

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Transhumanismi eli ihmisen ylittäminen
Transsendentaalifilosofia ja traditio
Kohtalosta, sallimuksesta ja onnesta
Filosofisia liikkeitä

Numero 28
kevät 2001 / 1

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja
puh. 050-596 4024, 03-5149378
sähköposti ptmila@uta.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, fituto@uta.fi
Kimmo Jylhämö (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 150 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 Jylhämö
WWW-SIVUT Samuli Kaarre (samuli.kaarre@urova.levi.fi)
ISSN 1237-1645
8. vuosikerta
PAINOPAIKKA Vammalan Kirjapaino Oy
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto Kultti ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Anicius Manlius Severinus Boethius, ks. s. 8-
Dagfin Føllesdal, Filosofian professori (emeritus), Filosofisk institutt,
Universitetet i Oslo, Norja
Jussi Himanka, (vt.) FT, assistentti, Filosofian laitos, Helsingin
yliopisto
Matti Häyry, filosofian professori, Sosiaalitieteiden laitos, Kuopion
yliopisto; filosofian dosentti, Helsingin yliopisto, Filosofian laitos
Kimmo Jylhämö, toiminnanjohtaja, Kulttuuri-, mielipide- ja tiede-
lehtien liitto Kultti ry., Helsinki
Timo Kaitaro, FT, dosentti, Joensuun Yliopisto
Petri Koikkalainen, YTL, tutkija, Tampereen yliopisto, Poliitiikan
tutkimuksen laitos
Tapio Koski, FT, tutkimusassistentti, Filosofian laitos, Tampereen
yliopisto
Heikki J. Koskinen, Helsinki
Oskari Kuusela, FL, Oxford, Filosofian laitos, Helsingin yliopisto
John Stuart Mill, ks. s. 26-
Pekka Pihlanto, laskentatoimen professori, Laskentatoimen laitos,
Turun kauppakorkeakoulu
Sami Pihlström, FT, tutkijatohtori, Suomen Akatemia
Mikko Lahtinen, dosentti, Tampereen yliopisto; tutkijatohtori,
Suomen Akatemia
Ville Lähde, FM, tutkija, filosofian laitos, aluetieteen ja ympäristöpoli-
tiikan laitos, Tampereen yliopisto
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki
Panu Raatikainen, Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian
dosentti, Suomen Akatemian tutkija
Juhani Sarsila, Oppi- ja aatehistorian dosentti, Tampereen yliopisto
ja Oulun yliopisto
Heikki Suominen, HL, tutkija, Terveystieteen laitos, Tampereen
yliopisto
Marika Tuohimaa, FL, tutkija, Suomen akatemia, filosofian laitos,
Tampereen yliopisto
Jarkko S. Tuusvuori, FT, Turku
Olli Sotamaa, tutkija, Tampereen yliopiston Hypermedialaboratorio
Tuukka Tomperi, FM, lehtori, aineenopettajan koulutus, Tampereen
yliopiston Opettajankoulutuslaitos,
Niklas Vainio, Fil. yo., Tampere
Juha Varto, professori, Taideteollinen korkeakoulu

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, tavuoksia yms.)
ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa.
Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja
ytimestä. Mukaan on liitettävä ingressi / abstrakti
/ lyhennelmä, joka on aiheeseen johdattelleva 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. Lähdeviitteissä ilmoitetaan kir-
joittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauksen
sivunumerot (Levinas 1961, s. 187-188). Sisä-
tai alaviitteitä ei käytetä.

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

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

Arvosteltavista kirjoista tulee sopia etukäteen
päätoimittajan kanssa. Kirjasta on ilmoitettava tekijän
(tai toimittajan) etu- ja sukunimi, kirjan nimi ala-
otsikoineen, kustantaja, kustantajan kotipaikka,
ilmestymisvuosi ja sivumäärä (käännöskirjoista myös
alkuperäinen nimi ja ilmestymisvuosi sekä suomen-
tajan nimi). Esim. Kaj Imonen (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.
Kirjoittajalle toimitetaan artikkelista kolme, kirja-ar-
vostelusta kaksi vapaakappaletta. Kirjoituspalkkiota ei
makseta.

2 Pääkirjoitus

3 niin vai näin

Nekrologia

6 Dagfinn Føllesdal, *Willard Van Orman Quine (1908-2000)*

Boethius ja filosofian lohtu

8 Juhani Sarsila, *Johdatusta Boethiuksen teokseen 'Filosofian lohtu' ja sen 4. kirjaan*

10 Boethius, *Kohtalosta, Sallimuksesta ja onnesta*

Keskustelua transhumanismista ja ympäristöfilosofiasta

15 Tuukka Tomperi, *Transhumanismi eli ihmisen ylittämisestä. kommentteja keskusteluun ihmisen ja koneen suhteesta*

23 Ville Lähde, *Ympäristöfilosofian ongelmista*

J. S. Mill

26 J. S. Tuusvuori, *Suomentajan esipuhe*

27 J. S. Mill, *Sana "luonto"*

27 J. S. Mill, *Tiedon hyöty*

30 Petri Koikkalainen, *Mill hyödystä ja onnellisuudesta*

Haastattelu

33 Niklas Vainio, *Liikkuva filosofi. Keskustelu Tapio Kosken kanssa*

36 Niklas Vainio, *Filosofisia liikkeitä*

Kolumni

37 Juha Varto, *Maa kuusta nähtynä*

Subjektiiivisesta kokemuksesta

38 Panu Raatikainen, *Subjektiiivisten kokemusten todellisuudesta*

Positioita: transsendentaalifilosofia ja traditio

41 Kimmo Jylhä, *Johdatusta keskusteluun*

42 Sami Pihlström, *Filosofian traditionaalisuudesta ja transsendentaalisuudesta*

53 Oskari Kuusela, *Wittgenstein ja transsendentaalifilosofia*

66 Marika Tuohimaa, *Derrida ja naturalisoitu transsendentaalifilosofian traditio. Huomioita Sami Pihlströmin artikkeliin*

Kolumni

70 Arne Nevanlinna, *Välineitä*

Kirjat

72 Sami Syrjämäki: *Katsaus kevään julkaisuihin*

73 Tuomas Nevanlinna: *Hyväkuntoisena taivaaseen* (Juha Himanka)

74 Tarmo Lemola (toim.): *Näkökulmia teknologiaan*

Mika Pantzar: *Tulevaisuuden koti: Arjen tarpeita kehittämässä* (Olli Sotamaa)

76 Martyn Oliver: *Filosofian historia* (Sami Syrjämäki)

Kirjapaino- ja lukutaidon kehitys toi sivistyksen mahdollisuuden ”yhteisen kansan” elämään. Painokone oli myös valistuksen ja demokratian välikappale. Kansansivistyksen välittäjät, kirjapainotyöläiset, olivat kuin itseoikeutetusti ensimmäisiä, jotka järjestäytyivät ammatillisesti. Painotyö vaati käden taitoa, oikoluku onnistui vain lukutaitoiselta. Tällaisella oli myös hyvät edellytykset ottaa selvää työnsä ja elämänsä laajemmista yhteiskunnallisista lähtökohdista.

Kompuutterien tekstinkäsittelyohjelmat loivat aluksi illusion, että kuka tahansa voisi noin vain tuottaa kelpo painotuotteita. Todellisuudessa itse tehdyt taitot ja painotulosteet tai valokopioidut monisteet olivat kuin räikeätä pilaa kirjanpainamisen vuosisataisia periaatteita kohtaan. Kotikutoisten julkaisujen tekijöillä ei yleensä ollut minkäänlaista käsitystä esimerkiksi kirjasiintyyppien käytön tai ladonnan periaatteista. Surkukupaisat tavutukset ja mainosmaailmasta peräisin olevat ”fontit” löivät perinnetietoisien lukijan ällikällä, kunnes tottumus taltutti maun vaatimukset. Kotitietokoneiden läpimurtoon liittynyt ”kirjapainotaitojen” kansanvaltaistuminen tarkoitti laadun romahtamista ja painotaidon perinteiden rappiota.

Nykyään teksti valmistetaan kirjapainossakin tietokonepelillä. Latojien ja oikolukijoiden paikalla istuvat sivuntaitto- ja oikolukuohjelmien käyttäjät hiiri kädessään, ellei sitten koko aineisto ole saapunut painoon valmiiksi taitettuna. Tässä tapauksessa kirjapainon tehtäväksi jää karkeimpien virheiden korjaaminen, mikäli asiakas on tällaisesta palvelusta valmis mitään maksamaan. Kirjan ”elinkaaren” lyhentyessä yhä harvempi kustantaja voi panostaa todella huolelliseen ja perinnetietoiseen ”ladontaan”, eikä tällainen halpaan liimasidokseen sopsisikaan. Koneellinen sidontakin nostaa kustannuksia, puhumattakaan käsityönä tehdystä nahkasidoksesta.

Mikäli kirjat eivät olisi nykyisenkaltaista pikakierrätystavaraa, vähävaraisempikin voisi satsata kestävään sidokseen – ainakin klassikoiden kohdalla. Toisaalta tällöin ei olisi varaa kovin moneen kirjahankeintaan. Siksi on toki hyvä, että filosofian klassikoistakin otetaan halpoja painoksia, joihin köyhempikin filosofian ystävä pystyy. Tällaisesta niteestä ei vain taida olla perinnöksi seuraavalle, saati sitä seuraavalle sukupolvelle. Näiden on itse ostettava omat Platoninsa ja Aristoteleensa, kun isäukon tai äiti-muorin perintö on jo murentunut käsiin.

On vaikea kuvitella, että nyt kolmevuotias tyttäreni lukisi vielä mummona kirjahyllyni pokkareita. Kyllä ne ovat seitsemänkymmenen vuoden päästä haihtuneet taivaan tuuliin. Ehkä tällä ei ole mitään merkitystä, sillä voihan olla, että silloin kaiken sivistyksen voi hakea verkoista ja elektronisilta tallenteilta. Ehkä vuonna 2070 eletään todellista kansanvalistuksen kulta-aikaa, kun suurimmatkin antikvaariset rariteetit ovat kenen tahansa ulottuvilla kuin television viihdeohjelmat. Eivät esineinä, kirjoina tai inkunaabeleina, vaan sisältönsä puolesta.

Esimakua moisesta saa jo tänään. Muutamia vuosia sitten ajatus omasta *Encyclopædia Britannicasta* tai Diderot'n ja d'Alembertin *L'Encyclopédiesta* oli vain utopiaa. *Britannica* maksoi useita satoja puntia ja *L'Encyclopédien* 21:stä osasta kuvaliitteineen joutui pulittamaan vielä paljon enemmän. Tänään kaikki on toisin. Kumpikin on paikallaan kirjahyllyssäni! Yhteensä alle kahdella tonnilla! Tilaakin ne vievät vain kahdeksan senttimetriä, sillä näin tiiviiseen pakettiin tämä valistuksen valtava perintö voidaan digitaalisesti pakata. Toki olisin riemurinnoin raivannut viiden metrin tilan näiden teosten perinteisille ”formaateillekin”. Ovathan niiden nahkaselkäiset rivistöt pelkästään sisustusele-

menttinä kerrassaan upeita. Samaa ei voi sanoa muutamasta pahvirasiaan pakatusta cd-levystä. Niiden ohi astellessaan ei tee mieli pysähtyä ja sitten lueskella umpimähkäisesti valittua nidettä jonkin houkuttelevan hakusanan kohdalta. Tässä mielessä hyllyn uljas kirja on ylivoimainen ”käyttöliittymä”. Sitä se ei kuitenkaan ole kaikissa suhteissa.

Kun on nähnyt vaivan ja avannut cd:llä lymyvän *L'Encyclopédie* koneensa näytölle, niin löytöretkien aika koittaa. Sormet ja niiden välit eivät lopu kesken hakuja tehdessä. Silmänräpäyksessä ruutuun ilmestyy etsityn sanan jok'ikinen esiintymä tai pitkä lista vaikkapa Rousseau'n musiikkia käsittelevistä hakusanoista. Ystäviään voi ilahduttaa tulostamalla tai sähköpostittamalla heille artikkelin *amitié*. Tutkimuksiinsa voi sijoittaa mielenkiintoisia tilastotietoja eri sanojen ja käsitteiden esiintymistiheyksistä ja käyttöyhteyksistä. Luento- ja laatiessaan voi tulostaa *Britannican* perusteellisia artikkeleita filosofisista aihepiireistä. Sivunvalmistusohjelmat hallitseva voi näprätä vaikka toverilleen syntymäpäivalahjaksi hienolle paperille tulostetun Voltairen artikkelin onnellisuudesta tai Rousseau'n harmoniasta. Huonosti ranskaa taitava voi kopioida mielenkiintoisen tekstikohdan ja käydä käännettävässä sen jollakin internetissä sijaitsevalla käännohjelmalla. Tähän ei mene minuuttia kauempaa. Kaksi esimerkkiä eli alut artikkeleista *philosophie* ja *politique* sekä ensimmäinen saksannos ja jälkimmäisen englanninnoos täsmälleen Babel-käännösohjelman (<http://babel.altavista.com/translate.dyn>) antamassa muodossa:

PHILOSOPHIE. Philosophie signifie, suivant son étymologie, l'amour de la sagesse. Ce mot ayant toujours été assez vague, à cause des diverses significations qu'on y a attachées, il faut faire deux choses dans cet article; 1. rapporter historiquement l'origine & les différentes acceptions de ce terme; 2. en fixer le sens par une bonne définition.

PHILOSOPHIE. Philosophie bedeutet nach ihrem étymologie die Liebe der Weisheit. Dieses Wort, das immer ziemlich vag war, wegen der verschiedenen Bedeutungen, die man dort befestigt hat, muß man zwei Sachen in diesem Artikel machen; 1. über den Ursprung & über verschiedene acceptions dieses Begriffs historisch zu berichten; 2. davon den Sinn durch eine gute Definition festzulegen.

POLITIQUE. (Philosophie) La philosophie politique est celle qui enseigne aux hommes à se conduire avec prudence, soit à la tête d'un état, soit à la tête d'une famille. Cette importante partie de la Philosophie n'a point été négligée par les anciens, & surtout par l'école d'Aristote.

POLICY. (Philosophy) political philosophy is that which teaches with the men to act with prudence, either with the head of a state, or with the head of a family. This significant part of Philosophy was not neglected by the old ones, & especially by the school of Aristote.

Kirjan uljasta kauneutta ja lukemisen tuntumaa ei mikään sähkölaite päihitä. Mutta ehkäpä halpojen cd-romien ja ilmaisten nettipalvelujen ansiosta ranskalaisten ja skottilaisten ensyklopedistien valitusfilosofiset periaatteet voivat todella herätä eloon.

Mikko Lahtinen

SOVELTAVA ETIIKKA ARKIMORAALIN VIVAHTTEIDEN SUOJANA

Lars Hertzberg käsittelee artikkelissaan ”Voiko etiikkaa soveltaa?”¹ kiinnostavalla tavalla filosofien kykyjä ja mahdollisuutta osallistua mielekkääseen keskusteluun yksilöiden moraalista valinnoista. Hänen johtopäätöksensä ovat: (i) ajatus etiikasta, joka pyrkii ikään kuin älyllisenä ongelmanratkaisuna etsimään ja löytämään moraalisia totuuksia, on loogisesti virheellinen tai harhaa; (ii) soveltava etiikka mielletään yleensä tällaiseksi etsinnäksi; ja (iii) moraalisesti hedelmällisempää olisi tarkastella arkielämän ongelmia sellaisina kuin ne ovat, kaikkine vivahteineen.

Olen luultavasti samaa mieltä näiden johtopäätösten pätevytydestä. Mutta koska Hertzberg on maininnut minut ”alan niimekkäimpien edustajien” joukossa, ja arvattavasti yhtenä kritiikin kohteista, selityksen sana on ehkä paikallaan.

Moraalisia totuuksia ei löydetä teorioista...

Nähdäkseni soveltavan etiikan oikea lähtökohta on, että moraalisia totuuksia ei voida löytää ja vangita mihinkään teoriaan, joka tuottaisi oikean ratkaisun mihin tahansa eettiseen ongelmaan. Kirjoitin aiheesta jokin aika sitten tähän lehteenkin², mutta nähtävästi liian epäselvästi. Monet moraalikysymykset ovat niin monimutkaisia, että niihin ei yksinkertaisesti ole kaikkien ihmisten mielestä pätevää ratkaisua. Eikä tämä välttämättä tarkoita, että toiset olisivat oikeassa ja toiset väärässä – ainakaan tällaiselle väitteelle ei löydy kaikkien hyväksyttävissä olevaa älyllistä ratkaisua. Moni filosofi on sortunut ajattelemaan, että etiikan kysymykset voidaan ratkaista siirtymällä järjen korkeammalle tasolle (jolla kaikki todella rationaaliset ihmiset ovat yhtä mieltä) ja arvioimalla moraalisia valintoja niiden ulkopuolelta. En tiedä, onko heidän ratkaisunsa loogisesti virheellinen tai harhainen, mutta ainakaan se ei tavoita kaikkia puolia kaikkien ihmisten yksilöllisesti tai kulttuurisesti koetusta moraalista.

...eikä niiden sovelluksista...

On hieman hämmentävää, että soveltava etiikka ilmeisesti mielletään jonkinlaiseksi moraalisten totuuksien etsinnäksi. Ainakin alkuvaiheissaan, 1970-luvulla, se oli useimmiten tosina ja oikeina pidettyjen moraalikäsitysten kritiikkiä.

Esimerkiksi lainsäätäjät Yhdysvalloissa pitivät aborttia vääränä valintana, koska sikiöillä on oikeus elämään. Näyttääkseen perustelun pitämättömäksi Judith Jarvis Thomson pyrki artikkelissaan ”A defence of abortion”³ osoittamaan, että ihmisten ei tarvitse aina elättää muita ihmisiä, vaikka näillä olisikin kiistatta oikeus elämään. Esimerkkinä hän käytti tajutonta viulunsoittajaa, jonka musiikin rakastajien yhdistys on kiinnittänyt kaappaamaansa viattomaan ohikulkijaan. Mikäli viulisti irroitetaan ohikulkijasta, hän kuolee. Thomsonin (ja monen muun amerikkalaisen) intuitiot sanoivat, että ohikulkijalla on oikeus vapauteensa siitä huolimatta, että soittaja heittää henkensä. Näiden intuitioiden mukaisesti abortit sallittiin Yhdysvalloissa korkeimman oikeuden päätöksellä vuonna 1973.

En tiedä, yrittikö Thomson artikkelissaan löytää moraalista totuutta raskauden keskeyttämisestä. Jos yritti ja löysi, hänellä oli syytä katua tekojaan seuraavien vuosien aikana, sillä hänen argumenttinsa puolusti oikeutta aborttiin vain tietyissä tilanteissa – viulunsoittajan tapaus vertaantuu korkeintaan raiskauksen aiheuttamaan raskauteen. Arvelen kuitenkin, että hän koetti vain näyttää tietyn epäjohdonmukaisuuden lainsäätäjien ajattelussa: kun raskauden aiheuttama vapauden riisto koskee vain naisia, miesvaltainen oikeusjärjestelmä ei kohtele sitä niin pahana asiana kuin sellaisia oikeuden loukkauksia, jotka voivat kohdistua myös miehiin.

Jos tulkintani on oikea, Thomsonin artikkeli voidaan nähdä esimerkkinä vaihtoehtoisesta tavasta hahmottaa ristiriitainen tilanne. Se luo moraalisen narratiivin niiden käytettäväksi, jotka ovat hänen kanssaan samaa mieltä raskauden keskeytyksistä. Ilman sitä näillä ihmisillä ei olisi ollut muuta kuin tunteensa asetettavaksi abor-



tin kieltäjiä vastaan, joilla taas oli käytösään koko kristillisen etiikan tarusto. Mutta vaikka joku saattoi löytää Thomsonin kertomuksesta oikeutuksen eettisille käsityksilleen, nämä käsitykset olivat luultavammin peräisin lukijalta itseltään kuin teorioiden soveltamisesta.

...vain arkielämästä vivahteineen

Hertzbergin ongelma Thomsonin suhteen näyttää olevan se, että kaikki raskaana olevat naiset eivät ajattele syntymättömiä lapsia tunkeiljoina, vapauden riistäjinä ja oikeuksien loukkaajina. Tämä on tietenkin totta, mutta arkielämään vivahteineen kuuluu sekin, että jotkut ajattelevat niin. Ellei Thomsonin ja muiden kriittisten ihmisten ääni olisi tullut Yhdysvalloissa kuululle, voimaan olisi jäänyt yhden rajoitetun ihmisryhmän näkemys, joka olisi lain varjolla pakottanut muutkin toimimaan itse oikeaksi kokemallaan tavalla.

Hertzbergin mukaan olisi myös filosofisesti arvokasta tarkastella ongelmia kaikessa monimutkaisuudessaan, tunkematta niitä jonkin teorian tai sen sovelluksen pakkopaitaan. Hän näyttää olevan sitä mieltä, että esimerkiksi kirjailijoiden kuvaamia valintoja voidaan käyttää valottamaan tätä monimutkaisuutta. Olen samaa mieltä, mutta haluaisin lisätä, että myös filosofien keksimillä kuvitteellisilla tapauksilla voi olla samanlaista selkiyttävää voimaa.

Esimerkkien käytössä on kuitenkin olta-
tava tarkkana. Ainakin itse uskon, että nii-

tä pitäisi käyttää vain vaihtoehtojen lisäämiseen tai väärin ”totuuksien” kumoamiseen. Kirjailija sen paremmin kuin filosofikaan ei käsittele kuin osaa arkielämän ongelmasta vivahteikkudessaan.

On olemassa soveltavia eetikkoja, jotka kuvittelevat tietävänsä muita paremmin vastaukset moraalien monisyisiin kysymyksiin. On myös olemassa monen muun alan asiantuntijoita, joita vaivaa sama harhaluulo. Heidän pitäisi yleensä saada esittää mielipiteensä vapaasti, kunhan pidetään huolta, ettei kukaan heistä ryhdy lainsäätäjäksi muille asioissa, joista on monta erilaista ja eri tavalla perusteltua näkemystä. Soveltava etiikka voi parhaimmillaan kamppailla tällaista rajoitettavaa suuntausta vastaan, ja antaa näin ihmisille tilaa tehdä itse omat moraaliset ratkaisunsa.

LÄHTEET

1. Lars Hertzberg, ”Voiko etiikkaa soveltaa?”. *niin & näin* 4/2000, s. 54–61.
2. Matti Häyry, ”Soveltava filosofinen etiikka Suomessa”. *niin & näin* 1/1999, s. 34–40.
3. Judith Jarvis Thomson, ”A defence of abortion”. *Philosophy & Public Affairs* 1 (1971), s. 47–66.

Matti Häyry

IHMISMIELET TIETOKONEEN KOVALEVYLLÄ?

Dosentti Sirkku K. Hellsten kirjoittaa postmodernin ”minän” ontologisia seikkailuista eli etiikasta mediayhteiskunnassa (*niin & näin* 4/2000). Hän siteeraa eräitä melko hätkähdyttäviäkin tulevaisuuden visioita pohdiskellessaan eettisiä ongelmia nimenomaan virtuaalitodellisuuden näkökulmasta. Seuraavassa tarkastelen eräitä kirjoituksessa sivuttuja, lähinnä amerikkalaisesta kirjallisuudesta lainattuja utopioita, jotka koskevat ihmistä virtuaalitodellisuudessa.

Erityisesti minua kiinnostavat ihmisen ja koneen väliset erot. Hämärtyvätkö todellakin joskus tulevaisuudessa kvanttifysiikan, molekyyli- ja bioteknologian sekä tietoteknologian ja muidenkin tieteenalojen kehityksen seurauksena fyysisen ja ei-fyysisen älyllisyyden rajat, ihmisen ja koneen erot?

Kysymys on luonnollisesti tässä vaiheessa paljolti ellei täysin uskon tai epäuskon varassa. Hellsten näyttää pitävän tuollaista kehitystä ainakin jossakin määrin mahdollisena, sillä hän tarkastelee sen vaikutuksia eettisen ajattelun muutostarpeeseen. On tietysti monellakin tavalla hyödyllistä puida eettisiä ongelmia, joita tämän laatuudesta kehityksestä seuraisi. Näin voidaan arvioida uudesta näkökulmasta nykyiseen tilanteeseenkin liittyviä eettisiä normistoja ja uskomuksia sekä ehkä havaita muutostarpeita jo nyt. Itse haluaisin kuitenkin pohdiskella kriittisesti tällaisen kehityksen mahdollisuutta ja esittää näkökohtia, joiden valossa sitä voidaan pitää epätodennäköisenä. Nojaudun tarkastelussani Lauri Rauhalan esittämään holistiseen ihmiskäsitykseen.

Kollektiivisen tajunnan tason ’minätön’ superälykkyys

Ihminen itsekin muuttuu tulevaisuudessa, esimerkiksi Hellstenin esittämään tapaan ikääntymisen ongelmiin tarjoutuvien ratkaisujen myötä, mutta yksilön kuolematomuudesta ei tarvitse tulevaisuudessaakaan huolestua. Ikuisen elämän ongelmaan on kuitenkin tarjottu ratkaisuksi elämää virtuaalitodellisuudessa ilman fyysistä kehoa. Hellsten toteaa, että virtuaalitodellisuus rikkoo mielenkiintoisella tavalla perinteistä dualistista ajattelumallia

häivyttämällä osaltaan materian ja hengen, mielen ja ruumiin rajoja. Samalla se vie Daniel Dennetin kirjassaan *Consciousness Explained* (1991) mainitsemalta ’kartesiolaiselta teatterilta’ pääroolin esittäjän, kun yksittäisten ihmisten tajunta sulautuu globaaliin tajunnanvirtaan, joka yhdistyy tieteis-teknisten keinojen avulla. Näin syntyisi ”kollektiivisen tajunnan tasolla ’minätön’ superälykkyys” kun mielet assimiloituivat yhdeksi metatajunnaksi.

Kuten ’kartesiolaisen teatterin’ pääroolin esittäjän katoaminen mielestäni hyvin osoittaa, tällainen metatajunta ei kuitenkaan olisi enää ihminen tai ihmisten koostuma – ilmeisesti minkään määritelmän mukaan. Holistiseen ihmiskäsitykseen viitaten aito tajunnallisuus ja siihen oleellisesti liittyvä minätietoisuus häviäisivät em. pääroolin esittäjän mukana. Samoin puuttuisi kehollisuuden myötä sellainen situatio, jonka ihmisellä kehon aistit tavoittavat. Ilman kehon aistien apua kollektiiviseen tajuntaan ei todennäköisesti voisi syntyä uusia kokemuksia, siis merkityksiä myöskään pelkästä virtuaalisesta situatiosta. Yhtä kyseenalaista olisi, pystyisikö tämä virtuaaliolento kokemaan uudelleen kollektiiviseen maailmankuvaansa tallennettuja ihmisten kokemuksia? Tuntuu kuitenkin uskomattomalta, että ihmisen kyky kokea saataisiin siirtymään tietokoneen muistiin, sillä modernin aivotutkimuksen mukaan ihmisen tietoinen kokemus syntyy hyvin monen eri aivoalueen edustaman tiedostamattoman mekanismin samanaikaisen yhteispelin tuloksena tavalla, jota ei ainakaan vielä täysin ymmärretä.

Mielestäni olisi jo loistava saavutus, jos ihmisten muistien sisällöt saataisiin kopioiduiksi esimerkiksi juuri ennen kuolemaa. Näin saataisiin kollektiivinen ”tietosanakirja elektroniseen kirjahyllyyn”, mutta se ei siellä jatkaisi ajatteluaan, vaan tarjoaisi passiivisena palvelujaan. Tästä syntyisi kyllä melkoisia eettisiä ongelmia, jos kunkin henkilön koko elämänsä historia salaisimpinekin ajatuksineen olisi käyttäjän saatavilla. Yleiseen kokemukseen viitaten moni varmasti kieltäisi aivojensa kopioinnin tai ainakin määräisi pitkäaikaisen käyttökiellon, kuten yleisesti tehdään henkilökohtaisten arkistojen osalta. Tämä veittäisi paljolti kyseisen innovaation arvoa.

Yksittäiset mielet virtuaalimaailmassa oloaan jatkamassa

Hellsten toteaa edelleen, että vaikka jätettäisiin syrjään kollektiivinen "minätön" tajunta, pelkästään yksittäisten mielten siirtäminen virtuaalimaailmaan tuo uusia kysymyksiä – sekä vastauksia – moraalien alueelle. Mikäli "minät" voidaan kopioida tietokoneen kovalevyille päästään eroon mielen ja kehon rajoituksista. Jos näin todella kävisi, epäilemättä samalla ratkeaisi suuri osa niistä oikeudenmukaisuuskysymyksistä, jotka liittyvät resurssi- ja tilaongelmiin, kuten Hellsten toteaa. Hänen mukaansa tämä idea ei ole enää edes tietesromaaneista haettu, sillä Hans Moravecin teoksessa *Mind Children: The Future of Human and Robot Intelligence* (1992) esitetään, että pian on käytettävissä tarvittava tekniikka ihmismielen siirtämiseksi tietokoneen muistiin samalla säilyttäen kopioitua "mielen" kokemus yhtenäisenä. Kuten jo edellä totesin, tätä on aihetta epäillä.

Hellsten siteeraa myös Jeff Zaleskia, joka on teoksessaan *The Soul of the Cyberspace* (1997) todennut, että koko luonnollinen maailma voitaisiin jopa vähitellen hylätä, jos ihmismielet voisivat jatkaa oloaan tietokoneiden ylläpitämässä virtuaalitodellisuudessa. Hellsteniä kiinnostaa lähtökohtansa mukaisesti, kumpi todellisuus olisi viime kädessä henkisempi ja "moraalisempi". Voidaan myös aluksi kysyä, miksi ihmiset yleensä haluaisivat hylätä luonnollisen maailman edes vähitellen, jos se nyt olisi joskus mahdollista, tai miksi yhteiskunnat tähän ryhtyisivät – diktaattoreita asia voisi tosin kiinnostaa. Hellsten viittaa väestöongelman ratkaisemiseen: kokonainen manner voitaisiin muuttaa biteiksi ja koko maapallon väestö mahtuisi työhuoneen nurkkaan. Tärkeä kysymys kuitenkin on, kenen työhuoneen nurkkaan? Siinäkin tapauksessa, että Zaleskin utopia voisi toteutua, tietokoneita ja tietokoneeteollisuutta hoitavien ihmisten pitäisi kaikesta pysytellä kehollisina oliona luonnollisessa maailmassa. Tietokoneväen vaikutusvalta meidän jokapäiväiseen elämäämme on jo nykyisellään varsin suuri – kyseisessä utopiassa se olisi sietämätön. Koko tässä prosessissa eettiset ongelmat olisivat yli pääsemättömän vaikeita.

Ei-kehollinen olomuoto veisi ihmisyden olennaisimmat piirteet

Hellsten muistuttaa aivan perustellusti, että ihmisen olemus ja kokemukset eivät ilmesty puhtaasti elektronisesta aivojem-

me aktiviteetista, vaan kemikaaleilla on myös oma osuutensa aivojen toiminnassa. Hän herättää kysymyksen, miten pelkän mielen säilyttäminen "elossa" digitaalisessa muodossa vaikuttaisi ihmisen käsitykseen itsestään, toisista ihmisistä, muusta maailmasta, jne. Paljon asioita jäisi näkemättä, ideoita keksimättä ja tunteita kokematta. Agentti, joka ei omaa fyysistä kehoa, joka tuntee tuskaa ja rappeutuu, ei voi tuntea myötätuntoa muita kohtaan. Tunteet ovat siis mielen toiminnan ja fysiikan yhteistyötä.

Tämä kritiikki on pitkälti samansuuntaista kuin edellä kollektiivisen tajunnan osalta esittämäni holistiseen ihmiskäsitykseen nojaava: ihminen on kokonaisuus, jonka kaikki ulottuvuudet – kehollisuus, tajunnallisuus ja situationaalisuus – tarvitaan kokemiseen, siis erilaisten merkitysten muodostamiseen. Jos yksi puuttuu tai toimii epätyytyvästi, ihminen ei realisoitu aitona kokemana ihmisenä.

Kuten Hellsten toteaa, ei-kehollinen olomuoto vie meiltä ihmisyyden olennaisimmat piirteet, eli juuri ne ominaisuudet, jotka ovat keskeisiä moraalille toimijuu-delle. Lauri Rauhala on eri yhteyksissä tähdenänyt ihmiselle ominaisten korkeampien merkityslajien oleellisuutta ihmisen reaalistumisessa, esimerkkinä vaikkapa eettisyys tai kyky pyhyden ja kauneuden kokemiseen. Elektronisessa muodossa tajunnallisuus ei todennäköisesti voisi toimia ihmiselle tyypillisellä rikkaalla tavalla muodostaen ainakaan näitä ihmisen herkimpiä, tunnepohjaisia – ja tuskin mitään muitakaan – merkityksiä kun situationaalisuus merkitystenannon "kohteiden" sijaintipaikkana kutistuisi virtuaaliseksi ja kehollisuus aisteineen merkitysten "välittäjänä" tajunnan ja situationin kesken puuttuisi. On korostettava, että ihmisen tajunnallisuus ei operoi pelkästään eksaktilla tiedolla, vaan myös "pehmeä" arkitieto, tunteet, usko, luulo ja monet muut merkityslajit sikiävät tajunnan prosesseissa. Vaatii melkoista uskoa ajatella näiden tallentuvan kovalevyille tai sen kehittämille.

Ongelmaa monimutkaistaa myös se, että ihmisen kokemisessa voidaan erottaa sekä psyykinen että henkinen taso. Rauhalan mukaan psyykinen on vaistonomaista kokemista, johon sanotaan eläimenkin kiistatta kykenevän. Henkinen on kykyä asettua ikään kuin itsensä ulkopuolelle arvioimaan ja punnitsemaan tekemisiään. Ilmeisesti ihmisen eettinen ajattelu perustuu juuri henkiseen kokemiseen.

Hellsten päätyykin seuraavaan holistisen ihmiskäsityksenkin valossa hyväksyttävään johtopäätökseen: "...henkisyys

elämän tai todellisuuden elementtien kuvaajana edellyttää materiaalia ja ruumista. [...] ilman yhteyttä fyysiseen maailmaan ja keholliseen olomuotoon edes "puhdas henki" ei etiikan näkökulmasta voi edustaa "henkisyttä." Hän huomauttaa lisäksi aiheellisesti, että digitaalimieli olisi edelleen fyysisen todellisuuden vanki, sillä ovathan tietokoneet materiaa ja siten alttiina tuhoutumiselle siinä kuin kehokin.

Ihmistajuntaa ei siis pystytä siirtämään tietokoneelle

Holistisen ihmiskäsityksen perusteella voidaan nähdäkseni yhteenvedona päätellä, että tajuntaa ei pystytä näillä näkymin siirtämään tietokoneelle siinä mielessä, että se täyttäisi ihmistajunnan tuntomerkit ja säilyttäisi sen toimintatavat: tietoisuuden itsestään ja olemassaolostaan sekä kyvyn ymmärtää eli muodostaa monipuolisia merkityksiä. Jos jotakin ihmistajunnasta pystytään siirtämään kovalevyille tai vastaavalle, se lienee vain passiivisia merkitysrakenteita, joista puuttuu elämä edellä kuvatussa mielessä. Siten näin saatu lopputulos ei käsittäkseni voi korvata kehollis-tajunnallis-situationaalista ihmistä, vaan toimia korkeintaan tätä avustavana tietovarastona tai robottina. On siten mitä todennäköisintä – ellei planeettamme tai ihminen tuhoudu – että ihmiselle tulee aina olemaan olemassa sekä "oikea", luonnollinen todellisuus että virtuaalitodellisuus, jotka normaali ihminen pystyy vaikeuksista pitämään erillään toisistaan sekä käyttämään niiden yhdistelmiä hyödykseen ja huvikseen – valitettavasti myös muiden haitaksi.

Jos halutaan ennakoita jotakin ihmistä ja ihmiskuntaa positiivisella tavalla muuttavaa "uutta tietä", luulisin sen löytyvän Hellstenin lopuksi viittaamasta suunnasta eli ihmisen elämän eettisistä ja henkisistä ulottuvuuksista. Siten apu löytyisi ihmisen tajunnasta, mutta se ei olisi mahdollista ilman kehollisuutta ja situationaalisuutta. Syy uuden etsintään juuri tekniikan ja koviin tieteiden kautta materiaalisin ratkaisuun saattaa olla se, että etsijöiltä on aito ihminen kadoksissa. Tieteen ja tekniikan saavutuksia ei tule vähätellä, mutta ne on mielestäni syytä nähdä realistisesti omalla paikallaan ainutlaatuisen henkisen ja toivottavasti yhä henkistyvän ihmisen apuvälineinä – ei ihmisen korvaajina, eikä hänen kanssaan voitollisesti kilpailevina ihmisinä oliona.

Pekka Pihlanto

Willard Van Orman Quine (1908–2000)

Quinen varhaiset työt, väitöskirjasta vuodelta 1932 vuoteen 1943, keskittyivät pääasiassa logiikkaan. Tämän jakson tärkein saavutus oli artikkeli "New Foundations for Mathematical Logic" *American Mathematical Monthlyssa* vuonna 1937.

Tämä pieni artikkeli on sittemmin poikunut suuren määrän jatkotarkasteluja. Artikkelin on yhä vilkkaan tutkimuksen ja keskustelun kohde.

Quinen loogiset tutkimukset olivat kuitenkin alusta lähtien filosofisesti motivoituja ja vähitellen hän keskittyi yhä enemmän filosofisten ongelmien tarkasteluun. Ensin esiin nousivat ontologiset kysymykset vuonna 1934 *Mindissa* ilmestyneen artikkelin "Ontological remarks on the propositional calculus" myötä. Ontologia säilytti asemansa yhtenä Quinen tärkeimmistä mielenkiinnon kohteista. Tutkimuksissaan hän terävöitti ontologisten kysymysten analyysia sekä käsitteli ontologisten sitoumusten ongelmaa.

Filosofiselta temperamentiltaan Quine oli spartalainen. Teoksen *Set Theory and Its Logic* vuodelta 1963 perustavana pyrkimyksenä olikin mahdollisimman minimalistisen ontologian säilyttäminen. Yhteistyössä Nelson Goodmanin kanssa hän tarkasteli myös nominalismin mahdollisuutta. Goodmanista poiketen hän asettui kuitenkin platonistisen realismin kannalle. Quinen myöhemmässä tuotannossa tämä realismi sai uuden kiehtovan referenssin epämääräisyyteen liittyvän käänteen, jonka merkitystä ei ole vielä tulkintakirjallisuudessa tyhjentävästi selvitetty.

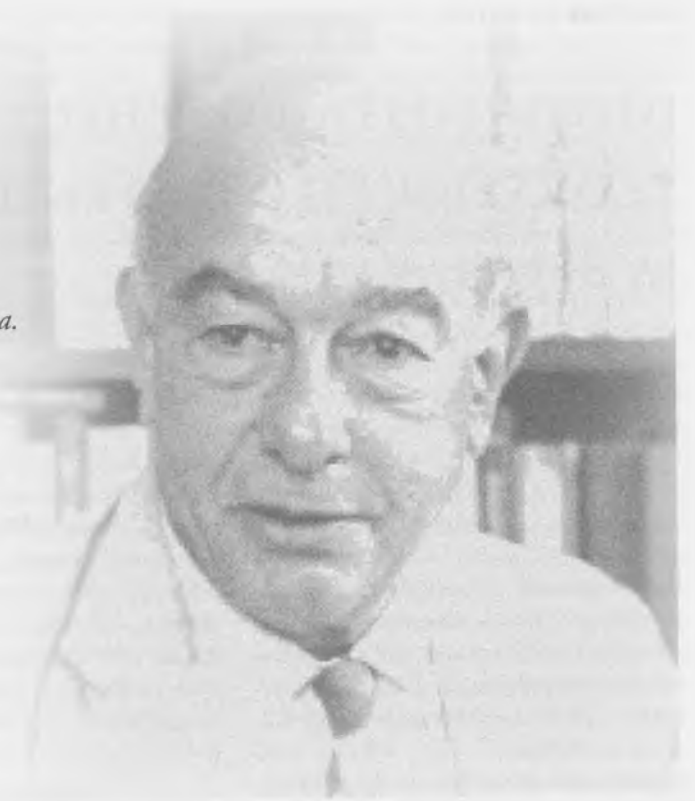
Toinen Quinen varhaisissa töissä esille noussut tärkeä teema sai alkunsa skeptisismistä, joka kohdistui merkityksen ja siihen liittyvien analytyttisyyden ja modaliteetin käsitteisiin. Skeptisismien seurausta oli aikaisempien kommu-

nikaatiota sekä kielen ja maailman välistä suhdetta koskevien filosofisten näkemysten huomattava uudelle mallille saattaminen. Ensimmäinen pilkahdus esiintyi artikkelissa "Truth by Convention" vuodelta 1936. Vuodesta 1943 lähtien skeptisismi sai ilmauksensa lukuisissa välttämättömyyden ja mahdollisuuden kaltaisia modaalikäsitteitä vastaan suunnatuissa artikkeleissa. Vuonna 1951 Quine luonnosteli vaihtoehdoisen näkemyksen merkityksen luonteesta artikkelissaan "Two Dogmas of Empiricism". Tämän näkemyksen hän viimeisteli teoksessa *Word and Object* vuodelta 1960. Siinä hän myös vahvisti modaalikäsitteisiin kohdistamaansa kritiikkiään esittämällä, että kvantifiointi modaalikonteksteihin johtaa modaalisten erotteluiden romahtamiseen.

Ongelmat, jotka Quinen mukaan liittyvät modaalikonteksteihin kvantifiointiin, voidaan ratkaista luopumalla perinteisestä semantiikasta ja omaksumalla tilalle semantiikka, jossa ns. "aidot" singulaaritermit tai "rigidit designaattorit" viittaavat samaan olioön kaikissa mahdollisissa maailmoissa, joissa kyseinen olio on olemassa. Tämä "uuden referenssin teorian" perusajatus syntyi vastauksena Quinen kriittisille argumenteille ja se on paljossa velkaa hänen taustaongelmia koskevalle tarkalle analyysilleen.

Quinen kritiikki loogista välttämättömyyttä ja mahdollisuutta, analytyttisyyttä ja perinteisiä merkitysnäkemyksiä kohtaan säilyi voimakkaana. Lukuisissa kirjoissaan ja artikkeleissaan hän myös kehitti eteenpäin *Word and Objectissa* esittämänsä merkitysnäkemyttä. Keskeisin idea on Quinen useimpien muiden filosofien ja lingvistien kanssa jakama ajatus kielen julkisesta luonteesta. Quinen tärkein panos keskusteluun onkin tämän ajatuksen vakavasti ottaminen. Käännöksen epämääräisyys (*indeterminacy of trans-*

Willard Van Orman Quine kuoli joulupäivänä 25. 12. 2000. Hän näytteli keskeistä roolia 1900-luvun filosofiassa. Varhaiset hakuteokset luokittelivat Quinen loogiseksi, mutta varsin pian häntä alettiin pitää tätä laajempi-alaisena filosofina; aluksi logiikan ja kielen filosofiaan keskittyvänä ajattelijana ja myöhemmin metafysiikkona, jonka ontologiaa, epistemologiaa ja kommunikaatiota koskevien radikaalien näkemysten vaikutukset tuntuivat kaikilla filosofian keskeisillä alueilla.



lation) on eniten keskustelua herättänyt Quinen yksittäinen ajatus. Loppujen lopuksi sekin on vain hänen myöhemmissä kirjoituksissaan hiomiensa perustavien, kielen julkista luonnetta koskevien näkemysten seuraus.

Word and Objectin alkusivuilta lähtien Quine korostaa, että se mitä itse havaitsemme ja mitä ajattelemme muiden havaitsevan, on keskeistä kielen oppimisen ja käytön kannalta. Tämä on ratkaiseva kohta hänen ajattelussaan: semantiikka ja epistemologia kytkeytyvät kiinteästi toisiinsa. Hänen tietoteoriaansa on naturalistista: se sisältyy luonnontieteisiin osana empiiristä psykologiaa. Kuitenkin juuri tietoteoria tarjoaa selvityksen luonnontieteen ja siten myös empiirisen psykologian itsensä evidentialisista perusteista. Merkityksen ja kommunikaation tutkimuksessa keskeisenä pyrkimyksenä on päästä selville siitä, mitä muut havaitsevat tarjoamatta samalla heille omaa maailmankuvaamme ja ontologiaamme. *Word and Objectissa* Quine pyrki tähän päämäärään tukeutumalla ärsykkeiden (*stimulus*) ja reaktioiden (*response*) käsitteistöön. Siitä huolimatta, että ärsykkeet ja reaktiot ovat empiriaa, ne eivät ole yleisesti havaittavissa. Sen evidenssin, jolle kielen oppimismme ja käyttömme perustuu, täytyy kuitenkin olla yhteisön jäsenten jokapäiväisen elämän kannalta havaittavissa. *Word and Objectin* ja viimeisen teoksen *From Stimulus to Science* (1995) välisenä 35:n vuoden aikana hän yritti yhä uudestaan löytää keinon käsitellä sitä mitä muut havaitsevat ilman että merkityksen ja käännökseen käsitteet otetaan annettuina. Tähän pyrkimykseen liittyy koko Quinen filosofisten käsitysten kirjo; hänen näkemyksensä epistemologiasta ja ontologiasta sekä kausaliteetista, luonnollisista luokista, ajasta, avaruudesta ja individuaatiosta.

Quine loi uuden tavan tarkastella näitä filosofian ikuisia

kysymyksiä ja niiden keskinäisiä suhteita. Hän jätti tulevien filosofisukupolvien tutkittavaksi toisenlaiseksi muokkaamansa filosofisen maaperän.

Quine syntyi Akronissa Ohiossa 25. 6. 1908, suoritti perustutkinnon (B.A.) Oberlin Collegessa vuonna 1930 ja vietti koko ammatillisen uransa Harvardissa, jossa hän oli suorittanut tohtorintutkintonsa vuonna 1932. Quine oli matkastipendiaattina (Sheldon Traveling Fellow) vuoden 1932-33 ja nuorempana tutkijana vuosina 1933-36. Tämän jälkeen hän opetti filosofiaa, vuodesta 1956 Edgar Pierce Professorina. Quinella oli kunnia-tohtorin arvoja lukuisista yliopistoista, hän oli useiden akatemioiden jäsen ja vastaanotti monia palkintoja, mm. ensimmäisen Rolf Schock -palkinnon Tukholmassa vuonna 1993 sekä Kioto-palkinnon Tokiossa vuonna 1996.

Quine jätti jälkeensä kolme tyttärtä ja yhden pojan, kuusi lastenlasta sekä yhden lastenlastenlapsen.

Suomentanut Heikki J. Koskinen

JOHDATUSTA BOETHIUKSEN TEOKSEEN FILOSOFIAN LOHTU JA SEN 4. KIRJAAN

Antiikin voi sanoa päättyneen 529. Justinianus sulki filosofikoulut. Keskiaika alkoi. Tosin ihmiset eivät tienneet sitä. – Boethius oli teloitettu jo 525 (tai 524). Jos filosofi olisi elänyt ja saanut tietoonsa keisarin ediktin, hän ei olisi järkyttynyt, tuskinpa edes hämmästyntynyt. Niin luulisin. Perustelen käsitystäni tuonnempana.

Justinianus kielsi filosofian opetuksen. Keskiajalla filosofian annettiin elää teologian piikana. Ja keskiaika oli monessa suhteessa pimeää aikaa. Niin ovat kaikki muutkin aikakaudet. – Pyhät elävät saivat toisinaan paeta henkensä edestä reliikkien metsästäjiä. Joku kolkkasi Itämaan Tietäjät (oik. noidat) tai sattui löytämään heidät kuolleina. Nykyään heidän pääkalionsa kirkastavat Kölnin katedraalin kunniaa. Keskiajalla järjestettiin oikeudenkäyntejä eläimiä vastaan jne.

Boethiuksen verrattomasti tunnetuin teos, *De Consolatione Philosophiae* (523?) edustaa oikeaa(?) filosofiaa. Niin kerrotaan tutkimuskirjallisuudessa. Sitävastoin Boethius olisi kirjoittanut ”vain” teologiaa ns. teologisissa traktaateissaan. Skolastikot opettivat, että ilmiömaailman ymmärtäminen ja selittäminen on filosofian tehtävä. Teologian tarkoitus on ymmärtää ja selittää Jumalan *ilmoituksessa* saatuja ja oppeja. Skolastikot tajusivat siis eron. Samoin teki Boethius. Mielestäni eroa korostetaan liikaa: maailman selittäminen ja ymmärtäminen ei olennaisesti eroa raamatullisten oppien selittämisestä ja ymmärtämisestä. Ne opit koskevat Jumalan luomakuntaa. Ja maagis-uskonnollinen maailmankuva oli juurtunut Boethiuksenkin mieleen. Ajatus filosofiasta teologian palveluksessa saadaan mainiosti lukea *Consolatio*-teokseen. Se päättyy kristilliseen saarnaan.

Consolatio on platonistista, uusplatonistista ja kristillistä uskonnonfilosofiaa. Kristusta (Jeesusta) ei mainita. Paholainenkin puuttuu. Boethius kirjoittaa, ettei pahuus ole olemassa olemista. Siinä mielessä pahoja ja pahuutta ei olekaan.

Opuksessa on myös stoalaisia äänenpainoja. Boethius omaksui erikoisen viharakkaussuhteen nimenomaan stoalaisuuteen. Minulle se on ollut melkoinen yllätys. Boethius ei tehnyt koskaan tilejä selviksi Stoaan eli Pilarihallin filosofien kanssa. Hän oli eklektisti. Oliko omintakeisuutta tarpeeksi?

AIONIEN VÄLISSÄ

Boethiusta on kutsuttu rajafilosofiksi, siis antiikin viimeiseksi viisaaksi, viimeiseksi roomalaiseksi tai keskiajan ensimmäiseksi skolastikoksi. Ja vielä: Boethius kirjoitti ’Lohdun’ vankilan muurien huonommalta puolen. Hän tiesi mitä ilmeisimmin saavansa mestaustuomion. Meillä on hänen omat sanansa (ja niiden tueksi muutakin aineistoa). Boethiuksen uskotaan kirjoittaneen *Consolatio*-teoksensa kaikki viisi kirjaa kuoleman odottelussa. Hän ei ole ainoa lajissaan. Silti hän ansaitsee osakseen ihailua. Emme kai osaa rakastaa häntä.

Boethius eli maan päällä ksksi elämää: ensin vapaana, sitten vankeudessa. Tämä toinen, kauhea *Erlebniswelt* on *Consolation* varsinainen filosofinen (tai psykologinen) kasvupohja, joka asettuu dialektiseen suhteeseen hänen *muodollisesti* vapaiden vuosikymmeniensä kanssa... Boethiukselle hänen vankilaelämänsä alkaa vähitellen edustaa (representoida) tätä ilmiömaailmaa pienoiskoossa (mikrokosmos-makrokosmos-suhde). Ja filosofi voi hyvinkin pitää molempia vankiloita joko pahoina tai epätodellisina olotiloina. Platonin ja Plotinoksen teemana oli ”pako pahasta”. Myös Boethius oppi hakemaan filosofista pelastusta hengen abstrakteilta alueilta. Suhtautuminen tähän maailmaan noudattaa viharakkauden inhimillistä, etten sanoisi kristillisen ristiriitaista periaatetta. – Pelastushakuisuus kulkee punaisena lankana *Consolation* lävitse.

Sana *consolatio* ei merkitse vain lohtua, apua ja neuvoa vaan myös yhdessä yksinolemista. Boethius sai seurata oman kuolemansa odotushuoneeseen...

Roomassa lohtukirjallisuuden edeltäjiä olivat Cicero, Seneca ja kreikaksi kirjoittanut Marcus Aurelius. Joku voi pitää kaikkea ns. lohtukirjallisuutta ikävyyttävänsä pateettisena (Raamatun miraakkeli kertomukset, Danten & Beatricen kulku Paratiisissa jne.). Hänen sopii kenties tutkailla *Consolatiota* suositustekstinä (kr. protrepikós) filosofian opiskeluun. Periaatteessa paatosvastainen, Aristoteles oli nuorena kirjoittanut meiltä kadonneen platonisoivan kehotustekstin filosofian potentiaalisille ja aktuaalisille harrastajille.

Ensisijassa Platon on ”antanut” *Consolatioon* dialogimuodon. Hän näkyy olleen Boethiuksen ykkössuosikki. Platoniset kuvat tulevat vastaan pitkin matkaa (luolavertaus, oppi jälleenmuistamisesta, keskustelu palkasta vs. rangaistuksesta jne). Sen sijaan jälleensyntymisoppia en ole Boethiukselta löytänyt (Konstantinopoliin 2. kirkolliskokous julisti metempsychosis-opin kannattajat kiroukseen 553). Hän sattui olemaan oikealla asialla ainakin tässä suhteessa, jos kristillisille kirkoilte myönnetään niiden omien vaatimusten mukaan totuuksien monopoli.

Plotinoksen ja Porfyrioksen tapaiset uusplatonikot katsoivat, että Platonin ja Aristoteleen väliset yhteneväisyydet ovat ratkaisevasti suuremmat ja merkittävämmät kuin erot. Boethius seurasi heitä. Hän piti elämäntehtävänänsä synteessin rakentamista Platonin ja Aristoteleen filosofiasta. Sitä hän ei ehtinyt tehdä. – Selkeästi uusplatoninen on Boethiuksen oppi jumaluudesta. Jumaluus on Ykseys/Yhteys (esim. Plotinoksella kr. *tó hén*). Me ihmiset olemme pudonneet säteilevästä valokeskuksesta. Silti me pyrimme palaamaan taivaalliseen kotiimme filosofisesti eläen ja rakkauden siivin.

Anicius Manlius Severinus Boethius syntyi n. 480 Roomassa Praenesten aatelissukuun. Esi-isiä oli muuan keisari tai kaksikin ja yksi paavi. Länsi-Rooman viimeinen keisari, Romulus Augustulus, oli pantu varhaiseläkkeelle 476. Siitä pitäen itägootit hallitsivat Roomaa. Boethiuksen isä oli päässyt konsuliksi. Filosofista tuli konsuli 510. Hän sai nähdä kaksi poikaansa samassa virassa 522. Filosofipoliitikko sai kokea tähtihetken toisensa jälkeen. – Mutta vanhat kreikkalaiset opettivat rytmisen liikkeen hallitsevan elämää. Huonot ajat koittavat vääjäämättä. Siksi ei kannata masentua. Elämän rytmin tuntemus on yhtä tärkeää kuin itsetuntemus.

Boethius teki loistavaa uraa. Hänestä tuli Theoderikin, itägoottien hallitsijan luottomies: konsuli ja pääministeri edistämässä vieraan valloittajan asiaa. Emme syytä Boethiusta quislingiksi (petturiksi), ellemmme ole moralisteja. Boethius oli myöntyväisyysmies. Olisiko hänen muka pitänyt paeta keisarin turviin Konstantinopoliin? – Moni kreikkalainen oppinut pakeni länteen kukistuvasta Konstantinoksen kaupungista jo ennen toukokuuta 1453. He auttoivat varsinkin Italian renessanssin asiaa.

NIIN SANOTUSSA VANKEUDESSA

Sitten kohtalo puuttui peliin. Tai ehkä Boethiuksen vapaa tahto aiheutti muutoksen. Hän joutui Theodorikin epäsuosiin (523 tai 524). Löytyi muuan kirje. Sen mukaan itägootit piti ajaa maasta ja syrjäyttää Theodorik. Niin oletetaan. Kirjeen tai kirjeenvaihdon sisältöä ei tunneta tarkemmin. Albinus, eräs senaattoreista, oli sommitellut Justinianuksen hoviin viestin, joka osaltaan pyrki palauttamaan ”Rooman vapauden”. Theoderikin poliisi nappasi kirjeen.

Tuossa tilanteessa Boethius olisi vakuuttanut 1636 julkaistun, kiistellyn fragmentin (”Anonymus Valesius”) mukaan syyttömyyttään:

”Syyte on perusteeton. Jos Albinus silti on syyllinen, silloin sekä senaatti että minä olemme kanssasyllisiä. Minun herrani ja kuninkaani! – Syyte on väärä!”

Consolatio-teoksessaan Boethius itse vannoo viattomuuttaan. Hän sanoo, että hänet lavastettiin rikolliseksi väärennetyin todistein. Hänet vietiin oikeuteen ja tuomittiin kuolemaan. Sama senaatti, jota Boethius oli puolustanut henkeen ja vereen, vahvisti tuomion. Filosofit passitet-

tiin Pavian vankilaan. Hän oli joutunut 750 kilometrin päähän kotitalostaan ja vaimostaan, kuten hän kirjoittaa. Lähtö tästä maailmasta ei ollut helppo. ”Anonymus Valesiuksen” mukaan Boethiuksen otsan ympäri kiristettiin köyttä; silmät lennähtivät kuopistaan. Kurja sielu vapautui, kun häntä lyötiin mailalla kaikin voimin päähän.

Boethius lienee ollut oikeusmurhan uhri ja filosofian marttyyri. Toisaalta on mahdollista, että hän oli aktiivisesti tai passiivisesti mukana senaattorien salaliitossa Theodorikin syrjäyttämiseksi; varaan joutunut senaatti pelasti itsensä uhraamalla Boethiuksen. Kenties Boethius ei osannut laskea kollektiivista syyllisyyttä omalle kontolleen. Sanat Boethiuksen omassa selostuksessa ovat hieman arvoituksellisia... Tarkka lähiluku osoittaa Boethiuksen tunnustaneen, että hän oli hairautunut johonkin ”pieneen”. Hän saattoi tavata Bysantin tiedustelijoita. Mutta prosessi kaikkienensa on varsin kaffkamainen.

ROUVA FILOSOFIA

1. kirjan alussa Boethius kertoo taivaallisen rouva Filosofian ilmaantuneen hänen vankikoppiinsa. Tulokintamahdollisuuksia on kolme. 1) Filosofia on kirjallinen roolihahmo, elämisen ja kuoleamisen taidon personifikaatio – ja siinä kaikki. 2) Onneton tuomittu koki neuropsykologisen aivoilmion (erinäisten uskontojen perustajien, pyhimysten ja tunnustajien tavoin) tässä tapauksessa Boethiuksen ”pelastivat” niissä hirveissä oloissa hänen aivonsa. Hän erehtyi (onneksi) pitämään ns. paranormaalia kokemustaan totena. – Kukaties hän näki enkelimäisen hahmon ja intoutui seipittämään viisi kirjaa loogisesti etenevää retorista tekstiä. 3) Boethius tapasi todella olemassa olevan Rouva Filosofian, enkelin, jumalaisen olennon. Samaten angelologi, Vatikaanin virkamies, keskustelee esim. arkkienkeli Mikealin kanssa ja raportoi dialoginsa tulokset niille, jotka ovat sen arvoisia.

RETORIIKASTA JA POETIHKASTA

*Consolatio*ssa Filosofia hoitaa enimmänsä puhumisen. Boethius ei ole motivoitunut, intomielinen oppilas (sellainen kuin Sofie Jostein Gaarderin *Sofien maailmassa*) vaan epätoivoinen, sydänjuuriaan myöten loukattu miesparka. Tosin hän toipuu vähitellen järkytyksestään. Hän saa pelastuksen filosofisesti. Se tarkoittaa, ettei hän ole kuollut jo kuollessaan. – Sekä Filosofian että Boethiuksen puheenvuorot vaihtelevat lyhyistä repliikeistä pit-

kiin selostuksiin. Proosamuotoisten dialogijaksojen lisäksi teokseen sisältyy peräti 39 runoa. En ole koskaan löytänyt mistään muualta tällaista *oopperafilosofiaa*.

Proosametrinen muoto selittyy helposti. Proosa- ja runo- osuuksien vaihtelusta oli tullut suosittu *genre* jo ennen Boethiusta. Antiikissa retoriikkaa ja poetiikkaa ei suinkaan pidetty toinen toisensa vastakohtina: reetorit ja poeetat käyttivät surutta ja ehdottoman luontevasti toinen toistensa materiaalia. Ja proosakin noudatti tarkkaa rytmää, sillä proosa ei olisi ollut muuten taideproosaa. Edelleen: pelkät loogiset päättelysarjat premissineen ja tulemineen uuvuttavat niin lukijaa kuin kuulijaa. Mm. Aristoteles oli tästä hyvin tietoinen. Runo- eli lauluosuudet ovat virkistäviä locus amoenuksia, mieli- paikkoja. Ne toistavat usein havainnollisesti sen, mikä tulee esiin abstrakteimmista proosaosuuksista. Vielä: Boethius (Filosofia) ilmaisee halunsa käyttää retoriikan ”ihania” vaikuttamiskeinoja, mm. paatosta (jonka Aristoteles hyväksyi vain pitkin hampain). Poetiikka on alisteista retoriikalle *Consolatio*-teoksessa, retoriikka filosofialle ja (kristityn oppineen mielestä) filosofia teologialle.

Boethiuksen latina on melko kouke- roista, paikoin jotensakin hakevaa ja puhekielenomaista, paikoin juhlavaa ja lennokasta. Teksti ei vaikuta kaikilta osin viimeistellyltä. Aika oli vähissä. Teloittajat tekivät tehtävänsä.

SUOMENNOSNÄYTTEEN LUKIJALLE

Käännösnäyte tulee neljännen kirjan lopusta. Antiikin filosofian elitistinen luonne ilmenee alkurunossa (ks. seur.). 4. kirjassa käsitellään uskonnonfilosofialle keskeistä hyvän ja pahan ongelmaa (teodikea; vrt. Leibniz). – Se joka tekee hyvää, muuttuu jumalaksi. Ihmisiä kannustetaan filosofian tielle. Filosofeja kannustetaan jatkamaan vaikeata taivaltaan kaikin voimin. Pitää lakata olemasta säie Kohtalon punoksessa tai lenkki Kohtalon (vrt. olevan) ketjussa. Tulee pyrkiä vapauteen Salilimuksen abstrakteilla alueilla. – Pahat eivät ole olemassa, ennen kuin heistä tulee hyviä. Predestinaatiokin tulee puheeksi. Viidennessä ja viimeisessä kirjassa tulee puhe mm. sattumasta, välttämättömyydestä, Jumalan esitiedosta (vrt. predestinaatio) ja ennen kaikkea tahdon vapaudesta. – Retoriikan vaatima loppuhuipennus on uskonnonfilosofisen kirjallisuuden helmiä. Minua kalvaa epäily, että joku muu kuin Boethius on kirjoittanut viidennen kirjan. Koko teos ilmestyy suomenkielisenä keväällä 2001.

BOETHIUS KOHTALOSTA, SALLIMUKSESTA JA ONNESTA

RUNO V

"Kas oudoksut Arkturusta, kun
se vieressä kulkee taivaanholvin.
Bootes tulivaununsa matkaan saa
vihdoin ja painaa ne lopuksi mereen.
Nopeasti sitten nousu taas alkaa.
Sinä taivaan lakeja niin ihmettelet.
Jos kuun sarvista valo sammuu pois,
kun pimeys mattonsa levittää,
kun viehkeä Diana tähdet keksii:
ne hän oli kätkenyt ensin itse –
kansat maan kaikki kauhistuvat,
ja soivat trumpetit, rummut myös.
Ei kukaan oudoksu koillisen tuulta,
kun se mainingit rantahan ajaa.
Ja toki kinos silmissä pehmenee
ja sulaa – on tuttu Foiboksen polte.
Helppohan täällä syyt on nähdä
vaan toisaalla piilossa vapistaan.
Jos tiesmitä harvoin luonnossa sattuu,
heti pelästyy niin häilyvä rahvas.
Kun haihtuu sumu ja tiedoton pimeys,
ei "ihmeist' " enää sekaisin mennä."

PROOSA VI

"Totta puhut," sanoin. "Mutta sinun tehtäväsi on selittää piilossa olevien asioiden syyt ja paljastaa voimatekijät, jotka verhoutuvat usvaan. Siksi ole hyvä ja tee minulle selkoa mielipiteistäsi, koska tämä arvoituksellisuus vaivaa minua pahanpäiväisesti."

Rouva Filosofia hymyili tuskin havaittavasti ja vastasi pyyntöni: "Sinä vaadit minua selvittämään vai-

keinta mahdollista asia; tuskinpa edes perinpohjainen esitys olisi tyhjentävä. Aihe on nimittäin sellainen, että kun yksi epäilyksen oksa saadaan poikki, kasvaa tilalle lukemattomia uusia, niin kuin Hydran päitä. Niistä ei tule loppua sitten millään, ellei hengen elävä tuli polta niitä pois päiviltä.”

”Sillä tässä aihepiirissä otetaan tavan mukaan käsittelyyn sellaisia ongelmia kuin Sallimuksen ykseys, Kohtalon kulku, odottamaton Sattuma, Jumalan tieto ja predestinaatio sekä tahdon vapaus. Tajuat mainiosti, miten vaikeita ongelmia nämä ovat. Mutta sinun täytyy tuntea myös nämä asiat lääkityksesi osana. Siksi koetamme käsitellä niitä edes pintapuolisesti, vaikka käytössämme on aikaa vain kovin rajoitetusti. Mutta jos kaunis laulu miellyttää sinua, saat odottaa ilon hetkeäsi jonkin aikaa, kunnes olen solminut oikeassa järjestyksessä yhteen toisiinsa liittyvät perustelut.

”Tehdään niinkuin haluat,” minä ehdotin. Sitten hän tuntui valitsevan aivan uuden lähtökohdan ja luennoi minulle näin: ”Kaiken elollisen synty ja muuttuvaisten luontokappaleiden kehitys kokonaisuudessaan sekä kaikki, mikä milläkin tavalla liikkuu, saa syynsä, järjestyksensä ja muotonsa Jumalan vakaasta mielestä. Tämä mieli sijoittuu oman ykseytensä suojiin. Se on monin tavoin säätänyt järjestyksen kaikelle, mikä tapahtuu. Kun samaista järjestystä tarkastellaan Jumalan mielen puhtaana ykseytenä, sitä kutsutaan Sallimukseksi; mutta kun tämä voima suhteutetaan kaikkiin niihin olioihin, joita se pitää liikkeessä ja järjestyksessä, niin muinaisajan ihmiset nimittivät sitä Kohtaloksi.”

”Tässä on kaksi eri käsitettä; sen oivaltaa vaivatta, kun tutkii niiden sisältöä. Näet Sallimus on juuri tämä jumalainen järki. Se on asettunut asumaan kaikkein korkeimpaan elämänprinsippiin. Se säättää kaiken olevaisen. Kohtalo taas merkitsee muuttuvaisiin oloihin kiinnittynyttä, suunnitelmallista järjestystä. Tämän kohtalon kautta Sallimus sitoo kaiken oikeaan paikkaansa.”

”Näet Sallimus pitää samanaikaisesti sisällään kaikki olennot, niin erilaisia ja niin loputtoman paljon kuin niitä onkin. Kohtalo sitävastoin panee liikkeeseen itse kunkin yksityisolion, jolla on paikkansa, muotonsa ja aikansa. Se toteutuu siten, ajan kehkeytyvä seurausjärjestys näkyy Jumalan silmissä yhtenä ainoana tapahtumana – ja se merkitsee Sallimusta. Mutta kun sama yhteys jakaantuu monedeiksi ja avautuu ajan virraksi, sitä kutsutaan silloin kohtaloksi.”

”Vaikka nämä kaksi toimijaa ovatkin niin erilaisia, ne silti edellyttävät toisiaan. Sillä Kohtalon järjestys juontuu Sallimuksen ykseydestä. Niinkuin käsityöläinen hahmottelee ensin mielessään sen esineen muodon, jonka hän aikoo valmistaa ja rupeaa sitten tuumasta toimeen ja toteuttaa sitten tietyn aikamäärän kuluessa konkreettisesti sen, minkä hän oli nähnyt ensialkuun mielessään selkeästi valmiina, samalla tavalla Jumala järjestää Sallimuksen kautta ainutkertaisesti ja varmasti sen, minkä on määrä tapahtua.”

”Mutta Kohtalon kautta Jumala hallitsee moninaiseen tapaan ja ajassa sitä, minkä hän on säätänyt. Joko Sallimusta palvelevat jumalaiset henget toteuttavat Kohtalon mahtia; tai sitten Kohtalon ketju rakentuu maailmansielusta tai kaikista palvelusolteista luontokappaleista tai tähtien liikkeistä taivaalla tai taivaallisesta enkeliarmeijasta tai demonien kaikkinaisesta juonittelusta – tai jostakin mainitusta syystä tai kaikkien syiden yhteisvaikutuksesta.”

”Varmaa on ainakin se, että Sallimus on kosmisen olemassaolon liikkumaton ja yksinkertainen hahmo. Kohtalo sitävastoin on liikkuvainen punos ja aikaan sidottu järjestys kaikelle sille, minkä jumalainen ykseys on määrännyt elämään.”

”Sanotun nojalla kaikki, mikä on kohtalonomaista, kuuluu myös Sallimuksen valtaan; niinhän on jopa Kohtalon laita. Toisaalta eräät oliot sijoittuvat tosin Sallimuksen alapuolelle mutta samalla Kohtalon punosketjun ylle: nämä ovat likellä korkeinta Jumalaa ja kiinnittyneet erottamattomasti häneen; siten kohtalosisidonnainen, liikkuva maailmanjärjestys ei ulotu näihin olentoihin.”

”Sillä samea keskikohtaa kiertävistä kehistä sisin lähestyy sisimmän keskuksen ykseyttä; ja samalla sisimmästä kehästä tulee vuorostaan ulkona oleville keskikohta, jota ne kiertävät. Sitävastoin uloin kehä kiertyy laveaan piiriin; se kattaa sitä laajemman alueen, mitä kauemmas se etäännyttävä jakamattomasta keskukselta. Mutta jos jokin olio yhdistyy ja nivoutuu tähän keskustaan, se vetäytyy ykseyteen ja lakkaa olemasta oma ulottuvainen ja levittäytyvä kappale.”

”Vastaavasti se mikä loitontuu perusmielestä, solmiutuu Kohtalon alati vahvistuvaan punokseen: Ja mitä likemmäs Olevaisen keskustaa jokin pyrkii, sitä enemmän se vapautuu Kohtalon ikeestä. Ja jos se kiinnittyy lujaan taivaalliseen mieleen, se pelastuu liikkeeltä ja nousee Kohtalon pakon yläpuolelle.”

”Siksi kuten ajattelu suhteutuu ymmärrykseen, kuten oleva tulevaan, kuten aika ikuisuuteen, kuten kehä keskipesteeseen – samalla tavalla Kohtalon liikkuva ketju suhtautuu Sallimuksen liikkumattomaan ykseyteen.”

”Samainen Kohtalon ketju pitää liikkeessä taivaan ja tähdet. Se sekoittaa elementit suhteessa toinen toisiinsa ja muuntaa niitä vaihtamalla yhden toiseen. Edelleen se uudistaa kaiken sen, mikä syntyy ja kuolee, kun siemenet ja poikaset noudattavat oman kehityksensä lakia. Niinikään Kohtalon ketju sitoo katkeamattomaan syy-yhteyteen ihmisten teot ja elämäkulun. Koska syy-yhteys saa alkunsa liikkumattomasta Sallimuksesta, silloin myös syyt ovat pakostakin muuttumattomat.”

Sillä maailmaa hallitaan parhaiten siinä tapauksessa, että Jumalan mielessä asuva ykseys tuottaa taipumattoman syyjärjestyksen: tuo nimenomainen järjestys pitää itse muuttumattomana kurissa muuttuvaliset oliot, jotka muutoin kieppuisivat päämäärättömästi sinne tänne.”

”Siksi vaikka te ihmiset ette kykene näkemään tätä järjestystä, koska kaikki vaikuttaa teistä sekavalta ja kaootti-

selta, niin silti olioissa piilevä mitta saa ne suuntaamaan kulkunsa kohti hyvää ja antaa niille järjestyksen. Sillä mikään ei tapahdu pahan edistämiseksi - eipä edes pahojen ihmisten toiminta. Kuten olemme laveasti todistaneet, mielipuolinen harhaluulo on saanut pahat eksyksiin, vaikka hekin ovat tavoitelleet hyvää. Vielä vähemmän korkeimman hyvän keskipisteestä virtaava järjestys voi muuttua vastakohdakseen!”

”Sinä kuitenkin haluat penätä: ”Voiko mitenkään olla vielä epäoikoudenmukaisempaa järjestystä, kuin että hyvät ihmiset saavat osakseen milloin onnettomuutta, milloin menestystä, ja että pahojakin milloin siunataan runsain mitoin, milloin taas kohdellaan kaltoin? Elävätkö ihmiset sittenkään niin tietoista elämää, että heidän hyvinä tai vastaavasti pahoina pitämänsä ihmiset ovat mutkattomasti sellaisia, kuin he luulevat näiden olevan?” Mutta tässä asiassa ihmisten käsitykset menevät pahoin ristiin. Siten ne ihmiset, joille toisten mielestä kuuluu palkinto, kuuluu toisten mukaan rangaistus.”

”Tunnustakaamme silti, että joku kykenee erottamaan hyvät ja pahat yksilöt toisistaan. Osaako hän kuitenkaan nähdä sielun niin kutsutun sisäisen rakennetyypin, jos saan käyttää kehollisia ominaisuuksia koskevaa termiä? Tämä on jokseenkin sama tapaus kuin se ihme maallikon silmissä, että joillekin terveille kehoille soveltuu ravinnoksi makea, toisille taas suolainen ruoka; ja sairaista puheen ollen joillekin tuo avun lievä, toisille sitävastoin voimakas lääkitys. Lääkäri ei ihmettele moista lainkaan: hän tiedostaa terveyden ja sairauden luonteen ja hallitsee myös hoitokeinot.”

”Mutta sanopa, mitä muuta sielun terveys on kuin hyvyttä ja sen sairaus pahuutta! Ja kuka on samalla hyvyyden säilyttäjä ja pahuuden karkoittaja ellei sitten Jumala, sielujen hallitsija ja parantaja? Kun hän katsoo Sallimuk- sen korkeasta vartiotornista, hän tietää, mikä on kullekin hyväksi; ja hän toimii niin, kuin hyväksi näkee. Tässä sattuu nyt huomionarvoinen ihme Kohtalon järjestyksessä: tietävä suorittaa tekoja, mutta tietämättömät kummeksuvat niitä.”

”Koskettaakseni hieman sitä vähää, jonka ihmisjärki voi tajuta Jumalan syvyydestä: kaikkietävä Sallimus arvioi tyystin toisin sitä miestä, jota sinä pidät oikeamielisimpänä ja oikeudenmukaisuuden tunnollisimpana vahtina. Oppilastoverimme Lucanus huomautti, että jumalia miellytti voittoa osapuoli, Catoa taas häviölle jäänyt osapuoli. Kaikki minkä näet tapahtuvan vastoin odotuksia on ole- vaisten asioiden oikea järjestys; sinun mielestäsi se tosin merkitsee nurinkurisuutta ja kaaosta.”

”Otaksutaan joku niin hyväluontoinen ihminen, että Jumalan ja ihmisen arvio hänestä osuu yksiin: silti hänen henkiset resurssinsa ovat heppoiset. Jos jokin vastoinkäyminen kohtaa hänet, hän kaiketi luopuu siitä viattomuudesta, koska se ei auttanut turvaamaan hänen onneaan. Niinpä viisas maailmanjärjestys säästää sen, jonka vastoin-

käyminen saattaisi tehdä huonommaksi, jotta välttyttäisiin aiheettomalta kärsimykseltä!”

”Joku toinen saattaa olla kaikissa suhteissa hyveellinen, vaikeuksista riippumaton ja lähellä Jumalaa. Sallimus pitää tämän ihmisen osalle koituvia onnettomuuksia niin kauheina, ettei se salli hänen kärsivän edes fyysisistä vai- voista. Sillä joku vielä minuakin parempi on todennut:

”Miehen hurskaan on tehnyt eetteri ruumiin.”

”Mutta usein käy niin, että ylin valta annetaan hyvien ihmisten käsiin ylenmääräisen pahuuden torjumiseksi. Joillekin Sallimus mittaa sopivan sekoituksen hyviä ja huono- ja kokemuksia heidän mielenlaatunsa mukaisesti. Joitakin Sallimus koettelee, jotteivat he pääsis tulemaan ylimieliksi pitkäaikaisen menestyksen takia. Joitakin se ahdistaa kovin koettelemuksin, jotta he vahvistaisivat sielunvoimi- aan osoittamalla kärsivällisyyttä. Jotkut pelkäävät aivan lii- kaa, mitä he oikein jaksavat kestää. Toiset halveksivat syyt- tä suotta sitä, mitä he sitten kuitenkaan eivät jaksaa kestää. Nämä ihmiset Sallimus pakottaa itsetutkiskeluun henkis- ten kärsimysten kautta.”

”Jotkut ovat ostaneet kunniaakaan kuolemansa hinnalla ajallisessa maailmassa palvottavan nimen. Toiset ovat kes- täneet kidutuksen murtumatta; he ovat antaneet toisille esimerkin siitä, ettei pahuus saata voittaa hyveellistä ihmis- tä. Ei ole epäilystäkään siitä, kuinka oikein ja hyvin järjes- tetty tämä kaikki on ja koituu niiden parhaaksi, jotka saa- vat sellaisen osan.”

”Sillä sekin tosiasia, että pahat saavat toisinaan murheita ja toisinaan toiveet toteutumaan, selittyy samoista syistä. Eikä kukaan ihmettele heidän surujaan vaan he ansaitsevat kaikkien mielestä onnettomuutensa. Toisaalta heidän kär- simyksensä toimivat pelotteina ja estävät muita rupeamas- ta rikollisiin puuhiin; toisaalta ne tekevät parempia ihmi- siä niistä, jotka joutuvat kokemaan kovia.”

”Pahojen hyvä onni taas on retorinen todistus hyvillä ih- misille siitä, mitä näiden pitää ajotella sellaisesta menestyk- sestä, jonka he usein huomaavat kulkevan pahojen seuras- sa. Luullakseni myös seuraava asia noudattaa luonnon jär- jestystä: joku saattaa olla niin intohimoinen ja raaka, että hänen puutteenalainen elämänsä voisi melko todennäköi- sesti katkeroittaa hänet lähtemään rikosten poluille. Salli- mus parantaa hänen vaivansa, kun se antaa hänen saada ra- haa lääkkeeksi.”

”Joku havaitsee, että häpeä on tahrannut hänen oman- tuntonsa ja vertaa mielentilaansa henkilökohtaiseen me- nestykseensä; hän kai pelkää, että hänen on vaikea kestää nautintojensa menetyks. Niinpä hän muuttaa tapansa; ja pelätessään menettävänsä onnensa hän nousee rappios- taan. Ansiottomasti käytetty vauraus on syössyt jotkut ansaittuun perikatoon. Toisille on suotu rankaisemisen oikeus, jotta hyvillä olisi mahdollisuus harjaantua toimes- saan ja pahat saisivat ojennuksen.”

”Sillä kuten hyvät ja pahat eivät ole solmineet mitään keskinäistä sopimusta, siten myöskein pahat eivät osaa päästä keskinäiseen sopuun. Miten he voisivatkaan! Heidän omatuntonsa repeää rikki paheista, ja itse kukin ajautuu ristiriitaan jo itsensäkin kanssa. Ja he suorittavat usein tekoja ja jälkeensä huomaavat, että ne olisivat saaneet jäädä tekemättä.”

”Ja siitä syystä tämä korkea Sallimus on tehnyt usein sen kummallisen ihmeen, että pahat tekevät pahoista hyviä. Sillä jotkut heistä katsovat kärsivänsä vääryyttä heitä paljon pahempien roistojen taholta. He palavat vihasta vahingontekijöitään kohtaan ja niin he palaavat hyveen puutarhaan, kun he pyrkivät erottumaan edukseen vihansa kohteista.”

”Sillä vain jumalaisen voiman katsannossa pahakin on hyvää; näet käyttämällä pahaa viisaasti Jumala houkuttelee esiin hyvän vaikutuksen. Nimittäin tietty järjestys koskee kaikkea olevaa sillä tavalla, että se mikä joutuu erilleen sille säädetyn, loogisen järjestyksen piiristä, putoaa kieltämättä toiseen tilaan; silti sekin olomuoto on järjestys. Siten Sallimuksen valtakunnassa ei saa olla mitään sijaa sattumalle.

Mutta ”Vaen en kaikkea voi, kuin taivahiset, kuvailla.”

”Sillä ihmiselle ei ole suotu mahdollisuutta tajuta älyllisesti ja selittää sanallisesti Jumalan työn kaikkia hienouksia. Saa riittää, jos on tajunnut vain sen, että Jumala, kaiken elämän Luoja, ohjaa ja säätää kaiken kohti hyvää. Ja kun hän toimii nopeasti pitääkseen luomansa olennot oman kuvansa näköisinä, hän hästää Kohtalon ketjua aseenaan käyttäen kaiken pahan valtionsa rajoilta. Niin tapahtuu, että jos tarkastelet järjestävää Sallimusta, et huomaa missään mitään pahaa, vaikka maailman uskotaan hukkuvan siihen.”

”Mutta huomaan, että raskas tutkimustyö on jo tovin raitannut sinua ja perusteellinen looginen päättely uuvuttaa sekin sinua. Odostat saavasi nauttia jostakin ihanasta runosta. Tartu siis juomaan, jotta se virkistäisi mieltäsi ja pääsisit jatkamaan vahvistuneena matkaa.”

RUNO VI

”Jos tahdot tutkia puhtain mielin lakia Zeun, jok’ uljaasti jylisee,
luo katsees taivaan korkeuksiin.
Tähdet ikuista rauhaa noudattaa
siellä kosmisen rauhan merkeissä.
Tulenpunan voimin aurinko liikkuu,
ja Foiben vaunut kylmässä kulkee.
Karhu huipulla taivaanholvin
tosin kääntyy nopeasti kulussaan
vaen ei laskeudu lännen vesiin.
Mereen ei Karhu sammua tahdo;
näkee muiden vaipuvan aaltoihin.
Vesper tuo tiedoksi varjot yön;

se vakaasti vuoronsa hoitaa.
Tuo Lucifer taaskin armaan aamun.
Niin toistuvat ikuiset liikkeet
voimasta rakkauden, vaen sodat
tähtitarhoista karkoitetaan.
Elementtejä säädellen oikein
elää sopu. Kamppailussa nyt on
veden vuoro kuivuutta väistä.
Voi yhtyä liittoon kylmä ja kuuma.
Kevyt tuli voi taivaalle nousta.
Niin alas laskee painava maa.
Samat ovat syyt: kevätlämmössä
kukkaa vuosi tuoksuja hengittää;
suvi kuuma viljan kuivaksi saa.
Syksy jo joutuu hedelmin runsain.
Sade kastelee talviset kunnaat.
Oikean suhteen takuu : kaikille
päällä maan on elo turvallinen!
Sama suhde ne poistaa ja kätkee.
Lopulta kuolema kaiken korjaa,
vaen Luoja kaiket ajat istuu,
korkealla kaiken ohjaa, säätää :
Herra ja kuningas, kaiken lähde,
laki, tuomari, viisas, oikeuskin.
Hän tähdet panee liikkeeseen, taas
pysäyttää. Löytää tien eksyneet.
Hän pakottaa ne kehäradoille
pois kulkemasta suoraa rataa.
Sillä muuten niin vakaa kaikkeus
irtoaa Luojustaan – paloiksi murtuu.
Rakkaus on kaikill’ yksi ja sama
kaikki vaen yhteen tähtää : hyvään.
Kaikki vaen siten elää voi,
että vaen sitä hakee, mistä syntyi
ja rakkaus alati takaisin palaa.”

PROOSA VII

”Huomaatko jo, mikä seuraa kaikesta puheestamme?”

”No mitä?”, kysyin.

”Että kaikki onnen tilat ovat hyviä,” hän vastasi.

”Miten se voi olla mahdollista?” ihmettelin.

Hän lausui: ”Olehan nyt tarkkana. Kun kaikki onni, niin hyvä kuin huonokin, suodaan hyvien ihmisten palkaksi tai harjoitukseksi tai sitten pahojen rankaisemiseksi taikka parantamiseksi, sen täytyy olla hyvästä, koska se on oikeudenmukaista ja hyödyllistä.”

”Perustelu on aivan oikea,” kiittelin. ”Ja jos tarkastelen Sallimusta, josta teit minulle aiemmin selkoa – tai Kohtaloa, sanoisin sinun perustelleen käsityksesi vahvasti. Mutta jos saan sanoa, emmekö silti lukisi käsitystäsi niiden joukkoon, jotka sinä itse olet vastikään leimannut kelvottomiksi?”

”Kuinka niin?” hän kysyi.

”Koska tavanomaisessa puheessa sanotaan ja vieläpä tavantakaa, että joillakin on huonoa onnea!”

Hän laushti: ”Haluatko sinä sitten meidän joksikin toiviksi siirtyvän käyttämään puhekielen termejä, jottemme niin sanoakseni loitontuisi kovin eteälle inhimillisestä kielenkäytöstä?”

”Mikäpä siinä,” sanoin hänelle.

”Etkö olekin sitä mieltä, että hyödylliseksi osoittautuva asia on hyvä?”

”Kyllä olen,” myönsin.

”Onko toisaalta se onni, mikä joko harjaannuttaa tai korjaa, sinusta hyödyllistä?”

”On ilman muuta,” vastasin.

”Onko se siis hyvä asia?”

”Mitäpä muutakaan,” sanoin.

”Mutta semmoinen onni kuuluu joko hyveeseen turvautuville ja pahuutta vastaan taisteleville ihmisille tai sitten niille, jotka kääntävät selkensä paheelle ja lähtevät hyveen tielle.”

”Pakkohan se on myöntää,” totesin.

”Entä miten mahtaa olla sen hyvän onnen laita, joka annetaan hyvälle palkaksi? Pitääköhän rahvas sitä huonona?”

”Ei laisinkaan. Sehän pitää sitä mitä parhaimpana asiana, kuten totta onkin.”

”Mitä sanot toisesta onnen lajista, siitä mikä on katkera pala mutta merkitsee silti oikeudenmukaista rangaistusta pahantekijöille? Pitääkö kadunmies sitä hyvänä onnena?”

”Ei todellakaan,” vastasin. ”Se on hänen mielestään surkeinta, mitä ajatella saattaa.”

”Siinä tapauksessa saat pitää varasi, ettemme olisi samaa mieltä kuin rahvas ja tulisi lievästi sanoen outoon johtopäätökseen.”

”Mitä tarkoitat,” kysyin.

Hän selosti: ”Siitä mistä olemme päässeet yhteisymmärrykseen seuraa, että kaikki onni, onpa se millainen tahansa, on hyvä onni joko niille, joilla on hyve, tai niille, jotka edistyvät matkallaan hyveeseen tai edelleen niille, jotka ovat saavuttamaisillaan sen. Ja toisaalta kaikki onni on huono paheissaan rypeville ihmisille.”

”Tottahan se on,” sanoin. ”Silti kukaan ei uskaltaisi tunnustaa sitä todeksi.”

Viisas nainen jatkoi: ”Siksi filosofi ei saa masentua, kun hän joutuu mitteleämään voimiaan Onnettaren kanssa. Samaten rohkean miehen ei sovi joutua pelosta suunniltaan, kun sodan merkkitorvi törähtää. Sillä kummallekin näistä vaikea tilanne merkitsee haastetta; sotilas saa tilaisuuden kirkastaa kunniaansa, filosofi terästä viisauttaan. Ja tästä syystä käytetään termiä Hyve [virtus] koska hyve tukeutuu omiin voimiinsa [vires] eivätkä vastoinkäymiset nujerra sitä. Te jotka edistytte hyveen tiellä, ette ole tulleet tänne veltoilemaan ylellisyydessä tai riutumaan aisti-iloissa.”

”Te käytte katkeraa henkistä taistelua kaikkia Onnettaren muodostelmia vastaan, jottei huono onni teitä murs-

kaisi eikä hyvä onni turmelisi. Pysykää keskitiellä kaikin voimin!”

”Kaikki mikä pysähtyi ysitä ennen tai jatkaa toiselle puolella, saa tosin halveksimaan menestystä, mutta ei auta teitä. On nimittäin omissa käsissänne, millaisen osan mieluiten tahdotte saada, sillä kaikki nurjalta vaikuttava onni rankaisee, ellei se harjaannuta tai paranna.”

RUNO VII

”Kymmenen vuotta soti Atreun poika –
Agamemnon Troialle turman toi,
kosti Helenan, veljensä vaimon ryöstön.
Hän tahtoi Kreikkaan laivansa viedä.
Hän lapsensa surmas ja tuulen osti.
Muuttuen isästä papiksi helposti
mies katkaisi kaulan tyttärraukan.
Odysseus kuolleita miehiään itki,
kun Polyfemos-villi luolassa maaten
heidät suureen vatsaansa hotki.
Raivosi jätti pian silmin sokein.
Sai herran Ithakan ilon kyyneliin.
Herkuleen vaivat ja vastukset tunnet:
kentaurit korskeat nöyrytä saivat.
Hän leijonalta julmalta saaliin vei.
Tarkoin nuolin pudotti hän linnut
ja lohikäärmeen omenat sieppasi.
Ei haitannut tekoa kullan paino,
Kerberosta talutti kolmin ketjuin.
Hän teilasi julman roiston – kertovat
niin – tuli miehestä rehua hevosilleen.
Tuli Hydrasta loppu, kun myrkkyy paloi.
Sai Akheloos otsaan häpeän haavan :
joen rantaan siksi kasvonsa katki.
Antaios nujertui Libyan hiekkaan.
Cacus kuoli. Sammui myös Evandron viha.
Vaahtosi karju, kun se nuolemaan kävi
selkää, joka kerran taivasta kantoi –
Vihdoin nosti hän taivaankannen
harteilleen. Urotyöstään viimeisestä
sai Herkules palkaksi taivaan. –
Menkää tekin rohkeasti matkaan
suuren esikuvan! Eikö selkänne vahva
jo lie! Kun voitatte maan vastuksen,
pääsette tähtiin.”

—

Tässä päättyy *Filosofian lohdun* neljäs kirja. Viides kirja alkaa.

Tällaisissa tapauksissa suosittu lähestymistapa on ainakin todellisten ihmisten ilmaisemien eettisten käsitysten ristiriitaisuuksien paljastaminen ja eettisen ajattelun johdonmukaisuuden tukeminen, eräänlainen ”moraalinkognitiivinen terapia”, mihin sympaattisesti ajatellen mitä ilmeisimmin soveltavassa etiikassa useimmiten pyritäänkin.¹ Toinen mahdollinen tapa edetä on pyrkiä valottamaan eettisesti ongelmallisten valintojen ja ilmiöiden laajempaa rakenteellista puitetta, jota tavoitellaan eettisten kysymysten ja eettisen asenteen elämänmuodollisen merkitysyhteyden osoittamisella tai todellisten yhteiskunnalliseen olemiseen vaikuttavien historiallisten voimien kartoittamisella. Tällöin ei ole mahdollista välttää aidon eettisen pohdinnan etenemistä yhteiskunnallisiin, poliittisiin, taloudellisiin ja kulttuurisiin kysymyksiin. Todellisten ihmisten todelliset argumentit tai näiden argumenttien viitekehysinä ja seurauksina esiintyvät sosiaaliset ja diskursiiviset käytännöt eivät kunnioita tieteenalojen tapaa pilkkoa maailmaa etiikkaan, estetiikkaan ja politiikkaan – tai mihinkään vastaaviin sektoreihin. Tämä koskee myös meillä suuren huomion kerännyttä ihmisen-kone-keskustelua², jota kommenttini koskee, ja johon sovellan tässä kahta ylläolevista huomioista johdettua perusajatus-

Ensinnäkin yksittäisten propositioiden tutkiminen on paitsi hedelmätön tapa edetä moraalifilosofiassa, myös tarkkaan ottaen mahdotonta, koska jo niiden ymmärtäminen edellyttää jonhonkin kontekstiin asettamista. On siis tutkittava lausumien kontekstia, sitä kielellistä käytäntöä sekä ajatuksellista viitekehystä, jossa ne esiintyvät. On esimerkiksi mielekkäämpää tarkastella, miten koneista puhutaan ja miten ihmisistä puhutaan kuin yrittää määritellä *ihmisyyden* tai *inhimillisen tietoisuuden* välttämättömät ja riittävät ehdot ja verrata näitä koneiden ominaisuuksiin.

Toiseksi on syytä tutkia kyseessä olevien puhetapojen kanssa limittyviä käytäntöjä ja näille tyyppillisiä tendenssejä. Puhetapoja ja käytäntöjä kuvattaessa on lisäksi hedelmällisempää tarkastella kehitysprosesseja kuin asiantiloja, ja on moraalille ja poliittiselle toiminnalle kohdallisempää nähdä toiminnan muodoissa ja valinnoissa jatkumolle asettuvia aste-eroja kuin katkoksettaisia laatueroja. Tästä syystä en oleta kuvaavani teknologiaa koko-

naisuudessaan, enkä tarkoita sillä kokonaista elämänmuotoa tai maailman haltuunottamisen tapaa, vaan piirrän yhdestä näkökulmasta esiin muutamia erityisiä tendenssejä, joita teknologiisiin puheisiin ja käytäntöihin tietyssä elämänmuodossa liittyy.

Puhe teknologiasta on relativoitava, asetettava suhteisiin.

Väliintuloksi ihmistä ja konetta koskevaan keskusteluun voi käyttää *posthumanismina* tai *transhumanismina* esittäytyvää aate- ja ajattelusuuntausta – tai puhetapaa ja diskurssia, jos halutaan seurata yllämainittua käsitteistöä.³ Käytän siitä jatkossa vain termiä *transhumanismi*, jottei syntyisi sekaannusta filosofisen antihumanismin tai posthumanismin tai posthumanismin välille.⁴ Otan esimerkiksi yhden monista transhumanismin ohjelmanjulistuksista, Daniel C. Ustin esseen ”What is Posthumanism”.⁵ Kaikki allaolevat lainaukset, joiden kohdalla ei toisin mainita, ovat kyseisestä kirjoituksesta. Tarkastelen niitä ja kohdistan lyhyen viittauksellisesti kritiikkiä ohjelmanjulistuksen ongelmiin, rajoitteisiin tai sokeisiin pisteisiin, minkä jälkeen kommentoin Ustin kirjoituksen laajempaa diskursiivista ja käytännöllistä kaukupohjaa.

I TRANSHUMANISMI

Ust luetlee transhumanistisen credon ytimeksi ensinnäkin *hulun kehittyä ja edistyä*, toiseksi *pyrkimyksen lisätä inhimillistä monimuotoisuutta* sanan laajimmassa merkityksessä, ja kolmanneksi *inhimillisten rajojen ylittämisen teknologian avulla*.

”Ensinnäkään ihmisyyden nykyisessä muodossa ei ole mitään välttämätöntä. En viittaa vain yhteiskuntajärjestelmiin ja kulttuureihin vaan myös kehon elimiin. Tämä ei tarkoita, että kehon elimet ja järjestelmät olisivat tarpeettomia, vaan että ne ovat avoimia muutokselle ja kehitykselle. Ei esimerkiksi ole mitään syytä miksi keski-ikäemme pitäisi olla noin 70 vuotta eikä 200 vuotta tai enemmän. Ei ole pakottavaa tarvetta hyväksyä asioita sellaisena kuin ne ovat. Ei ole syytä hyväksyä 20/20 -näkökykyä näön korjaamisen lopullisena tavoitteena. Miksi emme laajentaisi näkökykyämme edelleen muihin spektrin osiin, esimerkiksi infrapunaan?”⁶

TUUKKA TOMPERI

TRANSHUMANISMI ELI

IHMISEN YLITTÄMISESTÄ

– kommentteja keskusteluun ihmisen ja koneen suhteesta

Lars Hertzberg esitti *niin & näin* -lehden numerossa 4/2000 epäilyjään ”soveltavan etiikan” mielekkyydestä ottaen alan tutkimuksesta esiin ongelmia, jotka varmasti ovat tuttuja soveltavaa etiikkaa seuranneille. Hertzbergin mukaan soveltavan filosofian nykytila ei ole johdattamassa moraalifilosofiaa takaisin korpivaellukseltaan, vaan on pikemminkin huipentamassa sen rappiotilaa. Erityisesti tähän on hänen mukaansa johtanut ”moraalisen vakavuuden puutteellinen ymmärtäminen”.

Hertzbergin kritiikin kohteena ovat yritykset muotoilla eettiset ongelmat steriileiksi älypähkinöiksi ja ratkaista ne jakojäännösettömästi. Hän itse käyttää artikkelissaan kaunokirjallisuutta moraliteetin ja moraalisen tahdon konstituution tutkimiseen. Tämä jättää kuitenkin vielä avoimeksi sen, mitä filosofin pitäisi tehdä jos hän ei pyri tutkimaan koko moraalisuuden perustaa vaan haluaa tarttua erityisiin, aktuaalisiin ongelmiin, jotka edellyttävät eettistä tarkastelua.

Lainauksen käsitystä ihmisestä voi helposti kuvata fysikalistiseksi ja biologistiseksi. Siinä ei kysytä tietoisuuden toiminnan muotojen ja ehtojen perään, vaan ydinaiheeksi nousee ruumiillisten elimien ”suorituskyky”. Tämän fysikaalisen, biologisen, kemiallisen, tai anatomisen jne. suorituskyvyn lisääminen tapahtuu *ceteris paribus*-periaatteella, ilman mitään pohdintoja, jotka koskisivat tuon fysikaalisen olemassaolon psyykkistä, sosiaalista, kulttuurista tmv. merkitysyhteyttä. Myöskään eksistentiaaliseen filosofointiin, ihmisen olemassaolon kokemusten kartoittamiseen, ei ole aikaa, kun olemisen biologis-fysiologista perustaa ”parannellaan”.

Ihmiskäsityksiä koskevan argumentaation muodoista vanhimpia on viittaaminen lajinmukaisiin, essentiaalisiin, ”alkuperäisiin” tai ”syntyperäisiin” taipumuksiin. Tätä transhumanismikin hyödyntää: ”Itse asiassa tämä perin inhimillinen halu kehittyä on posthumanismin tukipilari. Ihmisille yhteisestä pyrinöstä viimeainittu erottautuu vain siinä suhteessa, että tämä pyrintö viedään äärimmilleen.”⁷ Tässä yhteydessä huomattakoon samalla, että transhumanismille on ominaista julistautuminen ”todelliseksi humanismiksi”, *humanitas*-aatteen jatkajaksi 21. vuosisadalla ja 21. vuosisadan keinoin.

Vetoamisessa perimmäisiin inhimillisiin piirteisiin on ensinnäkin sama ongelmallisuus kuin muissa saman muodon omaksuissa argumenteissa – sen lisäksi, että tyyppillisen epämääräinen muotoilu tekee niiden oikeuttamisen käytännössä mahdottomaksi. Mitä tarkoittaa, että jokin ilmentää ”perin inhimillistä halua”? Onko kyse esimerkiksi evoluutiopsykologisesta ilmiöstä? Ja jos on, niin millä tasolla esiintyvistä ja kuinka pysyvistä? Onko kyse kulttuurisesta ilmiöstä, ja jos, niin mihin kulttuuriseen kontekstiin sijoittuvasta ja kuinka monia ihmisiä koskettavasta? Tässä huomataan, että transhumanistinen ihmiskäsitys on sisäisesti jännitteinen ja osoittautuu samalla perinteiseksi omassa essentialismissaan.

”Toinen perusta on inhimillinen monimuotoisuus laajimmassa merkityksessään.”[...]”Linnut ovat tästä hyvä esimerkki. Kaikilla linnuilla on yhteinen alkuperä ja kaikki nykylinnut polveutuivat tästä yksittäisestä alusta. Niiden kaikki monimuotoisuus kumpuaa yhteistä alkuperää seuranneista evolutionaarisista muutoksista ja vaihtelevuudesta polveutumisessa. Iskulauseemme korostaa sitä, että vaikka alkuperämme on yhteinen, kuljemme eriytyviä reittejä pitkin, kohti eriytyviä päämääriä.”⁸

”Moninaisuuden” lisääminen ihmispopulaatioissa on kauniista kaiuistaan huolimatta transhumanistien ideoista vastuuttomin. Vetoaminen moneuden ja erilaisuuden arvokkuuteen peittää näkyvistä yksilöiden ja yhteisöjen äärimmäisen epätasaisesti jakaantuneet mahdollisuudet tämän erilaistumisen edellyttämään vapaan valinnan harjoittamiseen ja laajemmin ajatellen sen seuraamuksena häämöttävät entisestään ihmisiä ja ryhmiä eriarvoistavat prosessit.

Hyvänä esimerkkinä on lisääntymisgenetiikka, johon transhumanistit usein välttävät viittaamasta, koska siinä ”vapaan valinnan” tematiikka asettuu hankalaan valoon – muokkaamisen kohde kun ei tietenkään ole tietoinen itseensä kohdistuvasta manipulaatiosta. Tulevaisuudessa vanhempien voi olla mahdollista tehdä hyvinkin laajalla spektrillä valintoja jälkeläistensä toivottujen ja ei-toivottujen geneettisten ominaisuuksien välillä. Koska manipulointi olisi kuitenkin äärimmäisen kallista ja vaatisi kehittyneintä bioteknologiaa, se olisi vain harvojen ulottuvissa. Nämä harvat puolestaan olisivat tietenkin jo edeltä pitkälle valikoituneita, kulttuurisesti, sosiaalisesti ja taloudellisesti etuoikeutettuja perheitä, jotka epäilemättä pyrkisivät suosimaan pitkiä, hoikkia, terveitä ja älykkäitä jälkeläisiä sekä ohjailemaan

näiden ”pariutumista” vastaavalla tavalla etuoikeutettujen partnereiden kanssa.

Valintojen seuraukset kumuloituessaan ja jatkuessaan seuraavien sukupolvien lisääntymisvalinnoissa synnyttäisivät ihmiskunnassa mahdollisesti voimakastakin jakoa kahteen: geneettisesti rikkaisiin ja geneettisesti köyhiin.⁹ Lintujen miljoonia vuosia jatkunutta polveutumista uusiin alalajeihin ei voida kohtalaisesti verrata teknologiseen muokkaamiseen, jota puitteistavat tieteellisten ja taloudellisten resurssien hallinnan keskittyminen, markkinataloudellisen kysynnän ja tarjonnan suhteet sekä vapautuvan kapitalismin pääomien ja vaurauden kasautumisen säännönmukaisuudet.

”Posthumanismin kolmas perusta on tekno-transsendensi. Tämä suurehko sana tarkoittaa yksinkertaisesti teknologian käyttämistä omien rajoitustemme voittamiseen, itsemme ylittämiseen.”¹⁰

Itsensä ylittämisestä ja rajoitusten voittamisesta puhutaan tässä edelleen ainoastaan ihmisen fysikaalisen olemassaolon suhteen, ikään kuin ihminen ei olisi muuta kuin kimppu fysikaalisesti määritettävissä ja tutkittavissa olevia mekanismeja. Ylittäminen viittaa samoin vain tiettyihin inhimillisen toiminnan alueisiin. Ust ei kaipaa uutta runoutta tai tosia tekoja, vaan jotakin, missä ylittäminen voidaan mittaamalla ja laskemalla myös yksimielisesti todeta.

Tätä ihmiskäsityksen yksipuolisuutta vakavampaa on, että transhumanismilta jää käsittämättä, millä tavoin rajat ja rajoitukset ovat välttämättömiä. Jokainen rajaus on erilainen perspektiivinen asetus, joka mahdollistaa erilaisten asioiden kokemisen. 40 vuoden eliniänodotteessa elävän ihmisen kokemus elämästään ja suhteensa aikaan on laadullisesti erilainen kuin 200 vuotta mahdollisesti elävän, ja vasta näiden biohorisonttien tuottamien elämänlaadullisten erojen pohtiminen johdattaisi transhumanistit sisällöllisen ja arvorationaalisen keskustelun jäljille. Miksi mieluummin infrapunanäkö kuin ei infrapunanäköä? Miksi mieluummin 200 vuotta elinikää kuin 40 vuotta? Eikö kriitikko voisi väittää, että siirrännäisten, implanttien, tekoelinten, proteesien yms. kasvava haikailu osoittaa omaa patologista haluamme kokea itsemme ”vajavaisiksi”, eli pikemmin omaa vammaisuuttamme kuin kyvykkyttämme.¹¹

Olemassaolon ehdot, rakenteet tai rajoitukset ovat samalla niitä puitteita, jotka tekevät minkäänlaisen olemassaolon tai toiminnan mahdolliseksi. Rajoitukset eivät vain estä vaan mahdollistavat. Erilaiset rajoitukset toki tekevät mahdolliseksi erilaisia asioita, mutta jo tämän huomaaminen johtaa perustavanlaatuisiin kysymyksiin tavoitelluista päämääristä ja itseisarvoisista olemassaolon tiloista, eli tematiikkaan, jota transhumanistit lähes tyystin välttävät perkaamasta prosessi- ja välinefetisismissään.

VERHOITUMINEN HUMANISMIN KAAPUUN

Jotta transhumanismiin liittyvät ongelmat saataisiin piiloon, on esittäydyttävä yleistä hyväksyntää keräävien, länsimaissa hellittyjen ihanteiden kannattajaksi. Transhumanismin kohdalla tämä tarkoittaa esim. *humanismia, universalismia ja utilitaristisia* vetoamuksia. Teknologia on hyväksi ihmiselle, se on hyväksi kaikille tasavertaisesti, ja sitä voidaan käyttää kokonaisuutena tavoitellen.

Tätä puolta voi avata lainaamalla uudelleen Ustin julistusta: ”[Tekno-transsendensi] tarkoittaa yksinkertaisesti teknologian käyttämistä rajoitustemme voittamiseen, itsemme ylittämiseen.” Toteamus tuo esiin oikeutuspuheen tyyppillisimmän – tietoisuuden tai tiedostamattoman – harhautuksen, joka samalla yhdistää tänään niin transhumanismin filosofiaa kuin poliittista sekä taloudellista retoriikkaa että tieteen julkisuuspeliäkin toi-

siinsa: problematisoimatta esitetyn puheen ”meidän” nimissä. Myös tässä transhumanistit ovat essentialisteja perinteisen humanismin tapaan, vaikka väittävät juuri päinvastaista viitaten ihmisen biologisen olemuksen transitiivisuuteen. Koko argumentaatio perustuu oletukselle ihmiskunnasta ja ihmisyydestä yhtenä yhtenäisenä kokonaisuutena, johon ”me” kaikki osallistumme ilmeisesti tasavertaisina sekä mahdollisuuksien, tavoitteiden että seuraamusten suhteen.

Transhumanistit edustavat äärimmäisen vähäistä ja etuoikeutettua joukkoa siinä kokonaisuudessa, joka ihmiskuntana tunnetaan. Jos transhumanisteja ei ihmiskunnan perspektiivistä juuri ole, ei transhumanistien perspektiivistä muu ihmiskunta merkitse lopulta juuri mitään. Esimerkiksi voi ottaa Ustin esittämän yleishyödyllisen näemyksen teknologian mahdollisuuksista auttaa vähäosaisempia ihmiskunnan jäseniä. Verrattuna tieteisfiktioita muistuttaviin transhumanistien lennokkaisiin visioihin yksilöllisestä kehittämisestä ja lajinomaisten rajoitusten ylittämisestä tämä yritys etsiä utilitaristista sovellusta bioteknologialle vaikuttaa suorastaan tuskaisen teennäiseltä:

”[Bakteerikannan] päivittäminen olisi ehkä mainituista kaikkein helpoin muutos. Vaadittava teknologia, geneettinen muuntelu, on jo hallussamme. Esimerkkinä tästä se, miten monet vauvat kuolevat Kolmannessa Maailmassa kroonisen ripulin aiheuttamaan nestehukkaan. Tietyt bakteerikannat voitaisiin ohjata tuhoamaan tulehduksia, jotka aiheuttavat sairauden sekä auttamaan kehoa käyttämään ruoan nestepitoisuuden tehokkaammin.”¹²

Ustin – myös biologisia väärinkäsityksiä sisältävä – ajatus ei varmaankaan ole sellaisenaan tarkoitettu groteskiksi pilaksi, mutta sen huomaa sellaiseksi kuka tahansa Pohjois-Amerikan ulkopuolella elävä koulutettu ihminen, heti kun vain suhteuttaa sen teknologian soveltamisen realiteetteihin. Eniten kuolemia aiheuttavien sairauksien torjunnan esteenä ei nytkään ole teknologian puute vaan sellaisen poliittisen päätöksenteon ja ohjauksen puute, joka varmistaisi teknologian mielekkään ja oikeudenmukaisen käytön. Hyvänä esimerkkinä ovat trooppiset sairaudet, jotka ovat suurin yksittäinen kuolemansyy maailmassa, mutta joihin tehoavien lääkkeiden tutkimus on lääketieteessä ja -teollisuudessa täysin marginaalisessa asemassa. Onhan niin, että siellä, missä trooppiset sairaudet ovat ongelmana, on myös hyvin vähän yksityistä tai institutionaalista maksukykyä tekemään länsimaisten yritysten ja yliopistojen lääketuotannosta ja -kehittelystä kapitalistisen järjestelmän puitteissa kannattavaa. Transhumanismin tavalle oikeuttaa fantasiaansa humanismilla, universalismilla ja utilitarismilla ei löydykään tarkemmin katotta. Transhumanistinen puhe liikkuu hypoteettisessa todellisuudessa sen sijaan, että siinä analysoitaisiin reaalisia, tämänhetkisiä prosesseja.

Huolestuttavinta ei ole se, että toisilla on käytössään enemmän rahaa ja toisilla vähemmän, vaan se, miten teknologian avusta-

ma elämismaailmojen eriytyminen lisää aistimellis-elämyksellistä kuilua eri oloissa elävien ihmisten välillä. Vaikka *tietäisimme* yhä enemmän kolmannen maailman ihmisten elämästä, ei tällä ole vaikutusta jos *tunteen* tasolla etäisyytemme on entistä suurempi. Sama ongelma ilmenee yhtä hyvin yhden yhteiskunnan sisällä, tuloerojen kasvaessa aikana, jolloin elämis- ja kokemismaailmaa muotouttavat teknologiat ovat maksukykyisten ulottuvilla. Ihmisten yhteenkuuluvuuden tunteen suhteen inhimillinen monimuotoistuminen ja kokemusten eriytyminen on kaikkea muuta kuin toivottavaa.

MIKSI TRANSHUMANISMIA KANNATTAA KRITISOIDA?

Transhumanistisen ajattelun kritiikkiä on helppo jokaisen itse jatkaa, koska lainatut esimerkit tarjoavat liiankin helppoja maali- tauluja tähtäimiin. Onko sillä sitten ylipäättään väliä, että maailmaan mahtuu joukko elitistisiä eksentrikkoja fantasioimaan tulevaisuuden ihmisen luomisesta ja ”teknotranssendenssista”? Perustelen ilmiön ottamista tarkastelun alle muutamalla väitteellä, joiden on tarkoitus asettaa yllälainatut tekstipassukset kontekstiinsa ja osoittaa niiden mahdollinen laajempi kaukupohja. Perusväite kuuluu, että transhumanistinen diskurssi ei rajoitu vain transhumanistien käyttöön, vaan saa käyttövoimansa yhteyksistään laajemmin merkityksellisiin puhetapoihin ja käytäntöihin. Transhumanistit olisivatkin siis (näkökulmasta riippuen) joko paradigma (tyyppitapaus), prototyyppi (esikuva) tai avantgarde (etujoukko).¹³

i) Ensinnäkin Ustilta otetut lainaukset edustavat hyvin transhumanismia ohjelmallisena projektina, ajatteluntapana sekä ihanteena, eivätkä ole tarkoitushakuisesti poimittuja.

Lainatut tiivistelmät eivät poikkea muista transhumanismin julistuksista. Yksi kattojärjestöistä, *World Transhumanist Association*, määrittelee projektinsa näin:

Transhumanismi on filosofiaa, jossa kannatetaan teknologian käyttämistä omien biologisten rajoitteidemme voittamiseen ja ihmisen osan muuttamiseen. Teknologisen kehityksen kiihtyvä tahti avaa yli-inhimillisen tekoälyn ja molekulaarisen nanoteknologian kaltaisia kumouksellisia mahdollisuuksia. Näiden kehityskulkujen tuloksiin voi kuulua: mielihyväkeskuksiemme biokemiallinen rikastaminen tai uudelleensuunnittelu siten, että kykenemme nauttimaan laajemmasta tunteiden kirjosta, elämänmittaisesta onnellisuudesta ja riemastuttavista huippukokemuksista päivittäin, ikääntymisen eliminointi, sairauksien poistaminen sekä ihmisruumiiden asteittainen korvaaminen synteettisillä kehonosilla ja tietokoneilla.¹⁴

Vastaavanlaisia julistuksia, pienin muunnoksin, on löydettävissä viitteessä 3 luetelluilta transhumanistien nettiaireenoilta.

ii) Toisekseen transhumanistien puhe ei poikkea juuri lainkaan monien tunnettujen ja arvostettujen ”kybertieteilijöiden” näkemysistä.

Transhumanistinen aate onkin houkuttellut tiedemiehiä myös osallistujiksi. Mm. robotitieteilijä Hans Moravec, johon niin

Hellsten kuin Airaksinenkin viittaavat, tekoölytutkija Marvin Minsky, nanoteknologian tunnetuimpiin tutkijoihin kuuluva K. Eric Drexler, kybernetiikan professori Kevin Warwick ja lukuisat muut tieteilijät liikkuvat transhumanistisen liikkeen liepeillä.¹⁵

Juuri monet kybertieteilijät, virtuaalitodellisuuden tutkijat ja uusmedia-alan kirjoittajat ovat taipuvaisia naiiviin tiedeuskoon ja teknologiaoptimismiin, joka perinteikkäämmästä luonnontieteellisestä perustutkimuksesta on jo haihtunut. Näin on monien niidenkin kohdalla, jotka eivät liitä itseään julkilausutusti transhumanismiin. Linaan esimerkkinä vain yhtä heistä, Torontossa toimivan McLuhan-instituutin tunnettua johtajaa Derrick de Kerckhovea.

Kun McLuhan on todennut: ”Tällä sähkön aikakaudella huomaamme, että meitä muunnetaan yhä enemmän informaation muotoon, että me siirrymme kohti tajunnan teknologista laajentumista.”

de Kerckhove tulkitsee sen näin: ”McLuhanin hyödyllisin oivallus kybermedian yhteydessä on ajatus *teknologioista fysiologisten ja orgaanisten kehittymismahdollisuuksiemme laajenuksina ja eriytyminä*.”

Huomatkaa: samoja sanoja myöten tässä ilmenee transhumanistinen credo tekno-transsendenssista, fysiologis-mekanistisesta ihmiskäsityksestä, kehon ”tehostamisesta” ja inhimillisestä ”monimuotoistumisesta”.

Tai toinen lainaus *maailmankylän* käsitteen lanseeranneelta McLuhanilta: ”Tällä sähkön aikakaudella pidämme koko maailmaa ihonamme.” Ja sen tulkinta de Kerckhoven malliin: ”[Lainaus] tarkoittaa, että sähkön välityksellä olemme kaikki kosketuksissa toisiimme, halusimmepa sitä tai emme.”[...] ”Olemme tosiasiallisesti, emmekä vain teoriassa, maapallonlaajuisesti suhteessa vähäisimpiinkin jännitteisiin, virikkeisiin ja muunnelmiin ihmisten ja asioiden välillä. Tämä saa globaalisen inhimillisen tietoisuuden lähentymään maapallonlaajuisen muuttujien osaa.”

Toisin sanoen: tässäkin sama transhumanistinen illusionismi ”yhdestä ihmiskunnasta” ja utopismi teknologian tuottamasta yhdyntymisestä, ja sama välinpitämättömyys reaalista, empirisistä asiainloista eri puolilla maailmaa.

Ja sama näennäiseen liberaaliuteen kätkeyty fatalismi: de Kerckhove kirjoittaa ”tietoisuutemme tietokoneen maailmaan siirtävien teknologioiden vääjäämättömästä etenemisestä” sekä siitä miten ”nykyihmisen on yritettävä kasvaa psykologisesti *teknologisten ulottuvuuksiemme mittaiseksi*”.¹⁶

iii) *Kolmanneksi transhumanistien julkilausumat eivät laadullisesti merkityksellisellä tavalla poikkea myöskään media- ja bioteknologisen optimismin hallitsemasta tieteen popularisoinnin valtavirrasta tai soveltavan luonnontieteen julkisuuskuvasta.*

Tämä ei ole pelkästään toimittajien, opettajien, virkamiesten ja muiden tiedettä popularisoivien tai tiedettä ja arkea välittävien toimijoiden ongelma. Itse asiassa transhumanistinen optimismi ei monestikaan poikkea edes itse tiedemiesten tavasta argumentoida tutkimusresurssien puolesta tai artikuloida omaa itseymmärrystään julkisuudessa. Nämä oikeutusargumentit ja itseartikulaatiot eivät juuri koskaan omaksu tieteen sisäistä puhetapaa tai pyri oikeuttamaan tutkimusta ja tutkimusrahoitusta tieteen itsensä edistymisen kriteerein. Oikeuttamispuhe on lähes poikkeuksetta *humanistista, universalisoivaa ja utilitaristista*.

Tästä voi löytää lukuisasti esimerkkejä vaikkapa Nobel-palkittujen tiedemiesten Ruotsin akatemiasta vuosittain televisoiduista keskusteluista, jotka monesti ihmis- ja yhteiskuntatieteellisessä tietämättömyydessään ja naiivudessaan joutuisivat häpeään minkä tahansa lukion filosofianryhmän rinnalla. Tiedemiesten julkisista esiintymisistä ei kuitenkaan sovi tehdä yleistä-

viä päätelmiä, kuuluu puolustus. Puolustus vetoaa siihen, että tiedemiesten tehtävä on tehdä tiedettä eikä kyetä esiintymään sujuvasti julkisuudessa, joten heidän lausumiltaan television nopeasti etenevässä tapahtumavirrassa ei tulisi vaatia erityistä huolellisuutta.

Tähän voi ensinnäkin vastata viittaamalla aina mahdolliseen valintaan jättäytyä pois julkisuudesta (kuten osa tiedemiehistä ja esim. Nobel-palkituista tekeekin). Erityisesti on huomattava, että kyseinen puolustusargumentti olettaa tieteen tekijöiden *tekevän vain tiedettä*. Tosiasia on kuitenkin, että tutkimusrahoituksen hankkiminen edellyttää yhä puhtaamman julkisuuskuvan luomista sekä yksityisten että julkisten rahoittajien silmissä ja tämä taas osallistumista koko siihen julkisuuspeliin, jonka osa Nobel-keskustelukin on.

Olisikin syytä kysyä kunkin julkisuuteen suunnatun puheenvuoron funktiota ja vaikutuksia. Jos Sokal ja kumppanit katsoivat tarpeelliseksi suunnata kritiikkiä vaikeatajuista ja suppealevikkistä ranskalaista nykyajattelua kohtaan, siitä huolimatta, että sen näkyvyys missään yleiskulttuurisessa julkisuudessa on liikimain olematon, eikö moninkertaisesti tärkeämpää ole tällöin kohdistaa tarkkaavaisuutta tiedemiesten julkisiin esiintymisiin esimerkiksi television ja päivälehtien kaltaisissa valtamedioissa? Miksi eksentristen filosofien tieteelliset transgressiot herättävät enemmän pahennusta kuin luonnontieteilijöiden yhteiskunnallinen naiivius? Eikö tässäkin pilkistä kuvaavalla tavalla transhumanismista muistuttava luonnontieteellisen ihmiskäsityksen hegemonia?

vi) *Lopuksi transhumanistinen credo on pohjimmiltaan sama kuin uudesta teknologiasta hyötyvien talouspiirien ja yhteiskunnallisten ryhmien.*

Ei ole sattumaa, että koko laaja teknologiaoptimististen tieteilijöiden piiri on keskittynyt Pohjois-Amerikkaan, kuten transhumanistinen liikekin. Kyseinen yhteiskuntajärjestelmä resonoi ehdottomasti sointuvimmalla tavalla transhumanististen ihanneiden kanssa.¹⁷

Teknologinen eliitti, jota Arthur Kroker kutsuu yhteiskunnan *virtuaaliluokaksi* jakaantuu sisäisesti kahteen. Kaksi perustyyppiä teknologista optimismia tuottavassa eliitissä ovat varsinaisen kapitalistinen eliitti ja toisekseen tietotyöläisten eliitti, eli Robert Reichin *symbolianalyttikoiksi* nimeämät. Myös jälkimmäisten tapauksessa – jopa läheisemmin ja voimakkaammin kuin sijoittajilla tai omistajilla – sosiaalinen status ja taloudelliset intressit ovat kiinni siitä, onnistuvatko he vakuuttamaan suuren yleisön ja poliitikot teknologisen kehityksen siunauksellisuudesta. Joukossa on toki paljon teknologian lupauksiin aidon vilpittömästi uskovia toimijoita, mm. opettaja- ja virkamieskunnassa. Toisaalta tieteessä jako entistä useammin hämärtyy siten, että tiedemiehet ovat itse omistussuhteissa yrityksiin, jotka kaupallistavat innovaatioita.

TRANSHUMANISMI JA UUSLIBERALISMI

Ja niinpä: problematiikan säikeet johtavat helposti arvattaviin suuntiin, jos poliittisia konteksteja lähdetään valottamaan yksityiskohtaisemmin. Transhumanistit ilmoittautuvat liberalisteiksi, mutta käytännössä valtaosa kannattaa libertarismia (tai libertarianismia), USAlainen transhumanistinen liike suurelta osin julkilausutustikin. Omalla terminologiallaan he edustavat ns. minarkismia, eli minimaalisen hallintovallan periaatetta, joka eroaa anarkismista juuri tämän minimaalisuuden verran.

Moniin anarkisteihin minarkisteja yhdistää haluttomuus analysoida yhteiskunnallisten järjestelmien rakenteellisia nyansseja sekä osin tästä seuraten usko ihmisten hyvyyden ja pahuuden

luonteenomaisuuteen. Hyvyyden ja pahuuden kuvitellaan olevan jollakin olemuksellisella tavalla ihmisissä eikä teoissa tai taipumuksissa. Edelleen siinä oletetaan, että ”hyviä” ihmisiä on lopulta aina enemmän kuin ”pahoja”. Transhumanisteilta ei löydy myöskään mainintaa siitä, että uutta teknologiaa on kehitelty nimenomaan sotateknologian muodossa internetistä (ARPAnet) ja virtuaalitodellisuuden sovellutuksista lähtien. Näin pohdiskelee Ust teknologian pimeitä puolia: ”Mitä tulee Frankensteinimaisiin implikaatioihin, en väitä etteikö tapahtuisi myös varaslähtöjä, onnettomuuksia tai väärinkäytöksiä. Uusi teknologia voi päätyä ilkeiden ihmisten käsiin. Tämän EI silti pidä saada ketään tarrautumaan minkäänlaisiin kieltoihin. Uusia ideoita ja uutta teknologiaa on lähes mahdotonta kahlita.”¹⁸

Teknologia, siis, on sinänsä viatonta, mutta sitä päätyy aina myös pahojen ihmisten käyttöön. Tämä on valitettavaa, mutta jotemme antaisi näiden ilkeiden ihmisten rajoittaa hyvien ihmisten elämää, ei tämä saa missään tapauksessa johtaa minkäänlaisiin kieltoihin tai rajoitteisiin. Tässä vaiheessa jokainen huomaa yhteyden tuttuun USAlaiseen ikuisuuskysymykseen, aseenkanto- ja -hankintalupien säätämiseen. Transhumanisteista useimmat ovatkin poliittisesti yhtä oikealla ja yhtä libertaristisia kuin *Kansallisen kiväärijärjestön* (NRA) puhemiehet.

Poliittisen sääntelyn torjuminen tulee asialistalla heti tavoitelausemien perässä: ”Asian ydin on siinä, että sääntelyn paras muoto on itsesääntely, mitä päätelmää tukee myös teorianhistoria.”¹⁹ Puuttumatta siihen, mitä ihmettä tarkoittaa tässä yhteydessä ”teorianhistoria” (*history of theory*), ellei sitten uusklassisen taloustieteen teoriaa (!), on syytä ainakin ihmetellä mitä tarkoittaa ”itsesääntely” (*self-regulation*) tilanteessa, jossa vain pieni osa ihmisistä on edes tekemisissä koko asian kanssa ja niillä, jotka ovat tekemisissä, on jo ennestään suurin osa reguloivasta vallasta hallussaan? Libertaristinen argumentaatio, jossa vedotaan vapausasteiden lisäämiseen, peittää alleen periUSAlaiseen tapaan valtasuhteiden realiteetit. Libertaristinen ajatus ”yksilönvapaudesta” perustuu häpeämättömän idealisoituun kuvaan yhteiskunnan toiminnasta jossakin varhaisen kulta-ajan aamunhämärässä.

Tieteen vapaus muuttuu ongelmalliseksi kun tutkimuksen autonomian ihannetta hellitään myyttinä libertarististen aatteiden ja uusliberalistisen talousajattelun viitekehityksessä. Jos keran haluamme säädellä ja valvoa ihmisten liikkumista autoillaan liikenteessä lukuisin säännöin ja rajoituksin, jotka vähentävät ”yksilön vapautta”, olisi ihmeellistä, jos emme näkisi samaa tarvetta tieteellisen toiminnan alueella. Autoliikenne on toki merkittävä instituutio, mutta silti vain yksi tieteellis-teknologisen kulttuurin alue. On perusteltua ajatella, että mitä merkittävämmin yhteiseen todellisuuteemme vaikuttavasta ilmiöstä ja instituutiosta on kysymys, sitä suurempi tarve on olemassa demokraattiselle järjestelmälle perustuvalla poliittisella ohjauksella.

Transhumanismissa kuten yleisemmin teknologisessa optimismissa hoidetaan oireita eikä sairautta, pyritään puuttumaan ilmentymiin eikä syihin. Samalla teknologisen tutkimuksen ja kehitystyön vapauden turvaamiseksi vaaditaan poliittisen ohjauksen minimoimista, mutta pidättäytyään kysymästä, mikä sitten poliittisten päätösten sijasta teknologian kehittämistä ja käyttämistä ohjaa. Transhumanistit ovat aikamme teknologisen ajattelun paradigmaattisia edustajia myös siinä, että ”vapaus” valita yhä uudestaan tulkitaan ”markkinaohjautuneeksi” toiminnaksi.

Teknologisen kulttuurin analyyseissa on kyettävä tarkastelemaan transhumanistisia ihanteita siinä tuotanto- ja yhteiskunta-teoreettisessa kehityksessä, jossa ne tosiasiallisesti syntyvät ja saavat kannatusta. Tämä tarkoittaa, yksinkertaisesti, ettei teknologiaa voi kohdallisesti arvioida ottamatta samalla tarkastelun

kohteeksi kapitalistista tuotantojärjestelmää ja länsimaista elämäntapaa. On tarkasteltava teknologiaa osana ”hyperkapitalistista” elämänmuotoa.²⁰

II TEKNOLOGISIA SUHTEITA ”HYPERKAPITALISMISSA”

Kuopiolaistutkijat selittävät *medikalisaation* leviämistä yhteiskunnassa ”tarpeilla”, joiden tarkastelu sopii laajennettuna hyvin kuvaamaan myös transhumanistisen diskurssin toimintatapaa.²¹ Tietyt tarpeet ovat dynaamisessa, keskinäisesti ruokkivassa suhteessa sellaisiin käytäntöihin, joissa teknologia esittäytyy sekä kiihokkeen että tyydytyksen alkuperänä. Tutkijoiden väitteen mukaan medikalisaation taustalla yksilötasolla vaikuttavat tarpeet *totuusauktoriteettiin, syyllisyydestä vapautumiseen ja ongelmien ulkoistamiseen, sekä narsismin kanavoimiseen.*

Totuusauktoriteetin tarve tarkoittaa sitä, että elämän hallittavuuden tunnetta lisää mahdollisuus vedota ulkopuoliseen auktoriteettiin, jolla on kyky vastata vaikeiden valintojen ja hyvän elämän etsimisen synnyttämiin kysymyksiin. Ennen auktoriteettina toimi uskonto, nykyään ei ainoastaan lääketiede, vaan yleisemmin tiede, joka mielikuvissa ja kielenkäytössä samaistuu usein objektiiviseen totuuteen, ja lupaa uskonnon tapaan lunastaa meidät tämän elämän vaikeuden keskeltä. Kuten lääketieteeseen, teknologiaan on helppo luottaa, koska se rakentuu tieteellisen tietämyksen ja professionaalisen asiantuntemuksen (insinööritaidon) varaan ja lisäksi manifestoi omaa ”auktoriteettiään” päivittäin: teknologia herättää itsensä kohdistuvaa luottamusta, koska arkisessa kokemuksessamme se *pääsääntöisesti* toimii hyvin ja julkisuuskuvasaan näyttäytyy usein yhä hämmästyttävämpien saavutusten ja sankaritekojen voitokulkuna.

Syyllisyydestä vapautumisen ja ongelmien ulkoistamisen tarve tarkoittaa, että omaa vastuuta ja vapautta rajoitetaan vapaehtoisesti selittämällä yksilöllisiä ominaisuuksia ja toimintaa tieteellisten kategorisointien (esim. poikkeavuuden käsitteen) avulla. Syiden nimeäminen erilaisuudelle mahdollistaa erilaisuuden ulkoistamisen itsestä. Syiden nimeäminen mahdollistaa edelleen ilmiön käsittämisen oireena ja syiden käsittämisen sairautena, jota voidaan hoitaa teknologisesti.

Narsismin kanavoimisen tarve taas tarkoittaa sitä, että menestyksen, kyvykkyyden ja terveyden ihannointi vaatii itsetarkkailua, -kontrollia ja -muokkaamista, jota teknologiset välineet sekä palvelevat että ruokkivat. Prosessi jatkuu edelleen niin, että itsetarkkailu johtaa, kuten tutkijat huomauttavat, lisääntyneeseen tyytymättömyyteen omaa itseä kohtaan, ja näin narsismi ja häpeä limittyvät toisiinsa – ja lisäävät teknologisten ratkaisujen etsintää.

Yhteiskunnallisella tasolla medikalisaatiota taustoittaa kolme tarvetta: *poikkeavuuden rajoittaminen, markkinatalouden pönkittäminen ja valtarakenteiden ylläpitäminen.*

Poikkeavuuden rajoittaminen on yhteiskuntakokonaisuuden sujuvalle toiminnalle välttämätön tarve vetää rajoja normaalin ja poikkeavan välille, ja pyrkiä kulloinkin tarpeelliseksi katsottavassa määrin torjumaan viimemainittua. Uusi teknologia tuo uusia mahdollisuuksia poikkeavuuksien torjumiseen, kuten hyvin tiedetään. Kun merkit viittaavat siihen, että jo nyt ihmiskuvamme ihanteet yhdenmukaistuvat globaalissa mittakaavassa, ja kun uuden teknologian käyttöönottoa ohjaa halujen yhtenäinen ja massamuotoinen tuottaminen mediassa ja mainonnassa, on vaikea nähdä mistä transhumanistit saavat katetta sille odotukselleen, että ihmisen muokkaamisen tekniikoiden lisääntyminen tuottaa lisää erilaisuutta eikä lisää samanlaisuutta.²²

Markkinatalouden pönkittäminen tarvetta tuskin tarvitsee lisätä esitellä. Tutkijoiden näkemyksissä lääketiedekin joka tapaukses-

sa kehittyä paljolti taloudellisten intressien ajamana ja kehitystä ohjaa kapitalismin uusintumistendensi. Transhumanismille ja lääketieteelle on molemmille ominaista se, että kiihottavimmat kehitysaskeleet visioidaan aina teknologisina sovelluksina, mutta käytäntöjen ”autonomiia” puolustetaan vetoamalla tieteen ja perustutkimuksen vapauteen. Täten yritetään peittää tieteen kaupallistuminen ja kieltäytytään tarkastelemasta tiedettä myös liiketoimintana, vaikka kyseisen ulottuvuuden mukaanotto vasta avaisi kattavasti näkyville nykytieteen yhteiskunnallisen roolin.

Valtarakenteiden ylläpitämisen tarve on yhteiskuntajärjestelmän sosiaalisen kerrostuneisuuden itseään säilyttävä ja uusintava tendensi. Juuri tieteellis-teknologiseen toimintakenttään sijoittuu nykyisen tieto-valta -sidoksen kannalta keskeisiä auktoriteetti- ja ammattiryhmiä lääkäreistä opettajiin ja insinööreistä ”sisällöntuottajiin”. Näiden eturyhmien kyky säilyttää statusensa ja ylläpitää itselleen hyödyllistä sosiaalista sulkeumaa (vallan ja asemien muuttumattomuutta) edellyttää tiedon hallintaa ja tiedon merkityksen korostamista sekä useimmissa tapauksissa teknologisen optimismin ylläpitoa. Globaalissa mittakaavassa näyttää yhtä ilmeiseltä, että teknologisen optimismin tuottaminen on yksi varakkaiden teollistuneiden tai postindustriaalisten maiden keinoista säilyttää valta-asemaansa.

TEKNOLOGISEN TUOTANNON LAAJENEMISEN LOGIIKKA

Yllämainitut tarpeet eivät tuota siis vain medikalisaatiota vaan laajemmin elämismailmojen teknologisaatiota. Tässä prosessissa tuotannolliset käytännöt ja mentaliteetti ulottuvat koko elämismailman kattavaksi, läpäisten sen niin ajallisesti kuin tilallisestikin. Prosessi ilmenee usealla tasolla ja useassa muodossa, joista tässä vain muutama esimerkinomaisesti lueteltuna. Kielen ja kommunikaation tuotannollinen haltuunotto yleistyy, kuten myös halujen, dispositioiden ja persoonallisuuden tuotanto. Tuotannollisen ohjelmoinnin logiikka laajenee, samoin sarjatuotannon logiikka. Prosessi kiertyy paitsi yksilöiden identiteettipolitiikan ympärille, myös kysymykseksi lisääntyvästä teknokratiasta, jossa teknologia omaksutaan depolitisoinnin välineeksi. Nämä lueteltavat kuusi kohtaa toimivat esimerkkinä problematiikasta, johon transhumanistisen ajattelun diskursiivisten ja käytännöllisten merkitysyhteyksien analyysi voi johdattaa.

1) Tuotannollisten käytäntöjen ja tuotannollisen mentaliteetin ulottuminen koko elämismailman kattavaksi.

Jos inhimillinen elämä on keinotekoisuutunut ja refleksiivoitunut, kuten sosiologit väittävät, on sille tapahtunut näin juuri teknologisoitumisen ja konsumerismin muodossa. Teknologian avulla tuotetaan aina uusia elämänalueita kulutusvalintojemme piiriin. Mediateknologian kehitys on edistänyt tätä prosessia luomalla yhä hienovaraisempia kaupallisen kulttuurituotannon välittymisen menetelmiä ja syvemmälle yksityiselämään sulautuvia teknologisia ajanvietelaitteita. Uusi media ja uudet laitteet voitaisiin nähdä ”soluttautujina”, joiden avulla ekonomiset järjestelmät kykenevät tunkeutumaan syvemmälle arkielämäämme kuin mikään byrokraattinen sovellus aikaisemmin: me teknologistuneissa maissa päästämme koneen sinne, minne emme

päästäisi yhtäkään toista ihmistä; koneista on tullut varsinaisia elämänkumppaneitamme. Vastaavasti bioteknologiat tuovat elämänkaaren kokonaisuudessaan tuotannon piiriin, syntymästä kuolemaan.

2) Kielen ja kommunikaation tuotannollisen haltuunoton yleistyminen.

”Informaatioyhteiskunnalle” ominainen tuotanto ja kulutus toteutuu kielellisen tuotannon ja vaihdon kautta. Ei pelkästään siis tieto vaan myös kieli siirtyy yhä laajemmin tavaratuotannon logiikan piiriin. Tilanne on kuitenkin toinen kuin perinteisessä tavaratuotannossa, koska kieli itse toimii materiaalisen todellisuuden ja tietoisuuden yhteenniveltäjänä. Kielellä/ kielillä on siis ainutlaatuinen asema tietoisuuden, merkitysten, arvojen ja havaintojen jäsentymisen, säilymisen ja muuttumisen kannalta. Mitä merkitsee tällöin kielen asettuminen kokonaisvaltaisesti systeemisen kapitalistisen tuotannon piiriin? Mitä merkitsee kielten, puhetapojen ja kommunikaation yhä voimakkaampi siirtyminen markkinaohjatun vallan alueelle?

3) Halujen, dispositioiden ja persoonallisuuden tuotannon yleistyminen.

Mielentilojen, persoonallisten taipumusten ja luonteenlaatuisten tuottaminen on nykyään kaikkialle ulottuva tuottamisen ja tuotteistamisen muoto. Tämä on nähtävissä monella tasolla: siihen osallistuvat niin mainonta & markkinointi, koulutus & opetussuunnitelmat, medikalisaatio & psykologisaatio, fitness-kulttuuri & luontaisterapiat kuin geenimuuntelu & bioteknologia. Halujen tuotanto ja halujen kontrolli ovat läsnä samanaikaisesti,

mikä yhtäältä liittyy uusliberalismiin (vapaa talous ja tuotanto-valta), ja toisaalta hallinnoitavuuteen ja hallintamentaliteettiin (valtio ja sisäistetty sosiaalinen kontrolli), jota ilman uusliberalistista taloutta ei voisi olla. Yhteisenä nimittäjänä molemmille on yksilöllistymis- ja yksilöimistendensi. Tekno-optimismissa ja transhumanismissa esioletuksena esiintyvä yksilöiden vahva ja itsenäinen toimintakyky onkin usein juuri se retorinen kaapu, joka saa humanistitkin nielaisemaan syötin kokonaan. Ihminen on näissä avaruuksissa aloitteellinen toimija-subjekti, ei se käytäntöjen ja kielipelien puitteissaan subjektiksi asettama tai yksilöksi tuottama alamainen. Tulisikin kysyä, mitä yksilöllisyyden ja ”mahdollisuuksien paljouden” korostaminen merkitsee yksilöiden todellisen itsemääräämiskyvyn kannalta aikana, jolloin taloudellisia realiteetteja kuvataan yhä jäykemmiksi ja jolloin kasvava osa kaikista meitä ympäröivistä viesteistä pyrkii vaikuttamaan valintoihimme.

4) Programmoitavuuden, tuotannollisen ohjelmoinnin logiikan laajentuminen.

Kuten tiedetään, koneita ohjelmoidaan, eläimiä koulutetaan ja ihmisiä kasvatetaan. Epäilemättä eläinten kouluttamisen ja ihmisten kasvattamisen (tai kouluttamisen) välinen ero ei monestikaan ole suuri. Tietyissä suhteissa eläinten kouluttamisen ja koneiden ohjelmoimisen välinen ero on silti vielä vähäisempi,

”

Rutiinimaiset, suoritusportaan työtehtävät eivät ole poistuneet vaan muuttaneet muotoaan ja toisaalta tuloksena on ollut työttömyyden kasvu. Työssäkävien yksilöiden kokemuksessa teknologisten sovellutusten massiivinen lisääntyminen ja leviäminen lähes kaikilla tuotannon, työn ja arkielämän alueilla on johtanut vähitellen entistä suurempiin työtaakoihin, pitempiin työaikoihin ja kiireen lisääntymiseen.

sillä ihmisten kasvatusta eroaa edellämäinuita reflektiivisen rasonsa kautta. Ihmisten kasvatuksessa säilyy mahdollisuus kasvatettavan itsenäiseen harkintaan ja parhaassa tapauksessa kasvatuksen syiden, keinojen ja päämäärien itselähtöiseen arviointiin. Ohjelmoinnissa tai eläinten kouluttamisessa tällainen vaikuttamisen kohteena olevan subjektin tietoinen reflektio ei mahdollistu. Jos ja kun lähestymme ihmisten programmoinnin käytäntöä tajuntateollisuuden (halujen tuotannon) ja suorien bioteknologisten muokkausmenetelmien (nanoteknologia, geenitekniologia) keinoin, mitä tämä merkitsee eettisessä tai poliittisessa katsannossa? Mitä tämä merkitsee tahdon autonomian tai ”arvaamattomuutemme” kannalta? Mikä asema tälle ”ylijäämälle” jää ihmisessä, joka biologisesti on eläin, mutta jota teknologisesti tuotetaan koneena?

5) Sarjatuotannon logiikan laajentuminen.

Koneet tuotetaan sarjoina niin hard- kuin softwaretuotannosakin. Jopa poikkeustapauksissa, joissa kone on ainoa laatuun, on se koostettu useista sarjassa tuotetuista, pitkällekin itsenäisistä osista ja sen valmistumista edeltävät useat tuotekehittelyn eri vaiheisiin päässeet prototyypit. Tuotannon logiikan kannalta tämä sarjoittuminen ja teleologisuus on välttämätöntä. Sen sijaan yksilön ehdottoman itseisarvon perustalla on kyseisen yksilön ehdoton ainutkertaisuus, eli se, ettei yksilö synny sarjassa, eikä ole teleologisesti ketään tai mitään muuta varten olemassa. Yksilöllä voidaan tässä viitata mihin tahansa yksilöön, jonka halutaan katsoa omaavan itseisarvoa.

Kloonaaminen tarkoittaa samalla biologisen syntyprosessin sarjoittumista koneiden tuotannon logiikan mukaisesti. Jokainen voi testata rajankäyntiään vaikkapa miettimällä suhdettaan lemmikkieläinten kloonaamiseen. Jos elävän lemmikin dna:sta olisi mahdollista tuottaa uusia, ulkonäkö mukaan lukien samat perittävät ominaisuudet omaavia yksilöitä, muuttuisi epäilemättä suhteemme kyseisen lemmikin kuoleman sisältämään menetyksen tunteeseen. Tämä merkitsi kyseisen yksilön ainutkertaisuuden heikkenemistä, tai tarkemmin sanoen ainutkertaisuuteen liittyvän, meidän ja eläinyksilön välisen tunnesuhteen muuttumista. Vastaavalla tavalla uuden, kloonatun yksilön persoonuus olisi erityisellä tavalla riippuvaista toisten edeltäneestä persoonuudesta ja suhteesta syntymää seuraaviin ulkoihin tarkoitukseen.

6) Teknokratia, poliittisten päätösten kääntäminen teknologisen tuotannon kysymykseksi.

Kasvatusta on ollut perinteisesti elämäntilue, jolla on voitu kompensoida poliittisten keinojen puutetta tai välttää konflikteja synnyttävää poliittista päätöksentekoa ja toimintaa. Ajankohtaisen ongelman siirtäminen kasvatuksellisesti ja koulutuksellisesti hallittavaksi on mahdollistanut ”liberalismia” ja poliittisen säätelyn vähentämistä.

Jo pitkään kasvatuksen rinnalla samaa funktiota toteuttamassa on palvellut teknologia ja siihen tukeutuva retoriikka. Geenimuuntelusta ”pelastajabakteereihin”, unilääkkeistä ”tiedon valtaväylään” teknologia tai sen odotus legitimoivat vaikeiden poliittisten ratkaisujen tekemättä jättämistä. Kuitenkaan geenimuunnellut lajikkeet eivät ratkaise ainuttakaan ongelmaa, siitä yksinkertaisesta syystä, ettei ole sellaista ongelmaa, jonka ne voisivat ratkaista. Tai tarkemmin: ongelmat ja ratkaisut eivät kohtaa. Geenimuunnellut tuottoisimmat lajikkeet tarjotaan globaalien eriarvoisuuden tuottamien ravinto-ongelmien ratkaisijaksi, nanoteknologia lääkkeeksi puhtaan veden puutteeseen, unilääkkeitä ja rauhoittavia määrätään työuupumuksen aiheuttaman unettomuuden hoitajiksi, tiedon valtatiet ja teledemokratian utopiat peittävät tiedon hallinnasta käytävää eriarvoistavaa

kamppailua ja todellisen demokratian jatkuvaa heikkenemistä politiikan vetäytyessä talouden edellä.

Syy siihen, miksei esimerkiksi Ustin mainitsemia kolmannen maailman ongelmia hoideta kuntoon rakentamalla kaivoja ja järjestämällä lääkkeitä ym. (mikä maksaisi murto-osan tämän ”päivitetyn bakteerikannan” kehittelyn ja käyttämisen kustannuksista), ei siis ole edes täysin irrallaan Ustin ehdottamasta ”ratkaisusta”. ”Ongelmilla” ja ”ratkaisuilla” on tässä negatiivinen suhde. Ns. ratkaisumallit toimivat ongelmia säilyttävinä voimina oikeuttamalla poliittista välinpitämättömyyttä, ja ovat täten muunnelmia siitä, mitä Ulrich Beck kutsuu ”organisoiduksi vastuuttomuudeksi”. Ustin argumentaatio, jossa tarjotaan teknologisia ratkaisuja taloudellisiin, poliittisiin ja sosiaalisiin ongelmiin, oikeuttaa osaltaan aidon välittämisen puutetta ja haluttomuutta etsiä aitoja poliittisia ratkaisuja. Jos voimme jäädä odottamaan tiedemiesten ja insinöörien työn tuloksia ongelmien lopullisiksi ratkaisuksi, saamme sekä yksilöllisesti että yhteiskunnallisesti verukkeen tämänhetkisellemme toimettomuudellemme.

VOIKO TEKNOLOGIAN HISTORIASTA OTTAA OPPIA?

Toive teknologian hyödyllisistä ja emansipoivista vaikutuksista esitettiin uudelleen monelta taholta 80-luvulla, jolloin haavekuvana oli automaatio- ja informaatioteknologioiden mahdollistama vapaa-ajan yhteiskunta. Teknologiassa nähtiin potentiaalia humanisoida yhteiskuntaa ja vapauttaa välineellisestä työstä itseisarvoisissa tiloissa elämiseen. Toisin kävi. Rutiinimaiset, suoritusportaan työtehtävät eivät ole poistuneet vaan muuttaneet muotoaan ja toisaalta tuloksena on ollut työttömyyden kasvu. Työssäkäyvien yksilöiden kokemuksessa teknologisten sovellutusten massiivinen lisääntyminen ja leviäminen lähes kaikilla tuotannon, työn ja arkielämän alueilla on johtanut vähitellen entistä suurempiin työtaakkoihin, pitempiin työaikoihin ja kiireen lisääntymiseen.

Mikä olikaan ensimmäinen arkikäytössä yleistynyt, mukana kannettava kone ihmisiä yhdistämässä – *connecting people*? Tietenkin *kello*, joka oli talouden ja kaupan tarpeita varten piti ihmiset samassa ajassa.²³ Keskinäiseen vertailuun ja kilpailuun perustuvaa taloutta ei voidakaan kuvitella ilman *kiirettä*, joka on – *par excellence* – ihmiselle asettuva vaatimus ylittää itsensä: *nopeammin, kovempaa, korkeammalle*.

VIITTEET

1. Esim. Janet Radcliffe Richards (hastattelussaan lehdessä *The Philosophers' Magazine* 13/2001) toteaa tämän lähestymistavan ”käytännöllisen etiikan” ainoaksi toivoksi: ”I would love to sort out the metaethical problems, but I'm trying to see how much you can do with the minimal idea that wherever your moral views are in conflict with each other, you effectively have none at all. If your moral views aren't consistent there's something wrong. This doesn't tell you which way to go to sort out the contradictions, but it can force into the open the moral views that are actually doing the work but which aren't recognised as doing it.”
2. Viitataan esim. a) Suomessa hyvin vireisiin mielen filosofian ja kognitiiviteiden (sekä tekoälytutkimuksen) sekä toisaalta bioetiikan tutkimuksen perinteisiin, b) ajankohtaisemmin esim. *Nuori Voima*-lehden teemanumeroon 4-5/2000, edellisessä *niin & näin*-lehdessä julkaistun Sirkku Hellstenin artikkelin, ja myös Timo Airaksisen kolumniin Helsingin Sanomissa, jota seurasi vilkas mielipidekeskustelu, c) suureen joukkoon filosofian ulkopuolella aiheesta suomeksi viime vuosina julkaistuja teoksia: mm. digitaalisuudesta ja virtuaalisuudesta teknologia-, media- ja kulttuurintutkimuksessa käytyyn keskusteluun (Risto Heinonen, *Digitaalinen minä* (ilmestyy), Anu Mustonen *Mediapsykologia* (ilmestyy), Hannu Eerikäinen, *Kyberseksi* (ilmestyy), Mehdi Arai & Mauri Ylä-Kotola, *Uusmediatieteen perusteet* (2000), Juha Suoranta & Mauri Ylä-Kotola, *Mediakasvatus simulaatiokulttuurissa* (2000), Aki Järvinen & Ilkka Mäyrä (toim.) *Johdatus digitaaliseen kulttuuriin* (1999), Aki Järvinen, *Hyperteoria* (1999), Jukka Sihvonen *Aineeton sily*

- (1996), Timo Siivonen, *Kyborgi* (1996), Kari Hintikka & Minna Tarkka (toim.), *Johdatus uuteen mediaan* (1996), Erkki Huhtamo (toim.), *Virtuaalisuuden arkeologia* (1995), Erkki Huhtamo & Martti Lahti (toim.), *Sähköiho* (1995), Kari Hintikka, *Virtuaalinen tila – julkinen olohuone* (1995), Hannu Eerikäinen, *Muutos ja utopia* (1994)), teknologian sosiologiseen tai sosiaalhistorialliseen tutkimukseen (Tarmo Lemola (toim.), *Näkökulmia teknologiaan* (2000), Timo Kopomaa, *Käynnökäyhteiskunnan synty* (2000), Päivi Eriksson & Marja Vehviläinen (toim.), *Tietoyhteiskunta seisakkeella* (1999), Hannu Salmi, *Atoomipommilla kuuhun* (1996)), tai käännöksiin (Paul Virilio, *Katoamisen estetiikka* (1994) ja *Pakonopeus* (1998), Philip Quéau *Lumetodellisuus* (1995), Claus Emmeche *Tekeolämä* (1995)), ja kaunokirjallisuudessa vaikkapa Leena Krohnin teksteihin.
3. Mm. seuraavasti liike esittäytyy oimimmassa massamediassaan, internetissä: <<http://www.maxmore.com/becoming.htm>>, <<http://users.aol.com/gburc/h3/thext.html>>, <<http://www.transhumanism.com/>>, <<http://www.transhumanismus.de/>>, <<http://www.aleph.se/Trans/>>, <<http://www.extropy.com/>>, <<http://www.guterman.net/transhuman/>>, <<http://www.anotherscene.com/outthere/dhwy.htm>>, <<http://www.island.net/~chrisbo/cyborg.htm>>, <<http://cyberlewis.com/graphic/posthuman/arttalka.htm>>, <<http://nova.stu.rpi.edu/~slattd/domain/posthumanism.htm>>, <<http://excelsior.planetx.com/posthumanism/>>.
 4. Olen kiittollisuudenvelassa hollantilaisfilosofi Jos de Mulille, jonka kanssa kävin transhumanismia koskevaa keskustelua yhteisten aikalaistsivistysten intressiemme puitteissa kulttuuritutkimuksen konferenssissa Poznanissa, Puolassa 16. - 18. 10. 2000. Suhtautumiseni transhumanismiin on kuitenkin jossain määrin kriittisempi. Ks. *Homepage Jos de Mul* <<http://www.eur.nl/fw/hyper/home.html>>
 5. joka löytyy osoitteesta <http://www.4alien.com/archive/010899_uploading.html>
 6. "To start, there is nothing special about the current form of humanity. This includes not only social systems and cultures, but also the organs of the body. This does not mean these various organs and systems are unnecessary, but that they leave room for change and improvement. For example, there is no reason why our average life-span should be around 70 years and not 200 or more. There is no compelling reason to accept things as they are. There is no reason to accept 20/20 vision as the final goal of all corrections of vision. Why not expand vision further, and into other parts of the spectrum, such as the infrared."
 7. "In essence, this very human desire to improve is a pillar for posthumanism. The latter merely differs with the common inclination in that it takes it to an extreme."
 8. "Another base is human diversity in its broadest possible sense." "Birds, as a group, are a good example. Birds all share a common origin and all modern birds descended from this single beginning. All their diversity springs from from evolutionary changes from this common origin and the diversity of descent. The slogan emphasizes that while we come from common origins we will move on differing paths, toward differing goals."
 9. Ks. esim. Lee Silver, *Geenit ja kloonit. Uljäs uusi paratiisi*. (WSOY, 1998), sekä Philip Kitcherin arviointi teoksesta, "Tall, Slender, Straight and Intelligent" (London Review of Books 5/1998). Kriittinen kuvaus geeniteknologiasta on myös Jeremy Rifkinin *Biotekniikan aika* (Otava, 1999). Hieman vähemmän kriittisiä geenetiikan tarkasteluja löytyy tuoreesta kotimaisesta väitöskirjasta: Tuija Takala, *Genes, Sense and Sensibility* (University of Turku, 2000).
 10. "The third base of posthumanism is techno-transcendence. This big word simply means using technology to overcome our limits, to transcend."
 11. Ks. myös Herman Raivion kirja-arvio (*Nuori Voima* 4-5/2000), jossa hän viitaten Paul Virilioon ja Donna Haraway'hin kuvaa "kyborgisoitumisen" lisääntyväksi invalidisoitumiseksi.
 12. "Upgrading [bacteria] might be the easiest change of them all. The technology, genetic engineering, is already here. As an example of this many babies die in the Third World from dehydration caused by chronic diarrhea. Certain strains of bacteria could be made to fight the infections that cause the illness and help the body to use the water content of foods more effectively." Usin ilmeisenä innoittajana tässä on Eric Drexlerin teos *Engines of Creation* (1986).
 13. Jos ehdottamaani polku lähdetään seuraamaan, voidaan vaikkapa miettiä mitä tarjoaisi analogia transhumanisteista toisaalta renessanssihumanisteihin ja toisaalta viime vuosisadan alun futuristeihin, joita molempia voidaan pitää oman aikansa "teknologisen avantgarden" edustajina. Futuristienkin todellisen ja välitön sosio-kulttuurinen vaikutus oli vähäinen, mutta aikansa kuvastimena he myöhemmille historioitsijoille hyvinkin toimivat (ks. esim. Peter Englundin *Kirjeitä nollapisteestä*, WSOY, 1999). Ajatellen futuristien yhteyttä militarismiin, totalitarismiin ja massayhteiskuntien elitistiseen kritiikkiin olisi kiinnostavaa tarkastella heidän ja transhumanistien poliittisten katsantojen likeisyttä. Sama historiallinen maine ja vähäinen reaali vaikutuksen yhdistelmä on helppo liittää renessanssihumanisteihin. Analogia voisi tässä paljastaa sen likeisyyden, joka vallitsee humanistien ylistäessä ihmisen arvokkuutta ja transhumanistien vaatiessa ihmisen ylittämistä ihmisen parhaaksi.
 14. "Transhumanism is the philosophy which advocates the use of technology to overcome our biological limitations and transform the human condition. The accelerating pace of technological development opens up such revolutionary prospects as superhuman artificial intelligence and molecular nanotechnology. The consequences of these developments may include: the biochemical enrichment or redesign of our pleasurecentres so that we enjoy a richer diversity of emotions, life-long happiness and exhilarating peak experiences every day; the elimination of ageing; the abolition of disease; and perhaps the gradual replacement of human bodies with synthetic enhancements and computers." (<http://www.transhumanism.com/>)
 15. Kevin Warwick "Cyborg 1.0" (*Wired*, February 2000) sekä <<http://www.kevinwarwick.org/>>. Erityisesti Minskyn kotisivut netissä ovat valaisevaa luettavaa, ja johdattavat laajemmin koko ilmiön ja verkoston jäljille. Etenkin kannattaa vilkaista Minskyn luettelo viiteryhmäkseen mainitsemistaan tutkijoista, oppilaista ja kirjoittajista sekä *Scientific American* lehdessä ilmestynyt artikkeli "Will Robots Inherit the Earth?", <<http://www.ai.mit.edu/people/minsky/minsky.html>>. Drexlerin sivut löytyvät osoitteesta <<http://www.foresight.org/FI/Drexler.html>>, jota ylläpitää hänen johtamansa *Foresight*-instituutti, jonka tarkoituksena on "opastaa kehittyviä teknologioita parantamaan ihmisen osaa", ks. <<http://www.foresight.org/index.html>>.
 16. Lainaukset artikkelista "Kybermedia – näkökulmasta olokulmaan", teoksessa Huhtamo (toim.), *Virtuaalisuuden arkeologia* (Lapin yliopisto, 1995). de Kerckhove esittääkin toisessa suomennetussa esseessään, ettei "taiteen tule politisoitua", de Kerckhove "Taide ja identiteetti maailmankylässä", teoksessa Huhtamo & Lahti (toim.), *Sähköiho* (Vastapaino, 1995). Tasapuolisuuden nimissä mainittakoon, että hän jälkimmäisen artikkelinsa yhdessä kohdassa viittaa kriittisyydestä Moraveciin ja hyväksyvästi Virilion teknokriittisyyteen.
 17. Tyyppiesimerkkeinä Bill Gates, *Valtatie tulevaisuuteen* (WSOY, 1995) tai *Wired*-lehden perustaja Nicholas Negroponte, *Digitaalinen todellisuus* (Otava, 1996). Sam Inkinen pitää tekno-optimismia osana nykyistä ajan henkeä: "Vaikka syvämieliset intellektuellit edelleen syystäkin synkistelevät, näyttää yleinen tilanne (etenkin politiikan, eurohallinnon ja teknologian diskursseissa) suorastaan kylpevän utooppisissa energioissa. Erityisen näyttävää ja läpitunkevaa moderni edistys- ja kehitysusko on ollut markkinatalouskapitalismin, digitaaliteknologian ja globalisaatiokeskustelun yhteydessä. Edes 1990-luvun syvät, yhteiskuntamoraalia särkeneet talouslamat eivät ole murtaaneet uskoa utooppiseen ajatteluun ja (tekno)utooppisten visioiden voimaan." (Teoksessa Järvinen & Mäyrä, *Johdatus digitaaliseen kulttuuriin*, Vastapaino 1999, 54-5).
 18. "As for Frankenstein-like implications, I won't say there won't be any false starts, accidents, or abuses. New technology can wind up in the hands of vicious people. This should NOT make anyone embrace any form of prohibition. New ideas and technology are nearly impossible to stamp out."
 19. "The point is that the best form of regulation is self-regulation, a conclusion supported by history of theory."
 20. Näin vaatii Philip Graham, "Hypercapitalism: A political economy of informational idealism" (*new media & society*, Vol 2, 2000). Toinen kommenttipuheenvuoroni loppuosaan paljon vaikuttanut teknokriittinen lähde on Kevin Robinsin ja Frank Websterin teos *Times of the Technoculture* (Routledge, 1999). David F. Noblen teknologiatarkastelut kannattaa mainita, esim. *America by Design: Science, Technology, and the Rise of Corporate Capitalism* (1977), *Forces of Production: A Social History of Industrial Automation* (1984), *Progress Without People – In Defense of Luddism* (1993) ja *Religion of Technology* (1997). Uusliberalismia informaatioyhteiskunnassa on tarkastellut osuvasta foucault'laisesta tulokulmasta Michael Peters. Myös Slavoj Žizek ja Jean Baudrillard puhuvat toisinaan järkeä. Kotimaisista teknologian tarkasteluista puoleensavetävimmiä olen kokenut Jukka Sihvosen ja Tuomas Nevanlinnan näkemykset.
 21. Tuomainen, Myllykangas, Elo, Ryyänen: *Medikalisaatio – aikamme sairaus* (1999, Vastapaino), 25-28. Teos on mainio johdatus aikamme ymmärtämiseen muutenkin.
 22. Poikkeavuuden rajoittaminen on narssimin kanavoimisen ilmeinen vastinpari. Molemmissa tavoitteillaan ihannetta pyrkimällä poistamaan ei-toivottu kokonaan (sairaus, läski, vasenkätisyys). Tuomas Nevanlinna (*Nuori Voima* 4-5/2000) esittääkin Viriliomaiseen tapaan, että elämismaaillamme tuotteistumisen ja maailman virtualisoimisen fantasiaa pyrkii pohjimmiltaan kuvittelemaan maailman ilman vastusta, ilman "kitkaa", joka olisi toista suhteessa omaan haluamme – ja kysyy aiheellisesti, mitä halusta tällöin jäisi edes jäljelle.
 23. Niinpä kellon yleistymisen "modernin teollisen ajan avainkoneena" liittyy kiinteästi kaupankäynnin ja kauppiassäädyn merkityksen kasvuun ja edelleen "työajan" käsitteen syntyyn; esim. Salmi, *Atoomipommilla kuuhun!* (Edita, 1996), 32-42.

VILLE LÄHDE

YMPÄRISTÖ- FILOSOFIAN IDENTITEE- TISTÄ

Suuri osa ympäristöfilosofista teksteistä onkin keskittynyt erittelemään mikä on ympäristöfilosofian ”paikka”. Mitkä ovat sen peruskysymykset, joista tulee lähtöliikkeelle? Itseään tutkiskelevan nuorukaisen päiväkirjamerkintöjä voi lukea aikakausjulkaisujen sivuilta, antologioista ja ennen kaikkea seuraamalla eri koulukuntien välistä köydenvetoa¹. Filosofisen ”erityisalan” identiteetin löytämisessä tärkeää on ollut tietenkin alan syntykohdan paikantaminen. Milloin ympäristöfilosofia syntyi? Ehkä selkein vaihtoehto on liittää sen synty 1960- ja 70-lukujen ”ympäristöherätykseen”, jolloin ympäristöongelmat toisaalta tiedostettiin monissa yhteiskunnissa laajemmin, ja toisaalta laadullisesti uudenlaisia ongelmia oli nostettu pöydälle (esimerkiksi teolliset torjunta-aineet, ydinjätteiden ongelma ja ilmastonmuutoksen mahdollisuus). Tämä määritelmä tuo esiin ympäristöfilosofian *prakti-* sen luonteen, sen eteerisimpienkin pohdiskelujen taustalla kummittelevan ajatuksen yhteiskunnallisten muutosten tarpeesta. No, toki on olemassa sellaisiakin ympäristöfilosofisia kirjoittajia, joille ympäristökeskustelu on tarjonnut vain tilaisuuden uusien älyllisten pähkinöiden pohtimiseen, ja praktinen intohimo on ollut vähäisempi.

Syntyhetken sitominen ajan henkeen synnyttää kuitenkin vaaran, että finniposkinen ympäristöfilosofia ei vaikuta vakavalta. Sen pohdiskelut eivät kosketa suuria ikaikaisia kysymyksiä, joiden toistaminen on koko filosofian statuksen säilymiselle tärkeää. Joutuuhan filosofi joukko kamppailemaan palstatilasta, tutkimusrahoista, oppituleista ja nuorten mielen innostuksesta monien isompien ja kovempien porukoiden kanssa. Yhteisen omanarvontuntonsa säilyttämiseksi he tarvitsevat edes komealta kalskahtavia olemassaolon peruskysymyksiä. Ympäristöherätyksen antaman nosteen sijaan jotkut kirjoittajat ovatkin etsineet ympäristöfilosofialle kaukaisempia historiallisia juuria ja hakee ne sille kunnioitettavia edeltäjiä. Kirjava ehdokaslista on katannut muun muassa Nietzschen, Whiteheadin, Leibnizin ja Heideggerin, puhumattakaan yrityksistä etsiä kumppaneita kaukaisempien kulttuuriperinteiden piiristä². (Tässä viitataan ennen kaikkea mannereurooppalaiseen ja angloamerikkalaiseen

Ympäristöfilosofia on kuin ikuiseen murrosikään pysähtynyt nuorukainen. Syntyhetkestään lähtien se on ollut jatkuvassa identiteettikriisissä yrittäessään määritellä omaa paikkaansa ja tehtävänsä maailmassa. Tämä ei ole ollut helppoa, etenkin kun joukon varttuneemmat jäsenet ovat usein tönineet sitä sivuun ja vähätelleet sen arvoa. Ympäristökysymykset ovat vain poliittisia ongelmia, ohikiitävän hetken asioita, jotka eivät kuulu itseään kunnioittavan filosofin reviiriin. Tai sitten veteraanit ovat huomauttaneet, että itse asiassa he ovat käsitelleet samoja ongelmia jo viimeiset parituhatta vuotta. Ympäristöfilosofian orastava identiteetti on uhmaikäisen itsekorostusta, joka kyllä aikanaan haipuu pois. Kuten usein käy, on syrjiminen saanut murrosikäisen korostamaan yhä enemmän omaa erikoisuuttaan, kohottamaan rajoittoa, joiden ylittämistä on tullut ongelma sinänsä.

ympäristöfilosofiaan.) Ja onhan aina varalla ”jo muinaiset kreikkalaiset” -kortti... Ongelmana näissä yrityksissä on tietenkin se, että ne ovat selvässä ristiriidassa edellä mainitun syntyhetken paikannuksen kanssa. Jos (iso jos) ympäristökysymys on ennen kaikkea 1900-luvun jälkipuoliskon ja tulevaisuuden asia, miten sen tarkastelijoita voitaisiin hakea aiemmilta vuosisadoilta? Puhumattakaan siitä, että suora keskustelu marmoristen rintakuvien kanssa on ylipäänsä ongelmallinen lähtökohta identiteetin etsinnässä. Murrosikäinen kun niin kovin helposti lukee kellastuneita filosofian sivuja ympäristökysymyksen näkövinkkelistä, jolloin kirjoittajien elinajan keskeiset kysymykset ja heidän käymänsä aikalaiskeskustelut jäävät huomiotta.

Ympäristöfilosofian historiallisten juurten paikantamisen ongelmat ovat itse asiassa rinnasteisia sille, kuinka vaikeaa on etsiä ympäristöongelmien syntyä syviä. Ovatko ympäristöongelmat inhimillisten kulttuurien väistämätön matkakumppani ja ihminen ”luonnon virhe”, kuten Pentti Linkola on toistamiseen väittänyt? Paul Ehrlich, jota saamme kiittää termin ”väestöräjähdyksen” räjähdysmäisestä leviämisestä, on kiteyttänyt tämän asenteen esseessään *The scale of the human enterprise*. Ehrlich käyttää melko yksinkertaista energialaskelmiin pohjautuvaa matemaattista mallia³ todistaakseen, että ihmiskunnan historia on ollut ympäristövaikutusten kasvun historiaa. Ainoana ongelmana hän mallissa pitää sitä, ettei se kykene riittävästi kuvaamaan maanviljelystä edeltäneiden yhteisöjen tuottamia tuhoja (ne kun eivät olleet niin energiantensiivisiä). Ehrlichin laskelman oikeutus nojaa täysin esseen johdannon alkuun, jossa hän toteaa ihmiskunnan muuttaneen jokaista planeetan ekosysteemiä. Hänen kielenkäytössään muuttaminen ja tuhoaminen taas ovat synonyymejä. (Ehrlich, s. 3–4)

Jos ihmisen ”tuholuonne” ei tunnu hyvältä lähtökohdalta, voi ympäristötuhoit aina yrittää sitoa johonkin kulttuurimurrokseen. Tulen salaisuuden keksineet luolamiehet ajavat suuret nisäkkäät rotkoihin ja tulevat siinä sivussa suorittaneeksi ensimmäisen joukkotuhoon ihmiskätkön työnä. Maanviljelyksen synty johtaa lukemattomien ekosysteemien häviämiseen. Niin sanottu ympäristöhistoria on tulvillaan tällaisia esimerkkejä. Eri kirjoittajat eroavat toisistaan lähinnä siinä, mihin he paikantavat ihmisen tuhoisan vaikutuksen alun. ”Tuhoisuutta” ei yleensä

sen tarkemmin määritellä.

Murrosikäiselle ympäristöfilosofialle sekä ihmisen tuholuonne että tietyn kulttuurimurroksen tuhoisuus olisivat sopivan räväköitä kiinnekohtia, ellei luokkatoveri, rillipäinen biologinörtti, huomauttaisi väliin, että ekosysteemien muuntuvuus on väistämätön osa niiden olemassaoloa. Ärsyttävintä on tietysti, että rillipää on pitkälti oikeassa. ”Luonto” on aiheuttanut aivan yhtä merkittäviä muutoksia ekosysteemeissä kuin ihminenkin, etenkin jos aikajänne venytetään tarpeeksi pitkäksi. Nörtin on kuitenkin turha muistuttaa dinosauuksista ja kaiken katoavaisuudesta. Dinoilla on kyllä mediaseksikkyyttä, mutta ”ekokatastrofi” on propagandan vanha ammattilainen. Ovathan nykyiset sukupuuttoallot kuitenkin *ihmisen* työtä, eivät osa *luonnollista* elämän kiertokulkua. Eikä todettujen ympäristöongelmien tyhjentäminen ”luonnolliseksi” vaikuta kovin hedelmälliseltä poliittis-filosofiselta lähtökohdalta.

Ympäristöongelmien alkujuurten etsimisessä ehdottomia suosikkeja ovat olleet myös suuret uskomusjärjestelmät tai yhteiskunnalliset ajattelutavat. Kiistellyn klassikkoaseman saavuttanut Lynn White Jr. esittää esseessään *Ekologisen kriisin historialliset juuret*, että ympäristötuhojen alkua tulisi etsiä juutalais-kristillisestä perinteestä, joka irrotti ihmisen elävästä yhteydestä luontoon ja korvasi sen hallinnalla ja hyväksikäytöllä (White Jr. s. 27–29). Syypäitä voi toki hakea lähempääkin: ”länsimaisesta tieteestä”, edistysuskosta, kapitalismista/kommunismista jne. Murrosikäisen maailmantuskalle tässä on se hyvä puoli, että selkeä vihollinen voidaan etsiä, löytää ja ainakin unelmissa tuhota. Mikäli syy on ihmisen geeniperimässä tai tuhansien vuosien takaisissa kulttuurimurroksissa, on käytännöllisten vaihtoehtojen hakeminen melko hankalaa. Koko etsinnän tärkeä motiivihan oli tunne siitä, että *jotain* on pielessä, ja *jotain* on tehtävä. ”Suuret kertomukset” ovat kuitenkin hankalia syypäitä. Esimerkiksi ekofeministi Val Plumwood on teoksessaan *Feminism and the Mastery of Nature* kuvannut dualistisen ajattelutavan syntyä eurooppalaisen kulttuurin historiassa. Plumwoodin mukaan dualistisiin aselmiin mies–nainen, kulttuuri–luonto, henki–aine ja niin edelleen on vuosisatojen saatossa liittynyt hierarkkinen arvoasetelma, joka mahdollistaa toisen osapuolen alistamisen. Dualismin syntyprosessia kuvaamaan hän on luonut käsitteen *kolonisaation logiikka*, joka on yksi monista yrityksistä luoda yleinen malli hallinnan ja herruuden rationaalisuudelle. (Plumwood, s. 41–48) Ansioistaan huolimatta Plumwood ei kuitenkaan kykene kuvaamaan, miten dualistiset ajattelutavat yhdistyvät luontoa/naisia/siirtomaita hallitseviin käytäntöihin, ja mitkä todelliset instituutiot ovat pitäneet niitä yllä. Filosofisten näkemysten kronologia on loppujen lopuksi melko kapea siivu yhteiskuntien todellisuutta. Suurten kertomusten kriitikoille käy helposti kuten kriittisen teorian jäärille; ”kulttuuri”, ”sivilisaatio” ja ”rationaalisuus” ovat niin isoja sanoja, että niiden jälkeen on vaikea sanoa mitään rakentavaa. Kuka on immuuni suuren kertomuksen vaikutukselle, ja

kuka kykenee sen murtamaan? Murrosikäiselle ympäristöfilosofialle tuo on melkoinen ikuisuusprojekti.

Ympäristöfilosofian yritykset etsiä erilaisia syyllisiä, alkujuuria ja edeltäjiä ovat synnyttäneet ainakin yhden yleistyksen, joka on melko lailla jaettu: ympäristökriisissä on kyse *ihmisen ja luonnon välisen suhteen ongelmasta*. Miten tahansa se tarkemmin muotoillaankaan, on ympäristöfilosofian paikka tämän suhteen pohdinta, kenties sen muuttaminenkin. Oman paikan lisäksi löytyy myös peruskysymys: mikä ihmisen luontosuhteessa on vialla? Kysymys on tietysti omalla tavallaan mielekäs, ainakin murrosikäisen maailmantuskan helpottamiseksi. Kyse ei ollutkaan ”pelkistä” ympäristöongelmista, vaan niiden taustalta löytyi mitä komein filosofian peruskysymys, jonka ahdistunut nuorukainen voi omia. Enää hänen ei tarvitse hävetä filosofijoukon vanhusten keskellä.

Tämä kysymys on kuitenkin tuonut esiin ympäristöfilosofian syvällisempiä ongelmia. Ympäristöongelmien keskellä ja ennen kaikkea niihin liittyvissä poliittisissa kamppailuissa itse *ongelma* tuntuu itsestään selvältä: ihminen tai ainakin tietty joukko ihmisiä tuhoaa luontoa. Tämä vaikuttaa selkeältä lähtökohdalta, etenkin jos ongelmana on vaikkapa sademetsien häviäminen tai

valaiden sukupuutto. Puolen valitseminen on yksinkertaista, ja poliittisessa kamppailussahan puoli täytyy joka tapauksessa valita. Ympäristöfilosofian itse-tutkiskelulle tilanne on kuitenkin hie-man omituinen. ”Ympäristötuhot” on määritelty etukäteen, niiden kritiikin tuoksi täytyy vain luoda sopivaa filosofiaa.

Selkeää asetelmaa ihmisen ja luonnon välillä on myös kritisoitu. Käsitehistorioitsija Raymond Williams kuvaa ongelmaa näin: ”We have mixed our labour with earth, our forces with its forces too deeply to be able to draw back and separate either out.” (Williams, s. 83) Ovatoiko luonto ja kulttuuri erotettavissa toisistaan niin tarkasti, että niiden väliselle suhteelle voisi laskea ympäristöfilosofian kivijalan? Itse *erottelu* on toki ollut olemassa inhimillisessä ajattelussa ja toiminnassa vuosituhansia, eikä luonnon ja kulttuurin vuorovaikutus sitä kumoa. Erottelujen teko on olennainen osa maailmassa olemista – oma identiteetti luodaan vuorovaikutuksessa Toisiin. Ympäristöfilosofialle keskeinen kysymys onkin, onko erotteluun turvaaminen hedelmällistä *nyt* käsillä olevien ongelmien ymmärtämisessä. Onko olemassa sitä ”luontoa”, joka on pelastettava, jota on suojeltava ja joka kenties kostaa?

Tämä ei ole vain teoreettinen, vaan mitä käytännöllisin kysymys. Kuten Williamsin sitaatti vihjaa, ongelmien tarkastelun lähtökohta on nykytila (*we have mixed*), ei teoreettinen vastakkainasettelu luonnon ja kulttuurin välillä. Vuosisataisen viljelykulttuurin myötä syntynyt niittymaisema on tulosta inhimillisten käytäntöjen ja luonnonjärjestelmien yhteiselosta – se ei ole sen enempää ”luontoa” kuin artefakti. Jos niittymaisemien häviäminen koetaan ympäristöongelmaksi, olennaista ei ole niiden näkeminen suojeltavana luontona, vaan vanhojen karjanhoitokäytäntöjen häviäminen.

Luonnon ja kulttuurin vastakkainasettelu on praktinen ongelma myös siinä mielessä, että käsitteitä käytetään filosofisen

”

Vielä syvempi ongelma on se, miten vähän tarkkaan muotoillut ympäristöfilosofiset mallit ja argumentit loppujen lopuksi vaikuttavat ihmisten toimintaan. Jos ympäristöfilosofia ottaa tavoitteekseen vain ”hyvien argumenttien” luomisen, sillä ei ole paukkuja todellisten ympäristöongelmien ja niiden historian ymmärtämiseen.

pohdiskelun lisäksi myös ympäristökamppailujen arkipäivässä. Ympäristöfilosofinuorukaisen tuttava ympäristönsuojelija mielellään identifioi itsensä *luonnon puolustajaksi* sen tuhoajia vastaan. Tietyt ihmistoimet ovat luonnottomia, niiden tilalle on etsittävä luonnollisia elämäntapoja. Hän helposti tuskastuu filosofiseen keskusteluun siitä, onko ”villää luontoa” todella olemassa, etenkin kun leikkittely luonnollisuudella ja luonnottomuudella on osa vihollisen repertuaaria. Nimittäin eräs tavanomainen tapa kyseenalaistaa ilmastonuojelutoimet on vedota siihen, että ilmastolliset vaihtelut ovat osa ilmaston luonnollista kehitystä. Ihmislähtöiset muutokset eivät ole luonnottomia, tai ainakin niitä ei voi jäännöksettä erottaa luonnollisesta vaihtelusta. Ympäristöfilosofinuorukaisen tuskallisin ja vielä kesken oleva oppitunti onkin se, että näin suuret, maailmaa syleilevät käsitteelliset jaottelut eivät anna toimintaohjeita. Luonto ja kulttuuri ovat kuten kauneuskin, katsojan silmässä:

”Nature is...’ – what? Red in tooth and claw; a ruthlessly competitive struggle for existence; an extraordinarily interlocking system of mutual advantage; a paradigm of interdependence and cooperation.” (Williams, s. 70)

Teoksessaan *Against Nature* Stephen Vogel käsittelee samaa ongelmaa. Hän nojaa konstruktivistiseen näkemykseen, jonka mukaan luontoon vedotessaan ihmiset viime kädessä vetoavat itseensä ja omiin näkemyksiinsä (Vogel, s. 10). Vogelien teos on ansiokas siinä mielessä, että se yrittää houkutellessa ympäristöfilosofiaa astumaan nostamiensa aitojen ylitse, tarkastelemaan käyttämiään käsitteitä muualla tehtyjen oivallusten valossa. Sillä kautta filosofian historian on ”luonto” ollut kielikuva, jonka avulla yhteiskunnalliseen keskusteluun on salakuljetettu näkemyksiä, joita muuten olisi vaikea perustella. Kilpailu, yhteistyö, homoseksuaalisuus, perinnöllinen monarkia ja niin edelleen ovat olleet yhä uudelleen niin luonnottomia kuin luonnollisiakin.

Eikö kaikista käsitteellisistä ongelmista huolimatta ole silti itsestään selvää, että ihmisen toiminta vahingoittaa (muuta) luontoa? Kyllä kai. Yleistyksestä on kuitenkin hyvin vähän käytännöllistä hyötyä yksittäisten ongelmien kohdalla. Se voi jopa piilottaa taakseen ongelman historiallisen taustan. Kun ympäristöliikkeen ikoniksi noussut brasilialainen Chico Mendez vieraili kansainvälisissä ympäristökongresseissa puhumassa Acren maakunnan sademetsien puolesta, hänet oli helppo nähdä luonnon puolustajana. Käytännössä kyse oli kuitenkin erilaisten luontoa hyväksikäyttävien käytäntöjen yhteentörmäyksestä. Vanhat kiistakumppanit, paikalliset intiaanit ja kuminkerääjät, yhdistyivät hetkellisesti kamppailemaan maanomistajien keinottelua ja karjankasvattajia vastaan. Tällä kertaa onneksi (ja Mendezin epäonneksi) paikalliset ihmiset saivat nostettua tämän historian esiin. Toisin kävi esimerkiksi Intiassa, kun uhanalaisen tiikerilajin suojelualueiden tieltä pakkosiirrettiin yhteisöjä, joiden elämäkäytännöt olivat sukupolvien ajan nivoutuneet yhteen alueen ympäristön kanssa. Samankaltainen historia on Yellowstonen kansallispuistolla Yhdysvalloissa. Paikallisia yhteisöjä ei tietenkään kannata romantisoida liikaa, mutta jälkimmäisissä tapauksissa ihmisen ja luonnon tiukkaraiaisella erottamisella oli kovat seuraukset. Niistä ei voi tietenkään syyttää ympäristöfilosofiaa, joka hyvässä ja pahassa on ollut melko mitätön toimija. Kuvatunlaiset esimerkit ovat kuitenkin osoittaneet ympäristöfilosofiassa piileviä syvällisiä ongelmia, sillä sen on ollut vaikea ymmärtää tällaisia tilanteita.

Luonnon ja kulttuurin käsitteiden ongelmat ovat luoneet ympäristöfilosofiaan niin vahvoja jännitteitä, että identiteettikriisin

lisäksi voisi puhua jo jakomielitaidista. Kuten anarkismi, ympäristöfilosofia on lisääntynyt parhaiten jakaantumalla. Erilaiset tavat ymmärtää kulttuurin ja luonnon suhde ovat kristallisoituneet koulukuntakiistoiksi, joita on käyty 1970-luvulta asti. Rakentavia tuloksia ei ole juuri näkynyt. Yksi pitkäaikaisimmista kiistoista on koskenut luonnon (tai tiettyjen luonnonoloiden) arvon lähdeä. Elämä- tai luontokeskeisyyden eli *biosentrism*in edustajat ovat korostaneet kaikkien olioiden omaamaa sisäsyntyistä arvoa. Ihmiskeksisen eli *antroposentrism*in koulukunnan mukaan arvot syntyvät vain moraalisten agenttien tekemien sopimusten tai käytäntöjen myötä. (Hayward, s. 58–60, 66–68) Vuosikymmeniä jatkuneesta kiistelystä ei ole seurannut oikeastaan mitään, eikä ihme. Osapuolet eivät ole juuri pohtineet sitä, mitä arvojen perustalla oikeastaan tehtäisiin, jos se kerran löydetäisiin. Yhteys ympäristöfilosofian praktiseen taustaan on likipitään katkenut. Vaihtoehdoksi tarjottu *holismi*, joka nojaa ajatukselle *bioottisesta yhteisöstä*, ei ole pärjännyt sen paremmin (Hayward, s. 70–71). Kun luonnon ja kulttuurin suhdetta pohdiskellaan abstraktilla käsitteellisellä tasolla, suhteet oikeassa elämässä jäävät pohdinnan ulkopuolelle. Mitä ihmeen tekoa on ”arvon” lähteen pohdinnalla, jos muu luonto joka tapauksessa on monin eri tavoin osa ihmisten käytäntöjä, osa heidän elämänsä todellisuutta? Kumpikaan arvofilosofinen yleisresepti ei voi yksinkertaisesti tavoittaa näitä siteitä maailmaan.

Vielä syvempi ongelma tällaisille yrityksille on se, miten vähän tarkkaan muotoillut ympäristöfilosofiset mallit ja argumentit loppujen lopuksi vaikuttavat ihmisten toimintaan. Jos ympäristöfilosofia ottaa tavoitteekseen vain ”hyvien argumenttien” luomisen, sillä ei ole paukkuja todellisten ympäristöongelmien ja niiden historian ymmärtämiseen. Vakiinnuttuaan akateemisen filosofian pariin on murrosikäinen ympäristöfilosofia alkanut kasvaa aikuisiksi ja hyväksynyt sen paikan, mikä filosofialle on annettu. Samalla vanha käytännön yhteys maailman ongelmiin on katoamassa. Nuorukaisen suurimpia haasteita on sekä ympärille asetettujen raja-aitojen purkaminen että astuminen teorian ja käytännön hetteiseen välimaastoon. Tällainen siirtyä vaatii paitsi uskaliaisuutta myös nöyryyttä. Ympäristöfilosofia ei kykene tyhjentämään ympäristökriisiä siistien käsitteellisten kansion väliin.

VIIITTEET

1. Oiva lähde tähän on 1970-luvulta lähtien ilmestynyt yhdysvaltalainen aikakausjulkaisu *Environmental Ethics*.
2. Katso esimerkiksi Max O. Hallman *Nietzsche's Environmental Ethics*, (*Environmental Ethics*, Summer 1991, 99–125), Susan Armstrong-Buck, *Whitehead's Metaphysical System as a Foundation for Environmental Ethics* (*Environmental Ethics*, Fall 1986, 241–259), Walter H. O'Brian: *Leibniz's Contribution to Environmental Philosophy* (*Environmental Ethics*, Fall 1980, 215–220) ja Bruce V. Foltz: *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature* (Humanities Press, New Jersey 1995).
3. Ihmisen toimeliaisuuden *ympäristövaikutukset = populaation koko * per capita vaikutukset*. Suurena laskelmissa on energian kulutus (Ehrlich, 3–4).

KIRJALLISUUS

- P. R. Ehrlich, ”The scale of the human enterprise”, s. 3–8, *Nature Conservation 3: Reconstruction of Fragmented ecosystems*. Surrey Beatty & Sons, 1993.
- Tim Hayward, *Ecological Thought: an introduction*. Polity Press, Cambridge 1995.
- Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, London & New York 1993.
- Stephen Vogel, *Against Nature, The Concept of Nature in Critical Theory*. State University of NY Press, Albany 1996.
- Lynn White Jr., ”Ekologisen kriisin historialliset juuret”, Teoksessa *Ympäristöfilosofia*. Gaudeamus, Tampere 1997.
- Raymond Williams, ”Ideas of Nature”, s.67–85 teoksessa *Problems in Materialism and Culture*. Verso, London 1980.

SUOMENTAJAN ESIPUHE

Marraskuussa 1823 julkaisi *Lancet*-lehti John Stuart Millin kirjoituksen ”*Effects of Gambling*” (”Uhkapelaamisen seuraukset”). Hän puuttui siinä murhasta kuolemaan tuomitun John Thurtellin tapaukseen. Tämä kun ”oli murhaaja vasta *oltuaan* peluri, ja vain, siltä näyttää, *koska* oli ollut peluri”. Erityisen tärkeäksi Mill koki selittää vangitun ja aikansa mediassa taajaan esitellyn murhamiehen ”ilmeistä viileyttä ja välinpitämättömyyttä”. Thurtell hirtettiin kuukautta myöhemmin.

Artikkelissaan juuri 17 vuotta täyttänyt Mill puolusti ympäristötekijöiden (*nurture*) etusijaa perimään (*nature*) nähden.

”On yhä todistamatta, että ihmiset ovat syntyjään hyviä tai pahoja – joko ennalta taipuvaiset moraaliin tai paheeseen. Ainoa todiste, jota on yritetty tarjota, on tuo valtava ero kaikkein hyveellisimmän ihmisen ja kaikkein viheliäisimmän ihmisen välillä. Luonneerot ovat totisesti suuria, mutta niin ovat erot ulkoisissa olosuhteissakin. Yleisesti tunnustetaan, että olosuhteet usein päihittävät luonnollisen taipumuksen, kun sen sijaan mitään todistetta ei ole esitetty siitä, että luonnollinen taipumus voisi voittaa ulkoiset olosuhteet: voimme vapaasti päätellä, että ne, jotka liittyvät ihmiseen luonnollisen tai alkuperäisen pahevalmiuden, seuraavat hyvin yleistä tapaa esittää *luonnollisena* jokin pelkästään *totunnainen* [...]”

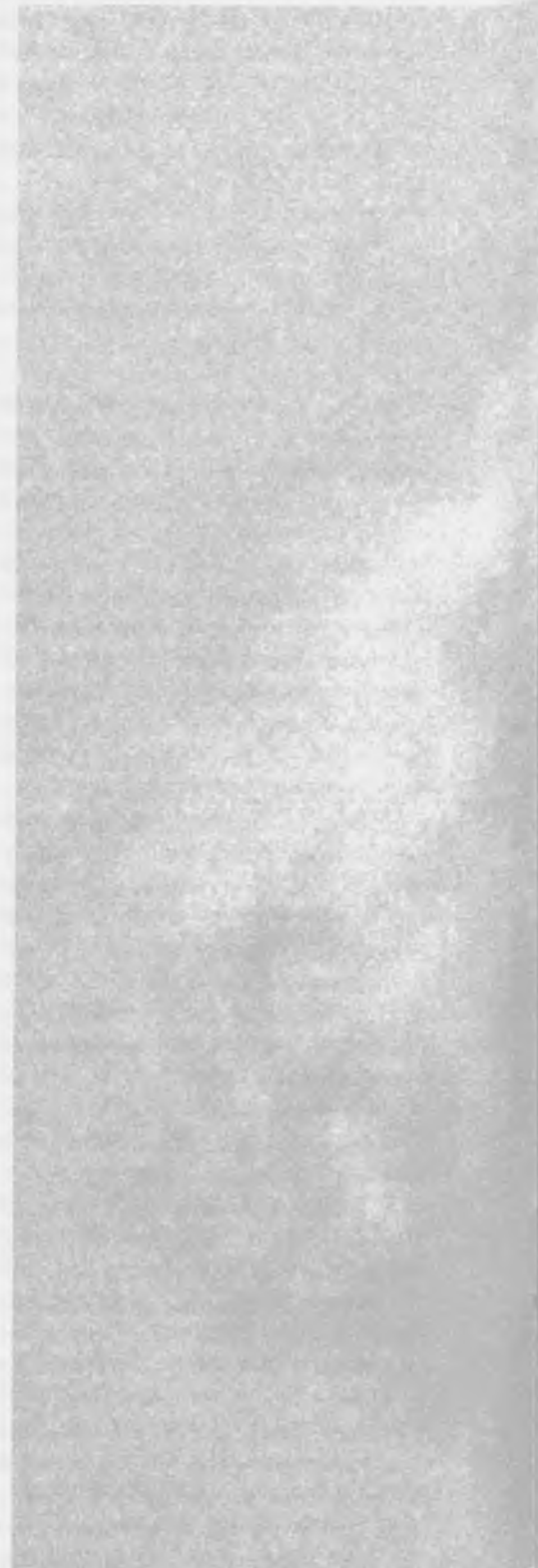
Joka sen sijaan hylkää ajatuksen paheen synnynnäisyydestä, ”luonnollisuudesta” tai lähtökohtaisuudesta, voi siirtyä tutkimaan pahan teon taustaa. Uhkapelin turmiollisuuden Mill yhdisti kahteen tekijään. Se johtaa äkisti kipeän tarpeen ja pulan leimaamaan (*necessitous*) ”tilaan, jossa houkutus rikokseen on suurimmil-

laan”. Ylivertaisen tehokkaasti se myös ”juurii” ihmisestä kaikki hyvät tottumukset ja ”istuttaa” tilalle joukon huonoja. Näin puutteenalainen, turta, säntillisyytensä, tarmonsä ja todellisuudentajunsa sattumalle uhrannut peluri voi ajautua murhatyöhön.

Juttu huipentui yhteiskuntakritiikkiin. Peliluolien toiminnan rajoittamisen sopivaa astetta tai suoranaista kieltämistä kannattaisi Millin mukaan harkita. Joka tapauksessa näiden viattomia kiusaavien paheenpesien valvontaa tulisi tehostaa. Mill väitti, ettei poliisi halua ehkäistä rikoksia tai edes etsiä todellisia rikollisia. Virkavaltaa kiehtoi enemmän ”varkaaksi tunnettujen” ihmisten (*reputed thieves*) asiattomat pidätykset.

Millin teiniaikaisista kirjoituksista suomennetaan seuraavassa kaksi muuta tekstiä samalta vuodelta. Uskonnollisista syistä tuomitun Richard Carlislen vankilassa toimittama radikaali *Republican*-lehti julkaisi tammikuussa 1823 Millin nimimerkin ”An Atheist” suojissa laatiman kirjeen ”*The Word 'Nature'*”. Julkaisematon ”*The Utility of Knowledge*” taas pidettiin puheena Fabian Societyyn tilaisuudessa samana vuonna.

Nämä kolme tekstiä löytyvät Millin teoslaitoksen *Collected Papers*, University of Toronto Press/Routledge, XXII osasta (1986, s. 8-9; ”*The Word 'Nature'*” ja s. 77-9 ”*Effects of Gambling*”) sekä XXVI osasta (1989, s. 257-61 ”*The Utility of Knowledge*”). Ne tarjoavat itsevarmasti ja vauhdikkaasti hiottuja kannanottoja ajalta ennen filosofin kriisivuotta 1826. Tuolloin Mill ryhtyi kuuluisaan (itse)kriittisiin etenkin Benthamilta omaksumaansa ajattelua kohtaan. Varhaiset kirjoitukset valottavat tapaa, jolla nuoren Millin ”puhdasoppinen” filosofia ei suinkaan sulaudu kaikkein yksioikoisimpaan tulkintaan sen enempää utilitarismista kuin positivismistakaan.



SANA "LUONTO"

Hyvä herra, minä ihailen periaatteittenne lujutta ja väittämienne ihmeteltävää vilpittömyyttä, ja suhtaudun myötätuntoisesti poliittisiin ja uskonnollisiin mielipiteisiinne ja tuntemuksiinne. Sen tähden valitan syvästi, kuten teki myös keskustelukumppaninne Gallus, että te olette antanut tukenne opeille, jotka ovat täysin vastakkaisia muille näkemyksillenne. Noiden useiden oppien joukosta valitsen yhden, joka minusta näyttää olevan kovin monen uskonnottoman kompastuskivenä. Tämä käy ilmi tavastanne käyttäen sanaa "Luonto" ilmaisemaan jotakin positiivista, toiminnallista, vieläpä älyllistä olentoa. Edellisessä *The Republicanin* numerossa huomautitte, viitaten teihin kohdistuneeseen ateistinimitykseen, että vaikka ette tätä torjukaan, pidätte sitä aivan järjettömänä, sillä teidän käsityksenne mukaan tulee jokaisen ih-

misen tunnistaa Jumalassa tai luonnossa syytäisyys, josta aineellinen maailma juontuu. En muista täsmälleen sanojanne, mutta olen varma siitä, että tämä oli lausumanne sisältö.

Itse en taas mitään tuollaista syytä tunnusta, joten voisin tarvittaessa yrittää vakuuttaa teidät siitä, että moiselle uskomukselle ei ole mitään perustetta. Mutta iloitsen nähdessäni, että minut säästää tällaiselta työltä Gallusin ihailtava kirje. Sen tähden rajoitun lyhyeen tarkasteluun sanan "Luonto" merkityksestä ja soveltamisesta.

Kaikki inhimillinen tieto koostuu tosiasioista, tai ilmiöistä, jotka havaitaan aisteilla ja taltioidaan kielellä. Näiden ilmiöiden tutkimista kutsutaan Luonnon tutkimiseksi: ilmiöiden summa, tai inhimillisen tiedon kulloinkin kokonaisuus, tarkoittaa yksittäistapauksista abstrahoitua Luontoa. Mikäli näin on, huomaatte tekin heti, kuinka mielettömä on olettaa minkään olevan Luonnon *syytä*. Luonnolle itselleen on etsittävä syy; tai pikemminkin sille on turha hakea mitään syytä, sillä jos sillä sattuisikin syy olemaan, jää se iäksi tietymättömiin.

Havaitsemiemme ilmiöiden on huomattu seuraavan toisiaan tietyssä järjestyksessä; saman tapahtuman on poikkeuksetta havainnoitu edeltävää samaa tapahtumaa. Kun riittävä määrä tällaisia seuraamuksia on havaittu, tulee mahdolliseksi ilmaista ne tietyllä joukolla yleisiä väittämiä, joita on kuvaannollisesti nimitetty Luonnon Laeiksi, mutta jotka todellisuudessa eivät muistuta lainkaan lakeja. Laki on yleisluontoinen käsky, jonka kansakunnan hallitsijat antavat. Vertaus tämän ja ilmiösarjan sanallisen ilmaisen välillä on kaukaa haettu; jälkimmäistä on järjetöntä kutsua luonnonlaiksi.

Kun tämä sanonta saatiin esitellyksi, siihen tarttuivat oitis runoilijat ja salaoppineet, jotka alistivat sen omille tulkitusperilleen. Luonto henkilöitiin: ilmaisusta luonnonlaki, joka alunperin tarkoitti vain luonnon tai luonnollisen maailman säätelyyn tarvittavaa lakia, tuli laki, jonka jumalatar Luonto sääteli luotujensa noudatettavaksi. Runoilijain huomasta tämä mielikuvitusahmo karkasi nopeasti filosofien tykö, mistä seurasi virhe varustaa luonto luovalla voimalla. Jos käyttää tätä sanaa aineellisten ilmiöiden selittämiseen, vaihtaa vain järkipärisen epäilyksen mystiseen ja runolliseen teismiin. Toki riittävät argumentit, joilla pirstotaan usko ainetta edeltävään ja älylliseen Olentoon, tuhoamaan myös tarkoituksettoman sanan "Luonto".

Suurimmalla kunnioituksella teidän,
Muuan ateisti

Suomentanut J. S. Tuusvuori

TIEDON HYÖTY

Niin ilmeisiä ovat tieteen tointumisen ja feodaalipimeyden lopun suotuisat seuraukset ihmismielen ja yhteiskuntarakenteen kannalta, että tuskin tarvitsee niistä edes keskustella. Luulen, ettei kukaan uhkaisi tämän Seuran ymmärryskykyä viisastelemalla kiihkomielisen Rousseau'n askeettiseen tapaan, että elämän helpotuksiksi ja mukavuuksiksi kutsuttavat asiat eivät ole sen enempiä helpotuksia kuin mukavuuksiakaan eivätkä lisää pienintäkään ripettä inhimilliseen onneen; että edistyvä sivistys on tosiasiasa barbarismin voittokulkua ja että ihmiskunnan valistuneimpia ovat huronit ja irokeesit. Tuollaiselta päättelijältä kysyisin, millä mielivallalla hän väittää tietävänsä A:n, B:n ja C:n onnen sisällön paremmin kuin A, B ja C itse. Väittäisin, että ihmisten yksituumaisesti helpotuksina ja mukavuuksina pitämät asiat eivät voi olla muuta kuin helpotuksia ja mukavuuksia, ja kehottaisin häntä, joka katsoo tiedon olevan onnen esteenä, tarjoamaan opetuksiaan noille villoille, joiden autuaalliseen tietämättömyyteen hänen taitonsa ehkä tepsii tarvitsematta välittää esteistä, joita tieto tässä suhteellisen valistuneessa maassa asettaa.

Tämänkaltaiset opit eivät juuri ansaitse vakavaa vastausta, mutta kun kumoamisen voi hoitaa erittäin terävästi ja tiiviisti, saattaa olla parempi vastata. Ennen muuta ruokkii sofismia kielenkäytön epätasällisuus vastaavien yleisten kysymysten käsittelyssä. Tällä kertaa sekaannus piilee sanassa *tieto*, joka on kyllin täsmentymätön ja epämääräinen toimiakseen käteväenä työkaluna *mala fide* päättelijöille ja tarkoittaakseen tismalleen sitä, mikä heitä miellyttää. Tällaisella tiedolla ei ole kovin kantavaa merkitystä. Ainoa hyödyllinen tieto on sitä, joka opettaa meille, kuinka etsitään hyvää ja vältetään pahaa; lyhyesti: kuinka kasvatetaan yhteenlaskettua inhimillistä onnea. Tämä on suuri päämäärä, jota saatetaan tavoitella hyvin tai huonosti, mutta tiedon pitäminen onnen vihollisena tarkoittaa käsitystä onnesta, jota nautitaan vähemmässä määrin silloin, kun tiedetään, kuinka sitä etsitään, ja enemmän silloin, kun ollaan etsintätavasta tietämättömiä. Rinnakkaisesti päättelee hän, joka kysyttäessä tietä Yorkiin, sanoo kysyjälle, että tällä on paremmat mahdollisuudet päästä perille suuntaa tietämättä kuin sen tietäen. On siis mahdotonta olettaa, että kukaan tässä Seurassa nousisi pystyyn ja väittäisi, että teoreettinen tieto olisi pahasta. Argumentteja voidaan toki kohdistaa suureen osaan nykytietämystä, jotta osoitettaisiin, että se tiedon sijasta on paremminkin ennakkoluuloa, ja siten onnellisuudelle haitaksi eikä eduksi. Mutta tämä

on yksi niistä tapauksista, joissa poikkeus vahvistaa säännön. Juuri sen vuoksi että tieto on hyödyllistä, ennakkoluulo on haitallista.

Itsessään yksinkertaista asiaa sekoittaa tapa, jolla se puetaan sanoiksi. Jos kysytään, onko kirjallisuuden viriäminen tavannut tuottaa onnea, tiedän mitä vastata ja millä argumenteilla kantaani tukea; vaan jos kysytään, onko se omiaan jalostamaan vai turmelemaan tapoja, jään pysähdyksiin. Sanat "tavat", "turmella" ja "jalostaa" ovat minusta tällä kohden saamaltaan merkitykseltä kaikki yhtä arvoituksellisia. Jos tapain jalostamisella tarkoitetaan korkeampien säätyjen seurustelussa tavattavaa seremoniallista kohteliaisuutta ja tuota hellittämätöntä huomaavaisuutta kauniimpaa sukupuolta kohtaan, siis näitä kahta vanhan läänitysaatelin tuntomerkkiä, sanoisin, että kirjallisuuden henkiin herääminen ei ole edistänyt tapoja vaan taannuttanut niitä: mutta en suinkaan murehtisi, vaan riemuitsin tästä muutoksesta, niin kuin iloitsen kaikesta, jossa ihmiskunnan huomio kääntyy pikkumaisen ja juhallisen tyhjäpäiväisyyden mitättömistä yksityiskohdista huolenaiheisiin, jotka koskevat heidän todellista ja olennaista hyvinvointiaan. Mitä tulee kysymykseen kohoavan sivistyksen kyvystä parantaa aitoa moraalisuutta, me kaikki varmaankin yleisesti ottaen uskomme tässä tapahtuneen suotuisaa kehitystä, mutta ei ole lainkaan ajanhukkaa tutkia tarkoin, kuinka kammottavasta kurjuuden jamasta tieto on nostanut ihmislajin tilaan, jossa ihmisillä on ainakin toivoa paremmista oloista.

Taiteen ja tieteen elpyminen on osallistunut moraalien edistymiseen kahdella tavalla; vaurauden kasvun ja tiedon leviämisen kautta. Keksinnöt mekaniikassa ja kemiassa – pitäisi suorastaan puhua näiden tiedonalojen keksimisestä – ovat mahdollistaneet ihmiskunnalle pienellä työpanoksella yllin kyllin välttämättömyystavaroita ja mukavuuksia, joita ennen ei osattu valmistaa ollenkaan tai vain erittäin pieniä määriä erittäin suurella työvoimalla. Vaurauden kasvun on täytynyt vaikuttaa suuresti moraalien parantamiseen. Minua ei nyt pidä ymmärtää siten, että vahvistaisin ajatuksen rikkaiden moraalista paremmuudesta köyhiin nähden. Siinä määrin kuin yleinen päättely ja oma-kohtainen kokemus voivat minua johdattaa, omaksuisin ennemminkin päinvastaisen kannan. Mutta kun vaurauden lisääntyminen ei palaudukaan taas yhdeksi uudeksi apukeinoksi, jolla vaurautta kahmineet harvat kädet sortavat enemmistöä, kun vaurauden lisäys ei yksinomaan tue harvojen nautintoa, vaan se jakaantuu yleisesti ja tasaisesti läpi koko yhteisön, silloin lisääntyvä vauraus suo työtä te-

kevien luokkien mittaamattomaksi eduksi vapaa-aikaa, pakkottaa nämä yhteiskunnallistumaan ja kouluttautumaan. Jokaisesta työmiehestä itsestään tulee pätevämpi erottamaan hyvä pahasta, kun kaikki tietävät olevansa satojen ja tuhansien yhtä lailla oppia saaneitten valvonnassa. Täten vaurautta kasvattava ja levittävä fyysikaalisten tieteitten kehitys edistää epäsuorasti moraalisuutta.

Luonnon armoille joutuneen ihmisen kohtaama paha ei kuitenkaan ole mitään verrattuna siihen pahuuteen, josta ihminen usein kärsii toisen ihmisen ansiosta. Yhteisöjen on tiedetty kukoistaneen sellaisissakin kolkissa, jotka Luonto näyttää varanneen maailmankaikkeuden hautapaikoiksi; mutta ei ole yhtäkään maata, vaikka kuinkakin luonnon suosimaa, jota taikausko ja väärä hallintotapa eivät riittäisi raunioittamaan. Luokaamme siksi kahta pääasiaa, uskontoa ja politiikkaa, silmällä pitäen yleiskatsaus omiin esi-isiimme.

Ja ensin valtiotaitoon: täytyisi olla lahjakas ihmiskunnan kurjistaja, jotta pystyisi luomaan mitään kaikelle onnellisuudelle tuhoisampaa. Meillä ei koettu raa'an hallinnan tavallisia paheita, kun ihmiset eivät vielä osaa luottaa naapuriinsa ja kukaan ei luovu oikeudestaan puolustaa itseään: näissä epätäydellisen hallitsemisen oloissa onnellisuutta ei kylliksi taata. Mutta eivät nämäkään ole kaikilta osin niin kirottuja kuin läänitysjärjestelmä. Kuvitelkaa heimoa, jolla olisi vihjaamani kaltainen hallitus, ja joka levittyisi valloitusten turvin ympäri maapalloa muuttaen alkuperäisasukkaat karjaelukoitten tasolle! Jokainen päällikkö olisi tuhansien ihmisten ehdoton herra, joka itse ei tunnustaisi mitään säänneltyä hallitusmuotoa, vaan pyrkisi säilyttämään ammoin saavuttamansa koskemattoman itsenäisyyden! Kukaan ei olisi turvassa herran mielivallalta; mutta eipä herra itsekään saisi suojaa muiden itsevaltioiden ja muiden orjien varalta! Usein on pohdittu, kumpi on pahempi, hirmuvaltius vaiko anarkia. Siitä ei nyt ole kysymys, sillä feodaalismi yhdisti molemmat pahat. Lakeja rikottiin avoimesti ja räikeästi, ja rikokset jäivät rangaistuksitta. Oikeushallinnon tarjoaman turvallisuuden laita oli niin ja näin, kun oikeudenkäynti taistelemalla oli paras hätäkeino turvata oikeudellisen menettelyn puhtaus, ja oikeuteen haastettu saattoi haastaa tuomarinsa kuolettavaan kaksintaisteluun.

Esi-isiemme uskonnon tarkastelun aloitan esittelemällä periaatteen, jonka näiden kysymysten tavanomaiset tutkailijat ovat kadottaneet näkyvistään. Mistään sen uppo-oudommasta asiasta ei ole kysymys kuin tästä: papit ovat ihmisiä. Heidät katsotaan tavallisesti osallisiksi täydellisestä hyvyydestä ja viisaudesta, jotka he sanoissaan liittävätpalvelemaansa Suureen Herraan, vaikka teot ja käskyt, jota he Hänen omikseen osoittavat, osallistuvat liiankin usein johonkin luonteeltaan hyvyyden ja viisauden vastaiseen.

Tästä periaatteesta – että papit ovat ihmisiä – päätelen, että useinkin ilmaantuvissa tilanteissa, joissa heidän henkilökohtainen etunsa on ihmiskunnan edulle vastakkainen, he toimivat niin kuin muutkin ihmiset samoissa olosuhteissa toimisivat. He ajavat omaa etuaa ihmiskunnan kustannuksella. Jos kaikki suostuvat uskomaan heidän puhettaan, heillä on selkeä pyyde saattaa ihmiset uskomaan

kaikkeen, joka luultavimmin ajaa ihmiset ihailemaan ja palvomaan hengellisiä oppaitaan. Ja jos totuudelliset kannanotot uskonnosta eivät olekaan sen luonteisia, että niillä laskelmoiden saavutetaan tarvittu ihailun aste, olisi pettävää odottaa näiden vastuuttomien yleisen mielipiteen ohjaajien rajoittuvan vain siihen mikä on totta; saattaisimmekin ennustaa siedettävällä todennäköisyydellä, että he eivät jätä sekoittamatta joukkoon silkkaa valhetta, semminkin kun he voivat tehdä tällaista vailla vähäistäkään vilppiä. Mitään tosiasiaa ei ole paremmin varmennettu kuin ihmisten helppouskoisuus omiin toiveisiinsa. Aivan luonnollisestikin pääsee käymään, että joku nulikka tai hullu panee alulle valheen; jos vale on papistolle haitallinen, valehtelijaa jahdataan vääräuskoisena, mutta jos se suosii pappeja, epärehellisellä on pian omat pappisopetuslapsensa levittämässä valetta maallikoitten keskuuteen. Tällä tavalla katolinen pappeus toi uskontoon kiirastulen ja sielunmessun leiville lyövät doktriinit, rikollisuutta edistävän aneopin sekä ennen muuta kuulonvaraisen ripittäytymisen ja synninpäästön karmivat koneistot. Kun papeille on ollut kaikki nämä käsissään, on ällistytävää, että ihmiskunta vapautui pappien ja heidän aristokraatti- ja kuningasapurien hirmuotteesta. Jos kuulemme nykyaikana harvoin uskonmurhista ja vielä harvemmin kauheista vainoista, jotka kerran häpäisivät jokaisen Euroopan kansan, saamme kiittää tästä kirjallisuuden viriämistä ja sitä seurannutta tiedon leviämistä.

Esi-isiemme onnekkaisesti nauttimat hallitus- ja uskontomuodot tarjoavat meille tiettyssä määrin välineen ymmärtää tuota vanhaa viisautta, jota yhä esitetään meidän jäljiteltäväksi malliksemme. Tiuhaan kuulemme 1800-luvulla kutsun seurata noiden viisaiden esi-isiemme 1000- ja 1100-lukulaisia polkuja. Huomaamme, että sivistyksen ajasta barbarian aikaan vetoavat ne, ja vain ne, jotka nyt – kuten muinoinkin – toivovat näkevänsä ihmiskunnan suurenmoisen väkijoukon alistettuna aatelisten, pappien ja kuninkaiden hirmuvaltaan. Mutta vaikka onkin erässä suhteessa totta, että vaurauden ja arvoaseman aristokratia on syrjäytynyt älyn demokratian tieltä, en menisi vihjailemaan mitään siitä, että feodaalinen harvainvalta ja taikausko ovat tyystin juurittuja tästäkään valistuneesta maasta. Tieto on saanut paljon aikaan, mutta se ei ole vielä toteuttanut kaikkea. Noudatamme yhä perustuslakia, joka parhaimmillaankin on läänitysjärjestelmän murtunut jäännös; tottelemme yhä papistoa, joka tekee kaiken voitavansa kiiohottaakseen uskonnollisen ahdasmielisyyden henkeä ja tukeakseen yksinvaltaisen ylimystön hallintaa. Emme siksi voikaan yllättyä, että väärästä valtiotaidosta kiinnostuneet korottavat äänensä tiedon leviämistä vastaan väittäen sen tekevän ihmiset tyytymättömiksi heidän laitoksiinsa. Kun despotismi ja taikausko olivat parhaissa elinvoimissaan, nostettiin samaa äläkkää samasta syystä. Tieto vei riemuvoiton. Se on suistanut sijoiltaan paljon pahansuopaa ja haitallista. Turhaa on luulla, että se sivuuttaa ja säästää minkään instituution, jonka olemassaolo on ihmiskunnalle vahingollinen.

Suomentanut J. S. Tuusvuori

Mill hyödystä ja onnellisuudesta

John Stuart Mill, Utilitarismi (sis. Mill: "Utilitarismi", "Huomautuksia Benthamin filosofiasta"; Kari Saastamoinen: "Jälkipuhe"). Suomentaneet Kari Saastamoinen, Seppo Sajama ja Marko Järvenpää. Gaudeamus, Helsinki 2000. 150 s.

Tuoreen *Utilitarismi*-suomennoksen takakannessa kirjan nimiesseetä luonnehditaan John Stuart Millin (1806–73) moraalifilosofiseksi pääteokseksi. Määritelmää voi pitää perusteltuna, sillä teoksen tehtävä – hyötyyn (*utility*) nojaavan moraaliteorian esittäminen ja puolustus – on selkeästi rajattu ja poikkeaa määrittelyltään esimerkiksi tieteen ja erityisesti 'yhteiskuntatieteen' filosofiaa käsittelevästä *A System of Logic* -teoksesta, poliittiseen taloustieteeseen keskittyvästä *Principles of Political Economy* -teoksesta tai poliittisen liberalismiin, edustuksellisen järjestelmän ja sukupuolten tasa-arvon ongelmia käsittelevistä teoksista *On Liberty*, *Considerations on Representative Government* ja *The Subjection of Women*.

Vuonna 1861 ilmestynyt *Utilitarismi* kuuluu Millin 'kypsän kauden' tuotantoon. Millin lapsuutta ja nuoruutta leimasi ankara klassis-tieteellinen kasvatus, josta vastasivat isä James Mill ja tämän ystävä filosofi Jeremy Bentham. Alle parikymmenvuotiaana Mill oli selkeästi ilmaisustaan tunnettu kirjoittaja, joka kunnostautui monissa filosofisissa ja poliittisissa kiistoissa. Samassa iässä hän aloitti myös yli kolmekymmentä vuotta kestäneen uransa Britannian Intian-hallinnon palveluksessa. 'Nuoren Millin' lupaavan tieteellisen uran katkaisi joksikin aikaa vuonna 1826 tapahtunut hermoromahdus, jonka syynä on pidetty liiallisia odotuksia ja liian ankaraa työtaakkaa, erityisesti Benthamin monumentaalisen ja 'maailmasta vieraantuneeksi' luonnehditun *Rationale of Judicial Evidence* -teoksen kaikkien viiden osan toimittamista.

Millin oman kertomuksen mukaan hermoromahduksesta toipuminen tapahtui taiteen ja 'sisäiseen kulttuuriin' perehtymisen kautta. Samalla hän kiinnostui benthamismin englantilaisista ja mannermaisista kriitikoista, joiden opit ponnistivat mm. romantismista ja Kantin filosofiasta. Näitä suuntauksia Mill ymmärsi varsin pitkälle, mutta moraaliteoriassaan hän kuitenkin pysytteli hyötyprinsiipin kannattajana. *Utilitarismin* kuten myös muiden Millin tekstien perusteellinen ja kiihkon tapa käsitellä kriitikoiden mielipiteitä puhuu sen puolesta, että Mill todella kyseenalaisti lähtökohtansa ja otti vastustajansa todesta.

Jos 'nuori Mill' otti oppia varhaisutilitaristien abstraktista moraalij- ja oikeusajattelusta, niin 'kypsän Millin' vaikutteisiin luetaan Euroopan hullun vuoden 1848 poliittiset myllerrykset ja vuonna 1851 solmittu avioliitto pitkäaikaisen ystävän Harriet Taylorin kanssa tämän ensimmäisen aviomiehen kuoltua. Jo

nämä maininnat antavat ymmärtää, että henkilökohtaisilla ja poliittisilla tapahtumilla oli merkittävä vaikutus Millin ajatteluun. Vaikutelmaa tukee hänen aikalaiskuvansa – suomentaja Kari Saastamoinen sanoin – 'kutsumuksellisen maailmanparantajana'. Mill ei ollut akateeminen filosofi, vaan hän pyrki eri areenoilla, 1860-luvulla mm. parlamentin jäsenenä, edistämään erilaisia yhteiskunnallisia uudistuksia. Kirjallisessa tuotannossa erityisesti 1873 julkaistu avomielinen *Autobiography* on vahvistanut tätä kuvaa ja säilyttänyt asemansa Millin elämää ja sen dramaattisia käännekohtia koskevana keskeisenä lähdetekstinä.

Utilitarismi-teoksessa Mill haluaa esittää ja perustella hyötyyn perustuvan moraalioopin tietoisena siitä, että erilaisia utilitarismin kriitikkoja on paljon ja myöntäen sen, että kriitikot ovat usein myös esittäneet perusteltuja huomioita. Mill näyttää myös omaksuneen esimerkiksi Benthamia tai Comtea huomattavasti varauksellisemman kannan suhteessa siihen, kuinka vahvan legitimitietin filosofiset tai tieteelliset teoriat voivat antaa valtiotai asiantuntijajohtoisille uudistushankkeille. Hänen optimisminsa näyttää enemmänkin kohdistuvan ihmisten luontaisiin, spontaaneihin voimavaroihin ja niiden realisoitumiseen kansalaisyhteiskunnassa. Mill on sitä mieltä, että utilitarismi – "se oppi, joka asettaa moraalin perustaksi hyödyn tai suurimman onnellisuuden periaatteen" (s. 17) – on ytimeltään edelleen perusteltu, ja että se voidaan "todistaa tavalla, jonka sen luonne sallii" (s. 14). Tämä ei tarkoita "suoraa" todistusta, vaan yksinkertaisesti sellaisten asiaa puoltavien argumenttien kokoamista ja esittämistä, jotka "saavat ymmärryksemme joko hyväksymään tai hylkäämään kyseisen opin. Tämä vastaa todistamista sanan laajassa merkityksessä" (sama). Sisällöllisesti oppi "katsoo, että teot ovat oikein siinä määrin kuin niillä on taipumus edistää onnellisuutta ja väärin siinä määrin kuin niillä on taipumus tuottaa onnettomuutta. Onnellisuudella tarkoitetaan nautintoa ja tuskan puuttumista, onnettomuudella tuskaa ja nautinnon puuttumista" (s. 17). Käytännössä Millin todistamistapa sallii argumentaation liikkua laajasti ja vapaasti yli formaalien todistelukalkyylien.

Millin mukaan utilitarismi eli hyödyn tai suurimman yleisen onnellisuuden tavoittelu on jotain sellaista, joka on aina sisältynyt kaikkiin järkeviin moraaliopeihin – "olipa Jumala katsonut sopivaksi ilmoittaa moraalis-



ta mitä tahansa, ilmoituksen pitää mitä suurimmassa määrin täyttää hyödyn vaatimukset” (s. 38). Sen sijaan hyödyn käsitteen tarkempi erittely on tullut mahdolliseksi vasta uusimpana aikana. Näistä lähtökohdista kirjoitetusta utilitarismin esityksestä usein muodostuu ”jo läsnä” olevien oppien erittelyä uudesta näkökulmasta ja hyödyn periaatteesta eräänlainen tulkintavain, jonka avulla voidaan entistä paremmin jäsentää olemassa olevia normeja ja instituutioita, oikeuttaa niistä soveliaimmat ja hylätä asiattomat. Esimerkiksi rahan-, maineen ja vallantavoiteltuun Mill suhtautuu kriittisesti, sillä välineen (raha, maine, valta) sekoittaminen päämäärään (onnellisuus) tekee monesti ihmisestä vahingollisen yhteisönsä muille jäsenille. Sen sijaan ”mikään muu ei ole niin suuri siunaus muille kuin yksilön pyyteetön rakkaus hyveeseen” (s. 60). Mill selittää oikeudentunnon ja hyveellisuuden kaltaiset moraaliset vaikuttimet ilmiöiksi, joiden olemassaolo ei sinällään ole ristiriidassa utilitarismin kanssa, ja jotka monissa tapauksissa ovat hyvin perusteltavissa juuri utilitarismin, suurinta mahdollista yleistä onnellisuutta tavoittelevan opin, kautta. Toisaalta hyödyn periaate mahdollistaa myös vallitsevien olojen kovan kritiikin. Tähän Mill ryhtyy esimerkiksi käsitellessään kotimaataan, jonka ”vallitseva surkea koulutusjärjestelmä ja kurjat yhteiskunnalliset järjestelyt” (s. 26) käytännössä vievät onnellisuuden mahdollisuudet monilta.

Utilitarismi on Millille kriteeri, joka ”tarjoaa jos ei aina helpon niin ainakin kaikissa tilanteissa konkreettisen ja ymmärrettävän tavan ratkaista nämä [moraalia koskevat] erimielisyydet” (s. 37). Tällainen mittapuuhun on tarpeen historiallisessa tilanteessa, jota leimaa ihmiskunnan materiaalisesta ja moraalisen edistykseen mahdollisuus. Millin mukaan kukaan huomionarvoinen ihminen ei voi epäillä, ”etteivätkö useimmat maailmassa esiintyvistä todella pahoista asioista olisi poistettavissa ja etteivätkö ne tule, mikäli ihmislajin kehittyminen jatkuu, supistumaan varsin rajallisiin ilmiöihin. Kaikki kärsimystä aiheuttavat köyhyyden muodot ovat kokonaan hävitettävissä yhteiskunnan viisaudella sekä yksilöiden hyvällä tahdolla ja huolenpidolla” (s. 28). Niin ikään ”inhimillisen kehityksen nykyisessä, varsin varhaisessa vaiheessa yksilö ei tosin voi tuntea kaikkia muita kohtaan sitä täydellistä sympatiaa, joka tekisi kaikki yleisiä elämänpäämääriä koskevat ristiriidat mahdottomiksi. Mutta jo sellainen ihminen, jossa tämä sosiaalinen tunne on vähänkään kehittynyt, ei kykene ajattelemaan kaikkia lajiveroita onnellisuuden saavutta-

misen keinoista kamppailevina kilpailijoina, joiden pyrkimysten epäonnistuminen on hänen oman onnistumisensa edellytys” (s. 54).

Utilitarismin historiallinen uudistushenki ei kuitenkaan ole siinä merkityksessä jyrkkää, että Mill ryhtyisi äänekkääseen sapelinkalisteluun nimettyjä ’edistykseen vihollisia’ vastaan. Paneutuminen onnellisuuden käytännöllisiin edellytyksiin poikkeaa lähestymistavallisesti esimerkiksi Hobbesin tai Locken kirjoituksista, joissa poliittiselle (keskus)vallalle pyritään luomaan kokonaan uutta käsitteellistä perustaa. Samalla kun Millin katse toiveikkaasti kohdistuu tulevaisuuden mahdollisuuksiin, kääntyy se myös taakse- ja sisäänpäin kohti vallitsevia moraalikäsitteitä, olemassaolevia yhteisöjä ja yksittäisen ihmisen tunne-elämää. Näin Mill punoo tekstiinsä lankoja, jotka puuttuvat monista utilitarismin tai liberalismin oppikirjatulkintoista. Näkemys siitä, että inhimillisessä yhteiselämässä ei jo ennuudestaan olisi päteviä moraalinormeja, tai että ihmiskunta ei voisi tehdä pelkästään kokemuksiensa perusteella mitään yleisiä johtopäätöksiä, on Millin mielestä ”järjettömpimpiä filosofisissa väittelyissä esitettyjä käsityksiä” (s. 42). Niin ikään Mill pyrkii karistamaan utilitarismistaan laskelmoivan egoismin leiman. Eniten nautintoa elämästään on hänen mukaansa lopulta niillä, ”jotka jättävät jälkeensä henkilökohtaisen kiintymyksen kohteita, ja erityisesti niillä, jotka ovat vaalineet myötätuntoista kiinnostusta ihmiskunnan yhteisiin asioihin. He ovat kuoleman kynnykselläkin yhtä elävästi kiinnostuneita elämästä kuin ollessaan nuoria ja terveitä” (s. 27).

Historiallisesta optimismista huolimatta *Utilitarismin* perusteluosissa tunnustetaan ihmiselämän rajallisuus ja luonnostellaan eräänlainen *conditio humana*. Useimmiten ihmisellä olisi synnyinlahjanaan ja haasteenaan kyky ominaisuuksiensa kehittämiseen ja onnellisuuteen, ”mikäli hän vain onnistuu välttämään elämän todella suuret fyysisen ja henkisen kärsimyksen lähteet, kuten köyhyyden, sairauden ja kiintymyksen kohteiden epäystävällisyyden, arvottomuuden tai liian aikaisen menettämisen. Suurimmat ongelmat liittyvätkin viimeksimainittuja onnettomuuksia vastaan käytävään kamppailuun” (s. 28). Onnellisuus sellaisena kuin se todellisuudessa voi esiintyä ei olekaan mitään jatkuvaa hurmion tilaa, vaan elämää, johon kuuluu ”hurmion hetkien lisäksi muutamia ohimeneviä tuskia ja monia erilaisia nautintoja tavalla, jossa aktiivisilla elementeillä on selkeä ylivalta suhteessa passiivisiin ja jonka perustana on se, että eläältä ei odoteta enempää kuin se kykenee tarjoamaan ... Tällainen olemassaolo on nykyäänkin mahdollista monille ihmisille jonkin pitkäikäisen elämänvaiheen aikana” (s. 26).

Utilitarismista selvästi välittyvän yhteiskunnallisen uudistusmielen ohella teos sisältää elementtejä, jotka Mill-reseptiossa ovat johtaneet jopa väitteisiin arvokonservatismista. Onnellisuudesta puhuessaan Mill tekee tunnetuksi muodostuneen laadullisen erottelun alempien (ruumiillisten) ja korkeampien (henkisten) nautintojen välillä. Yksi tämän erottelun funktioista on etäisyyden ottaminen Benthamiin. Korkeampia nautintoja tavoitteleva ei voi tyydyttää kaipuutaan suurellakaan määrällä alempia nautintoja – ”on parempi olla tyytymätön ihminen kuin tyytyväinen sika, ja on parempi olla tyytymätön Sokrates kuin tyytyväinen typerys” (s. 21). Erityisen problemaattisena on pidetty Millin vastausta siihen, kuinka nautintojen välinen paremmuus voidaan määritellä: ”On kiistaton tosiasia, että ihmiset, jotka tuntevat sekä aistinautinnot että korkeampia kykyjä arvostavan elämäntavan ja jotka ovat yhtä lailla kykeneviä arvos-

tamaan ja nauttimaan molemmista, asettavat viimeksimainitun selkeästi etusijalle ... Kysymykseen, kumpi kahdesta nautinnosta on tavoiteltavampi tai kumpi kahdesta elämänmuodosta on parempi moraalista ominaisuuksista tai seurauksista riippumatta, antavat lopullisen tuomion ne, joilla on tietoa molemmista, tai mikäli he eivät ole yksimielisiä, enemmistö heistä” (s. 20, 23). Millin kanta perustuu näkemykseen siitä, että inhimillisten nautintojen arvosta on hyödytöntä puhua irrallaan ihmisten kokemuksista ja heidän julkituomistaan näkemyksistä; ”ei ole olemassa mitään muuta tahoja, johon vedota” (s. 21).

Taustalla näkyy myös Millin poliittinen ohjelma, joka enemmistöperiaatteen osalta on ’tasavaltalainen’, päätöstä yksilöille soveliaista vakaumuksista tai heidän elämänsuunnitelmistaan ei saa luovuttaa perinnöllisen tai byrokraattisen aristokratian tehtäväksi. Toisaalta tiedon ja maun kultivoitumisen korostaminen valottaa Millin ajattelun ’meritokraattista’ puolta. Esimerkiksi niissä tapauksissa, joissa elämänmuodoista tai moraalista valinnoista on välttämätöntä sanoa jotain lainsäädännön keinoin, on päätöksentekijöiden itsensä oltava riittävän sivistyneitä. Kehittyneissä oloissa – joskaan ei 1860-luvun Englannissa tai sen siirtomaissa – tällainen sivistyneisyys voisi olla kokonaisten kansojen tunnusmerkki.

Vielä tällä vuosituhanellakin Millin retoriikka toimii niin hyvin, että *Utilitarismissa* asetettu kysymys hyötyyn perustuvan moraalioopin perusteltavuudesta tuntu vaativan lukijansa aktiivista kannanmuodostusta. Utilitaristisen opin ”todistaminen sanan laajassa merkityksessä” on tietysti problemaattinen tehtävä ja erityisesti se on sitä siirrettyinä nykyaikaan, jolloin ajatus ylihistoriallisista ja universaalista moraalinormeista ei varsinaisesti ole muodissa. Hankaluutta lisää se, että *Utilitarismin* perusteluosat ovat kuitenkin kiinni viktoriaanisessa Englannissa. Periaatteessa peli on tietenkin avoinna sellaiselle uskalikolle, joka haluaisi ’päivittää’ Millin esimerkit ja sitä kautta tuoda utilitarismia kohti tätä hetkeä. Kaikkein hankalinta on uskoa sitä, että Millin oppi yhä olisi ”konkreettinen ja ymmärrettävä tapa ratkaista nämä [moraalisia normeja koskevat] erimielisyydet” (s. 37), tai että tällaisen tavan löytäminen ainakaan nykyoloissa olisi edes kovin reaalin mahdollisuus. Jos *Utilitarismia* sen sijaan tarkastellaan rajatumasta näkökulmasta, tarjoaa teos oivan näkökulman ”siihen elämänfilosofiaan, jonka varaan tämä moraaliteoria rakentuu” (s. 17), toisin sanoen niihin oletuksiin, mahdollisuuksiin ja rajoituksiin, joiden varaan sukupolvensa ehkä huomatuin ’kutsuksellinen maailmanparantaja’ rakensi ajattelunsa.

Utilitarismin arvo ei kuitenkaan seiso moraalioopin todistuksen loogisen oikeellisuuden tai esimerkkien välittömän ajan-kohtaisuuden varassa. Kirjaa lukiessa tuntuu siltä, että Millin tavassa kirjoittaa ja lähestyä ajan poliittisia ja filosofisia ongelmia on jotain sellaista opiksi kelpaavaa, jonka relevanssi ylittää yksittäiset kiistakysymykset. Ehkä voisi sanoa, että hän pystyy antamaan sisältöä tasapuolisuuden, sinnikkyuden ja elävän mielenkiinnon kaltaisille intellektuaalisille hyville. Tämä saattaa olla vain henkilökohtainen vaikutelmani, mutta ’eturivin poliittiseksi ajattelijaksi’ Mill tuntuu myös olleen tavallista sympattisempi henkilö.

Utilitarismin teemojen pohjalta muodostuu myös teoksen kirjoittamisajankohdan yli ulottuvia näköaloja. Jos esimerkiksi ”suurimman mahdollisen yleisen onnellisuuden” tilalle vaihde-

taan ilmaisu ”suurin yleinen hyvinvointi”, ei loppujen lopuksi olla tavoittamattoman kaukana siitä sosiaalisen edistyksen ja hyvinvoinnin lisäämisen eetoksesta, joka oli ominainen viime vuosisadan hyvinvointivaltioajattelulle. Utilitarismin teleologisuus ja ennen kaikkea Millin ajatus laadullisesti korkeammista ja matalammista nautinnoista houkuttelevat nostamaan esiin toisen ja ehkä epätodennäköisemmältä vaikuttavan vertailukohtaan, nimittäin sellaiset liberaalin individualismin uusaristoteliset ja muut nykykriitikot kuin Alasdair MacIntyre, Michael Sandelin tai Charles Taylorin. Eettistä relativismia ja arvovalintojen vaikeutta pohtiessaan nämä kirjoittajat ovat joutuneet hieman Millia muistuttavaan tilanteeseen. Elämänmuotojen moraalista arvokkuudesta olisi pystyttävä sanomaan jotain ja yksilöiden valinnoille olisi löydettävä heidän hetkelliset mielihalusensa ylittäviä kriteerejä, mutta minkä tahansa käytännöllisen ohjeen antaminen on hankalaa.

’Korkeamman’ ja ’alemmän’ ongelman esiintyminen *Utilitarismissa* on luultavasti edesauttanut niitä nykytulkintoja, joissa korostetaan Millin ’arvokonservatiivisuutta’. Toisaalta voi kysyä, missä määrin kysymys edes on ’samasta ongelmasta’. Millin nautintojen välisen erottelun lähtökohtana ei varmastikaan ollut myöhäismoderni traditioista vieraantuminen ja siihen liittyvät merkityksen kokemisen ongelmat. Myös hänen ajatuksensa ihmisten aktuaalisista onnellisuuden kokemuksista hyödyn ainoana mittapuuna tuntuisi viittaavan muualle kuin sisällöllisen moraalien elvytysyrityksiin.

Utilitarismi sisältää nimiseensä ja Kari Saastamoisen jälkipuheen lisäksi nuoren Millin artikkelin ”Huomautuksia Benthamin filosofiasta” (1833). Teksti on *Utilitarismin* teemoja ennakoivaa Benthamin hyötyajattelun melko suorasukaista kritiikkiä, joka sopii siten hyvin kirjan täydennykseksi. Millin (1833) mukaan Bentham ja hänen seuraajansa ”kieltäytyivät kokonaan pohtimasta tekojen vaikutusta toimijan moraaliseen luonteeseen ... He myös tekivät pohdintoistaan sellaisia, että ne saattoivat aiheuttaa vakavia käytännön virheitä, ja mielestäni ne ovat myös sellaisia aiheuttaneet” (s. 105). Bentham ”tunnisti vain osan niistä vaikuttimista, jotka todellisuudessa ohjaavat ihmiskuntaa, ja näidenkin osalta hän kuvitteli ihmisten olevan paljon viileämpiä ja harkitsevampia laskelmoijia kuin mitä he todellisuudessa ovat” (s. 117). Kritiikin ytimenä on historioitsija William Thomasin sanoin se, että Mill katsoi Benthamin ymmärryksen kohteena olevan yksinomaan ”la petite morale, the merely business side of human life”. Tästä rajoittuneisuudesta Mill siis halusi vapauttaa utilitarismin sekä nuoruudenartikkelissaan että laajemmassa *Utilitarismi*-esseessään.

Utilitarismi-teoksen meriittejä ei voida luetella kiinnittämättä huomiota Millin selkeään ja vivahteikkaaseen kielenkäyttöön ja hänen kiistämättömään haluunsa palvella lukijoita esimerkeillä, johdatuksilla ja tiivistelmillä. Nämä ansiot välittyvät hyvin myös Kari Saastamoisen, Seppo Sajaman ja Marko Järvenpään suomennoksesta. Teksti on sujuvaa ja käyttökelpoista, eikä siitä oikeastaan löydä kohtia, joissa argumentaation etenemistä olisi vaikea seurata, tai joissa jokin mahdollinen epätasaisuus välttämättä vaatisi alkukielen tekstiin vertaamista. Millin filosofiasta kiinnostuneille tarjoavat suomennetut *Utilitarismi* ja ”Huomautuksia Benthamin filosofiasta” sekä Saastamoisen jälkipuhe hyödyllisen ja huolellisesti toteutetun kokonaisuuden.

NIKLAS VAINIO

LIIKKUVA FILOSOFI

-keskustelu Tapio Kosken kanssa

Tapio Koski väitteli tohtoriksi Tampereen yliopistossa 15.9.2000 otsikolla Liikunta elämäntapana ja henkisen kasvun välineenä. Filosofinen tutkimus liikunnan merkityksestä, esimerkkeinä jooga ja zen-budo.

Niklas Vainio (NV): Puhut kirjassasi osallistuvasta liikunnanfilosofiasta, jolla tarkoitetaan sellaista liikunnanfilosofista tutkimusta, jossa tutkija harrastaa itse tutkimaansa liikunnan lajia. Mikä on historiasi toisaalta liikunnan, toisaalta filosofian parissa?

Tapio Koski (TK): Nuorempana pelasin jääpalloa ja jalkapalloa ja 15-vuotiaana törmäsin ensimmäisen kerran joogaan, joka tuntui silloin jännältä ja erilaiselta. Seuraavat 5-6 vuotta sitten teinkin joogaa päivittäin. Muutenkin jooga on ollut mukana viimeiset 25 vuotta aina välillä laantuen ja välillä nous-ten jälleen pintaan. Biljardiakin olen pelannut, jos se voidaan katsoa liikunnaksi, jossain vaiheessa uin paljon ja 17-18-vuotiaasta asti olen harrastanut säännöllisesti kestävyysjuoksua.

Vuoden 1985 syyskuussa aloitin Tampereella karaten, jota veti silloin Timo Klemola. Vuotta, puoltatoista myöhemmin aloitin taidin ja joskus 1986-87 osallistuin ensimmäisen kerran sesshiniin, intensiiviseen zen-mietiskelyyn, opettaja oli italialainen Engagu Taino. Taiji on nyttemmin jäänyt vähemmälle ja harrastan nykyään eniten kestävyysjuoksua ja karatea. Lisäksi 1980-luvun lopulla harrastin kalliokiipeilyä ja kuntosaliharjoittelua.

Syksyllä 1980 aloitin sosiologian opinnot Tampereen yliopistossa ja pian siirryin kuuntelemaan mm. Lauri Mehtosen filosofianluentoja. Alkuun luin yhteiskuntafilosofiaa, marxilaisuutta ja klassista saksalaista idealismia. Karaten ja zen-meditaation myötä innostuin budo-lajien filosofisista perus-

teista eli zen-buddhalaisuudesta, joten olen tutkinut siitä lähtien.

NV: Teit gradusi Marxista?

TK: Kyllä, vuonna 1987 tein graduni aiheesta "Vieraantuminen ja sen genesis Marxin Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa".

NV: Oliko tässä vielä mukana liikunnanfilosofista otetta?

TK: Ei, kyse oli pelkästään yhteiskuntafilosofiasta eli nuoren Marxin käsityksestä yksityisomistuksen ja vieraantuneen työn välisestä suhteesta.

NV: Liikunnanfilosofia tuli siis mukaan lisensiaattivaiheessa?

TK: Vaihdoin sosiologiasta filosofiaan ja vuonna 1991 ilmestyi lisensiaattityöni, joka oli lähtökohdaltaan samanlainen kuin väitöskirjani. Mukana oli myös Spinoza, joka sittemmin jäi pois väitöskirjasta. Kommentaattorit nimittäin totesivat, että tutkimuksesta tulee metodologisesti koherentimpi, jos jätän Spinozan pois.

Osallistuva liikunnanfilosofia

N.V. Tässä vaiheessa aasialaiset liikunnanmuodot olivat siis muuttuneet läheisemmiksi, vaikka harrastit hyvinkin monenlaista liikuntaa. Miksi juuri nämä liikuntamuodot?

T.K. Osallistuvan liikunnanfilosofian pointti on, että tutkija käyttää omaa itseään ja omia kokemuksiaan yhtenä täysivaltaisena tutkimuksenteon aineistona. Liikunnassa omaa esiyymmärrystä peilataan tradition

teksteihin. Näin myös omat kokemukset tulevat intersubjektiivisemmiksi, koska niitä suhteutetaan traditioon. Silloin harjoittelun luonteesta saa paremman kuvan, jolloin harjoitteluun pystyy adekvaatimmin suuntaamaan niiden ideaalien mukaisesti, joita kyseisessä traditiossa pitää tärkeinä. Omien kokemusten ja kirjallisten lähteiden välillä pitäisi olla vuoropuhelua - toinen tukee toista ja toinen vaikuttaa toiseen. Adekvaatimpaa eli kohdallisempaa tekstiä saa aikaiseksi, kun molemmat ovat läsnä. Lauri Rauhala kutsuu tämänkaltaista tutkimusta "kokemustieteeksi", jossa kokemuksen avulla tutkitaan kokemusta.

N.V. Tämän tyyppistä liikunnanfilosofiaa on Tampereella tehty aika paljon ja aiheesta on julkaisu väitöskirjoja nelisen kappaletta. Ymmärtääkseni tällaista liikunnanfilosofiaa ei maailmassa suuremmin harrasteta?

T.K. Itse en tiedä yhtään tämän tyyppistä tutkimusta, ellei lasketa Herrigelin teosta Zen ja jousella ampumisen taito, joka kertoo filosofian tohtorista, joka harjoittelee jousella ampumista, ja Timo Klemolan töitä, joissa tematisointi yksilön maailmassa olemisen kannalta on samansuuntainen. En ole tietoinen, että kukaan olisi aiemmin tematisoinut tutkimustaan samalla tavoin tai puhunut osallistuvan liikunnanfilosofin metodista, vaikka tämän tyyppisesti on varmasti tutkittu ihmistä aiemminkin. Esimerkiksi buddhalaisuuden ja Intian joogien piirissä on tutkittu omaa itseä ja itsen maailmassa olemisen tapaa vaikka kuinka kauan.

N.V. Onko sitä käsitteellistetty samalla lailla?

TK: En tiedä, että sitä olisi tematisoitu samalla lailla osallistuvan liikunnanfilosofian metodin kannalta. Ja esoteerista metafysiikkaa ei liene suuremmin tulkittu fenomenologian kielellä.

NV: Sitä voisi kuitenkin pitää jonkinlaisena filosofiana?

TK: Kyllä. Tietysti on hyvin ongelmallista, miten filosofia määritellään. Buddhalaisuudestaan sanotaan, että toisaalta se on uskonto, toisaalta filosofia. Uskonnoksi määrittelyhän tosin on ongelmallista, koska buddhalaisuudessa ei ole jumalia eikä yli ihmisen olevaa persoonallista olentoa. Pikkemminkin voisi sanoa, että buddhalaisuudessa ihminen on ihmiselle korkein olento, tai ”tämä oleva” on ihmiselle korkein olento.

NV: Esität neljä teesiä osallistuvasta liikunnanfilosofiasta ja sen eduista: 1) mitä useamman aistin välityksellä tutkija on kosketuksessa kohteeseensa, sitä monipuolisempi kokemus hänellä on kohteestaan, 2) mitä lähempänä tutkija on kohdetta, sitä monipuolisempia havaintoja hän saa, 3) mitä kykenevämpi tutkija on kehona toimimaan maailmassa, sitä monipuolisempiin suhteisiin hän voi asettautua, 4) mitä monipuolisemmin ja useammin tutkija on ollut kosketuksessa kohteeseensa, sitä paremmin hän ymmärtää kohteensa. Mikä tekee osallistuvasta liikunnanfilosofiasta varteenotettavan vaihtoehdon?

TK: Vaikea tietysti sanoa, onko jokin tapa toista parempi, mutta minusta tämä on erittäin järkevä tapa tehdä liikunnanfilosofiaa. Jos tutkitaan pelkästään käsitteitä ja käsitteiden välisiä suhteita, ongelmana on, että tutkimus saattaa jäädä kovin paperinmakuiseksi. Timo Klemola on kirjoittanut, että liikunnanfilosofinen tutkimus on valitettavan usein hyvin suuressa määrin käsitteanalyttistä, jolloin tutkimustulokseksi saadaan vain eksplikoituja selvityksiä käsitteistä ja niiden välisistä suhteista.

Osallistuvassa liikunnanfilosofiassa olennaista on omakohtaisten liikuntakokemusten analyysi ja yksi keskeinen tavoite on saada merkityksellinen tulkinta eletystä kokemuksesta. Omakohtaiseen tukeutuen voidaan analysoida esille niitä olemuksia, jotka ovat harjoittelussa olennaisia, tärkeitä.

Metodi

NV: Sanot, että liikunta on yksi filosofinen itsen tutkimisen tapa.

TK: Kuten lukiottani sanoin: jos filosofia määritellään viisauden rakastamiseksi, on liikunta yksi viisauden rakastamisen muoto.

NV: Tarkastelet erityisesti joogaa ja budoa. Kuinka sanottu pätee länsimaisiin liikuntamuotoihin? Viisaudella tarkoitettaneen esimerkiksi oman itsen löytämistä?

TK: Länsimainen perinne puhuu gnosisesta, itämainen perinne prajnasta, jotkut puhuvat transsendenttisestä viisaudesta tai sydämen viisaudesta.

Kysymys länsimaisista perinteistä on hankala, mutta olennaista aasialaisissa perinteissä on, että niissä liikuntatradition taustalla tai osana sitä, elimellisesti siihen yhtyneenä, on ihmisen kokonaisuutena huomioiva filosofia. Tähän filosofiaan liittyy metodi ja metodi on keskeinen pointti, se on kuin opettaja tai ohjaaja tai struktuuri, joka ohjaa oppilasta tiellä.

Sanotaan, että länsimaisesta perinteestä usein puuttuu metodi. Siitä puuttuu mahdollisuus, että metodi, metodinen filosofia, antaisi palautetta kokemuksista, jolloin kokemuksia voisi tietoisella tasolla käsitteellistää.

Kuten aikaisemminkin sanoin, sen kautta on mahdollista kohdistaa harjoittelua paremmin siihen suuntaan, mitä yrittää liikunnallaan hakea. Länsimaisessa urheilussa ja liikunnassa ei ole tällaista metodista taustalla. Silloin mahdollisesti tulee jonkinlaisia fiiliksiä, kokemuksia mutta siihen ne yleensä jäävät. Ihminen voi vaan tuumata, että ”olipa mahtava juttu”, mutta tämä ei välttämättä paranna ihmisen itseymmärrystä kokemuksen luonteesta tai auta tai opasta harjoituksen kautta syventämään kokemusta.

NV: Voiko sanoa niin, että aasialaisissa perinteissä liikunta liitetään koko ihmisenä olemiseen, koko elämään? Länsimaissa ehkä liikunta koetaan vain tietäntyyppiseksi elämän osa-alueeksi.

TK: Joo, sattumanvaraiseksi jutuksi. Metodin merkitystä voisi korostaa vertaamalla urheilua, jossa ei ole metodia, pullan leipomiseen. Ajatellaan ihmistä, joka ei ole paistanut pullaa, mutta hänellä on asiasta jonkinlainen käsitys. Siksi hän sekoittaa vaihtelevia määriä jauhoja, vettä, maitoa, hiivaa ja sokeeria. Pulla pitää tietysti paistaakin, joten ihminen laittaa sen uuniin.

Tällä tuloksella ehkä voi saada aikaan jonkinlaista pullaa, ellei se sitten pala pilalle. Toinen vaihtoehto on käyttää metodia, mikä tarkoittaisi, että ihminen ottaa keittokirjan, katsoo ohjeet siitä, minkä verran tarvitaan mitään aineita ja miten leipomisessa edetään. Ohjeiden kautta hän saa palautetta seuraavaa kertaa varten siitä, että onko kenties laittanut jotain ainetta kenties liikaa. Kun ihminen toimii ohjeiden mukaan ja paistaa pullan tiettyssä lämpötilassa, pullasta tulee parempaa ja voidaan perustellusti sanoa, että metodisella tavalla valmistaa pullaa saadaan

parempi lopputulos kuin sattumanvaraisella tavalla. Tässä mielestäni on kiteytettynä se, mikä on erona ns. länsimaisessa perinteessä ja aasialaisessa perinteessä.

Heidegger ja valaistuminen

NV: Aasialaisessa perinteessä on tietty ”valmennusohjelma”?

TK: Kyllä.

NV: ”Valmennusohjelmahan” liittyy tässä koko elämään, ei pelkästään suorittamiseen. Käytät käsitteitä ”perenniaalinen filosofia” ja ”perenniaaliset liikuntamuodot”. Perenniaalisella filosofialla tarkoitat ajatusta, jonka mukaan kaikissa kulttuureissa nousee filosofia, jotka esittävät samanlaiset kysymykset ihmisen olemisen luonteesta, kuten hyvästä elämästä tai viisaudesta. Perenniaaliset liikuntamuodot ovat filosofiaita ja siis kysyvät näitä kysymyksiä. Niiden tapa on fyysinen harjoitus. Käytät sellaisia käsitteitä kuin ”olevan avautuminen” tai ”todellisen itsen löytäminen”. Väitöskirjassasi viittaat esimerkiksi Heideggeriin. Heidegger ilmeisesti on tuntenut itämaisia perinteitä, mutta miten lie, mahtoikohan Heidegger harjoittaa fyysisiä harjoituksia?

TK: Saattoihan hän tietysti vuoristossa kävellessään harjoittaa vartalosa lihaksistoa ja hapenottookykyään, mutta siitä, miten tietoinen hän oli tästä, en osaa sanoa. Yhtäläisyyksien syynä lienee enemmänkin hänen uskonnollinen taustansa. Vaikea sanoa.

NV: Voisiko sanoa, että Heidegger ja perenniaaliset liikuntamuodot ovat samoilla jäljillä?

TK: Jossain määrin kyllä. Olen työssäni kauhean varovainen siinä, etten lähde samaistamaan Heideggerin näkemyksiä ja esimerkiksi zen-buddhalaisuuden näkemyksiä valaistumisesta, sillä Heidegger ei puhu samalla tavalla. Esimerkiksi Gelassenheitissa hän puhuu samaan tyyliin, puhuu lähelle menemisestä ja tahtomisen jäljestä, joita pyrin väitöskirjassani analysoimaan.

Sein und Zeitissa Heidegger sanoo, ettei pyri kuvaamaan mitään tiettyä yksilöllistä kokemusta vaan yleisempää struktuureita. Jos Heidegger ei puhu yksilöllisestä kokemuksesta, on vaikea lähteä samaistamaan Heideggerin puhetta olemisesta zen-buddhalaisuuden valaistumisen kokemukseen, joka on nimenomaan yksilöllinen voimakas kokemus. Liikutaan siis kahdella eri tasolla, jotka eivät kohtaa, koska Heidegger ei puhu mistään tietystä yksilöllisestä kokemuksesta. Tai kyllähän Heidegger Gelassenheitissa lähestyy zeniä silleen-jättämisen ajatuksen tiimoilta.

NV: Suositteletko Heidegger-tutkijoille tai metafysikoille fyysisiä harjoituksia uudenlaisen näkökulman saamiseksi?

TK: Se olisi erittäin hyvä metafysiikoille ja miksei kaikille. Ehkä fyysisen harjoituksen avulla saa paremmin kokonaisemmin haltuun metafysiikan. Fyysisen harjoituksen avulla voisi ylittää metafysiikan, jolloin metafysiikka näyttäytyisi toisenlaisena. Lektiossani puhuin Heideggerista ja länsimaisen metafysiikan traditiosta ja kritiikistä ja sanoin muistaakseni, että metafysiikan avulla ei voi esittää metafysiikan kritiikkiä. Tämä on samanlainen idea kuin että vettä ei voi pestä vedellä.

Länsimaisen liikunnan toivo

NV: Mikä merkitys on sillä, millaista liikuntaa on? Mietit aiemmin, voiko biljardia sanoa liikunnaksi. Soveltuuko kaikenlainen liikunta tai onko missä vain liikuntamuodossa mahdollisuuksia?

TK: Sanoisin, että lähtökohtaisesti on. On vaikea lähteä rajaamaan tietynlaisia liikunnanmuotoja pois. Esittäisin, että olennaista on se, kuinka keskittyneesti liikkuminen tapahtuu ja mikä ihmisen tietoisuuden taso on siinä tilanteessa. Toinen tärkeä asia on se, onko siinä liikuntamuodossa jonkinlaisia meditatiivisia elementtejä liittyen tietoisuuden kohdistamiseen ja toisaalta myös hengitykseen. Sitten vielä se, kuinka fyysisesti raskasta liikunta on. Ajattelen nimittäin, että jos ihminen vedetään fyysisesti oikein tiukoille esimerkiksi niin, että siihen liittyy valvomista tai rankkaa fyysistä harjoitusta, sillä tuntuisi olevan dekonstruoiva vaikutus ihmisen egoon ja se tietyllä tavalla poistaa subjektin ja objektin välistä eroa.

NV: Aasialaisten liikuntamuotojen kohdalla puhut niihin sisältyvästä ihmistä koskevasta kokonaisnäkemystä. Ajatellaan kilpaurheilijaa, esimerkiksi uimaria, joka harjoittelee uintia kolme kertaa päivässä mutta harjoitusohjelma liittyy pelkkään liikunnan harjoittamiseen. Aasialaisissa perinteissä liikuntaan liittyy kokonaisnäkemys ja liikunnan harjoittamista auttaa traditio. Kuinka merkityksellinen traditio on? Jos ajatellaan esimerkiksi juoksemista, niin juoksussahan ei ole ollenkaan tällaista traditiota. Onko sellainen mahdollinen luoda?

TK: Mahdollisesti voi, ovathan aasialaisetkin perinteet joskus lähteneet syntymään. Tv:ssä haastateltiin ultramaratoonari Pekka Aalto, joka juoksee hyvin pitkiä matkoja, esimerkiksi 120 km päivässä viidenkymmenen päivän ajan. Siihen ei liity mitään suuria rahoja tai muuta sellaista, joten ajattelin, että tässä täytyy olla taustalla jokin, joka saa hänet juoksemaan. Kun häntä haastateltiin, tun-

nistin juuri samanlaisia äänenpainoja, joita olen omassa työssäni käyttänyt. Hän puhui selkeästi omasta kokemuksestaan ja haki sanoillaan jotain itseään suurempaa. Mukaan tuli muutamia kristillisiä termejä, esimerkiksi että hän ”haluaa tulla enemmän sielunsa kaltaiseksi”, ja tietysti kun on kasvanut tässä perinteessä, tietyt termit alkavat tulla mukaan. Se puhe oli kyllä hyvin paljon samaan suuntaan osoittava sormi kuin omassa työssäni.

NV: Onko länsimaisella liikunnalla toivoa?

TK: Kilpaurheilussa urheillaan vain tietyn tuloksen saavuttamiseksi. Jos liikuntaa harjoitetaan jonkinlaisten perenniaalisten ideaalien valossa, että pyritään saavuttamaan omaa kokonaisempaa itseä, viisautta, ihminen huomioidaan kokonaisena ja lähtökohdaksi on ihmisen koko elämismailma. Institutionalisoidussa liikunnassa kuten kilpaurheilussa lähtökohta tulee ulkopuolelta ja kilpaurheilijoita koitetaan saada mukaan palkinnoilla, kannustuksella ja kaikenlaisella indoktrinaatiolla. Siinä on vaara, että ihminen tulee esineellistettyä ja ihminen itse hyväksyy esineellistävän liikkumisen tavan.

NV: Oletko lukenut huippu-urheilijoiden kertomuksia, joissa he puhuvat kokemuksestaan? Kokevatko he samanlaisia kokemuksia kuin tässä puhut?

TK: Valentin Kononen on jossain kertonut hyvin tarkkaan, että hän pohtii omaa fiilistään ja hänen äänenpainonsa kertovat, että hän on jollakin tavalla onnistunut yhdistämään huippu-urheilua ja omalähtöistä liikkumisen tapaa.

Viisaus ja etiikka

NV: Viisaus tulikin jo mainittua. Mitä tällä käsitteellä tarkoitetaan?

TK: Tietenkään kysymys ei ole mistään käsitteiden ja lauseiden vastaavuudesta todellisuuteen, vaan voisi sanoa, että viisaus on pikemminkin omakohtainen kokemus, jossa koetaan eksistentiaalinen olemisen ykseys. Perenniaalisissa traditioissa ajatellaan, että ihminen saa otteen omaan olemassaoloonsa ja saa yhteyden maailmaan ja ymmärtää, että yhtä paljon kuin maailma on minua, minä olen maailmaa. Voi sanoa, että kyse on jonkinlaisesta eksistentiaalisesta kotiinpaluusta. Ihminen havahtuu, ”tää on mun juttu” ja oleminen ja maailma eivät enää tunnu ulko-kohtaisilta. Tietynlainen ulko-kohtaisuus, jonkinlainen vieraantuminen häviää pois. Olen jossain sanonut, että viisaus on oman maailmassaolemisen kokemuksellisuuden löytäminen.

NV: Jossain yhteydessä liität etiikan viisautteen?

TK: Ehdottomasti. Eksistentiaalisen yhteyden löytäminen on luonteeltaan eettinen kokemus.

NV: Voiko tätä tulkita niin, että sen kautta löytää esimerkiksi eettistä suhtautumista toisiin ihmisiin tai vaikka luontoon?

TK: Joo, ja silloin ei ole kyse ulkoa opituista fraaseista kuten ”toisia ihmisiä pitää kunnioittaa”. Tällaisessa kokemuksessa ”kirjain”, jos sillä ajatellaan ulkokohtaisia fraaseja, saa sisällön, ”tulee lihaksi”.

NV: Tarvitaanko näitä sääntöjä? Voi tarvitaanko molempia?

TK: Molempi parempi, tukevat toisiaan. Kirjoitetut säännöt ja ohjeet ovat paljolti syntyneet tällaisten syvien eettisten kokemusten kautta.

NV: Onko kyse nimenomaan kaiken ykseyden kokemuksesta?

TK: Kokemuksia on ehkä monen eri tasoisia ja laatuja. Esimerkiksi suomalaiset ovat puhuneet metsän tärkeydestä ja että metsässä kävellessä voi syntyä hiljainen hetki, jolloin tietoinen minä häviää hetkeksi pois. Se on tietynlainen ykseyskokemus, mutta se ei ole välttämättä samanlainen eksistentiaalinen kokemus kuin silloin, kun metodisesti harjoitellaan.

Henkilökohtainen suhde

NV: Mitä soisit, että filosofia oppisi tästä, mitä olet kirjoittanut?

TK: Filosofia voi oppia monella tavalla. Varmaankin olisi hyvä se, että filosofilla olisi tutkimuskohteeseensa jonkinlainen henkilökohtainen kosketus, tapahtui se sitten fyysisen harjoituksen kautta tai jonkun muun kautta, mutta olennaista on se, että se olisi jollain tavalla henkilökohtaista. Työni ja lähtökohtani ei ole kritisoida muita vaan tarkoitukseni on tuoda esille oma näkökohtani.

N.V. Onnitteluni väitöksestä!

Tapio Kosken väitöskirja on luettavissa sähköisessä muodossa Tampereen yliopiston väitöskirjatietokannassa:
<http://acta.uta.fi/>

NIKLAS VAINIO

Filosofisia liikkeitä

Tapio Koski: *Liikunta elämäntapana ja henkisen kasvun välineenä. Filosofinen tutkimus liikunnan merkityksestä, esimerkkeinä jooga ja zen-budo*. Tampere, Tampere University Press, 2000. s. 244.

Liikunnan ja urheilun filosofiaa on tehty maailmalla jonkin verran, mutta se on suurelta osin keskittynyt käsiteanalyysiin pyörien sellaisten käsitteiden kuin "sport" tai "play" ympärillä. Tampereen liikunnanfilosofinen koulukunta nimittää omaa, toisenlaista lähestymistapaansa osallistuvaksi liikunnanfilosofiaksi.

Tampereen yliopistossa on pohdittu liikuntaa filosofisesti jo useamman tutkimuksen muodossa. Tapio Kosken *Liikunta elämäntapana ja henkisen kasvun välineenä* on Jyri Puhakaisen (*Kohti ihmisen valmentamista*, 1995), Jaana Parviaisen (*Bodies moving and moved*, 1998) ja Timo Klemolan (*Ruumis liikkuu – liikkuuko henki?*, 1998) jälkeen neljäs väitöskirja aiheesta. Kirjansa viidestä pääluvusta ensimmäisessä Koski käsittelee liikunnanfilosofisen tutkimuksen metodologiaa, toisessa selvitetään ns. perenniaalisen filosofian luonnetta ja merkitystä keholliseen harjoitukseen ja kolmannessa luvussa esitetään tutkimuksen pohjana oleva Maurice Merleau-Pontyn kehonfilosofia. Neljäs ja viides luku esittelevät kahta liikuntatraditiota, joogaa ja zen-budoa ja niiden suhdetta aiemmin esitettyyn, Heideggeriin ja Merleau-Pontyyn.

Liikuntaa on mahdollista tutkia joko tarkastellen sitä ulkoa päin tai tarkkailemalla omaa liikkumistaan. Kosken mukaan tutkijan saama tieto on monipuolisempaa nimenomaan jälkimmäisellä tavalla. Osallistuvan liikunnanfilosofian metodia voidaan pitää toimivampana metodina neljästä syystä, sillä "1) Mitä useamman aistin välityksellä tutkija on kosketuksessa tutkimuskohteeseen, sitä monipuolisempi kokemus hänellä on kohteestaan", "2) Mitä lähempänä tutkija on kohdettaan, sitä parempia ja monipuolisempia havaintoja hän siitä saa", "3) Mitä kykenevämpi tutkija on kehona toimimaan maailmassa, sitä monipuolisempiin suhteisiin hän voi asettautua ja saada olivoista kosketuksen" ja "4) Mitä monipuolisemmin ja useammin tutkija on ollut kosketuksessa ja suhteessa tutkimus-

kohteeseen ja mitä monipuolisempia kosketuksen kautta syntyneet mielikuvat ovat, sitä paremmin hän ymmärtää kohteensa olemuksen ja konstituution."

Koski on harrastanut liikuntaa yli kaksikymmentä vuotta. Hän seisoo siis varsin tukevalla pohjalla vaatiessaan tutkimukseen omakohtaista suhdetta, osallistumista ja syvää tutustumista.

Taustalla ikuiset kysymykset

Kosken mukaan niisanottujen perenniaalisten liikuntamuotojen, kuten zen-budon ja joogan, taustalla ovat perenniaalisen filosofian kysymykset kuten kysymys hyvästä elämästä tai ihmisestä. Meikäläisessä liikuntakulttuurissa Jani Sieviseltä ei näitä kysymyksiä kysytty, mutta itämaisissa traditioissa ne ovat keskeisiä ja niihin myös pyritään löytämään vastaus kehollisten harjoitusten avulla.

Keskeinen on myös kysymys todellisuuden ja totuuden suhteesta. Tunnettu Heideggerin analyysin, jossa eräs todellisuuden paljastumisen tapa on *tekhne*, paljastuminen kulttuurin rakenteiden kuten tieteen, taiteen tai tekniikan kautta. Toinen tapa on *aletheia*, jossa "todellisuus paljastuu ihmiselle omassa välittömyydessään ilman rationaalista pyrkimystä". Koski esittää lisäksi yhden *aletheian* erityistapauksen, jota hän nimittää olevan avautumiseksi. Olevan avautuminen on erityislaatuinen tapahtuma, jossa subjekti-objekti-asetelma katoaa. Olevan avautuminen synnyttää omanlaista tietoa, *gnosisista*. Gnosis on metafysisistä tietoutta, joka saavutetaan meditatiivisin keinoin. Tällöin fyysisen harjoituksen tarkoitus on saada tekijänsä sellaiseen tilaan, jossa hänen on mahdollista ylittää subjekti-objekti-asetelma ja saada kosketus perimmäiseen todellisuuteen, "sellaisuuteen", "tathataan".

Kosken tutkimuksen ihmiskuva pohjautuu Maurice Merleau-Pontyn kehonfilosofiaan. Sekä itämaiset liikuntatraditiot että Merleau-Ponty käsittävät ihmisen

kokonaisuutena ruumis-sielu-jaon sijasta ja keskeistä on ihmisen maailmassaolon kokemus. Kehollisena olentona ihminen on myöskin ulottuvainen, joten se voi olla kosketuksessa maailmaan ja tietoisena olentona myös valita suuntautumistapaansa. Fyysisen harjoituksen avulla tietoisuutta on mahdollista suunnata perustansa. Perustana on tällöin ihmisen käsitteellistämätön, esiobjektiivinen kokemus ja päämääränä "oman itsen", perimmäisen todellisuuden löytäminen.

Tavoitteena kokonaisvaltaisuus

Koski käyttää esimerkkeinä kahta perenniaalista liikuntatraditiota, joogaa ja zen-budoa. Näiden perinteiden kautta Koski tuo esille joitakin liikuntaan sisältyviä mahdollisuuksia. Yksi mahdollisuus on perenniaalisten päämäärien tavoittelu tekemällä "harjoituksia, jotka poistavat kehon ja mielen erillisyyden kokemista". Kosken mukaan tällainen harjoittelu vaikuttaa ihmisen elämään myös kokonaisvaltaisemmin. Harjoittelu voi myös auttaa ihmistä löytämään oman paikkansa maailmassa. Harjoittelu voi myöskin olla kiinteä osa elämää, elämäntapa, kuten itämaisissa perinteissä.

Kaiken kaikkiaan Kosken tutkimus antaa uusia näkökulmia liikkumiseen ja kehoon, toisaalta se tarjoaa jälleen uuden mahdollisuuden ymmärtää, mitä Heidegger tai Merleau-Ponty saattoivatkaan tarkoittaa. Näppärä filosofi voi soveltaa Kosken ajatuksia kenties omaan sunnuntailenkkeilyynsä ja hakea perenniaalista viisautta siitä. Lenkkeilytraditiomme tosin ei sisällä meditatiivisia aineksia nimeksikään, mutta juuri siksi olisikin mielenkiintoista pohtia, millaisia mahdollisuuksia perenniaaliseen filosofointiin länsimaisessa liikuntakulttuurissa olisi. Tilaa muutokselle varmasti olisi, sillä nykyistä kyräilyä, kateellisuuden ja pätemisen kulttuuria tuskin moni kaipaa.

MAA KUUSTA NÄHTYNÄ MAA KUUSTA NÄHTYNÄ

Visuaalisen kulttuurin merkitystä ei todellakaan voi väheksyä. Kasvatuksessakin sillä on vakaa asema, sekä väliinään että esteenä. Kaikki, mitä lapsi ja nuori näkee, vaikuttaa häneen. Mainoksia on jo pitkään tutkittu tällä tavoin ja haluttu tavoittaa jonkinlainen tehokas mutta moraaliltaan kestävä tapa vaikuttaa lapsiin ja nuoriin, joita pidetään yleisesti löyhäpäisinä ja vaikutuksille alttiina. Monia mainostamisen tapoja on hylätty, koska on katsottu niiden vaikuttavan liian suorasti ja manipuloivan kasvavaa mieltä ja silmää.

Tupakkalain alkuaikoina kiellettiin tupakkamainonta, koska sen katsottiin innoittavan tupakoimiseen. Kansalla, joka ei koskaan tiedä, missä käsiään pitäisi, oli suuri tarve seurata niitä tyylikkäästi liikkeitä, joilla savuke otetaan laatikostaan, pannaan huulien väliin ja sytytetään, puhumattakaan tehokkaasta tumppaamisesta lauseen lopussa, painottamassa muuten retorisesti köyhän kielen sanomaa.

Nyt on esitetty, että tupakoiminen olisi kiellettävä lasten nähden. Ajatus on herättänyt monia mielleyhtymiä. Taustalla on epäilemättä toive, että jos lapsi ei koskaan näe tupakoimista, hän ei joudu kiusaukseen aloittaa tupakoi-

mista itse. Ja tämä tuo mieleen monia muita ajatuksia.

Nimittäin, jos kaikki aikuisten tekemiset todellakin vaikuttavat suoraan esimerkin voimalla lapsiin, olisi luultavasti viisainta ottaa kaikki lapset yhteiskunnan haltuun ja kasvattaa heidät niin, että he eivät koskaan näe aikuisia. Kaikkihan me tiedämme, että aikuiset saattavat olla rumia, käyttäytyä millä tavalla tahansa, toimivat älyttömästi, he juovat ja syövät ja puhuvat sellaista, mikä ei ole hyväksi kenellekään. Koska tällainen näyttää jatkuvan sukupolvesta toiseen, katkaistaksemme kierteen meidän on otettava lapset pois aikuisten vaikutuspiiristä.

Muitakin ajatuksia tulee mieleen. Pitkään on mietityttänyt, miksi kaikki ovat yksimielisiä siitä, että pornografia on vaarallista lasten silmille. Selitykset ovat olleet epäluotettavia, sillä jos lapsi kiinnostuu pornografiasta, hänellä on jokin kysymys, johon hän haluaa vastausta. Meille on sen sijaan väitetty, että hänellä ei ole kysymystä.

Tähän on monia aikaisempia selityksiä, mutta tupakkajupakka taitaa paljastaa sen oikean: Jos lapset eivät koskaan näe kuvia siitä, mitä ihmiset tekevät sukuelimillään, he saattavat selviytyä koko elämänsä ilman moisia puuhia. Tästä hyötyisivät monet, erityisesti ”seksi on likaista”-tädit, joilla

on sananvaltaa kouluissa, tarhoissa, terapiassa, lastensuojelussa ja kasvatustieteessä. Lapset hyötyisivät, koska jäisivät vaille niitä ikuisia pelkoja ja turhautumisia, joita seksiin liittyy.

Tämä yleinen hyötyminen on ilmeisesti taustalla visuaalisen kulttuurin keskeisessä asemassa. Me voimme säädellä kuvien avulla kulttuurissa ja yksilössä ilmaantuvia piirteitä avaamalla ja sulkemalla kuvia päästävän putken hanaa ja tällä tavoin rakentaa yhteisöstä sellaista kuin toivomme. Ja se, mitä toivomme, on tietenkin parasta, mitä tiedämme.

Vaiikka visuaalisen kulttuurin vaikutuksesta on kirjoitettu tuhansia sivua, itse asian ytimeen on ollut vaikea päästä. Ilmeisesti kyse on behavioristisesta matkimalla oppimisesta, silmän kautta mallin näkemisestä ja sen toteuttamisesta ilman omaa harkintaa. Tämähän mallina auttaa huomattavasti myös muussa kasvatustyössä: *Kelloveli appelsiini* – elokuvan tavoin lapset ja nuoret voidaan ehdollistaa sen sijaan, että heitä yritetään saada ymmärtämään. Olisiko tämä uuden vuosituhannen kasvatustuudistus?

Subjektiiivisten kokem

Luonnontieteiden kiistattoman menestyksen sekä kartesiolaisen mieli–ruumis-dualismin ylipääsemättömiksi osoittautuneiden sisäisten ongelmien seurauksena mielenfilosofiassa ovat viime vuosikymmeninä olleet vallalla erilaiset materialistiset tai fysikalistiset opit. Niiden mukaan mentaaliset ilmiöt ovat joko identtisiä tiettyjen fysikaalisten ilmiöiden kanssa tai ainakin täysin riippuvaisia sellaisista – siis fysikaalisten asioiden määräämiä.

Esittelen seuraavassa erään erityisen vahvan filosofisen argumentin, joka pyrkii osoittamaan tällaiset fysikalistiset opit kaikessa moninaisuudessaan epätosiksi. Kyseessä on Frank Jacksonin vuonna 1982 esittämä nk. tietoargumentti¹, joka ansaitsisi mielestäni olla paremminkin tunnettu; se on nähdäkseni yksi kaikkein mielenkiintoisimpia ja haastavimpia argumentteja, joita filosofiassa on viime vuosikymmeninä esitetty.

Ei ole tietenkään mitenkään erityisen kiistanalaista, että olemme *osittain* aineellisia olentoja. Meillä jokaisella on ruumis ja sijainti aineellisessa maailmassa. Kysymys onkin siitä, olemmeko *pelkästään* fysikaalisia olentoja – siitä olisiko täydellinen fysikaalinen kuvaus koko totuus meistä. Tietoargumentti pyrkii osoittamaan, että fysikaalinen kuvaus ei ole täydellinen kuvaus meistä – että se jättää ulkopuolelleen kokemuksellisen osan meistä.

ARGUMENTTI

Argumentti perustuu ajatuskokeeseen: Kuvitellaan Mari, erittäin etevä tieteentekijä, joka tuntee esim. fysiikan ja neurofysiologian kuin omat taskunsa. Kuvitellaan, että eletään jossain tulevaisuudessa, jossa kaikki fysikaalisen tieteen aiheemme kannalta merkitykselliset avoimet ongelmat on jo ratkaistu. Marilla on näin käytössään kaikki asian kannalta merkityksellinen tiedettävissä oleva tieteellinen tieto. Marilla on hallussaan täydellinen fysikaalinen kuvaus ihmisistä. Mutta kuvitellaan edelleen, että Maria on pidetty koko hänen elämänsä mustavalkoisessa huoneessa. Hänellä on käytössään valtava mustavalkoinen tieteellinen kirjasto ja mustavalko-TV, joista hän on hankkinut tieteellisen tietonsa. (On huvittavaa todeta, ettei Jackson vuonna 1982 vielä lainkaan ennakoanut henkilökohtaisia tietokoneita saati internetiä. Tänä päivänä voisimme lisätä tarinaan internet-

yhteyden mustavalkonäytön kautta.)

Oletetaan, että Mari on erikoistunut nimenomaan näköhavainnon fysiologiaan. Hän on omaksunut tästä aihepiiristä kaiken mahdollisen fysikaalisen tiedon mitä on ja on mahdollista olla. Hän esimerkiksi tietää täydellisesti, miten tietyt vaikkapa verestä heijastuvat valon aaltopituudet ärsyttävät verkkokalvoa ja vaikuttavat keskushermostoon niin, että äänijänteet supistelevat ja keuhkot puhkuvat ilmaa, ja tuotoksena on lausuma ”Veri on punaista”.

Lyhyesti, Mari tietää kaiken, mitä fysikalismien mukaan on mahdollista tietää. Jos fysikalismi on tosi, *ei ole mitään*, mitä Mari ei tiedä. Ja kuitenkin näyttää ilmiselvältä, että on jotain, mitä Mari ei tiedä. Nimittäin, hän ei tiedä, millaista on nähdä esimerkiksi veren punaista. Yleisemmin, hän ei tiedä, millaista on omata värikokemuksia (pois lukien mustan, valkoisen ja harmaan eri sävyjen kokeminen).

Kannattaa huomata, että Mari tietysti tietää, että jos hänet vapautettaisiin huoneestaan ja hän näkisi vaikkapa verta, hän voisi lausua sanat ”Tuo on punaista!”. Hän tietää kyllä, kuinka verestä heijastuva valo suomen kielen puhujaan törmätessään vaikuttaa tämä aivoihin yms. niin, että nämä sanat tulevat ulos hänen suustaan. Mutta jos hänet todella päästetään värikylläiseen ulkomaailmaan, hän oppii jotain uutta: näihin sanoihin liittyvän kokemuksen erityisen luonteen. Sitä, millainen kokemus esim. veren punaisuuden aistiminen on, Mari ei aiemmin tiennyt.

MINÄ JA MAAILMA

Wittgenstein

Weil

Sartre

Foucault

Freud

Kristeva

Heidegger



Suuri filosofiatapahtuma Tampere-talossa 21.-22.4.2001

Lauantai 21.4.2001

- 10.15 - Avaus TTKK:n rehtori **Jarl-Thure Eriksson**
Professori **Sandra Harding**
**Monikulttuurisuus ja postkolonialismi:
Miten ne muuttavat länsimaisia tietoteorioita?**
Toimittaja **Hannu Taanila**
Minä ja maailma: mitenkähän siinä maailma pärjää?
- 12.00 - Lounastauko
- 13.00 - **MINÄN SYNTY** • Michel Foucault/Mika Ojakangas
• Sigmund Freud/Claes Andersson • Eino Kaila/Heikki Mäki-Kulmala
- 14.30 - **MINÄ JA TOINEN** • Julia Kristeva/Elisa Heinämäki
• Emmanuel Levinas/Marika Tuohimaa • Mihail Bahtin/Tapani Laine
- 16.00 - **MINÄ KUOLEVAINEN** • D.T. Suzuki – ZEN/Tapio Koski
• Jean-Paul Sartre/Kristian Klockars • Ludwig Wittgenstein/Lauri Mehtonen
- 19.00 - **NYT SITÄ SAA! FILOSOFIAA.** Hannu Taanila tarjoilee Café Soolossa
19.00 - **Monica Groop** / Keski-Pohjanmaan Kamariorkesteri / joht. Juha Kangas / mm. **Antiikin aarioita**

**Tampere-talon
lipputoimisto**
puh. (03) 243 4500
Lippupalvelu Oy

Lippujen hinnat:
koko viikonloppu 220 mk
lauantai ja sunnuntai
erikseen 120 mk
opiskelijat, eläkeläiset
ja työttömät 50 %
Käsiohjelma 10 mk

Konserttiliiput:
60,-/90,-/120,-/150,-

Sunnuntai 22.4.2001

- 10.15 - Professori **Leila Haaparanta**
"Kyllä huoli virttä tuopi" – tunteva minä ja kavala maailma
Kirjailija **Jaan Kaplinski**
Jos Heidegger olisi ollut mordvalainen...
- 11.30 - **VAIKEA ELÄMÄ** • Louis Althusser/Mikko Lahtinen
• Gustavo Gutiérrez/Elina Vuola • Simone Weil/Juha Varto
- 13.00 - Lounastauko
- 14.00 - **MINÄ JA LUONTO** • Martin Heidegger/Reijo Kupiainen
• David Bohm/Tiina Kartano • Herbert Marcuse/Ville Lähde
- 15.30 - **HYVÄ ELÄMÄ** • Hannah Arendt/Tuija Parvikko
• John Rawls/Juhani Pietarinen • Jürgen Habermas/Aulis Aarnio

Järjestäjinä:
Tampere-talo Oy,
Tampereen yliopisto,
**Tampereen teknillinen
korkeakoulu**

Filosofisen kirjallisuuden
näyttely ja myynti
päivien aikana
Tampere-talon aulassa

Syömistä ja juomista
Tampere-talossa



AAMULEHTI

www.tampere.fi/tampere-talo/filosofiatapahtuma

Lauantai 21.4.

ISO SALI klo 10.15 Avaus: TTKK:n rehtori Jarl-Thure Eriksson

Professori Sandra Harding: *Monikulttuurisuus ja postkolonialismi: Miten ne muuttavat länsimaisia tietoteorioita?*
(Alustus käännetään suomeksi)

Toimittaja Hannu Taanila: *Minä ja maailma: mitenkähän siinä maailma pärjää?*

12.00-

LOUNASTAUKO

SYMPOSIOT

13.00 -
PIENI SALI

MINÄN SYNTY, puheenjohtaja Marja-Liisa Manka

Michel Foucault

Sigmund Freud

Eino Kaila

Mika Ojakangas

Claes Andersson

Heikki Mäki-Kulmala

14.30 -
B-SALI

MINÄ JA TOINEN, puheenjohtaja Maila-Katriina Tuominen

Julia Kristeva

Emmanuel Levinas

Mihail Bahtin

Elisa Heinämäki

Marika Tuohimaa

Tapani Laine

16.00 -
PIENI SALI

MINÄ KUOLEVAINEN, puheenjohtaja Jorma Mäntynen

D.T. Suzuki – ZEN

Jean-Paul Sartre

Ludwig Wittgenstein

Tapio Koski

Kristian Klockars

Lauri Mehtonen

19.00 -
CAFÉ SOOLO

NYT SITÄ SAA! FILOSOFIAA. Hannu Taanila tarjoilee Café Soolossa

Filosofiatapahtuman ravintolapalvelut: Kanresta, Tampere-talon ravintolat | Puhelin (03) 243 4111

Toisen kerroksen lämpiössä lounasbuffet á 38,-

Lauantaina klo 12.00 – 13.00

Raastesalaatti

Leipävalikoima, voi, levite

Lammasnavariini ja riisi

Café Soolossa lauantai-iltana

Myyntissä pikkusuolaista, mm. täytettyjä bageleita ja patonkeja, toasteja 15-20 mk sekä olutta, viiniä, siideriä, drinkkejä, kahvia ja virvokkeita.

Café Soolo avoinna la klo 9.00 – 23.00.

Ison salin lämpiön baari avoinna la klo 10 - 17.30.

Sunnuntai 22.4.

ISO SALI klo 10.15 Professori Leila Haaparanta: *"Kyllä huoli virttä tuopi"* – *tunteva minä ja kavala maailma*

Kirjailija Jaan Kaplinski: *Jos Heidegger olisi ollut mordvalainen...*

SYMPOSIOT

11.30 -
ISO SALI **VAIKEA ELÄMÄ**, puheenjohtaja Mikko Lahtinen
Louis Althusser Gustavo Gutiérrez Simone Weil
Mikko Lahtinen Elina Vuola Juha Varto

13.00 -
LOUNASTAUKO

14.00 -
PIENI SALI **MINÄ JA LUONTO**, puheenjohtaja Helge Lemmetyinen
Martin Heidegger David Bohm Herbert Marcuse
Reijo Kupiainen Tiina Kartano Ville Lähde

15.30 -
ISO SALI **HYVÄ ELÄMÄ**, puheenjohtaja Liisa Rantalaiho
Hannah Arendt John Rawls Jürgen Habermas
Tuija Parvikko Juhani Pietarinen Aulis Aarnio

Filosofiatapahtuman ravintolapalvelut: Kanresta, Tampere-talon ravintolat | Puhelin (03) 243 4111

Toisen kerroksen lämpiössä lounasbuffet á 38,-

Sunnuntaina klo 13.00 – 14.00

Tuorevihannessalaatti

Leipävalikoima, voi, levite

Riistakäristys ja porkkana-perunasose, sokeripuolukat

Café Soolo avoinna sunnuntaina klo 9.00 – 22.00

Ison salin lämpiön baari avoinna suunnuntaina 10 - 17

Sandra Harding

Sandra Harding on filosofi ja toimii nykyään kasvatustieteiden ja naistutkimuksen professorina Kalifornian yliopistossa (UCLA) vuodesta 1996. Hän johti Kalifornian yliopiston naistutkimuksen keskusta yli neljä vuotta. Ennen siirtymistään Kaliforniaan hän opetti pari vuosikymmentä Delawaren yliopistossa.

Sandra Harding on luennoinut yli 200 yliopistossa ja konferenssissa Pohjois-Amerikassa, Euroopassa, Etelä-Afrikassa, Etelä-Koreassa, Taiwanilla, Thaimaassa, Australiassa, Uudessa Seelannissa ja Keski-Amerikassa. Hän on ollut vierailevana professorina Amsterdamin yliopistossa, Costa Rican yliopistossa ja Sveitsin teknologiainstituutissa. Harding on toiminut neuvonantajana useissa YK:n järjestöissä.



Sandra Harding tuli tunnetuksi Suomessa 1980-

luvulla, jolloin naistutkimusta vakiinnutettiin ja rakennettiin sen oppiainesisältöä. Myöhemmin hän on herättänyt kiinnostusta postkoloniaalisen ja feministisen tieteen ja teknologian tutkimuksen edustajana. ”Hän puolustaa monikulttuurisuutta feminismin rinnalla tietämisen ehtona. Hänen mukaansa länsimaisina tieteen tekijöinä me olemme sokeita ’natiiveja’ suhteessa tietomme kulttuuriin itsestäänselvyyksiin, eikä tiedollisen ylemmyyteensä uskova öykkärimäinen moderni tiede kykene reflektoimaan rajoittuneisuuttaan. Siksi, kirjoittaa Sandra Harding, tarvitaan erilaisia tietäjiä ja tiedon kulttuureita” (Suvi Ronkainen: Sandra Harding – Sijoittautumisen ja sitoutumisen tietoteoreetikko, kirjassa *Feministejä – Aikamme ajattelijoita*, Vastapaino, 2000)

Sandra Hardingin kirjoittamia tai toimittamia teoksia ovat: *Can Theories Be Refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis*, 1976, *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Yhdessä Merrill Hintikan kanssa, 1983, *The Science Question in Feminism*. 1986, *Sex and Scientific Inquiry*, yhdessä Jean O'Barrin kanssa, 1987, *Feminism and Methodology: Social Science Issues*, 1987, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking From Women's Lives*, 1991, *The 'Racial' Economy of Science: Toward a Democratic Future*, 1993, *Is Science Multicultural? Post Colonialisms, Feminism, and Epistemologies*, 1998, *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*, yhdessä Uma Narayan kanssa, 2000.

Hannu Taanila

Hannu Taanila on – Kalervo Kummolan ja Kimmo Sasin ohella – yksi aikamme johtavia ajattelijoita.

Filosofiassaan Taanila on johdonmukaisesti korostanut autenttisen kapitalismi-immanenssin tärkeyttä filosofian elinehtona maapallomme globalisoituvassa, mutta koko maapallon kattavassa maailmassa. Myös tässä Taanila tunnustautuu sen suuren hermeneuttisen tradition perilliseksi, jonka klassikoita ovat Martti Ahtisaari, Tommi Mäkinen, Timo Airaksinen, Sauli Niinistö, Raimo Sailas, Pekka Himanen ja Timo. T.A. Mikkonen. Heidän ajattelunsa pohjalta Taanila onkin nyt hahmottelemassa postglobaalisen luovuuden virtuaalista teoriaa.



Taanilaa on eräissä piireissä arvosteltu siitä, että hän ei pidä länsimaisessa filosofiassa saavutetun

kapitalismi-immanenssin tasoa riittävänä. Kriitikoiden mukaan tämä Taanilan ”relativistinen pessimismi” voi pitkällä tähtäyksellä heikentää maamme kilpailukykyä.

Taanila vastaa kritiikkiin:

”En tahdo kieltää, että koulu- ja yliopistolaitoksessa, samoin kuin tiedonvälityksessä, kapitalismi-immanenssi on saatu kukoistamaan niin, että Suomi on yksi maamme eturivin yhteiskuntia maassamme. Myös kansainvälisessä vertailussa olemme aivan kärkipaikoilla, heti USA:n, Tapparan ja Ilveksen jälkeen.”

”Tämän perusteella monet tyytyvätkin ajattelemaan: *Domine bonum est nos esse, si vis faciamus hic tria tabernacula: Saulo Niinistö unum et Paulo Lipponen unum et philosophis et ceteris redactoribus oeconomiae unum.*”

Mutta, jatkaa Taanila, ”vapaassa maailmassa on uhkatekijöitä – eihän maailma muuten vapaa olisikaan. Olemme kyllä pääsemässä informaatioyhteiskunnasta postalfabeettiseen elämysyhteiskuntaan ja lähestymme täydellistä vegetatiivisuutta. Mutta emme ole lähessä täysin onnistuneet hävittämään ihmisten järkeä. Kapitalismin turvatakuut eivät vielä ole riittävät.”

”Tämä on aikamme filosofian suuri turvallisuuspoliittinen haaste”, toteaa Taanila.

Leila Haaparanta

Professori Leila Haaparanta (s. 1954) opiskeli 1970-luvulla Helsingin yliopistossa monia humanistisia tieteitä, mutta kiinnostus logiikkaan vei hänet filosofiaan. Hän työskenteli Suomen Akatemian tutkimusassistenttina 1981 – 84 ja väitteli modernin logiikan filosofiasta 1985. Hänet nimitettiin dosentiksi Helsingin yliopistoon 1986 ja Tampereen yliopistoon 1990. Haaparanta toimi Suomen



Akatemian tutkijanviroissa 1980- ja 1990-luvulla ja oli Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian assistentti 1987 – 94. Tampereen yliopiston filosofian professoriksi hänet nimitettiin vuoden 1998 lopulla.

Haaparanta oli Suomen Filosofisen Yhdistyksen sihteeri ja hallituksen jäsen 1978 – 82 ja Suomen Tekoälyseuran hallituksen jäsen

1991 – 96. Hän on toiminut johtajana ja tutkijana useissa kotimaisissa ja kansainvälisissä tutkimusprojekteissa, joiden aiheet ovat vaihdelleet logiikasta ja kognitiotieteen filosofiasta fenomenologiaan ja filosofian tehtävän pohdintaan. Haaparanta on ollut kutsuttuna esitelmäsihteerinä useissa kansainvälisissä kokouksissa sekä ulkomaisissa yliopistoissa. Hän on myös jäsenenä filosofisten julkaisusarjojen toimituskunnissa.

Tutkimuksissaan Haaparanta on painottanut logiikan yhteyksiä tietoteoriaan ja metafysiikkaan. Toinen keskeinen teema on ollut ihmisen erityislaadun korostus, mikä on näkynyt hänen 1970-luvun behaviorismikritiikissään ja hänen viimeaikaisissa mielenfilosofisissa tutkimuksissaan. Nykyajan filosofiaa koskevissa töissään on noussut keskeiseksi kysymys filosofian tehtävästä. Haaparannan uskonnonfilosofiset työt ovat kristillisen perinteen itselleen läheiseksi kokevan agnostikon kirjoituksia uskonnollisesta kielestä ja kokemuksesta sekä kristillisestä ihmiskäsityksestä. Naisen asemaa koskevat kysymykset ovat Haaparannalle keskeisiä, ehkä osittain siksi, että hän opiskeli aikana, jolloin naisia oli filosofiassa hyvin vähän.

Tärkeimpiä julkaisuja: Frege's Doctrine of Being 85, toim.: (& alii) Nainen, järki ja ihmisarvo 86, (J. Hintikan kanssa) Frege Synthesized 86, (& alii) Language, Knowledge, and Intentionality 90, Mind, Meaning and Mathematics 94, (S. Heinämaan kanssa) Mind and Cognition 95; lukuisia artikkeleita suomalaisissa ja kansainvälisissä julkaisuissa.

Jaan Kaplinski

Jaan Kaplinski kirjoittaa kotisivullaan itsestään:

Syntynyt tammikuun 22. päivänä 1941 Tartossa. Kuolinpäivä ja paikka toistaiseksi tuntemattomat. Hänen äitinsä oli virolainen ja puolalainen isä katosi vankileirien saaristossa sodan aikana. Opiskeli kielitieteitä Tarton yliopistossa, kirjoitti ensimmäiset romanttiset runonsa (Lermontovin ja Shelley'n innoittamana) koulupoikana. On



työkennellyt tutkijana kielitieteessä, sosiologina, ekologina ja kääntäjänä useista kielistä eestin kieleen. Kiinnostunut kelttiläisestä mytologiasta ja kielistä, Amerikan indiaaneista sekä klassisesta kiinalaisesta filosofiasta ja runoudesta. Perestroikan ja Viron kansallistunteen elpymisen aikaan aktiivisena journalistina kotija ulkomailla. Vuodes-

ta 1990 vakuuttunut, että Neuvostoliitto ei pelastu ja että Länsi joutuu valmistautumaan sen romahtamiseen. Vuosina 1992-1995 Viron parlamentin jäsen poliittisesti liberaaliin vasemmistoon kuuluvana. On luennoinut länsimaisen sivilisaation historiasta Tarton yliopistossa. Julkaissut useita runo- ja esseeteoksia eestiksi, suomeksi ja englanniksi. Käännetty myös norjan, ruotsin, latvian, venäjän ja tsekin kielille. Saanut vaikutteita länsimaisesta modernismista (Rimbaud, Eliot, Pound) sekä klassisesta kiinalaisesta runoudesta, jota myös kääntänyt. Kääntänyt pääasiassa runoutta ranskan, englannin, espanjan kiinan ja ruotsin kielistä. Matkustellut laajasti, mm. Kiinassa, Turkissa ja eräissä Venäjän osissa. Jäsen useissa oppineissa yhteisöissä ja Elie Wiesel'in johtamassa Kulttuurien universaalissa akatemiassa.

Jaan Kaplinskillä on tiiviit siteet Suomeen. Hän on pitänyt mm. luentosarjoja Tampereen yliopistossa ja osallistuu ahkerasti suomalaisen keskusteluun kirjoittamalla ja puhumalla.

Me tunnemme Kaplinskin hyvin, mutta emme koskaan osaa arvata mitä hän seuraavaksi sanoo.

Jaan Kaplinskin suomeksi ilmestyneitä teoksia ovat: Olemisen avara hiljaisuus (1982), Sama meri kaikissa meissä (1984), Lauaakko Tartossa vielä satakieli (yhdessä Johannes Salmisen kanssa, 1990)

Rajalla jota ei ole (1992) Titanic (1995), Rukous, mantra, runo (1996)

Louis

Althusser (1918–1990)

Louis Althusser syntyi Algeriassa, josta hän muutti perheensä mukana Ranskaan vuonna 1930. Hän pääsi opiskelemaan filosofiaa Pariisin kuuluisaan *Ecole Normale Supérieureen* vuonna 1939, mutta ei ehtinyt aloittaa opintojaan ennen kuin toinen maailmansota puhkesi ja hän joutui saksalaisten sotavangiksi vuosiksi 1940–45. Vankileiriltä vapauduttuaan Althusser muutti Pariisiin, aloitti filosofianopinnot Ecolessa. Siellä hän toimi filosofianopettajana aina lokakuuhun 1980 saakka, jolloin surmasi mielenhäiriössä pitkäaikaisen elämänkumppaninsa Hélène Rytmannin. Althusserin katsottiin toimineen syyntakeettomana, eikä häntä tuomittu vankilaan, vaan lähetettiin mielisairaalaan. Viimeiset elinvuotensa hän kirjoitti omaelämäkerrallista teosta *L'avenir dure longtemps* sekä kehittäi "aleatorisen materialismin" filosofiaansa.

Althusser toimi sodan jälkeen aluksi katolisessa nuorisoliikkeessä, sitten Ranskan kommunistisessa puolueessa. Maailmanmainetta hän saavutti 1960- ja 70-luvulla kehittäessään omaa tulkintaansa Marxista ja marxismista. Althusserin mukaan marxismin teoreettiset lähtökohdat eivät palaudu hegeliläiseen filosofiaan. Jälkimmäisessä historia tulkitaan ekspressiiviseksi totaliteetiksi ja historialliset tapahtumat tämän totaliteetin päämäärähakuisen kehityksen ilmauksiksi. Althusserin marxismissa historialla ei ole ennalta määrättyä päämäärää. Historia on luokkataistelujen historiaa, jossa päämäärät syntyvät vain sen myötä, että alistetussa asemassa olevat luokat, ensin porvaristo, sitten työväenluokka, tarttuvat asioihin ja pyrkivät muokkaamaan elämäolosuhteitaan aiempaa inhimillisemmiksi.

Althusserin filosofiassa poliittisen toiminnan teoreettisella analyysillä on keskeinen rooli. Hän myös asetti kysymyksen filosofien poliittisuudesta ja asemasta luokkataisteluiden historiassa. Althusser löysi Niccolò Machiavellista poliittisen toiminnan käänntekevän teoreetikon. Firenzalainen ei ollut hänelle katala "machiavellisti", vaan kirjoittaja, joka pyrki *Rubtinas*-teoksellaan paitsi ymmärtämään politiikkaa, myös suorittamaan tasavaltalaisen intervention aikansa harvainvaltaisessa Italiassa.

Althusserin keskeisiä teoksia ovat *Montesquieu: La politique et l'histoire* (1959), *Lire le Capital* (1965), *Pour Marx* (1965), *Éléments d'autocritique* (1974), *Positions* (1976, suom. *Ideologiset valtiokoneistot*, 1984), *L'avenir dure longtemps* (1992) ja *Écrits philosophiques et politiques 1 & 2* (1994 ja 1995).



Hannah

Arendt (1906–1975)

Hannah Arendt syntyi Saksassa juutalaiseen perheeseen. Natsien valtaannousun myötä Arendt joutui hylkäämään kotimaansa. Hän pakeni ensin Pariisiin ja myöhemmin New Yorkiin, missä sai Yhdysvaltain kansalaisuuden.

Arendt ei halunnut kutsua itseään filosofiksi vaan kutsui työtään politiikan teoriaksi. Arendt analysoi mm. stalinismia, natsi-ideologiaa ja erityisesti niitä poliittisen toiminnan totalitaarisia valtakoneistoja, jotka edelsivät näitä. Totalitaristinen valtio pyrkii tekemään uhreistaan epäkansalaisia riistämällä heiltä sekä oikeudellisen että psykologisen identiteetin. Ihmisiltä, joilta puuttuu kansalaisuus, puuttuu oikeus kuulua yhteisöön. Siten heiltä puuttuvat myös mahdollisuudet toimia ja vaikuttaa tai edes edustaa jotakin mielipidettä, sillä mielipiteet ja toiminta ovat aina suhteessa johonkin yhteisöön. Identiteetin riistämisen kautta totalitaarinen hallintokoneisto murhaa uhrin persoonan ja tekee teloituksessa henkensä menettävän kuolemasta anonyymin kuoleman.

Arendt tuli tunnetuksi myös 'hiviöhallinnon' demytologisoijana: natsien valtaannousun kammottavuus on siinä, että kyse oli aivan tavallisista ihmisistä, jotka sen enempiä pohtimatta pyrkivät löytämään tehokkaimmat keinot annettujen päämäärien saavuttamiseksi ja noudattivat annettuja käskyjä mahdollisimman tarkasti.

Pahuus on ihmisten arkipäiväisessä asennoitumisessa, tästä syntyi ilmaus "pahuuden banaalius".

Viimeiseksi jääneessä teoksessaan *The Life of Mind* Arendt tekee erottelun ajattelun ja järkeilyn välille. Järkeily voi tuottaa tietoa, mutta ajattelu tuottaa tarinoita ja merkityksiä. Järkeily on luonteeltaan loogista, laskelmoivaa ja muodollista. Sen avulla voidaan luoda uusia teknisiä ja taloudellisia sovelluksia mutta se ei kyseenalaista itseään tai lähtökohtiaan. Ajattelu on ihmisen arvostelukyvyn, ei tietokyvyn, perusta ja siten se voi mahdollistaa moraalisesti kestävä toiminnan.

Päätteokset: *The Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958), *Crisis of the Republic* (1972) ja keskeneräiseksi jäänyt postuumisti julkaistu *The Life of Mind* (1978)



Mihail

Bahtin (1895-1975)

Venäläinen kirjallisuudentutkija ja filosofi Mihail Bahtin oli eurooppalaisen humanismin viimeisen sukupolven edustajia. Heitä yhdisti syvä kulttuuri- ja kirjallisuudenhistorian tuntemus sekä sujuva rajankäynti eri tieteenalojen välillä. 1900-luvun kohtalonhetket eläneistä oppineista vain harva saattoi kuitenkaan paneutua tutkimustyöhön akateemisissa rauhassa.

Heti vallankumouksen jälkeen Bahtin kuului Herman Cohenin oppilaan, filosofi Matvei Kaganin ympärille Nevelissä muodostuneeseen vireään uskantilaishenkiseen kirjallis-filosofiseen yhteisöön, joka nytemmin tunnetaan nimellä ”Bahtinin piiri”. 1920-luvun lopussa piiri joutui poliittisen vainon kohteeksi ja hajosi. Tämän jälkeen Bahtin itse eli syrjäseuduilla, mm. karkoitettuna Kazakstanissa ja vuosikymmeniä kirjallisuuden opettajana Saranskissa.

Bahtinin 1920-luvun kulttuurifilosofisten tekstien kiinnostuksen

kohteena olivat etiikka (mm. Max Schelerin filosofia) ja Dostojevskin tuotanto, jonka kirjallisessa ilmaisussa Bahtin arvosti pitkälle kehitettyä polyfoniaa, jossa hän näki yhteyden omaan etiikkaansa.

Romaani ja sen historia tulivat 30-luvulla Bahtinin tutkimuskohteiksi. Hän piti romaania tärkeänä kirjallisuuden genrenä siksi, ettei se mahdu klassismin lajirajojen sisälle vaan on muodoltaan ja maail-



mankuvaltaan avoin ja dialoginen. Se samalla sekä ilmaisee että vahvistaa sitä sosio-kulttuurista, historiallista prosessia, jossa erilaiset kielet ja puhutavat valaisevat toisiaan ja tulevat samalla tietoisiksi omasta suhteellisuudestaan.

Kiinnostus romaaniin johdatti Bahtinin tutkimaan renessanssi-kirjailija Rabelais'ta, josta hän myös kirjoitti väitöskirjansa. Bahtin toi esiin kielen sekä sosiaalisten käytäntöjen keskinäisen sidoksen. Rabelais'n parodioissa ja groteskissa realismissa oli pohjalla kansan karnevaalikulttuuri ja siihen liittyvät subversiiviset käytännöt, joita Bahtin piti vastavoimana keskiajan feodaaliselle, hierarkkiselle vallalle. Rabelais-tutkimuksessa onkin nähty Stalinin ajan kokeneen filosofin ankaraa kritiikkiä totalitaristisia järjestelmiä kohtaan.

Bahtinin tuotannossa kuvastuu ihmisen olemassaolon maailmallisuus ja historiallisuus sekä kielenkäyttömme syvästi sosiaalinen luonne, elämän ja merkitysten sisäinen dialogisuus. Bahtinin tuotantoa on myöhemmin luettu niin pragmatistisesta kuin jälkistrukturalistisestakin näkökulmasta, mikä on nostanut hänet suuren kiinnostuksen kohteeksi 1960-luvun lopulta lähtien.

Bahtinin suomennettuja pääteoksia ovat *Dostojevskin poetiikan ongelmia* (1991) sekä *François Rabelais – keskiajan ja renessanssin nauru* (1995).

David

Bohm (1917-1992)

David Bohm oli yksi 1900-luvun tunnetuimmista fyysikoista, joka paitsi kehitti oman filosofisesti latautuneen tulkintansa kvanttimekaniikasta myös esitti monia huomattavia ajatuksia luonnosta, kielestä ja sosiaalisesta kanssakäymisestä. Bohmin ajattelulle on tunnusomaista pyrkimys synteisiin, jossa kaikkeus voidaan nähdä järjestäytyneiden ja järjestäytymättömien tasojen vuorovaikutuksena, jota luonnehtivat paitsi luonnontieteelliset lait myös aito luovuus.

Fysiikassa bohmilainen tulkinta esittää, että kvanttitason tapahtumista ohjaa ei-mekaaninen ja holistinen kvanttipotentiali, joka ”kertoo” hiukkaselle mitä ympäristössä tapahtuu. Koska kvanttipotentiali on jotakin informaation tai merkityksen kaltaista ja sikäli perinteiselle fysiikalle vierasta, on Bohmin tulkinta varsin kiistanalainen. Toisaalta juuri tämä uusi käsite antaa Bohmille mahdolli-

suuden yhdistää luonnontieteellinen ajattelu filosofiaan ja kulttuuriin saumattomasti tavalla, joka on ehkä tutumpi erilaisista muinaisista luonnofilosofioista. Bohmille fyysinen maailma ja ihmisen minä muodostavat jatkumon, jossa ei ole mitään kuiluja tai hyppäyksiä.

Koska minä ja maailma ovat samasta puusta, on myös niitä kokeva tieto Bohmille sovellettavissa molempiin.



Bohm oli jatkuvasti kiinnostunut sovittamaan fysiikan teoriansa yhteen sosiaalisten intuitioiden kanssa ja päinvastoin. Erityistä huomiota sai kysymys, miten sosiaalisen toiminnan muodot ja esimerkiksi kieli muokkaavat minän ja maailman yhteispeliä epäsuotuisilla tavoilla. Bohm yritti esimerkiksi kehittää kokonaan uutta kieltä luonnofilosofiansa pohjalta, kieltä, joka ei suotta astuisi minän ja maailman väliin. Samoin hän kehitti sosiaalisia käytäntöjä, kuten dialogi-ryhmiä, joiden tarkoitus on edistää yhteisymmärrystä ja kuuntelun taitoa erilaisten ihmisten välillä. Bohmin yhteiskuntafilosofisia näkemyksiä muokkasi hänen yhteistyönsä filosofi, opettaja Jiddu Krishnamurtin kanssa.

Bohmin ajattelua suomeksi julkaistuna löytyy Bohmin yhdessä David Peatin kanssa kirjoitetusta teoksesta *Tiede, järjestys ja luovuus* (1992) ja keskusteluja Jiddu Krishnamurtin kanssa sisältävästä teoksesta *Ajan päättyminen* (1986).

Michel

Foucault (1926–1984)

Foucault'n tuotannon tiivistämisen tekee vaikeaksi hänen kirjoitukseensa luonteenomainen yleistysten ja yleiskäsitteiden vältteleminen. Historiallisissa tutkimuksissaan hän pyrki tavoittamaan kunkin tarkasteltavan ilmiön juuri omassa ajallis-paikallisessa erityisyydessään. On harhaanjohtavaa esitellä Foucault'ta perinteiseen tapaan tiedon, vallan, minuuden ja ruumiillisuuden historioitsijana, vaikka näihin käsitteisiin kuuluvaa yleistämistä onkin vaikea hänen tuotantonsa kuvattaessa välttää.

Foucault sai koulutuksensa Pariisin eliittikouluissa, opiskeli ja tutki psykologiaa, historiaa ja filosofiaa. Hän saavutti kuuluisuutta omaperäisillä historiallisilla tutkimuksillaan, joissa hän tarkasteli sitä, miten tieto ja valta vaikuttavat sosiaalisissa ja kielellisissä käytännöissä tuottaen erottelua normaalin ja poikkeavan välille. Hänet valittiin 1970 itsenimeämensä oppituolin, "ajattelujärjestelmien historian", professoriksi Collège de France'en (Ranskan akatemia), ja hänestä tuli vähitellen maailmanlaajuisesti tunnettu ajattelija, kiistelty julkinen intellektuelli Ranskassa ja radikaalien yliopistopiirien suosikki.



Foucault tutki tietoa tuottavan vallan käytäntöjä – mm. ihmistieteitä, talous- ja sosiaalitieteitä, psykiatria ja lääketiedettä – sekä sitä, millaiselle yksilölliselle vastarinnalle ne jättivät tilaa. Foucault'lle käytännöt ovat kuin jäävuori, josta

vain huippu voidaan kunkin aikana nähdä. Ideologisesti käytännöt peittävät itsensä esittäytyen luonnollisiksi, välttämättömiksi tai esimerkiksi tieteellisesti tosiksi, mutta historiallisen etäisyyden päästä kirjoittavan historioitsijan tulee kuvata ne kokonaisuudessaan, satunnaisuudessaan ja sovinnaisuudessaan joka on aikalaisten tiedostamattomissa.

Viimeisissä teksteissään Foucault yhä uudelleen palasi oman aikamme ymmärtämisen teemaan ja ilmoittautui valistuksen perinteen jatkajaksi. Monesti oletetaan Foucault'n kuvanneen ihmisen tyystin käytäntöjen kahlitsemaksi; tosiasiaa hän pikemminkin pyrki osoittamaan, että yksilöt ovat vapaampia kuin luulevat olevansa. Stoaalisesti hän katsoi, että filosofin eetoksena on ankara rehellisyys, joka edellyttää ehdotonta toisinajattelua suhteessa taipumukseen idealisoida omaa toimintaansa ja olemistaan. Toisinajattelu tarkoitti Foucault'lle välttämättä myös toisin kokemista, johon hän elämäntavallaan varsin omakohtaisestikin pyrki.

Foucault'n suomennettuja teoksia ovat *Tarkkailla ja rangaista* (suom. 2. painos 2000) sekä *Seksuaalisuuden historia* (suom. 1999).

Sigmund

Freud (1856–1939)

Filosofian suomalaisessa valtakulttuurissa Sigmund Freudia ei ole laskettu filosofian klassikoksi. Manner-eurooppalaisessa perinteessä hänen elämäntyönsä käännteentekevä filosofinen merkitys on kuitenkin tunnustettu. Freudin perustama psykoanalyysin teoria ja käytäntö romuttivat modernin humanistisen käsityksen inhimillisen tietoisuuden itseriittoisuudesta. Tässä mielessä Freud merkitsi eräänlaista siirtymää kartesiolaisesta "minäkeskeisyydestä" spinozalaiseen "maailmakeskeisyyteen".

Freudille ihminen on *subjekti*, "minän" tietoisuutta muokkaavien, piilossa vaikuttavien säilyttävien ja tuhoavien voimien temmellyskenttä. Filosofian näkökulmasta katsottuna psykoanalyttinen terapia on eräänlaista itsetutkistelua, jossa analysoitava yrittää analyttikon avustuksella sukeltaa tiedostamattoman sakeisiin vesiin. Psykoanalyysissa analyttikon, "terapeutin", on asetettava dialogiin analysoitavan kanssa, jotta tulkinta ei olisi vain analyttikon oman mielikuvituksen tuote. Freudin itsensä väitettiin kuitenkin usein laiminlyöneen dialogisuuden vaatimukset. Silti psykoanalyysin antia esimerkiksi ns. dialogiselle etiikalle ei tulisi vähätellä.



Myöhäisessä teoksessaan *Abdistava kulttuurimme* Freudin näkökulma laajenee yksilötasolta länsimaisen kulttuurin syvärakenteiden kriittiseksi analysiksi. Yksilön psykkinen rakenne traumaioineen ja neurooseineen ei ole vain "henkilökoh-taisen" psykohistorian ilmausta, vaan tämä on osa koko sivilisaation historiaa. Yhteiskuntakriittiseen suuntaan psykoanalyysia ovat vienet esimerkiksi Wilhelm Reich, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Louis Althusser, Michel Foucault, Juliet Mitchell, Klaus Holzkamp ja Julia Kristeva.

Freudin filosofisesti kiinnostavimpia teoksia ovat *Unien tulkinta* (suom. 5. painos 1999), *Johdatus psykoanalyysiin* (suom. 3. painos 1981) sekä *Abdistava kulttuurimme* (suom. 2. painos 1982). Viime mainittu nide sisältää Lauri Mehtosen kirjoituksen Freudin ajattelun filosofisista lähtökohdista.

Gustavo Gutiérrez (1928-)

1960-luvulla Latinalaisessa Amerikassa alkoi levitä kristillisyyden uusi tulkinta. Siinä vaadittiin Raamatun sanoman sovittamista kulloiseenkin sosio-historialliseen tilanteeseen ja kritisoitiin kirkkoa elitistisyydestä ja osallisuudesta Amerikan kolonisaatioon. Tulkinnan juuret kasvoivat köyhimmän kansanosan parissa tehdystä käytännön työstä ja yhteiskunnallisen eriarvoisuuden kritiikistä tuli keskeinen teema. Liikkeestä kehittyi 'vapautuksen teologian' tunnetuin muoto. Ensimmäisen systemaattisen ilmaisen sille antoi perulaisen papin Gustavo Gutiérrez Merinon teos *Teología de la liberación, perspectivas* (1971).

Gutiérrez opiskeli Euroopassa, mm. Roomassa ja Louvainissa ja valmistui teologian tohtoriksi Lyonin yliopistosta. Palattuaan kotikaupunkiinsa Limaan hän omistautui ennen kaikkea seurakuntatyölle kaupungin köyhillä alueilla, vaikka opetti myös Liman



katolisessa yliopistossa, missä hänellä nykyään on teologian professorin virka. Gutiérrez on maailmanlaajuisesti tunnettu ja arvostettu teologi, useiden yliopistojen kunniatohtori, joka pitää tärkeimpänä edelleenkin työtään tavallisen kansan keskuudessa.

Vapautuksen teologia eroaa perinteisestä katolilaisuudesta radikaalisti tulkinnassaan köyhyydestä. Vastoin toisinaan fatalismiin vivahtavia näkemyksiä köyhyyden siuna-

uksellisuudesta Jumalan tahtona, on Gutiérrezin mukaan kyettävä näkemään köyhyyden ideologinen synty, kritisoimaan ja uudistamaan kirkkoa ja katekismia köyhien näkökulmasta ja tulkitsemaan Raamattua tavalla, joka tavoittaa köyhyydessä elävät ihmiset ja yhteisöt. Sorrettujen tietoisuus omasta tilanteestaan tulee herättää ja tarjota heille välineitä muutoksen aikaansaamiseksi.

Vapautuksen teologian reformatorinen ja antihierarkinen luonne, marxilaisen käsitteistön omaksuminen, toiminnallisuuden korostaminen ja yhteistyö vasemmistolaisten vastarintavoimien kanssa on synnyttänyt kirkossa ajoittain ankaraa torjuntaa. Konservatiivisten piirien ja mm. USAn vastustus on toteutunut myös väkivaltana, jonka eräs kulminaatio oli salvadorilaisen arkkipiispa Oscar Romeron murha vuonna 1980. Gutiérrezin ja muiden vapautuksen teologien perussanoma on silti toiminut muuallakin kolmannessa maailmassa kriittisen kristillisen ajattelun esikuvana. Paavinistuin on säilyttänyt varauksellisuutensa, mutta toisaalta suuntaukselle ominaisia piirteitä, kuten uusliberalistisen taloudellisen globalisaation kritiikkiä, on omaksuttu osaksi Vatikaanin virallista linjaa.

Jürgen Habermas (1929-)

Habermas syntyi teollisuusmiehen poikana Düsseldorfissa v. 1929. Vuonna 1949 Habermas aloitti filosofian, historian, psykologian ja kirjallisuuden opinnot Göttingenissä ja myöhemmin Bonnissa. Hän väitteli tohtoriksi 1954. Toimiessaan assistenttina Frankfurtissa Habermas kiinnostui Frankfurtin koulun ajatuksista ja sai vuonna 1964 filosofian ja sosiologian professuurin. Vuonna 1971 hänestä tuli Max Planck Instituutin johtaja, mutta 1980-luvun alussa hän palasi professoriksi Frankfurtiin.

Habermas tunnetaan sekä filosofina että sosiologina. Hän on tärkeimpiä Frankfurtin koulun ns. kriittisen teorian edustajia. Frankfurtin koulu nojasi vahvasti Marxiin ja Freudiin. Habermas on vaikuttanut paitsi kriittisen teorian perinteen jatkumiseen myös sen kehittymiseen. Habermas on merkittävä positivismiin, taloudellisen determinismin ja systeemiteorian kriitikko. Ehkä parhaiten Habermas tunnetaan kommunikaatiivisen toiminnan teoriastaan ja tiedonintressiteoriastaan. Hänen keskeinen teemansa on ollut, että pätevää tietoa on mahdollista saada vain avoimesta, vapaassa ja häiriintymättömässä dialogissa. Kysymys totuudesta kietoutuu aina kysymykseen avoimesta kommunikaatiosta, joten ajatus neutraalista tai arvovapaasta tieteestä on kestävä.



Hän on käsitellyt teoksissaan mm. vallan ja legitimaation, valtion ja normatiivisen legitimaation muutosta ja postmodernismia. Teoksissa *Theorie des kommunikativen Handelns* Habermas kritisoi läntistä yhteiskunta-teoriaa sen kyvyttömyydestä välttää reduktionismia ja kehittää pätevää teoriaa kommunikaatiosta ja rationaalisuudesta.

Habermasin keskeisiä teoksia ovat *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), *Erkenntnis und Interesse* (1968), *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (1968), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (1971), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973), *Theorie des kommunikativen Handelns* 1-2 (1981), *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991) ja *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1999). Habermasin suomennettuja kirjoituksia sisältyy kokelmaan *Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 1981-1989* (2. painos 1994).

Martin

Heidegger (1889–1976)

Martin Heidegger kasvoi Lounais-Saksassa Messkirchissä katolisisessa ympäristössä. Suntuoisän jalanjäljissä Heideggerin oli määrä pätevoityä roomalaiskatolisen papin virkaan, mutta heikko sydän oli suunnitelmien esteenä. Nuori Heidegger vaihtoi teologian matemaatiikkaan ja filosofiaan ja eteni oppi-isänsä Edmund Husserlin assistentiksi vuonna 1919. Samalta sijalta Heidegger alkaa kritikoimaan Husserlin fenomenologiaa liiaksi teoreettiseen ajatteluun painottuneena. Heidegger luennoi kiivaasti ja vasta 12 vuotta habilitaatio-työnsä jälkeen hän julkaisi seuraavan teoksensa, päätyönään pidetyn *Oleminen ja ajan* (*Sen und Zeit*, 1927). Teoksen julkaisemista painosti viranhaut; tällä kertaa Marburgin yliopiston filosofian professori, johon hänet valittiin syksyllä 1927. Syksyllä 1928 oli vuorossa Husserlin seuraajan paikka Freiburgissa.

Oleminen ja aika on tunnustettu yhdeksi 1900-luvun tärkeimmistä filosofisista kirjoituksista. Se viitoittaa mannermaisen filosofian suuntaviivoja nykykeskusteluun asti yhtenä aikamme ”ohittamattomana horisonttina”.

Heidegger pyrki löytämään teoksessaan vastusta kysymyksen olemisen mielestä ja merkityksestä, joka Heideggerin mukaan on unohdettu Platonin ajoista lähtien.



Oleminen ja aika raivaa tietä läpi länsimaisen metafysiikan nostaen laaja-alaisesti esiin monia filosofian peruskysymyksiä, kuten kysymykset ihmisen olemuksesta, maailman luonteesta ja tieteiden perustasta. Teos esittelee inhimillisen täälläolon (*Dasein*) analyysin pyrkimyksenä olemisen ymmärtämiseen.

Heideggerin elämäntyön keskustelluimmaksi asiaksi nousee kuitenkin hänen toimintansa Freiburgin yliopiston rehtorina 1933–34. Heidegger toimi virkakautenaan näkyvästi kansallissosialistisen propagandan hyväksi eikä koskaan julkisesti katunut liittoutumistaan kansallissosialisteihin.

Heideggerin teoksista on suomennettu *Oleminen ja aika* (2000), *Kirje Humanismista* ja *Maailmankuvan aika* (2000), *Taideteoksen alkuperä* (1995), *Silleen jättäminen* (1991).

Eino

Kaila (1890–1958)

Eino Kaila (vuoteen 1906 saakka Johansson) syntyi Alajärvellä 9.8.1890 pappissukuun. Hänet on Suomessa tunnettu loogisen empirismin maahantuoja ja tämän suuntauksen vankkana mutta kriittisenä kannattajana. Asialleen omistautuneesta luonteesta kieliä Kailasta kerrottava tarina, jonka mukaan hän hyppi työhuoneessaan Sven Krohnin väitöskirjan päällä, koska siinä arvosteltiin loogista empirisimiä.

Kaila kertoo filosofisen innostuksensa syntyneen herätyksen kaltaisessa kokemuksessa. 16-vuotiaana hänelle selvisi todellisuuden perimmäinen olemus intuitiivisena näkemyksenä. Näkymyksessä luonto ilmeni moninaisuutena ja kaikkiihteytytenä, samuutena jossa aine ja henkinen ovat vain saman asian erilaisia tarkastelu näkökulmia. Perusteluiden etsiminen tälle intuitiiviselle näkemykselle oli juonne, joka kulki läpi koko hänen filosofisen uransa.

Kokonaisuuden korostaminen osien kustannuksella on mös Kailan filosofiassa toistuva piirre. Varhaisessa *Persoonallisuus*-teoksessa Kaila esittelee ihmis-käsityksensä, joka perustuu sielunelämän kokonaisvaltaisuuteen. Holistinen selitysmalli löytyy Kailan myöhäistuotannosta jopa fysiikkaan ulotettuna. Tutustuttuaan kvanttimekaniikkaan hän päätyi näkemykseen, jonka mukaan klassisen fysiikan deterministiset ja mekanistiset selitysmallit olisi



korvattava holistisilla malleilla: todellisuudessa maailma ei palaudu pienimpiin osasiinsa. Verrattaessa Kailan filosofiaa moniin hänen aikaistensa käsityksiin on tärkeää huomata, että hänelle filosofia ei ollut vain kielen tarkastelua vaan pyrkimystä sanoa jotakin maailmasta.

Kaila oli akateemisessa maailmassa erittäin vaikutusvaltainen filosofi. On tuskin liioiteltua sanoa, että seuraukset hänen valinnastaan Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian professoriksi 1929 ovat suomalaisessa filosofiassa yhä näkyvillä.

Kailan pääteoksia ovat *Der Logische Neupositivismus* (1930), *Persoonallisuus* (1934), *Inhimillinen Tieto, mitä se on ja mitä se ei ole* (1939) ja *Syvähenkinen elämä* (1943).

Julia

Kristeva (1941-)

Bulgarialaissyntyistä Julia Kristevaa pidetään usein yhtenä nk. ranskalaisen jälkistrukturalistisen feministisen ajattelun merkittävimmistä kehittäjistä. Värikäs ja monipuolinen Kristeva kuitenkin kaihtaa kaikenlaisia luokitteluja ja lokeroiteja, eivätkä kaikki hänen käsityksensä suinkaan ole saaneet suopeaa vastaanottoa feministitutkijoiden parissa. Kristeva on paitsi psykoanalyttikko myös kielen, taiteen ja kirjallisuuden tutkija sekä laaja-alainen teoreetikko ja ajattelija. Hänen tuotannossaan keskeisiä teemoja ovat mm. sukupuoli-identiteetin problematiikka, toiseus ja muukalaisviha, äitiys, masennus, subjektiviteetin rakentumisen analyysi, avantgarden estetiikka sekä luovuuteen liittyvät kysymykset.

Kristeva näkee diskurssit subjektiviteettia muovaavina ja pohtii taiteen tehtävää suhteessa subjektin rakentumiseen. Hänen mukaansa taideteos on subjektiviteetin kriisin sublimaatiota. Taide

ja kirjallisuus toimivat Kristevan tuotannossa kiinnostavasti paitsi psykoanalyttisten teorioiden kehyksinä ja vertailukohtina myös teoreettisen tiedon rajojen osoittajina ja teorian tarkentajina.

Kristevan merkitys mm. strukturalistisen teorian kehityksen kannalta on kiistaton. Hän on kehittänyt useita nykyisin käytössä olevia käsitteitä (mm. *intertekstuaalisuus*). Kristevan käsityksen mukaan *tekstissä* kietoutuvat yhteen poeet-

tisen kielen muodostamat semioottiset (tiedostamattomat) ulottuvuudet (*genoteksti*) ja kommunikaation mahdollistavat yhteiskunnalliset, kulttuuriset ja kieliopilliset ulottuvuudet (*fenoteksti*). Teksti on alati liikkeessä oleva prosessi, jossa ovat mukana sekä kirjoittava että lukeva subjekti – molemmat tosin kyseenalaistetaan alituisesti tekstuaalisessa prosessissa.

Kristevan pääteoksia ovat *La Révolution du langage poétique* (1974), *Histoires d'amour* (1983), *Publwa subjekti. Tekstejä 1967–1993* (suom. 1993), *Muukalaisia itsellemme* (suom. 1992), *Musta aurinko. Masennus ja melankolia* (suom. 1997).



Emmanuel

Levinas (1906–1995)

Emmanuel Levinas syntyi liettuanjuutalaiseen perheeseen, mutta hän muutti vuonna 1923 Ranskaan, jonka kansalaisuuden hän sai samana vuonna kun hän teki väitöskirjansa: 1930. Varsinkin ranskalaiset pitävät Levinasia vuosisatamme tärkeimpänä eetikkona ja yhtenä 1900-luvun suurimmista ranskalaisista filosofeista.

Levinas opiskeli filosofiaa Strasbourgissa, Freiburgissa ja Pariisissa. Freiburgissa hän tutustui Husserliin ja Heideggeriin, joiden fenomenologista filosofiaa hän teki tunnetuksi Ranskassa. Levinas vietti lähes koko toisen maailmansodan ajan saksalaisten vankileirillä ja hänen Liettuaan jäänyt sukunsa murhattiin miltei kokonaan natsien toimeenpanemassa juutalaisten kansanmurhassa. Levinasin filosofian keskipisteessä onkin etiikan mahdollisuuden ja merkityksen pohtiminen noiden sodan ja totalitarismin kauhujen jälkeisessä maailmassa.

Ensimmäisessä pääteoksessaan *Totalité et Infini* (1961) Levinas kritisoi länsimaisen filosofian totalisoivia ja kaiken Samaan palauttavia piirteitä ja hahmottelee filosofiaa, jonka lähtökohtana on Samaan palautumaton Toiseus ja toisen ihmisen kasvojen kohtaamiselle perustuva etiikka. Toisessa pääteoksessaan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) Levinas kehittää edelleen ajatuksiaan minän ja Toisen



välisistä suhteista ja vastuullisuudesta subjektin perustavanlaatuisena rakenteena.

Levinasin esseistä ja muista kirjoituksista on koottu yli kymmenen kokoelmateosta, joista kannattaa mainita erityisesti *Entre nous* (1991) ja *Humanisme de l'autre homme* (1973). Suomeksi Levinasin filosofiaan voi perehtyä teoksen *Etiikka ja äärettömyys* (1996) avulla.

Filosofisten tekstien lisäksi Levinas kirjoitti myös ”tunnustuksellisia tekstejä”, joissa hän kommentoi juutalaisia tekstejä, lähinnä Talmudia. Myös filosofiassaan hän pyrkii täydentämään antiikin Kreikasta asti periytyvää filosofista traditiotamme juutalaisen traditiion välittämällä ajatuksella ihmisen äärettömästä vastuullisuudesta.

Herbert

Marcuse (1898–1979)

Marcusen analyysi teollisten yhteiskuntien tilasta nosti hänet 1960-luvulla opiskelijaliikkeen ikoniksi. Marcusen nimeen vannottiin niin Vietnamin sodan vastaisilla marssilla kuin Pariisin keväässäkin. Kirjoitukset seksuaalisesta vapautumisesta olivat uuden ajan tuulahdus. Jos Marcuse olikin ajan ihailluimpia filosofeja, hänellä oli varmasti yhtä paljon vihamiehiä. Hänen väitettiin kiihottavan ihmisiä väkivaltaan ja häntä syytettiin elitistisen vallankumousteorian puolustamisesta. Vastustajien riveihin sopivat niin Paavi, Pravda kuin Yhdysvaltain äärioikeistokin. Marcuse itse kommentoi vihaa ja rakkautta sanomalla: ”Tuskin kukaan edes lukee minun kirjojani.”

Marcusen tuotannosta tunnetaan lähinnä hänen teoksensa *Eros and Civilization* ja *One-Dimensional Man*. Ensimmäiset merkittävät esseensä hän kirjoitti silti jo 1920-luvulla opiskellessaan Freiburgin yliopistossa Heideggerin alaisuudessa. Tärkein näistä lienee Marxin *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten 1844* uraauurtava arvostelu,



jossa hän korosti Marxin tuotannon läpi kulkevaa humanistista pohjavirettä. Tekstin tuoman maineen myötä hänet hyväksyttiin Frankfurtissa toimineeseen Yhteiskuntatutkimuksen instituuttiin, nk. Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian alkukotiin. Marcuse ei kuitenkaan itse toiminut Frankfurtissa, vaan pakeni natsien valtaannousua sen mukana

Yhdysvaltoihin. Myöhemmin hänen yhteytensä Instituuttiin katkesi.

Marcusen tuotanto on suurten etsintätietojen sarja. Instituutissa toimiessaan hän osallistui sen merkittävään auktoriteettitutkimukseen, jonka pyrkimyksenä oli ymmärtää sekä natsien nopeaa valtaannousua että työväenliikkeen kyvyttömyyttä estää sitä. Henkistä jatkoa tälle projektille ovat Marcusen myöhemmän tuotannon keskeiset kysymykset: Onko työväenluokka enää vallankumouksellinen subjekti? Jos se ei ole sitä, mistä kumouksellisia voimia voi vielä löytää? Pääteoksissaan Marcuse kuvasi kriittisen yhteiskuntafilosofian perinteen syntyä ja etsi sen kautta perustaa teollisten yhteiskuntien kritiikille ja niiden vastavoimille. Keskeinen lähde etsinnässä oli Freudin psykoanalyysin teorian uusi tulkinta. Toisaalta Marcuse väitti teollisten yhteiskuntien kykenevän sulauttamaan vastavoimia itseensä ainutlaatuisella tavalla. Vuorotteleva pessimismi ja optimismi värittävät hänen koko myöhempää tuotantoaan.

Marcusen pääteoksia ovat *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory* (1941), *Eros and Civilization, A Philosophical Inquiry into Freud* (1955), *Yksiuotteinen ihminen, Teollisen yhteiskunnan tarkastelua* (suom. 1969).

John

Rawls (1921–)

Rawls syntyi Baltimoreessa, Marylandin osavaltiossa Yhdysvalloissa vuonna 1921. Isä oli menestyvä verojuristi ja äiti tunnettu feministi. Käytyään lyhyen ajan koulua Baltimoressa Rawls siirtyi Kentin episkopaaliseen valmistavaan kouluun. Princetonissa hän kiinnostui filosofiasta. Saatuaan BA-tutkinnon 1943 Rawls liittyi armeijaan jalkaväen sotilaana. Kokemukset toisesta maailmansodasta, mm. Hiroshimasta vaikuttivat ilmeisesti ratkaisevasti Rawlsin uraan. Hän jätti armeijan tavallisena sotamiehenä 1946 ja palasi Princetoniin väitelläkseen moraalifilosofiasta. Vuonna 1962 hänestä tuli Cornellin yliopiston filosofian professori, mutta hän siirtyi pian Harvardiin.

Rawls on tunnettu vuonna 1971 julkaistusta teoksestaan *A Theory of Justice*, joka elvytti ajatuksen yhteiskuntasopimuksesta yhteiskunta- ja poliittisten teorioiden lähtökohtana. Rawlsin oikeudenmukai-

suuden periaate muistuttaa Kantin kategorista imperatiivia siinä, että Rawlsin menettelmässä yksilö hyväksyy oikeudenmukaisuuden säännön, jonka mukaan paitsi muita myös häntä itseään kohdellaan. Koska yksilö käsittää, että hänellä itsellään on samanlainen mahdollisuus kuin kaikilla muillakin joutua huonoimpaan mahdolliseen asemaan mm. sukupuolen, rodun ja taloudellisen aseman perusteella, hyväksytyksi tulee yhteiskunnallinen järjestelmä,



jossa jokainen on ottanut huomioon mahdollisuutensa joutua mihin tahansa asemaan.

Rawlsin kaksi keskeistä oikeudenmukaisuuden periaatetta ovat vapaus- ja eroperiaate. Yksilölle kuuluu vapautta siinä määrin kun se on sovittavissa muiden vastaavanlaiseen vapauteen. Eroperiaatteen mukaan eriarvoisuus ja yksilöiden erilainen kohteleminen on hyväksyttävä, kun kaikki ovat vapaita tavoittelemaan parempia asemaa ja jos tästä hyötyy myös kaikkein heikoimmassa asemassa oleva. Esimerkiksi tuloerojen kasvattaminen on oikeutettua, jos se hyödyttää heikompiosaisia. Teoksessa *Political Liberalism* Rawls tarkasteli perusvapauksia moniarvoisessa yhteiskunnassa.

Rawlsin keskeisiä teoksia ovat *A Theory of Justice* (1971, suom. *Oikeudenmukaisuusteoria* 1988), *Political Liberalism* (1985) ja *The Law of Peoples* (1998).

Jean-Paul

Sartre (1905–1980)

Ranskalainen filosofi ja kirjailija Jean-Paul Sartre oli eräs II maailmansodan jälkeisen ajan vaikutusvaltaisimpia intellektuelleja. Häntä on pidetty eksistentialismin johtohahmona ja tärkeänä vapauden filosofian kehittäjänä. Sartre opiskeli École Normale Supérieuressä, jossa hän tapasi myös elinikäisen kumppaninsa ja työtoverinsa Simone de Beauvoirin.

1930-luvulla toimiessaan lukion opettajana Sartre julkaisi romaaninsa *Inho* sekä imaginaatiota ja tunteita käsitteleviä tutkielmia. Sodan sytyttyä 1939 hänet lähetettiin rintamalle ja syntymäpäivänään 1940 hän joutui saksalaisten vankileirille, josta hän vapautui 1941. Vapauduttuaan hän toimi taas lukion opettajana, osallistui vastarintaliikkeen toimintaan, kirjoitti artikkeleita ja näytelmiä sekä julkaisi filosofisen pääteoksensa *L'être et le néant* (1943).

Sodan päätyttyä Sartre ryhtyi vapaaksi kirjailijaksi ja perusti ystäviensä kanssa aikakauskirjan *Les Temps Modernes*, josta kehittyi eksistentialistien keskeinen julkaisuareena. Eksistentialismista ja erityisesti Sartresta tulee aikansa muoti-ilmiö ja *L'Existentialisme est un humanisme* -teoksesta (1946) valtaisa myyntimenestys ja ”eksistentialismin Raamattu”.



Sartren mukaan ihmisellä ei ole mitään ennaltamäärättyä olemusta vaan hän pystyy omilla valinnoillaan määrittelemään itsensä ja tekemään itsestään mitä hän haluaa. Ihminen voi myös olla epäaidosti tekemällä itsestään esineen ja kieltämällä (”huono usko”) sen tosiasian, että hänet on

tuomittu vapauteen ja tekemään itse omat valintansa sekä kantamaan vastuun valinnoistaan.

Ihmisen vapaus ei ole absoluuttista vapautta vaan vapautta tietystä tilanteesta, *situaatiossa*. Toisessa pääteoksessaan *Critique de la raison dialectique* hän pyrki sovittamaan yhteen eksistentialistista vapausfilosofiaansa ja marxilaista osallistuvaa yhteisöfilosofiaa. Postuumisti julkaistussa, keskeneräiseksi jääneessä, *Cahiers pour un morale* -teoksessaan Sartren kehitteli näkemyksiään etiikasta, mutta Sartren koko tuotantoa voidaan pitää ”moraalisena”.

Vuonna 1964 Sartre kieltäytyi vastaanottamasta hänelle myönnettyä kirjallisuuden Nobel-palkintoa. Sartren mittavasta tuotannon filosofisesti vaikutusvaltaisimpia teoksia ovat *L'être et le néant* (1943) ja *Critique de la raison dialectique* (1. osa 1960 ja 2. osa 1985). Suomeksi on ilmestynyt mm. *Mitä kirjallisuus on?* (1976), *Eksistentialismikin on humanismia* (1965), *Sanat* (Otava 1965) novellikokoelma *Muuri* (1966), romaani *Inho* (6. painos 1999) sekä näytelmät *Likaiset kädet* ja *Suljetut ovet* (1966) ja *Altonan vangit* (1965).

Daisetz Teitaro

Suzuki (1870–1966)

Suzuki on tunnetuin ja merkittävin zenistä 1900-luvulla kirjoittanut henkilö. Mittavan elämäntyönsä hän teki Otanin yliopistossa Kiotossa buddhalaisen filosofian professorina opettaen myöskin useissa yliopistoissa ympäri maailman. Hän on kirjoittanut lukuisia zen-buddhalaisuutta käsitteleviä teoksia, artikkeleita ja esseitä, joista englannin kielellä tunnetuimpia ovat *Zen and Japanese Culture* ja kolmiosainen *Essays in Zen Buddhism*. Suzukia pidetään miehenä, joka toi zenin länteen.

Zeniä on usein pidetty anti-filosofiana ja äyllisenä kikkailuna. Zen ei kuitenkaan ole sen enempää temppuilua kuin mitä elämä itse on. Ensisijaista zenissä on todellinen omakohtainen elämä eikä käsitteellinen analyysi elämästä, maailmankaikkeudesta yms. Zenissä on kysymys henkilökohtaisista kokemuksista. Jokaisen on itse koettava ne. Tähän voi pyrkiä harjoittelun avulla. Se ei ole tekstien lukemista vaan meditatiivista hiljentymistä. Harjoittelussa käytetään myös paradoksaalisia kysymyksiä, kuten ”millaiset olivat alkuperäiset kasvosi ennen kuin vanhempasi olivat syntyneet”? Suzuki kirjoittaa, että zen ei koskaan erkane jokapäiväisestä elämästämme. Mutta tämän lisäksi siinä on myös viisautta, joka ylittää tavanomaisuudessakin arkipäivän tavanomaisuuden: syön kun on nälkä, nukun kun väsyttää.

Tavoitteena on valaistuminen, satori, josta voidaan sanoa, että se on todellisen itsen löytyminen. Se on oman olemassaolon kokemussellisuuden löytämistä, se on kotiinpaluu.

Kuolevainen minä etsii tätä kotia, jonne johtava tie alkaa usein ”portittoman portin” kautta. Tätä porttia ei pidä etsiä vain sanojen avulla, vaan Sanat ovat kuin sormi, joka osoittaa kuuhun – ei pidä ymmärtää sormea kuuna. Tosin sanat ovat tärkeitä siinä mielessä, että usein niiden avulla tapahtuu ensi kosketus zeniin, mikä voi antaa innoituksen ja halun lähteä astelemaan zenin polkua.

Simone

Weil (1909–1943)

Simone Weil, ranskalainen filosofi ja kirjailija sekä ankara kulttuurikriitikko. Weil pyrki erityisesti pohtimaan miksi etiikan korkeat ja jalot päämäärät pääsevät niin huonosti toteutumaan yhteiselämässä.

Lukiessa Weilin opettajana oli legendaarinen filosofi Alain (Émile Chartier), ja Weil jatkoikin filosofian opintojaan École Normale Supérieuressä. Valmistuttuaan hän työskenteli usealla paikkakunnalla opettajana, mutta hänen poliittiset asenteensa aiheuttivat hankaluuksia ja erottamisia. Weil opetti vapaa-aikoinaan työläisten opintokerhoissa, osallistui työttömien mielenosoituksiin ja jakoi osan palkastaan työttömille. Hän osallistui vasemmistolaiseen politiikantekoon, mutta tunsikin vastenmielisyyttä yksityisen työläisen kohtalon unohtavaa kommunismia kohtaan.

Weilin kirjallinen tuotanto kietoutuu elimellisesti hänen elämänsä tapahtumiin. Vuonna 1932 hän matkusteli Saksassa alkaen pohdita metafysiikan, vallan ja väkivallan suhteita. Vuosina 1934–35



Weil hankkiutui tehdastyöhön, jotta voisi paremmin reflektoida työläisen asemaa. Hänen ruumiilliseen työhön kohdistuvaa asennettamme ja tehdastyöläisen epäinhimillistämistä kritisoivat päiväkirjamerkintänsä on julkaistu teoksessa *La Condition ouvrière* (1951).

Suhteessaan uskontoon Weil omaksui juutalaisen perheensä agnostisen asenteen ja esittää tuotannossaan pisteliästä uskontokritiikkiä,

mutta hänen jotkut kirjoituksensa paljastavat hänestä myös kristillistä mystikkaa.

Weilin tuotantoa ei ennätetty julkaista hänen elinaikanaan, mutta hänen jälkeensä on julkaistu mm. teokset *La pesanteur et la grâce* (1947, suom. *Painovoima ja armo* 1957), *La connaissance surnaturelle* (1950), *Lettre à un religieux* (1951), *La source grecque* (1953) ja *L'enracinement* (1950), jossa hän kehittää pisimmälle omaa sosiaalista filosofiaansa ja analysoi maanosamme epätoivoisen tilan syynä pitämäänsä ”juurettomuutta”, joka johtuu yhteiskunnan ihmissielun olennaisten tarpeiden laiminlyömisestä.

Ludwig

Wittgenstein (1889–1951)

Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) filosofiaa on tulkittu hyvin monella tavalla ja kiistely tulkinnoista jatkuu yhä. Hänen nimiinsä on myös laitettu monenlaisia filosofisia oppeja, joiden tulkinnasta ja olemassaolostakin on väitelty.

Wittgensteinin kohdalla on tapana erottaa hänen varhais- ja myöhäisfilosofiansa. Varhaisfilosofiaa edustavassa *Tractatus Logico-Philosophicus* tunnetussa teoksessaan hän pyrkii maalaamaan kuvaa siitä kuinka kieli on mahdollinen ja mitä kieli kykenee ilmaisemaan. Myöhäisfilosofiaa edustavassa postuumisti julkaistussa *Filosofisia tutkimuksia* -teoksessa Wittgensteinin huomion kohteena on edelleen kieli, mutta tällä kertaa hän kuvailee sitä inhimillisenä käytäntönä, pelinä. Kummankin teoksen kohdalla voidaan kuitenkin kysyä esittääkö Wittgensteinin filosofista teoriaa kielestä? Traktatuk- sen lopussa hän esittää, että sen, joka hänet ymmärtää, on noustava

hänen tarjoamiensa tikkaiden yläpuolelle ja heitettyä ne pois. *Filosofisten tutkimusten* esipuheessa hän toteaa, ettei haluaisi säästää kirjoituksillaan ketään ajatteleminen vaivalta vaan innostaa muita omiin ajatuksiin.

Wittgenstein ei halunnut tarjota lukijoilleen opinkappaleita, vaan näyttää tavan tarkastella asioita. Sinänsä filosofin mahdollisuudet



vaikuttaa tottumuksiksi muodostuneisiin maailmanhahmotustapoihin olivat Wittgensteinin mielestä vähäiset ja hän kehottikin oppilaitaan suuntaamaan mielenkiintonsa filosofian sijaan johonkin hyödylliseen, kuten lääketieteeseen tai puusepän ammattiin. Wittgenstein säilyi filosofian historiassa filosofina, jonka itseymmärryksen taso, reflektiivinen ote, ylitti häntä ympäröineiden muiden filosofien tason kirkaasti. Hänen kerrottaankin sanailleen väitöstilaisuutensa jälkeen vastaväittäjilleen Bertrand Russellille ja G. E. Moorelle *Traktatuksesta* seuraavasti: ”Älkää surko, tiedän, että te ette tule koskaan ymmärtämään sitä.”

Wittgenstein ei julkaissut elinaikanaan kuin yhden teoksen *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), hänen postuumisti julkaistuihin teoksistaan merkittävimmät ovat myös suomennettu: *Filosofisia tutkimuksia* (1953), *Sininen ja ruskea kirja* (1958) sekä *Varmuudesta* (1969).

**SUUREN FILOSOFIATAPAHTUMAN
OHJAUSRYHMÄ:**

TAMPEREEN TEKNILLISEN KORKEAKOULUN REHTORI

JARL-THURE ERIKSSON

TAMPEREEN YLIOPISTON REHTORI

JORMA SIPILÄ

TAMPERE-TALON TOIMITUSJOHTAJA

KAARINA SUONIO

**SUUREN FILOSOFIATAPAHTUMAN
JÄRJESTELYTOIMIKUNTA:**

TOIMITUSJOHTAJA KAARINA SUONIO

TAMPERE-TALO, PUHEENJOHTAJA

PROFESSORI LEILA HAAPARANTA

TAMPEREEN YLIOPISTO

YHTEISKUNTATIETEIDEN TOHTORI

MIKKO LAHTINEN, TAMPEREEN YLIOPISTO

PROFESSORI HELGE LEMMETYINEN

TAMPEREEN TEKNILLINEN KORKEAKOULU

JOHTAJA MARJA-LIISA MANKA

TAMPEREEN TEKNILLINEN KORKEAKOULU, EDUTECH

PROFESSORI JORMA MÄNTYNEN

TAMPEREEN TEKNILLINEN KORKEAKOULU

PROFESSORI LIISA RANTALAIHO

TAMPEREEN YLIOPISTO

KULTTUURI- JA IHMISOIKEUSTOIMITTAJA

MAILA-KATRIINA TUOMINEN, AAMULEHTI

TALOUSSIHTTEERI HILKKA NIEMINEN

TAMPERE-TALO, SIHTTEERI

YHTEISTYÖKUMPPANIT:

TAMPEREEN KIRJAKAUPPA OY

HÄMEENKATU 27

33200 TAMPERE

PUH. (03) 212 8380

WWW.TAMPEREENKIRJAKAUPPA.FI

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI NIIN & NÄIN

PL 730

33101 TAMPERE

PUH. (03) 223 0120

WWW.NETN.FI

GAUDEAMUS KIRJA

PUH. (09) 1311 4280

GAUDEAMUSKIRJA@HYI.FI

WWW.YLIOPISTOKUSTANNUS.FI/GAUDEAMUS

OSUUSKUNTA VASTAPAINO

YLIOPISTONKATU 60 A

33100 TAMPERE

PUH. (03) 214 6246

WWW.VASTAPAINO.FI

TERRA COGNITA

RUUKINLAHDENTIE 7 B 22

00200 HELSINKI

PUH. (09) 2289 0822

WWW.TERRACOGNITA.FI

FILOSOFIESITTELYT:

TAPIO KOSKI, REIJO KUPIAINEN, MARJO KYLMÄNEN, MIKKO
LAHTINEN, VILLE LÄHDE, HEIKKI SUOMINEN, SAMI SYRJÄMÄKI,
TUUKKA TOMPERI, TERE VADÉN, TOMMI WALLENIUS

LUETTELOIN TOIMITUS:

NIIN & NÄIN-TOIMITUSKUNTA & KAARINA SUONIO JA HILKKA

NIEMINEN

TAITTO: KIMMO JYLHÄMÖ

KANSIKUVA: PETRI NUUTINEN

PAINO: VAMMALAN KIRJAPAINO OY

Aamulehti Finlaysonilla huhtikuusta 2001 alkaen osoitteessa Itäinenkatu 11, Tampere.



Aamulehti palveluksessasi

Aamulehti seitsemänä päivänä viikossa.
Lisäksi Moro torstaisin ja Allakka lauantaisin.
Tilaa oma lukupakettisi jo tänään.



AAMULEHTI

Tilaukset, Lukijapalvelu puh. 0800-9-6665
Ilmoitukset, Mediamyynti puh. (03) 266 6111

u s t e n t o d e l l i s u u d e s t a

Jackson on myöhemmin esittänyt argumenttiinsa joitain hyödyllisiä selventäviä huomautuksia (Jackson 1986). Ensiksikin, argumentin johtopäätös ei väitä, ettei Mari voisi kuvitella, milaista olisi kokea punaista. Argumentti ei koske mielikuvituksen mahdollisuuksia tai rajoja. Kysymys on vain siitä, että Mari ei *tietäisi*, millaista on kokea väriaistimuksia. Toiseksi, on tärkeää huomata, että tietoargumentti ei koske vain Marin hänen omia kokemuksiaan koskevaa uutta tietoa, vaan myös Marin toisten ihmisten kokemuksiin liittyvää tietoa. Nimittäin, *ei* ole sinällään mikään vastaväite fysikalismille, että Mari oppii *jotain*. Marillahan ei voinut aiemmin olla tietoa omista punaisen koke-
musta koskevista tosiasioista, koska sellaisia tosiasioita ei edes ollut. Sitten asiat muuttuivat – fysikalisti voi myöntää tämän mutta todeta, että Marin aivotilat tms. muuttuivat. Mutta Jackson korostaa, että kun Mari näkee ensi kerran punaista, hän oivaltaa, kuinka puutteellinen hänen käsityksensä *toisten* ihmisten mentaaliseen elämästä onkaan ollut – että on jotain tosiasioita muista ihmisistä, mistä hän on ollut täysin tietämätön. Mutta Marihan tiesi, oletuksen mukaan, kaikki fysikaaliset tosiasiat. Siis se, mitä hän ei tiennyt, ei ollut fysikaalinen tosiasia. Kuitenkin se on tosiasia toisista ihmisistä.

Mitä teoriaa vastaan tietoargumentti on suunnattu? Jackson itse kuten myös suurin osa keskusteluun osallistuneista filosofeista on tulkinnut sen ensisijaisesti argumentiksi fysikalismia vastaan. Tim Crane (1995) on kuitenkin todennut, että argumentti toimii yleisemminkin tietyllä tavalla ymmärrettyä ”naturalismia” vastaan. Nimittäin, jos ajatellaan, että kaikki ”luonnollinen” ei rajoitu ”fysikaaliseen”, voidaan argumentista päätellä, ettei mikään luonnontieteellinen tieto – fysikaalista laajemmin ymmärrettyä – voi kertoa, miltä tuntuu kokea esimerkiksi värejä.

Itse olen kuitenkin huomauttanut², ettei edes rajoittuminen luonnontieteeseen ole oleellista. Mari voisi tietää myös kaiken mahdollisen myös ihmistieteistä. Hän voisi tietää kaiken tietämisen arvoisen esimerkiksi fenomenologiasta, semiotiikasta tai psykoanalyysistä, tai mistä ikinä, kunhan se on opittu mustavalkoisista lähteistä. Edelleen, Marin aineiston ei tarvitse rajoittua kuivaan asiakieleen – eivät myöskään metaforat, kaunokirjalliset kuvaukset, runot tai musiikkiesitykset voi auttaa Maria tietä-

mään, miltä tuntuu aistia värejä.

David Lewis, joka itse puolustaa fysikalismia mutta suhtautuu suurella vakavuudella tietoargumenttiin, onkin osuvasti sanonut, ettei tietoargumentin johtopäätös ole, etteivät fysiikan oppitunnit auttaisi kokematon tietämään mitä jonkin kokeminen on, vaan että mitkään oppitunnit eivät auttaisi (Lewis 1990). Tim Crane puolestaan korostaa, että argumentti ei varsinaisesti edellytä, että kaikki Marin tietämä tieto on esitetty fysiikan tai edes fysiikan sekä neurofysiologian kielellä. Merkityksellistä on se, että tämä tieto ylipäänsä on esitetty tai ilmaistu. (Crane 1995)

Jos tietoargumentti on pätevä, se kumoaa käsityksen, että kaikki maailmassa on objektiivista – se osoittaa, että todellisuudessa on aidosti subjektiivisia kokemuksia.

FYSIKALISTISIA VASTAUSYRITYKSIÄ

Ymmärrettävästi Jacksonin argumentti on herättänyt vilkasta keskustelua. Mielenfilosofian fysikalistit ovat pyrkineet eri tavoin välttämään argumentin johtopäätöksen. Tarkastelen seuraavassa hyvin lyhyesti muutamia tunnetuimpia yrityksiä välttää argumentin johtopäätös.

Tunnettu joskaan ei ehkä osuvimmin vastaus tietoargumenttiin on Dennettin reaktio: Dennett esittää, että ehkäpä Mari olisi voinut keksiä, mitkä esineet ovat punaisia (Dennett 1991). Tämä vastaväite ei kuitenkaan oikein osu kohteeseensa. Kysymyshän oli siitä, tiesikö Mari, miltä tuntuu havaita jotain punaista, eikä siitä mitkä kaikki esineet ja oliot ovat punaisia.

Lawrence Nemirow³ ja häntä seuraten David Lewis ovat puolestaan esittäneet, että Mari kyllä oppii uuden taidon (vrt. kyky ajaa polkupyörää) mutta ei uutta käsitteellistä, propositionaalista tietoa (”tietää-että”). Voidaan esimerkiksi ajatella, että henkilö tietää teoriassa kaiken tiedettävissä olevan polkupyörällä ajamisesta eikä silti kykene ajamaan pyörää kaatumatta jne. Nyt Nemirow ja Lewis esittävät, että samalla tavalla kyky kuvitella punaisen aistimus tai kyky tunnistaa jokin punaiseksi, kun on sen kanssa kohdakkain, ei ole uutta tietoa tai informaatiota vaan pelkkä käytännöllinen taito tai kyky. (Nemirow 1980, Lewis 1990)

Mutta vaikka Mari varmasti oppii tiettyjä uusia taitoja ja kykyjä, on erittäin vaikea ajatella, että tämä olisi kaikki, mitä hän oppii. Eikö hän opikin jotain merkityksellistä siitä, millaisia elämä ja maailma ovat, ja tämä on käsitteellistä, propositionaalista tietoa ("tietää-että"). Sen, miltä (esim.) punainen näyttää, Mari tietää vasta myöhemmässä vaiheessa.

Brian Loar (1990) on huomauttanut taito-vastausta vastaan, että Marin saavuttama uusi tieto voi esiintyä – paitsi sen suorissa ilmaisuissa ("Tältä siis näyttää punainen!"), joiden ehkä voidaan uskottavasti väittää ilmaisevan jotain ei-propositionaalista – myös "upotetuissa konteksteissa" (esim. muotoa "Jos P, niin Q").

Mari voi esimerkiksi järkeillä seuraavasti:

Jos tämä on se miltä tuntuu nähdä punaista, niin tämä on samankaltaista kuin se miltä tuntuu nähdä oranssia.

Tai:

Jos tämä on se miltä tuntuu nähdä punaista, niin sen miltä tuntuu nähdä vihreää täytyy tuntua aivan toisenlaiselta.

Siis ilmaisuissa joilla on esim. muoto "Jos punainen näyttää tältä, niin Q", osalauseita "punainen näyttää tältä" (tms.) ei voida selittää taidon ilmaisuksi, vaan sillä on oltava käsitteellinen sisältö ja se on propositionaalista tietoa.

Ehkä mielenkiintoisin vastaväite tietoaargumentille on Frank Jacksonin itsensä myöhemmin esittämä epäily johtopäätöksen oikeellisuudesta (Braddan-Mitchell & Jackson 1996). Jackson on nyt taipuvainen ajattelemaan, että argumenttiin täytyy olla olemassa jokin vastaus. Hänen perusteensa ajatella näin ovat seuraavat. Jos laadulliset kokemukset ("miltä tuntuu") ovat fyysikaalisen kuvauksen ulkopuolella, niiden täytyy olla epifenomenaalisia, ts. näillä mentaalilla tiloilla tai ominaisuuksilla ei ole mitään kausaalista voimaa: ne eivät aiheuta mitään, eikä niillä ole mitään vaikutusta siihen mitä tapahtuu. Erityisesti, jos laadulliset kokemukset ovat tällaisia, henkilön uskomukset ja muistot eivät voi olla niiden aiheuttamia. Näin esimerkiksi Marin saama uusi tieto ei olekaan uuden kokemuksen aiheuttamaa.

Jackson toteaa, ettei tämä vastaus kerro, mikä tietoaargumentissa on vialla, vaan ainoastaan, että siinä täytyy olla jotain vialla. Hän toteaa, että meillä on tässä vastassamme erittäin vaikea ongelma: toisaalta meillä on hyvä argumentti (tietoaargumentti) sille, että fysikalistinen selonteko on riittämätön. Mutta toisaalta meillä on myös hyvä (kausalaasiin tarkasteluihin perustuva) argumentti sille, että sen on oltava riittävä. Jackson esittää omana lopputulemana, että ehkäpä koko ongelma on väärinymmärryksen seurausta – että on alettava uudelleen alusta ja problema-tisoitava käsitteet, joiden avulla ongelma on muotoiltu.

LOPUKSI

Haluan itse kuitenkin korostaa, että Jacksonin ongelma perustuu olennaisesti siihen, että hän olettaa itsestään selväksi sen, että fyysikaalinen maailma on kausaalisesti suljettu – että fyysikaalisella tapahtumalla on aina fyysikaalinen syy. Tämä oletamus onkin hyvin laajasti hyväksytty nykyaikaisessa mielenfilosofiasa. Mutta tämä ei suinkaan osoita, että se olisi pakko hyväksyä. Itse asiassa täysin tietoaargumentista riippumatta on hyviä syitä epäillä tätä olettamusta.

Joko teesi, että kaikilla fyysikaalisilla tapahtumilla on riittävä fyysikaalinen syy, on määritelmä sille mikä kaikki on "fyysikaalista", missä tapauksessa koko oletus fyysikaalisen kausaalista sulkeutuneisuudesta on triviaali ja tyhjä. Tai, jos "fyysikaalinen"

taas tarkoittaa ominaisuuksia, jotka sisältyvät fyysikaaliseen lakeihin, oletus sulkee ulos monia täysin tieteellisesti hyväksyttäviä syitä – esimerkiksi biologisia syitä – vain koska fyysikka ei tutki niitä. (Crane & Mellor 1990, Crane 1995). Mikään tunnettu analyysi syiden ja kausaation käsitteistä ei vaadi, että syiden tulisi olla samankaltaisia aiheuttamiensa seurauksien kanssa. Tyypilliset tavat argumentoida kannan puolesta ovat tarkastelemamme aihepiirin näkökulmasta ongelmallisia, koska tarkemmin analysoituna ne tuntuvat jo oletettavan fysikalismista ja ovat näin kehällisiä. (Crane 1995)

Nähdäkseni oikea johtopäätös onkin todeta, että ei-fysikaalisilla, subjektiivisilla kokemuksilla voi olla kausaalista voimaa: ne voivat aiheuttaa uskomuksia ja ulkoista käyttäytymistä. Ne voivat synnyttää uutta tietoa ja olla tiedon kohteena – tiedon joka ei ole palautettavissa maailman objektiiviseen kuvaukseen.

Kirjoittaja on Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian dosentti. Kirjoitus perustuu hänen näyteluentoonsa dosentuuria varten Helsingin yliopiston filosofian laitoksella 23. marraskuuta 2000.

VIITTEET

1. Tietoaargumentilla on kuitenkin pitkä esihistoria. Sen tunnettu edeltäjä on Thomas Nagelin argumentti, joka kysyy, millaista olisi olla lepakko (Nagel 1974). Mutta itse asiassa hyvin samantapaisen argumentin esitti C. D. Broad jo vuonna 1926. Hän tarkasteli arkkienkeliä, joka tietää kaiken kemiasta, mutta jolta puuttuu hajuaisti; tietäisikö arkkienkeli, millaista olisi kokea vaikkapa ammoniakkinen haju (Broad 1925). Edelleen, Wienin piiriin aikoinaan kuulunut Herbert Feigl klassisessa fysikalismista puolustuksessaan (Feigl 1958) sekä muotoili tietoaargumentin version että ennakoiti Nemirowin ja Lewisin taito-vastausta. Ja lopulta, hyvin vastaavanlaista ongelmaa tarkasteli jo aikoinaan John Locke, jolle sen oli esittänyt kirjeessä amatöörifilosofi William Molyneux. (Vertaa Güzeldere 1997, viite 71).
2. Mm. keskusteluissa Tim Cranen kanssa.
3. Nemirow (1980) esitti vastaväitteensä itse asiassa jo Nagelin (1974) varhaisemmalle versiolle tietoaargumentista.

KIRJALLISUUS

- David Braddan-Mitchell & Frank Jackson (1996), *Philosophy of Mind and Cognition*. Blackwell Publishers, Oxford.
- C. D. Broad (1925), *The Mind and its Place in Nature*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Tim Crane (1995), "Against physicalism". Teoksessa Samuel Guttenplan (toim.), *Blackwell Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers, Oxford, 479–484.
- Tim Crane & Hugh Mellor (1990), "There is no question of physicalism". *Mind* 99, 185–206.
- Daniel Dennett (1991), *Consciousness Explained*. Little-Brown, Boston.
- Herbert Feigl (1958), "The 'mental' and the 'physical'". Teoksessa H. Feigl et al. (toim.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science II*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 370–497.
- Güven Güzeldere (1997), "The many faces of consciousness: a field guide". Teoksessa N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere (toim.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, A Bradford Book. The MIT Press, Cambridge, Mass., 1–67.
- Frank Jackson (1982), "Epiphenomenal qualia". *Philosophical Quarterly* 32, 127–136.
- Frank Jackson (1986), "What Mary didn't know". *Journal of Philosophy* 83, 291–295.
- David Lewis (1990), "What experience teaches". Teoksessa W. Lycan (toim.), *Mind and Cognition*. Blackwell Publishers, Oxford, 499–519.
- Brian Loar (1990), "Phenomenal states". Teoksessa J. Tomberlin (toim.) *Philosophical Perspectives, Vol. 4: Action Theory and Philosophy of Mind*. Ridgeview Publishing Co, Atascadero, 81–108.
- Thomas Nagel (1974), "What is it like to be a bat?". *Philosophical Review* 4, 435–50.
- Lawrence Nemirow (1980), "Review of Nagel's Mortal Questions". *Philosophical Review* 89, 473–7.

JOHDATUSTA KESKUSTELUUN

1790-luvulla Immanuel Kant käsiteli äänensävyjen ja tunteiden uhkaavaa asemaa filosofiassa. Kirjoitus "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" iskee idealistisia ja kristillisiä platonisteja, jotka antavat tunteille ja sentimenteille tiedon roolin. Sarkastisessa ja satiirisessa tekstissään Kant imitoi heidän painotuksiaan ja äänensävyjään. Näillä filosofeilla täytyy hänen mukaansa olla salaista ja yliaistillista tietoa ylimielisen painotuksensa taustalla, muttei kykyä ilmaista sitä. Kantin iva kohdistuu kriittisten käsitteiden käytön halveksimiseen, filosofisen työn välttämiseen ja inspiraationaaliseen ja intellektuaaliseen intuitioon. Kantin mukaan filosofit tuntevat perusteetonta ylemmyyden tuntoa kriittisiin käsitetyöläisiin, ja ilmaisevat sen "ylhäisellä toonilla" filosofiassa.

Kuitenkin välttääkseen konfliktin Kant tekee näennäisen myönnytyksen ja ehdottaa aselepoa. Kantin ehdottaman sopimuksen ääneenlausumattomat lisäehdot ovat kuitenkin loukkaavia, koska ne tarkoittaisivat yksipuolisesti hänen kriittisen filosofiansa periaatteiden hyväksymistä.

Kant ei ole ainoa. Filosofit maalailevat usein apokalyptisiä kauhukuvia seinille, jos keskustelussa tulee esille epämääräisiä piirteitä. Usein filosofiset kiistat käydäänkin pikemminkin tulkinta- ja äänensävyjen kuin argumentaation inspiroimina. Ja yhtä usein nämä keskustelut eivät pääse koskaan päivänvaloon, vaikka vasta niissä paljastuvat varsinaiset näkemuserot – kunhan ne ensin saavat sanallisen muodon.

Seuraavassa Sami Pihlströmin kirjoitus käsittelee kantilaista transsendentaalifilosofian traditiota, ja Wittgensteinin ja Derridan suhdetta tähän traditioon. Pihlströmin artikkeli esittää, että Wittgensteinin ja Derridan filosofia olisi nähtävä naturalisoidun transsendentaalifilosofian sisältä sen sijaan, että korostettaisiin niiden etäisyyttä traditioon. Traditio-keskustelu saa käytännöllisen aspektin, koska Pihlström on toiminut sekä Derrida- että Wittgenstein-lisensiaattityön tarkastajana. Koska Pihlströmin artikkeli on sävyllään hieman poleeminen, pyysimme keskustelumme päätteeksi mukaan myös muut osalliset. Artikkelin

tiimoilta keskustelevat Oskari Kuusela ja Marika Tuohimaa, joiden töiden tarkastajina Pihlström on toiminut.

Keskusteluun osallistuneena toimittajana liitän tähän alkuun muutamia kriittisiä huomioitani Pihlströmin artikkelista, jotka muotoutuivat luettuani ja joiden perusteella pyysimme siis kommentit myös Kuuselalta ja Tuohimaalta. Pihlströmin artikkelissa kiinnitin huomiota paitsi sen sävyyn niin myös eräisiin filosofisen tradition ja merkityksen suhdetta koskeviin muotoiluihin. Pihlströmin näkemys "traditioon kuulumisesta" on abstrakti. Hänen mukaansa filosofia "näyttää olevan" toisaalta perinteidensä konstituoina, mutta toisaalta "perinteet uudistuvat". Tässä synteisissä traditio nähdään ei-yhteiskunnallisena, ei-tiedepoliittisena ja ei-historiallisena ilmiönä. On kuitenkin on kyseenalaista, voiko traditiota lähestyä lainkaan *yleisesti*? Toisaalta edes moniulotteinen tradition kontekstualisointi ei takaa, että filosofin tai tekstin *merkitys* ymmärrettäisiin "oikein", koska käsite "merkitys" uhkaa paisua liian metafysisiseksi.

Väite, että "vain jonkin" tradition puitteissa filosofien ajattelulla "on jokin merkitys" ehdottaa, että merkitys *voitaisiin* välttämättä tavoittaa. Tällöin ajatellaan että ajattelijat ja perinne olisivat niin läpinäkyviä, että niillä välttämättä olisi merkitys ja että ne vieläpä *tietäisivätkin* oman merkityksensä. Pihlströmin mukaan juuri *merkitys* mahdollistaa näkemysten tutkimisen, vertailun ja arvioimisen". Tämä näkemys on kuitenkin yksipuolinen. Filosofia ei välttämättä tutki, vertaile ja arvioi ainoastaan "merkityksiä" vaan sen lähtökohdat voivat olla monimuotoisemmat. Kyse voi olla moraliteetin, pyrkimyksen, päämäärien, kysymyksenasettelujen, ongelmanasettelujen, tyylin, sävyerojen, eleiden tai vaikutushistoria hahmottelusta ja arvioinnista tms. Merkitys ei ole atomistinen kiteymä, jolle kaikki muu rakentuu. Tämä koskee sekä Wittgensteinia ja

Derridaa jo pelkästään heidän *tyylinsä* vuoksi. He eivät tyylillisesti kuulu puhdasverisesti transsendentaalisen filosofian perinteeseen.

Kolmanneksi. Filosofia on kyllä harvoin täysin irrallaan vallitsevasta ajattelusta, ja siten muodostuukin koulukuntia ja perinteitä, mutta miksi suhde traditioon *tulisi* selvittää? Ainakin silloin, kun selvitetään filosofin ajattelun taustaa, kontekstia, sitä mistä ajattelutapa kumpuaa. Mutta yhä useammin kyseessä on myös pyrkimys määrittellä "yhteinen" pelitila meille kaikille. Tällöin tavoitteena on luoda keskustelutilanne, jossa kaikkien *tulee* olla samalla pelikentällä ja pelata samoilla säännöillä. Ongelma on, kuka määrittelee pelikentän ja säännöt. Suomessa tämä pelitila on ollut *filosofiassa* niukka kuten Matti Klingekin on useaan kertaan todennut. Mitä tulee perinteiden väliseen dialektiikkaan, se toimii parhaiten kun eri perinteet tai diskurssit toimivat aidosti omilla ehdoillaan. Seuraavassa keskustelussa valottuu eräs suomalaisen yliopistotradition sisäinen keskustelu omilla ehdoillaan ja koko monitasoisuudessaan.

FILOSOFIAN TRADITIONAALISUUDESTA JA TRANSSENDENTAALISUUDESTA

1. JOHDANTO

Filosofisten tekstien ja niistä esitettyjen tulkintojen lukeminen saattaa inspiroida pohtimaan, mitä tarkoitamme (ja miten voimme perustella sitä, mitä tarkoitamme), kun sanomme, että joku ajattelija kuuluu tai ei kuulu johonkin filosofiseen traditioon. Yleisemmin tällaiset kysymykset koskevat filosofian luonetta. Filosofia näyttää olevan perinteidensä konstituioima, mutta perinteet uudistuvat koko ajan. Yksityiset ajattelijat kuuluvat moniin eri traditioihin, joiden puitteissa heidän ajattelulleen on jokin merkitys ja jotka mahdollistavat heidän näkemystensä tutkimisen, vertailemisen ja arvioimisen,¹ mutta tällaisia filosofisten näkemysten pohjalla vaikuttavia traditioita ei ole olemassa ilman yksilöitä, jotka jatkuvasti luovat, uusintavat, kritisoivat ja muokkaavat niitä. Tätä teemaa yritän seuraavassa tutkailla erityisesti Immanuel Kantin 1700-luvulla luoman transsendentaalifilosofian perinteen perspektiivistä.

Mainion esimerkin traditioiden ja niiden kritiikin luonteesta tarjoavat kiistat siitä, kuuluvatko Ludwig Wittgenstein ja Jacques Derrida – molemmat 1900-luvun eturivin ajattelijoina – kantilaiseen transsendentaalifilosofian traditioon. Kumpaakin tapausta on käsitelty runsaasti.² En pyri kattavaan kirjallisuuskatsaukseen enkä Wittgensteinin tai Derrida-eksegeesiin, vaan esittän yleisluontoisia huomioita siitä, miten etenkin Wittgensteinin olisi mielestäni mahdollista käsitellä transsendentaalijattelijana. Toivon voivani perustella valittujen esimerkkien valossa joustavaa ja dynaamista käsitystä filosofiasta ”traditionaalisenä” – traditioissaan elävänä – toimintana. Myönnän, että käytän tradition ja traditioon kuulumisen käsitteitä hyvin abstraktilla tavalla, joka kuitenkin olisi periaatteessa rikastettavissa tuomalla mukaan yhteiskunnallisia, tiedepoliittisia ja muita kontekstuaalisia tekijöitä.³

2. WITTGENSTEININ

TRANSSENDENTAALISET KIELIPELIT

Tarkastelen aluksi Wittgensteinin myöhäisfilosofian suhdetta kantilaisuuteen. Wittgensteinin varhaisemman ajattelun tapauksessa ei

tässä ilmene kovin suurta ongelmaa, sillä useimmat kommentaattorit hyväksyvät, että *Tractatus logico-philosophicus* (1921) on peruspyrkimykseltään kantilainen – koettaahan Wittgenstein siinä selvittää mielekkään kielen ja ajattelun rajat.⁴ *Filosofisten tutkimusten* (1953) tulkittavuus transsendentaaliseksi tutkimukseksi on pulmallisempaa. Siitä voitaneen kuitenkin löytää olennaisesti seuraavankaltainen transsendentaaliargumentti.⁵ Wittgensteinin mukaan meille ”annettu” lähtökohta – ilmiö, jonka mahdollisuuden ehtoja koetamme kantilaiseen tyyliin perustella – näyttää yksinkertaisesti olevan *kieli* sellaisena kuin sen tunnemme. Kielemme mahdollistaa kommunikoinnin ja miltei kaiken inhimillisenä tuntemamme elämän. Kielen olemassaoloa ja kykyämme käyttää sitä emme epäile; tässä mielessä olisi väärin pitää Wittgensteinin kysymyksenasettelua skeptisenä. On selvää, että kielen ilmaisuilla on *merkitys*: niitä käytetään eri tavoin välittämään erilaisia sisältöjä omaavia viestejä. Transsendentaalinen kysymys kuuluu: *miten* tämä on mahdollista?⁶ Siinä missä Kant koetti kartoittaa kokemuksen (empiirisen tiedon) mahdollisuuden välttämättömät ennakkoehdot, ne ihmismielen subjektiiviset rakenteet, joita ilman meillä ei voi olla kokemusta ob-

Taustaksi

Oheisen artikkelin innoittajina ovat kaksi filosofian lisensiaatintutkimusta, joiden tarkastajana minulla oli ilo toimia talvella 1999 – 2000: Oskari Kuuselan transsendentaalifilosofiaa ja Ludwig Wittgensteinin filosofiakäsitystä tarkasteleva tutkielma (Helsingin yliopisto, 1999) ja Marika Tuohimaan Jacques Derridan dekonstruktivistista ”maailmanhahmotustapaa” käsittelevä työ (Tampereen yliopisto, 1999). Nämä hyvin arvosanoin hyväksytyt opinnäytteet kytkeytyvät kiinteästi kysymyksiin siitä, miten meidän tulisi ymmärtää filosofian erilaisten traditioiden väliset vuorovaikutussuhteet ja miten voimme tarkastella traditionaalisia ajattelutapoja kyseenalaistavina filosofeja. Kuusela ja Tuohimaa ovat opinnäytteissään paneutuneet erittäin perusteellisesti Wittgensteinin ja Derridan tapoihin ymmärtää filosofian luonne ja filosofinen metodi. Kuusela pyrkii osoittamaan, että myöhäisempää Wittgensteinin ei tulisi tulkita Kantin tyyliseksi transsendentaalifilosofiksi. Tuohimaa puolestaan suhtautuu hieman myönteisemmin mahdollisuuteen nähdä Derrida jonkinlaisena transsendentaalijattelijana tai ainakin ”kvasitranssendentaalisten” käsitteiden käyttäjänä. Molemmat filosofit suunnittelevat myös väitöskirjoja tutkimusaiheistaan.

Sami Pihlström

jektiivisestä maailmasta, Wittgensteinin pyrkimyksenä on ymmärtää merkityksellisen kielemme mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja.⁷

Wittgensteinin voidaan katsoa etsivän vastausta transsendentaaliseen kysymykseensä kielen säännönmukaisuudesta. Vain säännönmukaisuutensa vuoksi kieli on meille kaikkea sitä, mitä se on. Ilmaisujen merkitykset eivät voi vaihdella mielivaltaisesti, vaan ilmaisuja tulee voida käyttää tiettyjen sääntöjen mukaan oikein ja väärin. Säännönmukaisuus puolestaan on yhteisöllistä. Kielen käyttö (normatiivisessa merkityksessä, jossa sanoja tai lauseita voidaan käyttää oikein tai väärin) tapahtuu kieliyhteisössä. Edelleen säännönmukaisuus edellyttää, että yhteisöllinen elämämme noudattaa suhteellisen samankaltaisina toistuvia tapoja ja käytäntöjä. Kuten Wittgenstein toteaa, kielen kuvitteleminen on elämänmuodon kuvitteleminen.⁸ Kielen käyttö on juurtunut kieliyhteisön elämänmuotoon. Vakioisuus elämänmuodossa puolestaan edellyttää yksimielisyyttä ainakin joissakin kielen avulla ilmaistavissa maailmaa koskevissa arvostelmissa. Tätä voidaan pitää yhtenä *Varmuudesta*-teoksen (1969) pääajatuksena. Emme ole varmoja ja yksimielisiä vain esimerkiksi logiikan laeista vaan myös sellaisista empiirisiltä väitteiltä näytävistä väitteistä, jotka määrittävät kielipeliemme perustaa. Näitä voidaan kutsua perustaviksi vakauksiksi, jotka tosin voivat muuttua ajan mittaan.⁹ Lisäksi voidaan arvella, että kielen säännönmukaisuus yhteisöllisesti vakioisena käyttönä edellyttää jonkinlaista pysyvyyttä siinä aineellisessa luonnossa, jonka puitteissa kieliyhteisö elää ja käyttää kieltään. Jos esimerkiksi luonnonlait muuttuisivat mielivaltaisesti humelaisen skeptikon kuvittelemalla tavalla tai jos tapahtumat eivät lainkaan noudattaisi kausaalisia lainalaisuuksia, kielenkäytön säännönmukaisuuskaan tuskin olisi mahdollista.

Tämä tarkastelu kiteytyy transsendentaaliargumentiksi: merkityksellisen kielen mahdollisuuden välttämätön ehto on kielen säännönmukainen käyttö kieliyhteisössä, jonka elämä on (suhteellisen) samanlaisena pysyvää ja joka on (suhteellisen) yksimielinen todellisuutta koskevissa käsityksissään.¹⁰ Wittgensteinin kuuluisaa ”yksityisen kielen argumenttia” voidaan pitää tällä tavoin luonnostellun transsendentaalisen argumentin yhtenä osana. Jotta kielen sääntöjä voitaisiin seurata oikein tai väärin – jotta säännönsuoraaminen olisi mahdollista – kielenkäytön täytyy olla julkista, periaatteessa julkisen kontrollin tarkistettavissa ja korjattavissa. Emme voi liittää ilmaisuihin merkityksiä, ellei niitä ole esitetty yhteisössä, jonka jo oletetaan jakavan yhteisen kielen.¹¹

Myöhäisempää Wittgensteinia transsendentaalifilosofina analysoineet ovat usein kiinnittäneet huomiota siihen, että merkityksen mahdollisuuden ennakoehdot eli transsendentaaliset ehdot ovat Wittgensteinin mukaan sosiaalisesti ja historiallisesti muuttuvia. Ne löytyvät inhimillisistä kielipeleistä ja elämänmuodoista ja ovat siten vain ”suhteellisesti” ja kontekstuaalisesti välttämättömiä ehtoja sille, minkä ehtoja ne ovat. Kielipeliin muuttuessa kielen mahdollisuuden ehtona toimiva yhteisölli-



Kielemme mahdollistaa kommunikoinnin ja miltei kaiken inhimillisenä tuntemamme elämän. On selvää, että kielen ilmaisuilla on merkitys: niitä käytetään eri tavoin välittämään erilaisia sisältöjä omaavia viestejä. Transsendentaalinen kysymys kuuluu: miten tämä on mahdollista? Siinä missä Kant koetti kartoittaa kokemuksen mahdollisuuden välttämättömät ennakoehdot, ne ihmismielen subjektiiviset rakenteet, joita ilman meillä ei voi olla kokemusta objektiivisesta maailmasta, Wittgensteinin pyrkimyksenä on ymmärtää merkityksellisen kielemme mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja.

nen rakenne muuttuu (vaikkei se seikka, että *jokin* tällainen mahdollistaa kielen, muutukaan). Tällaista käsitystä Wittgensteinin ajattelusta on kuitenkin myös kritisoitu, koska se säilyttää transsendentaalifilosofian perusidean jonkin annetun välttämättömistä ennakoehdoista.¹²

Transsendentaalifilosofian kannattajat ja vastustajat ovat yhtä mieltä siitä, että transsendentaalisten tarkastelujen paljastamien ehtojen välttämättömyys on niiden välttämättömyyttä jonkin käsitteellisen viitekehyksen puitteissa, ei tuon viitekehyksen ulkoista välttämättömyyttä, ja siten yhteensopivaa kehyksen historiallisen kontingenssin tai paikallisuuden kanssa. Esimerkiksi Kant ei väittänyt, että olisi ”ulkoisesta”, absoluuttisesta näkökulmasta välttämätöntä, että meillä on tiedollista kokemusta objekteista; kokemuksen mahdollisuuden ehdot ovat suhteellisia kokemukseen, joka otetaan annettuna, ja siten suhteellisia objekteja koskevan kokemuksen olettavaan käsitejärjestelmään.¹³ Samoin Wittgensteinin transsendentaaliehtot edellyttävät, että järjestelmässämme jo on esimerkiksi säännönsuoraamisen käsite – että se on *meidän* käsitteemme ja että

siten argumentti, joka kertoo jotakin siitä, miten me tuota käsitettä käyttämme, kertoo samalla jotakin käsitteen käytön meidän näkökulmastamme välttämättömistä edellytyksistä. Yksityisen kielen argumentti, jonka tehtävänä on osoittaa, ettei sääntöä voida seurata yksityisesti vaan säännönsuoraaminen edellyttää normatiivisia erotteluja suorittavan kieliyhteisön tai ainakin sellaisen mahdollisuuden, voidaan viedä läpi vain suhteessa käsitejärjestelmään, jossa me jo aktuaalisesti käytämme säännönsuoraamisen käsitettä tietyllä tavalla. Tämä käsitteiden käytön ”sisäpuolella” toimimista ja argumentoimista korostava lähestymistapa on nähdäkseni olennainen transsendentaalifilosofian ymmärtämisessä, ja yritän seuraavassa hieman laajemmin perustella, miksi kantilaisuuden kriitikot eivät kykene sitä horjuttamaan.

Elämämme ja kielenkäyttömme muuttuessa käsitteistömme vähitellen muuttuu. Transsendentaalifilosofian historiallistaminen (tai naturalisoiminen ja pragmatisoiminen, sen sitominen luonnollisiin inhimillisiin käytäntöihin ja elämänmuotoihin) korostamalla kantilaisten ehtojen muuttuvuutta pehmentää transsendentaalista mielekäs vs. mieleton -rajanvetopyrkimystä. Se, mikä on sisäisesti välttämätön ehto joidenkin käsitteiden käytölle, ja se, miten (esimerkiksi millaiseen historiallis-yhteiskunnalliseen käytäntöön sidottuna) kyseinen ehto toimii tässä roolissa, voi muuttua elämämme muuttuessa. Juuri tällaista sisäistä välttämättömyyttä wittgensteinilaisittain virittynyt historiallistettu transsendentaalifilosofia voi tutkia. Emme voi kuvitella ulkoisesta perspektiivistä, ”Jumalan näkökulmasta”, pitää ainutkertaisena kehystä, jonka puitteissa kulloinkin toimimme, mutta emme useinkaan voi mielekkäästi ajatella sille vaihtoehtoja.¹⁴ Toimimme maailmassa ja käsitteellistämme maailmaa aina jo jonkin käsitejärjestelmään sisällä, käytäntöihimme sidoksissa, mutta voimme sanoa, että järjestelmän sisäisesti välttämättömät ehdot ovat (toisesta näkökulmasta) kontingenteja,

koska voimme (tosin jälleen vain jonkin viitekehyyksen sisältä käsin) arvioida niitä, asettaa ne kriittisen tarkastelun alaisiksi ja muokata niitä uudenlaisiksi. Tällaista ajatusta nähdäkseni tavoitellaan, kun yritetään historiallistaa tai naturalisoida transsendentaalifilosofiaa esimerkiksi Wittgensteinin viitoittamalla tiellä. Toisaalta kyse on yhä transsendentaalisesta rajanvetopyrkimyksestä: myös historiallistettu transsendentaalifilosofia on transsendentaalifilosofiaa, ja sen kannattaja argumentoi niitä radikaaleja historisteja, reduktiivisiä naturalisteja ja relativisteja vastaan, joiden mielestä mitään käsitejärjestelmämme sisäistä välttämättömyyttä ei voida hyväksyä.

Transsendentaalifilosofilla ei ole mitään syytä kieltää, että eräässä mielessä täysin empiiriset ja kontingentit ehdot voivat toimia transsendentaalisessa roolissa sisäisen, suhteellisen välttämättömyyden mielessä. Ehtojen transsendentaalisuus on tällaisen käsityksen mukaan hyvin joustavaa ja ajan kuluessa muuttuvaa. Myös transsendentaalisen ehdon ”rooli” suhteessa kokemukseen, jonka ehto se on, on historiallisesti kontingentti ja käytäntösidonnainen; se, että ehto toimii roolissaan, perustuu siihen, että me (kontingentisti) elämme ja toimimme tietyillä (muuttuvilla) tavoilla. *Me* elämme elämää, jossa kielen faktuaalinen käyttö kielipeleissä toimii välttämättömänä ehtona sille, että kielen ilmaisut ovat merkityksellisiä. Elämämme muuttuessa tämä ehto – ehdollinen -suhde saattaa asettua toisin. Mutta ehtojen suhteellisuuden hyväksyvä maltillinen transsendentaalifilosofi ei tästä huolestu, vaan pitää itsestään selvänä, että transsendentaaliargumentit voivat kertoa jotakin vain siitä, millaista meidän käsitteiden käyttömme tuon käsitteiden käytön sisältä katsottuna välttämättä on, eikä mitään siitä, millaista käsitteiden käyttö aina ja kaikkialla (”ulkoisesti” välttämättä) on.

Monien transsendentaalifilosofian kriitikkojen luonnehdinta kriitikkinsä kohteesta on tarpeettoman vahvasti sidoksissa vanhahtavaan (platonistis-aristoteliseen ja vielä Kantin ainakin osittain omaksumaan) käsitykseen metafysiikasta asioiden ajattomien olemusten ilmaisemisena ja transsendentaalifilosofiasta tällaisen metafysiikan perustamisena tai metodina, vaikka onkin kiistatonta, että Kantilla itsellään transsendentaalifilosofia on läheisesti yhteydessä ontologiaan tai jopa on ontologiaa.¹⁵ Transsendentaalifilosofia määrittää toisinaan filosofiaksi, joka pyrkii yleisten kriteerien asettamiseen ja metafysiikan perustamiseen asioiden välttämättömiä ehtoja koskevien argumenttien avulla. Perinteen arvostelijat muotoilevat yleensä varsin vahvan transsendentaalifilosofian määritelmän ja osoittavat sitten, ettei esimerkiksi Wittgenstein – joka nimenomaan pyrki irtautumaan metafysisistä ongelmista ja teoreettisesta systeeminrakennuksesta – ole transsendentaalifilosofi tällaisen määritelmän mielessä. Ei kuitenkaan riitä todeta, että Kant (transsendentaalifilosofian isä, joka tosin itsekin oli perinteisen metafysiikan kriitikko) kannatti metafysiikkaan sidottua käsitystä transsendentaalifilosofiasta, vaan tulisi argumentoida – ennen kuin transsendentaalijattelua ryhdytään kritisomaan – ettei muunlainen tapa ymmärtää tarkastelun kohteena olevaa traditiota ole mahdollinen. Transsendentaalifilosofian kritiikin tulisi kohdistua heikoimpaan mahdolliseen ja siten vaikeimmin haavoittuvaan tuollaisen filosofian muotoiluun. Kriitikoiden määritelmiä maltillisempi, historiallistettu ja pragmatisoitu perspektiivi tulkitsee hyvin väl-

”

Transsendentaalifilosofian kritiikin tulisi kohdistua heikoimpaan mahdolliseen ja siten vaikeimmin haavoittuvaan tuollaisen filosofian muotoiluun. Kriitikoiden määritelmiä maltillisempi, historiallistettu ja pragmatisoitu perspektiivi tulkitsee hyvin väljästi transsendentaalijattelun metafysisyyden.

jästi transsendentaalijattelun metafysisyyden. Transsendentaaliargumenttien paljastamat ”metafysiset totuudet” – jos sellaisista halutaan puhua – voidaan ymmärtää käytäntösidonnaisiksi, jatkuvalla kritiikille alttiiksi ontologisiksi sitoumuksiksi, jollaisia erilaisiin päämääriin suuntautuva toimintamme maailmassa tuottaa. Yleisemminkin on ehkä harhaanjohtavaa puhua transsendentaalifilosofiasta metafysisen (tai muidenkaan) ”totuusien” etsijänä tai ”korkeampien” metafysisen tosiseikkojen paljastajana. Pikemminkin transsendentaaliehdoissa on kyse siitä, mitä on edellytettävä, jotta (esimerkiksi) totuus ja epätotuus olisivat (meille) mahdollisia kielenkäytön ja sen arvioinnin elementtejä.

Itse asiassa näyttää siltä, että monien vastustajiensa mukaan transsendentaalifilosofia edustaa välttämättä jonkinlaista *metafysiistä*

realismia, oppia maailman olemuksellisesta rakenteesta ja kielestä sen heijastajana. On *prima facie* harhaanjohtavaa käyttää transsendentaalifilosofian käsitettä näin. Kantilla transsendentaalinen käänne merkitsi käännettä pois ”transsendentaalisesta realismista”, jossa sekoitetaan toisiinsa oliot sinänsä ja ilmiöt (eli maailman ”oma” olemuksellinen järjestys ja se, miten me jäsenämme maailmaa).¹⁶ Jää epäselväksi, onko metafysisesti määritellyssä transsendentaalifilosofiakäsityksessä tilaa metafysiikan kritiikille, joka on perinteisen kantilaisen filosofian keskeisiä hankkeita. Transsendentaalijattelu tulisi tarkasti erottaa fundamentalismista, metafysiikan vankan, horjumattoman perustan tietoteoreettisesta etsimisestä. Jos sitä kehitellään antiessentialistisesti ja antifundamentalistisesti, päädytään Kantin *transsendentaalista idealismia* ja Putnamin ”sisäistä realismia” muistuttavaan käsitykseen, jossa kuitenkin edelleen voidaan hyväksyä ajatus transsendentaalifilosofiasta eräänlaisena ontologiana, sen tutkimisena, mitä on tai voi olla olemassa meille mahdollisessa inhimillisen kokemuksen maailmassa tai millainen on meille annettu, ihmisluonnostamme esiin nouseva tapa nähdä todellisuus ja puhua siitä. Historiallistetun transsendentaalifilosofian ei toisaalta tarvitse johtaa relativistiseen metafysiikkaan, koska filosofian normatiivinen tehtävä elämänmuoto(je)mme perusoletusten ja siihen (niihin) sisältyvien ehtojen kriittisenä arvioijana säilytetään.¹⁷

Voidaan kysyä, joudutaanko ei-transsendentaalisessa Wittgenstein-tulkinnassa – edustipa se Wittgensteinin omaa näkemystä tai ei – luopumaan ajatuksesta, jonka mukaan kieli on välttämättä säännönmukainen järjestelmä, sääntöjen seuraamisen käytäntö.¹⁸ Jos näkemys kielestä tällaisena sääntöjen hallitsemana mutta käytön kautta dynaamisesti muuttuvana järjestelmänä hylätään, emme nähdäkseni voi *nykyisen kielipelimme puitteissa* (pelin, johon ei-transsendentaalinen tulkitsijakin joutuneen sitoutumaan) enää mielekkäästi puhua kielestä. *Me* emme voi nykyisessä kielipelissämme mielekkäästi sanoa, että kielellemme voisi olla *millainen tahansa*, myös täysin ei-säännönmukainen. Meidän kielipelimme on sellainen, että välttämättä (”sisäisen” välttämättömyyden mielessä) jäsenämme kielellemme sääntöjen seuraamisen käytännöksi tai tällaisten käytäntöjen monitahoiseksi kokonaisuudeksi. Tässä luonnehdinnassa esiin tulevan välttämättömyyden katoaminen olisi *meille* kielen katoamista.¹⁹ Säännöt voivat tietenkin kontingentisti saada erilaisia sisältöjä, ja myös säännönseuraamisen käsitteemme sisältö voi kontingentisti muuttua. Saatamme vähitellen ryhtyä tarkoittamaan sillä jotakin muuta kuin mitä sillä nyt tarkoitamme. Elämämme voisi muuttua sellaiseksi, ettemme enää tunnista sitä

käytäntöjen kokonaisuutta, josta nyt ”kiele-
nä” puhumme, mutta tällaisenkin mahdolli-
suuden voimme tunnustaa vain kieleemme si-
sältä käsin, kielen, joka meille välttämättä on
joidenkin sääntöjen hallitsema. Transsenden-
taalifilosofian kriitikko hämärtää helposti kie-
len säännönmukaisuuden välttämättömyyden
sisäisen ja suhteellisen luonteen, jos hän kuvaa
kriittikkinsä kohteen opiksi kielestä säännön-
seuraamisen käytäntöjen essentialistisena me-
tafyysiikkana, joka pyrkii ilmaisemaan kielen
”olemuksen” sääntöjen järjestelmänä.

Yksikään transsendentaalifilosofian vastus-
taja ei tietenkään sano, että kieli voisi olla mil-
lainen tahansa. Kuka tahansa on valmis
myöntämään, että kielessä on sääntöjä. Krii-
tikkomme saattaa kuitenkin kieltää, että mei-
dän tulisi sanoa, että kielessä on *välttämättä* sääntöjä: siinä missä
transsendentaalifilosofi väittää *normatiivisesti*, ”rajoja asettaen”,
että tietyn kielipelin puitteissa kieltä täytyy käyttää tietyllä taval-
la tai että sitä välttämättä käytetään tietyllä tavalla, ei-transsen-
dentaalifilosofi väittää vain *deskriptiivisesti*, että tietyn kielipelin
puitteissa kieltä *de facto* käytetään tietyllä tavalla. Jälkimmäisestä
väitteestä ei kriitikon mukaan voida siirtyä edelliseen, eli emme
saa yleistää näkemystämme siitä, mitä kieli meille on, näkemyk-
seksi siitä, mitä kieli *voi* tai *ei voi* meille olla. Tässä kuitenkin
tehdään ongelmallinen modaalinen erottelu. Jos sanomme –
kielipeli(e)mme ja elämänmuoto(je)mme perspektiivistä – että
käyttämämme kieli on sääntöjen hallitsemien käytäntöjen ko-
konaisuus, sanomme nähdäkseni samalla (koska jo käytämme
tuota kieltä), että meille se on välttämättä tällainen kokonaisuus
– tai ainakin välttämättä ilmiö, joka ei voi olla millainen tahansa
tai muuttua millaiseksi tahansa. Kielen sisäisestä perspektiivis-
tämme erottelu sen välillä, mitä kieleemme on, ja sen, mitä se on
välttämättä, haihtuu, koska meillä ei ole muuta näkökulmaa.

Tällaista transsendentaalista ”rajanvetoa” suoritettaessa ei tar-
vitse olettaa, että voisimme löytää jotkin tietyt, pysyvät rajat sil-
le, millaiseksi kieli voi kehittyä. Voimme vain *tähyillä* mielek-
kyyden rajoja näkemättä koskaan niiden yli; kaikki tähyily ta-
pahtuu sen mielekkään kielen sisältä käsin, jonka puitteissa
elämme ja toimimme. Transsendentaalifilosofi ei suinkaan astu
illegitiimiä askelta kohti ”ulkoista”, metafysisesti perusteltua
sääntöä, joka koskisi kaikkea meille mahdollista kielen käyttöä.
Hän korostaa vain, että myöntäessämme, että kielessä on sään-
töjä, myönnämme samalla (yhtä lailla kielipelimme sisäisestä
näkökulmasta), että sikäli kuin meillä – siis olennoilla, joiden
kielessä on sääntöjä ja jotka voivat tuossa samassa kielessään tä-
män todeta – lainkaan on kieltä, siinä on (suhteellisesti, sisäises-
ti) välttämättä sääntöjä.

Kukaan ei kiistä, että kieli on olemassa vain kontingentisti, ja
on aivan yhtä kontingenttia, että viittaamme sanalla ’kieli’ sii-
hen monimuotoiseen ilmiöön, jota pidämme kielenä. Kuten to-
dettu, se, mihin tällä sanalla viittaamme, ei kuitenkaan tuon
viittausaktin edellyttämästä näkökulmasta voi olla millaista ta-
hansa. Kieleen siinä merkityksessä, jossa me nykyisen käsitteelli-
sen viitekehiksemme puitteissa ”kielestä” puhumme, sisältyy
normatiivisia erotteluita, jotka mahdollistavat ilmaisujen oikean
ja väärän käytön; muuten se ei ole sitä, mihin *me* (kontingentis-
ti) sanalla ’kieli’ viittaamme. Wittgensteinin ei-transsendentaa-
liset tulkitsijat kuvittelevat joskus ylittävänsä kielellisen relativis-
min ja absolutismin välisen vastakkainasettelun, mutta nähdäk-
seni juuri ei-transsendentaalinen tulkinta on kielen normatiivi-
suuden (sisäisestä) välttämättömyydestä luopuessaan vaarassa
ajautua relativismiin: voimme tällaisen tulkinnan mukaan lo-

”

*Historiallistetun
transsendentaalifilosofian ei
toisaalta tarvitse johtaa relati-
vistiseen metafysiikkaan, koska
filosofian normatiivinen
tehtävä elämänmuotomme
perusolemusten ja siihen sisälty-
vien ehtojen kriittisenä arvioi-
jana säilytetään.*

pultakin vain kuvata sitä, miten
käytämme sanoja, emme väitä
mitään siitä, miten sanoja (eri
kielipeleissä) pitäisi käyttää. Ja
voisimmehan aina käyttää sano-
ja toisin kuin niitä nyt *de facto*
käytämme. Tällaiset tulkitsijat
eivät nähdäkseni pysty johdon-
mukaisesti kiertämään päätel-
mää, jossa filosofiasta tulee vain
(kvasi-)empiiristä yksittäisten
kielenkäytön tosiasioiden toteas-
mista. Jos tähän tulokseen pää-
dytään, filosofiassa ei voida esit-
tää normatiivisia väitteitä. Filo-
sofia, joka pyrkii vain selvittä-
mään kielellisiä sekaannuksia ja

”yleiskatsauksellisesti” tekemään näkyväksi sen, ”mikä jo on
edessämme”, jää joko mielenkiinnostomaksi sanojen käytön ku-
vailuksi tai – normatiivisen tehtävän omaksuessaan – pystyttää
sittenkin (lokaalisia, korjattavia, uusiutuvia) transsendentaalisia
kriteerejä ja rajoja.²⁰

Ei-transsendentaalista Wittgenstein-tulkintaa kutsutaan toisi-
naan ”kieliopilliseksi”. Sen mukaan filosofian tehtävänä on siis
kuvata jonkin sanan käyttö kielipelissä, sen ”kielioppi”. Jos tässä
tulkinnassa myönnetään, että kieliopillinen tarkastelu voi koh-
distua olioiden tai ilmiöiden mahdollisuuksiin kielipelien puit-
teissa, ero transsendentaalifilosofiaan tuntuu miltei katoavan.
Hyväksyessään kieliopillisten lauseiden suhteellisen välttämät-
tömyyden (jonkin tarkastelutavan sisällä) ja kieltäessään sen,
että mitä tahansa, esimerkiksi jotakin täysin epäsäännöllistä ja
epäsystemaattista toimintaa, voitaisiin kutsua kieleksi, ei-trans-
sendentaalifilosofikin tulee muotoilleeksi käsityksen Wittgen-
steinin kieliopillisesta filosofiasta (heikkona) transsendentaalifi-
losofiana.²¹

Olenko ehkä sittenkin argumentissani sekoittanut ”sisäisen”
välttämättömyyden (välttämättömyyden tietyn kielenkäyttöta-
van puitteissa) ja idean, jonka mukaan kielen täytyy välttämättä
(meille) olla tietynlaista? Tällaisen eron ylikorostaminen johtaa
kuitenkin vaikeasti ymmärrettävään välttämättömyyksen mo-
ninkertaistamiseen: ei-transsendentaalisesti tulkittuna Wittgen-
stein puhuu vain siitä, mitä jonkin kielenkäyttöta-
van puitteissa pidetään välttämättömänä (tai mahdollisena), ei siitä, että tuol-
lainen välttämättömyys (tai mahdollisuus) olisi itsessään jolla-
kin tavalla välttämätöntä tai että olisi ulkoapäin katsoen välttä-
mätöntä, että kieleemme on sellainen, että siinä on tuollaisia si-
säisiä välttämättömyyksiä (ja mahdollisuuksia). En suinkaan ole
väittänyt, että minkään erityisten kielen sisäisten välttämättö-
myyksien olemassaolo olisi (ulkoisesti) välttämätöntä. Mutta si-
säisestä näkökulmasta tarkasteltuna kieleemme on välttämättä
sellainen, että siinä on *jotakin* sisäisiä välttämättömyyksiä (eli
ettei se ole millainen tahansa).

Uskoakseni kantilaisten Wittgenstein-tulkintojen kritiikissä
ei yleensä tehdä oikeutta transsendentaalifilosofian peruspyrkii-
mykselle tarkastella asioita tällä tavoin sisältäpäin, refleksiivises-
ti. Transsendentaalifilosofi ei koeta sanalla kielenkäytön välttä-
mättömiä ehtoja tai asettaa sen rajoja ulkoapäin, jostakin sellai-
sesta (kuvittelusta) pisteestä, joka itse ei olisi osa kielenkäyttöä.
Transsendentaalinen käänne – niin Kantilla kuin Wittgenstei-
nilläkin – merkitsee yritystä ymmärtää kokemusta, objektiivista
tietoa, kieltä tai muuta annettua elämämme ulottuvuutta mei-
dän (subjektiivisesta) näkökulmastamme.²² Tästä näyttäisi seu-
raavan, että erottelu ilmaisujen ”me käytämme kieltä tavalla X”
ja ”me käytämme välttämättä kieltä tavalla X” – kuten myös il-

maisujen ”kielessämme on välttämätön sääntö X” ja ”on välttämätöntä (meille), että kielessämme on välttämätön sääntö X” – välillä hämärtyy.²³ Kielipelejäme pelatessamme käytämme kieltä sisäisesti välttämättömien sääntöjen mukaisesti; kielenkäyttöme säännönmukaisuus määrittää, keitä olemme ja millaisessa maailmassa – mahdollisuuksien ja välttämättömyyksiensä avaruudessa – elämme. Tämä on mielestäni mitä wittgensteinilaisin ajatus. Olisi outoa ajatella, että tuo säännönmukaisuus olisi sisäisestä näkökulmasta vain kontingenttia. Sen kontingenssin käsittäminen edellyttää eräänlaista etäännytettyä, ulkoistavaa tarkastelua, jonka kuitenkin (paradoksaalisesti) on pohjautettava sisäiseen näkökulmaamme ja sen tarjoamaan ”kaksoisvalaistukseen”, siihen, että voimme nähdä ”saman asian” (elämämme) sekä transsendentaalisesta että empiirisestä perspektiivistä.

Ei-transsendentaalisten tulkintojen ongelman voisi ehkä myös ilmaista sanomalla, että erottelu sisäisen ja ulkoisen välttämättömyyden välillä – ironisesti – olettaa (ainakin transsendentaalisten modaalikäsitteiden analyysiin sovellettuna) jo ulkoisen näkökulman eli syyllistyy juuri siihen, mistä transsendentaalifilosofiaa syytetään. Erottelu ei siis kunnioita transsendentaalifilosofian lähtökohtaa, sisäisessä näkökulmassa pitäytymistä, kielen säännönmukaisuuksien välttämättömyyden tarkastelemista siten kuin ne ilmenevät kieltä käyttävälle kieliyhteisölle ja kielen jäsentämässä maailmassa toimiville subjekteille, ”meille”. Toinen tapa todeta olennaisesti sama asia olisi sanoa, että ”meistä” tai elämänmuodostamme puhuminen on ulkoistettu tapa ilmaista se, mikä sisäisestä näkökulmasta on välttämätöntä transsendentaalisessa mielessä.²⁴ Lisäksi on erityisesti pantava merkille, ettei transsendentaalifilosofiassa tarvitse olettaa, että kielen tai käsitteiden käytön yleiset säännöt olisivat ilmoitettavissa jo ikään kuin ennen käsitteiden käyttöä tai kielipelin pelaamista.²⁵ On liki triviaalia, ettei kielellisillä ilmauksilla aina ole yhtä, yleisesti oikeaa käyttötapaa ja ettemme voi historiattomasti asettaa jotakin tiettyä ilmauksen käytön kuvausta yleiseksi oikeellisuuden kriteeriksi. Kielessämme ei ole valmiita sääntöjä kattamaan kaikki mahdolliset kielenkäytön erityistapaukset. On epäoikeutettua väittää, että historiallisuutta korostavan transsendentaalifilosofin tulisi sitoutua tällaisiin oletuksiin. Pikemminkin olen yrittänyt selittää, millä tavoin transsendentaalisuus piilee kielenkäytössä (käytännössämme, toimintatavoissamme) itsessään, siinä, millaista inhimillinen elämämme kielellistetyssä maailmassa on.

Erityisesti naturalisoitu transsendentaalifilosofia ei painota vain transsendentaalisesti välttämättömien ehtojen suhteellisuutta, vaan myös niiden empiiristä ja faktuaalista ilmaistavuutta kielipeliemme puitteissa, niiden kuulumista muuttuvaan ja kontingenttiin ihmishuoltoon, siihen, millaisia olentoja me tämän kontingentiksi tunnustamamme elämänmuodon sisäisestä perspektiivistä nähtyinä olemme.²⁶ Transsendentaaliehtot säätävät kaikkea tulevaa kokemusta, mutta kokemus voi myös vähitellen muuttaa sitä, miten tuo säätely tapahtuu. Tämä käsitteellinen rakenne on kehäinen, kuten sekä transsendentaaliargumentaation että filosofisen naturalismin perusrakenne väistämättä on. Transsendentaalifilosofi – wittgensteinilaisessa kielifilosofisessa viitekehityksessä tai yleisemmin – ei siis ole dogmaattinen ”rajojen asettaja”, joka vetoaisi yleisiin, kaikkea mielekästä

”

Jos luovumme filosofisen tarkastelun normatiivisuudesta ja luisumme pelkkään kieliopilliseen kuvailuun, seuraa, että mikä tahansa käytäntö voi olla kieltä – ja että filosofisena tehtävänämme on vain kuvata tuo käytäntö. Filosofian kriittinen potentiaali kuihtuu, jos tyydymme yksinomaan kuvailuun.

kielenkäyttöä (tai muuta rajaamisen kohteena olevaa asiaa) aina ja kaikkialla hallitseviin yli-inhimillisiin sääntöihin ja normeihin. Hän on ”sisältöpäin” työskentelevä rajojen tähyjä, joka ymmärtää, ettemme voi kielessä mielekkäästi sanoa mitä tahansa mutta että meidän on (kuten Wittgensteinin *Traktatuksensa* esipuheessa muistuttaa) varottava kuvittelemasta, että voisimme nähdä rajojemme molemmat puolet. Mielettömyys, kuten Kantin ”olio sinänsä”, on meiltä kätkeyty, mutta tämä ei merkitse, että nämä kummajaiset asustaisivat jossakin ”toisessa todellisuudessa”, jonne transsendentaalifilosofi rajat asetettuaan voi vilkaista. Tällaiset rajat voidaan kiinnittää vain niiden aina jo rajaaman mutta kenties

muuttuvan kehikon puitteissa eläen ja toimien. Jonkinlaisia rajoja meidän on aina kiinnitettävä. Jos luovumme filosofisen tarkastelun normatiivisuudesta ja luisumme pelkkään kieliopilliseen kuvailuun, seuraa, että mikä tahansa käytäntö voi olla kieltä – ja että filosofisena tehtävänämme on vain kuvata tuo käytäntö. Filosofian kriittinen potentiaali kuihtuu, jos tyydymme yksinomaan kuvailuun.²⁷

Näyttää siltä, että ei-transsendentaalisten tulkitsijoiden teesi myöhäiswittgensteinilaisen kieli- ja filosofiakäsityksen ei-metafyysisyydestä (ja tällä tavoin tulkittuna sen ”ei-transsendentaalisuudesta”) on *joko oikea mutta miltei triviaali* ja siten yhteensovitettavissa ”heikon”, naturalisoidun ja antiessentialistisen transsendentaalitulkinnan kanssa (tällainen tulkinta olisi, sanoakamme, vain ”heikosti ei-transsendentaalinen”) *tai ei-triviaali mutta väärä* ja transsendentaalitulkitsijan torjuttavissa (jos kriittikomme todellakin edustavat ”vahvasti ei-transsendentaalista” näkemystä hyläten kieleemme liittyvän sisäisesti välttämättömän normatiivisuuden ja kieliopillisen tarkastelun normatiivisuuden). Tästä dilemmasta kuvittelemamme tulkitsijat (tai Wittgenstein itse) vapautuisivat myöntämällä kieliopillisen filosofian olevan ymmärrettävissä ”pehmeäksi” transsendentaalifilosofiaksi.

3. DERRIDAN ”KVASITRANSENDENTAALISET” (EPÄ)KÄSITTEET

Jacques Derridan ”dekonstruktio” ja niin sanottu ”postmoderni” ajattelu yleisemminkin nähdään usein täysin vastakkaisina Kantin systemaattiseen transsendentaalifilosofiaan nähden.²⁸ Tällainen asenne ei kuitenkaan ole välttämätön. Transsendentaalifilosofiaan liittyvät ongelmat tulevat kiinnostavalla, ehkä yllättävälläkin tavalla esiin myös Derridan kieltä ja merkitystä koskevan tuotannon yhteydessä. Tyydyn kuitenkin Wittgenstein-jaksoa huomattavasti lyhyempään tarkasteluun enkä yritä sanoa mitään uutta Derridan tulkitsemisesta.

Derridalta on vaikea löytää selvää transsendentaaliargumenttia – ainakin tämä on paljon vaikeampaa kuin Wittgensteinin tapauksessa. Kuitenkin myös Derridan voidaan katsoa tarkastelevan merkityksen mahdollisuuden ehtoja oman monien mielestä vaikeasti avautuvan käsitteistönsä (tai ”epäkäsitteidensä”) kautta. Toki Derridan teksteistä löytyy transsendentaaliajattelun ja muiden länsimaisen filosofian perinteiden kritiikkiä.²⁹ Joskus tuo kritiikki näyttää osuvan melko huonosti maaliinsa ja jäävän epämääräiseksi: esimerkiksi Derridan arvostelemasta ”transsendentaalista signifoidusta” puhuttaessa olisi hyödyllistä viitata kantilaiseen erotteluun *transsendentaalisen* ja *transsenden-*

tin välillä. Usein jää epäselväksi, kumpaa oikeastaan tarkoitetaan. Vaikka kiel-täisimme kielen käytön suhteen transsen-dentit merkitysten takajat, voimme hyväksyä, että merkityksellisyydellä on välttämättömiä ennakkoehtoja. Derrida-tulkitsijat jättävät nämä käsitteet usein täsmennyttömiksi. Voidaan myös kysyä, mitä tarkoittaa esimerkiksi väite, että ”kvasitranssendentaalit” eivät ”sinän-sä” ole transsendentaaleja.³⁰

Toinen tässä yhteydessä tärkeä Derridaan liittyvä teema on *transsendentaalisen subjektin* dekonstruktio. Tämän katso-taan usein suuntautuvan ”kartesiolaisuut-ta” vastaan. Vaikka Descartes hämöttää transsendentaalisen subjektin käsitteen taustalla, Kantin mielessä hän ei ollut transsendentaalifilosofi. Kartesiolainen subjekti on maailmassa oleva olio, ajatte-leva substanssi tai aineeton sielu, ei empiirisen maailman mah-dollisuuden ehto kantilaiseen tapaan. Itse asiassa jo Kant itse ”dekonstruoi” oletuksen maailmassa ”todella olemassaolevasta” (vai sanoisimmeko ”läsnäolevasta”?) subjektista. Hän hylkää substantiaalisen, persoonallisen, numeerisesti identtisenä pysy-vän subjektin (”sielun”) *Puhtaan järjen kritiikin* ”Transsenden-taalinen dialektiikka” -osaan sisältyvissä ”paralogismeissaan”.³¹

Lienee selvää, ettei kukaan vakavissaan väitä Derridan (sen enempiä kuin Wittgensteininkaan) olevan täysin, läpikotaisin, kantilainen ajattelija: kyse on pikemminkin riittävän merkittä-vistä yhtäläisyyksistä ja analogioista, joiden perusteella näiden 1900-luvun hahmojen työtä voidaan ymmärtää transsendentaal-lisena tai joiden valossa heidän voidaan sanoa esittäneen trans-sendentaalisia argumentteja. Kuten Wittgensteinin ”kielipelin” ja ”elämänmuodon” käsitteiden, myös Derridan *différance*-epä-käsitteen on katsottu olevan (kvasi)transsendentaalinen. Paljon riippuu siitä, mitä ”kvasitranssendentaalisuudella” tarkoitetaan. Edellä Wittgensteinin yhteydessä hahmoteltu pehmeä transsen-dentaalifilosofia voinee hyväksyä tämän käsitteen ja jäsentää sen kautta eroa alkuperäiseen (liian metafyyssiseen) kantilaiseen transsendentaalifilosofiaan. Sen enempiä Wittgensteinia kuin Derridaakaan tulkittaessa ei olekaan tarpeen yhdistää transsen-dentaalifilosofiaa absoluuttisen kiinteiden ja pysyvien, metafyy-sisten ”superkäsitteiden” tavoitteluun.³² *Pace* Staten,³³ dekon-struktio ei tarvitse olla täysin ei-transsendentaalinen lähestymis-tapa, jos suhtaudumme vakavasti esimerkiksi Gasché’n tulkinta-an eräistä Derridan keskeisistä käsitteistä (kuten ”kirjoitus”, ”arkkikirjoitus”, *différance*, metaforisuus) ei-fenomenologisoi-tavina kvasitranssendentaalisina (epä)käsitteinä.³⁴ Gaschélaisessa tulkintatavassa on eittämättä ongelmansa, mutta se tekee kysy-myksen Derridan suhteesta transsendentaaliseen traditioon mielekkääksi – ja jo tällä tavoin muokkaa tuota traditiota.³⁵ Ja vaikka Wittgenstein voidaan ehkä Statenin tapaan nähdä derra-dalaisena dekonstruktionistina, hänen tulkitsemisessaan kvasi-transsendentaalisten käsitteiden ja argumenttien tuottajaksi ei liene ainakaan ongelmallisempaa kuin Derridan.

Vihdoin voimme pohtia, eikö jo pelkkä kysymys Wittgenstei-nin tai Derridan ja transsendentaalifilosofian suhteesta eräässä mielessä tee Wittgensteinista ja Derridasta transsendentaalisen tradition – mahdollisesti kriittisiä ja ongelmallisia – edustajia. Tätä traditiota, kuten filosofian muitakin perinteitä, konstituoi-vat paitsi näkemykset tai opit, myös kysymykset, avoimet ongel-mat, jotka voivat koskea muun muassa sitä, ketkä traditioon kuuluvat eli millainen filosofinen tutkimus tai ajattelu voidaan

”

Myös Derridan voi-daan katsoa tarkastelevan merki-tyksen mahdollisuuden ehtoja oman monien mielestä vaikeasti avautuvan käsitteistönsä kautta. Toki Derridan teksteistä löytyy transsendentaaliajattelun ja muiden länsimaisen filosofian perinteiden kritiikkiä. Joskus tuo kritiikki näyttää osuvan melko huonosti maaliinsa ja jäävän epämieliseksi.

katsoa osaksi kyseistä traditiota. Filosofoidessaan niin sanoakseni transsendentaalifilosofian *rajalla* Wittgenstein ja Derrida ovatkin jo sen *sisällä*, koska tuo rajalla oleminen konstituo-i itse traditio-ta. Koska se, mikä filosofista tra-ditiota rajoittaa, vaikuttaa siihen, miten tuo traditio on ymmärret-tävä, rajalla olevat hahmot kuulu-vat jo pelkän rajalla olemisensa vuoksi kyseiseen traditioon. Tällä melko avaralla tavalla haluaisin hahmottaa filosofian traditionaa-lisuutta. On sanomattakin selvää, että rajalla oleminen on mitä derra-dalaisin teema: ”Yritän pysytellä filosofisen diskurssin rajalla. Kyse on filosofian rajoista eikä sen kuolemasta [...]. Tarkastelen siis

rajaa, josta lähtemällä filosofia on tullut mahdolliseksi [...].”³⁶ Voisimme sanoa, että Wittgensteinin tai Derridan kaltainen ra-jalla oleva hahmo koettaa pohtia rajojen sisällä pysyttelemisen ja siten myös niiden rikkomisen tai ylittämisen mahdollisuuden ehtoja.

Filosofian rajoista puhuttaessa ja transsendentaalista traditio-ta rajattaessa on myös paikallaan muistaa, ettei ole selvää, mihin traditioihin Kant itse tulisi sijoittaa. On esimerkiksi argumen-toitu, että hänen lukemisensa kartesiolaisena tietoteoreetikkona, joka koettaa vastata skeptisismiin haasteeseen ja jolle idealismi (oletus, jonka mukaan objektit ovat riippuvaisia empiirisestä subjektista) on vaikea ongelma, on virheellistä.³⁷ On hiukan outoa väittää, ettei Kant lainkaan kuulu idealismin perintee-seen, mutta hänen transsendentaalinen idealisminsa (joka on tarkoin erotettava hänen kritisoi-mastaan empiirisestä idealis-mista) muokkaa tuota perinnettä tavalla, joka on vallankumo-uksellisuudessaan verrattavissa siihen, miten myöhempi Wittgenstein ja Derrida muokkaavat transsendentaalista tradi-tiota. Sen sijaan Kantin sijoittuminen kartesiolaisen perinteen ulkopuolelle on nähdäkseni selvempää. Kartesiolaisuutta hänen ei oikeastaan voida ajatella kehittäneen eteenpäin; pikemminkin hän teki siitä lopun uskottavana metafyyssis-tietoteoreettisena mahdollisuutena. Samaan tapaan on selvää, että esimerkiksi Wittgenstein jää (transsendentaalisuudestaan huolimatta) tyys-tin kartesiolaisen paradigman ulkopuolelle.³⁸

4. METAFYSIIKAA VAI METODOLOGIAA?

On paikallaan vielä hieman laajemmin pohtia transsendentaali-filosofiasta yleisesti esitettyjä tulkintoja. On hyödyllistä tarkas-tella lyhyesti, kuinka erilaisen kuvan transsendentaalisesta tradi-tiosta ja sen metodeista saa esimerkiksi David Carrin teoksesta, joka käsittelee transsendentaalisesta subjektista käytyä keskus-telua,³⁹ ja Robert Sternin toimittamasta antologiasta, jossa selvi-tellään transsendentaaliargumenttien rakennetta ja niiden kykyä vastata skeptisismiin ongelmiin.⁴⁰ Carrin – kuten myös esimer-kiksi Henry Allisonin⁴¹ – näkökulmasta voitaisiin sanoa, että Sternin kokoomateoksessa ilmentyvää analyttisen epistemolo-gian sisäistä keskustelua transsendentaaliargumenteista vaivaa oletus (metafyyssisestä) realismista, jossa ei lainkaan tehdä oike-utta kantilaiselle transsendentaaliselle idealismille eikä siten pe-rinteen tärkeimmille lähtökohdille.

Sternin kirjaan kootut artikkelit tekevät selväksi, että analytt-isten epistemologioiden mielestä transsendentaaliargumentaation

pääongelma on (kartesiolainen tai humelainen) skeptisismi. Tämä ongelma on ollut transsendentaaliargumentteja tutkineiden filosofien huomion kohteena siitä lähtien, kun Barry Stroud asetti kyseenalaiseksi – P.F. Strawsonin projektia kritisoiden – näiden argumenttien kyvyn tehdä ”antiskeptistä työtä”.⁴² Stroud väitti, että jos transsendentaaliargumentit toimivat skeptisismiä vastaan, niiden on oletettava jonkinlainen idealismi tai verifikationismi, jolloin niitä ei oikeastaan tarvittaisikaan. Vain realistille mielestä riippumattoman objektiivisen maailman ”todistaminen” ja skeptismin kumoaminen ovat aito ongelma. Tässä jälkistroudilaisessa tilanteessa on luontevaa, että idealismia kaihtavat filosofit

pyrkivät etsimään sellaisia ”maltillisia” tai ”heikkoja” transsendentaaliargumentaation muotoja, joilla on jonkinlaista antiskeptistä voimaa mutta jotka pysyvät realismin kaidalla tiellä eivätkä oleta mielen subjektiivisten rakenteiden konstituivan objektiivista todellisuutta. Jälkistroudilaisien transsendentaaliargumentojien (ja heidän kriitikoidensa) viitekehyksenä on siis metafyyssinen realismi, uskomus todellisuuden ehdottomaan riippumattomuuteen ihmismielestä, käsitteistä, kielestä ja muista ”subjektiivisista” asioista.⁴³ On kuitenkin kysyttävä, onko tällainen idealismin torjuminen hedelmällinen tapa jatkaa kantilaista traditiota. Monesti vaikuttaa siltä, että idealismia vastustavilla transsendentaaliargumentaation mahdollisuuksista kiinnostuneilla tietoteoreetikoilla on mielessään kovin ei-kantilainen (lähinnä berkeleylainen, fenomenalistinen) idealismin muoto, kun he julistavat transsendentaalisen idealismin epätoivottavaksi metafyyssiseksi rakennelmaksi, jonka mukaan ihmismieli jollakin mystisellä tavalla ”luo” maailman. Tähän virheeseen on ehkä suurin syyllinen Strawson itse, jonka käsitystä transsendentaaliargumenteista koko Stroudin jälkeinen keskustelu kritisoi.⁴⁴

En voi tässä eksyä yksityiskohtiin, mutta olen vakuuttunut siitä, että Allisonin, Carrin, Collinsin ja Leppäkosken kaltaiset tulkitsijat tarjoavat uskottavamman käsityksen transsendentaaliargumenttien suhteesta transsendentaaliseen idealismiin. Kantilaisen ajattelun pääpyrkimyksenä ei heidän mukaansa ole vastata skeptiseen ongelmaan ulkomaailman mahdollisesta illusoriisuudesta. Ei ulkomaailman olemassaoloa voida transsendentaalisesti (eikä millään muullakaan keinolla) ”todistaa”! Pikemminkin transsendentaaliargumentaatioissa on kyse metodista, jonka kautta voidaan tutkia – Allisonin sanoin – kokemuksen ”epistemoisia ehtoja”, sitä, mitä on edellytettävä, jotta meillä voisi olla kokemusta objekteista. Tätä argumentaatiota ei voida irrottaa transsendentaalisesta idealismista, koska juuri transsendentaalinen idealismi merkitsee sen tutkimista, miten maailma ja sen objektit ovat annettuja meille, koettavissamme – sen sijaan, että tutkittaisiin, mitä ne ovat meistä riippumatta. Sternin teoksessa esiintyvät epistemologit eivät siis tämän käsityksen mukaan kykene aidosti transsendentaaliseen tutkimukseen nojatesaan realistiseen viitekehykseensä ja jättäessään Kantin idealismin spesifin luonteen hämäräksi. Erityisesti transsendentaalinen idealismi ei ole hämärää subjektivistista metafysiikkaa (eikä varsinkaan fenomenalismia), vaan pikemminkin tietoteoreettinen ja metodologinen käsitys siitä, miten objektien olemista ko-

”

Filosofoidessaan transsendentaalifilosofian rajalla Wittgenstein ja Derrida ovatkin jo sen sisällä, koska tuo rajalla oleminen konstituoi itse traditiota. Koska se, mikä filosofista traditiota rajoittaa, vaikuttaa siihen, miten tuo traditio on ymmärrettävä, rajalla olevat hahmot kuuluvat jo pelkän rajalla olemisensa vuoksi kyseiseen traditioon. Tällä melko avaralla tavalla haluaisin hahmottaa filosofian traditionaalisuutta.

kemuksen kohteina, epistemoisten ehtojen alaisuudessa, on tutkittava. Jos tämä on oikea tapa ymmärtää transsendentaalista idealismia, koko jälkistroudilaisen keskustelun anti-idealistentinen pyrkimys on transsendentaalijattelua kapeuttavaa ja monin tavoin harhaanjohtavaa – vaikka sekin toki omalla tavallaan kehittää transsendentaalista traditiota eikä siis missään tapauksessa ole torjuttavissa jonakin kokonaan tuon tradition ulkopuolelle kuuluvana.

Monenlaisia vaikeuksia on kuitenkin vielä jäljellä. Ei esimerkiksi ole selvää, että filosofisista traditioista tai näkemyksistä voitaisiin johdonmukaisesti kannattaa (Allisonin tyyliin) ”vain metodologisia” tulkintoja.⁴⁵ Allisonin ja Carrin tulkinta Kantin transsendentaalisesta idealismista pyrkii olemaan vain metodologinen (tai epistemologinen)

ja välttämään kyseenalaiset ontologiset oletukset esimerkiksi olioiden sinänsä ilmiöistä erillisestä olemassaolosta. Samantapaista erottelua on sovellettu transsendentaalifilosofian kritiikissä ehdottamalla Wittgensteinin käsitteiden ”kielioppi”, ”kielipeli” ja ”elämänmuoto” puhtaasti metodologista tulkintaa erotuksena metafyyssistä tai transsendentaalisista tulkinnoista.⁴⁶ Nähdäkseni tällaiset pyrkimykset kapeuttavat sekä Kantin että Wittgensteinin ajattelua. Metodologia on tyhjää, jollei tutkimuksen kohteena ajatella olevan jotakin, mikä kuuluu todellisuuteen. Kielipelin ja kieliopin käsitteet ovat toki metodologisia tarkastelutapoja ja näkökulmia kieleen, mutta ne eivät voine olla vain tätä. Metodologinen näkökulma on mielekäs vain, jos se on näkökulma *johonkin*. Kielipelejä pelataan maailmassa; elämänmuotomme ovat osa maailmaa; puhuessamme kielipeleistä puhumme jostakin inhimilliseen maailmaan kuuluvasta. Mikäli tämä lähes triviaali ajatus hyväksytään, ei ole syytä pitää mainittuja käsitteitä vain metodologisina ja ei-ontologisina.⁴⁷

Yleisemminkin eri asiayhteyksissä esitettävät ”vain metodologiset” tulkinnot jostakin filosofisesta perinteestä ovat arveluttavia yrityksiä tehdä kyseiset perinteet aiempaa uskottavammiksi liian vahvoja (metafyyssiksi kutsuttuja) oletuksia välttämällä. Tämä pätee myös Allisonin ja Carrin muuten uskottavista Kant-tulkinnosta. Etenkin *pragmatism*in perinteen näkökulmasta metafyyssinen vs. metodologinen -erottelu on monien muiden jyrkkien dikotomioiden tapaan ongelmallinen: jonkin metodin soveltaminen merkitsee aina maailman jäsentämistä jonkinlaisena ja siten (pragmaattista, käytäntö- ja metodisidonnaista) ontologiaa tai metafysiikkaa.⁴⁸ Tässä metodi ja metafysiikka kietoutuvat toisiinsa. Maailma hahmotetaan aina jollakin tavalla, vaikka sitten dekonstruktiiivisesti ja perinteisiä hahmoksia kritisoiden. Jos suhtaudumme vakavasti pragmatismen traditioon, meidän on syytä hylätä metodi vs. metafysiikka-dikotomiaan perustuvat filosofian traditioiden rekonstruktiot.⁴⁹ Metafyyssisten ja metodologisten lähestymistapojen välinen jyrkkä erottelu ei uskoakseni ratkaise filosofian traditioihin liittyviä tulkintaongelmia. Tilanne on paljon epäpuhtaampi.

Valaisen asiaa vielä muutamilla transsendentaalisen tradition keskeistä metodilla, transsendentaaliargumentaatiota, koskevilla huomioilla. Transsendentaaliargumenttien loogiset analyysit eivät näytä tarjoavan selkeää kuvaa transsendentaalifilosofian luonteesta.⁵⁰ Jos ymmärrämme transsendentaaliargumentin – jonkin aktuaaliseksi oletetun asian mahdollisuuden välttämättömiä ennakkoehtoja etsivän argumentin – yksinkertaisesti kah-

desta premissistä johtopäätökseen eteneväksi *modus ponens* -päättelyksi tyyliin

1. Jos A (on mahdollinen), niin B
2. A (on mahdollinen, koska se on aktuaalinen)
3. Siis: B,

emme kykene erottamaan transsendentaalisia argumentteja muista pätevistä samanmuotoisista päätelmistä. Jos kuljetamme ensimmäisen premissin eteen välttämättömyysoperaattorin, emme ehkä ole enää selvillä siitä, mitä itse asiassa johtopäätöksenä väitämme. Mitä voimme päätellä ehdosta "on välttämättä niin, että jos A on mahdollinen, niin B", kun premissi (2) kuitenkin on säilytettävä ennallaan? Jos taas tuomme modaalioperaattorin premissin (1) ilmaisevan implikaation sisään, saamme päätelmän muotoa

1. Jos A (on mahdollinen), niin välttämättä B
2. A (on mahdollinen)
3. Siis: välttämättä B.

Tällöin A:n mahdollisuuden ehto B on kuitenkin todettu itsessään välttämättömäksi, mikä on kovin harhaanjohtavaa, sillä se, että tällaisia ehtoja ylipäänsä on, on kaiketi kontingenttia. Jos esimerkiksi ajattelemme Wittgensteinia seuraten, että julkisten kielipeliä pelaaaminen on merkityksen muodostumisen ehto, joutuisimme jälkimmäistä päätelmämuotoa soveltaessamme päättelemään, että kielipelit ovat välttämättömiä. Tämä olisi outoa modaalista metafysiikkaa, jossa sotkettaisiin toisiinsa kielijärjestelmän sisäinen ja sille ulkoinen välttämättömyys tavalla, jota edellä koetin välttää. Ei voitane vakavasti väittää, että olisi jossakin metafysisessä mielessä välttämätöntä, että käytämme kieltä. Se, että kieli (ja me) ylipäänsä on olemassa, on kontingenttia, vaikka tämän kontingenssin voimme tietenkin todeta vain kielessämme.

Modaalisten termien kuljettaminen transsendentaaliargumentin analyysiin on siis epäilyttävää. Toisaalta pelkkä *modus ponens* -muoto ei erottele transsendentaalisia ja ei-transsendentaalisia argumentteja. Miten tähän tulokseen olisi suhtauduttava? Ehkäpä onkin niin, että koska transsendentaalisen argumentin looginen rakenne jää avoimeksi ongelmaksi, itse transsendentaalisen tutkimuksen tai analyysin – sen, mikä transsendentaalifilosofiassa on kiinnostavaa – tulee ajatella kohdistuvan premissin (1) ilmaisemaan implikaatioon ("Jos A, niin B"), itse transsendentaalisen ehdon etsintään, joka voi tapahtua hyvinkin erilaisissa käsitteellisissä maastoissa, sekä tietenkin premissien (1) ja (2) perustelemiseen – tai ehkä pikemminkin siihen, miksi premissin (2) annetuksi olettaa asiaa, kuten kieltä, *ei* tarvitse perustella. Tästä näkökulmasta kiinnostavaa ei siis olekaan itse päätelmä ("metodi"), vaan nimenomaan se filosofinen traditio, jonka puitteissa transsendentaaliehtojen etsintä tapahtuu ja joka määrittää transsendentaaliseen tutkimukseen ryhtyvälle mahdolliset käsitteelliset viitekehykset. Ei ole ilmeistä, että nämä käsitteelliset viitekehykset voitaisiin puhdistaa metafysisistä oletuksista.



Transsendentaaliajattelijan päämääränä ei ole suljettu metafyyssinen systeemi, lopullinen totuus tiedon, kielen tai jonkin muun asian olemuksellisista piirteistä, vaan jatkuvan kritiikin dynaamisessa liikkeessä pitämä tietoa, kieltä ja muita "annettuja" asioita koskeva transsendentaalinen reflektio, joka viime kädessä pohjautuu subjektin refleksiiviseen pyrkimykseen ymmärtää itseään ja oman toimintansa ennakkoehtoja – sitä, mitä on olla kokeva, tietävä, toimiva ja kieltä käyttävä olento.

Ainakaan transsendentaalinen traditio ei tyhjene siihen, että sen edustajat soveltaisivat tietynmuotoista loogista metodia. He voivat mahdollisesti käyttää erilaisia argumenttimuotoja⁵¹ ja myös perinteistä *modus ponensia*, jota käytetään muissakin traditioissa (luonnollisesti esimerkiksi tavanomaisessa analyytisessä filosofiassa), mutta nämä argumenttaatiotavat eivät vielä tee heistä transsendentaaliajattelijoita.

Tarvitsemmekin logiikan menetelmät ylittävää käsitystä filosofian käsitteistä ja niistä käsitteenmuodostuksen perinteistä, joiden puitteissa loogisia päätelmiä suoritetaan ja kritisoidaan, jotta voisimme ymmärtää transsendentaalifilosofian perinteesen lukemienne ajattelijoiden ajattelun transsendentaalisuutta. Erityisesti transsendentaalisen subjektin aktiivinen rooli kokemukselle avautuvan empiirisen maailman

konstituutiossa – siis jonkinlainen Kantin tyylinen transsendentaalinen idealismi – on tässä nähtävä olennaisena osana transsendentaalifilosofiaa.⁵² Transsendentaalinen tutkimus kohdistuu perinteisimmillään juuri siihen, miten jotkin subjektin piirteet tai rakenteet (tietokyvyn muoto tai, Wittgensteinin yhteydessä, sosiaalisena subjektina toimivan kieliyhteisön käytännöt) tekevät mahdolliseksi objektiivisen maailman tiedollisen kokemisen ja/tai sitä koskevan merkityksellisen kielen.⁵³ Tällainen tutkimus voi olla transsendentaalista, vaikka sen yhteydessä esitettävät argumentit eivät muodoltaan poikkeaisi muissa perinteissä esiintyvistä argumenteista. Filosofiset traditiot eivät siis redusoidu argumentaatiotapojen logiikkaan. Tässä mielessä niitä ei voida tarkastella "vain metodologisesti". Erityisesti transsendentaalinen traditio on jotakin muuta kuin jokin erityinen looginen menetelmä. Silti myös transsendentaaliargumenttien rakenteen pohtijat omalla tavallaan kehittävät tätä traditiota.

5. LOPUKSI

Olenko metafysiikan ja metodologian jyrkkää eroa kritisoidesani myöntänyt oikeiksi transsendentaalifilosofian vastustajien ajatukset transsendentaaliperiaatteiden metafysisyydestä? Tavallaan kyllä. En usko metafysiikkaa voitavan kokonaan välttää sen enempää transsendentaalifilosofiassa kuin muuallakaan. Mutta transsendentaaliajattelijan päämääränä *ei* ole suljettu metafyyssinen systeemi, lopullinen totuus tiedon, kielen tai jonkin muun asian olemuksellisista piirteistä, vaan jatkuvan *kritiikin* dynaamisessa liikkeessä pitämä tietoa, kieltä ja muita "annettuja" asioita koskeva transsendentaalinen reflektio, joka viime kädessä pohjautuu subjektin (yksilön tai yhteisön) refleksiiviseen pyrkimykseen ymmärtää *itseään* ja oman toimintansa ennakkoehtoja – sitä, mitä on olla kokeva, tietävä, toimiva ja kieltä käyttävä olento.

Kuten esittämistäni huomautuksista toivottavasti käy ilmi, haluaisin ymmärtää filosofisten traditioiden rajanvedon sillä tavoin väljästi, ettei meidän olisi mahdotonta katsoa esimerkiksi Wittgensteinia tai Derridaa transsendentaaliseksi ajattelijoiiksi. Miksi meidän on joskus niin vaikea myöntää, että joku tutkimamme filosofi, esimerkiksi Wittgenstein tai Derrida, "kuuluu" johonkin traditioon (varsinkin traditioon, jota emme itse sym-

paisoi tai johon emme halua hänen kuuluvan), esimerkiksi transsendentaalifilosofian perinteeseen, vaikkei hän edustakaan puhdasoppisesti tuota traditiota ja vaikka hänen pyrkimyksensä ovat monin paikoin sille vastakkaiset? Miksi ajattelemme filosofian traditioita staattisina järjestelminä? Staattisiahan ne eivät ole. Transsendentaalifilosofia on sellainen traditio kuin se on vain siksi, että yksilöt, kuten Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Husserl ja – kuten haluan väittää – Wittgenstein (ja ehkä myös Heidegger ja Derrida) ovat sitä kehittäneet ja uudistaneet, toisinaan myös radikaalin kritiikin kautta, ajattelemalla ”toisin”, kirjoittamalla traditiotaan vastaan. Samaa voitaisiin sanoa esimerkiksi pragmatismen traditiosta, johon niin ikään olen taipuvainen katsomaan Wittgensteinin ”kuuluvan”.⁵⁴ Filosofian traditiot solmiutuvat yhteen, risteytyvät, yhdistyvät, häiritsevät toisiaan, erkanevat, katoavat ja palaavat jälleen. Filosofian historia, kuten tiedämme, on hyvin epäpuhdasta, rikkonaista, epäselvää, hajanaista, monitulkintaista. Myöntämällä, että esimerkiksi Wittgenstein tai Derrida on (osittain, tavallaan, eräässä mielessä, kriittisesti, ei-dogmaattisesti, eräiden joskaan ei kaikkien pyrkimystensä suhteen) kantilainen transsendentaalifilosofi, avaamme uusia mahdollisuuksia ymmärtää sekä tarkastelemaamme filosofia että hänen taustatraditionsa luonnetta. Tällaisen tulkinnan ei tarvitse sulkea pois tarkastellun filosofin ajattelun ”uutuuksia”, sitä, miten hän asettuu vastakkain aiempien filosofien (esimerkiksi juuri Kantin) näkemysten kanssa.

Oletus, että voisimme yksiselitteisesti ratkaista, kuuluuko jonkun filosofin tuotanto johonkin tiettyyn traditioon vai ei, muistuttaa metafysisen realismin oletusta, jonka mukaan kielien jokaisella väitelluseella on määrätty totuusarvo sen nojalla, millainen kielestä riippumaton maailma on. Tämä näkemys unohtaa, ettei traditioita ole riippumatta jatkuvasta uudelleentulkinnasta ja -käsitteellistämisestä. Filosofit, esimerkiksi Wittgenstein tai Derrida, voi kuulua traditioon-x-sellaisena-kuin-me-sen-näkökulmasta-y-hahmotamme. Näkökulmamme puolestaan on muokkautunut sellaiseksi kuin se on muun muassa siksi, että tarkastelemamme filosofi on elänyt keskuudessamme ja vaikuttanut siihen, millaisiksi miellämme filosofian kehityslinjat. Päädyimme jälleen ajatukseen siitä, että myös traditioiden rajoilla vaikeasti kategorisoitavina hahmoina vaikuttavat ajattelijat voivat juuri tuon ongelmallisuutensa vuoksi kuulua niihin traditioihin, joiden luonnetta koskevia kysymyksiä heidän työnsä herättää.

Emme tietenkään voi ”anything goes” -tyyliin katsoa kenen tahansa edustavan mitä traditiota tahansa. On säilytettävä mahdollisuus keskustella kriittisesti (tosin aina jo jonkin tradition sisällä) siitä, millainen filosofia edustaa tai ei edusta mitään traditiota.⁵⁵ Tästä syystä esimerkiksi Wittgensteinin tai Derridan transsendentaalisuutta vastustavat tulkitsijat tekevät tärkeää työtä. En voi yhtyä heidän johtopäätöksiinsä, joiden mukaan nämä filosofit ehdottomasti eivät edusta transsendentaalista traditiota, mutten myöskään vastakkaisiin näkemyksiin, joiden mukaan he ilmiselvästi tai ongelmattomasti kuuluvat tuohon traditioon. Nähdäkseni kaikissa tällaisissa argumenteissa unohdetaan filosofian perinteiden dynaaminen, jatkuvasti uudistuva luonne – ja yksityisten, työnsä taustan muodostaviin perinteisiin kriittisesti suhtautuvien ajattelijoiden merkitys perinteiden jatkuvassa uudelleentulkinnassa.⁵⁶

Traditiot itse ovat (näin haluaisin sanoa) transsendentaalisia: ne ovat filosofian, myös traditioita kritisoivan filosofian, mahdollisuuden ehto. Ne ovat transsendentaalisia hieman samaan tapaan kuin merkityksellisen kielen mahdollistavat kielipelit. Siksi meidän on suhtauduttava vakavasti kiistoihin siitä, kuuluuko joku tietty filosofi johonkin tiettyyn traditioon vai ei. Meidän tulee olla tällaisten kiistojen arvioinnissa suvaitsevaisia

mutta myös (itse)kriittisiä ja koettaa tehdä selväksi, mitä traditioon kuulumisella milloinkin tarkoitetaan.⁵⁷

VIITTEET

1. Eri filosofien ajattelun ”merkitys” voi näyttytyä hyvinkin erilaisena sen mukaan, millaiseen traditioon heidät asetetaan. Ei tule olettaa, että filosofiset tekstit aina ongelmattomasti asettuisivat johonkin tiettyyn traditioon.
2. Wittgensteinista ovat tästä näkökulmasta kirjoittaneet muiden muassa Garver (1994), Wallgren (1996, 1999) ja Kuusela (1999), Derridasta taas esimerkiksi Rorty (1982, 1998), Gasché (1986), Dews (1995), Tuohimaa (1999) ja Kauppinen (2000). Derridan ja Wittgensteinin ajattelua ovat kiinnostavasti vertailleet Staten (1985), jonka mukaan Wittgensteinin harjoittaa dekonstruktioita, ja Margolis (1994, 1995), joka tarkastelee Derridan työtä kantilaisessa kontekstissa. Ks. myös useita esseitä teoksessa Dasenbrock (1989), erityisesti Norris (1989).
3. Päitsi traditioista voisimme varsin hyvin puhua esimerkiksi viitekehystistä, paradigmoista tai ajattelutavoista.
4. Vrt. esim. Kannisto (1996).
5. Käsitteeni Wittgensteinista transsendentaalifilosofina perustuu suureksi osaksi Heikki Kanniston ja Hanne Ahosen kanssa käymiini keskusteluihin. En kuitenkaan oleta heidän jatkavan kaikkia aiheeseen liittyviä näkemyksiäni. Tavallisimmin Wittgensteinin ”transsendentaaliargumentina” on pidetty *Filosofisten tutkimusten* yksityisen säännönsuoraamisen mahdottomuutta käsitteleviä jaksia (ks. erityisesti Wittgenstein 1953, I, §§ 199 – 202), mutta myös *Varmuudesta*-kirjan (Wittgenstein 1969) monet huomautukset ovat tässä olennaisia.
6. Leppäkoski (1993) osoittaa vakuuttavasti, että Kantin transsendentaalifilosofian peruskysymys on, *miten* kokemuksen välttämättömät ehdot ovat välttämättömiä. Kant ei pyri osoittamaan (skeptisismiä vastaan, tarkoituksenaan skeptismin kumoaminen), että kokemusta ja sen ehtoja on (ks. s. 21 ja *passim*).
7. On paikallaan painottaa, että transsendentaalifilosofinen kysymys koskee nimenomaan jonkin ”annetun” asian mahdollisuuden *välttämättömiä* ehtoja. Kyse ei voi olla *riittävästä* ehdoista (*pace* Siitonen 1993, 1995). Mieleni tekisi sanoa, että Kant laiminlyö tämän erottelun eksplikoimalla, koska asia on niin itsestään selvä. Mikä olisi riittävä ehto merkitykselliselle kielelle? Vaikka kaikki Wittgensteinin argumentaatiosta löytyvät ehdot täytyisivät, kieltä ei ehkä silti käytettäisi, jos ihmisillä yksinkertaisesti ei olisi toisilleen mitään sanottavaa. Mikään transsendentaalinen ehto tuskin voi taata, että siitä riippuvainen ”ehdollinen” asia olisi todellinen. Pikkemminkin transsendentaalisessa tutkimuksessa lähdetään liikkeelle tuon ehdollisen asian todellisuudesta – hyväksytään se ”annettuna” – ja kysytään, minkä välttämättömien ehtojen vallitessa se on mahdollinen eli mitä ilman se ei voisi olla todellinen. Kuten jatkossa käy ilmi, transsendentaaliehtojen välttämättömyys on nimenomaan ”suhteellista välttämättömyyttä” tai ”pre-suppositionaalista välttämättömyyttä” (Leppäkoski 2000): nuo ehdot ovat annettuna pidetyn asian välttämättömiä edellytyksiä. Tämä on tietenkin erottava esimerkiksi puhtaasti loogisesta välttämättömyydestä – transsendentaaliehtojen välttämättömyys ei ole samanlaista kuin ristiriidan lain, koska (Kantian mukaan) kyseessä ovat synteettis-aprioriset eivätkä analyttiset arvostelmat – sekä luonnossa vallitsevasta kausaalisesta välttämättömyydestä. Nämä erottelut on pidettävä mielessä, jotta lainkaan voitaisiin ymmärtää transsendentaalifilosofian luonnetta ja niitä ongelmia, joita transsendentaalifilosofian harjoittaja (tai hänen kriittikkonsa) kohtaa. Kokemuksen, kielen tai jonkin muun meille annetun riittävien ehtojen etsiminen voi toki olla kiinnostava tehtävä, ja tällaisella tehtävällä voi jopa olla filosofinen ulottuvuus, mutta olisi harhaanjohtavaa kutsua sitä transsendentaalifilosofiseksi. Parhaimmillaankin voisi käydä vain niin, että transsendentaalisen tutkimuksen paljastamat välttämättömät ehdot olisivat sattumalta myös riittäviä ehtoja sille, minkä välttämättömiä ehtoja ne ovat. Saattaa olla – vaikka tämä hypoteesi vaatisi tarkempaa kriittistä testaamista – että eräät transsendentaalijattelun kriitikot jättävät riittävien ja välttämättömien ehtojen välisen eron huomiotta ja kuvittelevat transsendentaalifilosofin tavoittelevan edellisiä. Tällä tavoin väärin tulkittuina transsendentaaliargumentit ovat liian helppoja maaleja.
8. Wittgenstein (1953), I, § 19.
9. Vrt. Hertzberg (1994).
10. Uskoakseni voidaan ehdottaa, että tämä transsendentaaliargumentin avulla perusteltu kielikäsitely on ytimeltään *pragmatistinen* juuri kielen yhteisöllistä käyttöä painottaessaan (Pihlström 1997). Vaikka pragmatismiin ja transsendentaalifilosofian suhde on kiinnostava, jätän aiheen tässä sivuun, koska olen aiemmin käsitellyt sitä laajasti (ks. Pihlström 1996b, 1998). Haluan huomauttaa, etten tarkoita wittgensteinilaisittain muotoitua transsendentaalifilosofiaani skolaarisiksi Wittgenstein-tutkimukseksi. Myöhäis-Wittgenstein tarjoaa vain mallin siitä, millaista naturalisoitu tai pragmatisoitu transsendentaalifilosofia *voisi* olla, riippumatta siitä, mikä lopulta on oikea tulkinta hänen ajattelustaan.
11. Vrt. tässä esim. Hertzbergin (1994, 2000) tarkastelua yksityisen kielen mahdottomuudesta.
12. Seuraavat sivut ovat reaktio Kuuselan (1999) ei-transsendentaaliseen Wittgenstein-tulkintaan (vrt. myös Kuusela 1998). En viittaa Kuuselan tutkimukseen yksityiskohtaisesti, sillä tämän kirjoituksen tehtävänä ei ole hänen tutkimuksensa arviointi. Hän eksplikoii näkemystään lisää tulevissa töissään, jotka saattavat vaatia minua ja muita transsendentaalifilosofian puolustajia tarkistamaan kantaansa. Toivon tarkasteluni kuitenkin tarjoavan yleisemmin ”varoituksen sanoja” ei-transsendentaalisiin Wittgenstein-tulkintoihin pyrkiville. Esseetäni voidaan lukea myös hämmennyksen ilmauksena, sen ihmetteläisenä, mikä Wittgensteinin sijoittamisessa transsendentaaliseen traditioon voisi olla virheellistä tai vääristävää. Wallgren (1996, 1999) on hyvin lähellä Kuuselan näkemystä, joten argumenttini ovat epäsuorasti suunnatut hänellekin.
13. Vrt. Allison (1983) ja Leppäkoski (1993).
14. Vrt. Lear (1998).
15. Vrt. jälleen Leppäkoski (1993). Tästä syystä on hieman ongelmallista pitää Allisonin

- (1983) tavoin kantilaisia transsendentaalietoja pelkinä "episteemisinä ehtoina" (vaikka muuten Allisonin Kant-tulkinta onkin monin tavoin valaiseva). Palaan tähän teemaan lyhyesti jatkossa.
16. Samaan tapaan esimerkiksi Hilary Putnam on kritisoinut metafyyssiseksi realismiksi kutsumaansa näkemystä (vrt. Pihlström 1996a).
 17. Pelkään, ettei tällaista roolia filosofialle ei-transsendentaalisissa Wittgenstein-tulkinnossa jää.
 18. Tässä välttämättömyys on tietenkin jälleen suhteellista kielen olemassaoloon, joka itsessään ei ole välttämätöntä. Kyse on siis nimenomaan välttämättömyydestä "sisäisestä näkökulmasta": sikäli kuin olemme kielipelimme sisällä, niin kuin aina olemme, kielämme välttämättä hallitsevat normatiiviset säännöt, jotka tosin voisivat olla toisenlaisia, eli ne eivät "ulkoisesti" välttämättä ole juuri sellaisia kuin ne ovat.
 19. Uskoakseni rajaus "me" ei tässä sulje pois ainakaan ketään sellaista, jolle tämän artikkelin teksti on ymmärrettävää kieltä. Toisaalta ei ehkä ole mitään aivan tarkkaa rajaa, joka erottaisi "meidät" muista, enkä oleta jalkaista rajaa löytyvän puhuessani retorisesti "meidän kielipelistämme" tai meidän tavastamme käyttää sanaa 'kieli'.
 20. Mikäli Kuusela (1999) ja Wallgren (1996, 1999) ovat oikeassa Wittgensteinin filosofian ei-transsendentaalisuudesta, tämän dilemman on yhtä lailla Wittgensteinin itsensä ongelma. Tähän tulkintakysymyksestä on kuitenkin halua ottaa kantaa.
 21. Samaan viittaa esimerkiksi kieliopillisen ja transsendentaalis-metafyyssisen mahdollisuuden käsitteen erottaminen toteamalla, että edellinen viittaa mahdollisuuksiin siten kuin ne ymmärretään jonkin kielellisen käytännön puitteissa ja jälkimmäinen kielellisen käytännön itsensä mahdollisuuteen, sen ulkopuolelta annettuihin välttämättömiin ehtoihin. Kuuselan (1999) kieliopillisen tulkinnan mukaan "Wittgensteinin puhuu välttämättömyydestä tietyn kielen käytön tavan sisällä sanomatta kuitenkaan, että tämä tapa sinänsä olisi välttämätön". Jää epäselväksi, miten tämä väite eroaa historiallistetun transsendentaalitulkinna kuvitellun vastakkainasettelun "me" vs. "muut" kautta (vrt. Lear 1998) – sitoutumatta kuitenkaan dogmaattiseen, transsendentaalifilosofialle vieraseen oletukseen siitä, että tuo ulkoinen näkökulma olisi mahdollinen "meille" (eli että me voisimme katsella elämänmuotoamme jostakin muualta kuin sen sisältä käsin, sieltä, missä olemme). Pikemminkin juuri ei-transsendentaalifilosofin ajatus kielen käytön puhtaasta kuvailusta olettaa tällaisen ulkoisen näkökulman. (Yksittäisten kielipelien kuvailu voi toki olla osa wittgensteinilaisittain ymmärretyn transsendentaalifilosofian yleistä argumentaatiostrategiaa – tätä en suinkaan halua kieltää.) Myös Kuuselan muotoilu "jos käytämme säännön käsitettä niin kuin sitä käytämme, emme voi sanoa, että vain yksi ihminen kerran elämässään seurasi sääntöä" (jossa kenties voidaan väittää puhuttavan vain siitä, miten käytämme kieltä ja mikä tämän käyttötavan puitteissa on mielekästä), ja väite siitä, että "meidän" on välttämätöntä (omaksumamme kielenkäytötavan sisällä) puhua näin, tuntuvat sanovan yhden ja saman asian. Se, että kieliopillisen tarkastelun paljastama välttämättömyys asettuu kielellisiin puitteisiin, elämänmuodon sisään, ei lisää transsendentaalioletojen suhteellisuuteen mitään.
 22. Samaa voitaisiin varmasti sanoa esimerkiksi Husserlin transsendentaalisesta fenomenologiasta, jonka asemaan transsendentaalisesta traditiosta en tässä kuitenkaan voi puuttua (vrt. Carr 1999).
 23. En sano, että ero katoaisi kokonaan, koska modaaliloogisesti se voidaan tietenkin nähdä. Transsendentaalifilosofisesti se on kuitenkin keinotekoinen.
 24. Esimerkiksi Lear (1998) on tarkastellut kiinnostavasti sitä, miten transsendentaalinen ja antropologinen perspektiivi ovat ikään kuin sisäinen ja ulkoinen perspektiivi yhteen ja samaan asiaan.
 25. Tässä ei tietenkään puhuta ajallisesta vaan käsitteellisestä edeltämisestä.
 26. Tämä näkemys sopii mielestäni hyvin yhteen esimerkiksi *Varmuudesta*-teoksen keskeisten ajatusten kanssa.
 27. Jos tämä oli Wittgensteinin näkemys, hänen filosofinen menetelmänsä merkitsee paluuta esikantilaiseen, esikriittiseen ajatteluun, suistumista relativismiin ja skeptisismiin. Toivon, ettei näin olisi.
 28. Vrt. esim. Hood (2000).
 29. Ks. esim. Derrida (1987).
 30. Ks. tässä Tuohimaa (1999) tarkastelua Gasché (1986) tulkinnasta. Vielä ongelmallisempaa on ymmärtää, mitä merkitsee Tuohimaan puhe transsendentaalifilosofiassa tapahtuvasta "kielen vaikutuksen neutralisoinnista". Eihän esimerkiksi Wittgenstein (transsendentaalifilosofiksi tulkittuna) suinkaan neutralisoi kielen vaikutusta, vaan tavallaan hyväksyy Derridan tavoin, että kieli itse – sen käyttö – tuottaa niin merkityksen kuin subjektinkin. Tässä mielessä voidaan ilman muuta harjoittaa lingvististä transsendentaalifilosofiaa, kuten edellä yritin tehdä. Selityksenä kielellistetyn transsendentaalifilosofian huomiotta jättämiseen Derridan yhteydessä lienee se, että Derridasta keskusteltaessa "transsendentaalisella" viitataan useimmiten fenomenologian perinteen mukaisesti jonkinlaiseen ei-kielelliseksi oletettuun puhtaaseen, immanenttiin transsendentaaliseen tietoisuuteen, jonka intentionaalisuus transsendentaalisessa fenomenologiassa katsotaan merkityksen alkuperäksi. Kuitenkin juuri Wittgensteinin filosofista käyty keskustelut osoittavat, että on ainakin mielekästä (joskin ehkä ongelmallista) kyteä transsendentaalioletojen problematikkaa kieleen olettamatta ei-kielellistä, kielenkäytöstä tapahtuvaa merkityksen muodostumista edeltävää metafyyssistä tietoisuutta. Transsendentaalisen tulkinnan ongelmiin liittyy myös kysymys Derridan suhteesta ontologiaan. Voidaanko mielekkäästi sanoa, että Derrida tekee (radikaalista metafyyssikan kritiikistään huolimatta) ontologiaa oletuksia ja on niiden suhteen eri linjoilla kuin (esimerkiksi) hermeneutit, kuten Hans-Georg Gadamer? Onko dekonstruktio vain kerta kaikkiaan perustavasti erilainen tapa hahmottaa todellisuutta kuin gadamerilainen hermeneutiikka, niin erilainen, ettei kriittinen keskustelu näiden välillä ole oikeastaan mahdollista? Miten tällaista relativismia tulisi arvioida? Tuohimaa näyttää ajattelevan relativistisesti todetessaan, että merkitys voidaan hahmottaa yhtä monella eri tavalla
- kuin filosofian historiassa on tehty.
31. Transsendentaalisesta traditiosta ja sen kriitikkistä erityisesti subjektikäsityksen kannalta sekä transsendentaalisesta subjektista ja sen paradoksaalisesta ei-oliomaisuudesta ks. lähemmin Carr (1999). Carrin teos nostaa myös esiin mielenkiintoisen kysymyksen Heideggerin kuulumisesta transsendentaalifilosofian perinteeseen – ongelma on nähdäkseen analoginen Wittgensteinin ja Derridan tapauksille, mutta jää tässä tarkastelun ulkopuolelle. Pietersma (2000) tarkastelee kiintoisasti paitsi Husserlin myös Heideggerin ja Merleau-Pontyn filosofiaa transsendentaalisena fenomenologiana ja epistemologiana.
 32. Näin tekee Staten (1985, s. 12).
 33. *Ibid.*, s. 13, 16, 103.
 34. Ks. Gasché (1986), s. 274 – 276, 295, 316 – 318. (Juuri tätä teemaa Tuohimaa (1999) selvittelee esimerkillisen selkeästi ja ymmärrettävästi.) Useat lainaukset osoittavat, että Gasché näyttää selvästi etsivän derridalaisesta käsitteistöstä transsendentaaliseen tyyliin "mahdollisuuden ehtoja": "All the gestures of philosophy – reflection and transcendentalization, all the themes of philosophy, but primarily those of subjectivity, transcendentality, freedom, origin, truth, presence, and the proper – are impossible without the differences and discrepancies that permeate philosophical texts. Yet these same disparities also limit the scope of these gestures and of the purity and coherence of the philosophical concepts or themes." (Gasché 1986, s. 174.) Vrt. myös: "[...] Derrida's quasitranscendentals are a function of his inquiry into the conditions of possibility and impossibility of the logic of philosophy as a discursive enterprise. [...] The quasitranscendentals are [...] conditions of possibility and impossibility concerning the very conceptual difference between subject and object and even between *Dasein* and Being. [...] [T]he quasitranscendentals are situated at the margin of the distinction between the transcendental and the empirical." (*Ibid.*, s. 317.) Tämä luonnehdinta muistuttaa vahvasti sellaista naturalisoitua transsendentaalifilosofiaa, jota olen koettanut puolustaa (vrt. Pihlström 1996b, 1998) ja josta myös edellisen jakson Wittgenstein-tarkastelu antaa jonkinlaisen kuvan. Gasché'n tulkintoista ja Derridan kantilaisuudesta ks. myös Kauppinen (2000).
 35. Vrt. myös Norrisin (1989) ja Rortyn (1989) kiistaa siitä, voidaanko Derridan katsoa esittävän transsendentaalargumentteja logosentrismiä vastaan.
 36. Derrida (1972), s. 14 – 15.
 37. Collins (1999).
 38. Vrt. tässä von Wrightin (1999) tuoreta tarkastelua Wittgensteinin antitranssendentaalisuudesta, etenkin hänen antikartesiolaisuudesta. On mahdollista, että virheellinen oletus transsendentaalisen tradition väistämättömyydestä kartesiolaisuudesta on saanut jotkut tulkitsijat vastustamaan sekä Wittgensteinin että Derridan liittämistä transsendentaalifilosofiaan.
 39. Carr (1999).
 40. Stern (1999).
 41. Ks. Allison (1983) ja (1996).
 42. Ks. Stroud (1968); vrt. Strawson (1959).
 43. Ks. tässä esim. Robert Sternin, Mark Sacksin, David Bellin ja Quassim Cassamin artikkeliteoksessa Stern (1999). Vrt. kriittistä arviota tästä kirjasta (Pihlström 2000b).
 44. Ks. Strawson (1966); vrt. kritiikkiä esim. teoksissa Allison (1983), Leppäkoski (1993) ja Collins (1999).
 45. Sama pulma ilmenee eri tavoin erilaisissa perinteissä ja erilaisilla ongelma-alueilla. Tietoteoriassa on esimerkiksi tehty erotteluja ontologisen tai metafyyssisen ja metodologisen naturalismin tai empirismin välillä väittäen, että empiristin oletama "kokemuksen ensisijaisuus" tai naturalistin korostama luonnontieteellisen näkökulman ensisijaisuus ei ole metafyyssinen vaan metodologinen periaate (ks. Hatfield 1990; vrt. Shook 2000, s. 259); Rorty (1991) puolestaan on päinvastoin esittänyt, että naturalismi on vain yleinen metafyyssinen perusvakaumus ilman metodologisesti kiinnostavia seurauksia. Tällaisten naturalismin muotojen kriitikkistä ks. Pihlström (1996a). Tunnettuja ovat myös "metodologisten solipsistien" väitteet siitä, etteivät he syyllisty metafyyssiseen solipsismiin (Carnap 1967, Fodor 1980; vrt. Pihlström 2000c). Uskontotieteilijät saattavat puolestaan välttää uskonnollisia tai muita maailmankatsomuksellisia kannanottoja ja pyrkivät "metodologiseen ateismiin" (ks. Pyysiäinen 1997; vrt. kuitenkin Pihlström 1999). Myös totuutta koskevassa kielifilosofiassa keskustelussa on esiintynyt kanta nimeltä "metodologinen deflationismi", joka pyrkii puolustamaan deflationistista tuusikäsitystä (jonka mukaan totuus ei ole sellainen mielenkiintoinen ominaisuus, josta meidän pitäisi voida esittää filosofinen teoria), mutta "vain metodologisesti", ei missään vahvemmassa mielessä (Field 1999).
 46. Ks. jälleen Kuusela (1999).
 47. Jos kielipelin käsite viittaa ajatukseen kielestä toimintana, on lisäksi epäselvää, missä mielessä tämän käsitteen avulla ei (ei-transsendentaalisen tulkinnan mukaan) muotoilla mitään "oppia" kielestä pelinä (toimintana) – ontologisesti sitoumuksellista "oppia" siitä, että kieli on jotakin sellaista, että sitä voidaan tarkastella tällaisten pelien kokonaisuutena. Vastaavasti filosofian ei-opillisuuden korostaminen wittgensteinilaiseen tyyliin on itse eräänlainen (metafilosofinen) oppi siitä, mitä filosofia toimintana on. Vaikka kielipelin käsitteet ei tule ontologisoida liikaa, on mielestäni liioiteltavaa väittää Wittgensteinin myöhäisfilosofian merkitsevän ratkaisevaa katkosta länsimaisen filosofian ontologiseen tai metafyyssiseen perinteeseen. Ei-transsendentaalisen tulkintoja näyttää usein vaivaavan Wittgenstein-tutkijoille melko yleinen käsitys tutkimuskohteen täydellisestä omaleimaisuudesta ja riippumattomuudesta – oletus siitä, että filosofiassa jokin ratkaiseva irto on perinteestä on mahdollinen. Epäilen tällaista mahdollisuutta, vaikkain tietenkään tyystin kiellä sitä.
 48. Erityisen selvästi tämä tulee näkyviin Wittgensteinin kielipelin ja elämänmuodon käsitteiden tulkinnassa. Vastaavasti Derridan dekonstruktioiden taustalta voidaan Tuohimaan (1999) mielestäni uskottavan analyysin mukaan erottaa dekonstruktioivinen "maailmanhahmotustapa".
 49. Vrt. Pihlström (1996a) ja (1998). Tämä on kuitenkin vain yksi (pragmatistinen) tulkinta tietystä "traditiosta", pyrkimyksessä korvata metafyyssisiä oppeja pelkästään metodologisilla oppeilla. Tulkintani on tietenkin kriittisempää. Lisäksi on paikallaan huomauttaa, että pragmatismia itseäänkin on kehitelty "vain metodologisesti": Rescher (2000) on tul-

- lut tunnetuksi "metodologisen pragmatismiin" edustajana; hän tosin liittää näkemyksensä myös metafysisiä lähtökohtauetuksia, kuten melko vahvan realismin. Nähdäkseni puhtaasti metodologinen pragmatismi ei kuitenkaan ole tervettä pragmatismia, sillä pragmatistit niin kuin kenen tahansa on tehtävä (inhiimillisten käytäntöjen pohjalta) ontologisia sitoumuksia, jotka koskevat sitä, millainen maailma on.
50. Vrt. myös esim. Leppäkoski (1993) sekä Siitonen (1993) ja (1995). Tämän kysymyksen käsitteeseen on ratkaisevasti vaikuttanut Leila Haaparannan kanssa käymäni keskustelu. En halua kieltää loogisen näkökulman relevanssia transsendentaalifilosofian ymmärtämisessä, mutta epäilen, että logiikka voisi tarjota meille tähän teemaan kaikkein kiinnostavimman filosofisen perspektiivin.
51. Vrt. tässä Strouidin (1999) artikkelia teoksessa Stern (1999). Strouidin varhaisemmat transsendentaaligumentteja käsittelevät kirjoitukset ovat olleet tärkeitä tradition kehityksessä; niihin ei kuitenkaan nyt voida puuttua.
52. Vrt. Pihlström (2000a).
53. Tästä käy jälleen hyvin ilmi, ettei transsendentaaligumenttaatioissa voida etsiä tai perustella riittäviä ehtoja annettulle ilmiölle. Subjektista voi löytyä vain tiettyjä välttämättömiä ehtoja, joita ilman objektiivinen tieto tai merkitys eivät olisi mahdollisia; riittävät ehdot tällaisille ilmiöille sisältäisivät myös monenlaisia epäriittäviä, faktuaalisia tai objektiivisia ehtoja tiedon tai merkityksen mahdollisuudelle. Silti subjektiin painottuva transsendentaalifilosofia voi olla "naturalisoitua" sikäli, että välttämättömät ehdot ovat (kuten edellä on esitetty) kontekstuaalisoituja ja että transsendentaalinen subjekti on (Allisonin, Carrin ja Leppäkosken edustaman "yhden maailman" tulkinnan mielessä) sama olio kuin maailmassa oleva empiirinen, faktuaalinen subjekti – toisesta (transsendentaalisesta) näkökulmasta tarkasteltuna. Naturalisoitu transsendentaalifilosofia siis kaihtaa "ylliluonnollisia" (transsendentteja) oletuksia. Jos joku haluaa pudottaa tästä pois sanan "naturalisoitu", en pahastu. Ehkäpä kaikki aito transsendentaalifilosofia on naturalisoitua (ja historiallistettua) tarkoitamassani mielessä! Toisaalta transsendentaaliseen traditioon kuuluu niitäkin, jotka ovat ylikuormittaneet transsendentaaliehtoja transsendenteilla oletuksilla. Tästä syystä tradition sisäinen kritiikki on jatkuvasti tarpeen.
54. Vrt. Pihlström (1996b), (1997) ja (1998).
55. Viime aikoina on myös keskusteltu vilkkaasti muun muassa pragmatismiin ja analyttisen filosofian traditioiden luonteesta. Näissä perinteissä ei olla yksimielisiä siitä, kuka pitäisi luokitella "oikeaksi" pragmatistiksi tai analyttiseksi filosofiksi. Etenkin analyttisen filosofian piirissä 1900-luvun lopulla yleistynyt naturalistinen suuntaus on herättänyt monet pohtimaan, millainen ylipäänsä on filosofinen ongelma (erotuksena erityistieteellisistä ongelmista) ja millainen tutkimus näin ollen kuuluu filosofian (eikä erityistieteiden) perinteeseen (vrt. esim. Haaparanta 1999).
56. Missään tapauksessa en ole edellä oletanut, että jokin tietty traditio yksiselitteisesti määrittäisi tietyn filosofian ajattelun merkityksen tai että tuo merkitys olisi jollakin tavalla "läpinäkyvä", kunhan tiedämme, missä traditiossa se on tuotettu. Olen esittänyt huomioita filosofisen ajattelun merkityksellisuuden välttämättömistä (en riittävästä) ehdoista. Ajattelun on kuuluttava *johonkin* traditioon, mutta käsitksemme siitä, mikä perinne ketäkin filosofia parhaiten määrittää, voi muuttua filosofianhistoriallisen ymmärryksemme muuttuessa.
57. Kirjoitus perustuu professori Leila Haaparannan johtamassa tutkijajäseninä "Filosofisen tiedon luonne" Tampereen yliopistossa 2.3.2000 pidettyyn alustukseen. Haaparannan lisäksi kiitän muita keskusteluun osallistuneita, erityisesti Marika Tuohimaata ja Risto Villkoa. Kimmo Jylhäaho esitti monia tärkeitä huomautuksia artikkelini varhaisemmasta versiosta. Olen myös kiitollinen Ville Aarniolle, Hanne Ahoelle, Heikki Kannistolle, Oskari Kuuselalle, Maria Lasoselle, Arto Siitoselle ja Thomas Wallgrenille monista transsendentaalifilosofiaan liittyneistä keskusteluista.

LÄHTEET

- Allison, Henry E. (1983) *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven & London.
- Allison, Henry E. (1996) *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Camap, Rudolf (1967) *The Logical Structure of the World & Pseudoproblems in Philosophy* (1928), engl. R.A. George, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1969.
- Carr, David (1999) *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press, New York & Oxford.
- Collins, Arthur (1999) *Possible Experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- Dasenbrock, Reed Way (1989) (toim.) *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Derrida, Jacques (1972) *Positiota*, suom. Outi Pasanen, Gaudeamus, Helsinki, 1988.
- Derrida, Jacques (1987) 'The Ends of Man', teoksessa Kenneth Baynes, James Bohman & Thomas McCarthy (toim.), *After Philosophy: End or Transformation?*, The MIT Press, Cambridge, MA and London, s. 125 – 158.
- Dews, Peter (1995) *The Limits of Disenchantment: Essays on Contemporary European Philosophy*, Verso, London.
- Field, Hartry (1999) 'Deflationist Views of Meaning and Content', teoksessa Simon Blackburn & Keith Simmons (toim.), *Truth*, Oxford University Press, Oxford & New York, s. 351 – 391.
- Fodor, Jerry A. (1980) 'Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology', *The Behavioral and Brain Sciences* 3, 63 – 73.
- Garver, Newton (1994) *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*, Open Court, La Salle, Ill.
- Gasché, Rodolphe (1986) *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London.
- Haaparanta, Leila (1999) 'Millainen on filosofinen ongelma?', *niin & näin* 4/1999, 3 – 6.
- Hatfield, Gary (1990) *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, The MIT Press, Cambridge, Mass. & London.
- Hertzberg, Lars (1994) *The Limits of Experience*, Acta Philosophica Fennica 56, The Philosophical Society of Finland, Helsinki.
- Hertzberg, Lars (2000) 'On the Need for a Listener', esitelmä workshopissa *Wittgenstein and the Method of Philosophy* Helsingissä 4.5.2000, ilmestyy.
- Hood, C.E. (2000) 'Why Postmodernists Can't Read Kant without Producing Kant', ilmestyy teoksessa *Proceedings of the IX International Kant Congress*, Berlin.
- Kannisto, Heikki (1996) 'Wittgensteinin Tractatus – Kantilainen traktaatti?', *Königsberg* 1/1996, 42 – 51.
- Kauppinen, Jari (2000) *Atopologies of Derrida: Philosophy, Law, and Literature*, Reports from the Department of Philosophy, University of Helsinki 2/2000, Helsinki.
- Kuusela, Oskari (1998) 'Wittgensteinin kielipiillinen filosofia', *niin & näin* 3/1998, 18 – 25.
- Kuusela, Oskari (1999) *Transsendentaalifilosofian käsite ja Wittgensteinin filosofiakäsite: Wittgensteinin kriittisen filosofian ja metafysiikan ongelmista sekä filosofian luonteesta*, teoreettisen filosofian lisensiaatintutkimus, Helsingin yliopisto.
- Lear, Jonathan (1998) *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London.
- Leppäkoski, Markku (1993) *The Transcendental How: Kant's Transcendental Deduction of Objective Cognition*, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Philosophy 13, Stockholm.
- Leppäkoski, Markku (2000) 'The Transcendental Must: Kant's Various Notions of Necessity', ilmestyy teoksessa *Proceedings of the IX International Kant Congress*, Berlin.
- Margolis, Joseph (1994) 'Vs. (Wittgenstein, Derrida)', teoksessa S. Teghrarian (toim.), *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*, Thoemmes Press, Bristol, s. 161 – 184.
- Margolis, Joseph (1995) *Interpretation Radical But Not Unruly*, University of California Press, Berkeley.
- Norris, Christopher (1989) 'Derrida and the Claim of Reason', teoksessa Dasenbrock (1989), s. 189 – 203.
- Pietersma, Henry (2000) *Phenomenological Epistemology*, Oxford University Press, Oxford & New York.
- Pihlström, Sami (1996a) *Structuring the World: The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism*, Acta Philosophica Fennica 59, The Philosophical Society of Finland, Helsinki.
- Pihlström, Sami (1996b) 'Onko transsendentaalifilosofia naturalisoitavissa?', *Ajatus* 52, 191 – 214.
- Pihlström, Sami (1997) 'Pragmatists as Transcendental Philosophers and Wittgenstein as a Pragmatist', teoksessa Paul Weingartner, Gerhard Schurz & Georg Dorn (toim.), *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy: Papers of the 20th International Wittgenstein Symposium*, vol. 2, The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, s. 763 – 769.
- Pihlström, Sami (1998) *Pragmatism and Philosophical Anthropology: Understanding Our Human Life in a Human World*, Peter Lang, New York.
- Pihlström, Sami (1999) 'Realismi ja konstruktivismi teologiassa ja uskontotieteessä', teoksessa Urho Ketvel et al. (toim.), *Avartuava ajatus*, Luonnontieteiden seura, Helsinki, s. 233 – 246.
- Pihlström, Sami (2000a) 'Idealismin paluu?', *Tieteessä tapahtuu* 4/2000, 5 – 11.
- Pihlström, Sami (2000b) 'Investigating the Transcendental Tradition', *Philosophy Today* 44 (4), 426–444.
- Pihlström, Sami (2000c) 'Two Kinds of Methodological Solipsism', *Sats* 1 (2), 73–90.
- Pyysiäinen, Ilkka (1997) *Jumalan selitys: Jumalan kognitiivisena kategoriana*, Otava, Helsinki.
- Rescher, Nicholas (2000) *Realistic Pragmatism: An Introduction to Pragmatic Philosophy*, State University of New York Press, Albany.
- Rorty, Richard (1982) *Consequences of Pragmatism*, Harvester Press, Hassocks.
- Rorty, Richard (1989) 'Two Meanings of "Logocentrism": A Reply to Norris', teoksessa Dasenbrock (1989), s. 204 – 216.
- Rorty, Richard (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty, Richard (1998) *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Shook, John R. (2000) *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*, State University of New York Press, Albany.
- Siitonen, Arto (1993) 'Zur transzendentalen Logik und Transzendentalität der Logik', teoksessa Reinhold Breil & Stephan Nachtsheim (toim.), *Vernunft und Anschauung: Philosophie – Literatur – Kunst*, Bouvier Verlag, Bonn, s. 191 – 199.
- Siitonen, Arto (1995) 'Transcendental Reasoning in Kant's Treatise on Perceptual Peace', teoksessa Hoke Robinson (toim.), *Proceedings of the VIII International Kant Congress*, Marquette University Press, Milwaukee, s. 865 – 871.
- Staten, Henry (1985) *Wittgenstein and Derrida*, Blackwell, Oxford.
- Stern, Robert (1999) (toim.) *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Clarendon Press, Oxford.
- Strawson, P.F. (1959) *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London & New York, 1993.
- Strawson, P.F. (1966) *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London.
- Stroud, Barry (1968) 'Transcendental Arguments', *The Journal of Philosophy* 65, 241 – 256.
- Stroud, Barry (1999) 'The Goal of Transcendental Arguments', teoksessa Stern (1999), 155 – 172.
- Tuohimaa, Marika (1999) *Dekonstruktioivien maailmanhahmottustapa ja metodit Jacques Derridan kirjoituksissa*, filosofian lisensiaatintutkimus, Tampereen yliopisto.
- Wallgren, Thomas (1996) *The Challenge of Philosophy: Beyond Contemplation and Critical Theory*, Limes, Helsinki.
- Wallgren, Thomas (1999) "'Grammatical" and "Weak Transcendental" Readings of the Later Wittgenstein – Is There a Difference?', teoksessa Uwe Meixner & Peter Simons (toim.), *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age: Papers of the 22nd International Wittgenstein Symposium*, vol. 2, Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, s. 331 – 335.
- Wittgenstein, Ludwig (1921) *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*, suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo, 4. painos, 1996.
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Filosofisia tutkimuksia*, suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo, 1981.
- Wittgenstein, Ludwig (1969) *Varmuudesta*, suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo, 1975.
- von Wright, Georg Henrik (1999) 'Wittgenstein and Tradition', teoksessa Rosaria Egidi (toim.), *In Search of a New Humanism: The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, Kluwer, Dordrecht, s. 35 – 46.

WITTGENSTEIN JA TRANSCENDENTAALI- FILOSOFIA

Mikä on Wittgensteinin suhde transsendentaalifilosofiaan? Tämä kirjoitus vastaa Sami Pihlströmin artikkeliin, jossa hän ehdottaa, että Wittgenstein voitaisiin ymmärtää transsendentaalifilosofiksi samalla kritisoiden Wittgensteinista esitettyjä ei-transsendentaalifilosofisia tulkintoja. On kuitenkin sanottava heti aluksi, että pidän Pihlströmin kirjoituksessaan antamaa kuvausta ei-transsendentaalifilosofisesta Wittgenstein-tulkinnasta hyvin virheellisenä. Hänen esityksensä ei lainkaan tee oikeutta tälle tulkinnalle sellaisena kuin esimerkiksi minä olen sitä puolustanut. Näin myös hänen kritiikkinsä tätä tulkintaa kohtaan menee selvästi ohi maalin.¹

1. JOHDANTO

Alla yritän selvittää sekaannuksia ja epäselvyyksiä, jotka tulevat esiin Pihlströmin tekstissä. Samalla pyrin osoittamaan, että ei-transsendentaalinen tulkinta ei suinkaan johda hänen maalailemiinsa katastrofeihin. Siitä ei seuraa, että mikä tahansa merkitsee mitä tahansa tai mikään ei merkitse mitään ja että filosofian voima katoaa. Toisaalta ei-transsendentaalinen tulkinta ei myöskään palaudu heikkoon transsendentaalitulkintaan, kuten Pihlström esittää. Koska Pihlström ei kuitenkaan varsinaisesti esitä Wittgenstein-tulkinnalleen tekstuaalisia perusteita, ei hänen tekstiään voi lähestyä tulkintana niin, että puututtaisiin sen perusteluihin tässä mielessä.² Vastaavasti en varsinaisesti myöskään argumentoi ei-transsendentaalifilosofisen tulkinnan puolesta. Tyydyn yksinkertaisesti puhumaan siitä, millainen puolustamani ei-transsendentaalinen tulkinta on. Tähän liittyen selitän siten myös missä mielessä transsendentaalifilosofiaa voidaan nähdäkseni kritisoida ei-transsendentalistisen Wittgenstein-tulkinnan näkökulmasta.

Lisäksi pohdin yleisemmällä tasolla ja teeman ”filosofiset traditiot” kautta sellaisten ymmärtämisen vaikeuksien mahdollisia syitä, joista Pihlströmin teksti antaa esimerkin. Se, mitä sanon tästä jää kuitenkin melko vähäiseksi. Esitän silti joitakin huomioita siitä, mitä filosofin lukeminen (ja filosofinen ajatteleva) filosofisten perinteiden kontekstissa voi merkitä. – Filosofien lukeminen *filosoifeinahan* näyttää väistämättä olevan heidän lu-

kemista suhteessa filosofian perinteeseen, yhteydessä siihen keskustelujen vyyhteen, jonka tämä perinne muodostaa.

2. TRANSCENDENTAALIFILOSOFIA JA RAJOJEN ASETTAMISEN PYRKIMYS

Pihlström toteaa artikkelissaan, että muoto ei yksin riitä transsendentaaliargumentin tunnusmerkiksi. Mahdollisuuden välttämättömistä ehdoista puhuva transsendentaaliargumentti näyttää olevan erikoistapaus *modus ponens* päättelymuodosta. (s. 48–49) Tästä seuraa, ettei välttämättömistä mahdollisuuden ehdoista puhuminen riitä transsendentaaliargumentin tunnusmerkiksi, – eikä siis transsendentaalifilosofian tunnusmerkiksi, sikäli kuin se on filosofiaa, joka käyttää transsendentaaliargumentteja. Myös muut kuin transsendentaalifilosofit puhuvat välttämättömistä ehdoista, eikä välttämättömiin ehtoihin huomiota kiinnittävän argumentin käyttö vielä erota transsendentaalifilosofoja muista filosofiasta. Tämä merkitsee sitä, että transsendentaalifilosofian ominaislaadun tavoittamiseksi on kiinnitettävä huomiota myös esimerkiksi argumenttien päämääriin, siihen mitä niiden avulla on tarkoitus saada aikaiseksi.

Artikkelissaan Pihlström tekee selväksi, että hänen mukaansa ainakin eräs transsendentaalifilosofian keskeinen päämäärä on rajojen asettaminen. Transsendentaalifilosofiassa välttämättö-

miä mahdollisuuden ehtoja koskevaa tarkastelua käytetään rajojen asettamiseen, so. sen avulla pyritään esimerkiksi asettamaan rajat legitiimeille tietoväitteille tai mielekkäälle kielenkäytölle. Koska filosofista käsitteiden määrittelyä voidaan kuitenkin yleisemminkin luonnehtia rajojen asettamiseksi, eikä rajojen asettaminen välttämättömien ehtojen kautta ole transsendentaalifilosofian yksityisoikeus, ei tämäkään silti näytä vielä riittävän transsendentaalifilosofian tunnusmerkiksi. Pihlström päätyykin lopulta ehdottamaan, että transsendentaalifilosofian tunnusmerkki on sitoutuminen ”Kantin tyyliseen transsendentaaliseen idealismiin” (s. 49). (Palaan tähän teemaan myöhemmin luvussa 6.) Koska rajojen asettamisen pyrkimys kuitenkin on eräs transsendentaalifilosofian keskeinen pyrkimys, on sitä on aihetta tarkastella lähemmin.

Mitä tarkoittaa metafora ”rajojen asettaminen”? Pihlström ei tätä selitä, mutta ymmärtääkseni se tarkoittaa transsendentaalifilosofiassa jotakin seuraavanlaista. Käsitteen välttämättömät mahdollisuuden ehdot ovat ehtoja, joiden on täytyttävä kaikissa sen mahdollisissa soveltamisen tapauksissa. (Juuri tämän vuoksi niitä voidaan sanoa ”välttämättömiksi ehdoiksi”.) Koska näiden ehtojen on täytyttävä kaikissa mahdollisissa soveltamisen tapa-

”

Mitä taas tulee erotteluun ”pehmeän” ja ”kovan” transsendentaalifilosofian välillä, voidaan tätä erottelua pitää irrelevanttina transsendentaalifilosofisen rajojen asettamisen pyrkimyksen kannalta. Riippumatta siitä, katsotaanko rajojen asettamuksen pätevän universaaliksi vaiko vain ”meidän käytäntömme puitteissa”, ovat rajojen asettamisen pyrkimykset molemmissa tapauksissa täysin analogiset omilla ’pätevyysalueillaan’.

uksissa, voidaan ne määrittämällä määrätä käsitteen mahdollisen soveltamisen ala. (Tämän alan muodostavat tapaukset, joissa välttämättömät ehdot täytyvät.) Tällä tavoin välttämättömien mahdollisuuden ehtojen kautta voidaan määrittää yleisesti³ käsitteen legitiimit soveltamisen tapaukset samalla sulkien illegitiimeinä ulos tapaukset, joissa ehtoja rikotaan. Transsendentaalifilosofinen mahdollisuuden välttämättömien ehtojen tarkastelu on siis yritys asettaa rajoja käsitteelle antamalla yleinen määritys tapauksille, joissa sitä voidaan soveltaa. Hieman toisella tavalla ilmaisten mahdollisuuden välttämättömien ehtojen määritys on tapa määrittää kriteeri, jonka on välttämättä täytyttävä käsitettä legitiimisti sovellettaessa. Välttämättömien mahdollisuuden ehtojen tarkastelun voidaan myös sanoa olevan tapa määrittää käsitteitä luonnehtivia, niille välttämättömiä piirteitä. (Voidaan myös sanoa: se on tapa määrittää, miten sanoja täytyy käyttää sikäli kuin niitä käytetään tietyn käsitteen il-

mauksena. Tässä mielessä Pihlström esimerkiksi esittää, että ”kieleksi” voidaan kutsua vain jotakin säännönmukaista ja yhteisöllistä (ks. s. 44).)

Mutta entä Wittgenstein ja transsendentaalifilosofia? Jos Wittgensteinilta voidaan löytää käsitteiden mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja koskevia tarkasteluja, voidaanko hänen sanoa olevan transsendentaalifilosofi? Sikäli kuin transsendentaaliargumenttia ei voi identifoida sen muodon perusteella (sanomalla sen olevan argumentti, joka koskee mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja) seuraa tästä, että välttämättömiä mahdollisuuden ehtoja koskevat tarkastelut eivät vielä tee Wittgensteinista transsendentaalifilosofia. Jotta Wittgenstein tulisi osoitetuksi transsendentaalifilosofiksi olisi osoitettava *lisäksi*, että hänen päämääränsä ovat samoja kuin transsendentaalifilosofian päämäärät, että hän pyrkii esimerkiksi asettamaan rajoja tai esittää idealistisen teesin todellisuuden konstituutiosta. (Vaikka rajojen asettaminen ei vielä riittäisi tekemään Wittgensteinista transsendentaalifilosofia, olisi se kai jonkinlainen askel tähän suuntaan.)

Pihlströmin ainoa perustelu sille, että Wittgenstein on transsendentaalifilosofi on kuitenkin nimenomaan, että Wittgenstein puhuu (kielen) mahdollisuuden välttämättömistä ehdoista (s. 42-43). Näin hänen perustelunsa näkemykselle Wittgensteinista transsendentaalifilosofina on riittämätön. Tähän paikaantuu Pihlströmin argumentin perusongelma. Hän olettaa, että sikäli kuin Wittgensteinilta voidaan löytää välttämättömiä mahdollisuuden ehtoja koskevia tarkasteluja, on hän myös transsendentaalifilosofi. (Kun Pihlström toisaalta myöntää, ettei muoto yksin riittää tekemään argumentista transsendentaalista, vaikuttaa hänen näkemyksiinsä transsendentaalifilosofiasta ja Wittgensteinista ylipäänsä sisältyvän konflikti.) Samalla ilmeisesti juuri tämä päätelmä saa Pihlströmin etsimään ei-transsendentaalisen tulkinnan mahdollisia ongelmia väärästä suunnasta. Oletus päätelmän ”Jos filosofi esittää välttämättömiä mahdollisuuden ehtoja koskevia tarkasteluja, niin hän on transsendentaalifilosofi” pätevydestä saa Pihlströmin olettamaan ei-transsendentaalifilosofisen Wittgenstein-tulkinnan kieltävän, että Wittgenstein esittäisi välttämättömiä mahdollisuuden ehtoja koskevia tarkasteluja. Se kiistäisi siis premissin mainitussa päätelmässä.

Tämän mukaisesti Pihlström esittää, että transsendentaalista Wittgenstein-tulkintaa on kritisoitu ei-transsendentaalisen tulkinnan taholta siitä, että ”se säilyttää transsendentaalifilosofian perusidean jonkin annetun välttämättömistä ennakkoehdoista” (s. 43; vrt. loppuviite 12). Lisäksi hän käyttää merkittävän osan artikkeliaan keskustelulle siitä, millaisia absurdiuksia seuraa, jos kiistetään säännönmukaisuuden olevan kielen mahdollisuuden välttämätön ehto, so. jos kiistetään Pihlströmin Wittgensteinille attribuoima väite kielen mahdollisuuden välttämättömistä ehdoista. (s. 42-44) Tältä pohjalta Pihlström muotoilee sitten dilemman, johon ei-transsendentalistinen tulkinta hänen mukaansa johtaa: se on joko väärä (kieltäessään kielen säännönmukaisuuden) tai palautuu pehmeään transsendentaalitulkintaan (s. 46).

Ei-transsendentalistinen tulkinta ei kuitenkaan kiistä premisiä yllä mainitussa päätelmässä. Olisi nähdäkseni absurdia väittää, ettei käsitteillä Wittgensteinin mukaan ole (tai voi olla!) välttämättömiä mahdollisuuden ehtoja. Edelleen olisi virheellistä väittää, ettei hän tarkastele tällaisia ehtoja. Wittgensteinin mukaan filosofiset ongelmat syntyvät usein siitä, että ilmausta (huomaamatta) käytetään irrallaan yhteydestä, jossa sillä on käyttö ja määrätty merkitys kuitenkin antamatta sille muuta merkitystä. Tässä voidaan sanoa olevan kysymys huomion kiinnittämisestä sanan käytön ennakkoehtoihin. Sen sijaan, että kiistäisi Wittgensteinin puhuvan välttämättömistä mahdolli-

suuden ehdoista esimerkiksi tässä mielessä ei-transsendentalistinen tulkinta kiistää, että Pihlströmin päätelmässä johtopäätös seuraa premissistä.⁴

Tämä merkitsee myös sitä, että Pihlströmin keskustelu siitä, miten kielen säännönmukaisuuden kieltäminen johtaa absurdiuksiin, on irrelevantti siinä määrin kuin sen on tarkoitus olla argumentti ei-transsendentaalista tulkintaa vastaan. Ei-transsendentaalinen tulkinta ei merkitse kielen säännönmukaisuuden kiistämistä missään mielessä. Tulkinta ei silti myöskään palaudu Pihlströmin pehmeään transsendentaalifilosofiaan kiistessään idean filosofiasta rajojen asettamisena. Seuraavaksi käynnyn tarkastelemaan tätä kysymystä.

3. RAJOJEN ASETTAMISEN PYRKIMYKSEN ONGELMISTA

Mistä syntyy tarve asettaa rajoja kielen käytölle? Rajojen asettamisen tarve näyttää kumpuavan ikään kuin huolesta, että jos rajoja ei aseteta mitä tahansa voidaan kutsua ”tiedoksi”, ”kieleksi” tms. ja seurauksena on kaaos. Näin filosofi asettaessaan rajoja ja sääntöjä kielen käytölle ikään kuin yrittää tuoda järjestystä kielen käyttöön. Rajoja ja sääntöjä asettamalla oikeutetut väitteet voidaan erottaa epäoikeutetuista ja illegitiimit, mielettömät tavat käyttää kieltä padota kielen ulkopuolelle.

Transsendentaalifilosofisen rajojen asettamisen pyrkimyksen ongelmia voidaan tarkastella käyttäen esimerkkinä Wittgensteinin keskustelua säännön seuraamisen käsitteestä ja tämän käsitteen välttämättömistä mahdollisuuden ehdoista. – Voidaan ajatella, että Wittgenstein puhuu tämän käsitteen välttämättömistä mahdollisuuden ehdoista kiinnittäessään huomiota tiettyyn taustaan, jonka sen toiminta edellyttää: esittäessään, että toimintaa tms. voidaan sanoa ”säännön seuraamiseksi” vain käytäntöjen tai instituutioiden määrittämässä kontekstissa, niiden asettamaa taustaa vasten. Tässä Wittgensteinin ajatuskulun voidaan ajatella olevan jotakin seuraavanlaista. Koska sääntö on jotakin, mitä voidaan seurata oikein tai rikkoo, edellyttää säännön seuraamisen mahdollisuus kriteerit sille, mitä on seurata sääntöä oikein tai rikkoo sitä. Koska näiden seuraamisen ja rikkomisen kriteerien puolestaan täytyy olla riippumattomia yksittäisistä säännön seuraamisen tapauksista, edellyttää säännön seuraamisen mahdollisuus, että on olemassa käytäntö, jossa tällaiset kriteerit on annettu. (Vrt. FT § 199, 201, 202)⁵

Oletetaan nyt (vaikka vain argumentin vuoksi) että yllä kuvattu ajatuskulku tuo näkyviin säännön seuraamisen (käsitteen) mahdollisuuden välttämättömät ehdot. Tämän ajatuskulun pohjalta transsendentaalifilosofin voidaan sitten ajatella pyrkivän asettamaan rajat säännön seuraamisen käsitteelle. Hän sanoo: ”Säännön seuraaminen on välttämättä käytäntö. Toimintaa (tms.) voidaan (oikeutetusti) kutsua ’säännön seuraamiseksi’ vain käytännön asettamaa taustaa vasten.” – Tässä puhe rajan asettamisesta niin, että sanottaisiin ilmausta olevan välttämättömää käyttää puheenalaisella tavalla on kuitenkin harhaanjohtavaa. Yhdessä mielessä rajan asettaminen on tässä tarpeetonta ja toisessa epäoikeutettua. Tarkastelen ensin näistä tapauksista ensimmäistä.

Sikäli kuin edellä kuvattu ajatuskulku tuo näkyviin säännön seuraamisen käsitteen välttämättömät mahdollisuuden ehdot, on tarpeetonta sanoa, että ilmausta ”säännön seuraaminen” täytyy käyttää (tai voidaan käyttää vain) käytännöstä puhuttaessa siinä mielessä, että ketään ei tarvitse pidätellä puhumasta säännön seuraamisesta tilanteessa, jossa käsitteen toiminnan edellytykset eivät täyty. Tällöin kyse ei ole säännön seuraamisen käsitteen illegitiimistä soveltamisesta, vaan puhe ei ylipäänsä enää ole säännön seuraamisesta. Kun käsitteelliset rajat on ylitetty ja käsitteen toiminnan edellytykset eivät täyty, on puhe jostakin

muusta tai kenties ei mistään. Sana ”säännön seuraaminen” ei rajojen tuolla puolen enää toimi säännön seuraamisen käsitteen ilmauksena. (Kuten Wittgenstein sanoo, sanan merkitys ei ole ikään kuin aura tai sädekehä, joka seuraa sitä kaikkialle, riippumatta siitä, miten sanaa käytetään (FT § 117).)

Mutta entä sekaannusten mahdollisuus? Kielen käyttäjät voi-



Rajojen asettamisen tarve

näyttää kumpuavan ikään kuin huolesta, että jos rajoja ei aseteta mitä tahansa voidaan kutsua ”tiedoksi”, ”kieleksi” tms. ja seurauksena on kaaos. Näin filosofi asettaessaan rajoja ja sääntöjä kielen käytölle ikään kuin yrittää tuoda järjestystä kielen käyttöön. Rajoja ja sääntöjä asettamalla oikeutetut väitteet voidaan erottaa epäoikeutetuista ja illegitiimit, mielettömät tavat käyttää kieltä padota kielen ulkopuolelle.

vat huomaamattaan ajautua puhumaan mielettömyksiä. Eikö filosofi tällöin voi huomauttaa heille, että heidän täytyy käyttää kieltä tietyllä tavalla, jos he haluavat puhua mielekkäästi? Juuri sekaannusten mahdollisuus varmaankin saa filosofin painottamaan ilmauksia ”täytyy” ja ”on välttämättömää” – ikään kuin yrityksenä pitää yllä järjestystä kielen käytössä. Koska kyse on sekaannuksista, ei ilmauksille lopulta kuitenkaan jää mitään työtä tehtäväksi. Ketään ei tarvitse kieltää käyttämästä kieltä mielettömällä tavalla, sillä mielettömyyksissä kyse ei enää muutenkaan ole kielen käytöstä. (Ylipäänsä kieltää voidaan vain siellä, missä kieltoa voitaisiin olla noudattamatta.) Vastaavasti ei ole tarpeen pystyttää rajoja mielettömyyden patoamiseksi pois kielestä, sillä mielettömyydet eivät alunperinkään ole osa kieltä. Tässä mielessä idea rajojen asettamisesta ilmausten ”täytyy” ja ”on välttämättömää” kautta on vain kuvitelma rajojen asettamisesta: rajan asettamista muistuttava liike, joka kuvantunlaisessa tilanteessa ei kuitenkaan tee sitä työtä, jota sen kuvitellaan tekevän. Ilmauksilla ”täytyy” ja ”on välttämättömää” ei tässä ole sitä funktiota, jonka transsendentaalifilosofi uskoo niillä olevan. (Voitaisiin myös sanoa: rajojen asettamiselle ei tässä ikään kuin jää tilaa ja siksi puhe rajojen asettamisesta jää pelkäksi eleeksi.)

Tätä vastoin on kyllä hyvinkin mahdollista huomauttaa sanojen mielettömyydestä puhujalle. Puhujan huomio voidaan kiinnittää hänen sanojensa merkityksettömyyteen. Olisi kuitenkin väärin sanoa, että tässä on kyse rajan asettamisesta. Kyse on huomion kiinnittämisestä rajaan ja rajoista muistuttamisesta. Näin voidaan sanoa, että ilmaus ”säännön seuraaminen on välttämättä käytäntö” piirtää esiin kielellisen käytännön rajan. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että toteamalla säännön seuraamisen välttämättä olevan käytäntö olisi sanottu, että kieltä täytyy käyt-

”

Pelko, että mikä tahansa merkitsee mitä tahansa, eikä mikään mitään, taas on illuusio, eikä filosofia tarvita suojaamaan meitä tältä mahdollisuudelta normeja asettamalla. Filosofia ei tarvita puolustamaan merkitystä, suojaamaan meitä äärimmäisen relativismin uhalta tms.. Kuten sanottu, sikäli kuin normeista poikkeaminen johtaa mielettömyyteen, on tarpeetonta sanoa, että kieltä täytyy käyttää niiden mukaisesti.

tää tietyllä tavoin ja asetettu raja kielen käytölle. Tätä kautta ei ole suljettu mitään pois kielestä, eikä kyse ole mistään enemmästä kuin kielellisen käytännön kuvaamisesta: toteamuksesta, että kieltä käytetään tietyllä tavalla (tai käsitteen luonnehtimisesta sitä määrittävän välttämättömän piirteen kautta). – Näin ”säännön seuraamisen täytyy olla käytäntö” ei kuvatussa tilanteessa tosiasiasanoja sano mitään enempää kuin ”säännön seuraaminen on käytäntö”. Tilanne on analoginen siihen nähden, että sanotaan ”neliöllä täytyy olla neljä sivua” sen asemasta, että sanotaan ”neliöllä on neljä sivua”. Edellinen ilmaus on ehkä sävyiltään painokkaampi kuin jälkimmäinen, mutta se ei sano mitään enempää, vaan täsmälleen saman asian: sillä, mitä kutsutaan ”neliöksi”, on neljä sivua.

Toisin sanoen, olettaen, että sanaa ”säännön seuraaminen” ei ole mahdollista käyttää säännön seuraamisen käsitteen ilmauksena muusta kuin käytännöstä, on tarpeetonta sanoa, että sitä täytyy käyttää näin. Toisaalta rajoista voi hyvinkin olla tarpeen muistuttaa kielen käyttäjien ajautuessa sekaannuksiin ja tässä yhteydessä ilmausta ”täytyy” on luontevaa käyttää jonkinlaisessa retorisisessa painottavassa roolissa. Ilmauksella ”täytyy” ei tässä kuitenkaan ole minkäänlaista pakottavaa normatiivista voimaa, koska normia ei alunperinkään ole mahdollista rikkoa ja yhä käyttää ilmausta ”säännön seuraaminen” ko. käsitteen ilmauksena. – Voitaisiin sanoa, että filosofinen illuusio siitä, että kielellinen käytäntö olisi uhattuna, synnyttää tarpeen painottaa sanaa ”täytyy”. Tämä on kuitenkin pelkkä illuusio siinä mielessä, että se mikä tässä näyttää uhkalta on pelkkä kuvitelma kielen käytöstä. Kun tämä uhka paljastuu illuusioksi ei myöskään ilmaukselle ”täytyy” jää mitään työtä tehtäväksi.

Siirryn nyt tarkastelemaan mainitsemistani tapauksista jälkimmäistä, so. tapausta, jossa puhe rajojen asettamisesta on epäoikeutettua (ei ainoastaan tarpeetonta). Näin huomio, että säännön seuraamisesta voidaan puhua vain käytännön yhteydessä ei aseta rajoja säännön seuraamisen käsitteelle myöskään siinä mielessä, että se osoittaisi tämän käsitteen olevan välttämättä sellainen kuin se on. (Tässä mielessä puhe mahdollisuuden välttämättö-

mättömistä ehdoista ei esimerkiksi sulje pois käsitteellisen muutoksen mahdollisuutta.) Vastaavasti on selvää, että ”säännön seuraaminen on välttämättä käytäntö” ei tarkoita ”on välttämätöntä, että säännön seuraaminen on sitä, mitä se on”. Välttämätön mahdollisuuden ehto ei osoita, että se minkä välttämätön ehto se on, täytyisi välttämättä olla sitä, mitä se on. Pikemminkin ehto on välttämätön ehdolliselle *sikäli kuin* jälkimmäinen on sitä, mitä se on. Näin ehto voi kertoa meille jotakin kiinnostavaa ehdollisesta juuri siksi, että ehdollinen tosiasiasanoja sano mitään enempää kuin ”säännön seuraaminen on välttämättä käytäntö” ilmaisee kielen käyttöä koskevan säännön, mutta ei sano, että tämä sääntö itse on välttämätön. Sikäli kuin sanotaan, että ehto osoittaa ehdollisen välttämättä olevan sitä, mitä se on, päätellään asian tilan tosiasiallisesta vallitsemisesta sen välttämättömyyteen, eikä tällaiselle päätelmälle ole oikeutusta.⁶

Tästä seikasta myöskään Pihlströmin ja minun välillä ei pitäisi olla erimielisyyttä, sikäli kuin hän pitää kiinni ”pehmeästä transsendentaalifilosofiasta”, eikä anna sen palautua ”kovaan transsendentaalifilosofiaan”. Pidän myös selvänä, että idea välttämättömiä mahdollisuuden ehtoja koskevasta tarkastelusta rajojen asettamisena tässä jälkimmäisessä merkityksessä on vielä ilmeisemmin ongelmallinen kuin ensimmäisenä käsitellyssä merkityksessä. Jälkimmäinen tapaus ansaitsee silti maininnan toisena mahdollisena tapana ymmärtää ilmaus ”rajojen asettaminen” transsendentaalifilosofiassa. (Voidaan sanoa, että yllä käsitellyistä ongelmista ensimmäinen koskee sekä ”kovaa” että ”pehmeää” ja jälkimmäinen vain ”kovaa” transsendentaalifilosofian varianttia. Toisin sanoen, ensimmäinen ongelma nousee esiin myös silloin kuin rajojen asettamisen katsotaan koskevan vain jotakin tiettyä kielellistä käytäntöä ja se on rajattu koskemaan ainoastaan tätä.)

Sikäli kuin yllä käsitellyt kaksi tapausta tyhjentävät tavat, joilla rajojen asettaminen voidaan ymmärtää transsendentaalifilosofiassa, voidaan sanoa, ettei idea transsendentaalifilosofiasta rajojen tai sääntöjen asettamisena ja kielen käytön sääntelynä ole mielekäs. Transsendentaalifilosofia perustuu sekaannukselle ilmausten ”täytyy” ja ”on välttämätöntä” käyttöä koskien. – Mutta olipa transsendentaalifilosofian rajojen asettamisen pyrkimys mielekäs tai ei, koska ei-transsendentaalinen tulkinta Wittgensteinista ei katso Wittgensteinin pyrkivän rajojen asettamiseen edes käsitellyistä merkityksistä ensimmäisessä, ei ei-transsendentaalinen tulkinta palaudu Pihlströmin heikkoon transsendentaalifilosofiaan. Näin Pihlströmin artikkelissaan hahmottelema dilemma on purettu.

Yllä sanotun perusteella voidaan todeta myös: olisi väärin sanoa, että sellaiset filosofiset ongelmat, jotka kumpuavat sekaannuksista koskien käsitteellisiä rajoja, syntyvät käsitteellisten rajojen ylittämisestä sinänsä. Pikemminkin kyse on siitä, että käsitteelliset rajat ylitetään huomaamatta ja antamatta ko. ilmauksille muuta (uutta) käyttöä. Vastaavasti ratkaisu filosofiseen ongelmaan ei ole käsitteellisten rajojen lukkoon lyöminen, vaan selvyuden saavuttaminen siitä, mitä kulloinkin ollaan sanomassa. (Vrt. AWL s. 20, 27)

Mitä taas tulee rajojen vetämiseen ja sääntöjen antamiseen Wittgensteinin myöhäisfilosofiassa, voidaan kyllä tällaisestakin puhua. Tässä Wittgensteinin päämäärät kuitenkin poikkeavat olennaisesti transsendentaalifilosofiasta. Pyrkimyksenä ei ole sanoa mitään siitä, miten kieltä pitäisi käyttää, vaan sääntöjä käytetään vertauskohtana, jonka kautta kielen käyttöä valaistaan. Wittgenstein myös välttää yllä kuvatun ongelman sääntöjen asettamisen tarpeettomuudesta puhuessaan rajanvedosta hyvin erilaisessa kielellisessä tilanteessa kuin mitä yllä on kuvattu.

Näin rajojen vetämisestä ja sääntöjen antamisesta on mielekästä puhua esimerkiksi silloin, kun kielelliset rajat ja säännöt eivät ole selviä, kun käsitteet ovat epämääräisiä. Tällöin voidaan puhua käsitteellisten rajojen vetämisestä tuohon tai tähän paikkaan – ja rajanveto ei ole pelkkä muodollinen ele. Sikäli kuin raja voitaisiin vetää moneen paikkaan, ei kuitenkaan voida sanoa, että sen vetäminen johonkin paikkaan olisi välttämätöntä ja oikein. Tällaisessa tapauksessa vaatimus, että kieltä täytyy käyttää rajojen määrittämällä tavalla olisi epäoikeutettu. Tässä rajoja vetämällä ja sääntöjä antamalla voidaan silti nostaa esiin kielen käytön piirteitä ja kiinnittää huomiota sen eri aspektihin. Rajojen vetäminen palvelee tässä kielen käytön kuvaamisen ja tätä kautta filosofisten ongelmien selvittämisen tehtäviä. Päämäärät ovat toiset kuin transsendentaalifilosofiassa. (Ks. FT § 76, 77, 81; vrt TS 213 s. 68v; MS 140 s. 32, 33, jotka antavat laueamman ilmaisan FT:n varsin tiiviille huomautuksille.)

4. FILOSOFISEN TARKASTELUN VOIMA

Pihlström esittää, että sikäli kuin filosofia ei-transsendentaalisen tulkinnan mukaan on pelkkää kielen käytön kuvaamista, filosofian voima katoaa. Hänen mukaansa ei-transsendentalistisen tulkinnan kannattajat ”[...] eivät nähdäkseni pysty johdonmukaisesti kiertämään päätelmää, jossa filosofiasta tulee vain (kvasi-)empiiristä yksittäisten kielenkäytön tosiasioiden toteamista” (s. 45). Ja edelleen: ”Jos luovomme filosofisen tarkastelun normatiivisuudesta ja luisomme pelkkään kieliopilliseen kuvailuun, seuraa, että mikä tahansa käytäntö voi olla kieltä – ja että filosofisena tehtävänä on vain kuvata tuo käytäntö. Filosofian kriittinen potentiaali kuihtuu, jos tyydymme yksinomaan kuvailuun.” (s. 46) Pihlströmin väitteet perustuvat kuitenkin sekaannuksiin. Ei-transsendentalisesta tulkinnasta ei seuraa, että filosofiasta tulee empiiristä kielen käytön kuvailua ja että filosofian voima (kriittinen potentiaali) häviää.⁸

Esittäessään, että ei-transsendentalistinen tulkinta tekee filosofiasta pelkkää empiiristä kielen käytön kuvailua Pihlström sekoittaa kuvaukset filosofiasta *väliseenä* sen lopputulokseen. On totta, että jos empiiriset kuvaukset olisivat filosofian lopputulos, ei filosofialla olisi normatiivista voimaa enempää kuin sosiologiassa tai antropologiassa. Wittgensteinin filosofiassa kyse on kuitenkin jostakin aivan muusta, eivätkä kuvaukset ole filosofian tulos. Kielen käytön kuvauksia käytetään *muistuttamaan* normeista, joihin kielen käyttäjä *jo* on kieltä käyttäessään sitoutunut. (ks. FT § 127; TS 220 § 104) Kuten Wittgenstein sanoo, filosofian pyrkimys on ymmärtää paremmin jotakin, mikä jo tiedetään, pikemminkin kuin tuottaa uutta tietoa. (FT § 89, 109). Juuri tässä mielessä filosofia tekee näkyviksi rajoja ja normeja, jotka on jo oletettu kielellisissä käytännöissä.⁹

Filosofia ei siis aseta normeja edellyttäen niiden noudattamista, mutta normeista muistuttamalla filosofiseen ongelmaan ajautunut pyritään tekemään tietoiseksi siitä, mitä hän on tekemässä: että se, mitä hän sanoo, ei merkitse sitä, mitä hän kuvittelee sen merkitsevän. Näin filosofialla on kriittistä potentiaalia virheiden ja sekaannusten osoittajana, koska käytäntöihimme jo sisältyy käsitys siitä, mikä on oikein ja mikä väärin. Tässä mielessä filosofian tuloksena eivät sitten myöskään ole ne kuvaukset ja kielen käyttöä koskevat muistutukset, joita ongelmia selvittämässä esitetään. Filosofian tulos on ongelmien selviäminen. (Vrt. FT § 119, 133)

Se, että filosofia kuvaa kielen käyttöä, ei siis merkitse filosofisen tarkastelun kriittisen voiman katoamista. Filosofisen kuvauksen (muistutuksen ja selvennyksen) pohjalta, voidaan hyvin tulla tulokseen, että se mitä sanottiin ei ollut mielekästä, eikä filosofia merkitse kaiken hyväksymistä. Filosofin tehtävä ei

ole kuitenkaan päättää muiden puolesta, mikä on mielekästä. Tässä olennaista on, että se kenelle selvitys on suunnattu hyväksyy sen. (Uskoakseni juuri tässä mielessä Wittgenstein painottaa yksimielisyyden merkitystä filosofiassa (ks. FT § 128, 599; AWL s. 39, 40). Selventäminen on ikään kuin kaksisuuntaista liikettä. Kuulija ei siinä voi olla pelkästään passiivinen osapuoli.) Vastaavasti kuvaamisen tehtävän omaksumisesta ei seuraa, että mikä tahansa voi olla kieltä. Se, että kiistetään filosofian tehtävä normien asettamisena, ei merkitse, että kielletäisiin normatiivisuuden tärkeällä tavalla luonnehtivan kielen käsitteämme, ja sanottaisiin, että kieli voi yhtä hyvin olla vailla normeja. Tosiasiksi jää, että kieltä sellaisena kuin siitä puhumme luonnehtii mahdollisuus käyttää ilmauksia oikein tai väärin (vaikkakaan oikein ja väärän käytön alue ei kata kaikkea kielenkäyttöä).

On myös huomattava, että filosofin on mahdollista *luopua* tarkastelun normatiivisuudesta, so. sääntöjen ja rajojen asettamisen tehtävästä vain sikäli kuin hän alunperinkään voi antaa tämän tehtävän suorittaakseen. Jos käsitys filosofista normien asettajana kuitenkin perustuu sekaannuksille, ei ole mitään, mistä luovuttaisiin, kun todetaan, ettei filosofi ole normien asettaja. Siitä, mikä alunperinkään ei ole mahdollista, ei voi myöskään luopua. Tällöin kyse voi olla vain harhakuvitelma luopumisesta, – mikä tietenkin voi olla vaikeaa, jos harhakuvitelma on lastattu toiveilla tms. Toisaalta, jos nämä toiveet ovat oikeutettuja, harhakuvitelma luopuminen on tärkeä askel kohti niiden todellista täyttymistä.

Pelko, että mikä tahansa merkitsee mitä tahansa, eikä mikään mitään, taas on illuusio, eikä filosofia tarvita suojaamaan meitä tältä mahdollisuudelta normeja asettamalla. Filosofia ei tarvita puolustamaan merkitystä, suojaamaan meitä äärimmäisen relativismien uhalta tms. Kuten sanottu, sikäli kuin normeista poikkeaminen johtaa mielettömyyteen, on tarpeetonta sanoa, että kieltä täytyy käyttää niiden mukaisesti. Toisaalta mahdollisuus luoda uusia kielen käytön tapoja (ja ylipäänsä käyttää kieltä uusilla tavoilla ilman, että nämä vakiintuisivat tavoiksi) on avoin kielen käyttäjille. Heiltä voidaan tällaisissa tilanteissa kuitenkin vaatia selitystä siitä, miten ilmausta on nyt tarkoitettu käytettäväksi ja miten tämä uusi käyttötapa sopii yhteen niiden vanhojen kanssa, joista ei olla valmiita luopumaan. Näin mikä tahansa ei käy uudesta käyttötavasta. (Pelkkä toteamus ”olen päättänyt käyttää ilmausta näin” tai ”olkoon tämä sääntö” ei riitä luomaan kielen käytön tapaa.)

Voitaisiinkin ehkä sanoa, että filosofian voima on ajattelun selkeydessä, ei normien asettamisessa. Filosofian voima on siinä, että se voi paljastaa illuusioita illuusioiksi. Tässä näkemysten ja ongelmien illusorisuudesta on kuitenkin mahdoton vakuuttaa ketään, ellei ajattelun selkeyttä todella ole saavutettu – ja juuri tässä mielessä voima piilee selkeydessä. Edelleen voidaan myös kysyä, mitä hyvää voisi seurata normien asettamisesta, jos se ei auta ketään ymmärtämään paremmin ongelmia, joihin olemme taipuvaisia ajattelussamme ajautumaan, vaan ainostaan sulkee nämä ongelmat pois väkipakolla.

5. PEHMEÄ JA KOVA TRANSSENDENTAALIFILOSOFIA

Pihlström antaa artikkelissaan paljon painoa erottelulle pehmeän ja kovan transsendentaalifilosofian välillä uskoen tämän ratkaisevan perinteisen transsendentaalifilosofian ongelmia. Vastaavasti hän moittii ”transsendentaalitulkinnan kriitikoita” siitä, että nämä eivät kyllin selvästi tee eroa transsendentaalifilosofian pehmeän ja kovan variantin välillä. (s. 44) Nähdäkseni tämä moite on kuitenkin epäoikeutettu. Se ei ole epäoikeutettu vain siksi, että esimerkiksi sekä minä että Wallgren olemme kirjoi-

tuksissamme eron eksplisiittisesti tehneet, vaan siksi, että ero on tässä yhteydessä, so. transsendentaalifilosofian rajanvetopyrkimystä koskevan kysymyksen kannalta irrelevantti. Irrelevanttia eroa ei ole tarpeen painottaa, eikä sellaisen painottamatta jättämisestä moittia.

Missä mielessä ero pehmeän ja kovan (tai heikon ja vahvan) transsendentaalifilosofian välillä on irrelevantti? Se on irrelevantti, koska se koskee vain käsitteiden rajoja koskevien väitteiden oletettua pätevyyden alaa, ei itse pyrkimystä vetää rajoja. Toisin sanoen, siinä missä kova transsendentaalifilosofia pyrkii asettamaan universaalisti päteviä sääntöjä ja rajoja, pehmeä variantti asettaa rajoja ja sääntöjä vain 'paikallisella' tasolla, "meidän kielellisten käytäntöjemme" puitteissa (ks. s. 43). Itse rajojen asettamisen yritys on molempien varianttien kohdalla kuitenkin sama. Väitteet ovat omilla pätevyysalueillaan täysin analogiset ja näin molemmat variantit jakavat saman rajojen asettamisen pyrkimystä luonnehtivan perusongelman. Tässä mielessä ei siis ole merkitystä sillä, katsotaanko rajanvedon koskevan vain "meidän kielellisiämme käytäntöjämme" vai katsotaanko sen pätevän universaalisti.

Lisäksi voidaan kysyä myös, tapahtuuko mitään todellista "rajanvetopyrkimykseen pehmentämistä". Pehmeän transsendentaalifilosofian rajatummassa kontekstissa rajanvetopyrkimys nimittäin näyttää olevan aivan yhtä kova ja totalisoiva kuin kovan transsendentaalifilosofian pyrkimys laajemmassa kontekstissaan. Mahdollisuuden ehtoja koskevan tarkastelun pohjalta pyritään asettamaan normi, joka pätee yleisesti "meidän käytäntöjemme" kontekstissa, sanotaan "meidän on välttämätöntä käyttää kieltä näin". Ei ole kuitenkaan selvää, että käsitteille voidaan aina antaa tällaisia kattavia, yleisiä määrityksiä tai sääntöjä edes "meidän käytäntöjemme" kontekstissa. Käsitteet ovat usein epämääräisiä, eikä niille siksi välttämättä voi antaa kattavia määrityksiä. Ei ole myöskään uskottavaa, että tämä olisi Wittgensteinin pyrkimys. (Tässä ongelma ei ole kielen mahdollinen muuttuminen, vaan kyse on siitä, että käsitteet ovat monitahoisia sellaisina kuin meillä on ne nyt.)¹⁰

Erityisesti kielen käsitteen kohdalla väite siitä, että Wittgenstein pyrkisi asettamaan rajat tämän käsitteen käytölle sen välttämättömiä mahdollisuuden ehtoja koskevan tarkastelun kautta, on epäuskottava. Välttämättömiä mahdollisuuden ehtoja koskeva tarkastelu on käsitteen yleinen määrittäminen (riippumatta siitä katsotaanko tämän määrittämisen koskevan vain "meidän" kielen käyttöämme vai pätevän vielä laajemmin). Wittgenstein kuitenkin nimenomaan esittää kielen käsitteen olevan perheyhtäläinen käsite (FT § 65). Perheyhtäläisten käsitteiden tunnusmerkki taas on, ettei niitä luonnehdi mikään yksi yhteinen tekijä, – siis esimerkiksi tekijä, joka voidaan tavoittaa lausumalla välttämättömät mahdollisuuden ehdot. Tässä mielessä voidaan esimerkiksi ajatella, että jotkut tapaukset, jotka voimme luokitella kielen käytöksi eivät tule liitettyksi tämän käsitteen alaan sitä kautta, että myös niiden mahdollisuus edellyttää säännönmukaisuuden ja oikean ja väärän käytön mahdollisuuden, vaan joidenkin muiden piirteiden kautta, jotka ovat yhteisiä niille ja joillekin tapauksille jossa oikean ja väärän käytön mahdollisuus oletetaan. (Vrt. MS 140 s. 32)

Tämä ei missään mielessä tarkoita sitä, etteikö puhe oikean ja väärän käytön mahdollisuudesta kertoisi jotakin olennaista kielestä. Se tarkoittaa kuitenkin, ettei oikean ja väärän käytön mahdollisuudesta puhuminen välttämättä tavoita kaikkea sitä, mikä voimme haluta sanoa määrittävän kielen käsitettä, olevan olennaista sille. Joissakin yhteyksissä muut piirteet kuin oikean ja väärän käytön mahdollisuus voivat nousta tärkeiksi. Esimerkiksi jos haluamme keskustella eläinten kommunikaation tapojen suhteesta inhimilliseen kieleen, ei välttämättä ole kovin kiinnos-

”

Jos haluamme keskustella eläinten kommunikaation tapojen suhteesta inhimilliseen kieleen, ei välttämättä ole kovin kiinnostavaa kiinnittää huomiota kielen konventionaalisuuteen ja oikeaan ja väärään käytön mahdollisuuteen. Jos näin tehdään, ei yhteyttä eläinten ääntelyyn ja inhimillisen kielen välillä näytä löytyvän. Kiinnostavampaa tässä yhteydessä voisikin olla kiinnittää huomiota siihen, mitä voitaisiin kutsua 'ekspressiiviseksi ääntelyksi', erilaisten tunnetilojen jne. ilmaisemiseen ääntelyyn, esim. erilaisten äänensävyjen kautta. Tämä nimittäin näyttää luonnehtivan yhtä hyvin inhimillistä kommunikaatiota kuin eläinten kommunikaatiota.

tavaa kiinnittää huomiota kielen konventionaalisuuteen ja oikeaan ja väärään käytön mahdollisuuteen. Jos näin tehdään, ei yhteyttä eläinten ääntelyyn ja inhimillisen kielen välillä näytä löytyvän. Kiinnostavampaa tässä yhteydessä voisikin olla kiinnittää huomiota siihen, mitä voitaisiin kutsua 'ekspressiiviseksi ääntelyksi', erilaisten tunnetilojen jne. ilmaisemiseen ääntelyyn, esim. erilaisten äänensävyjen kautta. Tämä nimittäin näyttää luonnehtivan yhtä hyvin inhimillistä kommunikaatiota kuin eläinten kommunikaatiota. On kuitenkin hyvin epäselvää, missä mielessä tällaisten kielen käytön ulottuvuuksien voidaan sanoa perustuvan konventioihin ja missä mielessä niiden voidaan sanoa lepäävän oikean ja väärän käytön mahdollisuuden varassa.

Vaikka kielen ekspressiivistä ulottuvuutta epäilemättä ei aina ole tarpeen korostaa, sanoa että se on siksi irrelevantti kaiken kaikkiaan tyypistää kielen käsitteen potentiaalia. Sanoa, että nämä piirteet ovat irrelevantteja, koska ne ovat irrelevantteja tiettyjen filosofisten keskustelujen ja kysymysten näkökulmasta on käsitteen ottamista filosofisten keskustelujen panttivangiksi. Tällöin sanotaan: "kielen käsitteelle ovat olennaisia ne piirteet, jotka ovat olleet keskeisiä filosofisissa keskusteluissa".

Yleisen määrittämisen mahdollisuutta ja tavoiteltavuutta koskevaan kysymykseen liittyen en katso pehmeän transsendentaalifilosofian olevan myöskään yhtään 'vähemmän' metafysisistä kuin kova transsendentaalifilosofia, toisin kuin Pihlström esittää (vrt. s. 44). Pehmeä transsendentaalifilosofia on metafysisistä siinä mielessä, että se esittää metafysisiä väitteitä. Näillä taas tarkoitetaan yleisiä ja välttämättä päteviksi katsottuja väitteitä asioista tai käsitteistä. Termin "yleinen" pätevyysalue puolestaan on tässä sivuseikka, eikä sen rajaaminen pehmeän ja kovan transsendentaalifilosofian toisistaan erottamisen kautta muuta mitään: 'paikallinen' metafysiikka on yhä metafysiikkaa, vain paikallista sel-

laista. (Universaali metafysiikka ei ole ainoa metafysiikan muoto, vaan on myös esimerkiksi relativistista metafysiikkaa.) – Antamani metafysiikan luonnehdinta ei kuitenkaan merkitse sitä, että jokaista yleistä määritelmää (esimerkiksi ”poikamies on naimaton mies”) olisi pidettävä metafysisenä. Kysymys on siitä, että metafysisinen ajattelu tavoittelee tällaisia yleisiä ja välttämättömiä (olemusten, käsitteiden tms.) määrittämiä. Se on idea siitä, että tällainen määrittäminen voidaan aina antaa. Filosofian heikentäminen väitteiden pätevyysaluetta rajaamalla ei tätä ongelmaa ratkaise. Se vain heikentää filosofian.¹¹

Lisäksi näyttää myös siltä, että pehmeä transsendentaalifilosofia pikemminkin kuin ratkaisisi ongelmia, tuottaa uusia. Rajoittaessaan rajanvedon ”meihin”, pehmeä transsendentaalifilosofi nimittäin olettaa, että on olemassa tai luotavissa jokin selvä käsitys siitä, keitä kuuluu ”meihin”, – sillä jos tällaista ei ole, koko rajanvetopyrkimys liukenee. Ellei kerrota keitä rajanveto kulloinkin koskee, ei sillä ole mitään virkaa. Näin, rajoittamalla puheensa ”meidän käytäntöihimme” pehmeä transsendentaalifilosofi on selityksen velkaa siitä, ketä kuuluu ”meihin”. Tässä voidaan sitten esimerkiksi kysyä: filosofiko ratkaisee keitä ”meihin” kuuluu ja millä oikeudella? Vai voiko meihin kuulua kuka haluaa, ja mitä tällöin tulee rajanvedosta? Sama ongelma voidaan ilmaista toisella tavalla sanomalla: jos filosofin sanomiset rajataan koskemaan ”meidän elämänmuotoamme”, jää filosofi velkaa selityksen siitä, mikä on meidän elämänmuotomme ja mitä siihen kuuluu.

Jos kuitenkin oletetaan, että Pihlström kykenee ratkaisemaan tyydyttävästi ongelman ”keitä kuuluu meihin?”, näyttää hänen hahmottelemansa pehmeä transsendentaalifilosofia johtavan relativismiin. Kun kysymykseen ”keitä ovat me?” annetaan vastaus ja keskustelu rajataan tiettyyn piiriin, suljetaan muut samalla tämän piirin ulkopuolelle. Filosofin sanomisten rajaaminen koskemaan ”meitä” sulkee pois mahdollisuuden, että hänen sanomisillaan voisi olla relevanssia muiden kannalta ja vastaavasti, että muiden sanomisilla voisi olla relevanssia hänen kannaltaan. Pihlström kyllä kieltää, että hänen positionsa johtaisi relativismiin. Hän kirjoittaa: ”Historiallistetun transsendentaalifilosofian ei toisaalta tarvitse johtaa relativistiseen metafysiikkaan, koska filosofian normatiivinen tehtävä elämänmuoto-(je)mme perusoletusten ja siihen (niihin) sisältyvien ehtojen kriittisenä arvioijana säilytetään.” (s. 44) Relativismin puolesta puhujat harvemmin kuitenkin tarkoittavat relativismilla näkemystä, että mikä tahansa merkitsee mitä tahansa – ’positio’, jonka Pihlström varmaankin kykenee välttämään. Tällainen relativismin käsite on silti pikemminkin retorinen filosofinen lyömäase kuin todellinen filosofinen positio. Tässä mielessä se, että sanotaan filosofian säilyttävän kriittisen roolin meidän elämänmuoto-(je)mme puitteissa, ei vielä ratkaise relativismin ongelmaa. Jäljelle jää yhä (kaavamainen ja siksi haitallinen) elämänmuotojen relativismi. – Voidaankin kysyä esimerkiksi, missä mielessä filosofi Pihlströmin näkemyksen mukaan voi olla dialogissa esimerkiksi Platonin ja Aristoteleen kanssa tai kritisoida näitä? Onko heidän elämänmuotonsa sama – vaikkapa vain ’relevanteissa suhteissa’? Ja mitä tässä ovat ’relevantit suhteet’, so. elämänmuotojen samuuden kriteerit? Edelleen voidaan myös kysyä, kuka ratkaisee kysymyksen samuudesta? Riittääkö, että ”me” toteamme samuuden tai erilaisuuden omasta perspektiivistämme?

Toisaalta on epäselvää, kykeneekö Pihlström edes pitämään yllä erottelua vahvan ja heikon transsendentaalifilosofian välillä. Hänen positionsa näyttää olevan vaarassa palautua transsendentaalifilosofian vahvaan varianttiin ja siihen näyttää näin sisältyvän jännite. Jos nimittäin on niin, kuten Pihlström esittää, että ”Kielen sisäisestä perspektiivistämme erottelu sen välillä, mitä

kiellemme on, ja sen, mitä se on välttämättä, haihtuu, koska meillä ei ole muuta näkökulmaa” (s. 45; vrt. myös vaihtoehtoisia muotoiluja s. 44–45), seuraa tästä, ettei erottelua ”ulkoisen” ja ”sisäisen” välttämättömyyden välillä enää voida tästä perspektiivistä tehdä. Sillä sikäli kuin se, mikä meidän kielessämme on välttämätöntä, on meille välttämätöntä *simpliciter* muun näkökulman puuttuessa, ovat kiellemme sisäiset säännöt sääntöjä, jotka koskevat varauksetta kaikkea mahdollista, ei vain ”meille mahdollista” kielen käyttöä. Näin Pihlströmin omista luonnehdinnoista näyttää seuraavan juuri se, minkä hän haluaa kieltää, toisin sanoen, filosofin väitteiden varaukseton ulottaminen koskemaan kaikkia aina ja kaikkialla. Tällöin heikkoa transsendentaalifilosofiaa ei voida erottaa sen vahvasta variantista.

Tämä kyllä ’ratkaisee’ relativismin ongelman, mutta kovin kalliiseen hintaan. Voidaan nimittäin kysyä: eikö filosofi ole tässä vaarassa epäoikeutetusti projisoida oman kielen käyttönsä muiden ylle, toisin sanoen vaarassa ulottaa omasta kielenkäytöstään vetämänsä johtopäätökset ongelmattomasti koskemaan myös muita? Mikä oikeuttaa meidät sanomaan, että se, mikä luonnehtii filosofin käsitteitä, luonnehtii myös kaikkien muiden käsitteitä? Mikään tässä ei osoita, että kyse ei ole yksinkertaisesti ’käsitteellisestä imperialismista’ filosofin taholta.¹²

”

Jos kuitenkin oletetaan, että Pihlström kykenee ratkaisemaan tyydyttävästi ongelman ”keitä kuuluu meihin?”, näyttää hänen hahmottelemansa pehmeä transsendentaalifilosofia johtavan relativismiin. Kun kysymykseen ”keitä ovat me?” annetaan vastaus ja keskustelu rajataan tiettyyn piiriin, suljetaan muut samalla tämän piirin ulkopuolelle. Filosofin sanomisten rajaaminen koskemaan ”meitä” sulkee pois mahdollisuuden, että hänen sanomisillaan voisi olla relevanssia muiden kannalta ja vastaavasti, että muiden sanomisilla voisi olla relevanssia hänen kannaltaan.

Mutta miten Pihlström oikein ajautuu tähän vaikeuteen korostettuaan kuitenkin eroa pehmeän ja kovan variantin välillä? Taustalla näyttää olevan periaatteessa ongelmaton ajatus kielen ja identiteetin yhteen kietoutumisesta. Pihlström kirjoittaa: ’[...] erottelu [...] ilmaisujen ”kielessämme on välttämätön sääntö X” ja ”on välttämätöntä (meille), että kielessämme on välttämätön sääntö X” [...] välillä hämärtyy. Kielipelejä pelatessamme käytämme kieltä sisäisesti välttämättömien sääntöjen mukaisesti; kielenkäyttömme säännönmukaisuus määrittää, keitä olemme ja millaisessa maailmassa – mahdollisuuksien ja välttämättömyyksiensä avaruudessa – elämme.’ (s. 45–46)

Tässä en tahdo epäillä, etteikö kieli vaikuttaisi siihen, miten maailman, itsemme mukaan lukien ymmärrämme. Voimme jopa sanoa, että kieleemme (kun se ymmärretään laajasti käytäntöinä, jotka kietoutuvat yhteen toimintamme ja elämämme kanssa) on välttämätön ehto (joillekin) itseymmärryksemme piirteille ja tätä kautta identiteetille. Tästä voitaisiin päätellä, että on välttämätöntä, että meillä on nämä käsitteet ja käytännöt, kuitenkin vain oletuksella, että meidän olisi välttämätöntä olla sitä, mitä olemme. Tässä mitään välttämättömyyttä ei kuitenkaan ole. Edelleen, on epäiltävää, että välttämättömyys voitaisiin päätellä edes siinä heikommassa (”sisäisen” välttämättömyyden) mielessä, että sanottaisiin kielellisten käytäntöjen täytyvän välttämättä olla sitä mitä ne ovat, jotta identiteettimme olisi sitä, mitä se nyt on. On epäilyksenalaisista, että identiteettimme olisi määrätty tähän tapaan yksiselitteisesti ja ilman epämääräisyyttä niin, että sen voitaisiin sanoa riippuvan joistakin tietyistä kielen käyttömme piirteistä. Tällöin olisi joka tapauksessa kyse hyvin vahvasta identiteetin käsitteestä, eikä ole selvää, että tätä olisi välttämätöntä hyväksyä. Nähdäkseni on uskottavampaa, että identiteettimme on monien tekijöiden summa ja tässä summassa useat yksittäiset tekijät voivat muuttua niin, että identiteettimme ei kuitenkaan muutu. Näin, vaikka voitaisiinkin sanoa kielen käyttömme (ainakin sen joidenkin piirteiden) ”määrittävän keitä olemme”, ei tästä edelleenkään voida päätellä kielen käyttömme välttämättömyyttä millään tasolla – edes ”sisäisen” välttämättömyyden mielessä. Se, keitä me olemme ei ole uskoakseni lainkaan niin selvää ja yksinkertaisesti ratkaistavissa kuin Pihlström haluaisi ajatella. Tähän ei voida perustaa argumenttia kielen käytön tapojen välttämättömyydestä.

Toisin kuin Pihlström esittää, ”on” ja ”on välttämättä” erotte- lun haihtuminen kielen sisäisessä perspektiivissä ei myöskään johda ei-transsendentaalisen Wittgenstein-tulkinnan sulautumiseen yhteen heikon transsendentaalitulkin- nan kanssa. Ei-transsendentaalisen tulkinnan mukaanhan Wittgenstein puhuu siitä, millaisia kielelliset käytännöt ovat, ei siitä, mitä niiden täytyy olla. Tässä mielessä puhe siitä, millaisia käsitteitä meillä on, ei missään vaiheessa palaudu sen paremmin pehmeisiin kuin vahvoihin väitteisiin siitä, mitä käsitteidemme täytyy olla.

6. FILOSOFISISTA OPEISTA

Viimeinen suoranaisesti Wittgenstein-tulkintaan liittyvä kysymys, jota haluan tarkastella on kysymys filosofisista opeista. Tunnetusti Wittgenstein sanoo, ettei hän esitä filosofisia oppeja, so. teesejä, teorioita tms. (ks. FT § 109, 128). Pihlströmille on kuitenkin epäselvää, missä mielessä näin olisi. Hän epäilee, että Wittgenstein kuitenkin esittäisi filosofisia (ontologisia) oppeja sekä ylipäänsä, että se, mitä Wittgenstein sanoo, voi olla kiintoisaa vain, jos hän esittää teesejä. Tässä Pihlströmin motivaationa näyttää olevan ennen kaikkea idea, että sikäli kuin transsendentaalifilosofiaa ei voida identifioida argumentaation muodon kautta, on se nähtävä transsendentaalis-idealismien teesinä tai teoriana todellisuuden konstituutiosta. Pihlström kirjoittaa: ”Erityisesti transsendentaalisen subjektin aktiivinen rooli kokemukselle avautuvan empirisen maailman konstituutiosta – siis jonkinlainen Kantin tyylinen transsendentaalinen idealismi – on tässä nähtävä olennaisena osana transsendentaalifilosofiaa. Transsendentaalinen tutkimus kohdistuu perinteisimmillään juuri siihen, miten jotkin subjektin piirteet tai rakenteet [...] tekevät mahdolliseksi objektiivisen maailman tiedollisen kokemisen ja/tai sitä koskevan merkityksellisen kielen.” (s. 49) Vastaavasti näyttää siltä, että Wittgensteinkin voidaan ymmärtää transsendentaalifilosofiksi vain sikäli kuin hän esittää tällaisen teesin objektiivisen tiedollisen kokemuksen tai maailman

(tms.) konstituutiosta. Hänen kohdallaan Kantin subjektin paikan kuitenkin ottavat ”sosiaalisena subjektina toimivan kieliyhenteisen käytännöt” (s. 49).

Pihlström myös epäilee, että Wittgenstein esittäisi kielipelin käsitteensä kautta jonkinlaisen filosofisen opin. Hän kirjoittaa: ’Jos kielipelin käsite viittaa ajatukseen kielestä toimintana, on [...] epäselvää, missä mielessä tämän käsitteen avulla ei (ei-transsendentalistisen tulkinnan mukaan) muotoilla mitään ”oppia” kielestä pelinä (toimintana) – ontologisesti sitoumuksellista ”oppia” siitä, että kieli on jotakin sellaista, että sitä voidaan tarkastella tällaisten pelien kokonaisuutena.’ (s. 51; loppuv. 47)¹³

Missä mielessä voidaan sanoa, että Wittgenstein ei esitä filosofisia oppeja? Taustaksi on tarpeen sanoa kaksi asiaa. Filosofisilla opeilla tässä tarkoitetaan yleisiä ja välttämättä päteviksi katsottuja väitteitä esim. siitä, mitä jokin on. Esimerkiksi välttämättömiä mahdollisuuden ehtoja koskevat väitteet ovat siis filosofisia oppeja tässä mielessä. Edellisessä luvussa selitetyssä mielessä myös heikot filosofiset opit ovat yhä filosofisia oppeja, eikä erottelu pehmeän ja vahvan transsendentaalifilosofian välillä muuta asiaa muuksi.

Toiseksi, ongelma, jonka Wittgenstein pyrkii välttämään etsimällä filosofoimisen tapaa, joka ei ole oppien esittämistä, on filosofisia oppeja helposti vaivaava dogmatismi. Jotta filosofinen yleinen väite ei kuihtuisi pelkäksi empiriseksi väitteeksi, joka pätee vain joistakin tarkastelunalaista tapauksista, on sen katettava ne kaikki. (Tiedon määritelmän on katettava kaikki tietämisen tapaukset, ei vain osaa niistä jne.) Voidaan kuitenkin kysyä, mikä on tällaisten yleistysten oikeutus? Saattaa näyttää siltä, että tällaiset yleistykset ovat hyvinkin oikeutettuja – täytyyhän kaikkien saman olemuksen omaavien tapausten olla pohjimmiltaan samoja, muutenhan emme sanoisi, että niillä on sama olemus. Tässä liikutaan kuitenkin hyvin ahtaassa kehässä. Nyt on sanottu vain: yleiset filosofiset väitteet ovat oikeutettuja, koska olemuksen täytyy olla jokin yksi olemuksen omaaville yhteinen tekijä, so. yleiset olemuksia koskevat filosofiset väitteet ovat oikeutettuja, koska niiden täytyy olla oikeutettuja. Toisaalta, sikäli kuin käsitteen merkitsemät tapaukset kuitenkin ovat moninaisempi joukko kuin tässä oletetaan, johtaa yleinen väite epäoikeudenmukaisuuksiin. Joillekin tapauksille joudutaan tekemään väkivaltaa, jotta ne saataisiin sopimaan kaikille yhteiseen muottiin. – On huomattava, että ajatus tässä ei ole, että yleiset väitteet ovat aina dogmaattisia (itsessäänkin ongelmallinen yleistys). Joissakin tapauksissahan yleiset väitteet ovat, kuten jo todettu, ongelmattomia. Kyse onkin nimenomaan dogmatismien vaarasta. Tämä vaara uhkaa, kun ajatellaan, että yleinen teoria tms. voidaan aina antaa.

Miten dogmatismien vaara voitaisiin sitten välttää? Wittgenstein kirjoittaa *Filosofisissa tutkimuksissa*: ”Voimme nimittäin välttää väitteidemme tyhjyyden ja epäoikeudenmukaisuuden vain asettamalla mallin esiin sinä, mikä se on, vertailukohteena – niin sanoaksemme mittapuuna –, ei ennakkokäsityksenä, jota todellisuuden täytyy vastata. (Dogmatismi, johon filosofoidessamme niin helposti sorsomme.)” (FT § 131) Miten tämä tulisi ymmärtää?

Wittgensteinin mukaan dogmatismi voidaan välttää ymmärtämällä filosofinen väite (malli sille, miten asiat ovat) vertailukohteena, ei jonakin, mitä todellisuuden, so. kaikkien tapausten täytyisi vastata. Päiväkirjassaan 1930-luvun lopulta Wittgenstein pohtii samaa ongelmaa: ”Kun olet taipuvainen esittämään yleisen metafyyssisen väitteen, kysy itseltäsi (aina): mitä tapauksia oikeastaan ajattelen? – Millainen tapaus, mikä idea minulla on mielessäni? Jokin meissä vastustaa tätä kysymystä, sillä näytämme vaarantavan ideaalin sen kautta: vaikka teemme sen kuitenkin vain asettaaksemme ideaalin sille kuuluvalla paikalla.

Senhän tulee olla kuva, johon vertaamme todellisuutta; jonka kautta esitämme miten asiat ovat. Ei kuva, jonka kautta väärennämme todellisuuden.” (DB 8.2.1937; vrt. MS 115 s. 56; TS 220 § 107)

Ideaali, josta Wittgenstein tässä puhuu, on yleinen olemuksen määrittäminen, malli johon eri tapaukset on tarkoitettu sovittavia. Hänen mukaansa yleisten väitteiden ongelma taas on, että nämä yleistävät joistakin tarkastelluista esimerkkitapauksista johdetun tarkastelutavan yleiseksi teoriaksi¹⁴. Tässä tarkastelutapa sitten ikään kuin tulee projisoiduksi todellisuuteen: sen mikä pätee vertauskohdaksi otetusta esimerkistä, – valaisevaksi koetusta tapauksesta, jonka kautta muita tapauksia tarkastellaan – sanotaan pätevän kaikista tapauksista. Näin malliksi otetun tapauksen piirteet heijastetaan todellisuuteen ikään kuin kyse olisi kaikkia tarkastelunalaista asioita luonnehtivasta yleisestä, niiden kaikkien välttämättä jakamasta piirteestä. Se, mikä pätee tarkastelutavasta predikoidaan tarkastelun objekteista. (Vrt. FT § 104, 114; Z § 444, 458) – Mutta jos malli nyt myönnetään johdetuksi vain tietyistä esimerkkitapauksista, eikö se menetä filosofista arvoaan? Eikö siitä tule vain väite koskien joitakin tapauksia?

Ei. Malli ei kadota yleisyyttään vertauskohdaksi ja kuvaksi ymmärrettynä, eikä siitä tule pelkkä väite koskien sitä tai tätä yksittäistä tapausta. Vertauksella on yhä yleisyyttä siinä mielessä, että sen kautta artikuloitua tarkastelutapaa voidaan soveltaa moniin tapauksiin. Se on siis yleinen siinä mielessä, että vertaus määrittää tarkastelutapaa, ei sitä kautta, että sanotun väitettäisiin dogmaattisesti pätevän kaikista tapauksista. (Ks. VB s. 20, 21) Koska vertaus ymmärretään eksplisiittisesti tavaksi tarkastella asioita, ei (todeksi tai epätodeksi) väitteeksi kaikista tapauksista, ei ole ongelma myöntää, että sillä on rajoituksensa. Näin se on, kuten Wittgenstein sanoo, ”kuva, jonka kautta esitämme miten asiat ovat”, mutta meillä ei ole painetta tehdä siitä kuvaa ”jonka kautta väärennämme todellisuuden”.

Tätä taustaa vasten on nyt mahdollista nähdä, mikä on ongelma, kun Wittgensteinin vertauksesta kielen ja pelien välillä tehdään filosofinen oppi kielestä pelinä – ja missä mielessä tämä rikkoo Wittgensteinin pyrkimyksiä vastaan. Sikäli kuin Wittgensteinin puhe kielipeleistä ymmärretään väitteinä kielen luonteesta syyllystyään nimittäin juuri siihen virheeseen, josta Wittgenstein moittii metafysisista filosofiaa. Wittgensteinin ehdottama tarkastelutapa – vertaus kielen ja pelien välillä – projisoidaan todellisuuteen. Wittgensteinin ehdottamasta tarkastelutavasta tehdään yleinen kielen olemusta koskeva väite (teoria kielestä pelinä; teoria, että kieli on mahdollinen vain kielipeleinä tms.) – Vertaus kuitenkin näyttää sopivan huonosti esimerkiksi niihin kielen käytön tapauksiin, joissa kyse ei ole säännön seuraamisesta. Missä mielessä vertaus pätee näistä tapauksista ja missä mielessä se valaisee niitä? Toisaalta pelin käsitettä voidaan tietenkin venyttää myös niin, että sisällytetään siihen tapauksia, joissa kyse ei ole säännön seuraamisesta. Tämä venyttäminen ei sinänsä ole ongelma, mutta mitä vertauksen on tällöin tarkoitus kertoa kielestä? Vertaus kielen ja pelien välillä muuttuu tyhjäksi.¹⁵

Tässä on tärkeää huomata myös, että tilannetta ei olennaisesti muuta se, että puhe kielipeleistä ymmärretään, ei väitteinä ilmiöstä, jota kutsutaan kieleksi, vaan yleisinä kielen käyttöä koskevinä väitteinä; väitteinä siitä, miten käytämme sanaa ”kieli” (tai miten tätä välttämättä täytyy käyttää). Tällöin vain päädytään esittämään yleisiä metafysisia väitteitä kielen käytöstä, emmekä ole edenneet yhtään mihinkään. Tarkastelun metafysisyys ei tässä ole kadonnut mihinkään, sillä – voitaisiin sanoa – onhan kielen käyttökin osa todellisuutta. Ongelma voidaan ilmaista myös sanomalla: metafysiikka ei määrity minkään erityisen kohteen kautta, vaan metafysisia väitteitä voi esittää mistä tahansa.

”

Päiväkirjassaan 1930-luvun lopulta Wittgenstein pohtii: ”Kun olet taipuvainen esittämään yleisen metafysisen väitteen, kysy itseltäsi: mitä tapauksia oikeastaan ajattelen? – Millainen tapaus, mikä idea minulla on mielessäni? Jokin meissä vastustaa tätä kysymystä, sillä näytämme vaarantavan ideaalin sen kautta: vaikka teemme sen kuitenkin vain asettaaksemme ideaalin sille kuuluvalla paikalla. Senhän tulee olla kuva, johon vertaamme todellisuutta; jonka kautta esitämme miten asiat ovat. Ei kuva, jonka kautta väärennämme todellisuuden.”

Näin se, että väitteiden katsotaan koskevan kieltä, ei muuta asiaa mitenkään.

On kuitenkin paikallaan valaista asiaa vielä toisesta näkökulmasta. Wittgenstein korostaa useissa kohdin kirjoituksissaan, että hänen päämääränsä on nimenomaan filosofisten ongelmien purkaminen (ks. FT § 90, 109). Edellyttäväkö tämä filosofisten oppien esittämistä? Wittgensteinin varhaista filosofiaa voidaan luonnehtia ohjelmaksi kaikkien mahdollisten filosofisten ongelmien ratkaisemiseksi. Ajatus siinä on, että sikäli kuin filosofiset ongelmat ovat kielellisiä sekaannuksia, voidaan niihin kaikkiin antaa ratkaisu määrittämällä kielen ilmaisumahdollisuudet, so. määrittämällä kattavasti legitiimit kielen käytön tavat, so. käsitteet ja niiden olemukselliset piirteet. Kun mahdolliset kielen käytön tavat on määritetty on samalla annettu ratkaisu jokaiseen mahdolliseen filosofiseen ongelmaan.

Edellisessä tapauksessa filosofisten ongelmien ratkaisu perustuu yleisiin käsitteiden määrittäisiin ja edellyttää filosofisen opin (tai oppeja) tässä mielessä. Myöhäisfilosofiassaan Wittgenstein kuitenkin irtautuu tästä näkemyksestä.¹⁶ Myöhemmässä filosofiassaan hän katsoo vain purkavansa tiettyjä, käsillä olevia filosofisia ongelmia. Puhe ei enää ole abstraktisti kaikista mahdollisista filosofisista ongelmista. Kuten hän sanoo: ”Ratkaisemme ongelmia (raivaamme pois vaikeuksia), emme yhtä ongelmaa” (FT § 133). Tässä ”yksi (suuri) ongelma” olisi juuri kaikkien ongelmien ratkaisu kielen ilmaisumahdollisuuksien määrittämisen kautta. Tätä vastoin erityisten ongelmien purkaminen ei kuitenkaan edellytä käsitteiden yleistä ja kattavaa määrittämistä. Käsitteitä ei tarvitse määrittää kaikkia mahdollisia sekaannuksia ja kysymyksiä silmälläpitäen. – Vastaavasti Wittgenstein painottaa luennoillaan ja kirjoituksissaan, että sanojen käytön tarkasteleminen hänen filosofiassaan ei palvele yleisten määritelmien antamisen pyrkimystä, vaan tarkastelujen pyrkimys on ainoastaan purkaa filosofisia ongelmia. (AWL s. 97; MS 121 s. 59v)

Yksittäisten ongelmien selvittämiseksi riittääkin, että nostetaan esiin käsitteen eri puolia (muistutetaan sen erilaisista aspekteista) siinä määrin kuin ne ovat relevanteja ongelman kannal-

ta. Vastaavasti eri ongelmien näkökulmista voidaan myös päätyä erilaisiin lausumiin siitä, mikä on olennaista puheenalaiselle käsitteelle. Tuloksena ei välttämättä siis ole mitään yhtä olemuksen määrittystä. – Tässä mielessä sen, mikä asiassa on olennaista voidaan sitten sanoa riippuvan näkökulmastamme, siitä, millaisten kysymysten suunnasta olemme asiaa lähestymässä. Se, mikä on keskeistä jonkin kysymyksen ja ongelman kannalta, ei välttämättä ole sitä jonkin toisen ongelman suunnalta katsottuna. Sille, mikä on olennaista ja mikä epäolennaista ei välttämättä voida antaa kattavaa määrittystä, ja meidän on turha sitoa käsiämme ajatteleamalla, että yleinen määrittys pitäisi aina voida antaa. (Vrt. FT § 62, 63) – Tämä voi merkitä myös sitä, että sikäli kuin sanan käyttöä valaistaan esittämällä sääntöjä sen käytölle, eivät säännöt välttämättä muodosta konsistenttia kokonaisuutta. Toisin sanoen, systemaattista kuvausta ei ole välttämättä mahdollista antaa. (Ks. HPFI § 557, 558)¹⁷

Vastaavasti kielipelin käsitteestä voidaan sanoa, että se on käsite, joka on luotu tiettyssä filosofisessa kontekstissa tiettyjä filosofisia tarpeita varten. Tässä kontekstissa sen on tarkoitus tehdä tiettyä työtä, so. auttaa meitä selvittämään tiettyjä filosofisia ongelmia. Sen on tarkoitus auttaa meitä irtautumaan ideasta, että kieli merkityksellisenä ilmiönä on jotakin olennaisesti mentaalista ja ongelmista, joihin tämä näkemys johtaa. Näihin ongelmiin kielen vertaaminen peleihin sekä kielen ja erilaisten toiminnanmuotojen yhteen kietoutumisen esiin nostaminen näyttääkin tuovan ratkaisun. Toisin sanoen, siinä missä ajatus kielestä olennaisesti mentaalisenä ilmiönä tekee esimerkiksi mahdottomaksi ymmärtää, miten kieltä on mahdollista käyttää oikein tai väärin (kuten Wittgenstein osoittaa nk. yksityisen kielen argumentissaan), sallii kielen tarkasteleminen pelinä meidän paremmin ymmärtää ko. ilmiötä tässä suhteessa¹⁸. – Tämä ei kuitenkaan merkitse, että Wittgensteinin olisi kielipelin käsitteen kautta esittänyt filosofisen opin siitä, mitä kieli on. Sanoa, että kieltä voidaan tiettyjä tarkoituseriä silmälläpitäen (tiettyjen filosofisten ongelmien purkamiseksi) tarkastella pelinä, ei ole yleisen filosofisen opin esittämistä.

Palataan kuitenkin vielä lähemmin Pihlströmin lausumaan siitä, millainen oppi kielestä pelinä olisi. Se olisi: ”ontologisesti sitoumuksellinen oppi” siitä, että ”kieli on jotakin sellaista, että sitä voidaan tarkastella tällaisten pelien kokonaisuutena” (loppuv. 47). Jos sanon ”Kieltä voidaan tarkastella pelinä”, sanon varmaan samalla ”Kieli on jotakin sellaista, jota voidaan tarkastella pelinä”. Mutta seuraako tästä että olen välttämättä esittänyt opin (toden tai epätoden väitteen) siitä mitä kieli on, so. että sillä on (ainakin) ominaisuus ”voidaan tarkastella niin ja niin”.

Onko asioilla ominaisuus ”voidaan tarkastella niin ja niin” ikään kuin niiden muiden ominaisuuksien rinnalla? Kun sanon ”Kolmion A kulmat ovat 30°, 60° ja 90°” ja ”Kolmiota A voidaan tarkastella kyljelleen kaatuneena jäävuorena”, onko kyse samanlaisista väitteistä? Ei. Siinä missä edellinen väite ei ole yhteen sopiva esimerkiksi väitteen ”Kolmion A kulmat ovat 10°, 80° ja 90°”, on jälkimmäinen väite yhteen sopiva yhteen sopiva väitteen ”Voidaan tarkastella puolitetuna suunnikkaana” kanssa. Tässä erilaiset tarkastelutavat eivät sulje toisiaan pois, eivätkä välttämättä edellytä kolmion muodon muuttumista ollakseen tosia, toisin kuin kolmion kulmien suuruutta koskevat väitteet. (Vrt. mitä Wittgenstein sanoo ”aspektien näkemisestä” (FT II xi).)

Näin, vaikka onkin selvää, että kolmiota A ei voida tarkastella aivan minä tahansa, näyttää kuitenkin yhtä lailla selvältä, ettei väite ”voidaan tarkastella niin ja niin” suoraan palaudu ominaisuuksien predikaatioon. – Toisessa tapauksessa puhutaankin siitä, mitä jokin on ja toisessa siitä, miten jotakin voidaan tarkastella. Tämä ero ei katoa yksinkertaisesti ilmaisumuotoa muutta-

malla tai huomauttamalla että ”on” löytyy myös tarkastelumahdollisuuden taustalta. Tässä mielessä sanoa ”kieltä voidaan tarkastella pelinä” ei ole kieltä koskevan väitteen esittämistä edes siinä mielessä, että implisiittisesti sanottaisiin: ”kieli on jotakin, mitä voidaan tarkastella pelinä”.

Tässä on paikallaan kysyä myös, mikä on lausuman ”voidaan tarkastella...” päämäärä tai tarkoitus Wittgensteinilla? Tämä tuo meidät jälleen filosofisten ongelmien ratkaisemisen tehtävään. Wittgenstein esittää, että filosofisten ongelmien purkamiseksi on usein tarpeen saada aikaan muutos tarkastelutavassa. Ongelma on jonkinlainen mentaalinen kramppi, jossa kiinnijääminen tietynlaiseen ilmaisumuotoon tai tarkastelutapaan estää irtipääsyn ongelmasta. (Ks. MS 117 s. 81; MS 118 s. 59r, 59v; TS 220 § 109) Tarkastelutapaa muuttamalla se mikä ei ollut ymmärrettävää voi kuitenkin tulla ymmärrettäväksi. Erilaisten tarkastelutapojen kautta huomio kiinnittyy asioiden eri aspekteihin ja tarkastelutapaa muuttamalla asiat sekä niiden keskinäiset suhteet voidaan hahmottaa eri tavoin. (Ks. FT § 144; HPFI § 950) (Vrt. kielen tarkasteleminen mentaalisenä ilmiönä vs. käytäntönä tai pelinä. Nämä tarkastelutavat nostavat esiin ”kieleksi” kutsutun ilmiön eri puolia. Vastaavasti esimerkiksi ajatteleminen ja kommunikaation suhde näyttäytyy täysin eri valossa, kun kieltä tarkastellaan mentaalisenä ilmiönä ja kun sitä tarkastellaan käytäntönä. Ensimmäisen tarkastelutavan puitteissa kommunikaation mahdollisuus myös muodostuu ongelmaksi, mutta ei toisen.) Näin se, mikä yhden tarkastelutavan puitteissa voi olla mahdottomasta ymmärtää, voi olla helposti ymmärrettävissä jonkin toisen tarkastelutavan puitteissa ja filosofisia ongelmia voidaan purkaa tarkastelutapoja muuttamalla. Sikäli kuin erilaisten tarkastelutapojen on kuitenkin tarkoitus palvella erityisten filosofisten ongelmien ratkaisua, ei anna yleispäteviä käsitteiden ja olemusten määrittäviä, ei niiden kautta esiterä filosofisia oppeja. (Tähän tapaan kielen tarkasteleminen käytäntönä auttaa purkamaan joitakin filosofisia ongelmia, mutta sitä ei tarvitse ymmärtää oppina kielen olemuksesta.)

Siitä, ettei vertausten käytössä kyse ole filosofisten oppien esittämisestä, eikä suoraviivaisista väitteistä koskien sitä, mitä jokin on, ei kuitenkaan seuraa, ettei puhe olisi mistään, toisin kuin Pihlström epäilee (s. 58). Kyse on vain siitä, että asioista pyritään puhumaan tavalla, joka ei johda dogmatismiin. Kyse on siitä, että kiinnitetään huomiota tarkastelukulman kapeuteen ja siihen, että käsitteiden määrittäykset on annettu tiettyjä päämääriä silmälläpitäen; että se, mitä asioista sanotaan, sanotaan tietyn keskustelun ja kysymysten asettamassa kontekstissa, eikä se vielä ole muuta kuin vastaus näihin kysymyksiin. Kun on ratkaistu tämä tai tuo filosofinen ongelma, on ratkaistu joitakin filosofisia ongelmia, mutta ei välttämättä sanottu koko totuutta asiasta.

Mutta onko puhe siitä, että filosofiassa ei esitetä oppeja itse jonkinlainen filosofinen oppi? Pihlströmin mukaan näin on: ”[...] filosofian ei-opillisuuden korostaminen wittgensteinilaiseen tyyliin on itse eräänlainen (metafilosofinen) oppi siitä, mitä filosofia toimintana on.” (s. 51; loppuv. 47) Näin ei kuitenkaan tarvitse ajatella. Tässä voidaan yksinkertaisesti sanoa, että Wittgenstein esittää tavan lähestyä filosofisia kysymyksiä. Hän ehdottaa tiettyä lähestymistapaa, jonka katsoo voivan tyydyttää filosofisia tarpeitamme ja pyrkimyksiämme. Kyse ei kuitenkaan ole opista siinä mielessä, että kehoitus tai neuvo lähestyä asiaa niin tai näin ei ole tosien tai epätosien väitteiden esittämistä siitä, miten asia on. – Tämä mukaisesti Wittgenstein itse sanookin esittävänsä ”metodin esimerkkien kautta”, ei esittävänsä jotakin, jonka tutkimus itse voi myöhemmin kyseenalaistaa (FT § 133). (Sikäli kuin hän esittäisi opin filosofiasta tietynlaisena toimintana, voisi tämä asettua kyseenalaiseksi myöhemmin, – kuten voi-

daan sanoa käyneen *Tractatus*essa esitetylle idealle filosofiasta loogisena analyysinä.)¹⁹

Entä voidaan sanoa, että Wittgenstein esittää idealistisen teesin todellisuuden konstituutiosta ja on transsendentaalifilosofi tällaisessa vahvassa kantilaisessa mielessä, kuten Pihlström ehdottaa? (s. 49) Nähdäkseni ei ole perusteita sanoa näin, mutta on hyviä perusteita sanoa, että Wittgenstein ei tällaista teesiä esitä. Pihlströmin ehdotus johtaa Wittgensteinin ristiriitaan siinä mielessä, että jos Wittgenstein ei esitä teesejä, ei hän voi ristiriitaan ajautumatta esittää myöskään teesiä todellisuuden konstituutiosta. Ylipäänsä, sanoa, että kieliyhteisön käytännöt konstituivat sen, mitä maailmassa on, on yksinkertaistus, joka kätkee lukuisia käsitteellisiä eroja. Toisin sanoen, vaikka voidaan varmasti sanoa, ettei maailmassa ole lupauksia ja viikonpäiviä ilman tiettyjä kielellisiä käytäntöjä, miksi pitäisi sanoa, että sama pätee kivistä ja tähdistä? Siitä, että kielelliset käytännöt ovat konstitutiivisia *joidenkin* todellisuudessa kohtaamiemme asioiden kannalta ei millään tavoin seuraa, että *kaikki* mitä todellisuudessa kohtaamme on käytäntöjemme konstituoiama. Yleinen teesi voi näyttää seuraavan, jos oletamme, että filosofiassa meidän on esitettävä yleisiä teesejä, mutta tämän oletuksen Wittgenstein kiistää. Jälleen olisi myös kysymys siitä, että joistakin esimerkeistä johdetaan yleinen teoria.

”

En hyväksy Wittgensteinin liittämistä transsendentaalifilosofian traditioon, koska tämä sulauttaminen nähdäkseni kätkee sen, mikä hänen ajattelussaan on uutta ja omaperäistä. Näin en sanoisi, että Wittgensteinin pyrkimykset ovat "monin paikoin vastakkaiset" tälle traditiolle, vaan että ne ovat olennaisesti vastakkaiset sille. Hänen liittämisensä transsendentaaliseen perinteeseen tekee siksi hyvin vaikeaksi ellei mahdottomaksi ymmärtää hänen ajatteluaan.

Toisaalta Pihlströmin väite näyttää myös olevan konfliktissa eräiden Wittgensteinin lausumien, ei vain hänen yleisemmän lähestymistapansa kanssa. Wittgenstein näyttää esimerkiksi kiistävän idean, että kaikki tietomme todellisuudesta olisi kielellistä (ks. FT § 78). Hänen mukaansa myös kokemuksen käsite on moninainen siinä mielessä, että vaikka kokemusten voidaan joissakin tapauksissa sanoa edellyttävän käsitteitä, ei tämä päde kaikesta kokemuksesta. (FT II s. 324) Molemmat näistä lausumista ovat ristiriidassa idean kanssa, että Wittgenstein esittäisi yleisiä väitteitä käsitteistä, esimerkiksi siitä, mitä kokemus ja tieto ovat tai edellyttävät.

Kolmanneksi on täysin epäselvää, mikä olisi peruste Pihlströmin väitteelle, että Wittgenstein esittää idealistisen teesin. Se ei

voi olla esimerkiksi, että Wittgenstein esittää kielen mahdollisuuden ehtoja koskevia tarkasteluja, sillä ei ole lainkaan selvää, että hän pyrki tätä kautta perustelemaan filosofisen teesin. Itse asiassa Wittgenstein näyttää kiistävän tällaisen tulkintamahdollisuuden varsin suoraviivaisesti kirjoittaessaan: 'Filosofiassa ei vedetä johtopäätöksiä. 'Asioiden on oltava näin' ei ole filosofian lause.' (FT § 599). (Filosofiassa argumentaatio palvelee joitakin muita päämääriä kuin teesien perustelua.)

Näin Pihlströmin ehdottama tulkinta Wittgensteinista transsendentaalifilosofina näyttää kaiken kaikkiaan hyvin ongelmalliselta. On hyviä perusteita sanoa, että Wittgenstein ei ole transsendentaalifilosofi. Tällä en halua sanoa, että Wittgensteinin tekstit sallisivat yksiselitteisesti vain yhdenlaisen tulkinnan. Näyttää kuitenkin siltä, ettei transsendentaalifilosofinen tulkinta pysty tekemään ymmärrettäväksi Wittgensteinin tekstejä missään laajemmassa mitassa, vaan johtaa jännitteisiin ja jopa ristiriitaisuuksiin. Ei-transsendentalistisen tulkinnan etu transsendentalistiseen nähden tässä on, että se kykenee tekemään ymmärrettäväksi suuremman osan Wittgensteinin teksteistä kuin transsendentalistinen.

7. AJATELUN PERINTEISTÄ

Lopuksi vielä sana filosofisista traditioista ja vaikeuksista tulkita Wittgensteinia. Pihlström kysyy, 'Miksi meidän on joskus niin vaikea myöntää, että tutkimamme filosofi, esimerkiksi Wittgenstein [...] "kuuluu" johonkin traditioon (varsinkin traditioon, jota emme itse sympatisoi tai johon emme halua hänen kuuluvan), esimerkiksi transsendentaalifilosofian perinteeseen, vaikkei hän edustakaan puhdasoppisesti tuota traditiota ja vaikka hänen pyrkimyksensä ovat sille monin paikoin vastakkaiset?' (s. 49-50) Vastaukseni on: en hyväksy Wittgensteinin liittämistä transsendentaalifilosofian traditioon, koska tämä sulauttaminen nähdäkseni kätkee sen, mikä hänen ajattelussaan on uutta ja omaperäistä. Näin en sanoisi, että Wittgensteinin pyrkimykset ovat "monin paikoin vastakkaiset" tälle traditiolle, vaan että ne ovat olennaisesti vastakkaiset sille. Hänen liittämisensä transsendentaaliseen perinteeseen tekee siksi hyvin vaikeaksi ellei mahdottomaksi ymmärtää hänen ajatteluaan.

Tämä vastaus ei myöskään oleta näkemystä, että traditiot olisivat staattisia, kuten Pihlström ehkä epäilee (s. 49-50). Lähdän yksinkertaisesti siitä, että sikäli kuin tarkoituksena on sanoa jotakin filosofin ajattelusta vertaamalla häntä johonkin ajattelun perinteeseen, voidaan tämä tehdä vain sikäli kuin ajattelun perinteellä ei tarkoiteta aivan mitä tahansa. Tässä mielessä en ole valmis hyväksymään termin venyttämistä aivan miten tahansa. Ylipäänsä pidän kysymystä traditioiden staattisuudesta irrelevanttina tässä, sillä minua – ja luullakseni lopulta myös Pihlströmiä – kiinnostaa kysymys, onko Wittgenstein valaisevaa liittää transsendentaalifilosofian perinteeseen *sellaisena kuin ymmärrämme sen nyt*.

Epäilemättä Wittgensteinilla ja transsendentaalisella traditiolla on silti myös jotakin yhteistä, esimerkiksi molemmat puhuvat mahdollisuuksista pikemminkin kuin tosiasioista. Huomion kiinnittäminen tähän voi olla kiinnostavaa, jos Wittgenstein ja transsendentaalifilosofit halutaan esimerkiksi asettaa kontrastiin empiristien kanssa. Tässä mielessä ei ole tarpeen, eikä hyödyllistä lyödä lukkoon mitään absoluuttista näkemystä siitä, voidaan-ko Wittgenstein liittää yhteen transsendentaalifilosofien kanssa. Onko yhteen liittäminen paikallaan vai ei riippuu kysymyksistä, joita kulloinkin olemme tarkastelemassa (Vrt. mitä yllä sanoin Wittgensteinin filosofiasta ja filosofisista opeista.) Olen kuitenkin sitä mieltä, että Wittgensteinin filosofian ja transsendentaalifilosofian luonnetta pohdittaessa erot paljastavat enemmän

kuin yhtäläisyydet. Nämä erot kertovat meille enemmän yhtäläistä Wittgensteinin filosofian ja toisaalta transsendentaalifilosofian luonteesta kuin mitä mahdolliset yhtäläisyydet kertovat.

Ylipäänsä filosofin asettaminen johonkin perinteeseen (hänen oman myöntymyksensä puuttuessa) ei ole riskitöntä puuhaa. Tämä merkitsee hänen ajatustensa lukemista suhteessa siihen, mitä muut ovat sanoneet. Voi kuitenkin olla niin, että filosofi ei puhu aivan samoista asioista kuin nämä muut, eikä pyri vastaamaan aivan samoihin kysymyksiin kuin kollegansa. Tällöin muiden asettamien kysymysten projisoiminen filosofin teksteihin voi tehdä vääryyttä tälle ja estää ymmärtämästä hänen omaa kysymyksenasetteluaan.

Länsimaista filosofian perinnettä voitaisiinkin ehkä luonnehtia nimenomaan kysymyksenasetteluiksi ja filosofisia positioita mahdollisina pidetyiksi vastauksiksi niihin. Tässä mielessä tämän perinteen voitaisiin sanoa olevan keskusteluja, keskustelun perinne – kysymyksiä ja vastauksia. Keskustelussa tietyt kysymyksenasettelut ja vastaukset kuitenkin nousevat helposti dominoiviksi. Tässä mielessä keskustelu voi merkitä paitsi yhteistä vastausten etsintää, myös ajattelumahdollisuuksien rajautumista ja karsiutumista. Mahdollisten vastausten etsintä saa ikään kuin määrätyn suunnan tai valmiit kaavat. Jos se, mitä filosofi sanoo, poikkeaa näistä kaavoista, eikä hänen sanomansa asetu miksiäkään valmiiksi positioiksi keskusteluissa, on se vastaavasti vaikeampi hahmottaa ja sulattaa. Näin tiettyjen ajatustapojen tai mallien omaksuminen voi tehdä hyvin vaikeaksi ymmärtää filosofin ajattelua.

Tämän tapaisen ongelman näen sitten vaivaavan yritystä tehdä Wittgensteinista transsendentaalifilosofi. Tietyissä mielessä on täysin luonnollisinta yrittää ymmärtää asioita suhteessa johonkin, mikä jo tunnetaan: yrittää ajatella niitä jonkin jo tutun ja tunnetun kautta. Toisaalta tämä voi sitten myös jäykistää ajattelun ja tehdä kaiken uuden havaitsemisen mahdottomaksi. Tässä mielessä Pihlström yrittää yhä uudelleen sovittaa ei-transsendentaalista Wittgenstein-tulkintaa muotteihin joihin se ei sovi, tai vaihtoehtoisesti palauttaa sen transsendentaaliseen tulkintaan. Toisin sanoen, transsendentaalisesta perspektiivistä Wittgensteinin täytyy joko asettua niiden ongelmallisten näkemysten joukkoon, joihin transsendentaalifilosofia kontrastoi itsensä, tai sitten sen täytyy itse olla transsendentaalifilosofiaa. Muita mahdollisuuksia ei ole näkyvissä. (Tällainen liike toistuu Pihlströmin tekstissä useaan otteeseen. Ks. esim. s. 46) Kuitenkin, jos Wittgensteinin myöhäisfilosofia on aidosti uudenlainen tapa lähestyä filosofisia kysymyksiä ja ajatella asioita, tämä merkitsee nimenomaan sitä, että se ei asetu mihinkään valmiiseen lokeroon transsendentaalifilosofisessa lokeroitijärjestelmässä.

Eräässä mielessä muiden yhteyteen asettaminen on silti varmasti välttämätöntä Wittgensteininkin kohdalla, sikäli kuin filosofian perinne on juuri keskustelun perinne. Olisi kuitenkin pidettävä mielessä se, että keskusteluun voidaan ottaa osaa *monella tavalla*, myös esimerkiksi kyseenalaistamalla sen hedelmällisyys, keskustelutavat tms. Tässä mielessä myös Wittgenstein varmasti liittyy filosofian perinteeseen. Näin vaikka hän katsookin filosofiansa merkitsevän katkosta traditiossa (puhuen siitä 1930-luvulla ”eräänä filosofian perillisenä”), katsoo hän sen ja perinteisen filosofian välillä olevan analogioita ja jatkuvuutta. Hänen filosofiansa pyrkii yhä vastaamaan samanlaisiin ongelmiin kuin vanha filosofia. (Ks. SK s. 65; AWL s. 28) Silti, koska Wittgenstein ennen kaikkea kyseenalaistaa kysymyksenasetteluja, voidaan hänen sanoa kyseenalaistavan ajattelun perinteitä sikäli kuin nämä määrittävät kysymyksenasettelujen kautta (vrt. Z § 455).

Kysymystä filosofien suhteesta perinteisiin voidaan tarkastella vielä seuraavan kysymyksen kautta. Pihlström kysyy, eikö jo ky-

symys Wittgensteinin suhteesta transsendentaalifilosofiaan tee hänestä transsendentaalifilosofia. Filosofoidessaan ”tämän tradition rajalla” (suhtautuessaan siihen kriittisesti) Wittgenstein olisikin jo sen sisällä, koska rajat konstituivat traditiota. (s. 57) Vastaukseni on: ei. Suhteen empirismiin ja rationalismiin voidaan sanoa konstituovan Kantin filosofiaa, siinä mielessä, että hänen filosofiansa voidaan nähdä niiden kritiikkinä ja yrityksenä vastata niiden ongelmiin. Tämä ei kuitenkaan tee Kantin filosofiasta empirismia tai rationalismia. Analogisessa mielessä Wittgensteinin myöhäisfilosofiasta ei tule transsendentaalifilosofiaa sitä kautta, että se voidaan ymmärtää (ainakin osittain) reaktioksi transsendentaalifilosofiaa vastaan. Filosofin on mahdollista *erota* perinteestä niin, että hänellä yhä on jokin kosketuskohta siihen. Toisistaan eroaviksi ei kutsuta vain tapauksia, joilla ei ole mitään tekemistä keskenään. Siksi myöskään ”rajalla oleminen” ei tee Wittgensteinista transsendentaalifilosofia.

VIITTEET

1. Pihlströmin kirjoituksessaan esittämät näkemykset transsendentalistisista ja ei-transsendentalistisista Wittgenstein-tulkinnosta ovat minulle tuttuja jo lisensiaattityöni tarkastuksen yhteydessä käymästämme kirjeenvaihdosta. Yritin jo tässä yhteydessä selvittää Pihlströmille hänen tekstissään nyt esille nousevia väärinkäsitteitä. Tuolloin en onnistunut yrityksissäni, mutta tarkastus sai minut näkemään filosofisen kirjoittamisen vaikeuksia hyvin konkreettisella tavalla. (Lukijan odorusten kautta teksti voi olla vähintään yhtä paljon hänen kuin kirjoittajansa luomus.) Sanoudun siis irti siitä, mitä Pihlström artikkelissaan esittää lisensiaattityöstäni – tai antaa siitä epäsuorasti ymmärtää. Tähän epäsuoruuteen viitaten pidän ylipäänsä outona, että Pihlström nostaa työni esille pääasiallisena esimerkkinään ei-transsendentaalifilosofista Wittgenstein-tulkinnasta sitä kritisoidessaan, mutta toisaalta pitäytyi viirtaamasta mihinkään tiettyihin kohtiin työnsäni selityksellä että ”kirjoituksen tehtävä ei ole hänen [Kuuselan] työnsä arviointi” (loppuviite 12). (Tietyissä mielessä pidän kuitenkin helpottavana sitä, etten Pihlströmin tekstissä aivan yksin edusta ei-transsendentalistista tulkintaa, vaan sen toisena edustajana mainitaan Wallgren. Jos edustaisin ei-transsendentalistista tulkintaa yksin, epäilytys että kirjoitan niin epäselvästi, että tulkinastani on mahdoton saada selkoa, nousisi vahvaksi. On ehkä hieman epätodennäköisempää, että minä ja Wallgren molemmat kirjoitaisimme asiasta yhtä huonosti.)
2. Hänen viittauksensa Wittgenstein teksteihin ovat hyvin viitteellisiä ja vaatisi paljon argumentaatiota osoittaa niiden tukevan transsendentaalitulkinntaa.
3. ”Yleisellä määritelmällä / määrittelyllä” tarkoitan tässä siis määritelmää, joka kattaa kaikki mahdolliset tapaukset, joissa puhe on siitä, mitä määritelmä koskee. Se ei välttämättä erittele näitä tapauksia siinä mielessä, että erilaiset tapaukset speifioitaisiin. (Välttämättömien ehtojen kautta annettu määrittely ei anna välttämättömiä ja riittäviä ehtoja.) Se kuitenkin lausuu jonkinlaisen minimiehdon, jonka kaikkien tapausten oletetaan täyttävän tavalla tai toisella (suoraan tai epäsuorasti). Näin esimerkiksi väite, että kielen mahdollisuus olettaa mahdollisuuden erottaa ilmausten oikea ja väärä käyttö, ei tarkoita, että kaikkien ilmausten kohdalla voitaisiin puhua oikeasta ja väärästä käytöstä. Näidenkin tapausten mahdollisuuden katsotaan kuitenkin lepäävän oikean ja väärän erotamisen mahdollisuuden varassa.
4. Mitä taas tulee erotteluun ”pehmeän” ja ”kovan” transsendentaalifilosofian välillä, voidaan rätät erottelua pitää irrelevanttina transsendentaalifilosofisen rajojen asettamisen pyrkimyksen kannalta. Riippumatta siitä, katsotaanko rajojen asettamisen pätevän universalisti vaiko vain ”meidän käytäntömmepuitteissa”, ovat rajojen asettamisen pyrkimykset molemmissa tapauksissa täysin analogiset omilla ’pätevyysalueillaan’. (Palaan tähän lähemmin luvussa 5.)
4. On paikallaan kysyä, olisiko kuitenkin olemassa jokin suora tapa osoittaa, että Wittgenstein jakaa transsendentaalifilosofian päämääriä, että myös hän pyrkii esimerkiksi asettamaan rajoja. Wittgenstein käyttää raja-metaforaan myös myöhäisfilosofiassaan. Ilmauksen esiintyminen Wittgensteinin tekstissä ei kuitenkaan vielä kerro mitään siitä, miten hän sitä käyttää, eikä siis osoita Wittgensteinin olevan pyrkimyksiltään transsendentaalifilosofi. Näin Wittgenstein kyllä kirjoittaa filosofiaa luonnehtiessaan esimerkiksi: ”Filosofia paljastaa tuloksenaan selvää mielettömyyksiä ja kumuja, joita ymmärryksenään on saanut kielen rajaa vasten juosteensa. [...]”. (FT § 119) On kuitenkin selvää, että tämä on aivan eri asia kuin sanoa, että filosofian tehtävä on asettaa rajoja kielen käytölle. (Tässä puhe on mielettömyyksiä paljastamisesta, ei rajojen asettamisesta.) Edelleen, kuten Wittgenstein myös toteaa, rajoja voidaan vetää *monessa tarkoituksessa*. Näistä vain yksi on jonkin sulkeminen ulkopuolelle, esimerkiksi mielettömien ’ilmausten’ rajaaminen pois kielestä. (FT § 499) Wittgensteinin puhe rajoista ei näin (ainakaan ensinäkemältä) anna perusteita pitää häntä transsendentaalifilosofina.
5. On huomattava, että Wittgensteinin tarkastelee tässä säännön seuraamisen käsitettä, ei kielen käsitettä. Keskustelu liittyy kielen käsitteeseen siinä mielessä, että jotkin kielen käytön tavot ovat esimerkkejä säännön seuraamisesta. Tarkastelua säännön seuraamisen mahdollisuuden välttämättömistä ehdoista ei kuitenkaan voida suoraan ymmärtää



- tarkasteluksi kielen mahdollisuuden välttämättömistä ehdoista.
6. Se, että välttämätön mahdollisuuden ehto ei osoita ehdollisen *olemassaolon* välttämättömyyttä, on vielä tästä erillinen kolmas seikka, jota pidän niin triviaalina, ettei se varsinaisesti ansaitse käsittelemistä. Tässä mielessä esim. tiedon välttämättömyyden ehtojen täyttyminen ei osoita tiedon olemassaolon välttämättömyyttä. Tekstissä käsitellyistä pisteistä jälkimmäinen voitaisiin ilmaista myös muodossa: välttämättömään ehtoon vedoten ei voida sanoa, "sikäli kuin säännön näyttää sekoittavan nämäkin kaksi seikkaa liittäen termin "ulkoinen välttämättömyys" olemassaoloa koskevaan triviaaliin kysymykseen (vrt. Pihlströmin loppuviite 18). Itse käytän tätä ilmausta lisensiaattityössäni ainoastaan viittaamaan ideaan välttämättömästä ehdosta ehdollisen olemuksen (ei olemassaolon) suoraviivaisena määrääjänä. (Kuten sanottu, välttämätön ehto ei ole kuitenkaan *edes* tätä.)
 7. Tässä hänen positionsa yllättäen vaikuttaa kuitenkin huojuvalta. En käsittele tätä kysymystä kuitenkaan tarkemmin nyt, vaan palaan siihen alla luvussa 5.
 8. Tässä on myös syytä huomata, että sikäli kuin kuvaamisen tehtävän omaksumisesta seuraisi, että mikä tahansa on kieltä, ei ylipäänsä voitaisi konsistentisti sanoa, että filosofian tehtävä on *kielen* käytön kuvaaminen. Sillä, jos kuvaamisen tasolla ei voida tehdä eroa kielen ja ei-kielen välillä, ei kielen kuvaamista voi erottaa ei-kielen kuvaamisesta. Kuitenkin Wittgensteinin luonnehti filosofian kielen käytön kuvaamiseksi (ks. esim. FT § 109). Jos Wittgensteinin sanomisia ei haluta suoralta kädeltä kuitata pelkäsi sekasotkuksi, on kysyttävä, mitä hän voisi tarkoittaa filosofialla kielen käytön kuvaamisena.
 9. Tie ulos ongelmasta, ettei voitaisi tehdä eroa kielen ja ei-kielen välillä on niinkään helppo nähdä, kun pidetään mielessä ajatus filosofista muistamisena ja muistuttamisena. Tässä asetelmassa kuvausten ei ole tarkoitus kertoa meille, mikä on kieltä ja mikä ei, vaan ajatus kielen kuvaamisesta perustuu "oletukselle", että meillä jo on ymmärrys siitä, mitä kieli on. Kuvausten on vain tarkoitus antaa meille selkeämpi ymmärrys siitä, mitä sisältyy siihen, että kutsumme jotakin kieleksi. Tarkoitus on auttaa meitä ymmärtämään paremmin sitoumuksia, jotka jo sisältyvät käsitteisiimme.
 10. Ajatus "raja on raja, olipa se epämääräinen tai ei", joka kuittaa Wittgensteinin lausumat käsitteiden epämääräisyydestä marginaaliseksi huomioiksi vailla merkitystä filosofisen rajanvedon kannalta, johtaa harhaan. Rajan epämääräisyys tarkoittaa sitä, että meillä on yhtä hyviä perusteita vetää se useaan paikkaan. Näin puhe rajojen asettamisen pakottavasta voimasta menettää merkityksensä, kun rajoista tulee epämääräisiä. Ei voida yksinkertaisesti sanoa, että "Se, että epäselviä rajatapauksia on olemassa, on sivuseikka".
 11. Pihlström viljelee termiä "metafyysikka" laajalti artikkelissaan sen merkitystä kuitenkaan tarkentamatta. Omalla luonnehdinnallani haluan korostaa, että en käytä "metafyysikkaa" retorisenä terminä, kuten sitä usein jälkipositivistisessä analyysissä filosofiasa käytetään (lähes kaikesta kritiikin kohteena olevasta ajattelusta). Luonnehdintani lähtökohdan on väljästi platonilais-aritoteelisessa näkemyksessä metafyysikasta, mutta käsitteäkseni se tavoittaa metafysiikan erilaisia muotoja varsin kattavasti. (Esimerkiksi Pihlströmin mainitsemalla "metafyysisellä realismilla" ei tämän luonnehdinnan puitteissa ole erityisasemaa metafysiikan kantamuotona, vaan se on eräs metafysisinen näkemys, jota voitaisiin luonnehtia yleiseksi väitteeksi olemusten olemuksesta tai käsitteiden merkityksistä, so. että olemukset tai käsitteet ovat jollakin tavoin 'luettavissa maailmasta'. Se voitaisiin kontrastoida toiseen metafysiikan muotoon, jossa kieli ymmärretään olemuksia koskevien 'totuuksien' lähteeksi. Joskus Wittgensteinin ymmärretään – nähdäkseni virheellisesti – edustavan tällaista metafysiikan muotoa, esimerkiksi Garverin (1994) ja Pihlströmin transsendentaalifilosofisissa tulkinnoissa.)
 12. Pihlström kirjoittaa: "Transsendentaalifilosofi – wittgensteinilaisessa kielifilosofisessa viitekehyksessä tai yleisemmin – ei siis ole dogmaattinen "rajojen asettaja", joka vetoaisi yleisiin, kaikkea mielekästä kielenkäyttöä (tai muuta rajaamisen kohteena olevaa asiaa) aina ja kaikkialla hallitseviin yli-inhimillisiin sääntöihin ja normeihin." (s. 46) Epäilemättä ei, – ei ainakaan tarkoituksella. Kysymys tässä ei ole niinkään "yli-inhimillisistä säännöistä", vaan filosofin omista säännöistä, jotka hän huomaamattaan on taipuvainen projisoimaan muiden ylle.
 13. On kuitenkin huomattava, että oppi kielestä pelinä ei välttämättä ole oppi kielestä pelien kokonaisuutena. Yksinkertaisuuden vuoksi puhun seuraavassa siksi vain ensimmäisestä ehdotuksesta filosofiseksi opiksi: opista, että kieli on peli. Wittgensteinin suhteen molempiin oppeihin voidaan ajatella olevan sama.
 14. On tietenkin selvää, ettei filosofi voi periaatteessakaan käydä läpi kaikkia tapauksia, sikäli kuin yleisen väitteen on tarkoitus päteä *jokaisesta mahdollisesta* tapauksesta.

15. Vastaavasti voi olla hyödyllistä joissakin tapauksissa tarkastella kieltä käytäntönä – nimittäin, kun olemme kiinnostuneita oikeasta ja väärästä kielen käytössä. Ajatella, että tapaukset, joissa kieltä voidaan sanoa käytännöksi muodostavat ikään kuin kielen kantamuodon, saattaa kuitenkin tehdä vaikeammaksi nähdä avoimin silmin, mitä kaikkea kieli on, pikemminkin kuin auttaa ymmärtämään meitä tätä käsitettä ja ilmiötä. – Voidaan myös kysyä, mikä loppujen lopuksi on oikeutus väitteelle, että kaikki kielen käyttö edellyttää taustakseen oikean ja väärän käytön mahdollisuuden. Eikö tässä nimenomaan yleistetä joidenkin tapausten pohjalta kaikkiin mahdollisiin tapauksiin? Entä miksi ei voitaisi sanoa: sillä, joka haluaa esittää yleisiä määrityksiä monimutkaisille käsitteille, on velvollisuus oikeuttaa yleistys sen sijaan, että muilla olisi velvollisuus joko hyväksyä yleistys tai esittää vastaesimerkkejä.
16. Tähän näkemykseen ja siihen kytkeytyvään käsitykseen loogisesta analyysistä sisältyy useita sekaannuksia, joihin ei ole kuitenkaan mahdollista mennä tässä.
17. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että sanan käyttö itse välttämättä olisi ristiriitainen. Pikemminkin *kuvauksemme*, painottaessaan asian eri puolia johtaa ristiriitaisuuksiin. Koska säännöt, jotka nostavat esiin sanan käytön eri aspekteja eivät ole alun perinkään tarkoitettu kattaviksi, ei tämä kuitenkaan ole haitallista. Sääntöjen ei ole tarkoituskaan muodostaa systeemiä, vaan ainoastaan valottaa käsitteen eri puolia. Tästä ei siis seuraa, että esimerkiksi "kieli" merkitsee mitä tahansa, vaan pikemminkin että se merkitsee mm. kaikkea tätä.
18. Pelialologia viittaa myös toisenlaisen tapaa tutkia merkityksiä kuin käsitys kielestä mentaalisenä ilmiönä: siinä missä toinen tarkastelutapa ehdottaa lähestymistavaksi jonkinlaista mentaalisen analyysia viittaa toinen kielellisten käytäntöjen tarkasteluun.
19. Se onko "vain metodologinen" tulkinta Kantista uskottava, ei kerro mitään siitä, olisiko metodologinen tulkinta Wittgensteinista uskottava, toisin kuin Pihlström esittää (s. 48). Siinä missä Kant on hyvin eksplisiittinen transsendentaalifilosofiansa metafysisista tavoitteista, sanoo Wittgenstein puolestaan esitävänsä metodin, mutta ei filosofista oppia. Metodologisten tulkintojen niputtaminen yhteen tässä ainoastaan sotkee asiat.

KIRJALLISUUS

- Ambrose, Alice (toim.) (1979) *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-35*, Basil Blackwell, Oxford. ("AWL")
- Garver, Newton (1994) *This Complicated Form of Life, Essays on Wittgenstein*, Open Court, Chicago & Las Salle.
- Wittgenstein, Ludwig (1978) *Zettel, filosofisia katkelmia*, WSOY, Juva. ("Z")
- Wittgenstein, Ludwig (1988) *Huomautuksia psykologian filsofiasta 1.*, WSOY, Juva. ("HPFI")
- Wittgenstein, Ludwig (1997) *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932 / 1936-1937*, Haymon-Verlag, Innsbruck. ("DB")
- Wittgenstein, Ludwig (1998) *Wittgenstein's Nachlass, The Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press, Oxford. ("MSS 115, 117, 118, 121, 140; TSS 213, 220")
- Wittgenstein, Ludwig (1998) *Vermischte Bemerkungen, Revised Edition*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1999) *Filosofisia tutkimuksia*, WSOY, Juva. ("FI")
- Wittgenstein, Ludwig (1999) *Sininen ja ruskea kirja*, WSOY, Juva. ("SK")

DERRIDA JA NATURALISOITU TRANSCENDENTAALIFILOSOFIAN TRADITIO

- huomioita Sami Pihlströmin artikkeliin

Kommenttini koskevat käsitettä naturalisoitu transsendentaalifilosofia ja kysymystä voidaanko Jacques Derridan katsoa olevan transsendentaalifilosofi ja vielä erityisesti naturalisoidun transsendentaalifilosofian edustaja, kuten Pihlström artikkelissaan tietyn varauksin ehdottaa.

Kuuluuko joku filosofi johonkin traditioon riippuu siitä, millaisena kyseinen traditio käsitetään ja miten kyseisen filosofin kirjoituksia tulkitaan (näin myös Pihlström artikkelissaan esittää).¹ Ongelmana onkin sitten mitä tarkoitetaan niin laajoihin ja moniulotteisiin asioihin viittaavilla käsitteillä kuin transsendentaalifilosofia tai naturalismi. Puhumattakaan siitä, mitä tarkoitetaan Derridan filosofialla ja mikä olisi sen keskeinen sisältö, tai miten Kantin näkemys transsendentaalifilosofiasta tulisi tulkita hänen laajan tuotantonsa perusteella. Näin kysymykseen, kuuluuko Derrida transsendentaalifilosofian traditioon ja erityisesti sen naturalistiseen traditioon, ei voida yksinkertaisesti vastata toteamalla Derridan kirjoitusten joko kuuluvan tai ei-kuuluvan, kuten Pihlströmin artikkelissaan pariin otteeseen huomauttaa. Siitä huolimatta Pihlström vaatii, että Derridan tai Wittgensteinin tutkijoiden tulisi myöntää kyseiset filosofit transsendentaalifilosofian tradition edustajiksi. Tämä näkyy selvästi esimerkiksi seuraavassa väitteessä, joka itsessään jo kertoo sen miksi Derridan ja Wittgensteinin ei yleensä katsota olevan transsendentaalifilosofoja. Pihlström toteaa:

”Miksi meidän on joskus niin vaikea myöntää, että joku tutkimamme filosofi, esimerkiksi Wittgenstein tai Derrida, ”kuuluu” johonkin traditioon [...], esimerkiksi transsendentaalifilosofian perinteeseen, vaikkei hän edustakaan puhdasoppisesti tuota traditiota ja vaikka hänen pyrkimyksensä ovat monin paikoin sille vastakkaiset?”²

Tämä väite herättää vastakysymyksen, joka tekstiä lukiessa nousi useita kertoja esiin: miksi meidän tulisi lukea esimerkiksi Derrida transsendentaalifilosofiksi, jos hän ei edusta tuota traditiota puhdasoppisesti ja hänen pyrkimyksensä ovat monin paikoin sille vastakkaiset? Pihlströmin mukaan ”[m]yöntämällä, että esimerkiksi Wittgenstein tai Derrida on (osittain, tavallaan, eräessä mielessä, kriittisesti, ei-dogmaattisesti, eräiden joskaan ei kaikkien pyrkimystensä suhteen) kantilainen transsendentaalifilosofi, avaamme uusia mahdollisuuksia ymmärtää sekä tarkastelemaamme filosofia että hänen taustatraditionsa luonnetta.” Mielestäni se, että myönnetään Derridan olevan kantilainen transsendentaalifilosofi, ei avaa mitenkään erityisellä tavalla uusia mahdollisuuksia ymmärtää Derridan kirjoituksia ja niiden

suhdetta traditioon. Sen sijaan Derridan esittämien ajatusten tutkiminen suhteessa filosofian traditiossa esitettyihin käsityksiin (ja esimerkiksi suhteessa Kantin esittämiin ajatuksiin transsendentaalifilosofiasta tai modernimpiin käsityksiin naturalisoidusta transsendentaalifilosofiasta) on kiinnostavaa ja tuo esiin uusia näkökulmia Derridan kirjoitusten ymmärtämiseen. Tällöin tarkoituksena ei ole sulauttaa kyseisen filosofin kirjoituksia jonkin tradition osaksi, vaan tutkia yhtymäkohtia, mutta myös eroavuuksia. Tällaista tutkimusta on tehty runsaasti (mm. Rodolphe Gasché 1986, Irene E. Harvey 1986, Jari Kauppinen 1989, 1992, 2000, John Llewellyn 1986, Hugh J. Silverman 1994, Henry Staten 1985, Tuohimaa 1996, 1999).

Tässä yhteydessä on pohdittu usein (esim. Gasché 1986, Pasanen 1992, Tuohimaa 1999), mikä on Derridan epäkäsitteiden, kuten kirjoitus (*l'écriture*), erojen leikki (*le jeu des différences*), jälki (*la trace*) ja *différance* (*le différence*), suhde transsendentaalifilosofiseen tapaan tutkia tiedon edellytyksiä. Derridan liittämistä transsendentaalifilosofian traditioon puoltavat sellaiset väitteet, joissa hän on todennut, että näillä epäkäsitteillä kuvataan prosesseja, jotka mahdollistavat käsitteellistämisen, ideaalisen entiteetin tai merkityksen ja siten myös tiedon (vrt. Derrida 1972, 11, Derrida 1967, s. 43). Toisin sanoen kysymys on eräänlaisesta tiedon edellytysten kuvauksesta. Esimerkiksi Rodolphe Gasché on kirjoituksissaan kehitellyt ajatusta, että Derridan epäkäsitteet ovatkin eräänlaisia infrastruktuureja ja kvasitranssendentaaleja. Kvasitranssendentaalit eivät ole kantilaisessa mielessä puhtaan tietoisuuden muotoja, mutta ne toimivat ikään kuin tietoisuuden muotoina, jotka strukturoivat merkityksen muodostumista. (vrt. Gasché 1986, s. 316). Gaschén mukaan kirjoituksen, joka on toinen nimi 'erojen leikille' ja *différencelle*, voidaan katsoa olevan kvasitranssendentaali, koska luonnollinen kieli (tai mikä tahansa sopimukseen perustuva merkkijärjestelmä), joka Derridan mukaan on strukturoitunut erojen kautta, mahdollistaa merkityksen ideaalisena. Toisin sanoen *kvasitranssendentaalisuus* viittaa siihen, että tietoisuuden ulkopuolinen asia, eli tässä tapauksessa kieli toimiikin merkityksen, ajattelun ja ylipäänsä tiedon edellytyksenä. On kuitenkin kysyttävä voidaanko Kantin transsendentaalifilosofian projekti pelkistää siten, että siinä on kyse vain tiedon edellytysten tutkimisesta?

Näin päädyimme ensimmäiseen ongelmaan Pihlströmin transsendentaalifilosofian luonnehdinnoissa: voidaanko väittää, että kantilainen transsendentaalifilosofia, johon Pihlström artikkelissaan toistuvasti viittaa, on ainoastaan tiedon mahdollisuuden välttämättömien edellytysten tutkimista käsitejärjestelmän sisällä, vai liittyykö siihen olennaisesti ajatus transsendentaalisesta idealismista, tiedon rajojen pohtiminen tietävän subjektin ongelmana sekä kysymys synteettisen apriori tiedon mahdollisuudesta. Voidaanhan väittää, että tiedon edellytysten tutkiminen on tyypillisesti tietoteoreettinen ongelma, joka voidaan löytää useiden filosofien esimerkiksi Platonin, Aristoteleen tai Descartesin, ajattelun taustalta. Katson, että Kantin transsendentaalifilosofinen projekti eroaa yleisestä tietoteoreettisesta tiedon edellytysten tutkimisesta siinä, että pohditaan mitkä ovat tiedon subjektiiviset ja transsendentaaliset edellykset ja rajoitukset. Samoin pidän transsendentaalifilosofialle keskeisinä tiettyä rationalistista painotusta, joka näkyy kysymyksessä *synteettisen apriori tiedon mahdollisuudesta*. Onko olemassa kokemusta edeltävää, välttämättöntä tietoa, joka ei ole analyyttistä (tautologista), vaan jotakin synteettistä (eli sanotaan jostakin jotakin (S on p), joka ei palaudu tautologiaksi eli lauseen subjektiiin liitetään jokin ominaisuus p, joka ei ole suoraan johdettavissa käsitteen (S) määritelmästä). Näin Kantin ajatukset synteettisen apriori tiedon mahdollisuudesta luovat perustan tietylle filosofiselle tarkastelutavalle (transsendentaaliselle idealismille ja myös fenomenologialle), joka pyrki tutkimaan apriorisia ja apodiktisia synteettisiä väitteitä, ei niinkään esittämään aposteriorisia synteettisiä väitteitä, joita voidaan esittää myös muiden tieteiden piirissä, kuten luonnontieteissä. Kantille kokemuksen ja tiedon *edellytyksiä* koskevat väitteet ovat juuri apriorisia synteettisiä väitteitä. Pihlström tuo artikkelin lopussa esiin transsendentaalisen subjektin aktiivisen roolin ja ajatuksen transsendentaalisesta idealismista olennaisena osana transsendentaalifilosofiaa. Jos myönnetään transsendentaalisen subjektin tutkiminen keskeiseksi transsendentaalifilosofian traditiolle niin, Derridan kirjoitusten ei voi katsoa kuuluvan transsendentaalifilosofian traditioon, koska hän ei tutki transsendentaalista subjektia tiedon lähtökohtana, vaan kieltä erityisesti tekstuaalisuutena ymmärrettyä.

Näkisin Pihlströmin transsendentaalifilosofian luonnehdinnassa myös toisen ongelman: hän hylkää kokonaan kantilaiseen käsitykseen liittyvät ajatukset transsendentaalisesta idealismista erityisenä filosofisena tarkastelutapana, joka eroaa empiirisestä tai naturalistisesta tarkastelutavasta. Se ei tosin ole sille täysin vastakkainen, vaan pyrkimyksenä on eräänlainen empirismin ja rationalismin synteesi. Sen sijaan Pihlström esittää näkemyksen naturalisoidusta transsendentaalifilosofiasta, jonka lähtökohtana on kantilainen transsendentaalifilosofia, kuitenkin ilman olettamista tiedon edellytysten välttämättömyydestä ja pysyvyydestä. Pihlströmin mukaan

”[e]rityisesti naturalisoitu transsendentaalifilosofia ei painota vain transsendentaalisesti välttämättömien ehtojen suhteellisuutta, vaan myös niiden empiirisestä ja faktuaalista ilmaistavuutta kielipeliemme puitteissa, niiden kuulumista muuttuvaan ja kontingenttiin ihmisluontoon, siihen, millaisia olentoja me tämän kontingentiksi tunnustamamme elämänmuodon sisäisestä perspektiivistä nähtynä olemme.”

Pihlström ei näytä tässä yhteydessä käyttävän kumpaakaan käsitettä – naturalismia tai transsendentaalifilosofiaa – niiden perinteisessä merkityksessä. Hän ei myöskään edellytä naturalismin usein liitettävää vaatimusta luonnontieteellisestä ja empi-

risestä tutkimuksesta, vaan naturalistinen tarkastelutapa voi tässä yhteydessä merkitä ”sisäisestä perspektiivistä” käsin tapahtuvaa tutkimusta. Samoin hän hylkää Kantin transsendentaalifilosofialle ominaisen pyrkimyksen tutkia tiedon välttämättöntä, pysyvää ja apriorista edellytystä. Pihlströmin määritelmässä on ongelmallista myös puhe muuttuvasta ja kontingentista ihmisluonnosta transsendentaalifilosofian yhteydessä. Samoin näen ongelmallisenä sekä transsendentaalifilosofian että naturalismin yhteydessä ilmaisen ”kielipeliemme puitteissa”. Mielestäni ajatus kielipelien vaikutuksesta ajatteluun ja maailman ymmärtämiseen on radikaalisti erilainen kuin naturalistinen tai transsendentaalifilosofinen lähtökohta. Näiden kolmen yhdistämisessä vesittyä kuhunkin liittyvät keskeiset innovaatiot.

Suurin ongelma termiyhdistelmässä ”naturalisoitu transsendentaalifilosofia” on se, mitä naturalismilla ja transsendentaalifilosofialla on filosofian historiassa perinteisesti ymmärretty. Perinteen valossa termi vaikuttaa täysin paradoksaaliselta.³ Perinteisesti naturalismin lähtökohtana on ollut ajatus, että kaikille entiteeteille ja tapahtumille on löydettävissä luonnontieteellinen selitys (vrt. Oxford Dictionary of Philosophy 1996, s. 255). Se ei kuitenkaan välttämättä esitä ontologisia väitteitä näiden entiteettien luonteesta. Voidaan kuitenkin puhua myös ontologisesta naturalismista, joka katsoo kaikkien entiteettien olevan fyysikaalisia tai biologisia. Transsendentaalifilosofia puolestaan ei käytä tiedonhankinnan menetelmänään luonnontieteellistä metodia, vaan filosofista päättelyä (mm. transsendentaalista argumentaatiota) ja reflektiota. Kantin transsendentaalifilosofia eroaa empiirisestä tai luonnontieteellisestä tarkastelutavasta myös siinä, että tiedon luonnetta tarkastellaan suhteessa tietoisuuteen, kun taas naturalismin voidaan katsoa kehittyneen kritiikkinä juuri tällaiselle idealistiselle lähtökohdalle. Näin sanayhdistelmä ”naturalisoitu transsendentaalifilosofia” vaikuttaa ristiriitaiselta.

Kantin transsendentaalifilosofiasta voidaan esittää myös sellainen tulkinta, että se edustaa sellaista dualismia, jossa tietoisuutta tai kokemusta ei redusoida materiaaliseen todellisuuteen. Erityisesti transsendentaalisen idealismin luonnehdinnoissa on nähtävissä ajatus jostakin perustavasta olemisen ymmärtämisen tavasta, joka eroaa empiirisestä tarkastelusta (vrt. Kant 1997, s. 51-52, 94-95, 125-127). Tässä voidaan nähdä yhtymäkohtia Edmund Husserlin tekemään erotteluun luonnollisen ja fenomenologisen asenteen välillä. Tällöin tiedon kohteita tarkastellaan sikäli kuin ne ilmenevät tietoisuudelle, ja tietoisuuden ja kokemuksen analyysi voi tapahtua vain itsereflektion välityksellä. Tietoisuuden edellytysten tutkiminen ei näin voisi olla luonnontieteellisen tutkimuksen kohde. Voidaan väittää, että Kant ei päätenyt luonnontieteellisiin faktoihin ihmisen luonnosta kuvatessaan kokemuksen ja tietokyvyn transsendentaalisia edellytyksiä. Toisin sanoen transsendentaalifilosofian tutkimuksen tavoitteena ei ole ollut ”ihmisluonto” luonnontieteellisen tarkastelun kohteena, vaan empiirisen kokemuksen mahdollistava transsendentaalinen edellytys, joka ei koskaan voi olla empiirisen tutkimuksen kohde. Kant toteaa *Prolegomenassa* esimerkiksi seuraavasti: ”Mitkään synteettiset arvostelmat *a priori* eivät ole muuta kuin mahdollisen kokemuksen periaatteita.” Ne eivät koskaan voi viitata olioihin sinänsä, vaan ainoastaan ilmiöihin kokemuksen kohteena.” (Kant 1997, s. 125). Transsendentaalinen argumentti etenee seuraavasti: kokemuksen edellytysten täytyy olla tietynlaiset, jotta tietynlainen meille tuttu kokemus on mahdollinen. Kant ei siten analysoi yksittäisen kokemuksen syitä, vaan sitä mikä on yhteistä kaikelle inhimilliselle kokemiselle. Tällöin hän päätyy siihen, että kaikelle

inhimilliselle havainnolle on ominaista se, että se on jäsentynyt ajallisesti ja tilallisesti. Näin näistä yleisistä yhteisistä piirteistä voidaan päätellä, että havainnon muodollisena edellytyksenä ovat ajan ja paikan puhtaat ja aprioriset havainnon muodot. Näenkin, että Derridan epäkäsitteet *différance*, *jälki* ja *erojen leikki* olisivat transsendentaalisia käsitteitä kantilaisessa mielessä, sillä ne ovat havainnon, merkityksen ja tiedon edellytyksiä, jotka eivät voi olla itsessään läsnäolevia luonnontieteellisen tutkimuksen kohteita. Ne voidaan päätellä vain jälkikäteen eräänlaisista transsendentaalista argumenttia käyttäen. Toisin sanoen tarkastelemalla sitä, mikä on yhteistä kaikelle kielelliselle merkitykselle voidaan päätellä sen edellytyksistä jotakin. Derridan analyysit *différance*sta ja *jäljestä* menevät naturalistisen tarkastelun ulkopuolelle siinä suhteessa, että hänen analyysinsä ei jää vain kielen tasolle, vaan hän pohtii kielen ja kielellisen merkityksen muodostumisen edellytyksiä, jotka eivät voi olla empiirisen tutkimuksen tai edes itsereflektion kohteina. Voisi sanoa, että kyse on eräänlaisista 'loogisista' edellytyksistä. Derrida esittää tietyn mahdollisen logiikan *-différance*sen logiikan- joka tuottaa merkityksen muodostumisen. Siinä suhteessa Derridan *différance*sen epäkäsitteen voisi katsoa olevan Pihlströmin esittämän tulkinnan mukainen transsendentaalifilosofinen käsite, koska *différance*sen voi katsoa edustavan "välttämättömyyttä jonkin käsitteellisen viitekehyksen puitteissa" eli dekonstruktivisen viitekehyksen ja analyysin puitteissa, joka on itsessään historiallista analyysia.

Ongelmallisempaa on naturalismin liittäminen Derridan filosofian yhteyteen. Tosin Pihlströmin artikkelissa jää hiukan epäselväksi kuinka vahvasta naturalismista siinä on kyse. Toisinaan vaikuttaa siltä, että Pihlström on hyvin maltillisen naturalismin kannalla, jolloin naturalismissa on kyse ainoastaan luonnollisen selityksen etsimisestä. Toisinaan hän puhuu vahvemmassa merkityksessä naturalistisesta ihmisen olemuksen tutkimisesta. Derrida ei esitä kirjoituksissaan mitään naturalistisia väitteitä ihmisen luonnosta, vaan pikemminkin hän analysoi sitä, kuinka kieli tuottaa sellaisia ilmiöitä, joita olemme tottuneet pitämään psyykkisinä asioina, kuten merkityksiä ja ajattelua. Voidaan sanoa Derridan olevan vahvasti antinaturalistinen filosofi. Pihlström tosin esittää artikkelissaan kiinnostavan ajatuksen antiessentialistisesta naturalistisesta transsendentaalifilosofiasta, joka viittaa edellytysten tutkimukseen ei-idealismista tai ei-metafyysisestä lähtökohdasta käsin. Tässä suhteessa joitakin yhtymäkohtia Derridan ajattelun kanssa olisi mahdollisesti löydettävissä. Derridan kirjoituksissa on nähtävissä selkeätä idealististen oletusten minimointia ja pyrkimystä selittää asioita realistisemmasta tai materialisemmasta lähtökohdasta käsin. Derrida suhtautuu kuitenkin hyvin kriittisesti naiiviin empirismiin. Sen sijaan hän korostaa tekstuaaliseksi ymmärretyn kielen vaikutusta käsitteellisten ideali-teettien ja ajatusten muodostamisessa. Tässä suhteessa näkisin, että dekonstruktio kuuluu johonkin muuhun paradigmaan kuin naturalistiseen tai transsendentaalifilosofiseen. Parempaan puitteissa voisi dekonstruktion yhteydessä puhua *tekstuaalisesta paradigmasta*. Mielestäni on tärkeä huomata näiden ajattelutapojen paradigmaattinen ero. Kysymys ei ole lineaarisesta filosofian tradition jatkumosta, vaan filosofian tradition voi ajatella muodostuvan pikemminkin eriytyneistä kentistä, jotka käyvät keskustelua keskenään ja kehittyvät suhteessa toisiinsa. Tällöin katsotaan, että filosofian traditiosta on mahdollista ajatella erilaisista lähtökohdista käsin paradigmaattisesti eri tavoin.⁴

Yksi lähtökohta, jonka katson myös olevan olennaisesti erilainen dekonstruktiossa ja transsendentaalifilosofiassa on se, että

kantilaisessa lähtökohdassa lähdetään etsimään vastauksia kysymyksiin: "onko synteettinen apriori tieto mahdollista" ja "miten empiirinen tieto on mahdollista" puhtaan tietoisuuden ja kokemuksen analyysista. Myös Pihlström toteaa artikkelissaan, että "[e]rityisesti transsendentaalisen subjektin aktiivinen rooli kokemukselle avautuvan empiirisen maailman konstituutiosta – siis jonkinlainen Kantin tyylinen transsendentaalinen idealismi – on nähtävä olennaisena osana transsendentaalifilosofiaa." Derrida puolestaan kritisoi kirjoituksissaan näkemystä puhtaasta tietoisuudesta sekä ajatusta, että sen luonnetta voisi tutkia tai analysoida. Tässä suhteessa Derrida on mielestäni lähempänä Martin Heideggerin, Emmanuel Levinas'n ja Maurice Merleau-Pontyn näkemyksiä, kuin Kantin transsendentaalifilosofista projektia. Tosin viitteessä 31 Pihlström viittaa Carrin tutkimukseen, joka nostaa hänen mukaansa esiin "mielenkiintoisen kysymyksen Heideggerin kuulumisesta transsendentaalifilosofian perinteeseen [...]. Pietersma (2000) tarkastelee kiintoisesti paitsi Husserlin myös Heideggerin ja Merleau-Pontyn filosofiaa transsendentaalisena fenomenologiana ja epistemologiana." Tämä viite, kuten Pihlströmin artikkeli kokonaisuudessaan, herättää epäilevän kysymyksen: onko tarkoituksena nähdä kaikki Kantin jälkeiset länsimaiset filosofit yhden suuntauksen, kantilaisen tai naturalisoidun transsendentaalifilosofian edustajina? Eikö tällöin tehdä väkivaltaa sekä Kantin transsendentaalifilosofiselle projektille, että sitä seuraavien ajattelijoiden erityislaatuisuudelle? En kiistä sitä etteivätkö Kantin jälkeiset ajattelijat ole joutuneet ottamaan kantaa Kantin esittämään transsendentaalifilosofian projektiin.⁵ Mutta kyseenalaistan sen Pihlströmin argumentin, että näissä filosofisissa projekteissa olisi kyse *kantilaiseen traditioon kuulumisesta*. Transsendentaalifilosofian kommentoiminen, kritisoiminen ja siitä radikaalisti poikkeavien ajatusten esittäminen merkitsee mielestäni pyrkimystä ulos tästä traditiosta ja pyrkimystä ajatella toisin kuin kantilaisesta lähtökohdasta olisi mahdollista. Sinänsä Kantin ajatusten vaikutusta Derridan ajatteluun tuskin kukaan kiistää, mutta näen, että Derridan samoin kuin Heideggerin, Merleau-Pontyn ja Levinas'n kirjoituksissa keskeinen tendenssi on ajatella juuri toisin kuin transsendentaalifilosofisen projektin puitteissa on mahdollista. Tarkoituksena on asettaa kysymys filosofian perustasta, filosofisen tiedon luonteesta ja filosofian tehtävästä täysin toisista lähtökohdista käsin.

Pihlström näyttää artikkelissaan ajattelevan transsendentaalifilosofian tradition yleiseksi filosofian viitekehykseksi, jota ei voi ylittää. Ilmeisesti hänen mielestään filosofiaa ei voi tehdä täysin toisista lähtökohdista käsin, vaikka hän samassa yhteydessä puhuu muista filosofian perinteistä. Tämä näkyy erityisesti väitteessä, että "[f]ilosofoidessaan niin sanoakseni transsendentaalifilosofian *rajalla* Wittgenstein ja Derrida ovatkin jo sen *sisällä*, koska tuo rajalla oleminen konstituoivat itse traditiota." Voidaan väittää, että Derrida ei ole transsendentaalifilosofian rajalla, vaan hän pohtii filosofian rajoja paljon yleisemmällä tasolla. Derrida on halunnut kyseenalaistaa filosofiselle ajattelulle ominaista pyrkimystä etsiä yleisiä ja universaaleja rakenteita (logosentrismi) tai ajattelun alkuperää ja perustaa. Derridan voidaan katsoa eroavan kantilaisesta transsendentaalifilosofian traditiosta radikaalisti siinä suhteessa, että hän ei harjoita puhtaan tietoisuuden analyysia. Derridan tutkimuksen kohteena ovat tekstit ja hän esittää väitteitä, jotka koskevat tekstien ymmärtämistä ja ajattelun tekstuaalisuutta.

Pihlströmin artikkelissa vaikutti myös oudolta väite, että "[t]oki Derridan teksteistä löytyy transsendentaalijattelun ja muiden filosofian perinteiden kritiikkiä. Joskus tuo kritiikki näyttää osuvan huonosti maaliinsa ja jäävän epämääräiseksi: esimerkiksi Derridan arvostelemasta "transsendentaalisesta signifi-

oidusta” puhuttaessa olisi hyödyllistä viitata kantilaiseen erotte- luun *transsendentaalisen* ja *transsendentin* välillä. Usein jää epäselväksi, kumpaa oikeastaan tarkoitetaan [...]. Derrida-tulkitsijat jättävät nämä käsitteet usein täsmennyttömiksi.” Ensinnäkin voidaan kysyä, missä Derrida on esittänyt suoraa transsendentaalifilosofian kritiikkiä. Toisekseen voidaan kysyä millä perusteella Derridan filosofian perinteen kritiikki osuu huonosti maaliinsa ja jää epämääräiseksi. Kolmanneksi kummastelen Pihlströmin esimerkkiä transsendentaalisen signifioidun käsitteestä. Kun Derrida puhuu transsendentaalisen signifioidun dekonstruktiosta, kysymys ei mielestäni suoranaisesti liity kantilaiseen transsendentaalifilosofian käsitteistöön. Lisensiaatintyössäni totean, että ”Derridan termi *transsendentaali signifioitu* ei täysin asetu Kantin esittämään transsendentaalifilosofian käsitteistöön, koska kysymys ei ole tietoisuuden muodoista, vaan pikemminkin tietoisuuden sisällöistä. Transsendentaali signifioitu viittaa tietoisuuden sisältöön, ei tietoisuuden ulkopuoliseen (transsendentiin) merkitykseen. Saussuren termi *signifioitu* puolestaan viittaa merkin ideaaliseen puoleen, merkitykseen. Derridan termi voidaan tulkita sanan *transsendentaali* merkityksestä ’yläpuolella oleva’ käsin siten, että se ei itse voi olla signifiioiva. Se on eräänlainen perimmäinen ideaalinen merkitys, joka ei itse voi olla ilmaisu toiselle merkitykselle.” (Tuohimaa 1999, 88, alaviite 246).⁶

Näen kuitenkin Pihlströmin esittämät ideat uudesta historiallistetusta ja naturalisoidusta transsendentaalifilosofiasta kiinnostavina, erityisesti ajatukset siitä, että ”transsendentaalijattelijan päämääränä *ei* ole suljettu metafyyminen systeemi, lopullinen totuus tiedon, kielen tai jonkin muun asian olemuksellisista piirteistä, vaan jatkuva *kritiikin* dynamisessa liikkeessä pitämä tietoa, kieltä ja muita ”annettuja” asioita koskeva transsendentaalinen reflektio, joka viime kädessä pohjautuu subjektin (yksilön tai yhteisön) refleksiiviseen pyrkimykseen ymmärtää *itseään* ja oman toimintansa ennakoitavia – sitä, mitä on olla kokeva, tietävä ja kieltä käyttävä olento.” Samoin kiinnostavia ovat ajatukset näiden ehtojen historiallisuudesta ja tulkintojen sitoutumisesta siihen historialliseen viitekehukseen, jossa analyysia näistä ehdoista tehdään. Sanavalinta *naturalisoitu transsendentaalifilosofia* herättää ehkä eniten kriittisiä ajatuksia. Ymmärrän kyllä, että sanavalinnan takana on pyrkimys säilyttää suhde traditioon.⁷

VIITTEET

1. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että niitä voidaan tulkita miten hyvänsä, vaan kannatan näkemystä, että filosofin tekstit ja filosofian traditio tarjoavat rajat relevantteille tulkinnoille. Korostan tätä siksi, koska Pihlström toteaa artikkelinsa loppuvaiheissa, että 30, ”Tuohimaa näyttää ajattelevan relativistisesti todetessaan, että merkitys voidaan hahmottaa yhtä monella eri tavalla kuin filosofian historiassa on tehty.” Toisekseen Pihlströmin viittaamassa kohdassa on ole halunnut kategorisesti asettaa joko Gadamerin tai Derridan edustaman merkityskäsityksen taakse, koska molempien käsitykset ovat sidoksissa niin laajoihin ”maailman hahmottamisen tapoihin”, että heidän erimielisyyttä merkityksen luonteesta on mahdotonta arvioida mistään ulkopuolisesta paikasta käsin, vaan heidän käsityksiään tulee tarkastella suhteessa heidän koko käsitteistönsä. Pitäydyn ottamasta kantaa sen enempää siinä yhteydessä, koska en oman tutkimukseni puitteissa ole voinut laajasti tutkia Gadamerin käsitystä.
2. Sulkeissa lukee ”(varsinkin traditioon, jota emme itse sympatisoi tai johon emme halua hänen kuuluvan)”. Tähän väitteeseen voin vastata omasta puolestani, että kysymys ei ole siitä, että en itse sympatisoi tai en halua Derridan kuuluvan transsendentaalifilosofian traditioon, vaan siitä, että Derridan filosofia ei ole transsendentaalifilosofia puhtaana tietoisuuden analyysia ja tiedon aprioristen edellytysten tutkimista sikäli kuin Kantin filosofian perusteella transsendentaalifilosofiaa voidaan luonnehtia. Määrittelen omassa työssäni transsendentaalifilosofian Kantin kirjoitusten perusteella. En näe mitään syytä miksi minun tarvitsisi käyttää laajennettua tai Pihlströmin muotoilemaa naturalisoidun ja historiallisoidun transsendentaalifilosofian käsitettä. Mielestäni Kantin projekti on kiinnostava ja tärkeä juuri siinä muodossa kuin Kant sen kirjoituksissaan (*Kritik der reinen Vernunft* ja *Prolegomena*) esittää. Niinpä kun olen lisensiaatintyössäni pohtinut kysymystä, missä määrin Gaschéin tulkinnassa Derridan esittämästä kirjoitusk-

- sen epäkäsitteestä on kyse transsendentaalifilosofista kielen vaikutuksen neutralisoinnista, olen tarkastellut sitä juuri perinteisen kantilaisesta kysymyksenasettelusta käsin. Toiseksi koko kysymyksenasettelu perustuu Outi Pasanen analyysiin artikkelissa *Gasché on de Man and Derrida: Forgetting the Moment of Crisis* (1992) ja ilmaisu transsendentaalifilosofian kielen neutralisointi on suora lainaus Pasanen artikkelista. Viittaan tässä Pihlströmin artikkelin loppuvaiheeseen 30, jossa hän toteaa ”Vieli ongelmallisempaa on ymmärtää, mitä merkitsee Tuohimaa puhe transsendentaalifilosofiaa tapahtuvasta ”kielen vaikutuksen neutralisoinnista.” Eihän esimerkiksi Wittgenstein (transsendentaalifilosofiksi tulkittuna) suinkaan neutralisoi kielen vaikutusta, vaan tavallaan hyväksyy Derridan tavoin, että kieli itse – sen käyttö – tuottaa niin merkityksen kuin subjektinkin. Tässä mielessä voidaan ilman muuta harjoittaa lingvististä transsendentaalifilosofiaa.” Mielestäni on ongelmallisempaa puhua lingvistisestä transsendentaalifilosofiasta kuin epälingvistisestä, koska transsendentaalifilosofia sikäli kuin Kant sitä kuvaa kirjoituksissaan, ei turki kieltä tiedon edellytyksenä, vaan se tutkii kokemuksen yleensä (ei siis minkään yksittäisen, sisäiselle havainnolle ilmenevän kokemuksen tai havainnon) edellytyksiä. Käsite lingvistinen transsendentaalifilosofia on paljon myöhempi käsite ja ongelmallinen, kuten myös Pihlström toteaa. Kiistan myös omalta kohdalta sen, että viittaisin transsendentaalisella fenomenologisen perinteen mukaiseen käsitykseen ei-kiellellisestä, puhtaasta tai immanenista tietoisuudesta, kuten Pihlström väittää. Kun viittaan Kantin transsendentaalifilosofiaan puhun kokemuksen yleensä (ei siis minkään tietyn empiirisen kokemuksen) ja puhtaana tietoisuuden analyysista, jossa päädytään transsendentaalisiin tiedon edellytyksiin. Kyse ei ole siis tietoisuuden sisältöjen analyysista (kuten fenomenologiassa tehdään eideettisen reduktion kohdalla), vaan tietokyyvyn mahdollistavien, ei-läsnäolevien transsendentaalinen edellytysten analyysista. En ole myöskään omassa tutkimuksessani halunnut esittää transsendentaalifilosofian suurta kertomusta, johon mahduttettaisiin erilaisia ajattelijoita. Husserlin yhteydessä on mielestäni kiinnostavampaa puhua fenomenologiasta, jolla on yhtymäkohtia Kantin projektin kanssa, mutta myös radikaaleja eroja kuten esimerkiksi se, että fenomenologiassa ollaan kiinnostuneita myös olemuksen analyysista (eideettisestä reduktiosta) ei vain transsendentaalisen subjektin analyysista (transsendentaalisesta reduktiosta).
3. Tosin pian Kantin kirjoitusten jälkeen 1800-luvulla alettiin pohtia Kantin projektia naturalisemmasta lähtökohdasta, jolloin tiedon edellytysten katsottiin olevan lähemmin biologisia, fyysikaalisia ja luonnollisia ominaisuuksia. Sikäli ajatus naturalisoidusta transsendentaalifilosofiasta ei ole kovin uusi.
 4. Timo Vuorio kehittää ajatusta filosofisten traditioiden paradigmaattisista eroista laajemmin artikkelissaan ”Miten filosofia edistyy?” (ilmestyy 2001 Tampereen yliopiston julkaisuna kokoelmassa, jonka alustava nimi on *Näkökulmia filosofiseen tietoon*).
 5. Husserlin voi katsoa selkeimmin kuuluvan tähän traditioon.
 6. Olisi myös kiinnostavaa tietää kenellä Derrida tutkijoilla transsendentaalisen signifioidun käsite jää epäselväksi. Omasta puolestani voin vastata, että koko merkityksen dekonstruktiio luku (s. 82-114) käsittelee kysymystä transsendentaalisesta signifioidusta. Pihlström toteaa myös, että ”[t]oinen tässä yhteydessä tärkeä Derridaan liittyvä teema on *transsendentaalisen subjektin* dekonstruktiio. Tämän katsotaan usein suuntautuvan ”karteesiolaisuutta” vastaan.” Ensinnäkin olisi kiinnostavaa tietää kuka tutkija on puhunut *transsendentaalisen subjektin* dekonstruktiosta. Omassa työssäni olen eritellyt, että Derridan esittämä *subjektin dekonstruktiio* kohdistuu viiteen erilaiseen käsitykseen subjektista: metalingvistiseen, substantiaaliseen, läsnäolevaan, tietoiseen ja subjektin sisäisyyttä korostavaan subjektikäsitkseen. En ainakaan omassa tutkimuksessani puhu transsendentaalisen subjektin dekonstruktiosta.
 7. Artikkelissani esitetyihin ajatuksiini ovat vaikuttaneet transsendentaalifilosofiasta käydyt keskustelut Leila Haaparannan, Lauri Mehtosen, Petri Räsänen, Timo Vuorion ja Tommi Vehkavaaran kanssa. Mehtosen ja Vehkavaaran artikkeliani koskevat kommentit ovat olleet erityisen arvokkaita oman käsitykseni selventämiseksi.

LÄHTEET

- Derrida, Jacques 1967. *De la grammatologie*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques 1972. *Marges – de la philosophie*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Gasché, Rodolphe 1986. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Harvard University Press.
- Harvey, E. Irene 1986. *Derrida and the Economy of Différance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kant, Immanuel 1990. *Kritik der reinen Vernunft* (alkup. 1781/1787). Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel 1997. *Prolegomena* (alkup. 1783). Suom. Vesa Oittinen. Helsinki, Gaudeamus.
- Kauppinen, Jari 1989. *Dekonstruktiio ja transsendentaalinen fenomenologia: Edmund Husserlin projekti Jacques Derridan dekonstruktion ”alkuperänä”*. Teoreettisen filosofian pro gradu-tutkielma. Helsinki, Helsingin yliopisto.
- Kauppinen, Jari 1992. *Dekonstruktion alkuperistä: Derrida, Husserl, Heidegger*. Teoreettisen filosofian lisensiaattityö, Helsingin yliopisto.
- Kauppinen, Jari 2000. *Atopologies of Derrida – Philosophy, Law and Literature*. Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisu.
- Llwellin, John 1986. *Derrida on the Threshold of Sense*. London, The Macmillan Press Ltd.
- Oxford Dictionary of Philosophy* 1996. Toim. Simon Blackburn. Oxford: Oxford University Press.
- Pasanen, Outi 1992. ”Gasché on de Man and Derrida: Forgetting the Moment of Crisis”. Teoksessa *Afterwords*. Toim. Nicholas Royle. Tampere, Outside Books, s. 96-125.
- Silverman, Hugh J. 1994. *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York, Routledge.
- Staten, Henry 1985. *Wittgenstein and Derrida*. Oxford, Basil Blackwell.
- Tuohimaa, Marika 1996. *Läsnäolon metafyyssikan dekonstruktiio Jacques Derridan kirjoituksissa*. Filosofian pro gradu-tutkielma. Tampere, Tampereen yliopisto.
- Tuohimaa, Marika 1999. *Dekonstruktiiivinen maailmanhahmotustapa ja metodit Jacques Derridan kirjoituksissa*. Filosofian lisensiaattityö. Tampere, Tampereen yliopisto.

VÄLINEITÄ

Ensin postitse, sitten puhelimitse, nyt internetitse. Käteinen ja shekit ovat menneisyyttä, johon sittemmin olen törmännyt vain Kenian, Englannin tai Ranskan kaltaisissa pankkitoiminnan kehitysmaissa. Automaattiakin käytin, kunnes unohdin koodin.

Tällainen on minun laskujen maksamishistoriani. Siihen tiivisty paitsi mukavuudenhalua, laiskuutta ja hajamielisyyttä, myös sota-ajan traumaattisiin kokemuksiin perustuvaa jonottamisen kammoa, luottamusta edistykseen, ihastusta teknisiin vempelisiin. Kuluun toisin sanoen jälleenrakentajien sukupolveen. Sosiaalisia suhteita hoidettiin tai jätettiin hoitamatta vanhalta rutiinilla. Monet ikätovereistani säilyttävät tämän lapsenuskonsa kunniaakkaaseen loppuun saakka.

Mutta kyllä monissa meissäkin, jotka nyt olemme olevinamme tietoisia valistuksen vaaroista ja kehityksen kääntöpuolista, piileksii pieni ilkeä modernisti. Tietokone viehättää itsetarkoituksellisesti.

Pankit yllyttävät siirtymään internetin käyttäjäksi. Säästää vaivaa asiakailta, ne mainostavat. Ja rahaa pankilta, lisää minä. Niin tai näin, kun maksun aika koittaa, avaan koneen. Sen sijaan, että kävelisin pankkiin, odottaisin vuoroa niiden kanssa joilla ei ole internetresursseja, tapaisin tuttuja virkailijoita joiden kanssa voi vaihtaa hymyn ja sanoa hei taas. Tai kiukutella, silloin kun jono on pitkä ja pinna lyhyt. Menetetyt tilaisuudet liikuntaan ja mahdollisuudet sosiaalisen ymmärryksen lisäämiseen vaikuttavat vähäisiltä, mutta saattavat silti olla korvaamattomia.

Muuhun kuin laskujen maksamiseen internetistä ei mielestäni juurikaan ole. Haku on hidasta. Tulokset ovat merkityksettä, jos tavoittelee vähänkään syvällisempää informaatiota. Tiedon valtavylyä on kuin moottoritie: kiinnostavat näkyvät peittyvät meluaitojen ja graffitien taakse. Kirjastot ja kirjakaupat palvelevat parem-

min. Menetetyt tilaisuudet liikuntaan ja sosiaalisen ymmärryksen lisäämiseen eivät ole vähäisiä. Viihde- ja mainosarvot eivät niitä korvaa. Eikä edes etätyö.

Sähköposti on parempi. Se on kryptisen sanonnan ja kasvottoman kommunikation oiva opetusväline.

On meillä kännykkäkin. Käytämme sitä kovin vähän. En pidä tarpeellisena ilmoittaa vaimolle, että ohitan parhaillaan Sokosta ja olen himassa kymmenen minuutin kuluttua, semminkin kun hän kävelee vieressäni. En lähetele tuttaville tekstiviestejä tiedottaakseni, että hengissä ollaan, semminkin kun ennakoiva kirjoittaminen ei suju ilman opaskirjaa, joka on kadonnut.

Meneillään oleva tietokoneen ja kännykän sulautuminen on amerikkalaisen viihdehuvan ja suomalaisen teknologiahuvan romanttinen liitto. Kummisetänä on kyyninen kaupallisuus.

Kateudesta vihreänä ja ihailusta mykkänä katson televisiosta, kuinka Eeva Joenpelto tai Antti Tuuri naputtelevat tekstejään suoraan paperille nostalgiaa tihkuvilla remingtoneillaan. Torjun sen kerettiläisen ajatuksen, että ehkä kyseessä on vain näytelmä, että todellisuudessa heillä voi hyvinkin olla kameran silmää välttelevä toinen työhuone, jota hallitsee tietokone ihan niin kuin tavallisilla ihmisillä.

Muistelen omia kokemuksiani kynällä kirjoittamisesta. Ensin aherran raskaalla kädellä, niin että jälki koptoituu neljänteen tai viidenteen aluspaperiin saakka. Pyyhin yli, piirrän henkseleitä, teen siirtomerkintöjä ja kirjoitan kaiken uudelleen kun mis-

tään ei enää saa mitään selvää. Sitten koneistan tekstin omalla olivetillani ja sama toistuu. Kolmannen yrityksen ja yhden korjausteippurillan jälkeen päätän turhautuneena, että nyt tämä saa jumalauta kelvata. Lohdutaudun sillä, että onhan latoja aikanaan saanut selvää jopa Balzacin uskomattoman epäselvistä käsikirjoituksista.

Tässä katsannossa tietokone on minulle taivaanlahja. Korjaaminen ja arkkitehdille niin tärkeä ulkoasun viimeistely käyvät kuin tanssi. Enää ei tarvitse tuhlaata aikaa eikä energiaa oikean reunan tasaamiseen. Näin on kunnes epäilykset heräävät, tosin vasta monien vuosien, lukemattomien koneenvaihtojen, ohjelmapäivitysten ja kymppitonniin jälkeen.

Ensimmäiset naputukset ovat mitä sattuu. Edellinen kappale saattaa aluksi näyttää esimerkiksi tältä:

Tässä akatsannoissa teitokone on minulle tauvaan lahja. Korjaaminen ha arkkitehdille niin törkeän ulkoasun viimeistelukyvät kuin tanssi. Enää eo tarcites uhrta aikaa ja energiaa oikaen reunsn tassa,iseen. Näin on kennes epälsket heräävät, tosin vtsa mionein vuosein, kulemattomien koneenvaigtojen, ohjelmapäivitysren ja kumppitonne3in jälleen.

Paitsi huolimattomuudesta, ker- too teksti diftongisokeudesta eli ns. knugen-ilmioistä; se ei tasavaltalaista paljon lohduta, että Ruotsin kuninkaalla on sama vaiva. Sanaa kilpailu en kertaakaan ole onnistunut saamaan ruudulle kirjoittamatta sitä ensin muotoon kilapilu. Käsin en tällaisia virheitä ole tehnyt enkä tee edelleenkaan.

Kahvikuppisyndrooma on asia

erikseen. Ensin luulin, että vapina johtuu huonosta itsetunnosta, korkeasta iästä, liiallisesta verenpaineesta tai alkavasta alzheimerista. Mutta nyt tiedän, että kyseessä on harjoituksen puute. Ilman tietokonetta olisivat kaligrafiset taitoni ja niiden myötä ehkä myös ajattelukykyäni saattaneet kehittyä lähemmäksi sitä tasoa, jota edelliset sukupolvet parhaimmillaan edustivat.

Heti kun keskustelu siirtyy vähänkin abstraktimmalle tasolle, alkavat keinot ja välineet sekoittua päämääriin ja tavoitteisiin. Tai, agraarisesti sanottuna, nykysuomalainen ei enää näytä ymmärtävän onko kyse jauhoista, taikinasta vai piirakasta. Entisaikojen käsityökulttuurille ominainen luonteva erottelukyky on unohtunut.

Televisiossa käytiin katsokaa-vaikka-ulos-ikkunasta-tyyppistä keskustelua kasvihuoneilmiöstä. Parin vuoden takaisesta poikkeuksellisen kylmästä ja lumisesta talvesta kukaan ei maininnut mitään.

Niin iältään kuin mielipiteiltään vihreä nainen käytti todisteena sitä, että hänen kokemuksensa mukaan ilmasto on jatkuvasti lämmennyt. Huomautin sohvanurkalta, että minun huomattavasti pitemmän kokemukseni mukaan ilmasto on sitten 30-luvun leutojen talvien ja kuumien kesien jälkeen jatkuvasti jäähtynyt.

Maanviljelijä puolestaan oli huolestunut viljelemissään lajikkeiden menestymisestä, jos vuosittainen keskilämpötila nousee 4–5 astetta. Miten selvittiin pikku jääkaudesta ja sitä edeltäneestä lämpimästä kaudesta? Entä jos Golf-virta siirtyy paikaltaan ja Suomi muuttuu tundraksi?

Ohjelma oli esimerkki aiheen irra-

tionaalisuudesta ja osanottajien suhteellisuudentajun puutteesta. Yhden tai useamman vuosisadan päässä olevasta uhkakuvasta, joka sitä paitsi on kiistanalainen, puhuttiin ikään kuin nykymaailman taloudelliset, sosiaaliset ja fyysiset rakenteet pysyisivät ikuisesti muuttumattomina. Ehkä osanottajien todellisia tavoitteita olivatkin journalistinen sensaatiohalu, ekologinen maailmantuska tai tukiaisten varmistaminen? Ehkä kasvihuoneilmiön torjumisen jalo tavoite olikin alennettu ryhmätujen raadolliseksi keinoksi?

Näin rohkenen sanoa, vaikka amerikkalaiset käyttävät samoja argumentteja vastustaessaan hiilidioksidipäästöjen rajoittamista ja vaikka heidän todellinen tavoitteensa on omien tuotantorakenteiden ja taloudellisten intressien häikäilemätön suojeleminen.

Jos et ole puolellamme, olet meitä vastaan. Tämä takavuosien taistolainen taisteluhuuto on vielä tyhmempi kuin miltä se äkkiä luettuna vaikuttaa.

Muutamia kolumneja sitten arvostelin tässä lehdessä niittä tapoja, joilla joukko intellektuelleja ja kaksi taiteilijaa paheksuivat Suomen Indonesia-politiikkaa. Kerroin, että julkilausuma ja kunniamerkkien palauttaminen toivat mieleeni kahdenkymmenenviiden vuoden takaiset stalinismin kulta-ajat.

Palautteet olivat vihaisia. Puheenvuoroni tulkittiin hallituksen ja presidentin toimenpiteiden puolustamiseksi tai syytökseksi siitä, että mielenosoittajat ovat edelleen stalinisteja, vaikka kritiikkini kohdistui pelkästään keinojen epäajankohtaisuuteen. Itse asiasta olin ja olen edelleen samaa mieltä kuin närkästyjät. Ehkä heidän todellinen tavoitteensa ei ollutkaan

Indonesia-politiikan muuttaminen vaan oman moraalisen kunnon korostaminen?

Julkisuudessa 70-luvun radikaaleja nimitellään takinkääntäjiksi. Asianomaiset itse eivät pistä vastaan. Menneet ovat menneitä, arvioikaa meitä sellaisina kuin olemme nyt, he sanoivat. Näennäisesti variaatio onkin suuri. Joukossa on vihreitä, byrokraatteja ja kapitalisteja. Mutta olkaa varuillanne. Uuden takin ja frisyyrin alta saattaa hämmästyttävän usein löytyä tuo vanhastaan tuttu, aina oikeassa oleva fundamentalisti. Eikä Björn Wahlroos ole ainoa tässä lajissa.

Aki Kaurismäki kieltäytyi kunnia-tohtorin tittelistä välttyäkseen joutumasta promovoiduksi yhdessä Kirsti Paakkasen kanssa. Moraalinen ristiriita syntyi kuulemma siitä, että tämä oli ostamalla turkisliikkeen syyllistynyt välillisesti eläinten oikeuksien rikkomiseen.

Niin tieteilijöillä kuin taiteilijoilla on tietysti oikeus ilmaista mielipiteitään haluamallaan tavalla. Mutta kuinka paljon vakuuttavampaa ja tehokkaampaa olisikaan ollut, jos he olisivat käyttäneet omia ammattitaitojaan, näissä tapauksissa siis tutkimusta, kirjaa, maalausta ja elokuvaa, protestiansa välineinä.

Mitä tekikään eduskuntatalon suunnittelija J. S. Sirén Markki-tehtimoistossaan, joskus kauan kauan sitten, havaittuun että kas vain, kello onkin jo viisi i.p.? Nousi työpöytänsä äärestä, taputti käsiään, odotti kunnes kaikki orjat olivat heränneet ja huusi: Työt lopetetaan! Välineet puhdistetaan!

JULKAISU-UUTISIA

Viimevuosina filosofian klassikkoja on alkanut ilmestyä suomenkielellä tihe-
nevissä määrin. Ilmiö on positiivinen ja kai-
kille suomentajille on nostettava hattua, sillä
käännöstyötä ei Suomen akateemisissa pii-
reissä juurikaan arvosteta. Kääntäjä saa palk-
kioksi ehkä hyvän mielen, pienen rahallisen
korvauksen ja työn *filosofiseen vaativuuteen*
nähdessä aivan vähän arvostusta. Uusien
suomennoksien lisäksi on ollut miellyttävää
huomata, että joistakin klassikkoteoksista
(esimerkiksi Platon ja Wittgenstein) on otet-
tu uusia edullisia pokkaripainoksia, mikä on
tuonut ne useampien saataville. Viimeisim-
mät suomeksi ilmestyneet klassikot ovat
Rousseau'n *Eriarvoisuuden alkuperä* (suo-
mentanut Ville Keynäs, Vastapaino 2000) ja
jo kesällä ilmestynyt John Stuart Millin *Uti-
litarismi* (suomentanut Kari Saastamoinen
ym., Gaudeamus 2000).

Filosofian historiasta kiinnostuneille on
Otava julkaisut peräti 24-osaisen *Suuret fi-
losofit* nimisen vihkosarjan, joka on löytänyt
tiensä jopa R-kioskien myyntihyllyille. Kir-
joittajina toimii joukko tunnettuja englantil-
aisia filosofejia.

Tampereen yliopiston filosofian laitos on
taas alkanut julkaisemaan *Köningsberg*-leh-
teä tai oikeastaan kirjaa. Alunperin aikakaus-
julkaisuna syntynyttä *Köningsbergiä* on tar-
koitus julkaista tästä eteenpäin vuosikirjana.

Helsingin yliopiston filosofian laitoksen
julkaisusarjassa on ilmestynyt Raatikaisen
toimittama *Universaalikieli*, joka sisältää
seitsemän aihetta käsittelevää esitelmiä.

Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikir-
ja *Ajatus 57* ilmestyi joulukuussa ja SFY:n
julkaisemassa Acta Philosophica Fennica
-sarjassa ilmestyi viime vuonna kaksi artikkelikokoelmaa: Timo Airaksisen ja Olli Lou-
kolan toimittama *New Ethics – New Society
or the Dawn of Justice* sekä Juha Sihvolan toi-
mittama *Ancient Scepticism and the Sceptical
Tradition*. Myös SFY:m ”Aika”-kollokvion
esitelmät on julkaistu teoksessa Pihlströmin,
Siitosen ja Vilkon toimittamassa teoksessa
Aika (Gaudeamus).

Turun yliopiston kirjakauppa on julkais-
sut *Johdatus lakimiesetiikkaan* -nimisen kir-
jan, jonka ovat yhdessä kirjoittaneet Ahti Lai-
nen, Mikko Wennberg ja Veikko Launis.

Kevään tulevia julkaisuja

Alla poimintoja tulevista kevään julkaisuista.
Sivumäärät ja hinnat ovat kustantajien il-
moittamia arvioita. Osa teoksista saattaa jo
olla kaupoissa *niin & näin* 2/00 ilmestyessä.

Agamben, Giorgio, *Keinot vailla päämääriä*.
Suomentanut Vähämäki, J., Tutkijaliit-
to, 130 s., 130 mk, maaliskuu.

Akvinolainen, Tuomas, *Summa Theologiae*.
Valikoiden suomentanut Rentta, J.P.,
Gaudeamus, 800 s., 195 mk, kevät.

Aristoteles, *Topiikka ja Sofistiset kumoamiset*.
Suomentaneet Sihvola, J. ja Ahonen,
M., Gaudeamus, 250 s., 185 mk, maaliskuu

Airaksinen, Timo, *Rakkauten vangit*. Otava,
220 s., 147 mk, maaliskuu.

Boethius, Anicius Manlius Severinus, *Filoso-
fian lohdutus*. Suomentanut Sarsila, J.,
Vastapaino.

Comte-Sponville, Andre, *Pieni kirja suurista
hyveistä*. Suomentanut Hämeen-Anttila,
V., Basam Books, 240 s., 150 mk, tam-
mikuu.

Descartes, René, *Teokset I: Järjen käyttöoh-
jeet, Metodien esitys, Optiikka*. Suomenta-
nut Jansson, S., Gaudeamus, 400 s., 162
mk, helmikuu.

Gasché, Rudolphe, *Rajakäyntiä. Filosofia,
kirjallisuus, laki*. Suomentaneet Minkki-
nen, P. ja Pasanen, O., Loki, 240 s., 150
mk, kevät.

Heinämaa, Sara ja Oksala, Johanna (toimi.),
*Rakkautesta toiseen – kirjoituksia vuositu-
hannen vaihteen etiikasta*. Gaudeamus,
300 s., 150 mk, huhtikuu.

Himanen, Pekka, *Hakkerietiikka ja infor-
maatioajan henki*. WSOY, 180 mk, tou-
kokuu.

Hintikka, Jaakko, *Filosofian köyhyys ja rikka-
us: tutkielmia nykyfilosofiasta*. Toimitta-
neet Vilkkonen, R. ja Hiipakka, J., Art Hou-
se, 230 s., 190 mk, maaliskuu.

Juti, Riku, *Johdatus metafysiikkaan*.
Gaudeamus 300 s., 150 mk, maaliskuu.

Kierkegaard, Sören, *Pelko ja vavistus*. Suo-
mentanut Lehtinen, T., WSOY, 155
mk, maaliskuu.

Kierkegaard, Sören, *Toisto*. Suomentanut
Mäkinen, O., Atena, 184 s., 158 mk, ke-
vät.

Nancy, Jean-Luc ja Lacoue-Labarthe, Pierre,
Natsimyytti. Suomentanut Hintsala, M.,
Tutkijaliitto, 100 s., 120 mk, huhtikuu.

Peirce, Charles S., *Johdatus tieteen logiikkaan
ja muita kirjoituksia*. Vastapaino.

Reiners, Ilona, *Taiteen muisti*. Tutkijaliitto,
250 s., 155 mk, toukokuu.

Roiko-Jokela, Heikki ja Sironen, Esa
(toim.), *Urheilun etiikka ja arki*. Atena,
200 s., 158 mk, kevät.

Räsänen, Petri ja Tuohimaa, Marika (toim.),
Näkökulmia filosofisen tiedon luonteeseen.
Tampereen yliopiston filosofian laitos,
170 s., maaliskuu.

Said, Edward, *Ajattelevan ihmisen vastuu*.
Suomentanut Savolainen, M., Loki,
200 s., 125 mk, maaliskuu.

Simola, Raisa ja Puoskari, Ensio (toim.),
Afrikkalaisen filosofian kokoelma.
Gaudeamus 250, s., 147 mk, maaliskuu.

Snellman J.V., *Saksan matka (1840-41)*.
Suomentanut Eskelinen, H. Otava,
320 s., 185 mk, maaliskuu.

Thody, Philip ja Read, Howard, *Sartre vasta-
alkaville ja edistyneille*. Jalava 192 s., 109
mk, maaliskuu.

von Wright G. H., *Hyvän muunnelmat*.
Suomentanut Oittinen, V. Otava,
350 s., 190 mk, helmikuu.

Sami Syrjämäki

MITÄ VIKAA ON LASTEN TERVEYDESSÄ?

Tuomas Nevanlinna, *Hyväkuntoisena taivaaseen*. Tammi, Helsinki 2000. 276 s.

Wenige sind erfahren genug im Unterschied zwischen einem gelehrten Gegenstand und einer gedachten Sache.

Martin Heidegger, *Feldweg*

Olen mielihyvin lukenut Tuomas Nevanlinnan *Mitä ajattelin tänään* -kolumneja *Nyt-liitteestä*. Toisinaan nuo kolumnit ovat olleet erinomaisia, mutta en ollut varma haluanko lukea niistä vielä valitut palat -version. Niinpä *Hyväkuntoisena taivaaseen* ei heti päässyt lukulistani kärkipaikalle vaan sai odottaa vuoroaan. Kun sitten tartuin kirjaan, se osoittautuikin aivan toisenlaiseksi makupalaksi kuin olin etukäteen arvellut. Jos tämä soppa tosiaan on keitetty kasaan noista kolumneista, on itse kokkaus onnistunut mestarillisesti. Kokonaisuus on sekä syvälinen että nautittava.

Kirja käsittelee teemoja, joista helposti kuvittelee parhaat mehut rutistetun: kasvatusta, sivistystä, teknologiaa, arvot, rakkaus, sukupuoli, terveys jne. Aineksista pakastekuivattaisi hyvinkin kokoon ammattipoliitikon puheen. Nevanlinna kuitenkin onnistuu käsittelemään teemoja tuoreesti, raikkaasti ja yllättävästi – kuinka ihmeessä?

Ensinnäkin kirja on filosofiaa olematta kuitenkaan teoriaa. Asioita ei katsota kaukaa, jotta niihin voitaisiin soveltaa jotakin valmista mallia. Sen sijaan ajatus etenee lähellä maan pintaa, kääntää kiviä ja nuuskii pensaita aina valmiina näkemään asian toisin kuin on totuttu. Kirja on täynnä ketteriä käänteitä, joihin raskas teoria ei kääntyisi.

Toiseksi sanan *ajattelu* voi kerrankin ottaa vakavasti. Kolumnienkaan otsikko ei ollut ”mitä tiesin tänään”. Useinhan ajattelu ja tietäminen nähdään saman toiminnan eri ilmauksina. Jo Kantinkin mukaan on kuitenkin alue, jota voidaan kyllä ajatella, vaikka sitä ei tiedetäkään (*KrV*: BXXVI, B146). Onkin virkistävää tulla saatetuksi tuolle alueelle, jossa ajattelua ei ole alistettu valmiille tiedolle. Näin käy tämän kirjan

kanssa. Ehkä antiikin suuret filosofit olivat sittenkin liian jyrkkiä erottaessaan ajattelun niin vahvasti aistimisesta, että ajattelu oli sitten tuomittu putoamaan tiedon syliin. Nykykulttuurissa ajattelun liikkumavara fiktion ja tiedon välissä on jo niin kapea, että siinä ei ole helppoa tasapainoilla. Ketterä Nevanlinna välttääkin faktoja viimeiseen asti esimerkiksi seuraavilla tavoilla: ”Thoreau totesi jotakin siihen tapaan ...” (s. 9); ”jos muistan oikein ...” (s. 62), mutta tulee kyllä kerran vaarallisen lähelle: ”Laissa on arvioiden mukaan noin 14 000 viittausta perheeseen oikeudellisenä yksikkönä” (s. 150).

Kolmanneksi kirjan kielentaju on pettämätön ja suomi jäntevää. Edes ilmaisut kuten ”eettistä munaa” ja ”lepuspeppuinen” eivät putoa riman alle. Välillä teksti on mukavasti maustettu nietschellä: ”Tosin tiedän miten tässä käy. Minua aletaan syyttää kyynisyydestä.” Ajatukseni oli virkistää tätä tekstiä muutamalla valitulla makupalalla kirjasta. Lukiessani merkitsin valittuja kohtia pienillä tarralapuilla ja nyt kirja on jo saanut siilimäisen ulkonäön. Ehkä siis onkin parempi, että käynte itse tuohon pitopöytäan. Makupalaja löytyy laidasta laitaa – ja Kuoleman haastattelu on oikea herkkue jälkiruoaksi.

Neljänneksi kirjan eettinen huoli ei haise jeesustelulta tai besserwisserin maailmanparannukselta. Itse asiassa kirja antaa näille kyytiä kysyen: ”Mitä pahaa on terveissä lapsissa?” Mitäpä pahaa niissä voisikaan olla. Hyvyydellehän voitaisiin tässä antaa vaikka takuu. Nevanlinnalle tuo hyvän ja pahan ongelma kuitenkin on olennaisesti koetumpi.

Vaikka kyseessä selvästi on kirja, on siitä hankala antaa kokonaiskuvausta. Nevanlinna itse tematisoi kokonaisuutta johdannossa käsitteellä *farmakon* (myrkky sekä lääke). Kirja tosiaan tuokin monesta lääkkeestä esiin sen myrkyn, mutta ehkei kuvaus kuitenkaan kata kirjaa. Pariisilainen kirjoittaja olisi aina silloin tällöin selvittänyt, että tässä jälleen näemme X:n (voidaan korvata millä tahansa merkkijonolla, jota ei voi kääntää eikä ääntää) vaikutuksen. Tämä yhdistävä (epä)-käsite Nevanlinnan kirjasta jää puuttumaan – sekä hyvässä että pahassa, lääkkeenä ja myrkynä.

Nevanlinna selvittää omaa lukukokemustaan kirjasta *JEE JEE JEE – suomalaisen rokin historia* seuraavasti:

Minua ei kiinnosta iskelmälaulaja Kikan musiikki, mutta ilmiöstä esitetty matemaattinen analyysi (”Irwinin ja Dylanin välinen suhde on sama kuin Kikan ja Madonnan välinen suhde”) on täsmälleen oikea ja aiheuttaa siksi mielihyvää. (s. 237)

Nevanlinna ei itse juurikaan käytä verrantoa, mutta *Hyväkuntoisena taivaaseen* -kirjan lukija kyllä kokee tuota yllä kuvattua mielihyvää sivu sivun perään.

Kirja sisältää paljon kaikuja ja heijastuksia, joita ei aina paikallisteta. Esimerkiksi *farmakonin* voisi liittää Derridan Platon tulkintaa, jotta kiinnostunut lukija voisi lukea lisää. Toisaalta näin teksti kyllä menettäisi lennokkuuttaan: jos *farmakon* ei tarkoita aivan samaa kuin Derridalla, olisi sitten selitettävä tuo ero, ettei tulisi sekaannusta. Ovi akateemiselle tylyydelle olisi näin avattu. Ehkä pari nimeä olisi kuitenkin voinut vielä ohimennen antaa (vaikkapa Lacanin ja Zizekin).

Jos *Hyväkuntoisen taivaaseen* näyttää suuntaa johon suomalainen filosofia on menossa – ja toivottavasti näin tulee käymään – niin suomalaisen filosofian tilannehan näyttääkin yllättäen... kiinnostavalta! Kirja on parasta suomenkielistä filosofiaa.

Juba Himanka

IHMISTIETEISEN TEKNOLOGIATUTKIMUKSEN MAHDOLLISUUKSISTA

Tarmo Lemola (toim.), *Näkökulmia teknologiaan*. Gaudeamus, Helsinki 2000.

Mika Pantzar, *Tulevaisuuden koti: Arjen tarpeita keksimässä*. Otava, Helsinki 2000.

Kansainvälisessä lehdistössä on vuositu-
hanteen vaihteen tietämällä uutterasti
toisteltu Suomen ainutkertaista asemaa in-
formaatioteknologisena tulevaisuuden labo-
ratoriona. Siihen nähden, miten paljon tek-
nologiasta on populaarijulkisuudessa viime
vuosina kirjoitettu, on varsin hämmästyttä-
vää, että näkemyksellinen – teknologian ole-
mista laaja-alaisesti ymmärtämään pyrkivä
– kotimainen tutkimus ja julkaisutoiminta
on ollut lähes olematonta.

Tarmo Lemolan toimittama *Näkökulmia
teknologiaan* pyrkii omalta osaltaan täyttä-
mään tuota aukkoa. Kahdestatoista artikke-
listä koostuva kokoelma paneutuu teknolo-
gian ja yhteiskunnan suhteisiin muun muas-
sa filosofian, sosiologian, historiantutkimuk-
sen, kansantalouden, ympäristöpolitiikan ja
liiketaloustieteen näkökulmista. Ihmistietei-
sen teknologiatutkimuksen moninaisesta ja
teorianmuodostukseltaan suhteellisen nuo-
resta luonteesta kertoo paljon se, että artikke-
leista löytyvät teknologian määrittämisyritykset
poikkeavat toisistaan varsin paljonkin. Osa
kirjoittajista ei ole vaivautunut lainkaan
määrittelyihin, vaan he ilmeisesti olettavat,
että arkiymmärryksellinen näkemys tekno-
logiasta on riittävä tässä yhteydessä.

Koska eräitä perusmäärittämiä on kuiten-
kin syytä tehdä, viivähdetään hetki teknolo-
gia-käsitteen äärellä. Kuten Ilkka Niiniluoto
artikkelissaan ”Tekniikan filosofia” kirjoit-
taa, kirjaimellisesti ’teknologia’ tarkoittaa
tekhnēn logosta eli oppia tekniikasta. Näin
voidaan tehdä ero suomen kielessä useimmi-
ten synonyymisesti esiintyvien ’teknologian’
ja ’tekniikan’ välille. Alustavasti tekniikka
viittaa pelkkiin artefakteihin, jonkin pää-
määrän saavuttamiseksi tuotettuihin välinei-
siin. Teknologia puolestaan on laajempi
sommitelma, joka on erottamattomasti kult-
tuuristen, taloudellisten ja poliittisten suh-
teidensa määrittäjä. Teknologiaan voidaan
tarpeen mukaan sisällyttää työn ja toimin-
nan välineet, näitä koskevat tiedot, taidot ja
menetelmät sekä organisaatiot, joissa tekno-
logioihin liittyvä toiminta tapahtuu.

Historiallisena ilmiönä teknologiaa on

mahdollista tarkastella ihmiskunnan ikäise-
nä. Käsitteenä ’teknologia’ on kuitenkin
suhteellisen nuori ja leimallisen moderni.
Vielä 1500- ja 1600-lukujen taitteessa ’tek-
ne’-sanalla voitiin viitata lähes kaikkeen toi-
mintaan, jolla oli käytännöllinen päämäärä.
Samanaikaisesti käsite kattoi myös toimin-
nan vaatiman taitojen ja tietojen järjestel-
män. Kun termi ’technology’ 1600-luvulla
tuli englannin kieleen, se merkitsi alun perin
varsin samantyyppisesti eritoten mekaani-
siin ja käytännöllisiin taitoihin liittyvää oppi-
mista ja puhetapaa. Nykyistä – teknisiin jär-
jestelmiin ja erilaisiin vempaimiin liittyvää –
merkitystä teknologia alkoi lähestyä osana
sitä käsitteellistä kehitystä, jossa latinan *ars*
(englannin *art* ja saksan *Kunst*) halkesi ’tai-
teeksi’ ja ’taidoksi’.

Konkreettisen elinympäristön teknolo-
gisoitumisen rinnalla myös teknologian käsi-
te on viime vuosikymmeninä muun muassa
uusien teknologian alojen myötä laajentanut
merkitystään. Mielenkiintoisella tavalla se
on saanut osakseen hiukan samanlaisen koh-
talon kuin ’estetiikan’ käsite. ’Estetiikan’
syntyhän on osa samaa modernia projektia,
jossa ’teknologia’ vaihteittain saa nykyään
tunnetun merkityksensä: kumpikin edellyt-
tää järjen ja aistisuuden eroamista. Tästä
huolimatta nykyisin käytetään varsin suve-
reenisti sellaisia termejä kuin ”antiikin tek-
nologia” tai ”keskiajan estetiikka”.

Tarkastellaan teknologiaa sitten perusta-
vanlaatuisena inhimillisen toiminnan kate-
goriana tai myöhäisestä keskiajasta lähtien
kiihtyvästi kehittyvänä historiallisena ilmiö-
nä, on syytä panna merkille, että ajallisesti
teknologia edeltää tiedettä. Kuten Karl-Erik
Michelsen artikkelissaan ”Onko teknologi-
alla menneisyyttä?” esittää, vielä 1800-luvun
lopulla teknologia perustui enemmän käsi-
työtaitoon ja käytännön kokemuksista oppi-
miseen kuin luonnontieteelliseen tietoon.
Näin onkin perusteltua tyrmätä laajalle le-
vinnyt ajatus siitä, että teknologia olisi jon-
kinlaista soveltavaa luonnontiedettä. Noin
sata vuotta sitten tapahtunut soveltavien
luonnontieteiden siirtyminen laboratorioi-
hin on toki vaikuttanut merkittävästi siihen,
millaisia kehityssuuntia ja ihanteita pääty-
neen vuosisadan teknologiset innovaatiot
ovat saaneet. Teknologia ei kuitenkaan ole
tieteelle alistainen, vaan ne elävät rinnakkain
tiivissä vuorovaikutuksessa myös siten, että
teknologisen kehityksen tuloksena voi syn-
tyä uutta tieteellistä tietoa.

Michelsenin artikkeli ottaa laajemminkin
kantaa historiantutkimuksen tieteenfilosofi-
aan ja pyrkii selittämään, miksi historiantu-
kimuksen voimakas yhteiskunnallinen sta-
tus on pitkään sulkenut teknologian pois
”hyväksyttävien” tutkimusaiheiden joukos-
ta. Samantyyppiseen teknologian historian

filosofian teemaan liittyy myös Mikko Ras-
kin Lewis Mumfordin ajattelua esittelevä ar-
tikkelik. Rask esittelee Mumfordin omape-
räistä käsitteistöä (megakone, mono- ja poly-
teknikka jne.) tyylikkäästi ja ymmärrettä-
västi, mutta mitään merkittävästi uutta hän-
nen Mumford-luentansa ei tuota.

Tarinoita teorioiksi, tarpeista kapineiksi

Lemola määrittää artikkelikokoelman kes-
keiseksi teemaksi teknologian ja yhteiskun-
nan suhteen. Keskeiset tuota suhdetta mää-
rittävät teoriat, joita esitellään ja analysoi-
daan kirjan useammassakin artikkelissa, ovat
teknologinen determinismi ja teknologinen
konstruktivismi. Teknologisen determinis-
min mukaan teknologian muutosta ohjaa
puhtaasti teknologisessa sfäärissä pidättäyty-
vä sisäinen logiikka. Teknologia näyttäytyy
autonomisena systeeminä, jossa uuden tek-
niikan synnyttämien ongelmien korjaami-
seen tarvitaan puolestaan uusia keksintöjä.
Determinismi esittää teknologian ja yhteis-
kunnan väliset vaikutussuhteet yksisuuntais-
sina siten, että teknologinen kehitys on to-
dennettävissä yhteiskunnallisina muutoksina.

Determinismi kiteytyy sellaisissa jo var-
hain mieleemme iskostuvissa väitteissä kuten
”kirjapainotaito aiheutti uskonpuhdistuk-
sen” tai ”juna ja auto synnyttivät esikaupun-
git”. Keskeistä determinismissä ei olekaan
sen teorianmuodostuksellinen sofistikoitu-
neisuus vaan sen huomattavan laaja levinnei-
syys. Determinismin sanansaattajana ei toi-
mi vain yksinkertaistuksille altis populaari-
julkisuus, vaan sen kaikuja voidaan eritellä
niin marxilaisesta kuin uusliberalistisesta
teorianmuodostuksesta. Kuten Michelsen
on huomauttanut, determinismin perustana
oleva vaikutussuhteiden yksisuuntaisuus on
karkea yksinkertaistus. Teknologian tulisi
olla jollain tapaa yhteiskunnan ulkopuolella,
jotta se voisi yksin ohjata sosiaalista kehitys-
tä. Kuitenkin, kuten jo perusmäärittely edel-
lä paljastaa, teknologia saa aina merkityksen-
sä sidoksissa tiettyyn aikaan ja paikkaan,
kulttuuriseen ja sosiaaliseen kontekstiin.

1980-luvulla alkunsa saanut teknologi-
nen konstruktivismi sai alkunsa vastaiskuna
determinismin ylivaltaa vastaan. Konstruktivi-
smi näkee puolestaan teknologian järjestel-
mänä, jonka olemusta sosiaaliset suhteet
merkittävästi määrittävät. Alkuperäistä kon-
struktivistista teorianmuodostusta on myö-
hemmin kritisoiu ”sosiaalisena determinis-
minä” ja viime vuosina on vastauksena tähän
kritiikkiin pyritty kehittämään moninäkö-
kulmaisempia indeterministisiä näkökul-
mia.

Näkökulmia teknologiaan toimiikin oival-

lisena esittelynä erilaisten indeterminististen pyrkimysten kehityksestä eri tieteenaloilla. Jaakko Leskisen artikkeli esittelee Michel Callonin ajattelua ja eritoten sosiologiassa laajaa suosiota saanutta toimijaverkostoteoriaa. Keijo Rahkosen katsaus tietoyhteiskunnan lähihistoriaan nostaa puolestaan esiin teknologian merkityksen uudenlaisten työkuultuurien synnystä. On myöskin silmiä avaavaa huomata, että Tarmo Lemolan esittelemästä evolutionaarista taloustieteestä, joka ei tutkimustraditiona ole minulle aiemmin tuttu, löytyy samat perusoleuudet teknologian ja yhteiskunnan suhteesta, jotka myös Nina Wessbergin ympäristöriskianalyysin yhteiskuntasuhteita monipuolisesti analysoiva artikkeli tunnustaa.

Yksi kokoelman mielenkiintoisimmista annista on jo aiemmin näkemyksellisesti (*Kuinka teknologia kehytetään*, 1996) teknologian sosiaalishistoriasta kirjoittaneen Mika Pantzarin tavaramaailman orgaanista dynamiikkaa kehittävä artikkeli. Thomas Hughesia mukaillen Pantzar korostaa, että ihmisistä ja esineistä muodostuvat verkostot ovat sekä sosiaalisesti rakennettuja (*social construction*) että sosiaalista maailmaa muokkaavia (*social shaping*). Pantzarin lennokkaan kehittelyn tulos on se, että tietokoneen kaltaiset uudenlaiset menetytuotteet eivät pyri sopeutumaan tai korvaamaan vanhaa, vaan luovat itselleen suotuisan valintatilanteen. Kysymys ei ole mainonnan kautta luodusta menestyksestä, vaan tarpeiden ja käyttötappojen emergentistä kehityslöylystä. Pantzarin mukaan uusia käytäntöjä luovat ja uusia tarpeita kielellistävät käyttäjät määrittävät oleellisesti esineiden menestyskaaria ja niiden oheen syntyvää vuorovaikutusta.

Koska osa Pantzarin väitteistä on varsin poleemisia ja jopa radikaaleja, on syytä tarkastella Pantzarin ajattelua hieman laajemmin. Tähän hyvän mahdollisuuden tarjoaa tuore monografia *Tulevaisuuden koti: Arjen tarpeita määrittämässä*. Kirja koostuu kolmesta lomittain kulkevasta tarinasta, joista ”kulutuksen sosiaalishistoriallinen juoni” sekä havainnollistava ja hauska kirjoittajan henkilöhistoriallinen juoni kulkevat läpi kirjan käsi kädessä. Kolmas juonne muodostuu aineiston tulkinnasta ja Pantzarin pyrkimyksistä kehittää tarpeiden luontiin liittyvä tutkimusnäkökulmaa. Pantzar seuraa kirjassaan suomalaisen kodin teknologista kehitystä 1950-luvun jääkaapeista ja ”pölynimijöistä” 2000-luvun pelikonsoleihin ja ”mediäkännyköihin”. Kirjan historia-aineisto koostuu lähinnä lehdistökeskustelusta ja herkullisesta mainosmateriaalista, jota on käytetty runsaasti myös kirjan tyylikkäässä ja osin hyvin nostalgisessa kuvituksessa. Kahdessa viimeisessä luvussa puolen vuosisadan takaisia ajatuksia ”tulevaisuuden kodista” heijastel-

laan runsaaseen valikoimaan viime vuosina julkaistuja tulevaisuusvisioita.

Pantzarin keskeiset tutkimuskysymykset liittyvät kodinteknologioita koskevien tarpeiden keksimiseen ja juurtumiseen. Vastapainona perinteiselle ”ylhäältä alaspäin”-mallille, jossa paras teknologia leviää kuluttajien itsestään pariin, Pantzar korostaa tarpeiden konstruktio-olunnetta. Pantzarin omin sanoin: ”Kaikki tarpeet eivät ole meissä ’annettuina’ biologisina puutostiloina, vaan ne syntyvät tietoisesti tai tiedostamatta moninaisissa kehityskuluissa, keskusteluissa ja populaarijulkisuudessa”. Ensisijaisia uusien tarpeiden luoja on näin ollen erilaiset yhteiskunnalliset intressit ja kielelliset mekanismit. Visioihin liittyy osaltaan itsensä toteutavuus, sillä tässä tapauksessa representaatiot edeltävät mutta myös samalla luovat todellisuutta.

Yksi *Tulevaisuuden kodin* keskeisistä sanomista on se, että mielikuvituksekkaimmatkin visiot jättävät jälkensä toteutuvaan tulevaisuuteen. Muuttamalla hiljalleen esitelmiksi, artikkeleiksi ja strategioiksi tulevaisuutta koskevat luonnehdinnat ohjaavat myös konkreettisten tuotteiden kehitystä. Toki menneisyyden toiveet ja pelot eivät toteudu sellaisenaan. Esimerkiksi pesukone ja kaasuliesi eivät ensisijaisesti korvanneet ihmistä tai säästäneet aikaa, vaan synnyttivät uusia vaatimuksia ja tarpeita.

Vaikka Pantzarin lähtökohta on tavaroihin ja kodinkoneisiin keskittyvä, hän onnistuu nostamaan yksilön – kuluttajien ja käyttäjien – perspektiivin esiin huomattavasti paremmin kuin lähinnä abstrakteihin yhteiskuntasuhteisiin keskittyvä *Näkökulmia teknologiaan*. Lohdullisesti Pantzar esittääkin kantanaan, että myös jatkossa ihmiset kieltäytyvät alistumasta konejärjestykseen. Tulevaisuuden kuluttaja ei tyydy vain odottamaan uusien tuotteiden ilmestymistä markkinoille, vaan aktiivisesti odotuksillaan ja toimenpiteillään muokkaa tarpeita ja käyttötappoja. Analysoimalla visioiden luomia ihanteita Pantzar on luonut hauskan tulevaisuuden kuluttajatyypologian, jossa kulutusta tarkastellaan sekä työnä, leikkinä että taiteena.

Työn näkökulmasta informaatioteknologian tuloa koteihin perustellaan samantyyppisin ajan säästön ja järkipäristämisen hyötynäkökohdin kuin jo 1950-luvulla. Tuorempi näkemys on tulkita digitaalista teknologiaa vähemmän tuotantokeskeisesti ja enemmän uudenlaisen osaamisen ja viihtyvyyden kautta. Tällöin ajankohtaiseksi tulevat leikkijän ja taiteilijan kuluttajakuvat. Tarkastellaan tulevaisuutta sitten hyödykkeiden vaihdon äärimmilleen rationalisoidun ”verkkokauppiain”, nopeaan ja luovaan ongelmaratkaisuun kykenevän ”pelaajan”

tai virtuaaliseen identiteettipeliin uppoutuvan ”kameleontin” näkökulmasta, korostuu aina tulevaisuuden kuluttajatyypin hyönteisen aktiivinen elämänsenne. On jokseenkin todennäköistä, että äärimmäisen vireyden, sosiaalisen aktiivisuuden ja tuloshakuisuuden sijaan tai rinnalle kaipaamme välillä eristäytymistä tai joutilaisuutta. Samaten tässä yhteydessä on syytä pitää mielessä, että edelleen alle kymmenellä prosentilla maailman väestöstä on mahdollisuus käyttää ”maailmanverkoksin” kutsuttua Internetiä. Näin ollen on todennäköistä, että esitetyt tulevaisuusvisiotkin tulevat toteutumaan vain pienen eliitin kohdalla.

Tietoyhteiskunta-aktivistin strategiat

Jos uskotaan Pantzarin väitteeseen, että nykyisillä käsityksillämme tulevaisuuden teknologiaan liittyvistä ihmiskuvista on taipumus muokata maailmaa kaltaiseksi, on syytä entistä vakavammin pyrkiä luomaan kriittistä ja avointa keskustelua teknologisesti tulevaisuudestamme. Tämä on eritoten tärkeää Suomessa, sillä meillä ei ole missään vaiheessa kehittynyt ympäristöliikkeiden kaltaista aktiivista kansalaistoimintaa, joka pyrki nostamaan julkisen keskustelun aiheeksi esimerkiksi informaatioteknologisen kehityksen eettisiä aspekteja.

Koska ei ole nähtävissä, että teknologian merkitys yhteiskunnassa tulisi ainakaan lyhyellä aikavälillä vähenemään, on syytä korostaa teknologian yhteisvastaavuuden periaatetta. Insinöörien vastuu ei pääty teknologian toimivuuden takaamiseen, mutta toisaalta ”väärinkäyttöä” ei voida palauttaa kokonaisuudessaan takaisin suunnitteluun. Demokratian periaate puolestaan painottaa kansalaisen oikeutta osallistua sen yhteiskunnan rakentamiseen, jota tulevaisuudessa asuttaa. Käyttäjien osallistumisesta alusta asti uusien teknologioiden suunnitteluprosessiin onkin jo rohkaisevia tuloksia (ks. esim. Keinonen, Turku (toim.), *Miten käytettävyyttä muotoillaan?* Taik, 2000), jotka uumoilevat pieneltä osaltaan teknologian merkitysten muotouttamisprosessin demokratisoitumista.

Pantzarin teoksen perusteella voidaan päätellä, että kansallista teknologiasuhdettamme on jo pitkään leimannut kulttuurin avoimuus ja uusien näkemysten mutkaton omaksuminen. Jatkossa ihmistieteisen teknologiatutkimuksen kenties suurin konkreettinen haaste onkin yhteisen ”tulevaisuuden laboratorion” itsemääräyksen ja suhteellisuudentajun kehittäminen.

Olli Sotamaa

FILOSOFIAN HISTORIAN SELAILUKIRJA

Martyn Oliver, *Filosofian historia*
(Hamlyn History of Philosophy,
1997). Suomentanut Sirkka Salo-
nen. Gummerus, Helsinki 1997.
189 s.

Lontoon Centre for Study of Democracy -oppilaitoksen yhteiskuntafilosofian professori Martyn Oliver on kirjoittanut kadunmiehelle tarkoitetun filosofian historian. Kirja on täynnä nelivärikuvia ja tekstin osuus on huomattavan vähäinen. Vajaaseen kahdeksataan sivuun on saatu mahtumaan reippaasti yli viisikymmentä filosofia ja näiden lisäksi muutamia yleisiä kulttuuri- ja oppihistoriaa käsitteleviä lukuja. Kirjoittajan taustan vuoksi ovat valinnat jossain määrin yhteiskuntafilosofisesti painottuneita. Lyhydestään huolimatta kirjassa esitellään useita filosofi- ja tieteellisiä tekstejä, jotka on tyypillisesti jätetty kaanonin ulkopuolelle. Oliverin historiaan kuuluvat mm. sellaisetkin filosofit kuin Laotse, Kungfutse, Thomas Paine, Edmund Burke, William Godwin, Lenin ja Karl Schmitt. Kirjoittaja pyrkii tekemään selkoa myös filosofian nykytilasta. Yksittäiset filosofit eivät saa kovin paljoa tilaa kirjassa ja niinpä tekijä nostaa kunkin ajattelijan kohdalla esille vain pari keskeistä käsitettä ja luonnehtii niitä pintapuolisesti. Oliver on kuitenkin varsin taitava ilmaisemaan pienessä tilassa jotain oleellista ja hänen tiivistämisen taidolleen on nostettava hattua, vaikka paikoitellen kyseessä onkin tiivistämisen sijasta asioiden yksinkertaistaminen.

Oliver käy filosofian historiaa osittain kronologisessa järjestyksessä ja osittain teemoittain. Hän on sijoittaa erilaisia kehityslinjoja tai oikeastaan teemoja suuren kronologisen kertomuksen sisällä. Liikkeelle lähdetään antiikin kreikkalaisesta kulttuurista ja mytologioista. Seuraavaksi käsitellään esisokraatteja sekä tietenkin Sokrates, Platon ja Aristoteles. Toinen luku käsittelee itämaisia uskontoja ja tekee hypyn ajassa taaksepäin. Keski- ja uusklassinen ajan lukunsa "Kristityt filosofit" -otsikon alla. Kirjasta suurimman osan vie aika renessanssista tähän päivään. Tämä matka käy sellaisten pienten kertomusten kautta kuin esimerkiksi "Filosofia ja vallankumous", "Valistuksen vastainen suuntaus", "Tiede ja utilitarismi" sekä "Haaste järjestäytyneelle maailmalle", joissa kussakin käsitellään joukko teemaan liittyviä filosofi- ja tieteellisiä tekstejä järjestyksessä. Sisällysluettelo katsomalla saakin mie-

lenkiintoisella tavalla jäsenneen kuvan filosofian historiasta. Kirjan jäsenneen nimittäminen kelpaisi pohjaksi myös laajemmallekin filosofian historian esitykselle. Tosin tämä tapa pitää yllä pääpiirteissään kronologista järjestystä, joka jakautuu alakertomuksiin, ei sinänsä ole omaperäinen, vaan viimeaikoina yleistynyt filosofian historian hahmotustapa.

Teoksen suomenkielisen version toimituksessa on tainnut olla hieman kiire. Tämä näkyy mm. siinä, että englanninkielinen lyhenne "b.c." on jäänyt kummittelemaan otsikoissa joidenkin filosofien elinaikojen yhteyteen ja toisaalla taas on käytetty suomenkielestä "e.K.r." lyhennettä. Vika ei kuitenkaan ole suomentajassa vaan kustantajan kiireessä saada kirja markkinoille. Kirja on nimittäin suomenkielinen käsittelevä kappaleen loppua. Kun englanninkielisessä kerrotaan siitä, että analyyttiset filosofit korostavat tieteellisyyttä ja kirjoittavat ennemminkin toisilleen kuin ulkomaailmalle, niin suomenkielisenä todetaan, että "Analyyttisen filosofian päämääränä on kielen looginen selventäminen tieteellisesti, ja monet sen edustajista ovat olleet sitä mieltä, että filosofian on toimittava kielen kautta." (alkuperäinen: "There is very much scientific feel to analytic philosophy, especially with regard to the way in which the results of their philosophy are disseminated, the practice being to address one another rather than the outside world." S. 133 molemmissa painoksissa). Saman sivun kuvateksteissä englanninkielisessä versiossa, jonka mukaan Oxfordin ja Cambridgen filosofit pyrkivät "analyyttisen filosofian" avulla tuomaan filosofian lähemmäksi luonnontieteitä ja suomenkielisenä he "[...] keskittyivät ennen muuta käsitteisiin ja väittämiin." Suomenkielisessä lukee Kuhnin kohdalla kuvateksteissä, että "Kuhnin mukaan 'normaalien tieteen' vaiheissa kehitys tapahtui asteittain tietyn paradigman mukaan." ja englanninkielisessä taas Kuhn havainnollistaa kuinka 'normaalitieteen' dominanssi syntyy epäkriti-

ten opetuskäytäntöjen ja vallitsevan tieteellisen ajattelutavan tuella. Kuten edelläkin näkyy, ei kääntäjäkään ole täysin sinut filosofian terminologian kanssa. Kuhnin kohdalla ei tietenkään ole kyse normaalista tieteestä - tieteestä, joka on normaalia - vaan kyse on Kuhnin normaalitiede - käsitteestä. Toinen varmaankin kääntäjältä johtuva ongelma on olla tekemättä eroa inhimillisen rationaalisen ajattelun ja rationalismin välillä: "human rationality" on säännöllisesti käännetty käsitteeksi "rationalismi".

Tällaisen teoksen kohdalla tulee mieleen väkisin kysymys siitä kenelle se on tarkoitettu. Kirja on epäilettävästi liian pinnallinen kenellekään filosofiasta tosissaan kiinnostuneelle ja se sisältää aivan liian vähän informaatiota käsittelemistään filosofeista, jotta sitä voisi käyttää hakuteoksena. Toisaalta se sisältää melko paljon teknistä terminologiaa, josta sunnuntailukijan on hankala ottaa selkoa sanaston puutteesta johtuen. Ehkäpä se käy maallikolle katsauksesta filosofian historian teemoihin ja mielenkiintoisten valintojen sekä jäsenneen ansiosta kirjaa selaillemalla voi oppinutkin saada muistutuksen siitä moninaisuudesta, joka filosofian historiaan liittyy.

Sami Syrjämäki

Kaikki tarpeellinen tietoliikenteeseen

Telekolmiosta

NOKIA
CONNECTING PEOPLE



**Nokia
8850**

Nokia matka- puhelimet

**Club
NOKIA**
Instant Service

Palvelemme Club Nokia -jäseniä
nopealla huoltoajalla.
Esitä laitehuollossamme Club Nokia -korttisi



Osborne



Osborne tietokoneet



O s a a j a l ä h e l l ä

TELEKOLMIO

0800-93500

www.telekolmio.fi

GAUDEAMUKSEN UUTUUKSIA

Vesa Heikkinen, Pirjo Hiidenmaa & Ulla Tiitila

Teksti työnä, virka kielenä



SYVÄHENKINEN ELÄMÄ

Pertti Saariluoma, Antti Hautamäki ja Matti Kamppinen (toim.):
Moderni kognitiotiede, 160,-

René Descartes: Teokset I.
Järjen käyttöohjeet, Metodin esitys, Optiikka, 162,-

Aristoteles: Topiikka ja Sofistiset kumoamiset, 185,-

Sara Heinämaa & Johanna Oksala (toim.): Rakkaudesta toiseen.
Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta, 155,-

Raisa Simola & Ensio Puoskari (toim.):
Afrikkalaisen filosofian kokoelma, 152,-

Elisabeth Roudinesco: Miksi psykoanalyysia yhä tarvitaan?, 143,-

Emanuel Swedenborg: Clavis Hieroglyphica, 132,-

John Stuart Mill: Utilitarismi, 136,-

YHTEISKUNTA/RUUMIS

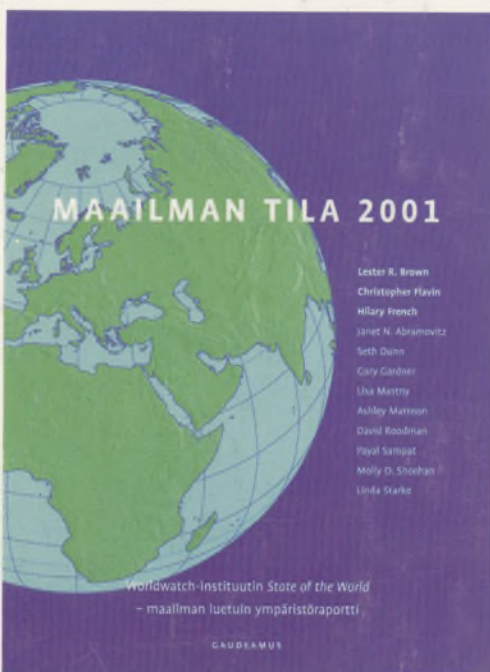
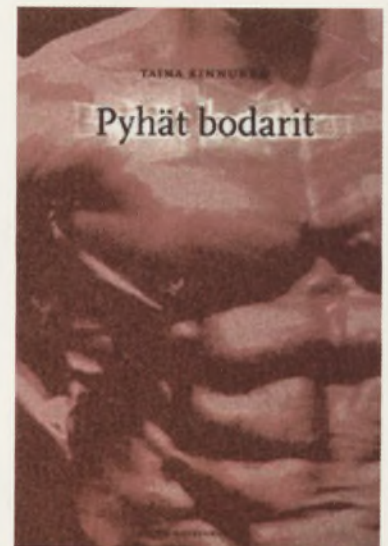
Taina Kinnunen: Pyhät bodarit, 165,-

Tiina Vainio (toim.): Naisten talouskirja, 143,-

Risto Eräsaari & Keijo Rahkonen (toim.):
Työväenkysymyksestä sosiaalipolitiikkaan, 155,-

Pertti Alasuutari: Johdatus yhteiskuntatutkimukseen, 140,-

Risto Heiskala: Toiminta, tapa ja rakenne.
Kohti konstruktionistista synteisiä yhteiskuntateoriassa, 137,-



AIKA JA TILA

Worldwatch-instituutti: Maailman tila 2001, 160,-

Raimo Väyrynen: Globalisaatiokritiikki ja kansalaisliikkeet, 150,-

Simo Laakkonen: Vesiensuojelun synty.
Helsingin ja sen merialueen ympäristöhistoria 1878–1928, 165,-

Natalie Zemon Davis: Martin Guerren paluu, 141,-

Jari Muikku: Musiikkia kaikkiruokaisille, 165,-

Riku Juti: Johdatus metafysiikkaan, 160,-

KIRJOJAMME MYYVÄT KAIKKI HYVINVARUSTETUT KIRJAKAUPAT
GAUDEAMUS KIRJA, PL 1099, 00101 Helsinki.
Puhelin 09-650 175. fax 09-1311 4317. gaudeamuskirja@hyy.fi, www.gaudeamuskirja.fi