



# *niin e' näin*

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Número 32 | kevät 1/2002

Afrikkalainen ajattelu  
Materiaalinen Platon  
Luce Irigarayn haastattelu



# niin & näin

Filosofinen aikakauslehti  
Toimituksen osoite:  
niin & näin PL 730, 33101 Tampere  
www.netn.fi

# SISÄLTÖ

## 1/2002

### Toimituskunta

Mikko Lahtinen, päätoimittaja,  
puh. 040-8434998,  
sähköposti ptmila@uta.fi  
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri,  
tuukka.tomperi@uta.fi  
Kimmo Jylhä, kimmo.jylhamo@kultti.net  
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@uta.fi  
Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@uta.fi  
Heikki Suominen, heikki.suominen@uta.fi  
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi  
Tere Vadén, tere@ihu.his.se  
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi

### Toimitusneuvosto

Hanne Ahonen  
Antti Arnkil  
Jouni Avelin  
Jussi Himanka  
Hanna Hyvönen  
Heikki Ikaheimo  
Antti Immonen  
Riitta Koikkalainen  
Päivi Kosonen  
Jussi Kotkavirta  
Marjo Kylmänen  
Petri Latvala  
Kaisa Luoma  
Ville Lähde  
Pekka Passinmäki  
Sami Pihlström  
Jarkko Tontti  
Jarkko S. Tuusvuori  
Milla Törmä  
Tommi Uschanov  
Yrjö Uurtimo

### Tilauhinnot

Kestotilaus 12 kk 23 euroa  
ulkomailla 34 euroa  
Lehtitoimiston kautta tilattaessa  
lisämaksu. Kestotilaus jatkuu  
uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti  
tilauksensa tai muuttaa sen  
määräaikaiseksi.  
niin & näin ilmestyy neljä kertaa  
vuodessa.  
Tilaus- ja osoiteasiat  
Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh.  
03-362 3185 (k.)  
Markkinointi Sami Syrjämäki, puh.  
050-5400268  
Ilmoitushinnat 1/1 sivu 330 euroa,  
1/2 sivua 200 euroa, 1/4 sivua 110  
euroa, takasisäkansi 400 euroa  
Maksut ps-tili 800011-1010727  
Julkaisija Eurooppalaisen filosofian seura ry  
Ulkoasu ja taitto Kimmo Jylhä  
www-sivut Samuli Kaarre,  
samuli.kaarre@urova.levi.fi  
Issn 1237-1645  
9. vuosikerta  
Painopaikka Karprint Oy  
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto Kultti  
ry:n jäsen

### Tämän numeron kirjoittajat

Marke Europaeus, FM, tutkija,  
käytännöllisen filosofian laitos,  
Helsingin yliopisto  
Barry Hallen, ks. s. 36  
Jukka Hankamäki, FT, Helsinki  
Sirku Hellsten, FT, käytännöllisen  
filosofian dosentti ja tutkija, Hel-  
singin yliopisto; filosofian ope-  
tus- ja tutkimusohjelman esimies,  
Dar es Salaamin yliopisto  
Jakke Holvas, FM, Filosofian laitos,  
Helsingin yliopisto  
Rauno Huttunen, YTT, Jyväskylän  
yliopisto  
Vesa Jaaksi, FM, Matematiikan,  
tilastotieteen ja filosofian laitos,  
Tampereen yliopisto  
Riku Juti, FT, Filosofian laitos,  
Helsingin yliopisto  
Mikko Lahtinen, valtio-opin dosentti,  
Tampereen yliopisto;  
tutkijatohtori, Suomen Akatemian  
Markus Lammenranta, teoreettisen  
filosofian dosentti, Helsingin  
yliopisto  
Virpi Lehtinen, FM, tutkija, Teoreet-  
tisen filosofian laitos, Helsingin  
yliopisto  
Olli Löytty, FM, kustannustoimittaja  
(virkavapaadalla), Tampere; tutkija,  
Taideaineiden laitos, Tampereen  
yliopisto.  
Pekka Masonen, FT, Historiatieteen  
laitos, Tampereen yliopisto  
Päivi Mehtonen, kirjallisuustieteen  
dosentti Tampereen yliopisto ja  
Helsingin yliopisto  
Arne Nevanlinna, kirjailija,  
arkkitehti, Helsinki  
Kwame Nkrumah, ks. s. 39  
Vesa Oittinen, FT, Suomen Akatemian  
vanhempi tutkija  
Platon, ks. s. 52-  
J. O. Sopido, ks. s. 36  
Sami Syrjämäki, FM, tutkija, Mate-  
matiikan, tilastotieteen ja filoso-  
fian laitos, Tampereen yliopisto  
Tuukka Tomperi, FM, lehtori, Opetta-  
jankoulutuslaitos, Tampereen yli-  
opisto.  
Jarkko S. Tuusvuori, FT, Turku  
Juha Varto, professori, Taideteollinen  
korkeakoulu  
Tommi Vehkavaara, FL, ma. assis-  
tentti, Matematiikan, tilastotie-  
teen ja filosofian laitos, Tampe-  
reen yliopisto  
Erkki Vettenniemi, YTT, vapaa  
toimittaja ja tutkija, matkoilla.

### Pääkirjoitus

1 Mikko Lahtinen, *Marxin puolesta*

### niin vai näin

5 Rauno Huttunen, *Filosofien normatiivisuudesta*  
5 Vesa Oittinen, *Descartesin mielestä*

### Luce Irigarayn haastattelu

6 Virpi Lehtinen, *Johdanto Luce Irigarayn haastatteluun. Hengityksen ja sukupuolieron kulttuuri*  
7 Marke Europaeus ja Virpi Lehtinen, *Metodi ja hengittäminen: Luce Irigarayn haastattelu*

### Afrikkalainen ajattelu

11 Erkki Vettenniemi, *Afrikka opettaa*  
13 Olli Löytty, *Symbolista rajankäyntiä Afrikan värikartalla*  
16 Olli Löytty, *Hybridin haaste ja postkoloniaali teoria*  
19 Sirku Hellsten, *Afrikkalainen filosofia: historiaa ja nykypäivää*  
36 Tuukka Tomperi, *Johdanto Hallen & Sopidon artikkeliin "Tieto, usko ja noitus"*  
36 Barry Hallen & J. O. Sopido, *Tieto, usko ja noitus*  
39 Jarkko S. Tuusvuori, *Johdanto Kwame Nkrumahin artikkeliin "Yhteistunto"*  
39 Kwame Nkrumah, *Yhteistunto*  
42 Juha Varto, *Musta filosofia?*  
43 Pekka Masonen, *Voiko Afrikan historiaa tutkia vain väärin? Afrikanismi, afrosentrismi ja historiantutkijan vastuu*

### Kolumni

50 Arne Nevanlinna, *Pietari. Osa II*

### Materiaalinen Platon

52 Platon, *Viisi runoa*  
53 Mika Saranpää, *Kun rakkaus kuoli eli filosofi palaa syytöstehtäälle*  
55 Jakke Holvas, *Hurskaus kauppiastaitona. Platon ja eettinen vaihto jumalten kanssa*  
68 Juha Varto, *Mitä Platon "todella sanoi"?*  
73 Jukka Hankamäki, *Oliko filosofien kuningas piilohetero? Mieskulttuurin kunnia ja pyhän perheen pilaama Platon*

### Kirjat

85 *Poimintoja kevään 2002 julkaisuista* (Sami Syrjämäki)  
85 *Kaksi filosofia. Avicennan ja al-Ghazalin omaelämäkerrat* (Päivi Mehtonen)  
87 Charles S. Pierce, *Johdatus tieteen logiikkaan ja muita kirjoituksia* (Tommi Vehkavaara)  
90 Riku Juti, *Johdatus metafysiikkaan* (Vesa Jaaksi)  
93 Timo Koistinen, *Usko ja tiedollinen oikeutus* (Markus Lammenranta)

## Marxin puolesta

Suomalaisessa yliopisto- ja kulttuurielämässä on tapahtunut kollektiivinen muistinmenetys: Marx ja marxilaisuus ovat miltei täydellisesti unohtuneet. Varttuneemman, 1960-70-luvulla aikuisikään ehtineen sukupolven kohdalla kysymys on ollut tehokkaasta ”poisoppimisesta”, nuorempien kohdalla oppimista ei ole päässyt koskaan tapahtumaankaan, kun muistikatkos on pyyhkinyt Marxin tipotiehensä noiden varttuneempien laatimista opetusohjelmista ja luentosisällöistä. Tässä tapauksessa amnesia on todellakin kollektiivista, sen perimmäiset syyt palautuvat yksilön tietoisuutta syvempien voimien myllerrykseen, joka käynnistyi toden teolla viimeistään vuonna 1983, kun Marxin kuolemasta tuli kuluneeksi sata vuotta ja teemanumerot aiheesta oli saatu painettua. Vielä edellisenä vuonna Koivistojen sosialidemokraattinen pariskunta oli ilmoittanut olevansa ”bernsteinilaisia sosialisteja”. Kaksi vuosikymmentä myöhemmin tuo aikanaan reformismia välittänyt oman identiteetin määrittely kuulostaa peräti radikaalilta.

Mitä viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana oikein on tapahtunut, on visainen kysymys, johon vastaaminen vaatisi aikaa ja vaivaa sekä näiden käytön edellyttämää tukea. Esimerkiksi Suomen Akatemian pitäisikin tuollaiseen tutkimukseen todella panostaa, sillä sen myötä voitaisiin syvemmin ymmärtää – mikäli halutaan ymmärtää – mistä ideologisissa muodonmuutoksissa, arkiajattelun (ns. terve järki) radikaaleissa nurinkääntymisissä ja liki täydellisessä amnesiasakin on ollut kysymys.

Myös itseään kriittisenä ja valistuneena pitävä tutkija on ideologinen subjekti, olento joka ei ainakaan ilman perusteellista itsensä tuntemisen pyrkimystä voi tiedostaa, miksi hänen ajattelu- ja toimintatapansa, oikeina ja pätevinä pitävänsä teoriat ja käytännöt ovat aivan toiset kuin aikaisemmin. *Gnothi seauton*, tunne itsesi, kuuluu Delfoin oraakkelin ikiaikainen kehoitus. Viimeistään Freudin jälkeen on lisättävä, että itsetutkistelu ei johda mihinkään, ellei ole tahtoa ja uskallusta tarkastella itseään olentona, jonka tietoisuuden muutosten takana ja alla on kokonaisen

aikakauden muutos. Miten minä, yksilösubjekti, sovittaakaan itseään, ajatteluaan ja toimintaansa itseään mahtavampien muutosvoimien vaatimuksiin? Mitä tällainen *sovitus* on? Psykologisesti ajatellen on kaiketi niin, että ihmisyyksilön on helpompaa mukautua muutokseen, kun hän oppii näkemään reaalisien rationaalisenä, kelvottoman kelvollisena, aluksi sietämättömän siedettävänä, sitten jopa toivottavana, ja ylevän lohdulliseksi lopuksi saattaa jo lukea tietoisuutensa metamorfoosia harkitun itsekritiikin, itsekehityksen tai jopa viisaaksitulemisen kehityskertomuksena.

Marxin tai marxilaisuuden unohtaminen onkin ollut viisasta siinä mielessä, että kapitalistisen markkinatalouden yhä itseäänselvemmäksi käyvän yli- ja mielivallan sekä poliittisen konformismin ja kulttuurisen kynsityksen leimaamassa maassa ei kannata olla sosialisti tai edes Marx-tutkija, mikäli aikoo ammentaa niistä lähteistä, joista raha ja arvostus pulppuavat. Jostainhan elanto on saatava, mikäli tahtoo omistaa aikansa tutkimukselle. Kun yhä suurempi osa tutkijoista elää ja tutkii vailla vakinaista työtä, on selvä, että yhä suurempi osa tempautuu muutien mukaan ja hakeutuu niihin seuroihin, joissa ei ole puutetta rahoituksesta ja rahoittajista. Edes hetkeksi voi jättää taakseen leipähuolet, kun on leipätyötä. Tätähän työ yliopistoillakin on. Senhän pitäisi olla suoja-työtä, sitä että voi rauhassa yhteiskunnan hyötyvaatimuksilta tutkia mitä tutkii, asettaa kyseenalaiseksi kaiken sen, missä arvostelemisen aihetta on.

Mikäli on niin, *etemme* elä mahdollisista maailmoista parhaassa, niin Marxin unohtamiselle ei ole olemassa päteviä perusteita. Syyt ovatkin toisenlaisia. Marxista ja marxilaisuudesta irtaantuminen liittyy maailmanlaajuiseen voimasuhteiden muutokseen, jonka myötä solidaarisuutta, tasavertaisuutta ja yhteisvastuuta korostanut arvomaailma väistyy kilpailun, kamppailun, egoistisen individualismin ja yhä mahtavampia taloudellisia ja poliittisia järjestelmiä kohtaan luottamusta osoittavien arvostusten tieltä. Kysymys on kapitalismin voittokulusta, jonka nimissä muuhun kuin taloudellis-poliittis-sotilaalliseen voimaan tai yksilökeskeiseen suoriutumiseen tähtäävät pyrkimykset nihiloidaan. Marxin ja marxilaisuuden älyllisiä negeerauksia ei olekaan juuri esitetty, mikä amnesian johdosta onkin ymmärrettävää. Nykyinen opiskelijapolvi ei ole koskaan edes lukenut tuota peruskoulussa Neuvostoliiton isäksi ja protostalinistiksi leimattua, vuonna 1818 Trierissä syntynyttä saksalaista tohtoria.

Mikäli *emme* kuitenkaan katso, että suomalainen yhteiskunta on nyt mallillaan, että nykyinen koalitionhallitus edustaa parasta mahdollista politiikkaa, niin Marxin unohtamista ei voida intellektuaalisesti oikeuttaa. Niin kauan kuin mondialisaatio merkitsee syvenevää eriarvoistumista maailman valtioiden välillä ja sisällä, niin Marxin kapitalismin kritiikki voidaan unohtaa vain muuten kuin asiaperustein. Toki unohdukseen sisältyvää

käytännöllistä järkeilyä tai laskelmointia voi silti ymmärtää järkiperaisesti. Ja edelleen, mikäli globaaleilla ympäristöongelmissa on yhteytensä valtioiden itsekäisiin pyrkimyksiin ja talouden rakenteisiin, niin siinä tapauksessa kannattaisi vakavissaan perehtyä Marxin teoksiin.

Edellisiä väitteitä perustellakseni esitän joitakin muistia virkistäviä huomautuksia sekä annan eräitä vihjeitä siitä, miksi Marxia kannattaa tutkia ja marxilaisuutena sovitaa omaan aikakauteemme. Kaikki tämä vain niille, jotka eivät ole toivottoman vakuuttuneita historian lopusta, so. usko vakaasti siihen, että elämme jo mahdollisista maailmoista parhaassa.

**P**ääoma. Kannattaa tarttua rohkeasti tähän Marxin elämäntyön huipennukseen. Ensilukeminen kynä kädessä sujuu yllättävän nopeasti, sillä Marxin tyyli on rosoisessa ironisuudessaan mukaansa tempaava. Teoksen ensimmäisen osan ytimen muodostaa Marxin teoria pääoman tuotantoprosessista, jossa keskeistä on muun muassa arvon ja lisäarvon teorioiden kehittäminen. Tämä etenee abstraktista konkreettiseen – kuten koko teos – siten, että vaivan nähtyään on päässyt selville pääoman ja työn luonteesta tuotantovälineiden yksityisomistukselle perustuvassa kapitalistisessa markkinataloudessa. Marxin analyyseissa kapitalismi näyttää reaalina historiallisena ilmiönä, mikä osaltaan kannustaa lukijaa kysymään, mitä lisäarvo, arvon lisäys, työvoiman riistäminen tai tuotannon tehostaminen tarkoittavat nykyisissä informaatioteknologian leimaamissa jälkiteollisissa yhteiskunnissa. Voiko todella olla niin, että maksettu palkka olisi nykyään oikeudenmukaisesti määrätty korvaus tehdystä työstä? Milloin tällainen ratkaiseva historiallinen muutos olisi tapahtunut? Entä mistä tuloerot johtuvat? Miten palkat määräytyvät? Kenellä on oikeus työn tuloksiin ja miksi? Miten automaatio suhteutuu ihmistyöhön? Syntyvätkö voitot markkinoilla vai onko voittojen viimekätinen lähde sittenkin ihmistyössä? Miten tiedon ja informaation arvo muodostuu, jne.?

Pääoman kolmas, viimeinen osa käsittelee kapitalistisen tuotannon kokonaisprosessia ja siinä muun muassa markkinoita. Teos avaa näkökulmia kapitalismin historiallisen kehityksen ja maailmanmittaan kasvamisen kysymyksiin. Vain viimeinen, keskeneräinen luku koskee luokkia. Kuitenkin kysymys tuotantosuhteista ja yhteiskuntaluokkien muodostumisesta ja luokkataistelun tuotantotapaan viittaavista lähtökohdista ja poliittisista ilmenemismuodoista käy läpi teoksen. Jälleen lukijan ajatuksiin kohoaa kysymyksiä siitä, miten kapitalistiseen tuotantotapaan ja sen edellyttämiin tuotantosuhteisiin perustuvat yhteiskunnat tai mondialisoitunut kapitalismi ylipäätään ovat omiaan jakamaan ihmisiä eriarvoisiin sosiaalisiin asemiin tai valtioita voittajiin ja häviäjiin. Jälkimmäisen kysymyksen kohdalla ei voi olla pohtimatta maailmanpolitiikan voimasuhteiden organisointitoimien yhteyksiä taloudelliseen kilpailuun valtioiden tai niiden muodostamien liittoutumien välillä.

*Pääoman* luettuaan ei ehkä olekaan vakuuttunut tämän teoksen vanhanaikaisuudesta vaan ennemminkin alkaa epäillä, josko kapitalismi onkin muuttunut vain pinnastaan, semminkin kun yksilöiden tai kokonaisten maanosien välistä eriarvoisuutta ruokkivat mekanismit vaikuttavat entistäkin väkevämmin. Viime kädessä kysymys voi sittenkin olla valinnasta tuotantovälineiden yksityisomistukseen perustuvan kapitalismin ja yhteiskunnalliseen yhteisomistukseen perustuvan sosialismin välillä. Tähän on heti lisättävä, ettei Marx esittänyt utopiaa socialistisesta yhteiskunnasta, vaan historiallisesti perustellun analyysin kapitalismin ongelmista ja niiden perimmäisistä syistä. Tämä analyysi ei voi tietenkään päteä kaikilta osiltaan vuoden 2002 todellisuudessa, mutta Marx ja hänen *Pääomansa* voivat silti näyttää mallia sille, joka tällaiseen analyysiin haluaa ryhtyä.

Marx kirjoitti myös joukon teoksia, joissa hän analysoi varsin yksityiskohtaisesti esimerkiksi Ranskan 1800-luvun historiallisia mullistuksia (mm. *Luokkataistelut Ranskassa 1848-1850*, *Louis Bonaparten Brumairekuun kahdeksastoista*, *Kansalaissota Ranskassa*). Nämä teokset ovat paitsi terävää journalismia myös hienojakoisia analyysejä aikalaisille sekasortoisina näyttäytyneistä mullistuksista. Marxin analyyseissä yleinen ja erityinen leikkaavat toisensa esimerkillisellä tavalla. Yleinen teoreettinen tulkinta historian kehityskuluista auttaa ymmärtämään erityistä historiallista tapahtumasarjaa, mutta hienojakoinen ja yksityiskohtainen erittely takaa sen, ettei erityistä esitetä pelkästään yleisten historiallisten kehityskulkujen passiivisena ilmentymänä. Lyhyesti sanoen, erityistä ei palauteta yleiseen, vaikka yleinen auttaakin ymmärtämään erityistä. Nykylukijaa Marxin historiallisten tapausten analyytit ohjaavat arvioimaan kapitalistisen maailmantalouden yleisten lainalaisuuksien, tendenssien ja toimintalogiikkojen suhdetta erityistapauksiin – joita kaikki todelliset historialliset tapaukset myös ovat – kuten yksittäisen valtion sisäisiin poliittisiin tai kulttuurisiin tapahtumiin. Tässä voi ajatella esimerkiksi suomalaisessa yhteiskunnassa toteutettavien koulutuksen, tulon- ja voitonjaon tai työelämän muutosten yhteyttä globaalin kapitalismin asettamiin vaatimuksiin sekä maan hallituksen ja muiden poliittisten mahtien välittävää asemaa tuossa muutosprosessissa.

**M**arxin merkittävimpiä seuraajia ovat olleet muun muassa Antonio Gramsci, Louis Althusser ja Bertolt Brecht sekä nykymarxilaisista esimerkiksi Perry Anderson, Terry Eagleton, Stuart Hall, Christopher Hill, Eric Hobsbawm, Anne Showstack Sassoon, E. P. Thompson (k. 1993) ja Raymond Williams (k. 1988) Britanniassa; Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Joachim Hirsch, Klaus Holzkamp (k. 1995) ja Claus Offe Saksassa; Nicola Badaloni, Giorgio Baratta, Eugenio Garin, Domenico Losurdo ja Nicolao Merker Italiassa; Etienne Balibar, Georges Labica ja Lucien Sève Ranskassa; Ellen Meiksins Wood



ja Neal Wood Kanadassa; W. A. Suchting Australiassa (k. 1997); Lawrence Grossberg, Fredric Jameson, Douglas Kellner, Edward Said ja Immanuel Wallerstein Yhdysvalloissa sekä Eduardo Galeano Uruguayssa. Heistä useiden teoksissa ideologiateoreettisella ja/tai hegemoniaa koskevalla kysymyksenasettelulla on keskeinen asema.

Monien lähtökohtana on myös Gramsci ja hänen parituhatsivuiset *Vankilavihkonsa*. Gramscin käyttämä ja kehittämä hegemonian käsite ei kuvaa vain vallitsevaa uskomusten aatejärjestelmää, vaan käsite viittaa kokonaisen aikakauden voimasuhteisiin ja niitä ilmentäviin hegemonisiin liittoutumiin. Gramsci opettaa katsomaan, miten voimasuhteiden organisoimisessa on kysymys toiminnasta, jossa tietynlaisille ajattelu- ja toimintatavoille onnistutaan hankkimaan ”terveen järjen” hyväksyntä. Italian ja Euroopan historian kohdalla Gramscia kiinnostikin se, kuinka ihmisten välisten kulttuuristen, poliittisten ja taloudellisten suhteiden tietynlainen järjestäytyminen on omiaan tuottamaan tietynlaista ”tervettä järkeä” eli hegemonisia tapoja ymmärtää olemassa oleva todellisuus sekä oma paikkansa ja roolinsa siinä. Kääntäen, kysymys on siitä, miten yhteiskunnassa hallitsevat mahdit ovat myös ideologisia mahteja, jotka muokkaavat yhteiskunnallisia suhteita ja käytäntöjä (kuten kulttuurin muotoja) sellaiseksi, että niiden puitteissa kehkeytyvä ”terve järki” on omiaan oikeuttamaan ja uusintamaan näiden mahtien ja niiden toimintalogiikkojen hallitsevaa asemaa. Gramscille ”kulttuuri” onkin olennainen osa yhteiskunnallisten voimasuhteiden kenttää ja tämän myötä poliittisen ja taloudellisen vallan piiriä. Kulttuuria ei tässä tapauksessa rajata vain varsinaiseksi kulttuuriksi. Tällaiset rajanvedot vain auttaisivat uskottelemaan, että varsinaisen ”kulttuurin” muodot, kuten nykyään urheilun hallitsema mediaviihde, olisivat vallan ja politiikan kannalta toisarvoisia, tai ettei ”kulttuurin” ulkopuolisilla elämänalueilla olisi kulttuurista merkitystä.

Esimerkiksi työelämän käytännöllä tai mainonnan, kulutuksen sekä työ- ja tavaramarkkinoiden jokapäiväisillä käytännöllä on ideologisia vaikutuksia niissä toimien ihmisten ”terveeseen järkeen”, so. sisäistettyyn tapaan ymmärtää oma positionsa ja sen suomat toimintamahdollisuudet. Kuten varsinkin Althusser, Hall ja W. F. Haug ovat Gramsciin tukeutuen korostaneet, ideologia ei ole vain ihmisyksilön tietoisuuden tasoinen ilmiö. Ideologia tai ideologinen on heidän käyttämäänsä käsite, jolla on mahdollista tarttua niihin historiallisesti kehittyneisiin yhteiskunnallistaviin käytäntöihin ja instituutioihin (ideologiset mahdit), joilla on vaikutusvaltaa niiden vaikutuspiirissä toimivien ihmisyksilöiden, ideologisten subjektien, tapaan elää ja toimia tai ajatella elämänsä ja toimintansa ehtoja ja edellytyksiä.

Kysymys ideologisaatiosta viittaakin suoraan kysymykseen yhteiskunnallisesta toimintakyvystä ja sen rajoituksista. Esimerkiksi työelämän ahdistavuus saattavat johtaa uupuvan

työntekijän kohdalla tuhoisiin itsesyytöksiin sen sijaan että ahdistus purkautuisi toiminnaksi, joka olisi osaltaan organisoimassa poliittista liikettä, joka todella asettaisi kyseenlaiseksi ahdistusta aiheuttavat työelämän rakenteet ja käytännöt tai jopa niiden taustalla vaikuttavat taloudelliset ja poliittiset mahdit. Tällainen työväenliike ei voi kuitenkaan ottaa onnistuakseen, mikäli muutosta tahtovat ihmiset eivät uskalla tehdä riittävän pitkälle meneviä johtopäätöksiä tai rohkene antaa omaa oikeutustaan tarpeeksi radikaaleille vaatimuksille. Kyky ja uskallus vastarintaan voivat kehittyä vain mikäli olemassa olevat terveen järjen muodot pystytään asettamaan kyseenalaisiksi syvälliseen, teoreettisesti perusteltuun (itse)ymmärrykseen nojaavan vasta-ajattelun tuella ja voimalla.

Näin kysymykset hegemoniasta ja ideologisista mahdeista viittaavat kysymykseen ihmisten ja ihmisryhmien yhteiskunnallisista positioista (asemista) ja niiden muuttamisen ehdoista ja edellytyksistä. Tämä on paitsi intellektuaalinen myös moraalis-poliittinen kysymys. Esimerkiksi yliopistotutkija voi omalla kohdallaan kysyä, mikä hänen yhteiskunnallinen positionsa on, millaisia tosiasiallisia vaikutuksia hänen tutkimuksillaan on, millaisissa ideologisissa käytännöissä hän on osallisena tai minkälaisia edellytyksiä hänellä on vaikuttaa näihin hänen elämänsä kannalta keskeisiin toimintaympäristöihin, tai millaisia kesyttäviä tai rohkaisevia vaikutuksia hänen positiollaan on hänen ajattelunsa ja toimintansa kehityksen kannalta.

Akateemisen radikalismien viimeisin ilmaus on ollut feministinen naistutkimus. Toimintalogiikkansa puolesta se ei kuitenkaan olennaisesti eroa muusta yliopistokäytännöstä. Ammatillinen ja tutkimuksellinen erikoistuminen sekä konformistinen mukautuminen hierarkkisiin, professionalisoituneisiin ja autoratiivisiin yliopisto- ja tiedemaailman käytäntöihin on leimannut myös suomalaisen naistutkimuksen kehitystä ainakin viime vuosikymmenen alkupuolelta lähtien. Kun hyväksyntää on saavutettu, sitä halutaan radikaalien pyrkimysten kustannuksellakin saada lisää. Naistutkimuksen yhteiskuntakriittinen praxis onkin näivettynyt akateemiseksi yliopistopraksikseksi virantäyttökiistoineen ja kunnianhimoisten virkatutkijoiden pyrintöineen.

Edellinen pätee myös toiseen toiveita nostattaneeseen tutkimusorientaatioon, ns. kulttuurintutkimukseen. Sen harjoittajat eivät ole erottautuneet muusta akateemisesta joukosta. Kulttuurintutkijoiden toimintatavat eivät ole olleet sen radikaalimpia kuin yliopistotutkijoiden keskimäärin, eivätkä kulttuurintutkimukselliset analyysit ole tulleet tunnetuiksi yhteiskuntakriittisestä pyrkimyksestään. Nämäkin tutkijat ovat hyväksyneet muiden – median, rahoittajien, hallinnon – määrittelemän asemansa omaa postiaan hoitavina yliopistotyöläisinä. Radikaalikaan, esimerkiksi Gramscia hyväksyen käyttävä kulttuurintutkimus ei ole muodostunut subversiiviseksi, brechtalaisittain asioihin

tarttuvaksi kulttuurikritiikiksi. Ajattelun ja elämän yhteyttä, teoreettisen toiminnan yhteiskunnallista subversiivisuutta korostaneen Gramscin ”praksiksen filosofia” (”la filosofia della prassi”) on sekin kesytetty kosmopolitistisen tiedeyhteisön konferenssiesitelmien harmittomaksi lähdeviitteeksi. Hänen ajattelustaan ammentavia orgaanisia intellektuelleja onkin etsittävä latinalaisesta Amerikasta ja muista länsimaisen ylivallan alla olevista maanosista, joissa vastarinta vielä elää sivistyneistönkin piirissä.

E erityisen merkittäviä Marxin ja hänen merkittävimpien seuraajiensa analyysit ovatkin tarkasteltaessa juuri teorian ja käytännön suhteita. Nykytutkijoiden kohdalla teoreettinen tutkimustyö onkin yleensä käytännöllistä hyvin rajoittuneella ja konservatiivisella tavalla. Käytäntö merkitsee sitä, että tutkija osaa toimia kyllin ovelasti hankkiakseen sellaisen hyväksynnän työilleen, että yhteiskunnan hallitsevat mahdit (esimerkiksi valtiovalta – valtion yliopistot – yksityiset rahoittajat -akseli) suovat sille taloudellisen ja tämän myötä moraalisen tukensa. Nykyisin tämä edellyttää manageristista nokkeluutta ja touhukkuutta, taitoa pystyttää näyttäviä tutkimushankkeita riittävän vaan ei liian suosituista aiheista.

Tutkijan jokapäiväisessä arjessa käytännöllisyys tarkoittaa myös sitä, että tutkija keskittyy työhönsä omalla paikallaan omassa instituutioissaan. Palkkatyöläismenteliteetista hän omaksuu individualistisen toimeentulemisen pyrkimyksen. Tutkimusta ei tehdä esimerkiksi jonkin emansipatorisen päämäärän takia, vaan oman uran ja perheen hyvinvoinnin edistämiseksi. Vain harvat yhteiskuntatieteidenkään harjoittajat ovat myös tutkimustyössään intellektuaalisesti ja moraalisesti sitoutuneet yhteiskunnallisiin liikkeisiin. Sitoutuminenhan ei suinkaan tarkoittaisi tutkimuksen muuttumista propagandaksi, vaan intellektuaalisesti vaateliasta pyrkimystä asettaa oma työnsä tärkeänä pitämänsä muutosliikkeen horisonttiin. Marxin antama esimerkki on tässäkin kohtaa huomionarvoinen: *Pääoma* on tinkimättömän rehellistä analyysia, jonka kehittelyyn Marx uhrasi elämänsä voidakseen tarjota työväenliikkeelle teoreettisesti ensiluokkaisen instrumentin sen emansipaation ja itseymmärryksen edistäjäksi. Jos nyky-yliopiston kohdalla voidaan puhua tutkimuksen praktisesta ulottuvuudesta, se osoittaa yhä useammin, ja muidenkin kuin luonnontieteiden kohdalla, yhteiskunnallisten mahtien, kuten liike-elämän ja hallintokoneistojen suuntaan.

**E**dellisten rivien kohdalla lukijan ei toki tarvitse olettaa, että häntä painostettaisiin ryhtymään marxilaiseksi tai sosialistiksi tai muulla tavoin nousemaan teoreettiseen ja käytännölliseen vastarintaan, ryhtymään Gramscin termein orgaaniseksi intellektuelliksi. Tuleehan todellinen painostus aivan muulta suunnalta, ihmisen jokapäiväisestä elämästä yksilönä, työntekijänä, kansalaisena, tutkijana, perheenjäsenenä tai jossakin muussa roolissa, jossa pitää kyetä vastaamaan itseään suurempien mahtien

esittämiin kutsuihin ja haasteisiin. Yksinkertaisin vastaus on helpoin. Hoitaa roolinsa ajan vaatimusten mukaan, kyselemättä ja asettamatta kyseenalaiseksi, alistumalla ”realiteettien” edessä ja nauttimalla niistä palkinnoista, joita nöyrä elämä voi tarjota. Useimpien kohdalla kaikki varmasti sujuukin mallikkaasti hamaan loppuun saakka, kunhan vain pysyttelee itseään väkevämpien mahtien tuntumassa. Toimeentulemisen riskit kasvavat vasta laitoja lähestyttäessä, mutta toisaalta sinne jouduttuaan ei enää ole edes kahleita menetettävään.

Nöyrään elämään tyytyessään tulee samalla omalla kohdallaan toteen näyttäneeksi, miten suuri voi olla ideologisten mahtien ja hegemonisten käytäntöjen voima. Nöyryydessä ja sopeutuvaisuudessa – oman menestyksen varmistelu kääntöpuolenaan – ei ole kyse vain peritystä luonteenpiirteestä tai aina edes vanhemmilta saadusta suvun perinnöstä. Jos ei kuitenkaan kaikesta huolimatta halua nöyrään elämäänsä tyytyä tai ei ole pyrkimyksistään huolimatta onnistunut yrityksissään olla kelvollinen subjekti, niin siinä tapauksessa voisi ehkä lukea Marxin teoksia vailla menettämisen pelkoa. Niihin nimittäin sisältyy yllättävän optimistinen käsitys ihmisen mahdollisuuksista muuttua elämänsä edellytyksiä ja tarttua asioihin myös ajattelun keinoin. Yksinäisenä sankarina ihmisestä ei ole kuin korkeintaan selviytyjäksi, yhdessä kaltaistensa kanssa hänessä on muutosvoimaa. Miten tällainen muutosvoima voidaan tuottaa yhteistahdoksi ja muutosliikkeeksi, siihenkin Marxiin ja marxilaisuuteen perehtyminen saattaa avata varteentotettavia näkökulmia.

Kysymyshän lienee loppujen lopuksi siitä, miten ja keiden ehdoilla elämme jokapäiväistä elämäämme, tai miten ja keiden kanssa tahdomme ja voimme vaikuttaa elämämme edellytyksiin, olimmepa sitten tutkijoita tai yhteiskunnan jäseniä aivan muissa tehtävissä.

*Mikko Lahtinen*

P.S. Mikäli haluaa hankkia hyvän kuvan Marxin ja marxilaisuuden relevanssista ennen ja nykyään, niin kannattaa tutustua viidenteen osaan ehtineeseen teossarjaan *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Argument-Verlag, Hamburg-Berlin 1994-). W. F. Haugin johtaman hankkeen kirjoittajakuntaan kuuluu satoihin nouseva joukko tutkijoita kaikkialta maailmasta.

(<http://www.argument-verlag.de/wissenschaft/hkwm.html>)

## FILOSOFIEN NORMATIIVISUUDESTA

**V**iime numerossa Tommi Uschanov esitti hyvin provosoivan ihmiskuvan filosofeiksi kutsutusta ammattiryhmästä:

”Mikään ei tietenkään estä ketään filosofia [...] esittämästä poliittisia mielipiteitä tai taistelemasta yhteiskunnallisia epäkohtia vastaan. Mutta tehdessään näin filosofit toimivat yksityishenkilöinä, joiden esittämät moraaliset ja esteettiset arvoarvostelmat eivät johdu filosofiasta sen enempää kuin puolijohdefysiikojen esittämät moraaliset ja esteettiset arvostelmat johtuvat puolijohdefysiikasta.”

Kuinka yleistettävänä tätä Uschanovin väitettä voidaan pitää vai onko tämä tarkoitettukin normatiiviseksi määritelmäksi filosofista? Otan kaksi esimerkkiä poliittisesti aktiivisista henkilöistä, jotka samalla ovat akateemisesti tunnustettuja filosofeja. Kun Karl Marx osallistui poliittiseen julkisuuteen julkaisemalla (yhdessä Friedrich Engelsin kanssa) *Kommunistisen puolueen manifestin*, toimiko Marx yksityishenkilönä, jonka moraalipoliittiset arvoarvostelmat eivät johtuneet hänen filosofiastaan sen enempää kuin puolijohdefysiikon arvoarvostelmat johtuvat puolijohdefysiikasta. Kun Marx sitten kirjoitti – Althusserin mukaan tieteellisen, ei ideologisen – *Pääoma*-nimisen filosofis-taloustieteellisen tutkielman, toimiko hän silloin puhtaasti filosofiana ja taloustieteilijänä? Jos ymmärrämme Uschanovin väitteen normatiivisena filosofin määritelmänä, onko sitten niin, että Marx ei ollutkaan oikea filosofia, koska hän ei pystynyt erottamaan henkilökohtaisia poliittisia mielipiteitään filosofiastaan?

Otan toiseksi esimerkiksi suuresti arvostamani suomalaisen filosofin Thomas Wallgrenin persoonan. Kun Wallgren osallistui poliittiseen julkisuuteen arvostelemalla suomalaisen metsäyhtiön (jonka nimi muuttuu vähän väliä) toimintaa Indonesiassa, toimiko hän yksityishenkilönä, jonka moraalipoliittiset arvoar-

vostelmat eivät johdu hänen filosofiastaan sen enempää kuin... ja niin edespäin? Kun Wallgren esitti normatiivista filosofiaa käsittelevän väitöskirjansa nimeltä *The challenge of philosophy: Beyond contemplation and critical theory*, toimiko hän silloin puhtaasti filosofina?

Omana kantani tähän filosofien homo duplex -ongelmaan esitän, että filosofin julkilausuttujen arvolauseiden suhde hänen filosofiaansa on tapauskohtainen. Joidenkin filosofien kohdalla (enkä tässä ota kantaa Wittgensteinin tahi Heideggerin kohdalla puoleen enkä toiseen) heidän identiteettinsä tosiaan jakautuu puhtaaseen filosofi-minään ja poliittiseen minään eikä muutos toisessa ”minässä” aiheuta mitään muutoksia toisessa. Sitten on olemassa filosofeja, joiden poliittinen tai yhteiskunnallinen minä on kiinteässä yhteydessä heidän filosofisen toimintansa sisältöön ja muotoon. Joidenkin filosofien kohdalla poliittinen on filosofista ja vice versa. Filosofiaa on monenlaista ja kummankin kategorian filosofit ovat aitoja filosofeja.

Vastaväitteitä innolla odottaen,

**Rauno Huttunen**

## DESCARTESIN MIELESTÄ

**T**uomo Aho ja Mikko Yrjönsuuri vastasivat *niin & näin* 4/01:ssä Descartes-suomennosten arvosteluuni, jota he yleensä ottaen pitivät mieluisana luettavana. Joihinkin terminologisiin huomautuksiini (ainakin ingenium-sanaa koskeviin) he yhtyivät, joihinkin taas eivät. Syvempää erimielisyyttä näyttää vallitsevan oikeastaan vain yhden termin, ”mielen” kohdalla. Aho ja Yrjönsuuri ilmoittavat, että heidän käännöstyöryhmänsä ”piti jokseenkin selvänä, että mens käännetään sanalla ’mieli’”. Yritän vielä kerran

perustella, miksi en pidä tätä ratkaisua parhaana mahdollisena.

Tässä lehdessä käytiin muutama vuosi sitten (n & n 3/96, 4/96, 1/97, 2/97, 3/97) vilkasta keskustelua siitä, miten erilaiset tietoisuutta merkitsevät termit olisi parasta suomentaa, johon myös Descartes-arvostelussani viittasin. Ahon ja Yrjönsuurin vastineesta syntyy vaikutelma, että he eivät ole perehtyneet tähän keskusteluun. Sallitakoon siksi, että palautan lyhyesti mieliini sen pääkohdat.

1. Ahon ja Yrjönsuurin mukaan ”mieli” olisi ikivanha suomen kielen sana ja siksi sen käyttöä olisi suositettava ”tajunnan” ja ”tietoisuuden” kaltaisten ”1800-luvun uudisjohdosten” sijasta. Todellisuudessa ”mieli” on filosofisena terminä aivan uusi. Se on vasta viimeisten viidentoista vuodenaikana syrjäyttänyt filosofisesta kielenkäytöstä termit ”tietoisuus” ja ”tajunta”. Sitä ennen on ”mieltä” käytetty vain harvoin merkitsemässä subjektin tajuisten tilojen kokonaisuutta, ja tällöinkin pääasiassa englanninkielisten klassikkojen suomennoksissa, joihin se luontevasti sopiikin mind-sanana suomalaisiksi vastineeksi (näin esim. J.V. Lehtosen 1914 suomentamissa Locken *Muutamissa mietteissä kasvatuksesta* tai Eino Kailan 1938 julkaisemassa David Hume-käännöksessä<sup>1</sup>).

Mikä on aiheuttanut ”mielen” voittokulun ja johtanut vanhempien täysin käytökelpoisten termien ”tajunnan” ja ”tietoisuuden” syrjäytymiseen? Koska Aho ja Yrjönsuuri myöntävät, että ”tajunta” olisi hyvin sopinut Descartesin mens-sanana suomennosvastineeksi, voimme päätellä, että syynä eivät ole olleet terminologisen selkeyden vaatimukset, vaan jokin muu – nimittäin englannin kielen vaikutus. Oletettavasti muutos on lähtenyt liikkeelle amerikkalaisperäisen populaaripsykologisen kirjallisuuden, liikemiehille tarkoitettujen oppaiden ja erilaisten pseudotieteellisten teosten suomennoksista, joissa englannin mind on filosofisia hienouksia sen kummemmin pohtimatta aina käännetty ”mieleksi”. Esimerkiksi juuri tätä

**jatkuu sivulla 84**

# Johdanto Luce Irigarayn haastatteluun **Hengityksen ja sukupuolieron kulttuuri**

VIRPI LEHTINEN

Belgialaissyntyinen, Ranskassa ja Italiassa vaikuttava Luce Irigaray (s. 1930) tunnetaan sukupuolieron teoreetikkona. Koulutukseltaan Irigaray on filosofian ja kielitieteen tohtori sekä psykologi ja psykoanalyttikko. Hänen keskeisiä teoksiaan ovat väitöskirja *Speculum, de l'autre femme* (1974) ja *L'Éthique de la différence sexuelle* (1984), jotka kommentoivat filosofista perinnettä sukupuolieron näkökulmasta. Irigarayn ajattelun fenomenologisen taustan kannalta ovat tärkeitä myös teokset *L'Oubli de l'air. Chez Martin Heidegger* (1983), *Passions élémentaires* (1982) sekä *Être deux* (1997). Irigaray on toistuvasti korostanut työnsä filosofista luonnetta, mutta vasta 1990-luvulta lähtien tämä painotus on alkanut näkyä tulkintakirjallisuudessa. Syynä tähän viiveeseen lienee osaltaan se, että englanninkielisellä lukijakunnalla on ollut vasta vähän aikaa mahdollisuus tutustua Irigarayn filosofiseen tuotantoon kokonaisuutena, kun taas psykoanalyysin teorian keskeisiä tekstejä kommentoivat teokset ovat olleet pidempään saatavilla. Myös keskeistä kysymystä naisen ja naisellisen merkityksestä Irigarayn ajattelussa on ryhdytty tulkitsemaan uudelleen suhteessa hänen työnsä filosofiseen viitekehykseen. Tämä on johtanut siihen, että pitkään vallinnut väärinkäsitys Irigarayn essentialismista, naisen olemuksen perustamisena biologiaan tai anatomiaan, on alkanut väistyä ja antaa tilaa uusille, filosofisesti sofistikoituneemmille tulkinnoille.

*Entre Orient et Occident*-teoksessa Irigaray pohtii singulaarisuuden ja yhteisöllisyyden suhdetta käyttäen apunaan idän perinnettä. Kääntyessään itään Irigaray seuraa eräitä muita länsimaisia filosofeja, Heideggeria ja Schopenhaueria. Hän sanoo kuitenkin eroavansa heistä siinä, että ei yritä ottaa haltuun idän perinnettä ja näin häivyttää sen vierautta. Sen sijaan hän sanoo pyrkivänsä idän perinteestä lähtöisin olevan käytännön – joogan – kautta

etsimään sellaista puhetta ja kirjoitusta, jotka kantavat uusia merkityksiä, toisenlaisia rationaliteettia (*rationalité*) kuin toisen itseensä sulauttava länsimainen sanojen ja tekstien rationaliteetti. Samalla tavoin voisi kuvata myös sitä naisellista, sukupuoli-eroa luovaa lukutapaa, joka on muodostunut hänen tuotantonsa ominaispiirteeksi, vaikka naisellinen lukutapa sinänsä ei edellytäkään joogan tai hengittämisen (*respirer, souffle*) käytäntöä. Irigaray motivoi menetelmäänsä näin: ”Miten antaa hänen [Schopenhauerin] työllensä toinen mieli, toinen tulevaisuus, joka poikkeaa hänen ehdottamastaan? Toisin sanoen: miten rekonstruoida se, minkä hän dekonstruoi?” (1999:41). Naisellista Irigarayn tarkoittamassa merkityksessä on nostaa Schopenhauerin ihmiselämää hallitsevan ja lisääntymiseen tähtäävän sokean passion sijaan sellainen rakastamisen tapa, joka pyrkii toteutumaan (*s'accomplir*) rakkaudessa itsessään.

Irigaraylle itä ja länsi merkitsevät kahta erilaista horisonttia, kahta erilaista asennetta suhteessa itseen, maailmaan ja toiseen. Kysymys näiden horisonttien kohtaamisesta ja kohtaamisen hedelmällisyydestä näyttää olevan hänelle myös kysymys sukupuolierosta. Lännessä eletään Irigarayn mukaan sanoissa ja kirjoituksissa, mahdollisesti taideteoksissa. Näin myös sielu ymmärretään representaatioiden ja käsitteellistämisen tuloksena (*l'effet*). Länsimainen filosofia on oire tästä abstraktioiden ja artefaktien ylivallassa elämään, sielun ja ruumiin ykseyteen nähden. Eräs esimerkki tästä on se, että vaikka ruumiin ja sielun yhdistävän hengityksen ja sielun yhteys on vielä Empedokleella ja Aristoteleella näkyvässä, niin silloinkin ruumis on unohtunut. Miten hengitys ja ruumiin vastakohdaksi ymmärretty ja sen korvaava henki olisivat mahdollisia ilman ruumista?

Mikä sitten tekee mahdolliseksi aistien, ruumiin ja hengen kulttuurin? Irigarayn

mukaan ruumiin ja hengityksen kulttuuri edellyttää singulaarisuuden (*singularité*) ja intersubjektivisuuden (*intersubjectivité*) yhdistymistä tavalla, joka huomioi sukupuolieron. Hän ehdottaa sekä sukupuolisen subjektiviteetin että intersubjektivisuuden perustaksi hengitystä. Idässä hengityksen ja hengen yhteys on edelleen näkyvässä: ruumis *tulee* hengeksi hengittämisen kautta. Näin ymmärrettynä henki ei ole mahdollinen ilman ruumista ja hengitystä. Hengittämisen intersubjektivisuus ei perustu vastakkainasetteluille vaan sallii erillisyyden tekemättä kuitenkaan suhdetta mahdottomaksi. Hengittäminen ylittää myös kulttuuriset erot, se on inhimillisyyden mahdollisuus, jonka kaikki jakavat.

Myös yhteisöllisyyden teema on Irigarayn mukaan erityisen hedelmällinen idän ja lännen perinteiden kohtaamisen kannalta. Hän esittää, että lännessä yhteisöllisyys perustuu omaisuuden (*propriété*) ja idässä läheisyyden (*proximité*) vaalimiseen. Läheisyysmalli muodostuu luonnon, suullisen perinteen ja paikallisten tapojen keskeytyksestä. Omaisuusmalli taas kantaa mukanaan ulkopuolisia sääntöjä ja yksilöille vieraita tapoja. Tässä mallissa perheen yhteisönä olemisen tapa alistetaan abstraktille yhteisöllisyydelle. Läheisyyden korvaaminen omaisuudella on Irigarayn mukaan naiselle erityisen tuhoisaa, mutta se ei ole kuitenkaan ainoa vaihtoehto. Sukupuoliero voisi merkitä alkuperää arvoille, jotka eivät asetu hierarkiaan ja jotka myöntävät tuttuuden tarpeen ja ainutkertaisuuden (*singularité*) merkityksen ilman että yhtä täytyisi uhrata toiselle. Miksi emme voisi löytää itseämme suuresta kodista, yhteiskunnaksi laajenneesta perheestä, kysyy Irigaray. Toisin sanoen: Antigonen siveellisyyttä ei tule uhrata Kreonin vallalle, kuten Hegel vaati. Sukupuoliero ei tässä tule ymmärtää perinteisesti erona, joka kytkee naisen luontoon ja miehen kulttuuriin sekä muodostaa näistä vastakohdis-



# Metodi ja hengittäminen Luce Irigarayn haastattelu

MARKE EUROPEAUS JA VIRPI LEHTINEN

ta kokonaisuuden. Näin ymmärrettyinä sukupuoliero ei oikeastaan ole ero vaan ykseys, joka ei salli eroa. Irigaraylle sukupuoli taas merkitsee radikaalia eroa, joka ei palauta kahta, paria, mihinkään yhteiseen mittaan tai kokonaisuuteen. Tällaisena sukupuoli on edellytys myös muiden erojen mahdollisuudelle.

Mitä keskittyminen itään sitten merkitsee filosofian kannalta? Irigarayn mukaan filosofia on unohtanut ruumiin ja hengityksen. Unohtus on johtanut siihen, että filosofialla on läheinen suhde kuolemaan mutta ei suhdetta elämään. Tämä näkyy muun muassa siinä, että vaikka filosofia pystyy tuottamaan sanoja ja kirjoituksia, niin se ei Irigarayn näemyksen mukaan pysty tarjoamaan meille eettisen suhteen mallia, olipa kyse sitten suhteesta naiseen tai toiseen perinteeseen. Se ei myöskään auta meitä tulemaan ihmilliseksi, yhtä aikaa aistimellisesti ja henkisesti kultivoituiksi. Filosofia voi ainoastaan reflektoida näitä mahdollisuuksia. Sen sijaan muutoksen kannalta on tärkeää, että maailman hallitsemisessa auttavan tietotaidon hankkimisen rinnalle nostetaan tavoitteeksi ”koko olemiseen liittyvä vähittäinen herääminen”. Herääminen puolestaan edellyttää hengityksen ja sukupuolieron kulttuuria ja tapahtuu hengittämisen johdattamana. Toisaalta sukupuolieron puuttuminen on myös joogan – sielun ja ruumiin yhdistymisen käytännön – ongelma. Mestarit eivät vastaa kysymykseen siitä, miten sielun ja ruumiin kultivoimisessa ja jumala-jumalatar -pareissa hahmottuva sukupuoli voitaisiin muuttaa (*transmettre*) käytännöksi. Läntisen perinteen tapaan he unohtavat sukupuolieron ajattellessaan hengittämistä yhtenä. Tässä naisten vapautumisen, elämän ja rakkauden kannalta olennaisessa ongelmassa itäisen viisauden käytännöt ja länsimainen filosofia yhtyvät: molemmilla on vain yksi sukupuoli.

Leedsin yliopistossa järjestettiin kesäkuussa 2001 konferenssi ”International, Intercultural, Intergenerational Dialogues about the works of Luce Irigaray”. Esitimme tuolloin Irigaraylle joitakin kysymyksiä, joihin hän vastasi myöhemmin kirjallisesti. Kysymykset koskevat lähinnä uudehkoa teosta *Tra Orient et Occident* (1997), joka ilmestyi ranskaksi vuonna 1999 (*Entre Orient et Occident*). Englanniksi se ilmestyy tänä vuonna. Tässä teoksessa teemat, joita Irigaray on käsitellyt myös aiemmassa tuotannossaan tulevat esille itämaisen viisauden ja länsimaisen filosofian perinteen välisen dialogin muodossa. Irigarayn pyrkimyksenä on ajatella uudelleen länsimaisen filosofian perustavia erotteluja – teoria ja käytäntö, aistimellinen ja ideaalinen – itämaisen kulttuurin perinteen avulla. Hän kysyy myös: miten ajatella yhteisöllisyyttä, joka sallii ainutkertaisuuden. Kysymykset ja vastaukset ranskasta suomeksi käänsi Marke Europeaus (ME).

**ME:** Teoksessa *Entre Orient et Occident* kirjoitatte, että teidän oli välttämätöntä kääntyä itään päin löytääksenne sieltä opastusta metodiksi. Sanotte myös, ettette ole halunnut käsittää tietoa haltuunoton mielessä tai muuttaa kenenkään toisen sanoja omiksi sanoiksenne. Jos tämäntyyppisestä tiedonvälityksestä tai ajatustenvaihdosta on tullut vanhentunutta, kuten itse sanotte, voisiko meillä olla tai voisimmeko löytää toisentyypisiä välitystapoja?

**LI:** Monet viimeaikaisista länsimaisista filosofeista ovat pohtineet, miten he voisivat edetä tiellään idän filosofien tai viisaiden seurassa. Mielestäni on todella vahinko, että länsimainen filosofia on eriytynyt idän perinteestä ja unohtanut sen. Tämä on johtanut spekulatiivisempaan filosofiaan, jossa tieto periytyy opettajalta oppilaille ja samalla loitonnutaan yhä enemmän luonnosta, elämästä, sukupuolten välisestä erosta. Tällaisesta filosofiasta on tullut omalakisista, oman sisäisen logiikkansa mukaan toimivaa filosofiaa (*un intra-logique*). Idässä ajatusten välittyminen on yleensä sidoksissa käytäntöön eikä tämä käytäntö tarkoita vain opetusta, joka on diskurssin sisäistä ajatustenvaihtoa. Opettaja merkitsee jotakuta, jolla on

kokemusta: hän puhuu kokemuksen nimissä eikä yksinomaan oppineena, joka hallitsee tekstit. Hän opettaa joitakin tekniikoita, jotka liittyvät liikkeisiin, hengitykseen ja ääneen ja kutsuu tällaisten käytäntöjen avulla omaa tietään etsivää. «Totuus» löytyy käytännön kautta; se ei ole yksinomaan logiikkaa, retoriikkaa, jo kirjoitetuista teksteistä riippuvaista. Kirjoitettu korpus on olemassa, mutta se ei tule todeksi käytännön ulkopuolella. Itämaisten opettajien viisaus ei ole asiantuntijoiden abstrakti totuus, jota voidaan opettaa ainoastaan koulunpenkillä, yliopistoissa tai seminaareissa. Tämäntyyppisiin itämaisiin käytäntöihin, joita suosittelen niille, jotka lukevat teoksiani, lisään dialogin käytännön, joka on joskus olemassa opettajan ja oppilaan välisessä suhteessa idässä, ja pidän tärkeänä, että tämä dialogi ilmenisi myös kahden erilaisen subjektin välillä.

**VL:** Kirjoitatte, että filosofinen perinne on unohtanut sidoksen sielun ja ruumiin välillä ja että tämä sidos on mahdollisesti hengitys (*souffle*). Onko olemassa mahdollisuutta hengittävään filosofiaan? Millainen olisi ele, joka toteuttaisi sen?

**LI:** Termi hengittävä filosofia (*philosophie soufflante*) ei ole sopiva. Mutta

hengityksen filosofia (*philosophie du souffle*) voi olla olemassa. Jotkut filosofit meidän perinteestämme ovat kiinnostuneita hengityksestä, esimerkiksi antiikin Kreikassa, mutta ei ainoastaan siellä. Tie-tyissä idän traditioissa hengitys on ratkaiseva elementti viisauden saavuttamisessa. Näissä perinteissä filosofia, uskonto ja runous eroavat toisistaan vähän, ja hengityksen talous (*économie du souffle*) vahvistaa sidoksen näiden alueiden välillä, jotka on keinotekoisesti erotettu toisistaan lännessä. Se mikä meiltä länsimaisilta puuttuu on vakaumus, että voimme muuttaa tai muuntaa hengitystä. Ensimmäkin hengitys on elintärkeää, mutta siitä voi tulla sielu, rakkaus, puhe, ajattelu. Tämä vaatii hengityksen ja tulemisen kulttuuria, jonka pitäisi olla osa filosofiaa.

**ME:** Miten voisimme ymmärtää suhteen kahden asian välillä: yhtäältä kirjoitatte, että olisi tärkeää löytää uusi autonomia, se, ettei kukaan ole minulle välttämättä tarpeellinen ja toisaalta, että identiteetti on aina relationaalinen (*relationelle*) toteutuen vain kahden välillä tai kahden välisenä?

**LI:** Nämä kaksi asiaa eivät ole ristiriidassa keskenään. Myös tässä, kuten hengityksessä, joka on välttämätöntä selviytyäksemme, on kyse siitä, että kykenee muuttamaan tai muuntamaan jonkin annetun, jotta voisi vapaasti sitoutua siihen, olla siitä vastuussa. Kuten selitän eri teksteissä<sup>1</sup>, tytöt ja pojat syntyvät erilaisissa relationaalisissa konteksteissa suh-

teessa äitiin: tytön osalta samanlaisena kuin hän ja kykenevänä synnyttämään kuten hän, pojan osalta erilaisena kuin äiti ja kykenemättömänä synnyttämään. Tähän lisään sen tosiasian, että tyttö rastelee ja synnyttää itsessään, sisällään, poika itsensä ulkopuolella. Ja tyttö synnyttää lisäksi itsessään saman ja erilaisen. Kaikki nämä tekijät määräävät erityisen relationaalisen identiteetin olemassaoloa ja rakentumista. Tyttö saattaa elää tiedostamatta ja passiivisesti, alistua jollakin tavoin sitoutumatta aktiivisesti ja vapaasti suhteessa samaan tai toiseen, mikä voi synnyttää ongelmia naisellisen tai miehi- sen subjektin subjektiviteetissa ja subjektin suhteessa kumppaneihin, rakastettuihin, vanhempiin tai lapsiin. Itsenäiseksi tuleminen merkitsee vapautumista kulttuurista, joka ei tarjoa mahdollisuutta tulla tietoiseksi eikä mahdollisuutta siihen, että vastuu identiteetistä sen erossa otettaisiin kannettavaksi. Tämä ei merkitse elämistä todellisuuden, erityisesti relationaalisen todellisuuden ulkopuolella.

### Sukupuoliero ja aistimellisuus

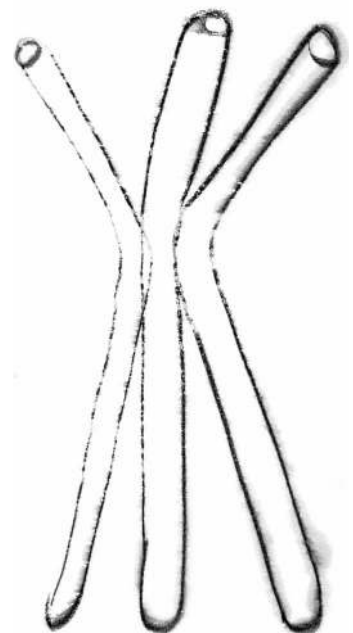
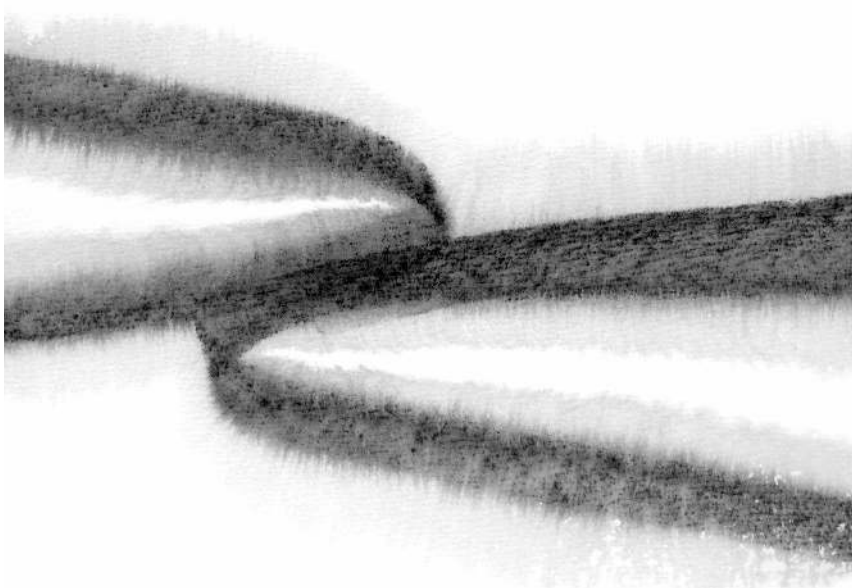
**VL:** Kirjoitatte, että intialaisessa kulttuurissa on jälkiä feminiinisistä, esipatriarkaalisista kulttuureista. Merkinä tästä olisi esimerkiksi se, että intialaisessa kulttuurissa on myös rakastajapareja, jumalia ja jumalattaria. Olisiko mahdollista havaita näiden jälkien olemassaolo intialaisen naisen jokapäiväisessä elämässä?

**LI:** Kun menin Intiaan, olin vaikuttunut naisten arvokkuudesta, tavasta, jolla

he käyttäytyivät ja miten heitä kunnioitettiin julkisilla paikoilla. En esimerkiksi nähnyt intialaista miestä, joka olisi kehdannut viheltää naiselle kadulla. Tietenkin tunnen tiettyjä naisia, erityisesti leskiä, koskevia riittejä. On muistettava, että intialainen yhteiskunta edustaa perinteiden ja epookkien moninaisuutta. On osattava havaita eroja. Henkilökoh- taisesti olen sitä mieltä, että se, että Intian esipatriarkaalisissa traditioissa on vielä nykyään elävinä jumalapareja ja naisjumalia jotka ovat yhtä vaikutusvaltaisia kuin miesjumalat antaa naisille itsekunnioitusta ja sellaista kunnioitusta miesten taholta, mitä suurin osa länsimaisista naisista ei tunne.

**ME:** Miten kuvaisitte eroa käsitteiden ”sukupuolittunut ero” (*différence sexuée*) ja ”sukupuoliero” (*différence sexuelle*) välillä?

**LI:** Tämä erottelu vaikuttaa minusta nykyään hyvin tärkeältä palauttaa mieleen. Itse asiassa sukupuoliero on liian usein ymmärretty erona, joka koskee ainoastaan seksuaalisuutta. Ero naisten ja miesten välillä ylittää kuitenkin pelkän seksuaalisuuden näkökulman. Tässä perinteisesti maskuliinisessa näkökulmassa pitäytymisessä on se vaara, ettei naiselle sallita itsenäiseksi subjektiksi tulemistä. Lisäksi tämä näkökulma on samalla kertaa sekä perinteinen että muodissa. Se [näkökulma] on liian rajoittunut salliakseen naisten vapautua alistaisuudesta, joka sisältää useita näkökohtia. Sukupuolittuneesta identiteetistä (*identité sexuée*)



Kuvat Pekka Toivanen

puhuminen merkitsee, että naisellinen identiteetti (*identité féminine*) on erilainen kuin miehen identiteetti (*identité de l'homme*), ja on tärkeää, että sitä rakennetaan ja vahvistetaan sen erossa. Tämä ero on perustavasti tai ennen kaikkea relationaalinen, mutta se edellyttää myös sellaisia kulttuurisia, sosiaalisia, uskonnollisia, juridisia ja muita rakenteita, jotka ovat soveliaita naiselliselle subjektiviteetille ja identiteetille. Itse ruumis kuuluu siten relationaaliseen kontekstiin, ja se pakenee seksuaalisen objektin tai reproduktioluonteen asemaa, jotka on [perinteisesti] varattu naisille.

**ME:** Emmanuel Levinas ajatteli, että ”lupaava aika” on ehkä välttämätöntä länsimaiselle kulttuurille. Hänen mielestään me länsimaalaiset olemme kuitenkin kadottaneet tällaisen ajan, mikä on huolestuttavaa. Miten teidän mielestänne voisimme ajatella ajallisuutta toisin kuin tulevana aikana? Miten nykyisyyteen voisi antautua?

**LI:** Minusta vaikuttaa siltä, että meidän ajassamme on ennen kaikkea kyse menneestä ajasta. Mielestäni on välttämätöntä kasvattaa tulevan eikä ainoastaan menneen ajan muistia. Tämä ei tietenkään sulje pois sitä, että harjoittaminen aloitettaisiin nykyisyydessä, päin vastoin. On olemassa kaksi mahdollisuutta, jotka vaikuttavat hyödyllisiltä nykyisyydessä elämiseen: [ensiksikin] havainnon kulttuurin kehittäminen, kuten esitän teoksessani *Être deux*. Olemme länsimaisessa perinteessä laiminlyöneet sellaisen kasvatuksen tai kulttuurin, joka mahdollistaisi elämisen nykyisyydessä suhteessa luontoon, maailmaan, toisiin. Olemme asettaneet etusijalle abstraktin ymmärryksen aistimellisen (*sensible*) kustannuksella, ja olemme rinnastaneet aistimellisen aistimukseen (*sensation*) tai tunteeseen (*sentiment*).<sup>2</sup>

Meiltä puuttuu näkemisen kulttuuri tapana antautua suhteeseen luonnon, esineiden, toisten elävien – ihmisten tai muiden – kanssa.<sup>3</sup> Meiltä puuttuu kuuntelun, maun, hajun ja kosketuksen kulttuuri.<sup>4</sup> Havaitseminen on mahdollisuus antautua aktiivisella tavalla suhteeseen sen kanssa, mikä on meille läsnä. Se sallii myös aistimellisuus/järjellisyys – vastakkaisasettelun – johon meidän kulttuurimme usein perustuu – ylittämiseen. Toinen keino elää nykyisyydessä ja luoda siltoja menneen, nykyisyyden ja tulevaisuuden välillä on kehittää suhdetta toiseen – ei yksinomaan moraalista suhdetta vaan sellaista, johon kuuluu ruumis,

sydän, sana, kuuntelu, ajattelu. Tämäntapaisten suhteen kehittäminen – suhteen, joka on jollakin tavoin horisontaalinen ja vastavuoroinen, vaikka vastavuoroisuus on asymmetristä kuten se on sukupuolten välillä – velvoittaa meidät olemaan läsnä itsellemme ja toiselle, toisen kanssa. Mutta tämän nykyisyyden on myös oltava menneisyyden muisti ja tulevaisuuden hahmottelua.

### Feminiinisen filosofian mahdollisuus

**ME:** Miten feminiinisen subjektiviteetin konstituoinen filosofiassa olisi mahdollista? Voisiko tämän tehdä dialogissa maskuliinisen tradition kanssa ja sen läheisyydessä?

**LI:** Feminiininen filosofoimisen tapa kunnioittaa niitä subjektiviteetin piirteitä, jotka ilmenevät naisten diskurssissa. Olen toteuttanut paljon kyselyjä tästä aiheesta – yksin tai toisten tutkijoiden kanssa – ja ne ilmentävät, että naisten ja miesten puhuvat ovat hyvin erilaiset. Kyse ei ole vieraantumisen seurauksesta, kuten jotkut ovat väittäneet, paitsi josakin tietyissä näkökohdissa. Yleisesti tämä ilmentää relationaalisen identiteetin eroa feminiinisen ja maskuliinisen subjektin välillä. Feminiininen subjektiviteetti pitää etusijalla subjekti-subjekti-suhdetta, suhdetta erossa, horisontaalista suhdetta, kahden suhdetta. Naiset pitävät parempana myös konkreettista ja luonnonläheistä suhdetta elävässä maailmassa. Teoksissa *Sexes et genres à travers les langues, Genres culturels et interculturels, J'aime à toi* ja *Le Partage de la parole*<sup>5</sup> on myös lueteltu ja kuvattu muita piirteitä. Feminiininen filosofia on filosofiaa, joka kunnioittaa, tulkitsee ja kehittää feminiinisen subjektiviteetin arvoja. Olisi toivottavaa, että tämä johtaisi feminiinille ja maskuliiniselle subjektille ominaisten arvojen tunnustamiseen ja dialogiin niiden filosofioiden välillä, jotka vastaavat kutakin sukupuolta (*sexe*).

**VL:** Konferenssissa sanoitte, ettei ole hyvä käyttää sanaa ”passio” (*passion*), koska elävälle naiselle ei ole siinä tilaa. Miten pitäisi ymmärtää tämä käyttämänne sana teoksissanne *Passions élémentaires* ja *Éthique de la différence sexuelle*?

**LI:** Minulla ei ole teosta *Éthique de la différence sexuelle* paikassa, jossa vastaan kysymyksiinne. Teoksessa *Passions Élémentaires* sanan käyttö poikkeaa sen tavanomaisesta merkityksestä. Se viittaa suhteeseen elementaarisen kanssa, erityisesti luonnossa (ilma, tuli, vesi, maa),

jonka länsimainen ”passio” unohtaa abstraktiin energiaan. Tunnistan sanani huonosti kysymyksessä. Muistan sanoeneeni, että jos työstäni puhuttaessa viitataan liikaa yksinomaan passioon, on olemassa vaara, että työstäni saa kuvan, joka vastaa identiteettiä, joka on perinteisesti varattu naiselle: ainoastaan ja välittömästi affektiivista. Lisäisin epäilemättä, että lännessä ”passio” sellaisenaan on usein kuoleman kysymys. Minusta vaikuttaa siltä, että on tärkeää kehittää ruumiin, sydämen ja ajattelun kieli ja kieli, joka on jaettavissa. Sellainen kieli ei voi yksinomaan vastata passiota houkutus- ja affektien välittömyydessä. Olen myös painottanut paljon – erityisesti teoksessa *J'aime à toi* – negatiivisuuden tärkeyttä suhteessa toiseen, dialogin tärkeyttä. Nämä nykyhetken ja toisen kanssa suhteeseen antautumisen muodot ovat epäilemättä vieraita passiolle, eivät aistimellisuudelle mutta passiolle.

### Viitteet

1. Erityisesti ”Hommes et femmes: une identité relationnelle différente” teoksessa *Partage de la parole*, European Press of Oxford, 2001 (LI).  
Pyysin Irigarayta luonnehtimaan joitakin käsitteitä ja sanoja, joita hän käyttää (suluissa suomennos, (ME)).
2. ’Mental’: ”connaissance abstraite, une certaine forme d'intelligence et de spiritualité” (abstrakti ymmärrys). ’Sensation’: ”pas perception sensorielle mais ce qui est éprouvé passivement par rapport à quelque chose d'extérieure à soi: sensation de froid, sensation de plaisir etc...” (aistimus). ’Sentiment’: ”affect, état affectif, [comme] amour, amitié, au détriment du sensible” (tunne tai affekti). ’Attrait’: ”ce qui est éprouvé vis à vis de quelqu'un(es) dans le désir” (houkutus). ’Sensibilité’: ”le fait de sentir, ’sensitivity’, et aussi un peu ’sensuousness’ (engl.)” (aistimellisuus, herkkyyys). Tärkeää on erottaa aistimellisuus aistihavainnosta, aistimuksesta, affektista ja tunteesta. ’Aistimellisuus’, jonka perinteisiin jaotteluihin palautumatonta merkitystä Irigaray korostaa, sisältää sekä herkkyyden, aistimisen, aistillisuuden ja affektiivisuuden ulottuvuuksia, mutta se on näitä kaikkia merkityssisällöltään laajempi, filosofisesti moniulotteinen käsite, joka liittyy eettiseen ajatteluun.
3. Ks. tästä *Being two how many eyes have we?* Christel Gottert Verlag, 2000 (LI).
4. Ks. *To be two*, Athlone press, Routledge 2000, erityisesti luvut ”Les noces entre le verbe et la chair” ja ”Comment te toucher si tu n'est pas là” (LI).
5. *Sexes et genres à travers les langues*, Grasset 1990; *Genres culturels et interculturels, Revue Langages*, no. 111, 1993; *J'aime à toi*, Grasset 1992 (*I love to You*, Routledge 1996); *Le Partage de la parole*, European studies, Conference Zaharoff, University of Oxford, 2001 (LI).
6. *Passions élémentaires*, Les éditions de minuit, 1982; *Éthique de la différence sexuelle*, Les éditions de minuit 1984.





## Afrikka opettaa

*Afrikka, tuo manner sarvikuonojen, on myös ihmiskunnan alkukoti, jossa tätä nykyä asutaa ja työskennellään enimmäkseen sisätiloissa. Oheinen kirjoitus on viimeistely Massauan trendikahviloissa Punaisen meren äärellä tammi-kuussa 2002. Tekijä haluaa kiittää Lunan ja Titanicin henkilökuntaa erityisesti ja kaupungin vapautunutta ilmapiiriä yleensä. Ajattelun mahdolliset katkokset hän lukee (tietysti) Afrikan auringon syyksi.*

”No millaista siellä Afrikassa oikein on?”

Tämän kysymyksen ovat kohdanneet varmasti kaikki Mombasan tienoilta palanneet turistit. Ensimmäisen afrikkalaisen kierroksen jälkeen minäkin suhtauduin siihen kaikella vakavuudella: kertaan kolmen viikon kokemuksia Keniasta ja kerroin, miltä ”Afrikka” oli näyttänyt.

Seitsemän vuoden ja vielä useamman matkan jälkeen en enää tarinoi yhtä helposti. Afrikkalaisten kulttuurien moninaisuus ei voi olla mikään uutinen, mutta Afrikan käsitteen ”demytologisointi” ei ole silti tullut tarpeettomaksi, kuten Paulin Hountondji huomauttaa suomeksi viime vuonna saadussa *Afrikkalaisen filosofian antologiassa*. Siihen hankkeeseen haluan osallistua kertomalla, miten matkat ovat laajentaneet näkökenttäni Afrikan yhtäaikaisille todellisuuksille.

Olisiko liian osoittelevaa aloittaa Sudanista? Lähdin eräänä jouluna valokuvaajan kanssa eteläiseen Sudaniin, kapinallisten eli vapautusarmeijan vieraaksi. Uutisvirtoja seuraamalla olisimme voineet olettaa, että kyseessä on arabien ja mustien välinen sota, johon yhdistyy uskontojen välinen kiista – islam vastaan kristinusko.

Merkittävin sudanilainen opetus olikin siinä, miten esimerkiksi niin monet paikalliset ihmiset demytologisoi-

vat omaa sisällissotaansa. Arabien tai muslimien sijaan puhutaan Khartumista tai hallituksesta. Vapautusarmeija on liittoutunut maltillisten muslimikapinallisten kanssa, kun taas mustat afrikkalaiset tekevät arabihallituksen armeijassa likaisen työn. Sotavankileiri, joka meille näytettiin, koostui yksinomaan heistä.

Sudanin sodalla on poliittiset ja taloudelliset taustat; se ei edusta kulttuurien tai sivilisaatioiden yhteentörmäystä. Vastaavalla tavalla voidaan purkaa oikeastaan kaikki primitiivisinä heimosotina markkinoidut konfliktit.

Puhuin edellä ”mustista” ilman lainausmerkkejä. Ihonväritään mustia ihmisiä on meidän tuntemassamme maailmassa täsmälleen yhtä vähän kuin valkoisia, eli ei yhtään. Vivahteita ja sävyjä on sitten loputtomasti.

Oman kokemukseni valossa ihmisen pigmentti on kauneimmillaan Afrikan sarvessa, kuten tuo ansiokkaan suggestiivinen ilmaisu kuuluu. Etiopialaisille sitä ei muuten tarvitse mennä kertomaan; he tietävät sen aivan mainiosti itsekin. Silmiinpistävän tummalta henkilöltä voidaan kysyä, tuleeko hän ”Etiopiasta vai Afrikasta”, ja vaikka kysymys on luonteeltaan retorinen, asenteiden tasolla se on paljastava.

Mutta jos muistellaan viimeisen kris-

tillisen imperiumin historiaa, aihetta ylimieleen kenties löytyy. Etiopian keisarihuone johti alkunsa Salomon ja Saaban kuningattaren kohtaamiseen, ja kun Liiton arkki lakitauluineen muutti Niiliä pitkin Etiopiaan, valitun kansan asema seurasi siinä ohessa. Uuden aseelman näyttäisi tunnustaneen Kristuskin, sillä kuten Matteus (12:42) tätä lainaa: ”Etelän kuningatar herää tuomiolle tämän sukupolven kanssa ja on langettava sille tuomion. Hän tuli maan ääristä saakka kuulemaan Salomon viisautta, ja tässä teillä on enemmän kuin Salomo.”

Liiton arkkiä säilytetään nyt Aksumin kaupungissa, Siionin Pyhän Marian kirkossa, jota tyydyin tarkastelemaan aidan takaa. Kaikkein pyhimmän vartiointi on uskottu yhdelle ihmiselle elinikäsi; kenellekään muulle Jumalan käsi-  
alanäytteen sisältävää Arkkia ei näytetä.

Mikäli länsimaisen rationalismin valaisema vierailija haluaa yhä säilyttää kriittisen position, hän voi hakea etiopialaiselle perimätiedolle vasta-argumentit esimerkiksi John Sorensonin teoksesta *Imagining Ethiopia* (1993). Tekijä paljastaa – mutta tämän nyt arvaa jo kirjan nimeä vilkaisemalla – koko ”etiopialaisuuden” ongelmallisen luonteen, siihen liittyvät poliittiset tarkoitusperät, ja miten sen avulla on haluttu syrjäyttää afrikkalainen identiteetti.

Aatehistoriallisen perinnön suhteen Etiopia joka tapauksessa hakee Afrikassa vertaistiaan ja löytää sellaisen korkeintaan mantereen eteläkärjestä.

Valittuja kansoja mahtuu myös siihen väliin. Kikujujen rikkaasta katsomusjärjestelmästä voidaan lukea Ngugi wa Thiong’on tuotannosta, josta on tosin suomennettu vain kaksi teosta. Mutta kikujumaalla kulkija on vaarassa kohdata vain menneen suuruuden muistoista kumpuavan katkeruuden. Yhden kerran liian usein olen joutunut kuuntelemaan kertomusta kikujujen kokemasta ahdingosta nyky-Keniassa.

Masaiden tilanne on oleellisesti toinen. Toisin kuin kikujut, valtaosa heistä jätti lähtemättä kolonialismin tuoman kehityksen tielle. Pastoraalista elämää viettävät masait on kyllä yritetty saada tunnustamaan valtiollisista rajoista (Kenia ja Tansania) alkaen modernin elämän realiteetit, mutta turhaan. Mieluummin valitaan sauva ja punainen viitta. Tästä huolimatta heidänkin kohdallaan saattaa vielä käydä toteen viisaus, jonka mukaan yhteisöt, jotka eivät halua omaksua länsimaisen kehityksen mallia, on tuomittu ennenaikaiseen kuolemaan.

”Kehitys” on tietysti toinen lainausmerkkeihin kuuluva sana. Sen suhteen olen mieltynyt antropologi Colin Turnbullin näkemyskseen, jonka hän esittää kirjassaan *Man in Africa* (1978). Ihmisyhteisöt ovat jatkuvassa muutostilassa, alempia tai ylempiä kulttuurimuotoja ei ole, ja niiden menestystä voidaan arvioida vain elinympäristöön sopeutumisen näkökulmasta. Masaiden kohdalla kehittyneisyys ilmeni esimerkiksi vuoroviljelynä, joka esti maaperän köyhtymisen – kunnes valkoinen mies tuli ja rakensi luonnonpuistot, vapaan laiduntamisen lopettaen.

Masaiden tavat ja uskomukset härttäivät toisinaan hämmennystä. Onko maailman kaikki karja todella luvattu heille jumalallisella sanalla, ja voivatko he siten hakea lehmät pois keneltä tahansa, milloin tahansa?

Siitä en tiedä. Mutta Nairobista hieman etelään, Ngongin kukkuloiden kupeesta löytyy tyypillinen masaiasutus. Olin sen liepeillä kotimajoituksessa (kikujuperheen luona) paikalla, josta pohjoiseen avautuu pääkaupungin yli näkymä Keniavuorelle, ja kaakosta erottuu kirkkaalla säällä Kilimanjaro. Muutama ilta juuri ennen auringonlaskua kävin masaiden luona. Vanha mies istui aina samalla paikalla, piippua Itä-Afrikan repeämälaakson reunalla poltellen. Vaihdoimme kohteliaisuudet jonkun nuorista toimiessa tulkkina. Sitten vain istuimme puunrungolla ja katselimme etäisyyteen.

Nyt altistan itseni ironialle, mutta niinä hetkinä olin valmis vaihtamaan opaskirjaa myöten kaiken, aivan kaiken, siihen varmuuteen joka tuosta vanhuksesta välittyi – varmuuteen omasta paikasta maailmankaikkeudessa ja olemisen suuressa ketjussa.

Kaukana Kilimanjaron takana on sitten Etelä-Afrikka, mantereiden kaikkien intohimojen kiteytymä. Itse asiassa on hämmästyttävää, miten ajatus monoliittisesta maanosasta on voinut säilyä hengissä, kun valkoisen Afrikan tilanne on sentään ollut tiedossa. Mutta Etelä-Afrikka olikin pitkään – monien mielestä – oma maailmansa, Afrikassa vaan ei Afrikasta.

Tästä todistaa tietyn väestöosan puhetapa enemmistövaltaan siirtymisen jälkeen. ”Afrikka on ylittänyt Limpopon”, sanotaan pohjoisen rajajokeen viitaten, tai sitten tuo sama ”Afrikka” on jo saapunut Johannesburgiin.

Afrikkalaistuminen merkitsee tällöin liikekeskustan slummiutumista, rikollisuuden kasvua ja yleistä epävarmuutta

siitä, miltä maailma seuraavaan päivään herätessä näyttää. Paikalliset puhuvat myös ”epävirallisesta tulojentasauksesta”, ja vaikka olen kahdesti sellaisen kohteeksi Johannesburgissa joutunut, en vielä suostu pitämään sitä afrikkalaisena ilmiönä. Enemmän minulla sitä paitsi on varallisuuden vastentahtoisesta jakamisesta eurooppalaisia kokemuksia.

Mitä afrikaaneihin muuten tulee, kuinka voisin olla ihailematta sitä rakkautta, jolla nämä eurooppalaisten jälkeläiset ovat juurtuneet maahan, Afrikan maaperään! Se maa ei kuitenkaan ollut koskematon, ja siksi Afrikan valkoisen heimon täytyi rakentaa ajatusmalli, joka oikeuttaisi heidän valta-asemansa muiden afrikkalaisten keskuksi. Lisäksi on täysin luonnollista, että lukuisat afrikaanit pitävät yhä kiinni uskomusjärjestelmästänsä. Poliittisten asetelmien muutos on vain johtanut eskatologisten elementtien korostamiseen, sillä jos ahdistusten aika ei romahduta uskoa, se lujittaa sitä.

Taanoin sain viikon välein kuulla perusteelliset johdatukset afrikaani-ideologiaan: ensimmäisen antoi kolmekymppinen mies, yliopistosta juuri valmistunut, ja toisen nuori nainen, jolla opinnot olivat vasta alkaneet. Valkoiselta muukalaiselta ei vaadittu muuta kuin läsnäoloa. Monipolvinen rotuoppi yhdistyi heillä kiihkeään kristillisyyteen; salaliittopohdinnat lähestyivät vainoharhaisuuden astetta; ja tuleva lunastus oli pukeutunut apokalyptiseen asuun.

Entä jos olisin kohdannut vastaavat tarinat ikään kuin kylmiltään? Todennäköisesti olisin ajatellut niiden esittäjällä olevan ongelmia minän ja maailman välisen suhteen hahmottamisessa. Matkat olivat kuitenkin valmistaneet, eikä unohdeta pidä Leonard Thomsonin sangen hyödyllistä – ja siis edelleen ajankohtaista – teosta *The Political Mythology of Apartheid* (1985).

Kaikista muistakin edellä mainituista aiheista voitaisiin kirjoittaa painava tutkimus, ja monista on sellainen toki jo tehty. Tarkoitukseni on vain ollut osoittaa, että Afrikan demytologisointi on mahdollista ja jopa suotavaa myös paikan päällä.

Lisäksi se saattaa olla tavattoman hauskaa. Afrikassa voi nimittäin harjoittaa harhojen purkamista myös toiseen suuntaan. Tarjosin Gonderin kaupungissa Etiopiassa aterian paikalliselle nuorukaiselle, ja kun astuimme ravintolasaliin, siellä lounasti jo yksi valkoinen mies. Hän sanoi olevansa Hollannista. ”Tehän juotte paljon maitoa Hollannissa”, Efraim esitti heti innostuneesti. ”Maitoa?

Minä pidän oluesta”, mies vastasi ja kohotti lasiaan.

Kun tarjoilijaa odotellessa otin selvää Efraimin Hollanti-tietouden muodostumisesta, sain kuulla, että hänen maantiedon oppikirjaansa elävöitti tuon maan kohdalla kuva lypsykarjasta.

Nauroin, ja nauroin pitkään. Sen jälkeen nauroin hieman lisää. Lopulta sain kerrotuksi, kuinka koululaiset oppivat Euroopassa aivan samalla tavalla, että afrikkalaiset asuvat savimajassa, ja että kuivuus on juuri tappanut kylän kaikki lehmät ja lapsistakin joka toisen. Silloin oli Efraimin vuoro nauraa.

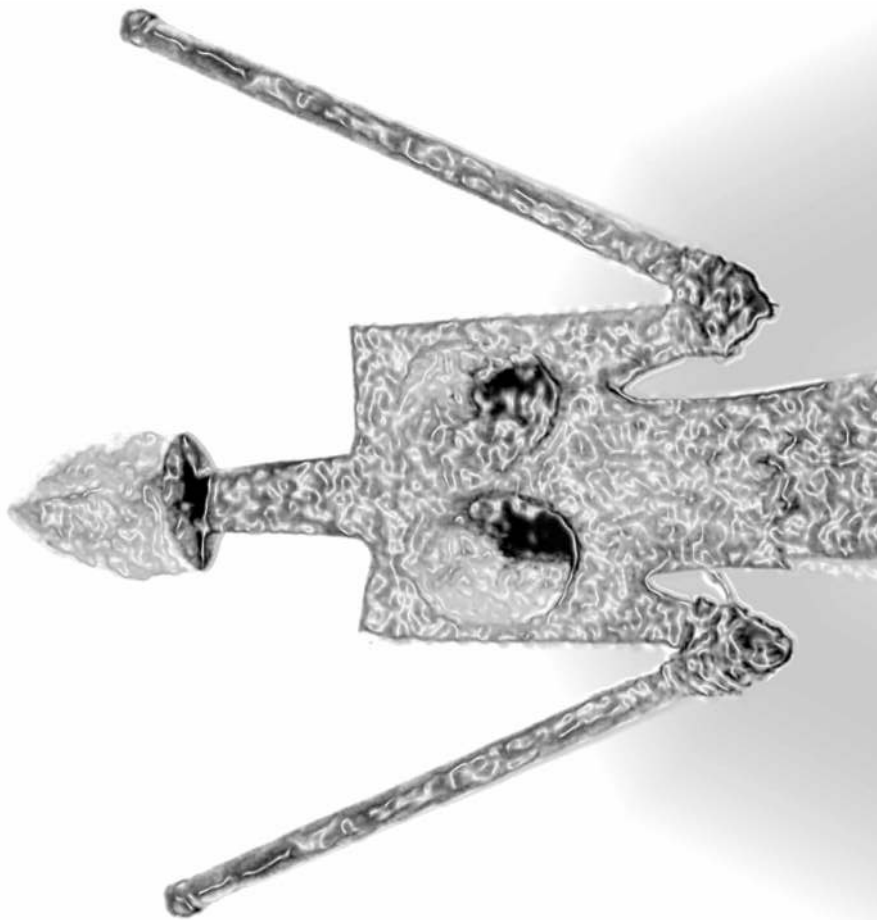
Mutta naurullakin on rajansa. Afrikkalaisen matkailun varjopuoli on siinä, että vierailijaa vaaditaan toistuvasti selittämään omista taustoistaan. Mikä on Suomi ja mistä se löytyy? Millaista elämä Suomessa oikein on? Mitä ihmiset siellä tekevät, syövät, ajattelevat?

Hyvä on, päätin yhden kerran Eritreassa, unohdetaan Suomi. Ilmoitin ylpeästi olevani yhtä afrikkalainen kuin kysyjäkin, tarkemmin sanottuna Etelä-Afrikan tasavallasta, ja ehdotin yksin tein maljaa kauniin mantereemme loistavalle tulevaisuudelle. Ja niin seurueemme lähti Asmaran yöhön levittämään sanomaa: ”Afrikka afrikkalaisille!”



## Symbolista rajankäyntiä Afrikan värikartalla

*Arvoitus: Kaksi yhdysvaltalaisista miestä Afrikassa, toisella Harvardin yliopistoa mainostava teepaita, toisella valkoinen perusmalli. Toinen miehistä on musta, toinen valkoinen. Kysymys kuuluu: minkä värinen on Afrika?*



”Olivathan tämän kaupungin rakentajat mustia, olivathan, samanlaisia kuin minä.” Tähän tapaan kyselee vastaan tulijoilta yhdysvaltalainen tutkija Henry Louis Gates Jr. kiertäessään Afrikkaa muinaisia sivilisaatioita etsimässä. Gatesin pyhiinvaellus on taltioitu tv-sarjaksi ”Afrikkalainen matka”. Tämä Gatesin itsensä käsikirjoittama sarja nähtiin Suomen tv:ssä kesällä 2000.

Harvardin yliopistoa mainostavassa teepaidassaan pitkin ja poikin Afrikkaa kekkaloivan Gatesin ainoana tarkoituksena näyttäisi olevan sen todistaminen, että Afrikan menneisyydestä löytyy eurooppalaisiin sivilisaatioihin verrattavia tai mieluummin niitä edellä olleita ”mustia” kulttuureita. Mittapuut ovat kaikessa korkeakulttuurisuudessaan eurooppalaista tekoa: Gates kehrää onnesta, kun hänelle Timbuktussa näytetään afrikkalaisten Afrikan omilla kielillä kirjoittamia *kirjoja*.

Afrikan kulttuuristen saavutusten esille tuominen on strategia, jonka tarkoitus on tasapainottaa Euroopassa ja Yhdysvalloissa vallitsevaa käsitystä afrikkalaisten takaperoisuudesta. Tässä mielessä ylilyönnitkin ovat paitsi sallittuja myös tervetulleita. Olemme auttamattoman tietämättömiä, ainakin mitä Afrikkaan tulee. (Gates on tietysti oikealla ja kaikin puolin kannatettavalla asialla,

joten pesunkestävänä valkoisena liberaalina joudunkin pyytämään häneltä anteeksi alistaessani hänet tässä argumentaationi varoittavaksi esimerkiksi.)

Gatesin ristiretkellä on tarkoituksellinen tiedonintressi: hän ei ole matkalla niinkään Afrikan kuin niin kutsuttujen afrikkalaisten idealisoituun menneisyyteen. Omien juurien etsintä on tietysti mitä luonnollisinkin pyrkimys, mutta Gates tekee sen sarvikuonon lailla eteenpäin rynnistäen ja sivuilleen vilkuilematta. Hän asettaa matkakohteensa afrikkalaisen (lue: mustan) identiteettinsä tukipuuksi. Tai siltä asetelma näyttää Suomen televisiosta katsottuna. Tässä mielessä intentio ja katsoja eivät kohtaa: sarjahan on suunnattu nimenomaan afrikkalaiselle yleisölle ja sen tarkoitus on antaa aineksia afrikkalaiseen identiteetin työstämiseen.

Gatesin mission tekee ongelmalliseksi tapa sovittaa havainnot ennalta käsikirjoitettuun ideaan, puhtaan homogeneiseen idylliin, jollaiseksi hän näyttäisi mieltävän oman alkuperänsä, sen Afrikan josta hänen esi-isänsä vietiin väkivallalla Amerikkaan. Gatesin näkökulma totalisoi Afrikan – kieltää sen sisäiset erot – ja essentialisoi mustuuden, joka puolestaan kytkeytyy ongelmattoman tuntuiseksi ihon väriin. Gatesille Afrika on

diasporassa elävien afrikkalaisen (lue: amerikanmustien) luvattu maa, ja sellaisena sen täytyy täyttää tietyt edellytykset, jotka määräytyvät afrikkalaisesta kontekstista.

### Turisteja bongaamassa

Vaikka Gates kävisikin ulkonäkönsä puolesta afrikkalaisesta, hänen afrikkalaisuutensa paljastuu viimeistään silloin, kun hän avaa suunsa. Kenties hänen ulkoisessa olemuksessaankin on jo jotain, kuten kävelytyyli ja tietty tapa havainnoida ympäristöään, joka riittäisi paljastamaan hänet ei-afrikkalaiseksi. Ainakin kameran edessä hän esiintyy kaikkitietävänä matkaoppaana, eikä yrityksistään huolimatta oikein onnistu uimaan Afrikan liiveihin. Harvard-teepaidan vaihtuminen kenialaisen Tusker-oluen mainospaidaksi ei ole riittävä ele muodonmuutoksessa yhdysvaltalaisesta professorista afrikkalaiseksi.

Mombasalaisessa hotellissa Gates istuu tylsämielisen näköisenä jalat pöydällä seuraamassa turisteille tarkoitettua tanssiesitystä, ”afrikkalaista viihdettä”, mutta kun Gates vihdoinkin pääsee seuraamaan ”aitoa” afrikkalaista (lue: mustaa) kulttuuriperformanssia, hän päästää sisäisen



*Afrikan kulttuuristen saavutusten esille tuominen on strategia, jonka tarkoitus on tasapainottaa Euroopassa ja Yhdysvalloissa vallitsevaa käsitystä afrikkalaisten takaperoisuudesta. Tässä mielessä ylilyönnitkin ovat paitsi sallittuja myös tervetulleita. Olemme auttamattoman tietämättömiä, ainakin mitä Afrikkaan tulee.*

afrikkalaisensa valloilleen. Hänen päänsä nytkyy rytmikkäässä menossa mukana kuin innokkaimmalla valkoisella liberaalilla konsanaan. Voisipa miltei kuvitella, että Gates on yksi heistä, afrikkalainen. Ainoastaan amerikkalaisille tyyppinen patroniseeraava hymy ja veljeyttä tiheästä katseesta tulkittavat vähämieliset kohteliaisuudet tyyliin ”Oh yeah, this is great” paljastavat, kuka joukosta on Harvardin professori. Teepaitaa ei edes tarvita.

Turistihotellissa Gates on kuitenkin luontevimmillaan, kulttuurikriitikko, joka asettuu hieman syrjään rahvaasta voidakseen tehdä objektiivisia havaintoja. Intellektuellina hänen on helppo rakentaa ero itsensä ja ”turistien” välille. Toisin kuin turisteille varta vasten räätälöityä eksotiikkaa etsivät valkoiset (tai niin sarjassa ainakin annetaan ymmärtää), Gates ei tyydy epäaitoon vaan etsii autenttista, pikimustaa Afrikkaa. Hotellin tanssiesityksestä sarjan kertoja toteaa: ”Lisävaloa suahilien kulttuuriin ei löydy ainakaan täältä.” Miksi ei – eikä vierailijoiden viihdyttäminen ole kulttuuria? Onko kulttuuria siis vain se, mikä täyttää tietyt (eurooppalaisittain määrittyvät) aitouden ja alkuperäisyyden vaatimukset?

Itse asiassa eurooppalaisten (lue: valkoisten) matkailijoiden läsnäolo saa Gatesin vihaiseksi. Kun kamera seuraa palmurannalla kävelevää Gatesia, tämä tunnustaa: ”En koskaan totu siihen, että [tällaisissa] afrikkalaisissa matkakohteissa näkee vain mzunguja, tai siis valkoisia ihmisiä. Se kismittää. Kun näkee kaikki mustat palvelijat, öhmm, lähinnä nuolemassa eurooppalaisten turistien takapuolia. Mustia turisteja ei näy missään, ei edes [paikallisia] yläluokan edustajia. Minusta se on hyvin häiritsevää.”

### Luvatussa maassa

Professori Gatesille kelpaa siis vain musta väri. Valkoisen lisäksi Gatesia kismittää myös muut vaaleammat värisävyt. Kun Afrikan itärannikon suahilit kertovat ylpeinä polveutuvansa arabeista, Gates

tivaa heiltä melkein vihaisena, että eikö heillä muka ole afrikkalaisia (lue: mustia) esi-isiä. – Herranen aika, näkee hän sen nyt paljalla silmilläänkin, ajattelee Gatesin kovisteluun samastuva katsoja. Lopulta selviää, että arabiesi-illä on ollut mustia (lue: afrikkalaisia) jalkavaimoja. Saatuaan haastateltavaltaan tunnustuksen Gates on silmin nähden tyytyväinen. Itärannikon kehittynyt suahilikulttuuri on siis ainakin osittain mustaa (lue: afrikkalaista). Suahilin kielikin on syntaksiltaan afrikkalainen (lue: musta), kuten Gateskin hyväksyvästi toteaa.

Arabijuuristaan ylpeä suahili ei sovi Gatesin amerikanafrikkalaiseen ajatusmalliin, jossa Afrika näyttyy ensisijaisesti Yhdysvaltain mustien kotimaana. Gates kertoo, että Nubia ja Timbaktu olivat ainakin hänen nuoruudessaan myyttisiä paikannimiä amerikanafrikkalaisille (lue: amerikanmustille). Gates etsii totuutta myytin takaa. Näyttäisi kuitenkin siltä, että Gates mieluummin osoittaisi amerikanafrikkalaisten Afrikka-myyttien todenvastaavuuden kuin niiden ideologisen konstruktioluonteen.

Gatesin matka afrikkalaisen (lue: mustan) kulttuurin muistomerkeille ei siis suuntaudu ainoastaan maantieteelliseen tai historialliseen Afrikkaan, vaan amerikanafrikkalaiseen jälkikäteiskonstruktioon nimeltä Afrika. Kun eurooppalaiset tutkimusmatkailijat aikoinaan korostivat eroja itsensä ja Afrikan välillä, Gates etsii samuutta, joka sekin tuntuu liittyvän epäilyttävällä tavalla ihon väriin. Vaikka strategia on päinvastainen, ainakin osa eroista vahvistuu entisestään. Koska ’musta’ viittaa sekä ihmisten ihonväriin että mustan värin tuottamiin konnotaatioihin (pimeys, kuolema, pahuus, lika jne.), asetelma toistaa siirtoma-ajalta tuttua ajattelutapaa, joka siirtää mustuuteen liitetyt kulttuuriset merkitykset tummaihoisiin ihmisiin.

Gatesin tutkimusmatka afrikkalaisen (lue: mustan) sivilisaation raunioille muistuttaa ihanteellisuudessaan eurooppalaisten kuvitelmia syvällä Afrikassa sijaitsevasta sivilisaatiosta, jota hallitsi kristitty

kuningas Johannes Presbyteeri. Vaikka Johannes ei tarinan mukaan ollutkaan ihan vitivalkoinen, hän olisi epäilemättä ansainnut eurooppalaisten silmissä saman statuksen kuin japanilaiset Etelä-Afrikan apartheid-ajan rotuluokituksissa: ”kuniavalkoinen”. Johannes Presbyteeriä koskevista tarinoista oli se hyöty, että Afrikan mantereelta havaitut todisteet sivilisaatiosta saatettiin laskea hänen ansioikseen, jolloin jaottelu primitiivisen Afrikan ja siviloituneen Euroopan välillä ei asettunut kyseenalaiseksi. Samalla tavoin Gates pyrkii konstruoimaan ”vihollisrintaman” takana toimineen alkuperäisen afrikkalaiskulttuurin, jonka saavutuksissa ulkopuolisilla (arabeilla ja eurooppalaisilla) ei ole ollut osaa eikä arpaa.

Etsivä löytää, ja niin löytää professori Gateskin etsimänsä, historiankirjoituksessa laiminlyödyn afrikkalaisen (lue: mustan) sivilisaation monine ilmenemismuotoineen. Nubia oli – toden totta – merkittävä ja kehittynyt sivilisaatio, ja sen asukkaat olivat – toden totta – mustia. Gates on kuitenkin niin tehtävänsä sokaisema, ettei huomaa ympärillään vilisevää, heterogeenista Afrikkaa. Hän ei tule ajatelleeksi, että suahilit ovat yhtä afrikkalaisia kuin ne, joille hän myöntää autenttisen afrikkalaisuuden statuksen. Hän ei näytä havaitsevan, että kaikki afrikkalaiset eivät suinkaan ole mustia, ”samanlaisia kuin hän”, ja että afrikkalaisuus ei olekaan – ja tokkopa on koskaan ollutkaan – mikään puhdas kategoria.

Hieman samaan tapaan kuin Israelia perustettaessa unohdettiin alueella tuolloin jo sukupolvien ajan asuneet ihmiset, joista suurin osa ei suinkaan ollut juutalaisia, Gatesin luvattu maa määrittyy yksinomaan amerikanafrikkalaisten (lue: amerikanmustien) unelmien mukaan: Afrika on maanosa, jossa asuu mustia ihmisiä. Piste. – Siinä on turha suahilien ja muiden epämustien tulla urputtamaan, kyllä meillä Harvardissa tiedetään, millaisia ihmisiä afrikkalaiset (lue: mustat) ovat!

Kenties Gates ei ole kuullut kenialai-



*Kenties Gates ei ole kuullut kenialaisen historioitsijan Ali Mazruin teesistä, jonka mukaan Afrikalla on kolmoisperintö (triple heritage): afrikkalainen, itäinen ja läntinen. Kyse ei ole vain 1800-luvulta alkaneesta kulttuurien välisistä kohtaamisista, vaan vuorovaikutusta eri maailmankolkkien kesken on ollut maailman sivu.*

sen historioitsijan Ali Mazruin teesistä, jonka mukaan Afrikalla on kolmoisperintö (*triple heritage*): afrikkalainen, itäinen ja läntinen. Kyse ei ole vain 1800-luvulta alkaneesta kulttuurien välisistä kohtaamisista, vaan vuorovaikutusta eri maailmankolkkien kesken on ollut maailman sivu.

Kaiken lisäksi Gates edustaa itsekin kulttuuria, joka on läpikotaisin sekoittunut ja siis peruuttamattoman ”epäpuhdas”. Riippumatta siitä, minkä värisiä esi-isiä ja -äitejä kullakin amerikanafrikkalaisella on, he ovat kuitenkin amerikkalaisia. Heidän afrikkalaisuutensa on väistämättä konstruktio, vaikka sitä voidaanakin perustella alkuperällä ja sillä, että afrikkalaiset esi-isät ja -äidit tuotiin maahan vastoin tahtoaan.

Amerikanafrikkalainen etninen identiteetti on itse asiassa mitä sattuvin esimerkki identiteetin konstruktivisesta luonteesta siitäkin huolimatta, että ihon väri näyttäisi tarjoavan tuolle etnisyydelle biologisen perustan. Toisaalta saattaa olla niin, että juuri amerikanafrikkalaisten ”epäpuhkaus” selittää Gatesin innon korostaa afrikkalaisuuden ”puhkausta”. Gates etsii siis ”epäpuhkaalle” etniselle identiteetilleen alkuperää, puhdasta mustuutta.

”Afrikka”, jonka amerikanafrikkalainen etnisyyden rakentaa erityisyyteensä taakkeksi, poikkeaa varmasti siitä Afrikasta, jonka professori Gates löytää ympäriltään ohjelmasarjaa tehdessään. Ennalta laadittua kognitiivista käsikirjoitusta ei voi kuitenkaan muuttaa. Jos sarjan otsikkona olisi ”Arabialais-afrikkalainen matka”, se ei vetoaisi ainakaan niihin, joille mustan ”rodun” kunnianpalautus on ensiarvoisen tärkeä ja kaiken muun ohittava tehtävä.

Afrikan itärannikon suahilikulttuuria käsittelevä sarjan jakso päättyy kertojan suulla esitettyyn ajatukseen siitä, kuinka monta vuotta on tarvittu amerikanmustien muuttamiseen ”neekereistä” ”amerikanafrikkalaisiksi”. Varsin ongelmattoman tuntuisesti kertoja tekee rinnastuksen Yhdysvaltojen ja Afrikan itärannikon välille sanoessaan jakson lop-

pukaneettina: ”Kenties suahilitkin opivat joskus kutsumaan itseään afrikkalaisiksi.” Afrikan muinaisten kulttuurien arabivaikutteita etsivä arabiprofessori näkisi asian varmasti toisin.

### Epäjärjestyksen pelko

Suahilikulttuuri ei sovi Gatesin Afrikka-projektioon, joka on yhtä mustavalkoinen kuin eurooppalaisilla tutkimuskäsitteillä. Suahili on mulatti, ei musta eikä valkoinen, varsinainen sekasotku. Kenian edustalla sijaitsevalla Lamun saarella Gatesia kiusaa kaikkialla näkyvä itämaisuus. Gatesin helpotukseksi suahilikulttuuri on kuitenkin etelämpänä sijaitsevassa Mombasassa muuttunut Lamun katukuvaa ”afrikkalaisemmaksi” (lue: mustemmaksi). Mombasa on Gatesin mukaan ”luonteva osa nykypäivän Afrikkaa”, toisin kuin arabialainen Lamu.

Timbuktussa Gates on jo valmis ohittamaan sen tosiasian, että siellä sijaitseva ”korkeakulttuuri” on olennaisilta osin itämaista tuontitavaraa, sillä vastaantulevat ihmiset ovat vastaanansomattoman mustia (lue: afrikkalaisia). Ja lukutaitoisia, mikä Gatesia tietysti ilahduttaa. Se, että kieli, jota kaikki osaavat lukea, on nimenomaan arabia, ei suurpiirteiseksi heittäytyvää Gatesia näytä enää harmittavan.

Antropologiassa on esitetty, että kategorioiden puhtaudesta ja symbolisista rajoista huolehtiminen on ominaista kaikille ihmisyyteille. Pyhä ja epäpyhä, puhkaus ja lika, me ja ne muut – kategoriat on pidettävä selvärajaisina, eikä niitä saa missään tapauksessa päästää sekoittumaan. Erityisesti ”rodullinen” sekoittuminen on edustanut historiasta tutuina seurauksina uhkaa, jonka estämiseksi on ryhdytty mitä julmimpiin varotoimiin.

Suahilien kaltaiset kulttuuriset *hybridit* sotkevat symbolisten rajojen vartiointiin perustuvan maailmankuvan järjestyksen ja haastavat rajojen selväpiirteisyyden. Suahili ei mahdu siihen sym-

metriseen maailmanselitysmalliin, jossa itse ja toinen määrittävät toinen toisensa, musta valkoista ja päinvastoin. Suahili on sekä-että suhteessa dualistiseen joko-taihin. Siinä on kulttuuristen ”epäpuhkausten” kauhua herättävä salakavalainen voima ja siinä on sen lumo. Sekoituksessa on kielletyn hedelmän maku.

### Armon maa

Toinen tv:n tarjoama kurkistusaukko: Pienikokoinen valkoinen heppu valkoisessa teepaidassa ja farkuissa konserttilavalla Zimbabwen Harareessa. Ympärillä ”etnisiin” asuihin sonnustautuneita mustia muusikoita, edessä monivärinen yleisö, kuin valkoisen liberaalin toiveuni. Miekkonen astuu vaatimattomasti syrjään, kun lavalle saapuvat laulaja Miriam Makeba ja trumpettisti Hugh Masakela. Kollegiaalinen kunnianosoitus. – Mandela pitää vapauttaa, laulavat Makeba ja Masakela. Lauluun on yllättävän helppo yhtyä suomalaisissakin kotikatsomoissa.

Singer-songwriter-perinnettä jatkava Paul Simon on eittämättä yksi amerikkalaisuuden ikoneita. Kun hän päätti mennä Etelä-Afrikkaan tekemään *Graceland*-levynsä (1986) paikallisten muusikoiden kanssa, koko poliittisesti tiedostava maailma paheksui. Teollaan Simon rikkoi Etelä-Afrikan apartheid-hallitusta vastaan julistettua boikottia. Apartheid oli *toinen* (sivistyneen Euroopan kääntöpuoli), joka meidän piti eristämisen aina hamaan siihen päivään saakka, kunnes maan musta enemmistö saa täydet kansalaisoikeudet. Boikotin varjopuoli oli tietysti se, että myös maan musta enemmistö tuli eristetyksi muusta maailmasta. Etelä-Afrikasta tuli liberaalin maailman bantustan, erilliskehityksen vyöhyke.

Saattaa olla, että jos Simonin laulut olisivat olleet avoimen poliittisia, hän olisi saanut paitsi anteeksi myös hyväksyvää selkään taputtelua, mutta ei, taiteilija lauloi tapansa mukaan niitä näitä, rakkaudesta ja ties mistä turhanaikaisesta. Taitaapa teksteistä löytyä myös varsi-



naista *nonsenseä*, siis ihan sitä itseään. Se ei ollut korrektia (hyvän käytöksen mukaista eli siis sivistynyttä), sillä Etelä-Afrikan asioihin sai sekaantua vain poliittisesti: eri väristen muusikoiden keskinäinen hauskanpito ei kritiikin mukaan edistänyt kuin korkeintaan apartheid-hallituksen puhaltamaa kuplaa, jonka mukaan kaikki oli Etelä-Afrikassa hyvin.

*Gracelandin* laulujen sanoissa ei siis oteta – ainakaan eksplisiittisesti – kantaa Etelä-Afrikan silloista apartheid-hallitus-

ta vastaan. Mutta sitten tulee iso mutta: albumi kokonaisuudessaan on kannanotto tai ainakin mitä raskauttavain todiste apartheidia eli kategorioiden kategorista erilläänpitoa vastaan. *Graceland* osoittaa kaikenlaisen – niin ”rodullisen”, kulttuurisen kuin sosiaalisenkin – sekoittamisen kaikin puolisen oivallisuuden. *Graceland* on rikkuri, sillä se lipeää siitä taitelusta, jonka rintamasuunta on ”paha” vastaan ”hyvän” puolesta. Elämä ei kuitenkaan asetu jäännöksettä manikealai-

suuden vaakakuppeihin. *Gracelandin* kaltaisen interventio sotkee sen ajattelumallin, johon sekä valkoinen liberalismi että apartheid perustuvat.

Simon on taiteilija eikä poliitikko, hän yhdistelee värejä, ei erottele niitä. Hänen motiivinaan oli tehdä yhteistyötä kunnioittamiensa eteläafrikkalaismuusikoiden kanssa. Lopputuloksena oli musiikillinen sekametalisoppa, jossa on niin paljon innovatiivista synteisiä, synkretiaa ja transkulturaatiota, että etnologeil-

OLLI LÖYTTY

## Hybridin haaste ja postkoloniaali teoria

”Tämä [1900-luku – OI] on ollut muukalaisten, ruskea-, kelta- ja valko-  
ihoisten vieraiden, vuosisata. Tämä on ollut suuren siirtolaiskokeilun vuosi-  
sata. Vasta nyt leikkikentälle menijä  
saattaa tavata kalalammikolta Isaac  
Leungin, jalkapallomaailta Dan Rah-  
manin, koripalloa pompottamasta  
Quang O’Rourken ja jotain kappa-  
letta hyräilemästä Irie Jonesin. Lapsia,  
joiden etu- ja sukunimi ovat suoralla  
törmäyskurssilla. Nimiä, joihin kät-  
keytyy massamuuttoa, ahtaita laivoja  
ja lentokoneita, kylmää vastaanottoa,  
lääkärintarkastuksia. Vasta nyt, ja  
mahdollisesti vain Willesdenissä, par-  
haat ystävykset Sita ja Sharon  
sekoitetaan tämän tästä toisiinsa,  
koska Sita on valkoinen (hänen äitinsä  
piti nimestä) ja Sharon pakistani-  
lainen (hänen äitinsä katsoi sen  
parhaaksi – vaivattommaksi). Toi-  
saalta, vaikka olemmekin sekoittu-  
neet yhteen, vaikka olemmekin lo-  
pulta solahtaneet toistemme elämään  
kohtalaisen mukavasti [. . .] kaikesta  
huolimatta vieläkin on vaikea myön-  
tää, ettei kukaan ole englantilaisempi  
kuin intialainen eikä kukaan intialai-  
sempi kuin englantilainen.”

Näin kirjoittaa esikoisromaanissaan *Val-  
koiset hampaat* Zadie Smith (2000, suom.  
2001, 282–283), jonka omakin nimi  
(samoin kuin kirjan takakannessa olevan  
valokuvan perusteella myös verenperi-  
mä) kertoo tilanteesta, jota postkoloniaa-  
lissa teoriassa on käsitteellistetty termin  
’hybridi’ avulla.

Luonnontieteessä hybridi on kahden  
eri lajeihin kuuluvan yksilön risteymä.  
Etymologiastaan johtuen hybridiä onkin  
kritisoitu siitä, että se tuo keskusteluun  
biologisen sävyn. Postkoloniaalin teorian  
hybridikäsitteessä ei kyse kuitenkaan ole  
”rodullisesta” sekoittumisesta kuin kor-  
keintaan käsitteen ’rotu’ representationaa-  
lisessa merkityksessä (ks. Young 1995).

Hybridi on yksi postkoloniaalin teo-  
rian kiistellyimpiä käsitteitä. Yleensä  
sillä viitataan ”kolonisaation tuottamalla  
kontaktivyyhykkeellä syntyneisiin uusiin  
transkulturaalisiin muotoihin”. (Ashcroft  
ym. 1998, 118; transkulturaatiosta ks.  
Pratt 1992). Kyse on siis kahden tai use-  
amman kulttuurin kohtaamisesta, jolle  
on ollut ominaista jonkin kulttuurin (siir-  
tomaavalta, metropoli) pitäminen toista  
(siirtomaan, periferia) parempana ja jossa  
jälkimmäinen osapuoli on ollut altavas-  
taajana. Kohtaamisesta syntynyt hybridi

haastaa kulttuurien välisen nokkimis-  
järjestyksen. Kahden kulttuurin peril-  
lisenä se kiistää jo olemassaolollaan  
(kulttuuri)erojen pysyvyyden.

Hybridin käsitettä on sovellettu niin  
poliittisiin, ”rodullisiin”, kulttuurisiin  
kuin kielellisiin kysymyksiin. Esimerk-  
kinä viime mainitusta ovat ”sekakielet”  
pidgin ja kreoli (kreolisaatiosta yhteiskun-  
nallisena ilmiönä ks. Brathwaite 1971).  
Kielestä puhuttaessa hybridi on yhdistet-  
ty venäläisen Mihail Bahtinin teorioihin  
(ks. esim. Young 1995, 20–22). Kirjalli-  
suudentutkimuksessa hybridin käsitteen  
avulla on luonnehdittu postkoloniaalien  
tekstien sijaintia kahden tai useamman  
kulttuurin ”välissä” sekä muita postko-  
loniaalista tilanteesta juontuvia ominai-  
suuksia (ks. esim. Simola & Hakkarai-  
nen 1998, 140–141).

Kenties useimmiten hybridi liitetään  
teoreetikko Homi K. Bhabhan nimeen.  
Bhabha on artikkeleissaan (joita on  
koottu teokseen *The Location of Culture*,  
1994) analysoinut mm. kolonisoidun ja  
kolonisoidun keskinäisiä suhteita ja sitä,  
kuinka molempien subjektiudet ovat riip-  
puvaisia toinen toisestaan. Yksi Bhabhan  
keskeisiä hybridiyteen liittyviä ajatuksia  
on se, että kolonisaation seurauksena syn-



*Suahilien kaltaiset kulttuuriset hybridit sotkevat symbolisten rajojen vartiointiin perustuvan maailmankuvan järjestyksen ja haastavat rajojen selväpiirteisyyden. Suahili ei mahdu siihen symmetriseen maailmanselitysmalliin, jossa itse ja toinen määrittävät toinen toisensa, musta valkoista ja päinvastoin.”*

le riittäisi töitä sen teoretisoimiseksi maailman tappiin saakka.

## Eläköön ero!

Matka länsimaisen popkulttuurin pyhälle paikalle, Elvis Presleyn kotiin Grace-landiin, kulki suoraan Afrikkaan. Kulttuurihistoriallisesti välimatka on lyhyt, kuten rockin historiasta tiedetään. Kun politiikka näyttää monesti pidentävän

etäisyyksiä, kulttuurilla on kyky lyhentää niitä. Se, että Paul Simon ei levyprojektin aikana yrittänyt muuttua afrikkalaisemmaksi kuin afrikkalaiset itse, vaan teki itsensä kuuloista musiikkia, osoittaa, että eri kulttuureista peräisin olevien ainesten yhdistely ei ainoastaan sekoita vaan myös mahdollistaa erojen hedelmällisen yhteiselon. Paul Simon teki levyllisen ”afrikkalaista” musiikkia olematta yhtään vähemmän ”Paul Simon”, menettämättä mitään ominaislaadustaan.

Paul Simonia tuskin mainitaan, kun puhutaan Afrikan puolesta toimineista valkoisista liberaaleista. Hänen Afrikanvisiittinsä seurauksena oli kuitenkin maailman parasta musiikkia, parasta ”maailmanmusiikkia” sanan sotkuisimmassa ja syvällisimmässä merkityksessä.

tynyt hybridi kaivaa maaperää koloniaalisen auktoriteetin alta matkimalla (*to mimic*) sitä ikään kuin väärin ja kääntämällä koloniaalisen katseen suunnan alistetusta alistajaan. Näin hybridiksi on (diskursiivisen) vastarinnan muoto (Bhabha 1994, 112–114, 121; kriittisiä kommentaareja Bhabhasta ks. esim. Young 1990, 141–156 ja Moore-Gilbert 1997, 114–151).

Hybridiä ei ole yritetty pakottaa ahtaan määritelmän sisään, ja saattaa olla, että sen perimmäinen merkitys haastaa tarkkaan rajatun käsitteenmäärittelyn mielekkyyden. ”Elävänä” käsitteenä se soveltuukin mitä parhaiten muutoksessa olevan tilanteen (kuten Zadie Smithin kuvaaman jälkikoloniaalisen kohtaamisen) analyysiin.

Jamaikalta Isoon-Britanniaan muuttanut tutkija Stuart Hall kirjoittaa antropologi Mary Douglasin (ks. Douglas 2000) ajatuksiin viitaten, kuinka ”kulttuurinen järjestys häiriytyy erityisesti silloin, kun asiat putkahtavat esiin väärässä kategoriassa tai kun ne eivät oikein sovi mihinkään kategoriaan – kuten elohopean kaltainen aine, joka on metalli mutta myös nestettä, tai *mulattien* kaltainen rotuja sekoittava sosiaalinen ryhmä,

joka ei ole valkoinen eikä musta, vaan kelluu monimielisesti jollakin epävakaa-lla, vaarallisella, määrittelemättömän väli-tilan hybridivyöhykkeellä.” (Hall 1999, 156.)

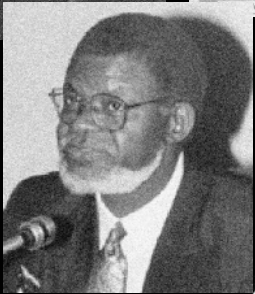
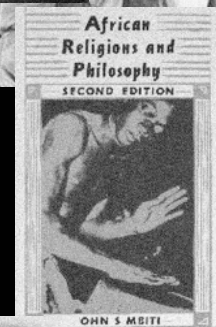
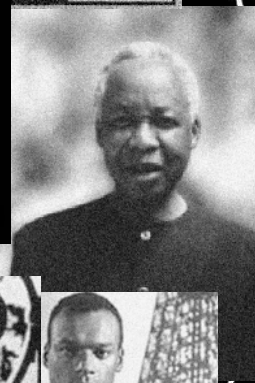
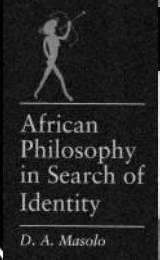
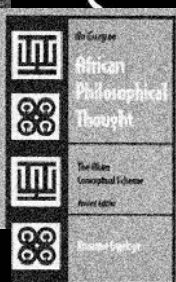
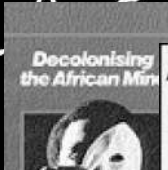
Hybridi voidaan ymmärtää haastajaksi, kulttuuriseksi häiriköksi, joka sekoittaa luokitteluihin ja kategorioiden puhtaanapitoon perustuvan ajattelun konseptit sekä pakottaa tarkistamaan symbolisen rajanvedon perusteet.

Hybridi haastaa myös strukturalistisen binarismi-jaottelun, johon suuri osa postkoloniaalisesta analyysistäkin on perustunut aina Edward Saidin *Orientalism*-teoksesta (1978) alkaen (ks. Ashcroft ym. 1998, 23–27; Moore-Gilbert 1997, 115–118, 129–130). ’Valkoinen’ ja ’musta’ (tai ’kolonisoija’ ja ’kolonisoitu’) eivät olekaan kuin jin ja jang, kokonaisuuden kaksi toisiaan täydentävää puolta, vaan summaan täytyy lisätä vielä muuttuva tekijä X, ennakoimaton ja aina uusia muotoja saava hybridi.

## Kirjallisuutta

Ashcroft, Bill & Gareth Griffiths & Helen Tiffin (1998) *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London & New York: Routledge.

- Bhabha, Homi K. (1994) *The Location of Culture*. London & New York: Routledge.
- Brathwaite, Edward Kamau (1971) *The Development of Creole Society in Jamaica 1770–1820*. Oxford: Clarendon Press.
- Douglas, Mary (2000) *Puhtaus ja vaara. Rituaalisten rajanvedon analyysi*. Suom. Virpi Blom ja Kaarina Hazard. Tampere: Vastapaino.
- Hall, Stuart (1999) *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen ja Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.
- Moore-Gilbert, Bart (1997) *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London & New York: Verso.
- Pratt, Mary Louis (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Said, Edward (1978) *Orientalism*. London: Routledge.
- Simola, Raisa & Hakkarainen, Marja-Leena (1998) ”Postkolonialismi paradigmana.” Teoksessa *Konteksti – tutkimuksen avainsana*. Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja 51, osa 1. Helsinki: SKS.
- Smith, Zadie (2001) *Valkoiset hampaat*. Suom. Irmeli Ruuska. Helsinki: WSOY.
- Young, Robert J.C. (1993) *White Mythologies: Writing History and the West*. London & New York: Routledge.
- Young, Robert J.C. (1995) *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London & New York: Routledge.





# Afrikkalainen filosofia: historiaa ja nykypäivää

*Mikä on filosofian asema Afrikassa ja afrikkalaisen filosofian asema maailmalla? Artikkelissa nostan esille kysymyksen afrikkalaisen ajattelun ja filosofian asemasta kulttuurihistoriassamme – erityisesti postkolonialistisen kritiikin kehiksestä katsoen. Käsittelen myös kysymystä afrikkalaisen filosofian erityispiirteistä eli sitä, eroaako filosofia Afrikassa perustavanlaatuisesti läntisestä filosofiasta. Kolmanneksi kertaan afrikkalaisen filosofian tunnetuimmat virtaukset ja analysoin tarkemmin paria sen keskeistä kysymystä kuten persoonuuden käsitettä ja ajan filosofiaa. Lopuksi siirryn kokemuksiini filosofian opettajana suomalaisena Tansaniassa. Tarkoituksenani on luoda yleiskuva afrikkalaisesta filosofiasta. Samalla pyrin kuitenkin myös pohtimaan laajemmin filosofian ja kulttuurin välistä suhdetta.<sup>1</sup>*

## KULTTUURI JA FILOSOFIA: ONKO AFRIKKALAISTA FILOSOFIAA OLEMASSA?

Ehkä keskeisin afrikkalaisen filosofian yhteydessä käyty debatti on ollut kysymys siitä, onko Afrikassa historiallisesti lainkaan filosofiaa ja jos on, miten tämä autenttisesti afrikkalainen filosofia mahdollisesti eroaa länsimaisesta tai itämaisestä filosofiasta? Lisäksi afrikkalaisen filosofian erityispiirteitä korostettaessa herää kysymys tietyn filosofisen ajattelumallin afrikkalaisuudesta: tuleeko filosofiasta afrikkalaista silloin, kun se on maantieteellisesti alkuperältään afrikkalaisten ajattelijoiden tekemää filosofiaa vai riittääkö, että se on etnisesti afrikkalaisen taustan omaavien (esimerkiksi Yhdysvalloissa syntyneiden amerikanafrikkalaisten eli tavalla tai toisella sukujuuriltaan afrikkalaisten) filosofien tuottamaa? Vai onko afrikkalaista filosofia se, mikä pohtii Afrikan näkökulmasta perustavanlaatuisia filosofisia ongelmia? Entä mitä ylipäätään 'afrikkalaisuudella' tarkoitetaan

silloin, kun viitataan etnisesti heterogeeniseen, monikulttuuriseen ja monikieliseen Afrikan mantereeseen? Lisäksi on muistettava, että erityisesti Pohjois-Amerikan mustien filosofien työt aihepiiristään riippuen lasketaan usein kuuluvaksi afrikkalaisen filosofian piiriin.

Tähän debattiin liittyy alkuperäisen, afrikkalaisen kulttuurin omalaatuisuutta korostava ja eurosentrismiä vastustava postkolonialistinen kritiikki. Postkolonialistinen näkökulma pyrkii osoittamaan kuinka Euroopan ja ylipäätään lännen kulttuurillinen ylivalta on vääristänyt käsityksiä muista kulttuureista. Samalla se pyrkii irrottamaan afrikkalaisen ajattelun mallit kolonialismin tuomista ulkopuolisista kulttuurillisista vaikutuksista sekä ylipäätään läntisestä atomistisesta maailmankuvasta ja yksilökeskeisistä normatiivisista yhteiskuntafilosofian ja etiikan kehiksistä. Keskeinen osa tätä debattia

on lännen historiallisesti itsekeskeinen asenne, joka on usein väheksynyt muita kulttuureja nähden ne primitiivisinä ja sivistyksellisesti alempiarvoisina.

Yhteiskunnallisen tasa-arvon ongelmat sekä niihin liittyvät rotuun tai etniseen taustaan ja kulttuurilliseen identiteettiin sidotut kysymykset ovatkin keskeisiä afrikkalaisten tekemän filosofian piirissä. Poliittista vapaustaistelua rodullisen ja kulttuurillisen tasa-arvon puolesta on vaikea tiukasti erottaa afrikkalaisen filosofian muista elementeistä. Itse asiassa ne nousevat esille jopa afrikkalaisen filosofian metafysisissä ja tietoteoreettisissa alkuoletuksissa. Tämä on mielenkiintoista, sillä esimerkiksi itämainen filosofia ei ole joutunut kiistelemään paikastaan maailman kulttuurihistoriasa yhtä kiivaasti kuin afrikkalainen filosofia. Vaikka eurosentrisestä lähtökohdasta käsin myöskään itämainen filosofia ei yltänyt läntisen tasolle, sen erityispiirteet on kuitenkin otettu ikään kuin annettuina. Itämaisen ajattelun erityislaatuista – sen holistista ja monistista luonnetta tai sen kokemukseräistä, elämänfilosofista metodia – ei ole länessä suoraan kyseenalaistettu epäfilosofisina. Pikemminkin ne on nähty ikään kuin länsimaista (puhtaammin systemaattiseen, rationaaliseen analyysiin perustuvaan) ajattelumallia täydentävinä ja vaihtoehtoisina lähestymistapoina todellisuuden hahmottamiseen. Erityisesti viime aikoina itämaisen filosofian monismi sekä idän uskontojen holistinen etiikka on saanut yhä enemmän sijaa myös läntisessä ajattelussa ja maailmankatsomuksessa.

Aikanaan monet länsimaisen filosofian historian keskeiset hahmot kuten Platon, Spinoza ja Schopenhauer omaksuivat vaikutteita itämaisesta filosofiasta omien ajatusmalliensa rakentamiseen. Myös Hegelin filosofiasta ja erityisesti ajatuksesta absoluutista eli kaikenkattavasta 'maailman historian hengestä' voidaan löytää itämaisen ajattelun linjoja, vaikka hän itse *Historianfilosofiassaan* totesi, että 'Itämaat' (viitaten Kiinaan, Intiaan, ja antiikin Persiaan) ovat maailmanhistorian ulkopuolella, koska niissä ei ole yksilöl-

lisen tajunnan käsitettä eivätkä ne näin ollen tuota yksilöllistä, kriittistä ajattelua. Hegelin tulkinnan mukaan itämaisessä yhteiskunnallisessa ajattelussa vain hallitsija oli yksilö, ja kaikki kansalaiset sen sijaan sidottuja erilaisiin säännöstöihin.<sup>2</sup>

Afrikan kohdalla eri kulttuureihin lännessä liitetyt ennakoasenteet ovat johtaneet kuitenkin siihen, että afrikkalainen filosofia on joutunut ristiriitaiseen tilanteeseen. Niin afrikkalaiset traditionalistiset länsikeskeisen ajattelun kriitikot, jotka korostavat autenttisen afrikkalaisen kulttuuriperinnön arvoa, kuin toisaalta myös läntisen ajattelun ylivoimaisuutta (tietoisesti tai tiedostamattaan) painottavat läntisten diskurssien puolustajat, näyttävät molemmat argumentoivan, että systemaattisen, loogis-rationaalisen filosofisen metodin opettaminen Afrikassa on läntistä tuontitavaraa. Koska perinteisen läntisen ajattelun näkökulmasta systemaattisen filosofian ja loogisen argumentaation kaikkien tieteiden äitinä katsotaan saaneen alkunsa nimenomaan Antiikin Kreikassa, näiden ajatusmallien ja metodien tuominen Afrikkaan on afrikkalaisen tunnepohjaisen, kollektivistisen ja perinteisiin nojautuvan ajattelun pakottamista länsimaiseen johdonmukaisuuden muottiin. Pyrin tämän artikkelin puitteissa osoittamaan kiistan molempien osapuolten näkemysten ennakkoluuloille perustuvan virheellisyyden.

Afrikkalaisen ajattelun historiaa tarkasteltaessa onkin syytä huomata, että Afrikan manner on kärsinyt ehkä laajimmin eurooppalaisesta siirtomaapolitiikasta sekä siihen liittyvästä alusmaiden kansojen alistamisesta ja Euroopan suurvaltojen keskinäisestä poliittisesta kamppailusta (sekä myöhemmin seuranneesta kylmästä sodasta). Kaikkeen tähän on liittynyt länsimainen oletus siitä, että afrikkalainen ajattelu täytyy muokata eurooppalaiseen teknologis-tieteelliseen edistysuskoon perustuvan loogis-rationaalisen mallin mukaiseksi ja saada se omaksumaan poliittisesti toivottuja ideologioita uskonnollisine tai maallisine arvojärjestelmineen.<sup>3</sup> Samanaikaisesti, kuten postkolonialistinen eurooppakeskeisyyden kriitikki tuo esille, monissa tapauksissa siirtomaakauden aikana emämaiden intresseissä ei itse asiassa ollut kouluttaa siirtomaiden asukkaita kovinkaan korkealle tasolle. Vielä vähemmän ihmisten haluttiin ajattelevan itsenäisesti ja kriittisesti. Siirtomaavallat eivät yrittäneet vakavasti ymmärtää alkuperäiskulttuureja eivätkä olleet kiinnostuneita perinteisistä ajattelumalleista ja paikallisesta viisaudesta.

Valloittajien näkökulmasta 'tietämättömiä' on helpompaa ja samalla oikeutempaa hallita. Euroopan rasisisille ja patriarkaalisille näkemyksille olikin tyyppillistä nähdä kaikki muut kuin keski- ja yläluokkaiset valkoiset miehet älyllisesti vähempiarvoisina. Näiden 'muiden' (olivatpa he sitten naisia tai ei-valkoisten rotujen edustajia) kouluttaminen yleisestikin nähtiin hyödyttömäksi, koska näillä sivistyneiden joukkoon kuulumattomilla, eurooppalaisille vieraan 'toisuuden' (eräänlaisen ali-ihmisyyden) edustajilla ei nähty olevan kykyä itsenäiseen ja rationaaliseen ajatteluun ja kriittiseen filosofointiin. Juuri tämän länsikeskeisen, yksisuuntaisille valtasuhteille perustuvan kulttuurillis-tieteellisen diskurssin kritiikki onkin keskeistä afrikkalaiselle yhteiskuntafilosofialle sekä postkolonialistiselle teorialle, jota käsitelen myöhemmin.<sup>4</sup>

Yksi syy originaalin afrikkalaisen ajattelun 'näkyttömyyteen' maailmassa on ollut alhainen luku- ja kirjoitustaitonin paikoin Afrikassa. Kuten kenialainen H. Odera Orika on pyrkinyt osoittamaan tutkiessaan afrikkalaisissa alkukantaisissa yhteisöissä elävien kylän 'viisaiden' näkemyksiä ja argumentteja, koulutuksen puute ei kuitenkaan välttämättä tarkoita sitä, etteikö filosofista, kriittistä ajattelua olisi esiintynyt alkuperäiskulttuureissa.<sup>5</sup> Ei kuitenkaan voida kieltää sitä, että ilman kirjallista dokumentointia yksittäisten afrikkalaisten omintakeisten ja kriittisten ajattelijoiden viisaudet eivät ole säilyneet yksittäisinä filosofointina sukupolvelta toiselle. Ne ovat sen sijaan aikojen kuluessa siirtyneet suullisesti sananlaskujen ja kertomusten muodossa sukupolvelta toiselle, muuttuen näin vähitellen pikemminkin myyteiksi ja kansanuskomuksiksi, jolloin niiden todellista alkuperää ei ole enää mahdollista saada selville. Mikäli antiikin Kreikassakaan ei olisi kirjattu ylös viisaiden lausumia, ei monien nykyään kuuluisien filosofien, kuten vaikkapa Sokrateen, argumentaatiota voitaisi pitää muuna kuin legendoina tai kollektiivisina kansanviisauksina.

Esitetty ongelmavyöhyte osoittaa, että afrikkalaisen filosofian luonnetta koskeva kiista on itse asiassa sidottu debattiin filosofian itsenäisestä olemuksesta. Keskeiseksi nousee kysymys, pitääkö filosofian olla kirjoitettua, akateemista ja systemaattista ollakseen 'oikeaa' filosofiaa, vai voidaananko yleisemminkin kriittistä ajattelua ja laajempia elämänfilosofisia, eri kulttuurivaikutteista periytyviä ainutkertaisia näkemyksiä, ajattelumalleja ja maa-

”

*Yhteiskunnallisen tasa-arvon ongelmat sekä niihin liittyvät rotuun tai etniseen taustaan ja kulttuurilliseen identiteettiin sidotut kysymykset ovatkin keskeisiä afrikkalaisten tekemän filosofian piirissä. Poliittista vapaustaistelua rodullisen ja kulttuurillisen tasa-arvon puolesta on vaikea tiukasti erottaa afrikkalaisen filosofian muista elementeistä.*

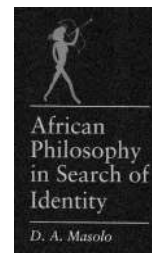
ilmankatsomuksellisia näkemyksiä pitää myös filosofiana? Jos ei, niin miksi ei – eli kuka määrittelee todellisen filosofian luonteen ja millä auktoriteetilla?

### Afrikka eurooppalaisessa filosofiassa: ajattelun 'musta aukko'

Eurooppalaisen filosofian historia ei ole naisten tai alemmista yhteiskuntaluokista lähtöisin olevien ihmisten, ylipäätään muiden kuin ylempien keskiluokan valkoisten miesten, näkökulmasta useinkaan ylentävää luettavaa. Läntistä filosofiaa kritisoidaankin juuri sen eriarvoisesta asenteesta ahkerasti afrikkalaisen filosofian piirissä. Monet afrikkalaiset filosofit, kuten kenialainen D. A. Masolo, ottavat esimerkiksi Hegelin edustamaan läntisen filosofian vääristyneitä näkemyksiä. Hegelhan myös piti Afrikkaa primitiivisenä ja historiattomana 'mustana aukkona' maailmassa. Maailmanhenki eli 'absoluutti', joka Hegelille on kaiken kehityksen ja sivistyksen perusta, ei voi johdattaa Afrikan mantereella historiaa mihinkään suuntaan, koska siellä ei ole syntynyt rationaalista ajattelua eikä siten myöskään kehitystä kohti Euroopan määrittelemää 'korkeampaa' sivistystä.<sup>6</sup>

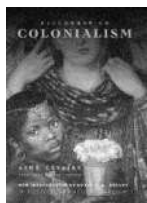
Afrikkalaiset filosofit, kuten Masolo, muistuttavat myös, etteivät myöskään Immanuel Kantin analyysit eri rotujen erityispiirteistä ole koskaan imarrelleet afrikkalaisia.

Kant esitti rotujen eroja käsittelevässä teoksessaan *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775), että alkuperäinen ihmisrotu on valkoinen ja auringon paahde on muuttanut afrikkalaisten ihon mustaksi. Lisäksi Kantin mukaan Amerikan intiaanit ja mustat olivat spirituaalisesti alempiarvoinen ihmisrotu. John Locken sekä muiden humanisteina pidet-



tyjen protoliberalististen ja jopa valistuksen filosofien piittaamattomuus naisten, afrikkalaisten orjien ja ylipäätään yhteiskunnan sen aikaisten marginaaliryhmien oikeuksista ja ihmisarvosta, osoittaa filosofien olleen tiukasti sidoksissa oman aikansa ja yhteiskuntansa ennakkoluuloihin ja asenteisiin.<sup>7</sup> Ennakkoluulo on säilynyt pitkään. Esimerkiksi ranskalainen filosofi ja sosiologi Lucien Lévy-Bruhl pyrki vielä 1900-luvun alussa todistamaan afrikkalaisten älyllisen alemmuuden teoksissaan *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) sekä *La mentalité primitive* (1922), joissa hän väitti teorian afrikkalaisen primitiivisen ajattelun olevan *esilooigista* ja mystistä.

Moderni afrikkalainen intellektualismi ja filosofia lähteekin liikkeelle afrikkalaisen tradition ja kulttuurin puolustamisesta sekä rodullisen identiteetin luomisesta (tai uudelleen löytämisestä) sekä taistelusta itsenäisyyden puolesta kolonialismia vastaan. Erityisesti 1930-luvun Pariisissa syntyi Ranskan siirtomaista Afrikasta sekä Karibian ja Länsi-Intian saaristosta tulleiden keskuuteen rasismia ja kulttuuriassimilaatiota vastaan taisteleva intelligentsia. Filosofisesti se perustui osittain sartrelaisia vaikutteita omaksuneelle 'etniselle eksistentialismille', myöhemmin poststruktuurilismille sekä postkolonialistisen ideologian yhteydessä myös foucault'laiselle yhteiskuntakritiikille. Siihen sisältyi ajatus *paluusta* aitoon, autenttiseen 'kulttuurilliseen' identiteettiin, jonka löytäminen edellyttää vapautumista eurooppalaisten pakottamista arvoista ja käyttäytymismalleista sekä ylipäätään eurosentrisestä Afrikkaa ja afrikkalaisuutta koskevasta kä-



sityksestä. Alkujaan martiniquelaisen Aimé Césairen ensimmäisenä käyttämä termi *negritude* viittasi afrikkalaisten ja ylipäätään ei-valkoisten (erityisesti mustaihosten, juuriltaan afrikkalaisten) oman identiteetin luomiseen, sen uudelleen valintaan ja eurooppalaisten luomasta 'toiseudesta' eroon pääsemiseen.<sup>8</sup>

Toinen *negritude*-liikkeen perustajista oli senegalilainen Léopold Sédar Senghor, josta myöhemmin tuli myös Senegalin presidentti. Senghorille *negritude* tarkoitti afrikkalaisten kulttuuristen arvojen kokonaisuutta, jonka avulla voidaan taistella orjakaupan ja kolonisaati-



on luomaa rodullista ja sosiaalista eriarvoisuutta vastaan. Marxilaista kritiikkiä seuraillen Senghor näki, että afrikkalaiset ovat vieraantuneet omasta autenttisesta identiteetistään. Eurooppalaisten omien tarkoituksien ja ennakoasenteiden varassa luoma näkemys afrikkalaisista tuottaa afrikkalaisille itselleenkin vääristyneen tietoisuuden omasta arvostaan, kulttuuristaan ja paikastaan maailmassa. Rasismien murtama, vääriin yleistyksille perustuva afrikkalainen 'toiseus' on ensin purettava ja uusi, aito identiteetti löydetty sen negaation kautta. Toisin sanoen, on palattava aitoon traditionaaliseen, 'esikoloniaaliseen' afrikkalaiseen persoonallisuuteen, joka ei ole saanut vaikutteita eurooppalaisista asenteista tai historiallisista alistussuhteista. Senghorin mukaan tasa-arvoa ei voida saavuttaa assimiloitumalla 'valkoisen miehen' maailmaan, vaan olemalla ylpeä 'mustan rodun' erityispiirteistä, traditioista ja kulttuurista. Niinpä Senghor esimerkiksi erotti afrikkalaisen ja eurooppalaisen luonteenlaadun toisistaan korostamalla afrikkalaisten henkisyttä ja emotionaalisuutta lännen rationalismin ja logiikan vaihtoehtona.<sup>9</sup>

Martiniquelainen, Ranskan armeijassa palvellut ja Ranskassa lääketiedettä ja psykoanalyysia opiskellut Frantz Fanon puolestaan kuvasi Euroopan siirtomaissa asuvien ja niistä myöhemmin eurooppalaisiin 'emämaihin' muuttaneiden värikkien patologistia vieraantumista omasta kulttuuristaan ja identiteetistään. Vaikka Fanonin työt perustuvat pitkälti freudilaisia vaikutteita sisältävään yhteiskunnalliseen ja rodulliseen psykoanalyysiin, niissä on myös paljon filosofisia vaikutteita Sartren eksistentialismista. Fanon esittääkin teoksessaan *Black Skin, White Masks* (1967, alkup. *Peau noire, masques blancs*, 1952) sosiaalisen diagnoosin eri rotujen eriarvoisuutta ylläpitävistä yhteiskuntarakenteista sekä niiden psykologisista ja eksistentialistisista syistä. Fanon esimerkiksi osoittaa, kuinka erityisesti kolonisoitujen alueiden värikkien näkökulmasta (olivat johdatettuja näkemään) Euroopan valkoisen kulttuurin ihanteena, jota kohti heidän tuli pyrkiä. Tullakseen eurooppalaisittain hyväksytyiksi ja 'sivistyneiksi', ei-valkoisten rotujen edustajat



” Afrikkalaisen filosofian luonnetta koskeva kiista on sidottu kysymykseen filosofian itsenäisestä olemuksesta. Pitääkö filosofian olla kirjoitettua, akateemista ja systemaattista ollakseen 'oikeaa' filosofiaa, vai voidaanko yleisemminkin kriittistä ajattelua ja laajempia elämänfilosofisia, eri kulttuurivaikutteista periytyviä ainutkertaisia näkemyksiä, ajattelumalleja ja maailmankatsomuksellisia näkemyksiä pitää myös filosofiana?

pyrkivät muuttamaan mahdollisimman 'valkoisiksi': he hankkivat läntisen koulutuksen, pukeutuivat lännen muodin mukaan, kuluttivat läntisiä tuotteita ja mahdollisesti löysivät valkoisen puolison. Mitä 'valkoisempi' ulkokuori ja elämän puitteet, sen paremmassa asemassa värikkien kokivat olevansa eurosentrisessä ja rasistisessa maailmassa. Samalla he valkoisten mallin mukaan oppivat väheksymään alkuperäistä kulttuuriaan, sen sivistymättömyyttä, sen kieliä ja perinteitä. Tämä 'valkoisen naamion' ylläpitäminen ei kuitenkaan koskaan saavuta tavoitetta, koska valkoinen Eurooppa ei lopultakaan täysin hyväksynyt värikkien tasa-arvoisina, vaan piti näki heidät pysyvästi erilaisuuden, 'toiseuden' edustajina.<sup>10</sup>

### Postkolonialistinen eurosentrismin kritiikki

Tämä afrikkalaiselle, kriittiselle ajattelulle tyypillinen näkemys kulttuurillisesta vieraantumisesta ja 'toiseudesta' on keskeistä myös sekä postkolonialistiselle kirjallisuuskritiikille että yhteiskuntateorialle. 'Postkolonialismilla' ei näin ollen afrikkalaisen filosofian yhteydessä viitata ainoastaan kolonisaation jälkeiseen filosofointiin ja teoretisointiin. 'Postkolonialistinen teoria' kattaa pikemminkin modernin diskurssia vastustavan teesin, joka paljastaa (entisiä) siirtomaita edelleen alistavat yhteiskunnalliset valtarakenteet sekä niihin liittyvät rasistiset asenteet. Se pyrkii taistelemaan lännen intellektuaalista, taloudellista ja poliittista ylivaltaa vastaan korostamalla autenttisen kulttuurillisen identiteetin merkitystä, puhutaanpa sitten Afrikasta tai muista siirtomaavaltosten alaisuuteen joutuneista alueista. Postkolonialistisella modernismin antiteesillä on paljon yhteistä muiden valistuksen intellektuaalista projektia kritisoiden diskurssien kanssa. Postkolonialistinen kri-



tiikki jakautuu usein traditionalistiseen suuntaukseen, joka korostaa autenttisen, länsimaisista vaikutteista vapaan tradition ideaalia, ja toisaalta postmodernia kritiikkiä seurailevaan näkemykseen, ettei vanhoihin kertomuksiin ole pirstoutuneissa nykykulttuureissa enää paluuta sen paremmin Afrikassa kuin muuallakaan.<sup>11</sup>

Kenialaissyntyinen mutta intialaissukuinen, Kanadassa koulutautunut ja myöhemmin Australiaan muuttanut yhteiskuntakriitikko Pal Ahluwalia, joka itse näin edustaa nykypäivän afrikkalaisen filosofian ja/tai afrikkalaisen filosofin kosmopoliittisuutta, pohtii juuri näitä postkolonialistisen teorian sisäisiä identiteettiongelmia kirjassaan *Politics and Postmodern theory* (2001). Ahluwalia toteaa, että monet afrikkalaiset ja afroamerikkalaiset yhteiskuntafilosofit ovat joutuneet kritisomaan rajusti rodulliseen eksistentialismiin perustuvaa *negritude*-liikettä sekä postkolonialistisen teorian identiteetti-teesejä, koska niiden yritys esittää etnistä ylpeyttä korostava lähestymistapa nimenomaan länsimaisen diskursusin vastavoimana itse asiassa väistämättä johtaa länsimaisen, kolonialistisen ajattelun luoman rodullisen dualismin korostamiseen ja näin toistaa eurooppalaisten ennakkoluuloja Afrikasta ja sen 'toisudesta'. Näin *negritude*-ideologia ja vahvan autenttisen kulttuuri- ja rotuidentiteetin luominen pikemminkin oikeuttaa eurosentrisen käsityksen eri etnisistä taustoista tulevien erilaisuudesta eikä suinkaan edistä tasa-arvoa eri etnisten taustojen välillä.<sup>12</sup>

Lisäksi Ahluwalia muistuttaa, että postkolonialistisen diskurssin laajempaan ongelmana on sen vahva nojautuminen mannereurooppalaiseen intellektuaaliseen diskurssiin. Yhtäältä niin *negritude*-ideologian edustajat kuin alkuperäiset eurosentrisiä ja kolonialismia kritisoineet teoreetikotkin, kuten esimerkiksi Edward Said postkolonialismin klassikossaan *Orientalism* (1978), esittivät poliittisesti uusia ja tärkeitä kriittisiä näkemyksiä lännen ylläpitämiä eriarvoistavia valtasuhteita kohtaan. Toisaalta tämä kritiikki itsessään perustui nimenomaan eurooppalaisen intelligentsian piirissä syntyneeseen yhteiskunnalliseen kritiikkiin eikä näin ollen suoraan edustanut 'perinteistä' tai vaihtoehtoista, autenttisesti ei-eurooppalaista ajattelua. Esimerkiksi *negritude*-liikkeen perustajat sekä useat postkolonialistisen teorian edustajat ovatkin opiskelleet ainakin jonkin aikaa Euroopassa, saaneet eurooppalaisia vaikutteita ideoihinsa ja olleet osa kosmo-

poliittista monikulttuurillisuutta. Postkolonialistinen eurosentrismen kritiikki on saanut vahvoja vaikutteita mannereurooppalaisesta filosofisesta perinteestä tukeutuen monin paikoin esimerkiksi poststrukturalismiin, eksistentialismiin, marxismiin sekä nykypäivän postmodernismiin.

Keskeistä kulttuurillisen ja etnisen identiteetin hahmottamiselle onkin käytännössä ehkä ollut juuri yksittäisten filosofien ja yhteiskuntakriitikoiden henkilökohtainen irtautuminen sukujuuristaan ja vieraantuminen omasta kulttuuristaan, samalla kun he kokivat tullessaan tavalla tai toisella syrjityksi länsimaisen kulttuurin piirissä. Ahluwalia toteaa, että postkolonialistisen teorian heikkous on siinä, että se perustuu eurooppalaiseen filosofiseen metodiin ja tietynlaisen kosmopoliittisuuden omaksumiseen. Näin se usein rajoittuu entisten siirtomaiden 'kansainvälistyneen' älymystön keskuuteen eikä ole yhtä relevanttia monissa entisissä siirtomaissa ja nykyisissä kehitysmaissa, joissa postkolonialismin esittämä vieraantuminen ja 'toisuus' ei ole ongelma valtaväestön keskuudessa. Vähemmän koulutettu ja vaikkapa eristäytyneellä maaseudulla asuva afrikkalainen maanviljelijä ei todennäköisesti koe tätä 'kosmopoliittista eksistentialistista angstia', koska hän ei koskaan ole joutunut elämään itselleen kulttuurillisesti ja etnisesti vieraassa ympäristössä.<sup>13</sup>

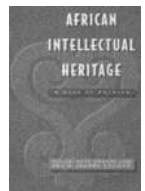
Näistä eurosentrismen postkolonialistiseen kritiikkiin liittyvistä ongelmista huolimatta positiivisena voidaan pitää erityisesti postkolonialistisen teorian kriittistä voimaa, joka tuo myös länsimaissa esille eurosentrismen vaikutuksen kansainvälisten suhteiden ja arvostusten vääristymiseen. Sen esittämä kulttuurillisiin, taloudellisiin ja yhteiskunnallisiin suhteisiin sekä sukupuoleen, etniseen taustaan ja kieleen perustuva valta-analyysi on onnistunut kuvaamaan selvästi sitä alistavaa ympäristöä, jonka puitteissa puhtaasti läntisen (perinteisesti usein myös patriarkaalisin) mallin ulkopuoliset ajattelusuuntaukset ja eri kulttuuriperinteistä kotoisin olevat kriittiset ajattelijat ovat joutuneet kamppailemaan. Tätä eurosentrismistä taustaa vasten on helppo ymmärtää, miksi afrikkalainen filosofia vielä nykypäivänäkkin joutuu usein lähtemään liikkeelle kieltämällä eurooppalaisten aikanaan afrikkalaisiin liittämät ennakkoluulot.

”

...afrikkalaiset filosofit ovat alusta asti joutuneet puolustamaan afrikkalaisen ajattelun rationaalisuutta, logiikkaa ja ylipäätään intellektuaalisuutta usein samalla tavoin altavastaajan asemasta kuin feministit joutuvat puolustamaan sukupuolten intektuaalista ja sosiaalista tasa-arvoa.

## Missä filosofia sai alkunsa?

Postkolonialistisen kriittisen filosofian lisäksi afrikkalaisen filosofian roolia ja sen merkitystä maailmalla on pyritty puolustamaan myös historiallisesta näkökulmasta. Koska afrikkalaisen filosofian olemassaoloa koskevan debatin keskeinen lähtökohta on perinteinen länsimainen asenne, joka on kyseenalaistanut 'mustan Afrikan' kyvyn loogiseen analyysiin ja rationaaliseen ajatteluun, muutamat afrikkalaiset filosofit ovat halunneet osoittaa, että mikäli hylättäisiin eurosentrinen historiankäsitelmä, todellisuudessa kävisi ilmi, että filosofia on levinnyt Afrikan mantereelta Eurooppaan eikä suinkaan päinvastoin. Niinpä puolustaessaan afrikkalaisen kriittisen ajattelun ja filosofian olemassaoloa historiallisesta näkökulmasta muutamat afrikkalaisen filosofian edustajat, kuten Cheikh Anta Diop (1974), Henry Orlé (1994) sekä Molefi Kete Asante (2000), pyrkivät todistamaan, että sekä tieteiden että filosofian historian Eurooppa-keskeisyys on harhaanjohtavaa. Heidän mukaansa tieteiden kehittyminen ja filosofointi ei alkanut antiikin Kreikassa, vaan Kreikassa esitetty tieteellinen ja filosofinen ajattelu oli saanut vaikutteita Afrikan aikaisemmista kulttuureista, erityisesti Egyptin sekä Etiopian pitkälle kehittyneistä sivilisaatioista. Asanten mukaan historiallisesti ensimmäinen filosofi, joka käsitteeli paikan, ajan, tilan, elämän ja kuolematonmuuden käsitteitä sekä fyysisten ja henkisten sairauksien luonnetta, oli nykyisen Egyptin alueelta lähtöisin oleva Imhotep (2700 eKr), joka näin ollen olisi kaikkien tieteiden todellinen 'esi-isä'.<sup>14</sup>



Kreikkalaisista esimerkiksi ensimmäiseksi filosofiksi väitetyn Thalesin (600 eKr) tiedetään opiskelleen Afrikassa ja saaneen oppia Egyptin papeilta. Myös

Platonin ajatuksissa sielun reinkarnaatioita nähdään yhteyksiä Egyptin mytologiaan ja filosofiaan. Aristoteleen arvellaan puolestaan omaksuneen liikkumattoman liikkuttajan idean matkoillaan Egyptiin Aleksanteri Suuren kanssa. Vaikka Egypti ei kata kuin pienen osan Afrikan mantereesta, Egyptin ontologisten ja kosmologisten näkemysten, mytologian sekä tieteellisen empiirisen tutkimuksen oletetaan perustuvan nimenomaan 'mustan Afrikan' traditioihin eikä esimerkiksi lähi-idän Arabivaikutteisiin kulttuureihin. Myös etnisesti Egyptin kansojen juurten katsotaan olevan Itä- ja Etelä Afrikan heimoissa.<sup>15</sup>

## NYKYPÄIVÄN AFRIKKALAISTA FILOSOFIAA: NELJÄ SUUNTAUSTA

Suuri osa afrikkalaisesta filosofiasta näyttää keskittyneen pohtimaan sitä, onko afrikkalaista filosofiaa olemassa itsenäisesti sekä miten tämä filosofia mahdollisesti eroaa filosofiasta muualla maailmassa. Yleiskuvan antamiseksi esittelen seuraavaksi lyhyesti, minkälaista filosofiaa afrikkalaiset filosofit nykyään tekevät ja minkälaisista aiheista he ovat kiinnostuneita. Afrikkalaisen filosofian kokonaiskuvan hahmottamiseksi voidaan erottaa neljä päävirtausta. Nairobien yliopistossa toimineen, muutama vuosi sitten edenneen filosofin Henry Odera Orukan (1990) mukaan nämä suuntaukset ovat 1) etnofilosofia eli kollektiivinen kansanfilosofia, 2) paikallinen filosofinen viisaus tai 'vanhojen viisaiden filosofinen tulkinta', 3) ammattifilosofia ja 4) kansallis-ideologinen yhteiskuntafilosofia.<sup>16</sup> Oruka on myöhemmin lisännyt näihin virtauksiin afrikkalaisen filosofian hermeneuttisen suuntauksen sekä taiteellisen ja kirjallisen suuntauksen, mutta tiukasti määrittellen ne eivät ole itsenäisiä filosofian alueita, vaan osa laajempaa postkolonialistista teoretisointia. Niinpä esimerkiksi afrikkalaisen filosofian johdanto-oppikirjoissa edellä esitetty nelijako on edelleen vallitseva. Tämä nelijako esittää samalla neljä erilaista näkemystä filosofian luonteesta.

### Etnofilosofia

*Etnofilosofialla* viitataan kulttuuriantropologien, sosiologien ja etnografien työhön, jossa pyritään kuvaamaan 'tyypillisesti afrikkalaisia' kollektiivisia ja traditionaali-

sia kansanuskomusjärjestelmiä tai kansanviisauksia. Erityisesti Afrikassa toimineet lähetyssaarnaajat katsoivat tärkeäksi 'läntisestä poikkeavan' afrikkalaisen maailmankuvan hahmottamisen, koska vasta paikallisen kulttuurin ymmärtämisen edesauttoi käännytystyötä ja kristinuskon levittämistä Afrikan eri heimojen keskuuteen. Etnofilosofian edustajia ovat esimerkiksi katolinen pappi ja lähetyssaarnaaja Placid Tempels, joka *Bantu-filosofiassa* (*Bantu Philosophy*, 1959, alkup. *La Philosophie bantoue*, 1945) kuvasi afrikkalaista ajattelua ja uskomusjärjestelmää. Tempels tutki lähinnä *Shaba Baluba*-heimoa Kongon demokraattisen tasavallan alueella (ent. Zairaessa), mutta yleisti esimerkiksi ontologisen 'olemisen' tilalle 'elämänvoiman' käsitteen kattamaan laajemmin koko Afrikan maailmankuvan. Vaikka Tempels myönsi, että afrikkalaisten maailmankuva on filosofinen, hän samalla korosti, etteivät afrikkalaiset itse kuitenkaan pysty tätä filosofista mallia käsitteellistämään ja analyttisesti esittämään. Afrikkalaiset elävät maailmankuvansa mukaan, kun eurooppalaisia ajattelijoita taas tarvitaan 'teoretisoimaan' tämä maailmankuva (omien tarpeidensa ja tarkoituksensa mukaan). Afrikkalaisen filosofian näkökulmasta ristiriitaisena pidetäänkin usein sitä, että tämä Afrikan ulkopuolelta tulleiden lähetyssaarnaajien tai akateemisten tutkijoiden suorittama afrikkalaisen ajattelun erityispiirteiden kuvaaminen antoi itse asiassa alkupotkun afrikkalaisen ajattelun keskeisten piirteiden hakemiselle ja näin myös modernille filosofialle Afrikan mantereella.

### *Sage*-filosofia eli paikallinen viisaus tai 'tietäjäfilosofia'

Kollektiivisten kansanviisauksien tulkitsemisesta poikkeava kansan viisaiden esittämien yksilöllisten (usein yhteisön uskomuksista poikkeavien) ajatusten tutkiminen. Tämä *Sage*-filosofiaksi kutsuttu (usein myös 'philosophic sagacity' nimellä tunnettu) suuntaus voidaan suomen- tai ehkä parhaiten 'paikallisten viisaiden filosofiana' tai sitten mahdollisesti 'tietäjäfilosofiana'.<sup>17</sup> Englanninkielisen *sage*-nimityksen vakiinnutti sen tunnetuin tutkija Henry Odera Oruka (1991). Oruka halusi tuoda julki yksittäisten afrikkalaisen originaaleja, filosofisia ajatuksia ja osoittaa samalla, ettei 'primitiivinen' elämäntapa ole este kriittiselle ajattelulle ja terävälle argumentaatiolle. Oruka todisti,

”  
...muutamat afrikkalaiset filosofit pyrkivät todistamaan, että sekä tieteiden että filosofian historian Eurooppa-keskeisyys on harhaanjohtavaa. Heidän mukaansa tieteiden kehittyminen ja filosofointi ei alkanut antiikin Kreikassa, vaan Kreikassa esitetty tieteellinen ja filosofinen ajattelu oli saanut vaikutteita Afrikan aikaisemmista kulttuureista, erityisesti Egyptin sekä Etiopian pitkälle kehittyneistä sivilisaatioista.

että myös sosiaalisesti yhteisökeskeinen kulttuuri voi tuottaa individualistisia ajattelijoita ja ajatuksia, samalla tavoin kuin individualistisessa kulttuurissa syntyy 'laumasieluja', jotka mieluummin seuraavat erilaisten yhteisöjen uskomuksia ja arvoja (olipa kyse sitten ideologisesta, uskonnollisesta tai muusta kollektiivista) kuin kyseenalaistavat niitä.

Orukan *Sage*-filosofian on kuitenkin nähty usein olevan hyvinkin lähellä etnofilosofiaa ja kulttuuriantropologiaa. Toisaalta sitä on kritisoitu siitä, että filosofin haastattelussa paikallisia viisaita ja organisoidessaan heidän ideoitaan ja ajatuksiaan systemaattiseen teoreettiseen pakettiin, filosofi tutkijana itse välttämättä osallistuu filosofointiprosessiin. Hän saattaa haastattelutilanteessa johdatella haastateltavaa kohti haluttua johtopäätöstä tai materiaalia purkaessaan tulkita sitä liian tiukasti omien viitekehystensä sisältä.<sup>18</sup>

### Ammattifilosofia

Ammattifilosoifeiksi kutsutaan niitä nykypäivän afrikkalaisia filosofeja, jotka ovat saaneet koulutuksensa läntisissä yliopistoissa, omaksuneet systemaattisen teoretisoinnin, käsitteanalyysin ja modernin logiikan mallit, mutta käyttävät niitä nimenomaan afrikkalaisen filosofian kehittämiseen, perinteisten ajatusmallien kriittiseen analyysiin ja Afrikan kehitykseen liittyvien kysymysten filosofiseen tarkasteluun. Ammattifilosofien kuten beniniläisen Paul Hountondjin (1983), ghanalaisen Kwasi Wirenun (1980, 1996) ja nigeriläisen P.O. Bodunrinin (1984, 1985) näkökulmasta afrikkalaista filosofiaa ei voi erottaa muusta filosofiasta sen paremmin kuin afrikkalaista matematiikkaa voidaan erottaa yleisestä matematiikasta. Filosofian metodi ja siihen sisältyvä logiikka ovat universaaleja, vaikka

kulttuurillinen tausta vaikuttaakin tavalla tai toisella filosofiseen ajattelutapaamme ja aiheisiin, joita käsittelemme. Voidaan puhua afrikkalaisista filosofeista tai afrikkalaisten tekemästä filosofiasta viittaamalla tiettyjen filosofien alkuperäiseen kansallisuuteen ja etniseen ja kulttuurilliseen taustaan. Eri asia on rajata afrikkalainen filosofia siten, että määretään afrikkalainen käytetään viittaamaan jotenkin kokonaisvaltaisesti poikkeavaan ajatusmalliin tai lähestymistapaan.

### Kansallis-ideologinen yhteiskuntafilosofia

Kansallis-ideologinen yhteiskuntafilosofia puolestaan yhdistää filosofisen lähestymistavan yhteiskunnallisiin kysymyksiin sekä kolonialismia vastaan käytyyn taisteluun ja Afrikan maiden itsenäistymisprosessiin. Sillä on paljon yhteistä laajemmän postkolonialistisen teorian kanssa. Kansallisen identiteetin vahvistamisen lisäksi afrikkalainen yhteiskuntafilosofia myös ajaa normatiivisesti Afrikan yhdyntymistä. Suuri osa kansallis-ideologista filosofiaa ei keskity niinkään teoreettiseen filosofiseen spekulointiin tai käsitteelliseen analyysiin sinänsä. Sen sijaan se pyrkii luomaan afrikkalaisille traditionaalisille arvoille perustuvan ideaalin yhteiskuntamallin, jonka avulla kansalliselle kehitykselle voidaan käytännössäkin löytää uusi itsenäinen suunta ja paikallisiin olosuhteisiin istuva hallintojärjestelmä.

Kaksi tämän kansallis-ideologisen suuntauksen ehkä tunnetuinta edustajaa (mutta eivät toki ainoaa) ovat ghanalainen Kwame Nkrumah ja tansanialainen Julius Nyerere, jotka molemmat toimivat myös maidensa ensimmäisinä presidentteinä ja yrittivät soveltaa yhteiskuntafilosofian ideaalejaan myös poliittiseen käytäntöön. Nkrumah (1965, 1970) kehitti marxilaisen, konsientilismiksi (engl. 'consciencialism') nimeämänsä egalitaristisen yhteiskuntamallin. Nyerere (1967, 1968, 1973) puolestaan hahmotteli ideologisen perhe- ja pienyhteisökeskeisen *Ujamaa*-sosialismin, jossa tavallaan Marxin ja Maon kommunistiset ideat yhdistyivät autenttisen afrikkalaisen tradition herättämiseksi myös modernin, kolonialismin jälkeisen afrikkalaisen yhteiskuntajärjestyksen perustaksi.



### AFRIKKALAISEN FILOSOFIAN ERITYISPIIRTEITÄ JA -KYSYMYKSIÄ

Kansallis-ideologiselle filosofialle keskeinen kysymys on yksilön ja yhteisön suhde hyvän yhteiskuntajärjestelmän perustana. Sekä Nkrumah että Nyerere pyrkivät löytämään perustan sosialistiselle poliittiselle järjestelmälle Afrikan yhteisökeskeisestä traditiosta, jota afrikkalaisessa yhteiskuntafilosofiassa usein kutsutaan *kommunalismiksi*. Molemmat uskoivat, että ainoa tapa vapauttaa Afrika kolonialismin kulttuurillisista (nimenomaan egoistiselle individualismille perustuvista) vaikutteista on herättää henkiin perinteinen solidaarisuuden traditio, joka toimii sosialistisen yhteiskuntajärjestelmän moraalisenä selkärankana. Itse asiassa Nkrumah ja Nyerere väittivät, että afrikkalainen perinne *itsessään* on yhtä kuin sosialistinen perinne. He näkivät sosialismin ja kapitalismin pikeminkin luonteenpiirteinä kuin itsenäisinä poliittisinä järjestelminä:



sosialistisuus oli oikeudenmukaisen yhteiskunnan jäsenten tavoiteltava hyve ja kapitalismi puolestaan edusti itsekeskeytyksen pahetta.

Nyky-Afrikan yhteiskunnallisessa, monikulttuurisessa todellisuudessa tämän ideaalisen, 'autenttisen' afrikkalaisen tradition herättäminen ei ole onnistunut. Edes sosialistisen poliittisen järjestelmän vallitessa kansalaiset eivät palanneet autenttisiin solidaarisuuden arvoihin. Kulttuurillisesti monimuotoisessa nykypäivän Afrikassa vähitellen markkinatalouteen perustuvan demokratian afrikkalaiset sovellutukset ovat käytännössä korvanneet afrikkalaisen sosialismin sekä perinteisenä arvona että poliittisena järjestelmänä. Nykypäivän afrikkalainen poliittinen filosofia pyrkiikin sosialismin jälkeen entistä selvemmin yhdistämään demokratian poliittisen ihanteen Afrikan egalitaristisen yhteisökeskeisen tradition arvojen kanssa. Tämän päivän afrikkalainen yhteiskuntafilosofia tuo juuri postkolonialistisen yhteiskuntateorian kautta esiin afrikkalaisen perinteen autenttisten arvojen tärkeyden kansallisen ja laajemmin koko Afrikan manteleen yhteisen hyvän edistämiseksi, mutta demokraattisen hallintoyhteisön puitteissa. Ehkä selvin ero perinteisen kommunalistisen ja nykyisen kommunitaristisen yhteiskuntafilosofian välillä on painopisteen siirtyminen perhe- ja pienyhteisö-

”

*Sekä Nkrumah että Nyerere pyrkivät löytämään perustan sosialistiselle poliittiselle järjestelmälle Afrikan yhteisökeskeisestä traditiosta, jota afrikkalaisessa yhteiskuntafilosofiassa usein kutsutaan communalismiksi.*

sökeskeytyksestä laajempia yhteisöjä ja yhteistä hyvää korostavaan yhteiskunnalliseen ajattelumalliin – toisin sanoen traditionaalisten heimoyhteisöjen antaman sosiaalisen mallin sijaan osallistuvan kansallis-demokratian sekä kansalaisyhteiskunnan edistämiseen.<sup>19</sup> Kuten aikanaan Nkrumah ja Nyerere, myös suurin osa nykyisistä afrikkalaisista poliittisista teoreetikoista kannattaa edelleen toisaalta panafrikanismia eli Afrikan yhtenäisyyttä ja Afrikan valtioiden poliittista ja taloudellista yhdyntymistä sekä toisaalta korostaa paikallisen tiedon ja identiteetin merkitystä globalisoituvassa yhteiskuntajärjestyksessä.

### Persoonan persoonallisuus ja yhteisöllisyys

Kansallis-ideologisen yhteiskuntafilosofian yhteydessä esitetty yksilön ja yhteisön suhde sekä tradition merkitys kulttuurillisessa ja poliittisessä identiteetissä on keskeinen kysymys afrikkalaisessa filosofiassa. Jos kaikesta kriittisyydestä huolimatta halutaan esittää yleistyksiä, jotka korostavat afrikkalaisen filosofian eroja läntisestä, laajasti ottaen voidaan sanoa, että siinä missä läntinen filosofia painottaa yksilön oikeuksia ja vapautta, afrikkalainen filosofia korostaa usein selkeämmin yksilön yhteisöllisyyttä, tradition merkitystä, yksilöiden sosiaalisia velvollisuuksia sekä yhteistä hyvää. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö poikkeuksia esiinny afrikkalaisten filosofien keskuudessa ja vaihtoehtoisia näkökulmia yksilön yhteisyyteen tuotaisi esille afrikkalaisen filosofian debateissa, samalla tavoin kuin läntisessä laajasti atomistis-individualistisessa kehityksessä keskustellaan yhteisöllisyyden merkityksestä ja arvosta.

Eräs yksilön yhteisöllisyyteen afrikkalaisessa filosofiassa (kuten usein lännessäkin) liittyvä käsite on 'per-



soona' ja persoonan rooli yksilön ja yhteisön suhteessa. Afrikkalaiset filosofit ovat esimerkiksi pyrkineet selvittämään, onko afrikkalainen käsitys persoonasta jotenkin perustavanlaatuisesti erilainen kuin länsimainen käsitys, joka on usein hyvin individualistinen, rationalistinen ja dualistinen. Toisaalta se pyrkii analysoimaan, mikä on persoonan ja persoonallisuuden paikka yhteisössä, afrikkalaisessa, selkeämmin kollektiivisessa traditiossa.

Ghanalainen Kwame Gyekye on pyrkinyt kriittisesti hahmottelemaan nimenomaan ghanalaisen *akan*-heimon keskuudessa omaksuttua persoonan käsitettä sekä selvittämään tämän näkemyksen yhteyksiä muihin afrikkalaisiin ajattelumalleihin ja vielä laajempaan filosofiseen kysymykseen ihmisten yhteisöllisyydestä yleensä. Näin Gyekyen analyysi liikkuu monella eri tasolla ja on hyvin moniulotteista. Gyekyen filosofisesta tutkimuksesta käy ilmi, että afrikkalainen käsitys persoonasta on holistinen perustuen nimenomaan yksilön ja yhteisön välisen ykseyden ymmärtämiseen. *Akan*-uskomusten mukaan ihmispersoonaa jakautuu kolmeen eri osaan, jotka vaikuttavat myös ihmisen 'persoonallisuuteen'. Nämä osat ovat ensinnäkin *okra* eli persoonan perimmäinen olemus tai 'todellinen minä', jota lännessä usein kutsutaan 'sieluksi' tai 'mieheksi'. Toinen persoonan osa on *sumsum*, jonka ehkä lähin käänös on henki (engl. spirit). *Sumsum* liittyy yksilön persoonallisuuteen ja hänen ainutlaatuisiin (luonteen-) piirteisiinsä ja ominaisuuksiinsa, jotka erottavat hänet muista. Toisaalta *sumsum* viittaa laajemmin myös 'eppiseen tai kansallishistorialliseen muistiimme eli siihen, mitä me olemme ryhmän yksittäisinä jäseninä (osina) perineet perheeltämme, yhteisöltämme ja kulttuuriltamme. Persoonan kolmas elementti Gyekyen mukaan on *honam* eli fyysinen keho.

Gyekye väittää kuitenkin, että kokonaisuutena *akan*-kulttuurin keskuudessa persoonan käsite on pikemminkin dualistinen kuin selkeästi kolmijakoinen, sillä *okra* ja *sumsum* edustavat molemmat yhdessä elämän henkistä aspektia, kun taas *honam* liittyy nimenomaan fyysiseen olemukseemme. Gyekye ei yleistä *akan*-heimon näkemyksiä koko Afrikkaa kattaviksi, mutta vihjaa selvästi, että vaikka Afrikassa persoonan käsitykseen sisältyy yhteisiä elementtejä länsimaisen käsityksen

kanssa, afrikkalainen käsitys eroaa erityisesti siinä, että persoonan määrittelyyn sisältyy yhteisöllisiä elementtejä ja yksilö määrittellään yhteisönsä ja sen perinteiden (eli eräänlaisen kansanhengen) kautta.<sup>20</sup>

Molefi Kete Asante puolestaan esittää, että laajemmin traditionaalisessa ghanalaisessa persoonan käsitteessä on Gyekyen esittämän *okra*n eli sielun ja *sumsumin* eli hengen lisäksi kaksi muuta elementtiä: *mogya*, joka viittaa suoraan biologiseen matrilineaariseen perimääme sekä *abusua*, joka taas tarkoittaa jatkuvaa 'fyysistä', sukupolvelta toiselle siirtyvää sidettä perheeseemme tai yhteisöömme. Se ikään kuin yhdistää yhteisön jo edesmenneet jäsenet elossa oleviin.<sup>21</sup> Asante väittää Gyekyen analyysin pakottavan dualistisen lähestymistavan alunperin holistiseen maailmankuvaan. Tämä holismi tulee esille siinä, että *akan*-persoonan käsite sisältää universaaleja elementtejä ja se yhdistää ympäröivän maailmamme, yhteisömmen ja yksilöt yhdeksi jatkuvaksi kokonaisuudeksi. Asanten näkemys korostaa yksilöiden vastuuta toisistaan, yhteisöstään, luonnosta ja niiden yhteisestä kokonaisvaltaisesta hyvinvoinnista. Yksilön persoonallisuus määritetty yhteisön kautta – osana 'meitä' – eikä niinkään yksilön sellaisten erityispiirteiden kautta, jotka pikemminkin erottavat tämän yhteisöstä kuin tekevät osaksi toimivaa kokonaisuutta. Tämä ei tee yksilöistä vähemmän arvokkaita, vaan jokaisella on tärkeä rooli kokonaisuuden harmoniassa.

Holistiseen maailmankuvaan sekä persoonan käsitteeseen liittyykin 'monitajunnallisuus' eli harmonian etsiminen liikkeen kautta, olemisen ja kokemisen eri tasoilla sekä moninaisten arvo- ja uskomusjärjestelmien näkökulmasta. Ylipäätään yksilöiden välisten sekä yksilön ja laajemman yhteisön suhteiden positiivisuus on tärkeää kokonaisvaltaisen harmonian ja maailman oikean järjestyksen ylläpitämiseksi. Asante toteaa, että esimerkiksi (liiketaloudellisen) voiton tavoittelu yhdistetään traditionaalisessa afrikkalaisessa arvosysteemissä usein varkauteen ja valehteluun. Koska yksilön persoonallisuus korostuu yksilön sosiaalisessa arvostuksessa, ei yksilön tule asettaa omaa etuaan muiden edun edelle. Niinpä esimerkiksi hyvien ihmissuhteiden ylläpitäminen edellyttää, ettei (liike-)kumppanilta voi pyytää kiskurihintaa, joka ylittää reilusti sen mitä itse on maksanut.<sup>22</sup>

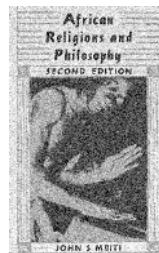
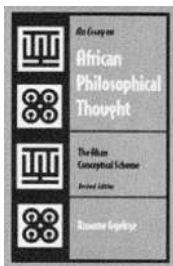
”

*Läntisten maiden kannalta kenties on parempi pitää Afrikka ja ylipäätään entiset siirtomaat yhä edelleen tavalla tai toisella riippuvaisena lännen omista päämääristä ja sitoa niiden kehitys länsimaiden etuihin, kuten afrikkalainen yhteiskuntateoria ja postkolonialistinen kritiikki on paljastanut.*

## Onko Afrikkalaisilla mitään käsitystä ajasta?

Toinen afrikkalaisen ajattelun holistisesta luonteesta todistava teema on ajan filosofia. Etnofilosofiksi nykyään luokiteltu kenialainen teologi-filosofi John Mbiti, kirjassaan *African Religions and Philosophies* (1969), korosti uskonnon ja henkisyiden merkitystä afrikkalaisessa kulttuurissa. Hän pohti tähän liittyen sitä, miten afrikkalainen aikakäsitys eroaa eurooppalaisesta sen vuoksi, ettei Afrikassa ole erillistä käsitettä tulevaisuudelle. Mbiti yleisti rankasti muutaman kenialaisen heimon keskuudessa tekemänsä tutkimuksen osoittamaan koko afrikkalaisen kulttuurin 'tulevaisuudettomuuden'. Mbitin tulkintojen ja niiden kritiikin myötä ajan käsitteen tutkimisesta onkin viime aikoina tullut yksi afrikkalaisen filosofian keskeisistä aihepiireistä sekä vertailevassa että analyttisessä tutkimuksessa. Vaikka Mbitin aikanaan esittämät laajat yleistyksiset afrikkalaisesta aikakäsityksestä on torjuttu, ajan käsitteellistämisen Afrikassa nähdään edelleenkin usein poikkeavan länsimaisesta lineaarisesta ja paloitellusta aikakäsityksestä.

Jos afrikkalaisen ajattelun ainutlaatuisuutta halutaan korostaa, voidaan esimerkiksi todeta, että on tavallaan epäreilua vertailla afrikkalaista aikakäsitystä länsimaiseen, mikäli tämä vertailu tapahtuu länsimaisen ajattelun piirissä. Esimerkiksi väite ajan jaksotusten puuttumisesta ja siitä johdettu afrikkalaisen ajanäkemyksen tulevaisuudettomuuden oletus tehdään läntisestä aika-käsityksestä käsin. Tällöin sanotaan, että länsimaisesta vertailupisteestä käsin afrikkalainen aika-käsitys on 'puutteellinen'. Kuitenkin afrikkalaisessa maailmankaikkeuden ykseyttä ja syklistyyttä korostavassa näkemyksessä on lähes mahdotonta erottaa menneisyyt-



tä, nykyhetkeä ja tulevaisuutta toisistaan. Näin ollen tulevaisuuden käsitteleminen erillisenä 'aikana' ei ole oleellista. Tästä holistisen aikakäsityksen näkökulmasta voidaan yhtä hyvin todeta, että länsimainen ajan käsitys on harhateillä yrittäessänsä patkiä, pysäyttää ja kontrolloida aikaa luoden itselleen illuusion tulevaisuuden erillisyydestä.

Holistisen näkemyksen mukaan mennyt ja tämänhetkinen on myös tulevaa. Koska tulevaa ei voi erottaa olevasta, me elämme itse asiassa loputtomassa tulevaisuudessa. Afrikkalainen holistinen aikakäsitys liittyy yksilön, yhteisön ja persoonallisuuden tematiikkaan myös siinä mielessä, että se hälventää rajoja elävien ja kuolleiden yhteisön väliltä. Esi-isämme ja siis ylipäätään edesmenneet (kuten suomalainen termikin hyvin kuvaa) sukulaistemme eivät ole menneisyyttä siinä mielessä kuin lännessä, vaan ovat ikään kuin 'menneet edeltä' toisenlaiseen olemukselliseen tilaan tai ulottuvuuteen. Näin kuolleetkin pysyvät ajan jatkumossa mukana osallistuen edelleen yhteisön elämään tietystä mielessä 'tulevasta' (pikemminkin kuin tulevaisuudesta) käsin.<sup>23</sup>

Afrikkalaista ja läntistä aika-käsitystä vertaillen tulisi ehkä puhua pikemminkin aika-orientaatiosta tai aika-perspektiivistä. Tämä tarkoittaa (jos taas rohkeasti yleistetään), että afrikkalainen ajattelu suuntautuu useammin jo tapahtuneeseen (mitä länsimainen ajattelu pitää menneisyytenä tai jopa nykyhetkenä) kuin mahdollisesti 'myöhemmin' tapahtuvaan.<sup>24</sup> Muuten afrikkalaisen ja länsimaisen ajan käsitteiden vertailussa helposti sekoitetaan keskenään käsitys ajasta (ajan kulusta), ajan käsitteellistäminen (mitä 'ajalla' viime kädessä tarkoitetaan) ja toisaalta ajan arvostaminen (mihin ja miten aikaa käytetään). Alkukantaisimmassakin yhteisössä on mitä todennäköisemmin käsitys ajasta ja sen kulusta. Toisaalta se, että aikaa käytetään hyvin eri tavoin eri kulttuureissa, kertoo usein enemmän siitä, minkälaisia arvosysteemejä näissä kulttuureissa on – esimerkiksi miten omaa individualistista elämää, sosiaalisia suhteita, työtä, jne. arvotetaan – kuin siitä, miten niissä ymmärretään esimerkiksi ajan ontologinen olemus tai sen epistemologiset aspektit.

## Filosofia ja kulttuuri

Tärkeä kysymys, jonka afrikkalaiset filosofit ovat tuoneet esille on kulttuurin vaikutus filosofiaan.

Myös edellä esitetyt persoonan ja ajan käsitteiden afrikkalaisesta näkökulmasta tehdyt analyysit omalta osaltaan paljastavat tämän suhteen ongelmia. Afrikkalaisen filosofian määrittelyssä on itse asiassa jouduttu kysymään uudelleen, mitä filosofialla viime kädessä tarkoitetaan. Onko olemassa vain yksi hyväksyttävä filosofoinnin muoto vai eroaako filosofia myös metodillisesti eri kulttuureissa?

Debatissa afrikkalaisen filosofian luonteesta kysymys siitä, minkälainen ajattelu voidaan määritellä filosofiaksi on keskeinen. Toisaalta afrikkalaiset ajattelijat haluavat todistaa eurosentriset, lévy-bruhililaiset *esiloogisuuden, esitieteellisuuden ja primitiivisuuden* väitteet epäpäteviksi. Samalla ottaessaan tämän haasteen vastaan he ikään kuin alistuvat assimiloitumaan läntiseen määritelmään filosofiasta analyttis-loogisena metodina. Toisin sanoen, ollakseen filosofiaa tietyn ajatusmallin on läpäistävä läntisen filosofisen metodin testi. Kyseenalaiseksi edelleen jää, kuvaako afrikkalaisen filosofin tekemä systemaattinen analyysi esimerkiksi juuri 'persoonan' käsitteestä onnistuneesti alkuperäistä, 'itsenäistä' ja paikallista afrikkalaista filosofiaa, joka eroaisi radikaalisti joko metodillisesti tai sisällöllisesti läntisestä filosofiasta.

Niinpä tämänkin päivän afrikkalaiset filosofit ovat edelleen vaikean dilemman edessä. Toisaalta he haluavat tuoda esille afrikkalaisen ajattelun ja filosofoinnin erityispiirteet ja omalaatuisuuden. Toisaalta he tietävät, että näiden erityispiirteiden korostaminen samalla vain vahvistaa afrikkalaisen filosofian eristäytymistä länsimaisesta 'tieteellis-analyttisestä' ajattelusta. Tyypillisesti afrikkalaisten käsitteiden tai lähestymistapojen esille tuominen johtaa helposti afrikkalaisen ajattelun liian laajaan yleistämiseen ja sen kollektivisoimiseen. Afrikkalaisen filosofian ikään kuin halutaan tuovan esille tiettyjä kulttuurillisia erityispiirteitä deskriptiivisessä mielessä, mutta samalla niiden tulkinta läntisestä näkökulmasta kuitenkin muuttuu helposti preskriptiiviseksi – eli piirteiksi, joita afrikkalaisen filosofian edellytetään pitävän sisällään ollakseen 'afrikkalaista filosofiaa'. Länsimaisesta näkökulmasta afrikkalainen ajattelu nähdäänkin usein kansankulttuurina, joka perustuu traditionaaliin ja primitiivisiin uskomuksiin sekä ylipäätään mys-

”

*... Jos kaikesta kriittisyydestä huolimatta halutaan esittää yleistyksiä, jotka korostavat afrikkalaisen filosofian eroja läntisestä, laajasti ottaen voidaan sanoa, että siinä missä läntinen filosofia painottaa yksilön oikeuksia ja vapautta, afrikkalainen filosofia korostaa usein selkeämmin yksilön yhteisöllisyyttä, tradition merkitystä, yksilöiden sosiaalisia velvollisuuksia sekä yhteistä hyvää..*

tiikkaan. Modernin rationalismin näkökulmasta sosiaaliset ja tunneperäisinä pidetyt yhteiskunnalliset näkemykset eivät seuraa länsimaista analyttistä loogista ajattelua, vaan esittävät läntisestä filosofisesta analyysistä poikkeavan kulttuurisdonnaisen 'filosofoinnin' muodon.

Perinteisesti afrikkalainen ajattelu on yhdistetty emotionaaliin, yliluonnollisiin ja uskonnollisiin näkemyksiin, yhteisökeskeisiin kansanuskomuksiin. Samalla sen normatiivinen yhteisökeskeisyys johtaa lännessä helposti oletukseen, ettei afrikkalaisessa ajattelussa viime kädessä ole tilaa todelliselle perinteen kriittiselle analyysille. Sen sijaan filosofiaa käytetään 'poliittisesti' afrikkalaisten perinteisten uskomusten ja ajattelumallien puolustamiseen ja kulttuurilliseen emansipaatioon eikä niinkään perinteisen kulttuurin kahleista vapautumiseen. Tämä näkemys saa ironisesti tukea siitä, että 'radikaalit' afrikkalaiset traditionalistit nimenomaan korostavat, että läntisen filosofian analyttisen metodin käyttäminen afrikkalaisten ajatusmallien esille tuomiseksi rajaa vaihtoehtoisia, kulttuurillisia lähestymistapoja ja osoittaa afrikkalaisen ajattelun alitumista uskolonialistisen rationalismin valtaan.<sup>25</sup>

Afrikkalaisen filosofian olemuksellisia piirteitä pohdittaessa joudutaankin usein '-ismien' suohon. Afrikkalaisen ajattelun nähdään helposti kokonaisuudessaan edustavan kollektivistista ja relativistista lähestymistapaa. Tällöin esimerkiksi kollektivismin deskriptiiviset ja preskriptiiviset elementit pyrkivät sekoittumaan keskenään. On kuitenkin aivan eri asia puhua individualismista ja kollektivismita filosofisina teorioina tai suuntauksina kuin pohtia sitä, miten ne edustavat yksilö- ja yhteisökeskeisyyttä kulttuurillisina perinteinä. Lisäksi individualismin ja kollektivismin deskriptiiviset ja preskriptiiviset elementit sekoitetaan usein

keskenään ja niiden määritelmät yhdistetään laajempaan relativismi–universalismi-kiistaan. Niinpä yhteisökeskeisestä kulttuurista lähtöisin olevan ajattelijan nähdään helposti deskriptiivisesti toistavan kulttuurinsa keskeisiä piirteitä niitä kriittisesti kyseenalaistamatta ja tradition korostamisen ajatellaan edustavan kulttuurirelativismia. Samanlaisiksi ongelmaksi ei kuitenkaan hahmoteta läheskään yhtä usein sitä, että yksilökeskeisessä kulttuurissa toistuvasti luodaan nimenomaan atomistisia ja individualistisia lähestymistapoja ja kielletään ei-individualististen arvojärjestelmien argumentaatiovoima. Toisaalta individualistisen kulttuuritaustan omaavat filosofit saattavat mahdollisimman ankarana analyysin tuloksena päätyä kauttaaltaan monistiseen, holistiseen ja/tai kollektivistiseen teoreettiseen ajattelumalliin, ilman että heidän metodillista kriittisyyttään epäillään.

Afrikkalaiset filosofit käyttävät usein termiä *kommunalismi* viitatessaan afrikkalaiseen perhekeskisyteen sekä pienyhteisöllisyyteen ja traditionaaliseen heimo-yhteiskuntaan. *Kommunitarisuus* voi taas kuvata laajemmin yhteisökeskeistä yhteiskuntarakennetta ja arvojärjestelmää missä tahansa yhteiskunnassa. Sama jaottelu voidaan tuoda esille individualismin kohdalla: *liberalismi* individualistisena yhteiskuntateorian ja *liberaalisuus* elämänsänteenä tai yhteiskunnallisena arvojärjestelmänä.<sup>26</sup> Kommunitaristiseen lähestymistapaan viitattaessa taas usein jää epäselväksi puhutaanko yhteiskuntateoriasta, joka korostaa deskriptiivisesti yhteisön merkitystä yksilön valinnoissa vai sen normatiivisesta ideologisesta sovellutuksesta, joka pyrkii myös preskriptiivisesti ja usein universaalisti ajamaan yhteisten arvojen merkitystä.

Hahmottaakseen paremmin kollektiivisen perinteen filosofista lähestymistapaa Molefi Kete Asante korostaakin afrikkalaisen ajattelun erityispiirteensä sen kokonaisvaltaisuutta yhteisökeskyyden sijaan. Koska kollektivismiin nähdään helposti viittaavan yleisesti yhteisölliseen ajatteluun yksilöllisen ajattelun vastakohdana, ikään kuin jonkinlaisena kollektiivisena afrikkalaisena tajuntana, on parempi puhua afrikkalaisen ajattelun holismista, joka korostaa näkemystä todellisuuden ykseydestä ja kaiken itseensä sisällyttävyydestä. Asantelle afrikkalainen ajattelu edustaa *kaikkeutta kaikessa* (eng. *everything is everything*). Tähän liittyen monikulttuurisuudesta ja arvopluralismista huolimatta eri puolilla Afrikkaa

elävien, hyvinkin erilaisen historian ja traditiot omaavien heimojen keskuudesta voidaan kuitenkin löytää tiettyjä yhteisiä ja afrikkalaiselle ajattelulle tyypillisiä piirteitä.<sup>27</sup> Asanten mukaan afrikkalainen ajattelu on tyypillisesti holistista, vaikka tämä holismi ilmenee eri heimojen keskuudessa tai mantereen eri alueilla hieman eri muodoissaan (eli tavallaan individualistisesti). Vaikka tämä voi kuulostaa ristiriitaiselta, samalla tavoin yleistään voitaisiin todeta, että tietynasteinen atomismi (tai maailmankuvallinen individualismi) on kaikissa eri muodoissaan puolestaan ikään kuin 'kollektiivisesti' tyypillistä länsimaiselle ajattelulle.

Postkolonialistinen kritiikki puolestaan painottaa, että historiallisesti länsimaisen individualistisen perinteen poliittiset päämäärät ovat olleet kulttuurillisessa assimilaatiossa eivätkä niinkään kulttuurien erojen universaalissa kunnioittamisessa. Rationalistinen teoria arvojen universaalista luonteesta sovellettiin kolonisaation aikana lännen poliittisiin päämääriin siten, että individualistisesta maailmankuvasta tehtiin tavallaan 'kollektiivinen' ideaali, johon kaikkien tuli päätyä sopiakseen rationaalisten, oikeuksien omaavien sivistyneiden ihmisten joukkoon. Lännen käytännössä harrastamaa kulttuurillista assimilaatiota ei kuitenkaan voida suoraan rinnastaa filosofiseen pohdintaan arvojen universaalisuudesta. Yhteisiä yleistettävissä olevia arvoja voidaan löytää sekä yksilö- että yhteisökeskeisestä traditiosta eivätkä nämä eri traditioista poimitut arvot ole välttämättä keskenään ristiriitaisia. Yksilön oikeuksien korostaminen ei ole yhteensopimaton yhteisöllisen vastuun ideaalin kanssa. Päinvastoin, oikeuksien ja velvollisuuksien tasapainottaminen helpottaa niiden käytännön toteuttamista. Ja kuten ghanaalainen filosofi Kwame Anthony Appiah on todennut, Afrikan ongelmia ei voida ratkaista, jos ne nähdään vain Afrikan eikä koko ihmiskunnan ongelmina.<sup>28</sup>

Filosofian ja kulttuurin suhteita pohdittaessa on syytä tehdä mahdollisimman selvä ero perinteiden normatiivisten ja deskriptiivisten elementtien välille. Eri perinteiden keskuudessa syntyneiden ajattelumallien kiistellessä keskenään on tärkeää kriittisesti pohtia sitä, mikä missäkin laajemmassa perinteessä heijastaa sen arvoja ja toisaalta sitä, miten nämä arvot ovat käytännössä toteutuneet. Kuten postkolonialistinen ja feministinen kritiikki osoittavat, sellaisia individualistisia arvoja kuin yksilön oikeutta, vapautta tai tasa-arvoa eivät länsival-

”

*Etnofilosofialla viitataan kulttuuriantropologien, sosiologien ja etnografien työhön, jossa pyritään kuvaamaan 'tyypillisesti afrikkalaisia' kollektiivisia ja traditionaalisia kansanuskomusjärjestelmiä tai kansanviisauksia.*

lat suinkaan pyrkineet aina toteuttamaan esimerkiksi siirtomaissa tai edes laajemmin omassa piirissään. Toisaalta myöskään afrikkalaiset yhteisökeskeiset perinteet eivät ole kauttaaltaan kunnioittaneet afrikkalaista egalitaristisen solidaarisuuden arvoa, vaan sen sijaan ovat luoneet hyvinkin autoritaarisia yhteiskunnallisia käytäntöjä. Feminismin näkökulmasta molempien kulttuurillisten lähestymistapojen arvojen toteutumisosuudessa – tai sen puutteessa – naiset ovat aina jääneet kaikkein heikoimpaan asemaan. Kuitenkaan se, ettei tietyille perinteille tyypillisiä arvoja aina ole käytännössä onnistuttu toteuttamaan, ei tee näistä arvoista vähemmän tärkeitä eikä mitätöi koko perinteen intellektuaalista visiota.

### Afrosentrismin ja afrikkalaisen feminismin suhteesta

Edellä totesin, että kilpailevien traditioiden arvojen taistelussa naisten asema on edelleen kaikkein heikoin. Käytännössä afrikkalaiset kulttuurit ovat monesti edelleen hyvinkin patriarkaalisia eikä naisten koulutukseen ja oikeuksiin kiinnitetä tarpeeksi huomiota. Esimerkkinä tästä on myös se, ettei edes tässä artikkelissa ole vielä mainittu yhtään afrikkalaista naisfilosofia. Syynä tähän on naisten edelleen suhteellisen marginaalinen asema afrikkalaisissa akateemisissa piireissä – olipa kyse opiskelusta, opettamisesta tai tutkimuksesta. Samalla Afrikan tutkimuksen puitteissa naisten tekemä filosofinen analyysi asettuu tai asetetaan usein 'gender studies' -nimikkeen alle ja afrikkalaisten naisten filosofiset työt jäävät usein vähemmälle huomiolle edelleen miesten dominoimassa akateemisessa filosofiantutkimuksessa. Etnisen feminismin lähestymistapa on kuitenkin loogis-systemaattinen ja sen teemat ovat yhteiskuntafilosofisia ja siten edustavat selvästi afrikkalaisia filosofisia näkemyksiä.

Itse asiassa feminismin ja postkolo-





nialistisen yhteiskuntakritiikin lähtökoh- ta on usein sama: taistelemisen valkoisen (keski- tai yläluokkaisen) miehen oikeudenmukaisuustajua vastaan omaa ihmisyyttään puolustamalla. Eurooppalaisten näkemyksiä Afrikasta ovat muo- vanneet rodullisiin ennakkoluuloihin perustuneet yhteiskunnalliset vaiheet kuten orjakauppa, kristinuskon levittäminen ja kolonisaatio koko laajuudessaan. Niinpä modernit afrikkalaiset filosofit ovat alusta asti joutuneet puolustamaan afrikkalaisen ajattelun rationaalisuutta, logiikkaa ja ylipäätään intellektuaalisuutta usein samalla tavoin altavastajaan asemasta kuin feministit joutuvat puolustamaan suku- puolten intellektuaalista ja sosiaalista tasa- arvoa. Tästä lähtökohdasta tuntuisi luon- nolliselta yhdistää afrikkalainen, usein juuri etnistä alkuperää käsittelevistä kysymyksistä liikkeelle lähtevä yhteiskunta- kritiikki ja feministinen ideologia myös globaalilla tasolla tasa-arvon ja suvaitse- vaisuuden puolesta taistelemiseen. Eräs este tälle yhdistymiselle on se, että vah- vasti patriarkaalin asenne jopa nykypäi- vän afrikkalaisessa kulttuurissa vaikeut- taa naisten korkeampaa koulutusta sekä yhteiskunnallista osallistumista.

Afrikkalainen nainen joutuu edelleen- kin usein marginaaliseen asemaan sekä mustan, afrikkalaisen ja afroamerikkalai- sen kulttuurifilosofian että toisaalta val- koisen, keskiluokkaisen feminismin pii- rissä. Tämä on seurausta siitä, että afrik- kalaiset – ja ylipäätään muita kuin län- simaisia kulttuureita edustavat – naiset joutuvat usein taistelemaan oikeuksien- sa puolesta altavastajaan asemassa sekä afrikkalaisiin miehiin että valkoisiin nai- siin nähden. Niinpä afrikkalaisessa femi- nismissä esiintyy ensilukemalta ristiriitai- selta tuntuvia väitteitä tradition merkityk- sestä naisten hyvinvoinnin kohottamiselle ja tasa-arvon edistämiseksi. Esimerkiksi *negritude*-liikettä sekä alkuperäiskulttuu- riin palaamista vaativaa traditionalistista lähestymistapaa vastaan esitetty 'musta' femi- nistinen kritiikki korostaa, että paluu afrikkalaiseen perinteeseen ei ratkaise su- kupuolten välisen tasa-arvon ongelmia, kuten esimerkiksi tansanialainen naistut- kija Ruth Meena on todennut. Päinvas- toin, ihannoimalla vanhoja afrikkalaisia kulttuuritraditioita voidaan pikemmin- kin oikeuttaa hyvinkin epädemokraat- tisia käytäntöjä ja esimerkiksi naisten eriarvoistaminen.

Alun perin nigerialainen Nkriru Nzewgu puolestaan esittää tälle näkemyk- selle vasta-argumentin traditiopainottei- sen postkolonialistisen kritiikin kehysis-

sä. Nzewgun mukaan autenttiset afrikka- laiset arvot ja perinteet antoivat monissa paikoin Afrikkaa aikanaan naisille paljon keskeisemmän aseman kuin mitä heillä oli siirtomaavallan aikana tai edes siitä va- pautumisen jälkeen. Nzewgun mukaan itse asiassa juuri siirtomaavalta toi eurooppalaistyylisen, naiset päätöksen- teosta syrjäyttävän patriarkaalisuuden muodot myös Afrikkaan. Niinpä kolonisaation perintönä nähdään myös yh- teiskunnallisesti eriarvoistava patriarkaa- lisuus Euroopan perintönä, joka on huonontanut naisten asemaa edelleen afrikka- laisessa perinteessä. Esimerkiksi Nzewgu ottaa nigerialaisen *ibo*-heimon traditiot, jotka hänen mukaansa soivat naisille laa- jemmän päätösvallan yhteisöissä kuin heillä on nykyään siirtomaavallan jälkei- sessä Nigeriassa.<sup>29</sup>

Afrikkalainen feminismi on usein jou- tunut hyvin vaikeaan välikäteen pyrkies- sään toisaalta puolustamaan afrikkalaisia kulttuuriperinteitä ja afrikkalaisen naisen identiteettiä sekä toisaalta ajamaan nais- ten oikeuksia perinteisesti patriarkaalin kulttuurihierarkian sisällä.<sup>30</sup> Afrikkalais- ten naisten oikeuksia afrikkalaisen kult- tuurin piirissä ajavan liikkeen näkö- kulmasta länsimainen, individualistisel- le feminismin tyypillinen naisten auto- nomian korostaminen vähätteleeekin af- rikkalaista perhettä ja yhteisöä arvostavaa kulttuuria ja näkee afrikkalaisten naisten ongelmaksi itsenäisyyden puutteen yhtei- sökeskeisessä kulttuurissa. Mustat femi- nistit tai 'naisistit',<sup>31</sup> kuten amerikkalai- nen bell hooks, katsovat, ettei afrikkalai- nen nainen tarvitse enempää itsenäisyyt- tä sinänsä. Naisismi korostaa, että koska naisten 'itsenäisille' hartioille on usein jo jätetty perheen hoitaminen ja yhtei- sön elatus, tarvitaan pikemminkin mies- ten osallistumista yhteisöllisiin töihin eli kunnioitusta naisten roolille ja oikeuk- sille omassa yhteisössään. Toisin sanoen, länsimainen, valkoinen feminismi helpos- ti halveksuu afrikkalaisten (tai yleensä et- niseltä taustaltaan ei-valkoisten) naisten yhteisö- ja paikallistraditiokeskeisyyttä, koska he näkevät juuri tämän perinteen näiden naisen eriarvoistajana omassa yh- teisössään.

Kuitenkin yhteisön tuki on afrikka- laisen elämäntyylin kannalta tärkeää ja itse asiassa henkilökohtaista ja kulttuu- rillista identiteettiä vahvistavaa. Mikäli yhteisökeskeisen ajattelun arvot, kuten solidaarisuus ja tasa-arvo, todella toteu- tuisivat näissä yhteisöissä, naisten asema paranisi eikä suinkaan huonontuisi. Pi- kemminkin läntinen, yksilökeskeinen ja

”

*...Afrikkalainen feminismi on usein joutunut hyvin vaikeaan välikäteen pyrkiesään toisaalta puolustamaan afrikkalaisia kulttuuriperinteitä ja afrikkalaisen naisen identiteettiä sekä toisaalta ajamaan naisten oikeuksia perinteisesti patriarkaalin kulttuurihierarkian sisällä.*

kilpailuhenkeä korostava perinne ajaa naiset tavoittelemaan 'miehisyyden' ihan- netta ja unohtamaan 'naisiutensa' ja siitä nauttimisen. Näin ollen afrikkalainen femi- nismi tai 'naisismi' joutuu toisaalta puolustamaan afrikkalaista yhteisö- ja perhekeskeistä kulttuuria länsimaista in- dividualismia vastaan ja toisaalta taas myöntämään, että afrikkalaisen tradition ihannointi ei suinkaan aina edistä nais- ten asemaa. Naisten oikeuksia ja tasa- arvoa on pyrittävä edistämään tuomalla esiin ristiriidat yhteisöllisten arvojen ja käytäntöjen välillä sekä samalla taistele- malla naisia alistavia perinteitä vastaan ja tuomalla esiin niitä perinteitä, jotka ovat antaneet naisille tasa-arvoisemman aseman afrikkalaisissa yhteisöissä.<sup>32</sup>

Itse asiassa jopa 'mustan feminismin' puitteissa erityisesti alun perin Afrikasta kotoisin olevien naistutkijoiden ja Ame- rikassa syntyneiden mustien feministien väliset näkemykset kulttuurista, traditios- ta ja naisten asemasta sekä oikeuksista saattavat poiketa jyrkästikin toisistaan. Näissäkin näkemyseroissa keskeistä on kulttuurillinen alkuperä ja toisaalta mää- reen 'afrikkalainen' käyttö.

#### AFRIKKALAISEN FILOSOFIAN ARKEA: SUOMALAINEN NÄKÖKULMA FILOSOFIAN OPETUKSEEN TANSANIASSA

Kuten afrikkalaisen filosofian trendien esittelystä käy ilmi, filosofialla on keskei- nen asema monissa afrikkalaisissa yliopis- toissa ja lisäksi afrikkalaista filosofiaa ope- tetaan ja tutkitaan monien akateemisten filosofien ja Afrikan tutkijoiden toimes- ta länsimaisissa yliopistoissa. Erityisesti tämän päivän Yhdysvalloissa afrikkalai- sella filosofialla on oma, vahvistuva ase- mansa filosofian opetuskokonaisuuksissa, kehitysetiikassa, Afrikan tutkimuksessa

ja postkolonialistisessa diskursussissa yleensä. Afrikan yliopistoista esimerkiksi Nigeriassa ja Ghanassa filosofian opetus on ollut vahvoilla, samoin Beninin, Senegalin, Ugandan ja Kenian yliopistot ovat tuottaneet monia tunnettuja nykypäivän afrikkalaisia filosofeja, vain muutamia mainitakseni. Itä-Afrikassa sijaitsevan Tansanian suurimman kaupungin Dar es Salaamin (Tansanian virallinen pääkaupunki on Dodoma, vaikka käytännössä Dar es Salaam on maan liike-elämän, politiikan ja akateemisen koulutuksen keskus) yliopistossa ei kuitenkaan ole ennen akateemista lukuvuotta 2000/2001 opetettu filosofiaa itsenäisenä oppiaineena. Tämä on siksikin yllättävää, että Tansanian vuonna 1999 edesmennyttä ensimmäistä presidenttiä Julius Nyerereä on pidetty yhtenä afrikkalaisen yhteiskuntateorian ja poliittisen filosofian tunnetuimmista edustajista.

Eräs selitys filosofian hitaaseen nousuun Tansanian akateemisissa piireissä on se, että brittien siirtomaavallan alaisuudesta vasta 60-luvun alussa vapautuneen ja edelleen suhteellisen nuoren valtion itsenäisyyden alkuvaiheissa sekä kansallisideologisesti että kansainvälisten kehitysyhteistyöohjelmien puitteissa keskityttiin lähinnä ammatilliseen koulutukseen. Akateemisissa oppilaitoksissakin painotettiin koulutuksessa käytännöllisimpinä pidettyjä aineita kuten insinöritieteitä, lääketiedettä, oikeustiedettä ja kauppatieteitä. Humanistiset aineet nähtiin lähitulevaisuuden kehitykselle vähemmän merkityksellisinä. Nykyään kuitenkin yhteiskunnallisten ja kansallisten intressien painopiste on muuttunut ja humanististen aineiden tärkeys korostuu sekä kansallisen kulttuurin säilyttämisen että kansainvälisen yhteistyön näkökulmasta. Niinpä esimerkiksi kirjallisuustiede, kielet ja taiteet sekä yhteiskuntatieteet, kuten sosiologia, kehitysmaatutkimus sekä erityisesti valtiotiede ja politiikan tutkimus, ovat tärkeä osa Dar es Salaamin yliopistonkin akateemista opetusohjelmaa. Vaikka Tansaniassa resurssien puutteen vuoksi sekä kansainvälisen avunantajayhteisön vähäisen kiinnostuksen takia filosofia on odottanut vuoroaan aina syksyyn 2001 asti, uuden ohjelman aloittaminen on nyt saanut tunnustusta maan opetusministeriöltä ja presidentinkansliasta asti.

## Apua afrikkalaiselle ajattelulle vai APUA – Afrikassa ajatellaan!

Miksi filosofian opiskelu on tärkeää kehityksen kannalta? Eikö filosofia ole liian teoreettista, abstraktia ja käytännön ongelmista vieraantunutta tuodakseen Afrikan kehitykseen mitään käytännöllistä hyötyä? Jos filosofit pohtivat vain oman olemassaolonsa ongelmaa, miten heistä voisi olla hyötyä köyhyyden lievittämisessä, sairauksien ehkäisemisessä tai taloudellisen tilanteen parantamisessa kehitysmaissa? Eikö todellakin olisi parempi ensin pyrkiä lievittämään fyysistä kärsimystä takaamalla tekninen infrastruktuuri, vähentämällä absoluuttista köyhyyttä, parantamalla sairauksia sekä lopettamalla erilaiset väkivaltaisuuudet ja aseelliset selkkaukset, ennen kuin filosofian opettamisesta tai tutkimuksesta kannattaa edes haaveilla?

Tämä skeptinen asenne tulee esille myös kansainvälisessä kehitysyhteistyöpolitiikassa. Avustusta ei helpolla tipu filosofian opetusohjelman suunnitteluun ja toimeenpanemiseen, vaikka esimerkiksi 'poliittisesti normatiivisempaa' eli länsimaisia näkemyksiä demokratiasta ja ihmisoikeuksista edistävää valtiotiedettä usein tuetaan. Lisäksi 'puskaan' lähetetään milloin minkäkin järjestön ja projektin varoilla usein täysin kokemattomia kehitysavustajia, jotka kuitenkin usein näyttävät aiheuttavan enemmän hankaluuksia ja kuluja kuin hyötyä afrikkalaisille yhteisöille. Sekä paikallisesta että ylipäätään poliittisesta näkökulmasta katsoen tämä näyttäisi todistavan käytännössä edelleenkin oikeaksi afrikkalaisen filosofian ja postkolonialismin esittämän eurosentrismin kritiikin.

Ehkä edelleenkin suurelta osaltaan länsimaisen avunantajayhteisön intresseissä ei olekaan afrikkalaisen kriittisen ajattelun kehittäminen. Joko se nähdään turhana ja mahdottomana tai sitten syyt ovat poliittiset ja taloudelliset. Itsenäinen ajatteluhan saattaisi johtaa siihen, että kehitykselle etsittäisiin entistä todennäköisemmin uutta suuntaa köyhien maiden omista lähtökohdista ja paikallisista näkökulmista. Avunantajamaiden poliittisten tavoitteiden näkökulmasta saattaa olla hyvinkin epämiellyttävää, mikäli autonomisesti ja innovatiivisesti ajattelevien johtajien ja muiden kansalaisten näkemykset poikkeavat selvästi kansainvälisen yhteisön ideologisista ja taloudellisista päämääristä. Mitä laajemmin eri puolilla Afrikkaa kyseenalaistetaan kansainvälisen yhteisön selviönä pitämiä ehtoja an-

netuille lainoille ja muulle avulle tai mitä tarkemmin avunantajamaiden perimmäisiä motiiveja analysoidaan ja mitä selkeämmin vallitsevien valtasuhteiden väristymiä paljastetaan, sitä todennäköisemmin Afrikan maat pyrkivät löytämään kehitykselle omia vaihtoehtoisia linjojaan, joissa korostuu paikallinen kulttuuri ja jotka sopivat paremmin paikallisiin olosuhteisiin.

Niinpä Afrikan maiden yhteiskunnallista kriittisyyttä ja omatoimisuutta ei välttämättä globalisoituvassa, individualistisen tradition kulttuurilliseen ja taloudelliseen assimilaatioon perustuvassa maailmassa katsota pelkästään hyvällä silmällä eikä pidetä ainoastaan myönteisenä kehityksenä. Läntisten maiden kannalta kenties on parempi pitää Afrikka ja ylipäätään entiset siirtomaat yhä edelleen tavalla tai toisella riippuvaisena lännen omista päämääristä ja sitoa niiden kehitys länsimaiden etuihin, kuten afrikkalainen yhteiskuntateoria ja postkolonialistinen kritiikki on paljastanut.

Käytännön esimerkkinä tästä on myös se, ettei Suomen ulkoministeriön kehitysyhteistyöosastolta herunut avustusta projektille, jota Suomen Oikeusfilosofinen yhdistys haki yhteistyössä Dar es Salaamin yliopiston kanssa vuonna 2000 saadakseen tukea alkavalle filosofian opetusohjelmalle. Kielteisessä päätöksessä todettiin lyhyesti, että filosofian laitoksen perustamiseen tähtäävä ”projekti on maan koulutuspolitiikan vastainen”, ilman tarkennusta edes siitä, minkä maan koulutuspolitiikkaan viitattattiin – Suomen vai Tansanian. Tämä oli hakijoiden mielestä kiinnostavaa, koska projektin perusteluista kävi selvästi ilmi, että alkuperäinen idea ja avunpyyntö filosofian laitoksen perustamiselle tuli juuri Tansaniasta ja että hankkeelle oli siellä selvä poliittinen kannatus. Kuitenkin filosofian käytännön merkityksen ymmärsivät monet paikan päällä työskentelevät suomalaiset asiantuntijat ja virkamiehet. Esimerkiksi Suomen edellinen suurlähettiläs Ritva Jolkkonen suhtautui filosofian opetukseen ja tutkimukseen hyvin myönteisesti ja lähetystö myönsi paikallisista varoistaan tukea kahden kansainvälisen filosofisen kehitysetiikan konferenssin järjestämiseen Dar es Salaamissa vuoden 2000 aikana. Lisäksi myös lähetystön muut virkamiehet, kuten esimerkiksi vastaava asianhoitaja Martti Eirola, ovat kannustaneet vielä nuoren filosofian laitoksen yhteistyötä muiden demokratiaa ja tasa-arvoa edistävien Suomen tukemien paikallisen projektien ja yhteistyöhank-



keiden kanssa. Samoin maassa hiljattain vieraillut presidentti Martti Ahtisaari piti filosofian merkitystä hyvin tärkeänä Tansanian kehitykselle.

Kielteisestä päätöksestä huolimatta Helsingin yliopiston ja Dar es Salaamin yliopiston keskinäinen yhteistyö filosofian opetuksessa jatkuu esimerkiksi kirjalahjoitusten ja oma-aloitteisen opettajavaihdon merkeissä sekä tulevaisuudessa toivottavasti myös opiskelijavaihtona. Tällä hetkellä itseni lisäksi Heta Gylling Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian laitokselta on opettanut lukukauden ajan Dar es Salaamissa moraalijä ja yhteiskuntafilosofiaa erillisen kehitysetiikan tutkimusprojektimme puitteissa.

### **Ketä ajattelemisen auttaa vai auttaako ketään?**

Skeptinen lukija saattaa edelleenkin epäillä, onko filosofian opetus yliopistoissa todella reitti kriittisen ajattelun kehittämiseen köyhissä, sotien ja sairauksien koettelemisissa kehitysmaissa? Toisaalta mieleen voi tulla epäily siitä, johtaako filosofisen kriittisen ajattelun kehittäminen laajempaan poliittiseen kritiikkiin – ehkä filosofikuninkaat ottavatkin vallan auktoritaarisesti omiin käsiinsä?

Filosofia ei tietenkään yksin voi tuottaa yhteiskuntakritiikkiä eikä ratkaista köyhien maiden resurssien jakoon liittyviä ongelmia. Kaikista ei tule filosofeja, eikä kaikista filosofeista tule hyveellisiä 'kuninkaita'. Yliopistossa opiskeleminen on monissa kehitysmaissa edelleen harvojen etuoikeus ja niinpä monessa mielessä yliopistojen opiskelijat, opettajat ja tutkijat edustavat näiden maiden yhteiskunnallista eliittiä. Samalla kuitenkin on ymmärrettävä, että näiden maiden poliittiset, taloudelliset ja ylipäätään yhteiskunnalliset vaikuttajat ovat juuri paikallisten yliopistojen kouluttamia ajattelijoita, päätöksentekijöitä ja toimihenkilöitä. Yliopistollinen panostus kriittisen ajattelun kehittämiseen ja laaja-alaisen, filosofisen maailmankatsomuksen edistämiseen näin tavalla tai toisella heijastuu myöhemmin maan johtoportaisissa ja maan toimintapolitiikassa, olipa kyseessä sitten kansainväliset suhteet, resurssien jako tai peruskoulutuksen suunnittelu.

Filosofian opetus ei automaattisesti tuota valistuneita yhteiskuntakriitikkoja, hyveellisiä mielipidejohtajia tai viisaita hallitsijoita. Parhaassa tapauksessa se kuitenkin tuottaa maalle avarakatseisia päätöksentekijöitä sekä hallintoon, liike-elä-

mään että kansalaisyhteiskuntaa. Kenties filosofisen maailmankatsomuksen omaksuminen myös auttaa luomaan avoimemman hallintojärjestelmän, jossa rakentava ulkopuolinen kritiikki otetaan vastaan ja siihen suhtaudutaan vakavasti. Rehellisyyden nimissä on todettava, etteivät kaikki filosofit suinkaan ole avaramielisiä, avoimia kritiikille tai sitoutuneita oikeudenmukaisuuden toteuttamiseen – kuten filosofian historiasta hyvin selvästi käy ilmi. Kuitenkaan tällöin platonilais- aristoteelisesta, filosofian yhteiskunnalliseen rooliin idealistisesti suhtautuvasta näkökulmasta määriteltynä kyse ei enää ole puhtaasti 'filosofiasta' eli viisauden rakastamisesta, vaan pikemminkin kapea-alaisemmasta tiedonkäsityksestä.

Dar es Salaamin yliopistossa filosofian opetuksen ja tutkimuksen puuttumi-



nen nähtiin joka tapauksessa niin keskeiseksi ongelmaksi, että resurssipulasta huolimatta yliopisto perusti filosofian yksikön, jonka opetusohjelmaa ja tutkimusta suunnittelemaan sekä kurseja vetämään minutkin pyydettiin. Tämä seurasi luontevasti siitä, että olin edellisenä vuonna opettanut samaisessa yliopistossa ihmisoikeuskysymyksiä ja poliittista teoriaa valtio-opin laitoksella tehdessäni samalla naisten oikeuksia sekä terveydenhuollon resurssien globaalia jakoa käsittelevää bioetiikan tutkimustani Suomen Akatemialle. Tasa-arvon kannalta tilanne oli mielenkiintoinen, sillä eurooppalaisen (siis Afrikan ulkopuolisen ja valkoisen) ja vieläpä naisen palkkaaminen afrikkalaisen yliopiston filosofian ohjel-

”*Opiskelijoiden mukaan filosofian roolina Afrikassa on nimenomaan omatoimisen afrikkalaisen ajattelun kehittäminen. Lisäksi opiskelijat toivovat, että kriittisen ja loogisen ajattelun kehittäminen johtaa pitkällä tähtäimellä konfliktien välttämiseen ja rauhanomaiseen yhteistyöhön.*

man suunnittelijaksi ei ilmeisesti ollut Dar es Salaamin yliopiston näkökulmasta ongelma. Monet paikalla työskentelevät ulkomaalaiset sitä kuitenkin ihmettelivät. Kuitenkin oli selvää, ettei yliopistosta jossa filosofiaa ei aikaisemmin opetettu tietenkään löytynyt tarvittavia henkilöresursseja sitä nyt yhtäkkiä opettamaan ja filosofista tutkimusta tekemään, joten yliopiston oli luotettava ulkopuolisiin voimiin.<sup>33</sup> Sukupuolten välinen tasa-arvo ei kuitenkaan laajemmin vielä ole toteutunut monessakaan afrikkalaisessa yliopistossa. Naisten osuus yliopisto-opiskelijoista on usein alle 1/3 (Tansaniassa naisopiskelijoiden osuus on viime vuosi- na nostettu noin 30 prosenttiin). Akateemisissa henkilökunnassa (erityisesti afrikkalaisia) naisia löytyy sitten vielä huomattavasti vähemmän. Myös Tansanian parlamentissa on nykyään 30 prosentin naiskiintiö, vaikka tansaniaalaisten naisten asema maansa politiikassa ja liike-elämässä on edelleen suhteellisen heikko. Näissä olosuhteissa onkin yllättävää se, että ensimmäisten Dar es Salaamin yliopiston filosofian kurssien opiskelijoista lähes puolet oli naisia.

Miksi filosofian opetuksen aloittamista Tansaniassa sitten pidettiin niin tärkeänä? Vastausta on parasta kysyä paikallisilta tutkijoilta ja filosofeilta, jotka ovat ajaneet filosofian opetus- ja tutkimusohjelman aloittamista yliopistolla jo pidemmän aikaa. Esimerkiksi Dar es Salaamin yliopiston yhteiskuntatieteiden ja humanistisen tiedekunnan dekaani ja valtio-opin professori Rwekaza Mukandala, joka on ollut liikkellepaneva voima filosofian ohjelman toteutumisessa, näkee filosofian opetuksen merkityksen seuraavasti: ”Filosofian tärkein tehtävä on antaa opiskelijoille analyyttiset välineet, joiden avulla he ymmärtävät eron erilaisten maailmankatsomusten välillä. Mikään muu erikoistunut tiede tai edes kaikki tieteenalat yhdessä eivät onnistu pohtimaan esimerkiksi mitkä ylipäätään ovat ihmisten olemassaolon ja kehityksen eettiset ehdot uudella vuosituohannella”.

Historioitsija ja radikaalina afrikkalaisen yhteiskuntateorian edustajana tunnettu Ernest Wamba dia Wamba puolestaan toteaa, että filosofian tavoitteena on auttaa meitä selvittämään itsellemme, keitä me oikein olemme eli etsimään ihmisyyden todellista luonnetta. Wamban mukaan erityisesti Afrikan kontekstissa tämä on tärkeää, koska filosofinen lähestymistapa auttaa meitä ymmärtämään erilaisten arvosysteemien ja traditioiden merkityksiä. Tämä ymmärrys auttaa pääsemään eroon ennakkoluuloista ja peloista, jotka puolestaan johtavat kohtalokkaisuuteen (tahattomiin tai tahallisiin) väärinymmärryksiin ja väkivaltaan. Wamballa onkin henkilökohtainen kosketus väkivaltaiseen välienselvitykseen Afrikassa, sillä hän on Kongon demokraattisesta tasavallasta (ent. Zaire) kotoisin ja jätti muutama vuosi sitten taakseen Dar es Salaamin yliopiston historian professuurin johtaakseen (ideologisesti) sisällissodasta pitkään kärsineen Kongon kapinallista vapautusrintamaa. Harkitsevan ja rauhanomaista linjaa hakevan filosofin ideologiset näkemykset eivät kuitenkaan riittäneet toimintaa kaipaaville kapinallisjoukoille ja niin Wamba syrjäytettiin. Siitä huolimatta hän on edelleenkin poliittisesti aktiivinen vapaustaistelija.

Dar es Salaamin yliopiston argumentaatio- ja viestintäkurssien luennoitsija Azaveli Lwaitama puolestaan korostaa filosofian merkitystä ihmisten ajatusten ja ideoiden selkiyttäjänä: ”Filosofia on argumentaation ja analyysin väline ja taito. Se auttaa kriittisen ja uusia suuntia etsivän ajattelun kehittämisessä modernissa yhteiskunnassa, joka on maailmanlaajuisesti (puhutaanpa sitten kehitysmaista tai teollisuusmaista) jakautunut yhä pienemmille asiantuntija-alueille. Perinteinen viisus ja kokonaisvaltainen ajattelu unohtetaan tehokkuuden ja teknisen tiedon alta”. Lwaitama varoittaa, että nykypäivänä jopa filosofia saattaa pyrkiä erikoistumaan liikaa ja filosofisen tiedon metodi surkastuu käsittelemään kapealalaisia tiedon murusia. Kuitenkaan esimerkiksi puhtaalla symbolisella logiikalla ei ratkota kehitysmaiden köyhyyden, korruption tai huolestuttavan HIV/AIDS-tilanteen ongelmia. ”Loogisen ja teknisen analyysin lisäksi tarvitaan eettistä viisautta filosofisen metodin soveltamiseen kehitysmaiden käytännön ongelmien ratkaisemiseksi.” Toisin sanoen Lwaitaman näkemyksen mukaan filosofointi yksin ei riitä, vaan filosofiaa on osattava soveltaa käytäntöön. Filosofista suvaitsevaisuutta ja uteliaisuutta tarvitaan kaikilla yhteis-

kunnan sektoreilla, niin politiikassa ja mediassa kuin markkinoillakin.

### Filosofian ja yhteiskuntatutkimuksen käden puristus

Dar es Salaamin yliopistolla filosofia yhdistää toistaiseksi voimansa valtiotieteen kanssa, joten erityisesti poliittisen teorian, moraalifilosofian ja ammattietiikan merkitys korostuu. Koska myös useat filosofian opiskelijat ovat juuri valtiotieteen tai sosiologian opiskelijoita, he pyrkivät soveltamaan filosofista analyysia myös muiden tieteiden ongelmien hahmottamiseksi ja yhteiskunnallisten kysymysten ratkaisemiseksi.

Suurin osa ensimmäisen vuosikurssin opiskelijoista totesi aloittaneensa filosofian opiskelun nimenomaan oppiakseen arvioimaan erilaisia ideoita ja näkemyksiä sekä vertailemaan niiden positiivisia ja negatiivisia puolia. Opiskeijat toivovat tämän avulla voivansa ymmärtää paremmin oman maansa ongelmia ja kehittää tansanialaista yhteiskuntaa sen omista lähtökohdista. Moni opiskelijoista totesi filosofian auttavan heitä tekemään järkeviä ja hyvin perusteltuja päätöksiä sekä henkilökohtaisessa että yhteiskunnallisessa elämässä. Moraalifilosofian ja etiikan nähtiin auttavan kriittisen ajattelun kehittämisessä ja erilaisten arvojen ja erityisesti tasa-arvon ymmärtämisessä.

Opiskelijoiden mukaan filosofian roolina Afrikassa on nimenomaan omatoimisen afrikkalaisen ajattelun kehittäminen. Lisäksi opiskelijat toivovat, että kriittisen ja loogisen ajattelun kehittäminen johtaa pitkällä tähtäimellä konfliktien välttämiseen ja rauhanomaiseen yhteistyöhön. Valtiotieteiden ja filosofian opiskelija Ernest Matare totesi osuvasti, että ”Afrikka tarvitsee viisautta ja maailma tarvitsee viisaita ihmisiä”. Ajali Mustafa korosti filosofian merkitystä vallitsevan taloudellisen, yhteiskunnallisen ja poliittisen tilanteen kyseenalaistajana muutoksessa kohti parempaa elämää. Jeanne Ndyetabura puolestaan uskoo, että filosofian opiskeleminen antaa toisaalta hänelle henkilökohtaisen kyvyn arvioida ihmisten erilaisia näkemyksiä eri puolelta sekä toisaalta auttaa Afrikkaa vapautumaan alemmuuskompeksista, joka on vaivannut sitä kolonialismin ajoilta asti. Opiskelijat näkevät filosofian roolin tärkeäksi myös paikallisen kulttuurin säilyttämisessä ja kehittämisessä. Heidän mukaansa kriittinen, filosofinen ajattelu auttaa tuottamaan omia, originaaleja ide-

oita, ymmärtämään kulttuurien välisiä eroja ja arvostamaan omaa kulttuurista perintöä ja identiteettiä hahmottamalla kriittisesti sen arvoja ja traditioita.

Kehityksen näkökulmasta filosofia opipaiineena ei tähtää suinkaan vain ammatifilosofien tuottamiseen. Pikemminkin filosofian tehtävänä on kehittää ajattelua ja johtaa originaalien, sekä globaalia että paikallista tietoa ja taitoa hyväksi käytävien ideoiden syntymiseen. Filosofaa opiskelleet lääkärin, sairaanhoitajat, lakimiehet, insinöörit, taloustieteilijät, liikemiehet, poliitikot, opettajat jokainen omalta kohdaltaan voivat tuoda uusia näkökulmia siihen miten niukoissakin olosuhteissa parhaiten onnistutaan poistamaan inhimillistä kärsimystä ja löytämään suuntaa kestäväälle kehitykselle.

### Intellektuaaliset vs. materiaaliset resurssit afrikkalaisissa yliopistoissa

Dar es Salaamissa toivotaan filosofian käsittelevän nimenomaan Afrikan tilannetta, ongelmia ja afrikkalaiselle yhteiskunnalle tärkeitä kysymyksiä sekä toisaalta tuovan esille afrikkalaisten ajattelijoiden menestymistä maailmalla. Keskeistä on siis filosofian soveltaminen paikallisiin ongelmiin sekä paikallisten filosofien näkemysten esittely. Niinpä filosofian kursseilla pohditaan paikallisia ongelmia, kuten köyhyyden ja hyvinvoinnin suhdetta, talouden ja korruption ongelmia, terveydenhuollon resurssien jakoa, arvostettujen ja konfliktien ehkäisemistä, naisten asemaa ja ihmisoikeuskysymyksiä sekä korruption ja eri alojen asiantuntijoiden ammattietiikan suhdetta ja ylipäättään globaalin oikeudenmukaisuuden ongelmia. Tavoitteena on omaksua monikulttuurillinen lähestymistapa myös filosofian historiaan, joka tyypillisesti on painotunut länsimaisen ajattelun esittelyyn.

Materiaaliset resurssit monissa afrikkalaisissa yliopistoissa ovat kuitenkin edelleen yleensä niukat ollaanpa sitten Etiopiassa, Ugandassa, Tansaniassa tai Ghanassa. Selvän poikkeuksen krooniseen akateemiseen resurssipulaan tekevät Etelä-Afrikan suurimmat yliopistot, jotka puolestaan ovat aivan länsimaista tasoa sekä henkilöstöltään että materiaalisilta resursseiltaan. Muualla Afrikassa opettajien ja opiskelijoiden on totuttava moninaisiin pieniin ja suurempiinkin käytännön ongelmiin, jotka eivät vaivaa eurooppalaista akateemista elämää. Käytännön esimerkkeinä vaikkapa seuraavat: iltaluonnoilla sähköjen katketessa täydellinen

pimeys pakottaa usein lopettamaan luennot kesken. Se myös estää tehokkaasti sekä tutkimuksen teon että opiskelun illalla päivätasaajan alueen maassa, jossa pimeys laskeutuu jo pian kuuden jälkeen vuoden ympäri. Sähkösaannin katkaisu tuottaa hankaluuksia tutkimuksen teossa myös päiväsaikaan, koska vähäistenkin teknisten välineiden käyttö on epävarmaa. Lisäksi uusi teknologia tietokoneineen ja kopiokoneineen kärsii sekä kosteassa että pölyisessä ilmastossa. Internet-yhteydet ovat edelleen harvojen ulottuvilla ja sittenkin epäluotettavia puhelinlinjojen ongelmien takia. Lisäksi luennoilla istuminen ja luentojen pitäminen yli 30 asteen helteessä ja yli 90 prosentin kosteudessa vaatii sekin oman henkisen ja fyysisen sitkeytensä. Luennot eivät yleensä kestäkään kerrallaan kuin 50 minuuttia. Pidempää aikaa eivät ainaakaan vuoden kuumimpina aikoina jaksa kerrallaan sinnitellä sen paremmin opiskelijat kuin opettajatkaan, koska luokkahuoneissa ei ole ilmastointia. Itse asiassa luokkahuoneet ovat luonnonmukaisesti 'ilmastoituja' – eli seinät suojaavat vain puolinaisesti ulkoilmalta (kuvainnoillisesti ne ovat ikään kuin kiviset sälekaihtimet). Sadekauden aikana opiskelu ja luennointi voi näin ollen olla kovinkin kostea ja papereista saa pitää kiinni tuulenpuuskien sattuessa yllättämään. Myös kärpäset, hyttyset ja muut liitelevät tai ryömivät vieraat ovat usein keskittymistä häiritsemässä.

Ajan tasalla olevia kirjastoja tuskin monestakaan afrikkalaisesta yliopistosta löytyy. Ylipäätään kurssikirjoja on minimaalinen määrä luokkakokoihin nähden ja viimeisimpiä tieteellisiä aikakausjulkaisuja saatavilla tuskin lainkaan. Luokkahuoneet ovat usein ränsistyneitä, koska varat pyritään sijoittamaan suoraan opetukseen ja tutkimukseen eikä niinkään fyysisten opetuspaikkojen kunnossapitoon. Niinpä usein joudutaan tilanteeseen ettei tuoleja tai pöytiä edes riitä kaikille opiskelijoille. Piirtoheitinkalvot ja 'power point' -esitykset voi opetuksessa unohtaa, liitutaulu on edelleen lähes ainoa toimiva visuaalinen opetusväline. Suurin osa opiskelijoista edelleenkin kirjoittaa käsin seminaariesitelmät ja esseet. Lisäksi erityisesti Dar es Salaamissa joskus ympäriinsä liikkuvat marakatit ja muut metsän eläimet saattavat liittyä seuraan luennoille ja vaikkapa varastella opiskelijoiden muistilehtiöistä sivuja. Opettajien ja opiskelijoiden kampeuksella sijaitsevilla asunnoissa (ja asuntoloissa) taas on jatkuvia ongelmia, paitsi

sähköjen ja veden saannin, myös marakattien, rottien, hiirien ja torakoiden kanssa. Oman asuntooni herätyskellona toimii paikallinen apinalauma, jonka ryöstys peltikaton yli aamuisella jyrisekköistäkin kovemmin.

Resurssipula ei kuitenkaan vaikuta siihen ylpeyteen, jolla opiskelijat yleisesti suhtautuvat opintoihinsa. Opiskelu otetaan vakavasti, sillä Tansanian noin 20 miljoonaisesta väestöstä alle 0.1 prosenttia pääsee yliopistoon opiskelemaan (joko valtion stipendillä tai yksityisesti). Opiskelijat myös pukeutuvat luennoille instituution arvokkuutta kunnioittaen, helteestä ja kosteudesta huolimatta. Yhteensä yliopisto-opiskelun kustannukset kaikkineen nousevat noin 1400 dollariin vuodessa.<sup>34</sup> Alle 200 dollarin vuosittaisen keskitulon maassa tämä tuntuu suhteettomalta summalta. Hallitus kuitenkin antaa suurimmalle osalle opiskelijoita opintolainan, joka kattaa perusmaksut ja elinkustannukset, muuten yliopistopinnoista tulisi ainoastaan hyvin pienen eliitin etuoikeus. Opintolainaa pitää periaatteessa maksaa takaisin sen jälkeen kun yliopistosta valmistunut opiskelija on päässyt kiinni palkkatyöhön. Käytännössä monen kohdalla laina muuttuu 'opintorahaksi', koska sen takaisinmaksua on lähes mahdotonta nykyisissä oloissa valvoa. Yliopistossa on lisäksi yksityisesti maksavia opiskelijoita sekä ulkomailta tulevia vaihto-oppilaita. Valtion opintolainalla opiskeleville on erityisen tärkeää suorittaa vaaditut opinnot ajoissa ja hyvin arvosanoin. Tietyt tulokset on saavutettava vuosittain, jotta tuki jatkuu. Niinpä opiskelutahti on yleisesti tiukka. Tansaniassa akateeminen opetusohjelma seuraa siirtomaavallan perintönä englantilaista yliopistosysteemiä. Suoritusvaatimukset ovat suomalaisenkin yliopistoon verrattuna korkealla. Pakollisia kursseja on suhteellisen paljon ja mikäli opiskelijat eivät onnistu läpäisemään tiettyä määrää tarvittavia vuosikursseja, opiskelu loppuu kuin kanan lento. Myös tenttiarvostelu tuntuu usein huomattavasti ankarammalta kuin vaikkapa Suomessa. Osittain syynä tähän ovat ulkoiset tarkastajat (eng. *external examiners*), jotka tulevat muista yliopistoista ja tarkastavat (kaikkien kurssien) opettajien antamien arvosanojen pätevyyden ja arvostelun johdonmukaisuuden.

Lisäksi yliopistossa opiskeleminen voi keskeytyä myös kurinpidollisista syistä. Syksyllä 2000 Dar es Salaamin opiskelijat lakkoilivat juuri ennen maan yleisvaaleja neljän päivän ajan vaatien opinto-

”

*Niinpä opiskelutahti on yleisesti tiukka. Tansaniassa akateeminen opetusohjelma seuraa siirtomaavallan perintönä englantilaista yliopistosysteemiä. Suoritusvaatimukset ovat suomalaisenkin yliopistoon verrattuna korkealla. Pakollisia kursseja on suhteellisen paljon ja mikäli opiskelijat eivät onnistu läpäisemään tiettyä määrää tarvittavia vuosikursseja, opiskelu loppuu kuin kanan lento.*

tuen korottamista. Annettu tuki oli silloin noin 2000 Tansanian shillinkiä eli noin 3 euroa päivässä, ja sen tulisi kattaa asuminen, ruoka, opiskelumateriaali, jne. Koska lakko-oikeus kestää lain mukaan vain kolme päivää, hallitus sulki valtaoimena yliopiston koko ensimmäisen lukukauden ajaksi ja 'vapautti' opiskelijajärjestöjen johtajat opiskeluvastuusta lakon yllyttäjinä. Lisää tukea opiskeluun ei herunut kenellekään. Sähkön ollessa tuolloin muutenkin tiukoilla, myös yliopisto joutui tiukan säännöstelun alle. Opettajat ja tutkijat, jotka olisivat muuten voineet käyttää lakon vuoksi opetukselta vapautuneen ajan tutkimustensa tekemiseen, joutuivat lähes koko lukukauden toimimaan joka toinen päivä ilman sähköä (eli ilman tietokoneita, kopiokoneita, valoja, jne.).

Oppilaiden yleisestä ahkeruudesta huolimatta englanniksi tapahtuva yliopisto-opiskelu tuottaa monille juuri vieraan kielen takia hankaluuksia. Suahili on Tansaniassa laajimmin opetettu ja tunnetun maan toinen virallinen kieli, jota kuitenkin yliopisto-opetuksessa ei käytetä. Kiistaa aiheesta on käyty jo pitkään. Englanninkielisen yliopisto-opetuksen puolustajat argumentoivat, ettei swahilin sanasto pysty käsittelemään tieteellisiä käsitteitä eikä Tansania pysty tuottamaan (tarpeeksi) suahilinkielistä opetusmateriaalia, korostaen samalla englannin keskeistä asemaa tieteiden yleismaailmallisena kielenä. Suahilin puolustajat puolestaan painottavat kansallisen ja kielellisen identiteetin vahvistumista sekä muistuttavat opiskeluvaikeuksista todeten, että parempi olisi opiskella hyvällä ja sujuvalla suahilin kielellä kuin huonolla ja kangertelevalla englannilla. Ja tottahan toki, jos alle viiden miljoonan asukkaan Suomessa yliopistojen opetuskielenä on suomi (englannin kielen oppimisen ja englanninkielisen tutkimuksen teon siitä kärsimättä), miksei 20 miljoonan Tansaniassa voitaisi panostaa suahilin aseman



kohottamiseen, erityisesti koska suahilia puhutaan laajalti myös sekä Keniassa että Ugandassa ja alueittain myös Kongossa. Suahiliksi tapahtuva opiskelu ei ainoastaan helpottaisi opiskelua, vaan samalla se myös nykyaikaistaisi ja kehittäisi suahilin kieltä sinänsä sekä lisäisi sen kansainvälistä tunnetusta ja opiskelua.<sup>35</sup>

Tässäkin yhteydessä postkolonialistinen kritiikki näyttää osuvan neulan silmään. Tansanian kuten myös Kenian ja Ugandan opintomalli sekä englantia opetuskielenä ovat perua brittien siirtomaavallan ajoilta. Monissa entisissä siirtomaissa vielä itsenäisyyden jälkeen monet siirtomaavallan aikana perustetut instituutiot ovat jatkaneet toimintaansa vanhan mallin mukaan ja myös näiden maiden liike-elämän ja akateemisen elämän kieleksi on omaksuttu aikanaan pakko-opetettu entisen emämaan äidinkieli. Niinpä helposti edelleen ajatellaan, ettei paikalliskielinen kulttuuri, tiede, taide tai liiketoiminta läpäise kansainvälisen yhteisön asettamia kehityksen standardeja. Esimerkiksi tansanialaisesta akateemisesta näkökulmasta englanninkielisen yliopisto-opetuksen nähdään turvaavan tansanialaisille edes jonkinlaisen kilpailuaseman kansainvälisessä tieteessä ja yhteistyössä.

Tämä kilpailutilanne maan oman yleisimmin käytetyn kielen ja entisen eurooppalaisen siirtomaavallan kielen välillä on yleisesti sama eri puolilla Afrikkaa. Kielikysymys ei toki ole ainoa ulkomaisiin ja erityisesti länsimaisiin vaikutteisiin liittyvä kiistakapula. Saman debatin kohteeksi joutuvat opetusohjelmien suunnittelu, käytetty oppimateriaali, ylipäätään tieteellinen tutkimus ja siihen hankittava rahoitus. Harkinta on syytä tehdä tarkkaan, sillä oman kulttuurin ja paikallisen tiedon korostaminen ja toisaalta kansainvälisen tuen saaminen eivät valitettavasti usein osu yhteen. Näissä olosuhteissa sekä postkolonialistisen teorian että afrikkalaisen filosofian kannustama normatiivinen näkemys paluusta Afrikan autenttiseen, läntisistä vaikutteisista vapaaseen traditioon ja sen arvomaailmaan tuntuu käytännössä hyvin utopistiselta ihanteelta.

## Lopuksi

Tarkoituksenani tässä artikkelissa oli esittää kokonaisuus, jossa teoreettinen afrikkalaisen filosofian esittely kohtaa filosofian aseman ja roolin käytännössä Afrikassa. Halusin tuoda esille filosofian ja kult-

tuurin keskinäisiä vaikutussuhteita sekä niiden rajanvedon ongelmia. En epäile, etteikö kriittinen lukija löydä tästäkin artikkelista joskus ristiriitaisia näkemyksiä afrikkalaisen filosofian olemuksesta ja sen roolista käytännössä. Ehkä nämä ristiriidat kuitenkin tuovat entistä selvemmin esiin niitä olennaisia jännitteitä ja ongelmia, joiden kanssa tämän päivän afrikkalaiset filosofit joutuvat kamppailemaan.

Filosofian opiskeleminen, tutkiminen ja tekeminen on tärkeää kansallisen aatekehityksen, yhteiskuntakritiikin ja laajojen kulttuurilinjausten ymmärtämisen kannalta. Maa, joka ei tuota itsenäisiä ajattelijoita eikä uusia ideoita, pysähtyy helposti kulttuurillisesti. Toisaalta ilman filosofista kyseenalaistamista ja pohdintaa yhtä hyvin myös tieteen ja teknologian tulosten soveltamisesta käytäntöön tulee helposti mekanistista teknokratiaa, jolla ei ole selvää suuntaa yhteiskunnan kokonaisvaltaisen kehityksen ja arvojen näkökulmasta. Niinpä filosofisella ajattelulla ja elämänasenteella voi olla tärkeä rooli kehitysmaiden etsiessä paikalliselle kehitykselle suuntaa maan omista lähtökohdista. Erityisesti afrikkalaisessa filosofisessa tutkimuksessa etnisellä alkuperällä on edelleenkin keskeinen rooli. Tämä nostaa esille joskus triviaalilta tuntuvia kysymyksiä esimerkiksi siitä, edustaako valkoinen, Afrikan filosofiaan perehtynyt ja Afrikan näkökulmasta kysymyksiä käsittelevä akateeminen tutkija afrikkalaisia filosofiaa vai ei. Tämän kysymyksen kohteeksi olen itsekin joutunut pitäessäni luentoja ja erityisesti esittäessäni kriittisiä näkemyksiä afrikkalaisesta filosofista Afrikassa ja afrikkalaisen yleisön kesellä vaikkapa paikallisissa konferensseissa. Jos vakavasti pohditaan tarkemmin filosofian, filosofien etnisen ja kansallisen taustan sekä ylipäätään kulttuurin suhdetta tarkemmin, yhtä hyvin voidaan kysyä miten vaikkapa suomalainen filosofia voidaan määritellä maailmalla tai onko sitä ylipäätään mitään mieltä yrittää määritellä? Onko se vain suomalaisten (Suomessa) tekemää filosofiaa vai voiko ei-syntyperäinen suomalainen (joka ei ole myöskään Suomen kansalainen), joka tutkii suomalaisen filosofian virtauksia ja mahdollisia erikoispiirteitä (onko niitä?) – ja ehkä vieläpä suomeksi – olla suomalaisen filosofian edustaja? Entä onko lähes koko akateemisen uransa ulkomailta viettänyt, vaikkapa amerikkalaista pragmatismia tutkinut ja englanniksi julkaiseva suomalainen tutkija suomalaisen filosofian edustaja? Entä edustaako 'suoma-

laista filosofista perinnettä' esimerkiksi Kalevalan esittämä mytologinen maailmakuva? Jos ei, miksi sitten afrikkalaisen filosofian odotetaan pitäytyvän nimenomaan traditionaalisten myyttien ja kansanuskomusten raportoimisessa? Entä miten näitä myyttejä voidaan mahdollisimman kriittisesti käyttää erilaisten filosofisten näkemysten lähteinä?

Kulttuurin ja filosofian suhde on kokonaisuudessaan hyvin monimuotoinen ja mielenkiintoinen vuorovaikutuksien vyyhti. Filosofia 'viisauden rakastamisena' toimii kaikkialla maailmassa samalla tavoin, itsestäänselvyyksinä pidettyjen asioiden kriittisenä kyseenalaistamisena ja uusien näkökulmien esille tuomisena. Filosofia akateemisena aineena taas on vahvasti läntiseen metodiseen ja diskurssikehykseen sidottu myös muissa kulttuureissa. Yleisesti ottaen sekä filosofisen pohdiskelun että myös tiukemmin rajatun filosofisen akateemisen ja tieteellisen tutkimuksen käsittelemät aiheet ja niihin liittyvät maailmankuvalliset kehykset saavat monenlaisia vaikutteita siitä ympäristöstä, missä yksittäiset ajattelijat milloinkin työskentelevät sekä siitä kulttuurista, jonka piirissä he kulloinkin elävät. Kulttuuri vaikuttaa tavalla tai toisella ajattelijoiden intresseihin ja näkemyksiin. Samalla kuitenkin filosofisella dialogilla sekä siinä esitetyillä näkemyksillä ja kysymyksillä on usein vahva vaikutus kulttuurin kehittymiseen ja sen virtauksiin.

Lopuksi vielä kysymys: mitä filosofiaa tämä artikkeli kulttuurillisesti edustaa?

## Viitteet

1. Kiitän *niin & näin* -lehden referoita ja erityisesti Tuukka Tomperia asiantuntevista kommentista ja tärkeistä ehdotuksista, jotka auttoivat tämän artikkelin alkuperäisen version muokkauksissa lopulliseen muotoonsa.
2. Hegel 1975.
3. Cesaire 1956, Fanon 1967, Masolo 1994, s. 4-10.
4. Postkolonialistisen teorian ja eurosentrismin kriittistä tarkemmin esim. Ahluwalia 2001, Laomba 1998.
5. Oruka 1990.
6. Hegel 1975, Masolo 1994, 4-5.
7. Masolo 1994, 3-4.
8. Masolo 1994, s. 24-25, Oruka 1990, s. 70-100. Sartren yhteys negritude-liikkeeseen näkyy siinäkin, että hän esimerkiksi kirjoitti esseeseen Orphée Noir (Musta Orfeus) esipuheeksi Ranskassa toimivien afrikkalaisten intellektuellien julkaisemaan ajatuskokoelmaan. Huom. Etsin suomalaista käännöstä negritude-ideologialle ja yllättäen WSOYn Englanti-Suomi suursanakirja (1976) ehdotti 'neekerinä

- olemista' ja 'neekerikulttuurin vaalimista'. Epäilen kuitenkin tämän käännoksen käyttämisen olevan tänä päivänä poliittisesti hyvinkin epäkorrektia.
9. Ahluwalia 2001, s. 20-33.
  10. Ks. Fanon 1967, myös Laomba 1998.
  11. Simolan ja Puoskarin (2001) toimittamassa *Afrikkalaisen filosofian antologiassa* 'postcolonial' suomennetaan jälkikolonialiseksi, mutta tämä suomennotus ei tuo esille 'postkolonialismi' ideologian varsinaista olemusta modernin kriittisenä vastavoimana afrikkalaisessa filosofiassa ja on sen vuoksi liian suppea.
  12. Ahluwalia 2001, s. 30-32.
  13. Ahluwalia 2001, s. 30-50.
  14. Asante 2000, s. xvi.
  15. Asante 2000, s. 9-12, Olega 1984, s. 77-93, Masolo 1994, s. 20-21.
  16. Bodunrin 1984, ss. 1-23, Oruka 1990.
  17. Sage-filosofia on saanut alkunsa Keniassa Nairobin yliopistossa ja vaikka haastattelut ovat tehty eri heimojen alkukielillä, itse filosofin teoretointi on englanninkielistä. Simola ja Puoskari käyttävät antologiassaan termiä 'tietäjyysfilosofia'. Sage-filosofiassa ei kuitenkaan ole suoraan yhteyttä ehkä mystisempään 'tietäjä'-kulttuuriin, jossa kansanparantajilla ja poppamiehillä on oma asemansa myyttisen tiedon välittäjinä. Sage-filosofiassa pyritään nimenomaan rationaalisen ja kriittisen paikalliseen ajattelun esiintuomiseen, jota edustavat eri yhteisöjen neuvonantajat ja 'viisaat'. Oruka 1990, 1991, Bodunrin 1984, Hountondji, 1983.
  18. Bodunrin 1984, Hountondji, 1983.
  19. Ks. esim. Ahluwalia 2001, Wiredu 1997, Eze 1997.
  20. Asante 2000, s. 8-9, Gyekye 1984, s. 199-212.
  21. Akan-kulttuurissa *mogya* ja *abusua* jäljitetään äidin ja ylipäätään siis suvun naispuolisen perimän kautta. Ks. Asante 2000, s. 8-9, Gyekye 1984, s. 199-212.
  22. Asante 2000, s. 6-7.
  23. Ks. esim. Asante 2000, s. 6, Masolo 1994, s. 106-123.
  24. Asante 2000, s. 6.
  25. Masolo 1994, 2-45.
  26. 'On ilmeisestikin eri asia sanoa 'Presidentti Clinton oli liberalisti' kuin 'Presidentti Clinton oli liberaali' (elämän asenteeltaan). Liberalistien keskuudesta löytyy tiukkaipoisia konservatiiveja ja suvaitsemattomia subjektivistieja siinä missä kommunitaristien keskuudesta löytyy enemmän ja vähemmän liberaaleja kommunitaareja elettiin sitten Euroopassa, Amerikassa tai Afrikassa. Simolan ja Puoskarin (2001) toimittamassa *Afrikkalaisen filosofian antologiassa* suomennotetaan yhteisökeskeisyys kommunitarisuudeksi niissäkin yhteyksissä, joissa kommunitarismi tai kommunalismi olisivat merkitykseltään osuvampia ja tarkempia käännoksiä.
  27. Asante 2000, 6-7.
  28. Appiah, 1992, p. 136,
  29. Nzegwu 1995, 444-465.
  30. Ahluwalia 2001, 31, Collins 1990.
  31. Afrikkalaisen tai ylipäätään muihin kuin valkoisen väestön asemaan ja oikeuksiin liittyvä 'feminismi' käyttää joskus englanniksi myös termiä 'womenism'. Hooks 1997.
  32. Collins 1990, 3-18, Eboh 1997, hook 1997, Loomba 1998, 151- 172.
  33. Lehtorin/luennoitsijan keskimääräinen kuukausipalkka Dar es Salaamin yliopistolla on noin 500 USD eli noin 3 500 mk. Keskimääräiseen elintason nähden tämä on suhteellisen korkea palkka. Kuitenkin esimerkiksi ulkomaisiin konferensseihin osallistuminen jää lähes kokonaan
- sen varaan, että vastaanottaja maksaa laskut. Yliopistolta ei matkarahoja helposti heru eikä monellakaan ole varaa investoida tulojaan työmatkojen tekoon. Samaan aikaan kuitekin monille ulkomaalaisille professoreille maksetaan 'expatriate'-lisää, koska paikallinen palkka ei heidän kohdallaan riitä takaamaan sitä elintasoa mihin he ovat kotimaassaan tottuneet. Ilman lisäpalkkausta (tai esimerkiksi henkilökohtaista tutkimusapurahaa) harva länsimainen tieteen tekijä tulee afrikkalaiseen yliopistoon vakavalla mielellä opettamaan tai tekemään tutkimusta. Tämän eriarvoisen kohtelun rajoittamiseksi nykyään ulkomaalaisten suoraa palkkaamista yliopistoille ja muihin tieteinstituteihin pyritään välttämään. Sen sijaan päteville afrikkalaisille annetaan etusija virantäytössä. Filosofian tilanne Dar es Salaamissa oli erilainen siitä yksinkertaisesti siitä syystä, ettei filosofiaa aikaisemmin ollut opetettu yliopistolla eikä siihen onnistuttu näin löytämään päteviä opettajia-kaan paikallisesti.
34. Yliopiston henkilökunnan perheet saavat kuitenkin 50 prosentin alennuksen yliopistomaksuista.
  35. Nykyään esimerkiksi vieraillevien opiskelijoiden tai opettajien ei välttämättä tarvitse vaihua opiskelemaan swahilia pärjätäkseen yliopistolla. Lisäksi yliopiston tarjonta swahilin opetuksessa vieraana kielenä esimerkiksi juuri vierailville tutkijoille ja opiskelijoille on hyvin rajattua. Mikäli swahilia käytettäisiin opetuksessa ja opetettaisiin vierailijoille laajemmin, sen asema vahvistuisi myös kansainvälisesti.
- ### Kirjallisuus
- Ahluwalia, P. *Politics and Post-Colonial Theory. African Inflections*. Routledge, London and New York, 2001.
- Appiah, K.W. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford University Press, New York and Oxford, 1992.
- Asante, M.K. *The Egyptian Philosophers: Ancient African Voices from Imhotep to Akhenaten*. African American Images, Chicago, Illinois, USA, 2000.
- Bodunrin, P.O. 'The Question of African Philosophy' teoksessa: R.A. Wright (toim.) *African Philosophy: An Introduction*. University Press of America, Lanham, Maryland, 1984.
- Bodunrin, P.O. (toim.), *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives*. University of Ife Press, Ile-Ife, Nigeria, 1985.
- Cesaire, A. *Cahier d'un retour au pays natal* (alkup. 1939). Edition de Présence Africaine, Paris, 1956 (alkup. 1939).
- Collins, P.H.. *Black Feminist Thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Routledge, London, 1991.
- Diop, C.A. *The African Origin of Civilization* (engl. käännös Mercer Cook). Lawrence Hill & Company, Westport, Connecticut 1974, and Présence Africaine, Paris 1974.
- Eboh, M.B. 'The Women Question: African and Western Perspectives' teoksessa: E. Eze (toim.) *African Philosophy, An Anthology*, Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1997.
- Eze, E. 'Democracy or Consensus? Response to Wiredu' teoksessa : E. Eze (toim.) *African Post-Colonial Philosophy, A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1997.
- Fanon, F. *Black Skin, White Mask*. Grove Press, New York, 1967.
- Gyekye, K. 'Akan Concept of Person' teoksessa R. Wright (toim.) *African Philosophy, An Introduction* (3.painos). University Press of America, Lanham & London, 1984.
- Hegel, G.W.F. von, *Lectures on the Philosophy of World History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- hooks, b. 'Black Women: Shaping Feminist Theory' teoksessa: E. Eze (toim.) *African Philosophy, an Anthology*, Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1997.
- Hountondji, P. *African Philosophy: Myth and Reality*. Hutchinson, Kondon and Indiana University Press, Bloomington, 1983.
- Laomba, A. *Colonialism/Postcolonialism*. Routledge, London and New York, 1998.
- Levy-Bruhl, L. *Primitive Mentality*. Beacon Press, Boston 1923 (alkup. La Mentalité Primitive 1922).
- Masolo, D.A. *African Philosophy in Search of Identity*. East African Educational Publishers, Nairobi, 1994.
- Mbiti, J. S. *African Religions and Philosophy*. Heinemann Educational Books, London, 1969.
- Nkrumah, K. *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. Heinemann, London, 1965.
- Nkrumah, K. *Consciencism, Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution*, Panaf Books, London, 1970.
- Nzegwu, N. 'Recovering Igbo Traditions: A Case for Indigenous Women's Organizations in Development' teoksessa M. Nussbaum and J. Glover (toim.) *Women, Culture and Development, A Study of Human Capabilities*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Nyerere, J. *Freedom and Unity*. Oxford University Press, Oxford, 1967
- Nyerere, J. *Ujamaa: Essays on Socialism*. Oxford University Press, Oxford, 1968.
- Nyerere, J. *Freedom and Development*. Oxford University Press, Oxford, 1973.
- Olega, H. 'The African Foundations of Greek Philosophy' teoksessa R.A. Wright (toim.) *African Philosophy: An Introduction* (3.painos) University Press of America, Lanham, Maryland, 1984.
- Oruka, H.O. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Brill Publishers, Leiden, The Netherlands, 1990.
- Oruka, H.O. *Trends in Contemporary African Philosophy*. Shirikon Publishers, Nairobi, 1990.
- Said, E.W. *Orientalism*. Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1978.
- Senghor, L.S. *Nationhood and the Road to African Socialism*. Présence Africaine, Paris, 1962.
- Simola, R. & Puoskari, E. *Afrikkalaisen filosofian antologia*. Gaudeamus, Helsinki, 2001.
- Spellman, E. 'The Erasure of Black Women' teoksessa: E. Eze (toim.) *African Philosophy, an Anthology*, Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1997.
- Tempels, P. *Bantu Philosophy* (engl.käännös C. King). Présence Africaine, Paris 1949 (alkup. *La Philosophie bantoue* 1945 Présence Africaine, Paris).
- Wiredu, K. *Philosophy and an African Culture*. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1980.
- Wiredu, K. *Cultural Universals and Particulars*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1996.
- Wiredu, K. 'Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A Plea for a Non-party Polity' teoksessa E. Eze (toim.) *African Post-Colonial Philosophy, A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1997.



BARRY HALLEN & J. O. SOPIDO

## Tieto, usko ja noituus

Käännösotteessa amerikkalainen filosofi Barry Hallen ja nigeriläinen filosofi J. Olubi Sopido kuvaavat tutkimushankettaan joruba-kulttuurin viisaiden (onisegun) parissa. Heidän tarkoituksenaan on ollut tutkia jorubien uskomus- ja merkitysjärjestelmää yhteistyössä onisegunien kanssa ja täten lisätä kulttuurienvälistä ymmärrystä käsitejärjestelmien yhtäläisyyksistä ja eroista. Kirjoittajat viittaavat filosofi W.V.O. Quinen teesiin, jonka mukaan abstraktien merkitysten kääntäminen kielestä toiseen tuottaa radikaalia, ylittämätöntä epämääräisyyttä. Viime kädessä tai tarkkaan ottaen merkitys- ja ajattelujärjestelmiä ei siis olisi mahdollista kääntää kielestä toiseen. Hallen ja Sopido ottavat tämän lähtökohdan välineekseen pyrkiessään osoittamaan, että paitsi joruba-ajattelun, myös oletettavasti muiden afrikkalaisten perinteiden osana on ollut tulla väärinymmärretyiksi ja latistetuiksi, kun niiden käsitteistöä on naiivin yhdenvertaisuusoletuksen valossa käännetty omasta kielestään englanniksi tai muille länsimaisille kielille. He olettavat, että tämä ongelma voidaan yrittää ratkaista siten, että tutkijoiden (antropologien ja filosofien) ja tutkimuskohteiden (afrikkalaisten perinteiden) erillisuus murretaan ja ryhdytään ”yhteistoiminnalliseen analyysiin”, jossa osapuolet osallistuvat yhteiseen, käsitteiden uuteen ja perusteellisempaan ymmärtämiseen tähtäävään dialogiin. Hallenin ja Sopidon mukaan afrikkalaisten ja länsimaisten perinteiden yhteisymmärrys voi alkaa vasta, kun omaksutaan herkkyyks tunnistaa ongelmia käsitteiden kääntämisessä kielestä toiseen ja ryhdytään ongelman ratkaisemiseksi käyttämään kuvatunkaltaista dialogista lähestymistapaa.

**Tuukka Tomperi**

Ote kirjasta: Barry Hallen ja J. O. Sopido, *Knowledge, Belief, and Witchcraft. Analytical Experiments in African Philosophy*. London, *Ethnographica*, 1986. Ote julkaistu nimellä ”*Knowledge, Belief, and Witchcraft*” teoksessa Robert C. Solomon ja Kathleen M. Higgins, *World Philosophy. A Text with Readings*. Boston, McGraw-Hill, 1995. ss. 270-6.

[...] Viittasimme teoksemme alussa afrikkalaisen filosofian huonoon maineeseen sekä pulmallisuuksiin tuon filosofian ja sen välillä, mitä yleisesti kutsutaan perinteiseksi afrikkalaiseksi kulttuuriksi. On helppo ymmärtää, kuinka afrikkalaiset itse ovat kyllästyneet pyrkimykseen kaavamaisista perityt ajattelujärjestelmät jäykiksi kulttuuri-ideologioiksi, joita sitten nimitetään ”filosofiaksi”. Filosofian nimissä tehdyt yritykset ”analysoida” afrikkalaisia käsite- ja uskomusjärjestelmiä ovat tuottaneet epäkypsää spekulatiota, joka on lopulta tärvellyt koko alan ja lanistanut uudet kokeilut. Tämän johdosta liikkeellä on lukemattomia malleja siitä, minkälaista afrikkalaisen filosofian ei pitäisi olla suhteessa perinteiseen ajatteluun, ja ainakin meidän mielestämme vain harvoja esimerkkejä siitä, millaista sen tulisi olla.

Onko tämä kirja afrikkalaista filosofiaa vai kirja afrikkalaisesta filosofiasta? Kysymys voi vaikuttaa turhalta, mutta meille se ei sitä ole. Vastauksemme pitääkin muotoilla huolellisesti: ensin metodologisesti ja sitten sisällöllisesti. Laajimmassa mielessä soveltamamme menetelmä on muuan käsiteanalyysin laji, joka siis lähestymistapana kelpaa hyvin nykyiselle yliopistofilosofialle. Sen sijaan kahnauksia syntyy niin Afrikka-tutkimuksessa kuin filosofiassakin, kun kysytään, kuka analyysissa erittelee tai kellä on siihen oikeus.

Filosofia on totutusti *toisen kertaluokan* oppiala. Miten tämä sitten määritelläänkään, termillä on tavallisimmin tarkoitettu sitä, että filosofi on varsin harvinaislaatuinen ja ainutkertainen olento, jonka päätehtävänä on pohtia (”analysoida”) ja kritisoida asioita, joita useimmat muut ihmiset pitävät itsestäänselvinä. Ensimmäisen kertaluokan aines ja käsitteilytavat (esimerkiksi ajatus sielun kuolemattomuudesta) käy käytännössä yksin muunlaisten aineiden ja käsitteilytapojen (esimerkiksi tieteellisten totuuksien) kanssa. Mutta filosofin ei odottaisi filosofina perustavan uskontoa tai neuvovan kuolevaisille, miten pärjätä arjen ongelmissa.

Mainittu pulma, joka on noussut työstämme *onisegunien* [eli kaakkaisen Nigerian rannikolla elävien jorubalaisten ”popamiesten”] parissa, juontuu siitä, että olemme mahdollisesti loukanneet tätä toisen kertaluokan ajatusta vastaan kahdella tavalla. Ensinnäkin keskustelumme heidän kanssaan vaativat kenttätyötä – siirtymistä campukselta kyliin ja koteihin. Tarvitaan nolostuttavan kokemuseräistä tietojen keruuta siitä, mitä tarkoittavat tietyt valikoidut osat heidän käsitejärjestelmässään. Tämä ensimmäisen kertaluokan toiminta voi olla omiaan kielitieteilijälle tai antropologille, jotka on koulutettu siihen.



tuurin jäsenistä oikein olisivat kaikkein soveliaimpia hänen tavattavikseen. Tässä riittää, kun tunnustetaan eräs tärkeä, alustava seikka. Jotta oppisi tuntemaan suullisen perinteen kulttuureja, tarvitsee kohtaamia kulttuurin edustajien kanssa, sillä suullinen tieto sattuu tulemaan suista. Se, tapasimmeko *onisegunit* heidän kotonaan vai saapuivatko he tapaamaan meitä yliopistolle (olisiko tämäkin ”kenttätyötä?”), päätettiin enemmänkin diplomaattisen harkinnan ja molemminpuolisen kunnioituksen perusteella kuin metodologian sanelemana (joskin tällaisten ihmisten tapaaminen rentoutuneesti ja *in situ* on jonkin verran helpompaa).

Väitämmekin, että tällaisen toiminnan kutsuminen ”kenttätyöksi” on joutavaa ja harhauttavaa liioittelua. Tekninen oppisana ”kenttätyö” jääköön antropologiaan, selvityksiin ja analyysiin, jotka nojaavat osallistuvaan havainnointiin ja sen sellaiseen. Me kuvaamme kernaammin omaa lähestymistapaamme ”yhteistoiminnalliseksi erittelyksi tai analyysiksi”, mutta ennen kuin pääsemme tätä selittämään, meidän täytyy tarkastella pätevää erittelijyyttä.

Tavattoman sitkeäksi ja arvostelua hylkiväksi on osoittautunut tuo kaava kuva afrikkalaisten ajattelujärjestelmien kriitikkömmästä, harkinnattomasta, ”suljetusta” luonteesta. Yksi ilmeinen syy tähän on vallitsevan todistusaineiston vahva tuki. Meekin olemme samalla kannalla tiettyyn rajaan saakka. Keräämämme lisäaineisto kuitenkin antaa mahdollisuuden esittää, että (ainakaan) kaikki jorubalaiset yhteiskunnat eivät sovi kaavaan. ”Löydettyämme” tämän seikan se johti meidät epäilemään, että lähestymistapamme eroaa eräissä suhteissa muuten samalla tavoin suuntautuneista akateemisista tai ammattimaisista tutkimusotteista. Uskomme myös, että kunhan filosofit soveltavat menetelmällisiä ratkaisujamme edelleen, tavoitetaan uusia mielenkiintoisia löydöksiä, ei ainoastaan jorubalaisten vaan muidenkin afrikkalaisten etnisten ryhmien ajattelujärjestelmistä.

Eräät filosofikollegamme Afrikassa ovat jo arvioineet lähestymistapaamme aiempien metodologisten julkaisujen ja hankkeemme varhaisten raporttien perusteella. Arvio eroaa monin kohdin siitä, kuinka itse ymmärrämme tekemisemme.

Lähestymistapamme on palkittu varsin mauttomalla (vähintäänkin ikävän kuuloisella) nimityksellä ”filosofinen tietäjäisyys [*philosophical sagacity*]”. Vahvin vastaväite tietäjän filosofisuudelle kuuluu näin:

”Voidaan kyllä osoittaa, että Afrikassa on filosofiseen vuoropuheluun kykeneviä ihmisiä. Kokonaan toinen juttu on osoittaa, että on olemassa afrikkalaisia filosofeja siinä mielessä, että nämä olisivat sitoutuneet järjestäytyneisiin ja järjestelmällisiin pohdintoihin kansansa ajatuksista, uskomuksista ja käytännöistä.” (Bodunrin, ”The Question of African Philosophy”, s. 170. *Philosophy in Africa*. Ife: University of Ife Press, 1985.)

Jako yhtäältä viisaaseen tietäjään, joka pystyy *jotenkin* osallistumaan filosofiseen keskusteluun ja toisaalta tekniseen, analyttiseen, akateemiseen filosofiaan nivoutuu seuraavaan kantaan: ”filosofin lähestymistavan tähän tutkimukseen [perinteisistä afrikkalaisista kulttuureista ja uskomuksista] täytyy olla kriittinen, mikä ei tarkoita kielteistä arvostelua, vaan järkipäätä, puolueetonta ja selkeää arviota, oli se sitten kielteinen tai myönteinen” (ibid. 173). Ja kuvaan kuuluu tämäkin: ”jos osoittaa, miksi ihmisillä on tietty uskomus, ei ole vielä osoittanut, että tuo uskomus on järkevä” (ibid. 175).

Sanoimme jo, että paras tapa vastata kysymykseen käsillä olevan kirjan afrikkalaisuudesta on luoda katsaus menetelmiin ja sisältöihin. Yllä on silmätty metodologiaa. Siirrymme nyt *onisegunien* kanssa tekemämme työn sisältöön, koska sen pohjalta on paras vastata kysymykseen heidän filosofisista kyvyistään.

Tunnistettakoon ensin nykyisen analyysin taso. Luvut 2 ja 3 [jotka vertaavat joruban- ja englanninkielisiä käsitteitä] näyttävät toteen, että syvään juurtuneet oletukset merkitysten (”tieto”, ”usko”, ”noita”) universaalisuudesta ja niiden mukana syntynyt tapa tuottaa vääristyneitä käännöksiä joruban sanoista, joiden väitetään viittaavan ”samoihin” asioihin, ovat johtaneet perin pohjin virheellisiin tulkintoihin ja analyysiin jorubalaisesta ajattelusta. Eräissä tapauksissa nämä väärintulkinnat on yleistetty kuvaamaan kaikkea afrikkalaista ajattelua.

Afrikkalainen filosofia, siinä määrin kuin se ulottuu afrikkalaisten kielten (tai merkitysten) erittelyyn ja afrikkalaisten kulttuurien uskomusten arviointiin, ei voi edes alkaa, ennen kuin tällaiset seikat ymmärretään oikein ja käännetään tarkoin. Esityksemme saa osan voimastaan siitä tosiasiaista, että se käsittelee epätosien ja tosien merkitysten dialektiikkaa kääntämisessä; jorubalaisia kun arvostellaan tiettyjen informaatiolajien luokittelemisesta tiedoksi, vaikka he eivät näin teekään.

Mutta moista puuhaa ei taatusti yhdistettä filosofiaan eikä ammattifilosofin koulutukseen.

Toiseksi ammatillinen suhteemme *oniseguneihin* voidaan myös kyseenalaisistaa. Jos suhtaudumme heihin (ja he meihin) kuin kollegoihin, kuin filosofeihin siinä missä muihinkin filosofeihin, voidaanko tämä oikeuttaa pitäen mielessä, ettei heillä ole koulutetun filosofin ammattipätevyyttä? Ja jollei tämä ole oikeutettua, mikä suhteemme oikein onkaan? Jos he ovat pelkkiä tietolähteitä, olemme jälleen ensimmäisen kertaloukan työssä, johon yliopistofilosofian ammattilaisen ei kuuluisi ryhtyä.

Väitämme, että [jorubalaisen ja englantilaisen tietosanaston vertaamisesta saatu] todistusaineisto ja argumentit kiistävät kaiken tämän. Jorubat eivät yleensä pidä suullista perinnettä tietona, mikä näkyy heidän tavassaan luokitella se *imon* [lähinnä: ”tiedon”] sijasta *igabagoksi* [lähinnä: ”uskomukseksi”]. Ylimalkaan heidän käyttämänsä ehdot ja määrittelytavat osoittavat, että tuollaista toisen käden tietoa tarkastellaan hypoteettisesti ja kriittisesti. Suullisen perinteen kulttuurit, jotka ovat riippuvaisia suusanallisista taltioimismuodoista, saattavat muistamisen taakkaa helpottaakseen ilmaista uskomuksiaan sananparsina tai muuten näennäisen järkeistämättömästi. Mutta tämän ei tarvitse merkitä, että näissä erilaisissa kulttuureissa olisi vallalla erilainen älyllinen asenne tietoa kohtaan.

Jos jokin kulttuuri vaalii abstrakteja merkityksiään ja uskomuksiaan suullisessa muodossa, ja jos akateeminen filosofi päättää kiinnostua niistä, hänellä tuskin on muuta mahdollisuutta kuin mennä tapaamaan tuon kulttuurin edustajia. Pa-laamme myöhemmin siihen, ketkä kult-

Me olemme koettaneet ryhtyä *onisegunien* kanssa ymmärtämään jälleen uudella tavalla joruban merkityksiä. Toivotavasti enää yhtäkään abstraktia merkitystä ei pidetä itsestäänselvyytenä, sillä kuten Quine on huomauttanut, juuri siitä syntyy usein väärinymmärrystä. Lukujen 2 ja 3 ytimessä on joruban merkitysten yksityiskohtainen analyysi, jonka *onisegunit* suorittivat yhtä lailla tai enemmänkin kuin me. Uskomme, että tämän osoittamiseen heidän omat lausumansa riittävät yltäkylläisesti. Keskusteluja ”johdettiin” siinä mielessä, että me tavallisesti valitsimme oppisanan, josta olimme kiinnostuneet keskustelemaan ja pyysimme selvennystä epämääräisiltä näyttäneisiin näkökohtiin. Mutta *onisegunit*, joiden kanssa olimme tekemisissä, eivät suostuneet alistumaan johdatteleviin kysymyksiin. He olivat johtajia, ja vaikka he kunnioittivat meitä yliopisto-opettajina, keskusteluissa meidän osanamme oli intellektuaalisen pörriäisen rooli: herätellä yhteisölle harvinaislaatuisia kysymyksiä ja palata ehtimiseen yksityiskohtiin, kunnes ymmärrys saavutetaan ja uteliaisuus tyydytetään.

Emme ole missään vaiheessa väittäneet, että tämä asetelma tekee *onisegunista* huomionarvoisia filosofeja ammattimaisessa akateemisessa mielessä. Näissä keskusteluissa me yliopistofilosofit hoidamme oman osamme, valitsemme aiheen, esittelemme sen, viemme sitä eteenpäin, puemme sen järjestelmälliseen muotoon ja vertaamme sitä mahdollisiin vastineisiin toisissa käsitejärjestelmissä. Mutta mikään tällainen ei voisi tapahtua ilman *onisegunien* panosta, joka on *analyttisesti erittelevä* (eikä vain esittelevä). [...]

Kritiikki on toinen, kahtalainen asia. Se voi tarkoittaa sitä, että *onisegunit* yhtäältä harkiten tarkistavat tai torjuvat jonkin osan käsitejärjestelmässä, koska pitävät sitä sopimattomana, tai sitten sitä, että he luovat ja vertailevat vaihtoehtoisia käsitteitä tunnistaakseen niistä sopivimman. Tällaiselle ajattelulle meidän aineistomme antaa vain rajallista tukea.

Ensin mainittua kriittisyyttä tavataan, kun *onisegunit* tietyn oppisanan määrittely- ja käyttöehtoja selittäessään selvätkin panevat merkille noiden ehtojen arvon ja niiden hylkäämisestä aiheutuvat vahingot. [...] Jälkimmäisen kriittisyyden lajin varasimme heti alkuun omaksi tehtäväksemme. Jahka riittävä ymmärrys abstraktien joruban merkitysten valikoimasta oli saatu, toivoimme ja yritimme kehittää mielenkiintoisia vertailuja

niiden ja englanninkielisten vastineiden välillä.

Palataan nyt ”filosofiseen tietäjyyteen”. Sanat ”filosofia” ja ”tietäjä” eivät meidän mielestämme sovi yhteen. ”Tietäjä” viittaa viisaaseen mieheen ennen kaikkea viisauden arkaaisessa (”perinteisessä”) mielessä. Se merkitsee laajaa tietämystä oman kansan uskomuksista, ei niinkään erityisesti tai tarkoituksellisesti kriittisyyttä noita uskomuksia kohtaan. Jos filosofin tehtävänä on eritellä/arvostella, silloin filosofin ja tietäjän liitossa on jotakin epäjohdonmukaista.

Palataan sitten ”yhteistoiminnalliseen erittelyyn”. Yhteistyöllä tähdenämme sitä, että *onisegunit* osallistuivat julki lausutusti, harkitusti ja ”johdattelematta” oman käsite- ja ajatusjärjestelmänsä erittelyyn. Kirjallisuudessa, joka luokitellaan otsikon ”afrikkalainen filosofia” alle, voidaan lähteä yhdestä ääripäästä, jossa ”tietäjä” ilmaisee abstraktin järjestelmän *täysin* omin päin, ja päätyä toiseen ääreen, jossa ulkopuolinen havainnoitsija kieltää afrikkalaiselta kansalta *kaikki* merkittävät kyvyt käsiteanalyysiin ja hoitaa itse homman täysin omin neuvoin. Meidän lähestymistapamme sijaitsee jossakin tällä välillä. Erittelytapah-tumaan ottavat osaa niin me kuin *onisegunitkin*. He ovat sekä terävä-älyisiä ihmisiä että tavattoman taitavia käytännön toimissa. Tältä pohjalta työskentelemme heidän kanssaan ja tässä mielessä viittaamme heihin perinteisinä kollegoinamme.

Yhä odottaa käsittelyään kysymys tämän kirjan ja afrikkalaisen filosofian suhteesta. Kuten otsikko osoittaa, näemme koko hankkeen kokeiluna, sen menetelmät ja sisällön muutoksille ja tarkistuksille avoimina. Olemme vasiten hiukan ironisia, kun käytämme Quinen esittämää kääntämisen epämääräisyysteisiä älyllisenä rakennelmana, joka mahdollistaa argumentin aitojen jorubalaisten käsitevaihtoehtojen puolesta. Abstraktin tason epämääräisyys kääntämisessä synnyttää myös syvällistä herkkyyttä vaihtoehtoisille merkityksille, mikä on tähdel-listä kulttuurisen vuorovaikutuksen tutkijalle.

Jotakin on nimittäin tapahtunut. ”Tiedoksi” oletettua informaatioluokkaa ei enää ole. Ei ole enää ”noitiakaan”. Kulttuurienvälisestä näkökulmasta uskomme tämän kirjan esittelevän uuden ulottuvuuden filosofiaan (ei vain *afrikkalaiseen* filosofiaan) näyttämällä, että ehdot, jotka säätelevät tiettyjen käsitteiden soveltamista perin juurin erilaisiin kielijärjestelmiin,

voivat aidosti olla filosofisesti merkityksellisiä. On sangen radikaalia väittää, että propositionaaliset asenteet saattavat olla kulttuurisesti suhteellisia. Mutta se on meidän väittämämme, ja luulemmepa tulevien *ristiinkulttuuristen* käsitteellisten vertailujen tuovan vahvempaa tukea merkitysten moninaisuudelle ja suhteellisuudelle kuin tuolle tutulle, siunatulle propositionaaliselle universaalisuudelle.

Lopuksi pari ehdotusta. Kun kerran jorubat osoittautuvat näin kovin omin-takeisiksi käsitteellisyydessään, on syytä epäillä, että muutkin afrikkalaiset käsitejärjestelmät säilyttävät oman omalaatuisuutensa. Olisi korkea aika hankkiutua eroon nimityksestä ”afrikkalainen filosofia” ainakin niissä yhteyksissä, kun sitä käytetään viittaamaan johonkin muodotomaan, näennäisfilosofiseen, kaikille afrikkalaisille kansoille kotoperäiseen uskomusten kokonaisuuteen. Toisekseen pitäisimme parempana, jos pääsisimme irti myös afrikkalaisille ajatusjärjestelmille annetusta laatumääreestä ”perinteinen”. Sen käyttö altistaa tieteilijät olettamaan yhtä ja toista sellaista, mikä lietsoo virheellisiin kuvauksiin afrikkalaisista merkityksistä ja asennoitumisista.

Tämä riittää. Yksi kokeilujakso on päätöksessä. Työ ei lopu.

*Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori*

Kwame (Francis Nwie Kofie) Nkrumah (1909–1972) syntyi Kultarannikolla porvarilliseen, katoliseen perheeseen. Hän aikoi papiksi, mutta tuli kosketuksiin N. Azikwen ja muiden afrikkalaisten nationalistien kanssa. 1930-luvulla hän opiskeli yhteiskuntatieteitä Yhdysvalloissa, missä hän kiinnostui marxismista sekä jamaikalaisen Marcus Graveyn negridien yhtenäisyyttä ja ylpeyttä kehilleestä ajattelusta.

Toisen maailmansodan jälkeen Nkrumah matkusti opiskelijajohtajana Lontoossa järjestettyyn panafrikkalaisuuden kongressiin. Hänen ensimmäinen kirjansa *Towards Colonial Freedom* ilmestyi vuonna 1947. Samana vuonna Nkrumah palasi kotimaahansa ja perusti Yhtyneen Kultarannikon Konferenssi puolueen (UGCC) sekä pian poliittisen tilanteen kärkeistyä kovemman linjan Kansankonferenssi puolueen (CPP), jonka äänenkannattajassa

Accra Evening Newsissa kiteytyi toimintaohjelma 1950: "Väkivallasta ja yhteistyöstä pidättäytyminen – kaikkien oikeutettujen ja perustuslaillisten keinojen omaksuminen, joilla voidaan rampauttaa maassa olevat imperialistiset voimat." Seurasi pidätys ja vuoden vankeustuomio, mutta CPP sai vaalivoiton helmikuussa 1951. Nkrumah vapautui, haki tohtorin arvon USA:sta ja palasi maahansa sen ensimmäisen hallituksen pääministeriksi. Autonomian kauden jälkeen vuonna 1957 Kultarannikosta tuli itsenäinen valtio, Ghana. Kun CPP kohtasi alueellista oppositiota, laadittiin laki "ennaltaehkäisevästä vangitsemisestä", jonka nojalla vastustajia saattoi teljetä tyrmään jopa ilman oikeudenkäyntiä.

Autoritaarista uusherruutta verrattiin pian paitsi siirtomaaisäntiin, myös maan sisäosia 1800-luvun loppuun asti hallinneisiin Ashanti-kuninkaisiin. Nkrumah oli kuitenkin suosittu johtaja. Kansanäänestyksen jälkeen hänestä tuli vuonna 1960 uuden tasavallan ensimmäinen presidentti. Nkrumah käynnisti mittavat liikenteen ja teollisuuden kehittämishankkeet. Hän myös panosti sosiaalisiin uudistuksiin ja koulutukseen, mutta maan talous oli huonolla tolalla. Tärkeimmät luonnonvarat, kuten kaakao, olivat jääneet vakutus- ja pankkitoiminnan tapaan ulkomaisiin käsiin.

Yleislakon 1961 jälkeen Nkrumah kiristi otettaan vallasta. Salamurhayritysten jälkeen paisuivat turvallisuusjärjestelyt ja henkilökultti. Vuonna 1964 Ghanaan tuli virallisesti yksipuoluejärjestelmä ja Nkrumahista elinikäinen presidentti. Kotimaisten ongelmien vastineeksi Nkrumah saavutti voittoja ulkopoliitikassa. Ghana solmi liittosopimuksen

Guinean ja Malin kanssa 1960. Kolme vuotta myöhemmin pidettiin Addis Abebassa Nkrumahin aloitteesta Afrikan yhtenäisyysjärjestö OAU:n ensimmäinen kokous. Tässä nosteessa hän kirjoitti tunnetuimmat teoksensa *I Speak of Freedom* ja *Africa Must Unite*.

Nkrumah turvasi itselleen pysyvän sijan toisinajattelevien länsimaalaisten älykköjen sekä useiden afrikkalaisten kansallismielisten sydämessä. Hän arvosteli jyrkästi euroamerikkalaista uuskolonialismia. Tukea tuli reaaliosialistisista maista. Hän itse joutui kuitenkin kamppailemaan eripuraa ja talouspulaa vastaan. Kun Nkrumah kokeili kotimaassaan astetta lempeämpää "kansainvälistä sentralismia", hän sai Ho Tshi Minhiltä kutsun tulla Vietnamin sodan välittäjäksi. Aasian-matkan jatkuessa Kiinaan pantiin Ghanassa helmikuussa 1966 toimeen sotilasvallankaappaus. Asemastaan syösty johtaja asettui Guineaan, jonka presidentti Sékou Tomé julisti Nkrumahin maansa toiseksi valtionpäämieheksi.

Nkrumah kirjoitti vielä teokset *Handbook of Revolutionary Warfare* ja *Class Struggle in Africa*, kunnes kuoli syöpään Bukarestissa vuonna 1972.

Kirjoissaan Nkrumah kehitteli consciencism in aatettaan. Tässä yhteydessä "yhteistunnoksi" käännetyn opin perusteita ja periaatteita esitellään oheisessa käännösotteessa. Nkrumahin 'yhteisen omantunnon opin' tavoitteena oli sovittaa yhteen afrikkalaisen yhteiskunnan historialliset kerrostumat. Tämä tarkoittaisi ideologista synteesiä, jossa niin islamilaiset kuin kristillisetkin vaikutteet saisivat paikkansa, kuitenkin tulkittuina perinteisen afrikkalaisen eetoksen kautta. Sen ytimeksi Nkrumah katsoi yhteisökeskeisen, tasavertaisuutta ja yhteisvastuuta arvostavan kylä- ja klaaniyhteisöjen elämän. Tälle varhaiselle kommunalismille luontevana nykyaikaisena jatkeena olisi sosialistinen yhteiskuntajärjestelmä, joka "kotoperäisytyensä" vuoksi voitaisiin saavuttaa ilman vallankumousta, kunhan ensin kuljettiin kumouksellinen tie kolonialismista itsenäisyyteen. Paitsi historiallisten uskomus- ja aatekerrostumien harmoniaan sekä yhteisvastuun ihanteisiin, 'yhteistunnon' käsite viittasi Nkrumahilla myös Afrikan yhtenäisyyden tavoitteeseen, pan-afrikkalaisuuteen, jonka tunnetuin puolestapuhuja hän oli.

**Jarkko S. Tuusvuori**

Käännösote on teoksesta *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to African Revolution*. London, Heinemann Educational Books 1964. Julkaistu nimellä "Consciencism" teoksessa Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins, *World Philosophy. A Text with Readings*. Boston, McGraw-Hill 1995. ss. 281-7.

**KWAME NKUMAH**

## Yhteistunto

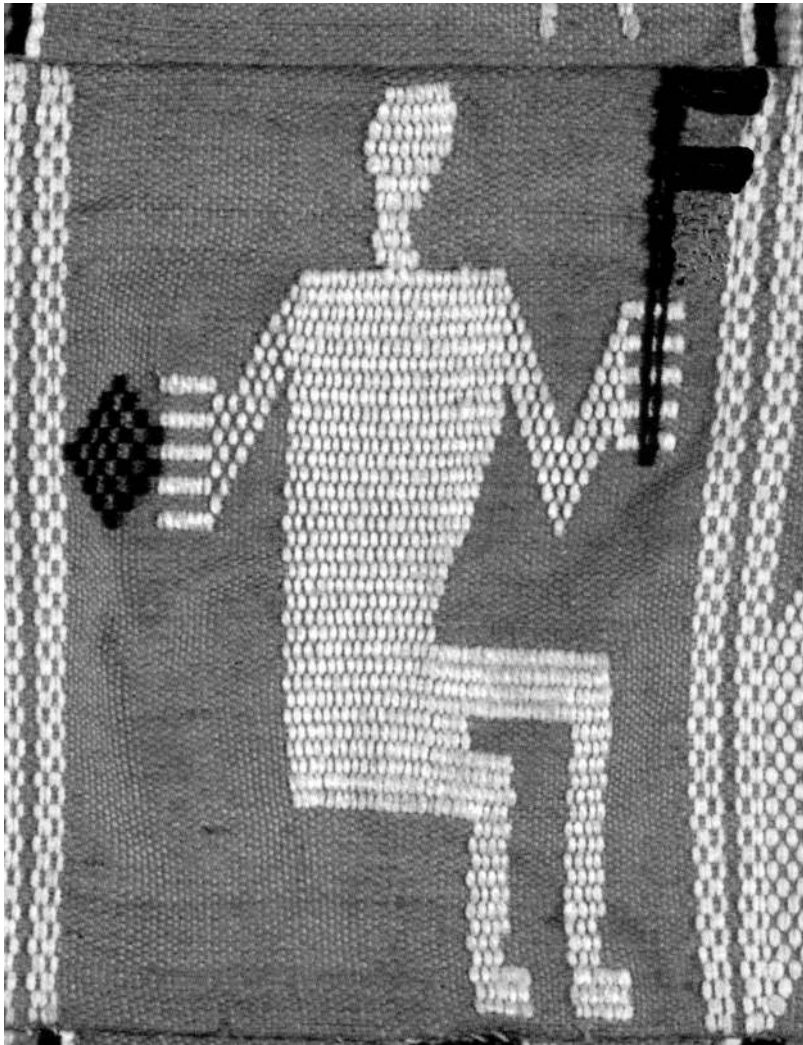
[...]

Sosiaalisen koheesion hienovaraisia keinoja tarvitaan, koska suureen osaan elämästä ei voi puuttua suoraan tai keskitetysti. Monien elämänalueiden järjestäminen edellyttää muita kuin lainsäädännöllisiä menetelmiä. Ja nämä pakottomat menetelmät juuri ovat noita hienovaraisia keinoja yhteiskunnalliseen yhteenkuuluvuuteen. Mutta vaikka eri yhteiskunnat olisivatkin samaa mieltä vaaditun yhdenmukaisuuden asteesta, ne painottavat keinoja eri tavoin. Kokemuksesta, sosio-ekonomisista olosuhteista ja filosofisista perustuksista riippuu, miten mikäkin yhteisö korostaa mitään keinoja.

Afrikassa täytyy näiden painotusten nyt kytkeytyä vallitsevaan tilanteeseen, jossa olemme saamassa takaisin poliittisen itsenäisyytemme. Tästä näkökulmasta tulee erottaa kolme laveaa juonetta. Afrikkalaisen yhteiskunnan yksi osa kattaa oman perinteisen elämäntapamme, toisen muodostaa islamilaisen perinteen läsnäolo mantereella, ja kolmas vastaa kristillisen perinteen ja länsieurooppalaisen kulttuurin ujuttautuminen Afrikkaan kolonialismi ja uuskolonialismi liikevoiminaan. Näitä kolmea osaa elähdyttävät kilpailevat ideologiat. Koska yhteiskunta kuitenkin edellyttää tiettyä dynaamista yhtenäisyyttä, jonkin sellaisen ideologian on murtauduttava esiin, joka tyydyttäen aidosti kaikkien tarpeet syrjäyttää keskenään kilpailevat ideologiat, heijastelee yhteiskunnan dynaamista ykseyttä ja opastaa sitä jatkuvaan edistymiseen.

Perinteisen Afrikan asennetta ihmiseen voi yhteiskunnalliselta ilmiänsultaan kuvata vain sosialistiseksi. Se on perua siitä, että Afrikassa ihmistä pidetään ennen muuta henkisenä olentona, jolla on alun pitäen tiettyä sisäistä kunnollisuutta, eheyttä ja arvoa. Tämä on vir-





kistävä vastakanta kristilliselle ajatukselle perisyinnistä ja ihmisen alennustilasta.

Inhimillisen periarvokkuuden ideasta seuraa meille sosialistista laatua olevia velvollisuuksia. Tässä tavataan afrikkalaisen kommunalismien teoreettinen perusta. Yhteiskunnallisen ilmaisunsa tämä teoriaperus sai klaanin kaltaisissa instituutioissa, jotka alleviivasivat kaikkien ihmisten lähtökohtaista tasa-arvoisuutta ja enemmistön velvoitteita yksilöä kohtaan. Tällaisessa yhteisöllisessä tilanteessa ei voinut syntyä marxilaisia luokkia, joilla tarkoitan luokka-asemaa horisontaalisessa yhteiskunnallisessa kerroksellisuudessa. Siinä luokat ovat liittyneet toinen toisiinsa tavalla, jossa taloudellinen ja poliittinen valta jakautuu epäsuhtaisesti. Sellaisessa yhteiskunnassa on luokkia, jotka riisto murtaa, repii ja jauhaa rikki. Luokat istuvat toistensa olkapäillä. Tässä mielessä perinteisessä afrikkalaisessa yhteiskunnassa ei ollut luokkia lainkaan.

Perinteisessä afrikkalaisessa yhteiskunnassa ei mitään lahkoetua voitu pitää ylimpänä; lainsäädäntö- ja toimeenpano-

valta ei edistänyt minkään tietyn ryhmän pyrkimyksiä. Ylinä oli kansan hyvinvointi.

Kolonialismi tuli ja muutti kaiken. Ensinnäkin esittäytyivät siirtomaan hallitsemisen välttämättömyydet. [...] Menestyäkseen siirtomaahallinto tarvitsi luotofrikkalaisten kaartin, jolle annettiin vähimmäismäärä eurooppalaista opetusta ja joka tartutettiin näin eurooppalaisilla ihanteilla, jotka he huomaamattaan hyväksyivät päteviksi myös afrikkalaisille yhteisöille. Nämä siirtomaaisäntien paikalliset käsikassarat toimivat näkyvästi lähellä uusia vallan lähteitä. Heille kertyi tiettyä arvovaltaa ja asemaa, jota ilman he olisivat jääneet oman yhteiskuntansa sopusointuisessa kehityksessä.

Heidän lisäksi ilmaantuivat vähitellen lukuisat kauppiat, lakimiehet, lääkärin, poliitikot ja ammattiyhdistysjohtajat, joiden taidot ja vauraustaso miellyttivät siirtomaahallinnon edustajia ja jotka loivat mahdollisuuden eurooppalaisen keskiluokan kaltaisen ihmisryhmän muodostumiseen. Esiintyi myös tiettyjä feodaalimielisiä aineksia, jotka kyllästet-

tiin eurooppalaisilla ihanteilla joko suoraan opetuksen avulla tai vapaammalla kaveeraamisella paikallisten siirtomaaisäntien kanssa. He antoivat ymmärtää, että heihin voisi turvata kaikkien hyväksikäytön perustavalle hallinnolle välttämättömien jäykkien ja vanhoillisten arvojen vaalijoina. He ikään kuin maksoivat jäsenmaksun päästäkseen luokkaan, johon nyt liitettiin yhteiskunnallinen valta ja esimerkillisyys.

Sellainen kasvatus, jonka me kaikki saimme, asetti jo varhaislapsuudessa eteemme maailman valtakeskusten ihanteita, joiden harvoin saattoi nähdä edustavan afrikkalaisen yhteiskunnan kokonaissuhteita, sopusointua tai edistystä. Taloudellisen toiminnan laatu ja mittasuhteet, kristillinen ajatus yksilön oman tunnon vastuullisuudesta sekä lukematottomat muut hiljaiset vaikutukset painoivat lähtemättömän jälkensä afrikkalaiseen yhteiskuntaan.

Mutta sen enempiä taloudellisen kuin poliittisenkaan alistamisen ei voida katsoa käyvän yksin perinteisen afrikkalaisen ihmis- ja yhteiskuntanäkemyksen tasa-arvoisuuden kanssa. Kolonialismista oli joka tapauksessa päästävä eroon. Afrikkalainen Herkules pitää karttunsa valmiina lyödäkseen upoksiin jokaisen pään, jonka kolonialistinen hydra ehkä vielä sattuu saamaan pinnalle.

Nyt kun todellinen itsenäisyys on palautettu, on luotava vielä uusi sopusointu, joka sallii perinteisen Afrikan, islamilaisen Afrikan ja euro-kristillisen Afrikan yhteisen läsnäolon, niin että se sovituu afrikkalaisen yhteisön alkuperäisiin humanistisiin periaatteisiin. Yhteiskuntamme ei ole sama vanha yhteiskunta, vaan uusi yhteiskunta, jota avartavat islamilaiset ja euro-kristilliset vaikutteet. Uusi ideologia kiinteytyy filosofisessa kannanmuodostuksessa, mutta se ei hylkää Afrikan alkuperäisiä ihmisläheisiä periaatteita.

Tuo filosofinen kanta syntyy afrikkalaisen omantunnon kriisistä, kun se kohtaa nykyisen Afrikan kolme juonnetta. Ehdotan sille nimeä *filosofinen yhteistunto*, sillä se tarjoaa teoreettisen perustan ideologialle, joka tähtää säilyttämään perinteisen afrikkalaisuuden lisäksi kokemuksen islamilaisesta ja euro-kristillisestä läsnäolosta ja synnyttämään yhteiskunnassa näiden sopusointuiseen yhteisvaikutukseen nojaavaa kasvua ja kehitystä.

Orjalaitos ja läänityslaitos ilmentävät yhteiskuntapoliittisia teorioita, joissa voimien hajautusta ei pidetä ongelmallisena. Molemmissa niistä työntekijät eli kansa,

jonka raadanta muokkaa luontoa yhteiskuntakehitystä varten, eristetään kaikesta päätösvallasta. Viheliäisessä työnjaossa yksi kansalaisluokka raataa ja toinen niittää sitä, mitä ei koskaan kylvänytkään. Ei orja- eikä feodaaliyhteiskunnassakaan luontoa muokkaava osa yhteisöstä ole se sama osa, joka eniten hyötyy tuosta työstä. Tunnettakoon kaikki hedelmistään, mutta kasvattakoot ne itse. Orjuudessa ja läänitysjärjestelmässä hedelmänsyöjät eivät ole hedelmäinkasvattajia. Tämä on hyväksikäytön ydinpiirre: kansanosa, jonka työ muokkaa luontoa, ei ole sama osa, jonka hyvinvointi lisäättyy tuosta muokkaamistyöstä.

Jokaisessa ei-sosialistisessa yhteiskunnassa tavataan kaksi kerrosta: sortajat ja sorretut, riistäjät ja riistetyt. Kaikissa tällaisissa yhteiskunnissa olennainen suhde kerrosten välillä on samanlainen kuin herrojen ja orjien, isäntien ja alamaisten välillä. Kapitalismissa, joka yhteiskunta-poliittisena teoriana vain jalostaa orjuuden ja läänitysjärjestelmän pääpiirteitä, kerrostunutta yhteiskuntarakennetta tarvitaan järjestelmän toimimiseksi. Vaaditaan yhteiskuntaa, jossa hallitseva luokka sortaa työväenluokkaa. Työllään luontoa muokkaava ja hyödykkeitä tuottava kansanosa ei kapitalismissa ole se osa yhteiskuntaa, joka nauttii tämän luonnonmuokkauksen ja tuottavuuden hedelmistä. Eikä näin kohene myöskään yhteiskunta kokonaisuudessaan.

Voidaan todella puhua yhteiskunnallisesta ristiriidasta, siinä määrin kuin se käy vasten yhteiskunnallisen tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden periaatteita. On kyse myös taloudellisesta ristiriidasta, sikäli kuin se sotii sopusointuista ja rajoittamatonta taloudellista kehitystä vastaan.

Kapitalismi on feodalismien jalostamista, kuten feodalismi on orjuuden jalostamista. Olennaista vallan uudistuksissa on ollut yhdistää peruseriaatteen jatkuvuus taktiseen muutokseen tuon periaatteen ilmaisemisessa. Ajattelutapa ei muutu, ilmaisutapa vain, ei puheen sisältö vaan puheenparsi. Kapitalismin oloissa feodalismi joutuu tai pääsee uudistumaan, samalla kun sen peruseriaate vain hienostuu hienostumistaan. Orjuutuksessa ajatellaan, että riisto, toisten työn tulosten vieraannuttaminen tekijöistään, vaatii tiettyä määrää poliittista ja voimaan perustuvaa alistamista. Feodalismissa ajatellaan, että samaan tarkoitukseen riittää vähempikin määrä samankaltaista alistamista. Kapitalismissa ajatellaan, että sopiva määrä on vieläkin pie-

nempi. Psykologisia kumousärsykeitä laannutetaan ja hyväksikäyttö saa uutta elinvoimaa, kunnes kansa keksii vallan uudistamisen ja vallan kumoamisen välisen *vastakkaisuuden*.

Niin kapitalismi jatkaa sille luonteenomaisia pompöösejä suunnitelmiaan ja kitsaita uudistuksiaan, samalla kun se pakottaa yhden yhteiskunnan osan tarjoamaan itsensä toiselle osalle, joka elää sen siivellä. Tie kapitalismiin orjien ja läänitysten kautta muotoutuu yhtä hyvin tuotantomuodon muutoksista kuin myös työvoiman pakottamisen uusista keinoista. Kapitalismi on herrasmiehen tapa orjuuttaa.

Nykykapitalismin vakiotemppuihin kuuluukin matkia erinäisiä sosialistisia aloitteita ja ajaa niillä omia tarkoituksiaan. Eri osapuolten mielistely ei ole kapitalismille pelkkää ajanvietettä; sen ympärillä pyörii kokonainen strategia. Sosialismissa haetaan kasvua tuotantotasoon, jotta ja vain jotta tuotannon omilla ponnistuksillaan mahdollistava kansa voi nostaa elintasoaan ja kohottaa tietoisuuttaan ja elämänsä laatua. Kapitalismi hakee samaa, muttei samoin tavoittein. Kasvava tuottavuus kyllä kohottaa kapitalismissa elintaso; mutta kun tulonjako riistettyjen ja riistäjien välillä pidetään entisellään, kaikki tuotantovoitot merkitsevät riistetyille vain kasvavaa *määrää* karttuvasta lisäarvosta, vaan ei millään suurempaa *osuutta* siitä. Näin kapitalismi löytää uuden tien uudistusten näennäiseen läpivientiin, samalla kun se itse teossa välttää niiden toteuttamisen.

Joka etsii sosialismin yhteiskunta-poliittista varhaismuotoa, kääntyyköön kommunalismin puoleen. Sosialismi suhtautuu kommunalismiinkin niin kuin kapitalismi orjalaitokseen. Sosialismissa kommunalismin pohjperiaatteet saavat nykyaikaisiin oloihin suhteutetun ilmauksensa. Kun kommunalismi voi epäteknisessä yhteiskunnassa olla *laissez faire*-muotoista, pitkälle kehittyneiden tuotantomuotojen teknisessä yhteiskunnassa täytyy kommunalismin pohjperiaatteille luoda keskitetty ja vastaavasti kehittyneet ilmentymät, jottei synny halkeamia luokkien välille ja näihin kytkeytyvää taloudellista epäsuhtaa ja poliittista epätasaa-arvoa. Sosialismin tulee siksi olla sitä, mitä se on: kommunalismin periaatteiden puolustamista modernissa tilanteessa. Sosialismi on yhteiskunnallisen järjestäytymisen muoto, joka kommunististen periaatteiden ohjaamana omaksuu menettelytapoja ja toimenpiteitä, jotka väes-

tönkasvu ja teknologinen kehitys tekevät välttämättömiksi.

Nämä pohdinnat valaisevat hyvin vallankumouksen ja uudistuspyrkimysten merkitystä sosialismille. Siirtymä orjuutuksen, feodalismien ja kapitalismin perintölinjasta sosialismiin voi tapahtua vain vallan kumoamisen kautta: vallan uudistukset eivät siihen johda. Reformeissa näet pysytetään peruseriaatteita vain niiden ilmaisua vaihtamalla. Marxin sanoin se jättää rakennuksen palkit ja pilarit koskemattomiksi. Joskus uudistaminen saattaa suorastaan lähteä liikkeelle pyrkimyksestä vaalia yksiä ja samoja peruseriaatteita. Uudistusten tie on itse säilytyksen taktiikkaa.

Vallankumous on siten välttämätön väylä sosialismiin siellä, missä edeltävään yhteiskunnallis-poliittiseen rakenteeseen on luotu henkeä periaatteilla, jotka merkitsevät sosialismin vastakohtaa. Näin on laita kapitalistisessa rakennelmassa (ja niin myös kolonialistisessa rakennelmassa, sillä siirtomaaherruuden rakenne palvelee olennaisesti kapitalismia). Erotankin kaksi kolonialismia, kotimaisen ja ulkomaisen. Maahan kotiutunut kapitalismi on kotoista kolonialismia.

Missä nykypolven johtaa kommunalismin linja, siellä tie sosialismiin kulkee uudistusten kautta, sillä pohjperiaatteet eivät eroa toisistaan. Kuitenkin silloin, kun tämä polku etenee kolonialismin läpi, uudistus muuttuu vallankumoukselliseksi, koska siirtyminen siirtomaaherruudesta aitoon itsenäisyyteen on kumouksellinen tapahtuma. Yhtä kaikki kommunalismin ja sosialismin välillä säilyy jatkuvuus: kommunalistisissa yhteiskunnissa sosialismi ei ole vallankumouksellinen oppi, vaan kommunalismia pohjustavien periaatteiden uudelleen esittäminen tämänpäivän muotokielellä. Sen sijaan siirtymä ei-kommunistisesta yhteiskunnasta sosialismiin on vallankumouksellinen siirtymä, jota ohjaavat kommunismin pohjperiaatteet.

Omaelämäkerrassani olen sanonut, että kapitalismi saattaa osoittautua turhan monimutkaiseksi järjestelmäksi vasta itsenäistyneessä maassa. Tahtoisin lisätä tähän sen tosiseikan, että kapitalismin ennako-oletukset ja tarkoituserät ovat vastakkaisia afrikkalaisen yhteiskunnan luonteelle. Kapitalismi merkitsisi Afrikan persoonallisuuden ja omantunnon pettämistä. [...]

*Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori*

**K**olonialismin jälkeinen Afrikka on vain vaikein osoittanut länsimaiselle mielelle tunnistettavia aitouden piirteitä: missä ovat tietäjät, rikkaat perinteet, moninaisuus ja vaihtoehdot ranskan-, englannin- ja portugalinkieliselle sivistykselle? Sivistynyt afrikkalainen puhuu eurooppalaista kieltä, lukee eurooppalaisia kirjoja ja puhuu eurooppalaisin käsittein. Onko Afrikka kadotettu, hukattu, mennyt, vai eikö sitä koskaan ollutkaan?

Kolmisenkymmentä vuotta ovat afrikkalaista syntyperää olevat ajattelijat pohtineet, mihin voisi sijoittaa kolonialistisen käsitteen ”filosofia”. Käsite ei tuota ongelmia, päin vastoin, sillä niin yleisinhimillisenä osoittautuu alkujen pohtiminen, kriittisyys ja kielen mukanaan tuomat, jo ennalta ajatusta ohjaavat muodot. Mutta melkein kaikki filosofia on kreikkalaisperäistä, kolonialismin värittämää, tuontitavaraa. Onko olemassa mahdollisuutta, että muillakin kansoilla kuin länsimaisilla olisi filosofiaa, filosofiaa omasta takaa, omiksi tarpeiksi ja tunnistettavassa muodossa?

Henry Odera Oruka on pohtinut tätä kysymystä lukuisissa kirjoissa ja artikkeleissa ja herättänyt näin moninaisen keskustelun, joka on toisaalta kolonialismin kritiikkiä, toisaalta oman perinteisen ajattelutavan nostattamista. Nykyisin jo valistunut eurooppalainen tuntee Odera Orukan nimen lisäksi Kwame Gyekyen, Paulin Houtondjin ja Kwasi Wiredu, jotka kaikki ovat kirjoittaneet länsimaisesta filosofian traditiosta ja sen asemasta afrikkalaisuuden nykyaikaisessa rakentamisessa. Monet meistä ovat tavanneet nämä ahkerat kirjoittajat filosofian tai sosiologian kongresseissa.

Mutta yhä on ratkaisematta kysymys, onko olemassa afrikkalaista filosofiaa. Kyse on afrikkalaisuudesta ja siitä, mitä se ehkä on. Kyse on myös kolonialisoivasta, muualta annetusta, käsitteestä, jonka sijoittaminen sellaisenaan jälkikolonialiseen tilanteeseen ei ole ongelmaton: jopa yleisimmät käsitteet ahtaavat oudolla tavalla perinteistä maailmasuhdetta ja näin ”filosofia” saattaa leikata tunnistamattomiksi jääviä siivuja kokonaisuudesta antamatta sijaan muuta kuin epäkoherentteja jakoja.

Afrikkalaisessa keskustelussa puhutaan tunnekylläisesti ”akateemisesta filosofiasta”, joka on Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa koulutettujen, Afrikan valtionyliopistoissa toimivien opettajien työtä. Toisena ääripäänä puhutaan ”tietäjäfilosofiasta”, jota löytyy luku- ja kirjoitustaidottomilta viisailta, joita satunnaiset antropologit ovat haastatelleet. Väliin jää sekavahko alue ”etnofilosofiaa”, jossa on piirteitä afrikkalaisten heimojen ja kansojen historiasta, uskomuksista ja reaktioista valkoisen vallan jaloissa. Etnofilosofian voima ja heikkous on sen siteessä paikalliseen uskontoon.

JUHA VARTO

## Musta filosofia?

*Afrikkalaisen filosofian antologia. Toimittaneet Raisa Simola ja Ensio Puoskari. Gaudeamus 2001.*

Ei tarvita suurtakaan näkijää huomauttamaan, että afrikkalainen filosofia painii samojen ongelmien kanssa kuin eurooppalainenkin, sillä ratkaisevalla erolla tietenkin, että me olemme kolonialisoineet itse itsemme. Akateeminen filosofia eroaa Euroopassakin tietäjyydestä, jota filosofit eivät ole arvostaneet sitten Aristoteleen, jolle Herakleitos ja Parmenides olivat filosofeja argumenttikulkujen puutteista huolimatta. Etnofilosofiaa on meille kristillinen filosofia, joka on Descartesin, Locken, Leibnizin, Humen, Kantin ja Hegelin kynässä kehittynyt ratkomaan yhden jumalan luomaa maailmaa ja ihmisen paikkaa siinä sillä varmuudella, jonka ihmisen jumalalta saama erityisasema voi antaa.

Meille nämä eivät ole ongelmia, koska emme edes näe niitä, mutta afrikkalaiselle, jonka juuret ovat Keski-Afrikassa, Cambridgessä ja Kaliforniassa, ongelma on ajattelijan sisällä, jossa kokemus töin tuskin pystyy pitämään koossa erisyntyisiä lähtökohtia ja opittuja asioita. Silloin kysymys afrikkalaisesta filosofiasta muuttuu elämänkysymykseksi,

syyn etsimiseksi omalle työlle ja erityisesti opettamiselle. Niinpä Afrikan filosofia onkin välttämättä rajankäyntiä oman ja vieraan, kolonialisoidun ja vapautetun, nyt-hetken ja kuvitellun ikuisuuden välillä, jossa monikulttuurinen nyt-hetki todellisesti on se annettu, minkä suhteen ajatteleminenkin on tehtävä: ei ole viatonta menneisyyttä eikä avointa tulevaisuutta.

---

Raisa Simola ja Ensio Puoskari ovat koonneet ja kääntäneet kokoelman kirjoituksia, joissa Euroopassa hyvin tunnetut afrikkalaiset filosofit pohtivat tunnistettavuusongelmaa: mitä afrikkalainen filosofia voisi ja saisi olla. Kokoelmaan on koottu keskenään väitteleviä artikkeleita, joiden lukeminen opettaa, kuinka hyvin kirjoittajat ovat oppineet kristillisen retoriikan, jonka avulla saa toisen ihmisen käsityksen kuulostamaan rajoittuneelta ja typerältä. Kun nyt saamme lukea kokonaiset artikkelit eri kirjoittajilta, eri puolilta, huomaamme, että kysymys ”afrikkalaisesta filosofiasta” todella kuuluu lainausmerkkeihin mutta ei silti ole väärä kysymys.

Erityisen selvästi Simolan ja Puoskarin kokoelmasta loistaa kysymys tietäjyyksifilofiasta, tästä filosofian parialuokasta, jossa kysymykset ihmisen asemasta maailmassa ensi kertaa nousevat esille, ikäänkuin maasta, suoraan kokemuksesta, sen keskeltä, missä ne tulevat koetelluiksi joka hetki, muuttumisen ja tulemisen leikissä. Tietäjien puheeseen nähden kirjoitettu filosofia on meta-ajattelua, joka ei aina palaa kohteeseensa, näy läpi tarpeellisella kirkkaudella, eikä paljasta kysymiensä asioiden tärkeyttä.

Kun Aristoteles uskoi homeristen filosofien fragmentteina säilyneiden (toisten teksteissä ilmiänsä saaneiden) lausahduksien tärkeyteen, hän antoi meille mallin: vanhat saattavat ohjata oikeiden kysymysten äärelle. Kyse on muutenkin suullisen ja kirjallisen perinteen kilvasta: suullinen muuttuu puhunnassa eikä sillä ole ulkoista muotoa, johon nähden sitä voisi koetella, kun taas kirjallinen on aina palautettavissa kirjoitettuun itseensä. Mutta molemmat ovat puolustuskannalla, ikäänkuin niissä kummassakin olisi nähtävillä jokin kolmas, maailman kokemus, paljastuminen, josta ne molemmat lopultakin saavat irti yhtä vähän, vaikka kukin minä kokee asian voimakkaasti.

Afrikan filosofian antologiassa jou-



dumme tekemisiin kahden hyvin erilaisen aiheen kanssa: eklektisen, tunnistuspiirteitään etsivän, yhä nöyryytetyn kolonialistisen perinteen kanssa toisaalta ja toisaalta oudon peilin kanssa, joka saa meidät näkemään oman filosofisen käytäntömme tuloksena kolonialismista, jolla olemme muuta maailmaa nöyryyttäneet. Kokoelma osoittaa, että molempien sielu on tässä vahingoittunut.

Erityisesti poliittisen filosofia, yhteisöllisen toiminnan, toiminnan syyn filosofia Afrikassa osoittaa peilin kautta suoraan Eurooppaan. Pahimmat kolonialismin toteuttajat ovat aina samaa joukkoa kuin alistetut. Se tulee ilmi epätoivoisena taisteluna käsitteistä, joista meilläkään ei ole vielä kuin määritelmiä: oikeudenmukaisuuden, yksilön, velvollisuuden käsitteet ovat aineellisen kurjuuden, yhteisöllisen infrastruktuurin puuttumisen ja satunnaisen koulutuksen keskellä kuin unikuviä. Ikävä vain, että ne ovat unikuviä myös hyvinvoinnin keskellä eikä mikään ”valtiofilosofia” niitä anna sen todellisempina.

On kuvaavaa – kuten Oyekan Owomoyela kirjoittaa – kuinka johdamme oman kulttuurimme kyseenalaisesta ”voittokulusta” maailmalla päätelmän, ettei olisi muitakin tapoja ymmärtää tulevaisuus. Afrikassa on kuitenkin monia, ehkä liian monia, joille modernismi ja kapitalismin (asein, medisiinan avulla ja koulutuksella toteutettu) ”voittokulku” on ainut ja toivotettava malli. He näkevät sen voitoissa todistuksen, ikäänkuin satunnainen tosiasia olisi todistus.

On ehkä turhaa muistuttaa valistunutta lukijaa Afrikan valtavasta koosta, sen kulttuurisesta monimuotoisuudesta ja sen kansojen historiallisen kokemuksen erilaisuuksista. Afrika on valtava manner, jossa on vielä monia valkoisia kohtia, valkoisia, koska kukaan paikallinen ei ole niihin kirjoittanut. Itseään antavat vielä odottaa ne Afrikan filosofit, jotka ponnistavat kolonialismin jälkeisestä uudesta Afrikasta, jonka nyt voimme tavata vain meille käsittämättömänä primitiivinä toisena. Afrikkalaisen filosofian antologia muistuttaa meitä: edes primitiivisissä yhteisöissä kaikki eivät ole samaa mieltä. Moninaisuus, moniäänisyys kuuluu myös sinne, missä Pariisin vaihtuvat jumalat eivät ole tuttuja.

PEKKA MASONEN

## Voiko Afrikan historiaa tutkia vain väärin? Afrikanismi, afrosentrismi ja historian tutkijan vastuu

*Afrikan asema maailmanhistoriassa on ristiriitainen. Yleensä se näyttäytyy vain kohteena; harvoin itsenäisenä toimijana. Nekin, jotka suhtautuvat Afrikkaan myönteisesti, kuvittelevat helposti, että maanosan menneisyys on yhtä kehittymätön kuin sen taloudellinen tilanne nykyään. Ristiriitoja aiheuttaa se, että Afrikan historiaa kirjoittavat pääasiassa muut kuin afrikkalaiset itse. Afrikan historian kirjoitus on aina ollut poliittista. Ikään kuin Afrikan menneisyyttä ei voisi olla olemassa ilman länsimaita – hyvässä ja pahassa.*

### Historian totuus

Historiantutkimuksen totuudellisuus on kysymys, joka yleensä aiheuttaa päänsärkyä enemmän muille kuin historian tutkijoille. Etenkin yhteiskuntatieteilijät korostavat mielellään, että historia ei ole tositettyä vaan pelkkää menneisyyden kuvailua – tai näin ainakin monet historioitsijat ajattelevat.

Keskustelu päättyy helposti hedelmättömään kinasteluun. Mielekkäämpää on pohtia niiden käytännöllisten menetelmien luotettavuutta, joiden avulla historioitsijat etsivät tietoa menneisyydestä ja muodostavat päätelmiään. Länsimaissa kulttuurissa on tätä tarkoitusta varten kehittynyt erityinen ”historiallinen metodi”. Kyseessä ei ole kaiken selittävä teoria tai kaava, jonka muuttujia vaihdellen tutkija voisi ratkaista minkä tahansa menneisyyden ongelman. Käytännössä historiallinen metodi tarkoittaa tutkijayhteisölle ominaista asennetta, joka sisäistetään opintojen yhteydessä. Tähän asenteeseen kuuluu esimerkiksi sellaisia yleisiä periaatteita kuten käsitteiden täsmällinen määrittely, lähdekritiikki, rehellisyys, pyrkimys etsiä järjestelmällisesti aineistoa, joka tukee tutkijan oletuksia tai kumoo ne, sekä tietoisuus esitettyjen väitteiden edustavuuden suhteellisuudesta.<sup>1</sup>

Historiallinen metodi ei ole mikään länsimaiden patentti vaan samoja periaatteita on aika ajoin pulpahtanut esiin muissakin kulttuureissa. Esimerkiksi marokkolainen mutta Egyptissä vaikuttanut Ibn Khaldūn (1332–1406) pohti universaalihistoriansa johdannossa (*Muqaddima*) lähdekritiikin ongelmia kauan ennen kuin asiaan kiinnitettiin huomiota Euroopassa. Tämä ei kuitenkaan muuta sitä tosiasiaa, että tieteellisen historian tutkimuksen käytännölliset menetelmät ovat kehittyneet pisimmälle juuri länsimaissa.<sup>2</sup> Selitys ei ole länsimaisen kulttuurin ylivoimaisuus vaan määrätty historiallinen tilanne. Tieteellinen historiantutkimus syntyi 1800-luvun alussa, jolloin alettiin kiinnittää huomiota



ilmiöiden syihin ja seurauksiin. Samaan aikaan teollistuminen muutti ratkaisevasti länsimaisen yhteiskunnan rakenteita. Tällöin eurooppalaiset alkoivat myös tiedostaa ylemmyytensä suhteissaan muihin kulttuureihin. Onkin sanottu, että tie-teollista historian tutkimusta tarvittiin uuden maailmanjärjestyksen selittämiseksi: miksi idän suurvallat – Turkki, Intia, Kiina – olivat taantuneet ja länsimaat nousseet maailman johtoon? Miksi höyrykonetta ei keksitty Afrikassa?

Alkuperästäan johtuen historiallinen metodi on väistämättä kulttuurisidonnainen. Monet tutkijoiden kaikkialla käyttämät käsitteet ja määritelmät, periodisoinnin periaatteet sekä kriteerit, joiden perusteella tutkimuskohteiden merkittävyyttä arvioidaan, perustuvat yhä länsimaisen kulttuurin arvoihin ja perinteisiin. Kulttuurisidonnaisuutta vahvistaa se, että länsimaiset tutkijat hallitsevat maailmanhistoriasta käytävää keskustelua kaikilla sen osa-alueilla.<sup>3</sup> Tunnetuimmat Islamin asiantuntijat eivät löydy Lähi-idästä vaan Euroopasta ja Yhdysvalloista; kaikki Afrikan historian arvostetuimmat sarjajulkaisut ilmestyvät Afrikan ulkopuolella ja niiden sisällöstä vastaavat lähes yksinomaan muut kuin afrikkalaiset tutkijat.

Kulttuurisidonnaisuus aiheuttaa tietysti ongelmia, jos tutkimuskohde on olennaisesti erilainen verrattuna länsimaiseen yhteiskuntaan. Seurauksena on vieraan kulttuurin kääntäminen länsimaiseksi. Esimerkiksi Tokugawa-kauden Japania (1603–1868) kuvaillaan mielellään ”feodaalisena” yhteiskuntana, vaikka tarkkaan ottaen feodalismi liittyy vain sydänkeskijällä läntisessä Euroopassa valinneeseen, ainutlaatuisen historialliseen tilanteeseen. Käsite kuitenkin auttaa länsimaista lukijaa hahmottamaan Tokugawa-kauden poliittisen järjestelmän, jossa kieltämättä oli yhteneväisyyksiä länsieurooppalaiseen feodalismiin. On mielenkiintoista, että japanilaiset tutkijat ovat päätyneet samaan ratkaisuun: kuvaillessaan keskiajan Eurooppaa he käyttävät samaa käsitettä (*hōkenseido*) kuin oman maansa yhteiskuntajärjestelmästä ennen vuotta 1868. Toisaalta rinnastuksesta seuraa, että 1800-luvun Japani nähdään eurooppalaisittain ”keskiaikaisena” ja jälkehenjääneenä – ikään kuin maan kehitys olisi pysähtynyt viideksisadaksi vuodeksi.

Aina käsitteet ja määritelmät eivät ole siirrettävissä kulttuurista toiseen. Esimerkiksi kaupungin määritelmä, joka perustuu paljolti länsimaiseen mieli-

teeseen sotilaallisesta ja uskonnollisesta monumentaaliarkkitehtuurista kaupunkimaisen yhteisön tärkeimpänä tunnusmerkkinä, ei sovellu sellaisenaan Afrikan historiaan. Voidaanko tällä perusteella väittää, että Saharan eteläpuolisessa Afrikassa ei ollut kaupunkeja vaan pelkästään suuria kyliä ennen kuin afrikkalaiset oppivat oikean kaupungin idean arabeilta ja eurooppalaisilta? Vai onko luotava erillinen ”afrikkalaisen kaupungin” määritelmä ja vaadittava sille länsimaisen tutkijoiden hyväksyntä vedoten poliittiseen korrektiuteen? Vai olisiko mielekkäämpää muotoilla uudelleen koko kaupungin määritelmä käyttäen laajempaa esimerkkijoukkoa kuin mitä Mesopotamian ja Kreikan muinaiset asutuskeskukset tarjoavat?<sup>4</sup>

Historiantutkimus on aina puolueellista. On lapsellista kuvitella, että tutkija voisi sulkea kaikki henkilökohtaiset arvonsa ja mielipiteensä työnsä ulkopuolelle. Pelkästään tutkimuskohteen valinta on voimakas kannanotto, puhumattaakaan sanavalinnoista. Puolueellisuutta ei vain huomata, jos tutkijan henkilökohtaiset arvot eivät ole ristiriidassa tutkijayhteisön hyväksymien arvojen kanssa. Jokainen tutkimus kertoo enemmän omasta ajastaan kuin menneisyydestä.<sup>5</sup> On selvää, että yhteiskunnassa, missä yksilön asema ja oikeudet perustuivat säätyyn, sukupuoleen ja etniseen alkuperään, ei oltu erityisen kiinnostuneita esimerkiksi työläisten, naisten tai orjien historiasta. Ne, jotka olivat kiinnostuneita, tutkivat historiaa vääriällä tavalla. Omana aikanamme länsimainen yhteiskunta on alkanut feodalisoitua oikeuksiaan mustasukkaisesti vaaliviksi marginaaliryhmiksi, mikä luonnollisesti heijastuu tärkeinä pidettävien tutkimuskohteiden valintaan. Tutkijaa, joka suuntautuu sopimattomiin aiheisiin kuten perinteiseen monumentaalihistoriaan – suurten miesten suuriin tekoihin – katsotaan vähintäänkin karsaasti.

Kaikista puutteistaan huolimatta historiallisella metodilla on yksi kiistaton etu: jos historioitsijat eivät pysty kertomaan, mitä menneisyydessä todella tapahtui, niin he voivat ainakin kertoa, mitä menneisyydessä ei ole voinut tapahtua. Historiaa ei voi olla ilman lähteitä. Toisin sanoen se, mikä on mahdollista, ei ole välttämättä todennäköistä. Jos Thor Heyerdahl onnistui vuonna 1970 ylittämään Atlantin Ra-papyrusveneellään, se ei vielä todista että muinaiset egyptiläiset olisivat todella tehneet niin. Yhtä hyvin voisimme etsiä Kalevalan juuria länsiafrikkalaisesta kertomusperinteestä

”

*Alkuperästäan johtuen historiallinen metodi on väistämättä kulttuurisidonnainen. Monet tutkijoiden kaikkialla käyttämät käsitteet ja määritelmät, periodisoinnin periaatteet sekä kriteerit, joiden perusteella tutkimuskohteiden merkittävyyttä arvioidaan, perustuvat yhä länsimaisen kulttuurin arvoihin ja perinteisiin.*

vain sen perusteella, että Afrikasta on mahdollista kävellä Suomeen – kävelikö joku runonlaulaja joskus Afrikasta Suomeen on kokonaan toinen asia.

## Pimeä Afrika

Vielä 1960-luvun alussa Oxfordin uuden ajan historian professori Hugh Trevor-Roper saattoi todeta suoraviivaisesti, että Saharan eteläpuolisella Afrikalla ei ole omaa historiaa: ”On olemassa vain eurooppalaisten historiaa Afrikassa. Kaikki muu on pimeyttä.” Sitten Trevor-Roperin lausuntoa on lainattu lukematomissa Afrikan historian kirjoitusta käsittelevissä teksteissä tyypillisenä esimerkkinä eurooppalaisten halveksivasta asenteesta afrikkalaista kulttuuria kohtaan.

Ennen kuin ruoskimme julkisesti Trevor-Roperin mustasotnialaisena rasistina, on syytä pysähtyä hetkeksi miettimään, mitä mies oikeastaan tarkoitti. Hän ei valinnut sanojaan harkitsemattomasti, ilkeyttään tai provosoidakseen. Lausunto kuvaa tietysti omaan aikaansa, jolloin harvat kyseenalaistivat länsimaisen kulttuurin saavutusten absoluuttista yliveritaisuutta – edes länsimaiden ulkopuolella. Aasian ja Afrikan siirtomaissa itsenäisyyttä vaativat vallankumoukselliset saattoivat tuomita äänekkäästi länsimaisen kulttuuri-imperialismin ja riiston mutta hekään eivät epäilleet, että yksipuoluejärjestelmä ja tehtaiden piipuista tupruava savu ei edustaisi edistystä.

Tärkeintä on oivaltaa, että lausunnossaan Trevor-Roper viittaisi historiaan sen puhtaimmassa merkityksessä. Hänelle ”historia” tarkoitti menneisyyttä, joka perustuu kirjallisiin lähteisiin. Aika ennen kirjallisia lähteitä on ”esihistoriaa”, joka ei kuulu historioitsijoille vaan arkeologeille ja antropologeille. Erottelu

näky esimerkiksi Suomen historian pe-rioidisoinnissa: historiallinen aika alkaa vasta 1100-luvulla jKr., kun suomalaiset mainitaan ensimmäisen kerran kirjallisissa lähteissä ja liitetään väkivaltaisesti länsimaisen kulttuurin piiriin. Trevor-Roperin väite, että Afrikalla ei ole omaa historiaa, on siis nähtävä samanlaisena periaatteellisenä kannanottona kuin Zacharias Topeliuksen kuuluisa kysymys: ”Onko Suomen kansalla historiaa?” Kuten tunnettua, Topeliuksen vastaus oli kielteinen. Selitys ei ole, että hän olisi halveksinut suomalaisten menneisyyden saavutuksia, vaan koska Suomen kansa ei ollut onnistunut muodostamaan omaa valtiota, mikä Topeliuksen mielestä oli oman historian edellytys.

On myös muistettava, että englantilaisten historioitsijoiden kielenkäytössä sanalla ”pimeys” ei aina ole samaa kielteistä merkitystä kuin arkikielessä. Esimerkiksi ajanjaksoa 400–600 jKr. kutsutaan Englannin historiassa ”pimeiksi vuosisadoiksi” (*Dark Ages*). Ei siksi, että kyseinen ajanjakso olisi ollut erityisen väkivaltainen tai sivistymätön – mitä se toki oli – vaan koska kyseiseltä ajanjaksolla on säilynyt kirjallisia lähteitä tuskin lainkaan. Ajanjakso on ”pimeä”, koska emme tiedä sen tapahtumista juuri mitään.

Totuuden nimissä on sanottava, että Trevor-Roper oli konservatiivi eikä hänellä riittänyt kärsivällisyyttä ”värillisten” kansojen menneisyyttä kohtaan. Hänelle maailmanhistoria oli viimeisten viiden sadan vuoden ajalta yhtä kuin länsimaiden historiaa; kaikki muu oli merkityksetöntä.

Tavallaan Trevor-Roper oli oikeassa. Saharan eteläpuolisen Afrikan menneisyys on yhä monessa suhteessa ”pimeä”. Siirtomaakautta edeltävältä ajalta on kirjallisia lähteitä säilynyt niukasti ja suurin osa niistä on muiden kuin afrikkalaisten kirjoittamia. Länsi- ja Itä-Afrikkaa koskevaa arabiankielistä aineistoa on olemassa 800-luvulta jKr. lähtien; Atlantin rannikon kansoja koskevaa eurooppalaista aineistoa 1400-luvulta lähtien. Vanhimmat säilyneet afrikkalaisten itse kirjoittamat lähteet ovat etiopialaisia annaaleja 1200-luvulta sekä sudanilaisen Afrikan kauppakaupungeissa (Timbuktu, Walata, Jenne, Kano, Ngazargamu) vaikuttaneiden islamilaisten oppineiden kirjoittamia kronikoita 1500-luvulta lähtien. Afrikan sisäosissa, kuten päiväntasaajan sademetsissä, oli laajoja alueita, joiden kansoista ei ole olemassa mitään kirjallista aineistoa ennen siirtomaakautta.

Kirjallisten lähteiden vähyys tai puuttuminen ei tietenkään todista afrikkalaisen kulttuurin jälkeenyäisyydestä vaan erilaisesta luonteesta. Afrikkalaisessa kulttuurissa puhuttua sanaa pidetään tärkeämpänä kuin kirjoitettua tekstiä, ja siksi historiallinen tieto on säilytetty muistinvaraisesti. ”Kuinka arvotonta onkaan tieto, joka on sidottu mykkiin kirjoihin”, kuten muuan länsiafrikkalainen runonlaulaja aloittaa kertomuksensa. Kirjoitus ei silti ollut vieras keksintö afrikkalaisille. Varsinkin sudanilaisen Afrikan ja myöhemmin Länsi-Afrikan rannikon hallitsijat oivalsivat pian, mitä hyötyä kirjoitustaidosta oli valtakuntien hallinnon ja diplomatian kannalta. On totta, että kirjoitustaito levisi Afrikassa vieraiden kirjauskontojen eli Islamin ja kristinuskon kannattajien mukana, mutta ei aina. Eräät länsiafrikkalaiset kansat kehittivät jopa omia kirjoitusjärjestelmiään.<sup>6</sup>

Kirjallista materiaalia on siis olemassa ja nykyään voidaan sanoa – toisin kuin 1960-luvun alussa – että Afrikan siirtomaakautta edeltävän historian tutkimuksen suurin ongelma ei ole kirjallisten lähteiden puuttuminen tai vähyys vaan se, että kaikkia olemassa olevia lähteitä ei ole hyödynnetty järjestelmällisesti saati löydetty. Vakavaksi tilanteen tekee se, että Afrikassa säilytettävä lähdeaineisto on vaarassa tuhoutua. Syynä ei ole afrikkalaisen arkistoväen taitamattomuus tai välinpitämättömyys vaan resurssien puute. Siksi länsimaisten historiantutkijoiden olisi autettava afrikkalaisia kologojaan julkaisemalla arkistolähteitä ja käsikirjoituksia painettuina kokoelmina, jolloin ne olisivat paitsi laajemmin saatavilla myös tulevien sukupolvien käytössä. Tämä on historiantutkijan tapa osallistua kehitysyhteistyöhön.<sup>7</sup>

### Afrikanismista imperialismiin

Kiinnostus Afrikan menneisyyttä kohtaan virisi Länsi-Euroopassa 1700-luvun lopulla orientalismin sivutuotteena. Löytöretkistä huolimatta Afrika oli yhä tuntematon. Kääntäessään ja julkaistessaan arabiankielistä kirjallisuutta orientalistit törmäsivät teksteihin, joiden mukaan Afrikassa oli muinoin sijainnut suuria valtakuntia ja kukoistavia kaupunkeja. Onkin erikoista, että eurooppalaiset oppineet löysivät Afrikan historian *ennen* kuin tutkimusmatkailijat kartoittivat mantereen sisäosat.

Edward Saidin ansiosta orientalismin on tullut miltei kiroksena. Usein

”

*Historiantutkimus on aina puolueellista. On lapsellista kuvitella, että tutkija voisi sulkea kaikki henkilökohtaiset arvonsa ja mielipiteensä työnsä ulkopuolelle. Pelkästään tutkimuskohteen valinta on voimakas kannanotto, puhumattakaan sanavalinnoista.*

unohdetaan, että alun perin orientalismin edusti myönteistä suhtautumista vieraisiin kulttuureihin. Orientalismi tarkoitti tutkimusta, jonka kohteina olivat aasialaisten kansojen kielet, uskonnot, historia ja taiteet. Tavoitteena oli tuoda aasialaisten kansojen saavutukset eurooppalaisten tietoisuuteen sekä tarvittaessa puolustaa niitä länsimaista kulttuuri-imperialismia vastaan.<sup>8</sup> Mitään vastaavaa kiinnostusta länsimaista kulttuuria kohtaan ei esimerkiksi herännyt Turkissa tai Kiinassa ennen kuin vasta 1800-luvun lopulla.<sup>9</sup>

Myös varhaisten afrikanistien suhtautuminen tutkimuskohteeseensa oli myönteinen. Suurten tutkimusmatkojen aika-kausi (1790–1860) oli vaihe, jolloin eurooppalaiset pystyivät hetkeksi kohtamaan afrikkalaiset avoin mielin.<sup>10</sup> Kuten Niger-joen vuonna 1796 saavuttanut Mungo Park arvioi omia, ajoittain ikäviä kokemuksiaan: ”Ennen kuin julistamme neekerit muita turmeltuneemmiksi ihmisiksi, kannattaa pohtia, kohtelisivatko missään Euroopan maassa alemmat yhteiskuntaluokat samanlaisissa olosuhteissa muukalaista yhtään rehellisemmin kuin neekerit kohtelivat minua.” Hugh Clapperton tapasi vuonna 1824 Sokoton kalifaatin hallitsijan Muhammad Bellon ja kertoi hänen olevan paitsi sangen älykäs ja oppinut mies myös perillä maailman tapahtumista. Kymmenisen vuotta myöhemmin William Desborough Cooley kuvaili Angolan pohjoisosissa sijainneen Lunda-valtakunnan oikeudenkäyttöä: ”Vaikka ankarat lait ovat barbaarisia, ne eivät välttämättä merkitse yhteiskunnan barbaarisuuden alinta astetta, kuten monien Euroopan maiden rikoslait todistavat.” Cooleyn vuonna 1841 ilmestynyt teos *The Negroland of the Arabs* (J. Arrowsmith, London) oli ensimmäinen tutkimus, joka tarkasteli his-

toriallisen metodin avulla sudanilaisen Afrikan historiaa ennen eurooppalaisten tuloa.

Varhaiset afrikanistit eivät olleet täysin ennakkoluulottomia. Afrikka oli heidän silmissään primitiivinen ja barbaarinen. Selitys ei ollut afrikkalaisten luontainen sivistymättömyys tai heidän kuvitellut rodulliset ominaisuutensa. Afrikkalaiset olivat jääneet kulttuurin kehityksessä jälkeen, koska he olivat eläneet eristyksissä muusta maailmasta. Tutkimusmatkailijoiden tehtävä oli avata Afrikan sisäosat lailliselle kaupalle ja lähestytyölle – ei orjuuttaa tai riistää afrikkalaisia. Asenteet alkoivat muuttua 1860-luvulta alkaen. Taustalla oli toisistaan riippumattomia ilmiöitä. Siirtomaavalloittajien sukupolvi ei enää kärsinyt Atlantin orjakaupan aiheuttamasta moraalista krapulasta. Ensimmäinen oopiumisota (1839–42) ja Intian kapinan (1857–59) kukistaminen havahduttivat eurooppalaiset huomaamaan sotilaallisen ylivoimaisuutensa. Darwinin oppien vulgaari soveltaminen johti ”tieteellisen” rasismin syntymiseen vuosisadan lopulla. Uuden ajattelun mukaan afrikkalaiset olivat jääneet kehityksessä jälkeen, koska he olivat rodullisten ominaisuuksiensa takia kyvyttömiä luomaan kulttuuria itsenäisesti. Siksi oli oikein, että kehityksessä korkeammalla tasolla olevat eurooppalaiset ottivat tehtäväkseen Afrikan sivistämisen – luonnollisesti kohtuullista korvausta vastaan.

Käsitys Afrikasta historiattomana maanosana vakiintui siirtomaakaudella (1890–1960). Koska afrikkalaiset olivat siis kyvyttömiä luomaan kulttuuria, ei heillä voinut olla omaa historiaa vaan kaikki Afrikassa tapahtunut kehitys oli *muiden* kansojen aikaansaannosta. Käsitystä tuki teoria, jonka mukaan maailmanhistorian tärkeät keksinnöt – kuten maanviljelys, raudanvalmistus, kirjoitustaito – olivat levinneet kansojen välisten kosketusten kautta. Jossain jonkun oli tietysti täytynyt keksiä ne ensimmäisenä. Länsimaalaisille tuo kulttuurin kehto oli Mesopotamia, mistä sivistys oli levinnyt sekä Välimerelle että Intiaan ja kiertoteiden kautta Afrikkaan. Siirtomaakaudella oli aivan järkevää väittää, että Egyptin vuonna 525 eKr. valloittaneen Persian suurkuningas Kambyseen joukoista karanneet sotilaat olisivat perustaneet sudanilaisen Afrikan vanhimmat valtakunnat.

Toinen ajalle tyypillinen teoria oli, että kielellinen sukulaisuus merkitsi etnistä sukulaisuutta. Toisin sanoen, jos

jokin afrikkalainen kansa puhui seemiläistä kieltä, sen suonissa täytyi virrata seemiläistä verta. Teoria johti niin sanotun haamilaisen hypoteesin syntymiseen. Sen mukaan sivistystä olivat vaalineet Afrikassa haamilaiset kansat, jotka olivat syntyneet seemiläisten valloittajien, berberien ja arabien, sekoittuessa alkuperäisväestöön. Haamilaiset eivät siis olleet varsinaisia ”neekereitä” vaan heitä kehittyneempiä ”mustia”. Sanavalinnat olivat siirtomaakaudella yhtä tärkeitä kuin omana poliittisesti korrektina aikanamme.

Haamilaisiin kansoihin hyväksyttiin ne afrikkalaiset, joiden ulkonäkö oli lähinnä eurooppalaista kauneuskäsitystä kuten fulanit, hausat, etiopialaiset, tutsit ja somalit. Kauneuden ohella haamilaisia kansoja yhdisti paimentolaisuus ja se, että ne olivat vastustaneet siirtomaavalloitusta voimaperäisemmin kuin bantu-neekerit. Todellisuudessa haamilainen hypoteesi oli täysin kuvitteellinen eikä mainituilla kansoilla ole mitään kulttuurista tai etnistä yhteyttä. Haamilaista hypoteesia ei pidä sekottaa kielitieteilijöiden käyttämään haamilaisten kielten käsitteeseen. Haamilaisia kieliä ovat esimerkiksi galla (oromo), somali, hausa sekä Pohjois-Afrikassa ja Saharassa puhutut berberikieliset.

Siirtomaakaudella afrikanismi lakkausi olemasta akateemisia tutkijoita kiinnostanut aihe. Uuden sukupolven Afrikan tutkijat olivat sotilaita tai siirtomaahallinnon virkamiehiä, joissa virisi kiinnostus asemapaikkansa alkuasukkaiden tapoja kohtaan. He saattoivat olla ammatissaan päteviä mutta tutkijoina harrastelijoita. Välitön seuraus oli tutkimuksen tieteellisen tason lasku. Afrikanismi sai myös käytännöllisen luonteen: tarkoituksena oli tuottaa tietoa, joka auttaisi hallitsemaan siirtomaita tehokkaasti. On silti väärin leimata kaikki siirtomaakauden afrikanistit rasisteiksi. Osa varmasti oli vakuuttunut rodullisesta ylemmydestään ja käyttäytyi sen mukaisesti; osa taas hyväksyi rotujen eriarvoisuuden itsestään selvänä pohtimatta sen perusteluja; osa puolestaan lumoutui villien elämäntavasta, jota he pitivät jalompana ja luonnollisempina kuin rappeutunutta länsimaista elämäntapaa.

Afrikan historiankirjoituksen taantuminen ei ollut vahinko. Alistettujen kansojen menneisyyden valloittaminen oli tärkeää siirtomaahallinnolle, sillä historian avulla voitiin oikeuttaa vallitseva järjestys. Historiankirjoitus, joka olisi osoittanut afrikkalaisten kykenevän hallitsemaan itse itseään, olisi ollut poliit-



*Alistettujen kansojen menneisyyden valloittaminen oli tärkeää siirtomaahallinnolle, sillä historian avulla voitiin oikeuttaa vallitseva järjestys. Historiankirjoitus, joka olisi osoittanut afrikkalaisten kykenevän hallitsemaan itse itseään, olisi ollut poliittisesti vaarallinen.*

tisesti vaarallinen. Tätä taustaa varten on ymmärrettävää, että esimerkiksi Nigeriassa annettiin vuonna 1913 ohje, jonka mukaan alkuasukkaille ei pitäisi opettaa Englannin historiaa Stuartien ajalta, koska sen pelättiin yllyttävän heitä niskuroimaan.<sup>11</sup>

## Uusi alku

Siirtomaiden itsenäistyminen 1960-luvulla pakotti omaksumaan sovinnollisemman asenteen Afrikkaa kohtaan. Ajan muotiaatteita oli ”kolmasmaailmalaisuus”. Sen mukaan kaikki, mikä oli peräisin länsimaista, oli pahaa, liikaista ja tuomittavaa, kun taas kehitysmaat edustivat kaikkea hyvää. Länsimaiden syyllistäminen hyödytti kehitysmaiden yksinvaltaisia johtajia, jotka pystyivät torjumaan kaiken arvostelun rasisena ja imperialistisena. Edistyksen nimissä oli keskiytettyä tuomitsemaan Etelä-Afrikan ja Rhodesian harjoittama rotusorto ja ummistettava silmät ihmisoikeuksien rikkomuksilta, korruptiolta ja kansanmurhilta mustan Afrikan maissa. Orjakauppa, imperialismi ja juutalaisvainot olivat tahraneet länsimaat siinä määrin, että niillä ei ollut moraalista oikeutta kritisoida kolmatta maailmaa.

Suhtautuminen muistutti sitä sokeaa ihailua, jota monet länsimaiset intellektuellit tunsivat sosialistisia maita kohtaan. Tuloksena oli fantasia, joka oli käsittämätön niille afrikkalaisille, jotka joutuivat pakenemaan kotimaastaan tai elämään hirmuhallinnon pelossa. Silloinkin, kun afrikkalaisten johtajien väärinkäytöksiä ei kyetty kieltämään, ne piti ymmärtää kasvukipuina tai valitettavina ylilyönteinä. Asenteet ovat 1990-luvulla heilaltaneet toiseen ääripäähän, ja afrikkalai-

set on alettu nähdä kiittämättöminä lurjuksina. Ikään kuin Liberian, Sierra Leonen, Somalian, Ruandan ja Zairen (Kongon) onnettomat tapahtumat todistaisivat, että vanhoissa rasistisissa teorioissa olisi sittenkin jotain perää. Afrikan maiden juhliessa itsenäisyytensä 40. vuospäivää on enää vaikea vierittää vastuuta niiden omien johtajien harjoittaman politiikan epäonnistumisesta yksin länsimaiden niskoille.

Länsimaiden häpeä ei ole se, että ne siirtomaakaudella riistivät Afrikkaa tai että ne eivät ole antaneet Afrikalle riittävästi kehitysapua. Länsimaiden häpeä on se, että ne ovat sallineet Bokassan, Macias Ngueman, Mobutun ja Mugaben kaltaisten vampyyrien tuhota maansa perustuksia myöten. Länsimaiden häpeä on se, että ne eivät ole tehneet Afrikassa mitään demokratian hyväksi vaan päinvastoin ylläpitäneet myyttiä, jonka mukaan monipuoluejärjestelmä ja avoin yhteiskunta johtaisivat vain ”heimojen” väliin yhteenottoihin. Afrikan vaihtoehdot eivät ole, kuten Mobutu aikanaan väitti: ”Joko minä tai sekasorto.”<sup>12</sup>

Sovinnollisuuden myötä kiinnostuttiin Afrikan historiasta. Käänteentekevä teos oli Basil Davidsonin *Old Africa Rediscovered*, jonka ensimmäinen painos ilmestyi vuonna 1959 (Victor Gollancz, London). Yhtäkkiä Afrikalla olikin loistava ja pitkä menneisyys, joka todisti, että afrikkalaiset kykenevät luomaan kulttuuria itsenäisesti. Afrikan historiasta tuli akateeminen oppiaine monissa länsimaisissa yliopistoissa, vaikka se joutui pitkään kamppailemaan uskottavuutensa puolesta.

Uutta oli sekin, että afrikkalaiset alkoivat tutkia itse omaa historiaansa. Se ei aluksi merkinnyt mitään olennaista muutosta tutkimuksen sisällön ja menetelmien kannalta, sillä afrikkalaiset historioitsijat saivat koulutuksensa länsimaisissa yliopistoissa ja omaksuivat länsimaisen historian tutkimuksen periaatteet. Tilanne on yhä sama. Vaikka kaikissa Afrikan maissa on omat yliopistonsa, ovat niistä monet toimintakyvyttömiä resurssien puutteen ja huonon hallinnon vuoksi.

Tutkijoiden kiinnostus suuntautui siirtomaakautta edeltäneeseen aikaan. Koska siirtomaakauden historian kirjoitus oli rasismien ryvetämä, oli Afrikan historia keksittävä uudelleen. Aliarvostetulle Afrikalle haluttiin tietoisesti luoda vastapaino. Mielellään korostettiin, kuinka esimerkiksi sudanilaisessa Afrikassa oli vallinnut kosmopoliittinen kaupunkikulttuu-

ri samaan aikaan, kun Länsi-Eurooppa oli elänyt keskiaikansa synkintä vaihetta. Kaikkia afrikkalaisia intellektuelleja tämä ei miellyttänyt. Osa pelkäsi, että menneisyyden liioiteltu ihannoiminen johtaisi hyödyttömään nostalgiaan ja veisi huomion pois tämän päivän todellisista ongelmista.<sup>13</sup>

Samalla alettiin pohtia, kuinka Afrikan menneisyyttä pitäisi tutkia. Koska siirtomaakaudella oli painotettu kirjallisia lähteitä, huomio siirtyi nyt suulliseen perinteeseen, jonka uskottiin edustavan alkuperäistä ja turmeltumatonta, afrikkalaisten omaa käsitystä maanosansa menneisyydestä. Perinteen toi länsimaisten tutkijoiden tietoisuuteen belgialainen Jan Vansina, jonka teos *De la tradition orale: essai de méthode historique* ilmestyi vuonna 1961 (Musée de l’Afrique Centrale, Tervuren). Suullista perinnettä oli toki kerätty aikaisemminkin mutta siirtomaakaudella tallennetut kertomukset olivat vaillinaisia ja huolimattomasti toimitettuja. Perinnettä oli käytetty mielivaltaisesti täyttämään kirjallisten lähteiden aukkoja. Esimerkiksi kertomukset, joiden mukaan vanhimpien afrikkalaisten valtioiden perustajat olivat Lähi-idästä saapuneita sankareita, olivat tarjonneet sopivaa aineistoa haamilaisen hypoteesin tueksi.

Perusongelma oli se, että Afrikan menneisyys yritettiin ehottaa salonkikeliposeksi länsimaisen historian tutkimuksen ehdoin. Tämä näkyi esimerkiksi siinä, että tutkimus painottui kansojen sijaan valtioihin. Pieninkin kyläyhteisö julistettiin estoitto ”valtioksi”. Taustalla oli sama ajatus kuin aikanaan Topeliuksella: valtiottomalla kansalla – sen sivistystasosta riippumatta – ei voinut olla omaa historiaa.

### Afrosentrismien uho

Perinteisen, länsimaissa harjoitetun Afrikan tutkimuksen on haastanut afrosentrismi, jonka nousu liittyy enemmän Yhdysvaltain kansalaisoikeusliikkeeseen kuin Afrikan maiden itsenäistymiseen. Afrosentrismien juuret ulottuvat 1800-luvulle mutta se oli pitkään vain harvojen radikaalien mustien yhdysvaltalaisen intellektuellien kiivailua kansansa itsetunnon kohottamiseksi.

Afrosentrismi tarkoittaa sananmukaisesti Afrikka-keskeisyyttä. Historiallisen metodin tavoin se ei muodosta kaiken selettävää teoriaa vaan asenteen. Afrosentrismi ei liity vain historian tutkimukseen

”  
...länsimaisten historiantutkijoiden  
olisi autettava afrikkalaisia  
kollegojaan julkaisemalla  
arkistolähteitä ja käsikirjoituksia  
painettuina kokoelmina, jolloin ne  
olisivat paitsi laajemmin saatavilla  
myös tulevien sukupolvien käytössä.  
Tämä on historiantutkijan tapa  
osallistua kehitysyhteistyöhön.

vaan on sovellettavissa kaikkiin tieteenaloihin. Keskeistä on käsitys, että Afrikka on niin erilainen, että sen kulttuuria ja menneisyyttä ei voi tutkia objektiivisesti länsimaisen eli ”eurosentrisen” tieteen menetelmin.<sup>14</sup> Afrosentrismiin kuuluu myös ajatus, että Afrikkaa voi ymmärtää oikein vain afrikkalainen tai afrikkalaisista alkuperää oleva tutkija. Siten etninen tausta on tutkijan uskottavuuden tärkein peruste.

Äärimmilleen vietyä historiantutkimuksen etnistäminen on vaarallista ja johtaa toisilleen vihamielisten rinnakkais-historioiden syntymiseen. Ainakin länsimaissa painotetaan kulttuurien välisen dialogin tärkeyttä. Todellista dialogia ei kuitenkaan voi syntyä, jos kaikki ikävät aiheet julistetaan ennakolta ”eurosentrisiksi” ja siten kielletyiksi. Jos en suomalaisena voi tutkia Afrikan menneisyyttä kriittisesti, ja jos afrikkalainen ei voi tutkia oman maani menneisyyttä yhtä kriittisesti, ja jos emme voi vaihtaa mielenpitoita parhaamman toisiamme, ajaudumme intellektuaaliseen apartheidiin, mikä tuskin muuttaa maailmaa yhtään paremmaksi. On myös huvittavaa, että länsimaisen kulttuurin ”oikea” ymmärtäminen ei vaadi mitään erityisiä valmiuksia tai opintoja – parhaita asiantuntijoita ovat yleensä muut kuin länsimaalaiset itse.

Afrosentrismien perusongelma on se, että kukaan ei osaa määritellä, mitä afrosentrinen metodi käytännössä tarkoittaa, esimerkiksi sovellettuna historiantutkimukseen. Miten menneisyyttä voidaan tutkia toisin? Jos hylkäämme lähdekritiikin ”eurosentrisenä”, mikä on vaihtoehto? Voiko historiaa olla ilman lähteitä? Orientalismin kritiikissään Said törmäsi samaan ongelmaan: hän pystyi osoittamaan, kuinka orientalismin oli palvelut



imperialismia alistamalla ja vääristämällä itämaisen kulttuurin mutta ei kertomaan, miten asiat olisi voitu tehdä toisin.<sup>15</sup> Käytännössä afrosentrismi tarkoittaakin tutkimuskohteiden valintaa.

Myönteistä afrosentrismi on silloin, kun sen tavoitteena on nostaa afrikkalaiset historian pimennosta sen parrasvaloihin. Yhdysvaltain kohdalla se voisi tarkoittaa afrikkalaista alkuperää olevan väestönosan panoksen huomioimista kansakunnan eri vaiheissa, muutenkin kuin vain sisällissodan taustaväriin tai 1960-luvun kansalaisoikeusliikkeenä. Esimerkiksi kotoinen Pohjois-Amerikan tutkimuksemme ei ainakaan julkaistujen väitöskirjojen perusteella näytä huomioivan Yhdysvaltain historian mustaa puolta juuri lainkaan.

Afrikan kohdalla afrosentrismi voisi tarkoittaa pyrkimystä kytkeä Saharan eteläpuolinen Afrikka osaksi yleistä maailmanhistoriaa sekä arvioida maailmanhistorian tapahtumien merkittävyyttä sen perusteella, kuinka ne vaikuttivat afrikkalaisten elämään. Afrikka ei ollut mikään muusta maailmasta irrallinen alue, joka löydettiin ja liitettiin osaksi laajenevaa Eurooppaa. Niin ikään afrosentrismi voisi korostaa afrikkalaisten omaa osuutta ja vastuuta maanosansa modernisoitumisessa. Afrikkalaiset eivät olleet vain imperialismien kohteita, viattomia uhreja tai välinpitämättömiä sivustakatsojia: he vastustivat imperialismia toimeliaasti, myötäilivät sitä vapaaehtoisesti sekä hyödynsivät suunnitelmallisesti sen tarjoamia mahdollisuuksia omiin tarkoituksiinsa.

Kielteistä afrosentrismi on silloin, kun se muuttuu poliittiseksi manifestiksi. Tästä on hyvä esimerkki vaatimus, jonka mukaan orjakauppaa harjoittaneiden länsimaiden olisi maksettava korvauksia sekä afrikkalaisille että Yhdysvalloissa eläville mustien orjien jälkeläisille. Ajatus yhtä absurdi kuin jos Tshekin tasavalta vaatisi korvauksia Ruotsilta kolmekymmentävuotisen sodan tuhoista. Atlantin orjakauppaa ja siihen liittyvää mitaamatonta inhimillistä kärsimystä ei voi puolustella, mutta asia ei ole niin yksilotteinen kuin usein kuvitellaan.

Orjuus ja orjakauppa eivät ole länsimaisten kulttuurin keksintöjä vaan yleismaailmallinen ilmiö. Afrikassa esiintyi orjuutta ja orjakauppaa kauan ennen kuin portugalilaiset löytöretkeilijät kaappasivat ensimmäiset kohtaamansa afrikkalaiset Mauritanian ja Senegalin rannikoilla 1440-luvulla. On totta, että Atlantin orjakauppa syntyi eurooppalaisen aloitteesta mutta se ei olisi ollut

mahdollista ilman afrikkalaisten osallistumista. Orjakauppaa voitiin harjoittaa, koska oli afrikkalaisia, jotka hyötyivät siitä: monien afrikkalaisten mahtimiesten asema perustui orjakaupasta saatuihin tuloihin. Missään vaiheessa eurooppalaiset eivät pystyneet pakottamaan afrikkalaisia myymään toisiaan vaan Atlantin orjakauppa toteutui afrikkalaisten myyjien ehdoilla.<sup>16</sup>

Mitään vastaavaa korvausvaatimusta ei ole esitetty arabimaille, vaikka Saharan eteläpuolisesta Afrikasta vietiin orjia Lähi-itään ja islamilaiseen Pohjois-Afrikkaan lähes yhtä paljon kuin Uuteen maailmaan. On totta, että arabien harjoittaman orjakaupan vuosittainen volyyymi oli pienempi kuin Atlantin orjakaupan mutta toisaalta se oli kestoltaan pidempi ja sen vaikutukset olivat Afrikan kannalta yhtä tuhoisat. Arabien harjoittama orjakauppa käynnistyi 800-luvulla ja päättyi vasta 1900-luvun alussa.<sup>17</sup> Afrosentrikot kiertävät tämän kiusallisen aiheen vetoamalla orjuuden erilaiseen luonteeseen islamilaisissa maissa. Mielellään korostetaan esimerkiksi, kuinka Islam antoi orjille laillisen aseman ja suojeli heitä omistajien mielivallalta, toisin kuin Uuden maailman plantaaseilla. Lähtökohta on joka tapauksessa sama: afrikkalaiset vietiin kotiseuduiltaan vasten tahtoaan ja pakotettiin tekemään toisten hyväksi työtä, joka ei hyödyttänyt heitä itseään. Kokeuksena Saharan ylittäminen kävelen oli tuskin yhtään inhimillisempi kuin viuruminen orjalaivan ruumassa.

### Ymmärtämisen rajat

Afrosentrikot korostavat, että he haluavat puhdistaa Afrikan menneisyyden ”eurosentrisistä” valheista – ikään kuin länsimaat muodostaisivat yksimielisen salaliiton, jonka tarkoituksena on pimittää totuus Afrikan historiasta. Monille kiihkeimmille yhdysvaltalaisille afrosentrikoille Afrikka on myyttinen ihmiskunnan sivistyksen kehto, samalla tavoin kuin Itä-Afrikan hautavajoama on ihmisuvun alkukoti. Afrikkalaisen sivistyksen keskus oli tietysti Niilin laakso, mistä se levisi edelleen Lähi-itään ja Etelä-Eurooppaan. Siksi on tärkeää korostaa muinaisen Egyptin kulttuurista ja etnistä ”afrikkalaisuutta” todistamalla, että Niilin laakson asukkaat olivat ihonväriältään mustia eivätkä mitään sinisilmäisiä, vaaleita anglosakseja. Usein vain tuntuu, että afrosentrikkojen väärennä vastustama ”eurosentrinen” tulkinta muinaisen Egyptin historiasta ei esiinny niinkään tutkimuskirjallisuudessa vaan Hollywoodin speaktaakkeleissa.

”  
*Afrosentrismiä ei silti saa tuomita pelkkänä humpuukina. Puolueettoman lukijan pitäisi mieluummin pohtia, mitä afrosentrinen kirjallisuus kertoo omasta yhteiskunnastaan? Millainen on se kulttuurinen ympäristö, jossa pidetään välttämättömänä sepittää tietyille väestönosalle kuvitteellinen menneisyys ja vaatia sille yliopistojen opetussuunnitelmassa virallinen asema vaihtoehtoisena historiana?*

tin historiasta ei esiinny niinkään tutkimuskirjallisuudessa vaan Hollywoodin speaktaakkeleissa.

Pahimmillaan politisoitunut afrosentrismi muistuttaa menetelmiltään ja asenteiltaan siirtomaakauden Afrikan tutkimuksen peilikuvaa, missä rotujen hierarkia on kääntynyt pääläelleen. On mahdotonta hyväksyä sellaisia mielettömiä väitteitä, joiden mukaan Aristoteleen teokset perustuisivat afrikkalaiseen viisauteen, jonka hän varasti Aleksandrian kirjastosta; tai että afrikkalaiset purjehdivat säännöllisesti Amerikkaan vuositoja ennen Kolumbusta ja loivat perustan Meksikon muinaiskulttuureille; tai että Kleopatra oli musta. Nämä väitteet eivät ole mielettömiä siksi, että ne olisivat liian vallankumouksellisia vallitsevan ”eurosentrisen” maailmanhistorian tulkinnan kannalta, vaan yksinkertaisesti siksi, että niitä ei voi todistaa alkuperäislähteiden avulla. Lienee tarpeetonta huomauttaa, että Aristoteles tietävästi kuoli ennen kuin Aleksandrian kirjasto perustettiin tai että Shakespearen kirjoittama näytelmä tuskin on luotettava lähde noin 1600 vuotta aikaisemmin kuolleen egyptiläisen kuningattaren etnisen alkuperän selvittämiseksi.<sup>18</sup>

Afrosentrismiä ei silti saa tuomita pelkkänä humpuukina. Puolueettoman lukijan pitäisi mieluummin pohtia, mitä afrosentrinen kirjallisuus kertoo omasta yhteiskunnastaan? Millainen on se kulttuurinen ympäristö, jossa pidetään välttämättömänä sepittää tietyille väestönosalle kuvitteellinen menneisyys ja vaatia sille yliopistojen opetussuunnitelmassa virallinen asema vaihtoehtoisena historiana? Miksi erityisesti mustat yhdysvaltalaiset

intellektuellit haluavat luoda Afrikalle loistavan menneisyyden ja uhkuvat vihaa koko valkoista rotua kohtaan? Olisiko mahdollista, että kysymys liittyisi enemmän mustan vähemmistön asemaan ja mahdollisuuksiin yhdysvaltalaisessa yhteiskunnassa kuin varsinaiseen Afrikan historian opetukseen? Miksi afrosentrismi ei herätä yhtä suurta kiinnostusta esimerkiksi Isossa-Britanniassa tai Ranskassa, vaikka näissä maissa elää myös huomattava afrikkalaista alkuperää oleva vähemmistö ja molemmilla on vuositaitaiset, tiiviit yhteydet Saharan eteläpuoliseen Afrikkaan? Puhumattakaan itse Afrikasta: miksi afrikkalaiset historiantutkijat eivät ole erityisen innostuneita poliittisesta afrosentrismista muutamia originelleja lukuun ottamatta?<sup>19</sup>

”Elämme vapaassa maailmassa” on länsimaissa suosittu hokema. Akateemista vapautta ei kuitenkaan pidä sotkea demokraattisessa yhteiskunnassa vallitsevaan kansalaisten sananvapauteen. Kansalaiseina voin ymmärtää afrosentrismin ideologiset lähtökohdat ja mustien yhdysvaltalaisien halun kertoa lapsilleen, että afrikkalaiset olivat jotakin – heillä oli menneisyytensä ja kulttuurinsa – ennen kuin heidät laivattiin kahleissa Uuteen maailmaan. Tutkijana en voi hyväksyä heidän menetelmiään. Satu on satua riippumatta siitä, kuinka hyvää asiaa tahansa sillä pyritään edistämään. Älyllisesti rehellisellä historiantutkijalla on moraalinen velvollisuus pitäytyä väitteissä, joiden luotettavuus voidaan tarkistaa lähteiden avulla. Tämä ei tietenkään tarkoita, että historiantutkijan olisi vaiettava näkemistään epäkohdista, niin menneisyydessä kuin nykyisyydessä. Hän voi – ja hänen tulee – ilmaista mielipiteensä silloin, kun historiaa käytetään väärin tarkoituksiin. Historian väärinkäytön määrittelyyn ei tarvita mitään loputonta tyhjän teoretisointia. Historiaa käytetään väärin, kun sen avulla pönkitetään politiikkaa, joka tähtää eriarvoisuuteen, vihaan ja rikoksiin ihmisyyttä vastaan. Paitsi, jos julistamme ihmisoikeudet ”eurosentrisiksi” ja siten tarpeettomiksi.

Nigeriläinen Chinweizu on määritellyt Afrikan historiantutkimuksen tavoitteen:<sup>20</sup>

”Niiden afrikkalaisten historioitsijoiden tehtävä, jotka haluavat edistää Afrikan kehitystä, on dekolonisoida Afrikan menneisyys luomalla sille luotettava ja todennukainen historia, joka on vapaa kolonialistisesta vääristelystä. Sellainen historia voisi osoittaa meille, että emme ole

– toisin kuin kolonialistinen historiointi väittää – luontaisesti vailla historiallista aloitteellisuutta; ja että meillä on velvollisuus hankkia takaisin tämä aloitteellisuus; ja että meidän on itse löydettävä oma tiemme alkehityksestä kehitykseen ja päättäväisesti murskattava länsimaisen herruuden rakenteet – kiihottomasti ja järjestelmällisesti, rypemättä itsesälissä tai vaipumatta riistettyjen turhautuneeseen kiukutteluun.”

Uskon, että tätä ohjetta noudattamalla olisi mahdollista kirjoittaa Afrikalle historia, joka olisi oikeudenmukainen sekä afrikkalaisille että länsimaille. Väkivallan ja vääryyden sijaan voisimme korostaa sovinnollisuutta ja keskinäistä kunnioitusta.

## Viitteet

1. Simensen 1990, s. 278.
2. Rodinson 1987, s. 94–95.
3. Fuglestad 1992, s. 316.
4. McIntosh & McIntosh 1993, s. 622–24.
5. Miller 1999, s. 25–30.
6. Ajaegbo 1990, s. 139–45.
7. Masonen 2001, s. 58.
8. MacKenzie 1995, s. xii ja 8–10.
9. Lewis 1982, s. 137 ja 170.
10. Masonen 1996, s. 561.
11. Roberts 1987, s. 34.
12. Ayithey 1992, s. 21–26 ja 278–84.
13. Miller 1987, s. 85.
14. Asante 1987, s. 159.
15. Young 1990, s. 127–28.
16. Manning 1990, s. 30–37.
17. Moseley 1992, s. 534.
18. Lefkowitz 1996, s. 38 ja 137.
19. Masonen 2000, s. 61–62.
20. Chinweizu 1987, s. 73.

## Kirjallisuus

- D.I. Ajaegbo, African Historiographical Traditions from the Earliest Times to the Second World War: An Analytical Survey. *Transafrican Journal of History*, 19, 1990, s. 139–51.
- Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea*. Temple University Press, Philadelphia 1987.
- George B.N. Ayithey, *Africa Betrayed*. St. Martin's Press, New York 1992.
- Chinweizu, *Decolonising the African Mind*. Pero Press, Lagos 1987.
- Finn Fuglestad, The Trevor-Roper Trap or the Imperialism of History. An Essay. *History of Africa*, 19, 1992, s. 309–26.
- Mary Lefkowitz, *Not Out of Africa. How Afro-*

*centrism Became an Excuse to Teach Myth as History*. Basic Books, New York 1996.

Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*. Weidenfeld and Nicholson, London 1982.

S.K. McIntosh & R.J. McIntosh, Cities Without Citadels: Understanding Urban Origins Along the Middle Niger. Teoksessa: Thurstan Shaw et al. (toim.), *The Archaeology of Africa. Food, Metals and Towns*. Routledge, One World Archaeology 20, London 1993, s. 622–41.

John M. MacKenzie, *Orientalism. History, Theory and the Arts*. Manchester University Press, Manchester 1995.

Patrick Manning, *Slavery and African Life. Occidental, Oriental, and African Slave Trade*. Cambridge University Press, African Studies Series 67, Cambridge 1990.

Pekka Masonen, Haamin pojat. Afrikkalaisten kuvasta eurooppalaisessa ajattelussa. *Teologinen Aikakauskirja*, 101:6, 1996, s. 556–64.

Pekka Masonen, *The Negroland Revisited. Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages*. *Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ, Humaniora* 309, Helsinki 2000.

Pekka Masonen, Kuinka minusta tuli neekeri eli miksi Afrikan historiaa pitää tutkia Suomessa? *Tiedepolitiikka*, 26:2, 2001, s. 55–59.

Christopher L. Miller, Orality Through Literacy: Mande Verbal Art After the Letter. *The Southern Review*, 23:1, 1987, s. 84–105.

Joseph C. Miller, History and Africa / Africa and History. *The American Historical Review*, 104:1, 1999, s. 1–32.

K.P. Moseley, Caravel and Caravan. West Africa and the World-Economies, ca. 900–1900 AD. Review: *A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations*, 15:3, 1992, s. 523–55.

Andrew Roberts, The Imperial Mind. Teoksessa: Andrew Roberts (toim.), *The Colonial Movement in Africa. Essays on the Movements of Minds and Materials, 1900–1940*. Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 24–76.

Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*. University of Washington Press, Seattle 1987.

Jarle Simensen, Value-Oriented in Historical Research and Writing: The Colonial Period in African History. *History in Africa*, 17, 1990, s. 267–82.

Robert Young, *White Mythologies. Writing History and the West*. Routledge, London 1990.

# Pietari

## Osa II

*Oleskelu kustantajan kirjailijatalossa ranskalaisessa pikkukaupungissa kuutisenkymmentä kilometriä Pariisista länsilounaaseen vei meidät muutama vuosi sitten museokäynnille paikalliseen linnaan. Esillä oli suurikokoinen maalaus, jossa taiteilija kuvaa suurieleisesti Pietari Suuren vierailua linnanemännän luona joskus 1600-luvun loppupuolella. Kyseessä ei ollut syrjähyppy eikä mikä tahansa visiitti, vaan nuoren Venäjän tsaarin kunniakäynti itseään huomattavasti vanhemman Madame de Maintenonin luona. Eikä syyttä, sillä tämä oli Ludvig IV:n rakastajatar ja puolisolainen aviovaimo, joka piti vaatimatonta hoviaan säädyllyllä mutta mukavalla etäisyydellä aurinkokuninkaan huomattavasti loisteliaammasta Versailles'n linnasta.*

**P**ietari ei matkailut länessä vain huvikseen. Kooltaan tsaari oli suuri tai sitten ei, mutta liikanimetään Suuri hän ei tuolloin vielä ollut ansainnut. Sitäkin suurempi oli hänen unelmansa — jos Steven Spielberg tekisi miehestä filmin, se voisi hyvinkin alkaa päähenkilön pateettisella huudahduksella I have a dream. Hänen visionsa oli kuitenkin ratkaisevasti raadollisempi kuin Martin Luther Kingillä. Motiivien ymmärtämiseen riittää paasikivimäinen vilkaisu karttaan, kuten suurpoliittisissa strategioissa yleensäkin.

Tsaari oli valistusajan lapsi, rationaalinen ja hullunrohkea. Hän halusi kääntää selkensä Moskovalle,

takapajuiselle venäläisyydelle, itäiselle barbarialle. Mutta tämä koski vain päämääriä. Keinot olivat yhtä raakoja kuin Iivana Julmalla konsanaan. Yksinvallan perinne on raskas.

Yhteydet kehittyneeseen länteen olivat helpompia meritse kuin maitse. Vaaransa molemmilla, mutta myrsky, karikot ja Ruotsin laivasto olivat jotenkin kunniakkaampia vastustajia kuin lieju, lumi ja Ruotsin armeija. Kaupunki Suomenlahden pohjukassa oli välttämätön sekä kaupankäynnin, hyökkäyksen että puolustamisen kannalta.

Merenkulun turvaaminen selittää venäläisten vuosisataisia pyrkimyksiä hallita Viipuria, Kannasta, Suomenlahden saaria, Hankoa, Porkkalaa tai, varmuuden vuoksi ja tilaisuuden tullen, koko Suomea ja kaikkia Baltian maita. Ruotsalaiset syytivät venäläisiä järjettömästä laajentumishalusta eli täsmälleen samasta asiasta kuin mihin he itse syyllistyivät harjoittaessaan omaa vähintään yhtä järjetöntä suurvalta-politiikkaansa. Kyseessä oli ikiaikainen psykologinen symmetria, joka toteutuu tälläkin hetkellä yhdysvaltalaisen ja talibanien välisessä konfliktissa.

Paras paikka uudelle kaupungille sattui olemaan suo. Turhaan ei tsaarin katse suuntautunut Euroopan kanava-kaupunkeihin. Venetsiasta ja Amsterdamista hän oppi, että liikkuminen vesitse on myös pienessä mittakaavassa helpompaa. Niinpä Nevan palatsit rakennettiin kiinni rantaan. Ruhtinas saattoi astua katosveneeseensä tai vällyrekeensä suoraan omilta paraatiportailta, kuraisia teitä, kolisevia karryjä ja takaovia käyttämään tuomitun palvelusväen häiritsemättä. Siirtyminen saarelta toiselle sujui ilman siltoja. Ratkaisu oli sekä käytännöllinen, aristokraattinen että romanttinen. Nykyiset kadut rakennusten ja kanavien välissä ovat myöhempää perua.

**P**ian Pietarissa käyntimme jälkeen luen lehdestä korkean venäläisen virkamiehen lausunnon, jonka

mukaan Helsingin, Pietarin ja Moskovan välisistä matka-ajoista tullaan lähivuosina leikkaamaan useita tunteja. Ensimmäinen reaktioni on että ahaa, vihdoinkin turhautuntuisia viivytyksiä Vainikkalassa, Viipurissa ja Pietarissa aiotaan lyhentää. Mutta vielä mitä. Keinoksi hän esittää junien nopeuksien rajua nostamista. Miksi?

Siksi, että pysähdyksiä tarvitaan byrokratian ylläpitämiseksi ja tullihenkilökunnan työllistämiseksi. Tosin oppaamme on kertonut, että ainakin Pietarissa pimeitä rakennustöitä riittää miten paljon tahansa, mutta totta kai passien leppoisa leimailu aina telineillä keikkumisen voittoa.

Mutta ennen kaikkea siksi, että teknologinen ratkaisu kuulostaa kansan korvissa komeammalta kuin hallinnollinen. Se toteutuuko suunnitelma on yhdentekevää. Hyvin sanottu on puoliksi tehty, oikein hyvin sanottu kokonaan tehty. Katteettomat lupaukset unohtuvat, mutta retoriikka muistetaan.

Näitä sääntöjä vallanpitäjät eivät unohda, tai jos unohtavat, havaitsevat pian pudonneensa niiden tavallisten ihmisten joukkoon, joiden elämä on verta, hikeä ja kyyneleitä. Tämän tietää myös venäläinen lausunnon antaja. Valistunut veikkaukseni onkin, että tuskinpa seuraavienkaan sukupolvien junat puksuttelevat Pietarin ja Helsingin väliä sen nopeammin kuin nykyiset.

Ajatuksenjuoksun edettyä tähän saakka saan déja vu -elämyksen. Mieleen palautuvat yli kymmenvuotiset kokemukseni niin kutsutuista kehitysmaista. Miksi käytän etuliitettä niin kutsuttu? Siksi, että kehitysmaa on länsimaalaisten keksimä uuskolonialistinen termi, johon sisältyy se piiloajatus, että näin leimatut yhteiskunnat pyrkivät kaikin voimin kohti meidän materiaalista elintasoamme ja niiden myötä myös meidän arvojamme.

Tämä on totta tai sitten ei. Mutta varmaa on, että käsitteen itsestään selvä käyttö torjuu kulttuuristen käytäntöjen erilaisuuksia ja samanlaisuuksia kos-

kevaa ymmärrystä. Ennakkoluuloiset suomalaiset ihmettelevät miten nuo miljoonat venäläiset yleensä ja pietarilaiset erityisesti kestävät kurjat olosuhteensa, millä ilveellä he tulevat toimeen. Kysymykseen voi vastata vain, jos tietää jotain kyseisen maan, alueen, kaupungin tai väestönosan hengissä pysymisen strategioista.

Suomessa selviytymisen sanotaan perustuvan korkeaan verotukseen ja suhteellisen vähäiseen oma-aloitteisuuteen, jotka ovat ankkuroituneet demokratian, ihmisoikeuksien, tasa-arvon, vapaaehtoisuuden lainkuuliaisuuden ja yksilöllisyyden lyhytaikaisiin perinteisiin.

Venäjällä selviytymisen sanotaan perustuvan vähäiseen verotukseen ja suhteellisen korkeaan oma-aloitteisuuteen, jotka ovat sidottuja yksinvallan, auktoriteettiuskon, hierarkkisten organisaatioiden, byrokratian, pakotetun lainkuuliaisuuden ja kollektiivisuuden pitkäaikaisiin historioihin.

Venäläiset käytännöt ovat vielä ristiriitaisempia kuin suomalaiset. Luontaistalouden sekä mustien ja harmaiden markkinoiden suhteellisen suuret osuudet kansantaloudessa vääristävät tilastoja. Pieni ja vähän suurempikin rikollisuus, lahjonta ja nyt myös äärimmäinen rikkaus ovat osa elämäntapaa, mutta niin ovat myös sattumanvaraiset lait ja rangaistukset. Ympäristönsuojelu on tuntematon käsite. Fatalismi ja äärimmäinen köyhyys heikentävät sitkeän elämänhalun sekä sukujen, perheiden ja ihmisten keskinäisen solidaarisuuden myönteisiä vaikutuksia. Miettimisen arvoinen paradoksi on se, että keskimäärin suomalaiset taitavat silti olla tyytymättömämpiä elämäänsä kuin venäläiset.

Survival-valikoimat ovat kaikissa yhteiskunnissa erittäin hitaasti muuttuvia. Tätä taustaa vasten länsimaiden ja varsinkin Yhdysvaltojen odotukset länsimaisten normien nopeasta omaksumisesta taloudellisen avun seurauksena ovat lapsellisia. Aikajännettä ei mitata vuosissa vaan kymmenissä, jopa sadoissa vuosissa. Mitään takeita ei sitä paitsi

ole siitä, että vaurastumisen myötä syntyneet uudet arvot olisivat samoja kuin länsimaissa nyt.

**P**ietarin turvattomuudesta on kirjoitettu niin paljon, että luultavasti joka toinen suomalais-turisti säilyttää rahojaan puseron alle piilotetussa laukussa. Pelko osoittautuu liioitelluksi. Öinen Pietari vaikuttaa rauhallisemmalta kuin öinen Helsinki. Ei ihme, että ruokapaikan nuori miestarjoilija vaikuttaa hämmentyneeltä joidenkin (meidän seurueeseemme kuulumattomien) suomalaisten joutuessa laskua maksaessaan paljastamaan vatsalätkinsä.

Illalla menemme korkeatasoiseksi luokiteltuun ravintolaan, mikä näkyy siinä, ettei ruokalistan hintoja ilmoiteta ruplissa vaan salaperäisessä valuutassa nimeltä unit. Lasku maksetaan kuitenkin ruplissa, jolloin meille valkenee, että yksikön arvo on kunnan juomarahaa verran ylöspäin pyörästetty dollarin kurssi.

Ympäristö, ruoka ja viini ovat kuin suoraan länsimaista. Viisitoistavuotiaalta vaikuttava tarjoilijatyttö korvaa puutteellisen englannin kielen taitonsa punastamalla. Vanhat Suomi-filmit mieleen tuova täti soittelee pianopotpuria, joka koostuu vanhat Suomi-filmit mieleen tuovista sävelmistä. Kesken pääruoan keittiön ovesta ilmestyy kauhtuneeseen frakkiiin sonnustautunut vanha mies. Ryhdistäytyttyään ja rykäistyään hän kajauttaa sarjan kaikkeihin kuluneimpia ooppera-aarioita bravuurilla, joka mahtuisi tuhannen hengen konserttisaliin, mutta ylittää sekä olohuoneen kokoisen ravintosalin kapasiteetin että harvalukuisten vieraiden sietokyvyn.

Yksi hengissä selviytymisen ilmene-mismuodoista, ajattelen taputtaessani, ja yritän eläytyä eläkeläistenorin elämään. Illan päätteeksi hän kiiruhtaa nuottisalkku kinalossa läpi öisen kaupungin ehtiäkseen viimeiseen metroon, kävelee päätepyhäkiltä ruohotuneiden katujen ja hoitamattomien pihojen kautta omaan betonikolossiinsa,

nousee portaat viimeisillä voimillaan koska hissi on rikki, heittäytyy sängylle joka on erotettu verholla huoneen muiden asukkaiden reviiireistä ja alkaa lukea Pushkinin runoja 25 watin yölampun punertavassa kajastuksessa.

Keskeytän kuvitelman häpeissäni. Pääsevätkö venäläiset milloinkaan irti omien myyttiensä ja suomalaisten kliseiden puristuksesta?

**F**eodaalisen Pietarin fyysinen ympäristö ja taidekokoelmat kiinnostavat seuruettamme siksi, että valtaosa on alan ammattilaisia eli taidehistorioitsijoita.

Kiehtovin on mielestäni kahden-toista kollegion rakennus Vasilinsaarella. Ei niinkään ulkoasunsa vuoksi, vaan koska siinä näkyy konkreettisesti, kiveen hakatussa ja kirjavaksi maalatussa muodossa Pietari Suuren ja hänen aikalaisensa käsitykset valtion hallinnosta. Kullekin ministeriölle varataan samanpituisen pätkä huonealaa. Uusille yksiköille tai vanhojen laajentumiselle ei ole tarvetta. Ratkaisu on lopullinen, koska tsaarin valtarakenne on ikuinen.

Paremminkin Eremitaasin taidekokoelmat muistan sen eteen sijoituneen torvisoittokunnan, joka kajauttaa pätkän Maammelaulua kuultuaan meidän puhuvan suomea eikä kukaan antanut heille kolikkoakaan. Paremminkin kuin Hotel European tai Astorin entiseen loistoon palautetut interiöörit muistan sisäänkäyntien luona norkoilevat merisukuskit, jotka pyytävät kyydistä viisi kertaa korkeampaa hintaa kuin ladakollegansa kulman takana.

Mutta kaikkein parhaiten muistan suomalaiset matkatoverini. Ei kaikkia eikä sinänsä, mutta pietarilaisessa kontekstissa. Päinvastoin kuin joku tarkkana-köiseksi itseään luuleva lukija ehkä arvelee, tällä ei ole mitään tekemistä sen kanssa, että muutamaa loistavaa poikkeusta lukuun ottamatta osanottajat ovat naisia.



# Platonin runoja

I

Olemme Eretrian lapsia,  
sukuja Euboian saarelta,  
leirissä lähellä Susaa:  
miten kauas jouduimme omasta maasta!<sup>1</sup>

II

Kuin on ametisti kivi,  
olen minä, Dionysos, juoppo.

Joko hän minut hillitsee  
tai itsensä viinillä valelee.<sup>2</sup>

III

Ei sinua veistänyt Praksiteles,  
ei rautainen taltta:  
siinä seisot tuomittuna.<sup>3</sup>

IV

Olen merimiehen hauta,  
vastapäätä maamiehen.  
Yhteinen on Hades  
alla maan ja meren.<sup>4</sup>

V

Merenkävijät!  
Olkoot turvattu kulkunne  
niin maalla kuin merellä.  
Mutta tietäkää:  
sokeina kuljemme ohi  
haaksirikon merkin.<sup>5</sup>

**Suom. Mika Saranpää**

## Lähteet

1. Anthologia Graeca, vol. 2, vii (259). Heimeran, München 1965.
2. Anthologia Graeca, vol. 3, ix (748). Heimeran, München 1965.
3. Anthologia Graeca, vol. 4, xvi (161). Heimeran, München 1965.
4. Anthologia Graeca, vol. 2, vii (265). Heimeran, München 1965.
5. Anthologia Graeca, vol. 2, vii (269). Heimeran, München 1965.

# Kun rakkaus kuoli

## eli filosofi palaa syltityhtealle

*”Pöyhkeästi naureskellen kuljin pitkin ja poikin Kreikkaa.  
Minä, Lais!  
Ovillani nuorukaiset parveilivat rakkauttaan.  
– Afroditella on peili –  
Ja nyt, kaiken jälkeen, sitä, mitä olen, en halua nähdä,  
mutta muuhunkaan ei oleminen enää anna myöden.”<sup>1</sup>*

**F**ilosofiksi tullaan, filosofina ollaan ja filosofiasta mennään kirjoittamalla. Kirjoittamalla ja kenties puhumalla. Filosofina tätäkin on hyvä epäillä ennalta, sen tapahtuessa ja jälkeensä. Platon teki näin ja kirjoitti myös runoihinsa ajan korkeimman huipun ja syvimmän syvänteen. Itsen näkeminen kirkkaana ja selkeänä hämärtää esikuvaksi pyrkimisen tarpeen olemisen lietteeseen. Tunnetko sen hajun, kun ajat muistisi maisemaa halki?

Jotakin aivan olennaista Platon lienee ihmisille opettanut. Filosofia on kirjoitusta, tekstiä. Platon kuitenkin tuskaisesti ja toistuvasti yritti alentaa itsensä alentamalla kirjoituksensa ja uskotteli - kuten myöhemmin aikoina usein sittemmin on ollut tapana - että Oikea Filosofia olisi jotakin enemmän.

[...] näistä aiheista en itse ole kirjoittanut tutkielmaa, enkä tule koskaan kirjoittamaan.<sup>2</sup>

Mutta mitään enempääkään ei nyt vain ole. Siinä kaikki. Kirjoitus jää - jos jää sekään. Ei muuta. Suurin osa filosofisistakin ruumiista on unohdettu vuosisadassa, ellei jo vuosikymmenessä ja näinä aikoina viimeistään vuodessa.

Faidros, VII Kirje, Pidot, Apologia ja ties mitkä muut - myös nettikupla, joka saa nimen Valtio - kertovat meille filosofiasta, mutta ennen kaikkea filosofin paikasta. Filosofi on kirjoittaja, joka kuvittelee itsestään muuta. Hän uskottelee voivansa toimia filosofiassa jollakin alkuperäisellä, korkeammalla tavalla, muutoin kuin

kirjoittamalla. Puhuminen tai dialogi voisi olla hyvä vaihtoehto, mutta puhekin on vain huonosti jäsennettyä tekstiä, joka noudattaa hiukan vapaamielisempää kielioppia. Filosofi uskottelee, että filosofia on jotakin tekstin ulkopuolella - että filosofi olisi jotakin muuta kuin kirjoittaja. Että filosofina voisi olla (jossakin) maailmassa filosofi ja tehdä asioita, ei vain sanoja. Mutta kun filosofina ei voi.

Filosofi on kirjoittaja, pahemmassa tapauksessa puhuja. ”Ku se tulee selittää eikä siitä pääse eroon ja se jauhaa ja jauhaa eikä sitä jaksais kuunnella mut ku ei kehtaa sanoo suoraan ja sit se luulee et oon tyhmä tai et en ymmärrä mut ku oikeesti ei vaan kiinnosta koska oon nähny Matrixin ja siin on koko se sen luolavertaus tiiviissä paketissa vaikka vähä ois kai vielä voinu lyhentää?” Yhtäkaikki: sanain käyttäjä. Siinä on hänen toimintansa ja toiminta-alueensa. Toiset tekevät elokuvia, toiset nypläävät pitsiä, jokaisella on oma ylevöitetty, yltiöpäinen projektinsa; olemme olemisen pätkätyöläisiä kaikki tyynni. Nostakaa palkat ennakkoon.

Sanain käyttäjän on toki, kuten sanottua, mahdollista uskoa ja uskotella, että on jotakin tämän sanojen käytön yli, jotakin jossakin tuolla, tuolla puolen. Hänellä on tähän myös lupa. Ole hyvä. Platon uskotteli kirjoituksissaan tätä kaiken aikaa. Ja juuri tämä tekee Platonin kirjoitusten lähestymisen mielenkiintoiseksi, jopa kujeilevaksi, mutta pirulliseksi puuhaksi, jossa lukijalla on parasta olla myös itsellä pirut mielessä. Koskaan ei voi tietää, millä tasolla kirjoitus milloinkin kulkee. Milloin paikalla on

tämänpuoleinen filosofi, joka kirjoittaa kirjoittamisen ilosta ja tarpeesta. Ja milloin taas tekstissä rämpiä kuolettavan tylsän tuonpuoleisuuden eunukki, filosofi, joka ei kestä itseään tekstin asukkina.

Kaikista tähänastisista ja tulevista kirjoittajista, jotka väittävät tuntevansa ne asiat, joita minä vakavassa mielessä tutkin ja esittävät ne joko minulta tai muilta kuuleminaan tai itse löytäminään, voin sanoa tämän verran: minun mielestäni he eivät voi ymmärtää asiasta yhtään mitään. Näistä aiheista en itse ole kirjoittanut tutkielmaa enkä tule koskaan kirjoittamaan. Niitä on nimittäin mahdoton kuvata sanallisesti niin kuin muita tiedonaloja.<sup>3</sup>

Pari kokonaista vuosituhatta on yritetty kirjoittaa vakavissaan. Platonia vain ei otettu vakavasti, paitsi niiltä osin kuin itse haluttiin. Kuinka monta kertaa on kirjoitus kielletty, jotta lukija tajuaa kirjoituksen kielletyksi ja jotta hän tajuaa sen kielletyksi kirjoituksella?

Kun on pitkän yhdessäolon aikana askarrellut ja elänyt tämän aiheen parissa, se yhtäkkiä syntyy sielussa kuin singonneesta kipinästä leimahtava liekki, ja siitä lähtien se ravitsee itse itseään.<sup>4</sup>

Hyvä lukijani! Omistukseni! Ylitä minun tekstini! Tee hippyy, jonka minä uskon tehneeni!

Sen verran tiedän, että jos näistä asioista pitäisi kirjoittaa tai puhua, tekisin sen itse parhaiten [...].<sup>5</sup>

Platonia luettuasi olet hankkinut vasta kevyen rusketuksen.<sup>6</sup> Kun olennaista on rypeä itse paskassa. Ja tuhansin sivuin tavoitettiin vuosituhansiksi tuhannet ihmiset, jotka uskoivat matona tietään syövä sanajärjestyksen kärkeen. He uskoivat järkeen.

Miksi siis filosofi ei uskalla uskoa itseään? Hän on kirjoittaja, sanain käyttäjä. Vieläpä siten, että hän kykenee hävittämään kaikki sanat eristiikan taidollaan, sofistisella keikaroinnillaan. Joskus hän uskoo näin pääsevänsä lähemmäksi totuutta. Joskus taas vain masturbaatiiviseen rauhaan. Tämä muuten vituttaa sitä, joka ei ole filosofi. Ja filosofia tämä vasta vituttaakin. Ehkä tässä on koko filosofina olemisen ydin?

Jos olisin uskonut, että nämä asiat voidaan esittää suurelle yleisölle riittävän selkeästi kirjoituksessa tai puheessa, olisinko voinut elämässäni tehdä mitään parempaa kuin kirjoittaa tästä aiheesta, josta on niin suurta hyötyä ihmisille, ja tuoda todellisuuden olemuksen esiin kaikkien nähtäville?<sup>7</sup>

Kukaan täysjärkinen ei ota filosofia massojen johtajaksi. (Hyvä on, Platon oli toista mieltä.) Eikä täysjärkinen filosofi sitä haluakaan. (Voi olla, että Platon ajatteli toisin.) Hän haluaa olla syrjässä. (Platon ei todellakaan ajatellut näin.) Sieltä filosofi filosofina huutelee kommenttejaan eläville toimijoille: ”Mitä sinä tarkoitat ystävyydellä??? Mitä sinä tarkoitat hyvyydellä?!!!”. (Tänne Platon kuitenkin kirjoitti sankarinsa.) Niin, minä tarkoitan vain sitä, että liha itsessään ei sano sanaakaan ja kieli on aina vajaa ja mieli karkäs, mutta hauras. (Musti, hiljaa!) Kuviteltu epätäydellisyys (edellyttää uskon täydellisyysmahdollisuuteen) ja kuoleman pelko saavat suoltamaan sanoja. Mitäpä siitä jauhamaan?

[...] ihmiskunnan onnettomuuksista ei tulisi loppua, ennen kuin oikeat ja todelliset filosofit ottaisivat valtioissa

johdon käsiinsä tai jumalallinen johdatus saisi valtioiden johtajat toden teolla harrastamaan filosofiaa.<sup>8</sup>

Platonin kirjoituksissa uskotaan ateenalaisten elävän rappion aikaa. Henkilökohtaisesti olen väsynyt rappion jargoniin. Maailma on täysi ja täydellinen. Sano se: ”Maailma on täysi ja täydellinen!”. Huomaatko, kuinka helppoa on uskoa muuta?

Uskon, että Sokrates muistutti huolettomasti James Bond -elokuvien venäläisiä. Mutta kuka sitten on Bond, James Bond? Thrasyrnakhos,<sup>9</sup> Alkibiades?<sup>10</sup> Sokrates oli ruma. Nietzscheen mukaan (mistä taas kukaan ei ota mitään selvää) Sokrates oli itsessään ristiriita kreikkalaisessa ajattelussa.<sup>11</sup> Niinpä.

Filosofiaa on vasta, kun on kirjoitusta. Platonin kirjoituksissa kirjoitus ilmenee rappeutumana ihmiskunnan lihaksistossa. Egyptiläisten jumala Theuth oli keksinyt opin, joka mielestään teki ihmiset viisaammiksi. Hän oli keksinyt kirjoitustaidon.

”[...] kirjainten isä, olet kiintymyksestä niihin esittänyt aivan päinvastaista kuin ne aikaansaavat. [...] vain rikki- viisauden toimitat opetuslapsille, et todellista viisautta.”<sup>12</sup>

Sivukaupalla oli tätä ennen ylistetty muusista taitoa, todellista runoutta ja filosofiaa. Joku lienee kirjoittanut jotakin, minkä saanemme Platonin kirjoituksina.

Filosofit ovat sanailijoita. He seikkailevat sanoissa, hajottavat sanastoja ja järjestävät uudelleen. Filosofit uskovat tällöin keksineensä jotakin kokonaan uutta, asian, olemuksen, idean (no nyt se sanoi sen), tai ihan mitä vaan. Tälle he antavat itsekseen identifioituvan nimen. Ainut, mitä filosofi koskaan on keksinyt, on uusi sanajärjestys. Ainut on uusi sanajärjestys, mitä filosofi koskaan keksinyt on. Jotkut järjestykset jäävät elämään ja tulevat totuudeksi.

Platon söi pergamenttinsa saman tien. Pidäkkeetön nauru oli hänen metodinsa. Toivon niin. Hän konkretisoi kirjoituksen ja siirtyi ihmisten joukkoon. Ummetusta hän poti pitkään.

Istuessaan naama punaisena riu'ulla,<sup>13</sup> Platon kadotti pedagogiset tarpeensa. Vuoret olivat tulleet vuoriksi, ihmeet olivat kadonneet ja hän hyväksyi rypemisen välttämättömyyden. Platon vain oli mies, jolla on edelleen kaksi napaa puhdistettavaksi.

## Viitteet

1. Platonin kirjoittama runo, teoksesta *Anthologia Graeca*, vol.1., VI(1). Heimeran, München 1965. Suomenos oma.
2. Platon: Teokset VII, vii kirje 341bc. Otava, Helsinki 1989.
3. Platon: Teokset VII, vii kirje 341cd. Otava, Helsinki 1989.
4. Platon: Teokset VII, vii kirje 341cd. Otava, Helsinki 1989.
5. Platon: Teokset VII, vii kirje 341d. Otava, Helsinki 1989.
6. Platon: Teokset VII, vii kirje 340de. Otava, Helsinki 1989.
7. Platon: Teokset VII, vii kirje 340de. Otava, Helsinki 1989.
8. Platon: Teokset VII, vii kirje 326ab. Otava, Helsinki 1989.
9. Lue Platon: Valtio, I kirja. Teokset IV. Otava, Helsinki 1981.
10. Lue Platon: Pidot. Teokset III. Otava, Helsinki 1979.
11. Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung. Sämtliche Werke*, Band 6. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1988.
12. Platon: *Faidros*, 276. WSOY, Porvoo 1920.
13. Tämä ei ole historiallinen tosiseikka, eikä perustu mihinkään tutkimuksiin. Suomalaiskansallisessa kontekstissa vain on helppo kuvitella riuku erinomaisena reiän vaihtohtona, jos reikiäkään oli tuolloin vielä keksitty.

JAKKE HOLVAS

# Hurskaus kauppiastaitona

## — Platon ja eettinen vaihto jumalten kanssa

*”Sillä olisihan kauheaa, jos jumalat katsoisivat meidän lahjoihimme ja uhreihimme eivätkä sieluumme, kuinka hurskas ja oikeudenmukainen kukin meistä on.”*

*(Platon, Alkibiades II 149e.)*

Taloudenhoito on Platonille vähäarvoista. Se on, aivan kuten Aristoteleella, valtionhoidon osa-alue, rajattu ympäristö, johon voidaan soveltaa kattavampaa valtion liittyvää tietoa.<sup>1</sup> Tarkastellessaan asioiden arvo- ja kunniajärjestystä valtiossa, Platon luettelee kolme asiaa, joiden vuoksi jokainen näkee vaivaa: ensimmäinen on sielusta huolehtiminen, toinen on ruumiin huolenpito ja vasta kolmas, viimeinen asia, on oikeanlainen vaivannäkö rahan vuoksi.<sup>2</sup> Kun filosofi kuulee, kuinka joku kertoo omistavansa paljon maata ja olevansa suunnattoman rikas, Platonin mukaan filosofi ajattelee vain miten ihminen voitaisiin vapauttaa järjettömän sielun turhamaisuudesta.<sup>3</sup> Platonin kirjoituksissa taloudenhoitoa edeltää siis etiikka.<sup>4</sup> Tärkeää ei ole maallisen mammonan kerääminen, vaan saada sielu mahdollisimman hyväksi.<sup>5</sup>

Artikkelissani pyrin kuitenkin osoittamaan, että koko se perustelujen logiikka, jonka avulla Platon painottaa kaupankäynnin sijasta sielun hyvyttä, on taloudenhoitoa. Se ei ole taloudenhoitoa oikonomian merkityksessä, mutta sen lähtökohdaksi voidaan ajatella kauppiastaito siinä merkityksessä, jossa kauppiastaitoa pohditaan dialogissa *Euthyfron*. Yritän osoittaa, että Platonin etiikassa kehitellään vaihtoa, joka nojaa pidättymisen, odottamisen ja lupauksen kaltaisiin jännitteisiin,<sup>6</sup> jotka myöhemmin valjastettiin taloudellisen kasvun keinoiksi. Platonin kirjoituksissa onni esitetään sellaiseksi, joka hankitaan. Onni on palkkio, jonka ihminen saa vaihtokaupassa, jossa hänen on itse annettava jotakin. Palkkion ansaitseminen vaatii paljon; on elettävä pitkä oikeaoppinen elämä, hurskas elämä, ja vasta silloin on toivoa palkkiosta. Tässä mielessä Platonin filosofiaa voidaan lukea vakuutteluna siitä, kuinka maksumieheen kannattaa uskoa, hänen sanaansa on

syytä luottaa, sillä hurskaasta elämästä saatava vastine on mahtavin kaikista. Hyveellistä ihmistä odottavat kaikkein suurimmat palkinnot: totuus, jumalallisuus ja kuolemattomuus.

### Platonin viides hyve: hurskaus

Millainen on hyveellinen ihminen? *Valtiossa, Laeissa ja Faidonissa* Platon mainitsee seuraavat neljä perushyveitä: viisaus (sophia tai phronesis), urheus (andreia), järkevyyt (sophrosune eli itsehillintä, maltti, harkinta, ”sielun järkävä kohtuullisuus”) sekä oikeamielisyys (dikaiosune), jota varioidaan myös sanonnoilla oikeudenmukaisuus tai oikeudentunto.<sup>7</sup>

Eräs hyve on kuitenkin vielä mainitsematta. Viides hyve Platonilla on hurskaus, hosiotes.<sup>8</sup> Sen tärkeydestä kielii seuraava virke: ”Älköön kukaan koskaan saako meitä uskomaan, että olisi olemassa ihmissuvulle tärkeämpää hyveen osaa kuin hurskaus”.<sup>9</sup> Äärimmillään Platon tarkastelee jopa hyveiden arvoasteikkoa hurskauden kannalta. Näin tapahtuu *Lakien* kolmannessa kirjassa, jossa todetaan, että sellainen valtio tai lainsäätäjät ei toimi hurskaasti, joka ei pidä suurimmassa arvossa sielullista hyvää (mikäli sielussa asustaa maltillisuus), vasta sitten ruumiin kauneutta, sekä viimeisenä omaisuutta ja rikkautta. Tämän järjestyksen rikkoja tai muuttaja ei toimi hurskaalla tavalla.<sup>10</sup>

Traditionaalista kreikkalaista hurskautta kuvaillaan erityisesti Herodotoksen ja Ksenofonin kirjoituksissa,<sup>11</sup> mutta hurskaudella on merkittävä status myös Platonin hyveissä. Millaisissa yhteyksissä Platon kirjoittaa hurskaudesta? Mitä hän tarkoittaa hurskaudella? Suomen arkikielen sana hurskas



tarkoittaa mm. oikeamielistä ja jumalaa pelkääväistä.<sup>12</sup> Voidaan alustavasti sanoa, että nämä molemmat määritelmät näyttävät luonnehtivan hyvin myös Platonin etiikan henkeä.

Platon samastaa tai ainakin rinnastaa hurskauden ja oikeamielisyyden.<sup>13</sup> Jälkimmäisestä Platonin ajattelu avautuu myös muiden perushyveiden suuntaan, kuten järkkyvyyteen ja maltillisuuteen.<sup>14</sup> Jopa Delfoin oraakkelin kehoitus nähdään kehotuksena olla oikeamielinen ja järkevä.<sup>15</sup> Hurskaus oikeamielisyytenä liittyy myös juridiseen oikeuteen, sillä oikeusjärjestelmä tuomitsee epähurskaat.<sup>16</sup> Hurskaudeksi kutsutaan sitä, että asettaa syytteeseen murhaajan, temppelinvyöstäjän ja muut sentapaiset, olipa väärintekijä oma isä tai äiti tai kuka hyvänsä. Hurskauden vastakohta on jumalattomuus, se ettei aseta väärintekijää syytteeseen.<sup>17</sup>

Plutarkhoksen kirjoituksissa hurskaudella tarkoitetaan jumalten kunnioitusta uskonnollisilla rituaaleilla, joista mainitseen seuraavassa esimerkin. Plutarkhos kirjoittaa Alkibiadeesta, joka saapui laivoineen Ateenaan. Alkibiadeen alukset saatiin käyttövalmiiksi, ja hän oli valmis palaamaan merille. Yllättäen Alkibiadeen kunnianhimo vaati häntä jäämään kaupunkiin pidemmäksi aikaa, syyskuuhun saakka, jolloin vietettiin Eleusiin suurta mysteerijuhlaa. Toisin kuin muita mysteerijuhlia, Ateenan kaupungissa pidettiin arvossa tätä lahkojuhlaa, jossa palvottiin Demeter-, Kore- ja Iakkhos-jumalia. Uhreja, kuorotansseja ja muita pyhiä seremonioita oli aiemmin ollut tapana pitää Iakkhoksen kunniaksi tiellä Ateenasta Eleusiin, mutta kun vihollinen oli vallannut alueet, tavasta oli pidättäytytty ja juhlaa oli vietetty myös merellä vähemmän loistokkaasti. Alkibiades ajatteli, että voisi lisätä *hurskauttaan* jumalten silmissä ja hyvää mainetta miestensä mielissä palauttamalla kunniaan perinteisen pyhän tavan ja toimittamalla jalkaväensä kanssa riitin. Matkallaan Eleusiin Alkibiades vietti pappien, mystagogien ja sotilaidensa kanssa niin ylevän juhlan, että jopa viholliset ylistivät häntä eikä kukaan uskaltanut hyökätä hänen kimppuunsa.<sup>18</sup>

Myös Platonilla hurskaus merkitsee jumalten kunnioittamista ja huomioimista,<sup>19</sup> mutta kunnioitus ei liity niinkään siihen, että saataisiin hyvä maine jumalten, ystävien tai vihollisten silmissä. Pikemminkin kyse on velvollisuudentunnosta ja kuuliaisuudesta. ”Se, joka on järkevä täyttää velvollisuutensa jumalia ja ihmisiä kohtaan. (...) Ihmisiä kohtaan hän tekee niin kuin on oikeudenmukaista, jumalia kohtaan niin kuin on hurskasta”,<sup>20</sup> sanotaan *Gorgiaassa*. *Laeissa* puolestaan todetaan: ”(...) Varo syyllistymästä (...) mihinkään epähurskauteen, joka kohdistuu jumaliin”.<sup>21</sup> Myös dialogissa *Minos* sanotaan, että ”mikään ei ole jumalattomampaa eikä mitään ole syytä enemmän välttää kuin jumalien loukkaamista sanoin ja teoin, ja toiseksi eniten on vältettävä jumalan kaltaisten ihmisten loukkaamista”.<sup>22</sup> Jumalia kunnioittava ihminen ei kuitenkaan ole absoluuttisesti alempi jumaliin verrattuna, vaan hänelle hyväksytään ja jopa suodaan se, että hän tavoittelee jumaluutta. ”Jumalan kaltaiseksi tuleminen on tulemista oikeamieliseksi ja hurskaaksi ja järjen mukaiseksi”.<sup>23</sup>

### Platonin ja *Euthyfronin* tulkitseminen

Platonin ja Sokrateen suhde on eräs pitkitetyimpiä antiikin filosofiaan liittyviä tulkintakysymyksiä. Kun Sokrates asettuu puhuessaan jollekin kannalle, onko Sokrateen elämästä kirjoittanut Platon samalla kannalla? Vai onko niin, että varsinaista Platonin filosofiaa ei ole, vaan Platon on ainoastaan kirjoittanut

nut ylös useiden ajatusten ja ajattelijoiden dialogeja? Tällaisen tulkinnan on esittänyt ainakin John Sallis (1986), joka muistuttaa siitä tosiasista, että Platon ei dialogeissaan koskaan puhu omalla nimellään. Platon itse on hiljaa niin *Euthyfronissa* kuin muissakin dialogeissaan. Näin ollen ”Platonin filosofiasta” voidaan puhua, ja sellaista sanontaa kuin ”Platon sanoo” voidaan käyttää, vain jos oletetaan, että dialogien hahmoja pidetään Platonin puhemiehinä.<sup>24</sup>

Hyväksyn täysin tämän näkemyksen, mutta käytän artikkelissani Sallisin mainitsemia kyseenalaisia sanontoja sen sijaan, että keskittyisin päättämään virkkeeni ”Platon kirjoittaa” -lausumiin. Kohtelen perinteiseen tapaan Sokratesta sekä *Lakien* nimeltä mainitsematonta ’ateenalaista’ Platonin puhemiehinä. En kuitenkaan tällä teknisellä ratkaisullani vihjaa, että Platonin tuotannon taustalla olisi yhden koherentin filosofian kirjoittanut Tekijä. Osoitan artikkelissani Platonin dialogien moniulotteisuuden korostamalla yhtä Platonin tuotannon monista filosofioista: tutkin Sokrateen määritelmäehdotusta hurskaudesta kauppiastaitona ja laajennan tätä tulkintaa muihin Platonin tuotannon teemoihin.

Myöskään Platonin tuotannosta puhuminen ei ole ongelmatonta. Platonin filosofinen toiminta kesti noin viisikymmentä vuotta, ja tutkijat ovat kiistelleet siitä, kuinka paljon hänen näkemyksensä muuttuivat tuona aikana.<sup>25</sup> En kuitenkaan aio uppoutua pohtimaan missä määrin Platonin hurskauskäsitys saattaa vivahteiltaan vaihdella, jos sitä ajatellaan varhaiskauden, keskikauden ja myöhäiskauden dialogien kannalta. Totean vain, että sekä adjektiivi hurskas että adverbii hurskaus esiintyvät Platonin tuotannossa *Euthyfronin* ohella erityisen eksplisiittisesti *Protagoraassa*.<sup>26</sup> On kuitenkin selvää, että perushyveiden tarkastelua sokraattisissa dialogeissa ei voi rajata pelkkiin yksittäisiin dialogeihin; tällöin urheutta tarkasteltaessa keskeisin dialogi olisi aina *Lakhes*, harkinnan pohdinnassa *Kharmides* ja hurskauden kohdalla juuri *Euthyfron*. Esimerkiksi Michael L. Morgan on kirjoittanut Platonin hurskaudesta kokonaisen kirjan *Platonic Piety* (1990), mutta hän viittaa harvoin *Euthyfroniin*. Morgan lähtee tutkimuksessaan liikkeelle *Apologiasta*, koska se on hänen mielestään parempi esitys Sokrateen uskonnosta ja teologiasta.<sup>27</sup> Morgan tarkastelee Platonin dialogeja ajan uskonnollisten ilmiöiden valossa, ja toteaa, että jopa se, mitä nyt kutsutaan Platonin epistemologiseksi ajatteluksi, on kehittynyt tietyn tyyppisen hurskauden muodosta, joka heijastaa ajan ateenalaisten asenteita ja sisältää heidän arvojaan, traditioita ja poliittisia kantojaan.<sup>28</sup>

Itse lähdän liikkeelle dialogista *Euthyfron* siksi, että siitä löytyy poikkeuksellinen kauppiastaitoon liittyvä hurskauden luonnehdinta. Sokrates toimii *Euthyfronin* kättilönä — hän auttaa toista ihmistä synnyttämään ajatuksiaan —, kun *Euthyfron* synnyttää hurskaudelle seuraavanlaisen määritelmän:

”SOKRATES (...) Mutta kerro, millaista tämä jumalien avustaminen on. Sanoit sen siis olevan pyyntöjen esittämistä ja lahjojen antamista.

EUTHYFRON Niin sanoin.

SOKRATES Eikö oikeaa pyytämistä ole se, että pyydämme heiltä sitä mitä heiltä tarvitsemme?

EUTHYFRON Mikä muukaan?

SOKRATES Ja oikeaa antamista se, että annamme heille vastalahjaksi sellaista mitä he tarvitsevat meiltä? Eihän se olisi oikein taitava lahjoittaja, joka antaisi toiselle sellaista mitä hän ei tarvitse.

EUTHYFRON Se on aivan totta.

SOKRATES Hurskaus näyttää siis olevan jonkinlaista jumalien ja ihmisten välistä kauppiastaitoa?<sup>29</sup>

*Euthyfron* on dialogi, joka koostuu ajatuskokeista. Se kuuluu *Lakheen*, *Kharmideen* ja *Lysiksen* kanssa Platonin kriittisiin dialogeihin, joissa ei ainakaan suoralta kädeltä hyväksytä niissä kehiteltyjä ja ehdotettuja hyveen määritelmiä.<sup>30</sup> Myös yllä mainittu kohta on pikemminkin kokeilu kuin lopputulos — kenties jopa ironinen sellainen —, ja Sokrates jatkaakin puhetta sanomalla, että hän ei välttämättä halua nimittää hurskautta kauppiastaidoksi, ellei se pidä paikkaansa. Dialogi *Euthyfron* kokonaisuudessaan päättyy siihen, kun Sokrates toteaa Euthyfronille, että he eivät saaneet selville mikä on hurskasta ja mikä ei.<sup>31</sup>

Joudunkin luonnollisesti kysymään, millä oikeudella voin ottaa käyttöön edellä siteeratun Sokrateen hylkäämän ajatuksen? Metodiani voi kutsua adoptioksi. Sokrateen kättilöntaito on sellaista, että jos keskustelukumppanin synnyttämä ajatuslapsi on terve ja lupaava, Sokrates auttaa hänet maailmaan ja vieläpä kasvattaa häntä opetuksillaan; jos lapsi sen sijaan on elinkelvoton, Sokrates irrottaa sen varovasti ja heittää menemään. 'Hurskaus kauppiastaitona' on Sokrateen pois heittämä ja *Euthyfronin* hylkäämä orpo, jonka yritän tässä artikkelissa "kasvattaa" esimerkilliseksi määritelmäksi — ja lopulta ohjata hylkääjäänsä vastaan. Lähdän liikkeelle Euthyfronissa esitetyistä määritelmäehdotuksesta, jonka mukaan *hurskaus on kauppiastaitoa*, eli *oppia siitä miten jumalille osoitetaan pyyntöjä ja annetaan lahjoituksia*.

## Hurskas uhraus

Uhraaminen on jumalten kanssa harjoitettua vaihtoa. Ihmiset antavat jumalille uhrilahjoja, kunnioitusta ja arvonantoa. Toimissaan tällä tavalla hyveelliset ihmiset toimivat hurskaasti ja olettavat saavansa vastalahjana siunauksen sekä yksittäisille perheille että valtioille.<sup>32</sup> Esimerkiksi Herodotos kuvaa *Historiateoksessaan* satureita, jotka yhtäältä uskoivat kaitselmukseen, mutta toisaalta kuitenkin uhrasivat, koska he uskoivat vaihdossa saavansa jumalilta menestystä omissa taisteluissaan.<sup>33</sup>

Platonin aikana oli tärkeää kunnioitus vanhempia (niin eläviä kuin edesmenneitäkin) ja jumalia kohtaan.<sup>34</sup> Hurskas ihminen osoitti kunnioitustaan uhrausrituaalissa, joka oli osaan ja taivaan välistä vastavuoroisuutta. Uhrauksen tarkoitus oli yhdistää ihmisiä ja jumalia, mutta samalla muistuttaa ihmisten ja jumalten eroavaisuudesta.<sup>35</sup> Paitsi että antiikissa jumalten vihaa hyvitetiin hurskaalla uhrauksella erityisesti tragedioissa, uhraaminen oli ylipäänsä kulmakivi kaupunkivaltioiden uskonnoissa.<sup>36</sup> Uhraamisella oli myös poliittinen merkitys, sillä yksilöllä katsottiin olevan poliittiset oikeudet vain, jos hän sai uhrata kaupungin nimissä. Vieraspaiikkakuntalaista ei päästetty alttarille.<sup>37</sup>

Parhaita todisteita antiikin ajan uhrausrituaaleista löytyy erityisesti Ksenofonin, Diodoros Sisilialaisen ja Herodotoksen kirjoituksista,<sup>38</sup> mutta myös Platonin teoksissa puhutaan kaiken aikaa uhraamisesta: on kuukausiuhreja, kiitosuhreja, juomauhreja ja syntymään liittyviä uhrauksia.<sup>39</sup> Uhraamisen ulkoinen käytäntö on vakava, mutta uhraaminen on lähes aina myös juhlavaa.<sup>40</sup> Myös se, kenelle jumalista uhraataan, vaihtelee, mikä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että jumala valittaisiin mielivaltaisesti. Sokrates esimerkiksi muistelee kuinka eräissä uhritoimituksissa uhrattiin ensimmäiseksi Hestialle (kotilieden ja

valtion jumalattarelle), koska kaikkea olevaisuutta nimitettiin Hestiaksi.<sup>41</sup>

Platon puhuu teoksissaan niin eläinten kuin ihmistenkin uhraamisesta. *Minos*-dialogissa 'Ystävä' sanoo Sokrateelle: "Meillä esimerkiksi on laki, joka kieltää ihmisuhrit epäpyhinä, mutta karthagolaiset suorittavat ihmisuhreja pyhinä ja lain sallimina tekoina; muutamat heistä uhraavat jopa omia poikiaan Kronokselle"<sup>42</sup>. Platonin teoksissa suhtaudutaan kriittisesti ihmisten uhraamiseen, ja ateenalaisten keskuudessa ihmisuhri onkin usein vertauskuvallinen. Kun *Laeissa* tarkastellessaan tuomareiden roolia ja tuomioistuimen virkakauden alkua, todetaan, että kaikki viranomaiset kokoontuvat samaan temppeliin, jossa "vannottuaan valan jumalille he ikään kuin uhrilahjaksi valitsevat kustakin virkakunnasta tuomariksi miehen, jonka katsotaan hoitaneen virkaansa kaikkein parhaiten (...)"<sup>43</sup>

Sen sijaan eläinuhrit olivat Platonin aikana tavallisia. Uhri-eläimet olivat kesyjä, sillä yleisenä sääntönä oli, että villieläimiä ei tarjottu jumalille.<sup>44</sup> Veriuhri määritti kansalaisyhteisön suhteen sekä jumaliin että ihmisiä ympäröivään villiin luontoon;<sup>45</sup> dialogissa *Kritias* mainitaan uhraus, jossa sonnin kurkku leikataan poikki siten, että veri valuu alttarin kirjoitukselle.<sup>46</sup> *Laeissa* tosin huomautetaan, että muualla on toisin: "Toisaalta taas olemme kuulleet kansoista, jotka eivät ole uskaltaneet syödä edes häränlihaa eivätkä ole uhranneet jumalille eläimiä vaan kakkuja, hunajaan kastettuja hedelmiä ja muita puhtaita uhrilahjoja"<sup>47</sup>. Platonin omasta näkökulmasta "linnut ovat erittäin sopivia lahjoja jumalille"<sup>48</sup> eikä Sokrateen kuuluisten viimeisten sanojen kohdalla kyse suinkaan ole vertauksesta: "Kriton, olemme Asklepiokselle velkaa kukon. Uhratkaa se hänelle, älkää unohtako!"<sup>49</sup> (Palaan tähän filosofianhistoriallisesti ikimuistettavaan lausumaan tuonnempana.) Antiikin kreikkalaiset olettivat, että kukin jumala oli mieltynyt omaan eläinlajiinsa.<sup>50</sup>

Millaisia uhrilahjojen tuli olla? *Laeissa* toivotaan, että kun yhteiseen temppeliin lahjoitetaan uhrilahjoja, lahjojen tulee olla kohtuullisia ja *sopivia*. Kreikan kielen sanaan *hosion*, *sopivaisuus*, sisältyy merkityssävy 'hurskaasti', 'jumalien hyväksymällä tavalla'.<sup>51</sup> Epäsopivia ovat kulta ja hopea, jotka synnyttävät kateutta, sekä norsunluu joka tulee sieluttomasta ruumiista. Myöskään rauta ja kupari eivät ole soveliaita, koska ne kuuluvat sota-aseisiin. Sopivia sen sijaan ovat yhdestä kappaleesta tehdyt puuesineet, samoin kiviesineet ja valkoiset kudonnaiset, joiden valmistamiseen ei ole tarvittu enempää kuin naisen yhden kuukauden työ. Sopivia lahjoja jumalille ovat myös "veistokset, jotka taiteilija ehtii valmistaa yhdessä päivässä. Kaikki muutkin temppelilahjat on valmistettava samanlaisten sääntöjen mukaan".<sup>52</sup> Jos siis hurskaus ajatellaan jumalille osoitettujen pyyntöjen ja lahjoitusten kannalta, uhraajan on tiedettävä, että uhrilahjat tulee valmistaa tiettyjen kohtuusäntöjen mukaan.

Olen edellä havainnollistanut uhraamisen materiaalisia ja käytännöllisiä yksityiskohtia, jotka määrättyvät rituaalisten sääntöjen mukaan. Mutta mitä tapahtuu, jos näitä rituaalisia sääntöjä ei noudateta? Silloin kun uhraaja ei noudata sääntöjä, uhraaminen muuttuu epähurskaaksi. Uhraaminen on taitamatonta, epähurskasta ja tuomittavaa, jos uhraaja liioittelee uhrilahjoissa. Esimerkiksi pidättyminen loukkaavista sanoista ja rukoilu ovat kohtuullisuutensa vuoksi jumalille mieluisampia kuin komeat ja kalliit juhlakulkueet mahtavine uhreineen, härkineen, joiden sarvet on kullattu.<sup>53</sup> Platon suhtautuu myönteisesti eräisiin mysteerimenoihin, mutta hän on esimerkiksi *Lakien* seitsemännessä kirjassa kriittinen sellaisten bakkanttisten riittien suhteen, joiden vihkimysmenoissa jäljitellään juopuneita olentoja.<sup>54</sup>





Epähurskaat uhrausrituaalit ovat sellaisia, joissa uhraajat eivät hallitse hurskaita sopivaisuussääntöjä, vaan yrittävät liioittelulla, juonittelulla ja lahjonnalla saavuttaa jumalten suosion. *Valtion* toisessa kirjassa esiintyvä Adeimantos pitää tällaisena liioittelevana uhraamisena runoilijoiden mysteerimenoja sekä kerjäläispappien ja ennustajien loitsuja. Runoilijat saavat yksityiset ihmiset ja kokonaiset valtiot uskomaan, että uhreilla ja hauskoilla juhlilla voidaan hankkia vapautus ja puhdistus

tehdystä rikoksista. Näitä menoja, jotka vapauttavat ihmiset tuonpuoleisista kärsimyksistä, runoilijat nimittävät mysteeriksi.<sup>55</sup> Adeimantos tuomitsee puheessaan kerjäläispappien ja ennustajien epäkunnioittavan elämäntavan, koska nämä

”uskottelevat, että ovat uhrein ja loitsuin hankkineet jumalilta kyvyn toimittaa huvien ja juhlien avulla sovituksen, jos joku itse tai hänen esi-isänsä ovat tulleet tehneeksi jon-

kin rikoksen; jos taas joku haluaa vahingoittaa vihemies-tään, he ovat valmiit pientä maksua vastaan tuottamaan taioillaan ja kirouksillaan tälle vahinkoa, olipa hän oikeamielinen tai väärämielinen, sillä he saavat muka jumalatiikin palvelemaan itseään.”<sup>56</sup>

Platonin kirjoituksista voidaan erottaa ainakin kaksi erilaista uhraamista. Niistä ensimmäinen on pidättyvämpää, jumalapelkäävämpää ja kunnioittavampaa. Kyse on hurskaasta uhraamisesta. Hurskas uhraus kuitenkin selvästi eroaa toisesta uhrauksesta, runoilijoiden ja kerjäläispappien uhrauksesta. Jälkimmäisessä uhrauksessa lahjoina ovat hurskauden sijasta hujut ja juhlat, joilla jumalat lahjotaan vapauttamaan ihmiset heidän rikoksiensa seuraamuksista. Tässä epähurskaassa uhrauksessa vaihto on vahvemmin kaksisuuntaista, sillä jumaliin voidaan taikojen avulla vaikuttaa, jopa niin pitkälle, että jumalat palvelevat ihmisiä. Esimerkiksi dionyysisissä mysteereissä jumalilta pyydettiin terveyttä, varallisuutta, onnekasta merimatkaa ja niin pitkää elämää kuin mahdollista.<sup>57</sup> Haluan kuitenkin korostaa, että en yritä tulkita Adeimantoksen tuomitsemää epähurskasta uhrausta modernista ja vapauttavasta näkökulmasta. Tällaiset pikemminkin teurgiaa ja magiaa kuin uskontoa muistuttavat<sup>58</sup> mysteerimenot olisi helppo nähdä pidäkkeettömien ja rajoja rikkovien ihmisten omavaltaisena toimintana, jonka vastakohtana virallisen statuksen saanut hurskas uhraus puolestaan kuuluisi rajoittavampaan traditionaaliseen kaupunkiuskontoon.

Näin ymmärretty vastakkainasettelu ei kuitenkaan olisi aivan korrekti, sillä vapaus, siten kuin kreikkalaiset sen ymmärsivät, viittasi ainoastaan vapaaseen mieheen vastakohtana orjalle.<sup>59</sup> Orjuudesta pois pääseminen ei suinkaan merkinnyt sidoksista ja velvoitteista vapautumista, vaan siirtymistä toisenlaisten sidosten järjestelmään (maa, kaupunki, hyveet, kunnia jne.). Jos siis hurskas uhraus on rajoittunutta ja tarkkaan määrättyä, yhtä epävapaita ovat myös runoilijoiden ja kerjäläispappien epähurskaat uhrauskäytännöt. Ero on lähinnä siinä, että hurskaalla uhrauksella on takanaan kokoelma yhteisiä tapoja, arvoja ja uskomuksia, jotka muodostavat *toisenlaisen* muinaisten sääntöjen järjestelmän kuin traditionaalisemat uskonnolliset toimitukset.

## Kauppiastaito ja vaihto

Olen tähän saakka nojautunut Adeimantoksen erittelyyn, jossa on yhtäältä hurskas, toisaalta epähurskas uhraus. Palaan tuohon erittelyyn, mutta seuraavaksi sulkeistan epähurskaan uhrauksen ja keskityn ainoastaan hurskaaseen uhraukseen.

Näen kaksi vaihtoehtoa tulkita hurskasta uhrausta. Ensimmäistä vaihtoehtoa nimitän *vahvaksi rituaaliksi*. Sen puitteissa uhraus voidaan ajatella anakronistisesti sanoen ei-taloudelliseksi. Toinen vaihtoehto puolestaan tekee hurskaasta uhrauksesta *kauppiastaitoa*, jolloin kyse ei ole rituaalisesta velvoittavuudesta vaan motiivina toimivat palkkio, maksamisen velvollisuus, syyllisyys.<sup>60</sup>

Keskityn aluksi ensin mainittuun vaihtoehtoon, vahvaan rituaaliin (ks. kaavion 1 (s. 63) keskimäinen pystykenttä). Kun hurskasta uhrausta ajatellaan vahvan rituaalin kannalta, siinä on kyse vastaavanlaisesta huolellisuudesta kuin Aristoteleen etiikassa, jossa pyritään sopivaan keskiväliin eikä liioitteluun.<sup>61</sup> Platonin kirjoittaa, kuinka on pidättäydyttävä liioittelusta ja loukkaavista sanoista, ja kuinka jumalille annet-

tavat lahjat on tehtävä kohtuussääntöjen mukaan. Aristoteleen etiikassa tätä epätaloudellista säännönmukaisuutta kehitellään pitkälle: esimerkiksi antelias ei keskity hankkimiseen, säilyttämiseen eikä ajattele voittoa, vaan antaa ”jalouden takia ja oikein”.<sup>62</sup> Aristoteleen kuvaama runsaskätinen ihminen antaa ”anteliaisuuden hyveen”<sup>63</sup> mukaan käyttäessään varojaan arvokkaimmalla mahdollisella tavalla. Tällainen hyveellinen ihminen ”ottaa sieltä mistä hänen kuuluu ottaa” ja antaa ”silloin kun pitää antaa ja tilanteessa, jossa antaminen on jaloa”.<sup>64</sup> Silmiinpistävää Aristoteleen määrittelemässä ”oikein antamisessa” on rituaalimainen täsmällisyys, joka ei kuitenkaan ole laskelmointia, sillä ”tarkka laskelmointi on osoitus kitsaudesta”.<sup>65</sup> Runsaskätisen tapauksessa taloudenhoito on alisteista eräänlaiselle seremonialliselle vaihdolle.<sup>66</sup>

Jos tarkastellaan millaisissa yhteyksissä kreikkalaiset puhuvat hurskaudesta, voidaan huomata, että hurskaudella on todella ollut myös jalouteen viittaava merkityksensä. Esimerkiksi erästä Aeneaan jaloa tekoa Troijan sodassa on sanottu hurskaaksi. Diodoros Sisilialainen kirjoittaa, että kun Troija oli vallattu ja aselepo syntynyt, kreikkalaiset ja troijalaiset sopivat, että Aeneas ja muut troijalaiset saivat Troijasta poistuessaan viedä mukanaan omaisuuttaan sen verran kuin pystyvät kantamaan. Siinä missä muut kantoivat kultaa ja hopeaa, Aeneas nosti harteilleen oman isänsä ja kantoi hänet kaupungista. Tällä teollaan Aeneas voitti puolelleen kreikkalaisten kunnioituksen; hän sai vihollistensa suosiosoitukset, koska jopa kaikkein pahimman vaaran keskellä hän piti tärkeimpänä hurskauttaan vanhempiaan ja kunnioitusta jumalia kohtaan.<sup>67</sup>

Tutkimusteni perusteella tämäntyyppinen jalouden motiivivoima vahva rituaali joko puuttuu Platonilta kokonaan tai siten sillä on häviävän pieni merkitys hänen etiikassaan. Jatkossa tulenkin keskittymään toiseen tulkintavaihtoehtoon hurskaudesta, hurskauteen kauppiastaitona, koska se on Platonille ominaisempi. Sen lähtökohta on, että uhraaja saa jumalilta rakkautta, jos hän vastaavasti antaa heille hurskaan toimintansa (uhrauksia, palveluksia, vaivannäköä). Tällöin uhraaja joko maksaa velkaa tai vaihtoehtoisesti anoo jumalilta *lupausta velan takaisinmaksusta*. Tarkastelenkin seuraavaksi velan roolia Platonin etiikassa.

## Velka

Platonin ajan antiikissa veloista puhuttiin harvemmin rahalliseksi tai modernissa taloudellisessa merkityksessä. Pikemminkin velat liittyivät kulttuurisidonnaiseen lakia edeltävään sopimuksenvaraiseen vaihtoon, jossa velka jää maksettavaksi niille tahoille, joihin velallisilla on kunnioittava suhde. Esimerkiksi Karl Polanyi (1971) on puhunut primitiivisten ja arkaisten yhteiskuntien velallisuuksista, jotka ovat luonteeltaan ei-taloudellisia. Niissä velka on statukseen, verisiteisiin, prestiisiin ja sukuuhteisiin liittyvä velvollisuus, jota noudatetaan (”maksetaan”) pyhien seremonioiden mukaan.<sup>68</sup>

Platonin teoksissa puhutaan usein velasta. Sokrates ajattelee puheiden pitämistä vuorotteluna, vaihtamisena; jos jollakulla jää puhe pitämättä, puhuja jää sen velkaa kuulijoille.<sup>69</sup> Niin ikään ennako-oletus, joka liittyy väittelyyn tai keskusteluun, voidaan antaa lainaan. Erään tällaisen lainan päätteeksi kysytään: ”Maksatteko nyt sitten minulle takaisin sen minkä olette tämän keskustelun aikana lainanneet?”<sup>70</sup> Erityisenä velan muotona voidaan pitää myös kohteliaisuuksien tai palvelujen,



kuten aterioiden ja yösiöiden vaihtamista. Aterioiden vaihdosta eli kestiystävyydestä Timaios toteaa: ”Kun kerran eilen saimme nauttia vieraanvaraisuudestasi kaikin asiaan kuuluvin tavoin, olisi väärin jos me, jotka nyt vieraistasi olemme jäljellä, emme sydämen halusta tarjoaisi sinulle vastaanlaista juhlaateriaa.”<sup>71</sup>

Kenties hieman toisenlaisesta velasta on kyse Platonin kuvaamassa ihannevaltiossa, jossa filosofit ovat kokonaisvaltaisessa velassa, kiitollisuudenvelassa; heidän takaisinmaksunsa on siinä, että he huolehtivat toisista ihmisistä ja suojelevat heitä. Tämä johtuu siitä, että valtiossa filosofeille on annettu parempi ja täydellisempi kasvatus, joten heidät on tuotettu valtiota varten, jolle he ovat kiitollisuudenvelassa.<sup>72</sup> Kiitollisuudenvelkoihin voidaan katsoa myös *Laiessa* luetellut useat velvollisuudet, joita ihmisellä on vanhempiaan ja jumalallista oikeutta kohtaan. Platonin mukaan järkävä mies hyvittää näitä velkoja kunnioittavilla juhlamenoilla.<sup>73</sup>

Myös Aristoteleen mukaan kunnioitettavat tahot ovat jumalia ja vanhempia. Aristoteles toteaa, että pojan on velallisenä maksettava isälleen takaisin se, mitä on isältään saanut; poika pysyy aina kiitollisuudenvelassa isälleen ja jumalille.<sup>74</sup> Kaiken kaikkiaan Aristoteles pureutuu Platonia perusteellisemmin itse velan logiikkaan. Hyväntekijöiden motiiveja pohtiesaan Aristoteles huomauttaa, että vaikka hyväntekijät joutuvat luopumaan antamastaan, he rakastavat enemmän auttamiaan ihmisiä kuin autetut rakastavat heitä. Syynä tähän on se, että ”kiitollisuus kohdistuu siihen, joka antaa”,<sup>75</sup> kun taas ”niitä jotka ottavat, kiitetään tuskin mistään”.<sup>76</sup> Aristoteleen mukaan hyväntekijät ovat velkojan asemassa; sen sijaan ne, joille tehdään hyvää, ovat velallisen asemassa.<sup>77</sup> Jopa hyväntekijä on vain lainanantaja, joka haluaa saada omansa pois, Aristoteles toteaa.<sup>78</sup>

Aristoteleen selitysten valossa voidaan tarkastella myös Platonin kirjoituksia, joiden mukaan jumalallinen oikeus vaatii viisasta miestä maksamaan vanhemmilleen, esi-isille ja jumalille velkansa. Näitä velkoja selitetään kattavasti *Lakien* neljännessä kirjassa, jossa todetaan, kuinka viisaan miehen on ajateltava, että

”kaikki mitä hän omistaa, kuuluu hänen synnyttäjilleen ja kasvattajilleen, niin että hän tarjoaa heidän käyttöönsä kaiken minkä suinkin pystyy (...). Näin hän suorittaa *lainan heille takaisin korvaten heidän entiset ponnistuksensa ja vaivansa* ajoilta, jolloin hän itse oli vielä pieni, ja maksaa heille takaisin sen mitä he vanhuutensa päivinä kipeästi tarvitsevat. (...) Heidät [vanhempia] tulee kunnioittaa ennen kaikkea siten, että pidetään heidän muistonsa jatkuvasti mielessä ja suodaan vainajille kohtuullinen osa siitä varallisuudesta, jonka onni on meille suonut. Kun toimimme ja elämme näin, *saamme kukin ansaitun palkinnon jumalilta* ja itseämme mahtavammilta olennoilta ja voimme suurimman osan elämäämme elää hyvien toiveiden vallassa.”<sup>79</sup>

Velkaa voidaan ajatella sen mukaan, onko se rituaalinen vastavuoroisuuden velvoittavuus vaiko sieluun juurtunut sisäisetympi tunne. Jälkimmäiseen liittyen on kysyttävä, miten velasta ylipäänsä tuli yhden yksilön kokemus? Vastausta voidaan etsiä E. R. Doddsilta (1951), joka kutsuu ”vanhan solidaarisuuden haamun vainoamiksi” niitä varhaiskreikkalaisia, jotka joutuivat maksamaan esi-isänsä kaupallisia ja moraalisia velkoja. Vielä tuolloin kyse oli solidaarisuudesta, koska velan maksaminen jakautui yhteisesti koko perheelle.

Vasta myöhemmin velansiirto pysähtyi, velanmaksun jyvittäminen unohdettiin ja velkataakka keskitettiin yksilölle, yhdelle ihmiselle.<sup>80</sup> Sokrateen viimeisiä sanoja ”Kriton, olemme Asklepiokselle velkaa kukon. Uhratkaa se hänelle, älkää unohdako!”<sup>81</sup> voidaan tarkastella sekä tämän historiallisen muutoksen kannalta että suhteessa hänen velka- ja uhrausnäkemysinsä.

*Valtiossa* Sokrates toteaa, että varallisuudesta voi olla apua järkevälle ihmiselle täsmälleen siksi, että ”varallisuudella on näet suuri vaikutus siihen, ettemme joudu (...) lähtemään täältä pois pelon vallassa sen takia, että olemme velkaa uhreja jumalalle tai rahoja jollekulle ihmiselle”.<sup>82</sup> Tällöin Sokrateen viimeisten lauseiden sanavalinta ”velka” viittaisi siihen, että viimeisenä hetkenään Sokrates pyysi hurskasta uhrausta. Hänen epäluottamuksensa vanhaa solidaarisuutta kohtaan teki hänestä yksinäisen vastuullisen ja velallisen, joka halusi rajoittaa tämänpuoleisen elämän viimeisetkin hetket hurskaaseen toimintaan, ”taloudelliseen lunastukseen”.

## Maksun aika

Velka on aina ajallista, joten oli kyse hurskaudesta tai epähurskaudesta, vaihtotoiminnalla jumalten kanssa on tietty ajankäyntinsä. Keskeinen kysymys kuuluu: saako ihminen jumalten rakkautta välittömästi vai lykättyä? Tai kuten nykyään kysyttäisiin: milloin koittaa määräpäivä, jolloin maksu erääntyy?

Runoilijoiden ja kerjäläispappien uhrauksessa jumalten rakkaus, hyväksyntä ja sovitus saadaan välittömästi. Näissä mysteeriuskontojen kulteissa maallisen vaelluksen hurskaus on merkityksentöntä. Kultteihin osallistuvat toivovat pelastusta tässä ja nyt, ja heille myös luvataan kuolemattomuus ja henkilökohtainen pelastus pelkän vihkimisen ja menojen noudattamisen nojalla.<sup>83</sup> Tilanne on toinen vaivannäköä edellyttävässä uhraamisessa eli hurskaassa kauppiastaidossa. Siinä oikeamieliset totuudentavoittelijat saavat toki jo elinaikanaan jumalilta ja ihmisiltä joitakin palkintoja, korvauksia ja lahjoja, mutta määrältään ja suuruudeltaan ne eivät ole mitään niiden rinnalla, jotka odottavat oikeamielistä hänen kuoltuaan.<sup>84</sup> Sovittu maksu tulee myöhemmin, vasta kuoleman jälkeen.

Oikeaoppinen hurskaus ei ole pikasovitusta vaan sellaista vaivannäköä, josta hyödytään pitkässä juoksussa, kirjaimellisesti, sillä Platon vertaa oikeamielisiä hyväkuntoisiin juoksijoihin, kun taas väärintekijä-huijarit ovat huonokuntoisia juoksijoita:

”Taitavat väärintekijät ovat kuin juoksijoita, jotka juoksevat hyvin alkumatkan mutta loppumatkalla väsähtävät. Ensin he pinkaisevat hyvään vauhtiin, mutta lopussa heille nauretaan, ja häntä koipien välissä he kiirehtivät pois kentältä seppelettä saamatta. Sen sijaan todelliset juoksijat saavat perillä palkinnon ja heidät seppelöidään. Useimmissa tapauksissa käy näin myös oikeamielisille. Jokaisen tekonsa ja jokaisen tapaamisen päätteeksi, samoin koko elämän päättyessä he saavat kunniaa ja mainetta ja ihmiset palkitsevat heitä. Eikö totta?”<sup>85</sup>

Hurskaiden vaivannäkö ”koituu hyväksi” heille paitsi jokaisen tekonsa, myös itse elämän päätteeksi, juoksun perillä. Hurskaasta elämästä saa palkintoja ja hyvitystä paitsi tässä elämässä myös kuoleman jälkeen.<sup>86</sup> Platon kirjoittaa: ”Sinä menet tästä

vankilasta sinne, missä ei ole vaivoja, ei huokauksia eikä vanhenemista, missä on tyyntä ja tuskatonta”.<sup>87</sup> Elämä on pitkä juoksu, vaivannäköä, mutta kuolemassa kaikki on toisin.

Kysymys kuolemasta kytkeytyy samalla kysymyksiin totuudesta, sielusta ja filosofiasta. Hurskaus voidaan nähdä osana filosofista pelastusoppia. Platon kirjoittaa, että hurskas ihminen haluaa tulla jumalan kaltaiseksi ja saattaa sielunsa totuuteen; totuudessa ja hurskaudessa eläneen ihmisen sielu on kaikkein luultavammin juuri filosofin sielu.<sup>88</sup> Platonin kirjoituksissa hurskas ihminen on se, joka kuollessaan voi olla sielun puolesta luottavainen, mikäli hän ei ole elämänsä aikana välittänyt ruumiin nautinnoista eikä sen koristautumisesta, vaan pyrkinyt filosofiseen oppimisen nautintoon ja koristanut sieluun harkinnalla, oikeudentunnolla, urheudella, vapaudella ja totuudella.<sup>89</sup> Kuolemassa ruumis häviää, mutta sielu ei hajoa eikä häviä, vaan ”se lähtee kohti sitä minkä kaltainen se itsekin on, kohti näkymätöntä, jumalallista, kuolematonta ja viisasta, ja sinne saavuttuaan se saa elää onnellisena, vapaana harhoista, mielettömyydestä, peloista, intohimoista ja muusta inhimillisestä pahasta”.<sup>90</sup>

Dialogin *Kriton* lopussa Sokrates pohtii kuolemanrangautustaan ja sitä, kuinka hänen tulee totella lakeja, jotka ovat hänet kasvattaneet. Sokrates toteaa, että hän ei saa asettaa oikeuden edelle omia lapsiaan, elämänsä eikä mitään muuta, koska hän voi esittää tämän kaiken puolustukseksi niille, jotka Hadeksessa jakavat oikeutta. Tottelemalla kaupungin lakeja Sokrates kuolee vääryyden uhrina, mutta hänen menettelynsä on hyödyllistä, oikeudenmukaista ja hurskasta niin maan päällä kuin tuonpuoleisessakin.<sup>91</sup> Sokrates onkin tullut jälkipolville kuuluisaksi marttyyrisanoistaan, joiden mukaan ihminen hyötyy kuoleman jälkeen siitä, että on mieluummin välttänyt väärin tekemistä kuin vääryyden kärsimistä.<sup>92</sup> *Faidonissa* Sokrates toteaa: ”(...) Elän siinä toivossa, että jotakin on olemassa vielä kuoleman jälkeenkin ja että hyviä odottaa paljon parempi osa kuin pahoja, kuten jo vanhastaan on uskottu”.<sup>93</sup> Tämä haaveilu, sekä samanaikainen itsensä uhraamisen perustelu, ei ole mahdollista Aristoteleen filosofiassa, koska hän suhtautui pidättyväisesti kysymykseen kuolemanjälkeisestä onnellisuudesta.<sup>94</sup>

Kauppiastaidon kannalta Sokrateen toivo on sen toivomista, että jumalat maksavat velkansa, hyvittävät ihmisten maanpäällisen hurskauden. Ihminen, jolla ei ole mitään vääryyttä tunnollaan, saa vanhuuden hoivakseen ”sulaisen toivon”, Platon kirjoittaa.<sup>95</sup> Hurskauden arvo perustuu juuri toivoon siitä, että kuoleman jälkeen saadaan vastine hyveellisyydelle. Toivo on ratkaisevaa kauppiastaidossa, sillä jos voitaisiin olettaa, että hurskaita ei odottaisikaan parempi osa kuin pahoja, koko oikeamielisille tehty ajatusrakennelma romahtais. Platon on tietoinen tästä,<sup>96</sup> ja tämä selittää myös sen, miksi Platonin kirjoituksissa kritisoidaan liioittelevia uhraustapoja. Kun epähurskaat tarjoavat nopeampirytmistä ja välittömämpää vaihtoa, Sokrates tarjoaa pitkitettyä toivoa. Kun mysteereissä ja kulteissa nautitaan ruumiillisuudesta, juhla-kulkeiden ja lahjojen näyttävyydestä, hurskauden kauppias puolestaan tarjoaa sielua.

Jotta toivon turhuus ei paljastuisi, Platonin ”hyveiden markkinoilla” tehdään houkuttelevia tarjouksia. Jumalten ihmisille antaman hyvityksen (totuus, rakkaus, onni) hienointa osaa ei Sokrateen mukaan saada vielä tässä elämässä, mutta hurskaan elämäntavan omaksuneelle henkilölle luvataan kaikkein suurimmat palkinnot, ikuisuuteen liittyvät, joihin verrattuna maallinen elämä, lapsuuden ja vanhuuden välinen aika,

tuntuu kovin lyhyeltä.<sup>97</sup> Erään Sokrateen kertoman tarinan mukaan (jota Sokrates itse sanoo pitävänsä tosikertomuksena) hurskaasti elänyt pääsee Autuaiden saarelle, jossa hän elää täydellisen onnen tilassa, kaiken pahan saavuttamattomissa.<sup>98</sup>

## Hurskaus rahana

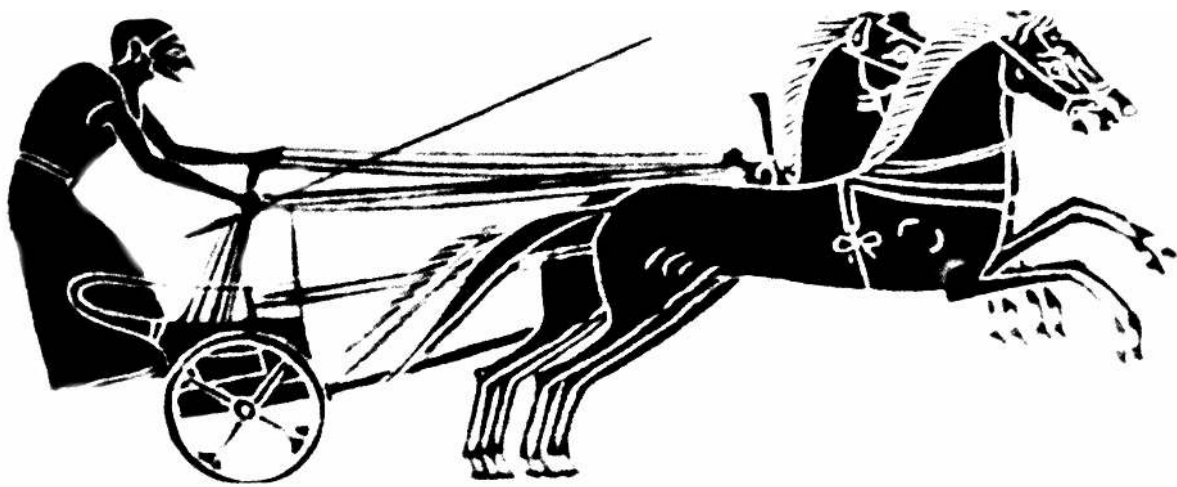
Siinä missä Platonin kirjoituksissa hurskas vaivannäkö on viisasta ja filosofisesti arvokasta matkalla totuuteen, Aristoteles korostaa itseriittoisuutta ja puhuu, kuinka ”tietävät viettävät aikaansa nautinnollisemmin kuin ne, jotka etsivät tietoa”.<sup>99</sup> Aristoteleen mukaan itseriittoinen toiminta on sen itsensä vuoksi rakastettavaa, ei minkään tuloksen, tuotteen eikä edes ”lisäarvon”: ”Siinä ei synny mitään muuta mietiskelyn ohella, kun taas käytännön toimista saadaan tuloksena itse toiminnan lisäksi enemmän tai vähemmän jotakin muutakin.”<sup>100</sup>

Kaiken kaikkiaan Aristoteleen etiikasta ei löydy kauppiastaitoa, jota Platon tietämättään kehrittelee. Tässä suhteessa näiden ajattelijoiden eron huomaa jo heidän tavassaan suhtautua filosofiaan. Aristoteles sanoo *Nikomakhoksen etiikassa* suoraan, että filosofian arvoa ei voi mitata rahalla, joten filosofiaa ei voida asettaa vaihdattavien korvausten järjestelmään.<sup>101</sup> Sen sijaan Platonin *Faidonissa* Sokrates ajattelee viisautta yleisenä vaihdon mittana. Hän toteaa seuraavaa: ”Ei kai, hyvä Simmias, se ole oikea tapa hankkia hyvettä, että vaihtaa nautinnon nautintoon, tuskan tuskaan ja pelon pelkoon, suuremman pienempään niin kuin ne olisivat rahoja. Ainoa oikea raha, johon kaikki tuo pitäisi vaihtaa, on viisaus.”<sup>102</sup>

Väittäisin, että Platonin kirjoituksia voidaan tulkita myös siten, että ainoa oikea raha on hurskaus. Kaikki pitää vaihtaa hurskauteen. Paitsi että hurskaus on filosofin käsissä taitoa, kauppiastaitoa, sitä voidaan tarkastella myös varallisuutena, rahana. Hurskauden omistajalla koittaa hyvät ajat, jos hän vain maltaa kerätä hurskaus-nimistä rahaa, sillä hurskaudella voi ostaa jumalten rakkauden. Tosin on huomioitava, että Platonin kauppiastaidossa hurskaus-raha ei vapauta, vaan sitä on käytettävä kuin säännöstelytaloudessa: vaihdon on tapahduttava ainoastaan siten, että oikeamielisyys ja hurskas vaivannäkö — hyvä mies on antanut itsensä jumalalle hurskaassa vaivannäössä<sup>103</sup> — vaihdetaan ”ansion mukaiseen” hyvään. Aristoteleella tilanne on toinen. Hän toteaa, että kauppa ei ole jumalten arvon mukaista: jumalat näyttävät ylipäänsä naurettavilta, jos ihmiset tekevät niiden kanssa sopimuksia, joissa ihmiset omistavat jumalille oikeudenmukaisia tekoja.<sup>104</sup>

Olen tähän mennessä kuvannut, kuinka Platon on tehnyt tarjouksensa. Platon on kehittänyt teoksissaan tahtomattaan taloudellista etiikkaa silloin kun hän on viittannut asetelmaan, jossa oikeamielinen ja hurskas elämä vaihdetaan rakkauteen, totuuden jumalallisuuteen ja onneen. Platon ilmoittaa, että hurskaus on arvoa, hyvettä, jonka kasaaminen kannattaa, koska se on luotettavinta valuuttaa: sen voi vaihtaa jumalten suomaan autuuteen. Nyt on kysyttävä, luottaako Platon, tai hänen Sokrateensa, hurskauden arvoon, vaihtovälineensä voimaan? Pitääkö Sokrates tässä kaupankäynnissä hurskautta ”vakaana valuuttana”? Jos vastaus olisi myöntävä, Sokrateen tarjous rajoittuisi kauppiaan markkinointihuutoon ”tällä olisi tarjolla totuus, hyvä osa, onni — hoi kaikki hurskauden omistajat, tulkaa tänne vaihtamaan!”

Jos Sokrates sanoisi vain tämän, hän olisi varma siitä, että kauppa käy. Mutta hänelle hurskaus ei ole varmaa valuuttaa. Sokrates nimittäin epäilee, että huonokuntoisten juoksijoi-



den, väärintekijöiden, kerjäläispappien ja runoilijoiden raha eli lyhyt maine, hovit, juhlat ja uhraukset saattavat houkuttelevampana varallisuutena viedä voiton tässä pelastuskaupassa. Siksi Platon julistaa kirjoituksissaan muut vaihtokaupat huonoiksi. Ne, jotka eivät ole kasanneet hurskautta ja tuoneet sitä kauppapaikalle, ovat tuomittavia. Bakkantiriittien suorittajat ja muut epähurskaat ovat arveluttavia, koska he kyseenalaistavat vaihdettavan arvon ja tuovat markkinoille oman rahansa. Kaupankäynti kärsii ja vaihto menee vikaan kun hurskauden rinnalle tulee toinen arvo.

Vaikka Sokrates väittää, että juhlat eivät voi olla varteentottavaa valuuttaa, että niillä ei voi lahjoa jumalia, epävarmuutensa vuoksi hän päättää harjoittaa ”negatiivista mainontaa”: Sokrates pelottelee niistä seuraamuksista, joita ihmisille koituu, jos he asioivat muiden kauppiaitten kanssa tai väärällä rahalla. Esimerkiksi *Valtion* kymmenennessä kirjassa Platon kertoo tarinan pamyfyalaisesta sankarista Eristä, jonka sielu oli poistunut ruumiista ja vaeltanut tuomareiden eteen tilille tekemisistään; ne, jotka olivat tehneet hyviä töitä ja olleet oikeamielisiä ja hurskaita, vastaavasti saivat *ansionsa mukaan*, kun taas ne, jotka olivat tehneet väärin, *joutuivat kärsimään*.<sup>105</sup> Sille kostetaan, joka ei ymmärrä Platonin rahamaailmaa ja joka ei ole kasannut oikeaa valuuttaa.

### Tämänpuoleista sielunkauppaa, tuonpuoleinen hyvitys

Platonin ja Homeroksen vastakkaisuus tunnetaan. Homeroksen maailmassa ihmisen väärä teko, harkitsemattomuus tai hulluus selitetään demonilla tai jumalalla, joka on ”mennyt” ihmiseen;<sup>106</sup> Platonin teoksista sen sijaan löytyy useita kohtia, joissa Sokrates tuomitsee väärintekijät ja uhkailee tuonpuoleisilla rankaisuille niitä, joista jumala on ”lähtenyt”: jumalattomat eivät ole hurskaita ja oikeamielisiä.<sup>107</sup>

Samoin siinä missä Homeros puhui jumalten suosikeista, sankareista, joille rakkaus lankesi kohtalon tavoin,<sup>108</sup> Sokrates sen sijaan sanoo, että jumalten rakkaus täytyy ansaita, ja se täytyy ansaita toimimalla hurskaasti.<sup>109</sup> Sokrates pitää siis hurskautta *ansiosidonnaisena*. Jumalan rakkauden voi ansaita hyvä mies, joka tähtää ”hurskauden maaliin” toimimalla oikein ja sopivasti. Platon kirjoittaa:

”Kauneinta, parasta, onnellisen elämän kannalta hyödyllisintä ja kaikin puolin sopivaa on hyvälle miehelle se, että hän uhraa jumalille, seurustelee jatkuvasti heidän kanssaan rukouksin ja uhrilahjoin ja palvelee heitä kaikin tavoin. Kehnon miehen kohdalla taas kaikki on päinvastoin. Kehno mies on nimittäin sielultaan epäpuhdas, hyvä sen sijaan puhdas, ja saastaiselta ei hyvän miehen eikä jumalan ole oikein ottaa vastaan lahjoja. Kaikki vaivannäkö, jota jumalattomat näkevät jumalien vuoksi, on siis hukkaan heitettyä, mutta *hurskaille se koituu aina hyväksi*.”<sup>110</sup>

Sen koommin hyväksi koituminen kuin rankaisukaan eivät Platonilla ole puhtaasti tämänpuoleisia tapahtumia, vaan tuonpuoleisia seurauksia. Platonin kirjoituksissa ihmisen toiminnasta koituva jumalallinen ”vastaveto” siirtyy vähitellen tuonpuoleiseen, johon se arkaaisella ajalla ei suinkaan kuulunut<sup>111</sup> — tai jos kuului, sitä ei perusteltu niin systemaattisen filosofisesti kuin Platon tekee.

On todettava, että tuonpuoleisen historia on monivivahtainen, ja siihen liittyy valtava selvitystyö, jota on tehty Platonin ja orfilaisuuden suhteesta.<sup>112</sup> Mainitsen muutaman esimerkin. L.R. Farnellin (1921) mukaan kreikkalaisten uskonnollisessa elämässä eskatologiset lupaukset kuuluivat vain harvoille initioituneille vielä 500- ja 400-luvuilla eKr.<sup>113</sup> Martin P. Nilsson (1960) toteaa, että Homeroksen maailmassa jumalten vihollisia rankaistiin tässä maailmassa, ja vasta myöhemmin, kun vanha uskonto rappioitui, rankaisu siirtyi manalaan.<sup>114</sup> Homeroksen *Odyssuksen* yhdennessätoista laulussa kuvataan kyllä rangaistusta manalassa, mutta tämä oli jotakin aivan poikkeavaa Homeroksellakin, jonka rangaistuskäytännöt olivat ’silmiä silmästä’- ja ’hammas hampaasta’-tyyppisiä tämänpuoleisia tasoituksia. Dodds puolestaan sanoo, että kukaan ei voi puhua *Odyssuksen* kohdalla ”suurista syntisistä”, ja että vaikka palkkion ja rankaisun ideat voidaan löytää jo 600-luvulta, kyse oli poikkeustapauksista.<sup>115</sup> Toisaalta historiallista liikkumavaraa lisää se, että tuonpuoleiset lupaukset loistavat poissaolollaan sellaisen 300-luvun klassikon kuin Aristoteleen kohdalla: Aristoteleen suurisieluisen hyvän elämän ”epäkaupallisessa” etiikassa pitäydytään tämänpuoleisessa lihallisessa ihmisessä.

On myös todettava, että tuonpuoleinen ei Platonin aikana ollut samalla tavalla absoluuttisesti jumaluuden aluetta, jollai-

seksi se kristillisyydessä myöhemmin muodostui. Jean-Pierre Vernant (1974) muistuttaa, että nykykäsityksen mukaan, teologien ja filosofien määritelmässä, jumala on jotakin, joka ylittää maailman; sen sijaan kreikkalaisessa uskonnossa jumalat eivät olleet maailman ulkopuolella, vaan olennainen osa kosmosta, suorastaan viitekehys sille. Kreikkalainen ei tehnyt nykyään niin tuttuja erotteluja fyysisen universumin ja sellaisen yliluonnollisen maailman välillä, joka on jumalten, demonien, sankareiden ja kuolleiden tuonpuoleinen.<sup>116</sup>

Jos edellä todetut tutkimukset huomioidaan, miten sitten voidaan selittää se, että Platon onnistuu etiikassaan ”käyttämään” kaksijakoista maailmaa?

Platonille tärkeimmät asiat ovat tuonpuoleisia, mutta vaihto jumalten kanssa tai ”uhrauskommunikointi” määrittää myös kunkin ihmisen aseman tämänpuoleisissa. Hurskas uhraus vaikuttaa tämänpuoleisissa käytännön initiaatioissa ihmisen staturukseen.<sup>117</sup> Vernant ja Vidal-Naquet (1988) toteavat, että poliittiset, uskonnolliset ja sosiaaliset käytännöt määrytyivät kreikkalaisille paitsi ihmisten oikeaoppisista suhteista jumaliin, myös ihmisten korrekkeista suhteista toisiinsa.<sup>118</sup>

Hurskaus kauppiastaitona on siis Platonille vaihtoa jumalten kanssa, mutta se on samalla vaihtoa toisten ihmisten kanssa. Platon kauppa muille tuonpuoleisuuden *sisältävää* eettistä järjestelmää, ja tässä etiikassa sielulla on keskeinen rooli. Platonin filosofia istuttaa lähtökohtansa ja ennakkoehtonsa viittaamalla sieluun, johon homeerisen sankarin kiivaus ja suvereniteetti ikään kuin imeytyvät. Sielua tarvitaan, koska oikeuteen ja oikeudenmukaisuuteen vedottaessa toiminnassa on hyvä viitata näkymättömään periaatteeseen, joka ei voi saada tarkkaa sisältöä.<sup>119</sup> Tämän vuoksi Sokrates sanoo:

”Ei kai ole jumalien arvon mukaista, että heitä houkutelaa lahjuksilla niin kuin kurjaa koronkiskuria. (...) Sillä olisihan kauheata, jos jumalat katsoisivat meidän lahjoihimme ja uhreihimme eivätkä sielumme, kuinka hurskas ja oikeudenmukainen kukin meistä on. Siihen he toki katsovat enemmän kuin noihin kalliiksi tuleviin juhla-kulkeisiin ja uhritoimituksiin, joita sekä yksityiset että valtiot vuodesta toiseen panevat toimeen, vaikka ovat tehneet monia rikkomuksia jumalia ja ihmisiä vastaan. Mutta kun jumalat eivät ole lahjottavissa, he halveksivat kaikkea tuota, niin kuin Ammon ja hänen pappinsa sanovat.”<sup>120</sup>

## Platonin etiikka taloudellisenä hallinnointina

Olen tarkoituksella tehnyt Platonin etiikasta taloudellisen tulkinnan. Platonin kirjoituksissa toki pilkahtelee myös ei-taloudellisia rituaalisia ja seremoniaalisia käytäntöjä,<sup>121</sup> joiden mahdollisuuteen olen viitannut. Esimerkiksi Platonin kuvaama sääntöjä noudattava oikeaoppinen uhraaminen voitaisiin periaatteessa rinnastaa Aristoteleen kuvaamaan ”oikein antamiseen”.<sup>122</sup> Myös Platonin maininnat kestiystävyydestä tai puheiden vuorotteluun liittyvistä veloista tuntuvat pikemminkin käytännöllisiltä ei-taloudellisilta velvoitteilta kuin taloudellisilta maksuilta. Epäilen kuitenkin, että jos Platonia luetaan kokonaisvaltaisemmin taloudellis-eettisen teeman puitteissa, olisi vaikeaa sivuuttaa sitä hurskasta vaihtoa, joka edellyttää palkkioista ja rankaisuista muodostuvan (esi)taloudellisen logiikan sisäistämistä.

## Kaavio 1

### HURSKAS UHRAUS

KAUPPIASTAITO	VAHVA RITUAALI/EI-TALOUS
- lykätty velanmaksu	- seremoniallinen rytmi
- raha: hurskaus	- jalous, runsaskäisyys
- palkkion toivo, ansiosidonnaisuus	- vastalahja: suosio, kunnia
- puhdas sielu	- rituaalinen ruumis
- Platon	- Aristoteles

### EPÄHURSKAS UHRAUS

HEIKKO RITUAALI
- välitön velanmaksu
- raha: juhlat
- palkkio: tämänpuoleinen nautinto
- hedonistinen ruumis

Kaavio tiivistää kokonaisnäkömykseni jumalten kanssa vaihtamisesta siten kuin se ilmenee Platonilla ja Aristoteleella. Hurskaan kauppiastaidon osajat (kaavion vasen reuna) eivät tee kuten heikon rituaalin liioittelijat (kaavion oikea reuna), jotka korostavat pyhissä juhlissaan ruumista eivätkä sielua, ekstaattisia tuntemuksia eivätkä harkintaa, juhla-kulkeiden tai lahjojen näyttävyyttä eivätkä kohtuutta. Tämän vastakkainasettelun Platon itse tuo esiin Adeimantoksen kautta, ja tätä jännitettä Platon-tulkinnossa on korostettu.<sup>123</sup> Mutta on huomattava, että nämä kummatkin vaihtoehdot ovat talouteen johtavia. Sekä Platonin kritisoidussa tavallisen kansan ”pikape-lastustekniikassa” (heikko rituaali) että sielunkauppaa käyvien oppineiden filosofien lupauksissa (hurskas kauppiastaito) jää-dään lunastuksen piiriin. Heikossa rituaalissa maksun ongelma ei katoa, vaan se vain ratkaistaan toisella tavalla, toisella nopeudella ja toisella valuutalla. Mikäli yleinen taloudellinen logiikka halutaan kyseenalaistaa, vaihtoehtoja ei kannata etsiä velkojen maksamisesta, ilmaisesta armosta tai uusista arvoista (juhlat, vapaus). Nämä heikon rituaaliin osatekijät ovat itse asiassa olennaisesti sidoksissa rikkouden hankkimistaitoon, krematistiseen.

Tämän vuoksi olen artikkelissani tuonut esiin kolmannen vaihtoehdon, ei-taloudellisen vahvan rituaalin (kaavion keskiosa), jonka olen erottanut heikosta rituaalista. Paremminkin heikko rituaali, juuri vahva rituaali osoittaa Platonin ”taloudellisen etiikan” rajat, eli sen mihin talous päättyy ja mihin se ei yllä. Vahvassa rituaalissa uskonnollisuus nojaa tyhjiin, siis kauaskantoisuutta ajatellen arvottomiin toimintoihin, niiden ”etiikkaan”. Tässä rituaalisen hurskauden vahvassa muodossa mahdollinen odottaminen ei liity lunastukseen, vaan se on kuin pelin seuraavan vaiheen odotusta, vastalahjan rytmiä kunnian ja jalouden hengessä.

Lähtökohdaksi voidaan ottaa Doddsin kommentti, jonka mukaan Platon haluaa kyseenalaistaa jumalten lahjomisen. Tämän vuoksi Platon kritisoi sellaista uhraamista, jossa kiitollisuutta osoitetaan siksi, että vastineeksi halutaan jumalten suopeutta. Platonin mukaan tällaisessa ’annan, jotta antaisit’-tyyppisessä uhraamisessa uskonnosta tulee kaupankäynnin tekniikka, kuten *Euthyfronissa* todetaan.<sup>124</sup> Kantani on, että tämä kritiikki on näennäistä. Sokrateen juonikkuus on siinä, että samalla kun hän arvostelee muita koronkiskureiksi, hän itse käy kauppa sieluilla. Sokrates arvostelee yksinkertaista taloutta (heikkoa rituaalia) *voidakseen valjastaa oppilaansa monimutkaisempaan talouteen* (kauppiastaitoon). Valtion ihanneihminen on filosofi, ja filosofit ovat velkaa valtiolle, joka heidät on tuottanut. Filosofi on velvoitettu toistamaan hurskauden, oikeudenmukaisuuden, totuuden ja vapauden ekonomiaa. Sokrates puhuu lykätystä takaisinmaksusta, mikä merkitsee sitä, että sielu pääsee todelliseen kukoistukseensa vasta kuoleman



jälkeen, poistuttuaan ruumiista. Tavoittelemisen arvoiseksi mainostettu puhdas sielu julistetaan ikuiseksi, sillä jos sielu voisi kadota, vaihtokaupassa tarvittavaa hurskaus-rahaa ei olisi mielekästä kasata. Voidaankin sanoa, että siinä missä moderni talousmetafysiikka tuottaa tarpeita, jotta tuotantokoneisto voidaan oikeuttaa, Platon ”tuottaa” sielun jatkuvuuden ja ikuisuuden, jotta hurskautta voidaan suositella ja kaupata.

Sokrateen perushyveet eivät siis saavuta täyttä voimaansa irrallisina avuina eivätkä perättäisinä luetteloina, vaan niiden varsinainen jännite ja potentiaali syntyy siinä vaiheessa, kun Platon hahmottelee niiden taustalle eskatologian tuomioineen ja autuuksineen. Platon kasvattaa filosofeja käyttämällä kuolemanjälkeisiä rangaistuksia ja palkkioita paitsi motiiveina ei-karnaaleille hyveille,<sup>125</sup> myös hurskauteen ohjailevina kiihokkeina.<sup>126</sup> Friedrich Nietzschen mukaan erityisesti Platonin kohdalla olisikin tutkittava, kuinka kauas ulottuvat pappien ja filosofien ”pyhät valheet”, kokonaiset teoriat, jotka oikeutetaan hurskailla päämäärillä. Nietzschen mukaan pyhä valhe onnistuu, jos kasvatusta varten kehitetään ennakkoehdoksi kuolemanjälkeinen rangaistus ja autuus, minkä jälkeen ihmiseen istutetaan ’tietoisuus’ palauttamalla kaikki motiivit pelkoon ja toivoon.<sup>127</sup> Jumalilta saatava takaisinmaksu eli siunaus ja tuonpuoleinen onni ovat vain tekosyitä, joita lupailamalla ihmisen tämänpuoleista elämää voidaan hallita, ihmisen ylpeys ja hybris voidaan kesyttää.<sup>128</sup>

Dialogissa *Euthyfron* Sokrates kysyy, millainen ihmisen pitää olla ja miten ihmisen pitää toimia, jotta hän olisi hurskas. Sokrates kysyy myös, onko hurskaus kaikissa asioissa yksi ja sama.<sup>129</sup> Olen käsitellyt artikkelissani näitä kysymyksiä aivan kuin Sokrates pyrki luomaan moraalisen järjestyksen, kehittelisi kontrollijärjestelmää, erilaisia ”hurskaustekniikkoja”, joista muodostuva rakenne osoittautuu taloudelliseksi (kauppias-taito, velka, vaivannäkö jne.). Hurskaaseen vaihtoon sisältyy paitsi maallisen elämän arvon kieltämistä, askeettisia taipumuksia, myös sielun erottaminen ruumiista, (sielun) pakoa johonkin muualle, toivoa jostakin muusta, onnellisemmasta elämästä kuoleman jälkeen, siis kaiken kaikkiaan eskatologinen perspektiivi, pelastuksen odotus. Platonin etiikka ei ole itseriitosta oikonomiaa, koska tuonpuoleisuus tekee siitä rajatonta vaihtoa, päättymätöntä kauppaa.

## Viitteet

1. *Laeisa* ehdotetaan, että lainvartijoiden tulisi olla yhteydessä kunkin liiketoiminnan haaran asiantuntijoihin, sillä he osaavat ”harkita, mikä on tulojen ja menojen välinen suhde ja mikä tuottaa liikkeenharjoittajalle kohtuullisen voiton”. *Lait* XI 920b-c. Platon kuitenkin korostaa, että lainlaajittajan, joka laatii vapaille miehille sopivia lakeja, tulee huolehtia asioista seuraavassa tärkeysjärjestyksessä: ensin on laadittava avioliittoa, lasten synnyttämistä, huoltoa ja kasvatusta sekä virkamiesten nimitämistä koskevat lait, tämän jälkeen laaditaan lait maanviljelijöille, paimenille ja töiden valvojille, kun taas tukkukaupasta, kaupustelusta, lainoista ja koronkiskonnasta puolestaan ”ei tarvitse paljonkaan huolehtia”. *Lait* VIII 842d-e.
2. *Lait* V 743e; *Lait* IX 870a-b.
3. *Theaitetos* 174e-175b. Rikkaudesta keskusteltaessa olisi Platonin mukaan puhuttava siitä, millainen rikkauksien hankkiminen on kaunistaa ja millainen häpeällistä sekä siitä onko rikkaus hyvä vai paha asia. *Eryksias* 395d. Rikkaiden ihmisten kriittistä arviointia, ks. *Valtio* I 330b-c.
4. Antiikin moraalien ensisijaisuudesta suhteessa talouteen, ks. Finley (1985), s. 38, 121-122.
5. *Apologia* 30a-b.
6. Jännitteiden taloudellisesta merkityksestä, ks. Georg Simmelin ajatuksia

soveltava artikkelini ”Paratiisimyytin kolmikaava metafysiikan mallina”, Holvas (1997).

7. Irwin (1977), s. 13, 18-24 ja Irwin (1995), s. 31-51. *Lakien* I kirjassa todetaan, että ”hyvän antimia” on kahta lajia, inhimillisiä ja jumalallisia. Inhimillisimpiin ja pienempiin antiimiin kuuluvat terveys, kauneus, voima ja rikkaus (ei kuitenkaan sokea rikkaus vaan terävänäköinen ja viisauteen liittyvä). Jumalallisiin antiimiin kuuluvat viisaus, sielun järkevä kohtuullisuus, oikeamielisyys ja urheus. *Lait* I 631e. Lähestulkoon samat jumalalliset antimet mainitaan *Lakien* XII kirjassa, jossa neljäksi hyveen lajiksi luetaan urheus, itsehillintä, oikeudenmukaisuus ja viisaus. *Lait* XII 965d. *Faidonissa* perushyveinä mainitaan harkinta, oikeudentunto, urheus, vapaus ja totuus. *Faidon* 114e. Hyveet pysyvät suunnilleen samoina sovellettiinpa niitä ideaalivaltioon (*Valtio* IV 427e) tai käytännön elämäntapoihin. Voidakseen elää niin onnellista elämää kuin ihmiselle on mahdollista ihmisen on valittava seuraavat elämäntavat: maltillinen elämä (vastakohtana hillitön), järkevä elämä (vastakohtana järjetön), urhea elämä (eikä pelkurimainen), terve elämä (eikä sairas). *Lait* V 733e.
8. Simo Knuutilan, Jussi Tenkun ja Holger Thesleffin mukaan hurskaudella on merkittävä status Platonin perushyveiden joukossa. Kun Thesleff ja Knuutila luettelevat Platonin kirjaamat hyveen osatekijät eli ns. perushyveet, he mainitsevat viisauden, järkevyyden, oikeamielisuuden, urheuden ja hurskauden. Thesleff & Knuutila (1999), s. 379. *Faidonissa* mainitaan perushyveinä harkinta, oikeudentunto, urheus, vapaus ja totuus (*Faidon* 114e), joten hurskaus puuttuu, mutta Thesleff ja Knuutila toteavat, että tässä kohdassa hurskauden tilalle on otettu totuus ja vapaus. Knuutila ja Thesleff (1999), s. 367. Samoilla linjoilla on myös Tenkku. *Valtion* I kirjassa todetaan, että jos valtio on perustettu oikealla tavalla, täydellisen hyväksi, silloin se on viisas, urhea, järkevä ja oikeudenmukainen. *Valtio* IV 427e. Tenkku toteaa tähän kohtaan viitaten, että ”aikaisemmin (*Protagoras* 329c, *Lakhes* 199d, *Gorgias* 507b) niiden ohella esitettiin viidentenä hyveenä hurskaus, joka jää myöhemmin pois luultavasti siksi, että Platon pitää sitä oikeamielisuuden osana (vrt. *Euthyfron* 12de)”. Tenkku (1999), s. 406.
9. *Epinomis* 989b.
10. *Lait* III 697b-c.
11. Morgan (1990), s. 18.
12. *Nykysuomen sanakirja* 1, s. 545. Platonin suomennetuissa teoksissa sana *hosioes* on joissakin yhteyksissä käännetty pyhäksi. Eräissä Platonin teosten englanninnoksissa kuten myös kommentaareissa hurskas on käännetty sanaksi ’holy’ sanan ’piety’ sijasta. Ks. esim. Sallis (1986), s. 227 ja Despland (1985), s. 305n.
13. Näin tapahtuu erityisesti dialogissa *Euthyfron* sekä *Protagoraassa* 331a-b (ks. Irwin (1977) s. 22, 301n), mutta myös *Lakien* II kirjassa, 661b ja 663b. Merkitykset oikea, oikeamielinen, oikeudenmukainen ilmaistaan Platonin teoksissa adjektiivilla *dikaios*. *Valtio*-teoksen keskeinen käsite on to *dikaion*, eli se mikä on ’oikein’ ihmisten kanssakäymisessä, ’oikeudenmukaisuus’. Thesleff (1999b), s. 376. Myös Herodotoksen kirjoituksista löytyy kertomus, joka perustuu sekä idealee oikeudesta kansojenvälisenä velvollisuutena että idealee hurskaudesta jumalia kohtaan osoitettuna velvollisuutena. Immerwahr 1966: 211.
14. VII kirje 335d.; *Lait* III 696c.
15. *Kilpailijat* 138a.
16. *Epinomis* 988e.
17. *Euthyfron* 5d-e.
18. Plutarkhos (IV kirja, XXXV, 1—6), s. 98-101.
19. *Epinomis* 992a.
20. *Gorgias* 507a-b.
21. *Lait* X 888d.
22. *Minos* 318e; Irwin 1977: 22.
23. *Theaitetos* 176b. Kyseinen kohta jatkuu: ”Totuus on tällainen: jumala ei ole milloinkaan eikä millään lailla väärämielinen vaan täydellisen oikeamielinen, ja kaikkein eniten hänen kaltaisensa on se meistä, joka kehittyy kaikkein oikeamielisimmäksi. Tästä riippuu ihmisen todellinen kyvykyys, samoin mitättömyys ja kunnottomuus. Tämän tietäminen on viisautta ja todellista hyvettä, tietämättömyys tästä on tyhmyyttä ja selvää pahuutta.” *Theaitetos* 176c.
24. Sallis (1986), s. 1-22, 227. Sallisin huomion jälkeen on luontevaa väittää jopa, että Sokrateen kriittisyys sofistaja, retoriikkaa sekä mm. Kallikleen ja Thrasymakhoksen valtakäsityksiä kohtaan ei välttämättä mukaile kirjoittaja-Platonin omia ajatuksia. Tällöin Platonin tuotantoa tarkasteltaisiin myös taideteoksena ja Platonia näytelmäkirjailijana, joka on laittanut dialogiin osallistuneiden ”näyttelijöidensä” suuhun mielipiteitä, joiden tarkoitus on herättää ajatuksia. Käsitteäkseen mikään ei estä näkemystä Platonista mimeettisyyden mestarina ja sofistisena tempuullijana. Tietysti jo Aristofanes nimitteli Sokratesta sofistiksi, mutta myös nykyajatteloista esimerkiksi Giorgio Colli (1997) viittaa Platonin *Seitsemänten kirjeeseen* sekä *Faidroksen* ja toteaa niissä oleviin jaksoihin

- vedoten, että Platonin dialogeista muodostuva kirjallisten töiden kokonaisuus ei ole mitään vakavaa kirjoittajansa oman arvion mukaan. Collin mukaan Sokrates kuului vielä osittain varhaiseen viisaiden aikakautteen, sofian aikaan, mutta Platonia hallitsee kirjallinen perinne, taiteilijan mielenlaatu. Vaikka Platon kritisoi kirjoitusta, Collin mukaan hänen vahvin viertinsä on kirjailijan ja dramaturgin. Colli (1997), s. 102-107. (VII kirjeestä ks. myös Sallis (1986), s. 2.) Julia Kristeva (1993) puolestaan toteaa Mihail Bahtinin näkemyksiä seuraten, että Platonin kirjoittamat sokraattiset dialogit ovat taidetta, joissa on omaksuttu ”karnevalistisen näyttämön dialoginen ja kyseenalaistava rakenne”. Kristeva (1993), s. 39. Jacques Derrida (1972) on sanonut, että Sokrateen kuuluisa ironia ei suinkaan ollut hänen kyselyteknikkassaan tai sofistien kyseenalaistamisessa, vaan siinä, että Sokrates itse käytti sofistien keinoja. Sokrates vastasi yhdenlaiseen myrkyyn toisenlaisella myrkyllä, farmakoniin farmakonilla. Derrida (1972), s. 134, 145, 147-148, 154.
25. Ks. esim. Thesleff & Sihvola (1994), s. 10 ja 113.
  26. Brandwood (1976), s. 654.
  27. Morgan (1990), s. 194n.
  28. Morgan (1990), s. 2-5, 15, 31.
  29. *Euthyfron* 14d-e.
  30. *Euthyfron* on nähty tyypiesimerkinä Sokrateen elenkhos-metodista ja käsitteenmäärittelystä. Irwin (1977), s. 38, Irwin (1995), s. 23-28, 31 ja Morgan (1990), s. 21.
  31. *Euthyfron* 15e-16a ja Irwin (1977), s. 42-3.
  32. *Euthyfron* 14b.
  33. Herodotos IX, 37.
  34. *Pidot* 188c.
  35. Vernant (1974), s. 146-147 ja Vernant & Vidal-Naquet (1988), s. 263.
  36. Vernant (1974), s. 171, Vernant & Vidal-Naquet (1988), s. 73 ja Morgan (1990), s. 17. Hurskaan oikeudenmukaisuuden maa- ja kaupunkisidonnaisuutta painottavat Jean-Pierre Vernant ja Pierre Vidal-Naquet huomauttavat, että Sokrateen mukaan hurskaus ja oikeudenmukaisuus vaatii kunnioitusta isänmaan laeille jopa enemmän kuin isälle, äidille ja esivanhemmille (ks. *Kriton* 51a-c). Valtiota on kunnioitettava, vaikka lait olisivat kuinka epäoikeudenmukaisia ja vaikka epäoikeudenmukaisuus kääntyisi kunnioittajaa itseään vastaan jopa tuomitsemalla tämän kuolemaan (kuten Sokrateen tapauksessa lopulta käy). Vernantin ja Vidal-Naquetin mukaan kaupunki, sen nomoi (lait, tavat) ovat kunnianarvoisempia ja pyhempää kuin äiti, isä ja esi-isät yhteensä. Vernant & Vidal-Naquet (1988), s. 41.
  37. Detienne (1989), s. 4.
  38. Morgan (1990), s. 197n.
  39. *Lait* VIII 828a-c, *Pidot* 173a, *Pidot* 176a, *Valtio* V 461a, mutta myös *Faidros* 230bc, *Lysis* 207d, *Valtio* IV 419a, *Timaios* 26e ja *Kritias* 116c.
  40. *Valtio* I 328c; *Alkibiades* II 148e-149c, *Lait* VI 774e, *Lait* VII 800b-d.
  41. *Kratylos* 401c-d. Siinä missä nykyään luetaan ruokarukous, kreikkalaiset lorauttivat pisan viiniä lattialle ja uhrasivat palan ruokaa liedelle, ehdottomasti Hestialle (Nilsson (1960), s. 73). En artikkelissani puutu tarkemmin itse Hestiaaseen, vaan huomioin jumalten kanssa vaihtamisen ylipäänsä. Vernant toteaa, että kreikkalaisia jumalia ei pitäisi määrittellä toisistaan riippumattomina, itään kuin eristyksissä olevina figureina, sillä tällöin sivuutettaisiin jotakin olennaista niistä. Kreikkalaisten uskonnollista järjestelmää on mahdoton ymmärtää, ellei tutki kuinka monilukuiset jumalat suhteutuvat toisiinsa. Erilaisten jumaluuksien pelkkä luettelointi ei siis riittäisi, vaan olisi analysoitava koko pantheonin rakenne ja osoitettava, kuinka useat voimat ryhmittyvät, assosioituvat toisiinsa, ovat vastakkaisia toisilleen ja erillään toisistaan. Esimerkiksi Hermes-jumala on ensin suhteutettava Zeukseen, sitten vertailtava häntä Apolloon, Hestiaan, Dionysokseen ja Afroditeen. Vernant (1974), s. 109-110; jumalten keskinäisistä sidoksista ks. myös Colli (1997), s. 24-36.
  42. *Minos* 315b, ks. myös *Lait* VI 782c.
  43. *Lait* VI 767c-d.
  44. Detienne (1989), s. 8.
  45. Vernant & Vidal-Naquet (1988), s. 16.
  46. *Kritias* 119d-e.
  47. *Lait* VI 782c. Kakkuja uhrasivat mm. ankarimmat pythagoralaiset, nämä antiikin ”vegetaristit”, jotka kieltäytyivät kaikesta liharuosta ja kunnioittivat ainoastaan alttareita, joita ei oltu tahrattu verellä. Detienne (1989), s. 6.
  48. *Lait* XII 956a-b.
  49. *Faidon* 118a.
  50. Poseidonille uhrattiin pääasiassa härkiä, Athenelle vasikoita, Artemiille ja Afroditelle vuohia. Asklepios vaati kukkoja tai kanoja, jotkut muut jumalat kyyhkysia, koiria ja hevosia jne. Flacelière (1997), s. 185-186.
  51. Irwin (1977), s. 295n ja Thesleff (1999a), s. 406.
  52. *Lait* XII 956a-b.
  53. *Alkibiades* II 148e-149c.
  54. *Lait* VII 815b-d ja Farnell (1907), s. 152.
  55. *Valtio* II 364e-365a.
  56. *Valtio* II 364b-c.
  57. Burkert (1987), s. 18 ja Vernant (1974), s. 149.
  58. Magian ja uskonnon erottelu on tuttu erityisesti 1900-luvun alun antropologeilta (ks. esim. Douglas (2000), s. 112-130) mutta myös sosiologeilta. Max Weber pitää magiaa henkienpakotuskäytäntönä, joka eroaa uskonnosta sikäli, että se ei jaa maailmaa kahteen osaan, Luo ”takamaailmaa”. Toki esimerkiksi jo Nietzsche tarkasteli, kuinka maagisissa seremonioissa ihminen sitoutui sekä uskontoa että luonnonlakeja edeltäviin henkien ja voimien ”kausalisuhteisiin”. Nietzsche (1994a), § 111.
  59. Finley (1985), s. 62, 66-69.
  60. Dodds (1951), s. 28-63.
  61. Aristoteleen mukaan liioittelu on moitittavaa äärimmäisyyttä, kuten kerskailua, naurettavuutta tai imartelua. *Nikomakhoksen etiikka* II 1108a10-30.
  62. *Nikomakhoksen etiikka* IV 1120a24-25.
  63. *Nikomakhoksen etiikka* IV 1120b15-16.
  64. *Nikomakhoksen etiikka* IV 1120b4.
  65. *Nikomakhoksen etiikka* IV 1122b7-8.
  66. Runsaskätisyydestä, ks. Holvas (1999).
  67. Diodoros VII 1.4. s. 348-351.
  68. Polanyi (1971), s. 198.
  69. Sokrates sanoo puheenvuorostaan: ”Kunpa voisinkin suorittaa teille koko velan eikä tarvitsisi tyytyä pelkkiin korkoihin kuten nyt.” *Valtio* VI 507a.
  70. *Valtio* X 612c.
  71. *Timaios* 17b. Aterian tarjoaminen nähdään suorastaan kunnia-asiana, joten Laessa kauhistellaan kestiystävyyden rappeutumista: ”Mutta nythän on niin, että kun joku rakentaa talon syrjäiseen paikkaan kauas valtateista harjoitukseksi siellä liiketoimintaa, hän ottaa tähän tervetulleeseen majapaikkaan vastaan hädässä olevia matkalaisia. Hän tarjoaa rauhaa ja lepoa ankarien myrskyjen ahdistamille ja viileyttä tukahduttavasta helteestä kärsiville, mutta hän ei kohtele heitä tovereina eikä tarjoa heille kestiystävyyttä ja vieraanvaraisuutta, vaan suhtautuu heihin kuin sodassa saatuihin vihollisvankeihin, jotka ovat joutuneet hänen käsiinsä, vaatiin kohtuuttoman suuria ja likaista ahneutta todistavia lunnasrahoja. Tällaiset väärinkäytökset noissa ammateissa ovat saattaneet tämän hädänalaisen auttamiseksi tarkoitetun toiminnan huonoon huutoon.” *Lait* XI 919a-b. Vernant ja Vidal-Naquet kertovat, että antiikin aikana kirjoituksissa tragedioissa vieraanvaraisuuden väärinkäyttämisestä saattoi seurata sota. Vernant & Vidal-Naquet (1988), s. 73.
  72. *Valtio* VII 520a-d. Ks. myös *Valtio* I 338b, jossa Sokrates sanoo niistä, joilta hän on oppinut viisautta ja joiden puheita hän on arvostanut: ”Mutta pystyn antamaan vain kiitollisuutta, sillä rahaa minulla ei ole.”
  73. *Lait* IV 717a-b.
  74. *Nikomakhoksen etiikka* VII 1163b17-18 ja 1163b19-23.
  75. *Nikomakhoksen etiikka* IV 1120a16-17.
  76. *Nikomakhoksen etiikka* IV 1120a21-22.
  77. *Nikomakhoksen etiikka* IX 1167b16-25.
  78. *Nikomakhoksen etiikka* IX 1167b16-31
  79. *Lait* IV 717b-718a, kursivoit JH:n.
  80. Dodds (1951), s. 33-36.
  81. *Faidon* 118a. Koska Asklepios oli lääketieteen jumala, Nietzsche tulkitsee tämän lausuman sanoiksi ”Elämä — se on pitkä sairaus; olen vapahtaja Asklepiokselle kukon velkaa”. Nietzschen mukaan Sokrates ja Platon olivat filosofeina rappion oireita, koska he näkevät ongelman itse elämän arvossa: elämä on sairautta ja vain lääkäri voi auttaa filosofia. Nietzsche (1994b), § 291-§ 297. Giorgio Colli (1997) toteaa, että Sokrateen viimeisten sanojen tulkitsemiseksi on kirjoitettu paljon, mutta tärkein niiden tarjoaman merkityksen tulos on, että ”kreikkalaisilla uskonnollista ja vakavaa kontekstia säestävät usein hämät sanat”. Colli (1997), s. 54-55.
  82. *Valtio* I 331b.
  83. Burkert (1987), s. 16; Flacelière (1997), s. 201-202. Vernant toteaa, että virallista uskontoa vastustavissa kultteissa, joissa ei ollut yleisesti jaettua kreikkalaista hurskautta, ilmeni ”mystistä” uskonnontunnetta, pakenemishalua, hulluuden (mania) kulttia, henkilökohtaisen pelastuksen hakua, joka ilmeni kaupungin ja sen instituutioiden laidoilla (joihin Sokrates tunnetusti harvoin uskaltanut, ks. *Faidros* 230b-d). Vernant (1974), s. 119-120.
  84. *Valtio* X 613e-614a.
  85. *Valtio* X 613b-c.
  86. Jo tässä voidaan huomata, kuinka Platon on kirjoituksissaan suuntaamassa tietynlaiseen itsensä kieltämiseen ja lunastuksen logiikkaan. ”Askeettinen käsitys kuolemaan valmiista filosofista on aihe, jolla on ollut suuri jälkevaikutus etenkin uusplatonismin sävyttämään mystiikkaan. Usein se on kietoutunut kristilliseen oppiin itsensä kieltämisestä”, toteavat Knuutila



- ja Thesleff. Knuutila & Thesleff (1999), s. 361. Ks. myös Russell (1992), s. 165. Tällaisen tulkinnan taustalle voidaan luonnollisestikin olettaa Max Weberin figuuri, sillä juuri Weber kirjoitti siitä, kuinka vapautua viettien vallasta alistamalla teot jatkuvalla ja järjestelmällisellä itsensä tarkkailulle ja tekojen eettisen arvon harkinnalle.
87. *Aksiokhos* 370d.
  88. *Gorgias* 526c. Tätä totuudentavoittelun ja hurskauden liittoa ovat kritisoineet niinkin erilaiset ajattelijat kuin Friedrich Nietzsche ja Bertrand Russell. Russellin mukaan Platon tahtoo aina puolustaa näkökantoja, jotka tekevät ihmisen hyveelliseksi, joten hän hylkää loogiset päättelyt ja älyllisen rehelliisyyden voidakseen johtaa keskustelun tiettyyn moraaliseen tulokseen. Russell (1992), s. 100, 116. Nietzsche puolestaan vertaa Platonia esisokraattikkoihin ja toteaa, että sokraattinen samastus 'järki=hyve=onni' on elämälle vihamielinen yhtälö, jota varhaisemmat kreikkalaiset eivät olisi hyväksyneet. Nietzsche (1994b), § 4.
  89. *Faidon* 114e. Kun Sokrates *Apologiassa* pohtii, onko kuolema loppu vai onko se muutos eli "sielun siirtyminen täältä jonnekin muualle", hän päätyy siihen, että kumminkin ovat suuria voittoja. *Apologia* 40c-e ja Morgan (1990), s. 14. Sokrateen mukaan oikeilla filosofeilla on jopa päämääränään kuolema, "kuoleman jälkeinen tila". *Faidon* 64a-b. Näin on siksi, että ihminen saavuttaa totuuden vasta kuolemassa, jolloin sielu pääsee täysin eroon ruumiista. Puhdas tieto on mahdollista vain sielun kautta. Elinaikana ihminen pääsee lähimmäksi tietoa olemalla ruumiin kanssa tekemisissä niin vähän kuin suinkin, itse asiassa "elämällä melkein niin kuin olisi jo kuollut". *Faidon* 66e-67a, 67d-e. Morgan (1990), s. 63.
  90. *Faidon* 81a. Morganin mukaan sielun kuolemattomuudesta oli Platonin päivinä esitetty jo useita argumentteja, mutta *Faidon* on eräs varhaisimpia ja kattavimpia aiheen esityksiä. Sen sijaan esimerkiksi *Pidot* on niin sisällöltään kuin sävylläänkin huomattavasti tämänpuoleisempi. Morgan (1990), s. 67, 91.
  91. *Kriton* 54b-c.
  92. *Gorgias* 527b.
  93. *Faidon* 63c.
  94. Nussbaum (1986), s. 318.
  95. *Valtio* I 330e-331a.
  96. "(...)Kukaan ei kyllä ikinä pysty todistamaan, että kuolevien sielut muuttavat kuoleman vaikutuksesta väärämielisemmiksi". *Valtio* X 610c.
  97. *Valtio* X 608c.
  98. *Gorgias* 523a-b.
  99. *Nikomakhoksen etiikka* X 1177a26-27.
  100. *Nikomakhoksen etiikka* X 1177b1-2.
  101. *Nikomakhoksen etiikka* IX 1164b4.
  102. Sokrateen lausuma jatkuu tavalla, joka vahvistaa käsitystä viisaudesta kauppatavarana: "Todellisuudessa kai juuri viisaudella ja viisauden kautta ostetaan ja myydään kaikki, urheus, maltillisuus ja oikeudenmukaisuus, ylipäänsä oikea hyve, tulkootta nautinnot, pelot ja muut vastaavat sitten mukaan tai jääkööt pois. Mutta jos näitä vaihdetaan toisiinsa erillään viisaudesta, sellainen hyve on pelkkä varjokuva, pelkkää orjaisuutta, siinä ei ole mitään tervettä eikä totta." *Faidon* 69a-b.
  103. Platon tulkitsee Hesiodoksen siten, että Hesiodoksen mukaan pahuuteen johtava tie on tasainen eikä siltä kulkeva joudu vuodattamaan hikeä, "mut hyve vaivoja vaatii". *Lait* IV 718e. Platon kirjoittaa: "(...) Voimme kenenkään paheksuttamatta säätää seuraavan lain: ylistyslaulujen kohteiksi ovat soveliaita kansalaiset, jotka ovat saavuttaneet matkansa pään ja ovat sielun tai ruumiin voimin työskennelleet hyvin uutterasti ja laelle kuuliaisina." *Lait* VII 801e. Kyseinen kohta on yllättävä, ja se ansaitisi enemänkin huomiota, koska Platon eli aikana, jolloin vaivannäkö ei sopinut vapaalle miehelle.
  104. *Nikomakhoksen etiikka* X 1178b10-18.
  105. *Valtio* X 615b.
  106. Dodds (1951), s. 5-12.
  107. Platon kirjoittaa, että kaikista onnettomuuksista pahin on se, jos ihminen joutuu alas Hadekseen sielu täynnä vääryyttä. *Gorgias* 522e. "Se, joka on elänyt väärämielisesti ja jumalattomasti, joutuu koston ja rangaistuksen vankilaan, jonka nimi on Tartaros", sanoo Sokrates. *Gorgias* 523b. Myös *apologiassa* Sokrates toteaa: "Sanon teille, jotka olette tuominneet minut kuolemaan, että tulette heti minun kuolemani jälkeen saamaan rangaistuksen, joka kautta Zeuksen on paljon parempi kuin minun". *Apologia* 39c. *Theaitetoksessa* Sokrates erittelee ihmisiä sen mukaan pääsevätkö he kuoltuaan päse siihen paikkaan, joka on puhdas kaikista pahasta (*Theaitetos* 177a) ja *Laeissa* todetaan, että ihminen on vapaa kuoleman jälkeen seuraavista rangaistuksista vain jos hän ei tee väärää tekoja, vaan elää elämänsä oikeudenmukaisena ja hurskaana. *Lait* XII 959b-c.
  108. Paitsi että Platonin ja Homeroksen välillä voidaan nähdä jännite myös heidän rakkauskäsityksissään, Platonin teoksista voidaan löytää useita kohtia, joissa hän kritisoi Homerosta, koska tämä esitti jumalat väkivaltaisina, tai tarkemmin sanoen Antagonistisina. Nietzsche (1969), s. 152. Platon vastusti myös Hesiodoksen kertomuksia jumalien välisistä riidoista. Valtiossa Sokrates kutsuu näitä kertomuksia vääristeleviksi sepiteiksi ja valheiksi, jotka ovat kaiken lisäksi rumia. *Valtio* II 377d-e. Platonin mukaan jumalia ei ylipäänsä voi suostutella mihinkään vääryyteen, jumalat eivät valehtele eivätkä jumalat voi käyttäytyä väkivaltaisesti. *Pidot* 195c; *Valtio* II 377d-e, II 380b, III 391d; *Lait* X 907b ja *Lait* XII 941b; poikkeuksena *Minos*-dialogi, ks. Thesleff (1999b), s. 369.
  109. *Euthyfron* 5e. Dialogissa *Euthyfron* aivan erityisesti korostetaan, että sitä rakastetaan mikä on hurskasta eikä päinvastoin, eli että jokin muuttuisi hurskaaksi, koska sitä rakastetaan (mikä puolestaan sopisi varhaiskreikkalaisten mytologioiden järjestyksiin). *Euthyfron* 10de; Irwin (1977), s. 48 ja Irwin (1995), s. 25.
  110. *Lait* IV 716e, kursiivi JH:n.
  111. Arkaaisella ajalla viitataan yleensä aikaan ennen Persialaissotia 490-449 eKr. (ks. esim. Dodds (1951), s. 50n).
  112. Monet antiikin tutkijat olettavat esimerkiksi, että siinä missä Homerokselle ihmisen ruumis oli ihminen itse ja hänen sielunsa oli vain Arvoton varjo, orfilaiset puolestaan, joilta Platon sai vaikutteita, pitivät sielua kuolemattomana ja ruumista sielun vankilana. Nilsson (1960), s. 116, Farnell (1907), s. 152n ja Farnell (1921), s. 380-385. Kuitenkin esimerkiksi Dodds kyseenalaistaa "orfisen doktriinin" ruumiista sielun vankilana. Hän epäilee myös koko oletusta, jonka mukaan Platon olisi toisen maailman myyteistä kirjoittaessaan omaksunut osia orfilaisesta apokalyptiikasta. Dodds (1951), s. 148-149. Paitsi Dodds myös Robert Parker toteaa, että Platonin tuonpuoleisuusnäkökäsitysten orfilaisia vaikutteita tulisi aina tarkastella yhdessä pythagoralaisen vaikutteiden kanssa. Parkerin mukaan pythagoralaisen elämäntavan avainsanoja olivat 'hurskaus' tai 'harmonia' 'puhtautena', kun taas orfilla rituaaleilla oli erityinen eskatologinen merkitys. Parker (1983), s. 282-283, 299-302. Doddsin ja Parkerin tiukat kriteerit historiallisen tutkimuksen suhteen saavat suhtautumaan skeptisesti Morganin sinänsä mielenkiintoiseen tulkintaan, jonka mukaan Platonin kirjoituksissa initiaatiot, mysteerit, orfiset, bakkantiset ja pythagoralaiset riitit muunnetaan synteesiksi, joka palvelee samaan aikaan uskonnollista ja tiedollista päämäärää. Morganille Sokrateen hurskaus on siis yhdistelmä ekstaattisuutta ja rationaalisuutta. Se on elenkos-metodia hyödyntävä rationaalinen versio ekstaattisesta rituaalista. Morgan (1990), s. 32, 75, 167.
  113. Farnell (1921), s. 373.
  114. Nilsson (1960), s. 117-120.
  115. Dodds (1951), s. 137.
  116. Tämä ei tarkoita sitä, että kreikkalaiset sekoittivat kaiken toisiinsa. Kreikkalaisten uskonnollisessa ajattelussa erotettiin asioita toisistaan, mutta ei samalla tavalla kuin nykyään. Kreikkalaiset jaottelivat kosmoksen useiden eri voimien kesken, sellaisen voimien, jotka saattoivat toimia kaikilla todellisuuden tasoilla; esimerkiksi Zeus oli monia asioita yhtä aikaa — asioita, jotka meidän silmissämme ovat täysin erillisiä tai vastakkaisia alueita, kuten ihmisten maailma ja yliluonnollinen maailma. Vernant (1974), s. 105-106, 111-112.
  117. Burkert 1987, s. 23-24; Nilsson 1960 s. 117.
  118. Vernant & Vidal-Naquet (1988), s. 320.
  119. Vähämäki (1997), s. 10-11. Jussi Vähämäki kuvaa kirjoituksessaan homeerisen agonismin hävittämistä ja politiikan syntyä.
  120. *Alkibiades* II 149e-150a.
  121. Uhraaminen oli nimenomaan käytännöllistä. Nilssonin mukaan tulisi muistaa, että siinä missä meidän aikamme hurskautta ilmaistaan yleensä sanoin, antiikissa hurskautta ilmaistiin teoilla. Meidän kouluissamme päivä saattaa alkaa aamurukouksella, kun taas kreikkalaisten gymnasioissa oli sankareiden temppeli, jolle suoritettiin kultiriitti. Nilsson (1960), s. 73.
  122. Holvas (1999), s. 8-10.
  123. Talouden arvostelussa tämä on yhtä hampaatonta kuin Lutherin anekkaupakritiikki. Esimerkiksi Doddsin mukaan *Valtion* toisessa kirjassa Platonin kritiikki (joka itse asiassa on Adeimantoksen kritiikkiä) ei kohdistu ainoastaan kerjäläisoppiin kaltaisiin kiertolaisiin, vaan Platon hyökkää koko rituaalisen puhdistautumisen traditiota vastaan, koska se on vallantun tavallisen kansan ja siitä on tullut julkista moraalialue. Toisin kuin tavallisen kansalaisen, viisaan ja oppineen filosofin olisi osattava puhdistaa sielunsa ilman rituaalia. Dodds (1951), s. 222.
  124. Dodds (1951), s. 222.
  125. Morgan (1990), s. 59, 72, 137.
  126. Nietzsche (1994a), § 105. Morgan tekee erottelun, jonka mukaan *Gorgias*ssa Platon pyrkii lohduttamaan oikeudenmukaisia, kun sen sijaan *Faidonissa* halutaan pelotella Kallikleen kaltaisia epähurskaita, jotka vastustavat Platonin visiota. Morgan (1990), s. 72, 74, 104.
  127. Nietzsche (1996), § 141.
  128. Dodds (1951), s. 31, 38, 48 ja Despland (1985), s. 208.
  129. *Euthyfron* 5d1-2 ja Irwin (1995), s. 36.

## Kirjallisuus

- Platon, *Teokset* I-VII. Otava, Helsinki 1999
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki 1989
- Leonard Brandwood, *A Word Index to Plato*. W. S. Maney & Son Limited, Leeds 1976
- Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*. Harvard University Press, Cambridge 1987
- Giorgio Colli, *Filosofian synty*. Suom. Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki 1997
- Jacques Derrida, *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris 1972
- Michel Despland, *The Education of Desire. Plato and the Philosophy of Religion*. University of Toronto Press, Toronto 1985
- Marcel Detienne, "Culinary Practice and the Spirit of Sacrifice". Teoksessa: Marcel Detienne & Jean-Pierre Vernant (toim.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Transl. Paula Wissing. The University of Chicago Press, Chicago 1989
- Diodoros, *Diodoros of Sicily in Twelve Volumes*, vol. III, books IV (continued) 59—VIII. Transl. C.H. Oldfather, William Heinemann LTD, Harvard University Press, London 1961
- Dodds, E.R.: *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1951
- Mary Douglas, *Puhtaus ja vaara. Rituaalistisen rajanvedon analyysi*. Suom. Virpi Blom ja Kaarina Hazard. Vastapaino, Tampere 2000
- Lewis Richard Farnell, *The Cults of the Greek States, vol. III*, Clarendon Press, Oxford 1907
- Lewis Richard Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Clarendon Press, Oxford 1921
- Moses I. Finley, *The Ancient Economy*. The Hogarth Press, London 1985
- Robert Flacelière, *Sellaista oli elämä antiikin Kreikassa*. Suom. Marja Itkonen-Kaila WSOY, Juva 1997
- Herodotos, *Historiateos 1-2*. Suom. Edvard Rein. WSOY, Helsinki 1997
- Jakke Holvas, "Paratiisimyytin kolmikaava metafysiikan mallina". *Tiede & edistys* 1/1997
- Jakke Holvas, "Runsaskätisen hyvä elämä. Talouden rajasta Aristoteleella". *Tiede & edistys* 1/1999
- Homeros, *Odysseia*. Suomentanut Otto Manninen. WSOY, Helsinki 1990
- Henry R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*. American Philological Association, Number XXIII. Press of Western Reserve University, Cleveland-Ohio 1966
- Terence Irwin, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. Clarendon Press, Oxford 1977
- Terence Irwin, *Plato's Ethics*. Oxford University Press, Oxford 1995
- Simo Knuuttila ja Holger Thesleff, "Esittelyjä ja selityksiä" dialogiin Faidon, kirjassa *Platon*, Teokset III, Otava, Helsinki 1999
- Julia Kristeva, "Sana, dialogi ja romaani". Teoksessa *Puhuva subjekti — tekstejä 1967-1993*. Suom. Kirsi Saarikangas. Gaudeamus, Helsinki 1993
- Michael L. Morgan, *Platonic Piety. Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens*. Yale University Press, New Haven & London 1990
- Friedrich Nietzsche, *Moraalin alkuperästä*. Pamfletti. Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1969
- Friedrich Nietzsche, "Menschliches, Allzumenschliches". Kirjassa *Werke in Drei Banden*, Band 1. Köneman, Köln 1994a
- Friedrich Nietzsche, "Götzen-Dämmerung". Kirjassa *Werke in Drei Banden*, Band 3. Köneman, Köln 1994b
- Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1996
- Martin P. Nilsson, *Greek Folk Religion*. Harper Torchbooks, New York 1960
- Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1986
- Nykysuomen sanakirja*, Osa 1. WSOY, Helsinki 1996
- Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*. Clarendon Press, Oxford 1983
- Plutarkhos, *Plutarch's Lives in Eleven Volumes*. "Alcibiades", vol. IV. Transl. Bernadotte Perrin. William Heinemann LTD, Harvard University Press, London 1959
- Karl Polanyi, "The Semantics of Money-Uses". Kirjassa *Primitive, Archaic, and Modern Economies*. Essays of Karl Polanyi. Beacon Press, Boston 1971
- Bertrand Russell, *Länsimaisen filosofian historia* 1. Suom. J. A. Hollo. WSOY, Helsinki 1992
- John Sallis, *Being and Logos*. The Way of Platonic Dialogue. Humanities Press International, N.J. 1986
- Jussi Tenkku, "Esittelyt ja selitykset" Valtio-dialogissa. Kirjassa *Platon, Teokset* IV. Otava, Helsinki 1999
- Holger Thesleff ja Juha Sihvola, *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. WSOY, Helsinki 1994
- Holger Thesleff, "Esittelyt ja selitykset" teokseen *Lait*. Kirjassa *Platon, Teokset* VI, Otava, Helsinki 1999(a)
- Holger Thesleff, "Esittelyjä ja selityksiä" useisiin dialogeihin kirjassa *Platon, teokset* VII Otava, Helsinki 1999 (b)
- Jean-Pierre Vernant, *Mythe & société en grèce ancienne*. Francois Maspero, Paris 1974
- Jean-Pierre Vernant ja Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Transl. Janet Lloyd, Zone Books, New York, 1988
- Jussi Vähämäki, "Ennen politiikkaa". *Tiede & edistys* 1/1997

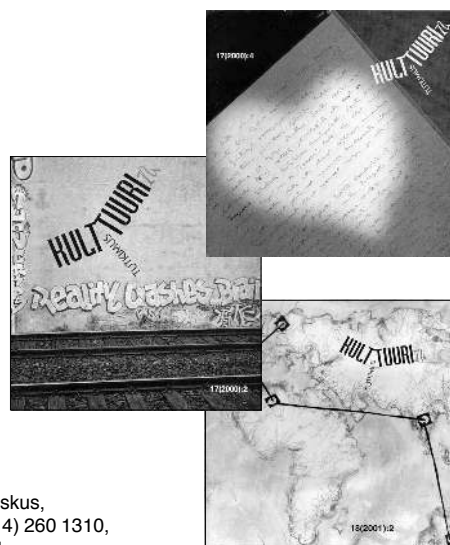
## KULTTUURINTUTKIMUS

Suomalaista kulttuurin-  
tutkimusta ajan hermolla  
Vuosikerta 4 numeroa = n. 260 s.

### Hinnat

- vuositilaus 21 euroa (124,86 mk)
- kesto- eli säästötilaus 19 euroa (112,97 mk)
- opiskelija- ja kulttuurin tutkimuksen verkoston jäsenetutilaus 16 euroa (95,13 mk)
- irttonumero 6 euroa (35,67 mk)

Tilaukset ja tiedustelut: Nykykulttuurin tutkimuskeskus,  
Jyväskylän yliopisto, PL 35, 40351 JYVÄSKYLÄ, puh. (014) 260 1310,  
s-posti aho@dodo.jyu.fi, faksi (014) 260 1311  
[www.jyu.fi/kulttuurintutkimus](http://www.jyu.fi/kulttuurintutkimus)





JUHA VARTO

## Mitä Platon "todella sanoi"?

*Jokainen ihminen ja jokainen kulttuuri poimii teksteistä luetuksi sen, mikä vastaa hänen tai kulttuurin tarpeita. Luettu yleensä ylittää sen, mikä voisi tulla luettavaksi – itse tekstin – joka on monin tavoin rikkaampi ja täynnä mahdollisuuksia. Lukutapa on kiinni kovin monesta tekijästä, joilla ei yleensä ole mitään tekemistä tekstin, sen kirjoittajan eikä kummanakaan aikeiden kanssa. Vaikka nykyisin on tapana puhua luetustakin ikäänkuin se olisi teksti, on syytä kuitenkin erottaa toisistaan mahdollisuuksista rikas annettu ja sen rikkautta köyhdytetty otettu, joka usein jäykistyy, kivistyy ja kaavoituu kaanoninkaltaiseksi, jopa niin, että teksti edessään ei edes näe sen moninaisia mahdollisuuksia.*

Tämä on erityisen selvää kulttuureissa, jotka ovat kiinni kirjoitetussa sanassa. Puhutussa kulttuurissa kirjoitettu ei ole sen kummempi, ei sen vakiintuneempi eikä koskaan kaanoninkaltainen, koska jokainen näkee, että se on vain satunnaisen keskustelun tuotos. Jokainen puhunta vie siltä tulkinnan ja tuo sille uuden. Mutta kun kulttuuri pyrkii vakiinnuttamaan sanan ja irrottamaan sen moninaisista luennoista, mikä tahansa lukutapa saattaa muuttua välttämättömäksi, tavaksi, jota ei voi välttää.

Platonin vastaanotossa on useitakin tällaisia piirteitä. Vaikka Platon kirjoitti dialoginsa vapaaseen, kevyeen muotoon, jonka pitäisi ohjata lukemista vapaaseen ja kevyeen suuntaan,

jo varsin pian lukijat oppivat yhden tavan lukea. Se ei ollut kenenkään pakottama vaan se oli tapa, joka sopi odotuksiin. Myöhemmin odotukset säilyivät ilmeisesti niin samansuuntaisina, että suurempia muutoksia ei tullut. Yhä edelleen jokainen kirjoittaja puhuu Platonin ideaopista, vaikka sanookin seuraavassa lauseessa, ettei Platonin kohdalla voida puhua mistään ideaopista. Sama tietämisen, taiteen, kirjoittamisen ja valtion kohdalla: haamumaiset mutta täysin stabiloituneet tulkinat kummittelevat jo tuhannettaviidettäsadatta vuottaan.

## Moralistien haave: lihaton rakkaus

Platoninen tai sokraattinen rakkaus on kuva, jolla on yksiselitteisen lihaton merkitys. Kyse on ilmauksesta, joka tarkoittaa halua, jota ei toteuteta, tai haluttomuutta, joka kiedotaan viiraaseen vaatteeseen.

Kyse saattaa olla kyvyttömyydestä tai sopimattomuudesta, joskus sosiaalisesta erilaisuudesta (erityisesti ”sokraattisen” kohdalla), mutta yhtäkaikki kyse on rakkaudettomuudesta, jolle on annettu väärä nimi. Jotta väärää nimeä kuitenkin voidaan käyttää, vedotaan Platonin dialogiin *Pidot*, jonka juoni muistetaan kohtauksittain: idean rakastaminen on arvokkaampaa (tulee nimittäin myöhemmin) kuin ruumiin rakastaminen, ja Sokrates ei sortunut nuoren Alkibiadeen lihallisiin houkutuksiin. Tämä on todellakin kuin uskonnonopettajan päiväkirjasta: henki on vahva ja osoittaa lihalle paikkansa.

Tämä tapa tulkita Platonia sopi jo ennen Kristinuskoakin: stoalaiset pitivät jostain syystä arvossa pidättymistä lihan edessä, kynnököt ja hedonistit kielsivät satunnaisen sukupuoliaktin merkityksen filosofiassa ja Aristoteles roomalaisineen näki lihassa vain suvunjatkamisen merkityksen. Ei siis ollut yllättävää, että kaanon oli helppo omaksua siinä vaiheessa, kun kristillinen kulttuuri omaksui Platonia: Augustinus, lihatoman ihmiselämän apostoli, kunnioitti Platonia juuri platonisen rakkauden vuoksi, koska näin Platon oli osoittanut jo ennen Jeesusta, että rakastaa voi vaikka ei yhdykään.

Seuraavat vuosisadat tätä kaanoniam on toistettu niin harvaasti, ettei Platonin oma teksti, käännyttyään kansankielillekin, ole pystynyt enää lukeutumaan kaanonin läpi. Se on jo luettu. Lukutapa on jo sallinut yhden luennan ja pitkä aikaan ei riitä vapauttamaan siitä.

## Eri tavat lukea *Pidot*-dialogin loppua

Platonin kaikki dialogit ovat monitasoisia, usein ironian tai etäännytyksen leimaamia. Niissä ei ole sitä, ”mitä Platon todella sanoi”, mutta niissä on monia muita, lukijan näkökulmastakin riippuvaisia kannanottoja. Jokainen dialogi rakentuu oman dynamiikkansa mukaan: lukijaa kuljetetaan usein kuin pässiä sarvista, ilman mitään mahdollisuutta jarruttaa tai miettiä omaa aspektiaan. Platonin ilmeinen tarkoitus oli retorisella tehokkuudella laittaa lukija lukemaan toisin kuin olisi ollut hyvä. Lukija joka tapauksessa joutui aina lukemaan tekstin – tavalla tai toisella – toisenkin kerran (ainakin päässään), ja tällöin paljastui, kuinka ironia rakennetaan.

Kreikan kirjallisuuden tuntijat keuhvat Platonin kieltä, mutta kaikki eivät kehu hänen retorista taitoaan. Platon vaikuttaa paikoin epäluotettavalta: hän ei ole johdonmukainen, hän käyttää satunnaisia tyylikeinoja ja usein dialogit ovat kuin kokoonkursittuja, kahdesta tai kolmesta osasta häthätää rakennettuja.

Esimerkiksi *Pidot* näyttää koostuvan retorisesti epätasaisesti. Ensin ovat pöytäpuheet Agathonin voiton kunniaksi: korkealentoista, unohtumattoman nerokasta sanailua, jossa on viisautta jokaiselle lukijalle. Tyyliiltään tämä osa on jo kokonaisuus eikä kaipaakaan seuraavaa osaa. Sillä perässä seuraa Sokrateen monologimainen, osoitteleva, oppimestarimainen selonteko, jonka sisältö on vielä laitettu *poissaolevan* naisen, Diotiman, suuhun. Me voisimme vielä – ”filosofisista” syistä – hyväksyä tämän, mutta Platon jatkaa yhä mauttomammin tuomalla paikalle Alkibiadeen, joka siirtää keskustelun koko-

naan viikkolehdistä, kertoessaan, kuinka yritti vietellä nuorukaisena Sokrateen. Ja koko dialogi päättyy tavallaan epäarvokkaasti ja sopimattomasti kuten juominkien (*symposion*) pitääkin.

Nämä kolme osaa ovat kuitenkin se, minä *Pidot* on meille tekstinä annettu. Ja koska olemme tottuneet lukemaan *Pitoja* jo pari tuhatta vuotta, kokonaisuus rakentuu jotenkuten. Harvemmin sen sijaan sanotaan ääneen, että kyse on tyyllisesti, retorisesti ja argumentatiivisesti nerokkaasta kokonaisuudesta, joka vetää hyväuskoisen ja usein sanauskoisen lukijan alta maton pois useamman kerran. Kuitenkin: juuri rakenne on suurin tyyllinen anti *Pidoissa* ja juuri se paljastaa tekstin mahdolliset erilaiset lukutavat.

Lukutavat antautuvat lukijalle, joka ei etsi tekstin ratkaisua sanoista tai oman odotushorisonttinsa enteilemistä argumenttiketuista. Onhan olemassa toinenkin tapa: antaa tekstille autonomia, jonka kautta se paljastuu useaksi tekstiksi, joiden väliset suhteet – yhdellä, kahdella, kolmellakin tasolla – vasta rävyttävät silmille sen, ”mitä Platon todella sanoi”. Tämä lukutapa on niin sanotusti luonnollinen: vain filosofisesti naivi ihminen, joka on vapaa kaanonista, voi antautua tekstille siinä määrin, että teksti monitasoisuudessaan alkaakin paljastaa tasojen välistä argumentointia.

*Pidot*-dialogin loppuosan lukeminen on hyvää harjoitusta muihinkin Platonin dialogeihin: lukija voi oppia, ettei argumentti ole sama kuin lause tai vuorosana, ettei argumentti filosofin tekstissä ole ollenkaan lauseiden ja vuorosanojen tasolla vaan aivan muualla. Se muu on filosofinen tapa kirjoittaa teksti niin, ettei se tyhjene millään lukemisella eikä missään ajassa. Ja sellaisiahan kaikki todelliset tekstit ovat. Harjoituksena tämä annetun (tekstin) ja otetun (lukutavan) suhteuttaminen toisiinsa tuottaa neliulotteisen merkitysavarouden, jossa on varsin helppo navigoida rakentaakseen argumentointia eteen- ja taaksepäin: ketjuttamalla eri tasoissa esitettyä ja palaamalla uuden kohdalla tunnistamaan edeltävässä sen rakennusaineet.

## Miesten puheet

*Pidot*-dialogi alkaa tragediakirjoittaja Agathonin kunniaksi pidetyissä juhlissa, joissa esitetään puheita rakkaudesta. Tarkoitus on ilmeisesti selittää, mitä rakkaus on tai kuinka rakkaus on tullut osaksi ihmiselämää. Kyse on usein nominaalimäärittelmistä, jotka esitetään *narratiiveina* tai *direktiiveinä*; määrittelmien vähäistä avoimuutta kuvaa ilmeinen poissulkevuus, sillä jokaisen osallistujan kertomus ottaa uuden näkökulman ja unohtaa edellisen esittämän. Rakkaus voi siis olla joko sitä tai tätä, sen mukaan, millaisen retorisen asenteen puhuja valitsee.

Toiset ovat poliittisia, toiset pedagogisia, joku on hauska ja kolmas pyrkii jonkinlaisen tapakuvauksen kautta hyväksyttävään ihmisen sukupuolisuuden moninaisuutta tai valtasuhteita. Yhteistä näille narratiiveille ja direktiiveille on antaa selitys, jota ei voi lukea usealla tavalla. Lukutapa on annettu kerrottaessa ja teksti on yksitasoinen: se on argumentti, joka alkaa itsestään ja päättyy itseensä, eikä sitä voi kumota tai todistaa.

Useat kertomukset saavat aikaan naurua tai hyväksymistä, koska kyse ei ole tiedon etsimisestä eikä kokemuksen kuvaamisesta, nehan edellyttäisivät yhteisen luotettavan pohjan rai-vaamista. Niinpä kertomukset eivät edellytä kritiikkiä vaan ne ovat todellakin juomapuheita, tosia kylläkin, hyvin inhimilli-

siä, mutta eivät vaadi itselleen mitään statusta. Ne eivät *itsesään* ole filosofista puhetta.

Mutta ne ovat osa filosofista puhetta, itse asiassa ensimmäinen osa, jonka tarkoitus on paljastaa tavanomaisen kertomuksen heikkous. Tavanomainen kertomus voi olla vain yksi monen joukossa, vailla elimellistä sidettä yhteenkään toiseen kertomukseen. Tarvitaan lukija tai kokooja, joka voi sitoa, mutta yksistään ne eivät asetu mihinkään, mikä voisi argumentoida. Yhdessä ne kuitenkin alkavat argumentoida, ”Platonin tekstinä”, osoittamalla sen suuren tyhjyyden, mikä rakkaus-teeman narratiiviseen ja direktiiviseen käsittelyyn aina kuuluu.

Sokrates sanookin (198cde), että kaikki ylistyspuheet rakkaudelle ovat täynnä tyhjää, koska ne ovat ylistyksiä, jolloin on tärkeää ainoastaan löytää vaikuttavia ilmauksia, mutta on vähemmän tärkeää, että ilmaukset paljastaisivat totuuden.

### Sokrateen yritys sanoa *edes jotain*

Sokrates yrittää tämän jälkeen analysoida Erosta: hän pyrkii löytämään sen, mitä Eros on ja mitä Eros ei ole ja tällä tavoin saamaan kiinni rakkaudesta. Erokselle löytyy näin lukuisia oletettuja kauniita epiteettejä, joilla ei ole täyden vakuuttavuuden voimaa, mutta jotka ovat vakiintuneita oletuksia, koska niin moni uskoo niihin. Ilman viihdelukemistojakin rakkaus oli jo saatettu imelän ja harsoisen kuvan taakse, josta oli vaikea nähdä, mitä Eros varsinaisesti on.

Kun Sokrates huomaa, etteivät muut keskustelijat (lähinnä nuori Agathon) pysty seuraamaan kyselyä, joka asettaa arvioitavaksi tavanomaiset oletukset, hän ottaa käyttöön uuden välineen, *poissaolevan*. Diotima, mantineialainen viisas nainen, oli opettanut Sokratesta, joka siis nyt vain siirtää viisautta. Platon asettaa lukijan ekskurssille, pois aiotusta suunnasta, kohti jotakin, josta kukaan paikalla olevista ei ole vastuussa. Teksti siirtyy lukijan vastuulle, vaikka lukijalla ei ole keinoja tarkistaa, onko Diotima Sokrateen fiktio vaiko todellakin ulkopuolinen, vanha ja toinen.

Luotettavuuden kannalta näillä tiedoilla olisi lukijalle merkitystä, mutta Platon jättää asian täysin auki. Tällä on argumentoinnin kannalta suuri merkitys. Nyt Sokrates voi puhua – varmuuden asteesta piittaamatta – ikäänkuin toisella suulla, jolloin hänen oma suhteensa teemaan jää edelleen avoimeksi. Tällä on merkitystä myöhemmin, kun lukijan on muodostettava oma käsityksensä.

Diotiman kertomus rakkaudesta on eräs kauneimmista narratiiveista, joita rakkaudesta on kirjoitettu. Se on kaukana imelyydestä, koska se käsittelee rakkautta ihmisen herkkyytenä, avoimuutena, kaipauksena ja yksinäisyytenä. Diotiman rakkaus-käsitykseen ei kuulu toista ihmistä muuna kuin rauhan rikkojana: toinen aiheuttaa tavattoman yksinäisyyden, riipivän onnen ja epätodellisen hyppäyksen kuvittelun kyvyissä. Mutta toinen ei jätä itseään minulle. Diotiman onkin oltava vanha ja viisas, kaukainen ja toinen, jotta hän voi kertoa tarinansa näin.

Diotima kuvaa (203cd) Eroksen nuorukaiseksi, joka ei ole kaunis, ei rikas, ei kotonaan, mutta jolla on silti kaikki, koska sillä on kaipaus. Kun tämä tulee ihmisen osaksi, hänestä ei ole narratiiveihin, vielä vähemmän direktiiveihin, juhlapuheita ei synny, koska kaikki on pyyhkäisty pois ja jäljellä on vain kodittomuus omassa itsessä. Koko huomio on toisessa.

Kun tämän jälkeen Diotima koko lailla vuolaan vuoropu-

helun kautta selittää rakastumista, lukijan on oltava varuillaan. Nyt ei ole kyse Eroksesta vaan ihmisen mahdollisesta tiestä sinne, mitä kutsutaan ”rakkaudeksi”. Tie on rakentunut osista ja sille eri ihmiset tulevat eri kohdista ja jokaiselle se muotoutuu eri tavoin. Platon laittaa Diotiman ja Sokrateen käymään vuoropuhelua, jonka on siis täytyntä tapahtua kauan sitten: kyseessä on muistiinpalauttaminen muiden edessä, pedagoginen speaktaakkeli, jonka tarkoituksena on siirtää rakkaus juhlapuheista, määritelmistä ja analysoinnista kohti kokemusta.

Diotima toimii Sokrateen kokemuksen peilinä, joka on vino: Diotima puhuu kaikista elämän puolista, joilla Sokrates on vaikuttanut (nautiskelijan, valtiomiehen, sotilaan, ruumiiltaan raskaan poikien rakastajan) saadakseen näkyviin, kuinka moninaisena tie rakkauteen ilmaantuu kullekin ihmiselle. Tie ei ole yksi vaan se on yhtä monta kuin on minua rakastajana. Halu, oikeamielisyys, kunniantunto, kauneuden jano muiden muassa tulevat esille yhdessä ihmisessä ja hänen rakkaudessaan, vaikka me tavanomaisesti tunnistamme vain jonkin niistä (itsessä ja toisissa).

Diotiman pedagogisuus on peräti pedanttia, millä on merkitystä loppukohtauksen ymmärtämisen kannalta. Diotima toistaa moneen kertaan ruumiin vaatimukset: rakkautta ei ole sille, joka ei löydä tielle ruumiinsa vaatimusten kautta. Silmät ajavat nuoren kohti kaunista ja kauneus esiintyy meille parhaiten kauniissa ihmisessä. Kreikkalainen ajatus elävästä ihmisestä täydellisimmin ideaalina olentona näkyy Diotiman puheessa hyvin: elävä, kaunis, kosketettavissa, muuttuva, ohimenevä – siinä todellisen kauneuden määreet.

Mitään keinoa hypätä suoraan ”henkiseen kauneuteen” ei ole. Se olisi vain hyppäämistä tyhjiin juhlapuheeseen, joka muuttuu pian direktiiviksi. ”Henkinen” on kokemuksen korvaamista määrittelyllä, kosketetun puuttumista ja siis kosketuksi tulemisen puutetta. Rakkaudessa ei ole henkistä aspektia, koska rakkaus aina koskee (sanan molemmissa merkityksissä).

Diotima opettaa Sokrateelle, että rakastamalla kaunista ihmistä hänen ruumiillisen kauneutensa tähden ja antautumalla koskettamisen kautta toiselle, ihmisellä on mahdollisuus oivaltaa rakkauteen kuuluvia muita päämääriä. Toinen ja koskettaminen (sukupuolisuus kokonaisuudessaan) rikkoo yksinkulkemisen viisauden, joka uhkaa ihmistä koko elämän ajan. On annettava toisen antaa kuljettaa itseään ja kuljettaa niin, että toinen voi kulkea minun kanssani (211b). Näitä toisia pitää olla useita, koska rakkauden laki ei ole monogaminen (211c).

Kosketuksessa ja promiskuiteetin kautta, jakamalla itseään ja ottamalla toisia, ihminen saavuttaa tajun kauneudesta, jota on vain niillä hetkillä, kun antautuu toiselle, toisen kuljettamaksi. Ihminen kerää nämä hetket ja alkaa nähdä kaipauksessaan, kuinka kauneus on samaa kaikessa siinä, minkä jakaa eikä pidä itsellään: taidoissa, puheessa, tiedossa.

### Takaisin maan päälle?

Sokrates sortuu itsekin Diotima-kertomuksensa lopuksi samantyyppiseen juhlapuheeseen kuin muutkin miehet: hän alkaa puhua hyveestä mahtipontiseen ja epäuskottavaan sävyyn. Hän puhuu jumalten suosiosta ja kuolemattomuudesta tavalla, joka kaikissa Platonin teksteissä on pilkkaa humalaisten ja eulogistien tarinoista. Onneksi hänet keskeytetään. Paikalle saapuu Alkibiades tanssityttöjen seurassa ja hän saa aikaan yleisen remakan, jonka aikana heitellään nokkelia huomautuksia, nenäk-



käitä muistumia ja kiusottelevia sekä hännäviä sanoja (213). Alkibiades suistaa keskustelun frivooliksi suunsoitoksi, jona aikana äsken viljelty kaunopuheisuus katoaa ja antaa sijaa henkilökohtaisuuksille. Nämä kuitenkin synnyttävät uuden kysymyksenasettelun, jonka Alkibiades halua liittää illan teemaan; rakkauteen.

### Kummallinen loppukohtaus

Alkibiades kertoo – joko ylistääkseen Sokratesta tai vain kiusataksaan tätä (”kosten sinulle myöhemmin”, 213e) – kuinka hän nuorukaisena yritti eri tavoin vietellä Sokrateen. Alkibiades käytti kaikkia niitä keinoja, joita vihjaava (ei-artikuloiva) vietteleminen edellyttää: järjesti tilanteita, antoi ymmärtää, luotti ruumiinsa voimaan. Sokrates ei kuitenkaan tullut vietyksi.

Sokrateesta syntyy outo kuva dialogin lopussa: hän toisaalta sanoo rakastavansa nuorukaisia ja erityisesti Alkibiadesta, mutta Alkibiades todistaa, ettei Sokrates ole rakastellut hänen kanssaan. Mikä on tämä mies, joka puhuu yhtä ja tekee toista?

Jos Sokrates todellisesti tarkoitti Diotima-puheessa esille nostamia asioita, hän on todellisesti sortunut samaan juhlapuheiden tyhjyyteen kuin muutkin Agathonin vieraat: hän kyllä pystyy puhumaan silmien kautta syntyneestä rakkaudesta, joka johdattaa koskettelemaan (rakastelemaan) kauniin kanssa, mutta hyppää itse suin päin rakkauden toisille asteille, joita ei – Diotiman mukaan – voi edes tavoittaa ilman koskettamista (rakastelemista).

Kun Sokrates punehtuu ja tulee noloksi Alkibiadeen kertomien asioiden vuoksi, syy ei olekaan hänen häveliäisyydessään, vaan paljastuksessa, jossa hänet osoitetaan yhtä tyhjänpäiväiseksi suunsoittajaksi kuin olivat muutkin puhujat: hän ei yltänyt sen lähemmäs kokemusta kuin toisetkaan.

### Pitojen rakenteellinen viisaus

Pitojen rakenne yhdistää kaikki puhujat ja osoittaa, kuinka puhuminen mistä tahansa asiasta on helppoa vailla mitään todellista kontaktipintaa niihin kokemuksiin, joita voidaan pitää aiheen kannalta ensisijaisina. Kuitenkin, kokemukset ovat ensisijaisia, koska ainoastaan niissä ihminen joutuu tekemisiin sen asian kanssa, josta on kyse. Tämä ajatus tulee esille Platonilla tekstin jälkeen, erityisen voimakkaasti *Valtio*-dialogin luolavertauksessa. Ei ole aihetta, jollei ole kokemusta.

Puhuminen – siis käsitteellinen elaboroiminen, määrittäminen, narratiivit ja direktiivit – on mahdollista, koska kieli on ensin. Kuten Derrida niin selvästi sanoo: kirjoittaminen (lue: kieli) on ensin ja puhuttu voi tulla sen jälkeen; ikävä kyllä kieli mahdollistaa puhumisen myös siitä, mistä ei ole puhuttavaa, siis mihin ei ole merkityksiä, joihin sanoilla voisi viitata.

Miesten puheet rakkaudesta ovat tyhjää juhlapuhetta ja ne osoittavat, ettei kukaan paikallaolevista ole koskaan ollut rakkauden alla, tilassa, jossa rakkaus on subjektina. Miehet pystyvät puhumaan rakkaudesta sen käsitteellisellä ja narratiivisella tasolla, jopa niin, että mukana on viittauksia itseän. Mutta he eivät asetu rakkauteen, siihen, että ”joku kuljettaa minua”, siihen että ”odottamatta havaitsee jotakin, joka on kuvaamattoman kaunista” ja siihen että ”siittää” tapauksesta riippuen jota-

kin. He ovat jo löytäneet rakkauden kielessä ja samalla kadottaneet sen itsensä (ja itsensä).

Näennäisestä erilaisuudesta huolimatta Sokrateen puhe on yhä tyhjä. Se on *poissaolevan* puhetta, poissaolevan Diotiman puhetta poissaolevasta. Poissaoleva ei tule esitetyksi, koska Platon ei uskonut representaatioon: mitään ei voi osoittaa tai tehdä läsnäolevaksi puhumalla, jollei asia ole kokemuksessa läsnä. Tämähän on myös luolavertauksen viesti.

Diotiman suulla Sokrates yrittää jonkinlaista eteen esittämistä, kuvitelmaa, speaktaakkelia (kreikaksi *theoremata*), ikään kuin toivoen, että se ylittää juhlapuheen ontoutuden. Mutta tulos on yhtä tyhjän kanssa, kaunista mutta aiheetonta. Alkibiadeen paljastus sitoo yhteen kaikkien paikallaolevien miesten puheet, osoittaa kuvitelmien merkityksettömyyden ja – ennen kaikkea – paljastaa meille, että Platon ”todella sanoi”, että Sokrates oli kykenemätön rakastamaan, koska ei suostunut nuorukaisen viettelemäksi.

Tällä tavoin *Pidot*-dialogin rakenne osoittaa enemmän kuin ne kuivakkaat tulkinnot, joiden vuoksi pidämme liha-tonta rakkautta filosofisesti parempana, kuvittelemme kauneuden ja puhumme siitä, mistä meillä ei ole kokemusta, koska kieli on jo tuossa, on jo tehnyt koettavan nähtäväksi ennen kokemista.

Platoninen rakkaus on siis vitsi, jonka edustajaksi Platonin fiktiivinen päähenkilö Sokrates joutuu, koska on kykenemätön erottamaan kieltä ja todella koettua. Kun Platon kuvaa *Valtio*-dialogissa, luolavertauksessa, ihmisen tietä ulos luolasta, hän kuvaa samaa tilannetta kuin *Pidoissakin*: ulos siitä, josta jo osaa puhua niin, ettei tarvitse olla omaa kokemusta. Luolavertauksen ulosautettava saa ”mustelmia ja ruhjeita”, *Pitöjen* Sokrates joutuu hämilleen ja punehtuu, kun kylmä paljastus osoittaa hänet suunpiksijäksi, jonka rahkeet eivät riittäneet rakastamaan Alkibiadesta lihassa.

Liha on muutenkin Platonille kielen koetinkivi. Hän tuskin olisi kirjoittanut sanottavaansa dialogimuotoon, kryptiseksi argumenttikehiksi, jollei hän pyrkisi tällä tekniikalla ja dialogien rakenteellisilla piirteillä osoittamaan sanomattomissa olevaa, ennen kieltä olevaa, kielen edellytystä. Platonin oma aika oli yhtä lailla kuin omamme täynnä valmista sanottua vailla sitä, mistä sanotaan. Tätä taas ei voinut tuolloin kuten ei nytkään kuvata sanomalla.

Jos platoniselle rakkaudelle nyt olisi annettava uusi merkitys edellisen perusteella, platoninen tarkoittaisi rakkaudessa kuviteltua, kohteetonta, kielenkäytön totumuksissa syntynyttä speaktaakkelia (*theoremata*), joka ei piirrä mitään ihmisen kokemukseen mutta tekee kokemisen tarpeettomaksi täyttämällä saman kohdan kuin minkä kokemus olisi täyttänyt. Tämä simulaatio on meille nyt hyvinkin tuttu. Sen sijaan vähemmän tuttu se alkaa tällä tavoin ajateltuna paljastua useimmista Platonin keskikauden dialogeista, joiden lukemisessa meidän onkin etsittävä uusia teitä.

Kristinuskon ja Modernin jälkeinen lukutapa edellyttää luopumista kuvittelusta (*Vorstellung, representation*) niiden maailmojen hyväksi, jotka saattavat antaa puheelle merkityksiä. Tässä tekniikassa Platon osasi paljon: hänen retoriset taitonsa huimasti ylittävät ne lukutavat, jotka on kanonisoitu filosofian historiassa. Platon myös osoittaa, kuinka filosofia on aina muuta kuin poroporvarin lohdutusta tämän piehtaroidessa eettisessä ja fyysisessä kyvyttömyydessään.





# Oliko filosofien kuningas piilohetero?

## Mieskulttuurin kunnia ja pyhän perheen pilaama Platon

*Sukupuolieron filosofiaa on tehty ja tutkittu hämmästyttävän harvoin miesten näkökulmasta. Useimmiten yritykset ovat menneet myttyyn, sillä platonisen mieskulttuurin aitoja jälkeläisiä vaikuttaa ammattifilosofien keskuudessa vähän. Tässä artikkelissa Jukka Hankamäki pyrkii osoittamaan, kuinka nykyajan seksuaalifilosofioista voidaan sanoa kaikki tarpeellinen tutkimalla Platonia ja oikaisemalla hänen selittäjiään. Kirjoittaja ilmoittaa toimivansa miesten välisen rakkauskäsityksen asianajajana ja homoseksuaalien salaliiton todisteena. Miksi feminismi, naturalismi ja pragmatismi ovat myös seksuaalipoliittisesti oikeaoppisen tieteen kotijumalia, kysyy retkillään poikkeamia ja oikaisuja harrastava tohtori Hankamäki. Hänen La gaya scienzansa sivallusten kohteeksi joutuu varsinkin professori Juhani Pietarisen "heteroseksistinen" tulkinta Platonista.*

**K**uvataiteiden, musiikin ja kirjallisuuden lisäksi ei tarvitse tuntea montakaan niin sanotun henkisen kulttuurin harjoittajaa voidakseen kysyä, mitä filosofiaakin olisi ilman homoseksuaaleja. Samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteisestä merkityskonstituutiosta nähtävästi johtuu, että esteettisen ja älyllisen elämän projektit toteutuvat parhaiten saman sukupuolen sisällä. Siksi ei ole ihme, että hyveen, tiedon ja viisauden rakastajat ovat aina aikojen alusta alkaen valinneet myös käytännöllisen elämän toteutumisyhteydeksi nimenomaan homoseksuaalisen rakkaussuhteen.

Nykyajan filosofiasta poikarakastajina tunnetaan parhaiten ehkä Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault, Roland Barthes ja Gianni Vattimo, mutta mallin ja ansaitun esikuvan tälle filosofisen rakkauselämän muodolle on antanut epäilemättä Platon. Miesten välinen rakkaus on ollut siinä määrin suosittua aisti-iloisesta antiikista Medicien akatemiaan asti, että sen valossa voi ahkerasti siteerattu maininta filosofian historiasta ”pelkkinä alaviittauksina Platoniin” tuntua jälleen hyvin punnitulta ja kohtuulliselta.

Platonin filosofia on tulvillaan maailman kauneimpia homoseksuaalisen rakkauselämän kuvauksia. Miesten välinen rakkaus tihkuu koko hänen estetiikkansa, etiikkansa ja yliaistillisen tieto-oppinsa läpi niin, että voi väittää Platonin filosofian olevan ymmärrettävissä vain, jos huomataan sen perustuvan läpikotaisin homoseksuaaliselle arvo-, merkitys- ja symboliuniversumille. Tätä filosofiassa luontaisesti kukoistavaa miesten välistä rakkautta onkin eräiden myöhempien toimesta nimitetty nokkelasti filosofisen perintemme homoloogisuus-

deksi (hom[m]ologue)<sup>1</sup>, mihin ainakin mieskulttuurin näkökulmasta on syytä suhtautua yksinomaan kiitoksella.

Vaikka kunnia tieteellisen ja filosofisen perintemme patriarkaalisuudesta kuuluu ainakin osittain juuri Platonille, joutuu joskus hämmästyämään, kuinka erilaisen vertailukohdan Platonin oma filosofia muodostaa nykyajan filosofioille ja tavoille ymmärtää häntä itseään. Eräällä tavalla tämä johtuu kulttuurien eroavuuksista. Platonin ajattelussa kasvatus perustettiin pederastialle eli poikien ja heitä vanhempien miesten rakkaudelle, ja miesten välinen seurustelu ja sukupuolinen kanssakäyminen loivat perustan koko valtiolliselle elämälle: yhteiskunnallinen järjestys, kauneusarvot, politiikka ja seura-elämä olivat homoseksuaalisen arvomaailman mukaisia. Sen vuoksi onkin kiintoisaa kysyä, miten tämä sokraattisen rakkauselämän muoto elää ja voi keskuudessamme nykyisin. Miten platonisen rakkauden esikuva ymmärretään yhteiskunnassa ja yliopistossa? Mitä merkitystä Platonin filosofialla voisi yhä olla pohdittaessa nykyaikaisten sukupuolifilosofioitten asettamia haasteita ja johtopäätöksiä? Sopivaa vertailukohtaa Platonille ei tarvinnut etsiä pitkään.

### Pilattu Platon

Kävellessäni tutkimustuki kiistettynä kaupungin kaduilla sattui kerran harvinainen tapaus, ja tulin poikenneeksi yliopistolla. Mainitusta syystä johtuen minulla oli nyt tilaisuus korjata ja oikaista muiden tekemiä väärinkäsityksiä, ja mieluisa mahdollisuus siihen avautuikin harvinaisen pian. Yliopistolla,

kuten kaikkialla nykyisin, oli avattu markkinatori, jossa oli meneillään alennusmyynti: kirjoja. Ostin kirjan nimeltä ”Platonin harmonisen mielen etiikka”. Sen on kirjoittanut arvostettu professori Juhani Pietarinen. Pietarinen on aloittanut Platon-politiikkaansa jo vuonna 1983, jolloin hän esitelmöi platonisesta rakkaudesta Suomen Filosofisen Yhdistyksen kokouksessa.<sup>2</sup> Esitelmän eräs alaotsikko kuului silloin ”Homoseksuaaliselle seurustelulle asetetaan rajoituksia”<sup>3</sup>, ja platoniselle rakkaudelle annettiin siinä muutoinkin korostetun heteroseksistinen tulkinta.

Onpa kiintoisaa nähdä, mitä Pietarinen sanoo Platonista nyt, ajattelin, ja – kyllä – tässä uudemmassa teoksessaankin hän puhuu aina vain anakronistisesti nimenomaan ”homoseksuaalisuudesta”. Ehdittyään alleviivata, että Platonin näkökulmasta miesten välinen rakkaus voi johtaa ”vain henkiseen luovuuteen”<sup>4</sup>, Pietarinen aloittaa opettamisen: ”Hän näet suhtautuu kielteisesti homoseksuaaliseen kanssakäymiseen.”<sup>5</sup>

Pietarinen käyttää paljon vaivaa vakuutellakseen, että Platon kielsi miesten rakkaussuhteista sukupuolisen kanssakäymisen. Hän koettaa kaikin keinoin kiistää Platonin filosofiasta miesten välisten suhteiden seksuaalisuuden ja tehdä Platonista homojen vastaisen rintaman keulakuvan. Hän ei jätä pienintäkään dialogien moniselitteisyydestä johtuvaa tulkinnan mahdollisuutta käyttämättä väännelläkseen ja taivutellakseen Platonia heteroseksistisen rakkauskäsityksen puolestapuhujaksi. Tämän hän tekee tavalla, jonka tuloksena ei dialogit kirjoittanutta filosofi-Platonia Pietarisen tulkinnasta enää tunne. Hän on koettanut kääntää Platonin eräät sukupuolielämää koskevat irralliset varaukset ja huomautukset periaatteelliseksi kriitikiksi ja tuomiomieleksi homoseksuaalisuutta kohtaan. Hän on kieltäytynyt ymmärtämästä Platonin filosofiaa historiallisessa kontekstissa. Hänen tulkintansa Platonin ja kreikkalaisen antiikin rakkauskäsityksistä on menetelmällisesti panetteleva ja asiasisällöllisesti väärustelevä tavalla, josta voi sanoa, että lopulta mikään sen keskeisistä väitteistä ei pidä paikkaansa.

Esimerkin siitä, millä tavalla Pietarisen harjoittama tulkintaminen on historiallisesti välinpitämätöntä ja anakronistista, tarjoaa jo yllä mainittu heteroseksuaalisuuden ja homoseksuaalisuuden käsitteiden refleктоimaton käyttö. Ei voida sanoa, että Platon olisi suhtautunut ”kielteisesti homoseksuaalisuuteen”, koska Platon ei puhunut mitään enempää homo- kuin heteroseksuaalisuudesta. Melkein kaikki alkavat jo tietää, että kumpainkin käsite on itse asiassa kreikkalais-latinainen sekasikiö, jossa kreikan kielen sana homoios (”sama”) tai heteros (”eri”) yhdistettiin latinan kielen ”sukupuolta” tarkoittavaan sanaan sexus. Kun Pietarinen alkaa jakaa Platonin erosta heteroseksuaaliseen, homoseksuaaliseen ja homoeroottiseen käyttäytymiseen, hän luokittelee ja kategorisoi Platonin rakkauskonseptiota tavalla, joka antaa harhaanjohtavan kuvan siitä, miten Platon ja toiset ihmiset hänen aikanaan ajattelivat.

Vakavampi ongelma näiden käsitteiden käyttämisessä on se, että ne ylikorostavat seksuaalisuutta asiassa, joka kattaa ihmisen koko persoonallisuuden. Jos näitä modernilta ajalta peräisin olevia käsitteitä kuitenkin käytetään, olisi niiden kuvaileva luonne selvitettävä, ja lisäksi tulkintojen tulisi pitää historiallisesti paikkaansa. Lähes kaikki Platon-tutkijat ja kreikkalaisen antiikin tuntijat todistavat, että seksuaalinen kontakti sisältyi sekä miesten väliseen rakkauteen että miesten ja poikien väliseen pederastiseen suhteeseen.<sup>6</sup> Miesten seksuaalisuus, poikarakkaus mukaanlukien, ei edustanut sellaista vaihtoehto- tai vastakulttuuria, jollaiseksi se arvotetaan nykyajan yhteiskun-

nissa, vaan se nousi yhteisön kannattamien perusarvojen pohjalta ja tuki niitä.

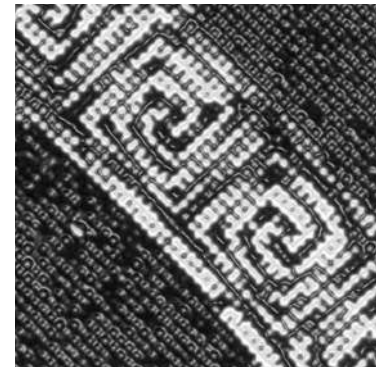
Homoseksuaalisuuden käsite sopii kielteittä sen kuvailemiseen, kuinka seksuaalisia miesten väliset ystävyysuhteet tosiasiaassa olivat. Sen sijaan Pietarinen pyrkii omalla hiuksenhalkomisellaan päinvastaiseen suuntaan. Hän sokeroi sanansa painottamalla näennäisen vapaamielisesti ja epäsovinnaisesti Erokseen eroottisuutta<sup>7</sup>, mutta jo seuraavassa lauseessa hän tekee saman kuin kristillinen kansanedustaja ja kiistää kaiken kuin laupias lammas: ”miesten keskinäinen seurustelu edustaa vain yhtä, joskin tärkeää eroksen tapaa ilmentää voimaansa — kuitenkin niin, että seksuaalinen kanssakäyminen suljetaan silloin pois”.<sup>8</sup>

Kirjoittaja ei varmaan ole tullut ajatelleeksi, mitä eroottisuudesta jää jäljelle, jos siitä noin vain ”poistetaan” sukupuolinen kanssakäyminen. Sama nautitseva linja jatkuu todistelulla, jossa Pietarinen etsii tukea Platonin jo sinänsä konservatiivisena pidetystä *Valtiosta*. Kohtaan 403b viitaten hän yltyy väitettämään, että juuri tässä nimenomaisessa kohdassa ”miesten keskinäisen seksuaalisuuden sulkeminen rakkauden ulkopuolelle”<sup>9</sup> jollakin tavoin muka ”sanotaan suoraan”.<sup>10</sup>

Totuus lienee se, ettei Platon sano dialogeissaan mitään Pietarisen kuvailemalla tavalla ”suoraan”. Oikeudenmukainen tapa tulkita Platonia olisi a) myöntää hänen tekstiensä moniselitteisyys ja moniaineksisuus ja b) ymmärtää hänen yksittäiset tekstikohtansa eri tyylikeinoin tehostetuina ja draamallisina jännittein kerrottuina kirjoittajan intentioina sekä hermeneuttisesti osana koko kulttuurille ja tekstikorpukselle ominaista perusymmärrystä.

Ne eräät varaukset, joita Platon yhdisti miesten seksuaaliseen kanssakäymiseen, lähinnä vain todistavat, kuinka kiinteästi homoseksuaalisuus kuului miesten yhteiselämään ja kuinka intohimoisia nämä suhteet omasta voimastaan olivat. Kuten esimerkiksi Dover ja Lilja toteavat, tämä ei koske vain miesten rakkaussuhteita, vaan myös miesten ja poikien väliset sekä poikien keskinäiset ystävyysuhteet olivat usein erittäin kiihkeitä seksuaalisuhteita.<sup>11</sup> Tunnetuin esimerkki siveästä pidättyvyydestä on tietenkin Sokrates, joka nukkui saman peiton alla rakastettunsa Alkibiadeen kanssa mutta ei reagoinut tämän seksuaalisiin houkutusyrityksiin.<sup>12</sup> Alkibiadeen hämmästyksensä antaa ymmärtää, että normaalitapauksessa näin ei olisi ollut.<sup>13</sup>

Platon suhtautuukin suosittavasti sekä pederastisiin että miesten välisiin seksuaalisuhteisiin, mutta hän kehoittaa noudattamaan niiden kuten kaikkien muidenkin nautintojen suhteen kohtuutta. Kohtuullisuus (sofrosyne) puolestaan oli eräs kreikkalaisen kulttuurin perushyveitä. Seksuaalisuutta koskevat ”kiellot ja rajoitukset” ovat ymmärrettävissä näennäisrajoituksiksi, joiden asettaminen todisti päinvastaisen asiointilan olleen yleinen ja legitiimi normi. Myös retorisisena ja kirjallisina keinoina niiden tehtävä oli sama kuin kaikkien seksuaalisuutta koskevien ehtojen ja varausten: ne vain lisäsivät osapuolten kiinnostusta ja kohottivat täyteen kattoonsa filosofian hullun kiihkön, jolla oli yksinomaan myönteinen ja filosofiisiin suorituksiin innostava merkitys. Platonin huolta kohtuul-





lisuuden noudattamisesta kuvaakin lähinnä argumentti, että pojat eivät voisi käyttää heidän kauneudesta lumoutuneita miehiä hyväkseen.<sup>14</sup> Jos eettis-pedagogisen tehtävän toteuttamisessa onnistuttiin, oli Platonin mielestä oikein, että osapuolet saivat palkinnoksi myös seksuaalisen tyydytyksen:

”Kun sitten sellainen pari löytyy, missä kummallakin on oikea asenne ja missä rakastaja on valmis tekemään rakastettunsa puolesta mitä tahansa, jos tämä vain hyväksyy hänet, ja poika puolestaan on halukas palvelemaan millä tahansa hyväksyttävällä tavalla sellaista miestä, joka tekee hänet viisaaksi ja hyväksi, ja kun toinen kykenee opastamaan järkevyyteen ja muuhun hyveellisyyteen ja toinen puolestaan tuntee opin ja viisauden tarvetta, silloin ja vain silloin, kun kaksi tällaista ihmistä yhdistää asenteensa, käy mahdolliseksi se, että rakastetun on kaunista ja oikein suostua rakastajansa tahtoon.”<sup>15</sup>

Näin perustetulle sukupuolisuhteelle antoi arvon ja merkityksen se, että rakkaus oli suunnattu palvelemaan ihmisen henkisiä ja teoreettisia päämääriä. Siten homoseksuaalinen kanssakäyminen muodosti filosofian aidoimman ja kokonaisvaltaisimman toteutumisyhteyden. Modernilta kannalta katsoen homoseksuaalinen yhteenkuuluvuuden tunne ilmentää saman sukupuolen yhteistä kehollista merkityskonstituutiota, vaikka eräät nykyaikaiset merkityksenteorioiden ovat kaikin keinoin pyrkineet kiistämään kokemukseräisen merkitysten muodostumisen. Tällaisella defensiolla on ilmeisesti syynä yrityksessä peitellä tieteen ja filosofian olemukseen sisältyvää homososiaalisuutta, homoeroottisuutta, homoseksuaalisuutta ja, kuten eräät nerokkaat feministit ovat todenneet, merkitysten projektimme kaikenkattavaa homoloogisuutta.

Valinnanvaraa filosofisen ja tavanomaisen elämän välillä kuvaa se, etteivät erot Platonin ”taivaalliseksi”<sup>16</sup> arvottaman homoseksuaalisen rakkauden ja ”tavallisen”<sup>17</sup> rakkaussuhteen välillä olleet sellaisia olemuseroja, joiden kautta nykyajan naturalisoiva ihmiskuva lähestyy sukupuolikäyttäytymistä. Jo se, miten eri tavoin kuin nykyään Platonin ajan ihmiset tekivät sukupuoliset valintansa, osoittaa, kuinka normatiivinen sukupuolisen käyttäytymisen perusta on. Homoseksuaalinen elämäntapa oli ja on ihmisen persoonallisen vapauden ja filosofisuuden legitimoiva arvovalinta ja yhteiskuntapoliittinen kannanotto.

## Oliko Platon piilohetero?

Me tutkimme Platonia kolmannella vuosituhanella. Tässä postmodernissa identiteettien hyrskeessä on jännittävää katsoa, minne esimerkiksi Juhani Pietarinen tulkintojaan kuljettaa. Hän näkee paljon vaivaa taivutellakseen Platonia heteroksi. Hän vakuuttelee Platonin kieltäytyneen kieltämästä heteroseksuaalista rakkautta: ”On siis selvää, ettei Platon pyri sulkemaan heteroseksuaalista rakkautta rakkauden ulkopuolelle.”<sup>18</sup> Väite on tosi vain siksi, ettei Platon pyri eksklusiivisesti sulkemaan rakkauden yhteydestä pois mitään vaihtoehtoja toisin kuin itse Pietarinen, jonka closed out -filosofian toivosi jo vihdoin kääntyvän out of closed -ajatteluksi. Hän puolustelee ja selittelee käyttäen ilmaisuja ”ei sulje tuollaista mahdollisuutta pois”<sup>19</sup>, ”niin ei kuitenkaan tarvitse ajatella”<sup>20</sup> ja tietenkin: ”toisenlaisessa ilmapiirissä miehen rakkaus naiseen ja naisen rak-

kaus mieheen on innostanut ja innostaa edelleen korkeisiin henkisiin suorituksiin”.<sup>21</sup>

Aivan kuin tämä kuluttava heteroseksistisyys ei riittäisi Pietariselle, hän yrittää tehdä myös Platonista piiloheteron. Hän yltyy väittämään, että Platonin ajan Kreikassa miesten rakkaussuhteita ”lähestyttiin nimenomaan heteroseksuaalisten normien pohjalta”<sup>22</sup>(!), että Platonin eros-teoria muka ”hyväksyy vain heteroseksuaalisen kanssakäymisen”<sup>23</sup>, että homoseksuaaliset suhteet ”pyrittiin salaamaan”<sup>24</sup> ja että juuri ne ”filosofi tuomitsi sivistyneiden tapojen turmeltumisen”<sup>25</sup>.

Platonin omakin suhde rakastettuun Dioniin edustaa Pietariselle vain eräitä ”myrskyisiä draamoja”<sup>26</sup>, mutta akateemisten koukeroiden kautta hänkin joutuu myöntämään, että ”kanssakäyminen nuorten ateenalaisten kanssa ei voinut olla herättämättä eroottista kiinnostusta”<sup>27</sup>.

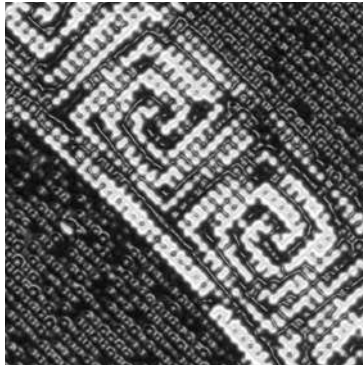
Pietarisen harjoittama raju puolustelu riittäisi jo sinänsä saattamaan hänen väitteensä epäilyksenalaisiksi ja niiden oman ehdottoman muotoilun vuoksi kumotuiksi. Haluan kuitenkin olla ystävällinen, ja näen hänen kanssaan vaivaa. Totuus on, että kaikkea seksuaalisuutta käsiteltiin klassisen kauden Kreikassa sekä myönteisin että kielteisin termein. Toisaalta se oli jumalallista ja hyvää (afrodisia), toisaalta siihen liitettiin häpeän tunteita (aiskhrologia), eivätkä kulttuurimme eroa toisistaan tässä suhteessa kovin paljon. Ihmisen katsottiin voivan rakastua kumpaankin sukupuoleen tahansa, eikä platonisessa ajatus- ja käyttäytymismallissa erotettu homo-, hetero- tai bidentiteetillä varustettuja yksilöitä. Platonin ajan Kreikassa miesten välinen rakkaus ja seksuaalisuus olivat ensi sijassa eettinen ja pedagoginen ilmiö, ja niinpä homoseksuaalisten tunteiden julkista osoittamista suvaittiin itse asiassa paremmin kuin miehen ja naisen näyttäytymistä keskenään yleisellä paikalla.<sup>28</sup> Tämä ei johtunut pelkästään homoseksuaalisuuden filosofisesta arvosta, vaan myös siitä tosiasia, että sukupuolet oli kreikkalaisessa käytännössä erotettu pitkälle omiin elämänpireihinsä. Miesten toimintakenttää oli polis, valtio, kun taas naisten valtapiiriä edusti oikos, kotitalous.<sup>29</sup> Eikä Platon miehen ja naisen suhteita kiellä, mutta heteroseksuaalisuuden ilmaukset olivat sallittuja yksinomaan suljetuissa sisätiloissa kuten kotona, ja sukupuolilyhdyntään naisen kanssa tuli vaivautua vain valtion säättämässä lajinsäilytystarkoituksessa.

Kuten Platon itse todistaa,<sup>30</sup> ei miehen ja naisen välisellä seksillä ollut tämän lisäksi mitään erityistä arvoa. Se vastasi lähinnä pölynimurointia ja televisionkatselua, kun taas homoseksuaalinen kanssakäyminen arvotettiin ihanteeksi, jonka ympärille koko yhteiskunta ja ihmisten sosiaalinen arvostus rakentuivat. Tämä liittyy myös siihen, että antiikin Kreikassa ei tunnettu homoseksuaalisuuden käsitettä: elämä oli kerta kaikkiaan niin homoseksuaalista, että se ei yksinkertaisesti erottunut homoseksuaaliseksi, kun sille ei voitu tunnistaa kilpailukykyisiä vaihtoehtoja. Toisaalta homoseksuaalisuus ei koskaan ollut pelkkää homoseksuaalisuutta, koska homoseksuaalisuudesta sai voimansa myös kaikki muu, mikä yhteiskunnassa oli homoseksuaalista.

## Seksit selviksi

Homoseksuaalisuus koetaan jo niin kiinteäksi osaksi omaakin kulttuuriamme, että raivokkaimmat homojen vastustajat katsovat parhaakseen paeta ja siirtää idiosynkrasioitaan muiden yhteisöjen piiriin löytääkseen edes joitakin sellaisia homovastaisuuden aineksia, joita he pitävät ”kehittymättömiksi” arvot-

tamilleen kulttuureille ominaisina. Tätä häiriökäyttäytymistä ovat harjoittaneet niin kristityt kuin monet psykologitkin, minkä seurauksena Platonin nimeä on käytetty paljon väärin. Platonisen rakkauden epäerotisoiminen on lähtöisin juuri psykoanalyttisten myytintutkijoiden kynästä. Heille yltiöpäinen heteroseksismi on agraarisen vihan väline ja paperille jäänyt jälki alkeellista itseterapiaa. Mutta psykologisoivaa merkitysten muuntelua ovat harjoittaneet myös filosofit.



Kirjansa sivuilla 112-113 Pietarinen selittää miesten välistä rakkautta heteroseksuaalisen seurustelun korvikkeeksi. Hän tähdentää kunniaa ja arvostusta mitatun sillä, kuinka miehet onnistuivat estämään naaraidensa antautumisen vieraille, ja toteaa että tämä pakon tai puutteen kaltainen asiantila ”selittää”, miksi kilpailu seksuaalisesta suosiosta suuntautui nuoriin miehiin: ”Mutta siihenkin liittyi ongelmia”.<sup>31</sup> Tällä tavoin Pietarinen siirtää heteroseksuaalisen valtakulttuurin sisäisiä kiistoja homoseksuaaliseen kontekstiin. Hän pulveivaa asiaa niin, heterosuhteelle leimalliset mustasukkaisuus ja omistaisen halu olivat muka miesten välisenkin rakkauden pääasiallinen motiivi.

Seuraavasta uskon vain alkuosan: ”Homoseksuaalinen suhde toi rakastajalle kunniaa mutta merkitsi nöyryytystä toiselle osapuolelle, koska mies joutuu siinä ’naisen asemaan’ sekä sukupuoliaktissa että seurustelussa ymmärrettyä laajemmin.”<sup>32</sup> Vastatakseni Pietarisen ilkeilyyn totean, että miehen ja naisen seurustelussa mies ei mene vain naisen hameen alle vaan haluaa tunkeutua naisen sisälmyksiin asti.

Tieteellisesti sanottuna Pietarinen on genderblender. Hän on sukupuolen sekoittaja. Hän sekoittaa sukupuolen ja sukupuolisen suuntautumisen. Samalla hän on hieman luulotautinen, sillä hän luulee, että homoseksuaalisuuteen liitettiin naisellisia ominaisuuksia.

Jos Pietarinen kertoisi asiansa Tomin miehelle, hän olisi kukaties vaarassa. Siltä varalta nyt masteroin häntä. Kyllä asiat ovat sittenkin niin, että homoseksuaalinen suhde on jo pelkkänä käsitteellisenäkin relaationa mahdollinen vain, kun sukupuolinen kiinnostus viittaa samaan sukupuoleen. Eräiden sukupuolieron kiistävien nykyfilosofioiden vastaisesti voi sanoa seksiäkin olevan olemassa vain, kun on olemassa tietty fenotyyppinen sukupuoli, johon sukupuoliset kokemukset konstituutuvat ja intentionaalisesti viittaavat. Ilman jakoa miehiin ja naisiin ei olisi enempää hetero- kuin homoseksiaäkään, ja myös Platonille kaksiarvoinen sukupuolijako oli sukupuolielämän edellytys ja ontologinen tosiasia. Näin järkevä hän oli.

Pörrätessään naiskysymyksen ympärillä Pietarinen on joka tapauksessa monipuolisimmillaan. Hän on selvästi elementtissään. Hän on innostunut ja nauttii. Hän onnistuu olemaan samalla kertaa sekä auttamattoman vanhanaikainen että aikaansa seuraava ja moderni. Sivulla 137 hän keksii uuden nimen (Sartre) ja sivulla 168 uuden sanan (feminismi). Varustettuaan otsikkonsa ”Feministinen Platon?” kohtuullisesti kysymysmerkillä, hän unohtaa kuitenkin sanoa ”olen nainen”: naisemansipaatio pätee vain heteroseksuaalisen valtakulttuurin sisällä, jossa joudutaan harjoittamaan sukupuolten yhteenso-

vittamista. Tässä mielessä Pietarinen ei ole vähempää yksiläinen kuin Suomen Akatemia, jonka uusi tasa-arvosuunnitelma tuntee vain sukupuolten välisen tasa-arvon syrjien kaikkea muuta syrjintää.<sup>33</sup>

Totta on, että sukupuolten tasa-arvo ei kiinnostanut enempää Platonia kuin sapsisen rakkauden edustajiakaan,<sup>34</sup> eikä moderninkaan feministin vihollinen ole hänen parhaansa ”mies” vaan heteroseksuaalinen valtakulttuuri, jonka ideologia on onnistunut hautaamaan alleen filosofian ja homoerotiikan välisen spiritualiteetin. Toisaalta Platon korostaa utopistisissa teoksissaan (*Valtio*, *Lait*) myös sukupuolten yhdenvertaisuutta, ja gay-emansipaatio onkin aina vaatinut ihmisten tasa-arvoa, koska emme halua olla muita parempia. Emmekä väitä olevamme filosofeja siksi, että olemme homoseksuaaleja, mutta homoja olemme, koska haluamme harjoittaa oikeata filosofiaa.

### Homoseksit arvoitettiin maskuliiniseksi

Platonin mielipiteet eivät ole liioin haitanneet sitä, mitä Juhani Pietarinen on tahtonut sanoa hänestä. Jotta Platonin mielipiteet eivät sekoittuisi Pietarisen maalaamaan kuvaan, katsomme tarpeelliseksi siteerata Platonia itseään. *Faidon*-dialogissa Platon selittää, miksi ihmiset ovat sukupuoliselta suuntautumiseltaan erilaisia. Episodi vahvistaa ensinnäkin sen, että (1) miesten välinen seksuaalisuus arvoitettiin maskuliiniseksi; ovathan rakastajat samaa miehistä alkuperää. Toiseksi (2) naisellisuus ja androgynisyys liitettiin heteroseksuaalisuuteen. Kolmanneksi (3) valtiollinen järjestys rakentui homoseksuaalisille arvoille. Neljänneksi (4) heteroseksuaalisuutta suvaittiin ja siihen jouduttiin kehoittamaan vain lajinsäilytystarkoituksessa, ja aivan viimeistä riviä myöten sitaatissa on lausuttu kirkas totuus:

”Jokainen meistä on siis vain ihmisen puolikas ja olemme yhdestä kahdeksi halkaistuja kuin kampelat ja kukin etsii alinomaa toista puoltaan. Ne miehet, jotka on lohkaistu siitä kokonaisuudesta, jota ennen sanottiin miesnaisiksi, rakastavat naisia, ja monet avionrikkokat kuuluvat siihen lajiin. Tällaiset naiset puolestaan ovat miehiinmeneviä ja uskottomia. Ne naiset taas jotka ovat olleet osa naista, eivät niinkään välitä miehistä, vaan ennemminkin toisista naisista. Juuri tästä lajista ovat naisia rakastavat naiset peräisin. Miespuolisista kokonaisuuksista lohkaistut viimein hakeutuvat miesten luo, ja koska he ovat osia miehestä, he jo poikiaiässä rakastavat miehiä ja makaavat mielellään näiden kanssa ja pitävät siitä, että miehet syleilevät heitä. Tällaiset ovat poikien ja nuorukaisten parhaita, koska heissä on eniten miestä. (...) Parhaiten tämä näkyy siinä, että vain tällaiset nuoret siirtyvät vartuttuaan valtiolliseen elämään. Mieheksi kasvettaen he rakastavat poikia ja heiltä puuttuu luontainen kiinnostus avioliittoa ja lasten siittämistä kohtaan. He suostuvat tähän vain siksi, että laki sitä vaatii. Heille riittäisi saada elää naimattomina yhdessä niiden kanssa, joita he rakastavat.”<sup>35</sup>

Kiintoisaa on, että tällaisessa suhteessa kasvatetut pojat siirtyivät aikuisiksi vartuttuaan nimenomaan valtiolliseen elämään, joka arvoitettiin korkeimmanasteiseksi statukseksi yhteiskunnallisessa hierarkiassa. Heistä oli tuleva todellisia filosofikuninkaita toisin kuin tässä nykyisessä työelämäksi kutsuttavassa alitusrakenteessa, jossa meidät pakotetaan tahtomme vastaisesti

palvelemaan heteroseksuaalista tarpeentyydytystä. Naturalistisille heteroarvoille rakennetun yhteiskunnan panttivangeiksi jouduttuaan monet homot luovuttavat ja hakeutuvat nykyisin pelkästään suorittaviin ammatteihin kuten partureiksi, puoti-  
puksuiksi, köksäapulaisiksi tai lakimiehiksi, joiden tehtävien hoitamisessa ei tarvitse käyttää aivojaan.

Mutta Platonin aikana kaikki oli toisin. Miehen rakastajan (*erastes*) tavoite oli rakastettujen (*eromenos*) kasvattaminen poliksen täysivaltaisiksi jäseniksi (*agoge*) ja heidän henkisen hyveellisyytensä (*arete*) maksimointi. On todisteita siitä, että miehen rakkauden ulkopuolelle jääminen arvotettiin sosiaalisen häpeän aiheeksi,<sup>36</sup> eikä homoseksuaalisuus ollut ainoastaan hyväksyttyä sellaisella kerjuun kautta aikaansaadulla tavalla, jota se on nykyisin, vaan miesten välinen seksuaalisuus oli kaikissa muodoissaan suosittelava osa sosiaalista elämää. Se sai oikeutuksensa siitä, että jumalatkin sitä harjoittivat, mikä osoittaa, kuinka olemusajattelusta vapaata sukupuolikäyttäytyminen lopultakin on.

### Miesten välinen rakkaus on yliaistillista

”Filosofi on sellainen, joka ei ymmärrä kirjoittavansa. Suomalainen filosofi on sellainen, joka ei ymmärrä kirjoittavansa eikä osaa kirjoittaa”, sanoivat dekonstruktionistit 1980-luvulla. Nykyään meillä riittää pulaa myös lukutaitoisista filosofeista. Tyyppillisen ammattifilosofin tavoin Juhani Pietarinen ei pysty ymmärtämään mitään vertauskuvallisesti, ja häneltä puuttuu myös suhteellisuudentaju. Hän tietää täsmälleen, mitä Platon tarkoittaa ajomiehen ja hevosvaljakon metaforalla. Hän tulkitsee Faidroksen myyttiä<sup>37</sup> kirjaimellisen sanatarkasti katsoen sen olevan normatiivista kuvausta ”väkivallasta” ja ”mielihalu-  
jen hallinnasta”.<sup>38</sup> Tämän tulkinnan jälkeen hän katsoo syyttävästi homojen suuntaan ja alleviivaa, että kyse on homoeroottisesta suhteesta, jolle tulee vain ”muusta riisuttu nautinnollinen merkitys”.<sup>39</sup>

Pietarinen on taaskin onnistunut valjastamaan Platonista omien vankkureidensa vetopelin. Hän esittää Faidroksen sanat kielteisenä kannanottona homoseksuaalisuuteen. Hän reivaa asiaa niin, että varaukset, joilla Platon itse asiassa suojelee miesten välisen seksin ihannetta, olisivat kielteinen kannanotto puolustettavaa asiaa kohtaan. Myös omat luonnehdintansa ”oikeasta” ja ”väärästä” rakkaudesta sekä ”sairaalloisesta hulluudesta”<sup>40</sup> (Platon ei käytä tarkalleen ottaen näitä käsitteitä) Pietarinen arvottaa kannanotoiksi ihmisen terveystilaan!

Kun Platon kehuu rakkauselämän kiihkeyttä, seksuaalisuutta ja intohimoisuutta, Pietarinen tulkitsee Platonia heteroseksistisesti näyttäen vihreää valoa heteroille. Kun Platon pohtii intohimon karikoita, pitää Pietarinen selvänä, että kyse on silloin homoseksuaalisuudesta, ja hän näyttää punaista valoa homoille. Kysymys kuuluu, miksei liikenteenjakaja-Pietarinen salli Platonin kuvan ”oikealla ja väärällä” niitä ansoja, jotka ovat tunnusmerkillisiä kaikelle hektiselle elämälle. Miksei hän myönnä, että Platon oli homojen kiimainen kuningas?

Selitys on, että hänen protestiliikkeensä häviää Platonille. Hänen hevosensa niin sanotusti karkaa käsistä, vaihtaa suuntaa, hirnuu, puree ja lopulta potkaisee häntä. Sitten se alkaa puhua: ”Kuule Juhani, tällä kertomuksella Platon osoittaa, että miesten välisen rakkauden alkuperä on transsendentaalinen silloinkin, kun taivaallinen rakkaus muuttuu aika ajoin maalliseksi. Hän ei kiellä keneltään sitä, mitä rahvas pitää suu-

rimpana nautintona, mutta osoittaa kylläkin, että miesten välinen seksi on pohjimmiltaan yliaistillisen rakkauden kuva ja siihen nähden pelkästään toisarvoista ja toteuttavaa.”

### Oliko alibi?

Me elämme modernissa tehokkuusyhteiskunnassa. Niinpä Pietarinenkin arvioi rakkautta utilitaristisesti ”miten se saataisiin palvelemaan ihmisen parhaita pyrkimyksiä.”<sup>41</sup> Itseensä viitaten hän lausuu, että ”Platonin käsitys eroksesta tulee hyvin lähelle sitä, mitä olemme aikaisemmin kutsuneet tahdoksi.”<sup>42</sup>

Totta on, että sukupuolielämää tarkasteltiin antiikin Kreikassa julkisen edun kannalta. Julkiseen etuun puolestaan liitettiin filosofian harjoittaminen, mutta filosofian itsensä tuli olla hyötymisnäkökohdista vapaa. Koska filosofia samastettiin miesten sukupuoliseen kanssakäymiseen, ei rakkauteenkaan yhdistetty mitään hyödyn tavoittelemista. Lisäksi on väärin puhua tahdosta Platonin yhteydessä, koska antiikin Kreikassa ei tunnettu tahdomisen käsitettä. Myös asiasisällöllisesti Platonin käsitys rakkaudesta lähestyy mystiikkaa, jolle on ominaista tahdomisesta luopuminen. Rakkauteen voi liittyä tiettyä päättäväisyyttä, mutta sitä ei voida kuvailla tahtotilaksi, koska rakkauteen ei liity vallan tavoittelua. Pietarisen käsitys heijasteleekin varmaan jonkun heteromiehen pyrintöjä, joiden avulla todellisuus valloitetaan niin kuin nainen valloitetaan. Epäilemättä samasta on kysymys kirjoittajan katselmuksessa kauneuteen:

”Platon katsoi, että eros-voiman ainoa luonnollinen tarkoitus on silloin jälkeläisten tuottaminen, ja siitä erotettuna sukupuolinen kanssakäyminen ei liity lainkaan kauneuteen. Siksi homoseksuaalinen yhdyntä ei voi kuulua rakkauteen, ja yleensäkin ruumiillinen nautinto ilman kauneuden läsnäoloa tuottaa ajan mittaan pelkkää vahinkoa.”<sup>43</sup>

Näin Juhani Pietarinen kauneudesta. Miksi hänelle on tarpeen vängätä tätä heteroseksismiään estetiikankin yhteydessä? Oliko Platon hänen isänsä? Ehkä Pietarinen on puhkaissut vahingossa silmänsä. Nyt hän ei näe, että Platonin filosofiassa (kuten antiikin estetiikassa yleensä) kauneutta palvottiin nimenomaan alastomien poikien vartalossa, joiden ihailijat olivat tietenkin toisia miehiä. Miehen yhtymisellä naiseen oli kauneuden uusintamistoimena pelkkä lajinsäilytyksellinen merkitys, mutta siihen ei liitetty enempää myönteistä kuin kielteistäkään esteettistä arvoa. Kauneus sinänsä on lähtöisin ideoiden maailmasta, se ei kausaalisesti seuraa heteroseksuaalisesta parittelusta, eikä sen pysyvyys ole sidottu vastakkaisten sukupuolten coitukseen toisin kuin Pietarinen väittää.

Lisäksi heteroyhdyntä välttämättömyys ei ole mikään luonnollinen välttämättömyys, vaan se oli ja on sosiaalinen normi. Tästä kertoo sekin, että antiikin Kreikassa miehiä jouduttiin taivuttelemaan makuulle naisen kanssa, mikä tapahtui asettamalla heteroseksuaalinen yhdyntä palkinnoksi sotasankareille.<sup>44</sup> Heteroseksuaalisen yhdyntä välttämättömyys erityis-  
oikeudeksi osoittaa, että miehen yhtymisen naiseen poikkesi siitä, mitä ihmiset yleisesti tekivät ja halusivat. Tämäntapaiset ”palkinnot” lienevät myös sukupuolimoraalia osoittavalta todistusvoimaltaan samanlaista tingeltangelia kuin kaikki muukin sotilaspropaganda. Poikkeamista yleisestä käytännöstä osoittaa sekin, että heteroparittelua varten tarvittiin sosiaalipoliittisesti hyväksytty alibi. Lajinsäilytysstrategian militarisoiminen oli



ominaista enimmäkseen Spartan kaltaisille agraarivaltioille, ja Platon selittääkin kaksinaismoralismin syitä poliittisesti uskotavalla tavalla: miesten välisestä ystävyydestä syntyy niin voimakkaita ystävyysliittoja, että ne ovat voimakkaampia kuin mikään paha, ja sen vuoksi hallitsijat ovat kieltäneet miesten väliset rakkaussuhteet eräissä barbaarisissa maissa.<sup>45</sup>

## Eläintarinoita

Mystiseksi Platonin filosofiassa jää muun muassa se, miten paljon miesten pitäisi naida, jotta homoeroottinen suhde olisi todella seksuaalinen. Hän ei pidä seksisuhteista lukua tai kirjaa, hän ei tee niistä tarkkaa definitiota, hän ei piirrä rakkaudelle rajoja. Tältä osin hän menettelee päinvastoin kuin Pietarinen, jonka asenne muistuttaa Platonia lähinnä yhdessä, tosin hämärässä ja etäisesti tunnistettavassa suhteessa: hän on luvannut Platonia aidon mystikon tavoin (myein, kreikk. = 'silmiä kiinni').

Vaikka Pietarinen myöntää eroksen aistilliset pyrkimykset,<sup>46</sup> hän ilman perusteita kiistää ne homoseksuaalisen rakkauden yhteydestä: "Platon erottaa aidon eroksen sairaan intohimon kyllästämästä väärästä rakkaudesta".<sup>47</sup> Hän tulkitsee Platonia niin, että "Faidroksessa Sokrates katsoo homoseksuaalisen parittelun vastenmieliseksi yritykseksi 'himon vallassa astua ja siittää kuin nelijalkainen eläin' (250e). Kyseessä on hänen mielestään 'luonnonvastainen nautinto', koska luonnossa ei missään esiinny urospuolisten yhdyntää, ei edes villieläimillä."<sup>48</sup>

Totuus on, että Platonin filosofiassa miesten vetovoimaa toisiaan kohtaan ja nuoria poikia kohtaan pidettiin nimenomaan luonnon (*fyysis*) sanelemana.<sup>49</sup> Lisäksi ei pidä paikkaansa, että Platon olisi arvottanut miesten välisen seksin "luonnonvastaiseksi" sillä perustella, että urospuolisten yhdyntää ei esiintyisi luonnossa. Platon ei ollut naturalisti, joka olisi käsittänyt 'luonnon' sellaisella heteroseksististä symboliikkaa ilmentävällä tavalla, jolla moderni luonnontiede tematisoi luonnonilmiöt. Rakkaus kaikkine muotoineen sisältyi olevaiseen, eikä olevaisessa (luonnossa) esiintynyt mitään luonnotonta. Paradoksaalista on, että viitatessaan "luonnollisuuteen" Pietarinen vetoaa itse asiassa luonnonlainomaiseen normiin, joka onkin jo ihmisen oman kulttuurin tuote, kun taas ominaisuudet, joita esiintyy luonnossa itsessään, eivät voi olla alkuperäisesti "luonnonvastaisia".

Lisäksi ei ole yksiselitteistä, pitääkö luonnon ilmiöiden olla inhimillisen toiminnan normi. Platon viittaa luonnollisuuteen sekä ruumiin nautintoja oikeuttavin että niistä varoitavain argumentein, eikä yleiskreikkalainen kohtuullisuuden periaatekaan ilmaissut sukupuolinnormistoa sinänsä. Se liittyi ihmisen ja luonnon suhteeseen, joka on ollut yleisinhimillisesti rasitteellinen. Asian voi sanoa niin, että koska miehen ja naisen välinen liitos koettiin juuri tällaiseksi vaivojen kyllästämäksi seurausten sietämiseksi, ei miesten keskinäisiä suhteita haluttu leimata naturalistisin käsityksin. Miesten sukupuolisuhteet koettiin myös itsessään arvokkaammiksi päämäärien filosofisuuden vuoksi, ja Pietarisen esiin nostamaa eläinanalogiaa tukee onneksi enää vain se semanttinen tosiasia, että miehen ja naisen yhdyntästä käytettiin samaa sanaa kuin eläinten parittelusta, kun taas urospuolisten sukupuolisuhteille oli kokonaan oma terminologiansa.<sup>50</sup>

Käyttäessään metaforaa "astua ja siittää kuin nelijalkainen eläin" Sokrates ei oikeastaan puhukaan homoseksuaalisuudesta,

kuten Pietarinen oman kynäilynsä kurveissa väittää. Sen sijaan kyseisessä *Faidroksen* kohdassa miesten välisen rakkauden muodot halutaan kokonaan erottaa heteroseksuaalisen parittelun motiiveista. Kertoja ensinnäkin arvottaa intohimon vallassa suoritettujen seksin varoittavilla varauksilla ja toiseksi välttää siirtämistä heteroseksististä yhdyntäkäsitystä sellaisenaan homoseksuaaliseen kontekstiin: seuraksena olisi rakkaussuhteen ryvettyminen, ajatuminen kurjuuteen ja kuraan. Täsmällisesti ottaen kyseessä ei ole myöskään Sokrateen henkilön kautta auktorisoitu mielipide, koska lainaus on Sokrateen siteeraamasta puheesta.<sup>51</sup> Tekstin kokonaiskontekstin huomioon ottaen tätä *Faidonin* kohtaa voi tulkita niin, etteivät dialogin näennäisesti seksuaalikielteiset arvotukset kohdistu enempää homo- kuin heteroseksuaaliseen rakasteluun sinänsä vaan kaikkeen sellaiseen sukupuolisuuteen, josta puuttuu filosofinen merkitys.

Mitä tulee "urospuolisten yhdyntään", korjattakoon vielä yksi väärinkäsitys. Jo sellainenkin tuore ajattelijapersoonallisuus kuin Urpo Harva tiesi Pietarista paremmin. Näin hänen argumenttinsa miellyttää naturalisteja:

"Ihmisen seksuaalielämä eroaa eläinten seksuaalielämästä vain siinä, että ihmisen seksuaalielämään saattaa kytkeytyä eroottinen rakkaus. (...) Alemmat eliöt lisääntyvät jakautumalla kahtia, ja vain korkeammalla taholla syntyy sukupuolisuuden ilmiö. Tällöin toiset yksilöt ovat koiraita ja toiset naaraita. Kaikilla eliöillä on kuitenkin ns. biseksuaalinen potenssi. (...) Homoseksuaalisuutta ilmenee sekä ihmisillä että eläinkunnassa."<sup>52</sup>

Sikäli kuin omat vaatimattomat havaintoni pitävät paikkaansa, voin vahvistaa toteamuksen paikkaansapitävyyden. Taloyhtiömme eräessä huoneistossa asuu nimittäin kiltti manchesterinterrieri, jonka omistajan tavoitimme kerran takapihalta paheksumasta tuttavalleen, että myös hänen Derrida-koiransa, "joka ei tunne kiinnostusta naaraisiin, on alkanut tehdä tuota samaa". Ja tämä tarina on tosi. Homoseksuaalisuutta tavataan siis myös älyllisesti kehittyneimmillä luontokappaleilla, joilla voi esiintyä symbolifunktiota ja merkitysten ymmärtämistä: rakkauden päämäärä on silloin filosofinen.

## Mieskulttuurin kunnia

Platonin käsityksen mukaan miesten välinen seksuaalisuus on aivan yhtä asiaankuuluvaa ja luonnollista kuin oma lähtökohdansa eli filosofiakkin, katsoipa asiaa miltä kannalta tahansa. Harhaan johtavat tulkinnat platonisen rakkauden eterisyydestä ja seksuaalikammosta johtuvat ideologisesta vieraantuneisuudesta, jota hyödyntäen kristilliset survival-tendenssit ovat pyrkinet kuolettamaan Platonin ajattelusta sukupuolen sisäisen merkityskonstituution ja filosofian välisen yhteyden. Homoseksuaalisuuden mukana on onnistuttu kukistamaan myös olennaisin osa Platonin tekstien kaikkea eroottisuutta. Tämä ei ole ollut pelkkä seksuaalipoliittinen kannanotto, vaan tarkoituksena on ollut tappa miesten itsenäinen subjektinmuodostus, sukupuolinen vapaus sekä kukoistava kulttuuri ja alistaa sukupuolisuus pelkästään käytännöllisille intresseille. Samalla on riistetty platonisen mieskulttuurin ymmärtämiseltä viimeisetkin rahkeet. Filosofia itsessään olisi ylivoimaisesti seksikkäin tiede. Sen keskeisaineistoa ovat älyn ja aistisuuden yhteydet, yleinen elämyksellisyys, elämän värikyläisyys

ja dolce vita. Tätä tosin ei akateemisten filosofien myyrälau-  
masta enää millään erota.

Ksenofonin mukaan Sokrates piti siunauksena sitä, että  
ihminen toisin kuin eläimet, on seksuaalisesti aktiivinen  
ympäri vuoden. Astuessa ja siittäessä kuin nelijalkainen eläin  
voi toisinaan löytää tryffelin. Sen sijaan Pietariselle tuntuu ole-  
van välttämätöntä naulita omia kantojaan ikään kuin hän jan-  
kuttaisi jotain päinvastaista käsitystä vastaan: ”Eikä mikään  
muu kuin seksuaalinen yhdyntä miehen ja naisen välillä voi  
taata ruumiillisen kauneuden pysyvää läsnäoloa, ja siksi se on  
eros-suhteen välttämätön osa ja ilmentää aidosti ja oleellisella  
tavalla platonista rakkautta.”<sup>53</sup>

Hyvä lukija! Koska selitetyt vitsit eivät ole hauskoja, sanon  
asian suoraan, aivan niin kuin Juhani Pietarinen: hän on omis-  
tanut teoksensa ”keskimmäiselle”<sup>54</sup>, ja omakin käteni on kir-  
joittamisesta kipeä. Esipuheensa hän päättää hieman liioittele-  
vaan suositukseen ”Kustavissa heinäkuussa 1996”.<sup>55</sup> Näin teh-  
dessämme en katso olevani myöhässä, mutta jos olen syllistyt-  
nyt jaariutukseen, on se muiden kuin Platonin syytä. Miksi  
jatkaisin tätä uuvuttavaa dialogia? Miksi toistaisin monologia?  
Miksi ruoskisin kuollutta hevosta?

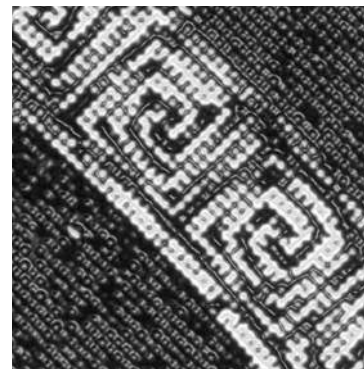
## Filosofian ja poikarakkauden avioliitto

Kreikkalaisen mieskulttuurin jäljille pääsemme, kun nege-  
raamme Pietarisen tekstin ja kirjoitamme hänen väitteidensä  
päälle. Filosofiasa käy usein niin, että mitä konkreettisem-  
masta asiasta puhutaan, sitä käsittämättömämpi on asian teore-  
tisointi. Platon itse oli kuitenkin hyvin konkreettinen. Selitet-  
täessä hänen tekstejään subliimeiksi myyteiksi kadotetaan nii-  
den tosiasiallinen todellisuudentajuus. Nykyaikana, jolloin  
filosofit vain harvoin onnistuvat puhumaan tärkeistä asioista  
selkeästi, tarvitaan mieleenpalauttamista. Minkälaisia miesten  
sukupuolielämä lopultakin oli, ja miten se liittyi filosofian  
ihanteeseen? Platonin ajattelu on edelleen niin esimerkillistä,  
edistyksestä, kirkasta ja läpivalaisevaa, että hänen filosofiansa  
tutkimista voi pitää riemukkaana paluuna eräeseen kauan sit-  
ten menetettyyn tulevaisuuteen.

Filosofian ja homoseksuaalisuuden pyhä avioliitto sisältää  
neljä kulmakiveä: 1) merkitysten oppiminen on kokemuksel-  
lista, 2) ymmärtäminen toteutuu parhaiten saman sukupuol-  
len sisällä, koska merkitykset opitaan yhtäläisen kehollisen  
kokemusmaailman välityksellä, 3) merkitykset ovat sukupuol-  
lisidonnaisia ja 4) merkityksen projekteja, kuten filosofiaa,  
leimaa homososiaalinen sukupuolittuminen. Platonin filosofi-  
assa oli kyseessä nimenomaan mieskulttuurin gloria, ja sosi-  
aalisen elämän tärkeimmäksi tehtäväksi arvotettiin sukupuol-  
len yhteisessä merkityskonstituutiosta kiteytyvän miesenergian  
uusintaminen.

Tästä antaa kuvaa pedagogiikka: kasvatus samoin kuin  
koko älyllinen todellisuus oli kiinnitetty homoseksuaalisen rak-  
kauden ympärille. Myös kreikan kielen sana paideia, joka tar-  
koittaa kasvatusta, perustuu poikarakkauden ideaan juontaen  
juurensa ’poikaa’ tarkoittavasta sanasta pais. Poikarakkautta  
leimasi tietty roolijako, mutta se ei ollut alistava tai keino-  
tekoinen. Sen sijaan suhteen tuli olla viriili ja samalla pasto-  
raali intellektuaalinen suhde, joka tähtäsi osapuolten hyvään  
ja jossa saavutettu asema ei perustunut olemukseen vaan saa-  
vutettuun ansioon. Kasvattajina toimivat vain henkisen ja ruu-  
miillisen suorituskykyisyytensä osoittaneet miehet. Platon kat-  
sookin, että pederastinen suhde oli kiinteämpi ja läheisempi

kuin miehen ja naisen  
välinen avioliitto, koska  
siihen liittyi sivistyksel-  
linen tavoite, joka mie-  
hen ja naisen suhteesta  
puuttui.<sup>56</sup> Kasvatussuh-  
teen tehtäväjakoön liit-  
tyi, että rakastajan oli  
oltava rakastettua van-  
hemp; yleensä parinkin  
vuoden ikäero oli tar-  
peeksi. Hänen oli oltava



omassa toimessaan eetti-  
nen, esimerkillinen ja filosofiseen asenteeseen kannustava, kun  
taas rakastetun osa oli huolehtia riittävän motivaation yllä-  
pidosta ja haasteen tarjoamisesta kasvattajalle. Platonin aja-  
tusta kuvastaa myös tietty gay village -idean ennakointi. Sen  
mukaan kaupunkia olisi helpompi hallita, jos asukkaina olisi  
vain pederastisessa suhteessa eläviä miehiä.<sup>57</sup> Platonin teoriat  
kaupunkivaltiosta sisältävät selkeän manifestin homoseksuaal-  
isen yhteisön ja elämäntavan puolesta, vaikka hänen utopioi-  
densa seksuaalipoliittinen sisältö on jäänyt myöhempien val-  
tiovaiheiden sisälukutaidolta näkymättömiin.

Miehen elämänsäkaareen kuului olla ensin rakastettuna ja  
sitten rakastajana, mutta suhteen sisällä roolit eivät voineet  
vaihtua. Tätä kuvastavat parhaiten Sokrateen ja hänen ystävi-  
ensä suhteet. Pederastista alkuperää oleva liitos kesti koko iän,  
ja sama mies saattoi olla yhtä aikaa sekä itseään nuoremman  
rakastajan aktiivinen rakastaja että oman mentorinsa rakas-  
tettu. Pelkän passiivisen roolin jatkumista aikuisiälle pidettiin  
filosofisen suhteen latistumisena.

Pederastiaa edistävänä ympäristönä toimi varsinkin koulu,  
gymnasion, jonka liepeillä miehet saattoivat tavata poikia ja  
hakea heidän joukostaan rakastettua. Kuten teologi Martti  
Nissinen todistaa, he olivat usein niin kiimoissaan, että poi-  
kia saattamassa piti olla miesorja, paidagogos, jonka tehtävä  
oli varjella heitä hyväksikäytöltä ja epämääräiseltä seuralta.<sup>58</sup>  
Kaiken kohtuuden huomioon ottaen tämä olikin paikallaan.  
Urheilukentillä ja stadioneilla, joissa ruumiinharjoituksia suo-  
ritettiin alastomana, jouduttiin aikuisten pääsyä tiloihin suo-  
rastaan rajoittamaan, eikä ollut puhuttakaan, että kilpailut oli-  
sivat olleet avoimia myös naiskatsojille.

## Pederastia on etiikkaa

Pederastialla eli poikarakkaudella ei ollut antiikin Kreikassa  
sellaista kielteistä merkitystä, jonka perheenäidit ja julkinen  
sana nykyisin liittävät ”pedofiliaksi” nimittämäänsä yhtey-  
teen. Homojen lyömistä ei pidetä sinänsä enää kovin muodik-  
kaana, mutta uutisotsikoita valtaavassa namusetäjähdissä lie-  
nee edelleen kyse agraarisen homokammon siirtämisestä per-  
heen ulkopuolisiksi koettuihin objekteihin, kun vihantäytei-  
nen mieli etsii kohteekseen ”pedofilin”. Huomionarvoista  
nykyajan pedofiliskandaaleissa onkin aikuisten oma asenne,  
jossa kanavoituu heteroperheiden sisäinen ahdistuneisuus ja  
inestisien yllykkeiden torjunta, kun isät rakastuvat tyttäriinsä  
ja äidit roikkuvat poikiensa munissa kiinni. Ja tämän kaiken  
keskellä kukaan ei tietenkään kysy, minkälaista väkivaltaa  
homonuorille tehdään virallisen kasvatuskoneiston piirissä yrit-  
tämällä taivutella heitä heteroseksuaalisen elämäntavan mukai-

siin arvoihin ja käytäntöihin niin kouluopetuksessa kuin takapihojen akatemoissa.<sup>59</sup>

Mutta platonisen mieskulttuurin suloisessa sylissä nuoret miehen taimet olivat turvassa ämmämafian vahingollisilta vaikutuksilta. Pederastia ei ole sama asia kuin pedofilia. Rakastettu saattoi olla joskus hyvinkin nuori teini-ikäinen poika, mutta suhteeseen ei liitetty mitään kielteisiä merkityksiä eikä tahdonvastaisuutta. Päinvastoin: sosiaalisen häpeän aiheeksi koettiin se, jos poika ei kelvannut miehisen rakastajan rakastettavaksi.

Nuorten miesten suosion tavoittelemisesta käytettiin metsästämiseen liittyviä metaforia, heitä suorastaan jahdattiin, ja heitä houkuteltiin lahjoilla. Tällainen nuori oli tosin ikänsä puolesta jo aikuisuuden kynnyksellä muistuttaen yhtä hyvin pulmuseen puhtaista Nathanin roolihahmoa televisiosarjasta *Queer as Folk* kuin kukoistavimpaan kukkeuteensa puhjennutta adonista Oscar Wilden romaanista *Teleny*. Pidimmepä tästä tosiasiaista tai emme, mutta Platonin aikalaiset todistavat vahvasti suhteiden olleen intohimoisia seksisuhteita. Muiden muassa *Kharmides* kertoo, mikä kohu syntyi, kun erityisen kaunis poika ilmestyi paikalle, jossa oli paljon miehiä koolla.<sup>60</sup>

Suosittu poika oli monen rakastajan piirittämä ja saattoi valita useammasta kilpailijasta. Seksisuhteeseen ei siis liitetty mitään halveksintaa, kunhan se liittyi ”hyvämaineisiin poikiin” (*agathoi*). Nämä suhteet olivat pitkäaikaisia, ja ne legitimoivat miesten toveruutta myös aikuisuudessa. Platonin Kreikassa miesten seksillä oli osapuolten integraatiota edistävä merkitys toisin kuin tässä nykyajan dekadentissa kulttuurissa, jossa miehet urheilevat ja saunovatkin yhdessä vain järjestääkseen kiduttavia löylykilpailuja, tuottaakseen pahaa oloa ja todistellakseen, ettei heillä ole toisiaan kohtaan ainakaan seksuaalisia intohimoja. Ponnistusten kohdistuessa homososiaalisen identiteetin torjumiseen ei ole ihme, miksi nykyajan heteroseksualisoitu mies kuvataan tutkimustenkin taholla eräänlaiseksi puolipultsariksi ja surkioksi aivan niin kuin Juha Siltalan kirjoituksissa, ja miksi perheenisien haavoja renttuuden representaatioilla jatkuvasti suolataan.

Mutta Platonin Kreikassa filosofian näkeminen ”kilpailuksi” tai ”peliksi” koettiin mielivallan (*hybris*) ilmaisuksi. Jos mies kävi kauppa filosofialla, häntä kohtasi sama halveksinta kuin puhetaidonopettajia, jotka ottivat opetuksistaan maksun, ja yhtä lailla asennoiduttiin prostituutit harjoittaviin ”ratto-poikiin” (*pornoi*). Tehdessään rakkaudella kauppa mies samastettiin naiseen, orjaan ja ulkomaalaiseen, ja muiden muassa Aiskhines kertoo, miten tämäntapainen peliteoreetikko menetti heti oikeutensa toimia julkisissa viroissa, ja häntä rangaistiin pikaisesti kuoleamalla.<sup>61</sup>

## Panemisen filosofia

Filosofit ovat uhranneet paljon aikaa ja vaivoja ’lihan’, ’ruumiillisuuden’, ’kehon’ ja ’aistimellisuuden’ selvittelyille, kun taas panemisen filosofiaa on tutkittu historian kuluessa huomiota herättävän vähän. Panemisessahan kaksi tai useampia kehoja yhtyy, ja ihmiset tulevat, kuten *Raamatussakin* kauniisti sanotaan: ”yhdeksi lihaksi”. Panemisen myötä lähestytään kehoillisen intersubjektivisuuden ydintä, ja näin on, ajattelipa asiaa homo- tai heteroseksuaalisen yhdynnän kannalta.

Antiikin Kreikassa panemisen merkitykset olivat vähemmän yksilöllisiä kuin esimerkiksi aisti-iloisella 1800-luvulla, jonka kuluessa kyky, halu ja oikeus sukupuoliaktiin alettiin

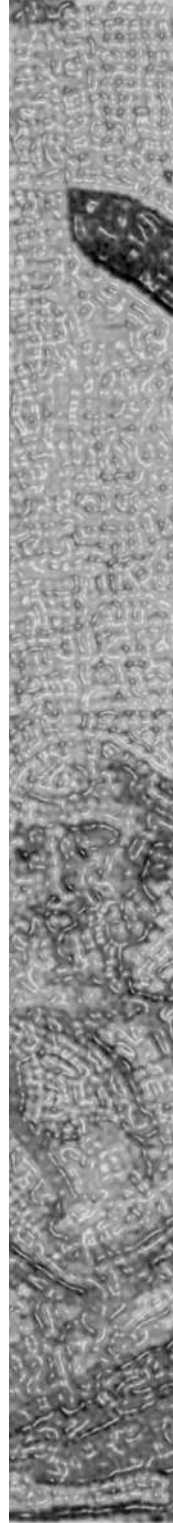
yhdistää yksilön eriytymiseen, subjektiksi tulemiseen, täysivaltaistumiseen sekä emansipaatioon perheestä, sukulaisista, säädyistä ja kirkosta. Kyseessä oli ihmisen omaa yksilöllisyyttä vahvistava akti. Eräin edellytyksin voi samaa sanoa kaikesta miesten välisestä seksistä aikakaudesta riippumatta, mutta Platonin Kreikassa miesten seksiin liittyi merkityksiä, jotka olivat myös päinvastaisella tavalla initiaationomaisia. Vapautuminen tapahtui usein varta vasten järjestetyissä juhlissa, eikä niiden päämääränä ollut niinkään yksilöksi eriyttäminen kuin miehisen identiteetin vahvistaminen osaksi jo integroitunutta ryhmää. Seksuaali-identiteetti oli omalla tavallaan kollektiivinen, mistä antaa kuvaa sukupuolintuntojen toimeenpano.

Muiden muassa Bethe, Cartledge ja Vanggaard kertovat kokonaisista seksuaaliorgioista, joilla oli tarkkaan säädely merkitys sukupuoleen vihkimisen rituaalina. Näissä miehuuskuntoisuuden pääsykokeissa hyveet ja sankaruus (*arete*), joiden uskotaan asuvan siemennesteessä, siirrettiin anaaliyhdyntä välityksellä aikuisuuden kynnyksellä oleviin miehiin.<sup>62</sup> Näin heistä saatiin seksuaalisesti entistä suorituskykyisempiä, ja he olivat valmiita jatkamaan vanhemmilta miehiltä saamaansa filosofista kutsu-ustehtävää. Tapahtuman maskuliinisuutta kuvaa sekin, ettei rituaalin ihannepoika ei ollut hento ja tyttömainen H&M-poika vaan nimenomaan stud-rakenteinen atleettityyppi.<sup>63</sup> Samaa ilmentää myös Platonin oma nimi, joka sekin tarkoittaa viriiliä, leveäharteista miestä.

Miesten seksi oli ja on anatomisten seikkojen vuoksi selvästi peniseskeisempää kuin naisen ja miehen välinen seksi, ja siihen liittyi kaikkea, mitä miehet voivat tehdä, kuten runkata, naida ja ottaa poskeen. Varsin suosittuja olivat niin sanottu reisiyhdyntä ja peniksen kiihottaminen käsin yhdistettynä molemminpuoliseen suuseksiin.<sup>64</sup> Heterot, jotka ovat tulkinneet tilannetta omasta lähetyssaarnaajanäkökulmastaan, ovatkin kenties luoneet miesten välisestä seksistä liian panokeskeisen kuvan, mikä ei toisaalta tarkoita, että miesten seksi olisi ollut vähemmän fantastista, heikommalla tai heikommin innostavaa.

Miesten välisen seksin ensisijainen ja ainoa tarkoitus oli kruunata edistys filosofisen opinkäynnin tiellä, mutta sivuseurauksenaan se saattoi kylvää mielihyvää myös heteromiehen ja -naisen rooleja varten. Nekin miehet, joiden elämänsä aikana heteroseksuaalisuus näytteli osaa, olivat oppineet, miten miehen saattoi kokea omana rakastajana. Onkin sanottava, ettei naisen kanssa puuhastelussa voi oikein onnistua, jos ei ole ensin maannut toisen miehen kanssa selvittääkseen, miltä miehen kanssa oleminen tuntuu. Toisaalta monet heteronaiset tunnustavat, että he mielellään panisivat omia aviomiehittää, jos heillä vain olisi, millä tehdä se.

Miesten seksi oli symbolista interaktiota parhaimmillaan, kun eleet, vuorovaikutus ja kieli voitiin koodata yhteiseen kokemuksemaan. Se oli oman itsen löytämistä, sukupuoleen samastumista ja itsetuntemuksen haaste. Tässä kaikessa ruumiin kokemuksilla oli tärkeä osa, kun koulutettava oppi sanojen ’nautinto’, ’taivaallisuus’, ’intohimo’ ja ’täytyminen’







merkityksen. Sukupuolen sisällä voidaan puhua eräänlaisesta ”kieliuniversalismista”.

### Kauneudesta

Vaikka miesten välisen rakkauden pontimena olivat muita kiintymyksen muotoja enemmän juuri kauneuden yleispätevät ideat, ei platoninen rakkaus ollut ”epäpersoonallista”.<sup>65</sup> Sukupuolinen rakkaus sai voimansa hyveen, viisauden ja kauneuden ideoista, mutta todellistuakseen tämänpuoleisuudessa piti rakkaudella olla lihallinen kohde. On vaikea ajotella, että esimerkiksi Sokrateen rakkaus oppilaitaan kohtaan olisi ollut jollakin tavoin ”persoonan kieltävää”. Sen sijaan rakkauden yleispätevästä luonteesta seurasi, ettei rakkaus koskaan voinut

kohdistua vain yhteen nuorukaiseen vaan mahdollisimman moneen, joskus suorastaan kaikkiin, mikä oivallisella tavalla valaisee myös homoseksuaalisen rakkauden olemusta.

Platonille ideat olivat tuonpuoleisia, mutta transsendentti oli hänelle transparentti. Ideat olivat eläviä, ja kauneus sai ilmaisunsa kauniiden poikien vartalossa, jossa näkyvän kauneuden aistiminen ohjasi aste asteelta immanentin maailman objekteista kohti kauneuden itsensä ymmärtämistä. Taivaallisen tiellä eteneminen oli tietenkin mahdollista vain filosofian osoittaessa suuntaa, ja ideoiden saavuttamisen kokemuksellisuudesta kertoo seikkaperäisimmin *Valtio*-kirjan vertaus, jossa luolasta vapautetut vangit kohoavat vaihe vaiheelta valoon kohti ideoiden selkeää oivaltamista.<sup>66</sup> Induktiivisen tai deduktiivisen päättelyn asemasta Platonin menetelmänä voikin pitää abduktiota, jossa kontemplatiivinen viisaus ja aistien kautta

hankittu varmuus vahvistivat toisiaan. Niinpä myös ymmärtäminen oli aina kokemuksellista, ja näin sanoessani en puhu vain teoreettiselta vaan myös käytännöllisen elämän kannalta.

Olen itse ja omakohtaisesti toteuttanut aistillisen ja ideaalisen yhdistävää platonista rakkautta, mikä Platonin termein ilmaistuna on perehtymistä rakkauden suuriin mysteereihin. Olen saanut mystisessä yhtymyksessä katsella, tuntee ja maistaa ideoiden puhtaita muotoja. Olen silmittömän kiihkon vallassa syleillyt ja hekumoinut kauneuden sulaa täyteläisyyttä. Olen ratsastanut parivaljakolla, ja olen nauttinut rakkauden ambrosiaa ja nektaria kuin jumalien seurassa konsanaan. Olen antanut intohimon lähteiden pulputa ja suitsuttaa elämän rakkasta eliksiiriä. Olen kohonnut kerubien lahjoittamin siivin ja rakkauden jäntevällä aseella astunut intohimon syvyyksiin, aina nautinnon perimmäisille äärirajoille ja äärimmäisille perukoille asti. Mutta täydellisen tyydytyksen on minulle suonut vasta filosofinen yhtyminen kauneuden ideaan itseensä ja siitä seurannut jatkuvan kyltymättömyyden tunne. Eikä mikään näistä enkelten lahjoittamista nautinnoista olisi toteutunut ja käynyt päinsä ilman rakastavien miesten ystävyyttä.

## Dualismien olemus

Vaikuttavinta, mitä nykyaikainen seksitutkimus on saanut aikaan, on se, että nyt myös sukupuoliasioista osataan keskustella asiallisesti. Ennen oli tapana, että papit, piispat ja muu lukeneisto varasi epäasialliset keinot yksinomaan itselleen. Tästä johtuvan koston pelossa on seksuaalivähemmistöt taivuteltu vaatimaan asiallista argumentaatiota sekä itseltään että toisilta. Samalla ne on pakotettu jo etukäteen luopumaan samoista retorisisista keinoista, jotka ennen olivat ominaisia homojen vastaisille liikkeille. Tilalle ovat astuneet filologiset ja teologiset sananselittäjät, jotka ovat kiskoneet antiikin jättiläisiltä ja heidän oppilailtaan hampaat suusta.

Keskustelun melskeisiin uitettu asiallisuusvaatimus on osoittautunut salakavalasti myös argumentaatioresurssien rajoittamiseksi ja niiden mahdollisuuksien kaventamiseksi, joilla totuus saadaan julki. Tehokasta on, että seksuaalivähemmistöt eivät nykyään ainostaan tyydy asiallisen keskustelun puitteisiin, vaan ne on suorastaan ehdollistettu vaatimaan asiallisuutta opettamalla, että asiallisuus, joka ennen oli täysin kiellettyä, on nyt jokaisen ihmisen oma etu. Tämä kiitetty kehitys on merkinnyt semanttisten voimavarojen pienentämistä, kielten ja kulttuurin köyhtymistä, yleistä merkityspulaa ja eri elämäntapoihin liittyvien erojen epäterävöitymistä, kun ketään ei saa selvästi kehua, eikä ketään saa haukkua lyttyyn.

Onneksi Platonin filosofia on niin kirkasta ja kukoistavaa, niin pohjattomasti uusiutuvaa ja niin tyylipuhtaasti puskuroitua, ettei sen viisaus koskaan tyhjene tähän. Platonista riittää luettavaa vielä kauan sen jälkeen, kun sekä hänen kriitikkonsa että puolustajansa, niin vastustajat kuin taustatuenkin etsijät, ovat haihtuneet taivaan tuuliin.

Suhtautuminen homoerotiikkaan ilmentää filosofian avoimuutta ja keskustelukykyisyyttä. Ei ole tavatonta, että moderni filosofi ratsastaa julkisuuden valokeilaan homoesteettisen pukeutumisen kautta poikarakkaudesta laulamalla. Ei ole harvinaista, että lapset kysyvät jo vanhemmiltaan ”Äiti, ovatko filosofit niin kuin Saukkosen setä?” ja vanhemmat tiedustelevat jälkeläisiltään: ”Poikani, ovatko ne filosofit siellä yliopistolla varmasti naimisissa?”

Homoesteettistä spiritualitettä vastaan on hyökätty pääasi-

assa kahdelta suunnalta. Toisaalta asialla ovat olleet niin sanotut näennäistranssendentalistit, jotka ovat noudatelleet opetuksissaan viisauden rakkauden ja aistillisen rakkauden erottelua ja joiden kaupittelema ideologia yhdistyy kristillisten eheytyслиikkeiden maailmankuvaan.<sup>67</sup> Toiselta puolen ovat oppositioasemassa olleet naturalistit ja pragmatistit, joiden harjoittama valtafilosofia samastuu heteroseksuaalisen massakulttuurin arvoihin riistäen filosofialta miesten välisen rakkauden ja henkisten päämäärien yhteenkuuluvuuden. Naturalismi ja pragmatismi näyttäytyvätkin lähinnä heteroideologioina, joiden kautta heteroseksuaalisen merkitysuniversumin sovinnaisarvot yhdistetään käytännön kysymyksiin. Kaj Kalin on sanonut osuvasti, että ”jos virallista arvostusta nauttiva heteroseksuaalisuus on empirismiä, on siihen vertautuva homoseksuaalisuus fenomenologiaa”.<sup>68</sup> Tiedeyhteisöä hallitsevien perinteiden seksistisyys on kirjoitettu filosofisten asenteiden sisään.

Tämä näkyy myös Platonin filosofian tutkimisessa. Platonia on elättänyt juuri hänen kiistanalaisuutensa ja se, mitä hänen tutkimisensa kautta oikeastaan artikuloituu. Hänen kiinnostavuutensa motiivit ovat meille yhtä ilmeiset kuin ne ovat hänen tutkijoilleen piilotajuiset. Käytännöllisille arvoille elämänsä perustava filosofi toimii kuin paholaismies, joka on tyypillinen välitilan eksistentti. Hänen intressinsä ovat filosofiset, mutta hänen lihansa vetää kohti maallista, materia(a) ja naista, eikä hän koskaan pysty tavoittamaan filosofisissa pyrkimyksissään sellaista myytinomaista täydellisyyttä, joka oli muiden muassa Platonille tyypillinen. Rakentamalla myyttisen kertomuksen päälle oppia hän ei myöskään pysty kuvailemaan rakkauden universaalia olemusta sellaisella epäsukupuolisidonnaisella tavalla, joka oli ominainen esimerkiksi Barthesille, Ficinolle ja Weilille.

Platonista on olemassa useita oikeudenmukaisia tutkimuksia, joissa homoseksuaalisuudelle annetaan se asema, joka sille historiallisesti kuuluu. Lisäksi on suuri määrä tulkitsevaa kirjallisuutta, jossa pohditaan, miten Platonin filosofia on perustanut seksuaalivähemmistöjen identiteettipolitiikkaa eri aikoina.<sup>69</sup> Suomen kielellä Platoniin pääsee tutustumaan esimerkiksi Saara Liljan<sup>70</sup> ja Juha Varton<sup>71</sup> tutkimusten kautta. Myös luku ”Kreikka ja Rooma” Martti Nissisen teoksessa vuodelta 1994 on valaiseva samoin kuin Juha Sihvolan monet katsaukset kulttuurimme lähteille.

## Viitteet

1. Ranskan kielen sanoista homme (ihminen, mies), homo (sama) ja homologue (yhtäpitävä, vastaava) johdettu sana, jossa miesten yhteinen merkityskonstituutio, homoseksuaalisuus ja järki vetävät yhtä köyttä.
2. Pietarinen 1984, s. 84-101.
3. Pietarinen 1984, s. 88.
4. Pietarinen 1996, s. 111. Korostus Pietarisen.
5. Pietarinen 1996, s. 111.
6. Dover 1978; Lilja 1990, s. 84-85; Nissinen 1994, s. 102; Ks. myös Platon, Pidot, 184de.
7. Pietarinen 1996, s. 101.
8. Pietarinen 1996, s. 102.





9. Pietarinen 1996, s. 111.
10. Pietarinen 1996, s. 111. Ylimalkaisuutta ja dokumentaation puutteellisuutta Pietarisen tulkinnoissa osoittaa, että hän viittaa lähdeluettelossaan koko ajan vuosien 1977-1990 suomennoksiin, vaikka suurin osa hänen tekstilainauksistaan poikkeaa niistä sekä rakenteellisesti että sananvalinnoiltaan. Esimerkiksi sivun 111 kohta Valtio 403b ei seuraa Marja Itkonen-Kailan käännöstä. Se ei ole myöskään O. E. Tudeerin suomennoksesta vuodelta 1933. Sivun 110 kohta Pidot 209c ei ole Marianna Tynin suomennos, kuten väitetään. Se ei ole myöskään Niilo Lehmuskosken (1919) tai J. A. Hollon (1961) vaan ilmeisesti Pietarisen omaa käsialaa. Lisäksi kyseisessä lainauksessa on kirjoitusvirhe rivillä 8.
- Kirjan 2. painoksessa asiaa on yritetty korjata lisäämällä lähdeluetteloon kääntäjien nimet. Luettelo kuitenkin vain toistaa vuosien 1977-1990 käännökset, eikä sitaattien alkuperä selviä niistä. Omien tai tuntemattomien käännösten käyttäminen on ilmeisesti ollut Pietariselle tarkoituksenmukaisempaa kuin valmiiden, koska hänen käännöksensä ovat homoseksuaalisuutta koskevilta sananvalinnoiltaan kiertelevämpiä. Tämä näkyy vaikkapa Valtion kohdassa 403b. Pietarisen (käyttämä) käännös: "(...) rakastaja saa suudella rakastettuaan (...)"; Itkonen-Kailan täsmällinen käännös: "(...) rakastaja saa suudella poikaystävänsä (...)".
11. Dover 1978, s. 92-103; Lilja 1988, s. 15-16.
12. Platon, Pidot, 218c-219e.
13. Ks. esim. Nissinen 1994, s. 89.
14. Platon, Pidot, 219a. Ks. myös Hankamäki 1999, s. 67.
15. Platon, Pidot, 184de.
16. Platon, Pidot, 180e.
17. Platon, Pidot, 180e.
18. Pietarinen 1996, s. 108.
19. Pietarinen 1996, s. 109.
20. Pietarinen 1996, s. 109.
21. Pietarinen 1996, s. 109. Korostus lisätty.
22. Pietarinen 1996, s. 113.
23. Pietarinen 1996, s. 113.
24. Pietarinen 1996, s. 114.
25. Pietarinen 1996, s. 114.
26. Pietarinen 1996, s. 102.
27. Pietarinen 1996, s. 102. Korostus lisätty.
28. Nissinen 1994, s. 91.
29. Nissinen 1994, s. 93.
30. Platon, Pidot, 191de.
31. Pietarinen 1996, s. 113.
32. Pietarinen 1996, s. 113.
33. Heteroseksuaalisen valtakulttuurin ja filosofisen spiritualiteetin yhteensovittamattomuus on myönnetty epäsuorasti Suomen Akatemian uuden tasa-arvosuunnitelman kohdassa "Tutkijanuran ja perhe-elämän yhteensovittaminen". Ks. <http://www.aka.fi>. Tasa-arvon perässä juokseminen on muuttunut niin kovaksi kilpailuksi, että naisargumenttia käytetään jo muiden vähemmistöjen lyömiseen, eikä Akatemian tasa-arvosuunnitelmaan kirjaa ylös esimerkiksi etnistä syrjintää siinä mitassa kuin tasavaltamme uusi perustuslaki. Kuitenkin myös se vaikenee sukupuolisen suuntautumisen perusteella tapahtuvasta syrjinnästä yhtä vaikuttavasti kuin Akatemian uusi suunnitelma.
- Perhearvoilla ratsastava piilorasismi lujittaa heteroseksististä valtatyrannia lähes yhtä vaikuttavasti kuin eräskin entinen filosofian professori, joka omalla laitoksellaan vieraillessaan jaksoi olla huolestunut vain siitä, valloittaako homomiesten salaliitto suomalaisen filosofian oppituloit! - "Konstit on monet", sanoi entinenkin akka kun tasa-arvon käsitteellä pöytää pyyhki.
34. Ks. esim. Lilja 1988, s. 14-17.
35. Platon, Pidot, 191d-192b.
36. Hankamäki 1999, s. 65.
37. Platon, Faidros, 246a-256e.
38. Pietarinen 1996, s. 122.
39. Pietarinen 1996, s. 122.
40. Pietarinen 1996, s. 117.
41. Pietarinen 1996, s. 102.
42. Pietarinen 1996, s. 105.
43. Pietarinen 1996, s. 119.
44. Aivan kuten Pietarinen toisaalta itsekin kuvaa. Pietarinen 1996, s. 119. Ks. myös Nissinen 1994, s. 94.
45. Platon, Pidot, 182b-182d.
46. Pietarinen 1996, s. 128.
47. Pietarinen 1996, s. 129.
48. Pietarinen 1996, s. 111.
49. Dover 1978, s. 60-88; Nissinen 1994, s. 91; Aiskhines, Timarkhos, 138.
50. Esim. Hankamäki 1999, s. 67.
51. Platon, Faidros, 244a.
52. Harva 1975, s. 88.
53. Pietarinen 1996, s. 108.
54. Pietarinen 1996, s. i.
55. Pietarinen 1996, s. xi.
56. Platon, Pidot, 209c.
57. Platon, Pidot, 178e.
58. Nissinen 1996, s. 98.
59. Ks. esim. Lehtonen 1995.
60. Platon, Kharmides, 154a-c.
61. Aiskhines, Timarkhos, 21.29-32; vrt. Dover 1978, s. 19-34 ja Nissinen 1994, s. 104.
62. Bethe 1988; Cartledge 1988, s. 398-405; Vanggaard 1971, s. 62-63.
63. Aiskhines, Timarkhos, 156-157.
64. Nissinen 1994, s. 102.
65. Toisin kuin Pietarinen (1996, s. 132) väittää.
66. Platon, Valtio, 514a-517e.
67. Esim. Kari E. Turunen perheideologiallaan (1993, s. 137).
68. Kalin 1998, Sivuikkuna 1, Luku 2.
69. Perustavana lähtökohtanaan Foucaultin *Seksuaalisuuden historiat*, 1976-1984 (suom. 1998).
70. Lilja 1990.
71. Varto 1993.

## Kirjallisuus

- Aiskhines, Timarkhos. *Orationes*. Teubner, Stuttgart 1978
- Erich Bethe, "Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee". Teoksessa Siems, Andreas, K. (ed.), *Sexualität und Erotik in der Antike*. Wege der Forschung 605, Darmstadt 1988. (Artikel von Jahre 1907)
- Paul Cartledge, "The Politics of Spartan Pederasty". Teoksessa Siems, Andreas, K. (ed.), *Sexualität und Erotik in der Antike*, Wege der Forschung 605, Darmstadt 1988
- Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality*. Duckworth, London 1978.
- Robert Flacelière, *Sellaista oli elämä antiikin Kreikassa*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. WSOY, Helsinki 1972
- Michel Foucault, *Seksuaalisuuden historia: Tiedontahto, Nautintojen käyttö, Huoli itsestä*. Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1998
- Jukka Hankamäki, "Alkibiades, eros ja itsestä huolehtimisen taito. Teoksessa Mikko Lahtinen (toim.), *Rakkaudesta filosofiaan*, Taju, Tampere 1999
- Urpo Harva, *Moraalin ongelmia*. Otava, Helsinki 1975
- Kaj Kalin, *Sivuikkuna*. <http://www.seta.fi/z/sivuikkuna>. Internet-julkaisu Ksenofon, *Sokrates*. Suom. Pentti Saarikoski. Otava, Helsinki 1960
- Jukka Lehtonen "Nuoret suomalaiset heterokoulussa". *Nuorisotutkimus* 13:4, 1995
- Saara Lilja, "Aisti-iloinen antiikki". *Tiede* 2000 2/1988
- Saara Lilja, *Antiikkia ja myyttejä*. WSOY, Helsinki 1990
- Juhani Pietarinen *Platonin harmonisen mielen etiikka*. 1. painos. Yliopistopaino, Helsinki 1996
- Juhani Pietarinen, *Platonin harmonisen mielen etiikka*. 2. painos. Yliopistopaino, Helsinki 1997
- Juhani Pietarinen, "Platoninen rakkaus". Teoksessa Esa Saarinen ym. (toim.), *Rakkauden filosofia*. WSOY, Helsinki 1984
- Platon, Faidros. Suom. Pentti Saarikoski. Platon, *Teokset*, osa 3. Otava, Helsinki 1979
- Platon, Kharmides. Suom. Marianna Tyni. Platon, *Teokset*, osa 1. Otava, Helsinki 1977
- Platon, *Pidot*. Suom. Niilo Lehmuskoski. WSOY, Porvoo 1919
- Platon, Pidot. Suom. J. A. Hollo. Platon, *Viisi tutkielmaa: Sokrateen puolustuspuhe, Kriton, Pidot, Faidros, Faidon*. WSOY, Helsinki 1961
- Platon, Pidot. Suom. Marianna Tyni. Platon, *Teokset*, osa 3. Otava, Helsinki 1979
- Platon, *Valtio*. Suom. O. E. Tudeer. Otava, Helsinki 1972 (1933)
- Platon, *Valtio*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Platon, *Teokset*, osa 3. Otava, Helsinki 1981
- Suomen Akatemian tasa-arvosuunnitelma. <http://www.aka.fi>
- Kari Turunen, *Arvojen todellisuus. Johdatus arvokasvatukseen*. Atena, Jyväskylä 1993
- Thorkil Vanggaard, *Phallos, Symbol und Kult in Europa*. Übers. Herbert Drube. List, München 1971
- Juha Varto, *Merkintöjä Platonista ja Platonin filosofiasta*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 39, Tampere 1993
- Oscar Wilde, *Teleny*. Suom. Erkki Väinikkala. Gummerus, Helsinki 1992 (1893)



## jatkuu sivulta 5

kirjoittaessani ovat Helsingissä käynnistymässä Keho – Mieli – Henki -vaihtoehtomessut, joissa on shamanismin, DNA-värähtelyjen ja henkiparantamisen ohella tarjolla myös ”syvyyskelluksia tiedostamattoman mielen valtamereen” ja vastaavanlaista ”mielen” kanssa askarointia.

Lyhyesti: ”mieli”-sanankäyttö ”tajunnan” tai ”tietoisuuden” sijasta on anglisismi, tai paremminkin amerikanismi. Sen ylivalta ei nähdäkseni ole muuta kuin seurausta henkisestä laiskuudesta, kun ei ole viitsitty miettiä kunnan käänkösvastineita.

2. Mitä pahaa sitten ”mieli”-sanassa on? Miksi ei mindiä saisi aina kääntää ”mieleksi”? On toki tekstejä, joissa sen käyttö on aivan paikallaan, mutta filosofista tarkkuutta vaativissa inhimillisen tietoisuuden tilojen kuvauksessa se on auttamattoman moniselitteinen. Ei siinä kyllin, että englannissa käytetään mindiä merkitsemään hyvinkin erilaisia tajuntaan tavalla tai toisella viittaavia seikkoja, kuten sielua, henkeä, muistia, mielipiteitä, ajatusmaailmaa, mielenlaadua tai mielenlaatua. Suomen kielessä sattuu ”mielellä” näet olemaan jo entuudestaan eräs filosofinen erityismerkitys – sillä viitataan merkityksen subjektiiviseen osatekijään, eli siihen, mitä kreikkaksi kutsutaan sanalla noema, saksan Sinn.

Kun Aho ja Yrjönsuuri ovat vastineessaan huolissaan siitä, että ”tajunnalla” on ”ilmeinen etymologinen yhteys tajua-miseen”, mikä heidän mukaansa voi synnyttää väärää assosiaatiota, niin täytyy todeta, että juuri ”mielen” käyttö merkityksessä yhtäältä tietoisuutta, toisaalta merkityksiä vasta onkin omiaan synnyttämään sekaannusta.

Suurin ongelma ”mielen” ja mindin suhteen on kuitenkin se, että se on terminä niin epämääräinen. Kuten jo aikaisemmin totesin *niin & näissä* käydyssä keskustelussa, tarkistin kerran koemielessä kaikki Helsingin yliopiston kirjastossa saatavilla olleet englanninkieliset filosofian ja psykologian sanakirjat, joita oli useita, eikä yhdestäkään löytynyt mindin määritelmää.

Muissa moderneissa eurooppalaisissa sivistyskielissä ei käytetä englannin mindin tapaista ylimalkaista termiä ainakaan filosofiassa (mindin lähin vastine esimer-

kiksi saksassa on das Gemüt, ruotsissa taas håg, joita kumpaakaan ei mielletä filosofiseksi termiksi; venäjältä löytyisi um, joka ensisijaisesti kuitenkin merkitsee ”älyä, ymmärrystä”). Jos eurooppalaisten filosofian klassikkojen tajuntaan viittaavat ilmaisut suomennetaan ”mieleksi”, merkitsee se heidän lukemistaan anglosaksilais-amerikkalaisten silmälasien läpi. Luulenpa, että esimerkiksi Kant olisi voimakkaasti protestoinut sitä vastaan, että hänen ajatteluaan tarkastellaan ”mielenfilosofiana” -ilmaisuun philosophy of mind näet sisältyy vahva psykologistinen painotus, ja Kant puolestaan vastusti henkeen ja vereen tajunnan psykologista tulkintaa.

3. Lopuksi vielä lyhyesti Descartesin mens-käsitteestä. Mielestäni Lilli Alanen on erinomaisella tavalla tiivistänyt sen luonteen artikkelissaan, joka ilmestyi jo 1984 Filosofisen yhdistyksen vuosikirjassa *Ajatus* 41. Kas näin:

”Descartes föredrar [...] att använda termen mens, tankeförmåga, framom själ (lat. anima) för att undvika de associationer dett raditionella mångtydiga begreppet själ uppväcker. Descartes' latinska mens översätts också bäst med tankeförmåga eller medvetande i allmän bemärkelse. Så som Descartes använder dessa termer blir alltså själ (anima), förnuft eller tankeförmåga (mens) och tänkande (lat. cogitatio) olika namn på samma sak. Descartes anser själv, och detta är, tror jag, ett av de få fall hans anspråk på originalitet är fullt berättigade, att han är den första som hävdar att själen består endast i tänkande eller tankeförmåga” (s. 154).

Toisin sanoen, Descartes käyttää sanaa mens hyvinkin täsmällisessä merkityksessä: se koostuu ajattelusta tai ajattelukyvyistä. Descartes haluaa termivalinnallaan sulkea kaikki moniselitteisyydet pois. Kääntämällä mens ”mieleksi” tuodaan suomenokseen takaisin juuri se moniselitteisyys jota Descartes itse halusi välttää.

Koska Alanen ilmoituksen mukaan kuuluu myös nyt ilmestyvän Descartes-

suomenoksen työryhmään, on minusta outoa ettei häntä ole konsultoitu tehtäessä näin merkittävää terminologista ratkaisua.

Olen Ahon ja Yrjönsuuren kanssa aivan samaa mieltä siitä, että tajunta (mens) on Descartesille ennen kaikkea res cogitans, ”ajatteleva olio”. Muotoilu ei ehkä tässä muodossaan löydy Descartesilta, mutta Spinoza – joka on ”kartesiolaisuudessaan” jopa johdonmukaisempi kuin Descartes itse – esittää sen eksplisiittisesti mm. *Etiikan* II osan määritelmässä 3. Tämä olikin ratkaiseva syy siihen, miksi omassa *Etiikan* suomenoksessani käänsin mentermin ”tajunnaksi”: kyse ei ole mistään epämääräisestä ja määrittelemättömästä psykologisesta tilasta, vaan rationalistisen filosofian hyvin tarkkaan määrittelemästä asiasta.

Mielestäni filosofian klassikoita suomennettaessa on syytä kantaa huolta myös terminologian vakiintumisesta. Sanastoa ei pitäisi rukkailta turhan tähden eikä ”mutu”-periaatteella. Ainakin tässä suhteessa olisi edeltäjien työtä kunnioitettava. Koska Aho ja Yrjönsuuri itsekin myöntävät, että ”tajunta” olisi käynyt Descartesin mens-sanan suomenosvastineeksi, olisi heidän mielestäni pitänyt käyttää sitä, koska Spinoza-suomenoksessakin näin menetellään. Nyt on syntynyt tilanne, jossa kahden 1600-luvun rationalistin lähes identtissä merkityksessä käyttämä termi on käännetty kahdella eri tavalla.

*Dixi et salvavi animam meam.*

**Vesa Oittinen**

1. Tosin Kaila näytti usein jättävän *mind*-sanana kokonaan suomentamatta ja korvasi esim. Hume'n ilmaisen *perception of the mind* yksinkertaisesti ”elämyksellä” (vrt. David Hume, *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä*, Porvoo-Helsinki: WSOY 1938, s. 50).

## POIMINTOJA KEVÄÄN 2002 JULKAISUISTA

Kevään 2002 julkaisuohjelma näyttää varsin mukavalta. Klassikoista löytyy Aristoteles, Akvinolainen ja Descartes. Mikäli Descartesin teosten toinen osa todellakin ilmestyy vielä tänä keväänä, niin täytyy ihailta kustantajan (Gaudeamus) nopeutta kyseisen sarjan julkaisemisessa. Tosin silmiinpistävää filosofisen kirjallisuuden kohdalla on ollut julkaisuajankohdienten jatkuva siirtyminen eteenpäin. Nyt julkaistavassa kevään julkaisuohjelmassa on samoja teoksia, jotka löytyivät myös viime vuoden vastaavasta niin & näin -lehden numerosta. Jotkin teokset ovat jopa hävinneet listoilta, ainakin toistaiseksi.

Vastapainon kevään julkaisuohjelma on vielä vaatimattoman näköinen, merkittävimpänä julkaisuna Arendt -suomennos, mutta huhujen mukaan heiltä on epämääräisessä aikataulussa tulossa mm. Zygmunt Bauman -, Max Horkheimer - ja eräitä muita klassikkosuomennoksia. Lisäksi ohjelmassa on ympäristöfilosofiaa käsittelevä käännöskokoelma. Toimittajan korviin on lisäksi kantautunut huhuja Gaudeamukselta, joiden mukaan heiltä olisi nyt julkaistun listan lisäksi ennemmin tai myöhemmin tulossa mm. Foucault -suomennos sekä kokoelma keskeisiä Derridan esseitä.

- Hannah Arendt, *Vita Activa - ihmisenä olemisen ehdot*. Suomentaneet Riitta Oittinen ja työryhmä, Vastapaino, 310 s., helmikuu.
- Aristoteles, *Topiikka ja Sofistiset kumoamiset*. Suomentaneet Juha Sihvola ja Marke Ahonen, Gaudeamus, 281 s., tammikuu.
- Tuomas Akvinolainen, *Summa Theologiae*. Valikoiden suomentanut J.P. Rentto, Gaudeamus, 800 s., kevät.
- Pauline von Bonsdorff ja Anitta Seppä (toim.), *Kauneuden sukupuoli - näkökulmia feministiseen estetiikkaan*.
- Noam Chomsky, *Valta ja ideologia - osat I ja II* (työnimi). Like, molemmat niteet 400 s., kevät.
- René Descartes, *Teokset II - Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta*. Suomentanut Tuomo Aho, Gaudeamus, 400 s., maaliskuu.
- Rudolphe Gasché, *Rajakäyntiä. Filosofia, kirjallisuus ja laki*. Suomentaneet Panu Minkkinen ja Outi Pasanen, Loki, 240 s., kevät.
- Rauno Huttunen, Hannu Heikkinen ja Leena Syrjälä (toim.), *Narrative Research: Voices of Teachers and Philosophers*. SoPhi, 250 s., helmikuu.
- Veikko Launis, Sakari Karjalainen, Juhani Pietarinen ja Risto Pelkonen (toim.), *Tutkijan eettiset valinnat*. Gaudeamus, 350 s., maaliskuu.
- Dominique Lecourt, *Prometheus, Faust ja Frankenstein - tieteen etiikka ja sen myyttiset perusta* (työnimi). Suomentanut Kaisa Sivenius, Gaudeamus, 160 s., maaliskuu.
- Miikka Luoto, *Heidegger ja taiteen arvoitus*. Tutkijaliitto, 224 s., kevät.
- Jean-Luc Nancy ja Pierre Lacoue-Labarthe, *Natsimyytti*. Suomentaneet Merja Hintsu ja Janne Porttikivi, Tutkijaliitto, 100 s., kevät.
- Mika Ojakangas, *Kenen tahansa politiikka - kohvi ulossulkematonta demokraattista yhteisöä*. Tutkijaliitto, 150 s., kevät.

**Sami Syrjämäki**

## FILOSOFIN ELÄMÄÄ

**Kaksi filosofia. Avicennan ja al-Ghazalin omaelämäkerrat.**  
Suom. Jaakko Hämeen-Anttila ja Taneli Kukkonen. Basam Books, Helsinki 2001. 143 s.

Tutkipa länsieurooppalaista keskiaikaa miltä kantilta hyvänsä, on vaikea olla törmäämättä arabikulttuurin vaikutukseen erityisesti 1000-1100-luvuilta lähtien. Al-Farabi (k. 950), al-Ghazali (k. 1111), Avicenna (k. 1037) ja Averroes (k. 1198) ovat nimiä, jotka kytkeytyvät yhtä lailla filosofian kuin poetiikan, retoriikan tai lääketieteenkin historiaan. Esimerkiksi latinankielisen poetiikan nousukausi 1100-luvun puolivälistä lähtien sai kimmokkeita arabiaristotelismista. Sen kautta levisi ajattelu-tapa, jota on sittemmin nimetty tiedonalojen ”kontekstiteoriaksi”. Sen mukaisesti Aristoteleen *teosten* kokonaisuus edustaa samalla *tiedonalojen* universaalia jäsenyyttä. Tässä kokonaisuudessa tai kontekstissa retoriikka ja poetiikkakin siis saivat – Aristoteleen vastaavien tutkielmien perusteella – oman paikkansa. Eurooppalaisen poetiikan kannalta tämä on mainitsemisen arvoinen seikka erityisesti siksi, että 1100-lukua edeltäneissä latinankielisissä tiedon kokonaisuksissa poetiikkaa tuskin mainittiin itsenäisenä tiedonalana. Näin arabifilosofian latinantamisen myötä (mm. al-Farabia käännettiin jo 1100-luvulla) monien erityistieteiden kehitys lännessä sai uusia impulsseja sulautettavaksi latinalais-kristillisiin kaanoneihin.

Nämä seikat eivät sinänsä kuulu Jaakko Hämeen-Anttilan ja Taneli Kukkonen mielenkiintoisesti ja selkeästi taustoittamiin käännöksiin Avicennalta ja al-Ghazalilta. Hajahuomioni kuitenkin osaltaan perustelevat teoksen *Kaksi filosofia* vetovoimaa, joka on yhtä laajaa kuin teoksen protagonistien laeva kiinnostuneisuus eri tiedon- ja elämäneläloja kohtaan. Samoin kuin Hämeen-Anttilan aiemmista kirjoista esimerkiksi *Reunamerkintöjä. Esseitä ja käännöksiä Lähi-idän kirjallisuudesta* (1997), myös uusi käännösvaikoima kytkeytyy monilta teemoiltaan katolisenkin keskiajan kulttuuriin ja kirjallisuuteen.

Lajityypiltään teoksen *Kaksi filosofia* sisältämät tekstit kuuluvat keskiajan omaelämäkertojen ajankohtaiseen traditioon. Arabifilosofien latinankielisistä kollegois-

ta tunnettuja ovat tietenkin Augustinuksen (k. 430) *Tunnustukset* ja Boethiuksen (k. 524) vastikään suomennettu *Filosofian lobdutus*. Samassa yhteydessä voi kuitenkin muistuttaa myös muista uskonnollis-filosofisista kirjoittajista – mm. *Hengen Tie* ja *Kristikunnan klassikkoja* -sarjoissa suomennetuista Anselm Canterburylaisesta, Tuomas Akvinolaisesta, Ristin Johanneksesta tai Avilan Teresasta – joiden kohdalla elämän ja ajattelun teitä on usein mahdotonta erottaa toisistaan.

### Ajatuksen matkat

Filosofien enemmän tai vähemmän omahyväiset kasvukertomukset ovat herkullinen yhdistelmä toisaalta kaavamaisina toistuvia kerrontatapoja, topoksia, ja toisaalta välähdyksiä erityisestä kohteestaan. *Kaksi filosofia* osoittaa nopeasti, miten oppimisen ja ajattelun muistelemisen, tai muistelemisen *esittäminen*, usein jäsentyy konkreettisine kuvina matkoista (matkasta henkisyysden vertauskuvana ks. myös H. Corbin, *The Voyage and the Messenger. Iran and philosophy*, 1998).

Kertovan minän – tai Avicennan tapauksessa myös hänen oppilaansa kuvaamien – matkareittien varrelle sijoittuvat niin ikimuiset toiset nuoruuden ja aikuisiän lukukokemukset kuin merkittävät opettajat ja tieteelliset kiistatkin. Matkakertomusten muodossa jäsentyvät myös dramaattiset karkotukset ja pakenemiset. Oppineisuuden ja poliittisen vallan kytkennät näkyvätkin arabifilosofien vaiheissa yhtä selvästi kuin vaikkapa Boethiuksen vankilakertomuksessa. Lääkäri Avicennan esimiehiin lukeutui melankoliaa tai koliikkia potevia ruhtinaita, ja toipumisestaan kiitollisten hallitsijoiden suosiosoitukset ja palkintovirat henkilöäkäriilleen eivät aina miellyttäneet kaikkia poliittisia piirejä (s. 30–34).

Ajatuksen matkoihin kytkeytyy myös tiedon liikkuminen keskiaikaisessa käsikirjoitusten kulttuurissa. Toisin kuin nykyisessä informaatiokulttuurissa usein välitetään muistaa, jo entisaikojen ajattelu oli usein kaikkea muuta kuin paikallista ja äärimmäisen hitaasti liikkuvaa. Hämeen-Anttila muistuttaa (s. 11), että arabimaailmassa kuuluisimmat kirjat – siis käytännössä käsikirjoitukset – saattoivat siirtyä muutamassa vuodessa islamilaisen maailman reunalta toiselle.

Vaikutteet siirtyivät tehokkaasti myös kulttuuripiiristä toiseen. Arabien vallassa olevan Espanjan opillisissa keskuksissa tekstit kääntyivät arabiasta latinaksi ja päinvastoin; käännökset puolestaan toimivat lähteinä uusille teoksille. Hyviä esimerkkejä

tästä löytyy myös mainitsemani poetiikan historiasta. Averroistinen poetiikka (toisin sanoen Averroesin kommentaari Aristoteleen *Runousoppiin* ja tuon kommentaarin latinankieliset käännökset) olivat 1300-luvun alkuun mennessä saavuttanut Pohjoisenkin perukat. Yksi tässä traditiossa kirjoitetuista runousopeista oli ruotsalaisen Mathias Linköpingiläisen *Poetria* (toim. Birger Bergh, 1996). Siinä arabivaiikutteet ovat sulautuneet yhtäältä yleislatalaisiin, toisaalta paikallisiin teemoihin. Globaali ja ”lokaali” sulautuvat trendikäästi kun arabi-aristotelisen runousopin päättää Mathiaksen oppinut ylistysruno Upsalan kaupungille...

### Filosofia ja lukemisen historia

Matkojen ohella keskiajan filosofielämäkertojen toistuvia topoksia näyttäisi olevan myös luetun ymmärtämisen vaikeus. Vaikka Avicenna oli mestarin itsetunnolla varustettu lapsinero – ”Kun täytin kahdeksantoista vuotta, olin valmis kaikissa tieteissä” (s. 24) – hänkään ei ymmärtänyt kaikkea lukemaansa ongelmitta. Aristoteleen *Metafysiikan* hän kertoo lukeneensa neljäkymmentä kertaa mutta *ymmärtäneensä* sen vasta luettuaan aristoteelikko al-Farabin teoksen metafysiikasta. Näin Avicenna tulee samalla sekä korostaneeksi Aristoteleen ymmärtämisen tärkeyttä että tukeneeksi arabikaanonin auktoriteettia kreikkalaisen tulkitsijana ja kommentoijana.

Katkelma tuo mieleen Augustinuksen *Tunnustukset* (4.16), joissa tekijä mainitsee ”omin neuvoin lukeneensa ja ymmärtäneensä” 20-vuotiaana Aristoteleen *Kategorioita*, vaikka monet hänen ikätovereistään eivät käsittäneet siitä selitettynäkään yhtään mitään. Vastaavasti Boethius, Aristoteleen latinantaja, korostaa eräissä yhteydessä Aristoteleen *Topiikan* arvoa. Sen vaikeaselkoisuus on haaste lukijalle, sillä vasta hämäret ja vaikeat asiat virittävät lukijan huolellisuuden ja ymmärryskyvyn äärimilleen. Myöhemmällä keskiajalla Boethiuksen viitattiinkin oppineena, joka oli tuonut ”kirkkainta valoa” asioihin, jotka Aristoteles itse oli jättänyt epäselviksi.

Lukeminen ja ajattelemisen ovat erotamattomia näissä kokemuksellisissa filosofian esityksissä. Avicennan myöhempi elämäkerturi toteaa mestaristaan, ettei tämä aikuisiällään koskaan lukenut uutta kirjaa kannesta kanteen, vaan ”hän siirtyi suoraan vaikeimpiin kohtiin ja visaisimpiin ongelmiin ja katsoi, mitä tekijällä oli niistä sanottavanaan” (s. 35). Vaikka havainto on

epäilemättä tarkoitettu korostamaan mestarin suurta ja vain olennaiseen keskittyvää oppineisuutta, nykylukija ei voi olla kiinnittämättä huomiota keskiaikaisen(kin) pikaluvun, ajankäytön ja ”työssäjaksamisen” ongelmiin. Mestari Avicenna vietti päivät ruhtinaan palveluksessa, illalla kokoontuivat opiskelijat hänen luokseen lukemaan yhdessä – ja joskus vielä oppituntien jälkeen juhliittiin viinin ja musiikin kera. Kiire heijastuu myös kun al-Ghazali toteaa – Taneli Kukkosen suomentamassa teoksessa ”Totuuden etsijät” – filosofian opinnoistaan, että ne etenivät vapaa-ajalla, silloin kun hän ei kirjoittanut tai tutkinut lakia: ”Minuahan rasitti se, että minun täytyi opettaa kolmeasataa bagdadilaisopiskelijaa. Luin näin yksin hetkinä, jotka onnistuivat anastamaan itselleni” (s. 79). Päällekkäisten ja peräkkäisten töiden vastapainona korostuu yksinäisten lukuhetkien lumo – tunne, johon on helppo samastua vielä tuhat vuotta myöhemminkin.

### Usko ja tieto

Teos *Kaksi filosofia* tulee myös ottaneeksi epäsuorasti kantaa mustan syksyn 2001 tapahtumiin. Uskon ja tiedon kysymykset nousevat esille kun al-Ghazali käy ”Totuuden etsijöissään” läpi erilaisia teologian ja filosofian teitä. Hän haastaa samalla minkä tahansa ideologian tutkimaan omia perusteitaan, pidettiin niitä yllä uskonnon, vapauden tai rationaalisuuden nimissä. ”Tajusin, että opin kumoaminen ennen sen ymmärtämistä ja sen salaisuuksiin tutustumista on silmitöntä toimintaa” (s. 78). Sama koskee al-Ghazalin mukaan niin uskonnon kuin tieteenkin puolustajia. Sokeaan uskoon perustuva tieteidien kieltäminen saa islamin näyttämään siltä kuin se perustuisi tietämättömyyteen. Näin esimerkiksi matematiikkaa ja logiikkaa tunteva ”oppi rakastamaan filosofiaa ja vihaamaan islamia” (s. 84). Ilmoituksessa ei kuitenkaan al-Ghazalin mukaan ole mitään, mikä ottaisi kantaa näihin tieteisiin: se ei myönnä mutta ei kielläkään niitä.

Filosofit puolestaan erehtyvät metafysiikassa ja teologiassa yrittäessään todistella ”loogisesti” väitteitään, mutta päätyen lopulta ristiriitaisiin ja kiistoja aiheuttaviin väittämiin. Al-Ghazali mainitsee esimerkiksi keskiajan teologian ja filosofian keskeisiä kiistakysymyksiä. Koskettaako ylönousemus vain henkeä vai myös ruumista? Tietääkö Jumala vain yleiskäsitteet mutta ei yksittäisiä asioita? Onko maailmalla alku?

Al-Ghazalin ”Totuuden etsijät” on mie-



lenkiintoinen yhdistelmä yleistä tieteiden tarkastelua ja mystisen matkan tai ”vajoamisen” kuvausta. Suufien tien kuvaus tuo (arabistiikkaa tuntemattomalle) lukijalle jälleen mieleen katolisen keskiajan vastavia pohdintoja uskon ja tiedon rajamailla – esimerkiksi Augustinuksen tai myöhemmistä ajattelijoista mestari Eckhartin.

## Kirja

*Kaksi filosofia* on hieno tiennäyttävä islamilaisen filosofian suomentamiseen ja sille toivoisi pian jatkoa. Jos puutteita teoksesta hakemalla hakee, kenties Avicennan ajattelua olisi voinut esitellä laajemmin. Kirjan ”teema”, omaelämäkerrallisuus, sitoo Avicennan ja al-Ghazalin tekstit kyllä yhteen, mutta toimittaja-kääntäjiltä filosofit saavat melko epätasaisen kohtelun. Hämeen-Anttilan lyhyen yleisjohdannon jälkeen seuraa muutta mutkitta Avicennan elämäkerta ja sen jatko-osa. Al-Ghazalin teksti sen sijaan saa Taneli Kukkosen esseeissä taustoituksen terminologiaa myöten. Tämäkään epätasaisuus ei kuitenkaan dramaattisesti vähennä tekstin luottavuutta – ja vain hivenen sen erinomaisuutta keskiajan tutkijan ja opettajan käsikassarana.

Basam Books ansaitsee lopuksi erityis-maininnan teoksen ulkoasun toteutuksesta. *Kaksi filosofia* näyttää ja tuntuu oikealta kirjalta, toisin kuin suurin osa nykyisistä painotuotteista. Levollinen ulkoasu jo itsessään houkuttelee unohtamaan kiireen ja al-Ghazalin tapaan ”anastamaan hetkiä” lukemiselle.

**Päivi Mehtonen**

## MIELEN MERKILLISISYYDESTÄ

**Charles S. Peirce, *Johdatus tieteen logiikkaan ja muita kirjoituksia*. Valinnut ja suomentanut Markus Lång. Vastapaino, Tampere, 2001. 480 s.**

*Johdatus tieteen logiikkaan* on ensimmäinen suomennettu kokoelma amerikkalaisen filosofian ehkä merkittävimmän klassikon Charles S. Peircen (1839-1914) kirjoituksia. Kiinnostus Peircen filosofiaa ja muuta ajattelua kohtaan on selvästi lisääntynyt viime aikoina niin meillä kuin muuallakin, mutta erityisesti Suomessa Peircen filosofia on aivan viime vuosiin saakka ollut varsin heikosti tunnettua. Peircen ansiot ja vaikutus pragmatismen perustajana, yhtenä modernin logiikan ensimmäisistä kehittäjistä sekä useiden semiotiikan termien ja käsitteiden luoja on vain viittauksen omaisesti tunnustettu. Sikäli kun Peircen filosofian varsinaista sisältöä on tunnettu, se on useimmiten ymmärretty joko analyttisen tai mannermaisen (strukturealistisen tai hermeneuttisen) kieli- ja tieteenfilosofian vesittämänä. Niinpä edes joidenkin Peircen valtaisan tuotannon osien saattamista suomenkielisen lukijan tavoitettavaksi – vaikka näinkin epäkaupallisella ja vieraannuttavalla nimekkeellä varustettuna – on pidettävä merkittävänä kulttuuritekona. Tästä on annettava tunnustus sekä kustantamolle että suomentajalle.

## Valinnan vaikeudesta

Pääosa kokoelmaan valituista kirjoituksista muodostaa keskeisen osan Peircen varhais-tuotannosta (julkaistu 1867-1893), mikä lienee myös ollut suomennettävien artikkeleiden valintaa ohjannut pääperiaate. Valtaosa Peircen koko tuotannosta on kuitenkin syntynyt myöhemmin, joten sen kypsien ja ehkä pätevien osa jää pääosin tämän kokoelman ulkopuolelle. Vaikka monet Peircen filosofian kehitystä ohjanneet keskeiset periaatteet ovat jo näissä varhaisissa artikkeleissa esillä, lienee niiden esiin kaivaminen pelkästään näistä suomennoista mah-

dotonta. Huolimatta Peircen filosofialle ominaisesta jatkuvasta muutoksesta ja uudelleenarvioinnista ei Peircea voi silti pitää minään tuuliviirinä tai takinkääntäjänä. Peircen ajattelun kehittyminen onkin ennen kaikkea ristiriitaisuuksien ja perusteettomiksi osoittautuneiden oletusten karistumista sekä terminologian monimutkaistumista, joka on seurausta toisaalta hänen itselleen asettamasta metodologisesta säännöstöstä, ’terminologian etiikasta’ (*Ethics of Terminology*, ks. myöh.) ja toisaalta hänen filosofisen systeeminsä seurausten (ts. sen merkityksen) yhä läpikotaisemmas-ta tiedostamisesta. Tässä suomennetut nuoren ja keski-ikäisen Peircen artikkelit sisältävät kuitenkin vielä sellaisia epäkyisiä ajatuksia ja ”löysää” käsitteiden käyttöä (sekä joitakin ylimielisiä kannanottoja), joista Peirce sittemmin sanoutui eksplisiittisesti irti. Tämä irtisanoutuminen näkyy paikoin myöhemmin tehdyistä lisäyksistä ja korjauksista, joista osa on sisällytetty myös tähän kokoelmaan.

Juuri näiden kirjoitusten valinta suomennettavaksi on kaikesta huolimatta hieman hämmentävää. Ensinnäkään useimpia näistä artikkeleista ei voi pitää erityisen yleistajuisina tai yleistä mielenkiintoa herättävänä, joskin aika harvan Peircen keskeisen kirjoituksen voi ylipäänsä sanoa tämän kriteerin täyttävän. Ne eivät myöskään anna riittäviä eväitä sen enempää Peircen koko filosofisen systeemin kuin sen yleisesti kiinnostavimpien ja mitä ilmeisimmin pätevimpien osien (pragmatismi ja semeiotiikka) ymmärtämiselle. Eivätkä suomentajan käännösperiaatteet ainakaan helpota ymmärtämistä. Erityisesti kirjan viimeisen, muista täysin irralliseksi jäävän luvun ”Merkeistä ja luokkakäsitteistä” valinnalle juuri tähän yhteyteen en keksi oikeastaan mitään pätevää järkiperustetta.

Kaikeksi onneksi mukaan ovat kuitenkin päätyneet Peircen tunnetuimmat, taatusti yleistajuisimmat ja eniten luetut artikkelit ”Kuinka käsityksiä muodostetaan” ja ”Kuinka selkiytämme ideoitamme”. Muista kirjan artikkeleista Peircen filosofiaa ehkä helpoimmin avaavia ovat ”Neljän kyvyttömyyden seurauksia” ja ”Välttämättömyyden oppi puntarissa” sekä erityisesti Peircen mainio itse-esittely ”Tekijästä”. Karkeasti ottaen kirjan lukukelpoisimman ja sisällöllisesti yhtenäisimmän osan muodostaa ”Tieto-opillinen sarja” yhdessä kuuden artikkelin mittaisen sarjan ”Johdatus tieteen logiikkaan” kanssa (s. 33-254). Sen sijaan kokoelman kolmas pääosa ”Metafyysinen sarja” kärsii kohtuuttomasti suomentajan käännösperiaatteista. Muuten-

kin vaikka 'tieteellinen metafysiikka' oli Peircelle filosofisen tutkimuksen päämäärä ja nämä artikkelit epäilemättä sisältävät monia hänen henkilökohtaisesti syvimpiä vakaumuksiaan, on niitä silti pidettävä *argumentatiivisen statusensa* suhteen Peircen koko filosofian marginaalisimpana ainekse-  
na. Peircelle metafysiisten väitteiden ja argumenttien pätevyys oli alistainen vastaavien logiikan käsitteiden pätevyydelle. Mutta vaikka Peircen logiikka muuttui hänen myöhemmässä ajattelussaan, jäivät sen seuraukset metafysiikkaan huomiota herättävän vähälle huomiolle.

### Suomentamisen vaativuudesta

Itse suomentamisen kommentoiminen on ristiriitaisia tunteita herättävä ja epäkiitollinen tehtävä, koska tunnen olevani yhtenä esilukijana itse osaksi vastuussa suomentamisen heikkouksista. Lopputuloksen nähtyänä olisin toivonut suoneeni itselleni enemmän aikaa, jotta olisin ehtinyt käydä useamman artikkelin läpi, jolloin ehkä osa suomentamiseen jääneistä suoranaisista virheistä ja epäkohdista olisi voitu välttää. Yleisemminkin suomentajalla lienee ollut vaikeuksia löytää riittävästi Peircen filosofiaa tuntevia ja riittäväällä huolellisuudella operoivia esilukijoita ja se ikävä kyllä näkyy lopputuloksesta. Peircen kirjoitusten suomentaminen on urakka, jonka vaativuutta suomentaja on tuskin ymmärtänyt tehtävään ryhtyessään. Vaikka kääntäminen merkitsee aina kompromisseja alkutekstin merkitysten ja suomenkielen ilmaisumahdollisuuksien ja -sujuvuuden välillä, ei suomentajan ratkaisua painottaakaan suomenkielisen tekstin sujuvuutta ja termien kotoperäisyyttä voi pitää kovin onnistuneena. Vaikka tunnen itseni pakotetuksi kohdistamaan lähinnä kritiikkiä lopputulosta kohtaan, pidän silti suomentamisen julkaisemista rohkeana ja kaikessa itsepäisyydessään kunnioitettavana filosofisena tekona.

Suomentajan puolustukseksi on sanottava, että osaa näistä Peircen teksteistä – jotka tosin ovat hänen itse valitsemiaan – olen valmis pitämään ylipäänsä täysin mahdollisina suomentettavina. Erityisesti tämä koskee kokoelman ensimmäistä, äärimmäisen kryptistä artikkelia "On a New List of Categories" ("Uudesta luokkakäsitteiden listasta"), josta tuskin olisi saanut ymmärrettävää millään järkevillä käännösperiaatteilla. Kääntäjän valitsema fennomaaninen absolutismi – käytännöllisesti katsoen kaikki sanat suomalaistetaan – on kuitenkin ehkä huonoin mahdollis-

ta vaihtoehdoista. Se on tuottanut tekstin, jonka edes jonkinasteinen ymmärtäminen vaatii alkukielisen lähdetekstin ymmärtämistä, mikä jo itsessään on varsin vaativa urakka. Kokoelman myöhemmissä artikkeleissa Lång näyttää joutuneen hieman (mutta vain hieman) tinkimään puhdaskielisyyden ideologiastaan.

Nämä vaikeudet eivät kuitenkaan ole yhtä suuria kokoelman kaikkien artikkelien suhteen. Silloin kun Peirce ei itse vyörytä valtaisaan neologismimadaansa, Långin teksti on varsin elävää ja vivahteikasta suomenkieltä ja vastaa varsin herkullisesti *tyylin, sujuvuuden* ja hieman liioittelevasti myös *purevuuden* puolesta Peircen ilmaisu. Ikävä kyllä samaa ei voi sanoa *sisälön* puolesta. Paikoin asiat kääntyvät suorastaan päällelleen.

Lång puolustaa valitsemansa radikaalia suomalaistamislinjaa esittämällä käsitteensä tärkeimmistä syistä, "miksi kotoperäinen tieteellinen sanasto herättää vastarintaa". Långin mukaan "tutkijat pyrkivät osoittamaan oman pätevytensä käyttämällä sanastoa, jota vain harvat ymmärtävät" ja "kotoperäinen sanasto paitsi tekee asioista arkisia myös tuo ne liian lähelle" riisuen "asioilta salaperäisyyden ja tärkeyden kaavun, johon ne mieluusti pukisimme" (s. viii). Vaikka näihin voikin ehkä yleisellä tasolla yhtyä, on silti asioita, jotka eivät ole arkipäiväisiä ja yleistajuisia. Tällaisiin asioihin viittaavien käsitteiden ja teorioiden ymmärtämistä pikemminkin vaikeuttaa yritys riisua niiltä "salaperäisyyden kaapu" esittämällä asiat näennäisen arkisena suomalaistetulla sanastolla. Valtaosa tämän kokoelman teksteistä käsittelee juuri tällaisia asioita: fenomenologian (ts. faneroskopian), logiikan (ts. semiotiikan) ja metafysiikan teoreettisia käsitteitä, joiden kohteet eivät ole elämyksellisiä ja arkipäiväisessä kokemuksessa helposti tiedostettavissa. Långia riivaava suomalaistamisinto on kyllä hyväksyttävissä yhdeksi legitimiä käännösperiaatteeksi, joka ilmeisestikin voi olla onnistunut valinta "mahdottomiltakin" tuntuissa käännösprojekteissa, kuten Reijo Kupiaisen Heidegger-käännöksessä *Oleminen ja aika*. Kaikissa tapauksissa näin ei kuitenkaan ole. Vaikka se jollain ihmeellisellä tavalla saattaisikin toimia tämän kokoelman tekstien käännöksissä, se edellyttäisi suomentajalta huomattavasti syvällisempää Peircen filosofisen systeemin sekä sen käsitteiden ja filosofisen kontekstin ymmärtämistä, kuin mihin Långin filosofinen yleissivistys mitä ilmeisimmin riittää.

Tässä törmätään yleisempään proble-

matiikkaan suomentamisen ja suomentamisen merkityksestä ja tarpeellisuudesta. Ihannetapauksessa filosofisen tekstin kääntäjä on itse – ei pelkästään kyseisen tekstin – vaan myös yleisemmin kyseisen filosofisen genren, koulukunnan, aikakauden tms. asiantuntija. Mutta jos vain nämä kriteerit täyttävät käännösprojektit hyväksytään, ei kyllä voi odottaa saavansa kovin kattavaa filosofista käännöstuotantoa ottaen huomioon kuinka vähän akateemista meriittiä onnistuneistakin käännösprojekteista annetaan. On siis hyviä perusteita pitää huonoakin käännöstä parempana kuin ei mitään ja antaa kaikki moraalinen tuki niille kutsumuksensa riivaamille, jotka tällaiseen epäkiitolliseen ja riskialttiiseen urakkaan ajautuvat. Mutta olisi filosofista epärehellisyyttä vaieta käännösten epäkohdista vain siksi, että pelkää yllyttävänsä mahdollisia tulevaisuuden kääntäjiä ja muita filosofisia toimijoita yleisesti tuhoisaan kulttuuriseen varovaisuuteen.

### Kuinka asiat voivat kääntyä päällelleen

Ehkä oireellisimpana esimerkkinä epäsuorasta valitun käännösperiaatteen vaativuustason ja suomentajan käytössä olleen filosofisen ymmärryksen tai tietämyksen välillä on kiistattomin varsinainen käännösvirhe: sanan 'transsendentaalinen' (*transcendental*) suomalaistaminen sanalla 'tuonpuoleinen' (s. 35-6). Tällainen sanakirjasuomenos paremminkin pukee suhteellisen arkiselle asialle "salaperäisyyden kaavun" sen sijaan että riisuisi sen. Konteksti jossa käännös esiintyy on nimittäin niin ilmiselvän kantilainen ja kyseinen käännös tekee siitä niin absurdin, että virhe on ymmärrettävissä vain Långin tietämättömyydellä termien 'transsendentaalinen' ja 'transsendentti' merkityserosta ja koko transsendentaalifilosofian käsitteen merkityssisällöstä post-kantilaisessa filosofiassa. Tekstissä kyse on *intuutiosta*, jonka Peirce määrittelee *kognitioksi* (Långin 'ajatussisältö'), joka ei ole aikaisempien kognitioiden vaan suoraan *transsendentaalisen objektin* ('tuonpuoleinen kohde!') määräämä. 'Transsendentaalinen objekti' on kaikkea muuta kuin 'tuonpuoleinen', paremminkin mitä suurimmassa määrin tämänpuoleinen ja arkinen. Hieman yksinkertaistaen sillä viitataan tässä yleisesti kokemuksen kohteeseen. Todella absurdisi virheen tekee kuitenkin tarkastelun välitön jatko. Ensin *transcendental object* saa jostain syystä uuden käännöksen ja siitä tulee 'tuonpuoleinen olio', mutta tämän jälkeen näyttämölle astuu 'tuonpuoleinen ego' (*transcendental ego*), jolla on jopa

'tuonpuoleista toimintaa' tai 'tuonpuoleisia haluja' (*transcendental action or passion*).

Yksittäisiin käänkösvirheisiin, vaikka näinkin karkeisiin, ei tietenkään kannata paljoa tuijottaa, varsikaan kun 'transsendentaalinen' ei oikeastaan ole lainkaan Peircen oman filosofian keskeinen käsite. Ainahan tekeväälle sattuu. Mutta ikävä kyllä tämä ei ole yksittäistapaus. Paitsi vähäisempiä epätarkkuuksia, kuten sanan *empiirinen* korvaaminen 'kokeellisella' (s. 25, oikeammin 'kokemusperäinen' tms.) tai sanan *konjektuuri* suomalaistaminen sanalla 'päätelmä' (s. 15, oikeammin 'arvailu'), suomennos suorastaan pursuaa ymmärtämistä oleellisesti vaikeuttavia virheitä. Suomentajalta on esimerkiksi mennyt s. 131 sekaisin päätelmän johtopäätöksen ja johtamisen (tai itse päätelmän) käsitteet — *inference* on kääntynyt sanaksi 'johtopäätös', *conclusion* sanaksi 'päätelmä' ja teksti näiltä osin käsittämättömäksi. Edelleen s. 21 on häivytetty nykylogiikankin käsitteisessä keskeinen denotaation ja konnotaation (ekstension ja intension) välinen ero suomentamalla *connotation* sanalla 'viite' ja *denotative power* sanalla 'osoituskyky'. Jonkin verran tulkinnanvaraisemman esimerkin tarjoaa fraasin *irritation of doubt* kääntäminen 'epäilyn *lietsomaksi* ärtymykseksi' (artikkelissa "Kuinka käsityksiä muodostetaan", s. 134), kun asia oikeastaan on päinvastoin: vain ennakkokäsityksiä horjuttava *yllätyksellinen* havainto tai tapahtuma voi toimia riittävästi ärsykkeenä, joka johtaa todelliseen epäilyyn. Peircen anti-kartesiolaisuus kohdistuukin, ei vain Descartesin sielu-ruumis -dualismiin ja perustafilosofiaan, vaan myös itse 'epäilyn metodiin' filosofian metodina. Peircelle se on pelkkää 'keoepäilyä' —sellaisten uskomusten näennäistä epäilyä, joita ei todellisuudessa (vielä) kyetä epäilemään— ja johtaa siten lähinnä tekopyhyyteen ja itsepetokseen (s. 55-56).

Toisin kuin suomentaja esipuheessaan väittää (s. vii), filosofisia ja tieteellisiä käsitteitä ei myöskään ole suomalaistettu erityisen johdonmukaisesti. Esimerkiksi kun Peirce pyrkii selvittämään mitä hän tarkoittaa termillä *reference to correlate* (s. 25-26), on tämä ensin suomennettu 'vasteeseen yhdistämiseksi', kunnes se yhtäkkiä muuttuu 'vasteeseen viittaamiseksi' ilman mitään viijausta siihen, että koko ajan on kyse samasta asiasta. Muutenkaan Peircen itse konstruoimat tekniset termit tai käsitteet eivät saa eri luvuissa aina samoja suomennoksia. Tällaiset epä johdonmukaisuudet lienevät tietenkin pitkälti seurausta alkupeiräiseen käsikirjoitukseen tarkistusvaihees-

sa tehdyistä muutoksista, joita ei ehkä urakan valtavuuden vuoksi ole vain kyetty viemään johdonmukaisesti koko tekstiin.

### Terminologian etiikka

Vaikka kaikkia outouksia Långin käänkösvirheissä ei sentään voi pitää suoranaisina käänkösvirheinä, niin monesti näyttää mahdottomalta löytää niille mitään järkevää perustetta, kuten sanojen subjekti (alus), predikaatti (maine), kategoria (luokkakäsite), termi (jäsen) ja symboli (tunnus) kohdalla. Toisaalta Långilla on kyllä varsin onnistuneitakin filosofisten termien suomalaistuksia, kuten Peircen termin *interpretant* suomentaminen sanalla 'tulkinnos' aiemman konvention 'tulkitin' sijaan. Myös substanssin suomentaminen itseisainekseksi on mielestäni kohtuullisen kelvollinen, jos sen suomalaistaminen nyt katsotaan ylipäänsä tarpeelliseksi. Itse substanssin *käsitteen* ymmärtämistä sen suomalaistus tuskin auttaa, vaan on ennalta tiedettävä että tarkoitetaan juuri substanssin käsitettä. Sama pätee useimpiin muihinkin Peircen filosofisen terminologian outoihin suomennoksiin. Vaikka on helppo hyväksyä Långin toteamus, "vierasperäisten oppisanojen alkuperä on usein arkikielessä" (s. vii), ei *san* arkikielisen alkuperän tavoittaminen useinkaan auta *käsitteen* ymmärtämistä, jos sana viittaa sen arkikielisestä alkuperästä itsenäistyneeseen ja vieraantu neeseen merkitykseen.

Subjektin suomentaminen alukseksi, predikaatin maineeksi tai substanssin itseisainekseksi eivät ole siinä mielessä ongelmallisia käänköksiä, että ne eivät juuri outoutensa takia onnistu johdattamaan lukijaa harhaan, vaan tuottavat vain ylimääräistä vaivaa. Sen sijaan kun vakiintuneita filosofian oppisanoja ja erityisesti Peircen filosofian keskeisiä käsitteitä ja teknisiä termejä (kuten *category*, *mind*, *mental*, *thought*, *sign*, *representation*, *mediation*, *belief*, *proposition*, *judgement*, *assertion*, *habit*, *action*, *reaction*, *fact*, *norm* jne.) suomalaistetaan *tietois*en epä johdonmukaisesti *arkisilla* suomenkielen sanoilla, ollaan paljon vaarallisemmilla vesillä. Tämä on suora rikkomus *terminologian etiikkaa* (*The Ethics of Terminology*, CP 2.219-226) vastaan, jota Peirce näyttää noudattaneen varsin johdonmukaisesti filosofisen kirjoittamisensa metodina:

Filosofialla on positiivinen tarve arkisiin sanoihin arkisissa merkityksissä — ei sen omana kielenä (niin kuin tällaisia sanoja on liian usein käytetty), vaan tutkimuk-

sensa kohteena. Sillä on siis erityinen tarve kieleen, joka on erillinen ja irrotettu tavallisesta puheesta [...] On hyvää filosofia taloudenpitoa varustautua niin omittuisella sanastolla, että pehmeät ajattelijat eivät tule houkuteluksi lainaamaan sen sanoja. (CP 2.223)

En ymmärrä miten suomentaja voisi väittää Peircen tekstin sisällön, jollei hän pyri noudattamaan samaa 'terminologian etiikkaa' kuin Peirce itse, vaan pitää sen sijaan suomennoksen sujuvuutta ja arkikielisyttä tärkeimpinä tavoitteina.

### Uskomaton uskomus ja merkillinen mieli

Erityistä huomiota ansaitsevat sanat *belief* ja *mind*, sillä niiden tietois en epä johdonmukainen suomentaminen perustuu selvimminkin kyseisten käsitteiden väärinymmärtämiseen. Esipuheessaan Lång toteaa suomentaneensa mm. nämä sanat "kulloinkin tavalla, joka parhaiten vastannee Peircen sen hetkistä ajatusta, sillä *Peirce itekin hakee joskus vaihtelua synonyymeista*" (s. viii, korostus TV). Tätä en ymmärrä. Vaikka Peirce hakisikin "vaihtelua" synonyymeista (mitä pidän varsin epäuskottavana väitteenä), niin miksi ihmeessä suomentaja ei voi käyttää samoja synonyymejä vaan keksii uusia. Peirce ei suinkaan käyttänyt esim. sanoja *mind* ja *belief* missään epämääräisessä tai intuitiivisessa merkityksessä.

*Belief* on varsin selkeästi ja monessa kohdassa määritelty sellaiseksi mielen tavaksi (*habit of mind*), jonka varassa mieli on valmis epäilyksettä *toimimaan* (*act*) ja josta tämä mieli on jossain määrin (muttei välttämättä täysin) tietoinen (CP 1.635-636). *Belief* voitaisiin kääntää joko *uskomukseksi* tai *vakaumukseksi*, mutta ennen kaikkea sen kääntämisen olisi oltava *johdonmukaista*. Se nimittäin *ei* ole synonyyminen sanan *opinion* (mielipide) kanssa eikä Peirce käytä samassa tehtävässä sen enempiä sanoja "proposition 'käsitys', 'väittäjä', *view* 'näkemys' ja *idea*", toisin kuin Lång väittää (s. 133 alaviite 1). Peirce ei käytä tällaisia logiikan käsitteitä miten sattuu. Peircen mukaan esimerkiksi teoreettisilla tieteillä (joihin myös filosofia kuuluu) ei saa olla mitään tekemistä uskomusten (*belief*) kanssa — tieteessä hyväksytyt propositiot saivat olla statukseltaan korkeintaan mielipiteitä (*opinion*) tai vain pelkkiä hypoteeseja (CP 1.635). Uskomusten (tai vakaumusten) myötä 'tieteellisen menetelmän' rinnalle nousee 'jääräpäisyyden menetelmä' (*method of tenacity*, s. 138), joka heikentää tieteen mahdollisuuksia täyttää teh-



täväänsä. Lienee onnekas vahinko, että Långin käänös artikkelin ”Fixation of belief” otsikosta: ”Kuinka käsityksiä muodostetaan”, sopii kuin sopiinkin kohtuullisen hyvin yhteen alkuperäisen otsikon merkityksen kanssa, vaikka ’uskomuksen’ (*belief*) ja ’käsityksen’ (*conception*) käsitteet ovat Peircen filosofiassa erillisiä käsitteitä. ’Uskomuksen kiinnittäminen’ on nimittäin juuri ’käsityksen muodostamista’, mutta Långin tapa korvata *belief* tavallisimmin sanalla ’käsitys’ on harhaanjohtava.

Siinä missä *belief* on keskeinen käsite Peircen logiikan siinä osassa, jota nykyään kutsuttaisiin tietoteoriaksi, tieteenfilosofiaksi tai kognitiotieteeksi, viittaa sana *mind* (ja sen adjektiivimuoto *mental*) Peircen koko filosofian ydinkäsitteeseen. Suomentaja väittää, että sitä ”ei ole voitu joka käänteessä suomentaa yhdellä sanalla, vaan olen käyttänyt sanoja *sielu*, *henki*, *hengenelämä* ja *järki*. Koska Peircen mukaan elämä piilee juuri vaihtelevuudessa, ratkaisu sopinee hänelle.” (s. 291, alaviite 1.) Tähän ei voi sanoa muuta kuin, että se olisi voinut olla hyvin voitu suomentaa yhdellä sanalla — nimittäin sanalla ’mieli’ — ja että Långin ratkaisu ei taatusti olisi sopinut Peircelle. Vaikka Peirce olisi usein voinut kirjoittaa sanojen *thought*, *sign*, *representation* ja *habit* sijalle myös sanan *mind*, en voi mitenkään käsittää miksei tähän Peircen omaan käsitteistöön voi pitäytyä. Peirce nimittäin käyttää myöskin sanoja *soul* (’sielu’), *spirit* (’henki’) ja *reason* (’järki’), mutta paljon suppeammassa tai arkipäiväisemmässä merkityksessä kuin sanaa *mind* (esim. *spirit of physical sciences*, ’luonnontieteiden henki’, s. 13). Sanan *mind* suomentaminen johdonmukaisesti sanaksi ’mieli’ (Långille tavallisen käänöksen ’henki’ sijaan) olisi ollut tässä erityisen sopivaa, sillä juuri Peircen filosofiassa tämän suomenkielen sanan *molemmat* päämerkitykset (’sanan mieli’ ja ’ihmisen mieli’) osuvat loistavasti yhteen. Peircelle ihminen nimittäin on oikeastaan vain kompleksinen merkki, *man-sign*: ”ihmisen käyttämä sana tai merkki on ihminen itse” (s. 88).

On kyllä totta, että sana *mind* ei Peircelläkään saa jokaisessa kontekstissa täsmälleen samaa merkitystä, mutta nämä erot ovat käsitykseni mukaan lähinnä eroja kontekstin *yleisyyden asteessa*. Erityisesti on huomattava, että mielen tai ajatuksen (*thought*) käsitteeseen ei Peircellä sisälly välttämätöntä konnotaatiota sen enempää ’maailmanhenkeen’ (*Weltgeist*) tms. kuin ihmisen tietoisuuteenkaan (*consciousness*).

Peircen käsitys ’mielen redusoitumattomasta reaalisuudesta’ on riippumaton ’maailman mielellisyyden’ hypoteesista. Tietoisuuden käsitteestä Peirce toteaa ironisesti: ”ei tule päätellä, että pitäisin tietoisuutta pelkkänä ”epifenomeenina”, vaikka sydämellisesti tunnustankin kyseisen hypoteesin tehneen hyvän palveluksen tieteelle.” (CP 5.493.) Ehkä yleisimmässä merkityksessään sana *mind* viittaa Peircellä mihin tahansa systeemiin, joka toimii tarkoitushakuisesti: ”Mieli saa universaalien toimintatapansa finaalisesta kausaatiosta. Tutkija pyrkii näkemään mikroskoopilla, josko tarkasteltavan pikkuolion liikkeet paljastavat mitään tarkoitusta. Jos paljastavat, siinäpä meillä on mieli toiminnassa.” (CP 1.269.)

Koska mieli on keskeinen käsite sekä ihmistieteissä (*psychical sciences*), metafysiikassa että logiikassa, viittaa mielen käsite eri tieteenaloilla kullekin ominaiselle abstraktiotasolle. Peircen tieteiden systeemissä logiikka on tutkimuskohteensa suhteen näistä yleisin ja psykologia konkreettisin. Katsonkin Peircen tieteiden luokittelun (esim. ”An Outline Classification of the Sciences”, CP 1.180–202) ja sen hierarkisuuden ymmärtämisen olevan avainasemassa, jotta voitaisiin ymmärtää mistä ja millä abstraktiotasolla Peirce kulloinkin oikein kirjoittaa ja minkä tiedollisen statuksen hän ajattelulle kulloinkin antaa. Ikävä kyllä Peircen ensimmäiset versiot ’tieteiden luonnollisesta luokittelusta’ ovat ajalta, joka välittömästi seuraa tässä kokoelmassa suomennettuja kirjoituksia, ja jäävät näin ollen tämän kokoelman ulkopuolelle.

**Tommi Vehkavaara**

#### Kirjallisuus

Peirce, Charles Saunders 1931–1935, 1958. *Collected papers of C. S. Peirce*. Vols. 1–6 (Hartshorne, Charles; Weiss, Paul, toim.); vols. 7–8 (Burks, Arthur W., toim.). Cambridge: Harvard University Press. [Viittaukset CP.]

#### METAFYSIIKAN PUOLUSTUS

**Riku Juti, *Johdatus metafysiikkaan*. Gaudeamus, Helsinki 2001. 300 s.**

Metafysiikan nimeen kytkeytyy monia filosofisesti keskeisiä jännitteitä. Toisaalta metafysiikka nähdään filosofian omimäisenä tutkimusalueena, jonakin, jonka tunteminen tekee filosofista filosofin. Toisaalta metafysiikkaa kuitenkin vieroksutaan varsinaisen filosofisen hengen vastaisena. Metafysiikka filosofian omana tutkimusalueena, *omana tieteenä*, liittyy ennen kaikkea Uuden Ajan tieteellisiin pyrkimyksiin, ja huipentuu Immanuel Kantilla. Juuri tämä kehitys näyttää herättävän ärtymistä – vähintäänkin Nietzschellä –, koska filosofia alistetaan tai alistuu tieteelle. Metafysiikan kysymysten hankalaa asemaa 1900-luvulla kuvaa hyvin se, että kaksi niinkin erilaista suuntausta kuin fenomenologia ja looginen empirismi suhtautuivat siihen hyljeksi. Metafysiikan ongelmia alettiin pitää mahdottomina tai ainakin epätieteellisinä, väärin asetettuina tai metafysiikan katsottiin vieraannuttavan filosofian varsinaisista kohteistaan: olioista, elämästä. Näin kahdesta eri syystä metafysiikan kysymykset jäävät sivurooliin: toisaalta ne halutaan hylätä, toisaalta halutaan jotakin enemmän.

Riku Jutin *Johdatus metafysiikkaan* valitsee näistä vaihtoehdoista metafysiikan tieteenä, filosofian omana alueena tieteen kentässä. Hän ei kuitenkaan halua hylätä metafysiikkaa, vaan tarkastelee metafysiisten kysymysten elpymistä 1900-luvun lopulla. Tämä tosin selviää vasta, kun kirjan on lukenut loppuun.

#### Mitä on metafysiikka?

Riku Jutin johdatus herättää ristiriitoja. Osa ristiriidoista johtuu omista ennakkoluulostani metafysiikkaa kohtaan, mutta varsinkin lukijan opastaminen aihepiiriin ontuu. Tämä johtuu osittain siitä, että Juti ei rajaa tutkimuskohdettaan mitenkään: mitä aikaa, mitä ajatuksia, mitä ongelmia

tutkitaan. Ensisijaisesti ongelma on siinä, että Juti ei kysy, mitä on metafysiikka, vaan ottaa sen enemmän tai vähemmän annettuna. Tämä johtaa siihen, että lukija johdatetaan ”metafyysikan keskeisiin kysymyksiin” (s. 5). Itse metafysiikan ongelma häilyy näiden kysymysten rajalla, ja tulee esiin lähinnä historian kautta (Luku I) metafysiikan kehityskertomuksena. Keskeisiksi kysymyksiksi nousee Käsitteellisen (loogisen) ja todellisen suhde (Luku II), Olemassaolon ongelma (luku III), Kategoriat, nominalismi, substanssi, mahdollisuus ja välttämättömyys, sekä Lainalaisuuden ongelma. Nämä ovat varmasti metafysiikan keskeisiä kysymyksiä, mutta ensin olisi päästävä selvyyteen siitä, mitä on metafysiikka.

Metafyysikan historian tarkastelu pyrkii ainakin lyhyesti vastaamaan tähän. Perinteisenä kiinnekohtana toimii sanan kirjastotieteellinen tausta: Aristoteleen koottujen teosten nide, joka tulee järjestyksessä fyysikan jälkeen. Aristoteles ei tutkinut metafysiikan kysymyksiä, mutta jälkepäin metafysisinä voidaan pitää aluetta, jota Aristoteles kutsui ensimmäiseksi filosofiaksi, opiksi olevasta olevana, opiksi ikuisesta ja liikkumattomasta, teologiaksi<sup>1</sup>. Nämä neljä eri luonnehdintaa kuvaavat metafysiikan ongelman. Kun tähän otetaan vielä lisäksi Jutin luonnehdinta ”metafyysikka on filosofian osa-alue, joka tutkii olevan perimmäistä luonnetta” (s.13.), meillä on viisi erilaista luonnehdintaa siitä, mitä metafysiikka voisi olla. Jos tarkoituksena on herättää lukijassa hämmennys siitä, mitä metafysiikalla oikeastaan tarkoitetaan, tässä onnistutaan hyvin. Kuitenkaan mikään näistä luonnehdinnoista ei nouse tutkimuksen (jos tämä nyt tutkimus on) aiheeksi tai teemaksi: ne jäävät roikkumaan ilmaan eikä lukijalla ole mitään syytä pitää jotakin niistä onnistuneena. Viimeisimmän perusteella voimme olettaa, että kyseessä on johdatus olevan perimmäiseen luonteeseen. Eli jatkossa voimme odottaa vastausta kysymykseen, mitä oleva perimmäältään on. Teoksen jatko ei kuitenkaan puolusta tätä ajatusta, koska päähuomio historiallisessa katsauksessakin siirtyy ihmisen ymmärryksen alueelle, ei olevan luonteeseen. Jos metafysiikka tutkii olevan perimmäistä luonnetta, tämä tutkimusolottuvuus tuo mukaan vielä yhden jännitteen.

### Metafyysikka ja tiede

Metafyysikka voi tietysti olla mitä tahansa tutkimista, mutta yltääkseen korkeimpaan

arvuluokkaan sen olisi oltava tieteellistä. Vähintäänkin Immanuel Kantista lähtien metafysiikka on pyrkinyt tieteen asemaan, ja tätä ajatusta Jutikin jatkaa. Juti antaa kyllä ystävällisesti tieteellisyydelle peruskriteerejä, joiden avulla voidaan arvioida tutkimuksen tieteellisyyttä (s. 13). Oikeutus, julkisuus ja toistettavuus mainitaan. On varmaankin mielekästä, että ajatukset ovat jotenkin (pätevä päättely, kokemus tai terve järki) oikeutettuja tai perusteltuja. Miten julkisuus on perusteltavissa, jos viitataan samalla Aristoteleen vähemmän julkisiin (siis omana aikanaan) muistiinpanoihin? Tai jos kirjoittaja itse jättää olennaisia ennako-oletuksiaan mainitsematta? Sama ongelma toistettavuudessa: Ilmeisesti Aristoteles -tutkimus on pyrkinyt epätoivostesti toistamaan hänen (tekstiensä) ajatukset sen sijaan, että olisi pyrkinyt ymmärtämään niitä. Jollakin tavalla tämä toistettavuuden vaatimus näyttää vaivaavan myös metafysiikan historian katsausta. Vaikka keskeisten ajattelijoiden käsittely vaikuttaa kohdalliselta ja pätevältä, niin esittelyä näyttää puuttuvan johtolanka (esimerkiksi kirjoittajan ajatus), jota lukija voi seurata. Jälkepäin tämän ajatuksen voi kyllä nähdä, mutta esitys ei ole ainakaan pedagogisessa mielessä johdettava. Oli kyseessä sitten pedagoginen tai tieteellinen työ, kirjoittajan lähtökohdat ja rajaukset olisi paikallaan tuoda mahdollisimman selkeästi esiin. Ja miksi rajauksena on, ettei metafysiikka saa rikkoo arki ajattelun periaatteita? Eikö filosofia, ja metafysiikka sen yhtenä keskeisenä alueena ole pyrkinyt nimenomaan irrottautumaan arkisesta ajattelusta ja löytää toisen – juhlanan? – tavan ajatella?

Metafyysikan ymmärtämisen kannalta tai erilaisten metafysiikkakäsitysten ymmärtämisen kannalta Esipuheeseen sisältyy mielenkiintoinen lause filosofian tutkimusmenetelmistä: ajatuskokeet tai tapaus tutkimus. Tästä menetelmästä ei anneta tarkempaa kuvausta, joten joudun arvailemaan. Mutta joka tapauksessa yksi näkökulma metafysiikkaan tulee nimenomaan näistä ajatuskokeista. Metafyysikkaksi voidaan ymmärtää nimenomaan ajatuskokeita tuottava tutkimus, joka ei perustu mihinkään kokemukselliseen tai oliolliseen, vaan pelkkään ajatukseen. Tätä voisi kai kuvata yksinkertaisesti olioista tai elämästä vieraantuneeksi tutkimukseksi. Tästä tulee metafysiikalle paha kaiku. Sama kaiku kuuluu muodollisesta esittämisestä. Korostuuko jatkossa metafysiikan mielekkäät sisällöt vai pelkät muodot, joita näillä todellisuudesta irtautuneilla ajatuskokeilla

voidaan tarkastella? Kun esipuheen toisella ja kolmannella rivillä lähdetään tähän suuntaan, mitä voidaan odottaa jatkossa? Johdatus metafysiikkaan? Mutta kummassa mielessä: puhtaasti ajatuskokeina, joilla voi mahdollisesti parhaassa tapauksessa jopa olla jotakin tekemistä todellisen kanssa, vai johdatus tähän irtaantumisperinteeseen ja sen ongelmiin? Tähän asetelmaan liittyy toinen lähtökohtaongelma: metafysiikan ja ontologian suhde.

### Metafyysikka ja ontologia

Edellä mainituista viidestä metafysiikan luonnehdinnasta Juti poimii, perustellusti, muotoilun ”oppi olevasta olevana”, mutta ei suhteuta tätä mitenkään muihin määrittelyihin. Jos ja kun metafysiikka määritellään opiksi olevasta olevana, syntyy vielä yksi jännite metafysiikan sisään. Metafyysikka alkaa lähestyä määrittelyltään ontologiaa. Juti kyllä tunnistaa tämän jännitteen, mutta ei pura sitä tyydyttävällä tavalla. Itselleni tämä aiheutti suurimman ongelman kirjan lähestymisessä. Juti rajaa tätä suhdetta niin, että ontologia on, ainakin likimain, yleistä metafysiikkaa erotuksena erityisestä metafysiikasta (ks. s.14). Erityinen metafysiikka nostaa esiin jonkin erotetun osan olevasta, vaikkapa sielun, luonnon ja jumalan, tai nykyaikaisemmin tietokoneet (joka on yksi oleva muiden joukossa), mutta yleinen metafysiikka tutkii olevaa riippumatta sen ilmenemismuodosta.

Jännitteen taustalla on kysymys ontologian määrittelystä. Jutilla ontologia samaistuu yleiseen metafysiikkaan, eli ontologia tutkii olevaa olevana. Muita kuvauksia ontologialle ovat olevan kategoriat (s. 15) ja inhimillisen ymmärryksen periaatteet. Varsinkin Wolffilta lainattu jakso kuvaa parhaiten omaa käsitystäni ontologiasta: emme niinkään tarkastele olevaa, kuin sitä ymmärrystä, joka meillä olevasta on (s. 21). Tai tarvitaan vielä enemmän. Heideggeria seuraten, ei riitä että tutkimme olevaa olevana, olisi tutkittava olevaa olemisessaan. Jos Wolffin ontologiakäsityksen siirtää olevan kategorioihin, niin emme niinkään puhu olevan kategorioista, vaan tavasta, jolla ymmärryksemme luokittelee olevaa. Taas Heideggeria seuraten, metafysiikan ajattelu kyllä tutkii olevaa olevana, mutta ei valaise tätä ajattelua.

Näin kuvattuna ontologia ei enää olekaan yleistä metafysiikkaa. Ero näiden välille voidaan poimia Jutin omasta tekstistä: ”Metafyysikka on tiede olevasta itsestään, olevasta olevana – ei siis olevasta sellaisena

K I R J A T  
kuin se esiintyy esimerkiksi havaintojemme kohteena tai ajatustemme tietyllä tavalla määrittelemänä.” (s. 14.) Jutin oman historiallisen katsauksen perusteella, päähuomio kohdistuu kuitenkin ajatteluun, ei olevaan olevana

Ontologian ja metafysiikan jännitettä purkaa parhaiten historiallinen katsaus, joka jäljittää historian erilaisia metafysiikkakäsityksiä. Johtoajatuksena Jutilla on vastata kysymykseen, mitä metafysiikka tutkii. Tässä siirrytään Aristoteleesta Duns Scotuksen kautta Immanuel Kantiin ja edelleen Heideggeriin. Juti kirjoittaa tämän historian pitkälti kielitieteellisestä näkökulmasta, jolle lähtökohdan tarjoaa Aristoteleen kategorioopin kielipillinen tulkinta. Tämän avulla keskeisimmäksi tutkimuskohteeksi nousee substanssi, eli ousia, jolle olevan muut kategoriat voidaan predikoitaa. Kun Aristoteleella tutkimus kohdistui vielä ensisijaisesti olevaan, niin keskiajalla Duns Scotuksen vaikutuksesta metafysiikka siirtyikin tarkastelemaan olevaa kokonaisuutena. ”Metafysiikka on tiede olevasta kaikkein vähimmillään, olevasta ilman eksistenssiä, olevasta olevan erityismuotojen yhteisenä nimittäjänä, kaikkein ensisijaisimpana predikoitavana.” (s. 20) Metafysiikka saa transsendentaalisen luonteen, koska se ei pyri enää kohti ylintä substanssia, vaan pyrkii ylittämään kaikki ymmärryksen kategoriset käsitteet. Tässä muodossa metafysiikka siirtyy saksalaiseen koulumetafysiikkaan, ja saa merkityksen ontologia. Nimen antaa Göckel, mutta sen vakiinnuttaa Christian Wolff. Nyt metafysiikka, yleisenä metafysiikkana, alkaa tar koittaa ”oppia, joka sisältää kaikki inhimillisen ymmärryksen periaatteet” (s. 21). Jos Aristoteleella vielä ominaisuuksia omistettiin olevalle, niin nyt ”ensisijaiseksi predikoitavaksi tulee inhimillisen ymmärryksen käsitteelliset ennakoehdot”. Näin metafysiikka alkaa tutkia ihmisymmärryksen yleisiä periaatteita.

Tämä pikakatsaus herättää taas kysymyksen ontologian ja metafysiikan suhteesta. Jos metafysiikka tutki lähtökohtaisesti olevaa olevana, nyt se tutkiikin ymmärryksen periaatteita, ja näin saa merkityksen ontologia. Tämä suhde jää Jutilla niin viittauksenomaiseksi, että asiaan olisi voinut käyttää enemmänkin tilaa. Immanuel Kantilla jatkuu tämä sama transsendentaalinen linja. Kiinnostus ei ole substanssien tai olevan selvittämisessä. ”Metafysiikka on Kantin mukaan mahdollista ainoastaan kriittisenä, transsendentaalisena tieteenä, joka tutkii olevaa modaalisenä käsitteenä eli sinä, mikä on yleistä ja risti-

riidatonta ja siten ihmisymmärryksen perusta.” (s.22). ”Metafysiikka kantilaisittain ymmärrettynä tutkii siis niitä yleisiä inhimillisiä ymmärryksen muotoja, jotka tekevät kokemuksen maailmasta mahdolliseksi.” (s.25.)

Vaikka Juti myöntääkin, että metafysiikkakäsitykset ovat hyvin vaihtelevia, tämä tarina metafysiikan historiasta perustelee sen, että lopulta lähdetään tutkimaan metafysiikan kysymyksiä logiikan ja loogisuuden kannalta. Tässä yhteydessä hän myös tematisoi, ainakin näennäisesti, tutkimuksensa muodon ja materian välisen jännitteen tutkimiseksi. Lähtökohdalle arveluttava ja paljastava ajatus löytyy sivulta 51: ”Jokainen (historiallinen tulkinta) pyrkii omalla tavallaan vastaamaan kysymykseen siitä, miten olevan yleinen muoto yhdistyy – jos yhdistyy – sen ainutlaatuiseseen ja konkreettiseen sisältöön.” Tämä kuvaa hyvin etsityn jännitteen muodon ja materian välillä, mutta arveluttaa näiden järjestys: kumpaa on pidettävä ensisijaisena, yleistä muotoa vai ainutkertaista oliota? Historiallista katsausta ei kuitenkaan kirjoiteta tästä näkökulmasta.

Jatkossa Juti tarttuu varsinaisiin metafysiikan kysymyksiin, joista keskeinen on todellisuuden ja ajatuksen suhde. Ongelma tuli esiin jo Verifikaatio-ongelman yhteydessä, mutta varsinaisesti tätä ongelmaa tarkastelee luku II.

### Metafysiikan peruslause

Kirjan sisältö keriyyty ehkä parhaiten auki Jutin ehdotuksesta metafysiikan peruslauseeksi. ”Todellisuuden looginen muoto on inhimillisen ajattelun muotojen suhteen yhtäläinen” (s. 53). Kirjan voi suositella avattavaksi tältä sivulta, koska pääsisältö, varsinainen tutkimus alkaa tästä. Esipuhe ja historiallinen katsaus näyttävät tähän jälkikäteen liimatuilta perusteluilta nimelle Johdatus metafysiikkaan.

Peruslause avaa metafysiikkaan kielellisen näkökulman. Kun halutaan paljastaa todellisuuden perimmäinen luonne, se onnistuu avaamalla inhimillisen ajattelun muodot. Tutkimalla näitä ajattelun muotoja, paljastetaan samalla myös todellisuuden muoto. Tämä perustuu luonnollisesti oletukseen, että ajattelu ja todellisuus ovat jotenkin vastaavia tai yhteneviä, tai että ne ovat samaa. Avaamalla yksi osa todellisuutta, voidaan paljastaa myös sen kaikkien muiden osien muoto. Hankala, reduktionistiselta kuulostava oletus, jonka jännitteitä Juti oivallisesti avaa luvussa II.1.

Reduktionismiin kannattanee tässä

käyttää vähän aikaa. Vaikka se on myönnettävä, ettei todellisuuteen – tai pareminkin sen perimmäiseen luonteeseen – voi suoraan päästä käsiksi, kuulostaa kuitenkin arveluttavalta, että kielen rakenteita tutkimalla todellisuuden muoto paljastuisi (s. 55.). Tämä liittyy kielen ongelmaan. Jos kieli ymmärretään kuvina ja nämä kuvat heijastavat todellisuutta, syntyy hankala suhde kielen ja todellisuuden välille. Suhdetta voidaan tarkastella vastaavuutena tai heijasteluna, mutta perusongelmaksi tulee, että kieli kuitenkin on vain toisarvoinen osa todellisuutta, ainoastaan kuva todellisuudesta, ei itse todellisuus. Tämä ainakin tietyllä tavalla dualistinen jako johtaa esimerkiksi verifikaation ongelmiin, mutta samalla myös kysymykseen kielen luonteesta. Onko se kuva? Onko se heijastus? Entä jos se onkin todellisuuden osa, joka ei heijastele yhtään sen enempää kuin puukaan heijastelee. Saammeko me puun rakennetta tutkimalla selville myös kiven rakenteen?

Kielessä todellisuus paljastuu kielenä. Onko meillä jokin syy olettaa, että tämä näin paljastunut todellisuus olisi rakenteeltaan sama kuin muukin todellisuus? Vai paljastaako se ainoastaan kielen lait? ihmisen logiikan lait? tai eri kielialueiden logiikan lait, niin kuin Jutikin, Fregeen viittaten kysyy?

Kiertotietä tähän samaan ongelmaan törmätään luvussa III. Juti tarkastelee siinä olemassaolon ongelmaa ja yhtenä esimerkkinä ovat kirjalliset hahmot. Mihin todellisuuteen voidaan ajatella nimen Sherlock Holmes viittaavan? Mistä se on heijastus? Vai onko kysymys väärin asetettu: ehkä nimi ei osoitakaan johonkin todellisuuteen, vaan viittaa ainoastaan itseensä? Näin arkijärkeen vedoten, on aika vaikea ajatella, ettei Sherlock Holmes olisi olemassa. Hahmo on niin valmis, tiukasti rajattu, ettei se voi olla mitä tahansa: sen täytyy olla juuri Hän. Tärkeämpi kysymys on, mitä ymmärrämme olemassaololla. Sherlock Holmes on olemassa, kuin myös teos Johdatus metafysiikkaan on olemassa. Kysymys kuuluukin, millä tavalla ne ovat olemassa. Jos ne ovat olemassa eri tavalla, mitä tämä erilainen olemisen tapa tarkoittaa niiden tutkimisen kannalta? Jos kieli on olemassa eri tavalla kuin ”todellisuus”, mitä tämä tarkoittaa todellisuuden tutkimisen kannalta? Paljastaako kielen rakenteen todellisuuden rakenteen?

Joka tapauksessa, Juti linjaa tarkastelunsa kielen rakenteisiin, ja tunnistaa kielitietämättä hyvin lähtökohdan oletukset (taas kerran: nämä oletukset olisi ollut hyvä kirjata jo aiemmin). Hyväksymällä nämä ole-



tukset, kirjan jatko on mielenkiintoista luetuttavaa. Mutta jos ne hylkää, eteenpäin on vaikea päästä. Metafyysiikan ei luonnollisesti tarvitse olla helppoa, mutta ratkaisemalla seuraavat kolme ongelmaa, kirjasta olisi voinut tulla johdatus metafysiikkaan.

Ensimmäinen ongelma: Kirja olisi vaahtunut kunnollisen johdannon. Nyt lukijan on vaikea päästä mukaan, mistä oikeastaan kirjoitetaan. Kirjan nimi viittaa yleiseen metafysiisten ongelmien esittelyyn, Esipuhe nostaa esiin metafysiikan paluun filosofiaan 1900-luvun lopussa, mutta samalla sanoo, ettei käsittele tätä käännettä. Esipuheesta tämä ei selviä, mutta viitteiden ja lähdeluettelon perusteella käsitellään lähinnä 1900-luvun lopun metafysiikkaa. Katso metafyysiikan historiaan Aristoteleesta eteenpäin on tiivis ja perusteltu, mutta sekään ei toimi johdantona. Vaikka esipuhe pyrkiikin linjaamaan tutkimusta, rajaukset olisivat vaatineet rinnalleen vastakkaisen näkemyksen, joka rajautuu pois. Tämä olisi selkeyttänyt sitä, mitä on tarkoitettu käsitellä ja mitä ei.

Toinen ongelma: Perusongelma näyttääkin olevan, ettei kirjassa ole mitään selvää artikuloitua näkökulmaa, joka perustelisi, miksi on käsitelty juuri niitä asioita, joita käsitellään. Kun tämä näkökulma puuttuu, lukijan on vaikea tietää, mitä kirjoittaja oikeastaan ajattelee. Parhaimmillaan teos on oivalta, joskus jopa selkeä (esim. luku Verifikationismin ongelmat), mutta aina herää kysymys, miksi tässä on tämä kaikki? Eli kirjoittajalta puuttuu koiva ongelma, jonka ympärille teemat kehittyvät, tai hän ei osaa sitä artikuloida. Kun ongelma puuttuu, lukija ei tiedä, mitä lukee, ei tiedä mitä etsitään, ei voi odottaa, että jotakin löytyisi. Murhaajaa ei ehkä voi löytyä, mutta löytyisi edes Malten haukka tai jokin, totuus, joka motivoi teoksen kirjoittamisen. Tai löytyisi edes kirjoittajan ajatus.

Kolmas ongelma: Se selvästi pätevä ja oppinut sisältö, joka kirjaan on piilotettu, jää avautumatta edellisten ongelmien vuoksi. Mitä kirjoittaja oletti? Mikä oli hänen lähtökohtansa? Mitä hän olettaa lukijan jo tietävän? Mutta jos jo tunnet pragmaattisen ja analyttisen perinteen, miksei myös fenomenologista, kirjaa voi suositella lukemistoksi, joka herättää kysymyksiä. Aivan aloittelijalle kirjaa ei kuitenkaan voi suositella. Paremminkin ehkä pidemmälle ehtineet opiskelijat, kuten esipuhe toivoi, voisi olla otollinen kohderyhmä. Itselle ainakin herää jatkuvasti tarkistettavia asioita, joita kirja ei perusteella riittävästi. Tämä on luultavasti paremminkin tilapula, kuin

asiantuntemuksen puute. Ehkä rakennetta selkeyttämällä kirjasta olisi saanut paremman johdatuksen metafysiikkaan, nyt se ei toimi johdantona, vaan lukemistona tai lähdeoteoksena 1900-luvun metafysiikan jännitteisiin. Tällaisena se toimii hyvin.

#### Vesa Jaaksi

1. Myönnän, tämä on saivartelua: Juti paikantaa aivan oikein sanan metafysiikka kreikan ilmaisuun ta meta ta fysika. Mutta hankalaksi asian tekee, että Aristoteles olisi itse käyttänyt fysiikan jälkeen tulevasta kirjoituksista esimerkiksi nimitystä 'ensimmäinen filosofia' (s.13). Perusongelma on se, että nämä kirjoitukset koottiin vasta noin 200 vuotta Aristoteleen kuoleman jälkeen, joten tuskinpa Aristoteles niitä millään sanalla nimitti, jos ei haudan takaa. Vähän saman tyyppinen virhe on metafysiikan määrittely 'oleva olevana', being qua being, ens inquantum ens. Oleva qua oleva ei varmaankaan ole Aristoteleelta peräisin (s.14). Tämä on ilmeistä, mutta englannin ja latinan rinnalle olisi ollut hyvä laittaa myös Aristoteleen oman ilmauksen, koska siihen kerran viitataan. Asiaisälttöön tämä ei vaikuta, mutta vaikutti häiritsevästi ajatteluun.

#### VAATIHO USKO JUMALAA PERUSTEITA?

**Timo Koistinen, *Usko ja tiedollinen oikeutus. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 229, Helsinki 2001. 160 s.***

Usko Jumalaan on irrationaalista, epäoikeutettua, moraalitonta tai ehkä jopa sairasta ilman hyviä perusteita tai riittävää evidenssiä. Tähän tapaan ajattelevaa henkilöä kutsutaan uskonnonfilosofisessa kirjallisuudessa evidentialistiksi. Nykyään evidentialisti on tyypillisesti ateisti tai agnostikko: hän kiistää, että uskolla olisi riittävää evidenssiä ja pitää sitä tämän takia irrationaalisenä ja epäoikeutettuna. Evidentialisti voi kuitenkin olla myös teisti ja

uskkoa, että Jumalan olemassaolon puolesta on olemassa riittävää evidenssiä, minkä takia usko Jumalan olemassaoloon voi olla täysin rationaalista ja oikeutettua. Fideisti pyrkii irrottautumaan koko keskustelusta väittämällä, että evidenssi on uskon kannalta täysin irrelevanttia. Ehkä uskonnolliset lauseet eivät ilmaise aitoja uskomuksia lainkaan: usko on elämäntapa, jossa esitetyillä lauseilla on joku muu kuin väitelauseiden tehtävä.

Tunnetut teisteiksi julistautuneet amerikkalaisfilosofit Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff ja William Alston pitävät kaikkia näitä vaihtoehtoja epätydyttävänä: Harva pitää enää perinteisiä Jumala-todistuksia vakuuttavina. Fideismi taas on aidon uskovaisen kannalta täysin epäuskottava tulkinta hänen uskonsa sisällöstä. Usko elämäntapana päinvastoin edellyttää erilaisia Jumalaa koskevia uskomuksia, joista seuraa myös uskomus, että Jumala on olemassa. Kaikki kolme suuntaavat kriittikkensä evidentialismiin. Heidän mukaansa uskomuksen rationaalisuus tai oikeutus ei (aina) vaadi evidenssiä. Siten teistiset, Jumalaa koskevat uskomukset, voivat olla rationaalisia ja oikeutettuja ilman evidenssiäkin.

Plantingan, Wolterstorffin ja Alstonin evidentialismin kritiikki ja uskon puolustus liittyy laajempaan tietoteoreettiseen keskusteluun uskomusten rationaalisuuden ja oikeutuksen ehdoista sekä rationaalisuuden, oikeutuksen ja tiedon luonteesta. Kaikilla kolmella on ollut myös tähän laajempaan keskusteluun erittäin merkittävä panos. Erityisesti Alston on ollut viimeiset kolme vuosikymmentä tietoteorian pääauktoriteetteja, jonka tärkeimmät kirjoitukset on julkaistu teoksessa *Epistemic Justification* (1989). Plantinga on puolestaan hiljattain julkaissut kaksi erittäin merkittävää tietoteoreettista teosta *Warrant: The Current Debate* (1993) ja *Warrant and Proper Function* (1993). Wolterstorffin tietoteoreettiset kirjoitukset ovat keskittyneet nykyisen keskustelun historiallisiin lähteisiin, erityisesti Locken ja Descartesin tietoteoriaan.

Timo Koistinen esittelee kirjassaan selkeästi ja tarkasti kaikkien kolmen tietoteoreettisia ja uskonnonfilosofisia näkemyksiä. Kirja on tarkoitettu uskonnonfilosofian ja systemaattisen teologian oppikirjaksi, mutta se soveltuu erinomaisesti kenelle tahansa nykyisestä tietoteoriasta kiinnostuneelle. Koistinen on valinnut kattokäsitteeseen tiedollisen oikeutuksen käsitteen ja tarkastelee näin Plantingan, Wolterstorffin ja Alstonin tietoteoreettisia käsityksiä

K I R J A T  
erilaisina teorioina oikeutuksen ehdoista ja luonteesta. Tämä on paikallaan, kunhan pidetään mielessä, että Plantingan myöhempi teoria on enemmänkin teoria siitä, mikä tekee todesta uskomuksesta tietoa, kuin teoria oikeutuksesta. Hän antaa tälle ominaisuudelle nimen *warrant*, tae.

### Evidentialismi ja fundamentalismi

Plantingan varhaisempi vastaus evidentialismin haasteeseen oli keskeisesti se, että evidentialisti sitoutuu klassiseen (radikaaliin) fundamentalismiin. (Koistinen käyttää suoraan englannista johdettua sanaa "foundationalismi".) Fundamentalismi on oppi oikeutuksen rakenteesta. Sen mukaan joidenkin uskomusten oikeutus perustuu päättelyyn joistakin toisista oikeutetuista uskomuksista. Kaikkien uskomusten oikeutus ei voi kuitenkaan perustua päättelyyn, koska tällöin ajaututtaisiin kehään tai äärettömään regressioon. On olemassa myös perususkomuksia, joiden oikeutus on päättelystä ja siis evidenssistä riippumaton. Klassisen fundamentalismin skolastisen, aristotelisen, version mukaan perususkomuksia voivat olla (1) aprioriset ilmeisiä välttämättömiä totuuksia koskevat uskomukset ja (2) ulkomaailmaa koskevat havaintouskomukset. Moderni, karteesinen, versio korvasi havaintouskomukset (2') introspektiivisillä, uskojan itsensä samanlaisiin mentaaliin tiloihin kohdistuvilla, uskomuksilla, koska edelliset eivät sen mukaan ole varmoja. Klassinen fundamentalisti on evidentialisti, koska hänen mukaansa Jumalaa koskevat uskomukset eivät ole perususkomuksia. Ollakseen oikeutettuja ne vaativat muiden uskomusten tukea eli evidenssiä tuekseen.

Koistisen mukaan (s. 39) Plantingan tärkeimpiä panoksia 1980-luvun keskustelussa oli osoittaa, että klassinen fundamentalismi on virheellinen oppi. Tämä on hiukan harhaanjohtavaa: 80-luvulla tuskin kukaan enää kannatti klassista fundamentalismia – ainakaan sen modernissa muodossa. Sen ajateltiin yleisesti johtavan skeptisismiin. Tärkeämpi Plantingan huomio oli se, että kun klassinen fundamentalismi on hylätty, meillä ei ole enää aihetta kiistää sitä, että jotkut Jumalaa koskevat uskomukset voivat olla perususkomuksia. Evidentialisti on siis väärässä niiden suhteen: nämä uskomukset voivat olla oikeutettuja ilman evidenssin tukea, ilman perusteita.

Nykyinen maltillinen fundamentalismi seuraa 1700-luvun skottifilosofia Thomas Reidin ja laajentaa perususkomusten joukkoa. Siihen kuuluvat introspektiivisten

uskomusten ja ilmeisiä välttämättömiä totuuksia koskevien uskomusten lisäksi uskomukset, jotka perustuvat aistikoemukseen, muistiin ja muiden ihmisten "todistukseen". Plantinga lisää joukkoon tietty Jumalaa koskevat uskomukset (mm. uskonnolliseen kokemukseen perustuvat uskomukset). Nämä ovat hänen mukaansa täysin analogisia, joidenkin jo joukkoon kuuluvien perususkomusten kanssa.

Koistinen ei täysin ymmärrä tämän Plantingan huomion tärkeyttä koko reformoidussa tietoteoriassa. Myös Wolterstorff ja Alston yhtyvät samaan huomioon. Myös he ovat maltillisia fundamentalisteja, ja myös heidän innoituksen lähteenään on ollut Thomas Reid. Myös heidän mukaansa Jumalaa koskevat uskomukset voivat olla perususkomuksia. Asia jäää huomauttamatta, koska Koistinen nojaa John Pollockin varsin epätavalliseen tapaan luokitella oikeutusteorioita. Pollock jakaa oikeutusteorioidoksastisiin ja ei-doksastisiin. Edellisissä oikeutus on uskomusten sisäinen asia: mikään uskomusten ulkopuolella ei vaikuta oikeutukseen. Fundamentalismi ja koherentismi ovat Pollockin mukaan doksastisia teorioita. Koska ainakin Plantingan ja Alstonin oikeutusteorioidoksastisia, heitä ei voida Pollockin terminologian mukaan pitää fundamentalisteina ollenkaan, eikä heidän keskeistä huomiotaan voida ilmaista sanomalla, että Jumalaa koskevat uskomukset voivat olla perususkomuksia. (Koistisen terminologia ei ole aivan johdonmukaista, koska hän puhuu usein myös näiden teorioiden yhteydessä teistisistä perususkomuksista.)

Tavanomaisempi, edellä esittämäni, tapa määritellä fundamentalismi kattaa kaikki teorit, joiden mukaan on oikeutettuja uskomuksia, joiden oikeutus ei riipu niiden suhteista muihin uskomuksiin. Tällaisten perususkomusten oikeutus voi hyvin riippua jostakin ei-doksastisesta, kuten aisti- tai muistikokemuksista tai jopa uskonnollisista kokemuksista. Näin ymmärrettyinä myös Plantinga ja Alston ovat selvästi fundamentalisteja.

Jopa Wolterstorffia voidaan pitää fundamentalistina, vaikka hän onkin hiukan epäselvempi tapaus. Koistinen kutsuu hänen näkemystään negatiiviseksi koherentismiksi, joka on myös Pollockin terminologiaa. Negatiivinen koherentismi on doksastinen teoria, jonka mukaan jokainen uskomus on automaattisesti *prima facie* -oikeutettu. Ne eivät tarvitse muiden uskomusten tukea; muut uskomukset voivat vain kumota tämän *prima facie* -oikeutuksen. Tavanomaisemmassa terminologiassa

myös tämä kanta on fundamentalistinen, koska sen mukaan jokainen oikeutettu uskomus on perususkomus. Itse asiassa Wolterstorff ei kuitenkaan kannata sitä, koska hänen mukaansa vain joihinkin uskomusdispositioihin perustuvat uskomukset ovat *prima facie* -oikeutettuja. Myös hän siis kannattaa rajoitetumpaa fundamentalismia.

Yksi skeptinen reaktio tällaiseen teistiseen fundamentalismiin on väittää, että vaikka usko Jumalaa ei tarvitsisi positiivisia perusteita, sivistyneellä nykyihmisellä on yllin kyllin perusteita Jumalan olemassaoloa vastaan ja että nämä kumoavat Jumalaa koskevien uskomusten oikeutuksen. Tällaisesta maltillisesta fundamentalismista näyttääkin seuraavan, että henkilöllä voi olla oikeutettuja teistisiä uskomuksia, vain jos hän on tietämätön mahdollisista oikeutuksen kumoajista tai tarpeeksi sofistikoitunut, kuten ehkä Plantinga, Alston ja Wolterstorff, kyetäkseen kumoamaan nämä kumoajat. Silti suurelle osalle nykyihmisiä teismi ei ole oikeutettu vaihtoehto.

Kiinnostavampi ja vakavampi teistisen ja yleensäkin maltillisen fundamentalismin ongelma on sen selittäminen, miksi jotkut tietty uskomukset ovat oikeutettuja ilman perusteita, kun jotkut toiset uskomukset vaativat oikeutukseensa perusteet. Plantinga vetoaa varhaisemmassa kannassaan filosofiseen metodiin, jota Chisholm on kutsunut partikularismiksi. Siinä lähemme liikkeelle yksittäistapauksista. Kokoamme joukon tapauksia, jotka näyttävät meistä perususkomuksilta, ja joukon tapauksia, jotka eivät näytä perususkomuksilta. Sitten muotoilemme kriteerin tai säännön (tai sääntökokoelman), joka kertoo, mikä on yhteistä perususkomuksille ja erottaa ne ei-perustavista uskomuksista. Kyseessä on terveen järjen strategia, jossa lähdetään liikkeelle olettamuksesta, että meillä on oikeutettuja uskomuksia, ja yritetään sitten selvittää, mikä tekee ne oikeutetuiksi.

Partikularismin ilmeinen ongelma, kuten Koistinen (s. 48) tuo esiin, on se, että eri ihmisryhmissä ja yhteisöissä pidetään eri uskomuksia perususkomuksina. Eikö tämä johda relativismiin, hän kysyy. Plantinga ei kuitenkaan ole relativisti. Hänen mukaansa tiedollisten sääntöjen totuudessa tai oikeellisuudessa ei ole mitään subjektiivista tai relatiivista. Oikeat tiedolliset säännöt ovat oikeita kaikille. Ongelma on se, ettei partikularistinen menetelmä tuota yksimielisyyttä oikeista säännöistä. Ongelma ei siis ole se, etteivät ihmiset voisi erehtyä oikeista säännöistä tai ettei mitään universaaleja sääntöjä olisi,

kuten Koistinen (s. 48, 97-98) otaksuu. Plantingan kannan mukaan jopa kaikki voivat erehtyä, mutta toki joku voi myös olla oikeassa. Tosin asian jättäminen tähän tuntuu hyvin epätydyttävältä.

### Reliabilismi ja uskonnollisen kokemuksen luotettavuus

Viime vuosien tietoteoriassa suosittu reliabilismi antaa yksinkertaisen selityksen sille, miten jotkut uskomukset voivat olla perususkomuksia eli oikeutettuja ilman perusteita. Jos uskomus on syntynyt spontaanisti, ilman päättelyä muista uskomuksista, ja sen synty tapa tai -mekanismi on (riittävän) luotettava, eli sillä on taipumus synnyttää enemmän tosia kuin epätosia uskomuksia, niin uskomus on perususkomus. Reliabilismi on eksternalistinen teoria, koska uskojalla ei itsellään tarvitse olla tietoa tai edes uskomuksia uskomustensa syntytaivoista ja niiden luotettavuudesta. Se, mikä tekee hänen uskomuksensa oikeutetuiksi on hänen mielelleen jokin täysin ulkoista.

Alston on reliabilisti, ja Plantinga on myöhemmässä tietoteoriassaan jollei reliabilisti niin ainakin eksternalisti. Oletetaan, että ihmisillä on taipumus muodostaa uskomuksia Jumalasta tietyissä olosuhteissa. Oletetaan lisäksi, että kyseessä ei ole päättely. Reliabilismin mukaan vastaus kysymykseen, ovatko näin syntyneet uskomukset oikeutettuja eli siis perususkomuksia, riippuu siitä, onko tuo taipumus noissa olosuhteissa luotettava eli sellainen, joka synnyttää suuren suhteellisen osuuden tosia uskomuksia. Tämä taas riippuu olennaisesti siitä, onko Jumala olemassa. Jos Jumalaa nimittäin ei olisi olemassa, kyseiset teistiset uskomukset olisivat epätosia, eikä taipumus muodostaa noita uskomuksia olisi luotettava. Jos taas Jumala olisi olemassa, hän olisi luonut meihin kyvyn (*sensus divinitatis*) muodostaa tosia uskomuksia itsestään, jolloin myös tuo kyky tai taipumus olisi luotettava. Kysymys teististen perususkomusten olemassaolosta palautuu siis kysymykseen Jumalan olemassaolosta. Näyttää siis siltä, että ontologinen kysymys Jumalan olemassaolosta on eksternalismin mukaan ensisijainen suhteessa tietoteoreettiseen kysymykseen Jumalaa koskevien uskomusten oikeutuksesta tai muusta tiedollisesta statuksesta.

Alstonin nykyisen tietoteorian ydinkäsite on doksastinen käytäntö. Doksastinen käytäntö on tapa muodostaa ja korjata jo muodostettuja uskomuksia. Se on kokonaisuutena mekanismeja, jotka ottavat vastaan

tietyn syötteen ja antavat tulosteena tiettyjä uskomuksia. Esim. aistihavainto on joukko mekanismeja, jotka tuottavat aistikokemuksesta uskomuksia havaittavista objekteista. Doksastisen käytännön omaksuminen sitoo meidät pitämään tuota käytäntöä luotettava ja sen synnyttämien uskomusten kohteita todellisina. Muussa tapauksessa olisi irrationalista nojata kyseiseen käytäntöön. Kun on kysymys perustavasta käytännöstä, kuten aistihavainto tai teistinen (mystinen) käytäntö, meillä ei voi Alstonin mukaan olla mitään ei-kehäisiä perusteita sen luotettavuuden puolesta. Silti meidän on rationaalista nojata siihen ja pitää sitä luotettavana, sikäli kuin käytäntö on meihin syvään juurtunut. Tässä rationaalisuudessa on kuitenkin kysymys käytännöllisestä rationaalisuudesta, ei siis tiedollisesta. Se on myös kumoutuvaa, eli tietyt tarkastelut (kuten riskitietoiset tulosteet) voivat kumota tämän rationaalisuuden. Teistinen käytäntö on siis Alstonin mukaansa tässä suhteessa samassa asemassa sellaisten – monien mielestä ehkä kunnioitettavampien – doksastisten käytäntöjen kuin aistihavainto, muisti, järki ja introspektio kanssa. Ei niitäkään voida osoittaa ei-kehäisesti luotettaviksi; silti meidän on järkevää muodostaa niihin perustuvia uskomuksia. Teistin on käytännöllisesti rationaalista muodostaa teistisiä uskomuksia ja pitää niitä oikeutettuina, kunhan teistinen käytäntö muodostaa tällaisia uskomuksia on häneen syvään juurtunut eikä hänellä ole perusteita pitää sitä epäluotettavana. Tosin voidaan kysyä, miten kiinnostavaa tällainen praktinen järkevyyden on tietoteoreettiselta kannalta, koska praktinen järkevyyden ei ole totuuteen johtavaa kuten oikeutus (reliabilismin mukaan).

### Naturalistinen tietoteoria ja supranaturalistinen ontologia

Plantingan nykyinen kanta on sofistikoituneempi ja jännittävämpi. Sääli, ettei Koistinen käsittele hänen viimeistä kirjaansa, trilogian kolmatta osaa, *Warranted Christian Belief* (2000). Tosin samoja aineksia esiintyy jo hänen aiemmissa kirjoituksissaan. Plantinga erottaa useita eri normatiivisia uskomusten tiedollisia statuksia, joista hän käyttää nimityksiä ”oikeutus”, ”rationaalisuus” ja ”warrant”. Hän pyrkii osoittamaan, että ateistiset vastaväitteet, jotka kiistävät teistisiltä (ja kristillisiltä) uskomuksilta jonkin kyseisistä normatiivisista statuksista, ovat joko ilmeisen epäuskottavia tai sitten ne edellyttävät näiden uskomusten epätotuuden. Oikeutus on

deontologinen käsite. Siinä on kysymys vastuullisuudesta, moitteettomuudesta, siitä, ettei ole rikkinen älyllisiä velvollisuuksiaan, eli sallittavuudesta. Rationaalisuus taas on karkeasti ottaen sitä, että henkilön älylliset kyvyt ja mekanismit toimivat suunnitellusti, siten kuin Jumala tai äitiluonto on suunnitellut ne toimimaan. Plantingasta on selvää, että teisti voi hyvin olla sekä oikeutettu että rationaalinen teistisissä uskomuksissaan: jos hän on asiaa huolellisesti harkittuaan edelleen vakuuttunut näistä uskomuksista, hän ei ole välttämättä mitenkään rikkinen tiedollisia velvollisuuksiaan. Hän on tehnyt tiedollisesti parhaansa ja päätenyt näihin uskomuksiin. Toisaalta taas on selvää, että teistin normaaleissa älyllisissä kyvyissä ei tarvitse olla mitään vikaa, hänen ei tarvitse olla patologinen tapaus.

Plantingan *warrant* on ominaisuus, joka erottaa tiedon todesta uskomuksesta. Hänen mukaansa uskomuksella on tämä ominaisuus, vain jos (1) se on oikein (suunnitellusti) toimivien kognitiivisten kykyjen tai mekanismien tuottama ympäristössä, jollaisessa nämä on tarkoitettu toimimaan, (2) sen tuottamista ohjaava suunnitelma tähtää totuuteen ja (3) on tilastollisesti hyvin todennäköistä, että näin muodostettu uskomus on tosi. Tämä Plantingan tiedon analyysi nojaa teleologisiin käsitteisiin. Se edellyttää, että kognitiiviset mekanismit ovat suunnittelun tulosta ja että ne siis palvelevat jotakin tarkoitusta. Se on kuitenkin siinä mielessä metafyyssisesti neutraali, että tämä suunnitelma voidaan ainakin yrittää selittää joko biologisen evoluution tai teistisen Jumalan avulla. *Warrant* on eksternalistinen käsite, joten sen soveltaminen edellyttää ontologisia sitoumuksia. Nämä sitoumukset koskevat olennaisesti alkuperäämme: olemmeko sokean evoluutioprosessin vain mahtavan älyllisen olennon suunnittelema.

Plantinga pyrkii osoittamaan – mielestäni varsin vakuuttavasti – että uskottavimmat (Freudinin ja Marxin) vastaväitteet teististen uskomusten *warrantia* vastaan edellyttävät näiden uskomusten epätotuutta. Ne siis nojaavat naturalistiseen ontologiaan. Lisäksi hän yrittää osoittaa, että teistisen eli supranaturalistisen ontologian pohjalta voidaan selittää, miten teistisillä uskomuksilla voi olla *warrantia* ja miten ne siis voivat olla tietoa Jumalasta. Lyhyesti sanottuna, jos Jumala on olemassa, hän on luonut meidät omaksi kuvakseen ja antanut meille muiden älyllisten kykyjen lisäksi kyvyn muodostaa tosia uskomuksia itsestään. Kun uskomus on sitten tämän



Kyvyn synnyttämä, on hyvin todennäköistä, että se myös täyttää Plantingan asettamat tiedon ehdot.

Kiista näyttää ajautuvan pattitilanteeseen: ei supranaturalistisella teistillä eikä naturalistisella ateistilla ole kummallakaan ei-kehäisiä perusteita oman ontologiansa ja siihen perustuvat tietoteorian puolesta. Kummallakaan ei myöskään ole toisen ontologiaa ja tietoteoriaa vastaan mitään hyviä argumentteja, jotka eivät edellyttäisi oman ontologian ja tietoteorian totuutta. Plantingalla eivät paukut ole kuitenkaan vielä lopussa. Ensinnäkin hän kritisoi sitä, että evoluutioteorian pohjalta voitaisiin selittää luonnon teleologisuus tai tarkoituksenmukaisuus. Tässä hän on melko vahvoilla – ei suuri osa naturalisteistakaan siihen usko. He voivat kuitenkin hylätä Plantingan tiedonanalyysin, joka on kaikkea muuta kuin ongelmaton, ja kannatta jotakin yksinkertaisempaa reliabilismin muotoa.

Nyt tulee varsinainen paukku! Plantingan mukaan naturalisti, toisin kuin supranaturalisti, ei pysty omista lähtökohdistaan selittämään sitä, miten kognitiiviset kykymme voivat olla luotettavia. Hän argumentoi vakuuttavasti, että todennäköisyys, että kognitiiviset kykymme ovat luotettavia, on joko hyvin alhainen tai tut-

kimaton, jos naturalismi pitää paikkansa. Tämä argumentti antaa siten kumoajan naturalismille ja kaikille naturalistin uskomuksille. Naturalismi on tässä mielessä itsensä kumoava kanta. Teismi ja supranaturalismi siis voittaa.

Koistinen selittää selkeästi näiden reformoitujen tietoteoreetikoiden käsityksiä ja niille esitettyä kritiikkiä, mutta hän ei näytä täysin tajuavan heidän argumentaationsa vahvuutta, joka perustuu taitavaan nykyisten tietoteorioiden ja niiden ongelmien hyödyntämiseen. Tämä voi johtua siellä täällä ilmenevistä fideistisistä sympatioista, vaikka Koistinen ei varsinaisesti omaa kantaansa paljastakaan. Hän (s. 139) myös pitää Plantingan ja Wolterstorffin kantoja virheellisesti relativistisina ja kontekstualistisina. Hänen omassa näkemysessään aistikokemuksen luonteesta ja uskon alkuperästä on sen sijaan relativistisia aineksia: Hänen mukaansa aistikokemuksella ei näytä olevan käsitteistä riippumatonta sisältöä (s. 118). Toisaalta sekä uskonnolliset uskomukset että kokemukset omaksutaan yhteisöltä (s. 137). Näyttää siis siltä, ettei uskonnollisten uskomusten ja kokemusten selittämiseksi tarvitse viitata mihinkään uskonnollisen yhteisön ulkopuolelle. Tällöin on vaikea nähdä, miten taipumus muodostaa teistisiä uskomuksia

voisi olla yliluonnollista todellisuutta koskevan tiedon lähde. Ehkä tässä on näkyvisä Koistisen oma reformoidun tietoteorian kritiikki.

Plantingan, Wolterstorffin ja Alstonin argumentaatio on monasti vahvempaa ja taitavampaa kuin sille esitetty kritiikki. Tämä ei ole ihme; ovathan kaikki ensiluokkaisia tietoteoreetikkoja. Erityisesti Plantinga on onnistunut esittämään metafyyssiselle naturalismille todellisen haasteen, jota yhdelläkään vakavalla naturalistilla ei ole varaa sivuuttaa. Se tuskin kuitenkaan saa ketään naturalistia kääntymään supranaturalistiksi. Pikemminkin se voi synnyttää jonkinlaista pessimismia: klassisen fundamentalismin kuoltua tietoteorialta näytävät puuttuvan keinot perustavien metafyyssisten erimielisyyksien ratkaisemiseen. Toisaalta, jos jo sattuu olemaan teisti, voi jälleen kävellä kadulla pää pystyssä.

**Markus Lammenranta**

## OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomennoksia. *niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsikirjoitukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero, mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää kirjoittajat-palstalla. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle sähköpostitse tai levykkeellä talletettuna RTF-muotoon (rich text format) ja kolmena paperikopiona. Tekstiä ei tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnin ja välitsoikoinnin tulisi olla lyhyttä ja ytimekästä. Mukaan on liitettävä ingressi / abstrakti / lyhenelmä, joka on aiheeseen johdattelva sekä sitä esittelevä. Kuvat, kuviot, ja taulukot toimitetaan erillisillä liuskoilla numeroituna.

Lähdeviitteet ja loppuviitteet numeroidaan juoksevasti ja sijoitetaan tekstin loppuun. Läh-

deviitteissä ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauksen sivunumerot (Levinas 1961, s. 187–188). Sisä- tai alaviitteitä ei käytetä.

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsikolla kirjallisuus ja se laaditaan tekijän sukunimen mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan kirjoittajan etu- ja sukunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*. Gallimard, Paris 1969.). Toimitettuun teokseen viitattaessa ilmoitetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen toimittajan nimi, teoksen nimi, kustantaja, kustannustiedot ja sivunumerot (Rainer Alich, Heideggers Rektoratsrede im Kontext. Teoksessa W. F. Haug (toim.), *Deutsche Philosophen 1933*. Argument-Verlag, Hamburg 1989, s. 56–79.) Viitattaessa aikakauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan nimi, kirjoituksen nimi, julkaisun nimi, lehden numero, ilmestymisvuosi ja sivunumerot (Roberto Finelli, *La libertà tra eguaglianza e differenza*. *Critica marxista* n. 3,

maggio–giugno 1993, s. 56–64.).

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

Toimitus ei vastaa tilaamattomasta aineistosta. Kirjoittajalle toimitetaan artikkelista kolme, kirjarvostelusta kaksi vapaakappaletta. Kirjoituspalkkiota ei makseta.

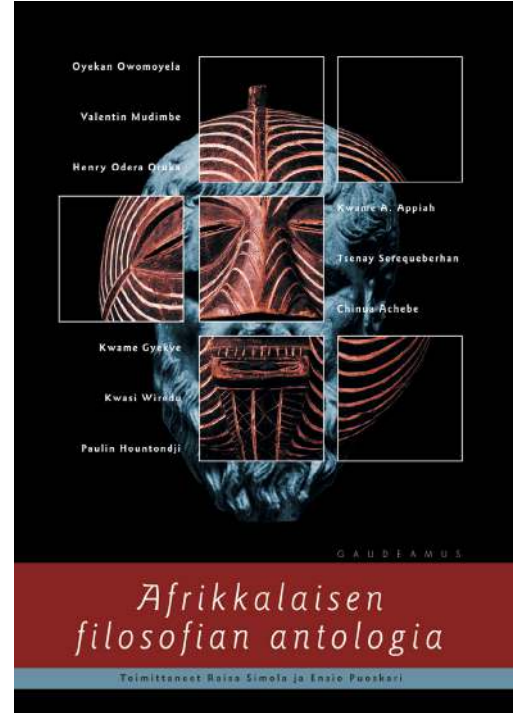
# AFRIKKA – MIELEN TILA?

## AFRIKKALAINEN FILOSOFIAN ANTOLOGIA

*Afrikkalaisen filosofian antologia* on ensimmäinen suomenkielinen kokoelma afrikkalaisten filosofien kirjoituksia.

Merkittävimmät ja eniten keskustelua herättäneet nykyfilosofit pohtivat, mitä on afrikkalainen filosofia. He tarkastelevat maanosansa perinteitä ja perinteisiä ajatusmuotoja: tulisiko esimerkiksi tietäjien viisaudet laskea osaksi filosofiaa? Lisäksi he arvioivat kriittisesti sekä länsimaissa että omalla mantereellaan tehtyä Afrikka-tutkimusta ja kyseenalaistavat monia pinttyneitä käsityksiä afrikkalaisuudesta. Samalla hahmotetaan yksilön ja yhteiskunnan suhdetta sekä filosofian roolia – onko sen avulla mahdollista löytää ratkaisuja jälkikolonialistisen todellisuuden ja modernisaation synnyttämiin polttaviin ongelmiin?

*Afrikkalaisen filosofian antologia* avaa ikkunan rikkaaseen ajatteluun, jolla on paljon annettavaa myös länsimaiselle ihmiselle. Kokoelman ovat suomentaneet ja toimittaneet Raisa Simola ja Ensio Puoskari.



## filosofia & muu syvähenkinen elämä

### **Aristoteles: TOPIIKKA & SOFISTISET KUMOAMISET**

Kaksi klassikkkoa kokonaan suomeksi – ainoana kielenä maailmassa.

### **Descartes: TEOKSET II**

Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta. Tulossa.

### **Pekka Valtonen: LATINALAISEN AMERIKAN HISTORIA**

”Mantereen kokoinen kirja ... kunnioitusta herättävä.” – HS

### **Pauline von Bonsdorff & Anita Seppä (toim.):**

#### **KAUNEUDEN SUKUPUOLI**

Näkökulmia feministiseen estetiikkaan.

### **Riku Juti: JOHDATUS METAFYSIIKKAAN**

### **Isaiah Berlin: VAPAUS, IHMISYYS JA HISTORIA**

Brittiklassikon ajankohtaiset esseet nyt suomeksi.

### **Veikko Launis, Sakari Karjalainen, Risto Pelkonen &**

#### **Juhani Pietarinen (toim.):**

#### **TUTKIJAN EETTISET VALINNAT**

Odotettu perusteos tieteen ja tutkimuksen etiikasta.

## yhteiskunta

### **Leena Eräsaari:**

#### **JULKINEN TILA JA VALTION YHTIÖITTÄMINEN**

Miten käy demokratian ja kansalaisyhteiskunnan, kun julkiset tilat yksityistetään?

### **Matti Peltonen:**

#### **REMUA JA RYHTIÄ**

Alkoholi-ideologian muutos ja tapakasvatus Suomessa 50-luvulla.

### **Dominique Lecourt:**

#### **PROMETHEUS, FAUST JA FRANKENSTEIN**

#### **Tieteen etiikka ja sen myyttiset kuvat**

Miksi geenimanipulaatio tuntuu ylittävän rajan, jonka tuolle puolen ei tulisi mennä? Tulossa.

## me & muut

### **Kimmo Ketola, Seppo Knuutila, Ilkka Mattila & Kari Vesala:**

#### **PUUTTUVAT VIESTIT**

Nonkommunikaatio – Gregory Batesonin inspiroima näkökulma inhimilliseen vuorovaikutukseen.

### **Inga Jasinskaja-Lahti, Karmela Liebkind & Tiina Vesala:**

#### **RASISMI JA SYRJINTÄ SUOMESSA**

Selvitys maahanmuuttajien kokemuksista.

### **Anne Puuronen & Raili Välimaa (toim.):**

#### **NUORI RUUMIS**

Ruumiillisuus mm. etnisyyden, syömishäiriöiden ja kuluttamisen näkökulmista.

### **Tapio Raunio:**

#### **LIITTOVALTIOT**

Federalismin teoria ja arki.

### **Heidi Huhtanen & Hannu Juusola (toim.):**

#### **USKONTO JA POLITIIKKA LÄHI-IDÄSSÄ**

Kattava tietopaketti Lähi-idän tilanteen taustoista ja nykyisyydestä. Tulossa.

**TARKEMMAT TIEDOT JA LISÄÄ KIRJOJA KOTISIVUILLAMME**

**[www.gaudeamuskirja.fi](http://www.gaudeamuskirja.fi)**

# GAUDEAMUKSEN UUTUUKSIA



