidaan periaatteessa ymmärtää kahdella eri tavalla. Yhtäältä voidaan ajatella, että tieteellä on merkitystä tämän ongelman ratkaisemisessa. Viittaat artikkelissasi tähän näkemykseen: "Voi [...] olla, että tulemme ymmärtämään tietoisuuden ja aivojen välistä yhteyttä – tulevaisuuden tieteen kulusta kun kukaan ei tiedä mitään" (s. 190). Toinen mahdollinen ajattelutapa on nähdä psykofyysinen ongelma eiteieteellisenä kysymyksenä.³ Itse uskon nimenomaan, että ongelmiemme lähteet ovat pikemminkin tällä suunnalla kuin tieteellisten tietojemme vajavaisuudessa.

2 KOKEMUSTEN SUBJEKTIIVISUUS: NELJÄ TULKINTAA

2.1 ENSIMMÄINEN TULKINTA: EI YMMÄRRYSTÄ ILMAN OMAKOHTAISTA KOKEMUSTA

Olemme ehkä taipuvaisia huudahtamaan: "*Tietenkin* kokemukset ovat subjektiivisia ja *tietenkin* fyysikaalinen todellisuus on objektiivista." Mutta mitä tämä puhe kokemusten subjektiivisuudesta ja fyysikaalisen maailman objektiivisuudesta tarkoittaa?

Sinun mukaasi kokemukset ovat siinä mielessä subjektiivisia, että ainoastaan tietynlaisen kokemuksen läpikäynyt ihminen voi ymmärtää, millainen tuo kokemus todellisuudessa on. "[E]simerkiksi *varennikin* maun ymmärtäminen edellyttää kokemusta siitä, miltä *varennik* maistuu" (s. 181). Fyysikaalisen todellisuuden objektiivisuus tarkoittanee siis mielestäsi sitä, että ihminen voi ymmärtää sitä muutenkin kuin omakohtaisten kokemusten kautta. Kokemukset eivät ilmeisesti voi ymmärtääkseen olla tällä tavoin objektiivisia. Toisaalta fyysikaalinen todellisuus ei kai voi käsittääkseen olla siinä mielessä subjektiivista, että sen ymmärtäminen edellyttäisi sen omakohtaista havainnointia tai ylipäätään sen kokemusellista läpikäyntiä.

Kokemuksia voidaan kuitenkin ymmärtää myös muuten kuin omakohtaisen kokemuksen kautta. Kun olen lukenut Heming-

wayn selostuksen härkätaistelusta, ymmärrän kyllä jossain mielessä, millaisia kokemuksia härkätaisteluissa on mahdollista hankkia. Kun elokuvakriitikot kirjoittavat kokemuksistaan lehdistä, he kykenevät välittämään meille niitä koskevaa ymmärrystä. Samoin viiniasiantuntijoiden kirjoitukset voivat lisätä ja laajentaa ymmärrystämme niistä makukokemuksista, joita heidän arvostelemansa viinit tuottavat. Jos olen nähnyt ystäväni ottamat valokuvat Kiinasta, minulla on käsitys siitä, millaisia asioita hän koki siellä. Vielä selvemmin näin on siinä tapauksessa, että näen hänen kuvaamiaan videofilmejä. (Aistikokemuksia tuottavat teknologiat hämärtävät omakohtaisen kokemuksen kautta saadun ymmärryksen ja toisten ihmisten välittämän ymmärryksen välistä rajaa.) Masennuksestakin voidaan hankkia ymmärrystä kuuntelemalla muiden selostuksia omista kokemuksistaan. Omakohtainen kokeminen saattaa rikastaa ymmärrystämme; mutta kokemuksia koskevaa ymmärrystä voidaan hankkia myös suullisesti, kirjallisesti ja virtuaalitodellisuusteknologioita hyväksikäyttäen.

Et kai halua väittää, että siinä missä kokemuksista voidaan hankkia todellista ymmärrystä vain kokemusten itsensä kautta, fyysikaalisesta todellisuudesta ei voida hankkia omakohtaista ymmärrystä lainkaan? Neuroneista voidaan tietysti hankkia tietoa ja ymmärrystä myös kokemusteitse eli katselemalla ja koskettelemalla niitä sekä tekemällä niitä koskevia kokeita eikä ainoastaan lukemalla niistä tai kuuntelemalla neurofysiologisia luentoja. Samoin veden luonnetta voidaan pyrkiä ymmärtämään tarkkailemalla sen liikkeitä ja uppoutumalla siihen eikä ainoastaan lukemalla sitä koskevia raportteja. Itse asiassa neuroneista ei olisi voitu hankkia mitään ymmärrystä, jos ihmisillä ei olisi koskaan ollut niitä koskevia kokemuksia. Ei meillä olisi aivofysiologian kirjoja eikä aivosolujen kuvia, elleivät ihmiset olisi avanneet kalloja ja hankkineet aivoista konkreettisia kokemuksia. Sinä itse ehkä luet tieteen tuloksista kirjoista, mutta kokemusten kautta nekin on alunperin saavutettu.

Jos omakohtainen kokemus ei ole mielestäsi kovinkaan tärkeää luonnontieteellisen ymmärryksen saavuttamisen kannalta, niin ajattele vaikkapa puutarhureille ja kuvanveistäjille ominaista ymmärrystä fyysikaalisesta maailmasta. Voidaanko tätä ymmärrystä saavuttaa ilman omakohtaisia kokemuksia luonnosta? Puutarhuri voisi esittää yltiöpäisen teesin, jonka mukaan luonnon tapahtumien ymmärtäminen edellyttää, että meillä on niistä omakohtaisia kokemuksia. Tämä väite on aivan yhtä liioiteltu kuin näkemys, jonka mukaan kokemuksia ei voi ollenkaan ymmärtää, ellei ole käynyt niitä

läpi omakohtaisesti.

Kun annoin luettavaksesi tämän kirjoituksen ensimmäisen version, vastasit esittämällä seuraavan kritiikin juuri kuvailemaani subjektiivisuustulkinnan arvostelua vastaan: ”Käsitykseni mukaan on olemassa ominaisuuksia, joista voimme tietää ainoastaan kokemuksen kautta, *kokemalla* – tässä ei nähdäkseni ole mitään ”mystistä”. [...] Pointtina ei ole, etteivät *luonnontieteiden* opinnot auta tietämään tyhjentävästi näitä ominaisuuksia (esim. sitä, millaista on nähdä punaista tai millaista on kokea masennusta); pikemminkin, etteivät *opinnot* auta.”

Vaikka olisikin aivan erityisiä ominaisuuksia, joista voimme tietää vain omakohtaisen kokemuksen kautta emmekä lainkaan opintojen avulla (ja tässä ”opinnot” tarkoittanevat lähinnä kirjallisia ja suullisia opintoja), jää edelleen avoimeksi kysymykseksi, eivätkö nämä ominaisuudet voi olla myös fyysikaalisen maailman ominaisuuksia. Voiko ihminen esimerkiksi tietää tuulten ja sateiden ominaisuudet ”tyhjentävästi”, ellei hän ole koskaan ollut tuulessa ja sateessa itse, kokenut niitä? Eikö myrskyjen ja aurin gonlaskujen ominaisuuksien tietäminen ole täysin analogista punaisuusaistimusten ja masennuskokemusten ominaisuuksien tietämiselle? Tarkasti ajatellen näiden tapausten täytyy olla analogisia, koska fyysikaalinen maailma on kokemusmaailmaa (ks. alla 2.2 ja 2.4).

Mihin siis perustuu kokemuksellisen ja fyysikaalisen todellisuuden välinen dikotomia? Jos kokemukset ovat tarkoitettu suhteessa yhtä lailla objektiivisiin kuin fyysikaaliseen maailmaan (eli kokemuksiä voidaan ymmärtää myös muuten kuin omakohtaisen kokemuksen kautta) ja fyysikaalinen maailma yhtä subjektiivista kuin kokemukset (eli sitäkin voidaan ja pitää ymmärtää myös omakohtaisen kokemuksen kautta), subjektiivisuuden ja objektiivisuuden käsitteillä ei voida tehdä eroa kokemusten ja fyysikaalisen maailman välille.

2.2 TOINEN TULKINTA: SUBJEKTIIVISUUS NÄENNÄISYYDEN JA TODELLISUUDEN YHTENEVAISYTTENÄ

Artikkelissasi kirjoitat kokemusten olevan erityislaatuisia myös siinä suhteessa, ettei niihin voida soveltaa näennäisyyden ja todellisuuden välistä erottelua: kokemusten kohdalla asiat ovat niin kuin ne näyttävät olevan. ”Jos tila aistitaan kipuna tai pelkona, tila on kipu tai pelko” (s. 181). Tämä on toinen mahdollinen tapa ymmärtää kokemusten subjektiivisuus. Objektiivisuus tarkoittaa tässä sitä, että asiat eivät välttämättä ole niin kuin ne näyttävät olevan. Pitänet fyysikaalista todellisuutta tässä mielessä objektiivisena.

Näennäiset kokemukset eivät tosiaankaan eroa mitenkään todellisista kokemuksista. Hallusinoitu pelko on todellinen siinä missä yhteisesti havaittavan maailman tapahtumasta johtuva pelko. Hallusinoitu ääni on kokemuksena todellinen. Ihminen voi myös nähdä haukan, jolla ei ole mitään ”julkisesti havaittavaa” syytä. Ja jos näennäisyys on välttämättä yhtä kuin todellisuus, näennäisyyden ja todellisuuden käsitteet menettävät merkityksensä. Käsitteellinen vastakainasettelu on mielekäs vain silloin, kun voidaan kuvitella tapaus, johon ei voida soveltaa sen kumpakaan osapuolta.

Kokemusmaailma on yksi asia, sen tapahtumien tunnistaminen ja kuvaaminen toinen. Näennäisyys ja todellisuus eroavat myös kokemusten kohdalla siinä mielessä, että niitä koskevat kuvauksemme voivat olla virheellisiä. Muutamia päiviä sitten esimerkiksi luulin kuulleen ampumisääniä, vaikka todellisuudessa kuulin niitä jymähdyksiä, joita lossin rantautuminen aiheuttaa. Toisinaan me pelkästään tunnustamme kokeneemme asiat toisin kuin ne todellisuudessa koimme, mutta on paljon sellaisiakin tapauksia, joissa me korjaamme aidon erehdyksemme.

Et kiistäne, että jos kukaan ei voi erehtyä siitä, mitä hän kokee, niin puhe oikeassa olemisesta menettää mielekkyytensä: oikeassa olemisen edellyttää erehtymisen mahdollisuuden. Esimerkiksi jonkin kokemuksen tunnistaminen peloksi tai kivuksi voi osua oikeaan ainoastaan sillä ehdolla, että myös virheellinen tunnistaminen on mahdollista. Itse asiassa myös kipu ja pelko voidaan tunnistaa väärin. Jos ihminen ei osaa käyttää sanoja ’pelko’ ja ’kipu’ vaan vaikkapa pitää pelkona sitä, mikä on jännitystä, hän saattaa kuvata kokemuksensa virheellisesti.

Tieteellisissäkin yhteyksissä käy usein niin, että yksi kokemusten kuvailun tapa syrjäytetään virheellisenä ja korvataan toisella. Mitä tulee neurotietisiin, haluan kiinnittää huomiosi siihen, että keskushermostomme on ihmisten ja erityisesti neurotieteilijöiden kokemusmaailman osa, ja sitä koskevia kuvauksia korjataan samalla kun kokemuksemme karttavat ja kokeellisen tietomme lisääntyä.

Ajattelet ehkä, että neurotiedettä ei voida ensinkään pitää yrityksenä kuvata neurotieteilijöiden kokemuksia ja ymmärtää niitä paremmin. Olet oikeassa, jos tarkoitat, että fysiikan tavoin neurotieteessä saatetaan joskus esittää ”näkömätöntä todellisuutta” koskevia hypoteeseja, siis hypoteeseja, joiden postuloimia tapahtumia ei ole ainakaan vielä havaittu. Muuten neurotiede voidaan käsitellä tietyntyyppisten kokemusten kuvailuksi sekä pyrkimykseksi niiden ymmärtämiseen ja selittämiseen. Vai onko neurotieteilijöillä

muka jokin toisenlainen, yliaistillinen ja kokemuksen ylittävä tutkimustapa? Ja mitä sanoisit sitten, kun keskushermostomme tapahtumat tulevat myös sellaisten ihmisten havaittaviksi ja tarkasteltaviksi, jotka eivät ole ammatiltaan neurotieteilijöitä? Emmekö voisi luontevasti käyttää kokemustemme kuvailussa ja ymmärtämisessä neurotieteellisiä sanoja ja selityksiä? Jos koskettelemme neuroneja ja katselemme niitä, niin eikö neurotieteellinen käsitteistö ole silloin todella hyvä kokemustemme kuvailun keino?

Vastauksessasi esität todella hämmästyttävän väitteen: ”Neuronit, aivot, keskushermosto eivät ole itsessään koettavissa eivätkä ilmene meille *lainkaan* kokemuksellisen todellisuutemme konstituentteina.” Keskushermosto on koettavissa. Mihin neurotiede perustaisi väitteensä ellei juuri kokemuksiin keskushermoston tapahtumista? Ja hermoston kuvailu *voidaan* ymmärtää hermostokokemusten kuvailuksi. Nämä kaksi kuvailutapaa ovat yksi ja sama asia.

Vertaa visuaalista kokemusta keskushermostosta vaikkapa visuaaliseen kokemukseen järvimaisemasta. Jos ihminen kuvaa järvikokemustaan, hän kuvaa maisemaa siten kuin hän sen näkee. Ehkä hän puhuu välkkyvistä aalloista ja keikkuvista purjehveneistä. Aivan samalla tavoin ihminen, joka kuvailee näkökokemustaan keskushermostosta, kuvailee keskushermostoa siten kuin hän sen näkee. Tai kuvittelee koskettelevasi märkää saippuaa. Jos sinun pitäisi kuvata kosketusaistimustasi, niin etkö voisi käyttää sellaisia sanoja kuin ’kova’ ja ’liukas’? Etkö jopa voisi antaa saippuan mitat sanomalla esimerkiksi: ”Tämä kappale on noin kolmen sentin paksuinen ja kahdeksan pituinen?” Nämä ovat kaikki koettua asiaa itseään kuvailevia ilmaisuja. Vastaavasti hermostokokemusten kuvailu on hermoston kuvaamista. Toisaalta hermoston kuvaaminen on hermostokokemusten kuvaamista.

Hallusinoivakin ihminen voi kuvata näkemänsä aivot. Tällöin hän kuvaa jotakin kokemusmaailmaansa kuuluvaa. Tilanne on sama, jos korvaamme hallusinoituiden aivot ”julkisesti” havaittavilla aivoilla. Silloinkin kokemuksen ”kohde” on jotakin kokemusmaailmaan kuuluvaa ja sen kuvaaminen kokemusmaailman kuvaamista. Jos yritämme eristää kokemuksen ”kohteestaan” ja kuvata tämän kokemuksesta riippumattoman ”objektin”, havaitsemme liukuvamme kohti metafysiikkaa, jossa meillä ei ole mitään kokemusperäisiä kriteerejä väitteidemme totuusarvojen selvittämiseksi (ks. alla 2.4). Koska fyysikaalisetkin tapahtumat kuuluvat kokemusmaailmaan, niiden kohdalla ei ole eroa näennäisyyden ja todellisuuden välillä, sikäli kuin tällä erottelulla viitataan



Koivet K.

kokemuksiin itseensä eikä niiden kuvauksiin.

Lopputulema: Jos subjektiivisuus on näennäisten ja todellisten kokemusten erotamattomuutta, mikään ei voi olla objektiivista eikä subjektiivisuudella ole mitään vastakohtaa. Jos subjektiivisuudella taas tarkoitetaan kokemuksesta välttämätöntä oikeellisuutta, mikään ei voi olla subjektiivista eikä objektiivisuudella ole vastakohtaa. Kummassakin tapauksessa subjektiivisuuden ja objektiivisuuden käsitteet menettävät merkityksensä, koska käsitteellisen vastakainasettelu on mielekäs vain sillä ehdolla, että toinen sen osapuolista ei kata kaikkia mahdollisia sovellustapauksia.

2.3 KOLMAS TULKINTA: SUBJEKTIIVISUUS KOKEMUSTEN OMUUTENA

Vastineessasi kirjoitat painokkaasti: ”Subjektiivisuus on käsite, jolla luonnehdin sitä fenomenaalista tietoisuutta koskevaa fenomenologista piirrettä, että kokemukset on aina annettu meille ensimmäisen persoonan presentaation muodossa. Ensimmäisen persoonan presentaation muotoon on sisäänkirjoitettuna *omuu*s; se seikka, että koemme kokemuksemme välittömästi *omiksi* kokemuksiksemme.” Toisella on omat kokemuksensa eivätkä ne voi olla minun omia kokemuksiani: ”Toisen kokemusta ei ole annettu ensimmäisen persoonan muodossa minulle, minkä takia toisen kokemus ei ole osa *minun* mentaalista elämäni.” Jos esimerkiksi katsomme itkevää lasta, hänen surukokemuksensa ei ole meidän kokemuksemme. Tällainen kokemusten ”omuu” voidaan ymmärtää kolmanneksi subjektiivisuuskäsitteen tulkinnaksi. Fysikaalinen todellisuus lienee siis mielestäsi tavalla tai toi-

sella yhteistä ja tässä suhteessa objektiivista. (Oletettavasti et tarkoita omuutta vierauden vastakohtaksi?)

Et kai tarkoita ”omuu” yksityisomistusta ja ”yhteisyydellä” yhteisomistusta tai omistuksen puutetta? Possessiivisten ilmaistapojen käyttö ei voi viitata tähän, koska kokemukset eivät ole objekteja, joita olisi mahdollista omistaa. Kenelläkään ei ole tässä mielessä omia kokemuksia. Kokemusten omistaminen edellyttää sitä paitsi jonkin kokemuksista riippumattoman omistajan olemassaoloa. Tämä omistava subjekti on perusteetonta metafysiikkaa (2.4). On varmasti olemassa erilaisia inhimillisiä kokemusmaailmoja, mutta sen sijaan, että ihminen omistaisi ne, hän kuuluu niihin ja on osallinen niiden tapahtumiin.

Mitä muuta kokemusten ”omuu” voisi merkitä? Ja mitä tarkoittaa sen vastakohta, fysikaalisen maailman ”yhteisyys”? Ilmeisesti et tarkoita puheellasi kokemusten ”omuu” sitä, että eri ihmisten kokemukset ovat välttämättä erilaisia. Ihmisillähän voi olla myös yhteisiä kokemuksia siinä tavantomaisessa mielessä, että niissä on jotakin samanlaista. Jos ihmiset esimerkiksi menevät yhdessä kalaan, heillä on yhteisiä kokemuksia. Toisaalta eri ihmisten kokemat fysikaaliset tapahtumat voivat olla myös erilaisia. Niissä ei välttämättä ole mitään yhteistä.

Oman ja yhteisen välinen vastakohta on läheistä sukua yksityisen ja julkisen väliselle erotelulle. Luulen sinun tavoittelevan puheellasi kokemusten ”omuu” juuri tätä kontrastia. Siirryn nyt sen tutkintaan.

2.4 NELJÄS TULKINTA: SUBJEKTIIVISUUS KOKEMUSTEN YKSITYISYYTENÄ JA EROAVUUTENA

Kirjoitat vastineessasi: ”Aivot, neuronit, kiivet jne. ovat havainnon kohteita, joista meillä kaikilla voi periaatteessa olla kokemuksia – ne ovat objektiivisia siinä mielessä, että ne on annettu kaikille samalla tavoin kuin ne on annettu minulle.” Tämä virke voitaneen tulkita erotteluksi olennaisesti yksityisen ja olennaisesti julkisen maailman välillä. Fysikaalinen maailma on siinä mielessä julkinen, että sitä voidaan tarkkailla useista eri näkökulmista. Kokemukset taas avautuvat ainoastaan ensimmäisen persoonan perspektiivistä. Sanotkin artikkelissasi (s. 181), että kokemukset ovat väistämättä näkökulmallisia.

Jos nyt väittäisin vastaan, että kokemukset voivat olla myös julkisia, koska useilla ihmisillä voi olla samanlaisia kokemuksia, tai että fysikaalinen todellisuus voi olla yksityistä, koska jokin fysikaalinen tapahtuma voi avautua ainoastaan yhdelle ihmiselle, et varmaankaan olisi tyytyväinen vastaukseeni. Oletettavasti sanoisit, että fysikaalinen tapahtuma on kuitenkin objekti, joka voidaan havaita useammasta eri näkökulmista. Objekti on identtinen eri subjekteille, koska se on kokemuksesta riippumaton. Eri ihmisten kokemukset taas ovat ainakin kvantitatiivisesti toisistaan poikkeavia siinäkin tapauksessa, että niissä on jotakin samanlaista. Siis vaikka ihmiset kokisivat yhdessä jonkin luonnontapahtuman, heidän kokemuksensa olisivat silti toisistaan eroavia.

Tarkoitin metafysiikalla tutkimusta, joka pyrkii selvittämään kokemusten ei-kokemukselliset mahdollisuuden ehdot. Empiirinen tiede ei ole metafysiistä. Jos tieteesä

postuloidaan kokemuksen ylittäviä tapahtumia, näiden postulaattien totuudelle asetetaan kokemukselliset kriteerit.

Oletus kokemuksesta riippumattomasta objektista sen sijaan on metafyyminen. Metafyyminen merkitsee, että meillä ei voi olla kokemuksellisia kriteerejä sen ratkaisemiseksi, onko kokemuksista riippumattomia objekteja olemassa ja millaisia ne ovat. Kokemuksista riippumaton objekti voisi muuttua, vaikka kokemukset pysyisivät täsmälleen samanlaisina, ja kokemukset voisivat muuttua, vaikka tämä objekti pysyisi ennallaan. Objektin riippumattomuushan tarkoittaa juuri sitä, että kokemus ja sen objekti voivat vaihdella toisistaan riippumatta. Toisin sanoen metafyymsiset väitteet ovat kokemuksiin nähden satunnaisia. Tällainen empiiristen totuuskriteerien puute on metafysiikan yleinen ongelma, jonka kohtaamme kaikkialla riippumatta siitä, millainen metafyyminen väite on kyseessä.

Metafysiikan satunnaisuutta voidaan yrittää paeta määrittelemällä jokin tietty subjekti sellaiseksi, että sen näkemykset kokemuksista riippumattomista objekteista ovat välttämättä oikeita. Tuon subjektin näkemykset ovat siis oikeita, sanoipa se kokemuksistaan mitä tahansa. Tämä ajatus on kuitenkin mieleton, koska oikeellisuuden kriteerinä olevat näkemykset eivät voi itse olla oikeita (vrt. Wittgensteinin esimerkki metrin standardista). Vaikka kykenisimmekin asettamaan tällaisen auktoriteetin, sen käsityksiä ei voitaisi pitää oikeina, koska oikeassa olemisen mahdollisuus edellyttää erehtymisen mahdollisuuden. Mitään välttämätöntä oikeellisuutta ei voi olla.

Ajatuksella objektin samuudesta eri havainnoitsijoille ei siis ole perusteita. Kokemukset kyllä vaihtelevat eri kokemusmaailmojen välillä, mutta niin tekevät myös fyysiset tapahtumat. Nehän ovat kokemusmaailmallisia tapahtumia. Sellaisina ne eivät voi olla julkisia, sikäli kuin julkisuudella tarkoitetaan juuri objektin avautuvuutta ja tarkkailtavuutta. Tämä ei tietenkään merkitse fyysisten tapahtumien yksityisyyttä vaan sitä, ettei niitä voida sanoa julkisiksi eikä yksityisiksi.

Voivatko kokemukset sitten olla yksityisiä eli (lainatakseni omia sanojasi) avautua "ensimmäisen persoonan presentaation muodossa" subjektille, joka ei ole kokemuksesta? Tuskinpa. Ajatus kokemuksista riippumattomasta subjektista on sekin metafyy-

nen. Esimerkiksi usko transsendentaalisen subjektin olemassaoloon on tyypillisesti seläistä, ettei sen totuudenmukaisuudelle voi olla mitään kokemuksellisia kriteerejä. Idea kokemusten yksityisyydestä on siis yhtä perusteeton kuin näkemys, jonka mukaan fyysiset tapahtumat ovat julkisia.

Subjekti voidaan kyllä identifioida kokemusten kanssa: subjekti on "omat" tunteensa, kuuloaistimuksensa, näköhavaintonsa jne. Mutta jos kokemuksista riippumattomia objekteja ei haluta postuloida, tuolla kokemuksiin samastuvalla subjektilla ei ole mitään vastakohtaa. Tällöin subjektin käsite menettää merkityksensä.

Kun ajatus kokemuksista riippumattomista subjekteista ja objekteista ei enää kieho meitä, myös varmuus kokemusten väistämättömästä näkökulmallisuudesta menettää otteensa. Jos ei voida perustellusti puhua kokemuksia omistavasta tai ylipäätään kokemuksiin nähden erillisestä egosta, ja jos ajatus kokemuksista riippumattomista kokemusten kohteista kuuluu sekin metafysiikan museoon, niin mistä tuollainen näkökulmallisuus muka kokemuksiin ilmaantuisi? Näkökulmallisuus on illuusio, jota ei voida erottaa kokemusten yksityisyyden ja fyysisen maailman julkisuuden myyteistä. Näitä myyttejä taas ei voida erottaa metafyymsisestä uskosta subjekteihin ja objekteihin, jotka pysyvät identtisinä kokemuksista riippumatta.

3 EROON PSYKOFYYMISESTÄ ONGELMASTA

Tavanomainen kielenkäyttömme, joka erottaa toisistaan kokemukset ja fyysisen maailman, ei tietysti sinänsä ole mielenfilosofinen teoria. Teoreettisia eivät ole myöskään ne psykofyymsisen ongelman kannalta olennaiset erottelut, jotka sisältyvät tähän kieleen: subjektiivinen/objektiivinen sekä sen tarkennukset yksityinen/julkinen, oma/yhteinen ja vaihteleva/identtinen. Filosofisten teorioiden leviäminen on kuitenkin voinut synnyttää ja vahvistaa näitä kielellisiä vastakkainasetteluita, ja toisaalta nuo erottelut saattavat puolestaan olla subjektiivisuuden myyttiä tukevien teorioiden ituja. Filosofin on paitsi nähtävä tämä kieli sellaisena kuin se on myös rohjettava taistella sitä vastaan.

Psykofyymsisen ongelman ratkaisu on siinä monia eri ulottuvuuksia sisältävässä oival-

luksessa, että subjektiivisen ja objektiivisen todellisuuden välistä kuilua ei ole olemassa. On ainoastaan jakamattomia kokemusmaailmoja, joissa ei ole mitään subjektiivista eikä mitään objektiivista. Vastaavasti ei ole mitään erityistä subjektiivisen ja objektiivisen todellisuuden välisten kausaalisuhteiden olemassaoloa ja luonnetta koskevaa ongelmaa vaan ainoastaan yleinen kysymys subjektiivisen kausaation olemassaolosta ja ominaisuuksista. Neuraaliset tapahtumat voivat kuulua kokemusmaailmaan, ja jos ne joskus ovat muiden kokemusten syitä, tämä kausaatio on asubjektiivisten kokemusten välistä kausaatiota. Kyse ei esimerkiksi ole olennaisesti julkisen ja olennaisesti yksityisen todellisuuden välisestä suhteesta, kuten ei myöskään kokemuksista riippumattoman aivo-objektin kausaalisesta suhteesta kokemuksiin.⁴

VIITTEET

1. Yhden lyhyen artikkelin julkaisinkin: "Is 'subjectivity of consciousness' a problem to physicalism?" teoksessa Paavo Pyllkän ja Pauli Pyllkän (toim.), *New Directions in Cognitive Science*. Publications of the Finnish Artificial Intelligence Society, Helsinki 1995. Käsillä oleva kirjoitus korvaa tuon artikkelin psykofyymsistä ongelmaa koskevien näkemysten esityksenä.
2. Hermostotapahtumien ja kokemuksellisten tapahtumien välillä saattaa olla myös yhteisvaihteluksia, joita ei voida edes periaatteessa nimittää kausaalisiksi, koska nuo tapahtumat eivät eroa toisistaan ajallisesti. Jos sellaisia on, psykofyymsisen ongelman täydellisen ratkaisun tulisi sisältää niidenkin mahdollisuuden selitys.
3. Ehkäpä viittaa tähän mahdollisuuteen kirjoittaessasi näin: "[A]jatuksessa, ettemme ole kyenneet (ainakaan toistaiseksi) konstruoidaan oikeanlaisia käsitteitä ja oikeanlaista käsitystä tietoisuuden ongelmaa koskevasta selityksestä, on mielestäni paljon perää" (s. 190).
4. Pekka Mäkelälle kuuluu kiitos niistä huolellisista kommentteista, joita hän esitti tämän esityksen aiemmasta versiosta. Olen myös paljon velkaa Pauli Pyllkälle ja Tere Vadénille, joiden ajatukset ovat saman suuntaisia kuin "omani". Ks. erityisesti Pyllkän teos *The Aconceptual Mind. Heideggerian Themes in Holistic Naturalism* (John Benjamins Publishing Company, Amsterdam ja Philadelphia 1998) sekä Vadénin kirja *Ajo ja jälki. Filosofisia esseitä kielestä ja ajattelusta* (Atena, Jyväskylä 2000). Pyllkän artikkeli "Suomen kieli on vetäytymässä ja jättämässä meidät rauhaan toisiltamme" on sekin huomattava. Se on julkaistu tämän lehden numerossa 1/98, sivut 44-49. Ks. myös Pyllkän artikkeli "Onko nykyinen tiede välttämättä onto-teologista Heideggerin tarkoittamassa mielessä?". Artikkelit on julkaistu *Ajatuksen* vuosikirjassa 51, sivut 187-228.

KESKUSTELUJA HENKIEN KANSSA

Emanuel Swedenborg:
Clavis Hieroglyphica. Hieroglyfinen avain ja muita filosofisia tekstejä. Suom. ja johdanto
Jyrki Siukonen. Gaudeamus, Helsinki 2000. 199 s.

Omituisten opusten galleria sen kun kasvava. Nyt on nimittäin Gaudeamus ottanut kustannusohjelmaansa varsinaisen laji-tyypin valiokappaleen, ruotsalaisen ajattelijan ja kulttuuripersoonan Emanuel Swedenborgin (1688-1772) tekstikokoelman kääntäjän selitysohjeella ryyditettynä. Vai pitäisikö sanoa päinvastoin: kääntäjä Jyrki Siukosen Swedenborg-tutkimusta höystämään on poimittu muutama edustava otos mainitun ruotsalaisfilosofin kirjallisesta tuotannosta. Käsillä oleva kirja *Clavis Hieroglyphica* ei ole siis Swedenborgin itsensä julkaisema kokoelma, vaan kantaa Swedenborgin kuoleman jälkeen julkaistun teoksen nimeä - joka puolestaan sai otsakkeensa samannimisestä artikkelista.

Vaikka Swedenborgin ajattelulla on ollut kauaskantoiset vaikutukset länsimaisessa filosofiassa ja kulttuurihistoriassa, hänet vaihkaa ohitetaan useimmissa historiategoksisissa ja ensyklopedioissa. Henkimaailmassa liikuskeleva Swedenborgin ajattelu vaikuttaa melko mielipuoliselta nykyajan tieteellis-tekniselle mielelle. Vai onko tämän esoteerikon sivuuttamisessa kyse joskus peräti tieteen historian (tiedostamattomasta?) kauden historian? Vaikka hänen tuotannostaan suuri osa olisikin nykyperspektiivistä katsoen aivan älytöntä juttua, ei hänen vaikutukseensa ajattelun historiaan tulisi kintaallakaan viitata. Monet merkittävät filosofit ja kirjailijat ovat eksplikoineet velkaansa Swedenborgille. Näihin ovat kuuluneet niin August Strindberg, William James kuin Immanuel Kantkin. Tässä mielessä tämä käännös perustelee oman olemassaolonsa. Filosofian historiassa Swedenborg sivuutetaan useimmiten joko kokonaan tai lyhyellä tokaisulla siitä, miten hän on vaikuttanut jälkipolviin. Edes ruotsalaiset itse eivät juuri maanmies-tään tunne, mutta paljolti ovat toisaalta meiltäkin unohtuneet oman maamme viisaat – esimerkiksi Pursiaisen taannoinen tutkimus Sigfrid Aronus Forsiuksesta muistuttaa siitä lukijaansa. Kuinka monta kiinnostavaa hahmoa onkaan jäänyt pois muodista, syntyneet sosiaalisesti ajatustensa epäkorrek-

tiuden vuoksi tai unohdettu jostain muusta syystä? Suomeksi Swedenborgia on julkaistu vuosisadan alkupuoliskolla, mutta eipä niitä niteitä juuri löydy muualta kuin yliopistokirjastojen pölyisistä holveista.

Vaikka Swedenborgista puhutaan yleensä outona lintuna, henkiennäkkijänä ja mystikkona, Siukosen käännös valottaa nyt miehemme toista, tieteellisempää puolta. Yllättävää kyllä, omaa uskonlahkoakin lanseeranneen mystikon myytin takaa paljastuuakin ahkera, isommin saarnamiestä muistuttamaton tiedemiesahmo, jonka suurin elämänurakka liittyi enemmän yleishyödyllisiin asioihin – talouselämään, teollisuuteen ja politiikkaan – kuin salatieteilyyn. On huomiotava, että se minkä omasta aikaperspektiivistämme luemme epätieteeksi ja hullutuksiksi, saattoi Swedenborgin aikana olla aivan vakavasti otettava asiaa. (Tässä kohdin on tosin varauksella mainittava, että monet aikalaisetkin pitivät Siia täytenä hulluna.) Swedenborgin omaleimaisin tuotanto, keskustelut henkien kanssa jne. syntyivät vasta hänen myöhäisvuosillaan mystiikan, intuition, henkiennäkemisen ja runollisen ilmaisun keinoin. Amerikkalainen transsendentalisti Ralph Waldo Emerson hehkutti Swedenborgin jättäjäisyyttä ja yleisneroutta sanoen hänen olleen yksi kirjallisuuden mammutteista ja mastodonteista, jonka suuruutta eivät kykene mittaamaan edes tavallisten oppineiden tieteelliset seurakuntat. Emersonin mielestä Swedenborg kykeni poikkeuksellisen lahjakkaasti yhdistämään runollisen ja tieteellisen maailman kokemisen. Emersonin varhaisteos *Nature* (1836) onkin pitkälti ”swedenborgilainen”: ajatuksena on, että kaikki luonnossa toistaa samoja voimia ja peruseräitä. Kaikilla aineellisen maailman asioilla on vastineensa hengen maailmassa.

Kiinnostavin kirjaan sisällytetyistä Swedenborgin artikkeleista ei suinkaan ole nimikirjoitus, vaan kaksi viimeistä tekstiä, joissa ruotsalaisfilosofi keskusteleekin henkimaailmassa kuuluisien ajattelijoiden ja enkelien kera. Nämä luvut kannattaa ehdottomasti lukea jokaisen, joka ei suhtaudu turhan vakavasti itseensä ja omiin ajattelijanlahjoihinsa. Ja tyylikin on filosofiselle tekstille poikkeuksellisen mukaansatempaava, suorastaan hulluvaton. Esimerkiksi ”Keskustelu Aristoteleen kanssa” alkaa varsin iskevästi: ”Saadakseen lisää tietoa erilaisista asioista Merkuriuksesta saapui henkiä tapaamaan erästä meidän maailmastamme tullutta henkeä, joka oli maan päällä eläessään ollut kuuluisa oppineisuudestaan ...”. Tämän paljonpuhuvan

intron jälkeen Swedenborg kuvailee, kuinka alavasemmalta häntä lähestyneet henget selettävät olevansa loogikkoja ja metafysiikkoja, jotka valittelevat filosofisten ongelmien saattaneen heidät kurjaan jamaan. Nämä surkeat henget olivat nimittäin pohtineet asioita vain kunnianosoitusten ja vaikutusvalan vuoksi. ”He valittivat nyt elävänsä surkeaa elämää, sillä he olivat laiminlyöneet järkensä kehittämisen eikä heillä ollut mitään muutakaan päämäärää.” Jopa ”heidän puheensa oli hidasta ja ääntämys murisevaa.” Eikä seuraava katkelma, jossa Swedenborg kohtaa Aristoteleen, Leibnizin ja Descartes'n oppilaita, ole filosofisena selitysmallina ainkaan edellistä latteampi. Keskustelut henkien kanssa eivät ole kuitenkaan silkkaa liirumlaarumia, vaan niistä voi havaita myös ankaran ajattelutyön tuloksia, pyrkimyksen löytää rationaalisen selityksen sielun toiminnalle tai henkiselle maailmalle.

Siukosen käännöstä minun on turha alkaa alkuteokseen vertailemaan, sillä latinantaitoni rajoittuvat lähinnä Asterix-tasolle. Jätänkin vertailun latinisteille. Käsillä oleva käännös itsessään vaikuttaa ihan kelpo tavaraa, eikä Siukosen asiaan paneutunut ja perusteellinen johdanto suinkaan sitä ulosmittaa (vaikka esimerkiksi Jan Blomstedt toisin HS:n arviossaan antoi ymmärtää). Pitkemminkin perinpohjainen johdanto Swedenborgiin on perusteltu jo siinäkin mielessä, ettei häntä tunne nykyisin juuri kukaan. Koska johdannosta on kuitenkin tullut kirjan hallitseva osuus, teoksen nimeämistä oltaisiin vielä voitu harkita: ehkä sen sisältöä kuvailisivat paremmin vaikkapa nimikkeet *Otteita Emanuel Swedenborgin elämästä ja ajattelusta* tai *Swedenborgin ihmeellinen maailma*. Ja tekijäksi oltaisiin aivan ansaitusti voitu merkitä Jyrki Siukonen.

Antti Immonen

ISÄ, POIKA JA BUDDHALAISUUS

Jean-François Revel ja Matthieu Ricard: *Munkki ja filosofi*. Basam Books, Helsinki 1999. 358 s.

Jean-François Revel on kirjoittanut useita länsimaista filosofiaa ja politiikkaa käsitteleviä teoksia. Hän on opettanut filosofiaa yliopistossa mutta siirtyi sittemmin journalismin pariin ja toimikin mm. L'Express-viikkolehden päätoimittajana. Hänen poikansa

Matthieu Ricard opiskeli 60-luvulla molekyylibiologiaa ja väitteli siitä, mutta muutti 1972 Intiaan ja omistautui kokonaan buddhalaisuuden opiskelulle. Myöhemmin Matthieusta tuli munkki ja hän on toiminut itsensä Dalai-laman tulkkina tämän matkoilla.

Käsillä oleva kirja on yli kolmesataa sivuinen haastattelu tai keskustelu, jossa isä ja poika yrittävät tehdä selkoa buddhalaisuudesta. Jean-François asettaa kysymyksiä länsimaisesta positiosta käsin ja Matthieu yrittää vastata niihin pyrkien mahdollisuuksien mukaan täyttämään länsimaiset arviointikriteerit. Keskustelut tapahtuvat eri otsikoiden alla siten, että tarkoituksena on keskustella yhdestä rajatusta aiheesta kerrallaan. Lyhyen elämäkerrallisen osuuden jälkeen kirja lähtee liikkeelle kysymyksestä: Onko buddhalaisuus uskonto vai filosofia? Tämä on oikeastaan kirjan tärkein luku, sillä siinä keskustelijoiden erilaiset lähtökohdat asettuvat paikoilleen. Keskustelun lopputuloksena päädytään toteamaan buddhalaisuuden olevan länsimaisesta perspektiivistä katsottuna sekä uskonto että filosofia. Tämän jälkeen isä ja poika käyvät keskusteluja lukuisista metafyyksistä kysymyksistä. Aina välillä Jean-François vertaa buddhalaisia ajatuksia länsimaisen filosofian perinteeseen ja on ainakin löytävinään paljon yhtäläisyyksiä. Metafyyksisten kysymysten lisäksi keskustelu kääntyy yhteiskunnallisiin ja poliittisiin kysymyksiin. Tämä osuus onkin ehkä mielenkiintoisin. Perin epäpoliittisena pidetty buddhalaisuus tekee siinä tilii suhteestaan politiikkaan ja yhteiskunnallisiin oloihin. Kirjan lopussa haastattelu asetelma käännetään vielä toisin päin ja kysyjän sekä vastaajan roolit vaihdetaan. Matthieun annetaan esittää isälleen joukko kysymyksiä omasta näkökulmastaan käsin ja isän vastauksilla luodaan uusi valaiseva kontrasti heidän välilleen. Kirjassa on paljon erinomaisia lukuja, joissa tulee korjatuksia useita yleisiä väärinkäsityksiä buddhalaisuudesta, erityisesti tällainen on ”buddhalaisuus ja länsimaat”.

Kirjan hedelmällisyys perustuu paljolti sen lähtökohdille. Isän vilpittömään haluun ymmärtää poikaansa ja toisaalta heidän erilaisten maailmankatsomusten kohtaamiseen. Kirjassa ei – onneksi – yritetä luoda väkisin synteisiä länsimaisen ja itämaisen ajattelun välille, vaikka Jean-François vertaileekin melko ahkerasti buddhalaisia ajatusmalleja länsimaisiin ja poimii esimerkkejä, jotka hänen mielestään ovat yhteensopivia. Lähtökohta takaa sen, että kirja aukeaa länsimaiselle lukijalle melko helposti, tosin jää epävarmaksi kuinka osuva sen länsimaisessa kielipelissä luoma kuva buddhalaisuudesta on. Joka tapauksessa kirja on hyvin valistava

ja isän länsimaisen kulttuurin rationaalisuus-käsityksen mukainen ajattelutapa nostaa provosoivasti esille länsimaissa ”hippihöilyksi” leimatun buddhalaisuuden ja yliveritaisen itseään pitävän länsimaisen ”tieteellisen” ajattelutavan erot. Kirja ei ole mikään yksioikoinen buddhalaisuuden ylistys, vaan isän terävät kommentit saavat Matthieun ajatukset näyttämään myös naiivit puolensa ja erityisesti ongelmat, jotka liittyvät buddhalaisuuden yhteiskunnallisiin katsantokantoihin.

Kirja on koko ajan tiukan asiallinen ja hippikäsitykselleen tukea etsivät saavat pettystä. Buddhalaisuus ei näyttäyty irrationalististen uskomusten joukkona vaan paikoitellen jopa ultrarationaalisenä projektina. Esimerkiksi buddhalaisuuden perustelut ”minän” olemassaolon harhaisuudelle vaikuttavat nimenomaan unohtavan kokemusmaailman ja istuvat hyvin rationalistiseen argumentaatiokulttuuriin. Hyvä puoli kirjassa on kuitenkin se että, lukija kääntyy kuitenkin useammin kysymään rationaalisuuden kriteereitä kuin löytämään vahvistusta omille ennakkoluuloille ja tätä kautta huomaamaan monien itsestään selvytenä pitämisen kriteereiden ongelmallisuuden.

Kirjaan itseensä liittyvä ongelma on se, että yli 350-sivuisen haastattelun lukeminen kääntyy helposti melko raskaaksi urakaksi. Urakoinnista ei kannata tehdä taakkaa itselleen vaan lueskella eniten kiinnostavia lukuja kaikessa rauhassa, mietiskellen.

Sami Syrjämäki

PARODIA SANAKIRJASTA

Toivo Salonen (toimittanut Juhani Sarsila): *Filosofian sanat ja konseptit*. Tampereen yliopiston filologian laitos II, Tampere 2000. 210 s.

Kun Juhani Sarsila on antanut nimensä filosofian sanakirjan kanteen, ovat odotukset korkealla: Vihdoinkin suomen kielellä on julkaistu filosofian sanakirja, jossa puretaan keskeisiä filosofisia käsitteitä filologin ammattitaidolla! Tämä ennakkokäsitys osoitautui valitettavasti pahan luokan erehdykseksi. Kirjan on lähes kokonaan kirjoittanut Toivo Salonen ja Juhani Sarsila on vastannut vain kreikan kielisen termistön lisäämisestä sekä toimitustyöstä. Salosen lähtökohtana on mitä ilmeisemmin ollut sanasto, jonka hän laati yhdessä Pekka Elon kanssa toimit-

tamaansa *Ajatukset. Uuden ajan filosofian lukemisto* -kokoelmaan (1993). Alkuperäinen sanasto vielä toimi yhteydessään, mutta sen laajennetun version julkaiseminen itsenäisenä kirjana on turha teko. Vaikuttaa siltä kuin kirja olisi kirjoitettu vain omaksi iloksi ja julkaistu hihityksen saattelemana. Kirja on sen verran villi, että hyväntahtoisesti katsoen sen voisi ajatella haastavan lukijaa kyseenalaistamaan omia ennako-oletuksiaan ko. kirjallisuuden lajista, mutta tällä kriteerillä on ’pelastettu’ jo niin monta kirjaa, ettei niitä enempää kaivata.

Kirjasta voi toki katsella suomennoksia useille käsitteille, mutta mitään muuta asiallista se ei tarjoa. Selitykset ovat usein miten kertakaikkisesti vain suomennoksia, eikä käsitteitä sen kummemmin pureta. Myös kirjallisuusviitteet loistavat poissaolollaan. Oteetaanpa muutamia esimerkkejä, jotta teoksen luonne tulee näkyviin. Kun käsitteestä *activa philosophia* annetaan vain määritelmä ”toimiva, käytännöllinen filosofia” on informaation arvo nolla. Ilman minkäänlaista viitettä tai tarkempaa selitystä on kyseessä lähinnä tautologia. Jopa tunnettujen sitaattien kohdalla viitteet alkuperään ovat ylimalkaisesti vain nimiä ilman selvitystä siitä missä yhteydessä ne on esitetty. Näin siitäkkin huolimatta, että esipuheessa Salonen itse toteaa käsitteiden, termien ja sanojen merkitysten riippuvan teksti- tai puheyhteydestä. Toisinaan selityksen lopusta löytyy nimilista, mutta henkilöiden suhde kyseessä olevaan käsitteeseen jää täysin epäselväksi. Salonen sanoo, että henkilöluettelot käsitteiden perässä eivät kerro siitä, minkälaista ajattelua mainitut henkilöt edustavat, vaan sitä, että he ovat kirjoittaneet aiheesta helposti saatavilla olevia teoksia tai ovat elämässään edesauttaneet ko. käsitettä koskevaa keskustelua. Kuinka Salonen on näitä kriteerejä soveltanut, jää epäselväksi. Esimerkiksi *a posteriori* -käsitteeseen hän liittyy vain ja ainoastaan Immanuel Kantin. *Filosofian historian harrastustutkimus* hakusanan perässä ei ole selitystä laisinkaan vaan ainoastaan luettelo suomalaisista tutkijoista tai harrastajista (yli 60 nimeä). Heidän tutkimustensa tuotteita tai sitä ketä/mitä he ovat tutkineet ei mainita. Kun *arabiankielinen filosofia* -hakusanan jälkeen osuu lukijan silmille keskitysleirien tunnuslause *Arbeit macht frei* ja sen suomennos ilman mitään selityksiä tai viittauksia mihinkään, ei voi välttyä tuntemuksilta, että kirjoittaja pilaillee lukijan kustannuksella. Kun kirjasta löytyy vielä sellainenkin sutkaus, että klassisen kreikan mielenrauhaa ja järkkymättömyyttä tarkoittavan käsitteen *ataraksia* jälkeen seuraava käsite on *Ataraxia* selitys ”moderni reseptilääke”, viitaten apteekista saatavaan rauhoittavaan lääketuotteeseen, niin Pikku-Kalle vitsit alkavat tuntua ylevältä

huumorilta. Tämä vitsi nostaa myös pintaan kysymyksen kirjan luotettavuudesta. Kuinka monta vitsiä lukijalta jää huomaamatta? Kieli poskessa -mentaliteetista kieli myös se, että joidenkin hakusanojen kohdalla Salonen on lisännyt asiaa "selventäviä" lentäviä lauseita, joiden alkuperä on mm. sellaisessa vähemmän tunnetussa aforistikossa kuin Toivo Salonen itse. Saamme esimerkiksi lukea, että *eksistenttialisti on "maailmaa ja ihmistä eksistenssin, yksilöllisen olemisen näkökulmasta hahmottava"*, jonka perään tekijä on sijoittanut lainauksen "*Sören Kierkegaard oli eksistenttialisti ennen eksistenttialismia (Toivo Salonen)*". Vastaavia esimerkkejä voitaisiin kaivaa vielä lisää, mutta jätän tässä yhteydessä löytämisen ilon kirjan muille lukijoille.

On tietenkin niin, ettei tällaisten teosten julkaiseminen sinänsä ole keneltäkään pois, jollei oteta lukuun mahdollisesti pettyneitä kirjan ostajia. Ihmettelen kuitenkin, että juuri Tampereen yliopiston filologian laitos on opuksen julkaissut. Salosen sanakirjaa tuskin voidaan pitää akateemisia vaatimuksia täyttävänä hakuteoksena. Toisaalta, oimaisuudesta huolimatta tai siitä johtuen, kirjaa voi olla hauska selailla ja tokihan sieltä löytyy myös asiallistakin informaatiota. Mikäli olet tosissasi filosofisen sanakirjan tarpeessa kehotan kuitenkin katsomaan ensin muualta.

Sami Syrjämäki

LUONNON ARVO JA ARVON LUONTO

Arto Haapala ja Markku Oksanen (toim.): *Arvot ja luonnon arvottaminen*. Gaudeamus, Helsinki 2000. 231 s.

Ympäristöfilosofia on alkanut nostaa päätään suomalaisessa filosofiasa viime vuosina, niin kuin hyvä onkin. Äskettäin ilmestynyt *Arvot ja luonnon arvottaminen* -artikkelikokoelma lähtee pohtimaan ympäristöarvojen luonnetta ja esiintymistä monitieteisesti.

Teoksen artikkelit perustuvat maaliskuussa 1999 järjestettyyn saman nimiseen kongressiin. Tästä johtuen teoksessa ei pyritä esittämään yhtenäistä tai täydellistä kuvaa sen enempää arvojen tai arvottamisen luonteesta kuin luonnon arvostakaan. Aihepiiri on laaja ja sitä on käsitelty useiden eri tieteenalojen näkökulmista, joten lukijalle muodostuva kuva on väistämättä sirpalemainen.

Teoksen kirjoittajista vajaa puolet edustaa filosofiaa, loput mm. taloustiedettä, ant-

ropologiaa ja ekologiaa. Arvokysymyksiä pohdittaessa monitieteisyys onkin vallan ter- vetullutta, koska eri tieteenalat saattavat jo lähtökohtaisesti löydä lukkoon suhtautumisen luonnon arvoihin. Koska suhtautumistapoja on useita, on tieteillä opittavaa siitä, millä tavoilla muut tieteet luontoa arvostavat.

Arvojen luonne

Arvojen olemassaolon tapa on filosofinen kysymys, josta ei todistettavasti toistaiseksi ole vielä saavutettu yksimielisyyttä. On helppo puhua "luontoarvoista" tai henkilö K:n "elämänarvoista", mutta vastaus siihen, missä nämä arvot asuvat ja miltä ne näyttävät, on vaikeampi antaa. Juuri tästä syystä useimpien kirjoittajien olisi ollut syytä täsmentää, miten arvon käsitettä käyttävät. Arvostamisen, arvottamisen ja arvostuksen käsitteet tuntuisivat kuitenkin paljon selvemmiltä, ja myös näitä käsitteitä on käytetty.

Juhani Pietarinen pureutuu syvemmälle arvon käsitteeseen artikkelissaan "Ihmislähtöiset luontoarvot ja luonnon omat arvot", ja hänen mukaansa "Arvot ovat toiminnan tai käyttäytymisen perusteita, silloin kun toiminnalla on jokin tehtävä, tarkoitus tai päämäärä." (S. 40) Myöhemmin Pietarinen täsmentää vielä, että "[k]ohteen arvo perustuu sen ominaisuuksiin", ja että arvo on jotain, mikä "lepää" näiden ominaisuuksien päällä.

Pietarisen mukaan arvojen kohdalla voidaan tehdä kolmenlaisia luokitteluja: arvo voi olla joko välitön tai välillinen, ihmiskeskeinen tai luontokeskeinen, ja agenttilähtöinen tai luontolähtöinen. Jollakin kohteella on välitöntä arvoa silloin, kun sen arvo määräytyy sen omien ominaisuuksien vuoksi. Välillinen arvo taas on kysymyksessä silloin kun kohteella on ominaisuuksia, jotka edistävät tai ylläpitävät toisen kohteen arvoa. Arvo on ihmiskeskeinen, jos se perustuu ihmisen ominaisuuksiin, esimerkiksi hyvinvointiin, ja luontokeskeinen, jos arvostamme jotain kohdetta sen itsensä vuoksi eikä esimerkiksi siksi, miten se edistää omia päämääriämme. Kolmas jaottelu, agenttilähtöisiin ja luontolähtöisiin arvoihin, taas perustuu siihen, koetaanko arvon perustaksi ihmisen tekemä arvottaminen vai kohteen omat ominaisuudet.

Pietarisen analyysi kertoo ja selventää hyvin sitä keskustelua, jota ympäristöetiikassa on käyty esimerkiksi luonnon itseisarvosta, ja artikkelissa tehnyt erottelut voivat toimia pohjana pohdittaessa jonkin ihmisen tai organisaation toiminnan taustoja.

On kuitenkin hyvä tehdä eräs toinen erottelu. Markku Oksasen teoksen kirjoittama johdanto alkaa sitaatilla, joka on peräisin Immanuel Kantilta: "Päämäärien valtakunnassa kaikella on joko hinta tai arvok-

kuus. Se, jolla on hinta, voidaan korvata jollakin muulla vastaavan arvoisella; mutta sillä, joka on noussut kaiken hinnan yläpuolelle ja jolla ei ole korviketta, on sitä vastoin arvokkuus." (S. 9)

Erottelun myötä voimme huomata, että toisinaan "arvo" voikin tarkoittaa "hintaa". "Arvo" ja "hintaa" ovat yhteismitattomia, eli esimerkiksi ihmisarvoa ei voida palauttaa mihinkään markkamäärään. Kuitenkin erilaisia keinotekoisia muunnoksia tehdään. Jari Niemelä kuvaa artikkelissaan "Luonnon ekologiset arvot" kaavan, jota käytetään laskeuttaessa sakkorangaistuksia salametsästyksestä (s. 227). Kaavan perusteella voidaan laskea rauhoitetun eläimen markkamääräinen hinta lajin lisääntymiskyvyn, uhanalaisuusluokan ja kannan koon perusteella. Selkärangaisilla hinta vaihtelee 100 markan ja 58 000 markan välillä. Siispä, jos kaava otetaan vakavasti, ihmisen arvo lienee 100 markan tienoilla.

Arvostukset käytännössä

Artikkelissaan "Yhteiskunnallinen moniarvoisuus ja luonnon arvottaminen" Markku Oksanen kirjoittaa liberalistisesta politiikan teoriasta ja yhteiskunnallisesta moniarvoisuudesta. Liberalistisen teorian mukaan valtio on puolueeton eikä sanele kansalaisille heidän arvojaan, ja yksilöt toimivat kukin omien arvojensa mukaan. "Kuka haluaa syödä luomuruokaa, syököön sitä. Jätteiden kierrättäminen on yhtä hyväksyttävää kuin yhden roskalaatikon käytäntö." (S. 86)

Liberalismin mukaan valtion tehtävä on taata kansalaisille täysi vapaus toimia, ja toiminnan ainoana rajoituksena on, ettei kukaan saa toiminnallaan vahingoittaa toista tai rajoittaa hänen oikeuksiaan. Tällöin toisen vahingoittamisella tarkoitettaneen esimerkiksi väkivaltaa. Tätä käsitystä olisi syytä pohtia tarkemmin – miten kohdallista esimerkiksi on sellainen ajattelu, jonka mukaan ainoastaan selvästi toiseen ihmiseen kohdistuvat teot olisivat kiellettyjä? Erityisesti nykypäivän globalisoituvassa maailmassa teoilamme on yhä laajemmat seuraukset – esimerkiksi kasvihuoneilmaston voimistumisella on suuria vaikutuksia kaikkiin ihmisiin. Tällöin jos kukin yksilö saa vapaasti toimia kukin omien arvojensa mukaan, esimerkiksi kuluttaa fossiilisia polttoaineita surutta, huomataan, että itseasiassa hänen toimintansa vaikuttaa useisiin ihmisiin, mukaanlukien hänet itsensä. Näyttäisi siis siltä, että ainakin tämäntyyppisten asioiden kohdalla ihmisten toimintaa voi perustellusti rajoittaa.

Vaikka toisinaan arvoja kuvataankin jonakin, joita poimitaan hyllyltä omaa toimintaa ohjaamaan, eivät ne toimi näin, vaan toimintaa ohjaavat vahvasti monet muut, esim.

sosiaaliset seikat. Toisinaan myöskin liian aggressiivinen arvojen tuputtaminen voi johtaa aivan päinvastaisiin tuloksiin, kuten Juha Hiedanpään ”Natura naturans: metsäluonnon monimuotoinen arvottaminen Pohjois-Satakunnassa” osoittaa. Hiedanpää on tutkinut karvalaisten metsänomistajien reaktioita Natura 2000 -luonnonsuojeluohjelmaan. Osoittautui, että Naturassa käytetty lähestymistapa oli huono – kun joitakin alueita julistettiin Natura-suojelualueiksi, joidenkin maanomistajien reaktiot olivat vihamielisiä ja alueita jopa hakattiin pois Naturan tieltä. Hiedanpää toteaaakin, että erilaiset, metsänomistajia enemmän kuuntelevat, keskustelevammat suunnittelun muodot olisivat tuoneet paremman lopputuloksen. Pyrittäessä välittämään arvoja, on välittäjän ja vastaanottajan suhteen siis oltava dialoginen, jotta ymmärrystä voisi syntyä.

Luonnon ontologia

Sen lisäksi, että mietitään, millainen arvo luonnolle annetaan, pitäisi myös miettiä, miten se nähdään ontologisesti. Suurelta osin Suomessakin käyty ympäristöfilosofinen keskustelu on edustanut angloamerikkalaisia näkökulmaa teoreettisine arvo-, velvollisuus- ja oikeuspohdintoineen, kun sen sijaan esimerkiksi syväekologiset ja ekofeministiset argumentit eivät ole keskusteluissa juuri näkyneet. Sama linja näkyy paljolti myös tämän teoksen filosofien kirjoituksissa, joskin esimerkiksi Arto Haapala kritisoi ympäristöestetiikkaa käsittelevässä artikkelissaan ”Luonnon kauneus ja rumuus” sellaista estetiikkaa, joka tekee tiukan erottelun ihmisen ja luonnon välille.

Ihmisen (tai kulttuurin) ja luonnon erottaminen on ongelmallinen lähtökohta niin estetiikalle kuin ihmisistä koskeville pohdintoillekin, sillä rajanveto ei aina ole mahdollinen. Tällä ei kuitenkaan tarkoiteta, ettemkö voisi tehdä käsitteellisiä erotteluita, mutta käsitteelliset ja ontologiset (ja moraaliset) erottelut on pidettävä erillään. Jos ihmisen ja luonnon välille piirretään tiukka raja-vaiva, usein tullaan samalla tehneeksi muunkin tyyppisiä erotteluita – kuten olettamalla ihmisen moraalisesta ylemmyydestä luontoon nähden. (Aiheesta lisää ks. Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge 1993.)

Toinen kirjassa laajasti näkyvä ympäristöasenne on ’pintaekologinen’ suhtautuminen. Syväekologiana tunnettu suuntaus esittää, että luonto on nähtävä itseisarvoisena, ei välineellisesti, ja kun tämä otetaan vakavasti, eivät luonnon säilyvyyden turvaamiseksi enää riitä ns. pintaekologiset korjaukset, esimerkiksi lainsäädännölliset muutokset tai ekoteknologia, vaan länsimaisen elämän-

muodon on muututtava. (Ks. Arne Næssin klassinen teksti ”Pinnallinen ja syvälinen, pitkän aikavälin ekologialiike” teoksessa Oksanen ja Rauhala-Hayes (toim.), *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus, Helsinki 1997.) Pintaekologinen asenne näkyy esimerkiksi Suomen lainsäädännössä, jota esittelee Kari Kuusiniemi artikkelissaan ”Luontoarvojen asema oikeudellisessa päätöksenteossa”.

Kirjan antama kuva luonnon arvoista on hajanainen, mutta toisaalta monitieteisydestään johtuen myös rikas. Teoksessa annetut lukuisat näkökulmat antavat mahdollisuuden ymmärtää eri tieteenalojen sisäänrakennettuja arvostuksia ja taustaoletuksia, mutta toisaalta on epäselvää, missä merkityksessä arvon käsitettä milloinkin käytetään.

Kirjan takakansitekstin mukaan se ”soveltuu niin yliopistolliseksi oppikirjaksi kuin laajempaan yhteiskunnalliseen keskusteluun”. Teoksen artikkelit ovat kuitenkin niin spesifejä, että on vaikea uskoa, että se synnyttäisi sen suurempaa yhteiskunnallista polemiikkaa. Oppikirjaksi teosta voi kuitenkin ajatella. Yhdessä jonkin ympäristöfilosofiaa esittelevän kirjan kanssa se voisi muodostaa ihan kelvollisen johdatuksen luonnon arvottamiseen.¹

Niklas Vainio

1. Tällaiseksi johdatukseksi ehdotan esimerkiksi Yrjö Uurtimon ja Vesa Jaaksin toimittamaa *Ympäristöfilosofian polkuja* (TAJU, Tampere 1997).

KUKA KEKSI MODERNIN MINÄN?

Liisa Saariluoma: *Modernin minän synty 1700-luvun romaanissa. Valistuksesta Wilhelm Meisteriin*. SKS, Helsinki 1999. 280 s.

Metodin ongelmat

Vielä 1990-luvun puolivälissä Liisa Saariluoma torjui poleemisissa kirjoituksissaan taiteensosiologisen lähestymistavan ja kirjallisuuden kontekstuaalisuuden, mutta nyt käsillä olevan tutkimuksen alaotsikko ”Valistuksesta Wilhelm Meisteriin” näyttäisi edellyttävän ainakin osittaista kurssin muutosta tekstuaalisuudesta kohti laajempaa perspektiiviä. Tuo perspektiivi näyttäisi olevan uuden ajan ja valistuksen projektin taloudellisen-poliittinen kehitys ja sosio-kulttuurinen ympäristö modernin subjektikäsitteen perustana. Kun eräiden mielestä koko uuden

ajan filosofia koskee subjektin problematiikkaa, asettaa Saariluoma tehtäväkseen sijoittaa modernin subjektin syntymän eksaktisti aikaan ja paikkaan. Syntymäaika on 1795-96 ja -paikka Goethen romaani *Wilhelm Meisterin oppivuodet*. Tämän todistamiseen hän keskittyy tutkimuksessaan *Modernin minän synty 1700-luvun romaanissa*.

Saariluoma etenee yleisestä yksityiseen. Viimeaikaista, pääasiassa saksalaista taiteensosiologista keskustelua referoimalla hän muodostaa yleisen kuvan ’funktionaalisesti eriytyneessä’ yhteiskunnassa toimivasta ’autonomisesta subjektista’, joka artikuloituu kehitysromaanin yksityistä kokemusta korostavassa kerronnassa. Tämän jälkeen hän haluaa löytää kirjallisuudenhistoriasta romaanin, jossa tuo kombinaatio ensimmäisen kerran esiintyy osoittaakseen, kuinka ”modernin romaanin synty on juuri modernin subjektin murtautumista ei ainoastaan romaanin sisällöksi, vaan myös sen kerronta- ja rakennustavan määrääjäksi” (s. 12). Näistä premisseistä seuraa välttämättä se, että ”tutkimuskohde” näyttäytyy odotusten mukaisena, sopeutuu saumattomasti sabluunaan ja täyttää täsmällisesti annetut ennakkoehdot, ja että kyseisen seikan osoittaminen jää tutkijan ainoaksi tehtäväksi. Mutta entäpä jos aiheisto ei taivukaan tutkijan tahtoon?

Tämä nurinkurinen lähestymistapa on asetetun tehtävän kannalta kovasti ongelmallinen, kestävä ja ristiriitainen tutkijan omankin ajattelun kanssa. Se on harhaanjohtava ja virheellinen siksi, että yleinen ei tavoita yksityistä – se kuvaa tyyppillistä. Wilhelmien henkilökuvan tulkitseminen modernin autonomisen minän yleisen kaavan mukaiseksi karistaa hänen yksilölliset piirteensä pois. Narratologisia konventioita arvioidessaan Saariluoma toteaa tämän itsekin. Hänen mielestään yleisestä maailmantuntemuksesta partikulaariseen etenevä deduktiivinen kerronta ei tavoita yksilöllistä kokemusta, mutta samaa menetelmää hän on nyt itse soveltamassa Goethen romaanin esteettisten innovaatioiden, yksilöllisten ja uutta luovien piirteiden esilletuomiseen. Tämä ajattelun paradoksi jää tutkijalta huomaamatta, ja niinpä yleisten ehtojen ja teoksen yksilöllisen maailman törmäminen onkin niin rajua, että sen seurauksista kärsivät sekä kirjallisuudenhistoria, -teoria että Goethen kirjailijakuva.

Tutkimuksessa määritelty ’autonomisen subjektin’ käsite jää hämäräksi ja epäselväksi. Se, että subjekti määrittelee itse itsensä ei riitä määritelmäksi. Olisi kysyttävä miten ja minä suhteen subjekti on autonominen. Eräissä ohikiitävässä sivulauseessa (s. 11) Saariluoma ohjautuu oikeaan suuntaan kytkiessään autonomisen minän tämän eettiseen katsantoon, mutta ei kehittele teemaa

tämän enempää. Jos kerran minän autonomisuus tutkijan mielestä toteutuu moraalien alueella, niin eikö ainoa oikea tapa olisi analysoida minän moraalisia sitoumuksia ja tarkastella miten spontaanin autonomian periaate niissä toteutuu vai toteutuuko ollenkaan? Wilhelminkin toimintaa ohjaavien moraalinormien ja motiivien tarkasteluun tutkimuksessa ei kertaakaan kajota, vaikka juuri tätä ja vain tätä kautta asetettu ongelma olisi voitu ratkaista.

Eettisten asenteiden analyysi olisi vaatinut laajempaa kontekstia ja syvällistä valistusfilosofian tuntemusta. Modernin subjektin juuret sijaitsevat valistuksen projektissa, mutta on kaksi eri asiaa, mitä valistuksesta välittyy Goethen romaaniin ja mitä Saariluoma siinä havaitsee. Goethen luonnontieteellisiin käsityksiin kyllä viitataan, mutta ei valistusfilosofiin, joitten ansiosta moderni autonomisen subjektin käsite syntyi, kehittyi ja täsmentyi. Modernin minän muotoilija Immanuel Kant tekstissä ei esiinny, Fichte siellä vilahtaa, muttei hänen kontribuutionsa edellisen kehittelyyn.

Goethen romaanin lukevat havaitsevat välittömästi, ettei siinä kuvata spontaanin autonomista subjektia kantilaisessa mielessä, vaan sen vastakohtaa, heteronomista minää. Wilhelm kuvataan fenomenalisen maailman kansalaiseksi, joka tavoittelee onnea, nautintoa ja tyydytystä. Hänen ratkaisujaan määräävät ja ohjaavat tahdon ulkopuoliset voimat, ja epätietoisena motiiveistaan hän ajelehtii tilanteesta toiseen. Vailla elämänsuuntaa oleva päähenkilö kehittyi kohti kasvavaa epätietoisuutta ja epätoivoa, ja vihdoin alistuu tylynsä pitämäänsä porvarilliseen elämäntuotoon ja ideologiaan, jota vastaan on koko elämänsä kapinoinut. Tähänkin "ryhdistäytymiseen" tarvitaan ulkopuolinen *dea ex machina*-ratkaisu. Mikäli tämä on kuvaus 'autonomisesta minästä' siis normatiivisesti omalakisesta subjektista, on Goethen antama kuva sen yksilöllisistä ratkaisuista ja mahdollisuuksista maailmassa kovin pessimistinen ja kielteinen.

Tutkija tuo esiin Goethen usein korostaman intention kerrontansa symbolisesta ja allegorisesta tasosta, mutta suvereenisti sivuuttaa tämän analyysin. Se olisi kiistatonta osoittanut henkilökuviin tyypittelyn ja allegorisuuden valistusaatteiden sekä porvarillisen elämäntavan ja ideologian kannattajina tai kritiikkinä. Toistuvasti tutkija itsekin mainitsee, kuinka Wilhelminkin tahto näyttää "epäautonomisena" tai kuinka hän menettää autonomisen tahtonsa, mutta tulkitsee nämä aina kääntämällä ennakkosenteensa ja taustaoletustensa mukaiseksi autonomiaksi. Tässä ovat kirjailijan maine ja tutkijan kyvyt koetuksella. Heteronomian autonomiaksi väkipakolla vääntäessään Saa-

riluoma itse asiassa väittää, ettei Goethe pystynyt toteuttamaan taiteellisia ja esteettisiä pyrkimyksiään, vaan ajautuikin aivan päinvastaiseen, mihin oli aikonut. Tällaisia keikahduksia analyysissä sattuu enemmänkin - induktiivinen kääntyy deduktiiviseksi, eikä teleologinen moraalikaan ole muuta kuin "hyveeseen pyrkimistä".

Kätketyt valtasuhteet

Johdannossaan tutkija referoi laajasti moderniteettiä käsittelevää taiteensosiologista tutkimusta, mutta tuossa keskustelussa ristilevistä käsitteistä hänen haaviinsa tarttuu vain yksi: yhteiskunnan "funktionaalinen eriytyminen". Yksityisen kokemuksen vertaileminen sosiologian kuvaamaan tyypilliseen olisi jo tältäkin pohjalta antoisaa, mutta ei riittävää. Se mahdollistaisi taloudellisten ja poliittisten valtasuhteiden analyysin, ja johtaisi tarkastelun elämänfilosofiin, eettisiin ja aksiologisiin kysymyksiin sekä näiden estetiikalle, taiteelliselle hahmottamis- ja kerrontatavalle asettamiin vaatimuksiin, mutta näistä Saariluoma ei ole kiinnostunut. Tähän suuntaan vietynä tutkimuksen anti lukijan kannalta olisi ollut runsas ja kiinnostava.

Edellinen olisi edellyttänyt vallan analyysia, johon Saariluoma edelleenkin eksplisiittisesti kieltäytyy ryhtymästä, edes teoksen fiktiivisessä maailmassa kuvatut valtasuhteet eivät häntä kiinnosta. Valtasuhteiden analyysi olisi johtanut tutkimusmetodin uudelleen arviointiin ja tutkijan omien taustaoletusten ja sitoumusten itsekritiiseen pohdintaan. Tähän Saariluoma ei vielä ole valmis ja kertoo syynkin: "vallankäytön kuvaus implikoi vallan kumouksen vaatimuksen, muuten se jää merkityksettömäksi". Pitäisintuota itsepetoksena - oman subjektuuden spontaanisuuden ja autonomisen määrittelyn kieltämisenä ja estämisenä. Kysymyksessä on tutkijan moraalit, sillä moinen menettely on vallankäyttöä, joka verhoaa vallankäytön muodot ja legitimitietin, kätkee oman oikeutuksensa.

Tarkastelutavasta johtuen tutkijan johtopäätöksetkin ovat kovasti omituisia ja ongelmallisia - realitodellisuuden kanssa ristiriitaisia. Kuvaava esimerkki on Wilhelminkin persoonassa romaanin loppupuolella ilmenevä sosiaalinen myötätunto, halu toisista huolehtimiseen, joka tarkastelutavasta johtuen on siis 'modernin autonomisen subjektin' yleinen eettinen periaate ja yhteiskuntaa kiinteyttävä voima. Kantin mielestä tuo edustaisi minän autonomiaa, sellaista eettistä ajattelua ja moraalista käyttäytymistä, jonka toivoisi yleistyvän, mutta Saariluoman siteeraamat yhteiskuntatutkijat väittävät ettei tuollainen käyttäytyminen ole modernille ihmiselle ollenkaan tyypillistä. Modernia

yhteiskuntaa leimaa eriytyminen ja sosiaalinen vieraantuminen. Yksityinen välittäminen ja empatiakin ovat funktionaalisesti eriytyneet niitä harjoittaville ryhmille, hyväntekeväisyysjärjestöille ja ammattiauttajille, poliisille ja psykologeille.

Lähiluku, tuo uuskritiikin analyysimetelmä, jota Saariluomakin soveltaa, on oivallinen työväline minkä tahansa tutkimusmetodin tai tieteenalan käyttöön, mutta se ei tarkoita valikoivaa lukemista, perspektiivinsä kadottanutta likinäköisyyttä, kapeakatseista, rajoitunutta näkökulmaa, joka ei johda teoksen esteettisen kokonaisuuden hahmottamiseen. Teoksen rakenteen ja kerrontatavan se selvittää perusteellisesti, mutta näin Saariluoma ei tee, eikä hänen tarvitsekaan. Nämä seikat on annettu sabluunassa ja tässäkin yksityinen sulautuu yleiseen saumattomasti eikä kohteen tätä puolta tarvitse enää sen kummemmin eritellä. Tekijän intention lähiluku jättää vähemmälle, mutta ei jätä symboleita tulkitsematta, eikä alleorioita avaamatta.

Retoriikka johtopäätösten takuumiehenä

Saariluoman esittämistapa on salakavala. Kollegiaalista monikkoa käyttämällä hän vaatii lukijaansa olemaan samaa mieltä kanssaan, vaikka pitkään aineiston referointi ei ole saanut lukijaa vakuuttamaan yhtään mistään. Kritiikitön lukija sen sijaan saattaa langeta ansaan ja hyväksyä hänelle tarjotun näkemyksen ikään kuin yhteisenä johtopäätöksenä, ja samalla tiedostamattaan omaksuu myös tutkijan metodiset ja ideologiset piilokonnaatiot. Verhottua vallankäyttöä tämäkin - keino, jolla "lukija saadaan takuumieheksi kerronnan totuudellisuudelle" (s. 74).

Olemme nyt havainneet, ettei Saariluoman määrittelemä moderni 'autonomisen minä' nouse teoksen kontekstista eikä tekstikorpuksista, vaan se on pelkkä päälle liimattu leima, joka ei viittaa mihinkään itsensä ulkopuolella olevaan, paitsi konstruoijaansa ja hänen motiiveihinsa. Olemme todenneet, etteivät tekstuaalisuus ja kontekstuaalisuus tässä tutkimuksessa kohtaa, ja että teoksen ja taustan lähiluku on pelkästään yleisen sabluunan ohjailemaa laput silmillä lukemista, valikoivaa kapeakatseisuutta, joka ei tee oikeutta Goethen romaanin ominaisluonteelle ja kirjalliselle merkitykselle.

Olemme myös huomanneet, ettei valistuksen ihanteiden mukainen moderni minä, spontaani, autonominen tahto, synny Goethen romaanissa. Siinä kuvataan heteronomista minää, jonka pyrkimys kohti autonomiaa surkastuu lähtökuoppiinsa, jolloin kehityskertomus kääntyy vastakohtakseen, resignaation kuvaukseksi. Olemme havain-

K I R J A T

neet myös sen, että Saariluoman abstrahoima 'moderni minä' on vain tyyppillinen yksilön kokemusta kuvaava kerronnallinen konventio. Sellaisena se on kirjallinen esittämistapa, eikä esittämistapa voi olla enempää moderni, kuin mikään muukaan 'minä', se on pelkästään kirjailijan esteettinen valinta.

Saariluoman tutkimusta lukiessamme olemme panneet merkille, että kirjallisuudentutkimuksen monimuotoisuus ja sen humanistiset arvot ovat katoamassa. Kapeakatseisuudessaan tämän tyyppinen kirjallisuudentutkimus näyttää profiloituvan epärelevantiksi puuhasteluksi, joka kerrontateknisten konventioiden perusteella tahtoo niputtaa kaiken 1700-luvun jälkeisen kirjallisuuden kahteen yleiseen kategoriaan – moderniin ja postmoderniin – kilpaillen siitä kuka löytää varhaisimman esiintymän kutakin lajia.

Huomaamme myös, että yksityisestä yleiseen eli teoksen fiktiivisestä maailmasta lähtevä tutkija olisi ensin muodostanut Wilhelmmin minäkuvan ja selvitelty sen kuvaamisen keinot teoksen maailmassa vaikuttavien tekijöiden kentässä ja sen jälkeen tarkastellut näitä suhteessa ulkoiseen kontekstiin, saadakseen esille sen, mikä niissä on valituksesta ja aikaisemmasta kirjallisuuden traditiosta perittyä ja mitä uutta näkemystä tai kerronnallista innovaatiota ne näihin tuovat ja millainen vaikutus näillä on ollut myöhempään kirjallisuuden lajien kehitykseen, aihevalintoihin ja esittämistapaan. Vasta tämän jälkeen tutkijamme olisi määritellyt sen, mitä moderneja piirteitä teoksessa ilmenee omana aikanaan ja täyttävätkö nuo piirteet myös meidän aikamme määrittelemän modernin tunnusmerkistön. Kirjallisuuden historian ja -tutkimuksen kannalta olisi verrattomasti tärkeämpää, antoisampaa ja ansiokkaampaa laatia perusteltu esitys Goethen kirjallisesta ominaislaadusta, kuin tyyptellä hänen kirjallinen toimintansa yhden teoksen perusteella 'klassisen', 'puolimodernin' ja 'modernin' kategorioihin. Joten tutkimuksen suunnanmuutoksesta toteamme, ettei se tässä tutkimuksessa vielä tapahtunutkaan, vaikka tervetullut tuo olisi jo ollut!

Osmo Kekäläinen

OMALAATUINEN HELMI

Juhani Sarsila: *Scripta serenissima. Filologiaa ja filosofiaa.*

Esseitä vuosilta 1982-1998.

Tampereen yliopiston filologian laitos II, julkaisuja, Tampere 1998. s. 208.

Dosentti Juhani Sarsilan esseekokoelma on omalaatuinen helmi. *Omalaatuinen* jo siksi, että kulttuurikriittisesti arvioiden varsin merkityksellinen kotimaisen vähänkin aatehistoriallisesti syvällisemmin asioita luotaavien filosofisten tai filosofis-filologisten esseekokoelmien luokka näyttää niin ekstensioltaan kuin intentioltaan näillä näkymin kutakuinkin tyhjältä joukolta, mikä on tietysti maamme kulttuurielämälle synty ja häpeä. *Helmi* Sarsilan tuotos on siksi, että huomaan sen täytyneen kestävä kovaa itsekriittistä painetta ja tarkastelua; niinpä siinä voi aisittaa – ei vain tekijälleen avautuvaa – aitoa hengen paloa ja hiotun sanonnan kimaltelua. Kokoelman taustalla olevan lähdeaineiston määrää (kokoelmasta muodostettavan lähdeluettelon mielessään kuvittelemisen voi saada haukkoman henkeä), joka korreloi tekijänsä kirjallisen perehtyneisyyden laaja-alaisuuden kanssa, ei käy väheksyminen. "Kovaksi keitetty", hiottu ja usein monimielisyydestä yltäkylläinen mutta samalla tiivis ilmaisu ansaitsee tässä erään näytteensä.

"Lapsi tuntee olevansa maailman napa. Atlanttinen ihminen on ainoa lapsi, joka puuhaa suunnattomassa hiekkalaatikossaan ja kuolee harhojensa keskelle. Usko rajattomiin mahdollisuuksiin horjuu. Tosin moni ei tunnista ihmisen kriisiä. (...) Hiljainen, herkästi reagoiva, tunteellinen ja introvertti ihminen tuomitaan vaikeuksiin. Sillä yhteiskunta tarjoaa ristiriitojen ratkaisuksi vain avointa ja rakenteisiin piiloutuvaa väkivaltaa. (...) Kaikki arvokeskustelu on tuomittu pinnalliseksi, siis epäonnistumaan niin kauan, kuin puuttuvat esimerkit niistä, joissa arvot toteutuvat esikuvallisella tavalla. Arvot jäävät abstraktioiksi sanan abstrak-

tio totaalisen sumeassa merkityksessä." (Esseessä "Länsimaisen ihmisen kaikki-valtiusharha".)

Ken kaipaa kokemusta suggestiivisesta ja henkilökohtaisella tasolla haastavasta sanakäytöstä lukekoonkin itse lisää. Uskoisin, että antautuva lukurupeama saa kyllä piankin posket hehkumaan (ja tähän juuri onkin Sarsilan esseiden eräs tarkoitus). Sarsilan mukaan – ja tähän voi nyt jokainen filosofian harrastaja punnita omaa kantaansa – aito *filosofia* kytkeytyy olennaisesti retoriikkaan ja tyyliin sanakäyttöä; tällöin *filosofian* on kyettävä paitsi opettamaan myös liikuttamaan ja ilahduttamaan (tai lohduttamaan). Väitän jopa, että jollei Sarsilan teksti onnistu arvoisaa filosofianharrastajaa edes vihasuttamaan tai hämmästyttämään saattaa olla jo liian myöhäistä korjata (mahdollisesti vasta akateemisperäistä) lukivauriota.

"Sivilisaation aivoihmiselle filosofia merkitsee vain "asiallista" informaatiota presentisessä tai modernissa hengessä (hengettömyydessä). Puuhataan kielipelien ja logiikan pelisääntöjä puuhamaalla. (...) Yliopisto on se paikka, jossa palaset aina uudestaan saavat hetkellisen järjestyksensä. Mutta kielipelit eivät lunasta maailmaa tai edes tee sitä tajuttavaksi. Ne torjuvat ja unohtavat kulttuurin ihmeen. (...) Ikävä sanoa, mutta ns. ihmis- ja hengentieteet ovat "Snow"-naamioitua luonnontiedettä positivistisine eksakteine meneteneen. Kausaliteetin apostolit ovat pahentaneet atlanttisen ihmisen mielekkyydekriisiä. (...) Retorinen filosofia annostelee vaihtelevia tuntemuksia. Se aiheuttaa väristystä ja liikutusta. Toisaalta se tahtoo opettaa. Tätä on *philosophia perennis*, ikifilosofia, Herakleitoksen, Ciceron, Plotinoksen, Mestari Ekhartin, Pico della Mirandolan, Giordano Brunon, Spinozan, Schopenhauerin ja Spenglerin pateettinen filosofia. Siinä suru sekoittuu onneen. Retorinen filosofia on kokemisen sosiaalista ja sosiaalistavaa filosofiaa. se ei kosketa akikkia, mutta krjoitettunakin se on lausuttu kuultavaksi tai kuuluvaksi." (Esseessä "Filosofiaa retoriikan keinoin. Spenglerin kuvia historiasta".)

Asiallisesti *Scripta Serenissima* käsittää kaksitoista esseettä, joita voisi luonnehtia länsimäisestä (ja välillä kaukaisemmastakin) filosofiasta vapaasti ammentaviksi ytimekkäiksi ja tarkkaan viilatuiksi kulttuurifilosofisiksi puheenvuoroiksi. Kirjassa painottuu etenkin Sarsilan oma leipälaji, nimittäin antiikin aatehistoria, runous, filosofia ja filologia. Näistä ja muistakin aineksista kirjoittaja luo

mieltäkiinnittäviä kertomuksiaan viekoitellen lukijansa hulluuden ja viisauden rajankäynteihin. (Itse äidyin jopa tapaillemaan oman lukion filosofianopetukseni tolkullisuuden rajoja arvovalan tai uskottavista pätevyysvaikutelmien säilyttämisen vaarantamisesta puhumatakaan saatua tarun tunnan kokoelman Spenglerin kulttuurifilosofiaa käsittelevästä esseestä. Oppilasparat saivatkin pälistellä hämmentyneinä kun opella meni lujaa taululle samalla ilmestyessä kulttuurien elämänkaaria (kulttuurikukintoja) kuvaavia häkkyräpiirroksia. Muutaman muunkin luokkatilan kansani jakaneen posket näyttivät terveesti rusottavan!)

”Se, joka tuntee sielullista sukulaisuutta Spengleriä kohtaan, tempautuu ’Perikadon’ imuun ja pelastautuu niin sanoakseni vaihtoehtoiseen valistukseen! Aito sydämeistä lähtevä ja joidenkin sydämeen osuva paatos lienee lahjomattoman totuudenetsijän ja filosofin tunnus. Asia on niin. (...) Kulttuurit ovat historian alkukuvia. (...) Spengler on velkaa Goethelle (ja Schellingille). Goethe näki maailman organismina, Newton mekanismina. Goethen elävä luonto on Newtonin kuolleen luonnon vastakohta. Goethessa ei puhu analysoiva järki vaan välitön maailmantunne. Ei tiede vaan taide. (...) Yksi ja sama sielu ilmenee kulttuurin kaikissa luomuksissa (mikä tuo mieleen Herakleitoksen). Ajan henkin (ethos) toistaa itseään lukemattomissa muodoissa. Tosi filosofi paljastaa niiden sisäisen yhteyden, jopa ykseyden.”

(Esseessä ”Filosofiaa retoriikan keinoin. Spenglerin kuvia historiasta”.)

Vaikka Sarsila luonnehtiikin aidon *filosofian* ja filosofin ominaispiirteinä surumielisyyttä ilossa ja päinvastoin (optimismin ja pessimismin dialektiikkaa, melakoliaakin (?)), yleisävyltään hän mielestäni esseissään on taipuvainen pessimismiin; ei missään nimessä dekadenttiuteen – kirjassa on kyllä kosolti hengennostatustakin – ja kenties pessimismissäänkin vain realismiin, mutta ainakin kulttuurifilosofisesti – ja kokoelmahan on pitkälti kulttuurikritiikkiä – pessimismiin. Esseistä useasti tavoitettava mielekkyyden ja mielettömyyden dialektiikka ylittääkin jotenkin aina ainakin osaltaan optimistisen *humanismin*, joka edellyttäisi jonkinmoista lämminsävyisyyttä inhimillistä kohtaan.

”Vastatessaankin humanisti vaikenee. Hänellä ei ole sanottavaa. Olisi onntoa optimismia kuvitella, että raha piiskaisi hänet puhumaan asiaa. Se ei ole tehnyt niin koskaan. Joka liehittelee valtaa, pu-

huu asian sivu. Myös median rengeillä ja piioilla käy juoksunaru lyhyeksi riippumatta siitä, miten heitä kutsuu. Katsekaa ja kuunnelkaa tovi esim. mediafilosofoja ja kertokaa, mitä suuria totuuksia opitte! (...) Tosi humanismi elää kurjuudessa. (...) Kaikki ne, jotka avaavat suunsa sanoakseen jotakin ihmisen osasta, eivät todellakaan saa olla rikkaita.”

(Esseessä ”Ihmisen rappiosta ja humanismista”.)

Huomattakoon vielä, että Sarsila ei esseissään todellakaan erityisesti vaali saati helli ihmiskoa (ainakaan kulttuurin holistisella mittapuulla) ja tämä mielestäni selvästi erottaa hänet sellaisista humanisteista kuten Teivas Oksalasta, jonka usko ainakin yksilöissä mahdollistuvaan kulttuurissa vaikutusvaltaiseen humaniteettiin vaikuttaa kaiken lukemani perusteella horjumattomalta. Tämän lisäksi Sarsila on mielestäni esseissään hyvinkin olemassaolon mielekkyyttä syväluotaava (eksistentiaalinen lienee tässä filosofisesti korrekti sana) ja ilkeilevänkin sarkastinen; tekstin teho perustuu usein sille, että lukijassa herää jotensakin puolusteleva sanomisen tarve ja samalla ymmärrys siitä, ettei käsitellyissä kysymyksissä oikeistaan useinkaan ole jo aihepiirin luonteen vuoksi mahdollisuuksia kovinkaan vakuuttaviin apologioihin. Nykyisen kulttuurimenon tarkasteluissaan Sarsila antaakin tietää kovaa ja ymmärtääkseni perusteltuakin huutia. Jos Nietzsche Jumala oli heittänyt henkensä Sarsilalle humanismi (vrt. humanistinen sivistys tai sivistys) näyttäytyy henkitorissaan korisevaksi räpäleeksi (luuseriksi).

”Suomessa humanismi tuskin näkyy. Se on niin kalpeaa. Eikä humanismi liioin tunnu, koska se on niin hampaatonta. Johtavat humanistit hallitsevat reviiiriään ja loistavat silkkipuvuissaan. He monopolisoivat lehtien palstoja vuosikymmenestä toiseen. Uusia näkökulmia ei millään tahdo saada julki. Tarkoitus ei ole suorastaan paha (besserwisser-syndrooma). Tulos on kurja.”

(Esseessä ”Humanismin eetos.”)

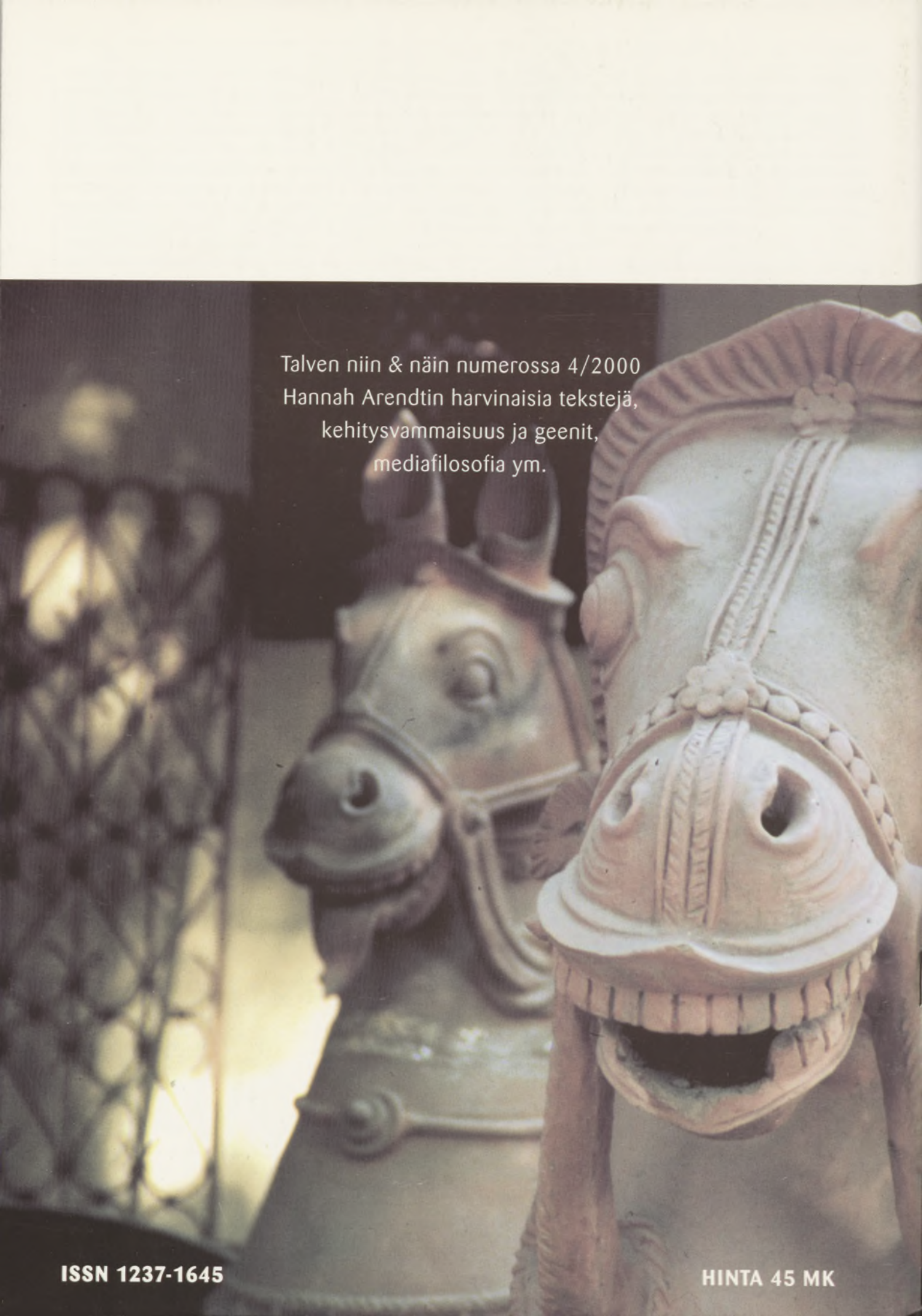
Lopuksi vertaisin Sarsilan esseekokoelmaansa yhtymäkohtiin Holger Thesleffin erään näkemykseen *Platonin* tuotannosta. (Sarsila on muuten muissa puheenvuoroissa itse kritisoinut esim. Platonin retoriikanvastaisuutta ja Platonian muutenkin.) Thesleffin mukaan siis Platonin filosofiaa ei pitäisi samaistaa monenkaan Platoniin usein myöhemmin liitettyyn oppiin tai aatteeseen vaan alkuperäisiä teoksia pitäisi pikemmin tarkastella lukemattomien kiintoisien ajatuskehi-

telmien ei kovinkaan koherenttina aineistona ja alusmaana. Olenkohan oikeassa, jos katson että filosofin ikaikainen tehtävä on heijastella kokemaansa todellisuutta mahdollisimman todesti, tarkasti ja taitavasti? Tässä taiteessa onnistumistaanhan arvioi tekijä (aplodeista tai niiden puuttumisesta riippumatta, nehän ovat yleisön asia) aina lopulta itse hengessään.

”Tosi filosofia on pakosta runoutta. Runous tekee filosofian puoleensa vetäväksi. Rutikuiva asiallisuus ja peukalonpyörittely ei innoita ketään. Tosi filosofia saa posket kuumiksi vihasta tai rakkaudesta. (...) Runous ei ole filosofian puku – kuten jotakin ylimääräisten aistien iloksi, jota alaston filosofia tarvitsisi mennäksien kaupaksi. Runous ei ole kermakuorrutusta askeettisen, filosofisen kakkupohjan peittona. Runous on filosofiaa ja filosofia runoutta. (...) Niin sanottu runollinen muoto merkitsee parempaa, osuvampaa, syvällisempää ja jopa todellisempaa *ajatusta*. Kuivakkaat ja pitkäpiimäiset tutkijat ovat modernin ajan skolastikkoja. Mutta missä piileskelevät renessanssihumanistien, siis Ciceron veroisten tyyliniekkujen nykyaikaiset vastineet?” (Esseessä ”Johdatusta filosofian kokemiseen.”)

Että tällaisia ihmeellisyyksiä kotimaiselta kylttyyrintamalta tältä erää.

Mikko Leinonen



Talven niin & näin numerossa 4/2000
Hannah Arendtin harvinaisia tekstejä,
kehitysvammaisuus ja geenit,
mediafilosofia ym.