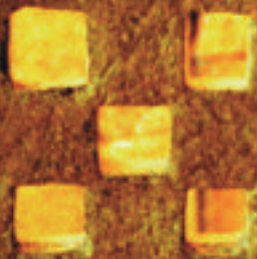


# *niin & näin*

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI



Hannah Arendt poliitikkona  
Soveltava etiikka  
Median filosofia  
Hypatia, Bruno, Diderot ja Descartes

Numero 27  
talvi 2000 / 4

## TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja  
puh. 040-843 4998, 03-5149378  
sähköposti [ptmila@uta.fi](mailto:ptmila@uta.fi)  
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri, [fituto@uta.fi](mailto:fituto@uta.fi)  
Kimmo Jylhämo ([kimmo.jylhamo@kultti.net](mailto:kimmo.jylhamo@kultti.net))  
Reijo Kupiainen ([rk13494@uta.fi](mailto:rk13494@uta.fi))  
Heikki Suominen ([kuhesu@uta.fi](mailto:kuhesu@uta.fi))  
Sami Syrjämäki ([fisasy@uta.fi](mailto:fisasy@uta.fi))  
Tommi Wallenius ([fitowa@uta.fi](mailto:fitowa@uta.fi))

## TOIMITUSNEUVOSTO

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

## TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk kotimaahan 140 mk, ulkomaille  
200 mk. Lehtiostimiston 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.)  
MARKKINONTI Sami Syrjämäki, puh. 050- 5400268 / 03-2133088  
ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 2000,-, 1/2 sivua 1200,-, 1/4 sivua 700,-  
takasisäkansi 2400,-

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

JULKAISU Eurooppalaisen filosofian seura ry

TAITTO JA ULKOASU Kimmo Jylhämo & Mervi Jylhämo

WWW-SIVUT Samuli Kaarre ([samuli.kaarre@urova.levi.fi](mailto:samuli.kaarre@urova.levi.fi))

ISSN 1237-1645

7. vuosikerta

PAINOPIKKA Vammalan Kirjapaino Oy

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

## TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Maija Aalto, YTM, Joensuun yliopisto  
Mika Aaltola, YTT, yliassistentti, Poliitiikan tutki-  
muksen laitos, Tampereen yliopisto  
Hannah Arendt, ks. s. 5-  
Pekka T. Heikura, FL, Hyvinkää  
Sirkku K Hellsten, dosentti, Helsingin yliopisto;  
vieraileva tutkija, Dar es Salaamin yliopisto  
Lars Hertzberg, professori, Filosofiska  
institutionen, Åbo Akademi  
Markku Kailaheimo, logoterapiakouluttaja,  
Kontiolahti  
Timo Kaitaro, FT, dosentti, Joensuun Yliopisto  
Erkki Karvonen, YTT, professori, Tiedotusopin  
laitos, Tampereen yliopisto  
Ulla-Maija Kivikuru, professori, Viestinnän laitos,  
Helsingin yliopisto  
Matti Luoma, dosentti, Tampereen yliopisto  
Mikko Lahtinen, dosentti, Tampereen yliopisto;  
tutkijatohtori, Suomen Akatemia  
Arne Nevanlinna, kirjailija, arkkitehti, Helsinki  
Jukka Paastela, professori, Poliitiikan tutkimuksen  
laitos, Tampereen yliopisto  
Tuija Parvikko, YTT, yliassistentti, Yhteiskuntatietei-  
den ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto  
Juha Pihkala, Tampereen hiippakunnan piispa  
Lauri Siisiäinen, yht.yo, Yhteiskuntatieteiden ja  
filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto  
Jens Silfvast, FT, Borgå  
Heikki Suominen, HL, tutkija, Terveystieteen laitos,  
Tampereen yliopisto  
Pekka Toikka, FL, Helsinki  
Tuukka Tomperi, ma. lehtori, Opettajankoulutus-  
laitos, Tampereen yliopisto,  
Tere Vadén, FT, Högskolan i Skövde, Ruotsi  
Simo Vehmas, KL, assistentti, Erityispedagogiikan  
laitos, Jyväskylän yliopisto

## OHJEITA KIRJOITTAJILLE

**L**ehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupu-  
heenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomennoksia.  
*niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsikirjoi-  
tukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kir-  
joittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdol-  
linen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoit-  
tajatiedot, joita tulisi voida käyttää kirjoittajat-  
palstalla. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle sähkö-  
postitse tai levykkeellä (talletettuna RTF-muodossa  
(rich text format)) ja kolmena paperikopiona. Tekstiä  
ei tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.)  
ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa.  
Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja  
ytimikästä. Mukaan on liitettävä ingressi / abstrakti  
/ lyhennelmä, joka on aiheeseen johdatteleva sekä  
sitä esittelevä. Kuvat, kuviot, ja taulukot toimitetaan  
erillisillä liuskoilla numeroituna.

Lähdeviitteet (ja loppuviitteet, mikäli niitä on välttä-  
mätöntä käyttää) numeroidaan juoksevasti ja sijoite-  
taan tekstin loppuun. Lähdeviitteissä ilmoitetaan kir-  
joittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauk-  
sen sivunumerot (Levinas 1961, s. 187-188). Sisä-  
tai alaviitteitä ei käytetä.

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

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

Arvosteltavista kirjoista tulee sopia etukäteen  
päätoimittajan kanssa. Kirjasta on ilmoitettava tekijän  
(tai toimittajan) etu- ja sukunimi, kirjan nimi ala-  
otsikoineen, kustantaja, kustantajan kotipaikka,  
ilmestymisvuosi ja sivumäärä (käännöskirjoista myös  
alkuperäinen nimi ja ilmestymisvuosi sekä suomen-  
tajan nimi). Esim. Kaj Ilmonen (toim.), *Kestävyyskoe:  
kirjoituksia 90-luvun Suomesta*. Vastapaino, Tampe-  
re 1993. 320 s. tai Gilles Deleuze & Félix Guattari,  
*Mitä filosofia on?* (Qu'est-ce que la philosophie,  
1991). Suomentanut Leevi Lehto. Gaudeamus, Hel-  
sinki 1993. 225 s.

Toimitus ei vastaa tilaamattomasta aineistosta.  
Kirjoittajalle toimitetaan artikkelista kolme, kirja-ar-  
vostelusta kaksi vapaakappaletta. Kirjoituspalkkiota ei  
makseta.

2 Pääkirjoitus

3 niin vai näin

### **Poliittisen paarian vuosisata**

5 Tuija Parvikko, *Hannah Arendt poliitikkona*

6 Hannah Arendt, *Neljä esseetä*

### **Kolumni**

12 Arne Nevanlinna, *Berliini*

### **Median filosofia**

14 Sirkku K. Hellsten, *Postmodernin "minän" ontologiset seikkailut eli etiikkaa mediayhteiskunnassa*

19 Juha Pihkala, *Kenen leipää syöt, sen lauluja laulat?*

20 Erkki Karvonen, *Kaupallisuus journalismietiikan uhkana*

25 Ulla-Maija Kivikuru, *Media voi hyvin mutta journalismi puristui kuoliaaksi...*

### **Henkilökuvia filosofian historiasta**

30 Pekka T. Heikura, *Kuka murhasi filosofi Hypatian? Piispa Kyrillos ja Hypatian kuolema*

34 Mika Aaltola, *Ollako vai eikö olla? Giordano Bruno ja kuoleman huijaamisen taito*

40 Timo Kaitaro, *Diderot, Condillac ja sokea geometrikko*

43 Maija Aalto, *Descartes ja Wittgensteinin yksityiskieliargumentti*

### **Moraalinen vastuu ja etiikan soveltaminen**

48 Simo Vehmas, *Kehitysvammaisuus, geenitekniikka ja vanhempien moraalinen vastuu*

54 Lars Hertzberg, *Voiko etiikkaa soveltaa?*

### **Elämänsuunnitelma ja subjektiiviteetti**

62 Jens Silfvast, *Behöver man en livsplan?*

66 Tere Vadén, *Unityö ja subjekti*

### **Kirjat**

72 Sara Heinämaa: *Ihmetys ja rakkaus* (Pekka Toikka)

76 Michael King (toim.): *Moral Agendas for Children's Welfare* (Heikki Suominen)

78 Einar Englund: *Aforismeja* (Sinfonia 6) (Jukka Paastela)

79 Sirkku Kotilainen, Mari Hankala, Ullamaija Kivikuru (toim.): *Mediakasvatus* Juha Suoranta & Mauri Ylä-Kotola: *Mediakasvatus simulaatiokulttuurissa* (Tuukka Tomperi)

# PÄÄKIRJOITUS

Filosofian historiasta kumpuaa joukko jyrähdyksiä. Esimerkiksi Rousseau'n *Yhteiskuntasopimuksen* aloitus: "Ihminen on syntynyt vapaaksi ja kaikkialla hän on kahleissa", tai Hobbesin luonnehdinta luonnontilasta, jossa "ihmisen elämä on yksinäinen, kurja, häijy, raaka ja lyhyt". Ehkä näitäkin vaikuttavampi on passus, jolla Hegel päättää *Oikeusfilosofiansa* esipuheen:

"Vielä muutama sana sen *opettamisesta*, miten maailman pitää olla. Siihen filosofia näet ilmaantuu joka tapauksessa aina liian myöhään. Maailman *ajatuksena* filosofia ilmenee vasta aikana, jolloin todellisuus on päättänyt muodostumisprosessinsa ja saattanut itsensä valmiiksi. Tämän, minkä käsite opettaa, osoittaa välttämättömäksi historia: vasta todellisuuden kypsyttyä ideaalinen ilmenee vastakkaisena reaaliselle käsittäen saman reaalisena maailman substanssissaan ja rakentaen sen intellektuaalisen valtakunnan hahmoon. Kun filosofia maalaa harmaansa harmaalle, silloin on eräs elämän hahmo tullut vanhaksi, ja harmaalla harmaassa sitä ei saata nuorentaa, vaan vain tiedostaa; Minervan pöllö lähtee lentoon vasta hämärän laskeutuessa." (*Oikeusfilosofia*, esipuhe, s. 65, suom. Markus Wahlberg)

Hegel leimasi omahyväisiksi puoskareiksi sellaiset aikansa "filosofit", jotka kärkkäästi lausuivat mahtipontisia totuuksia ajastaan ja sen tulevaisuudesta. Heidän opetuksensa siitä, miten maailman piti olla, olivat "unen tuotetta". He eivät malttaneet ymmärtää, että itse todellisuuden muodostumisprosessi (*Bildungsprozess*) vasta tekisi todeksi filosofisen sivistymisprosessin.

Jokin aika sitten Helsingin Sanomat kyseli eräiltä aikakautem-  
me asiantuntijoilta, ilmentääkö internet kirjapainotaidon tai höyrykoneen läpimurron veroista käännettä ihmiskunnan historiassa. Vastaukset vaihtelivat välillä ei aivan, vähintään. Kukaan ei epäillyt itse kysymyksen mielekkyyttä, saati kykyään vastata siihen. (Epäilijät varmaan olivat kieltäytyneet jo kättelyssä.)

Kysymys saattaa olla paikallaan, mutta miten on vastausten laita? Minkälaisia edellytyksiä edes "asiantuntijoilla" on arvioida oman aikansa käänteiden "maailmanhistoriallista" merkitystä? Miten voimme edes tunnistaa käänteiden käänteeksi? Huonosti, vastaisi Hegel. Jos filosofia ymmärretään vaateliana Hegelin tapaan jo tapahtuneen *käsittämiseksi*, niin miten me vielä voisimme ymmärtää vasta käyntiin lähteneen tietoteknisen murroksen todellisen merkityksen? Onko käytössämme edes sellaisia sanoja ja käsitteitä, joilla voisimme tarttua muutokseen? Eivätkö tulevaisuuteen hapuilevat käsitteemme ole tehtävänsä sopimattomia, kun kerran ovat peräisin siitä samaisesta harmaantuneesta todellisuudesta, jonka arvelemme jo painuvan haudan lepoon?

Hegelin tarkoittamassa merkityksessä *filosofia* onkin aina jälkiviisautta, viisautta juhlien jälkeen, *post festum*. Ehkäpä vuoden 2100 tai 2200 filosofit taitavat jo kertoa, mistä tietoteknisessä vallankumouksessa todella oli kysymys. Tai oliko se edes "vallankumous". Heille tulevaisuutemme on jo painuvan päivän todellisuutta, kuten teollinen vallankumous lienee sitä meille. Ehkäpä vasta syntymistään odottavat filosofit ovatkin meidän aikamme todellisia filosofeja!

Konsta Pylkkäsen mukaan jälkiviisaus on imelin viisauden laji. Hegelin piikkiin laitetaankin tavallisesti ja osin aiheellisestikin laji, jota voi nimittää teleologiseksi jälkiviisaudeksi. Onhan näet jälkikäteen helppoa olla näkevinään, kuinka "tulevaisuus" oli kirjoitettu menneisyyteen sen päämääräksi, *telokseksi*: historian voitajat oli kuin määrätty voittamaan, häviäjät häviämään. Ainakin

itselleni opetettiin koulussa ja yliopistossakin, miten Kekkosen kuningastie ilmensi järjen vääjämätöntä voittoa esimerkiksi irratiionaalista Honkaliitosta tai Suomen historian muista "erhdyksistä". Maan historia esitettiin järjellisen todellistumisen onnekkaana mutta vääjämättömänä prosessina. Samalla, ikään kuin huomaamatta, ajettiin sisään tuota imelää historianfilosofiaa, jossa voittanut vaihtoehto oli ainoa rationaalinen ja sellaisena myös ainoa todellinen vaihtoehto.

Hegelin jälkiviisauden filosofia sisältää kuitenkin muutakin kuin hegeliläisen "historian viekkouden" elogin. Hän ei suinkaan halveksinut aikalaisjärjen käyttöä sinänsä, vaan siihen toisinaan sisältyvää mahtipontista ylimieltä. Ihmisellä on kyky ajatella ja tätä kykyään hänen tulee toki parhaan taitonsa mukaan käyttää. Kysymys on siitä, mikä on aikalaisjärjen ala ja sen rajat. Ovatko sen asioissa vaikuttavat totuudet ennemminkin politiikkaa kuin etäisyyttä ottavaa filosofiaa? Siinä missä Hegel rusikoi surutta suurisuuisia filosofeja, hän suitsutti rehellistä Machiavellia. Tämä kun ei valtiollisissa mieltelmissään teeskennellyt filosofia. Hän ei yrittänyt sanoa Italiansa tulevaisuudesta enempää kuin siitä saattoi sanoa. Hän tyytyi asettamaan kysymyksiä. *Ruhtinaan* loppu jää auki, uusi ruhtinas nimeämättä, ja lukija jää hämmennyksissään kyselemään Machiavellin "todellisia" tarkoituseriä. Mutta menneisyyden kohdalla tämän kynä piirtää tarkkaa ja selkeää jälkeä: roomalaisten kohdalla hän tietää, mistä ja kenestä on puhe.

Menneissä tapahtumissa Machiavellia kiinnosti aikalaisjärki toiminnassa. Kuten se, millaisia, usein tarkoittamattomia seurausjärkeä järjen käyttö oli tuottamassa, tai miten mahtipontiset profheetat osasivat houkutella kuulijansa sanan pauloihin. Machiavellin kirjeistä voi lukea, kuinka vielä nuori *segretario fiorentino* itse järkeilee ja jännittää arvostelukykyään keskellä niemimaan reaalisten valtakuntien mullistuksia.

Samaiset mullistukset viskasivat hänet syrjään tapahtumien keskipisteestä. Toiminnan miehestä tuli sellaisten tutkija. Sant'Andreasin eksiliissä harmaantunut Machiavelli saattoi nousta hämärän tullen siivilleen ja maalata harmaansa harmaalle. Mailleen painuvan päivän taistojen kuvauksissa sulkakynästä olikin aseeksi, aamun valjettua se kelpasi vain aseettoman profetaan merkiksi. Machiavelli kaipasikin loppuun saakka kynähommista takaisin tositoimiin.

Epäilemättä IT- ja mediamaailmassamme on kosolti järkeä. Kysymys ei ole sen puutteesta, vaan laadusta ja asemasta. Kenen totuuksilla on suurin vaikutus asioiden kulkuun, ketkä sysätään syrjään? Keitä ovat ajan puoskarit, jotka on nostettu filosofin jalustalle? Millaista on tänään se "machiavellillinen" ajattelu, joka asettaa kriittiset kysymykset, eikä teeskentele tietävänsä huomisesta enempää kuin siitä voi tietää? Kuka rusikoisi tämän päivän itsevarmoja valtioprofetteja? Missä nykyään valistaisi se Hegel, joka pudottaisi filosofi-ideologit taivaista maan pinnalle?

Hegel ei pitänyt itseään Minervan pöllönä, vaan puoskarifilosofit olivat tuon linnun itsessään tunnistavinaan. Filosofit tunnusti olevansa aikansa poika, jolle riitti, että kävi niitä päin, jotka luulivat yltyvänsä nykyisen maailmansa tuolle puolen:

"Olipa miten tahansa, niin jokainen yksilö on *aikansa poika*; siten myös filosofia on *aikansa ajatuksin käsitettynä*. On yhtä typerää kuvitella, että jokin filosofia ylittäisi nykyisen maailmansa ulkopuolelle kuin, että yksilö ylittäisi aikansa." (*Oikeusfilosofia*, esipuhe, s. 64)

Mikko Lahtinen

## FILOSOFIA ON LUOVAA HULLUUTTA

**H**yvinpä haastelit, Mikko Lahtinen, Viime pääkirjoituksessasi (3/2000). Varasit sen kokonaan, ja vielä laajennettuna, käsittelemään teemaa, mitä filosofia on, ja kuka on filosofi. Esitän siihen seuraavan peräkaneetin, kun julistit sen ”yleisökysymykseksi”.

Olin itse syksyllä 1950 ”valmis filosofi” Turun yliopistosta. Laudaturtyöni *Spengler ja Dostojevski* kelpasi sellaisenaan myös muissa oppiaineissa – yleinen historia ja estetiikka – laudatur-aineeksi. Luulin löytäneeni elämänurani juuri filosofina, kunnes minulle selvisi, ettei filosofia ollut Suomessa vielä tuolloin ammatti, toisin kuin se on tänä päivänä. Tässä olen siis kanssasi eri mieltä, Mikko!

Harhailin jonkin aikaa, ilmeisesti kirjoilleni sitä, ettei yhteiskunta hyväksynyt minua filosofiksi, siis ammatillisesti, tai edes kutsumuksena. Löysin kuitenkin psykologian, joka oli juuri silloin kehitymässä ammatiksi Suomessa. Olin mukana perustamassa tuon alan ammattiliittoa, Suomen psykologiliittoa. Suoritin näet ylimääräisenä laudaturin psykologiassa, jolloin olin muodollisestikin pätevä psykologin ammattiin, mikä olikin sitten ”leipäpsykologin” urani eläkkeelle siirtymiseeni saakka keväällä 1986. Tästä huolimatta koin palvelleeni yhteiskuntaa 34 vuotta filosofina.

Jyväskylässä ilmestyi 80-luvulla filosofinen kulttuurilehti *Genesis*. Kirjoitin siihen (2-3/1985) avausartikkelin otsikolla ”Filosofia ei ole ammatti, vai onko ammatifilosofia”. Tulin suunnilleen samaan tulokseen kuin pääkirjoitus pohdiskelusi.

”Se tapahtui eräässä seminaarissa”, alkaa tekstini. Kyseessä oli eräänlainen kilpalaulanta vanhojen kiistaveikkojen – Pertti Hemánus ja Eero Silvasti – ”objektiivisesta joukkotiedotuksesta”, mistä halusin kuulla ns. totuuden. Alustuksien lopussa otin puheeksi filosofian ammattina, mistä meille tuli erimielisyyttä Pertin kanssa: ”Matti, meistä ei kumpikaan ole ammatifilosofi”. Minä kiistin heti jyrkästi.

Totesin Pertin olevan sekä pitkän kokemuksen alalta omaava ammattijournalisti, ja itse olevani kokenut psykologi, mutta hän oli lisäksi lehtialan professori, minä ”vain” filosofian dosentti. Eräs argumenttini oli, että ”moni psykologian professori meidänkin maassamme on vain professori, eikä ole tehnyt päiväakkään työtä käytännön psykologina”.

Jatkan asian käsittelevä *Genesis*ksessä niin,

että ”filosofia on menettänyt asemansa ja merkityksensä, mikä sillä oli vielä sata vuotta sitten... ja tämä on ehkä korvaamaton vahinko”. Filosofia ”on näivettynyt pelkäksi akateemiseksi tieteellisyydellä keikaroivaksi leikiksi, joka ei enää käsittele ihmiselle tärkeitä asioita, vaan käy viivytystaistelua puolustaakseen viimeisiä asemiaan yliopistoissa, kun se on karkotettu kaikkialta muualta elintärkeistä asemistaan, ennen muuta vakavasti ajattelevien maallikoiden mielistä”. Lopuksi totesin, että ”ehkä onkin onni, ettei filosofia olekaan ammatti”, sillä ”kaikkialla siellä missä esiintyy aikamme merkittävintä, ihmisille ja kulttuurille ensiarvoisen tärkeää luovaa ajattelua”, siellä on kysymys todella nimensä arvoisesta filosofiasta.

Se, ettei tällaista ensiluokan parhaimmillaan neroudeksi yltävää filosofiaa ole missään, on ilmeistä. Todella suuret sielut löytävät yleisönsä ja arvostuksensa yleensä vasta, kun he ovat kuolleet, kuten Schopenhauer, Kierkegaard ja Nietzsche.

Mutta onhan filosofiasta tullut ammatti ainakin ns. suuressa maailmassa. Jarkko S. Tuusvuori esitteli tässä lehdessä viime vuonna (4/1999) ammatifilosofian ”pioneerin”, lääkäri Antti Mattilan, joka ”avasi keväällä oman, maan ensimmäisen filosofisen praktiikan”. Hän teki aiheesta myös väitöskirjan.

Menin askeleen pitemmälle ja aloin valmistella kollektiivista filosofien vastaanottoa Mattilan kuvaamissa puitteissa. Hanke jäi kuitenkin ensi yrittämällä toteutumatta. Olen ottanut asian uudelleen esille kulttuuriseura *Kirjon* piirissä. Ellei filosofia ole ammatti, on se ainakin kutsutus, joka vaatii tekijänsä kokonaan, hyväksyi yhteiskunta hänet tai ei – eli siis luovaa hulluutta. Tästä kaikesta kerron tarkemmin kirjassani *Etsijän tie – ihmisen probleemi* (Taju 2000).

**Matti Luoma**



### PERUSTUUKO 'SOKRAATTINEN KYSELYTEKNIikka' KEHÄPÄÄTELMÄÄN?

**L**ukiessani Platonin dialogeja hiipii mieleeni ajatus, onko Sokrateen kyselytekniikassa kyse kehäpäätelmästä. Huomionarvoista Sokrateen jankkaavassa kyselyssä mielestäni on, että hän aina *itse* antaa esimerkit halutessaan vastauksen johonkin. Dialogissa saatetaan käydä esimerkiksi läpi pitkä litania erilaisia ammatteja Sokrateen halutessa tietää, mikä ominaisuus milläkin ammatinharjoittajalla on oltava soveltuakseen po. ammattiin. Tällä tavoin se runsas materiaali joka esimerkiksi otetaan, tarkoitushakuisesti johdattaa myös vastauksen tiettyyn suuntaan. Kun päättely etenee tietyn kaavan mukaisesti, se samalla rajaa myös vastauksen tähän kehäänsä. Ja johdonmukaisuus jolla esimerkistä toiseen on edetty, ikään kuin väistämättä johtaa oikeaan johtopäätökseen – vaikka useimmiten mitään lopullista päätelmää ei synnykään. Kun siis vastaja on useamman kerran peräjälkeen päätenyt yksimielisyyteen Sokrateen kanssa, nämä toistot ja onnistumiset tallavat polun, joka johtaa jatkossakin samanlaiseen päättelyyn.

Esimerkkinä voi käyttää vaikka *Hippiasta* (*lyhyempi dialogi*). Siinä Sokrates etenee juoksijan, painijan, kauniin liikunnan, äänen, jalkojen, silmien, perämelan, jousen, lyyran, huilun, luonteenlaadun jne. kautta oikeudenmukaisuuteen. Jokaisen esimerkin kohdalla on todettu, että hyvä suoritus on parempi kuin huono, mutta tahallaan tehty huono suoritus on tahattomasti tehtyä huonoa suoritusta parempi, koska suorittajalla on kuitenkin kyky suorittaa tämä tehtävä myös hyvin. Kaiken tämän Hippias myöntää. Mutta sitten tullaankin oikeudenmukaisuuteen. Sellainen sielu, jolla on kykyä ja taitoa, on oikeudenmukaisempi kuin tietämätön sielu. Tällöin myös tämän tietävämmän sielun tahallaan tekemä epäoikeudenmukainen teko on myös parempi kuin sellaisen tyhmyyttään tekemä. Hyvälle ihmiselle onkin siis ominaista tahallinen epäoikeudenmukaisuus!

**T**ässä katsannossa sokraattista dialogia voi pitää myös eräänlaisena pitemmän kaavan syllogismina. Kun edellä kuvattu tahallaan tehty huono suoritus on

parempi kuin tahattomasti tehty, voi tästä äärimmilleen vietyä syllogistisen johtopäätöksen, jossa hyvä ihminen onkin huono ihminen:

Hyvä ihminen on kykenevä pahaan.

Epäoikeudenmukaisuus on paha.

Hyvä ihminen on epäoikeudenmukainen.

Tämän kaltaisessa päättelyssä jäädään kehään, koska siinä pidetään tahallaan tehtyä huonoa hyvän ominaisuutena, tarkastelematta, käyttäkö hyvä tätä huonoa ominaisuuttaan. Hyvällä on kaksi vaihtoehtoa, tehdä hyvin tai huonosti. Hyvä suoritus tekee hyvästä juuri hyvän, mutta onko tahallaan tehty huonompi suoritus edelleenkin hyvää vain sen takia, että hyvällä on potentiaali tehdä suoritus myös hyvin? Huonolla taas ei ole tätä vaihtoehtoa. Se ei voi tehdä kuin huonosti. Eikö hyvän tee hyväksi nimenomaan se, että se valitsee kahdesta vaihtoehdosta juuri hyvän? Sokrateen oma ajatus, ettei ihminen tee tahallaan paha, jää tässä päättelyssä kehän ulkopuolelle.

Saattaa tosin olla Sokrateen kaukovi-

sautta jättää Hippias tässä ymmälleen, niin että hän alkaisi itse miettiä näitä eettisiä kysymyksiä. Ja onko nimenomaan tämä mielestäni kehässä pyörivä päättely juuri se 'sokraattinen metodi', jolla hän yrittää saada keskustelukumppaneitaan ajattelemaan asioita itsenäisesti ja kyseenalaistamaan itsestäänselvyyskysymyksiä?

Filosofian 'harrastajana' kiinnostaisi kuulla alan asiantuntijoilta, onko 'sokraattista dialogia' tutkittu edellä kuvatuista näkökulmista?

*Markku Kailaheimo*

## SoPhin uutuuksia

### FINNISH YEARBOOK OF POLITICAL THOUGHT 2000

Kansainvälisen vuosikirjan teemoina mm. Eichmann ja kansainvälinen oikeus, Rousseau, Valistus, edustuksellisuuden käsitteen poliittiset käytöt sekä valtio- ja yhteiskuntakäsitteiden historia suomen kielessä. Kirjoittajina mm. Frank Ankersmit, H.S. Jones, Mark Bevir, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen ja Tuija Parvikko. *SoPhi* 51, 285 sivua, ISBN 951-39-0662-0, sh. 100 mk

### SAKARI HÄNNINEN & JUSSI VÄHÄMÄKI (EDS.): DISPLACEMENT OF POLITICS

Amerikkalaisella vahvistettu ryhmä italialaisia ja suomalaisia politiikan teoretikkoja pohtii, mihin politiikka meni ja etsii vastauksia mm. elokuvista, William Burroughsin romaaneista, Marcel Maussin etnografiasta sekä genealogisista historioista. Kirjoittajina mm. Mike Shapiro, Alessandro Dal Lago, Sandro Mezzadra ja Markku Koivusalo. *SoPhi* 37, 191 sivua, ISBN 951-39-0431-8, sh. 120 mk

JUSSI KOTKAVIRTA & ARVI TUOMI (TOIM.): TOIVO JA LUOTTAMUS EPÄVARMUUKSIEN YHTEISKUNNASSA. FILOSOFISIA JA TEOLOGISIA PUHEENVUOROJA Myöhäismodernia maailmaa ja kulttuuria leimaa kaikinpuolinen epävarmuus. Kohtaamme elämän ulkoisia olosuhteita horjuttavia muutoksia yhä useammin. Samalla yksilöllisten ja yhteisöllisten identiteettien sisäiset lähteet ja perusteet uudistuvat. Tässä kirjassa joukko nimekkäitä kansainvälisiä ja suomalaisia teologeja ja filosofi- ja valottaja teemaa omista ajatteluperinteistään ja elämäkokemuksestaan käsin. Kirjoittajina ovat Torinon yliopiston filosofian professori Gianni Vattimo, Durhamin yliopiston systemaattisen teologian professori Stephen Sykes sekä suomalaisista professori Tuomo Mannermaa, kirjailija Torsti Lehtinen, professori Juha Sihvola, tuomiorovasti Mikko Heikka sekä professori Eerik Lagerspetz. *SoPhi* 53, 170 sivua, ISBN 951-39-0703-1, sh. 120 mk

### EERIK LAGERSPETZ, HEIKKI IKÄHEIMO & JUSSI KOTKAVIRTA (EDS.): ON THE NATURE OF SOCIAL AND INSTITUTIONAL REALITY

Mistä sosiaaliset instituutiot on tehty? Miten niistä tulee toimivia tai legitimejä? Arvostetut filosofit ja lainoppineet pohtivat instituutioiden luontoa omista teoriaperinteistään käsin. Kirjoittajina John Searle, Margaret Gilbert, Ota Weinberger, Raimo Tuomela, Eerik Lagerspetz, Michael Quante, Cristina Redondo ja Paolo Comanducci. *SoPhi* 57, 190 sivua, ISBN 951-39-0704-X, sh. 120 mk

Tilaukset: Kampus Kirja, PL 370, 40101 Jyväskylä, p. 014-2603 157, sähköposti kirjamyynti@kampusdata.fi, verkkokirjakauppa Granum osoitteessa granum.uta.fi tai kysy tasokkaista kirjakaupoista.

SoPhi verkossa [www.jyu.fi/sophi](http://www.jyu.fi/sophi)

### SoPhi

Jyväskylän yliopisto/YFI, PL 35 (MaB), 40351 Jyväskylä, sähköposti [jutavi@dodo.jyu.fi](mailto:jutavi@dodo.jyu.fi)

# HANNAH ARENDT

## POLIITIKKONA

*Hannah Arendt (1906-1975) tunnetaan Suomessa parhaiten teoksista The Origins of Totalitarianism (New York, Harcourt, Brace, Jovanovich 1951) ja The Human Condition (Chicago, The University of Chicago Press 1958), jotka tekivät hänet tunnetuksi toisaalta poliittisen toiminnan ehtojen teoreetikkona, toisaalta natsitotalitarismin kriitikkona. Vakiintuneen käsityksen mukaan kesken jäänyt ja vasta postuumisti julkaistu The Life of the Mind (New York, Harcourt, Brace, Jovanovich 1978) merkitsi paluuta politiikasta takaisin filosofiaan Immanuel Kantin, Arendtin kiistattomasti merkittävimmän esikuvan hengessä.*

Arendtin poliittisen ja filosofisen profiilin piirtäminen pelkää näiden hänen kolmeksi pääteoksekseen usein mainitun teoksen kautta tekee kuitenkin vääryyttä sekä niille itselleen että hänen muulle tuotannolleen. Viime vuosina onkin alettu lukea uudelleen myös Arendtin varhaisempia tekstejä, joiden kautta monet hänen pääteostensa kiistakohdista aukeavat aivan uudessa valossa.

Arendtin varhaistekstien lukemista uudelleen vaikeuttaa kuitenkin jatkuvasti niiden hankala saatavuus. Tämä koskee erityisesti hänen 1940- ja 1950-luvuilla julkaisemiaan juutalaisuutta ja sionismia käsitteleviä kirjoituksia. Ron Feldmanin toimittama erinomainen kokoelma *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (New York, Grove Press 1978) on vuosia ollut loppuunmyyty, eikä mitään ole tullut tilalle. Jerome Kohnin toimittamassa kokoelmassa *Essays in Understanding* (New York, Harcourt, Brace and Company 1994) julkaistiin kyllä uudelleen koko joukko Arendtin varhaistekstejä, mutta juuri juutalaisuuteen, pakolaisuuteen ja paariuteen liittyvät kirjoitukset jätettiin tarkoituksella ulkopuolelle, koska niistä on tarkoitus toimittaa erillinen kokoelma. Viime vuonna Jerome Kohnilta saamieni tietojen mukaan tämän kokoelman julkaisemista on kuitenkin lykätty tuonnemmaksi Arendtin Marx-käsikirjoituksen — joka sekkin antaa odottaa ilmestymistään — tieltä.

Tässä julkaistavat neljä pikkuesseettä ilmestyivät alun perin 1940-luvulla saksaksi New Yorkin saksanjuutalaisten emi-

granttien *Aufbau-Reconstruction* -lehdessä, eikä niitä ole sittemmin julkaistu missään muualla uudestaan. Arendt julkaisi tässä lehdessä toisen maailmansodan aikana yli neljäkymmentä kolumnia, jotka tunnetaan voimallisina itsenäisen juutalaisen armeijan apologioina. Tämä luonnehdinta on kuitenkin hiukan harhaanjohtava. Vaikka juutalainen armeija olikin yksi Arendtin vakioteemoista, hän käsittelee kolumneissaan myös monia muita päivänpolttavia teemoja, joista etualalle nousevat toisaalta sionistisen politiikan ja eurooppalaisen nationalismin kritiikki, toisaalta modernin valtiottomuuden ja pakolaisuuden uusien kasvojen tarkastelu.

Tässä julkaistavat esseet käsittelevät viimeksi mainittua teemaa. Kuten Arendt tuo sekä näissä esseissä että myöhemmin *The Origins of Totalitarianism* —teoksessa esille, valtiottomien ongelma sen eurooppalaisessa ilmenemismuodossa syntyi ensimmäisen kerran toisaalta vuosisadan vaihteessa Venäjältä ja muualta Itä-Euroopasta liikkeelle lähteneistä valtavista maastamuuttajavirroista, toisaalta ensimmäisen maailmansodan jälkeisistä surullisista yrityksistä ratkaista Versaillesin rauhansopimuksen synnyttämä kansallisten vähemmistöjen ongelma.

Kuten Hannah Arendt näissä esseissä esittää, 1900-lukua voidaan hyvällä syyllä kutsua poliittisen paariuden vuosisadaksi. Juuri viime vuosisadalla valtiottomien, pakolaisten ja siirtolaisten ilmiö saavutti mittasuhteet ja ilmenemismuodot, joihin vanha ajatus poliittisesta pakolaisuudesta ja turvapaikasta yksilöllisenä ratkaisuna ei enää ollut sovellettavissa. 1900-luvulla poliittisesta syrjinnästä ja eksklusiosta

tuli kokonaisten kansakuntien ja etnisten ryhmien systemaattista vainoamista ja tuhoamista.

Vuosituhanen vaihtuminen ei suinkaan merkinnyt tämän ongelman painumista historiaan, vaan se päinvastoin muovaa 2000-luvun alun sosiaalista ja poliittista todellisuutta ennennäkemättömällä tavalla. Arendtin ennustuksesta, jonka mukaan valtiottomien muodostama poliittinen, sosiaalinen ja oikeudellinen tyhjiö vain entisestään kasvaa ja horjuttaa yhä pahemmin kansallisvaltion rakennetta, on tullut 2000-luvun alun arkipäivää. Poliittinen paarius ei toisin sanoen jäänytkään vain 1900-luvun merkittävimmäksi poliittiseksi ilmiöksi, vaan se on uuden vuosituhanen alussa saamassa uusia, entistä dramaattisempia muotoja. Etenkään Euroopassa keskustelua poliitikasta, demokratiasta ja osallistumisesta ei voida enää käydä ilman keskustelua poliittisen kansalaisuuden rajoista, siis siitä, kenelle Eurooppa kuuluu ja ketkä saavat jakaa sen keskenään.

Tässä yhteydessä Arendtin 40-luvun esseet ovatkin äärimmäisen ajankohtaisia. Toisaalta ne muistuttavat, että valtiottomuuden, pakolaisuuden, siirtolaisuuden ja poliittisen syrjäytymisen teemat eivät suinkaan ole aivan viimeaikaista perua, vaan kysymyksessä on pikemminkin koko 1900-lukua muovannut eurooppalaiseen poliittiseen todellisuuteen kuulunut ilmiö. Toisaalta juuri niiden avaama historiallis-poliittinen perspektiivi muistuttaa, että nykymuotoiselle poliittiselle syrjäytymiselle on turha etsiä yksilöpohjaisia ratkaisuja siinä määrin kuin kysymyksessä on ihmisten poliittisen olemas-

saolon määrittäminen uudelleen ympäristössä, jossa kansallisvaltio ei enää raamita kaikkea politiikkaan liittyvää entisellä tavalla.

Niille, jotka ovat lukeneet Arendtinsa päivänpoliittisesta tapahtumisesta etäisyttä ottavana politiikan teoreetikkona ja filosofina, nämä esseet ovat kiinnostavaa luettavaa myös toisessa mielessä. Niissä nimittäin esittäytyy aktiivisesti juutalaiseen politiikkaan sekaantuva ja kantaa ottava Arendt, joka ei kaihda kärjekkäitäkään kannanilmaisuja.

Itse asiassa Hannah Arendt oli poliittisesti aktiivisimmillaan ja ”sionistisimmillaan” juuri 40-luvulla. Suuri osa hänen ajastaan ja energiastaan kului pakolaispolitiikan ohella Palestiinan kysymyksen ratkaisuyrityksissä. Hänen edustamansa federalistinen linja, jonka mukaan Palestiinaan perustettava juutalaisten ja palestiinalaisten keskenään yhdenvertaisesti jakama valtio olisi ollut ensimmäinen askel kohti laajempaa välimerellistä eurooppalaista federaatiota, koki kuitenkin karvaan tappion ja sen myötä Arendt vetäytyi pysyvästi käytännön politiikasta.

On myös hyvä muistaa, että 40-luvun poliittisesti aktiivista vaihetta edelsi oma-kohtainen kokemus pakolaisuudesta 30-luvun Pariisissa ja työskentely juutalaisten Palestiinaan muuttoa organisoineessa the Jewish Agencyssa, internointi Etelä-Ranskassa sijainneelle Gursin leirille ja rahaa ja hyviä suhteita edellyttänyt emigroituminen Yhdysvaltoihin vuonna 1941.

Näihin kokemuksiin liittyi ankara pettymys erityisesti Martin Heideggerin — Arendthan oli Heideggerin oppilas ja mielitetty — filosofian kykyyn hahmottaa maailmaa poliittisesti mutta myös pettymys saksalaisen filosofiaan laajemmin. Jälkeen päin Arendt on todennut, että 30-luvun Saksassa järkyttävää ei ollut se mitä natsit tekivät vaan pikemminkin se mitä omat ystävät tekivät (ks. ”What Remains? The Language Remains. A Conversation with Günter Gaus”. Teoksessa *Essays in Understanding*). Tällä Arendt viittaa lähes täydelliseen poliittiseen sokaistumiseen ja arvostelukyvyyttömyyteen, jonka valtaan saksalaiset joutuivat totalitarismin ilmiön edessä ja joka esti heitä vastustamasta tehokkaasti natsien politiikkaa vielä kun siihen olisi ollut aikaa.

Kaiken kaikkiaan nyt julkaistavien esseiden kautta on mahdollista tutustua poliittisesti intohimoiseen ja kantaa ottavaan Arendtiin, jonka rohkeat ja omapäiset arviot kestävät myös jälkiviisaan tarkastelun.

HANNAH ARENDT

## AKTIIVINEN KÄRSIVÄLLISYYS<sup>1</sup>

Englannin hallitus on jälleen kerran torjunut juutalaisen armeijan muodostamisen. Englanti ei siis ole vielääkään valmis tekemään vapauden asiasta aivan omaansa. Ja meidän — kuten intialaisten — on jälleen kerran oltava kärsivällisiä.

Jos on totta, että politiikka on työlästä kuin sitkaan jään kairaaminen (Max Weber<sup>2</sup>), niin kärsivällisyys on politiikassa tämän kairaamisen järkähämätöntä ja itsepintaista jatkamista, ei apaattista ihmeen odottamista. Ihmeitä ei tässä maailmassa tapahdu, mutta jopa sitkaintakin jäätä voidaan kairata.

Englannin torjunta pakottaakin meidät tauolle, joka meidän tulisi käyttää kärsivällisesti hyväksemme valmistautuaksemme paremmin ja perusteellisemmin. Tätä tarkoitusta voivat palvella eräät teoreettiset pohdinnat, joiden välitön päämäärä on juutalaisen itsetietoisuuden vahvistaminen ja juutalaisen omahyväisyyden heikentäminen. Juutalainen vähempiarvoisuuden tunne — mitäpä me muka voisimme tehdä, olemmekan nykyisessä taistelussa täysin alistettu tekijä — ei koskaan uskaltaisi ilmaista itseään niin vapaasti, jollei sen takana olisi juutalaista omahyväisyyttä: meille ei voi tapahtua mitään, maailma ei voi elää ilman Israelia.

Kun viime sodan lopussa eurooppalaisten kansakuntien valtiomiehet uskoivat ratkaisseensa kansallisen kysymyksen kertakaikkisesti, Euroopan yli hyökyi ensimmäinen aalto pakolaisvirrasta, joka on sittemmin temmannut kaikkien eurooppalaisten kansakuntien jäsenet kurimukseensa. Venäläistä syntyperää olevia valtiottomia seurasivat Unkarin valtiottomat, heitä Italian pakolaiset, lyhyen tauon jälkeen olivat vuorossa saksalaiset ja itävaltalaiset, ja tänään ei ole enää yhtään eurooppalaista kansakuntaa — Englantia lukuunottamatta — joka ei olisi ryöstänyt suuremmalta tai pienemmältä osalta kansalaisistaan (*Bürger*) valtiokansalaisuutta (*Staatsbürgerschaft*), ajanut heitä vieraalle maalle ja jätännyt ilman konsulin- tai oikeuden suojaan toisten valtioiden hyvän- tai pahantahtoisuuden armoille.

Tulevaisuuden historioitsijat voivat kenties osoittaa, että suvereeni kansallisvaltio käyttäytyi absurdisti ryhtyessään suvereenisti määräämään, kuka on valtiokansalainen (*Staatsbürger*) ja kuka ei, kun se ei enää karkottanut maanpakoon yksittäisiä poliitikkoja, vaan jätti satoja tuhansia omia kansalaisiaan muiden kansakuntien suvereenin mielivallan (*Willkür*) armoille. Mikään kansainvälinen lainsäädäntö ei ole mahtanut mitään valtiottomien ongelmalle, joka on suvereenien kansakuntien maailmassa ratkaisematon. Vuoden 1920 vähemmistösovimukset olivat vanhentuneita jo tullessaan voimaan, koska kotimaattomia ei niissä ollut ennakoitu.

Valtiottomat ovat viime aikaisen historian uusin ilmiö. Mikään 1800-lu-



vun hengestä peräisin olevista kategorioista ja säädöksistä ei sovellu heihin. He ovat sekä kansojen kansallisen elämän että yhteiskunnan luokkataistelujen ulkopuolella. He eivät ole vähemmistöjä eivätkä proletaareja. He ovat kaikkien lakien ulkopuolella. Tämän perustavan oikeudettomuuden suhteen mikään kansalaistaminen (*Naturalisation*) ei Euroopassa voinut tuudittaa pettäviin toiveisiin. Oli aivan liian paljon ”kansalaistettuja” (*naturalisierit*), eikä keneltäkään arvostelukykyselältä jäänyt huomaamatta, että vähäisinkin hallituksen vaihdos voisi riittää peruuttamaan kaikki edellisen hallituksen myöntämät kansalaisoikeudet. Kansalaisoikeudet tai ei, keskitysleirit olivat aina valmiina. Sekä rikas että köyhä kuuluivat eurooppalaisten parioiden kasvavaan luokkaan.

1800-luku ei *oikeudellisesti* tunnustanut pariota: ”Majesteettisessa tasapuolisuudessaan laki kieltää niin rikkaita kuin köyhiäkin nukkumasta siltojen alla ja varastamasta leipää”. (Anatole France). Juutalaiset olivat 1800-luvun *yhteiskunnallisia* pariota, jotka eivät enää kuuluneet mihinkään säätyyn ja joita ei laskettu kuuluvaksi mihinkään yhteiskuntaluokkaan. Mutta tästä paria-*Daseinista* oli paljon puhuttu yksilöllinen ulospääsytie: oli mahdollista tulla nousukkaaksi (*Parvenu*).

Yhteiskunnallinen nousukas on yksi tyypillisistä 1800-luvun ilmiöistä aivan kuten poliittisesta pariasta tulee eräs 1900-luvun tyypillisistä hahmoista. Poliittisesta kohtalosta ei ole enää mitään yksilöllistä tietä ulos. Halusiko pysyä yhteiskunnallisena pariana — vaikka kapinallisen muodossa — jäi vielä 1800-luvulla enemmän tai vähemmän yksilön henkilökohtaisen päätöksen varaan. Yksilön oman päätöksen varaan jäi, halusiko hän vaihtaa alkuperäisen inhimillisyyden ja järkevyyden, joka kuuluu sille ihmiselle, joka on pakotettu kestämään elämän välittömästi, ilman ennakkoluuloja ja ilman kunnianhimoa, sille ihmiselle kuuluvaan ilkeyteen ja typeryyteen, jonka periaatteellisesti ja tahallisesti on täytynyt sanoutua irti kaikesta luonnollisuudesta, kaikesta inhimillisestä solidaarisuudesta ja kaikesta vapaasta ymmärryksestä inhimillisissä suhteissa. Jäi yksilön oman päätöksen varaan, tahtoiko hän maksaa todellisuudentajullaan, joka oli koulutettu *Daseinin* primitiivisimpiin ja siksi myös tärkeimpiin asioihin, sen ihmisen yritteliään mielenvikaisuuden, joka kaikista luonnollisista sidoksista irrotettuna elää enää ainoastaan itseään varten finanssi-transaktioiden ja yhteiskunnallisen kastihengen luoman ahtauden epätodellisessa maailmassa.

Hovijuutalaisten yleisprivilegioista ja poikkeusjuutalaisten emansipaatiosta lähtien juutalaisten epäonni oli, että nousuk-

kaasta tuli kansan kohtalon kannalta ratkaisevampi kuin pariasta; että Rotschild oli edustavampi kuin Heine; että juutalaiset olivat ylpeämpiä juutalaisista pääministereistä kuin Kafkasta tai Chaplinista. Vain joissakin harvinaisimmissa tapauksissa paria kapinoi nousukasta, omaa irvikuvaansa vastaan. Filantroopin naamion takaa nousukas myrkytti koko kansan pakottaen sen omaksumaan omat ihanteensa. Filantrooppi teki köyhästä kerräläisen ja pariasta tulevan nousukkaan.

Viime vuosien tapahtumat ovat nostaneet parian hahmon etualalle politiikassa. Mitä tulee ainoastaan juutalaisiin, on kaikista nousukkaista tullut jälleen pariota, ja tämä kehitys on lopullinen: ”On ne parvient pas deux fois” (Balzac). On edelleen käynyt ilmi, ettei eurooppalaista kansaa rangaistuksetta aseteta oikeudellisesti ja poliittisesti lain ulkopuolelle. Niin kuin kaikki eurooppalaiset kansakunnat ovat muuttaman vuosisadan aikana noudattaneet venäläistä reseptiä maastamuuton seurattessa toistaan, niin juutalainen kansa oli ainoastaan ensimmäinen, joka Euroopassa julistettiin pariakansaksi; nykyään kaikki eurooppalaiset kansat ovat oikeudettomia. Siten kaikkialta maailmasta kaikkialle maailmaan ajetuista pakolaisista on tullut omien kansojensa avantgarde. 1800-luvun maailmankansalaiset ovat 1900-luvun vastentahtoisia maailmanmatkajia. Tästä traditiosta olisi tultava tietoiseksi, sillä kehittämämme vähempiarvoisuuden tunne on täysin vastakohtainen poliittiseen merkitykseen nähden.

Juutalaisella kansalla ei vielä koskaan viimeisen sadan vuoden historian aikana ole ollut niin suurta mahdollisuutta vapautua ja nousta ihmiskunnan kansakuntien joukkoon. Kaikista eurooppalaisista kansoista on tullut pariakansoja, kaikkien on pakko ryhtyä uudelleen kamppailuun vapauden ja tasavertaisten oikeuksien puolesta. Ensimmäistä kertaa kohtalomme ei ole erityiskohtalo, taistelumme on ensimmäistä kertaa yhtäläinen Euroopan vapaustaistelun kanssa. Juutalaisina tahdomme taistella juutalaisen kansan vapauden puolesta, sillä: ”Jos en minä itse omasta puolestani, niin kuka minun puolestani?”; eurooppalaisina tahdomme taistella Euroopan vapauden puolesta, sillä: ”Jos minä itse ainoastaan omasta puolestani, niin kuka minä olen?” (Hillel)<sup>3</sup>.

# VIERAITA EI KENENKÄÄN MAASSA<sup>4</sup>

Jos ne tuhat ihmistä, joille Amerikan hallitus on taannut väliaikaisen turvapaikan Yhdysvalloissa, olisivat yksilöitä, joita heidän kotimaidensa valtiot ovat vainonneet uskonnollisen tunnustuksen tai poliittisen vakaumuksen vuoksi, niin tämä toimenpide saisi suuren merkityksen. Se merkitsisi, että yksi länsimaisten valtioiden vanhimmista ja pyhimmistä velvollisuuksista ja yksi vanhimmista ja pyhimmistä länsimaisten ihmisten oikeuksista, oikeus turvapaikkaan, olisi jälleen palautettu voimaan.

Mutta ne tuhat ihmistä, joita me täällä Amerikassa saamme odottaa, eivät ole pakolaisia vanhassa ja pyhässä merkityksessä. He ovat ihmisiä, joita ei vainota yksilöinä vaan kansan jäseninä. Heidän uskonnollista tunnustustaan, heidän poliittista vakauksustaan ei kukaan ole heiltä kysynyt. He löytävät täältä kuten Keski-Idän suurilta pakolaisleireiltäkin turvallisuutta ja laupeutta. Vanha oikeus turvapaikkaan ei voi olla kyseessä.

Tämä oikeus tuhoutunut siitä lähtien, kun kyseessä ei enää ollut yksilön vapaus ja ihmisarvo, vaan kokonaisten kansojen paljas olemassaolo, kun yksilöt eivät enää lähteneet maanpakoon, vaan suurten ihmisjoukkojen oli paettava rauhan oloissa. Koko kansakuntien sisäistä elämää ja niiden keskinäistä yhteiselämää säätelevien kansallisten tai kansainvälisten lakien kokoelmassa ei ole yhtä ainoata, joka olisi varautunut tähän kauheaan tapaukseen, yritykseen hävittää kokonainen kansa. Tämän vuoksi vuodesta 1933 lähtien Saksasta ja vuodesta 1940 lähtien muualtakin Euroopasta karkotetut juutalaiset elävät kirjaimellisesti lain ulkopuolella. Heille ei ole ennakkotapausta ja heidän on kiittäminen onneaan, jos kohtaavat maahanmuuton tradition, johon voivat liittyä, kuten tässä maassa.

Mutta mielellään heitä ei nähdä yhtään minään — paitsi Palestiinassa, jossa heidän saapumiseensa varaudutaan maan laissa. Sana ”pakolainen”, jolla kerran oli lähes kunnioitusta herättävä kaiku, luo kaikkialla mielikuvan jostakin samalla kertaa epäilyttävästä ja onnettomasta. Vaikka ainoastaan tuhatta heistä odotetaan suureen maahan, löytyy varmasti parlamentaarikko, joka kysyy hämmästyneenä, kuinka pitkälle aiotaan mennä ”hienojen nuorten amerikkalaisten vaihtamisessa pakolaisiin”. Varmasti löytyy laajalti luettu journalisti, joka pyrkii etukäteen pillaamaan maahanmuuttajien maineen itsestäänselvän arkitotuuden avulla, ”etteivät kaikki pakolaiset ole aateloituneet kärsimyksistään”.

Pakolaisten epäsuosiolla on vähän tekemistä heidän käyttäytymisensä ja paljon kaksimerkityksisen oikeudellisen asemansa kanssa, jonka takia he, mutta eivät ainoastaan he, kärsivät. He tulevat ei kenenkään maasta, sillä heitä ei voida karkottaa eikä pakkosiirtää. Mitkään vastavuoroisuussopimukset, jotka pätevät kansakuntien välillä myös sodassa, eivät suojele heitä tai maata, johon he tulevat. Koska pakolaiset pysyvät kansallisvaltioiden, jotka tuntevat valtiottomat ainoastaan negatiivisena raja- ja poikkeustapauksena, lakien ulkopuolella, he vaarantavat jokaisen heidät vastaanottavan maan normaalin laillisuuden. Kukaan

ei oikeastaan tiedä, miten heidän kanssaan tulisi menetellä, kun kerran laupeus ensin on saanut lain voiman ja tullut välttämättömään loppuunsa.

He ovat valtiottomia, mutta heidät voidaan kuitenkin luokitella ainoastaan vihamielisiksi ulkomaalaisiksi, — ikään kuin ei-kenenkään-maa voisi julistaa kansakunnalle sodan. Heidän sallitaan palvelua englantilaisessa armeijassa, mutta samalla keskustellaan siitä, miten heille voitaisiin sodan jälkeen palauttaa kansalaisoikeudet yhteisen vihollisen maassa. Kymmenet ja todennäköisesti sadattuhannet heistä taistelevat kaikissa eurooppalaisissa maanalaisissa liikkeissä yksilöllisinä taistelukumppaneina tai juutalaisissa yksiköissä. Mutta vielä ei mikään maanpaossa oleva hallitus ole ilmaissut mielipidettään siitä, mitä se aikoo sodan jälkeen tehdä ulkomaalaisten tai valtiottomien juutalaisten kanssa, jotka ovat olleet mukana auttamassa heidän maansa vapauttamisessa. Heidän kimppuunsa on hyökätty, heidät on karkotettu ja lyöty kuoliaiksi juutalaisina, mutta he eivät voi puolustautua juutalaisina, eivätkä usein lainkaan tahdo kuulua tähän kansaan. Koska he eivät selvästikään kuulu myöskään muihin kansoihin, he herättävät alastomassa, pelkkään laupeuteen perustuvassa inhimillisyydessään kauhean vaikutelman jostakin läpeensä epäinhimillisestä.

Niin paljon kuin ihminen seurauksena lain ikuisesta riittämättömyydestä tarvitseekin toisten ihmisten laupeutta, yhtä vähän häneltä voidaan vaatia lain korvaamista laupeudella. Evian- ja Bermuda-konferenssien<sup>5</sup> suunnaton laupeus oli ainoastaan aivan liian inhimillinen (*all-zu-menschlich*) vastaus yli-ihmismäiseen (*übermenschlich*) vaatimukseen. Yli-innokkaat ”käytännön koulumat”, jotka uskoivat, että ihmiset voidaan ensin pelastaa ja sitten vakiinnuttaa heidän oikeudellinen ja poliittinen asemansa, ovat osoittautuneet epäkäytännöllisiksi ja epärealistisiksi. Vasta kun eurooppalainen juutalaisväestö on tunnustettu yhdeksi liittoutuneisiin kuuluneista kansoista, on ei kenkään maasta tulleiden vieraiden kysymys, kuten myös euroopanjuutalaisten pelastamisen ongelma, tullut askeleen lähemmäs oikeaa ratkaisua.

# MAAN SUOLASTA<sup>6</sup>

## WALDO FRANKIN ”JUUTALAINEN TULKINTA”

**M**ikään kritiikki ei voi paljastaa ideologiaa niin tuhoisasti kuin sen täydellinen läpivieminen. Kukoistaessaan ideologiasta tulee niin täydellisen absurdi, että sen uskottavuus vajoaa nollapisteeseen. Nimenomaan mikäli se ilmenee aivan puhtaana, piittaamattomana jokaisesta historiallisesta tosiasiasta ja ideaalisesta totuudesta, joista se kerran syntyi, romahtaa maa sen jalkojen alla, koska ideologia on itse edelleen tulkinnut itselleen tämän maan.

Tähän romahtamisen loppuvaiheeseen näyttää meidän aikamme tulleen eräs vanha ja kerran laajalle levinnyt juutalainen ideologia. Se on oletettavasti Sabbatai Z'wi -liikkeen<sup>7</sup> murtumisesta ja messias-toivon katoamisesta syntynyt läpi koko 1800-luvun erityisesti emansipaation maissa hellästi vaalittu väärä oppi, joka sekularisoi Israelin valittua asemaa koskevan uskonnollisen omahyväisyyden, erotti sen lain sitovuudesta ja messiaan toivosta, absolutisoi sen ja aina muodin mukaisesti identifioi juutalaisuuden kaiken hyvän, kauniin ja ajalle kallisarvoisen kanssa.

Ideologian syynä oli välttämättömyys oikeuttaa tuhansien vuosien ajan pahana nähty kansan hajaannus, koska väärän messiaan aiheuttamassa epätoivossa ikaikainen toivo lunastuksesta ja paluusta Palestiinaan oli tuhoutunut. Tämä diasporan oikeuttamisen ja ikuistamisen elementti tuli 1800-luvulle luonnollisesti äärimmäisen sopivasti. Siinähen tarjoutui aidosti juutalainen mahdollisuus kotiutua kaikkiin maailman maihin luopumatta identiteetistä. Tuloksena kaikista näistä monella tapaa vaihtelevista väittämistä oli oppi, jossa juutalaiset esiintyivät ”maan suolana”, eräänlaisena ihmisyouden inkarnaationa, ja jossa kaikki juutalaisten kohtaama vaino näyttäytyi symbolina ei-juutalaisten kansojen syntyisyydestä tai ilmaisuna niiden kypsytymisestä täyttämään varsinaista ihmisyouden määritelmää.

Aina kirjoittajan satunnaisen, yleisen maailmakatsomuksen mukaisesti juutalaiset voitiin identifioida joko edistyksen tai hajottavan muutoksen vastaisuuden, joko valistuksen tai jumaluskon säilyttämisen kanssa. Juutalaiset voitiin samalla tavoin esittää synnynnäisinä proletaareina, porvariston luonnollisina liittolaisina tai läsimaiden vanhimpana aristokratiana. Aina olosuhteiden mukaan he näyttäytyivät oikeudenmukaisuuden, voimien vapaan kilpailun tai itsensä aatelin, ylimystön inkarnaationa. Joka tapauksessa he olivat inkarnaatio eivätkä tavallisia kuolevaisia.

Juutalainen nationalismi ei luonnollisesti eroa olennaisesti muista nationalismeista. Historia on aina sama; yleisinhimilliset ominaisuudet, yleisinhimilliset tehtävät julistetaan tietyn kansan monopoliksi samalla kun väitetään että tämä kansa on valittu niihin kuuluvien yleisten arvojen edistämiseen. Ratkaisevaa on aina — viimeisimpien juutalaisten nationalistien kielellä —, että ”idea tulee lihaksi” ja tätä kautta kyseinen kansa erotetaan periaatteellisesti, siis ideaalisesti kaikista muista kansoista. Juutalaisen nationalismin erottaa muista nationalismeista vain siihen liittyvä absurdius, että juutalaista nationalismia enimmäkseen saarnaavat juuri ”liberaalit” ja ”radikaalit” juutalaiset, jotka eivät ainoastaan väitä, etteivät ole mitään nationalisteja, vaan tekevät anti-nationalismista juutalaisten monopolin. Varmastikin ylevöittävä ero, joka ei kuitenkaan muuta mitään asian periaatteen ja metodin suhteen.

Tämän ideologian uusimmassa painoksessa, Waldo Frankin teoksessa *The Jew in Our Day* (Duell, Sloan and Pearce, pp.199, New York, 1944), on kummallista, että se nyt samalla tuo mukanaan oman kumoamisensa, ja läpeensä murskaavan sellaisen, Reinhold Niebuhrin esipuheessa. Frank väittää, että juutalaisia vainotaan, koska heidät on määrätty olemaan parempia kuin muut kansat, ja että juutalainen kansa on niin hyvin mukautunut, tullut yhdenvertaiseksi ympäröivän maailman pahan kanssa, ettei mitään syytä vainoon itse asiassa enää olisi. Tähän Niebuhr vastaa, että ”useimmat juutalaiset eivät kärsi sen takia, että ovat parempia kuin me (kuten Frank mielellään haluaisi), eivätkä sen tähden, että he ovat huonompia (kuten heidän panettelijansa väittävät), vaan yksinkertaisesti sen takia, että he ovat muiden kansakuntien alle hajotettu kansakunta.”

Tätä kautta ongelma palautetaan inhimilliseen perustaansa, jolta ei ole häpeällisempää eikä kunniallisempaa olla juutalainen vain koska on syntynyt juutalaiseksi, kuin olla englantilainen tai ranskalainen syntymänsä perusteella. Se mitä Niebuhr ei sano — toiveikkuudesta tai muilla perusteilla — on, että ainoastaan saksalainen, englantilainen, ranskalainen tai juutalainen nationalisti voi väittää itse syntymänsä jo merkittävän ja velvoittavan hänet. Vain saksalainen nationalisti väittää, että saksalainen on saksalaisuuden arvoinen ainoastaan ollessaan parempi kuin englantilainen tai ranskalainen. Mutta vaikka Niebuhr ei lausukaan ääneen oman argumentaationsa lopullista poleemista seurausta, hän kuitenkin tulee siihen johtopäätökseen, että suosittelee pa-

lestiinalaista ratkaisua — kenties tiedostamatta täysin, että itseasiassa sionismi vaatimuksellaan ”kansa kuten kaikki muut kansat”, teki lähes tulkoon lopun juutalaisen nationalismin ”maan suolan” mielettömyydestä.

Toinen Frankin kirjan kummallisuus on hänen läpeensä epätavallinen historiallisten tosiasioiden vääristelynsä. Itse asiassa ideologiat ovat kyllä aina tulkinnan kautta valehdelleet todellisuuden uudelleen tunnistamattomuuteen asti. Mutta Frankin kirjan väitteet todella ylittävät jopa tavanomaisten ideologisten historian vääristelyjen rajat. Frankin kirjasta saamme siis tietää, että juutalaiset keksivät demokratian yli 2000 vuotta sitten, että juutalaisten laki on itse elämän laki, että keskiajalla juutalaiset olivat nousevan porvariluokan liittolaisia feodaaliaatelia vastaan, että 1700-luvun galitsialainen juutalainen eli Amoksen ja Jesajan ajasta saakka periaatteessa muuttumattomassa agraarisessa maailmassa (maan ostamisen kiellon, viinakaupan ja kulkukaupan olemme toki vain uneksineet), että koko keskiaikaa hallitsi-

vat ”sotilaat ja maanomistajat, myöhemmin demagogit ja miljonäärit” (paavi, keisari ja kuningas ovat ilmeisesti juutalaisvihamielisen maailman hallusinaatioita), että vain juutalaisten usko jumalaan opetti keskiaikaisille kristityille, että yksi jumala on maailmalle immanentti (tämän harhaopin takia juutalaiset lisäksi julistivat Spinozan kiroukseen<sup>8</sup>) ja — *last not least* — että eurooppalainen kulttuuri on ”haaksirikkoutunut” sielun kuole-mattomuuden taikauskoon (sic!).

Tämä on tietenkin mielikuvituksellinen, mutta läpeensä johdonmukainen liioittelu, jota ei näin naiivisti kylläkään ole vielä koskaan uskallettu esittää. Se on liioittelu sekä kaikkien kirjoittajalle kalliiden arvojen nationalistisen juutalaisille monopoli-soinnin suhteen (joilta kansat yli kahden tuhannen vuoden ajan ovat saaneet ilmeisesti kaikki kulttuuritaiteet), että sellaisten historian saivartelujen perustana, joskin laimeammassa muodossa, olevan tietämättömyyden suhteen.

## OIKEUDET TOMAT JA ARVOT TOMAT<sup>9</sup>

Valtiottomat ovat viime aikaisen historian uusin ilmiö. Venäjän vallankumouksesta lähtien Euroopan demografista karttaa lakkaamatta muuttaneista valtavista pakolaisvirroista syntyneinä he ovat toistaiseksi silmiinpistävin kolmekymmentä vuotta kestäneiden eurooppalaisten sotien ja kansalaisotien tuote. Vapaaehtoisesti tai pakotettuina he ovat murtautuneet ulos vanhasta kansa-valtio-alue -kolmiyhteydestä, joka on muodostanut kansallisvaltion vankan perustan. Näin he ovat levittäneet kaikkialle Eurooppaan sekoittuneiden, toinen toistensa sekaan muuttavien kansanryhmien vyöhykkeen, joka teki itä-eurooppalaisen tilan niin turvattomaksi ja uudet, Versaillesissa pystytetyt kansallisvaltiot niin elinkelvottomiksi. He asettavat tämän sodan ja tulevan rauhan valtiomiehet ongelman eteen, joka on samankaltainen, mutta ainoastaan paljon vaikeampi kuin vähemmistöt edellisen sodan lopussa. Valtiottomat elävät niin poliittisesti, sosiaalisesti kuin oikeudellisestikin jatkuvasti kasvavassa tyhjiössä, johon valtioiden kansallinen lainsäädäntö ei ylety ja joka varmasti horjuttaa kansallisvaltion rakennetta mitä vakavimmin, mikäli se jätetään lain ulkopuolelle.

Ei kansainvaellusten huomioimiseen kykenemätön oikeus turvapaikkaan, joka oli aina muotoiltu ainoastaan yksilöitä varten, eikä kansalaistaminen (*Naturalisierung*), johon maahanmuutosta riippumattomissa valtioissa varaudutaan ainoastaan raja- ja poikkeustapauksena, kykene hallitsemaan valtiottomia. Juhlallinen, ainoastaan yksilön suojaamiseen julkisen väkivallan mielivaltaisuuksilta tähtäävä ihmisoikeuksien toistaminen ei vielä kykene suojelemaan valtiottomia tehokkaasti tai hankki-

maan heille positiivisia oikeuksia. He eivät esiinny yksilöinä vaan yhtenäisinä kansanryhminä, heidän kimppuunsa ei hyökätä eikä heitä vainota yksilöinä vaan kansojen jäsenenä tai kansan sirpaleina, jotka elävät ilman valtiollista suojaa.

James G. McDonald, entinen Kansainliiton pakolaisasioiden ylikomissaari ja hänen myötäan kaikki asiantuntijat, monet sosiaalityöntekijät ja mitä erilaisimmat juutalaiset yhdistykset ovat turhaan protestoineet sitä vastaan, että pakolaiskysymys yksinkertaisesti jätetään huomioimatta kansainvälisissä konferensseissa. Näyttää siltä, että pakolaisasian käsittely, kysymys pakolaisten nykyisestä ja tulevasta asemasta on tilapäisesti päätetty siirtää uudestaan muodostuville eurooppalaisille hallituksille ja välttää yhteisratkaisu. Niin vähän kuin pakolaisten kohtalosta onkaan väliaikaisesti päätetty, tietyt tendenssit ovat jo selvästi nähtävissä. Ne osoittavat, ettei sodan loppu missään tapauksessa automaattisesti poista oikeudettomuuden ja laittomuuden tilaa, jossa useat tuhannet ovat eläneet siihen mennessä yli kahdenkymmenen vuoden ajan, toiset yli kymmenen vuoden ajan ja esim. loput vakinaisesta Espanjan armeijasta yli kuuden vuoden ajan.

Valtiottomien suurin vaara on paradoksaalisesti normalisaatio, sillä saksalaisen fasismien vastaisen taistelun aikana he ovat suljetuissa muodostelmissa löytäneet paikkansa partisaanien joukossa. Yleisessä laittomuudessa heistä tuli laillisia ja he kykenivät jakamaan yleisen fasismien vastaisen taistelun kohtalon ja kunnian. Mutta tuskin de Gaulle oli Toulousessa suuressa julki-lausumassa kunnioittanut julkisesti espanjalaisia vastarintamie-

hiä ja myöntänyt kunniamerkin heidän ansioistaan Ranskan vapauttamisessa, kun Ranskan armeija vaati samoja espanjalaisia, jotka eivät nauti konsulin suojelua ja joita on kohdeltava valtiottomina, asettumaan joko muukalaislegioonan käyttöön tai pakotyöpalveluun. Vastarintaliike ja sen kunnian- ja solidaarisuuden tunne ovat Ranskassa vielä liian vahvoja, jotta määräys olisi voitu viedä läpi. Mutta sataa tuhatta ulkomaalaista juutalaista, jotka taistelivat sini-valkoisen lipun alla Ranskan vapauttamisen puolesta, kiellettiin jo osallistumasta lippuineen aselevon paraatiin marraskuun 11:nä päivänä.

Pyrkimyksestä jättää yksinkertaisesti huomioimatta pakolaisten olemassaolo kansainvälisissä neuvotteluissa seurasi väliaikaisesti, että YK:n sotarikoskomissio ei tunnusta sotarikoksiksi niitä rikoksia, jotka tehtiin juutalaisille, jotka eivät kuulu liittoutuneisiin valtioihin. Tämä tarkoittaa, että saksalaisten, unkarilaisten, romanialaisten, itävaltalaisien ja muiden juutalaisten murhaaminen jää vailla rangaistusta, että näille juutalaisille vielä kuolleinakin vakuutetaan, että he ovat ja pysyvät vapaana riistana. On tarvittu vaikeita ja pitkäaikaisia neuvotteluja sen saavuttamiseksi, että UNRRA uskaltaa huolehtia vihollisvaltioihin kuuluvista juutalaisista. Tämäkin saavutus on ainoastaan kompromissi osallisten hyvän tahdon ja sen muuttumattoman periaatteen välillä, jonka mukaan juutalaisten katsotaan kuuluvan niihin valtioihin, jotka vielä äskettäin yrittivät hävittää heidät. Belgian hallitus on jo painanut alueellaan vielä elävien saksanjuutalaisten pakolaisten, jotka tosin oikeudellisesti ovat menettäneet kansalaisoikeutensa, henkilöpapereihin jälleen leiman ”Saksan kansalaisuus”. International Migration Service ajattelee ennen kaikkea kansalaisoikeuksien palauttamista ja takaisin saamista ja luultavasti toteaa, että kuuluu sen vaikeimpien tehtävien joukkoon ”saada ihmiset, jotka pelkäävät palaamista maihin, joissa he ovat niin paljon kärsineet, omaksumaan käsitys, että he tulevat olemaan siellä turvassa”. Kaikki mitä Sveitsin hallituksen International Committee of Refugee Professional Workers oli ehdottanut pakolaisongelmansa ratkaisemiseksi, oli anomus pakolaisille myönnettävästä karensisajasta, jonka aikana he valmistautuvat ammatillisesti palaamaan takaisin vanhaan kotimaahan, jonka useimmat heistä ovat jättäneet yli kymmenen vuotta sitten.

Voimassaolevien kansainvälisten oikeussopimusten hengessä kaikki yritykset ratkaista valtiottomien kysymys tarkoittavat

pyrkimystä tehdä pakolaisista jälleen pakkosiirrettäviä. Tämä on myös todellinen syy siihen, että juutalaisten organisaatioiden monista ponnistuksista ja liittoutuneiden hallitusten hyvästä tahdosta huolimatta tähän mennessä ei ole onnistuttu viemään läpi Euroopan juutalaisen kansan tunnustamista. Aikaisempien valtiojäsenyyksien yläpuolelle asettuva tunnustus tekisi juutalaisista pakkosiirrettäviä ja vailla kaikkea kansallisvaltiollista suojaa. Se sulkisi ulkomaalaisten juutalaisten pakkosiirron mahdollisuuden pois lähes automaattisesti, tai ainakin jos Palestiina haluttaisiin laskea ”pakkosiirtomaaksi” se vaikeuttaisi sitä huomattavasti.<sup>10</sup>

Pakolaisten ja valtiottomien ongelman todellinen vaikeus on, että se on vanhan kansallisvaltiollisen organisaation sisällä suorastaan ratkaisematon. Valtiottomat osoittavat selvemmin kuin mikään muu kansallisvaltion kriisin. Tätä kriisiä ei hallita siten, että kasataan epäoikeudenmukaisuutta epäoikeudenmukaisuuden päälle ainoastaan jotta korjattaisiin entiselleen järjestys, joka ei vastaa modernia oikeustajua eikä kansojen välisen yhteiselmän moderneja vaatimuksia.

*Suomennokset Lauri Siisiäinen*

#### VIITTEET

1. "Aktive Geduld". November 28, 1941.
2. Arendt viittaa Weberin esseeseen "Politik als Beruf" (1919), jossa tämä käyttää ilmaisun "mit dem langsamen Bohren sehr harter Bretter". Kääntämme dosentti Tapani Hietaniemiä, joka auttoi meitä löytämään toimivan suomenkielisen vastineen. LS ja TP.
3. Hillel oli ensimmäisellä vuosisadalla j.a.a. elänyt juutalainen tietäjä, joka vaikutti Babylonian ja Palestiinan alueella.
4. "Gäste aus dem Niemandsland". June 30, 1944.
5. Evian- ja Bermuda-konferenssit olivat juutalaispakolaisia vastaanottavien maiden kesken järjestettyjä konferensseja, joissa yritettiin sopia, kuinka pakolaisongelma ratkaistaisiin. Mainittavia tuloksia ei kuitenkaan saavutettu, koska osanottajamaat keskittyivät oman vastaanottokiintiönsä rajoittamiseen mahdollisimman pieneksi.
6. "Vom 'Salz der Erde'. Walde Franks 'jüdische Deutung'. September 22, 1944.
7. Sabbatai Z'vi oli 1600-luvun toisella puoliskolla vaikuttanut juutalainen mystikko, joka julistautui messiaaksi ja saarnasi paluuta Sioniin. Paljastuttuaan vääräksi messiaaksi hän joutui pakenemaan Turkin sulntaanin suojeluksen ja kääntyi muhamettilaisuuteen.
8. Tämä tapahtui vuonna 1656. Amsterdamin synagooga toimitti Spinozalle hautausseremonian hänen ollessaan 24-vuotias, minkä jälkeen hänet oli suljettu juutalaisyhteisön ulkopuolelle. Tähän oli syynä erityisesti Spinozan näkemys, jonka mukaan Toora ei ole jumalan sana eikä ilmoitus, vaan ihmisten kirjoittama kirja, jonka sisältö ei ole ihmisjärjen yläpuolella.
9. "Die Entrechteten und Entwürdigten". December 15, 1944.
10. Arendtin ajatuksenjuoksu on tässä hiukan mutkikasta. Hän ajaa takaa sitä, että jos juutalaiset muodostavat tunnustetun kansakunnan, heitä ei voida enää pakkosiirtää siksi, että pakkosiirron kohteeksi joutuvat yleensä joko tietyn maan omat kansalaiset tai valtiottomat, joita kukaan ei halua pitää alueellaan. Juutalaisten tilanne poikkeaisi tästä sikäli, että tunnustettuna kansakuntana heillä olisi kaikkialla ulkomaalaisen status, jonka nojalla heidät voitaisiin karkottaa, mutta ei pakkosiirtää.

# BERLIINI

*Bonnissa olen ollut, mutta Berliinissä ensimmäisen kerran vasta tänä syksynä.*

*Ennen sotia olin liian nuori osallistuakseni koululaisvaihtoon, mikä oli tuolloin lähes ainoa keino päästä ulkomaille, ja Saksa lähes ainoa kohdema, sekä käytännöllisesti että ideologisesti.*

*Vanhempi veli oli oikean ikäinen. Hän kertoi isäntäperheen kylpevän kerran viikossa. Haaleaa vettä oli vain pohjanpeittämän verran. Kaikki peseytyivät samassa ammeellisessa, auktoriteettijärjestyksessä, ensimmäisenä isä ja viimeisenä vieras.*

**I**ch weiss schon- tyyppinen Wolfgang vietti vastavuoroisesti muutaman viikon meillä maalla. Kerran pojat olivat menossa kaupunkiin. Muodollinen saksalainen piti välttämättömänä solmiutua kravattiin ja sanoi tuntevensa itsensä koiraksi kaulanauhassa. *So siehst auch aus*, vastasi vähemmän muodollinen suomalainen.

Tämä sinänsä mitätön tapahtuma muokkasi maaperää kielteisille käsityksilteni Saksasta ja saksalaisuudesta, joita kaikkea muuta kuin mitättömät toisen maailmansodan tapahtumat sittemmin traagisesti vahvistivat. Murrosikäisten ja vähän vanhempienkin poikien päässä tärkeysjärjestykset menevät helposti sekaisin.

**S**aksalainen isoäitini on kritiikin yläpuolella, niin kuin isoäidit lasten lasten mielestä kai useimmiten ovat. Sukulaisuus on ensisijaista, ei saksalaisuus. Hän kuuluu totaalisesti eri maailmaan kuin tuo naurettava vaihto-oppilas.

Odottamaton tunne valtaa mieleni kun ajamme Berlin-Tegelin lentokentältä kohti hotellia. Saksalainen sukupuu kääntyy ylösalaisin. Juuret nousevat pintaan ja pitkän elämän aikana valtavaksi rehevöitynyt tietojen, olettamusten ja ennakkoluulojen lehvästö hautautuu syövereihin.

Muistan Farmorin veljen Onkel Heinin vierailut maalla 30-luvun huvilaisolautiossa. Hän viipyy kaksi päivää, koska saa bussissa kulkemaan vain kaksi korillista olutta. Näen silmissäni vatsan valtavan kaaren kun hän kelluu saunan jälkeen järvessä.

Muistan hänen leskensä Tante Gert-rudin, joka kävelee toisen maailmansodan melskeissä lännen puolelle ja asuu viimeiset vuotensa Suomessa.

Muistan Farmorin sisaren Tante Lotten, joka menee naimisiin ranskalaisen kanssa ja asuu viimeiset vuotensa Suomessa. Kuulen korvissani hänen äänensä, joka jupisee depressiivisessä vaiheessa *der*

*Teufel kommt* ja kutsuu maanisessa vaiheessa lapsia tanssiin.

Muistan kertomuksen siitä, kuinka Farmorin toinen sisar menee ensin naimisiin venäläisen kanssa ja katoaa sitten vallankumouksen melskeisiin, tai kuinka Farmorin äiti on visiitillä Berliinistä, viipyy öitä, ja vanhin veli pakotetaan aamulla sanomaan *Guten Morgen liebe Grossmutter*.

Ajatus siirtyy Buddenbrookien aikoihin. Missä päin kaupunkia perhe asuu? Käyvätkö he ostoksilla Kurfürstendammilla ja spatseeraavatko he sunnuntaisin Unter den Lindenillä, päivänvarjon kokoisissa hatuissaan, laahushameissaan ja silinteripytyissään? Onko heidänkin kodissaan palmuja, tunkkaisia samettiverhoja ja liian paljon huonekaluja? Paasaako *Vater* päivällispöydässä saksalaisten voitokkaasta ranskanretkestä, vaimo on kuuntelevinaan ja lapsetkin ajattelevat omiaan? Minkälainen on heidän Berliininsä, se mitä vanhat postikortit eivät näytä?

**P**seudofenomenologinen lipsahdus ei kestä kauan. Sukupuu muljahtaa normaaliasentoon ja palaan nykypäivään.

Voiko Berliinistä puhua ilman muuria? Ei voi. Se on purettu, mutta jäljet näkyvät. Taivasta hipovia nostokurkia, käsittämättömän suuria ja avoimia työmaakenttiä, nykyajan dinosauruksia, jotka möyri-vät kömpelösti, nostattavat aurinkoa pigmentäviä pölypilviä ja herättävät täyttymättömiä toiveita – onko tämä Kampin tulevaisuudenkuva? Hennot puunalut eivät vielä jaksaa muuttaa puistoiksi sotilaallisen geometrisia, menneisyyttään häpeileviä rajaraivioita.

Historiallisia rakennuksia on pommitusten jäljiltä todella harvassa. Valtaosa on Itä-Berliinissä. Ei siksi, että niiden arvo olisi siellä tajuttu paremmin kuin vastapuolella. Syynä ei ollut halu suojella vaan rahan puute. Vertailukohta löytyy

läheltä. Ruotsalaiset tuhosivat pääkaupunkinsa keskustan tehokkaammin kuin pommitukset. Suomalaiset olisivat halunneet tehdä samoin, mutta köyhän oli tyydyttävä yksittäisten rakennukset hävittämiseen. Nyt Suomikin on rikas ja vahinkoa otetaan takaisin. Töölönlahdelta ja vähän muuallakin.

Sodanjälkeiset rakennukset eivät paljasta ovatko ne olleet BRD:n tai DDR:n puolella. Betonifasadit tuijottavat katsojaa yhtä vihamielisesti kuin minkä tahansa tuon ajan kaupungin liepeillä, idässä tai lännessä, Moskovassa, Helsingissä tai Pariisissa. Ajan henki on vielä jakamaton.

Hysteria alkaa muurin murruttua. Mielipiteet jakautuvat.

On niitä, jotka haluavat rakentaa kaupunkia historiaa ja vanhoja katulinjoja kunnioittaen, yhtenäisesti ja suhteellisen matalasti, vanhan Berliinin, Pariisin ja Esplanadin tapaan. Vanhaa keskustaa (*die Stadtmitte*) on ainakin osittain korjattu näin. Muualla itäpuolella on jäljellä ajallisia kerrostumia, rappeutuneita fasadeja ajoilta ennen sotia, natsi- ja stalinistijaksojen pöyhkeileviä rakennelmia, kuoppaisia katuja, tahatonta vanhanai-kaisuutta. Joukossa on muutama 90-luvulla hienovaraisesti uuteen käyttöön restauroitu rakennus, katu tai piha. Postmodernistiset uudisrakennukset ja ehos-tukset ovat poikkeuksia, toistaiseksi.

Itäpuoli katsoo taaksepäin ja kurkistaa pelokkaasti tulevaisuuteen. Se on kuin toivonsa menettänyt joukko viisaita vanhuksia. He tietävät kuuluvansa yhteen, vaikka viihtyvät oikein hyvin yksinäänkin.

Voitolla ovat ne, joille maan ja maailman kuuluisimpien suunnittelijoiden keskinäinen kilpailu ja yksilölliset taidonnäytteet ovat tärkeitä, New Yorkin ja Frankfurtin tapaan. Heidän ihanteitaan ovat pilvenpiirtäjät, kimaltelevat pinnat, kokonaisuuksista piittaamattomat muo-

dot, kirkuvat värit, itsetarkoituksellinen uudenaikaisuus. Näitä pyrkimyksiä manifestoi Potsdamer Platz, jonka maineikkaasta historiasta on jäljellä vain nimi. Joukosta löytyvät myös Helsingin lasilattikkojen ja kaksoisjulkisivujen mallit sekä vihreän kuparijulkisivun takana piileksivät pohjoismaiset lähetystöt. Suomen rakennuksen äärimmilleen pelkistetty arkkitehtuuri jakaa mielipiteitä. Kansallisen arkkitehtuuri- ja designmaineen loistavana jatkajana sitä pitävät arkkitehdit, henkilökunta ja varmaan monet muut. Tylsyyteen asti hiottuna kansainvälisenä modernismina sitä pitävät vaimo, minä ja tuskin kukaan muu.

Länsipuoli katsoo eteenpäin ja kääntää selkensä menneisyydelle. Se on kuin uhoileva joukko tyhmiä nuoria. He luulevat olevansa yksilöitä, vaikka eivät viihdy sekuntiakaan ilman toisiaan.

**V**iiden päivän vierailu jättää kovin vähän tilaa muulle kuin fyysisen ympäristön analyysille. Historiallisten ja ajankohtaisten tietojen hankinta auttaa, mutta pääosin on pakko tyytyä siihen mitä kadut ja rakennukset kertovat tai eivät kerro. Julkisivut voivat kätkeä taakseen jaloja pyrkimyksiä, arkisia tavoitteita ja toimintoja, ammattitaitoa, ylpeyttä, mimoosanherkkää arvovaltaa, huolimattomuutta, teeskennelyä vaatimattomuutta, perusteetonta itsekehua, rahanhimoa, propagandaa. Inhimillisyyttä, toisin sanoen.

Ainekset berliiniläisten arviointiin rajoittuvat yrmeästi lattiaan tuijottaviin, katsekontaktia vältteleviin metromatkustajiin (käytössä on vielä vaunuja, joissa on pituussuuntaiset penkit niin kuin Helsingin ratikoissa ennen vanhaan), hotellin ja ravintoloiden ja kauppojen enemmän tai vähemmän kohteliaaseen henkilökuntaan, ohikulkijoiden pukeutumiseen, taksikuskeihin jotka pälpättävät omaa kieltään vähääkään välittämättä kyydittävän

ulkomaalaisuudesta. Eli kaikkeen sellaiseen, mihin turisti tutustuu missä tahansa länsimaaisessa kaupungissa. Vaikuttavatko ihmiset itäpuolella aavistuksen verran köyhemmiltä kuin länsipuolella vai onko kyse vain tilastojen aiheuttamasta näköharhasta?

**D**raama- ja sensaatiohakuissa mediassa Berliiniä kuvaillaan dualistisesti. Vastakkain asetetaan ikävän ja hauskan näköiset arkkitehtuurit, sosialistinen menneisyys ja kapitalistinen nykyisyys, Trabant ja BMW, banaanimittomuus ja banaanimittomuus, orjuus ja vapaus. Mutta onko todella näin?

Ilmiasua syvemmällä tasolla muhii kansainvälisen modernismin ideologia, niin idässä kuin lännessä. Konkreettisen ympäristön haluttiin ja halutaan symboloivan uutta ja uljasta maailma. Arkkitehtuuri, esineet ja tavarat peittävät kalliisti mutta kätevästi abstraktia todellisuutta, sitä kuinka kaukana päämäärästä ollaan, tai vielä useammin, sitä että myös suunta on väärä.

Ihanteellinen lähtökohta on (teko)neitseellinen maapohja, hävittämällä tai purkamalla tyhjäksi tehty, siis juuri sellainen mitä Berliinissä on tarjolla yllin kyllin ja Helsingissäkin ihan tarpeeksi. Suunnittelijat saavat herkullisen tilaisuuden maksimoida omaa valtaansa. Pahaa sanaa välttääkseen poliitikot kutsuvat päätöksistään kansalaisten kuuntelemiseksi, kauppiat miehiet kansantulon kasvattamiseksi, insinöörit teknologiseksi edistykseksi ja arkkitehdit innovatiiviseksi luovuudeksi. Vanhaa kunnioitetaan vain vahingossa tai olosuhteiden pakosta.

Tänään lännessä ihmetellään kuinka itäsaksalaiset, tai ainakin useimmat heistä, kestivät kaikista tuuteista tulvivaa kommunistista propagandaa. Nyt tilalle on saatu kaikista tuuteista tulvivaa kaupallista propagandaa. Mutta sitä ei huomata tai haluta huomata, että mainosten iskulau-

set aliarvioivat ja tyhmistävät ihmisiä vähintään yhtä paljon kuin politiikan iskulauseet. Orjuuden ja vapauden käsitteet menevät sekaisin.

Viimeisenä päivänä lounastamme läheisessä paikallisravintolassa. Tarjoilija on keski-ikäinen nainen, ehkä omistaja, arkisissa vaatteissa, essun alta pilkistävissä sinisissä farkuissa. Hän liikkuu rennosti ja käyttäytyy mutkattomasti, laskee leikkiä, naureskelee haparoivaa saksankielitämme, vaihtaa englanniksi, paiskaa juomat ja ruoat pöytään, ystävällisesti mutta ilman tavanmukaisia muodollisuuksia. Hänessä olen näkevinäni häivähdyksen vanhaa berliiniläistä urbaanisuurta, sellaista jota minun päässäni edustavat suorasukainen Farmor, kevytmielinen *belle époque*, anarkistinen Weimarin tasavalta ynnä muut militaristisen, tärkeilevän ja huumorittoman yleissaksalaisuuden vastakohtat.

Tämä sinänsä mitätön tapahtuma painaa kokemukseni Saksan uudelleen syntyneestä pääkaupungista positiiviselle puolelle. Käykää Berliinissä. Paikka on enemmän sekava kuin selkeä, enemmän ruma kuin kaunis, enemmän rosainen kuin siisti, enemmän epäksalainen kuin saksalainen, enemmän keskeneräinen kuin valmis. Mutta se herättää ajatuksia.

Berliinissä törmäävät itä ja länsi, etelä ja pohjoinen, siirtolaiset ja saksalaiset, rasismi ja suvaitsevaisuus, diktatuurit ja demokraatit. Se on perustavasti erilainen kuin maan monet muut kaupungit, joita rasittavat provinsiaalisuus, pikkuporvarillisuus, olutteltat ja kävelykadut. Jos likinäköisen modernismin vaarat vältetään, mikä ei suinkaan ole varmaa, Berliini voi jälleen nousta Euroopan ja maailman suurten metropolien joukkoon. Ei pääkaupunkiutensa eikä asukasluvunsa vaan ristiriitaisuksiensa vuoksi.

# POSTMODERNIN ”MINÄN” ONTOLOGISET SEIKKAILUT

## ELI ETIIKKA MEDIAYHTEISKUNNASSA

*Hahmottelen artikkelissa modernin tietoyhteiskunnan moraalisia ulottuvuuksia pohtimalla erityisesti ajattelevan ja toimiva subjektin, etiikan ja virtuaalitodellisuuden metafysiikan ontologista suhdetta. Etiikan suhde metafysiikkaan tulee uudelleen arvioitavaksi tarkasteltaessa virtuaalitodellisuuden olemuksellista luonnetta ja moraalisen toimijan roolia virtuaalitodellisuudessa.*

**N**ykypäivän media- ja tietoyhteiskunnassa on aika arvioida uudelleen moraalin luonnetta ja moraalisen toimijan suhdetta ympäröivään todellisuuteen, koska uuden viestintä- ja tietoteknologian mukanaan tuomat mahdollisuudet sekä mahdolliset ongelmat ylittävät usein perinteisen yhteiskuntafilosofisen pohdiskelun alueen. Metafysiikan ja etiikan suhteen laajempi analyysi media- ja tietoyhteiskunnassa on keskeistä senkin vuoksi, että nykyään postmodernin ajattelun luoma pluralistinen maailmakuva on hämärtänyt käsityksiämme todellisuudesta kieltämällä kokonaisvaltaisten maailmaa selittävien mallien merkityksen. Metafyysiset pohdiskelut maailman luonteesta on tuomittu aikansa eläneiksi teologian sukuisiksi ajattelumme muinaisjäänteiksi. Maailma on tässä ja nyt — ilman sen syvempää ja kokonaisvaltaisempaa olemuksellista perustaa. Samaan aikaan kuitenkin myös uuden tieto- ja mediateknologian nopea kehitys sekä niiden yhdistyminen molekyyli-, bio- ja geoteknologiaan sekä kvanttifysiikkaan on vaikuttanut käsityksiimme ajan ja paikan yhteydestä sekä fyysisen ja ei-fyysisen suhteesta tieteessä ja moraalisissa osoittaen, että yksittäisille osa-alueille pirstaloituneiden maailman selitysmallien takaa saattaa sittenkin löytyä holistisempi kokonaiskuva todellisuudesta.

Postmodernin etiikan nihilismissä ja uuden teknologiakeskeisen tietoyhteiskunnan informaatiotulvassa ajatteleva ja toimiva subjekti kadottaa helposti ”minänsä” identiteetin hajanaisista välähdyksistä koostuvaan tajunnanvirtaan, jossa laajempien kokonaisuusien hahmottamiselle ei jää aikaa. Niinpä nykyaikana todellisuudenkuvamme sekä ”minän” paikka todellisuudessa tuntuukin helposti fragmentoituvan entistä laajemmalle menettäen samalla kiinnostavat yhteisiin ”ymmärtämisen” malleihin sekä muiden moralisten toimijoiden kanssa jaettuihin arvostandardeihin. Näin modernissa tietoyhteiskunnassa ”minä” katoaa helposti informaatiomarkkinoille, joilla johdonmukaisen eettisen normiston omaksuminen muuttuu lähes mahdottomaksi.

Tässä artikkelissa argumentoinkin, ettei informaatio nykypäivän mediayhteiskunnassa välttämättä enää johda tietoon eikä viisauteen — ja sitä kautta hyveeseen. Pikemminkin sen yliannostus vie meiltä kyvyn loogisen ja relevantin maailmankuvallisen tiedon muodostamiseen ja sitoutumiseen pysyviin moraalisiin arvoihin. Kokonaisvaltaisen eettisen normiston luominen kuitenkin vaatii laajempaa etiikan ja metafysiikan suhteen uudelleenarvioimista tieteisteknisessä maailmankuvassamme.

Tieto- ja mediayhteiskunnan eettisiä ongelmia on usein tutkittu ikään kuin ulkopäin modernin etiikan luoman kehyksen puitteissa, pohtimalla esimerkiksi oikeudenmukaisuuden ongelmia teknologiayhteiskunnassa ja ihmisten mahdollisuuksia niiden hyväksikäyttämiseen. Tässä artikkelissa haluan kuitenkin pohtia etiikkaa nimenomaan virtuaalitodellisuuden metafysiikan näkökulmasta eli etiikan suhdetta sen todellisuuden olemukselliseen luonteeseen, jossa eettisiä valintoja tehdään. Samalla myös moraalisen toimijan ominaisuudet joutuvat uudelleen puntaroitaviksi. Tarkastelen siis eettisen toimijan moraalista ”minuutta” ja tämän ”minuuden” suhdetta tieto- ja mediayhteiskunnan ontologisiin ulottuvuuksiin. Lähtökohtani on oletus, että nykyinen tieteellinen kehitys yhdistyneenä tieto- ja viestintäteknologian tuomiin globaalien tajunnan rakentamisen mahdollisuuksiin on johtanut siihen, että ”minälle” etsitään nykyään helposti uusia henkisiä ulottuvuuksia nimenomaan uuden teknologian välityksellä uuden psyko-fyysisen tieteellis-teknologisen maailmakuvaan holismista, joka rikkoo perinteiset hengen ja materian, mielen ja kehon perinteiset rajat.

### TIETO, ”MINUUS”, JA TIETÄVÄ ”MINÄ”

Nykyään usein moralisten arvojen ja mallien etsimisessä ollaan vähitellen oltu liukumassa pois loogisesta arvioinnista ja rationaalisesta päätöksenteonmallista kohti uushenkisyyden etsintää, jossa perinteiset henkisyyden mallit (spirituaaliset, spiritistiset,





hengelliset jne.) yhdistetään mitä moninaisemmin tavoin viimeisimmän tieteen ja teknologian mukanaan tuomiin lupauksiin uusista elämän ulottuvuuksista ja selityksiin maailman luonteesta. Esimerkiksi New Age -ajattelu yhdistää usein etiikan, teknologian ja magiikan ”hyvän elämän” etisimisessä. Viimeisimmän tieteellisten tulosten valossa uusi tietoteknologia sekä usein siihen yhdistettynä uusi molekyyli- ja bioteknologia tarjoavatkin houkuttelevia mahdollisuuksia ylittää fyysisen eksistenssin rajat avaten ovet universaaliin järkeen/mieleen ja globaaliin virtuaalitajuntaan. Kun uusi viestintäteknologia ja sen mukanaan tuomat virtuaalitodellisuuden tasot yhdistävätkin molekyylibiologian ja DNA-kalkyylin informaation tuottamisprosessiin ja tajunnan luonteen hahmottamiseen, syntyy fyysikan rajat ylittävä ”transsendentaalinen” järki, jossa yksittäinen ihminen on vain osa holistista maailmanjärjestystä, joka toimii oman mekaniikkansa ja moraalin mukaan. Todellisuuden mallit ja moraalin lait eivät enää pyöri ihmisjärjen ympärillä, vaan ihmisjärki ymmärretään vain kokonaisvaltaisen informaatiojärjestelmän satunnaisena ilmentymänä. Kantilainen moraalinen agentti kaatuu ja tilalle nousee spinozalainen kaikenkattava ”jumaluus”.<sup>1</sup>

#### INFORMAATIO KULUTUSYHTEISKUNNASSA

Modernin teknologian ja mediatyhteiskunnan keskellä informaatio ja tieto ovat muuttumassa kulutushyödykkeiksi. Samalla uusimman median esittämä maailma on fragmentoitu toisistaan irrallisiksi välähdyksiksi, joilla ei näytä olevan muuta yhteyttä keskenään kuin eräänlainen uusien viestintävälineiden luoma digitaalinen aika-tilayhteys. Tässä tilanteessa nk. postmoderni ajattelu on korostanut jumalan kuolemaa ja suurten kertomusten loppua. Ihmisten kaipuu kokonaisvaltaiseen maailman selittämiseen ei kuitenkaan ole kadonnut mihinkään, vaan yhä useammat etsivät uuden tieteen ja teknologian avulla tai sen tuloksiin nojaten tukea entistä holistisemmalle maailmankuvalle,

joka ylittää toisaalta perinteisen dualismin sekä postmodernin kaoottisen pluralismin rajat tuoden todellisuuden eri osa-alueet jälleen yhteen. Materiaaliset, fyysiset ja henkiset elementit yhdistetään yhä tiukemmin toisiinsa sekä uudessa tieteessä että teknologiassa. Kvanttifysiikka rikkoo perinteisen fysiikan käsitystä fyysisen todellisuuden olemuksesta, viimeisin geeniteknologia puolestaan hävittää eroja fysiologisten ja psykologisten syy-seuraussuhteiden välillä, viestintäteknologia häivyttää fyysisen, sosiaalisen ja älyllisen kanssakäymisen perinteisiä rajoja. Kvanttifysiikan, molekyyli- ja bioteknologian sekä tietoteknologian yhdistelmä taas auttaa tuottamaan ja välittämään yhä enemmän ja yksityiskohtaisempaa informaatiota manipuloidulla fyysilogisen maailman sisäistä ”organista” informaatiojärjestelmää. Samalla luodaan mahdollisuudet ei vain älyllisten koneiden tai humaaniin kyborgien (ihmisten ja koneiden yhdistelmien) kehittämiseen, vaan kokonaan uusien elinmuotojen muodostumiseen. Tällöin hämärtyvät lopullisesti fyysisen ja ei-fyysisen älyllisyyden rajat, ihmisen ja koneen erot.<sup>2</sup>

Tuloksena tässä nopeasti tieteellisesti ja teknologisesti muuttuvassa maailmassa on maailman hahmottaminen uudelleen ja ”minän” paikan löytäminen siinä. Koska jumala on kuollut, eikä tuonpuoleista elämää voida todistaa olevan, monet tuntevat toivottomuutta menettäessään ”taivaipaikan” mukana palkinnon eettisestä elämästä. Erityisesti uskonnolliseen hengellisyys-teen liittyvät eettiset valinnat rationalisoidaan usein viime kädessä kuolemanjälkeisellä ikuisella ja onnellisella ”uudella elämällä”. Jos uuden elämän (olipa kyse sitten jälleensyntymisestä tai enkelöitymisestä) mahdollisuus kielletään, monelle materiaalisesta maailmankuvan omaksuneelle ihmiselle ainoaksi rationaalista vaikuttavaksi mahdollisuudeksi jää tavoitella mahdollisimman pitkää, nuorekasta ja tervettä elämää jo ”maan päällä”. Kokonaisuudessaan tämän ikuisen elämän rationaalisuus koko ihmiskunnan tulevaisuuden kannalta voidaan tietysti helposti kyseenalaistaa.

Joka tapauksessa tieteen keinot ihmiselämän pidentämiseen ja ikuisen nuorekkuuden säilyttämiseen ovatkin nykymaailmassa monet. Moderni geenitutkimus löytää jatkuvasti uusia keinoja biologisen ikääntymisprosessin hidastamiseen. Tulevaisuudessa nähdään jopa tämän prosessin käänteistäminen. Viimeisin aivotutkimus yrittää pysyä tässä kehityksessä perässä etsien keinoja ihmisten aivotoiminnan ylläpitämiseksi ja myös mielen nuoruuden säilyttämiseksi. Lisää varaosia on luvassa tulevaisuudessa kloonaustekniikan kehittyessä sekä esimerkiksi sikiön kantasolututkimuksen myötä.<sup>3</sup>

Juuri geeniteknologian ja informaatioteknologian yhdistelmät tarjoavat lähes rajattomia mahdollisuuksia elämän parantamiseen ja eräänlaisen ihmisen ideaalin rakentamiseen jo fyysisen elämämme aikana. Jos halutaan tavoitella täydellisen rationaalisen päätöksentekijän mallia, niin meillä on jo nyt käsissämme valtava määrä tieteen ja teknologian keinoja, joiden avulla me voimme lähestyä tätä ideaalia ja löytää keinot ”täydellisen elämän” jatkamiseen lähes loputtomiin.<sup>4</sup> Tuloksena saattaa olla identtisten superälykkäiden kloonien yhteiskunta, mutta mikä on sen lähempänä nykyajan tasa-arvo-ajattelun ideaalia. Nykyäänhan usein rationaalisen toimijan universaalinen ideaalin varjolla yksilön arvo yksilönä sekoittuu helposti yhdenmukaistumisen kanssa.

#### MORAALI, TIEDE JA TEKNOLOGIA

Uuden tietois-tekniologisen kehityksen mukana syntyy uusia moraalisia ongelmia ratkottavaksi. Moraalin kannalta on esimerkiksi mielenkiintoista se, että maanpäällisen kuolematomuuden mahdollisuus on etukäteen synnyttänyt mitä moninaisempia huolenaiheita, joita ei kuoleman jälkeisen ikuisen elämän kohdalla ole tähän asti tarvinnut pohtia. Nyt kuitenkin on selviä ongelmia esimerkiksi siinä, että jos saavutetaan kuolematomuus tai keskimääräistä elinikää pystytään jatkamaan hyvinkin pitkäksi, niin mihin kaikki ihmiset saadaan enää mahtumaan? Saako ikuisesti tai lähes ikuisesti elävien maailmassa enää lisääntyä lainkaan? Pitäisikö ihmisiltä kieltää lasten hankkiminen kokonaan resurssien säästämiseksi, jos kaikki ovat ikinuoria? Menettävätkö sikiöt roolinsa nykysukupolvien geenien kantajina ja tuleeeko niistä sen sijaan vain varaosatehtaita ja kantasolulähteitä aikaisempien sukupolvien elämän jatkamiseksi? Mikä olisi sopiva ikä kuolla vai olisiko mikään? Eivätkö ihmiset pitkästy ihmissuhteissaan, työpaikallaan, harrastuksissaan ajan kuluessa? Entä koska pääsee eläkkeelle vai pääseekö koskaan? Kuinka kauan eläkkeitä maksetaan ja vielä tärkeämpää, mistä löytyvät rahat niiden maksamiseksi? Mikä olisi sopiva ikä elää ikuisesti: kaksikymppisinä, kolmikymppisinä, nelikymppisinä? Jos kaikista tulee suunnilleen samanikäisiä ja kuntoisia jossain kehityksen vaiheessa, eikö tämä yhdenmukaisuus ole pitkästyttävää ja tukahduta ihmiselämän monimuotoisuuden? Mitkä olisivat pitkään vaikutukset moraalisiin? Tapellaanko niukoista resursseista vai lakataanko vain välittämästä?

Kaikki nämä moraalisen ongelmia sivuavat kysymykset tuntuvat varmasti ensilukemalta absurdeilta. Ne ovat silti filosofisesti mielekkäitä ja eettisesti oleellisia. Ero juuri nyt vuosituhannen vaihteessa on vain siinä, että silloin kun ihmiset vielä uskoivat sielujen vaeltavan ikuisen elämään taivaassa tai kun vainajien henkien tiedettiin kummittelevan talojen nurkissa, ei ihmiskunnan koskaan tarvinnut pohtia samanlaisia tila- ja resurssiongelmiä. Nuppineulan päähän kun mahtuu ääretön määrä enkeleitä.

Tieto- ja geeniteknologian yhdistyminen on johtanut kuolematomuuden ajatuksen uudelleen lämmittelyyn. Mielenkiintoista tässä yhteydessä onkin se, että itse asiassa puhtaasti tietoteknologiaan nojaamalla, saatetaan pian päästä jopa pitemmälle kuin siihen yhdistetyn geeniteknologian avulla. Geeniteknologian avulla voidaan parantaa pääasiassa ihmisen fyysistä prototyyppiä. Kuitenkin elämä virtuaalitodellisuudessa ilman fyysistä kehoa näyttäisi ratkaisevan monta moraalista ja oikeudenmukaisuuden keskeistä ongelmaa. Virtuaalitodellisuus rikkoo mielenkiintoisella tavalla perinteistä dualistista ajattelumallia häivyttämällä osaltaan materiaalin ja hengen, mielen ja ruumiin rajoja ja vie samalla Daniel Dennettin kirjassaan *Consciousness Explained* (1991) mainitsemalta ”kartesiolaiselta teatterilta” pääroolin esittäjän. Toisin sanoen, yksittäisten ihmisten tajunta sulautuu globaaliin tajunnanvirtaan, joka yhdistyy tieteis-tekniisten (pikemminkin kuin esimerkiksi telepaattisten) keinojen avulla.

Tuloksena on, että tieto-, viestintä- ja bioteknologian yhdistyessä yhä tehokkaammiksi informaatiojärjestelmiksi, syntyy vähitellen ”minätön” superälykkyys kollektiivisen tajunnan tasolla. Tällöin myös moraalisen ongelman saavat uuden suunnan. Kollektiivinen supermieli sinänsä poistaa eettikalta rajat ihmisten välisessä kanssakäymisessä. Kun mielet assimiloituvat yhdeksi metatajunnaksi, ei kukaan loukkaa tai vahingoita ketään toista. Ja vaikka jätettäisiin syrjään kollektiivinen ”minätön” tajunta, pelkästään yksittäisten mielten siirtäminen virtuaalimaailmaan tuo uusia kysymyksiä — sekä vastauksia — moraalisen alueelle. Jos ”minät” voidaan kopioida tietokoneen kovalevylle päästään eroon mielen ja kehon rajoista ja rajoituksista. Tällöin virtuaalitodellisuus ratkaisisi itseasiassa käytännössä suuren osan niistä oikeudenmukaisuuden kysymyksistä, jotka ovat kytköksissä resurssi- ja tilaongelmiin. Tämä idea ei ole enää edes tietoisromaneista haettu, vaan esimerkiksi Carnegie-Mellonin Fieldin Robotiikan Keskuksen (*Robotics Center*), Liikkuvien Robottien Laboratorion (*Mobile Robot Laboratory*) johtaja Hans Moravec on esittänyt kirjassaan *Mind Children: The Future of Human and Robot Intelligence* (1992), että meillä on pian käytössämme tarvittava tekniikka ihmismielen siirtämiseen tulevaisuudessa tietokoneen muistiin. Moravacin mukaan meidän tarvitsee periaatteessa vain ”skannata” ihmisaivojen jokaisen solun toiminta levylle ja sen jälkeen simuloida niiden toiminta tietokoneohjelmalle. Tämä simulaatio lopulta kopioi aivojen koko toiminnallisen sisällön tietokoneen muistiin säilyttäen kopioitun ”mielen” kokemuksineen yhtenäisenä.<sup>5</sup>

#### ETIIKAN ONTOLOGIAA VIRTUAALITODELLISUUDESSA

Ajatus siitä, että ihmisen kokemukset voidaan siirtää tietokoneen kovalevylle ja että ihmismieli voi tässä digitaalimuodossa jatkaa ”elämäänsä” vaikka ikuisesti vie meidät pohtimaan enemmänkin virtuaalitodellisuuden, moraalisen ja henkisyyden yhteyksiä. Vielä tällä hetkellä dualistinen käsitys kehon ja hengen erillisyydestä heijastuu edelleen yhteiskunnan teknologisessa kehityksessä. Esimerkiksi uuden informaatio- ja viestintäteknologian kehitys näyttää ainakin ensi silmäyksellä jopa vahvistavan dualistista maailmankuvaa. Tietoteknologian kehittyessä meidän kehollinen läsnäolomme ei enää ole välttämätöntä mielen kommunikoimiseksi keskenään. Puhelimien, tietoliikenneyhteyksien ja erityisesti tietoverkkojen käytön myötä ajatukset kohtaavat ja mielet liikkuvat virtuaalitodellisuudessa ilman kehon rajoituksia. Mutta mitä virtuaalisuudella oikein viime kädessä tarkoitetaan?

Keskeistä virtuaalitodellisuudelle on ajatus siitä, että sen esittämät mielikuvat ovat jotenkin eri ulottuvuudessa kuin meidän fyysinen todellisuutemme. Mikä entä tämä uusi ulottuvuus sitten perimmiltään on? Erityisesti perinteisen dualistisen maailmankuvan puitteissa moraalien on ajateltu liittyvän nimenomaan elämän ”henkisiin” ulottuvuuksiin, puhutaanpa sitten itsenäisen rationaalisen mielen päättelykyvystä, älyn ja tunteiden psykologisista kombinaatioista, tai ihmisen kyvyt ylittävästä jumalallista voimasta. Henkisyden taas ajatellaan näin olevan

”

*Kokonaisvaltaisen uuden vuosituhannen moraalien hahmottelemiseksi on vielä kerran kyseenalaistettava sekä perinteinen dualistinen näkemys että postmodernin fragmentoitunut pluralistinen maailmankuva, jotta uuden tieteis-teknisen maailman eettinen normisto voidaan hahmottaa johdonmukaisesti ja kokonaisvaltaisesti.”*

usein jotain fyysisen maailman himojen ja halujen yläpuolella olevaa, parempaa tai positiivisempaa energiaa, tahtoa tai voimaa. Vaikka emme viittäisi mihinkään uskonnollisiin sitoumuksiin, henkisyden tavoittelun ajatellaan yleensä liittyvän ihmisen ”parempaan” puoleen ja sillä nähdään olevan jotain tekemistä moraalien kanssa ja eettisesti ”puhutaan” elämän kanssa. Lihan himojen jäädessä taakse, mielen elämän ajatellaan olevan jotenkin eettisesti parempaa kuin aikaisemmin. Dualistisen maailmankuvan mukaanhan sekä hen-

kinen herääminen että järjen aktiviteetit ovat lähempänä sellaisia platonistisia puhtaita muotoja kuin totuutta, hyvää ja kaunutta, kuin ruumiimme toiminta, fyysinen työskentely ja ylipäätään materiaallinen asennoituminen elämään.

Virtuaalitodellisuuden yhteys muotoon, moraalien ja eettiseen elämään saa lisää tukea siitä, että termillä virtuaalisuus (engl. *virtual*) on myös juuret latinan *virtus*-termissä, joka puolestaan viittaa hyveellisyyteen, moraalien ja eettisesti arvokkaan elämään. Hyve ja hyveellisyys (engl. *virtue and virtuous*) ovat näin jopa semanttisessa yhteydessä totuuden ja eettisten arvojen ideaaliin. Tässäkin Platonistiseen idealismiin edelleenkin nojautuva dualismi painottaa sitä, että materiaallisen maailman ilmiöt ovat epätäydellisiä, muuttuvia ja epäluotettavia heijastumia muotojen todellisuudesta, joka on tavalliselle ihmiselle saavuttamaton.

Platonhan näki sen fyysisen todellisuuden, jossa me elämme ikään kuin muotojen maailman kopioina. Ihmiset asuivat luolassa, josta he näkivät vain varjosilhuetit puhtaiden muotojen maailman todellisuudesta. Muodot taas olivat jumalallisten voimien luomia ja niinpä kuolevaiset ihmiset, jotka itsekin ovat vain kopioita puhtaasta muodosta, ovat tuomittuja kopiomaan näitä silhuettimuotoja tai ideoita jokapäiväisessä elämässään erilaisiin fyysisen elämän tarkoituksiin tekemällä esimerkiksi sänkyjä, pöytiä, tuoleja, jne. Kuitenkin nykymaailmassa tämän platonistisen näkemyksen mukaan ihmisen oma jumaluus saisi vahvistusta siitä, että nykyään ihminen on jo pystynyt luomaan ”virtuaalitodellisuuden”, jossa elävät pikemminkin puhtaasti muodot kuin niiden materiaalliset, fyysiset ja lihalliset kopiot.

Virtuaalitodellisuuden henkisyttä ja hengellisyttä tutkinut Jeff Zelenksi on kirjassaan *The Soul of the Cyberspace* (1997) todennut, että itse asiassa koko luonnollinen maailma voitaisiin

vähitellen hylätä, jos ihmismielet voisivat jatkaa oloaan tietokoneiden ylläpitämässä virtuaalitodellisuudessa. Tämä virtuaalitodellisuus puolestaan voitaisiin rakentaa vaikkapa uusimuotoiseksi Eedenin puutarhaksi. Bonuksena tulisivat kuolemattoman mielemme varakappaleet eli mahdollisuutemme tehdä useita ”back-up” -kopiota mielestämme. Jos me haluamme viettää ikuisuutemme yhteydessä muihin mieliin, voimme siirtää mielemme jatkamaan kommunikaatiota mitä erilaisimpiin interaktiivisiin verkostoihin. Kaikkien narsistisimmat egot voisivat puolestaan vaikkapa kopioida mielensä kommunikoimaan oman itsensä eri kopioiden kanssa. Lopulta olisi lähes mahdollista suoralta kädeltä sanoa kumpi todellisuus on todellisempi: alunperin keinotekoinen virtuaalitodellisuus vai aikaisemmin luonnollisena pitämämme fyysinen todellisuus. Kysymys kuitenkin herää, kumpi todellisuus olisi viime kädessä henkisempi ja dualistisen perinteen mukaan jotenkin myös ”moraalisempi”?

Ihmisen olemus ja kokemukset — kuten tunteet, tuntemukset, ajatukset, ja ideat — eivät kuitenkaan ilmesty puhtaasti elektronisesta aivojemme aktiviteetista. Kemikaaleilla on myös oma osuutensa aivojemme toiminnassa. Lisäksi ilman muita ruumiin osia, mielen ja kehon yhdistelmää, paljon asioita jäisi näkemättä, ideoita keksimättä ja tunteita kokematta. Herääkin kysymys, miten pelkän mielen säilyttäminen ”elossa” digitaalisessa muodossa vaikuttaisi ihmisen käsitykseen itsestään, toisista ihmisistä, muusta maailmasta, empatiasta ja ylipäätään moraalista. Silloin kun agentti ei omaa fyysistä kehoa, joka tuntee tuskaa, sairastuu ja fyysisesti rappeutuu, ei voi olla myötätuntoa muita kohtaan samalla tavoin. Fyysinen tunne liittyy kehon toimintaan eikä pelkästään kipuun tai sairauteen vaan myös emotoihin ja tunteisiin. Tunteet ovat mielen toiminnan ja fysiikan yhteistyötä.

Mielet eivät voi myöskään menettää toisiaan samalla tavoin kuin fyysisen kehon omaavat yksilöt. Ne eivät voi kokea iloa koskeutuksesta eivätkä tuskaa sen puutteesta. Mielten siirtäminen tietokoneiden kovalevyille ratkaisisi ilmeisestikin väestöongelman. Kokonainen manner voitaisiin muuttaa biteiksi ja koko maapallon väestö mahtuisi työhuoneen nurkkaan. Fyysisestä kehosta vapautuminen tuo kuitenkin ongelmia käsityksellemme ”henkisydestä” metafysiikan ja etiikan joutuessa ylitsepääsemättömältä tuntuvaan ristiriitaan. Toisaalta fyysisen kehon rajoituksista irtautumista on kautta aikojen tavoiteltu äärimmäisenä henkisenä kokemuksena. Kuitenkin samaan aikaan unohdetaan se, että itse asiassa vain niin kauan kuin meillä on keho, joka tuntee fyysistä ja mielihyvää ja tuskaa, meillä on todellinen syy moraalisen elämän tavoitteluun. Kehostamme vapautuessaamme vapaudumme myös keskeisistä moraalien ongelmista, jotka aina tavalla tai toisella liittyvät elämään ja sen ylläpitämiseen sellaisena kuin me elämän tunnemme.

Ei-kehollinen olomuoto vie meiltä ihmisyyden olennaisimmat piirteet, eli juuri ne piirteet, jotka ovat keskeisinä moraalille toimijuudelle. Olento, joka ei omassa olomuodossaan voi kokea samoja asioita kuin tavalliset ihmiset, ei ensinnäkään voi edes kuvitelmassaan asettua näiden ihmisten paikalle kuten moraalissa päätöksenteossa usein edellytetään. Olento, joka ei tunne tuskaa tai mielihyvää eikä ymmärrä kärsimystä tai tyydytystä, ei voi myöskään tuntee empatiaa. Olento, joka ei synny, elä, vanhene eikä kuole, ei osaa vihata eikä ei myöskään voi tietää mitä rakkaus on. Ylipäätään näiden olioiden, joihin fyysisen maailman kiusaukset eivätkä vaivat vaikuta, ei tarvitse koskaan pelätä toistensa menettämistä tai vahingoittumista/vahingoittamista. Myöskään resurssien niukkuudesta ei ilmeisesti tule koskaan olemaan kiistaa. Koska mitään moraalien keskeisiä ongelmia ei ole, ei ole moraalikaan. Tämän päättelyn jälkeen saavutaan mielenkiintoiseen johtopäätökseen: ”henkisyys” elämän tai

todellisuuden eettisten elementtien kuvaajana edellyttää materiaa ja ruumista. Niin ristiriitaiselta kuin se kuulostaakin, ilman yhteyttä fyysiseen maailmaan ja keholliseen olomuotoon edes ”puhdas henki” ei etiikan näkökulmasta voi edustaa ”henkisyttä”.

Digitaalimieli eroaa kuitenkin enkeleistä, sieluista ja muista puhtaan henkimaailman olioista siinä, että vaikka digitaalimielikin on irroitettu kehosta eikä näin ole perinteisten fyysisen rajoitusten vanki, se on edelleen fyysisen todellisuuden vanki. Niin kauan kun sen olemassaolo vaatii esimerkiksi tietokoneiden olemassaoloa ja tiettyjen ohjelmien ylläpitämistä, ei se ole vapaa materiaasta eikä sen ikuisuus ole taattua. Näin digitaalimielen kohdalla säilyy osa moraalin ongelmista, kuten osa oman kohtalon pelosta tai resurssien käytöstä, vaikka esimerkiksi huoli sairastumisesta tai vanhenemisesta poistuisikin. Mikäli tämä tajunnan tietokoneeseen siirtäminen osoittautuisi mahdolliseksi aivan lähitulevaisuudessa, suurin ajankohtainen huolenaihe olisi se, miten käy tälle digitaalipopulaatiolle, jos jokin vakava tietokonevirus todella lamauttaa kaikki informaatiojärjestelmät tai vaikka edes vain osan niistä.

### TEKNOLOGIA JA KOSMISET YHTEYDET

Edellisessä luvussa pohdin, miten viimeisin tietoteknologia ja virtuaalitodellisuuden kehittyminen vaikuttavat käsityksiimme todellisuuden metafysisestä luonteesta, sen moraalin ontologiasta ja etiikan ongelmista yleensä. Ne, joille virtuaalitodellisuuden tarjoama elämä tietokoneen kovalevyllä ei kuulosta houkuttevalta, ovat päättäneet hyödyntää tieto- ja kommunikaatioteknologiaa eri tavalla elämän eettisten ja henkisten ulottuvuuksien löytämiseksi.

Entistä useammat ovatkin päättäneet käyttää teknologian mukanaan tuomia uusia mahdollisuuksia erilaisten virtuaalitodellisuuden ”ulkopuolisten” tai transsendenttien henkisten elementtien löytämiseksi. Käytännössä jo nyt internetin välityksellä virtuaalitodellisuudessa matkaa viestejä ja ohjeita henkisyden etsijöille ja useimpien järjestäytyneiden uskontojen lisäksi myös mitä erikoisemmat ryhmittymät, organisaatiot ja kultit lähettävät omia ohjelmiaan ja julistuksiaan verkossa ympärimaailmaan etsien itselleen uusia seuraajia.<sup>6</sup> Onpa jopa arkkienkeli Mikaelkin havainnut tietoverkkojen mahdollisuuden ja päätenyt lähettämään ilmoituksia maailman ykseydestä ja ihmisen paikasta tässä kokonaisuudessa. Mielenkiintoista ja kaukonäköistä on se, että arkkienkeli Mikael, joka lähettää ilmoituksiaan meedio Ronna Hermanin välityksellä, on huomannut ottaa käyttöönsä myös copyright-tunnuksen.<sup>7</sup>

Lisäksi jotkut ”henkikommunkaatioon” keskittyneet tutkijat, kuten Mark Macy, Jatkuvan Elämän Tutkimuslaitoksen (*Continuing Life Research*) johtaja, käyttävät teknologiaa ihan vakavasti avukseen saadakseen yhteyden todellisuuden muihin elementteihin ja niissä asuviin olomuotoihin. Macy puhuu instrumentaalista transkommunikaatiosta ja interndimensionaalista kommunikaatiosta (johon lasketaan kuuluvaksi myös rukous, meditaatio ja sähköinen häly) ja uskoo, että juuri ei-materiaalissa ulottuvuudessa asustavat olennot voivat viestittää meille ajatuksiaan tietokoneiden, televioiden ym. sähköisten viestimien välityksellä käyttämällä hyväkseen niiden luomaa elektromagneettista kenttää. Yhteydenotto ei ehkä ilmene selkokieleisenä ilmoituksena tai meille selvinä symboleina, vaan jotenkin muuten tulkittavissa olevassa muodossa. Näin nykypäivän tietoisuudessa dualismin rippeillä elävässä moraalisessa mielenkiintoisella tavalla perinteisesti ”henkisen maailman” asukit ottavat yhteyttä fyysiseen maailmaan virtuaalitodellisuuden mukanaan tuoman — ei kokonaan fyysisen jos ei kokonaan henkisenkään — ”välimaailman” avulla.

Virtuaalitodellisuus, digitaalimieli, molykkylitietokoneet ja biologisten ja teknisten informaatiojärjestelmien yhdistelmät luovat juuri alkaneelle vuosituhannelle tarpeen pohtia aivan uudetaan moraalin ja moraalisien agenttien suhteita. Etiikan metafysisiä ulottuvuuksia voi tarkastella modernissa informaatio- ja mediayhteiskunnassa eri näkökulmista, mutta kokonaisvaltaisen uuden vuosituhannen moraalin hahmottelemiseksi on vielä kerran kyseenalaistettava sekä perinteinen dualistinen näkemys että postmodernin fragmentoitunut pluralistinen maailmankuva, jotta uuden tietoisuuden maailman eettinen normisto voidaan hahmottaa johdonmukaisesti ja kokonaisvaltaisesti.

### VIITTEET

1. Ks. uuden fysiikan tuomasta maailmankuvasta esim. Capra 1991, Kaku 1997, Moravec 1988, uushenkisyydestä esim. Crick, 1994, MacKenna 1992, virtuaalitodellisuudesta Broadhurst Dixon & Cassidy 1998, Wood 1998.
2. Ks. esim. Capra 1991, Moravec 1988, Kaku 1997, myös Broadhurst Dixon & Cassidy 1998.
3. Uuden bioteknologian mahdollisuuksista ja yhteyksistä persoonallisuuteen esim. Hamer & Copeland 1998, Silver 1998.
4. Lääketieteen avulla voidaan mekaanisesti korjata melkein mitä tahansa pikkuvikoja ja kauneusvirheitä, fyysisen treenaamisen ja teknologisten apuvälineiden avulla voidaan keho muokata huippukuntoon, erilaisten tietokoneiden ja muiden uusien tieteellisten metodien sekä lääkkeiden avulla voidaan mieli trimmata äärimmilleen. Itse asiassa kaikkia tieteen ja teknologian viimeisimpiä keksintöjä ja taloudellisia resursseja hyväksi käyttäen voidaan maallista elämää jatkua entistä pitemmälle entistä ”parempaan”. Kuitenkin ehkä kaikkien kummallisiin yrityksiin ikuisen elämän saavuttamiseksi on oman kehonsa, ja joskus jopa pelkän päänsä syväjäädyttämisen. Tarkoituksena on odottaa lääketieteen kehitymistä niin pitkälle, että potilaan kärsimään sairauteen tai vain ylipäätään iän myötä rappeutumiseen löydetään lopullinen maanpäällinen parannuskeino. Itse asiassa Yhdysvaltalainen Cryo Span mainostaa palveluitaan internetissä ”pitkäaikaisena” hoitomuotona. Yritys lupaa lisäksi sijoittaa ”asiakkaansa” varoja pörssiä markkinoille, sillä aikaa kun tämä syväjäädytynä odottaa jälleen heräämistään ”uuteen maailmaan”. (ks. esim. <http://www.cryocare.org/cryospan/cryospan.html>) Koska odotus voi olla pitkään, kannattaa yrityksen mukaan kerätä omaisuudelle korkoa jo hoidon aikana.
5. Ks. Myös Crick 1994.
6. Ks. <http://spiritweb.org/Spirit/intro.html>.
7. Ks. <http://spiritweb.org/Spirit/michael-herman-mesg-02.html>.

### KIRJALLISUUS

- Broadhurst Dixon, Joan and Cassidy, Eric J. (eds.) (1998) *Virtual Futures, Cyberotics, Technology and Post-Human Pragmatism*. Routledge, London and New York.
- Capra, Fritjof (1991). *The tao of Physics*. Shambhala, Boston.
- Crick, Francis (1994). *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. Scriber, New York.
- Dennet, Daniel (1991). *Consciousness Explained*. Suom. Tietoisuuden selitys, suom. Tiina Kartano, Art House, Helsinki 1999.
- Hammer, Dean & Copeland, David (1998). *Living with Our Genes*. Doubleday, New York.
- Kaku, Michio (1997). *Visions. How the Science Will Revolutionize the 21st Century*. Doubleday, New York.
- MacKenna, Terence (1992). *The Archaid Revival: Speculations on Psychedelic Mushrooms, the Amazon, Virtual Reality, UFOs, Evolution, Shamanism, the Rebirth of Goddess, and the End of History*. San Francisco, Harper San Francisco
- Marovec, Hans (1998). *Mind Children: The Future of Human and Robot Intelligence*. Harvard University Press, Cambridge.
- Silver, Lee (1997). *Remaking Eden*. Avon Books, New York
- Wood, John (ed.) (1998) *The Virtual Embodied* Routledge. London and New York.
- Zaleski, Jeff (1997), *The Soul of Cyberspace*. Harper Edge, Harper Collings, San Francisco.

# KENEN LEIPÄÄ SYÖT, SEN LAULUJA LAULAT?

*Median tehtävä on — täysin välineen tyyppistä riippumatta — palvella sen käyttäjiä tai sen tuotteiden kuluttajia. Tästä markkinatuoksuisesta, usein kuullusta peruslähtökohdasta voidaan nykyisessä globalisovassa ja näennäisen moniarvoisessa supermarketiyhteiskunnassa kehittää todella monenlaista journalismia: käyttäjä, ostaja, kuluttaja määrää ostovoimaansa suuntaamalla sen, mitä media tuottaa, välittää.*

**M**arkoilla tai euroilla on äänensä: mitä enemmän markkoja tai euroja, sitä isompi sananvalta. Liikkuva raha määrää lehdyköiden värit. Jos keltaisuus käy paremmin kaupaksi kuin vihreys tai vaikkapa punaisuus, sitä lisätään sitä mukaa kuin myynnin, käytön tai seurannan kasvu siihen rohkaisee. Jos markkojen tai eurojen virta alkaa sitten ehtyä, tehdään Monitor-tyyppinen arvotutkimus ja sen antamien viitteiden mukaisesti markkinointitutkimus. Näin viritellään ja säädellään havaintojen suuntaisesti väritystä ja sitten tarkkaillaan kassavirran kehitystä. Jos suunta näyttää suotuisalta, annetaan taas palaa. ”Kenen leipää syöt, sen lauluja laulat.” Näinhän markkinat toimivat, nuo vikkelät ihmisen palvelijat.

Jos tähän sitten kytketään etiikka, ajaudutaan epäilemättä aikamoisiin jännitteisiin. Onhan etiikan klassinen tavoite — hyvin yleisesti luonnehtien — yksityisistä intresseistä riippumaton yhteinen hyvä. Siksi sen on monasti täytyntä toimia henkilökohtaista tai ryhmäetua vastaan, vaientaa seirenien mairaita, mutta aina joillekin tuhoksi koituvaa laulua. Onkin syvimmiltään etiikan irvikuvaa, oikeastaan etiikan pilkkaa se, että se käännetään palvelemaan vaikkapa jonkun (media)yrityksen markkinaetua. Jos siis median etiikka todella on

etiikkaa, se lukijoitaan, katsojiaan ja käyttäjiään palvellessaan tavoittelee yhteistä hyvää, ei yksilön tai ryhmän etua. Onko tämä ylipäänsä mahdollista?

Ymmärrän hyvin, että median — ainakin sen kaupallisella pohjalla toimivan enemmistön — on pyrittävä ottamaan huomioon tuotteensa ostajat. Tilanne ei ole syvatasolla toinen kuin aikoinaan median ollessa aika vahvasti poliittisten intressiryhmien hallussa. Silloinkin on ollut eettisiä jännitteitä, joita ovat luoneet kuluttajien ideologiset odotukset. Tällä hetkellä ne tuntuvat olevan enemmän viih-teellisiä, mutta silti aikamoisia kiusauksia eettiselle lähestymistavalle.

Media on luonnollisesti itse paljon pohtinut samoja kysymyksiä. Tiivistelmänä ne on julkaistu ”Journalistin ohjeissa”(minulla on moniste, josta ei käynilmi, missä ja milloin ohjeet on julkaistu, mutta joka tapauksessa joskus 1980-luvulla). Niissä määritellään eettinen peruslähtökohta seuraavasti: ”Hyvän journalistisen tavan perustana on kansalaisten oikeus saada oikeita ja olennaisia tietoja, joiden avulla he voivat muodostaa totuudenmukaisen kuvan maailmasta ja yhteiskunnasta”. Kun luen ohjeet kokonaisuudessaan läpi, tunnistan niissä useimmat keskeiset eettiset periaatteet, jotka sopivat kaikille ääntään julkisuudessa käyttäville. Ne on selvästi laadittu itsestäänselvyyksiä ravistelevassa kulttuurimurroksessa, johon myös media on ajautunut ja jonka jonkinasteiseksi hallitsemiseksi on haluttu kirjata todella alleviivatut pelisäännöt. Parin vuosikymmenen takaiset ohjeet eivät ole menettäneet ajankohtaisuuttaan. Jos jokin olennainen on katoamassa selkäytimestä, se on sinne palautettava.

Käsitys hyvästä ja pahasta on hajonnut individualistisessa ja monikulttuurisessa ajassamme niin moneksi, että se on ollut menettämässä alkuperäistä yhteisöllistä luonnettaan. Etiikassa on näet lähes koko tunnetun historian ajan tavoiteltu yleispätevyyttä — tai ainakin sitä, että se koskettaisi omaa yhteisöä kokonaisuudessaan. Moraalisia valintojani minun pitää voida

avoimesti suositella kaikille muillekin. Taustalla on tietysti se periaate, joka tunnetaan kultaisen säännön nimellä: ”Älä tee toiselle sitä, mitä et tahdo itsellesi tehtävän” tai ”kaikki mitä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää te samoin heille”. Median etiikka ei ole lopulta jotain muuta.

**M**oraali ei voi koskaan olla täysin yksilöllistä. Tämä koskee myös lähimpien ihmissuhteiden etiikkaa, jopa aivan henkilökohtaisia ratkaisuja. Siksi on sekä mediassa että sen ulkopuolella voimaperäisesti lähestyttävä hyvän ja pahan yhteisöllistä ulottuvuutta.

Toinen olennainen — eettisestä individualismista ja egoismista poikkeava — piirre on se, että oikein pitää tehdä riippumatta siitä, onko se minulle tai omalle taustaryhmälleni edullista tai ei. Vaikka aina ei olisikaan kovin syvästi pohdittu velvollisuuden luonteesta, aina on ymmärretty, ettei kysymys ole siitä, mitä minä haluan tehdä, vaan siitä, mitä minun pitää tehdä. Toki moraaliset ratkaisut voivat tuottaa tekijälleen mielihyvää, mutta se ei ole niiden vaikutin. Moraalisesti oikea valinta voi yhtä hyvin tuottaa minulle mielipahaa ja olla itselleni huomattavan epäedullista. Silti niin on tehtävä. Tämä on erittäin vaikea asia läpikotaisin kaupallistuneessa kulttuurissamme.

Kolmas moraalisen toiminnan keskeinen piirre liittyy läheisesti edelliseen: minun on tehtävä oikein riippumatta siitä, mitä muut tekevät. Vaikka se, mitä minun omatuntoni konkreettisesti sanoo, on paljolti ympäristön ja kasvatukseni leimaamaa, siihen piirtyntä oikean ja väärän asteikkoa ei voi eikä saa lahjoa.

Olen siis löytänyt ”Journalistin ohjeista” klassisen etiikan keskeiset linjaukset. Tiedän, että todellisuus harvoin tavoittaa korkeat eettiset ihanteet, mutta tiedän myös, että ilman niitä, ilman niiden peiliä todellisuus olisi vielä villimpi darwinistinen eloonjäämiskamppailu. Siinä ei pelkästään laulettaisi maksajien lauluja, vaan yritettäisiin syödä myös muiden leipä ja vaientaa muiden laulut.

## KAUPALLISUUS

## JOURNALISMIETIIKAN UHKANA

*Tässä lähdetään siitä, että moraalit (lat. mores – tavat) ja sitä pohtiva moraalifilosofia (etiikka) nousevat yhteisönä elämisen ontologisesta perustasta. Ilman toiset huomioon ottavia ”ihmistapoja” käy yhteiselämä piankin sietämättömäksi kaikille osapuolille, joten yksittäisten toimijoiden toimintavapautta on syytä säädellä yhteisen hyvän nimissä. Yksilön ja yhteisön etua ei tarvitse nähdä vastakkaisiksi, vaan päinvastoin järkevien pelinsääntöjen pohjalla toimiva yhteiselämä antaa edellytykset myös yksilön hyvälle elämälle.*

Tavanomaisen kapean yksilölähtökohdan sijaan voidaan perustaksi ottaa laajennettu yksilökäsitys, jossa yhteisö ja luontokin ovat samaa kokonaisuutta minun itseni kanssa. Saastuttamalla luontoa tai vaarantamalla yhteisön pelinsääntöjen noudattamisen aiheutan pitkällä tähtäimellä haittaa myös itselleni; ja vastaavasti pitämällä huolen ympäristöstä hyödyn siitä itsekkin. Itsekäs egoismi ja pyyteeton altruismi ovat siis käsitteinä liian rajoittuneita. Tavallaan moraalissa on pohjimmiltaan kyse sosiaalisen, kulttuurisen ja luonnollisen ympäristömme pitämisestä kunnossa ja terveenä pitemmällä aikavälillä kestävä kehityksen periaatteiden mukaisesti. Ihmiset muovaavat toinen toistensa todellisuutta. Jos minä otan vapauden soittaa musiikkia kovaa, niin toisen vapaus valita olemisensä (esim. hiljaisuus) rajoittuu. On mahdollista, että toinen tällaisen häiriön tapauksessa käynnistää minua häiritsevät vastatoimet, jos hänellä siihen vain on valtaa ja mahdollisuuksia. Voi olla, että otan ”palautteesta” opikseni, mutta toisaalta voi syntyä myös koston kierre joka tekee elämän hankalaksi. Vuorovaikutusten järjestelmä ”sairastuu” tai ”tulehtuu”. Kyse on siitä millaisen todellisuuden tuotan toisille kulloisellakin teollani ja miten he vastavuoroisesti tuottavat minun todellisuuteni. Siis: millaisen yhteisen todellisuuden tuotan teollani.

On selvää, että esim. musiikin äänenvoimakkuudesta ei voida antaa universaalia sääntöä, vaan ko. toiminnan moraalisuus riippuu tilanteesta ja siitä on neuvoteltava tilannekohtaisesti. Voi olla toimintaa, joka ei ole koskaan toisille harmia tuottavaa; toisaalta jokin toiminta voi olla aina haitallista. Moraalin kontekstuaalisuus ei tarkoita totaalista ”anything goes” -relativismia, jossa mikä hyvänsä toiminta on muka yhtä lailla oikeutettua. Tällainen relativismi perustuu kyseenalaiseen käsitykseen, jossa toi-

miva subjekti on abstrahoitu maailmasta irralliseksi asiaksi, vaikka sen pitäisi olla todellisuutensa osa ja yksi sen tuottajista. Tämähän on mm. Heideggerin (2000) ”kartesiolaisen realismin” ja konstruktivistisen kantilaisuuden kritiikin ytimenä (ks. myös Karvonen 1999b)

Etiikkaa on jaettu usein kantilaistyyppiseen *velvollisuuseetiikkaan* ja vaikkapa John Stuart Millin edustamaan *seurausetiikkaan* (ks. esim. Nordenstreng & Lehtonen, 1998, 259). Velvollisuusetiikka vaatii ihmistä toimimaan tavalla, josta voisi tulla yleismaailmallinen (ja siis myös itsen sovellettava) laki. Seurausetiikka taas korostaa utiliteettia, hyödyllisyyttä. Jeremy Benthamin utilitaristinen periaate kuului: mahdollisimman paljon hyvää mahdollisimman monelle. Jos hyvällä tarkoitetaan hyvää pitkällä aikavälillä ja jos mahdollisimman moneen sisältyy myös luonto, niin prinssiippi istuu kestävä kehityksen ideaanikin. Kaiken kaikkiaan jakoa velvollisuus- ja seurausetiikkaan voidaan suhteellistaa toteamalla, että tiettyjen moraalisten periaatteiden noudattamisella on todellisuusvaikutuksia eli seuraamuksia, ja että noita seuraamuksia ei välttämättä syntyisi jos periaatetta ei noudatettaisi yleisesti.

Nimenomaan nykyisessä globalisoituneessa maailmassa on pyrittävä saamaan tietyt pelinsäännöt toimimaan koko maailmassa, jotta tavoitellut suotuisat vaikutukset toteutuisivat. Jos vain jotkut maat noudattavat ympäristösopimuksia ja lapsiorjien käyttökieltoa, niin alhaisia tuotantokustannuksia etsivät pääomat virtaavat niihin maihin joissa näitä kustannuksia nostavia rajoituksia ei ole. Vasta yleinen ja yhtäläinen säännöstö pakottaa pääomat etsimään voittomahdollisuuksia muista tekijöistä. Rahapääoma on kaikista laadullisista määreistä ja konkreeteista asioista (siis myös moraalista) abstrahoitunut arvon muoto: se on valmis tekemään mitä tahansa mikä vain lisää sen itsensä määrää. Abstraktina arvona pääoma on loputtoman joustava ja se kykenee samalla vaivalla osallistumaan luomakunnalle suotuisaan kuin tuhoisaankin toimintaan. Yhteiskunnalliset olot olisi siis säädeltävä sellaisiksi, että pahan tekeminen on pääomalle kannattamatonta ja hyvän tekeminen on kannattavaa.

Nykyään monet suuryritykset ovatkin alkaneet kantaa huolta toimintansa etiikasta ja pyrkivät olemaan ”kunnan kansalaisia” (*corporate citizenship*) yhteisössään. Yksi syy tähän on se, että aktivistijärjestöt pystyvät journalistien tukemina julkistamaan yhtiöiden rötökset, mikä puolestaan vahingoittaa yhtiöiden imagoa ja vaikuttaa tätä tietä kielteisesti kuluttajien ostopäätöksiin. Tämän mekanismin kautta imagon huonontuminen näkyy taloudellisen tuloksen heikentymisenä ja pakottaa yrityksen siistimään toimintatapojaan. Toiminnan eettisyydestä huolehtiminen kuuluu erityisesti ns. maineen hallintaan (*reputation management*; Fombrun 1996; Smythe, Dorward & Reback 1992; Young 1996; Karvonen 1999a ja 2000)





*Journalismi on kuin suuri peili, joka heijastaa todellisuutta sellaisena kuin se on. Journalismieettiset säännöt tähtäävät siihen, että peili pysyisi suorana eikä vääristelisi asioita. Jos journalismi on tietoteoreettisten sääntöjensä nojalla kunnollinen peili, ei sitä pidä syyttämisen maailmassa ilmenevistä ikävistä asioista. Jos naama on vino, ei pidä syyttää peiliä. Tämän ajattelun mukaan sensaatioista ja kohusta ei pidä syyttää mediaa, vaan todellisuuden kohteita jotka teoillaan synnyttivät kohun.”*

#### JOURNALISMI TOTUUSINSTITUUTIONA

Media tai joukkotiedotusvälineet on hyvin laaja käsite, joka pitää sisällään radion, television, sanomalehdet, aikakauslehdet, elokuvan, videot, internetin jne. Mukaan mahtuu niin silkkaa viihdettä kuin laadukasta tietojen tuotantoakin. Median etiikkaa puhuminen kävisikin turhan laveaksi aiheeksi, joten rajaan tässä kohteeksi uutispalvelut tai uutisjournalismin etiikan. Journalismi on toimittajien viestintäyrityksissä harjoittama ammatillinen käytäntö. Journalismi mieltää itsensä *totuusinstituutioksi* esim. tieteen tapaan, tästä todistavat ammattikunnan eettiset säännöt.

Esimerkiksi Suomen Journalistiliiton (1992) ”Journalistin ohjeiden” ensimmäinen lause kuuluu näin: ”Hyvän journalistisen tavan perustana on kansalaisten oikeus saada oikeita ja olennaisia tietoja, joiden avulla he voivat muodostaa totuudenmukaisen kuvan maailmasta ja yhteiskunnasta”. Hieman myöhemmin ohjeissa sanotaan, että ”journalistin on työssään pyrittävä totuudenmukaiseen, olennaiseen ja monipuoliseen tiedonvälitykseen”. Ohjeiden mukaan ”tietolähteisiin on suhtauduttava kriittisesti. Erityisen tärkeää se on käsiteltäessä kiistanalaista asiaa: tietolähteellä voi olla henkilökohtaisia intressejä tai vahingoittamistarkoituksia”. ”Tiedot on hankittava avoimesti ja rehellisin keinoin. Poikkeuksellisia menetelmiä voi käyttää vain, jos yleisesti merkittäviä tietoja ei normaalikeinoin voi saada.” Haastateltavalle täytyy ennakoita kertoa millaisessa yhteydessä hänen lausumaansa käytetään ja onko se tarkoitettu julkaistavaksi vai ko ainoastaan tausta-aineistoksi. Haastateltavan pyyntöön tarkistaa lausumansa on syytä suostua.

Journalistin pitää myös torjua päättävästi ulkopuoliset vaikutusyritykset, eikä hänen tule käsitellä aihetta josta hän itse esim. taloudellisesti hyötyy. Myös ”piilomainonta kaikissa muodoissaan on torjuttava. Aineistoon, johon voi liittyä kaupallisia intressejä, on suhtauduttava kriittisesti. Sellaista voidaan julkaista vain, jos siihen on painavia perusteita. Ilmoitusten ja toimituksellisen aineiston raja on pidettävä selkeänä.”

Journalistin ohjeisiin kuuluu myös yksilön suoja: ”Kaikkien ihmisarvoa ja kunniaa on suojattava. Ihonväriä, kansallisuutta,

syntyperää, vakaumusta, sukupuolta tai muuta henkilön ominaisuutta ei pidä tuoda esiin asiaankuulumattomasti tai halventavasti.” Niinikään todetaan, että ”yksityiselämään kuuluvia, asianomaiselle tai hänen lähiomaisilleen haitallisia seikkoja ei pidä julkaista, ellei niillä ole yleistä merkitystä.” Ja ”syyllisyyteen ei pidä ottaa kantaa eikä ennakoita tuomioistuimen tai viranomaisen ratkaisuja.”

Muiden maiden journalistien toimintaa ohjaavat eettiset koodit ovat pitkälle samankaltaisia kuin Suomessa käytetyt. Eri maiden journalistien eettisiä ohjeita on koottu yhteen Tampereen yliopiston tiedotusopin laitoksen *Ethicnet*-verkkosivulle (2000). Amerikkalaisista ohjeista mainittakoon ”*Society of Professional Journalists*” (1996) -koodi ja ”*Associated Press Managing Editors*” (1995) -koodi.

Eettiset ohjeet ilmaisevat, että journalismi pitää normatiivisena ihanteenaan totuudellisen tiedon julkaisemista. Tätä toiminnan päämäärää voisivat häiritä ulkopuolisten vaikutusyritykset, kaupalliset intressit, toimittajan oma etu jne. Toimittajan on oltava lähdekriittinen, mutta reilu tiedonhankinnassaan. Henkilöiden yksityiselämän suoja on taattava, ellei asian yhteiskunnallinen painoarvo vaadi sen esille tuomista.

Tällaisia ovat siis uutistoimintaa ohjaavat regulatiiviset ihanteet. Tosielämässä nämä eivät aina toteudu mm. kaupallisuuden paineista johtuen.

#### UUTISTOIMINTA KAUPALLISUUDEN PAINEISSA

Uutispalveluja tarjoavien tiedotusvälineiden toimintaa luonnehtii kaksijakoisuus: yhtäältä ne ovat kaupallisia yrityksiä, joiden on saatava tavaransa kaupaksi mahdollisimman hyvin tyydyttämällä asiakkaiden erinäisiä tarpeita; toisaalta mediayrityksissä harjoitetaan journalismia, joka itseyemmäryksessään näkee olevansa totuusinstituutio. Nämä kaksi asiaa eivät välttämättä ole sopusoinnussa keskenään, vaan niiden välillä voi ilmetä ristiriitaa tai ainakin jännitettä. Kaupallisuus voi vaarantaa journalismin totuusinstituutiona, sillä voihan olla, että kärjistäminen, sensaatioiden tekeminen ja viihdyttäminen myyvät paremmin kuin totuuden puhuminen, jolloin tulee paineita lisätä näiden osuutta journalistisessa tuotteessa. Toisaalta kaupallisuus ja paikkansa pitävien tietojen tuottaminen sopivat yhteen sikäli kun asiakkaat haluavat ostaa ”totuustuotteita” tai ”tietotuotteita”.

Nykyaikainen viestintäyritys toimii kaksilla markkinoilla. Ensinnäkin media tuottaa asiakkaille kelpavia sisältöjä, joilla väline saa tuotettua itselleen yleisön. Tässä ensimmäisessä tuotannossa syntyvä tuote on yleisökontakti, jota viestintäyritys nyt kauppaan mainostajille toisilla markkinoilla. Mitä suurempi levikki tai enemmän maksukykyisiä katsojia, sitä kalliimpaa on mainostila. Eli yrityksen kannattaa journalistisilla sisällöillään tavoitella mahdollisimman suurta yleisömäärää, jotta se pystyisi parhaiten menestymään mainosmarkkinoilla, joilta varsinaiset tuotot saadaan. (Kunelius 1998, 71). Esim. sanomalehtien tilaajien vuosimaksut kattavat lähinnä jakelu- ja postituskustannukset, loput tuloista saadaan mainoksista.

Viestintäyritykset itse mielellään kertovat, että pääasia on tehdä laadukas journalistinen tuote, mutta että journalistisen tuotteen taloudellisten kustannusten peittämiseksi joudutaan myymään tarpeellinen määrä mainoksia. Mainokset ja journalistinen aineisto on selkeästi erotettu toisistaan, samoin kuin mielipideaineistot ja ”silkat tosiasiat”. Tätä näkemystä voidaan sanoa ”koira heiluttaa häntää” -käsitteeksi, koska siinä mainokset ovat alisteisessa asemassa uutistuotannolle. Mutta entäpä jos alkuaan vallinnut asetelma pyörähtääkin jossain vaiheessa toisinpäin, niin että mainosten häntä alkaakin heiluttaa koira eli



journalismia. Tämä tarkoittaisi sitä, että esimerkiksi televisio-ohjelmat suunnitellaankin alun alkaen mainostajien intressejä palvelemaan, esimerkiksi vetoamaan tiettyyn yleisösegmenttiin jotta mainostajat voivat kohdistaa tähän ryhmään täsmämainontaa. Sisältöjen tuotanto ei näin olisikaan yleisön palvelua vaan ensisijaisemmin yleisön tuottamista ja mainostajien palvelua.

On kysely huolestuneina mitä tapahtuu, jos uutishuoneen ja markkinointiväen välinen seinä puretaan ja markkinapuolen väki alkaa määräämään uutisasioiden käsittelyä. Entä jos ylikansallinen viihdejätti ostaa uutistoimintaa harjoittavan televisioyhtiön ja alkaa vaatia konsernin omille tuotteille erityiskohtelua? Entä jos toimittajan tai uutisankkurin ansiot sidotaan suoraan siihen yleisömäärään jonka hän onnistuu saamaan ohjelmalleen tai jutuilleen? Jos mahdollisimman monen silmäparin sitominen kanavaa katsomaan on tärkein asia, niin eikö silloin viihdyttävyyden, seksikkyyden, kyky flirttailla katsojien kanssa jne. nouse kaikkein tärkeimmäksi arvoksi?

#### UUTISVÄLINEIDEN TABLOIDISOITUMINEN

Viime vuosina onkin alettu puhua ns. tabloidisoitumisesta eli sensaatioista elävän iltapäivälehdistön kaupallisten arvojen tunkeutumisesta laatulehdistöönkin. Frank Esserin (1999, 293) mukaan tabloidisoitumisella on kolme piirrettä. *Ensimmäkin* se merkitsee journalististen laatuvaatimusten yleistä laskua; *toiseksi* asiallisten yhteiskuntaa ja taloutta koskevien ”kovien uutisten” sijaan törkyjutut, sensaatiot ja viihde lisääntyvät; *kolmanneksi* tapahtuu muutoksia yksityisyyden suojaa koskevissa käsityksissä esim. poliitikkojen kohdalla. Näiden lisäksi jutut lyhenevät ja kuvien määrä kasvaa, julkisuuden henkilöt saavat alaa asioilta, tunteisiin vetoaminen, seksi ja rikos saavat yhä enemmän tilaa. Tapahtuu muutoksia myös siinä miten asiat esitetään: poliitikasta kerrotaan kyynisesti tai ironisesti, puhekielisyys lisääntyy. Kyselytutkimuksen tuloksia journalismin muutoksista Yhdysvalloissa ks. *Committee of Concerned Journalists* -verkkosivua (Kovach, Rosenstiel & Mitchell 1997).

Esserin (mt.) mukaan tabloidisoitumisen aste vaihtelee maittain. Britanniassa tabloidisoituminen on ollut voimakkainta, joskin siellä myös laatulehtien ja tabloidien ero on ollut suurin. Saksassa taas mainittu kehitys on ollut vähäistä. Eroa selittävänä tekijänä on mm. se, että Englannissa vain 30 prosenttia sanomalehdistä tilataan kotiin ja loput ostetaan lehtipisteistä; Saksassa sitä vastoin 70-90 prosenttia lehdistä kannetaan kotiin. Englannissa jopa tusinan verran lehtiä kilpailee valtakunnallisesti, Saksassa taas alueellaan monopolia pitävät aluelehdet ovat yleisiä. Saksassa yksityisyyden lakisääteinen suoja on tiukempi kuin Englannissa. Näyttää siis siltä, että kova kilpailu asiakkaiden huomiosta kaupan kassalla ja tv-ruudun äärellä johtaa media-tuottajia keksimään mitä tahansa sensaatiomaista ja seksikästä. Tässä asiallinen, tarkka ja tasapuolinen uutisointi jää tappiolle, kirkuva metelöinti, kohun luominen ja kaikenlaisen ”sälän” tuuttaminen pääsevät voitolle.

Kaikki tutkijat eivät kuitenkaan ole yksimielisiä tabloidisoitumisesta. Graeme Turner (1999) esimerkiksi pitää koko käsitettä kovin epämääräisenä. Monet ovat todenneet kyseessä olevan konservatiivien moraalinen paniikki, jossa kaikki mahdolliset yhteiskunnan muutokset pannaan median syyksi. Tabloidien on katsottu edustavan populaarikulttuurina tavallisen kansan makua ja käsittelevän ihmisten tärkeiksi tuntemia asioita. Mitä pahaa on tunteissa? Eivätkö vanhat laatulehdet olleet yhteiskunnallisen eliitin valvomia, isällisen ylösrakentavia (paternalistisia) ja tavattoman pitkäpiimäisiä julkaisuja? Laatulehdistö yritti levittää yläluokan arvoja rahvaalle. Tässä tabloidisoitumisen kritiikissä on perää, mutta tällainen mediakritiikin kritiikki voi

johtaa täydelliseen kritiikkittömyyteen, jossa sensaationalismissa ei nähdä enää mitään ongelmia.

#### POLIITIKOISTA TULI VAPAATA RIISTAA

Britanniassa erityisesti poliittisten skandaalien määrä uutismedioissa on lisääntynyt rajusti 1990-luvulla. Esserin mukaan samaan aikaan politiikan arvostus on vähentynyt roimasti. Voi tietysti olla, että poliitikot ovat muuttuneet entistä sikamaisemmiksi toimissaan, mutta toisaalta kyseessä voi olla journalistisen suhtautumistavan muutos. Vallan vahtikoiksi itseään nimitävät toimittajat ovat entistä kärkeämpiä repimään suuria otsikoita päättäjien rötöstelyistä. Toimittajat sanovat, että syypäitä kritiikkiin ovat poliitikot itse otettuaan käyttöön poliittisen markkinoinnin ja imagon rakentamisen menetelmiä. Poliitikot tykkävät kaunisteltua ja paikkansa pitämätöntä kuvaa itsestään, jolloin toimittajan velvollisuus on kertoa vähemmän kaunis totuus äänestäjille, joilla puolestaan on oikeus saada tietoonsa millainen poliitikko on luonteeltaan.

Howard Kurtz (1994, 155) kertoo, että USA:ssa poliitikkojen yksityis- ja seksielämästä alettiin tehdä kohujuttuja vuoden 1987 jälkeen. Tuolloin demokraattien presidenttiehdokkaaksi pyrkivä Gary Hart loi julkisuudessa kuvaa itsestään ihanteellisena perheenisänä ja kuitenkin toimittajien keskuudessa kiersi juttuja Hartista ahkerana naistenkaatajana. *Miami Herald* -lehden toimittajat ja valokuvaajat päättivät todistaa, että jutuissa on perää ja asettuivat vahtiin Hartin kaupunkiasunnon ulkopuolelle. Aamun pikkutunneilla he näkivät seksikkään blondin, mallin ja näyttelijän Donna Ricen astuvan ulos Hartin asunnosta. Tämä tieto julkaistiin lehdessä ja pian Ricen ystävätär möi sensaatiolehti *National Enquirerille* tiettävästi 100 000 dollarin hintaan kuvan, jossa Rice istuu Hartin sylissä *Monkey Business* -jahdin kannella. Skandaalin seurauksena Gary Hartin 32 prosentin kannatuslukemat putosivat 17 prosenttiin ja Hart joutui luopumaan presidenttiyden tavoittelusta.

Ennen vuotta 1987 toimittajat kyllä tiesivät kaikenlaista poliitikoista. Presidentti Kennedyn naisjutut olivat yleisesti tiedossa, mutta niistä ei kerrottu. Presidentti Rooseveltin toimittajat tiesivät polion runtelemaksi pyörätuolipotilaaksi, suurelle yleisölle ei tätä kuitenkaan paljastettu. Suomessa presidentti Kekkosella oli nykytiedon mukaan avioliiton ulkopuolisia suhteita, mutta ei niistä puhuttu julkisuudessa. Hartin tapauksen jälkeen journalismin toimintatapa on muuttunut: nyt poliitikkojen ja muiden julkisuuden henkilöiden yksityiselämää koskevat paljastukset ovat arkipäivää. Kyse on paitsi poliitikkojen moraalista, myös median etiikasta. Eikö julkisuuden henkilöllä ole yksityisyyden suojaa? Onko medialla oikeus tuhota ihmisen ura tai leimata iäksi henkilö? Terve kriittisyys on paikallaan, mutta Yhdysvalloissa monet valittavat journalistien olevan ilkeämielisen kyynisiä.

Koko maailma kohisi myös presidentti Clintonin ja Monica Lewinskyn seksisuhteesta. Juorulehtien asia hallitsi koko maailman journalismia ykkös uutisena. Arvovaltaisetkin lehdet käsitelivät yksityiskohtia, kuten Lewinskyn puvun siemennesteharoja. Koko jupakassa tärkeänä tietolähteenä oli Lewinskyn ystävätär Linda Tripp, joka oli nauhoittanut salaa ystävänsä kanssa käymiään puhelinkeskusteluja. Uutiskoneisto luotti Trippiin vaikka tämä oli Clintonin kiivas vastustaja ja työskennellyt aiemminkin republikaanien laskuun poliittisissa häväistysjutuissa.

Oma lukunsa on Matt Drudgen ylläpitämä verkkojulkaisu ”*drudgereport.com*”, jossa Clintonia koskeva huhu ensin julkaistiin ilman tarpeellisia todisteita. Kun internet asiasta jo kaikille kertoi, julkaisivat myös muut tiedotusvälineet uutisen. Uusi mediumi ei yleensä tuhoa vanhoja välineitä, mutta pakot-

taa ne sopeuttamaan toimintaansa uudenlaista ympäristöä vastaavaksi. Merkitseekö internet siis tietojen tarkistamisen heikentymistä? Verkkosivu voi kaiken lisäksi toimia ulkomailta käsin maasta, josta mikään herjaussyyte ei julkaisijaa tavoita.

”Monicagaten” tapauksessa oli erikoista se, että media jaksoi jauhaa asiaa väsymättä viikosta toiseen, vaikka yleisö oli jo mielipidemittausten mukaan tyystin kyllästynyt aiheeseen. On ilmeistä, että kilpailun logiikka pakotti uutisorganisaatiot pitämään asiaa esillä. Peliteoreettisesti asetelma on sellainen, että kilpailevista tahoista yksikään ei uskalla jättää asiaa julkaisematta koska pelkää toisten kuitenkin sen julkaisevan ja näin häviävänsä yleisökilpailussa. Media muodostaa itseensä viittaavan, autopoieettisen järjestelmän: koneiston joka pyörii omalla logiikallaan muusta piittaamatta.

#### UUTISMEDIA TODELLISUUDEN TUOTTAJANA

Edellä on nähty, että journalismi käsittää itsensä tietoteoreettisen realismin mielessä todellisuuden kuvaajaksi. Journalismi on tämän mukaan kuin suuri peili, joka heijastaa todellisuutta sellaisena kuin se on. Journalismieettiset säännöt tähtäävät siihen, että peili pysyisi suorana eikä vääristelisi asioita pilailupeilin tavoin. Jos journalismi on tietoteoreettisten sääntöjensä nojalla kunnollinen peili, ei sitä pidä syyttämisen maailmassa ilmenevistä ikävistä asioista. Jos naama on vino, ei pidä syyttää peiliä. Tämän ajattelun mukaan sensaatioista ja kohusta ei pidä syyttää mediaa, vaan todellisuuden kohteita jotka teoillaan synnyttivät kohun. Journalismi ei tämän mukaan tuota yhteiskunnallista todellisuutta, eikä sillä ole sellaista vastuuta joka kuuluu kaikille yhteisen todellisuutemme tuottajille.

Kuitenkin on ilmeistä, että uutisvälineet ns. sosiaalisen konstruktioismien mielessä tuottavat ja muokkaavat yhteiskunnallista todellisuutta. Journalismi on valikoiva prosessi, joka suunnatonta mahdollisuuksien merestä valitsee tietyt asiat esitettäväksi. Usein nuo asiat ovat kielteisiä, sillä ”good news is no news”. Usein valinnan määrää myyvyys, kaupalliset arvot. Aihe dramatisoidaan, kärjistetään, mustavalkoistetaan yleisön huomion herättämiseksi. Valintaa on myös se, mistä näkökulmasta maailmaa määritellään ja kenen intressien mukaisesti. Jokainen käytetty sanakin avaa maailmaan perspektiivin joka korostaa joitakin puolia kohteessaan ja samalla jättää toiset puolet pimentoon. Nämä kaikki valinnat kuuluvat ns. representaation politiikkaan, jolla tuotetaan ja uusinnetaan ymmärrystämme maailmasta. Ymmärrys puolestaan ohjaa toimintaamme, mikä tuottaa todellisuutta. Näin representaatio ei ole vain menneen maailman *deskriptiota* (kuvausta) vaan myös tulevan maailman *preskriptiota*, luonnostelemista, toiminnan ”käsikirjoituksen” luomista. Journalismien eettisten sääntöjen yksityisyyden suoja koskevassa kohdassa journalismi jo tunnustaa oman valtansa tuottaa todellisuutta ja tuohon valtaan liittyvän vastuun. Esimerkiksi ihonvärin mainitseminen rikosjutussa olisi omiaan lisäämään rasismia.

Kohu ja skandaali eivät synny itsestään, vaan uutisvälineillä on niiden synnyttämisessä ja ylläpitämisessä oma roolinsa. Media on vahvistin, kovaääninen, joka voi paisuttaa risauksen mahtavaksi jylinäksi; toki asiat voidaan myös vaieta kuoliaiksi. Uutisorganisaatiot kierrättävät keskuudessaan asiaa, niin että se kiertää vahvistinlaitteesta toiseen ja kasvaa kumulatiivisesti positiivisen takaisinkytkennän mallin mukaan. Latvapalon lailla tämä prosessi voi riistäytyä hallinnasta ja tuottaa sellaista mitä kukaan ei varsinaisesti tarkoittanut. Tiedotusvälineet voivat teoillaan vaikuttaa maailmaan: tuhota työuria, aiheuttaa konkurseja, aiheuttaa ahdistusta, panna meidät puhumaan kaukaisen maan poliitikon kikkelleileikeistä. Medialla on tietysti valta myös

tehdä sankareita, parantaa myyntiä, edistää hyviä asioita. Vaikutusvaltaisen median olemassaolo saa poliitikot ja muut julkiset toimijat toimimaan median ehdoilla. Tämä voi yhtäältä pitää poliitikot herran nuhteessa, mutta toisaalta puoluekokoukset voivat muuttua ennalta sovituiksi medianäytelmiksi, samalla kun todelliset päätökset tehdään salassa. Media opettaa ihmisille omaa kyynisen ulkopuolista katsettaan ja ihmiset voivat tulla oman elämänsä sivustakatselijoiksi, jotka eivät halua osallistua politiikkaan, vaikka demokratiassa heidän pitäisi olla kiinnostuneita yhteisten asioiden hoitamisesta.

Alussa moraalit määriteltiin yhteisöelämän vuorovaikutusjärjestelmän terveenä pitämiseksi. Yhteiskunnallinen ja kulttuurinen ympäristömmekin voi nimittäin sairastua, riistäytyä elinolosuhteitamme huonontavaan kierteseen. Yksittäiseltä kannalta lyhyellä tähtämellä hyötyä tuottavat toimet voivat yhteisvaikutuksenaan synnyttää epäsuotuisan kokonaiskehityksen. Myös journalistisia esittämistekoja voidaan tarkastella kokonaiskehityksen kannalta: tekemällä tästä sensaatiojutun saavutan lyhyen tähtäimen yksityistä etua, mutta entä jos menettely yleistyy mediassa yleisesti noudatettavaksi periaatteeksi? Voiko journalismi kehittyä epäterveeseen suuntaan, joka ehkä vaikuttaa epäsuotuisasti koko yhteiskunnan kehitykseen? Voiko symboliympäristö saastua? Onko vastuu uusliberalistisen diskurssin tapaan vain kuluttajilla vai pitäisikö sitä olla myös mediatuottajilla? Kannattaisiko journalistista itseymmärrystä kehittää niin, että esittämistoimintaa ei käsitettäisi vain todellisuuden heijastamiseksi vaan myös todellisuuden tuottamiseksi?

#### KIRJALLISUUS:

- Associated Press Managing Editors (1995). *APME Code of Ethics Revised and Adopted 1995*. [http://www.apme.com/about/code\\_ethics.shtml](http://www.apme.com/about/code_ethics.shtml) (viitattu 28.8.2000).
- Esser, Frank (1999). ”’Tabloidization’ of News. A Comparative Analysis of Anglo-American and German Press Journalism.” *European Journal of Communication* 14(1999):3.
- EthicNet (2000). *Databank for European Codes of Journalism Ethics*. Tampereen yliopisto, tiedotusopin laitos. <http://www.uta.fi/laitokset/tiedotus/ethicnet/> (viitattu 28.8.2000).
- Fombrun, Charles J. (1996). *Reputation. Realizing Value from the Corporate Image*. Boston: Harvard Business School Press.
- Heidegger, Martin (2000). *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Karvonen, Erkki (1999a). *Elämää mielikuvayhteiskunnassa. Imago ja maine menestykselijöinä myöhäismodernissa maailmassa*. Helsinki: Gaudeamus
- Karvonen, Erkki (1999b). ”Perspektiivinen realismi - parempi perusta kansalaisjournalismille?” *Tiedotustutkimus* 22(1999):2.
- Karvonen, Erkki (2000). ”Imagon rakennusta vai maineenhallintaa?” Teoksessa Pekka Aula ja Salli Hakala (toim.): *Kolmet kasvot. Näkökulmia organisaatioviestintään*. Helsinki: Loki -kirjat.
- Kovach, Bill, Tom Rosenstiel & Amy Mitchell (1997). *A First Step To Change: A Commentary on the Findings. Committee of Concerned Journalists: National Survey of Journalists*. <http://www.journalism.org/surveycomment.html> (viitattu 28.8.2000).
- Kunelius, Risto (1998). *Viestinnän vallassa. Johdatusta joukkoviestinnän kysymyksiin*. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.
- Kurtz, Howard (1994). *Media Circus. The Trouble with America's Newspapers*. New York: Random House.
- Nordenstreng, Kaarle & Lehtonen, Jaakko (1998). *Hyvän ja pahan kierrätystä. Viestinnän etiikan perusteita*. Teoksessa Ullamaija Kivikuru ja Risto Kunelius (toim.): *Viestinnän jäljillä*. Helsinki: WSOY.
- Society of Professional Journalists (1996). *SPJ Code of Ethics*. <http://spj.org/ethics/code.htm> (viitattu 28.8.2000).
- Smythe, John, Colette Dorward & Jerome Reback. (1992) *Corporate Reputation. Managing the New Strategic Asset*. London: Century Business.
- Suomen Journalistiliitto (1992). *Journalistin ohjeet*. <http://www.journalistiliitto.fi/ohjeet/index.html> (viitattu 28.8.2000).
- Turner, Graeme (1996). ”Tabloidization, Journalism and Possibility of Critique”. *International Journal of Cultural Studies* 2(1999):1.
- Young, Davis (1996). *Building Your Company's Good Name. How to Create & Protect the Reputation Your Organization Wants & Deserves*. New York etc.: Amacom.

ULLA-MAIJA KIVIKURU

# MEDIA VOI HYVIN MUTTA

## JOURNALISMI PURISTUI KUOLIAAKSI...

*Tasaisin väliajoin syntyy Suomessakin keskustelu siitä, että medialle on kertynyt liikaa valtaa; koko 1990-luvun ajan esimerkiksi EVA:n teettämät mielipidetiedustelut toivat tällaisen tuloksen. Samoin ennen vaaleja viritty keskustelu siitä, miten media muokkaa poliittista kulttuuria: vain sanavalmiit, miellyttävän näköiset poliitikot saavat äänensä julki mediassa — väitetään, että osa politiikkaa tehdäänkin vain julkisuutta varten. Mutta ongelman voi asettaa toisinkin päin. Voi väittää, että mediaksi nimetyn ylisuuren kuumailmapallon perimmäinen ongelma on se, että siltä on identiteetti hukummassa ja sen ydin eli journalismi liudentumassa muihin yhteiskunnan ilmiöihin. Maailma ehkä medioituu, mutta journalismi haihtuu pois.*

**A**rkijärkinen määritelmä median ja journalismin suhteesta on se, että media on joukkoviestinnän koko kenttä, fakta yhtä hyvin kuin fiktio. Journalismi on median ajankohtainen, yhteiskunnallinen ja faktapohjainen aines, tuotanto yhtä lailla kuin sisällöt. Media voi hyvin ja kansa viihtyy sen parissa yli 8 tuntia päivässä. Journalismi näivettyy sekä määrältään että sisällöltään, eikä se edes vastaanottotutkimusten mukaan erityisemmin kiinnostu varsinkaan nuorempia kansalaisia, meillä ja muualla. Ilmiö on kansainvälinen.

Journalismi käsittää median sisällöistä nykyään enää ehkä 10-15 prosenttia, ja se kutistuu koko ajan lisää sisältölaajuuksien kasvaessa. Se mikä kasvaa on jotakin vallan muuta: viihdettä, musiikkia, kuluttajaneuvontaa, kukaties rippunen taustaa, valistusta ja korkeakulttuuriakin. Journalismia pidetään yhä median lippulaivana, sen yhteiskunnallisen aseman määrittäjänä, mutta itse asiassa journalismia tulkitaan mediaa dominoivan aineiston läpi ja kautta. Journalismille asetetaan vaateita, jotka eivät nouse sen omista sisältö- tai ilmaisutraditioista. Olemme saaneet tutustua sellaisiin ilmiöihin kuin *faktio*, *infotainment*, *tabloidisääntio*, *politainment* ja *edutainment*, jotka kaikki perimmältään tähtäävät samaan: median sisältöjen tulee olla kepeitä ja suussa sulavia, jottei vastaanottaja joudu liikoja vaivautumaan.

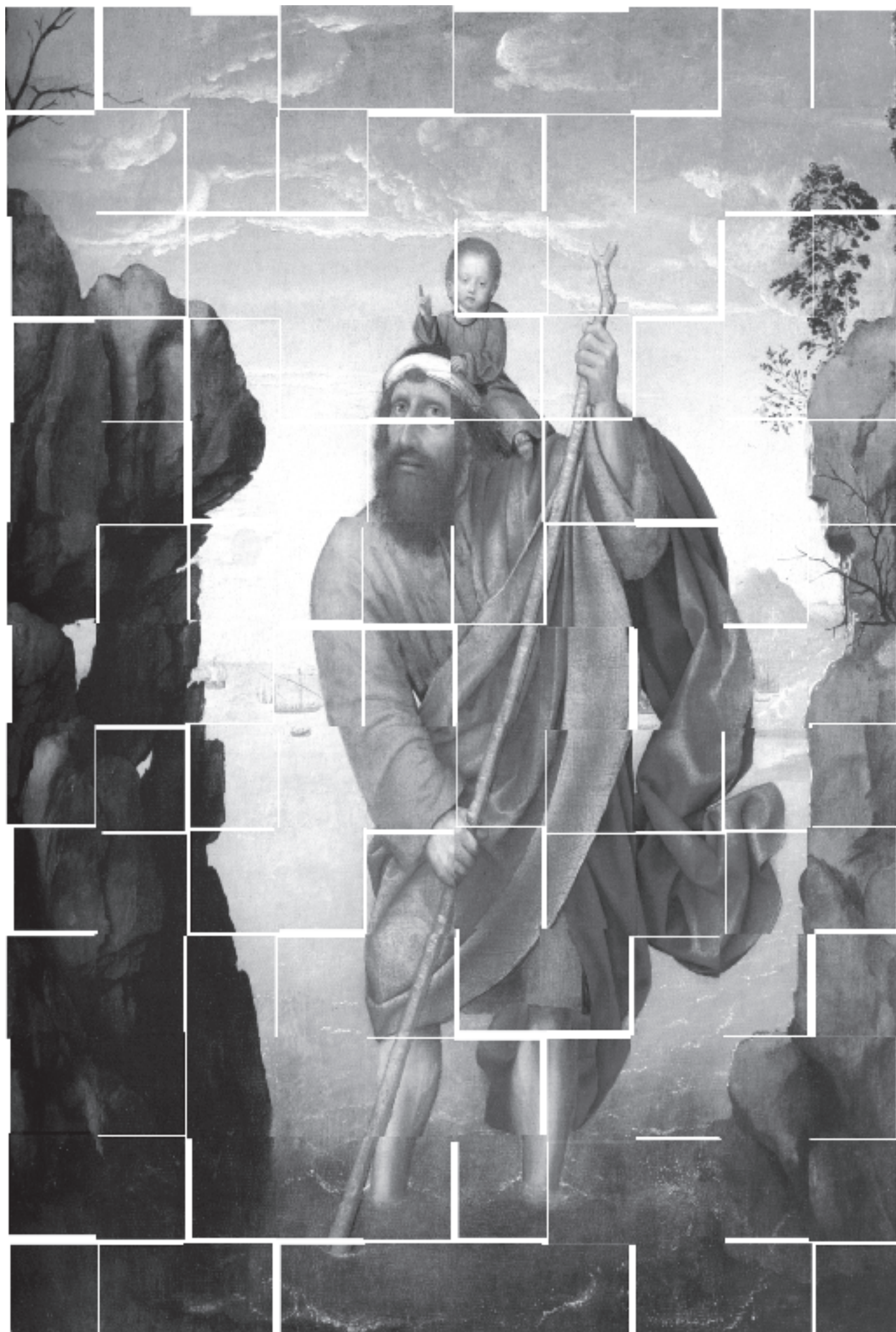
Väittäjä journalismin *tainment*-tautisuudesta on helppo hyväksyä, kun katsoo median revittelyä presidenttiehdokkaiden tietokilpailuilla, olympialaisilla, Mika Häkkinellä, Esko Ahon Harvard-retkillä tai Jolon saaren panttivangeilla. Tai kun lukee,

miten journalistit tulkitsevat mutkat suoriksi raportoidessaan muutaman teemahaastattelun pohjalta tehtyä laadullista tutkimusta nuorten naisten seksimieltymyksistä tai jo selostaessaan ihan yksinkertaisia mielipidetiedusteluja, joissa virhemarginaali on pari prosenttia, mutta tulokset rakentuvat desimaalien eroihin.

Tällaisesta mediakriitikistä riittää ainesta kahvipöytäkeskusteluihin, mutta perimmältään se on vaarallista, sillä mediakriitikistä on tullut yksi journalismin haudankaivaja. Takertumalla yksityiskohtiin se estää katsomisen syvemmälle avoimeen hautaan. Ja harvoin tulee todetuksi sekin, että suomalainen journalismi yhä sentään on kovin kilttiä esimerkiksi naapuri-Ruotsiin verrattuna, Englannista nyt puhumattakaan. Juuri siksi tämä valistavin äänenpainoin 1800-luvulla aloittanut ilmiö saattaa mennä hautaan hissukseen, meteliä pitämättä.

### HAUDANKAIVAJIEN RINTAMA

On toki journalismin haudankaivajia muuallakin. *Financial Times* -lehden parin vuoden takainen kuva on mannaa kaikille, jotka pohtivat kriittisesti journalismia. Piirroksessa esiintyy klassinen journalisti tupakka suupielessä ja ryppyinen sadetakki päällä, mutta asukokonaisuuden jokaiseen käänteeseen on lisäksi kiinnitetty hintalapun, joilla osoitetaan journalistin erilaiset sidokset liike-elämään. Tuli mielen brittitutkija Colin Sparksin haikailu Hildy Johnsonin perään: Johnson oli ”Etusivu uusiks” -elokuvan maineikas rämäpääjournalisti, joka ei uutisajhdiltaan



ehtinyt omiin häihinsä. Sparksin mukaan johnsoneja ei enää ole. He ovat korvautuneet korkokengissä sipsuttaviin naispuolisiin toimitussihteereihin, joilla on jakkupuku ja liikennevalot ovesa ja jotka seuraavat päivittäin vastaanottajalukuja — ja joilla on aina kanava auki ylöspäin, mutta ei välttämättä toimitukseen.

*Financial Timesin* varsin pinnallinen juttu viittasi ilmiöön, joka on mennyt monta piirua syvemmälle. Keskustelu *postjournalismista* on ollut käynnissä jo 2-3 vuotta. Postjournalismitutkimus — sen lähin profetta on tukholmalainen professori Jan Ekercrantz — korostaa sitä, että aikamme journalismi on niin monin sitein liittynyt liike-elämään ja kaupallisuuteen, että sen kaikkia toimia pitää tarkastellakin tätä reittiä, vaikka nimikkeenä olisi uljaasti tutkiva journalismi tai vastaavaa. Jos journalismi tai journalisti tietyssä tilanteessa toimii tietyllä tavalla, selitys saattaa löytyä vallan muualta kuin journalistisista koodeista tai muista ylevistä opinkappaleista. Journalisti saattaa yksinkertaisesti olla ostettu ajamaan tiettyä kantaa, vaikka välitykset ovat moninaiset ja varsinaista syytetyhdasta on hankala löytää erilaisten viestintätoimistojen takaa. Useinkaan journalisti ei itse sidoksiaan myöskään huomaa, koska elää niiden keskellä.

Jos hyväksymme nämä väittämät, elämme siis jo journalismin kuoleman jälkeistä aikaa. Klassiselle journalismille ei enää ole tilaa, ja journalismissa korostuu yhä enemmän sen kaksoisfunktion toinen puolisko eli liitännä talouteen. Tämä puolisko värittää myös journalismin ideologista tehtävää, joskin ”rivien välissä”, usein kaiketi niinkin, ettei edes tekijä havaitse, kenen asialla on. Postjournalismia edeltävässä vaiheessa journalistien on sanottu usein kirjoittaneen toisilleen ja lähteilleen, ja perin kaukana ovat ajat, jolloin journalismi koki olevansa vastaanottajan edustaja päätöksenteon kammareissa — tätä vaihetta lainsäädäntö silti sekä meillä että muualla yhä heijastelee. Media on saanut etuoikeuksia siksi, että journalismin on katsottu olevan kansalaisen edustaja julkisuudessa, välittäjä edustuksellisen demokratian ja kansalaisen välillä.

Keskustelu postjournalismista jatkuu parhaillaankin saksankielisessä Euroopassa, joskin hieman erisävyisenä kuin kipakahko pohjoismainen pohdinta. Kriittinen perussävy toki on jäljellä Saksaa ja Itävaltaa kiertävässä keskustelussakin. Itävaltalainen professori Hans-Heinz Fabris ehdotti äskettäin, että olisi realistisempaa hyväksyä journalismin monimuotoisuus ja asettaa erilaiset totuudellisuus- ja tasapuolisuuskriteerit esimerkiksi informaatio-, viihde- ja PR-journalismille. Fabris näkee informaatiojournalismin perinteisenä normaalijournalismina, mutta hänen mukaansa se jää vähemmistöksi, jos journalismin sisältöjä tarkastellaan. Fabris näkee journalismin eriytyneen 4-5 lohkoksi, jotka toimivat sen verran erilaisin periaattein, ettei ole järkevää etsiä niille suurinta yhteistä nimittäjää väittämällä, että kaikki lopulta palautuvat yhteiseen juureen. Realistisempaa olisi hyväksyä tapahtunut ja yrittää etsiä eri lohkoille hyväksyttävät minimiehdot. ”Puffinkin” pitää noudattaa joitakin pelisääntöjä, mutta näiden sääntöjen tulee olla erilaiset kuin uutisjournalismissa.

#### POPULAARIN ETSINNÄSSÄ

Suomalainen media ja sen tutkimus on suuntautumisiltaan nykyään niin perin juurin angloamerikkalaista, että Fabrisin laajalti väitety esitys ei ole meillä päässyt edes keskustelunaiheeksi. Eikä silti, paljon ei ole puhuttu postjournalismistakaan, vaikka mediakriitikoita on meillä tullut melkein *bestseller*-aihe. Kaukana ovat ajat, joista Jerroo kerran sanoi ”Mitään se ei kestä ja kaiken se kosta” tarkoittaen journalistien heikkoa sietokykyä

itseensä kohdistuvaan kritiikkiin. Nyt journalistit käyvät välillä kiivaastikin, melkein nautiskellen mediakriittistä keskustelua — toisistaan, aniharvoin sentään itsestään. Joku voisi tietysti väittää, että tämäntyyppinen mediakriittikki on yhtäältä merkki kohonneesta itsetunnosta. Journalistit kokevat alansa niin tärkeäksi, että sitä pitää kritikoida samaan tapaan kuin muita politiikan, kulttuurin ja talouden ilmiöitä. Tämän kritiikin ongelmana on, että se järjestään kohdentuu isoon yksittäiseen asiaan ja sen yksityiskohtiin. Journalismikritiikki siis kantaa kohteensa syntyä.

Journalismin perustehtävää ei tässä kritiikissä ole koskaan asetettu suurennuslasin alle, ei myöskään sitä, että perinteiselle journalismille on yhä vähemmän tilaa erilaisten megatapahtumien jatkumossa. Ainahan toki journalismiin on kuulunut arvoanarkia ja fragmentaarisuus, mutta molempien osuus on kasvanut huomasti näinä aikoina, jolloin *tabloidisaatio* viettää riemujuhlaansa ei vain iltapäivälehdissä vaan myös aikaisemmin hyvinkin totisiksi tunnetuissa välineissä, ja television standardiohjelmatyyppejä on *talk show*, jossa sukkelasanainen juontaja rakentaa jonkinlaisen kukkotappelun milloin 30-luvun aatteellisista virtauksista, milloin miesten itsetunnon rapisemisesta tai elämymatkoilusta. Elämme infotainmentin ja politainmentin aikaa, mutta tarkoitako tämä, että journalismin valta on kasvanut? Eikö pikemminkin ole kyse siitä, että journalismille — kukaties koko mediallekin — pannaan entistä tiukempia länkiä kaulaan, sitä kesytetään? Journalismin valta on aina ollut sidosteista, ei itsenäistä, mutta sidosten määrä on kasvanut.

Toisaalta tabloidisaation pohdiskelijat ovat oikeutetusti korostaneet sitä, että populaari sinällään ei ole pahasta, ja sillä on pitkä historia. Maailman ensimmäinen haastattelu tehtiin 1800-luvun alkupuoliskolla, kun newyorkilainen ”keltainen” eli massalevikkiin pyrkivät lehti koetti tavoitella yhä laajempaa yleisöä ja halusi siksi haastatella murhan nähnyttä prostituoitua. Haastattelut kohdentuivat journalismissa pitkään ns. tavallisiin ihmisiin. Eliitti kirjoitti itse, ei alentunut haastatteluihin. Halvasti tehdyt ja massoille suunnatut lehdet raportoivat vähemmän politiikkaa ja enemmän rikoksia ja hömppää, mutta takana oli ainakin journalisteilla ja tuohon aikaan ehkä vielä mediamoguleillakin myös selkeästi demokraattinen ajatus laventaa ”tavallisten ihmisten” kiinnostuksen piiriä yleisempiin asioihin ja siksi käyttää yksinkertaista sanastoa ja värikkäitä aiheita.

Tämä ajatus toki on takana myös nykyajan personoidussa poliittikkaraportoinnissa, vaikka sitä vähän kaivella tarvitseekin. Poliitikoista on tullut ammattilaisia, mutta kun kerrotaan Paavo Lipposen lemmentarinasta, tavallinen ihminen ehkä huomaa, että koska pääministeri tuntee kuten muutkin ihmiset, hän ehkä myös osaa asettua muiden ihmisten murheiden tasolle joissakin muissa asioissa. Tosin Paavo-Päivi-raportointi myös tarjosi sukupuolten väliset ”oikeat” voimasuhteet julkisuuteen: tarinan myötä pääministerin imago pehmeni, kun nuori vaimo tuli mukaan, mutta hetkellisen emansipaation jälkeen media lähetti vaimon kotiin tekemään lapsia.

Ongelmallista tällä hetkellä ehkä onkin se, että populaarin tavoittelu on kaavoittunut pintaan. Jutut tehdään kevyiksi, mutta harvoin kyseenalaistetaan se, pitäisikö kenties koko politiikan käsitettä muuttaa. Jos kerran nuorten kiinnostus päivänpolitiikkaan on hiipunut, olisiko syytä miettiä median käyttämän poliittikkakäsitteen sisältöä, jotta vastaanottajia riittäisi huomiseksikin? Ehkä kyse ei olekaan ”alentumisesta” vastaanottajia mielistelemään, vaan tarpeesta pohti asioita uusiksi syvemmältä?

Voi siis väittää, että Fabrisin varoittama pään puskaan paneminen on totta: me väitämme yhä itsestäänselvyytenä, että jour-

nalismien ihanteet voidaan yhä palauttaa aikaan, jolloin sillä oli kohtuullisen selvä yhteiskunnallinen tehtävä. Tänä päivänä tällainen selvännäkijän rooli ei enää ole mahdollinen, mutta mitä tilalle?

#### PORTINVARTIJAT HERROJEN PELLEINÄ

Postjournalismia edelsi viestinnän tutkimuksen elävän klassikon Elihu Katzin viritämä keskustelu *journalismin lopusta*. Tämä israelilais-amerikkalainen professori väitti, että journalismin aika loppui Persianlahden sotaan, jolloin journalistit palautettiin sananmukaisesti portinvartijoiksi. He avasivat kanavan, kun kenraalit halusivat kertoa maailmalle, mitä olivat tehneet. Kun aika täyttyi, journalistit sulkiivat portin. Ei puhettakaan siitä valikoinnista, painotuksesta ja selittämisestä, mikä perinteisesti on nähty journalismin tehtäväksi. Katz ja hänen klaaninsa eivät ole nähneet likikään yhtä vaarallisina joitakin ylipaisuteltuja viihteeseen, politiikkaan ja rikollisuuden sotkuisia megapaketteja kuten tapauksia O.J.Simpson tai Clinton-Lewinsky tai internetin tuloa. Näistä hän journalistit näkevät painajaisia, eritoten internetistä. Katz ei pitänyt pahana edes sitä, että britit kuljettivat Persianlahdelle tankin, jota ei koskaan käytetty tositoimissa, mutta jonka tiedettiin näyttävän hyvältä televisiossa. Katzin mielestä ydinkysymys on se, että journalistit ovat vapaaehtoisesti luovuttaneet kontrollin työnsä sisällöstä lähteille. Journalismin ulkopuolisen havainnoitsijan asema on kaupattu erilaisille intressiryhmille. Katz ja hänen kaltaisensa kriitikot siis lähtevät klassisesta journalismista, jonka perusihanteena on silminnäkijä, joka ei osallistu tapahtumiin vaan yksinkertaisesti raportoi kansalaisille, mitä tapahtuu.

Toki on olemassa myös toisenlaisia tulkintoja samantyyppisistä asioista, esimerkiksi siitä, että joskus 1950-luvulla journalisti antoi lähteensä puhua paljon enemmän omalla äänellään kuin nykyään, jolloin jokaiseen juttuun kuuluu ainakin journalistin loppukiekaus, lause tai rykelmä lauseita, joissa journalisti kertoo oman kantansa asiaan tai ainakin asettaa lähteelleen raamit. Näitä ovat pohtineet useat amerikkalaiset televisiotutkijat ja meillä muun muassa suomalainen Risto Kunelius. Katz varmaan sanoisi, että rässäkin on kyseessä pelkkä rituaali, journalistin halu sanoa viimeinen sana vaikka varsinaista sanomisen tarvetta ei olisikaan. Ja Katz varmaan sanoisi senkin, että nämä muutaman lauseen loppuhenkot ovat nykyään ainoa tausta mitä uutisille tarjotaan. Maailma käy yhä mutkikkaammaksi, mutta vain aniharva tiedotusväline tarjoaa kunnollista taustaa — ja näitä taustoja seuraavat enimmäkseen kansalaiset, jotka muutoinkin tietävät asioista paljon. Tapettikatselua tai -kuuntehua tai otsikoiden vilkaisuluentaa harrastavat eivät näitä taustoja koskaan kohtaa.

”

*Katumarssi banderollien  
kera tuskin auttaa journalis-  
min pelastushankkeessa,  
mutta julkinen debatti  
median tilasta olisi jo jotakin.  
Se olisi paitsi ansiokasta  
journalismia myös sitä itseään  
eli demokratian toteuttamista  
ihmisten ja median arjessa.”*

#### KANSALAISEN JOURNALISMIA

Toisaalta myös Kunelius ja kumppanit katsovat, että remonttiin olisi aihetta. He eivät glorifioi lähteitä ja näiden oikeutta sanoa sanottavaansa vaan kritikoivat journalistien ja vastaanottajien suhteen näivettymistä; journalistit ovat kasvattaneet etäisyyttä kansalaisista. Heidän mukaansa olisi aihetta ottaa todesta Yhdysvalloista peräisin oleva muotitermi kansalaisjournalismi (*public journalism*), jonka perusideana on ajaa perinteinen journalismi alas koturneiltaan ja vaatia, että se ottaa toimintansa lähtökohdaksi sen, mitä kansalaiset pitävät tärkeinä, eikä sitä, mitä lähteet tai toiset journalistit arvostavat. Kansalaisjournalismin tulee puhua sellaisin tavoin, että kansalaiset eivät ainoastaan valistu asiasta vaan myös yhdessä journalistien kanssa keksivät keinot asian muuttamisen. Eli kuten sanoo englantilais-amerikkalainen professori Jay Blumler, neutraalin läsnäolijan ihanne on journalismissa ohi. Journalistin tulee ratkaista, haluaako hän olla viihdyttävä, yhteiskuntakriitikko vai Blumlerin oma suosikki, kibbutzin osakas, kansalaisten myötäeläjä, osallistuja ja aktivisti.

Blumlerin ideologia on journalismin näkökulmasta todella kumouksellinen. Neutraalin uutisen ja kantaottavan kommentin raja käy naurettavaksi kuten moni muukin journalismin säännärakennettu sääntö. Läsnäolon ideologian varaanhan on rakennettu sota- ja konfliktijournalismia jo toista sataa vuotta, ja sama kiistatta kohtalaisen naiivi ajatus on takana niin ostetuissa

häissä kuin Jolon saaren panttivankien leiriin pyrkineissä toimittajissa. Takana on ajatus, että lähellä olija näkee paremmin ja tarkemmin. Vietnamin sodan raportoinnista syntynyt runsas kriittinen kirjallisuus ei pystynyt horjuttamaan tätä uskoa. Valtaosa Vietnam-kriitikoistahan totesi, että sodasta olisin saatu paljon osuvampaa raportointia, jos amerikkalaiset journalistit olisivat suunnanneet matkansa sotakenttien sijasta sinne, missä sotaa suunniteltiin ja taktikoitiin eli Pentagoniin.

Internet-intoilijat ovat kovasti korostaneet sitä, että kaikki muuttuu maailman verkottuessa. Internetiinhan kytkeytyy ajatus siitä, että vastaanottajasta voi hetken päästä tulla lähettäjä, että aito viestinnän kaksisuuntaisuus on verkkomaailmassa aivan toisella tavalla mahdollista kuin perinteisessä joukkoviestinnässä. Internetiin on syvälle kätketty demokratian itu, eikä sitä pystytä herkästi poistamaan.

Mutta onko asia sittenkään näin yksinkertainen? Moni internetistä tehty tutkimus osoittaa, että valtaosa kansalaisista — 85-90 prosenttia — ei halua ryhtyä verkossakaan amatöörijournalisteiksi vaan on tyytyväinen siihen, että joku toinen hänen puolestaan etsii, valikoi ja selittää maailman tapahtumia. Internetin mahdollisuus kaksisuuntaisuuteen on ominaisuus, joka sopii hyvin sunnuntaisaarjien aiheeksi, mutta sen käytännön merkitys on ainakin tässä vaiheessa rajallinen. Useimmat tutkijat jättävät takaoven raolleen: seuraavan sukupolven vastaanottajakin oletetaan vaateliaammiksi, koska he tietävät, että heillä on kahdensuuntaisuuden mahdollisuus, mahdollisuus panna hanttiin aivan toisella tasolla kuin yleisönosastokirjoittajilla.

Tekniset mahdollisuudet kaksisuuntaisuuteen ovat olemassa, mutta internet on saanut rankan perimän joukkoviestinnän aikakaudesta, jolloin lähettäjiä on vähän ja vastaanottajia paljon ja näiden välinen suhde selvästi alistava. Kaikkitietävä lähettäjä tarjoaa informaatiota jos ei nyt tyhmälle niin ainakin tietämättömälle vastaanottajien massalle. Uutistoiminnassa tämä epäsuhta on pahimmillaan, ja yksi aikamme journalismin peruspiirrehän on se, että journalismi on muuttumassa yhä enemmän uutisvälitykseksi. Muut kerronnan muodot putoavat pois, ja kilpailun kasvaessa ajankohtaisuudesta tulee hetkenkohtaisuutta ja ihanteeksi tulee CNN-journalismi, reaaliaikaisuus.

#### JOURNALISMIN SURVIVAL-KURSSI

Mediaeettinen tutkimus on nousussa eri puolilla maailmaa, ja 1990-luvulla alkanut buumi tuottaa aika toisenlaista tulosta kuin aikaisemmat ammattieettisten koodien vertailut ja media-kriittinen uutiskriteeritarkastelu yli- ja alilyönneistä. Uudempi mediaeettinen tarkastelu on yhtäältä entistä laveampaa ja toisaalta osa siitä kytkeytyy vahvasti ammatilliseen arkeen.

Laveampi mediaeettinen pohdiskelu kohdentuu esimerkiksi tiedonvälityksen demokraattiseen tehtävään: onko oikein, että uutisvälityksen tiukassa kilpailussa kokonaiset maat, maanosat ja ihmisryhmät putoavat mediakerronnan ulkopuolelle? Joukkoviestintä elää toki kaavoittumien maailmassa, se rakentaa karkeitakin stereotyyppisiä, koska muuten ei voi olla toiminnassa, joka kytkeytyy aikaan — tässä on journalismin ja historiankirjoituksen ero. Silti onko oikein hyväksyä maailman ”ylistandardointi” siten, että journalismista vähitellen tulee selkeästi puoli-

sokea ja konservatiivinen voima yhteiskunnassa ja maailmassa? Viime vuosikymmenellä julkaistiin runsaasti tapaustutkimuksia siitä, miten maailman muuttumisen elkeitä oli tarjolla niin Iranista ennen Khomeinin valtaantuloa, itäisen Euroopan sosialismin romahduksesta kuin Balkanin kriisistäkin, mutta rutiinisaan hyöriä journalismi ei näitä ennusmerkkejä havainnut vaan raportoi tasaisesti sitä mitä ennenkin: miten presidentit ja pääministerit puhuivat ja miten luonnonvoimat pyyhkivät maailman köyhien osien yli. Johan Galtung on sanonut, että media on tehnyt suurista osista maailmaa ”pahan valtakunnan”, missä ei mitään hyvää ainakaan julkisuudessa pääse tapahtumaan, koska nämä alueet on jo etukäteen tuomittu. Tämä tutkimus puhuu asiantuntemuksen, pohdinnan ja lähdekritiikin puolesta, varsin vanhoja arvoja siis.

Toisaalta kapeampi mediaeettinen tutkimus on lähtenyt usein journalismin arjesta kuten esimerkiksi ruotsalaisten Mats Ekströmin ja Stig-Arne Nohrstedtin töissä. He haastattelivat ammattilaisia ja lähettivät oppilaansa osallistuviksi havainnoitsijoiksi toimitusten nurkkiin ja totesivat, että toki journalistit eettisen pulman kohdatessaan lähtevät ylevistä raameista: mitkä ovat ihmisyyden yleiset vaateet kyseisessä tilanteessa, mitä sanoo hyvä lehtimiestapa? Mutta sen, miten vaateliias tehtävä lopulta hoidetaan, määrittää vahvimmin pomo — pystyykö journalisti keskittymään työhönsä vai kaadetaanko hänen päälleen muitakin tehtäviä, miten paljon aikaa työhön annetaan. Lopputulos on aina kompromissi, eräänlainen *survival*-selviytymisen tulos.

Tyypillistä molemmille mediaeettisen tutkimuksen lajeille on se, että ne lähestyvät hyvin vanhanaikaisia kysymyksiä, sellaisia jo ajat sitten vaikeiksi todettuja ongelmia, jotka liittyvät yhtäältä median ja demokratian suhteeseen ja toisaalta siihen, että niin luovaa kuin journalismi aatepohjaltaan onkin, rutiinit ovat paha peikko sen syövereissä. Toisaalta journalismi on pitkään elää kitkutellut näiden ongelmien kanssa, ja journalismin ja demokratian suhteista on päästy jopa periaatesopimukseen. Journalismin tulee tarjota kansalaisille informaatiota näiden oikeuksista ja velvollisuuksista, sen tulee virittää keskustelua kansalaisten päätöksenteon tueksi yhteiskunnan eri tasoilla — ja kansalaisen täytyy kyetä tunnistamaan itsensä journalismin tarjoamasta aineistosta. Jos hän ei tunnista, hänellä pitää olla väylät tilanteen muuttamiseen.

Onko näin? Informaatiota kansalainen kyllä saa ehkä kosolti, mutta miten on keskustelun ja representaatioiden laita? Ja miten on, jos journalismin sisällöt suodatetaan muun media-mössön läpi? Onko siis aika laatia kuolinilmoitus journalismille? Jospa kuitenkin vielä yritettäisiin. Globalisaation vastustajat ovat pitkään julistaneet, että he panevat uskonsa ihmiseen, ihmisen kriittiseen mieleen ja aktiivisuuteen. Pitkään tämä puhe tuntui suoraan sanoen lapselliselta, lähteä nyt mokomaan kamppailuun pahvimiekköjen kera — mutta niin vain jähmettyi WTO:n eteneminen kansalaisten vastaan panemiseen. Katumarssi banderollien kera tuskin auttaa journalismin pelastushankkeessa, mutta julkinen debatti median tilasta olisi jo jotakin. Se olisi paitsi ansiokasta journalismia myös sitä itseään eli demokratian toteuttamista ihmisten ja median arjessa.

# KUKA MURHASI FILOSOFI HYPATIAN?

## PIISPA KYRILLOS JA HYPATIAN KUOLEMA

*Historian ehkä kuuluisin naisfilosofi oli Aleksandriassa 300-luvun lopussa ja 400-luvun alussa jKr. elänyt uusplatonikko ja matemaatikko Hypatia. Tämän vaatimattomuudestaan, oppineisuudestaan ja kaunopuheisuudestaan kuuluisan naisen elämä päättyi traagisesti eräänä maaliskuun päivänä vuonna 415. Joukko henkilöitä kävi keskellä kirkasta päivää hänen kimppuunsa ja murhasi hänet brutaalilla tavalla. Keitä nämä murhaajat olivat? Miksi Hypatia murhattiin?*

### HYPATIA JA HÄNEN FILOSOFIANSA

Hypatia syntyi n. 370 ja hänet murhattiin v. 415.<sup>1</sup> Hänen taustastaan ja filosofiastaan tiedetään valitettavan vähän. Hänen isänsä oli matemaatikko ja astronomi Theon<sup>2</sup>, monien matemaattisten töiden kirjoittaja, joka toimi kuuluisassa kreikkalaisen oppineisuuden keskuksessa, Aleksandrian Museionissa.<sup>3</sup> Hypatia opiskeli matematiikkaa isänsä opastuksella ja ylitti pian hänet tässä aineessa.<sup>4</sup> Hypatian sanotaan olleen aikansa huomattavin filosofi, joka edusti Plotinoksen (v. 205-270) uusplatonilaista filosofiaa.<sup>5</sup> Hän piti ensimmäisenä naisena julkisia luentoja Platonista, Aristoteleesta ja muista filosofeista. Hänen yleisönsä ja oppilaansa tulivat yhteiskunnallisen eliitin piiristä, varakkaimpien ja vaikutusvaltaisimpien joukosta.<sup>6</sup> Hypatian sanotaan olleen hyvin oppinut myös astronomiassa.<sup>7</sup> Hesychiuksen mukaan hän kirjoitti kommentaarit Diofantoksen 200-luvulla jKr. laatimiin matemaattisiin kirjoituksiin ja Apollonioksen (eli myös 200-luvulla) ”Conicaan”, joka oli trigonometriasta, ja erääseen ”Astronomiseen kanoniin” (mahdollisesti Ptolemaioksen töitä).<sup>8</sup> Mitään kirjoituksia ei ole kuitenkaan säilynyt meidän aikaamme saakka.

Hypatia oli pakana. Hän ei kuitenkaan ilmeisesti tuntenut syvällisemmin viehtymystä kreikkalaista monijumalaisuutta kohtaan eikä osallistunut aktiivisesti paikallisiin pakanallisiin kulttimenoihin. Hän ei erotellut oppilaitaan uskonnon perusteella: hänen oppilaittensa joukossa oli myös kristittyjä.<sup>9</sup> Hienojen henkilökohtaisten ominaisuuksiensa, vaatimattomuutensa ja hyvien puhujan taitojensa ansiosta hän oli Aleksandriassa suosittu ja saavutti poliittista vaikutusvaltaa kaupungin hallitsevan eliitin ja keisarillisten viranhaltijoiden keskuudessa. 500-luvulla eläneen Damasciuksen, joka oli toisen huomattavan aleksandrialaisen filosofin, Isidoroksen, elämäkerran kirjoittaja, mukaan Egyptin uudet käskynhaltijat tekivät ensimmäisen tervehdyskäyntinsä aina juuri Hypatian luokse.<sup>10</sup> Hänen tunnetuin oppilaansa Synesios, varakas aristokraatti Kyrenen niemimailta ja Ptolemaisien piispa (v. 411-414), kirjoitti suosituskirjeitä Hypatialle pyytäen tätä käyttämään vaikutusvaltaansa Aleksandriassa oleskeleviin viranhaltijoihin ja vaikutusvaltaisiin yksityis-

henkilöihin Synesioksen suojattien puolesta. Synesioksen mukaan Hypatialla oli monia merkittävässä asemassa olevia ystäviä, ”philoit”, ja siksi hänellä oli aina valtaa (”dynamis”) Aleksandriassa.<sup>11</sup>

### MURHA

Hypatian aikalainen, Socrates Scholasticus (379-450), joka oli hyvin perillä keisarikunnan poliittisista ja kirkollisista asioista ja joka oli saanut luultavasti tietonsa Hypatiasta silminnäköiltä, kertoo *kirkkohistoriassaan* (Historia Ecclesiastica), miten murha tapahtui. Oli paastonaika maaliskuussa 415. Hypatia oli palamassa vaunuillaan kotiinsa, kun joukko kiihkomielisiä kristittyjä, jotka olivat asettuneet häntä väijymään ja joita johti eräs Petros-niminen luennoitsija, vetivät hänet alas vaunuistaan ja raahasivat hänet Kaisareion-nimiseen kirkkoon, riisuiivat hänet ja iskivät hänet terävillä saviastioiden palasilla (ostrakois aneilon) hengiltä. Revittyään hänet kappaleiksi, murhaajat veivät hänen runnellut jäsenensä Kinaron-nimiseen paikkaan, jossa ne poltettiin.<sup>12</sup>

Ala-Egyptin Nikiun piispa Johanneksen, jolla oli ilmeisesti pääsy Aleksandrian kirkon arkistoihin ja joka ainoana lähteenä esittää Hypatian epäedullisessa valossa, 600-luvulla laatiman kronikan mukaan Hypatiaa lähti etsimään Petroksen johdolla joukko oikeita uskovaisia kristittyjä, jotka löysivätkin tämän ”pakananaisen” korkeasta tuolistaan kaupungilta (pitämässä ilmeisesti luentoa). Hypatia kuljetettiin kirkkoon, jossa häntä häpäistiin ja hänet riisuttiin alasti. Sitten häntä raahattiin pitkin katuja, kunnes hän kuoli. Ruumis karrattiin Kinaron-nimiseen paikkaan, jossa se poltettiin.<sup>13</sup>

Antiokialainen kronikoitsija Johannes Malalas (500-luvulla) vahvistaa *Chronographiassaan*, että murhan jälkeen Hypatian ruumis poltettiin roviolla.<sup>14</sup> Hesychius Miletolaisen 500-luvulla laatiman lyhyen Hypatia-elämäkerran mukaan aleksand-





rialaiset repivät Hypatian palasiksi, hänen ruumistaan käsiteltiin häpeällisesti ja sen osat heitettiin ympäri kaupunkia.<sup>15</sup>

#### MURHAN TEKIJÄT

Keitä olivat tuon kauhistuttavan rikoksen tekijät? Philostorgius toteaa *Kirkkohistoriassaan* lyhyesti, että Hypatian lynkkasivat ”homousiaanit”, ortodoksit.<sup>16</sup> Tämä tieto on selvästi pahan-  
tahtoinen; Philostorgius oli areiolainen, joka vihasi Aleksandri-  
aa, 300-luvulla eläneen areiolaisuuden suuren vastustajan, At-  
hanasioksen, kotikaupunkia.<sup>17</sup> Nikiun piispa Johanneksen mu-  
kaan murhan tekijät olivat ”joukko Jumalaan uskovia” alek-  
sandrialaisia. Petros, joka johti joukkoa, oli ”kaikissa suhteissa  
täydellinen Jumalaan uskova” henkilö.<sup>18</sup>

Useimmissa lähteissä mainitaan Aleksandrian piispa Kyrillos  
(412-444) syylliseksi murhaan. Johannes Malalaksen mukaan  
Kyrillos kiihotti kansan rikokseen Hypatiaa vastaan; hän antoi  
aleksandrialaisille luvan murhata hänet.<sup>19</sup> Hesychiuksen mu-  
kaan murha tehtiin, koska Kyrillos oli Hypatialle kateellinen.  
Toisaalta Hesychius mainitsee, että aleksandrialaisilla oli luon-  
tainen taipumus rohkeisiin tekoihin ja kapinoihin. Murha ei ol-  
lut ainoa, jonka aleksandrialaiset olivat tehneet. He olivat sur-  
manneet v. 361 keisari Constantius II:n nimittämän areiolaisen  
piispan, Georgioksen ja myöhemmin v. 457 toisen keisarin ni-  
mittämän piispan, Proteriuksen.<sup>20</sup>

Myös Damasciuksen mukaan murhan taustalla oli Kyrillok-  
sen kateus. Tästä hän kertoo seuraavan anekdootin. Kulkiessaan

kerran Hypatian talon ohi Kyrillos ha-  
vaitti suuren ihmisjoukon tungeksivan  
filosofin talon oven edessä. Kun hän  
sai kuulla, että koko ihmispaljous oli  
siellä tervehtimässä Hypatiaa, hän tuli  
hyvin kateelliseksi ja pani alulle hyök-  
käyksen tämän murhaamiseksi. Koko  
kaupunki palvoi Hypatiaa; Kyrillos ei  
voinut toivoakaan sellaista suosiota.<sup>21</sup>  
Damascius oli vakuuttunut siitä, että  
Kyrillos suunnitteli murhan ja pani  
sen toimeen miestensä avulla.

#### POLIITTINEN MURHA?

Hypatian aikalainen Socrates kertoo  
edellisiä – puutteellisia – lähteitä yksi-  
tyiskohtaisemmin, mitä itse asiassa ta-  
pahtui. Hän sijoittaa Hypatian mur-  
han osaksi Kyrilloksen piispankautensa  
alun (412-415) levottomuuksia ja  
osaksi Egyptin prefektin (praefectus  
Augustalis) Oresteksen ja Kyrilloksen  
välillä käytyä valtakamppailua Alek-  
sandriassa. Syynä piispan ja prefektin  
välirikoon oli se, että Kyrillos laajensi  
valtaansa maallisen hallinnon puolelle.  
Orestes vastusti Kyrilloksen vallan laa-  
jentamisyrkimyksiä. Hän vastusti  
myös niitä jyrkkiä toimia, joihin Kyril-  
los ryhtyi Aleksandrian juutalaisväes-  
töä vastaan. Hypatia oli ilmeisesti Ore-  
steksen tärkein liittolainen Kyrilloksen  
vastaisessa taistelussa ja maksoi siitä  
hengellään.

Jo Kyrilloksen piispanvalinta oli  
myrskyisiä tapahtuma. Hän seurasi se-  
ttänsä, Theofilosta, Aleksandrian piispan istuimelle lokakuussa  
v. 412. Hänen valintansa ei ollut suinkaan yksimielinen. Hän  
syrjäytti vasta kolme päivää kestäneiden taistelujen jälkeen kil-  
pailijansa Theofiloksen arkkiadiakonin, Timotheoksen, joka oli  
Egyptissä olevien keisarillisten joukkojen komentajan (comes  
rei militaris per Aegyptum), Abundantiuksen, ja monien alek-  
sandrialaisten ehdokas.<sup>22</sup>

Myös Kyrilloksen piispankautensa ensimmäisiä vuosia leimasivat huomattavat levottomuudet. Heti piispankautensa aluksi Kyrillos sulki novationolaisten (kerettiläisenä pidetty lahko, joka ei hyväksynyt kristittyjen vainon aikana uskostaan luopuneiden takaisin ottamista kirkkoon kirkon pyhyyn tähden) kirkot ja otti heidän liturgiset välineensä haltuunsa sekä riisti heidän piispaltaan, Theopemptokselta, kaikki oikeudet.<sup>23</sup>

Vuoden 415 alussa Kyrillos kävi Aleksandrian juutalaisten kimppuun. Tällöin hän joutui vastakkain Egyptin prefektin, Oresteksen, kanssa. Erimielisyydet kristittyjen ja juutalaisten välillä olivat olleet tavallisia Aleksandriassa.<sup>24</sup> Eräissä teatteriesityksessä, jossa myös Orestes oli läsnä, syntyi nytkin meteliä juutalaisten ja kristittyjen välillä. Juutalaiset syyttivät epäsovun lietsomisesta erästä aleksandrialaista opettajaa ja innokasta Kyrilloksen saarnojen kuulijaa, Hieraxia, jota he pitivät Kyrilloksen asiamiehenä. Orestes, joka oli Socrateksen mukaan jo kauan katsellut epäluuloisena piispan vallan kasvua ja tunkeutumista maallisen vallan puolelle, antoi julkisesti kiduttaa Hieraxia. Suuttunut Kyrillos uhkaili juutalaisia ankarilla vastatoimilla, joiden vastareaktion juutalaiset murhasivat eräänä yönä joukon

kristittyjä. Tätä tekoa hyväksi käyttäen Kyrillos tunkeutui väkineen juutalaisten asuntoalueille, otti heidän synagoogansa haltuunsa ja ajoi heidät pois kaupungista. Näin juutalaiset, jotka olivat asuneet Aleksandriassa jo vuosisatoja, karkotettiin asuinsijoiltaan, he menettivät omaisuutensa ja hajaantuivat kuka minnekin. Jotkut tosin palasivat myöhemmin takaisin Aleksandriaan – kääntäytyään sitä ennen kristityiksi.<sup>25</sup>

Orestes, joka ilmeisesti pyrki suojelemaan juutalaista yhteisöä heidän taloudellisen merkityksensä vuoksi, teki Kyrilloksen selvästi kapinallisista ja keisarillista valtaa uhmaavista toimista raportin keisarille.<sup>26</sup> Samoin teki kuitenkin myös Kyrillos. Hänen onnistuikin välttää vastuu tapahtumista syyttämällä niistä juutalaisia itseään.<sup>27</sup> Kyrilloksen toiminta ei ollut aivan ristiriidassa keisarillisen politiikan kanssa. Näihin aikoihin (v. 415) Theodosius II antoi lain, joka ensimmäisen kerran kielsi juutalaisia rakentamasta uusia synagoogia ja vaati joidenkin vanhojen hävittämistä, tosin ilman mellakointia. Laki oli omiaan yllyttämään kristittyjä fanaatikkoja juutalaisvastaisiin toimiin.<sup>28</sup> Kyrilloksen väkivalta voitiin tulkita teoksi, joka edisti kristinuskon asiaa.

Pian tämän jälkeen myös Orestes joutui hyökkäyksen kohteeksi. Socrateksen mukaan osa aleksandrialaisista painosti Kyrillosta pyrkimään sovintoon Oresteksen kanssa, mutta Orestes torjui itsepäisesti kaikki hänen sovitteluyrityksensä. Joukko Nitrian luostareista tulleita munkkeja, jotka nimenomaan olivat tulleet Aleksandriaan taistelemaan Kyrilloksen puolesta (jo Theofilos oli käyttänyt heitä apuna opillisissa kiistoissa ja taisteluissa pakanoina vastaan)<sup>29</sup>, kävi eräänä päivänä Oresteksen kimppuun ja eräs heistä, Ammonios, haavoitti häntä vakavasti. Vain Aleksandrian väestön nopea asioihin puuttuminen pelasti käskynhaltijan munkkien käsistä. Kidutettuaan Ammonioksen kuoliaaksi Orestes raportoi taas keisaria tapahtuneesta mutta myös Kyrillos teki samoin ja ilmeisesti jälleen menestyksellä, mitään rangaistuksia ei seurannut.<sup>30</sup>

Hypatian murha oli Socrateksen mukaan suoraa jatkoa näille tapahtumille<sup>31</sup> ja osa Kyrilloksen ja Oresteksen valtataistelua.<sup>32</sup> Hypatia oli suosittu ja vaikutusvaltainen. Hän seurusteli säännöllisesti Oresteksen kanssa. Ennen murhaa kaupungin kristittyjen keskuudessa levitettiin tietoa, että juuri Hypatia esti Orestesta tekemästä sovintoa Kyrilloksen kanssa.<sup>33</sup> Hän oli varmasti Oresteksen tärkein tukija Aleksandriassa, hän takasi arvovallallaan ja yhteyksillään Orestekselle Aleksandrian eliitin tuen, jota hän valtiovallan edustajana tarvitsi taistelussaan Kyrillosta vastaan. Murha oli poliittinen: sillä eliminoitiin Kyrilloksen päävastustajan, Oresteksen, tärkein liittolainen.

Kristittyjen ja pakanoiden välisestä konfliktista ei ollut kysymys: Orestes oli kristitty, joka toimi kristityn valtion edustajana Egyptissä, ja jota Aleksandrian kristityn eliitin jäsenet ja osa kristityistä väestöstäkin epäilemättä tuki samoja aleksandrialaisia, jotka olivat tukeneet yhdessä Abundantiuksen kanssa Timotheoksen ehdokkuutta v. 412.<sup>34</sup> Lisäksi Hypatia ei ollut suosittu Aleksandrian pakanoiden keskuudessa.<sup>35</sup>

Nikiun piispan Johannes vahvistaa omalla tavallaan Hypatian vaikutusvallan Orestekseen ja samalla murhan motiivin. Johannoksen mukaan Hypatia oli vaarallinen noita, joka harrasti noituudesta pahinta, mustaa magiaa, josta laeissa oli säädetty ankarat rangaistukset.<sup>36</sup> Hänen juoniensa ensimmäinen uhri oli nimenomaan prefekti Orestes, joka joutui näin hänen vaikutusvaltaansa.<sup>37</sup> Hesychiuksen mukaan juuri astronomia – johon kansa uskoi liittyvän mustaa magiaa ja noituutta – sinetöi Hypatian kohtalon.<sup>38</sup> Johannoksen mukaan vaikeudet Aleksandriassa johtuivat Hypatiasta. Selvitettyään välinsä välinsä juutalaisten kanssa kristityt kääntyivät sitten tätä ”pakananaista” ja noitaa vastaan. Noidan tappaminen oli kristittyjen yhteinen tahto.<sup>39</sup>

Orestes teki tapahtumista ilmeisesti omat johtopäätöksensä. Hänet kutsuttiin todennäköisesti pois Egyptistä, ehkä hän pyysi itse vapautusta. Emme kuule hänestä lähteissä enää mitään. Murha teki näin tehtävänsä. Kaupunkikin rauhoittui.

Ainoastaan Aleksandrian kaupungin neuvosto (curia) lähetti lähetystön Konstantinopoliin pyytäen rangaistuksia Kyrillokselle. Vastauksessaan (5.10. 416)<sup>40</sup> keisari torjui useimmat lähetystön pyynnöistä hyödyttöminä (inutilia). Piispalta otettiin pois vain valta valita Aleksandrian sairaanhoitajat (parabalani), joiden virallisena tehtävänä oli kerätä sairast, vammaiset ja kodittomat kaupungilta kristillisiin sairaaloihin ja hyväntekeväisyyslaitoksiin, mutta jotka olivat vastanneet säädöksen mukaan enimmästä Kyrilloksen terrorista kaupungissa. Heidän lukumääränsä pudotettiin 800:sta 500:aan. He eivät saaneet olla joukkona läsnä kaupungin tuomioistuimissa eikä kaupungin neuvoston kokouksissa. Heidän valintansa siirrettiin lisäksi Egyptin prefektille. Kuitenkin jo kaksi vuotta myöhemmin parabalani siirrettiin takaisin Kyrilloksen alaisuuteen.<sup>41</sup>

Damasciuksen mukaan Hypatian murhaan syllisiä ei koskaan rangaistu. Keisari kyllä loukkaantui syvästi Hypatian murhasta ja halusi rangaista sen tekijöitä. Hovissa oli kuitenkin henkilöitä, jotka tukivat Kyrillosta. Erään Aedesiuksen sanotaan lahjoneen keisarin ystävät hovissa. Keisari painoi asian villaisella.<sup>42</sup> Mutta Socrates piti Hypatian murhaa suurena häpeänä Kyrillokselle ja Aleksandrian kirkolle: ”Mikään ei voi olla kauempana kristinuskon hengestä kuin murhat, mellakointi ja sen kaltaiset teot”.<sup>43</sup>

Kirkkohistorioitsijat pitävät nykyään Kyrillosta suurena teologina ja dogmaatikkona (a master-theologian)<sup>44</sup>, mutta aikalaiset olivat toista mieltä. Lähteet kuvaavat häntä häikäilemättömänä ja vallanhimoisena miehenä, joka oli säälimätön tavoittellessaan valtaa. Hän ei epäröinyt käyttää vastustajiensa ahdistelemisessa apunaan roskaväkeä ja munkkeja.<sup>45</sup> Socrateksen mukaan hän oli ensimmäinen Aleksandrian piispoista, joka laajensi valtaansa maallisen hallinnon puolelle.<sup>46</sup> Kuuluisin Kyrilloksen teoista oli Konstantinopolin kerettiläisen piispan, Nestorioksen, kukistaminen Efesoksen kirkolliskokouksessa v. 431.<sup>47</sup> Kyrillos ei kaihtanut myöskään lahjontaa. Vuonna 432 hän lähetti Egyptin kirkon varoista yli puoli tonnia kultaa ja ylenpalttisesti arvotavaroita lahjuksina keisarin hovin vaikutusvaltaisille jäsenille pyrkiessään saamaan heidän tuellaan keisarilta Nestorioksen vastaisia päätöksiä.<sup>48</sup> Hänen valtansa oli jopa suurempi kuin edeltäjänsä, Theofiloksen, jota oli kutsuttu komealla arvonimellä ”kirkon faarao”. Kyrillos lienee ollut seuraajansa Dioskoroksen (v. 444-451) ohella kirkkohistorian suurimpia konnia<sup>49</sup>, eivätkä hänen vastustajansa salanneet helpotustaan, kun hän vihdoin v. 444 kuoli.<sup>50</sup>

#### LOPPUSANAT

Aleksandrian piispan, Kyrilloksen, vastuusta Hypatian murhasta on tuskin epäilystä. Mutta miksi? Damasciuksen mukaan Kyrillos oli Hypatialle kateellinen tämän Aleksandriassa saavuttaman suosion vuoksi. Myös Hesychius mainitsee murhan syyksi Kyrilloksen kateuden. Hän korostaa myös Aleksandrian väestön ”luontaista taipumusta” väkivaltaisiin tekoihin, heidän olivat surmanneet myös kaksi keisarin asettamaa, epämieluisaa, piispaakin.

Hypatian aikalainen Socrates Scholasticus kuvaa yksityiskohdaisemmin Hypatian murhaan johtaneita tapahtumia ja antaa uskottavamman selityksen murhalle. Murha liittyi Aleksandrian piispan, Kyrilloksen, ja Egyptin prefektin, Oresteksen, väliseen

valtakamppailuun Aleksandriassa. Kyrillos laajensi valtaansa maallisen hallinnon puolelle. Orestes, joka vastasi maallisesta hallinnosta, vastusti Kyrilloksen pyrkimyksiä. Hän vastusti myös niitä jyrkkiä toimia, joihin Kyrillos ryhtyi Aleksandrian juutalaisväestöä vastaan. Hypatia oli vallanhimoisen Kyrilloksen vastustajan, prefekti Oresteksen, tärkein liittolainen, joka tuki Orestesta taistelussa Kyrillosta vastaan ja joka ilmeisesti takasi prefektille Aleksandrian eliitin tuen. Murha oli poliittinen: murhaamalla Hypatia eliminoitiin tämä tuki.

## VIITTEET

- Suid. Hypatia 4,644,3; Hesyc. Onomatologus, 219. Hypatian elämä: PLRE II Hypatia 1; Meyer 1886; Rist 1965 s. 215-222; Dzielska 1995 s. 66ff.
- Soc. 7,15; Philost. 8,9; Dam. fr. 102=Suid. Hypatia 4,644,1; Theoph. AM. 5906.
- Suid. Theon.
- Philost. 8,9.
- Soc. 7,15; Lacombrade 1951 s. 46; vrt. Rist 1965 s. 216ff.
- Dam. fr. 102=Suid. Hypatia 4,645,2; Dzielska 1995 s. 83.
- Philost. 8,9; Suid. Hypatia 4,644,4-5.
- Suid. Hypatia 4,644,4-5; Dzielska 1995 s. 71-72; Rist 1965 s. 215-216; Lacombrade 1951 s. 41-42. Apollonios: Cameron 1993 s. 49-50; Neugebauer 1975, II s. 262-273. Diofantos: Heath 1964.
- Dzielska 1995 s. 83.
- Dam. fr. 102.
- Syn. epist. 33 ja 81; Roques 1989 s. 219-221. Synesios Kyreneläinen: Lacombrade 1951.
- Soc. 7,15.
- Chron. 84,100-102.
- Joh. Mal. 359.
- Suid. Hypatia 4,644,5-6.
- Philost. 8,9.
- Rist 1965 s. 222.
- Chron. 84,100-102.
- Joh. Mal. 359.
- Suid. Hypatia 4,644,9-11; Dzielska 1995 s. 99. Georgios: Haas 1988 s. 52 (n.58), 230-240. Proterius: Frend 1976 s. 142, 154-155.
- Dam. fr. 102=Suid. Hypatia 4,645,4-16.
- Soc. 7,7; PLRE II Abundantius 1. On epäselvää, toimiko Abundantius keisarin ohjeiden mukaan. Roug n mukaan h n toimi oma-aloitteisesti, Roug  1990 s. 486.
- Soc. 7,7; Roug  1990 s. 487-488.
- Juutalaisten ja kristittyjen suhteista Aleksandriassa: Haas 1988 s. 124-195; Roug  1990 s. 489-490; Wilken 1971 s. 54ff.
- Soc. 7,13; Dzielska 1995 s. 85-86.
- Stein 1959 s. 276.
- Soc. 7,13.
- Cod. Theod. 16,8,22; Holum 1982 s. 98.
- Nitrian munkeista: Evelyn-White 1932 s. 125-149; Scott-Moncrieff 1913 s. 198-219; Rousseau 1978 s. 9-11; Frend 1972 s. 16, 73, 155, 263, 270, 326.
- Soc. 7,14.
- Ibid.
- Soc. 7,15.
- Ibid.
- Dzielska 1995 s. 89.
- Dzielska 1995 s. 90.
- Lait magiasta, noidista ja noituudesta: Cod. Theod. 9,16,1-10.
- Chron. 84,100-102; Dzielska 1995 s. 91.
- Suid. Hypatia 4,644,7-8; Dzielska 1995 s. 91.
- Chron. 84,100-102; Dzielska 1995 s. 91-92.
- Cod. Theod. 16,2,42.
- Cod. Theod. 16,2,43; Holum 1982 s. 99-100. Parabalani: Roug  1987 s. 341-349; Schubert 1954; Philipsborn 1950 s. 185-190.
- Dam. fr. 102.
- Soc. 7,15.
- Frend 1972 s. 16; Li baert 1951; Kerrigan 1952; Imhof & Lorenz 1981.
- Frend 1972 s. 16.
- Soc. 7,7; Liebeschuetz 1972 s. 260-261.
- von Hefele 1885 s. 181ff.; Stein 1959 s. 302-305; Jones 1964 s. 213-215; Graef 1964 s. 97ff.; Holum 1982 s. 147ff.
- Heikura 1999 s. 548-550.
- Frend 1972 s. 26.
- Cyrruksen piispa Theodoretoksen, joka oli johtavia Antiokian teologeja ja

t rkeimpi  Kyrilloksen vastustajia, er s kirje on paljastava: "Lopultakin, lopultakin h n on kuollut, tuo paha mies...Meid n t ytyy peitt   h nen hautansa niin raskaalla kivell , ett  emme n e h nt  en   koskaan", Theod. epist. 180; Frend 1972 s. 26 viite 4.

## L HTEET

PG = J.P. Migne, *Patrologia Graeca*.

- Chron. *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, transl. R.H. Charles, Oxford 1916.
- Cod. Theod. *Codex Theodosianus*, ed. T. Mommsen & P.M. Meyer, Berolini 1905.
- Dam. fr. *Damascius Fragments and Epitome Photiana*, teoksessa *Damascii Vitae Isidori Reliquiae*, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967.
- Hesyc. *Hesychii Onomatologi quae supersunt cum prolegomenis*, ed. J. Flach, Leipzig 1882.
- Joh. Mal. *Ioannis Malalas Chronographia*. PG 97.
- Philost. *Philostorgius Historia Ecclesiastica*. PG 65, 429-624.
- Soc. *Socrates Historia Ecclesiastica*. PG 67, 29-842.
- Suid. *Suidas Lexicon*, ed. A. Adler, Leipzig 1928.
- Syn. epist. *Synesios Epistulae*. PG 66, 1-156, 1321-1560.
- Theod. *Theodoretus Episcopus Cyrensis Epistulae*. Intro., texte critique et notes par Yvan Az ma, Paris 1955.
- Theoph. *Theophanes Abbas Chronographia*. PG 108, 55-1010.

## KIRJALLISUUS

- PLRE II = J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. II. A. Cameron & J. Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley 1993.
- Maria Dzielska, *Hypatia of Alexandria*. Cambridge 1995.
- H.G. Evelyn-White, *The Monasteries of the Wadi 'n Natr , vol. 2: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*. New York 1932.
- W.H.C. Frend, *The Rise of Monophysite Movement*. Cambridge 1972.
- H. Graef, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*. Freiburg-Basel-Wien 1964.
- J.C. Haas, *Late Roman Alexandria: Social Structure and Intercommunal Conflict in the Entrepot of the East, Diss.* University of Michigan 1988.
- T.L. Heath, *Diophantus of Alexandria: A Study in the History of Greek Algebra*. New York 1964.
- C.J. von Hefele, *Concilien Geschichte*, II. Freiburg 1885.
- P. Heikura, Nestoriolaiksista. Miksi Nestorios h visi? *Teologinen aikakauskirja* 6 (1999), 541-553.
- K.G. Holum, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*. London 1982.
- P. Imhof & B. Lorenz, *Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien. Zur Theotokos Tradition und ihrer Relevanz*. M nchen 1981.
- A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, 3 vols. Oxford 1964.
- A. Kerrigan, *St. Cyrill of Alexandria: Interpreter of the Old Testament*. Rome 1952.
- C. Lacombrade, *Syn sios de Cyr ne: Hellen et chr tien*. Paris 1951.
- J. Li baert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle Nestorienne*. Lille 1951.
- J.H.W.G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford 1972.
- J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. II A. D. 395-527. Cambridge 1980.
- W.A. Meyer, *Hypatia von Alexandria*. Heidelberg 1886.
- O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 vols. Berlin-New York 1975.
- A. Philipsborn, La compagnie d'ambulanciers "parabalani" d'Alexandrie. *Byzantinon* 20 (1950), 185-190.
- J.M. Rist, Hypatia. *Phoenix* 19 (1965), 214-225.
- D. Roques, * tudes sur la Correspondance de Syn sios de Cyr ne*. Collection Latomus 205. Bruxelles 1989.
- J. Roug , *Les d buts de l' piscopat de Cyrille d'Alexandrie et le code Th odosien. Alexandrina*. Paris 1987.
- J. Roug , La politique de Cyrille de Alexandrie et le meurtre d'Hypatie. *Christianesimo nella storia* 11 (1990), 485-504.
- P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. Oxford 1978.
- W. Schubert, "Parabalani". *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954).
- P.D. Scott-Moncrieff, *Paganism and Christianity in Egypt*. Cambridge 1913.
- E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, Tome premier,  dition fran aise par Palanque, J.-J. Descl e de Brouwer 1959.
- R.J. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind: A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*. New Haven 1971.

# OLLAKO VAI EIKÖ OLLA?

## GIORDANO BRUNO JA KUOLEMAN HUIJAAMISEN TAITO

*Giordano Brunon kuolemasta tulee tänä vuonna kuluneeksi 400 vuotta. Seuraavassa perehdytään Brunon kuolemaan hänen ajatustensa valossa. Erityisen mielenkiinnon kohteena on Brunon käsitys todellisuuden ja sitä luovan kielen maagisesta luonteesta. Brunolle magiikka loi mahdollisuuksia, joita luonnon eivätkä korkeammatkaan lainalaisuudet rajoittaneet. ”Totuudet” olivat hänen ajattelussaan leikittelyn kohteena ja niihin perustuvan typeryyden paljastaminen petoksen ja huijaamisen avulla oli hänelle arvostettava päämäärä. Elämän ja kuoleman jaottelu oli hänelle ”totuus”, jonka typeryyden osoittaminen vaati kuoleman huijaamista.*

### JOHDANTO

Yllättäminen, viekkautus ja petos muodostivat Brunolle monella tavalla tärkeän henkilökohtaisen pelastumisen välineen. Pelastuminen voidaan tässä yhteydessä ymmärtää sekä käsitteen fyysisemmässä että henkisemmässä merkityksessä. Fyysinen pelastuminen petoksen avulla pulmallisesta ja uhkaavasta tilanteesta on teema, jonka juuret ulottuvat syvälle antiikin aikaan. Tarinat ja myytit ovat täynnä kertomuksia petoksen kannattavuudesta yritettäessä taistella oman tai yhteisön selviytymisen puolesta. Näissä yhteyksissä petokselta puuttuu siihen usein yhdistettävä negatiivinen ja tuomittava kaiku. Juonikkuus voidaan ymmärtää laajemminkin pelastuksen välineenä. Tässä yhteydessä brunolainen ajatus asioiden välisistä ehtymättömistä ja hedelmällisistä yhteyksistä ja niiden lopullisesta ykseydestä nousee tärkeää asemaan. Petoshan on juuri uutta oivallusta siitä, miten monella uudella tavalla asiat voidaan yhdistää. Petos on näkökykyä kaiken yhteyteen, sidoksien äärettömyyteen ja luonnon leikkiin (*lusus naturae*).

Sidoksien äärettömyys voidaan siis käsittää ehtymättömäksi viisauden lähteeksi tavalla, joka saa yksinkertaisuuden, selkeyden ja tavanomaisuuden näyttämään arvokkavalta. Nämä suoraviivaiset ja yksituumaiset ominaisuudet eivät olleet vain haitallisia Brunon elämässä, vaan myös hyvin kiduttavalla tavalla kuolettavia. Brunon astellessa vaitonaisena kohti häntä varten koottua roviota Rooman Campo de' fiorilla tasan 400 vuotta sitten hän lopulta oli kykenemätön pelastamaan itsensä uskonnollisen ahdaskatseisuuden kynsistä. Nerokkuus ja petos hänen kuolemassaan piileekin muualla. Seuraavassa tarkastelenkin

Brunon rikkaiden ajatusten valossa tämän nerokkuuden lähteitä ja kuoleman huijaamisen mahdollistanutta taitoa. Tarkastelun kohteena siis on se, mikä antoi Brunolle mahdollisuuden välttää kuoleman, ja se miten petos toimi Brunolle henkilökohtaisen pelastumisen välineenä.

Jos ajattelemme, että petoksen taito perustuu paljon juonen monikerroksisuuteen ja hienovaraisuuteen, voimme päätellä, että brunolainen petos oli hyvin nerokas. Hänen kykynsä nähdä syvälle asioiden välisten sidoksien äärettömään kirjoon mahdollisti hänen pelastumisensa roviolta. Tästä petoksen ja monikerroksellisuuden näkökulmasta voidaan olettaa, että Bruno olisi ollut ylpeä hänen petoksensa vielä tänä päivänäkin herättämästä hämmennyksestä. Ne tavat, joilla voimme tuoda esiin hänen läsnäolonsa, ovat moninaiset ja huomiota herättävän eriskummallisia. Bruno mainitaan usein yhtenä renessanssiajan huomattavimpana filosofina, vaikka ongelmaksi lähemmässä tarkastelussa nouseekin se, mikä tarkasti ottaen oli hänen ”huomattava” filosofinen kontribuutionsa.<sup>1</sup> Hänet mainitaan usein myös modernin ajan tai tieteellisen vallankumouksen martyyrinä, joka ei perunut Galileo Galilein (1564–1642) tapaan puheitaan pelastukseen fyysisesti. Toisaalta hänen kirjoituksissaan ei ole mitään, joka suoranaisesti osoittaisi hänet modernin maailman edelläkävijäksi.<sup>2</sup> Häneen kiinnitetystä superlatiiveista huolimatta perusteellisemmässä tarkastelussa huomio kiinnittyy hänen kirjoituksiensa epäselkeyteen, syrjähteleevyyteen ja omituisuuteen. Bruno olisi ollut hyvillään tästä hämmennyksestä. Se heijastelee hänen pelastumisen taanneen petoksen nerokkuutta. Hyvä petos on aina mysteeri, joka jää elämään tai paremminkin kummittelemaan juuri monimerkityksellisuuden ja moniker-



roksisuuden aiheuttamien yllätysten hämmentävässä kontekstissa. Petos liittyy näin elämää synnyttävään taitoon.

#### VALHEEN KYKY PALJASTAA TIETÄMÄTTÖMYYTTÄ

Löytöretkien aika ja varsinkin Amerikan löytöminen oli omiaan vaikuttamaan maailmankuvan suhteellistumiseen. Uudet löydöt paljastivat vanhojen käsityksien rajallisuuden ja vahvistivat käsitystä, että myös tuleva aika voisi tuoda mukanaan uusia oivalluksia. Orastava tieteellinen maailmankatsomus ja sitä edistänyt fyysisen todellisuuden matematisointi olivat omiaan vahvistamaan tätä uuden etsimisen ja löytämisen ilmapiiriä. Löytöminen ja löytöretket olivat ajalle ominaisia teemoja niin fyysisten ilmiöiden tutkimisessa, maantieteen kartoittamisessa, kuin renessanssin ajan taiteessakin. Etsimisen ja löytämisen aika asetti vastakohdakseen stabiilin käsityksen totuudesta<sup>3</sup>.

Brunon käsitys todellisuuden äärettömästä vaihtelevuudesta heijastelee hänen skeptistä asennettaan kaikkialla paikkansapitäviä totuuksia kohtaan. Totuus on aina illusorinen. Kyky nähdä tähän loitsunomaiseen todellisuuteen oli samalla kykyä loihkia esiin sen uusia variantteja. Tieto ja taito olivat toisiinsa kietoutuneita käsitteitä, joten Brunon skeptinen asenne vallitseviin tai mahdollisiin totuuksiin ei sisältänyt kehoitusta nihilismiin. Parimminkin hän näki tämänkaltaisen todellisuuden tarjoavan mahdollisuuksia totuudella leikkittelyyn ja totuuden tuottamisen hallintaan. Brunon englantilainen ystävä, tutkimusmatkailija Raleigh, kehitti käsitystä maailmasta näyttämönä ja elämästä

pelinä: ”Jos elämä on peli, niin eikö ole jaloa pelata sitä yhtä hyvin tai paremmin kuin jos se olisi jotain vakavampaa”<sup>4</sup>. Samassa hengessä Bruno kehitti omaa sektantiaan, muistitaitoa, joka sallisi hänelle elämän kaikkeuden kartoittamattomien alueiden tutkimisen. Elämä suurena näyttämönä tarjosi osallistujalleen mahdollisuuksia, ei ainoastaan käsikirjoitusten kopioimiseen, vaan koko näytelmän uudelleen kirjoittamiseen loihittamalla esiin uusia lavasteita, hahmoja ja kokonaisia näyttämöjä, kuten Kopernikus ja uskonpuhdistajat olivat osoittaneet.<sup>5</sup>

Todellisuuden loputtomassa varianssissa myös totuuden luonne on alati muuttuva. Näin Brunon ajattelussa valhe ja totuus saavat saman statuksen. Maailmassa, jossa totuus on aina valhetta, tulee valehtelemisestä totuuden puhumisen väline. *Valtio*-dialogissaan Platon oli asettanut valheen, jota hän kutsui jaloksi, hyvän elämän tavoittelun lähtökohdaksi. Tämä valhe oli myyttien ja tarinoiden keksimistä. Niiden avulla nuoria voitiin kasvattaa oikeaan ja hyväksyttävään suuntaan. Valheen luonne oli siis fiktiivinen. Se muuttui totuudeksi niille, jotka eivät kyenneet näkemään sen fiktiivistä luonnetta. Niin kuin luolavertauksen vangit, Platonin valtion nuoret eivät kyenneet eristyneisyytensä takia havaitsemaan omaa tilaansa. Brunolle eristyneisyys oli voitettavissa todellisuuden monimutkaisten säikeiden tarjoaman ”matkustamis/liikkumiskyvyn” avulla. Bruno käsityksen mukaan tämä kyky ei kuitenkaan johda jonkin varman maaperän löytymiseen, vaan löytöretkien mukanaan tuomat aamun sarastukset ovat vain preludeja staattisemmille jaksoille.

Brunon ajattelussa ajan sykliisyys johtuu pääosin kahdesta te-

kijästä: Aktiivinen uuden etsiminen pitää aina sisällään uusien myyttien keksimisen. Siten jo ”uuden aamun sarastuksessa” on läsnä tarkoituksellinen halu jähmettää syntynyt ja edullinen tilanne. Toisaalta uuden ajan tuojat saattavat lumoutua omista mielikuvituksen tuotteistaan, omista lumouksistaan niin että alkavat itsekin uskoa niihin. Siksi uuden tiedon tuottaminen sisältää sekä mahdollisuuden että vaaran. Mahdollisuudet piilevät siinä, että todellisuuden monimuotoisuuden tutkiminen lisää todellisuuden monisäikeisyyden tuntemusta. Tämä sofistikoitunut kyky ymmärtää syvälle äärettömään kirjavuuteen tuo mukanaan yhteyden kosmoksen olemukseen. Toisaalta löytäminen on siinä määrin hypnoottista, että leikittelevä hienovaraisuus kääntyy helposti suoraviivaiseksi sitoutumiseksi oman mielikuvituksen tuotoksiin.

#### TRAGEDIA JA KOMEDIA

Brunon käsittämässä suhteellisessa ja alati mutatoituvassa maailmassa matemaattiset metodit eivät tarjonneet välineitä tarkkaan kartoitustyöhön. Augustinus oli vaikutusvaltaisesti todennut, että se, mikä teki asioista sen mitä ne ovat, on muuttumaton: Jänis on jänis ja kettu pysyy kettuna. Tämä Brunolle vieras asenne todellisuuteen oli hyvin vakava. Se tarjosi kuitenkin hyvän jalustan tieteellisen ajattelun läpimurrolle, ilmeten esimerkiksi vakaisissa luonnonlaeissa ja ajatuksessa gravitaatiosta. Tieteellinen vallankumous merkitsi myös siirtymää keskiajan leikittelevästä asenteesta moderniin vakavuuteen, joka ei jättänyt sijaa kirjavuudelle ja oikuille. Ne jauhautuivat murskaksi universaalien lainalaisuuksien yhdenmukaistavan painon alla<sup>6</sup>. Keskiajan kulttuurissa nauru oli keskeisellä sijalla. Niin hautausmaat kuin katedraalitkin tarjosivat mainion puitteen markkinahumulle ja sirkustempuille. Myös naurun ikää pidentävä vaikutus oli yleisessä tiedossa ja siksi julkisen naurun avulla yritettiin karkottaa lähestyvää ruttoa. Ilmapiiri vakavoitui ja näin makaaberiksi kääntynyt nauru sai väistyä uskonnollisen hartauden ja tieteellisen vakavuuden tieltä niin ruton karkoitukseen kuin luonnon sulojen tutkimuksenkin kohdalla.<sup>7</sup>

Matematisoitu fysiikka keskittyi asioiden materiaalisten, mitattavissa olevien piirteiden kartoittamiseen, koska vain niiden kohdalla voitiin päästä tarkkuuteen. Kun kultahippu oli kerran punnittu, sen tarkastaminen, muuttuiko paino itsestään, koettiin tarpeettomaksi. Tämänkaltainen pysyvä, vakaa ja jäykkä todellisuus suosi Herakleitoksen kyyneliä yli Demokritoksen naurun<sup>8</sup>. Näissä oloissa tragedia, nousi korostuneeseen asemaan komedian kustannuksella. Traagiseksi ja vakavaksi käsitettyjen asioiden koominen ilmaisu sai kielletyn ja yhteiskuntakriittisen leiman.

Yhdessä vakavimmista teoksistaan – josta on yritetty ammentaa eheä ja vakava filosofia – *De Gli Eroici Furori* (Sankarillinen hulluus) Bruno vastaa kritiikkiin, että kirjoittaessaan ylevästä hän olisi unohtanut luonnollisuuden: ”Ei, älköön Jumala epäilkö, että tämä ajatus olisi tullut mieleeni! Itse asiassa haluan lisätä, että vaikka minulle tarjottaisiin monia kuningaskuntia ja korkeimpia olotiloja, en olisi kyllin viisas tai hyveellinen kastroidakseni itseni tai ryhtyäkseni eunukiksi”. Tämä vihjaa Brunon halusta nostaa seksuaalisuus, eros, sen monissa ilmenemismuodoissa psykologisten ja poliittisten ilmiöiden ymmärtämisen kontekstiksi. Sen lisäksi, että Bruno asettaa eroottisen rakkauten teeman keskiöön, hän tuo sen esiin koomisella tavalla. Tämä ajan ja kohtalon koomisuutta korostava piirre on oleellinen osa Brunon ajattelua sekä hänen rakentaessaan omaa tulkintatapaansa että hänen kritisoidessaan ajalleen ominaista tapaa sublimoida politiikka tekemällä siitä traagista. Brunon leikkisyys vastusti tieteellisyyden vakavuutta ja nosti esiin luonnon-

laeista riippumattomat muodonmuutoksen ja mutatoitumisen mahdollisuudet. Brunon maagisessa todellisuudessa oli mahdollista lakata olemasta, muuttua toiseksi ja hävitä olemasta ilman syytä.<sup>9</sup>

Komedia ja tragedia vuorottelivat Brunon ajattelussa ja elämässä. Tragedia edusti hänelle muotoa, joka ohjasi kohti yhteiskunnallista arvostusta, mutta samalla riisui mielikuvitukselta sattumanvaraisuuden ja yllätyksellisyyden. Bruno taiteili tragedian varjossa, pelaten sen piiristä astumisella ja matkalla kohti poliittisesti epäkorrektimpia alueita. Niccolò Machiavelli (1469–1527) oli osoittanut kuinka vakava ja julma politiikka sisälsi paljon hullunkurisia ja surkukupaisia piirteitä. Bruno eteni Machiavellin raivaamaa polkua pitkin osoittaessaan kuinka komedia kuvasi elämää, joka oli täynnä tragedian jylhät juonenkulut varjoonsa jättävää yllätyksellisyyttä ja sattumanvaraisuutta. Mikään ei pysynyt samana, ei juoni eivätkä näyttelijät, vaan tapahtumilla oli omintakeinen taipumuksensa menettää vakavuutensa.

Bruno ei koskaan ollut kotonaan ylevien tarinoiden politiikassa, vaan haki järjestystä leikkisästä muistijärjestelmästä. Toisin kuin tragedia, muisti oli salamerkitysten ja naamioiden hallitsija. Tapahtumien oikukkaat käänteet eivät ainoastaan olleet tavoitettavissa ja hallittavissa akrobaattisen muistitekniikoiden avulla, vaan muisti kykeni myös hävittämään ja loihtimaan yllätyksiä esiin. Brunon kiinnostus kääntyi pois ylevistä tarinankuluista kohti leikkisää fantasmojen järjestelmää, jonka avulla hän toivoi voitavan navigoida hullunkurisessa ja surkukupaisassa todellisuudessa. Tragedian juonta varjeltiin ja sen rakennetta pidettiin kyllin vahvana sitomaan elämän nopeat juonenkäänteet. Poliittikan hyveellistä vakavuutta painotettiin valtiollisen elämän traagisuuden alituisella kertaamisella. Bruno suhtautui epäilen tällaisen mahdollisuuteen kesyttää poliittisen elämän alinomaan kevyeksi osoittautuva koominen suttuisuus ja yllätyksellisyyys. Niin oudolta kuin se kuulostaakin, Brunon muistijärjestelmä tarjosi koomiset puitteet tragedian vallan kuvaamiselle. Tämä tekee Brunon kirjoituksista ja väitteistä perustavalla tavalla poliittisia. Vastustaessaan vakavuuden valtaa, hän asettui törmäyskurssille vallalla olleiden poliittisen järjestyksen luomisen ja ylläpidon pyrkimysten kanssa.

#### YLÖS JA ALAS

Erityisesti 1500-luvun teatteritaiteessa jaloimpana muotona pidettiin tragediaa, jossa käsiteltiin elämää suurempia hahmoja ja suureellisia tekoja.<sup>10</sup> Tässä kontekstissa Bruno asettuu aikakautensa kriitikoiden joukkoon. Tragedian ja komedian välinen jako voidaan nähdä, ei ainoastaan draamaan liittyvänä, vaan myös politiikka ja tiedettä kuvaavana asetelmana. Poliitiikka dramaattisine käänteineen ja jaloine päämäärineen ja orastava tiede totuuden etsintöineen haluttiin asettaa eppisiin mittasuhteisiin sekä ylentää tragedian lailla korkeiksi elämänmuodoiksi. Aristotelisessa jaossa, jossa tragedia imitoi korkeita hahmoja ja komedia matkii alhaisia tyyppejä, komedia asettuu vähäpätöiseen rooliin tavalla, joka kuvastaa vieläkin vallalla olevaa käsitystä tragedian poliittista järjestystä tukevasta ja oikeaa käytöstä opettavasta roolista. Yleisenä päämääränä oli jalostaminen eli alhaisen tekeminen ylhäiseksi, mutta brunolainen alkemia tarjosi myös päinvastaisen mahdollisuuden.

Kaikki oli siis muutettavissa. Tämä oli Brunon magiikan eräs radikaaleimmista ja samalla vaarallisimmista puolista. Magiikka tarjoaa välineitä, joilla muuttaa hyväksi käsitetty pahaksi tai toisaalta pahaksi todettu hyväksi. Mikään ei ole niin hyvää, etteikö sitä voisi kääntää pahaksi, eikä mikään ole niin paha, etteikö sitä voisi muuttaa hyväksi<sup>11</sup>.

Bruno tavoitteli tekniikkaa, joka mahdollistaisi mielikuvituksen tahdonalaisen manipuloinnin. Tämä pyrkimys mielikuvittamisen tekniikkaan perustui oletukselle ymmärryksen ja fantasman toisiinsa kietoutuneisuudesta: kohdennettu ja kokonaisvaltainen ymmärtäminen vaatii kykyä kohdentaa ja manipuloida mielikuvia. Maailman nähtävät asiat aiheuttavat mieleen painuvia kuvia eli voimme myös muistaa näkemämme. Brunon arvostaman Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) mukaan ongelma on se, että sielun sisältämät abstraktit ajatukset eivät ole tällä tavoin ”nähtävissä”. Niiden muistaminen vaatii sisäistä mielikuviin perustuvaa kuvittamisprosessia eli muistitekniikkaa.<sup>12</sup> Brunon elämäntyönä oli kehittää tämänkaltaisen mielikuvituksen tarvitsema muistitekniikka, jonka tarkoituksena oli henkisten kykyjen viljelyn ohella ihmisten ja tapahtumien manipuloimisen taito.<sup>13</sup>

Sielu, henki ja ruumis -kolmijako muodostaa hierarkisen sarjan, jonka tasot mahdollistivat kahdensuuntaisen liikkeen.<sup>14</sup> Laskevan liikkeen malli käsitti Ykseydestä (Jumalasta) tähtiä kontrolloivien henkien kautta aina ihmiseen sieluun ja ruumillisuuteen ulottuvan katkeamattoman ketjun. Tämän lisäksi oli nousevan liikkeen malli, joka alkoi eläimellisestä päätyen Ykseyteen. Brunon mielestä laskeva malli oli luonnostaan tärkeämpi: ”Valon ja pimeyden luonteet ja voimat eivät ole kuitenkaan tasavertaiset. Tämä johtuu siitä, että valo heijastuu ja tunkeutuu läpi syvimmän ja luoksepääsemättömimmän pimeyden, mutta pimeys ei voi tunkeutua valon puhtaimpaan kehään.”<sup>15</sup> Huolimatta siitä, että hän näkee laskevan (valon) mallin yleisessä mielessä perustavampana, hän korostaa päinvastaisen tilan mahdollisuutta: ”...johtuen aktiivisesta periaateista ja hengestä tai universaalista sielusta mikään ei ole niin keskeneräistä, viallista tai epätäydellistä, tai niin mitätöntä (yleisen käsityksen mukaan), ettei siitä voisi tulla suurten tapahtumien lähde.”<sup>16</sup> Koska asiat kietoutuvat aktiivisesti ja elävästi toisiinsa, valon (Ykseyden) ylivalta ei ole ehdottoman vakaa asiantila, vaan alati muuttuva ja kuohuva tilanne.

#### NÄKÖKYKY OLEMISEN JA EI-OLEMISEN VÄLIMAASTOSSA

Eräs Brunon keskeisistä käsitteistä on äärettömyys.<sup>17</sup> Tämä teema yhdistyy usein mahdollisten maailmojen lukumäärän äärettömyyteen.<sup>18</sup> Todellisuuksien loputon määrä kytkeytyy Brunolla kuitenkin kaiken perimmäiseen ykseyteen. Kaiken takana oleva ykseys on hänen mukaansa symmetrisessä suhteessa äärettömyyden maailmankaikkeuteen, sillä vain äärettömän olevaisen kirjo voi rinnastua ykseyden kauneuden kanssa. Taustalla on tasapainoajattelu, jossa hengen ykseys vastaa äärettömän runsasta ja kirjavaa olevaista.<sup>19</sup> Äärettömyys ja ykseys eivät siis ole toisiaan poissulkevia käsitteitä, vaan ne saavat lukijan huomaamaan, että mikä tahansa oleva on kietoutunut kaikkiin muihin mahdollisiin todelluuksiin. Maailmankaikkeus oli siis läsnä kaikkialla, ja sen rajaton kauneus ja voima piilikin kaikkeuden ja ykseyden yhteenkietoutuneisuudessa.

Tällä metafysisellä yhtälöllä ”todellisuuden äärettömyys = ykseys” leikkittely oli Brunon ilmeikkäimpiä harrastuksia. Jos yhtälön vasen puoli vastasi kaikkea, niin sen toinen puoli oli olemattomuutta, ei-mitään: yllättävä johtopäätös oli näin se, että ei-mitään oli verrannollinen kaiken kanssa. Nimeämätön ei-mitään (ykseys) oli tutkimuksen kohde kartoitettaessa kaikkeuden äärettömyyttä. Yhtälö toimi myös toiseen suuntaan, kun lisääntyvä tietoisuus ykseydestä paransi kykyä nähdä, luoda ja generoida uusia olevaisuuden muotoja. Tämä tasapainoilu kaikkeuden ja ei-minkään välillä oli yksi melankolisen ihmisen tärkeimmistä luonteenpiirteistä. Niin kuin synkän Hamletin kohdalla (ollako vai eikö olla), melankoliassakin oli keskeistä labiili olemisen sielun ja ruumiin välillä, sekä yliaistillisen että aistillisen

kokemuksen kaipaaminen.<sup>20</sup> Brunolle melankolia oli kuitenkin kaikkea muuta kuin eksistentiaalista vieraantumista. Sen merkitys piili kyvyssä yhdistää sielu ja ruumis, vaikkakin hyvin labiililla tavalla.

Tämän yhtälön painopisteen, yhtäsuuruusmerkin, varassa tasapainoilu tarjosi perustan, joka mahdollisti aikaan ja paikkaan sitoutumattoman todellisuuden tarkastelun. Ioan Couliano toteaa,<sup>21</sup> että yhdyssidos sieluun mahdollistaa tietämisen, joka ei onnistu pelkän aistikokemuksen varassa, koska sielun ja olevaisuuden yhdistävässä tilassa kaikki on läsnä ja havaittavissa ilman ajan ja paikan tuottamia erotteluja.<sup>22</sup> Tätä sielun ja ruumiin välistä linkkiä voidaan verrata uneen, jossa tapahtumat tuntuvat todellisilta, vaikka niitä ei ole sidottu arkielämän lainalaisuksiin. Varhaisella keskiajalla käytössä ollut käsite preternaturalista, joka välitti luonnollista ja yliluonnollista, nousee tässä esille. Bruno<sup>23</sup> toteaa, että preternaturaali käsittää ilmiöitä, jotka ovat rajuja ja luonnonvastaisia tai sitten luonnon leikkittelyä omalla järjestyksellään. Preternaturaali yhdistettiin hämmästyttäviin ja hämmäntäviin ilmiöihin, kuten kuusisormiseen lapseen, yksisarviseen, luonnon mullistuksiin tai niistä kertoviin enteisiin. Preternaturalin kohdalla huomio kiinnittyi partikulaariin, erilliseen ja kontingenttiin, joihin matematisoiva tieteellinen asenne suhtautui torjuen, vältellen tai vähätellen.

#### FANTASMAT

Brunon ajattelussa preternaturalisuuden alue yhdistyi hänen muistisysteeminsä fantasmaattiseen puoleen. Jaottelu luonnolliseen, preternaturaliin ja yliluonnolliseen oli analoginen erään vanhemman ja tärkeämmän jaottelun kanssa: ruumis, henki ja sielu. Kummassakin jaottelussa preternaturaali ja henki olivat välittävissä asemassa ja kumpaankin liittyi fantasman käsite. Aristoteleen esiin nostaman käsityksen mukaan fantasma on kieli, jolle aistimaailman havainnot kääntyvät, jotta sielu (järki) voisi ne ymmärtää. Brunolaisessa muistisysteemissä fantasma sai mielikuvituksellisten kuvien luonteen. Tuomas Akvinolainen oli korostanut, että näiden fantasmaattisten kuvien tulee olla hyvin erikoisia ja mieleenpainuvia, jotta ne muistuttaisivat. Tätä taustaa vasten on helpompi ymmärtää Brunon fantasman luonne.

Brunolle fantasmat tarjosivat osan preternaturalista mielikuvituksen kielestä, jonka avulla voisimme ymmärtää olevaisen äärettöntä varianssia ja toisaalta kaiken taustalla olevaa ykseyttä. Brunon tapa korostaa fantasman kieltä ja kielen fantasmaattista luonnetta oli ristiriidassa hänen ajallaan yleistyneen käsityksen kanssa. Yleisempää käsitystä kuvaa hyvin Thomas Hobbesin (1588–1679) ajattelu, jossa luonnon hirviöt kytetään kielellisiin metaforiin.<sup>24</sup> Hobbesin mukaan metaforat olivat luonnottomia juuri niiden välittävän luonteen johdosta. Metaforat mahdollistivat promiskuiteetisesti toisiinsa luonnollisesti kuulumattomien asioiden yhdistelemisen. Luonnossa tämänkaltaiset hirviöt olivat esimerkiksi ihmisen ja eläimen yhdistelmiä (susi-lapsia) tai eläimen ja kiven välimuotoja (fossiileja). Hobbesin käsitys oli, että metaforat preternaturalaaleina ilmiöinä eivät sopineet kieleen, sillä ne sekoittivat kirjaimellisen vertauskuvalliseen ja siksi totuuden valheeseen. Brunolle kieli – yrittäessään vaikuttaa ja reagoida äärettömän todellisuuden kanssa – ei voinut olla muuta kuin vertauskuvallista ja fantasmaattista.

Brunolle Hobbesin ajatukset olisivat olleet vieraita, koska ne olisivat johtaneet sekä muistitaidon että sen fantasmaattisen perustan rappioon että magiikan menetykseen. Ei siis ole yllättävää, että Brunolle egyptiläiset hieroglyfit muodostivat esimerkilleen kuville (fantasmaattiseen) perustuvan kielen.<sup>25</sup> Brunon mielestä latinalaiset kirjainmerkit olivat ongelmallisia, sillä ne

asettivat itsensä sisältämäänsä viestiin nähden toissijaiseen asemaan, kun taas Brunolle merkit olivat osa viestiä. Ne auttoivat merkityksen rakentamisessa ja niiden voitiin jopa käsittää olevan sanojen merkitys. Fantasmaja sisältävän muistijärjestelmään perustuvan kielen merkit (*pictographit*) olivat tärkeässä roolissa merkityksen syntymiseen nähden. Muistijärjestelmän ylläpitämästä fantasmaojen kielestä tulee näin paljolti se mistä puhutaan, eikä siis vain se miten puhutaan. Tästä näkökulmasta on helppo ymmärtää, että Brunolle kielen fantasmat sisälsivät paljon konkreettista voimaa. Tämä voima oli se mitä tavallinen kirjoitus ja kieli menetti ja miksi niihin perustuva magiikka ei voinut Brunon mukaan toimia.

Käsitellessään muinaisegyptiläistä tapaa mieltää kirjoitus Frankfurter toteaa, että pictograafinen kirjoittaminen mahdollisti tietyn merkin isetietoisuuden.<sup>26</sup> Näin kirjoitettu kieli oli maagista, koska sillä oli oma mielensä ja merkityksensä. Tämä käsitys kuvaa hyvin myös Brunon ajattelutapaa. Brunon muistikielen merkit, fantasmat, olivat autonomisia kyetessään sekä kuvaamaan että järjestämään todellisuutta. Käsitteen fantasma (eng. *phantasm, phantom*) modernimpi merkitys kuvaa tätä autonomista piirrettä. Haamu tai aave on siis fantasmaattinen, sillä se asetetaan usein toimijan itsenäiseen asemaan. Samalla tapaa muistijärjestelmän fantasmat olivat Brunolle voimakkaita ”palvelijoita”, kunhan vain niitä osattiin käyttää. Toisaalta merkkien taitamaton käyttö saattoi johtaa huonoihin, käyttäjänsä kanalta arvaamattomiin ja vaarallisiin seurauksiin.

Ei ainoastaan Brunolle, vaan myös monille muille maagisen tradition edustajille kaikella olevalla on oma tietävä ja eloisa tietoisuus. Ajattelevan ihmisen tavoin puut, kivet, eläimet, rakennukset ja ylipäättään kaikki olemassaoleva ja kuvitelu omaa hengen. Tämä koskee myös sanoja, tekoja ja tapahtumia. Kielen ja todellisuuden välillä ei ole mitään jyrkkää raja-aitaa, vaan kieli kietoutuu erottumattomasti niin omaan muotoonsa kuin kielessä näyttäytyvään todellisuuteen. Brunon kohdalla tämä ajattelutapa näkyy erityisesti hänen maagisessa kieliteoriassaan, jonka mukaan asiat ovat niin kuin me sanomme niiden olevan. Brunon mukaan kieli ei siis heijastanut todellisuutta, vaan rakensi sitä. Kielen rakenne ja muoto oli yhtä todellisuuden kirjavuuden kanssa tavalla, joka mahdollisti kielenkäyttäjille todellisuuden muokkaamisen.

Brunon muistijärjestelmään pohjaava kieli oli siis kaksiteräinen miekka. Yhträältä se mahdollisti todellisuuden varioinnin tehden taitajastaan itsenäisen toimijan ja luoja. Toisaalta se satoi itseensä, koska se oli sekä kieli, jolla puhua todellisuudesta, että todellisuus itse. Näin maaginen kieli sekä mahdollisti toimijuuden että toisaalta teki kielestä itsestään toimijan riistäen näin tämän roolin käyttäjältään. Kielen toimijuutta halvauttava rooli avasi maagille mahdollisuuden luoda autonomisia fantasmoja, jotka kykenivät sitomaan itseensä kielenkäytössään vähemmän kyvykkäät. Näin maagiseen kieleen sisältyvä vaaran aspekti oli myös mahdollisuus.

## LOPUKSI

Brunolaisesta näkökulmasta tarkasteluna hänen teloituksensa tarjosi hänelle paradoksaalisen tavan paeta kohtaloaan. Silmiinpistävä tapa kuolla oli omiaan muuntamaan hänet fantasmaattiseen olotilaan. Dramaattinen tapa poistua elämän näyttämöltä lisäsi Brunon haluamaa vaikutelmaa tragediasta. Tullessaan osaksi tragedian vakavaa olemusta, Bruno nousi hetkessä haluamiinsa myyttisiin mittasuhteisiin. Fantasmaojen omaava toimijuus ja autonomisuus mahdollisti sen, ettei Brunon olemassaolo fantasmana ollut riippuvainen muiden mielikuvituksesta. Brunosta tuli osa mielikuvitusta, joka muistuttaa omasta olemassa-

olostaan tahdostamme riippumatta. Bruno muistuttaa esseeseen sitomisen taidosta (*De vinculis in genere*), ”ettei sitovalle toimijalle ole mahdollista sitoa mitään itseensä ellei sitoja itse tule sidotuksi sidottuun”<sup>27</sup>. Tämä nostaa esiin Brunolle keskeisen toimijuuden ongelman. Toimija kuvitellessaan todellisuuden statuksen olevan jotain muuta kuin fantasmaattista, tulee sidotuksi fantasmoihin ja menettää kykynsä vaikuttaa niihin. Toisin sanoen toimijan toimijuus ”vuotaa” fantasmaattiselle tasolle. Mikä oli ennen pelkästään mielikuvituksen luomus, fantasma, muuttuu näin toimijaksi ja entisestä toimijansa tulee näiden fantasmaojen konemainen toistaja. Näin herra-renki-suhde kääntyy päällelleen.

Bruno toteaa, että silloin tällöin syntyy henkinen ja mysteerinen sidos, jossa se joka sidotaan ei ole tietoinen sitojastaan.<sup>28</sup> Ajatus Brunosta on usein tämänkaltainen mysteeri, kun hänen identiteettinsä vääristyy taittuessaan lukusiten kertomusten, tulkintayritysten ja aikakausien vaihtelujen prismassa. Tietyllä tavoin meistä tietämättämme tulee Brunon olemukseen ja ajatteluun sidottuja. Ajatus Brunon henkiinjäämisestä tuntuu tietenkin modernista tarkkailijasta lähinnä huvittavalta. Moisen ajatuksen sinnikäs julkituominen johtaa lopulta hämmennyneeseen ja kiusaantuneeseen älylliseen vastarintaan. Ajatus voidaan tulkita positiivisesti allegorisena tai metaforisena kielenkäyttönä. Voimme sanoa, että Bruno jäi elämään muistoissamme, ja että jokainen hänen kirjoituksiensa uudelleen tulkinta on eräällä tavoin hänen kuolemattomuutensa vahvistamista. Mutta Brunon ajatusten valossa hänen henkiinjäämisensä, muussakin kuin metaforisessa mielessä, on myös mahdollinen. Tällainen toisenlainen henkiinjääminen on perusteltavissa Brunon omien käsitysten avulla.

## VIITTEET

1. Esimerkiksi Bertrand Russell pitikin Brunoa esimerkkinä ajattelijasta tiensä alkutaipaleella eikä minään suurena filosofina.
2. I. Coulano (1987) toteaa osuvasti, että Bruno oli mitä suuressa määrin oman vanhan ajan ajatusten tuote ja niiden kehittäjä, kuin sarastavan uuden ajan edelläkävijä, jollaisena häntä on yleisesti pidetty.
3. MacPhail 1998, s. 885.
4. Turner 2000, s. 4.
5. Muistiteknikat olivat Brunon aikaan tultaessa muovautuneet ns. muistiteatteriksi. Esimerkiksi Giulio Camillon muistiteatteri oli rakennus, jonka sisään muutama ihminen mahtui kerralla. Muistiteatteri oli tarkasti rakennettu ottaen kaikissa yksityiskohdissa huomioon erilaisten muotojen, värien, ornamenttien ja kuvien mielikuvituksen kanssa reagoiva symbolinen muoto. Symbolisysteeminä muistiteatteri oli järjestetty paljolti astraalisen analogian mukaan ”katsomon” jakautuessa seitsemään pilareilla merkittyyn osaan tunnettujen planeettojen lukumäärän mukaan. Jokaiseen ”istuimeen” oli asetettu kuvia sekä jokaisella penkkirivillä että katsomonosalla oli oma teemansa näille kuville. Henkilön asettuessa itse näyttämölle ja katsellessa äänetöntä ”yleisöään”, hänen käsitettiin kykenevän keskustelevaan ja puhumaan niin kuin Cicero aikoinaan, koska asetelma herätti hänen mielikuvituksensa siihen sopivalla tavalla. Muistiteatteri oli siis aikansa ”tajunnan laajennus” tapa.
6. Huizinga 1955, s. 4.
7. Naurun ikääpidentävä vaikutus ei kuitenkaan kadonnut lopullisesti. Esimerkiksi koleraepidemian lähestyessä Pariisi 1830-luvulla sitä yritettiin torjua nauramalla, laulamalla ja tanssimalla.
8. Findlen 1998, s. 249.
9. Bernard Fontenelle kirjoitti mekaanisen maailmankuvan ylistyksensä melkein vuosisata Brunon kuoleman jälkeen. Seuraava hänen kirjoitukseensa kuuluu yksinkertaisuuden arvoa korostava kommentinsa tuo hyvin esiin sen miten kaukana sen aikainen tieteellinen ajattelu oli Brunon runsaasta pursuavasta maailmankäsityksestä: ”Minä arvostan [mekaanista universumia] enemmän, koska tiedän sen muistuttavan kelloa. Mitä selkeämältä ja helpommalta koko luonnon järjestys näyttää olevan, sitä enemmän se näyttää minusta ihailvalta.” Tieteellinen vallankumous korvasi hengen käsitteen asioissa ja asioihin vaikuttavan voiman käsitteellä, joka ilmene kappaleiden välisessä vuorovaikutuksessa. Hengen korvaaminen voiman käsitteellä, joka tuotoiltiin sellaisiin keskeisiin käsitteisiin kuten painovoima, herättää kysymyksen hengen käsitteen muodosta.



10. Teatteri käsitteenä tarjoaa mielenkiintoisen arkitehtuurillisen yhtymäkohdan Brunon mainitseisiin nouseviin ja laskeviin skaaloihin. Teatteri on yleensä tila, johon on mahduttettu porrasmaisesti kohoavia allaolevalle näytämölle kohdennettuja istuinvivejä. Varhaiselta uudelta-ajalta lähtien tämän kaltaisia tiloja käytettiin ei vain dramaattisten esitysten esittämiseen, vaan myös tähtitieteellisiin ja anatomisiin demonstraatioihin. Planetaariossa tähdet heijastettiin tilan kattoon samalla osoittaen nousen skaalan taivaallisuutta. Samoin ei ole harvinaista, että teattereidien kattoon oli maalattu tähtitaivas ja astrologisia symboleja tai, että sitä kutsuttiin taivaaksi. Teatteri muodosti myös kehän tai ympyrän, joten sen jo itsessään merkitsi harmoniaa.
11. Bruno 1998, s. 107.
12. Bruno 1998, s. 109.
13. Erilaiset muutitekniikat olivat käytössä keskiajan luostariessa, joissa munkit harjoittivat sisäistä mielenlujuttua niiden avulla (esim. Couliano 1987, 33).
14. Yates 1987, s. 112.
15. Ajan neo-Platonismille oli ominaista, että malli käsitettiin melkein yksinomaan yksisuuntaiseksi. Kaikki pyrkivät ylöspäin kohti valoa ja puhtautta.
16. Bruno 1998, s. 108.
17. Bruno 1998, s. 111.
18. Bruno on kuitenkin ensimmäinen, joka käyttää tätä käsitettä järjestelmällisesti ja vaivatta: ”Minä sanon, että maailmankaikkeus on täysin ääretön, koska sillä ei ole reunaa, rajaa tai pintaa” (*De L'infinito Universo et Mondi*, Luku 1).
19. Bruno kirjoittaa aurinkokuntien ja maailmojen monilukuisuudesta teoksessaan *De L'infinito Universo et Mondi* (Äärettömästä maailmankaikkeudesta ja maailmoista) luvussa kolme: ”On olemassa hyvin lukuisia aurinkoja ja niiden ympärillä ääretön määrä aurinkoja kiertäviä maailmoja. Aivan samoin kuin meidän havaitsemat seitsemän kiertävät lähellä meitä olevaa aurinkoa.”
20. Olevien olentojen äärettämyyttä korostavasta ajatussuunnasta oli tärkeä osa 1600-luvun ajatusten kirjoja. Esimerkiksi taloustieteellisessä ajattelussa se johti merkantilismille vieraaseen ajatteluun, jonka mukaan varallisuus ei ollut rajattu tai vakio vaan sen määrä oli loputon (Finkelstein 2000, 93).
21. Shakespearen unohtumaton dilemma on todennäköisesti Brunolta peräisin oleva lainaus (Heisler 1990).
22. Couliano 1987, s. 49.
23. Labiili tasapainoittelu mihin Brunon yhtälö kaikkeuden ja xykseyden välisestä suhteesta johtaa on yhtenevä Machiavellin ajatukseen kyvystä ratsastaa fortunaa vaihtelevilla ja oikukkailla aalloilla. Brunolle tasapainoittelu äärettömyyden ja xykseyden välissä mahdollisti näkökyvyn, joka ei ollut sidottu tiet-

tyyn aikaan eikä paikkaan. Yhtymäkohta Machiavelliin auttaa ymmärtämään Brunon halua nähdä muistijärjestelmänsä perustuva magiikka hyveellisenä. Machiavellille poliittisen toiminnan hyveellisyys pohjautui toimijan kykyyn aistia aikaansa ja tarttua hetkeen: Se, joka ei tunne ajan henkeä kokee vastoinkäymisiä, kun taas ajan hengen tunteva kykenee kaukokatseisesti toimimaan sen mukaisesti. Brunolle tämä mahdollisuus avautui ainoastaan labiiliin melankolian kautta, jolloin ihminen oli kykenevä näkemään ajallisuuden vaihtelevuuden ja oikukkuuden taakse äärettömyydessä piilevään salattuun (okultistiseen) xykseyteen.

24. Bruno 1998, s. 118.
25. Stillman 1995, s. 791.
26. Bruno 1998, s. 114.
27. Frankfurter 1994, s. 192.
28. Bruno 1998, s. 164.
29. Bruno 1998, s. 164.

## LÄHTEET

- Giordano Bruno, *Cause, Principle and Unity*. Cambridge University Press, 1998.
- Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*. The University of Chicago Press, 1987.
- Paula Findlen, ”Between Carnival and Lent: The Scientific Revolution at the Margins of Culture.” *Configurations* 6 (2), 1998, 243–267.
- Andrea Finkelstein, ”Nicholas Barbon and the Quality of Infinity.” *History of Political Economy* 32 (1), 2000, 83–102.
- David Frankfurter, ”The Magic of Writing and the Writing of Magic: The power of the word in Egyptian and Greek traditions.” *Helios* 21 (2), 1994, 189–221.
- Ron Heisler, ”Two Worlds that Converged: Shakespeare and the Ethos of the Rosicrucians.” *The Hermetic Journal*, 1990.
- Johan Huizinga, *Homo ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. Beacon Press, 1955.
- Eric MacPhail, ”In the Wake of Solon: Memory and Modernity in the Essays of Montaigne.” *MLN* 113(4), 1998, 881–896.
- Robert Stillman, ”Hobbes's Leviathan: Monsters, Metaphors, and Magic.” *ELH* 62 (4), 1995: 791–819.
- Frederick Turner, ”The School of Night”. *Corona*, vol. 4, 2000.
- Frances Yates, *Theatre of the World*. Routledge & Kegan Paul, 1987.

# TIEDÄ JA EDISTY!

*Tiede & edistys* on kriittinen tiedelehti, joka seuraa valppaasti tiedemaailman tapahtumia. *Tiede & edistyksestä* löydät ne käsitteelliset ja metodologiset ajatussuunnat, jotka ovat Suomessa vähän tunnettuja tai uutuuttaan vielä kiistanalaisia. Eryityisesti esillä ovat filosofia, yhteiskuntatieteet, oikeustiede, historia, estetiikka ja muut humanistiset tieteet sekä ekologia. Lukemalla *Tiede & edistystä* saat kosketuksen ajatuksiin, kiistoihin ja kirjoittajiin, jotka paitsi ankarimmin analysoivat aikaamme ovat sitä myös aktiivisesti luomassa.

## TIEDE & EDISTYS

Merleau-Ponty ja fenomenologia • Mauss ja radikaali vaihto • Virtuaalisuudesta • Esteettinen politiikan filosofia • Bataille ja silvottu yhteisöllisyys • Foucault'n Seksuaalisuuden historia • Aristoteles ja talouden rajat • Sartren ja Levinasin etiikka • Surrealismien mielikuvitus • Kant ja 200 vuotta tiedekuntien riitelyä • Verkostometafora yhteiskuntatieteissä • Pedagogisen vallan kritiikki • Teknologiaetoriikka • Euroopan pako metafysiikasta • Ympäristötaistelujen uusi aalto • Weber ja islam • Postmoderni politiikan teoria • Marxin paluut • Filosofian synty • Suomalaisen etiikan vuosisata • Kommunitarismien paradoksit • Nietzsche ja filosofinen viihde • Hölderlin ja paenneet jumalat • Homeros ennen politiikkaa • Arendt ja politiikka • Elokuva ja Heidegger • Naistenkeskinen haureus • Pragmatismi ja ympäristöfilosofia • Deleuzen filosofia • Liberalismi tienhaarassa • Derrida vastaan Searle • Saussure ja kielitodellisuuden kaaos • Holocaust ja Adorno • Baudrillard ja eron kultti • Tunteiden filosofiaa • Spinozan etiikat • Bergsonin nauru • Kulutussosiologia • Judith Butler ja naistutkimus • Psykoanalyysin esihistoria • Luontosopimus • Hegelin oikeusfilosofia • Virilion katoamisen estetiikka • Mannin valtalähdeanalyysi • Viimeisimmät tiedemaailman ilmiöt.

TARJOUS NIIN & NÄIN -LEHDEN LUKIJOILLE  
VUOSIKERTA 2001 NYT

# 120 markkaa!!!

TILAA SEURAAVIA YHTEYSTIETOJA KÄYTTÄEN JA MAINITSE TILAUKSEN YHTEYDESSÄ TÄMÄ TARJOUS. NORMAALIHINNAT (NELJÄ NUMEROA VUODESSA): VUOSIKERTA 150 MK, OPISKELIJOILLE 90 MK, ULKOMAILLE 180 MK. KAIKKI TILAUKSET OVAT JATKUVIA. TILAUKSET, OSOITTEENMUUTOKSET, PERUUTUKSET, YM.: P. (09) 633239 (24 H); E-MAIL: TUTKIJALIITTO@HELSINKI.FI; WWW-SIVUT: WWW.HELSINKI.FI/JARJ/TUTKIJALIITTO. TARJOUS ON VOIMASSA 31.1.01 ASTI.

TIMO KAITARO

# DIDEROT, CONDILLAC JA SOKEA GEOMETRIKKO

Voir est un acte; l'oeil voit comme le main prend. *Paul Nougé (1933)*



## KAKSI AVARUUTTA

Kartesiolaisen maailmankuvan yksi keskeinen piirre oli avaruuden geometrisaatio, mikä puolestaan liittyi läheisesti Descartesin tapaan ymmärtää ulottuvuus aineen määrittävänä ominaisuutena. Kartesiolainen avaruus oli matemaattisesti kuvattavissa oleva abstrakti koordinaatisto. Descartesin mukaan se voitiin ymmärtää älyllisen ymmärryksen avulla, joskin aistimellisesta kuvittelukyvyystäkin oli hyötyä avaruudellisia muotoja ja liikkeitä mielletäessä.<sup>1</sup> Toisaalta aistimiseen liittyvä kuvittelukyky ymmärrettiin passiivisena toimintana vastakohtana ymmärrykselle, jossa mieli toimii aktiivisesti.

Aivan toisenlaisen avaruuden kohtaamme liikkuessamme ja tunnustellessamme ympäristöämme. Tällöin emme pelkästään ajattele avaruutta vaan liikumme siinä, mielemme sijasta ruumis on aktiivinen. Päinvastoin kuin abstraktissa avaruudessa, jossa koordinaatit ovat mielivaltaisesti vaihdettavissa, tässä ruumiillisessa avaruudessa ylhäällä ja alhaalla, lähellä ja kaukana, vasen ja oikea erovat toisistaan laadullisesti.<sup>2</sup> Avaruus on epähomogeeninen, aivan kuin aristotelisessä maailmassa. Vaikka matemaattisen avaruuden koordinaatistot ovat matemaattisessa kuvauksessa identtisiä ja vaihdettavissa, emme ruumiillisessa tilassa voi kääntää koordinaatteja menettämättä kykyämme liikkua sujuvasti. Ruumiillinen tila toimii siis toisenlaisin ehdoin kun geometrinen avaruus. Jos joudumme liikkuessamme toimimaan

*Länsimaisen metafysiikan ja tieto-opin perinne on usein visuaalisten metaforien läpitunkemaa. Millaista olisi tieto-oppi ja metafysiikka ilman näitä metaforia ja niihin liittyviä ajattelutapoja? Tähän kysymykseen ranskalainen valistusfilosofi Denis Diderot (1713-1784) pyrki vastaamaan kääntymällä sokeiden puoleen.*

vain älyllisen ymmärryksen varassa, liikkeemme käyvät äärimmäisen kömpelöiksi. Tämä on helposti osoitettavissa esimerkiksi prismalaseilla, joissa koehenkilön näkökentät käännetään näillä lasilla ylösalaisin. Yhtä vaikeaa on kirjoittaa peilikuvan varassa, omaa kättä ja tekstiä näkemättä. Molemmissa tapauksissa kaikki liikesuorituksia varten tarvittava informaatio on välittömästi saatavilla, se on vain ensin käännettävä tietoisesti ympäri – *ajateltava* toisinpäin.

Kahden avaruuden ero on olennainen tarkasteltaessa Condillacin ja Diderot'n ratkaisuja niin sanottuun Molyneaux'n ongelmaan. Diderot'n ratkaisu voidaan nähdä yrityksenä uudelleenruumiillistaa abstrakti geometrinen avaruus osoittamalla sen juuret ympäristöään tutkivassa ruumiillisessa subjektissa. Esiin tulevat kaksi erilaista tapaa mieltää avaruudellista tilaa tarjoavat samalla viitekehyksen, jonka avulla on mahdollista hahmottaa useita tilaan liittyviä modernin kulttuurin muotoja, etenkin niissä usein hallitsevassa asemassa olevia visuaalisia metaforia ja ajattelutapoja.

## MOLYNEAUX'N ONGELMA

Molyneaux'n ongelma, jonka parissa monet 1600-luvun lopun ja 1700-luvun filosofit askartelivat, kuuluu seuraavasti:

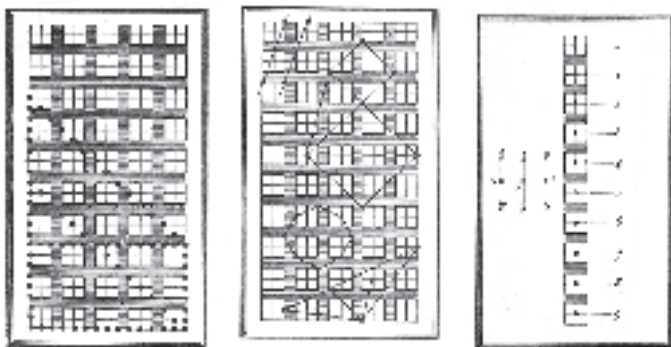
Oletetaan *syntymästään saakka* sokea mies, joka on nyt saavuttanut aikuisiän ja oppinut *tuntoaistillaan* erottamaan samasta metallista tehdyn suunnilleen saman kokoisen kuution ja pallon pystyäkseen kertomaan tunnusteltuaan molempia, kumpi on kuutio ja kumpi pallo. Oletetaan, että kuutio ja pallo asetetaan pöydälle ja sokealle annetaan näkö: kysymys kuuluu, pystyykö hän, *pelkästään näönvaraisesti* erottamaan kumpi on pallo ja kumpi kuutio.<sup>3</sup>

Ongelmassa epäilemättä tiivistyvät monet tieto-opilliset avaruutta koskevat ongelmat. Empiristit olivat taipuvaisia vastaamaan kysymykseen kielteisesti, sillä näkö ja tuntoaistimusten välinen yhteys oli kontingentti kokemuksen varainen asia. Syntymästään saakka sokealla ei voinut olla kokemuksia, joista hän olisi voinut oppia nämä yhteydet, siksi hän ei erottaisi kuutiota ja palloa. Rationalistinen ajattelu puolestaan on yleensä ollut taipuvainen ajattelemaan avaruuden geometriaa kokemuksesta riippumattomana, synnynnäisenä järjen antamana muotona. Condillacin ja Diderot'n vastaukset osoittavat kuitenkin, ettei asia ole aivan näin yksinkertainen. Itse asiassa Diderot hylkää molemmat edellä mainitut vaihtoehdot.

#### CONDILLACIN RATKAISU

Condillac, joka jatkoi Locken empirististä perinnettä sitä radikalisoimalla, vastasi ongelmaan myönteisesti. Kun sokea pystyy pohtimaan silmiinsä sattunutta, hän pystyy *analysoimaan* aistimuksien ulottuvuuden ja näin muodostamaan ideat pinnasta, viivasta, pisteestä ja kaikenlaisista (geometrisista) kuvioista, jotka vastaavat niitä, jotka hän on jo omaksunut tuntoaistin avulla. Siis hän pystyy erottamaan kuution ja pallon, päätelee Condillac.<sup>4</sup>

Sokea, jolta kaihi oli leikattu, ei kuitenkaan todellisuudessa pystynyt erottamaan esineiden avaruudellisia sijainteja tai muotoja ja kokoja. Tämän Condillac selitti mekaanisilla syillä, jotka liittyivät silmän adaptaatio- ja akkomodaatiokykyyn. Nämä korjaantuisivat, kun silmän mekanismit harjoituksen myötä menettäisivät käytön puutteesta syntyneen jäykkyytensä.<sup>5</sup> Condillacin ratkaisu on empirismistä huolimatta hyvin kartesiolainen. Se vetoaa toisaalta analysoivaan ja järkelevään sieluun, toisaalta mekanismiksi kuvattuun ruumiiseen.



DIDEROT'N RATKAISU

Diderot'n ratkaisu, jonka hän esittää teoksessaan *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voyent* (1749), on päällisin puolin samantapainen kuin Condillacin. Diderot'kin uskoo, että silmät tarvitsevat nähdäkseen harjoitusta, ja että näkeminen ei välttämättä edellytä tuntoaistin apua.<sup>6</sup> Mutta toisin kuin Condillac, Diderot oli sitä mieltä, ettei sokea näkökyvyn saatuaan näkisi – sanan varsinaisessa merkityksessä – mitään.<sup>7</sup>

Myös Diderot puhuu harjoituksen välttämättömyydestä, mutta kyse ei ole ruumiin mekanismien jäykkyyden voittamisesta, vaan näkemään oppimisesta. Diderot esittää asian aivan kuin hän olisi samaa mieltä Condillacin kanssa viitaten sensuaalistin argumentteihin, jotka hänen mukaansa todistavat, ettei sokea näkisi mitään.<sup>8</sup> Näin Condillac ei itse asiassa kuitenkaan väittänyt, vaan Diderot, joka muotoilee ensimmäintun argumentit uudelleen puhdistamalla ne kartesiolaisista taustaoletuksista.

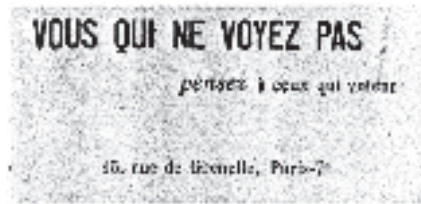
Olenainen ero Diderot'n ja Condillacin välillä on se, että Diderot'n mielestä ei ole olemassa mitään passiivisesti välittyneitä aistimuksia, joita sokea voisi analysoida heti kun on saanut näön. Ensin hänen on opittava näkemään. Diderot viittaa eräänlaiseen ”kokeilevaan silmään”, joka ei ole mikään mekaanisesti kuvailtavissa oleva ruumiillinen koneisto, mutta ei myöskään geometrikon aineeton katse, joka analysoi aistimuksia. Diderot puhuu silmästä metaforisesti ikään kuin organismina, joka tutkii ympäristöään aktiivisesti.<sup>9</sup>

Diderot'n ratkaisu perustuu siihen, että kun silmä on omin avuin oppinut näkemään ollessaan riittävästi vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa, se samalla oppii soveltamaan geometrisia käsitteitä näkemäänsä. Kun henkilö on näin oppinut abstrahoida esineiden muodot, ei hänellä ole mitään vaikeuksia rinnastaa näitä muotoja niihin, joita hän aistii kosketusaistilla. Abstraktit geometriset muodot ovat olennaisesti multimodaalisia tai ”aistienvälisiä”, niistä on abstrahoitu pois kullekin aistipiirille ominaiset piirteet. Geometrian kieli ei viittaa sen enempää väreihin kuin hajuihinkaan, ja siksi se voi toimia eri aistipiirien välisenä yhteisenä kielenä.<sup>10</sup> Siirtyminen aistipiiristä toiseen ei tapahdu opittujen assosiaatioiden välityksellä, kuten empiristit ajattelivat, vaan kokemuksen pohjalta syntyvän abstraktion avulla. Eri aistipiirien välinen korrelointi tapahtuu abstraktien käsitteiden välityksellä.

#### SOKEA GEOMETRIKKO JA SATEENKAARI

Vaikka näkevä helposti kuvittelee, että geometria käsittelee näköaistilla havaittavissa olevia kuvioita, itse asiassa taululla näkemämme kuviot vain *esittävät* idealisoituja geometrisia kuvioita. Siksi geometrikko voi hyvin olla Diderot'n kuvaaman kuuluisan geometrikon Saundersonin tavoin sokea. Voisi jopa sanoa, että sokea on geometrikko luonnostaan. Kuten Diderot'n haastattelema sokea Salignac toteaa, ”geometrikko viettää merkittävän osan elämästään silmät kiinni”.<sup>11</sup> Geometrikko ei ole kiinnostunut näkyvistä kuvioista, vaan näkymättömistä abstrakteista kuvioista.

Diderot'n mukaan sokea havaitsee asiat luonnostaan abstraktimmin kuin näkevä.<sup>12</sup> Saunderson opetti matematiikkaa Cambridgen yliopistossa antaen opetusta myös optiikassa: hän selvitti näkeville valon ja värien luonnetta, näkemisen teoriaa, linssien vaikutusta, sateenkaaren syntyä ym. näköön liittyviä asioita. Diderot huomauttaa, että tämä ei itse asiassa ole lainkaan niin ihmeellistä, kuin miltä se kuulostaa, kunhan vain osataan erottaa fysiikan ja geometrian tutkimissa ilmiöissä selitettävä ilmiö geometrian oletuksista ja näiden oletusten pohjalta tehdyistä laskelmista.<sup>13</sup> Ei haittaa, vaikka geometrikolla ei olisi hajuakaan näkyvästä valosta tai väreistä, sillä matematisoitunut fysiikka operoi vain fysiikan ja geometrian abstraktien oletusten puitteissa.



Diderot pyrkii osoittamaan, että geometriset konstruktiot ovat yksittäisistä aistipiireistä riippumattomia. Hän kuvaa esimerkein, miten sokea voi konstruoida geometrian peruskäsitteet pelkästään tuntoaistin varassa. Suunnat sokea oppii liikuttamalla kättään esineitä tunnustellessaan, suoran tunnustelemalla jännitettyä narua ja kaarevan viivan tunnustellessaan löysää narua, jne.<sup>14</sup> Olennaista näissä esimerkeissä on se, että päinvastoin kuin vastaavissa näköaistiin perustuvissa havainnon kuvauksissa, joissa silmänliikkeiden osuus näköhavainnossa jää subjektilta huomaamatta ja tiedostamatta muuttaen havaintotoiminnan näennäisesti välittömäksi intuitioksi, tuntoaisti paljastaa aistimisen toiminnallisen välittyneisyyden.

Jos näköaistilla on taipumus salata hapuilunsa, tuntoaistimuksiin liittyvän abstraktion kuvaus paljastaa havaintotoiminnan yhteydet liikkumiseen sekä geometrinen konstruktioiden juuret ruumiillisessa toiminnassa. Diderot'n ratkaisu eroa empiristien ratkaisusta olennaisesti siinä, että empiristit näkivät aistimisen passiivisena aistimusten vastaanottamisena. Tässä suhteessa Diderot korostaa Kantin tapaan subjektin aktiivisuutta, mutta tästä eroten myös ruumiillisen subjektin asemaa – pyrkiä kuitenkin palauttamaan abstraktia geometrista avaruutta puhtaasti aistimelliseen maailmaan, josta se on abstraktion avulla konstruoitu.

Diderot'n mukaan siis puhdas matematiikkakin saapuu sieluumme ruumiin kautta. Abstraktion lisäksi Diderot mainitsee toisen metodin, joka saa aistit kommunikoimaan keskenään: metaforan. Sokean geometrikko Saundersonin oppilaat kertoivat, kuinka tämä käytti erittäin osuvia kielikuvia opettaessaan näkeville geometriaa. Tämä johtui siitä, että tuntoaistiin perustuvat ilmaisut muuttuvat metaforisiksi siirtyessään oppilaiden visuaaliseen maailmaan.<sup>15</sup> Vastaavasti Diderot kuvaa sitä, miten sokeat kuvaavat näköaistiin liittyviä ilmiöitä, esimerkiksi peilejä metaforisesti tuntoaistiin nojaten.<sup>16</sup> Käänteisiä metaforia löytyy Descartesin *Optiikasta*, joka kuten Diderot huomauttaa, on täynnä ihmisiä näkemässä keppien avulla.<sup>17</sup> [ks. kuva alussa]

Näkevien ei ole siis syytä naureskella sokeiden tapaa ymmärtää näköä metaforien avulla, sillä myös näkevien tapa ymmärtää näköaistia perustuu metaforiin. Diderot'n argumentit voikin ymmärtää yleisenä välittömyyden kritiikkinä: välitöntä epäkäsitteellistä aistimisen tai intuition tasoa ei kenties olekaan, vaan aistipiirit viittaavat aina toisiinsa metaforien tai abstraktion avulla.

Kuvatessaan sokeaa geometrikkoa Diderot katkaisee sen napanuoran, joka yhdistää perinteisesti mentaalisen käsittämisen näkemiseen, ja joka muodostaa eräänlaisen juurimetaforan monissa ajattelua ja representaatiota koskevissa filosofisissa käsityksissä. Monet leksikalisoituneet metaforat – esimerkiksi englannin kielen ”I see” puhuttaessa ymmärtämisestä – heijastelevat samaa juurimetaforaa.

Ainoastaan sokea geometrikko voi paljastaa meille, että emme vain ota mekaanisen ruumiin välityksellä passiivisesti vastaan ideoita ympäristöstämme. Avaruuden ja tilan konstruointi on aktiivinen prosessi, jonka juuret ovat ympäristöään hapuilevassa ja tutkivassa ruumiissa. Sokean tunnustelevat eleet paljastavat meille sen, minkä silmämme meiltä salaavat.

## VIITTEET

1. Kuvittelu- ja käsityskyvyn (*imagination et entendement*) eroista ks. erityisesti *Méditations*-teoksen mietiskelyt II ja VI. Kirjeessään prinsessa Elisabethille 28. kesäkuuta 1643 Descartes viittaa sellaisiin asioihin kuin sielun ja ruumiin yhteys, jotka tunnetaan paremmin aistimalla ja arkipäivän puheissa kuin metafysisissä pohdinnoissa tai kuvittelukykyä vaativissa tarkasteluissa (FA III, 44-47; AT III, 691-694).
2. Kant esittää esimerkkinä aistimellisen ja ajatellun tilan erosta sellaiset parilliset ruumiinosat kuin korvat ja kädet. Oikea ja vasen käsi eroavat aistituksessa

tilassa olennaisesti, mutta eroa ei kuitenkaan voida ymmärryksellä ajatella - diskursiivisesti ilmaistavissa olevat geometriset suhteet osien välillä ovat molemmissa aivan samat. Ks. *Prolegomena*, § 13 sekä *De mundi sensibilis*, § 15 (Kant 1988, 59 ja 148-149).

3. Locke, *Essay*, II, xi, 8.
4. Locke, *Essay*, I, vi, § 14.
5. Locke, *Essay*, I, vi, § 15-16
6. AT I, 320-322.
7. AT I, 315, 320 ja 324.
8. AT I, 325.
9. AT I, 320-321 ja 323.
10. AT I, 352-353 ja 399-401.
11. AT I, 339.
12. AT I, 293.
13. AT I, 302.
14. Mitä tulee hypoteesien perusteella tehtyjen laskelmien tulokseen ja sen vastaavuuteen ilmiöiden kanssa, Diderot toteaa, että hypoteesien ollessa lukuisia niiden kaikkien (yhteinen) todennäköisyys pienenee hypoteesien määrän lisääntyessä, mutta lisääntyy toisaalta, kun todennäköisyys, että näin monta väärää hypoteesia korjaisi toisiaan niin, että lopputulos vastaisi kuitenkin todellisia ilmiöitä, pienenee. Kun lasketaan ilmakehän halki kulkevan valonsäteen taittumista, on otettava huomioon ilman tiheys, taittumisen lainomaisuudet ja monia muita seikkoja. Jos saatu käyrä vastaa havaittua, tehdyt hypoteesit olivat oikeita - tai sitten virheelliset hypoteesit ovat sattumalta korjanneet toisiaan. Vaikka tuloksen vastaavuus todellisuuden kanssa tekee hypoteesit todennäköisimmiksi, ei se toisaalta koskaan todista hypoteeseja todeksi, sillä aina jää jäljelle se - tosin epätodennäköinen vaihtoehto - että virheelliset hypoteesit ovat sattumalta tuottaneet yhdessä oikean tuloksen. (AT I, 302-304.)
15. AT I, 290. Cf. Condillac *op. cit.*, I, vi, § 14.
16. AT I, 400. On syytä huomata, että kun ranskalaiset valistusfilosofit puhuvat sielusta (*l'âme*), sana ei viittaa teologien immateriaalisen ja kuolemattoman sielun, vaan sen merkitys on suunnilleen sama kuin englannin kielen termillä *mind*. Koska ranskan kielessä ei ole erillistä ”mieltä” tarkoitettavaa sanaa, myös materialistit puhuivat yleensä sielusta. Tämä teki psykologisten funktioiden aineellisesta perustasta puhumisen tietenkin hankalaksi, sillä puhuessaan tällaisissa yhteyksissä sielusta filosofit ja fysiologit tulivat tahtomattaankin talloneeksi teologien varpailla. Myös dualisteja, jotka pohtivat psykologisten toimintojen fysiologista perustaa, syytettiin helposti materialismista. Esimerkiksi sensualisti Charles Bonnet'n mekaaninen fysiologia oli omiaan herättämään epäilyksiä materialismista (ks. Kaitaro 1999). Diderot'n sekä 1700-luvun ranskalaisen valistusmaterialistien sielukäsityksistä tarkemmin ks. Kaitaro 1987 ja 1997.
17. AT I, 301.
18. AT I, 281-283.
19. AT I, s. 282-283.

Kuvitus: 1. Diderot'n kirjassa *Lettre sur les aveugles* julkaistu kuva descartesin optiikasta; 2. Sokean geometrikko Nicolas Saundersonin (1682-1739) apuväline: taulu, jolla sokea pystyy neulojen ja lankojen avulla laskemaan ja piirtämään geometrisia kuvioita; 3. Surrealistinen lentotehtinen 1920-luvun puolivälistä: ”Te, jotka ette näe, muistakaa niitä, jotka näkevät. Kuvallateet: Durozoïn Gerard, *Histoire du mouvement surréaliste*. Hazan, paris 1997; diderot Dennis, *Ouvres Philosophiques*. Garnier, Paris 1980.

## KIRJALLISUUS

- Etienne Bonnot de Condillac, *Oeuvres philosophiques*. Toim. Georges Le Roy. 3 vols., Presses Universitaires de France, Paris 1947-1951.
- René Descartes, *Oeuvres philosophiques*. Toim. Ferdinand Alquié. 3 vols, Garnier, Paris 1963, 1967 & 1973. (= FA)
- René Descartes, *Oeuvres complètes*. Toim. Ch. Adam et P. Tannery. 12 vols, Léopold Cerf, Paris 1897-1913. (= AT III)
- Denis Diderot, *Oeuvres complètes*. Toim. J. Assézat and M. Tourneux. 20 vols, Garnier, Paris 1875-1879. (= AT I)
- Timo Kaitaro, The Eighteenth Century French Materialists and ”Mechanistic Materialism”. Teoksessa J. Alavuotunki, A. Leikola, J. Manninen ja A.-L. Räisänen (toim.), *Aufklärung und Französische Revolution II*. Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisu no. 3, Oulu 1987.
- Timo Kaitaro, *Diderot's Holism. Philosophical Anti-Reductionism and Its Medical Background*. Peter Lang, Frankfurt am Main 1997.
- Timo Kaitaro, Ideas in the Brain: The Localization of Memory Traces in the Eighteenth Century. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 37, no. 2, April 1999.
- Immanuel Kant, *Werkausgabe V: Schriften zur Metaphysik und Logik*. Toim. Wilhelm Weichedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. Collated and annotated with prolegomena, biographical, critical, and historical by Alexander Campbell Frazer. Clarendon Press, Oxford 1894.
- Paul Nougé, Les images défendues. *La surréalisme au service de la révolution*. No. 5, 1933. Usintapainos Jean-Michel Place, Paris 1976.

MAIJA AALTO

# DESCARTES JA WITTGENSTEININ YKSITYISKIELIARGUMENTTI

*Wittgensteinin yksityiskieliargumentin ihanteellisena kohteena on pidetty Descartesia, joka kuuluisassa ajatuskokeessaan oletti materiaalisen maailman olemattomaksi ja joutui siksi suorittamaan epäilynsä ja päättelynsä täysin yksityisellä kielellä. Seuraavassa pyrin osoittamaan, ettei Descartesin yleinen käsitys kielestä itse asiassa ollut yksityisen kielen oletusten mukainen, eikä hänen Mietiskelyissäkään tarvinnut siihen turvautua. 'Kartesiolaisen yksityisyyden' myyttiin liittyy monia vääriä käsityksiä, ja tämä kirjoitus on eräs yritys niiden purkamiseksi.*

Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian tunnetuimpia osia on epäilemättä hänen 'yksityistä kieltä' vastaan kohdistamansa kritiikki eli lyhyesti sanottuna hänen yksityiskieliargumentinsa.<sup>1</sup> Wittgensteinin tarkoittaa argumentillaan sellaisen kielikäsitteen kumoamiseen, jonka mukaan sanat, etenkin psykologiset termit, saavat merkityksensä puhujan sisäisistä, muiden tavoittamattomissa olevista mielentiloista tai -prosesseista, ja jota kukaan muu ei näin ollen voi ymmärtää. Yleisesti ottaen ollaan yksimielisiä siitä, että kritisoidessaan tällaista käsitystä Wittgenstein ajatteli ennen kaikkea *omia* aiempia näkemyksiään, joiden harhaisuudesta hän myöhäisfilosofiassaan tuli vakuuttuneeksi. Miten Descartes sitten liittyy aiheeseen? Hänen filosofiset tarkoituksetperähän olivat aivan toisenlaiset kuin Wittgensteinin, eikä hän juurikaan ollut kiinnostunut kieleen liittyvistä ongelmista? Vastaus tähän sisältyy liki jokaiseen Wittgensteinin filosofiaa esittelevään kommentaariin. Kun halutaan osoittaa, että Wittgensteinin yksityiskieliargumentti ulottuu paljon pidemmälle kuin vain hänen omaan aiempaan filosofiaansa, mainitaan ensimmäisenä yleensä Descartesin nimi. Häntä (ja koko hänestä lähtevää 'kartesiolaista' traditiota) on pidetty sopivana malliesimerkkinä Wittgensteinin kritisoimasta ajattelutavasta.

Descartes siis liitetään yksityiskieliargumenttiin lukuisissa Wittgenstein-kommentaareissa – Wittgenstein *itse* ei argument-

tinsa yhteydessä viittaa Descartesiin tai 'kartesiolaisuuteen'.<sup>2</sup>

Descartesin sopivuutta yksityiskieliargumentin kohteeksi perustellaan yleensä sillä, että asettaessaan *Metafyysisissä mietiskelyissä* oman ruumiinsa ja koko ulkopuolisen maailman olemassaolon kyseenalaiseksi, hän joutuu samalla irrottamaan kielen sen yhteyksistä ruumiillisiin toimintoihin ja muihin ihmisiin. Tuloksena on, näin väitetään, täysin yksityinen kieli – juuri sellainen, jota Wittgensteinin piti mahdollisena. Tätä mieltä on esimerkiksi Anthony Kenny tuoreessa filosofian historiassaan.<sup>3</sup> Samoin argumentoi Hans Sluga:

Wittgensteinin tarkoittama yksityinen kieli on ilmiselvästi juuri sellainen kieli, jota kartesiolainen subjekti puhuisi. [...] koska se kieli, jota kahden ensimmäisen kartesiolaisen *Mietiskelyn* subjekti puhuu, ei voi olla ulkoinen kieli – tämä siksi, että hyväksytään, että kaikki ulkoinen saattaa hämätä ja harhaanjohtaa meitä – , sen täytyy olla sisäinen kieli, jota vain sitä puhuva subjekti voi käyttää. Mutta käsitys tällaisesta kielestä ei ole koherentti.<sup>4</sup>

Seuraavassa pyrin osoittamaan, ettei Descartes ole oikea kohde näille syytöksille: hänen yleinen käsityksensä kielestä ei sovi yhteen yksityiskielen idean perusoletusten kanssa. Monissa suhteissa Descartes on toki Wittgensteinin vastakohta ja mitä sopi-

vin kohde hänen kritiikilleen (esimerkiksi Wittgensteinin pohdinnat minuudesta ovat selvästi anti-kartesiolaisia). Silti ne muutamat huomautukset, jotka Descartes esittää *kielestä*, eivät ole, tarkemmin tutkittuna, mitenkään ”anti-wittgensteinilaisia”. Kieli oli hänelle aivan yhtä ulkoinen ja julkinen ilmiö kuin Wittgensteinillekin, eivätkä sanojen merkitykset olleet hänelle mitään yksityisiä, puhujan mielenisäisiä entiteettejä, vaan mielumminkin yhteisiä ja jaettuja muotoja. Voidaan myös osoittaa, ettei Descartesin tarvinnut edes *Mietiskelyissä*, epäillensä kaiken mielenulkoisen olemassaoloa, luopua niistä kielen ennakkoehtoista, jotka Wittgenstein on varsin vakuuttavasti osoittanut välttämättömiksi.

#### YKSITYISKIELI

Mitä yksityisellä kielellä oikeastaan tarkoitetaan, ja millä perusteella Wittgenstein piti koko ajatusta ristiriitaisena? Wittgensteinin yksityiskieli ei ole sama asia kuin vain yhden ihmisen ymmärtämä salakieli, jonka hän on kehittänyt salatakseen ajatuksensa muilta. Tällainen kielihän on käännettävissä yhteiselle, julkiselle kielelle; kyseessä on itse asiassa vain tuttujen sanojen uudelleenmäärittely (tyyliin ”Tarkoiton sanalla ’Abrakadabra’ hammassärkyä”). Aidon yksityiskielen sanat eivät ole pelkkiä valepukuisia julkisen kielen nimiä. Niiden on tarkoitus ”viitata siihen, mistä vain puhuja voi tietää: hänen välittömiin, yksityisiin aistimuksiinsa. Kukaan toinen ei näin ollen voi ymmärtää tätä kieltä.”<sup>5</sup> Yksityinen kieli on siis *periaatteessa* vain yhden ihmisen ymmärtämää – eihän kenelläkään muulla voi olla *minun* aistimuksiani, joista sanani saavat merkityksensä. Yksityisen kielen sanojen merkitykset täytyy luoda alusta alkaen itse, ja tämän täytyy tapahtua jonkinlaisen yksityisen osoittamisen avulla. Kokemusta tai aistimusta ikään kuin ’osoitetaan’ sisäisesti samalla kun lausutaan tai merkitään muistiin sen nimi. Näin on tarkoitus lyödä lukkoon nimen merkitys. Tämän yksityisen tapahtuman perusteella samaa nimeä pitäisi osata käyttää seuraavallakin kerralla saman tuntemuksen yhteydessä.

Ongelmallista tässä merkityksenantotapahtumassa on se, että kun samaa sanaa käytetään seuraavan kerran, ei voida olla varmoja siitä, käytetäänkö sitä *oikein*. Toisin sanoen, yksityisen kielen puhuja ei pysty mitenkään toteamaan, onko kyseessä juuri *sama* sisäinen kokemus, jota hän alun perin tarkoitti. Alkuperäistä kokemusta ei voi ’säilyttää’ tarkistusta ja vertailua varten, joten sanan oikeaa käyttöä ei voi kontrolloida millään tavalla. Oikeaa käyttöä on siis kaikki, mikä yksityisen kielen puhujasta *tuntuu* oikealta, ja tämä taas hävittää erottelun oikean ja väärän sanojen käytön välillä. Wittgensteinin mukaan kieli on kuitenkin normatiivinen systeemi: sanat eivät ole merkityksellisiä ilman käyttösääntöjä, ja säännöt voivat syntyä vain *kielilyhteisössä*. Sanojen oikean ja väärän käytön erottaminen vaatii objektiivisen kontrollin mahdollisuutta, eivätkä yksityiset muistikuvat pysty sitä tarjoamaan. Siihen vaaditaan kokonainen kielenkäyttäjien yhteisö pysyvine, toistuvine tapoineen ja instituutioineen.

Toinen tärkeä oletus yksityisessä kielessä on, että sen puhujan kokemukset ovat periaatteellisesti muiden ulottumattomissa: kukaan muu ei voi koskaan varmasti tietää, mitä minun mielesäni milloinkin liikkuu tai miltä minusta tuntuu. Vain *minä* voin *tietää* sen. Kukaan toinen ei siis voi ymmärtää yksityistä kieltä. Wittgensteinin mielestä ihmisten ’sisäiset’ kokemukset ja tuntemukset eivät kuitenkaan ole mitenkään välttämättä yksityisiä, muilta salattuja. Muut pystyvät esimerkiksi varsin usein kertomaan täydellä varmuudella sen, että olen pahalla tuulella, tai että minulla on kipuja vasemmassa jalassani. Vastaavasti pystyn itse havaitsemaan ihmisissä monenlaisia kokemuksia ja tun-

temuksia. Kun esimerkiksi näen jonkun sormessa verta pulpuavan haavan ja kasvoilla tuskaisen ilmeen, en hetkeäkään epäile sitä, etteikö tuo henkilö *todella* tuntisi kipua. Hänen kipunsa ei ole minulta mitenkään salattua. Jos ’sisäiset’ aistimukset eivät millään tavalla ilmenisi ulkoisesta käytöksestä, kuinka edes voisimme oppia niitä kuvaavien sanojen merkityksen, tai opettaa niitä muille? Kuten Wittgenstein sanoo: ”Sisäinen tapahtuma tarvitsee ulkoiset kriteerit.”<sup>6</sup>

Wittgenstein piti puhetta omien mielentilojen varmasta ’tietämisestä’ hölynpölynä. Jos sanon *tietäväni*, että minulla on kipuja, mitä muuta tämä voi merkitä, kuin että minulla *on* kipuja? Tieto, sikäli kuin sanaa käytetään sen normaalissa merkityksessä, on hänen mukaansa mahdollista vain siellä, missä myös *epäily* on mahdollista. Omien mielentilojen kohdalla epäily ei tietenkään tule kysymyksenäkään – siksi myös tiedosta puhuminen on tässä yhteydessä pois suljettua (ja toisaalta tieto *muiden* ’sisäisistä’ tiloista on mahdollista).<sup>7</sup> Wittgenstein ei näin sanoessaan suinkaan kiistänyt sitä, etteikö kaikilla ihmisillä olisi jonkinlainen etuoikeutettu asema omiin tuntemuksiinsa nähden. Tietenkin heillä on, ja juuri tämän takia omiin mielentiloihin viittaavat lauseet ovat kokonaan tiedon ja ei-tiedon ulkopuolella. Jos tämä erityisasema halutaan välttämättä ilmaista sanomalla ”vain minä voin tietää, onko minulla kipuja”, kyse on pikemminkin *kieliopillisesta* tai loogisesta propositiosta, eikä suinkaan empiirisestä lauseesta, jonka totuudesta olemme päässeet selville.<sup>8</sup>

Wittgensteinin käsitys yksityiskielestä voidaan tiivistää kahteen perusideaan:

- 1) Sanat saavat merkityksensä puhujan sisäisistä, yksityisistä kokemuksista.
- 2) Nämä kokemukset ovat muilta salattuja, joten kukaan toinen ei voi koskaan ymmärtää yksityistä kieltä.

Ensimmäisestä oletuksesta seuraa siis se, että sanojen oikealle käytölle ei pystytä luomaan minkäänlaisia objektiivisia kriteerejä. Toinen oletus taas on ilmiselvästi epätosi: meidän sisäinen, mentaalinen elämämme ilmenee varsin usein täysin ulkoisesti.

#### DESCARTES JA YKSITYISKIELI

Omaksuiko Descartes tällaisen käsityksen kielestä vai ajautuiko hän siihen tahtomattaan *Metafyysisten mietiskelyjen* epäilyprosessin myötä? Väitän, ettei hän ei missään vaiheessa sitoutunut yksityiskielen tärkeimpiin oletuksiin eli sanojen merkitysten ’yksityistämiseen’ tai sisäisten kokemusten muilta salattuun luonteeseen. Tarkastelen ensimmäiseksi tätä jälkimmäistä yksityiskielen taustaoletusta.

Wittgensteinin yksityiskielen käsityksessä siis oletetaan ’sisäisen yksityisyys’, eli minun aistimukseni, kokemukseni ja tuntemukseni ovat jotakin muilta salattua ja vain minun tiedossani olevaa. Tällöin en voi tietää, onko esimerkiksi sanalla ’punainen’ muille sama merkitys kuin minulle? Mutta kuten todettiin, Wittgensteinin mukaan sisäisen elämämme täytyy *yleensä* ilmetä täysin ulkoisesti, jotta merkityksellinen mentaalinen kieli olisi edes mahdollista.<sup>9</sup>

Väitän, että myös Descartesille sisäisten tapahtumien ulkoiset kriteerit ovat aivan yhtä tärkeitä kuin Wittgensteinille. Tämä käy ilmi esimerkiksi *Metodin esityksestä*, jossa Descartes puhuu perusteista, joilla ihminen voidaan erottaa koneista ja eläimistä. Tärkein näistä on *kieli*. Mitkään koneet, vaikka ne muistuttaisivat ulkoisilta ominaisuuksiltaan ihmistä joka suhteessa, eivät pysty ”käyttämään sanoja eivätkä muita merkkejä niitä muodostaen niin kuin me teemme ilmaistaksemme toisille ajatuksiam-

me”.<sup>10</sup> Vaikka olisikin mahdollista rakentaa kone, joka osaa joitakin sanoja, niin silti se ei voi ”milloinkaan järjestää sanojansa eri tavoin vastatakseen järkevästi kaikkeen, mitä sen läsnä ollessa lausutaan, niin kuin kaikkein tylsimmätkin ihmiset voivat tehdä”.<sup>11</sup> Samalla kriteerillä ihminen voidaan erottaa myös muista elävistä olennoista: yksikään toinen olento ei Descartesin mukaan kykene yhdistelemään sanoja muodostaakseen puhetta, jolla tekisi ajatuksensa ymmärrettäviksi. Kielenkäyttö ei välttämättä tarkoita pelkkää puhumista, sillä Descartes mainitsee myös kuuromykkinä syntyneiden merkkikielen keinona välittää ajatuksia, kunhan joku vain näkee vaivan oppiakseen heidän kieltensä.<sup>12</sup>

Näihin Descartesin ajatuksiin liittyy toki paljon ”anti-wittgensteiniläisiäkin” elementtejä. Kuten se, että kielen ainoa tehtävä näyttää olevan ’ajatusten ilmaiseminen’. Tarkasteltavana olevan oletuksen, että sisäisillä tapahtumilla on Descartesinkin mukaan ulkoiset kriteerit, ne kuitenkin osoittavat oikeaksi. Ihminen eroaa koneista ja eläimistä siinä, että hän kykenee ajattelemaan, ja ainoa keino päästä selvyteen tästä mentaalista tapahtumasta on ulkoinen, julkinen *kielenkäyttö*. Ajattelutapahtuma voidaan todeta vain ajattelun kielellisen ilmauksen avulla. Wittgensteinin tavoin Descarteskin näkee kielen nimenomaan sosiaalisena, yksilöiden välisenä ilmiönä: sanoja käytetään ilmaisemaan ajatuksia *toisille*, ja kaikkein ”tylsimmätkin ihmiset” osaavat järjestää sanans niin, että he pystyvät reagoimaan oikealla tavalla kaikkeen, mitä heidän läsnäollessaan lausutaan. Kielen aito hallitseminen voidaan siis todeta vain sosiaalisessa kanssakäymisessä, mikä sulkee pois ainoastaan yhden henkilön ymmärrettävissä olevan yksityiskielen mahdollisuuden. Kuuromykkien merkkikieli ei ole Wittgensteinin kuvaaman yksityisen kielen kaltainen; sanoohan Descartes, että heidän kieltensä on muiden *opittavissa*.

Ajatus, että kieli on ainoa varma todiste ajattelusta, löytyy muualtakin kuin *Metodin esityksestä*. Ajatus on esillä esimerkiksi kirjeessä Morelle (vuodelta 1649):

Mutta mielestäni tärkein syy sille, miksi voidaan olettaa, etteivät eläimet ajattele, on seuraava. [...] minkään villin eläimen ei ole koskaan havaittu oppivan todellista puhumisen taitoa, toisin sanoen, ne eivät ole kyenneet sanojen tai muiden merkien avulla ilmaisemaan sellaista, mikä viittaisi pelkkään ajatukseen, eikä vaistomaisesti impulseihin. Tällainen puhe on ainoa varma merkki ajattelusta. Kaikki ihmiset käyttävät sitä, olivatpa he kuinka typeriä tai mielenvikaisia tahansa, vaikkei heillä olisi edes kieltä tai muita puhe-elimiä; mutta yksikään eläin ei tähän pysty. Niinpä juuri tätä voidaan pitää ihmisten ja eläinten välisenä todellisena eroavuu-  
tena.<sup>13</sup>



Mentaalisten toimintojen ja tapahtumien yksityisiksi ja muilta salatuksi määrittäminen johtaa äärimmilleen vietyinä skeptisismiin muiden tietoisten olentojen olemassaolon suhteen. Esimerkiksi Gilbert Rylen mukaan ’kartesiolaisuus’ johtaa siihen, ettei meillä koskaan olisi suoraa pääsyä muiden ihmisten mieliin: ihmiset elävät sisäistä elämäänsä yksin kuin Robinson Crusoe, ”parantumattomasti kuuroina ja sokeina ja toimintakyvyttöminä muita ihmismieliä kohtaan”<sup>14</sup>. Mutta kuten edellä esitetystä selviää, Descartes antaa aivan selvät kriteerit sille, kuinka mielelliset olennot voidaan erottaa niistä, joilta mieli puuttuu: puhe on varma merkki ajattelusta (ja ajattelu on Descartesille mielen konstituiva toiminto). Kielen avulla meillä on suora pääsy muiden ihmisten mieliin, eikä edes kuurous tai sokeus sitä estä.

Tietysti voidaan kysyä, ovatko Descartesin tarjoamat vastaukset hyviä. Edellisen kaltainen käsitys kielestä ei kuitenkaan ole ristiriidassa Descartesin epistemologisen hankkeen kanssa. John Cottingham on huomauttanut, että *Mietiskelyjen* väitetty solipsismi on pelkkää *episteemistä* solipsismia, eikä suinkaan *semanttista* solipsismia, jossa sanojen merkitykset olisivat yksityisiä Wittgensteinin tarkoittamassa mielessä.<sup>15</sup> Kielen objektiiviset, puhujan omista mielen sisällöistä riippumattomat rajoitukset eivät katoa edes epäilyprosessin hurjimmassa vaiheessa.

Kun Descartes *Mietiskelyissään* sanoo, että ”siinä, mitä olen aikaisemmin pitänyt totena, ei ole mitään sellaista, mitä en voisi jotenkin epäillä”<sup>16</sup>, hän ei tarkoita, että sanojen merkityksiäkin

voisi epäillä, ja että ne täytyisi määritellä uudestaan jollakin yksityisellä tavalla. Descartesin epäilyn kuuluisa päätepiestehän on ”Cogito, ergo sum” (vaikkei *Mietiskelyissä* täsmälleen tätä sanamuotoa käytetäkään): epäiltäköön mitä muuta tahansa, itse epäilevän (ajattelevan) subjektin olemassaoloa ei voi epäillä. Mutta tästä johtopäätöksestä ei ole mitään hyötyä epäilijälle, ellei hän ensin *ymmärrä* tai tiedä, mitä tuon proposition yksittäiset osat (kokonaisuuden lisäksi) *tarkoittavat*. Teoksessaan *Principia Philosophiae* (osa 1, kohta 10) Descartes toteaa, että

kun sanoin, että propositio *Ajattelen, siis olen olemassa* on se, joka ensimmäisenä ja kaikkein varmuimpana ilmestyy kenen tahansa mieleen, joka harjoittaa filosofiaa oikealla tavalla, en sanoessani näin kiistänyt sitä, että ensin täytyy tietää, mitä ajatus, olemassaolo ja varmuus ovat.<sup>17</sup>

Tieto kielestä ja sanojen merkityksistä itse asiassa edeltää kaikkea muuta tietoa; tämä vain tuntuu olevan Descartesille niin itsestään selvää, ettei hän sitä missään vaiheessa *Mietiskelyjä* erikseen mainitse. ”Mieleen ilmestyminen” edellisessä lainauksessa tarkoittaa nimenomaan sitä, että Cogito-argumentti täytyy pystyä pukemaan kielelliseen muotoon: ”tämä väittämä ’Olen, olen olemassa’ on välttämättä tosi joka kerta, kun sen *lausun* tai hengessäni käsitan”<sup>18</sup>.

Miten sitten tiedetään, mitä ’ajattelu’, ’olemassaolo’ ja ’varmuus’ tarkoittavat? Toisin sanoen, mistä nuo sanat saavat merkityksensä? Descartesin vastaus on seuraava: ”[K]un ilmaisen jotakin sanoilla ja ymmärrän myös, mitä sanon, tämä tosiseikka takaa sen, että mielessäni on idea, johon nuo sanat viittaavat.”<sup>19</sup> Kun Descartes lausuu ”Cogito, ergo sum”, hän myös ymmärtää lausumansa, hänellä on oltava mielessään ’ajattelun’ ja ’olemisen’ ideat. Tällainen käsitys merkityksestä näyttää äkkiseltään täysin ”anti-Wittgensteinilaiselta”. Wittgensteinhan kytki sanan merkityksen sen *käyttöön* kielessä, kun taas Descartesin puhe mielessä olevista ideoista vaikuttaa yksityiskielen oletusten mukaiselta. Nämä ideat eivät kuitenkaan olleet Descartesille pelkästään puhujan mieleen sidottuja, subjektiivisia ja yksityisiä entiteettejä. Ennemminkin ne voidaan nähdä objektiivisina, ’intersubjektiivisina’, luonteeltaan muuttumattomina muotoina. Cottingham vertaakin niitä Platonin ideoihin.<sup>20</sup> Tähän esimerkiksi seuraava lainaus *Mietiskelyistä* antaa aiheita:

[...] löydän itsestäni rajattoman määrän ideoita eräistä seikoista, joita ei voida pitää pelkkänä olemattomana, vaikka niitä kenties ei ole olemassakaan ajatteluni ulkopuolella, eikä vain luulottelemistani, joskin voin ne vapaasti ajatella tai olla ajattelematta, vaan joilla *on oma tosiperäinen ja muuttumaton luonteensa*. Kun esimerkiksi kuvittelen kolmion, sillä on välttämättä tietty luonto eli muoto eli olemus, jonka tämä kuvio määrää, muuttumaton ja ikuinen, *eikä millään tavalla hengestäni riippuva*.<sup>21</sup>

Ideat – sanojen merkitykset – eivät siis ole yksityisiä ja muilta salattuja subjektiivisia aistimussisältöjä; päinvastoin, ne ovat yhteisiä ja jaettuja muotoja. Tämä takaa sen, että voimme aivan mainiosti ymmärtää toinen toistamme. Sitä paitsi *kriteeri* sille, onko jollakin sanan merkitys eli idea hallussaan, on Descartesille aivan yhtä ulkoinen kuin Wittgensteinillekin. Idean käsittäminen ilmenee siitä, että osataan *käyttää* sitä vastaavaa sana. Tämä käy ilmi edellisestä sitaatista: ”kun ilmaisen jotakin sanoilla ja ymmärrän myös, mitä sanon, *tämä tosiseikka* takaa sen, että mielessäni on idea [...]”.

Vaikka ideat olisivatkin Descartesin mukaan objektiivisia ja kriteeri idean (eli merkityksen) ymmärtämiselle se, että osataan käyttää sitä vastaavaa sanaa, niin toisaalta hän olettaa olevansa ainoa ihminen maailmassa. Nyt herääkin epäily, voidaanko millään tavalla todeta sitä, käytetäänkö ideaa vastaavaa sanaa *oikein*? Eräs syy yksityiskielen mahdottomuuteenhan oli juuri se, että sanojen oikealle käytölle ei pystytty yksin luomaan minkäänlaisia sääntöjä. Tähän vaaditaan kokonaisen kieliyhteisön toistuvia tapoja ja käytäntöjä.

Puolustan Descartesia tätä kritiikkiä vastaan Irwin Goldsteinilta lainaamani ajatuskulun avulla. Tämä esittää, ettei Descartesin tarvitse missään vaiheessa luoda sanojen käyttösääntöjä yksin eli turvautua ’sisäiseen ostensioon’, täysin yksityiseen merkityksenantotapahtumaan. Syytösten mukaan Descartesin käyttämän kielen on oltava pelkästään hänen omasta mielestään riippuvaista, vailla sidoksia muihin ihmisiin tai ruumiillisiin toimintoihin, kun kerran hän kyseenalaistaa kaiken hänen mieltensä ulkopuolisen olemassaolon. Hänen on opittava esimerkiksi sanan ’kipu’ merkitys ilman ruumiillista kipukäyttäytymistä, pelkästään tunnistamalla tuo tunne omassa mielessään. Kaikki mentaalit tai psykologiset sanat on opittava vain ’oman itsensä perusteella’ (”from one’s own case”).<sup>22</sup>

Ensimmäiseksi Goldstein tarttuu ’oman itsensä perusteella’ oppimisen ideaan. Mitä sillä oikeastaan tarkoitetaan? Vastaus lienee se, että sanat opitaan oman *kokemuksen* perusteella. Mutta tämä taas pätee Goldsteinin mukaan kaikkiin ihmisiin, eikä vain kartesiolaista epäilyä harjoittaviin skeptikoihin. Lukuunottamatta mahdollista apriorista tai synnynnäistä tietoa, *kaikki* tieto on viime kädessä peräisin omista aistikokemuksista. Näin on myös kielellisen tiedon laita: kukaan ei syntyessään osaa puhua mitään kieltä, vaan kieli opitaan kokemuksen kautta. Me *kuulemme* tai jollakin muulla tavalla *havaitsemme*, miten sanoja käytetään: näin viime kädessä opitaan kaikkien sanojen merkitys, eikä pelkästään omiin aistimuksiin tai tuntemuksiin viittavien sanojen.<sup>23</sup> Jos Descartesia syytetään siitä, että epäillessään kaikkea hän joutuu oppimaan sanat vain ’oman itsensä perusteella’, tähän samaan syyllistyy jokainen kielenoppija.

Vaikka Descartesin kaikkein hurjimmatkin epäilyt toteutuivat ja hän todella olisi ainoa olento maailmassa, Goldsteinin mukaan hänen kielen oppimisen tapansa voi silti olla *kokemuksellisesti* täysin identtinen Wittgensteinin kuvaaman oppimistapahtuman kanssa, jossa kieli opitaan harjoituksen ja esimerkkien avulla, mikä tietysti vaatii kanssakäymistä muiden kielenpuhujien kanssa. Etenkin ’mentaalisten’ sanojen oppiminen edellyttää, että sanat ovat tiiviissä yhteydessä tietynlaiseen ruumiilliseen käyttäytymiseen ja tiettyihin olosuhteisiin.<sup>24</sup> Mikään ei estä sitä, etteikö kaikkea epäilevä Descarteskin voisi oppia kieltä näin. *Mietiskelyjen* epäilevällä subjektillakin on monenlaisia *kokemuksia* muista ihmisistä ja erilaisista ympäristöistä; hän on ainakin *näkevinään* erilaista käyttäytymistä eri sanojen yhteydessä, ja *kuulevinaan* ihmisten puhuvan, niin että hän voi kontrolloida omaa sanojen käyttöönsä heidän kauttaan. Vaikka muita ihmisiä ei olisikaan olemassa, heitä kuitenkin *näyttää* olevan olemassa, ja tämä pelkästään kuviteltu kielenkäyttäjien yhteisö voi tarjota aivan samat puitteet kielen oppimiselle kuin todellisenkin kieliyhteisö.<sup>25</sup>

*Mietiskelyjä* lukiessa voi kuin voikin huomata, ettei Descartes todellakaan missään vaiheessa kiistä omia kokemuksiaan muista ihmisistä ja ulkomaailmasta. Ei edes silloin kun hän olettaa, että ne voivat olla pelkkää harhaa:



Mutta mistä tiedän ettei hän [kaikkivoipa Jumala] ole menellyt niin, ettei ole maata, ei taivasta, ei avaruudellista kappaletta, ei muotoa, ei kokoa eikä paikkaa, mutta että minulla siitä huolimatta on vaikutelmia tästä kaikesta ja ettei se näytä minusta olevan olemassa muulla tavalla kuin sen näen?<sup>26</sup>

Tai edelleen:

”Otaksun ettei minulla ole käsiä, silmiä, lihaa ja verta enempää kuin aistejakaan, ja otaksun vain luulottelevani että minulla on kaikki tämä.”<sup>27</sup>

Nämä epäilevän subjektin kokemukset, vaikka ne olisivatkin pelkkiä unia tai hallusinaatioita, voivat siis Goldsteinin argumentin mukaan tarjota korvikkeen Wittgensteinin vaatimille kielen oppimisen olosuhteille. Descartes ei näin ollen missään vaiheessa tarvitse yksityisen ostension avulla opittuja sanoja, vaikka hänen mielensä ulkopuolella ei olisi olemassa yhtään mitään; riittää, että siellä kuitenkin näyttää olevan jotakin. Täten toiset ihmiset ja materiaallinen maailma eivät ole välttämättömiä ehtoja (mentaalisen) kielen oppimiselle, vaan pelkät kokemukset näistä riittävät.

## LOPUKSI

Kirjoitukseni lähtökohdan ovat muodostaneet ne lukuisat Wittgenstein-kommentaarit, joissa Descartes määrittellään Wittgensteinin yksityiskieliargumentin maalitauluksi, usein ilman mitään tarkempia perusteluja tai viittauksia Descartesin omiin kirjoituksiin. Juuri tästä saa oikeutuksensa näiden kahden filosofin kielikäsitysten vertailu. Muutoin se ei liene kovin hedelmällistä puuhaa, sillä Descartes ei juuri käsitellyt aihetta, eikä varsinkaan Wittgensteinin näkökulmasta, eikä Wittgenstein itse toisaalta missään kohdistanut argumenttiaan suoraan Descartesille.

Toivon, että olen pystynyt osoittamaan, että perinteiset yksityiskielisytykset Descartesia vastaan tulisi hylätä. Wittgensteinin ja Descartesin näkemykset kielestä ja merkityksestä eivät loppujen lopuksi (yksityiskielen kannalta) eroa olennaisesti toisistaan. Molemmat vaativat ’sisäisille’ tapahtumille ulkoisia kriteerejä, sanojen merkitykset eivät kummallekaan olleet yksityisesti vain puhujan mielen sisällä, ja Wittgensteinin vaatimus kielen sosiaalisuudesta toteutuu myös *Mietiskelyjen* epäilyvaiheessa, kuten Goldsteinin argumentti osoitti.

## VIITTEET

1. Argumentti löytyy *Filosofisista tutkimuksista* osapuulle kohdista § 243-315.
2. Tietääkseni ainoa kohta Wittgensteinin varsinaisessa filosofisessa tuotannossa, jossa eksplisiittisesti viitataan Descartesiin, löytyy *Sinisestä ja ruskeasta kirjasta*:  
 ”Meistä tuntuu, että tapauksissa, joissa sana ”minä” käytetään subjektina, emme käytä sitä siksi, että tunnistamme määrätyn henkilön hänen ruumiillisten tuntomerkkien perusteella, ja tämä luo illuusion, että käytämme tätä sanaa viittaamaan johonkin ruumiittomaan, jonka tyysija on kuitenkin ruumissamme. Itse asiassa juuri tämä näyttää olevan todellinen minuus – se, josta sanottiin ”Cogito, ergo sum”. – ”Eikö sitten henkeä ole olemassa, vaan ainoastaan ruumis?” Vastaus: Sanalla ”henki” on merkitys, ts. sillä on käyttö kielessämme. Mutta tämä ei vielä kerro, millä tavoin käytämme sitä.” (1999b, 125-6).

Sitaatissa siis tarkastellaan sanan ’minä’ merkitystä, mikä liittyy pohdintaan ”sielullisiin toimintoihin” viittaavien sanojen kielioipista. Yksityiskieliargumenttia ei vielä muotoilla siten kuin *Filosofisista tutkimuksissa*, vaikka aihepiiriä sivutaankin.

3. Kenny 1998, 342.
4. Sluga 1996, 342. Vrt. myös esim. Hacker 1986, 246; Glock 1996, 310; Garver 1994, 211.
5. Wittgenstein 1999a, § 243.
6. Emt., § 580.
7. Emt., § 246.
8. Emt., § 251. Yhtä lailla epäilyksen ja tiedon ulkopuolella ovat tietyt empiriiseen muotoon puettut lauseet, kuten ”minulla on kaksi kättä” tai ”maa on ollut olemassa kauemmin kuin viisi minuuttia”. Tämänäyttöiset lauseet toimivat pikemminkin kaikkien tietoväitteidemme taustana, ikään kuin perustuksena tai uomana, jossa joki virtaa. Ks. esim. Wittgenstein 1999a, 342-3; Wittgenstein 1999c (*Varmuudesta*), §§ 83 ja 96.
9. Todettakoon, ettei Wittgenstein suinkaan kiistänyt sitä, etteikö meillä joskus voisi olla myös täysin yksityisiä kokemuksia. Joskus ihmiset esimerkiksi teeskentelevät kipua tai salaavat sen kokonaan. Mutta siitä, että näin voi tapahtua, ei seuraa, että näin voisi tapahtua aina. Salassapysymisen mahdollisuus edellyttää ei-salattuja kokemuksia; muutenhan ’salattu’ menettäisi kokonaan merkityksensä. Aivan samoin käskyjäkään ei aina totella, mutta jos niitä ei koskaan toteltaisi, käsite ’käsky’ olisi täysin tarkoitukseton. Ks. Wittgenstein 1999a, § 304, §344-5.
10. Descartes 1956, 51; AT VI 56. (”AT”, lyhennelmä Descartesin teosten alkukielisestä standardilaitoksesta *Oeuvres de Descartes*, 12 osaa, toim. Charles Adam ja Paul Tanner.)
11. Descartes 1956, 51; alunp. AT VI 56-7.
12. Emt., 52; alunp. AT VI 57-8.
13. Descartes 1991, 366; alunp. AT V 278.
14. Ryle 1949, 13.
15. Cottingham 1997, 37.
16. Descartes 1956, 88; alunp. AT VII 21.
17. Descartes 1985, 196; alunp. AT VIII 8.
18. Descartes 1956, 91, kurs. lis.; AT VII, 25.
19. Descartes 1984, 113; alunp. AT VII, 160.
20. Cottingham 1997, 37.
21. Descartes 1956, 128 (Viides mietiskely), kurs. lis.; alunp. AT VII 64.
22. Goldstein 1996, 138.
23. Goldstein 1996, 141-2.
24. ks. esim. Wittgenstein 1999a, §244, Wittgenstein 1999b, s.58-9.
25. Goldstein 1996, 144.
26. Descartes 1956, 87; alunp. AT VII 21.
27. Descartes 1956, 89; alunp. AT VII 23

## KIRJALLISUUS

- John Cottingham, ”Thought and Language in Descartes”. Teoksessa John Preston (toim.), *Thought and Language*. Royal Institute of Philosophy supplement: 42. Cambridge University Press, Cambridge.
- René Descartes, *Oeuvres de Descartes*. 12 osaa. Toim. Charles Adam ja Paul Tannery. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996.
- René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. I -II. Transl. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Vol I: Cambridge University Press, Cambridge 1985. Vol. II: Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. III. Transl. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Anthony Kenny. Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- René Descartes, *Teoksia ja kirjeitä*. Suom. J.A. Hollo. WSOY, Porvoo 1956.
- Newton Garver, *This Complicated Form of Life. Essays on Wittgenstein*. Open Court, Chicago 1994.
- Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary*. Blackwell, Oxford 1996.
- Irwin Goldstein, ”Ontology, Epistemology and Private Ostensive Definition”. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LVI, No.1, March 1996.
- P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*. Oxford University Press, New York 1986.
- Anthony Kenny, *A Brief History of Western Philosophy*. Blackwell, Oxford 1998.
- Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*. The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Hans Sluga, ”’Whose house is that?’ Wittgenstein on the self”. Teoksessa Hans Sluga (toim.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge University Press, New York 1996.
- Ludwig Wittgenstein, *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 1999(a).
- Ludwig Wittgenstein, *Sininen ja ruskea kirja*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 1999 (b).
- Ludwig Wittgenstein, *Varmuudesta*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Helsinki 1999(c).

# KEHITYSVAMMAISUUS, GEENITEKNIikka JA VANHEMPIEN MORAALINEN VASTUU

*Kehittyvä geenitekniikka kykenee tuottamaan nykyään informaatiota, joka paljastaa erilaisia sairauksia ja vammoja aiheuttavia perinnöllisiä tekijöitä. Vanhemmat ovatkin jo nyt asemassa, jossa he voivat päättää tulevien tai mahdollisten lastensa kohtalon. Toisin sanoen vanhempien tulee päättää, haluavatko he tietää olevansa joidenkin sairautta tai vammaisuutta aiheuttavien geenien kantajia ja jos haluavat, pidättäytyvätkö he tiedon perusteella lasten tekemisestä tai tekevätkö he perinnöllisyysneuvonnan perusteella abortin.*

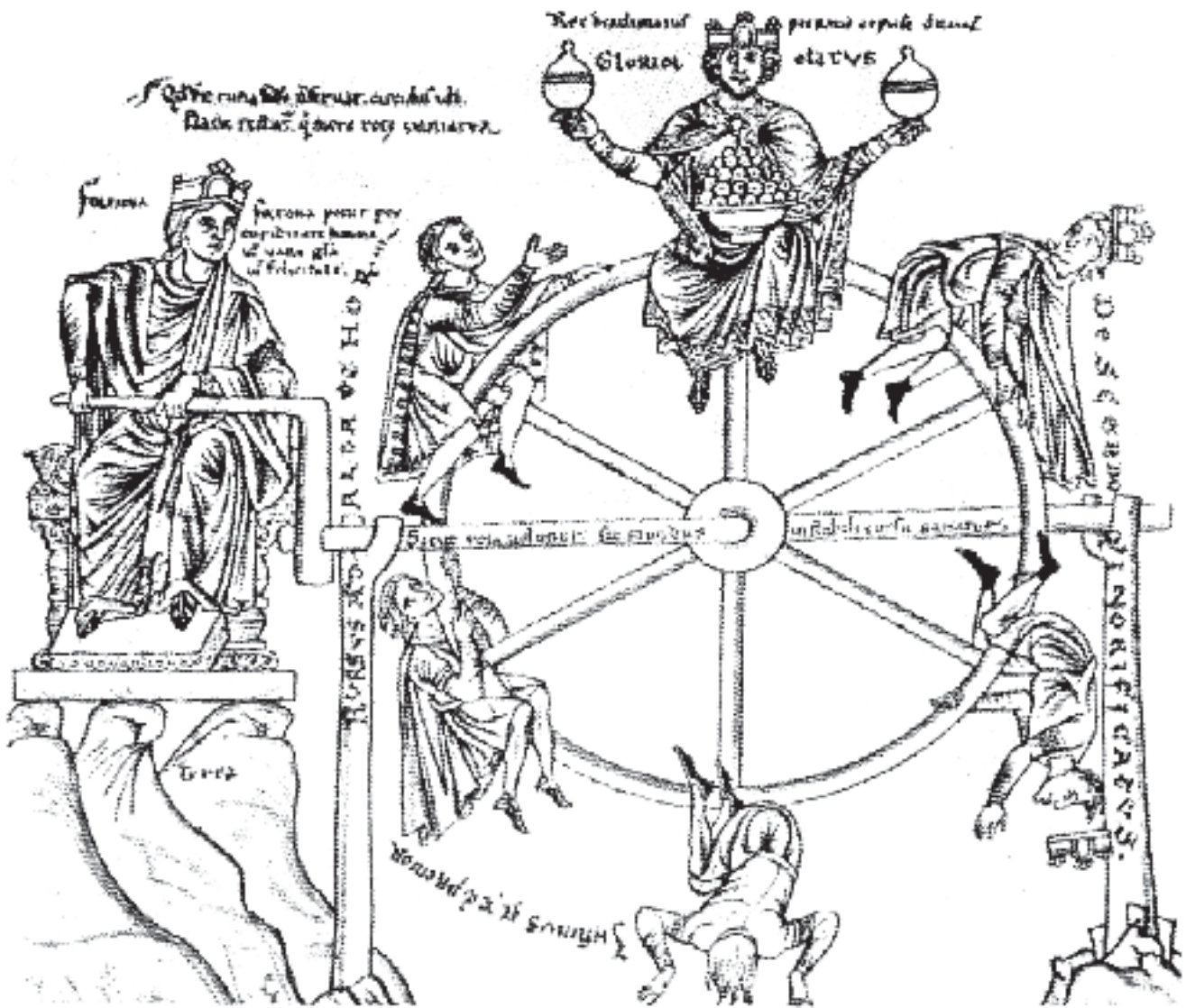
Tämän artikkelin keskeinen kysymys on: onko vanhemmilla kiistaton oikeus tehdä autonomisia päätöksiä lisääntymisensä suhteen riippumatta heidän valintojensa mahdollisista vahingollisista vaikutuksista tulevien lastensa hyvinvointiin? Kysymystä tarkastellaan hypoteettisen tapauksen avulla, jossa nainen hankkiutuu tietoisesti raskaaksi, vaikka tietää tulevan lapsensa olevan suurella todennäköisyydellä kehitysvammainen. Artikkelin keskeinen argumentti on se, että vanhempien tulee sitoutua tulevien lastensa hyvinvoinnin edistämiseen sinä hetkenä, kun he päättävät lisääntyä. Vaikka tulevilla lapsilla ei ole tämänhetkisiä moraalisia oikeuksia, elävillä persoonilla on tämänhetkisiä velvoitteita huomioida tekojensa mahdolliset seuraukset tulevien ihmisten elämään.

Lapsen hankkimista harkitsevilla vanhemmilla on ongelma: Heillä on geenivirhe, jonka seurauksena heidän tulevilla lapsillaan on 50 %:n mahdollisuus syntyä vaikeasti monivammaisina. Onko heillä moraalinen oikeus tehdä lapsia? Entä jos naisella olisi sairaus, jonka seurauksena hänen lapsestaan tulisi suurella todennäköisyydellä kehitysvammainen? Mitkä ovat ne moraaliset kriteerit, joiden perusteella voidaan määrittellä rajanveto yhtäältä vanhempien autonomisen päätöksenteon ja toisaalta heidän tulevien lastensa hyvinvoinnin välillä? Onko vanhemmilla toisin sanoen kiistaton oikeus tehdä autonomisia päätöksiä li-

sääntymisensä suhteen riippumatta heidän valintojensa mahdollisista vahingollisista vaikutuksista tulevien lastensa hyvinvointiin?

Tämänkaltaiset kysymykset ovat siirtyneet filosofien nojatuo-  
liajatusleikeistä todellisuuteen geenitekniikan kehittymisen johdosta. Ihmisen geneettistä rakennetta tutkiva kansainvälinen Hugo -projekti (Human Genome Project) on asettanut tavoitteekseen saada vuoteen 2005 mennessä valmiiksi ihmisen koko geneettisen kartan. Hankkeet ihmisen geenikartan hahmottamiseksi tuottavat informaatiota, joka paljastaa ihmisissä olevia perinnöllisiä tekijöitä, jotka saattavat aiheuttaa hänessä itsessään tai hänen perillisissään erilaisia sairauksia ja vammoja. Tulevaisuudessa pystytään luultavasti geeniseulonnan perusteella tunnistamaan yhä enemmän perinnöllisiä sairauksia. Suurin osa tähän informaatioon perustuvista päätöksistä ei tule kuitenkaan niinkään liittymään mahdollisiin parannuskeinoihin, koska vahingollisten geenien korjaaminen ei kehity niin nopeasti kuin niiden aiheuttamien sairauksien tai vammojen prenataalinen tunnistaminen.

Geenitekniikka asettaa kuitenkin vanhemmat jo nyt asemaan, jossa he voivat päättää tulevien tai mahdollisten lastensa kohtalon. Toisin sanoen vanhempien tulee päättää, haluavatko he tietää olevansa joidenkin sairautta tai vammaisuutta aiheuttavien geenien kantajia ja jos haluavat, pidättäytyvätkö he tiedon pe-



rusteella lasten tekemisestä tai tekevätkö he perinnöllisyysneuvonnan perusteella abortin.<sup>1</sup> Jos esimerkiksi kehitysvammaisuuden ajatellaan olevan yksilön itsensä kannalta ei-toivottava ominaisuus, on kohtuullista olettaa, että on väärin laittaa alulle tai synnyttää sellainen lapsi, joka tulisi suurella todennäköisyydellä olemaan kehitysvammainen. Tällaisen teon voisi olettaa olevan moraaliton siinä mielessä, että tekemällä tietoisesti kehitysvammaisen lapsen, vanhemmat rikkovat kyseistä lasta vastaan aiheuttamalla hänen olemassaolonsa.

Käsittelen tässä artikkelissa geenitekniikan vanhemmille mukanaan tuomia moraaliongelmia kehitysvammaisuuden valossa. On syytä huomauttaa, että tarkasteluni perustuvat oletukselle, jonka mukaan kehitysvammaisuus on tekijä, jota kukaan ei haluaisi itselleen eikä saisi aiheuttaa kenellekään muulle, varsinkaan omalle lapselle. Tämä on hyvin yleinen oletus moraalifilosofien keskuudessa. Vaikka se voidaan perustellusti asettaa kyseenalaiseksi, kehitysvammaisuudella on kaikesta huolimatta käytännössä ei-toivottavia seurauksia yksilölle. Johtui tämä siten yhteisön arvostuksista ja käytännöistä tai kehitysvammaisuudesta itsessään, se on kuitenkin erillinen kysymys eikä sitä ole tarkoituksenmukaista tarkastella tässä yhteydessä.

#### TAPAU P1

Yhdysvaltalainen filosofi Dan Brock tarkastelee kysymystä vam-

maisen lapsen tietoisesta hankkimisesta hypoteettisen tapauksen P1 avulla. Siinä lääkäri kertoo naiselle, että hänellä on ohimenevä sairaus, joka pystytään hoitamaan kuukauden kestäväällä lääkekuurilla. Jos nainen hankkiutuu raskaaksi ennen kuin kyseinen sairaus on parannettu, hänen lapsestaan tulee suurella todennäköisyydellä lievästi kehitysvammainen. Näin ollen lääkäri neuvoo naista pidättäytymään raskaudesta ennen kuin sairaus on hoidettu, jonka jälkeen riski kehitysvammaisen lapsen saamiseen poistuisi. Jos nainen ottaisi lääkekuurin ja näin etäännyttäisi raskauttaan pari kuukautta, hän tulisi kaikella todennäköisyydellä saamaan vammattoman lapsen. Nainen on kuitenkin jostain syystä malttamaton ja hankkiutuu raskaaksi vastoin lääkärin neuvoja. Valintansa tuloksena nainen saa yhdeksän kuukauden kuluttua lapsen, jolla on lievä kehitysvamma.<sup>2</sup>

Toimiko nainen väärin aiheuttaessaan pelkästä malttamattomuudesta lapsensa kehitysvamman? Jos toimi, niin miksi? Useimpien ihmisten mielestä hän toimi väärin. Naisen käytös nähtäisiin luultavasti verrannollisina tapaukseen P2, jossa lapsen kehitysvamma havaitaan raskausvaiheessa ja jossa kehitysvamman parantava lääkitys täytyisi siis ottaa naisen ollessa jo raskaana. P1 saatettaisiin nähdä moraalisesti verrannollisena myös tapaukseen P3, jossa nainen kieltäytyy antamasta vastasyntyneelle kehitysvammaiselle lapselleen vamman poistavaa lääkitystä. Jokaisessa kolmessa tapauksessa nainen kieltäytyisi ottamasta lääkitystä, joka estäisi hänen lapsensa kehitysvamman. Voidaanko

kohtuudella väittää, että lääkekuurista kieltäytyminen on moraalisesti yhtä väärin kaikissa kolmessa tapauksessa.<sup>3</sup>

Jotta teko olisi moraalisesti väärä, sen täytyy Brockin mukaan olla väärä *jotakin* kohtaan. Tapauksen P1 nainen ei kuitenkaan vahingoittanut moraalissa mielessä lastaan, koska tapauksessa ainoa tapa estää lapsen kehitysvamma olisi estää hänen syntymisensä. Tällöin lapselta olisi samalla riistetty mahdollisuus elämään, joka kehitysvammasta huolimatta olisi elämisen arvoista ja näin ollen parempi vaihtoehto kuin olla elämättä ollenkaan.<sup>4</sup> Tämä ajatus johtuu siitä, että jos hedelmöittyminen ei tapahdu kuukauden tietynä aikana, tietyistä sukusoluista, tiettyä persoona ei tulisi ikinä olemaan olemassa. Hedelmöittymisen ajankohta määrää näin ollen myös syntyvän lapsen henkilöllisyyden.<sup>5</sup> Tuntuu perustellulta päätellä, ettei nainen vahingoittanut sanan moraalissa mielessä syntyneitä lastaan antamalla hänelle mahdollisuuden elämisen arvoiseen elämään.

Brockin tarjoama perustelu ei kuitenkaan tunnu selvittävän ongelmaa. Toimiko nainen kaikesta huolimatta moraalisesti väärin, vaikka hänen ei voidakaan katsoa vahingoittaneen juuri tätä tiettyä lasta hedelmöittämällä ja synnyttämällä hänet? Tuntuu intuitiivisesti selvältä, että nainen toimi tapauksessa P1 väärin samalla tavalla kuin hän olisi toiminut tapauksissa P2 ja P3. Tämän johtopäätöksen tueksi voidaan esittää erilaisia argumentteja. Käsittelen seuraavassa kahta argumenttia, joiden avulla naisen toimintaa voidaan arvioida moraalisesti. Ensimmäinen argumentti on Brockin esittämä utilitaristinen argumentti. Tämän jälkeen esittelen oman, vanhemmuuden moraalista vastuuta korostavan argumentin.

#### UTILITARISTINEN ARGUMENTTI

Utilitaristisessa argumentissa erotetaan toisistaan ”samaa persoonaan” ja ”samaa lukumäärään” kohdistuneet valinnat. Sama persoona -valinnalla tarkoitetaan sitä, että valitsi moraaligentti minkä tahansa toimintatavan, hänen toimintansa seurauksena olisi yksi ja sama persoona. Tapauksen P2 ja P3 voidaan ajatella olevan samaa persoona tai ainakin samaa tunnistettavaa fyysistä organismaa koskevia valintoja, koska naisen valinta vahingoittaa joko tiettyä sikiötä tai vastasyntyneitä lasta. Samaa lukumäärään kohdistuvat valinnat sen sijaan vaikuttavat syntyvien persoonien identiteettiin. Toisin sanoen moraaligenttin valinta ei vaikuta syntyvien persoonien lukumäärään vaan siihen, *kuka* persoona tulee elämään.<sup>6</sup> Näin ollen tapaus P1 on samaa lukumäärään, mutta ei samaa persoonaan kohdistuva valinta, koska naisen valinta määrää ainoastaan syntyvän lapsen identiteetin. Tähän perustuen Brock väittääkin, etteivät periaatteet persoonaan kohdistuvasta vahingosta (*person-affecting principle*) sovellu P1:n kaltaisiin tapauksiin.<sup>7</sup>

Kytäksemme arvioimaan naisen toiminnan moraalisuutta tapauksessa P1, meidän täytyy Brockin mukaan perustaa argumenttimme periaatteeseen, joka ei edellytä jonkin vahingoitetun persoonan olemassaoloa. Tällainen periaate on utilitaristinen periaate N: ”On moraalisesti oikein toimia tavalla, josta seuraa mahdollisimman vähän kärsimystä ja rajoitettuja mahdollisuuksia maailmassa.”<sup>8</sup> Jotta nainen olisi toiminut periaatteen N mukaisesti, hänen olisi täytynyt odottaa lapsen hankkimista siihen asti, kunnes hän olisi ottanut lääkityksen, joka olisi estänyt kehitysvammaisen lapsen syntymän. Hänen ei olisi tullut noudattaa periaatetta N kyseisen lapsen vuoksi, vaan yleisen utiliteetin lisäämiseksi. Jos toimintatavan A ja toimintatavan B seurauksena on yhtä monta ihmistä, meidän tulee valita toimintatavoista A ja B se, jonka seurauksena syntyy ihmisiä, joiden elämänlaatu on parempi kuin niiden, jotka olisivat syntyneet toisen toimintatavan seurauksena.<sup>9</sup>

Onkin ilmeistä, että tapauksen P1 syntynyt lapsi sai huonommat lähtökohdat elämälleen kuin mahdollinen lapsi, jonka nainen olisi voinut saada myöhemmin. Moraalisesti naisen olisi siis ollut parempi odottaa ja hankkia lapsi myöhemmin. Tällöin hän olisi välttänyt kehitysvammaisuudesta mahdollisesti seuraavaa kärsimystä tai rajoitettuja mahdollisuuksia ”korvaamalla” kehitysvammaisen lapsen elämän vammattoman lapsen elämälä.<sup>10</sup> Derek Parfit huomauttaa kuitenkin aiheellisesti, ettei tästä seuraa käsitystä, jonka mukaan syntyneen lapsen elämä tapauksessa P1 olisi itsessään huonoa tai moraalisesti ei-toivottavaa. Utilitaristisen periaatteen nojalla voidaan vain sanoa, että naisen olisi ollut parempi odottaa, koska odottamisen kautta hän olisi saanut kehitysvammaisen lapsen sijaan vammattoman lapsen.<sup>11</sup>

Utilitaristien mukaan P1:n kaltaisten tapauksien herättämien ongelmien ratkaisemiseksi meidän täytyy siis turvautua periaatteen N kaltaisiin yleisiin, persoonattomiin periaatteisiin. Tämä johtuu siitä, että P1:ssä emme voi vedota johonkin henkilöön, jota olisi moraalisesti vahingoitettu. Koska P1:ssä ketään ei ole vahingoitettu, persoonaan kohdistuvan vahingon periaatteeseen vetoaminen on asiankuulumatonta.<sup>12</sup>

#### MIKSI UTILITARISTINEN ARGUMENTTI ON RIITTÄMÄTÖN?

Vaikka Brockin argumentti vaikuttaa ensisilmäyksellä pätevältä, todellisuudessa se ei tavoita tapauksen P1 moraalista ydintä ja on näin ollen riittämätön. Tämä johtuu kahdesta syystä.

Ensiksikin ajatus hedelmöittymisen ajankohdasta henkilön identiteettiä määrävänä tekijänä on geneettisesti ajatellen totta, mutta tässä tapauksessa intuition vastainen ja moraalisesti epäolennainen. Kun vanhemmat haluavat lapsen (niin kuin tapauksen P1 nainen halusi) ja yrittävät saada lasta, he luovat usein mielikuvan tulevasta lapsestaan. Vanhemmat tekevät tulevaisuudensuunnitelmia lastaan koskien, saattavat antaa sille jopa ”työnimen” jo ennen raskautta ja kuvitella millainen lapsesta tulee. Toisin sanoen vanhemmat alkavat muodostaa omaa vanhemmuuttaan ja suhdettaan tulevaan lapseensa jo ennen raskautta. Tällä tavoin vanhemmat identifioituvat vanhemmiksi jo ennen raskautta ja odottavat innolla identifioimansa ’Tuijan’ tai ’Matin’ syntymää. Näin ollen ajatus, jonka mukaan hedelmöittymisajankohdan T1 tuloksena syntyy eri lapsi kuin hedelmöittymisajankohdan T2, on vanhempien näkökulmasta usein vieras. Vanhemmille lapsen hedelmöittymisajankohta *itsessään* on merkityksetön tekijä: heille syntyvä lapsi on juuri *se* lapsi, jonka he halusivatkin riippumatta siitä, saiko *se* alkunsa hetkenä T1 tai T2 (olettaen, ettei aikaero T1:n ja T2:n välillä ole merkittävä).

Toiseksi, arvioitaessa naisen toimintaa moraalisesti tapauksessa P1, vetoaminen ainoastaan periaatteen N kaltaiseen utilitaristiseen argumenttiin on selvästi riittämätöntä. Utilitaristisen ajattelun perusteella ainoa tapa kritisoida naisen toimintaa on vedota velvollisuuteen minimoida yleinen kärsimys ja maksimoida yleinen onnellisuus. Tapauksen P1 moraalinen ydin on kuitenkin selkeästi naisen asemassa ja moraalissa vastuussa vanhempana. Brockin esittämä utilitaristinen argumentti ei tavoita kaikkia tapauksen P1 moraalisesti merkityksellisiä tekijöitä. Sekä konsekventialistiset että non-konsekventialistiset seikat tulee ottaa huomioon pohdittaessa tapauksen moraalista ulottuvuutta.<sup>13</sup>

#### VANHEMMUUDEN MORAALINEN VASTUU -ARGUMENTTI

P1:n kaltaisissa tapauksissa olennainen moraalinen prinssiippi ei ole niinkään persoonaton utilitaristinen onnellisuuden maksimoiminen, vaan vanhemmuuden projektiin olennaisesti kuulu-

va moraalinen vastuu ja velvollisuus huolehtia mahdollisuuksien mukaan lasten hyvinvoinnista. Tämä velvollisuus perustuu siihen, että lapset ovat riippuvaisessa ja haavoittuvassa asemassa vanhempiinsa nähden. Lasten nykyinen ja tuleva hyvinvointi riippuu pitkälti heidän vanhempiansa hyvästä tahdosta ja vastuun otosta. Vanhempien ja lasten välinen suhde on siis olennaisessa mielessä eriarvoinen. Tällaisessa suhteessa ensisijainen velvollisuus on valtaapitävällä osapuolella. Tuntuukin kohtuulliselta olettaa, että vanhemmuuden ydin ja keskeinen päämäärä on sitoutuminen lasten hyvinvoinnin edistämiseen.<sup>14</sup>

Mikäli raskaus saa alkunsa esimerkiksi raiskauksen seurauksena, tilanteessa, jossa pariskunnan toinen osapuoli huijaa partnerinsa lapsen tekoon tai jos pariskunta on käyttänyt ehkäisyä ja raskaus on ei-toivottu, vanhemmuus ja siihen liittyvät velvoitteet raukeavat henkilöiden niin halutessa. Tapauksen P1 nainen

Lapsen tekemisen intentionon liittyvät vanhemmuuden moraaliset velvoitteet tarkoittavat sitä, ettei vanhempien toimintaa voida arvioida vain tekojen seurausten perusteella. Jos näin olisi, meillä ei olisi mitään syytä arvostella naista, joka väärinkäyttää raskaana ollessaan huumeita, mutta jonka lapsi hyvän onnen vuoksi syntyy terveenä. Kyseinen lapsi voisi kiittää vain hyvää onneaan, ei äitiään. Huumeita käyttäneen äidin toiminta nähdään siis moraalittomana hänen tekonsa seurauksesta huolimatta. Teon seuraus on tässä tapauksessa sinänsä moraalisesti merkityksetön.<sup>17</sup> Olennaista on, että nainen toimi vastoin hänen vanhemmuuden intentiononsa liittyviä velvoitteita. Tämä periaate pätee myös tapauksen P1 naiseen.

Näin ollen voidaan väittää, etteivät vanhemmuus ja siihen liittyvät velvoitteet kohdistu yksilöön, joka voisi saada alkunsa joko nyt, viiden minuutin, tuntien, päivien tai viikkojen päästä,



kuitenkin valitsi vanhemmuuden osakseen hankkiutumalla tietoisesti raskaaksi sekä sitoutumalla kasvattamaan lapsensa sen mahdollisesta kehitysvammasta huolimatta. Hänestä tuli moraalisisessa mielessä äiti, kun hän päätti tehdä lapsen. Tuntuukin järkevältä väittää, kuten Onora O'Neill<sup>15</sup>, että vanhemmuuden projekti siihen kuuluvine velvoitteineen lankeaa automaattisesti henkilöille sinä hetkenä, kun he *päättävät* lisääntyä.

Kun ihmisellä on jokin intentio, hänen tulee sen toteutumisen vuoksi ryhtyä toimimaan intention vaatimalla tavalla sinä hetkenä, kun hän ryhtyy tavoittelemaan sitä. Intentio tehdä lapsia merkitsee samanaikaisesti intentiota ryhtyä vanhemmaksi. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että vanhempien tulee sitoutua lapsensa hyvinvoinnin edistämiseen jo silloin, kun lasta biologisena olentona ei ole vielä edes olemassa. Päättäessään tehdä lapsen, pariskunta asettaa itsensä automaattisesti asemaan, joka sisältää tulevan lapsen olemassaolon. Tulevan lapsen hyvinvointi, intressit ja kohtalo laajemminkin tulevat pariskunnan huollettavaksi. Tämä tarkoittaa myös sitä, että vanhempien valta lapsensa tulevan hyvinvoinnin suhteen synnyttää sitä vastaavan moraalisen velvoitteen. Vanhemmuuden positiossa on kyse yksipuolisesta ja yksisuuntaisesta vastuusta.<sup>16</sup>

vaikkakin hedelmöitymishetki T1 luo tietysti eri lapsen kuin hedelmöitymishetki T2. Pikemminkin kyse on velvollisuudesta toimia intention vaatimalla tavalla, *aiotun lapsen* hyväksi.<sup>18</sup> Tapauksista P1 voidaan siis luonnehtia seuraavasti: Vanhemmat voivat vaikuttaa siihen, millaisia ominaisuuksia heidän aiottu lapsi tulee saamaan valitsemalla hedelmöitymisajankohdan. Näin toimien he toisin sanoen valitsevat aiottuun lapselleen biologisen henkilöllisyyden mahdollisten lasten joukosta. Tapauksen P1 kaltaisissa tilanteissa aiottu lapsi ei ole vanhempien intention vuoksi vain mahdollinen, vaan moraalisisessa mielessä *tuleva* lapsi. Näin ollen naisen ei olisi pitänyt tapauksessa P1 hankkiutua raskaaksi ennen kuin hänen sairautensa olisi hoidettu, koska vanhemmilla on velvollisuus taata lapsilleen mahdollisimman hyvät lähtökohdat elämälle. Nainen ei kuitenkaan vahingoittanut tapauksessa P1 kehitysvammaista lastaan vaikkakin hän toimi vanhemman asemassaan väärin ja jätti huomiotta hänen aiottuun lapsensa tulevat intressit. Toisin sanoen nainen ei rikkonut valinnallaan kyseistä tulevaa lasta koskevia velvoitteitaan, vaan hän rikkoi *lasten hankkimiseen yleisessä mielessä* liittyviä velvoitteita vastaan.

Aiottua lasta ei tietenkään voi nähdä oikeuksien kantajana. Asian moraalinen ydin ei olekaan syntyneen lapsen valituksen aihe äitiään vastaan, vaan kyseisen äidin toiminta vanhemmuuden positiossa. Syntynyt lapsi tapauksessa P1 on siis elävä todiste hänen äitinsä välinpitämättömyydestä tai virheellisestä uskuksesta, ettei lääkärin ennuste voisi viime kädessä tapahtua juuri hänelle. Tapauksesta ei voida löytää uhria, vaikka siitä voidaan nostaa esille ”syyllinen”. Vaikka tulevilla lapsilla ei ole tämänhetkisiä moraalisia oikeuksia, elävillä persoonilla on tämänhetkisiä velvoitteita huomioida tekojensa mahdolliset seuraukset tulevien ihmisten elämään. Vanhempien toiminta tulee vaikuttamaan – tilanteesta riippuen – heidän tulevien lastensa elämään, tapahtuivat vanhempien teot sitten lasten ollessa sikiöitä, alkioita tai vielä hedelmöittymättömiä. On moraalisesti sinänsä merkityksentöntä, missä lapsen biologisen kehityksen vaiheessa hänen tulevaan hyvinvointiinsa vaikuttavat teot on tehty.

#### SELEKTIIVINEN ABORTTI - VANHEMPIEN VELVOLLISUUS?

Mikäli nainen toimii väärin tapauksessa P1 hankkiutuessaan raskaaksi, tuntuisi johdonmukaiselta ajatella, että myös kehitysvammaisen sikiön tietoinen synnyttäminen olisi väärin. Näin ajatellen selektiivisen abortin valitseminen olisi vanhempien moraalinen velvollisuus. Mikäli abortin moraalisuutta puolustettaessa tukeudutaan ns. persoona-ajatteluun, sikiöt sijoittuvat loogisesti samaan moraaliseen luokkaan kuin mahdolliset/tulevat lapsetkin – niillä ei ole itsessään moraalista oikeutta elämään. Näin ollen selektiivisellä suvunjakamisella ja selektiivisellä abortilla ei olisi moraalisesti merkityksellistä eroa. Vaikka tämä ajatus näyttääkin johdonmukaiselta, se on selkeästi virheellinen.

Selektiivinen abortti eroaa muista abortin muodoista siinä, että abortoitu sikiö on vanhemmille alunperin toivottu lapsi. Saadessaan selville, että heidän sikiöllään on kehitysvamma, vanhemmilla on mahdollisuus vetäytyä vanhemmuuden positioistaan ja keskeyttää raskaus. Selektiiviset abortit tehdään varsin myöhään johtuen sikiödiagnostisista kokeista, useimmiten 20. raskausviikon tietämillä. Vanhemmat ovat tässä vaiheessa nähneet tulevan lapsensa ultraäänikokeissa, kuulleet sen sydämen lönnnit, tunteneet sen liikkeitä kohdussa ja tätä kautta myös muodostaneet odotuksia ja toiveita siitä, millainen ihminen lapsi tulisi olemaan. Vanhemmille sikiö ei toisin sanoen ole toivotun raskauden kohdalla vain ”sikiö”, pelkkä biologinen organismi, vaan heidän jo olemassa oleva lapsensa, johon he ovat luoneet lujan tunnesiteen. Raskauden aikana vanhempien intentio, eli aiottu lapsi, on saattanut jo tulla heille todelliseksi: he ovat konstruoineet sikiön lapsekseen.

Päätös raskauden keskeytyksestä tulevan lapsen kehitysvamman perusteella tuo tullessaan vanhemmille usein hyvin tuskallisia kokemuksia. Lapsi synnytetään yleensä tässä vaiheessa normaalisti, jolloin vanhemmat saattavat haluta pitää kuollutta lastaan sylissä ja järjestää sille hautajaiset. Nämä kokemukset ovat vanhemmille tuskallisia siitä yksinkertaisesta syystä, että he kokevat itsensä vanhemmiksi ja surmatun sikiön heidän tyttärensä tai poikansa.<sup>19</sup>

Näin ollen suunnitellun ja halutun raskauden keskeyttäminen koetaan usein lapsen menettämisenä, verrannollisena jo syntyneen lapsen kuolemaan. Tämän valossa on luonnollista, että monet vanhemmat surevat raskauden keskeytystä sikiön vamman perusteella vielä vuosien jälkeen tapahtuneesta.<sup>20</sup> Mikäli vanhemmat merkityksellistävät kohdussa olevan sikiön heidän jo olemassa olevaksi lapsekseen, selektiivisen abortin näkeminen velvollisuutena on ajatuksena vastenmielinen. Oman lapsen surmaamista tuskin voidaan pitää moraalisen velvollisuutena, ellei kuolemaa voida epäilyksettä pitää lapsen edun



mukaisena ja ellei kukaan muu kuin lapsen vanhemmat pystyisi olosuhteiden pakosta päättämään lapsen elämää.

On myös syytä huomauttaa, että suurimmalla osalla kehitysvammaisista lapsista on mahdollisuudet hyvään tai tyydyttävään elämään, mikä on yksilön kannalta tietysti parempi kuin olla elämättä ollenkaan.<sup>21</sup> On mahdollisesti joitakin hyvin harvinaisia sairauksia tai vammoja, jotka estävät yksilöä elämästä elämisen arvoista elämää. Tällaisen elämännäkymän todentaminen raskausvaiheessa on useimmiten kuitenkin hyvin vaikeaa.

Näin ollen kehitysvammaisen sikiön tietoista synnyttämistä ei voida pitää tekona, joka vahingoittaa kyseistä lasta, eikä hänen vanhempiaan voida syyttää väärin toimimisesta vanhemmuuden positiossa. He eivät ole toimineet vastoin vanhemmuuden projektiaan, eivätkä he ole halunneet vahingoittaa lastaan antamalla hänelle mahdollisuuden elää kehitysvammaisena. He eivät yksinkertaisesti kestäneet ajatusta *heille* jo olemassa olevan lapsen surmaamisesta, joka kehitysvammastaan huolimatta kykenisi elämään hyvää tai vähintäänkin elämisen arvoista elämää.

#### LOPUKSI

Tapauksesta P1 sekä geeni- ja sikiöseulonnoista seuraavat moraaliongelmat liittyvät keskeisesti lääketieteen tuottamaan tietoon. Nykyinen geeniteknikka asettaa suvunjakamista harkitsevat vanhemmat geneettistä tietoa koskevan valinnan eteen. Heidän on päätettävä, haluavatko he tietää olevansa joidenkin perinnöllisten sairauksien kantajia. Tällöin keskeisin esiin nouseva moraaliongelma on valinta geneettistä perimää koskevan tiedon tai tietämättömyyden välillä.

Vanhemmuuden moraalinen vastuu -argumentista ei seuraa velvoitetta hankkia tietoa omista perinnöllisistä taipumuksistaan. Kieltäytyminen geneettisestä tiedosta on moraalisesti oikeutettua, varsinkin jos vanhemmat ovat valmiit ottamaan vastuun minkä tahansa kaltaisesta lapsesta ja sitoutuvat toimimaan hänen hyvinvointinsa eteen. Olennaista päätöksenteossa ei ole niinkään se, millaisen tiedon (geneettisen, psykologisen, filosofisen, taloudellisen jne.) perusteella suvunjakamista koskeva päätös tietämisestä tai tietämättömyydestä tehdään, vaan se, toimivatko vanhemmat tehdyn päätöksen vaatimalla tavalla; toteuttavatko he ne velvoitteet, jotka he asettivat itselleen tehdyllä päätöksellä.<sup>22</sup>

Jos vanhemmat päättävät selvittää geneettiset ominaisuutensa, he joutuvat nykyään pääsääntöisesti tilanteisiin, joissa heille kyetään esittämään tietty pysyvä todennäköisyys sairaan tai vammaisen lapsen saamiselle. Tällaisessa tilanteessa vanhemmat eivät voi valita, niin kuin tapauksen P1 nainen, vammaisen ja vammattoman lapsen välillä. Heidän ainoa valintansa on joko pidättäytyä lapsen tekemisestä tai ryhtyä lapsen tekoon silläkin uhalla, että siitä tulisi vammaisen.

Valitessaan jälkimmäisen vaihtoehdon vanhemmat asettavat itsensä vanhemmuuden positioon, josta heillä ei (argumenttini mukaisesti) ole enää *moraalista* oikeutta vetäytyä siinäkin tapauksessa, että sikiö tai lapsi paljastuisi vammaiseksi. Tämän valossa suurin osa sikiön vammaisuuden perusteella tehtävistä selektiivisistä aborteista näyttää moraalisesti kyseenalaisina. Ainoastaan sellaisten vaikeiden sairauksien kohdalla, jotka tekisivät tulevan lapsen elämästä todennäköisesti sellaista, joka ei olisi elämisen arvoista, on vanhemmilla moraalinen oikeus vetäytyä vanhemmuuden positioistaan. Tällöin he tekisivät abortin lapsen edun vuoksi. Yhteiskunnalliset olosuhteet saattavat myös olla joissakin maissa sellaiset, ettei vanhemmilla ole mahdollisuutta taata vammaiselle lapselleen tydyttävää elämää. Tällöin selektiivinen abortti ei ole vanhemmuuden vastuu -argumentin vastainen teko.

Selektiivinen abortti on siis argumenttini hengen mukaisesti vanhempien päätöksenä *moraalisesti* kyseenalainen. Tämä tarkoittaa sitä, että kyseessä on yksilöiden *moraalinen* velvoite toimia vanhemmuuden projektinsa mukaisesti, ei *sosiaalinen* velvoite, johon heidät voitaisiin pakottaa lainsäädännön avulla. Päätös suvunjakamisesta on yksilön/yksilöiden henkilökohtainen päätös ja suostumus, jonka kautta he asettavat itselleen moraalisia velvoitteita. Yksilöllinen suostumus vanhemmuuteen luo moraalisen velvoitteen, joka sitoo yksilöä. Moraalisista kannoista voidaan tietysti keskustella ja meillä on oikeus pyrkiä rationaalisen argumentaation kautta saada muut vakuuttamaan kannastamme. Meillä ei kuitenkaan ole oikeutta korottaa henkilökohtaisia moraalinormeja kaikkia sitoviksi lakinormeiksi.<sup>23</sup>

## VIITTEET

1. Brock 1995, s. 269; Harris 1993, s. 204; Holland 1998, s. 119.
2. Brock 1995, s. 270. On syytä huomauttaa, että tapaus P1 on tällä hetkellä todellakin hypoteettinen. Nykyään voidaan tutkimusten avulla todeta ovatko potentiaaliset vanhemmat jonkin tietyn sairauden kantajia ja tällä perusteella laskea prosentuaalinen todennäköisyys sille, voivatko he saada esimerkiksi INCL-lapsen. Lopullinen varmistus lapsen sairaudelle voidaan kuitenkin saada vasta sikiödiagnostisten kokeiden perusteella. Tapauksen P1 tarkastelun tarkoituksena onkin hahmottaa suvunjakamisen etiikkaan liittyviä perustavia moraaliargumentteja, ei antaa suoraa vastausta käytännön tilanteeseen, jossa vanhemmat ovat nykyisen geeniteknikan johdosta.
3. Brock 1995, s. 270.
4. Brock 1995, s. 270–271.
5. Ks. Parfit 1984, s. 351–355.
6. Parfit 1984, s. 356.
7. Brock 1995, s. 272.

8. Brock 1995, s. 273.
9. Ks. Parfit 1984, s. 360.
10. Ks. Peters 1989, s. 510; Harris 1993, s. 72.
11. Parfit 1984, s. 360–361.
12. Brock 1995, s. 274.
13. Ks. Holland 1998; Kavka 1982; Steinbock & McClamrock 1994; Woodward 1986; 1987.
14. Ks. Pellegrino & Thomasma 1993, s. 42, 54.
15. O'Neill 1979, s. 29–30.
16. Jonas 1984, s. 93.
17. Ks. Woodward 1986, s. 814.
18. *Mahdollisilla lapsilla* tarkoitan biologisia, vanhempien sukusolujen mahdollisia yhdistelmiä, jotka hedelmöityessään kehittyvät sikiöiksi. *Tuleva lapsi* on rakennelmassani *aiottu lapsi* - lapsi, joka on 'olemassa' vain vanhempien intentiona. *Aktuaalisella tulevalla lapsella* tarkoitan sikiötä, identifioitavana fyysisenä entiteettinä olemassa olevaa aiottua lasta. *Aktuaalinen lapsi* on jo syntynyt lapsi.
19. Ks. Hall 1994; Statham 1994.
20. Ks. Seller et al. 1993; White-van Mourik 1994.
21. Ks. esim. Vehmas 1999.
22. Oikeudesta tietää tai olla tietämättä omista geneettisistä ominaisuuksistaan ks. Takala 1999; Takala & Häyry 2000.
23. Ks. Häyry 2000. Kysymys selektiivisen abortin moraalisesta/juridisesta oikeutuksesta on laaja ja monimutkainen, eikä sitä ole mahdollista tarkastella tässä yhteydessä perusteellisesti.

## KIRJALLISUUS

- Dan W. Brock, "The Non-Identity Problem and Genetic Harms – the Case of Wrongful Handicaps". *Bioethics* 9, 3/4/1995, s. 269–275.
- Ray D. Hall, "Parents' Reactions to Termination of Pregnancy for Fetal Abnormality: From a Father's Point of View". Teoksessa Lenore Abramsky & Jean Chapple (toim.), *Prenatal Diagnosis: The Human Side*. Chapman & Hall, London 1994, s. 173–180.
- John Harris, *Wonderwoman and Superhuman: The Ethics of Human Biotechnology*. Oxford University Press, Oxford 1993.
- Alan Holland, "Genetically Based Handicap". *Journal of Applied Philosophy* 15, 2/1998, s. 119–132.
- Matti Häyry, "Abortion, Disability, Assent and Consent". Julkaisematon käsikirjoitus, arvioitavana *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* -lehdessä.
- Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Gregory S. Kavka, "The Paradox of Future Individuals". *Philosophy & Public Affairs* 11, 2/1982, Onora O'Neill, Begetting, Bearing, and Rearing. Teoksessa Onora O'Neill & William Ruddick (toim.), *Having Children: Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*. Oxford University Press, New York 1979, s. 25–38.
- Derek Parfit, *Reasons and Persons*. Clarendon Press, Oxford 1984.
- Edmund D. Pellegrino & David C. Thomasma, *The Virtues in Medical Practice*. Oxford University Press, New York, 1993.
- Philip G. Peters, "Protecting the Unconceived: Nonexistence, Avoidability, and Reproductive Technology". *Arizona Law Review* 31, 3/1989, s. 487–548.
- Mary Seller, Chris Barnes, Sarah Ross, Teresa Barby & Pauline Cowmeadow, "Grief and Mid-Trimester Fetal Loss". *Prenatal Diagnosis* 13, 1993, s. 341–348.
- Helen Statham, "Parents' Reactions to Termination of Pregnancy for Fetal Abnormality: From a Mother's Point of View". Teoksessa Lenore Abramsky & Jean Chapple (toim.), *Prenatal Diagnosis: The Human Side*. Chapman & Hall, London 1994, s. 157–172.
- Bonnie Steinbock & Ron McClamrock, "When Is Birth Unfair to the Child?". *Hastings Center Report* 24, 6/1994, s. 15–21.
- Tuija Takala, "The Right to Genetic Ignorance Confirmed". *Bioethics* 13, 3/4/1999, s. 288–293.
- Tuija Takala & Matti Häyry, Genetic Ignorance, "Moral Obligations and Social Duties". *Journal of Medicine and Philosophy* 25, 1/2000, s. 107–113.
- Simo Vehmas, "Newborn Infants and the Moral Significance of Intellectual Disabilities". *Journal of The Association for Persons with Severe Handicaps* 24, 2/1999, s. 111–121.
- Margaretha White-van Mourik, "Looking in From the Outside - Reactions to a Termination of Pregnancy for Fetal Abnormality From the Point of View of Those Who Care". Teoksessa Lenore Abramsky & Jean Chapple (toim.), *Prenatal Diagnosis: The Human Side*. Chapman & Hall, London 1994, s. 181–201.
- James Woodward, "The Non-Identity Problem". *Ethics* 96, 4/1986, s. 804–831.
- James Woodward, "Reply to Parfit". *Ethics* 97, 4/1987, s. 800–816.

# VOIKO ETIIKKA SOVELTAA?

*Filosofian tuoreimmalle alalle, soveltavalle etiikalle, on asetettu suuria odotuksia. Sen on oletettu voivan pelastaa moraalifilosofia hiljaisesta kuolemasta. Soveltavan etiikan kehuttu elämänläheisyys on kuitenkin suureksi osaksi näennäistä, eikä tämä tutkimushaara tuo mukanaan mitään varsinaista uutta. Itse asiassa soveltavan etiikan ja perinteisemmän teoreettisen etiikan yhdistää moraalisen vakavuuden puutteellinen ymmärtäminen. Soveltavalle etiikalle asetetut täyttämättömät odotukset perustuvat siihen, että eettiset ongelmat rinnastetaan virheellisesti älyllisiin ongelmiin. Moraaliset arvostelmamme eivät kuvaa meistä riippumatonta todellisuutta. Tämä ei toisaalta merkitse, että moraalitieteet on meidän itsemme päätettävissä. Moraalin sitovuus ei ole johdettavissa meidän tahdostamme, vaan päinvastoin moraalisen velvoitteen kokeminen sitovana osaltaan konstituoivat tahtomme.*

**L** Viime vuosina nopeimmin kasvava filosofian ala on ollut soveltava etiikka. Tällä nimityksellä on totuttu viittaamaan filosofisen kirjallisuuden haaraan, jossa käsitellään määrättyihin ammatteihin tai toimintamuotoihin liittyviä eettisiä ongelmia, kuten lääketieteeseen, terveydenhoitoon, tieteelliseen tutkimukseen, ympäristönhoitoon ja liike-elämään. Alan nimekkäimpiä edustajia ovat australialainen Peter Singer, ruotsalainen Torbjörn Tännsjö sekä suomalaiset Heta Gylling (ent. Häyry) ja Matti Häyry.

Jo 1986 ilmestyneessä artikkelissaan, ”How medicine saved the life of ethics”, Stephen Toulmin väitti otsikon mukaisesti, että lääketieteen etiikka oli pelastanut etiikan hiljaisesta kuolemasta akateemisten mandariinien teoreettisten saivartelujen kenttänä. Parhaillaan ilmestyvässä moninisteisessä *Routledge History of Philosophyssa* soveltava etiikka saa oman pitkän jaksonsa, jossa jaksoson tekijä, Justin Oakley, sanoo:

”Soveltava etiikka on edesauttanut moraalifilosofian vapautumista siitä älyllisestä alennustilasta, jossa se oli 1900-luvun aiempina vuosina, ja se on elintärkeä tämän alan tulevaisuudelle, sillä filosofian loittominen käytännöstä antaa tukea sen kriitikoille” (Oakley 1997, s. 392).

Minun täytyy tunnustaa, että itse suhtaudun epäilevämmiin tähän kehitykseen. Yhdyn kyllä mielelläni varsin yleisesti omaksuttuun käsitykseen, että moraalifilosofiassa vallitsi jonkinlainen rappiotila koko viime vuosisadan ajan ja varsinkin toisen maailmansodan jälkeen. Keskustelu pitäytyi usein täysin banaaleihin, moraalista kielenkäyttöä kapeasti käsitteleviin tarkasteluihin. En myöskään halua kieltää, etteikö terveydenhoitoon, lääketieteeseen, tieteelliseen tutkimukseen jne. liittyisi suuri joukko hy-

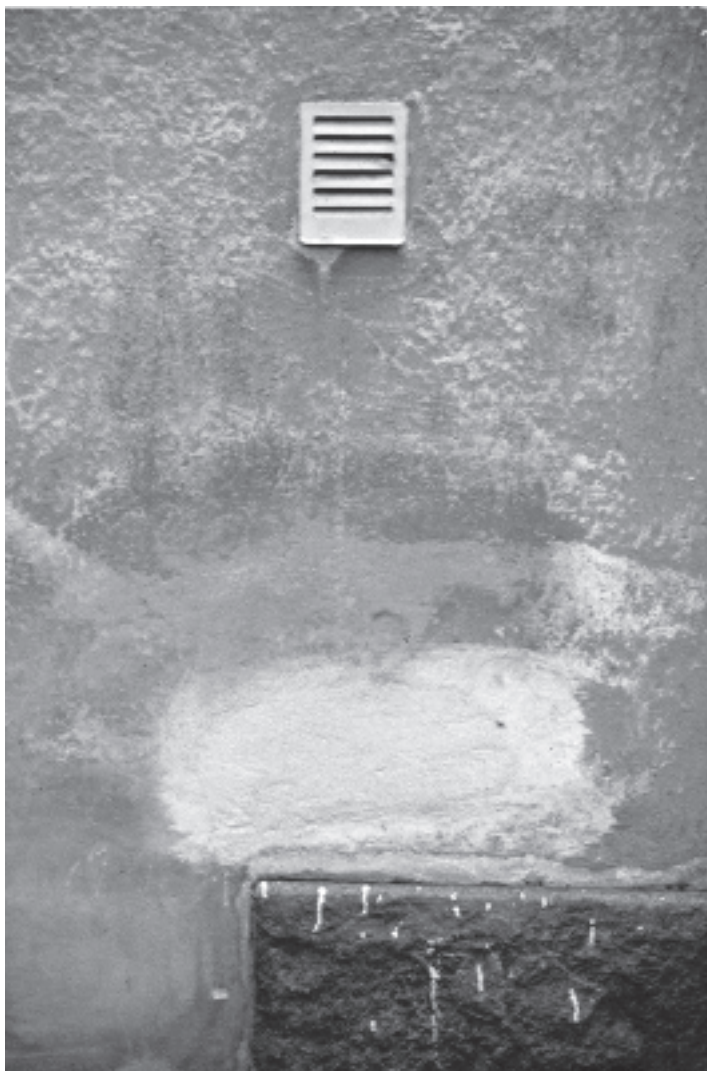
vinkin monimutkaisia moraalisia ongelmia, ja että filosofinen tarkastelu voi monessa tapauksessa auttaa ihmisiä saamaan selkeämmän käsityksen näistä ongelmista. Epäröintini perustuu ennen kaikkea tavalle, jolla etiikalle asetettuja odotuksia on yritetty täyttää. Jäljet pelottavat. Filosofit eivät mielestäni ole olleet kovinkaan innostuneita selvittämään, mitä annettavaa filosofialla voisi todella olla elämän ongelmien kannalta, pikemmin eräät heistä ovat nauttineet filosofiaan kohdistetusta osittain väärinkäsityksiin perustuvasta huomiosta. Hieman kärjistäen minun tekisi mieli sanoa, ettei tämän päivän soveltava etiikka ole pakotie moraalifilosofian rappiotilasta, vaan pikemmin sen huipentuma, että se perustuu nimenomaan siihen nykyajan moraalifilosofian piirteeseen, joka johti aikanaan moraalifilosofian korpi-vaellukseen. Jos minun täytyisi lyhyesti luonnehtia tuota piirrettä, sanoisin että se on *moraalisen vakavuuden* puutteellinen ymmärtäminen.

**2** Soveltavan etiikan vahvana puolena on viitattu sen elämänläheisyyteen, ja tähän liittyen on sanottu, että soveltavassa etiikassa filosofit uskaltavat jälleen kerran ottaa kantaa aikamme kipeisiin ongelmiin.<sup>1</sup> Minusta on kuitenkin syytä suhtautua näihin väitteisiin varauksella. Mitä elämänläheisyyteen tulee, monet soveltavassa etiikassa käsiteltävät esimerkit ovat nähdäkseni erittäinkin kaukana niistä ongelmista, joita ihmisillä yleensä on omassa elämässään. Miettikää esim. seuraavia soveltavien eetikkojen käsittelemiä ongelmia: miksi olisi väärin tappaa muutaman kuukauden ikäinen lapsi, joka ei vielä ole tietoinen siitä, että hänellä on intressejä? Eikö ihmisiä pitäisi kehottaa syömään enemmän lihaa, lihan lisääntyvä kysyntähän johtaisi siihen, että kasvatettaisiin enemmän porsaita, kananpoikia jne., jotka saisivat näin ollen tilaisuuden elää ja kokea jon-



kinasteisia onnenelämyksiä? Olen myös lukenut hyvin vakava-sävyisen keskustelun siitä, tulisiko luonnonsuojelun päämääränä olla kokonaisten biotyyppejen, kuten metsien, niittyjen jne. säilyminen sellaisinaan, vai onko niiden säilyttämistä pidettävä vain keinona yksityisten organismien säilyttämiseen? Kirjoittajan mielestä biotyyppejä ei tule pitää itseisarvona yksilöiden kustannuksella, sillä tämä olisi fasismia, kollektiivin asettamista yksilön edelle.

Torbjörn Tännsjö on puolestaan esittänyt pohdittavaksi seuraavan kysymyksen: olisiko oikein tappaa täysin terve henkilö, jos hänestä otettavilla elimillä voisimme pelastaa vaikkapa kolmen muun ihmisen elämän (Tännsjö 1993, s. 22)? Hän tosin päätyy tulokseen, että sellainen käytäntö *ei* ole suositeltava, koska se heikentäisi yleisön luottamusta terveydenhoitojärjestelmään. Vaikka Tännsjö tässä näennäisesti päätyykin yleisesti omaksuttuun kantaan, väittäisin, että syvä moraalinen kuilu ei käy niiden välillä, jotka ovat halukkaita tappamaan tuon terveen henkilön sikäli kuin halukkaita on ja niiden, jotka eivät ole, vaan niiden välillä, jotka ovat valmiit keskustelemaan vakavasti hänen tappamisestaan ja niiden, jotka eivät ymmärrä miten siitä ylipäätään voidaan keskustella muuta kuin korkeintaan leikkimielessä. Tätä voisi sanoa Tännsjön paradoksiksi: vaikka hän onnistuisikin osoittamaan, että hänen teoriastaan johdettavat arvostelmat ovat yhteneviä yleisesti hyväksytyjen kannanottojen kanssa, siitä ei seuraa että, hänen ja muiden ihmisten välillä vallitsee moraalinen yksimielisyys.



Kuva K.J.

Näitä kysymyksiä pohditaan ilmeisen suurella vakavuudella, en vain näe, että sillä olisi mitään tekemistä *moraalisen* vakavuuden kanssa. En voi kuvitella mitä olisi *subtautua johonkin näistä ongelmista moraalisena ongelmana*.<sup>2</sup> Jos nämä kysymykset ovat esimerkkejä soveltavan etiikan elämänläheisyydestä, en ymmärrä mitä elämänläheisyydellä tarkoitetaan, tai miksi sitä tulisi pitää toivottavana asiana.

Väite soveltavan etiikan elämänläheisyydestä on sitäkin omi-tuisempi, kun esim. aikamme englanninkielisestä filosofiasta löytyy joukko ajattelijoita, jotka ovat kirjoituksissaan antaneet puhuttelevia näytteitä siitä, mitä todellinen elämänläheisyys moraalifilosofiassa voisi olla mm. käyttämällä kirjallisuudesta, elokuvista jne. valittuja esimerkkejä valottamaan moraaliongelmien vivahteikkautta. Heistä mainitsisin ennen kaikkea Peter Winchin sekä Iris Murdochin Englannista (molemmat äskettäin edesmenneitä ajattelijoita), Raimond Gaitan Australiasta sekä Cora Diamondin, Stanley Cavellin ja Don Levin Yhdysvalloista.<sup>3</sup>

Yksi kaikkein tunnetuimmista soveltavassa etiikassa esitetyistä esimerkeistä esiintyy Judith Jarvis Thomsonin aborttia käsittelevässä artikkelissa (1986), jota Justin Oakleyn ylistää historiikissaan. Thomson pyrkii osoittamaan, että vaikka abortin vastustajat olisivatkin oikeassa siinä, että sikiöllä on oikeus elää, niin tästä ei seuraa, ettei äidillä olisi oikeutta keskeyttää raskauttaan. Hän tekee sen vertaamalla lapsen odottamista seuraavaan tilanteeseen: nainen on siepattu ja hänen munuaisensa on kytketty maailmankuulun viulistin ruumiiseen toimimaan jonkinlaisena elävän dialyysilaitteena tämän elämän ylläpitämiseksi. Thomson esittää, että vaikka kukaan ei halua kieltää viulistin elämän arvoa ja hänen oikeuttaan elämään, siitä ei seuraa että tuo nainen on *velvollinen* alistumaan olemaan kytkettynä viulistiin, eikä äidillääkään näin ollen voi olla vastaavanlaista velvollisuutta.

Tämä artikkeli panee kysymään kuinka moni nainen pitäisi Thomsonin vertauskuvaa sattuvana ilmauksena sille, miten hän itse kokee raskautensa. Tietysti odottava nainen voi yksityisessä tapauksessa kokea tilannetta ikään kuin hän olisi kytkettynä muukalaiseseen, jolle hän ei ole mitään velkaa, esim. siitä syystä, että raskaus on raiskauksen tulos, tai jopa siitä syystä, että hän on lakannut rakastamasta lapsen isää. (Jos toisaalta nainen ilman erikoista syytä kokee odottamansa lapsen muukalaisena, jonka kanssa hänellä ei ole mitään tekemistä, epäilemme luultavasti, että hän on vakavasti masentunut tai jopa häiriintynyt. Mutta tämä on asia erikseen.) Jos nainen todella kokee tilanteen näin, hänen ei todennäköisesti ole vaikeaa päättää tehdä abortti. Vertauksellaan Thomson siis onnistuu *korkeintaan* vangitsemaan niiden kokemuksen, jolle abortti ei ole mikään ongelma. Thomsonin esimerkkiä voisi korkeintaan pitää fiksunä siirtona jossakin älyllisessä pelissä, mutta odottava äiti ei useimmiten koe osallistuvansa mihinkään peliin sikiönsä kohtalosta.<sup>4</sup>

Käsitystä soveltavan etiikan elämänläheisyydestä täytyy ilmeisesti ymmärtää tietyn ajatuskuvion taustaa vasten. Tässä kuviossa soveltavan etiikan vaihtoehdoksi mielletään ns. *eettisten teorioiden* muodostaminen ja puolustaminen. Tämän tavan ajatella moraalifilosofian tehtäviä useimmat soveltavan etiikan harrastajat ovat saaneet perinnöksi perinteiseltä moraalifilosofialta. Katsoisin kuitenkin, että käsityksestä, jonka mukaan moraalifilosofian tehtävänä on eettisten teorioiden muodostaminen (tai soveltaminen), puuttuu harkittu näkemys moraalifilosofisen reflektion suhteesta ihmisten moraaliseen ajatteluun: kuvitellaan että moraalifilosofinen teorisointi voisi tarjota jonkinlaisen mit-

tapuun ihmisten tavalle suhtautua elämänsä ongelmatilanteisiin. Itse näkisin moraalifilosofian tehtävän aivan toisin: se on kuvata moraalisten ilmiöiden paikkaa elämässämme, ja erityisesti vapauttaa meidät ajatuskaavoista, joilla on taipumus vääristää käsitystämme tuosta paikasta.

Yllä esittämäni kritiikki ei suinkaan päde kaikkiin soveltavan etiikan harrastajiin – siis kaikkiin niihin, jotka ovat kirjoittaneet etiikan ongelmista määrättyjä käytännön tarpeita ajatellen – vaikka se tuntuu pätevän nimenoman niihin alan edustajiin, jotka ovat kaikkein tunnetuimpia (tämä ei liene mikään yhteensattuma). Ero eri kirjoittajien välillä näyttää viime kädessä perustuvan heidän käsityksiinsä etiikasta, ja siten etiikan ja soveltavan etiikan suhteesta. Karkeasti ottaen sanoisin, että eniten annettavaa on kirjoittajilla, jotka pyrkivät kuvaamaan niiden ongelmien monimutkaisuutta, joiden eteen me saatamme joutua eri käytännön tilanteissa, sekä kiinnittämään huomiomme erilaisiin kysymyksiin, jotka nuo tilanteet saattavat tehdä ajankohtaisiksi, pikemmin kuin johtamaan käytännön ohjenuoria yleisistä moraaliperiaatteista. Tällöin ongelman monimutkaisuuden nähdään johtuvan itse tilanteen – elämän – monimutkaisuudesta, eikä sen teoreettisen viitekehyksen monimutkaisuudesta, jonka kautta tilannetta muka tarkastellaan.<sup>5</sup>

**3** Thomsonin artikkeli valaisee myös toista soveltavaan etiikkaan liittyvää ongelmaa: ajatusta siitä, että se ottaa kantaa ongelmiin, ja että tämä on hyvä asia. Matti Häyry kirjoittaa:

”Soveltavan yhteiskuntafilosofian voima on sen normatiivisessa puolueellisuudessa. Siinä missä teoreetikko joko pyytelee anteeksi tutkimuksensa hyödyttömyyttä tai ylpeilee sillä, soveltava yhteiskuntafilosofi osallistuu muiden mukana keskusteluun yhteisistä asioista ja pyrkii vaikuttamaan tehtäviin päätöksiin” (Häyry 1987, s. 171).

Ei itse asiassa pidä paikkaansa, että filosofit eivät menneisyydessä olisi ottaneet kantaa aikansa ongelmiin. Luettelo filosofeista, jotka ovat ottaneet kantaa aikalaistensa ongelmiin ja kiistakysymyksiin, joko yleisellä tasolla tai konkreettisemmin, on pitkä. Tunnetuimpina esimerkkeinä mainittakoon Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus, Leibniz, Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, tai meidän päivinämme Simone Weil, Bertrand Russell, Elizabeth Anscombe, G. H. von Wright, Hilary Putnam, Jean-Paul Sartre, Jürgen Habermas, Raimond Gaita jne. Kuitenkaan Häyry ei ilmeisesti tarkoita vain sitä, että filosofien pitäisi ottaa kantaa, vaan jotain enemmän: heidän tulisi ottaa kantaa ammattimiehen ominaisuudessa, itse heidän työnsä filosofeina pitäisi olla kanta-aottavaa. Tosin tämäkin pätee useaan edellä luettelemistani filosofeista. On ylipäättään vaikeaa vetää jyrkkää rajaa sen välillä mitä filosofi tekee työkseen ja sen mitä hän tekee yksityishenkilönä.<sup>6</sup>

Tässä ajatuksessa näyttää olevan kaksi puolta, jotka olisi hyvä pitää erillään toisistaan. Toinen koskee filosofisen toiminnan motiiveja, toinen menettelytapoja. Mitä motiiveihin tulee, voin mielelläni yhtyä näkemykseen, että filosofien (kuten ihmisten yleensäkin) tulisi miettiä toimintansa arvoa ja sen paikkaa kulttuurissa, sekä sallia tämän reflektion vaikuttaa ammatillisiin valintoihinsa. Tässä mielessä filosofisen toiminnan tulisi olla kannanoton ilmaisu. Kiirehdin heti lisäämään, että on viime kädessä vain jokaisen yksityisen filosofin ratkaistavissa, *millä tavoin* hänen toimintansa tulisi tuoda ilmi hänen kannanottojaan. Siinä missä toinen filosofi ottaa kantaa käsittelemällä abortin tai armomurhan ongelmia, toisen kannanottona on pyrkimys tehdä oikeutta käsitteiden vivahteikkoudelle. Jälkimmäinen pyrki-

mys voi olla merkki älyllisestä integriteetistä. Myönnän tosin, että tätä jälkimmäistä motiivia voi myös käyttää alibina älylliselle leikille vailla kosketusta mihinkään leikin ulkopuoliseen todellisuuteen. Toisaalta, kuten olen yrittänyt osoittaa, samankaltaiselle älylliselle leikittelylle on omistauduttu myös soveltavien eetikkojen piirissä.<sup>7</sup>

Se, että toiminnan *päämääränä* on esim. vaikuttaa ihmisten kannanottoihin, tulee pitää erillään siitä, että *menetelmät* ovat normatiivisia ja puolueellisia. Tätä vastaan olisi houkuttelevaa sanoa, että jos todella uskomme asiamme oikeellisuuteen sekä vastapuolen hyvään tahtoon ja oikeamielisuuteen, niin meidän on syytä pyrkiä olemaan mahdollisimman puolueettomia, kun taas pyrkimys tahalliseen puolueellisuuteen paljastaa sen, ettemme luota omaan asiaamme. Tämä ei kuitenkaan ole paljon muuta kuin juhlapuhe-retoriikkaa. Perimmäinen syy *miksi* se olisi retoriikkaa ei ole se, että todellinen puolueettomuus on mahdotonta (sehän tietäisi samalla myös, ettei ole mitään puolueellisuutta). Syy ei ole sekään, että kun elämämme kannalta tärkeät asiat ovat vaakalaudalla, me emme yleensä voi luottaa siihen, että vastapuoli on hyvätahtoinen ja oikeamielinen. Syy on pikemmin se, ettei ole mitään puolueetonta tapaa päättää, mikä *on puolueetonta* ja mikä ei. Käsitksemme siitä, ketkä ovat jonkin kysymyksen suhteen hyväntahtoisia ja oikeamielisiä, ei yleensä ole kokonaan riippumaton omasta mielipiteestämme itse kysymyksestä. Puolueettomuuden kriteerit eivät ennalta aseta rajoja keskustelulle, vaan ne ovat itse keskustelun kohteina.

Entä jos keskustelun aikana toinen osapuoli tulee vakuuttuneeksi siitä, että hänen omat argumenttinsa ovat puolueellisia? Henkilö ei voi samalla uskoa asiansa oikeellisuuteen ja myöntää, että sen puolesta puhuvat vain vääristyneet argumentit. Ja jos myöntää toiselle osapuolelle, että kaikki argumenttimme ovat vääristyneitä, niin se on samaa kuin luopua puolustamasta kantaamme. Tässä tilanteessa voimme jatkaa keskustelua vain *tekeytymällä* puolueettomaksi. Kehottaessamme filosofeja olemaan puolueellisia, kehottaisimme siis heitä luopumaan älyllisen rehellisyyden vaatimuksesta. *Sikäli kuin* tämä on tunnusomaista soveltavalle etiikalle, niin viimeistään tässä filosofian ja soveltavan etiikan tiet eroavat.

Matti Häyry ei ilmeisestikään halua tulla luetuksi näin. Päin vastoin hän jatkaa:

”Oikea objektiivisuus merkitsee soveltavassa etiikassa sen muistamista ja julkituomista, että tulokset sitovat normatiivisesti vain ja ainoastaan tutkijaa itseään ja hänen kanssaan... samoin ajattelevia ja tuntevia ihmisiä” (s. 171).

Tässä tuntuu kuitenkin mentävän toiseen äärimmäisyyteen: ajatus normatiivisesta puolueellisuudesta hupenee melkein pisteeksi ilman ulottuvuutta. Siitä ei tunnu jäävän jäljelle paljon muuta kuin kehoitus ihmisille ajatella niin kuin ajattelevat, mitä näkemyksenä filosofian tehtävistä voitaisiinkin pitää täysin oikeana, ja mikä on itse asiassa paljon vaativampi tehtävä kuin miltä se kuulostaa. Tosin on vaikeaa nähdä miksi *tätä* sanottaisiin ”normatiiviseksi puolueellisuudeksi”.

Lähestymme tässä dilemmaa, joka tuntuu olevan aina lähellä filosofiasiaa joka pyrkii olemaan kanta-aottava. Mielestäni Thomsonin viulistikertaus on hyvä esimerkki tästä. Totesin, että valitsemallaan vertauksella Thomson on jo asettunut niiden näkökannalle, jotka eivät näe abortissa mitään ongelmaa. Kuitenkin koko hänen keskustelunsa on riippuvainen siitä, että lukija katsoo hänen kuvaavan ongelmaa ikään kuin neutraalisti, sellaisena kuin se ”todellisuudessa on” (*”a view from nowhere”*). Lukijan ei pidä kiinnittää huomiota vertailun sopivuuteen, vaan pelkäs-



Kuva K.J.

tään vertailulle perustuvaan argumenttiin. Tekijä on itse asiassa salakuljettanut oman näkemyksensä argumenttinsa premissihin.

Jos hän olisi toisaalta aloittanut esittämällä tasavertaisesti niitä eri tapoja, joilla odottavat äidit tai muut osalliset saattavat kokea aborttia koskevaa päätöstä, niin hänen esseetään tuskin olisi pidetty kannanottona aborttikysymykseen, eikä se juurikaan olisi saanut huomiota osakseen. Lähellä on epäily, että kirjoituslaji jota Thomsonin artikkeli edustaa, todella edellyttää älyllisen rehellisyyden vaatimuksen laiminlyöntiä.

Thomson ehkä puolustautuisi sanomalla, että ne jotka eivät näe hänen kuvauksensa paikkansapitävyyttä, ovat harhan uhreja. Jos äiti kokee tilanteen jollakin toisella tavalla, tällä voi korkeintaan olla psykologinen merkitys, mutta sillä ei ole mitään relevanssia moraaliseen kysymykseen nähden. Tähän voi kuitenkin kysyä, mistä on peräisin Thomsonin auktoriteetti päätää, mitkä tavat kokea raskautta ovat oikeita ja mitkä vääriä?

Soveltavat eetikot – kuten Thomson – saattavat yrittää puolustautua sanomalla, että heidän näkökulmansa ei ole mielivaltainen, vaan että se perustuu jollekin heidän oikeaksi katsomalleen normatiiviselle moraaliteorialle. Tämän päivän tärkeimpiin normatiivisen etiikan teorioihin kuuluvat utilitarismin eri muodot. Näiden mukaan meidän tulisi aina toimia tavalla, jolla on parhaat mahdolliset seuraamukset koko ihmiskunnan – tai koko luomakunnan – kannalta. Oikea teko on se, joka aikaansaa parhaan mahdollisen taseen hyvien ja huonojen seuraamusten välillä. Klassisessa, Jeremy Benthamin alun perin formuloimassa, utilitarismissa tekoja tule arvioida toisaalta niiden aiheuttaman onnen tai *mielihyvän*, toisaalta niiden aiheuttaman *kivun* tai *kärsimyksen* perusteella, kun taas preferenssiutilitarismin mukaan, jota mm. Peter Singer edustaa, tulee pyrkiä ihmisten *halujen* tai *toivomusten* mahdollisimman suureen täyttämiseen.

Vaihtoehtona utilitarismille on esitetty erilaisia deontologisia

näkemyksiä, joiden mukaan teon oikeus ja vääräys ei määräydy pelkästään seuraamusten perusteella, vaan myös sen perusteella, mitä tekotyyppiä teko edustaa: esim. se, että jokin teko olisi valhe tai lupauksen rikkominen, puhuu jo sinänsä tekoa vastaan seuraamuksiin katsomattakin. (Tämä ei toisaalta automaattisesti merkitse, ettei tuota tekoa pidä *missään tapauksessa* tehdä.)

Oltakoon sitten utilitaristi tai deontologi, viittaaminen johonkin moraaliteoriaan ei vastaa kysymykseen siitä, mihin moraalifilosofien kannanottojen auktoriteetti perustuu, se siirtää sen vain askeleen eteenpäin. Kysyttäväksi tulee, mihin tuon *teorian* auktoriteetti perustuu. *Mitä syytä* yksilöllä on hyväksyä periaate, että on aina toimittava ihmiskunnan hyödyn puolesta pikemmin kuin oman vakaumuksensa, esim. että hän toimisi halveksittavasti jos hän pettäisi hyvän ystävänsä luottamuksen?

Tämä kysymys liittyy oletukseen, joka tuntuu olevan yhteinen sekä utilitarismin eri muodoille että deontologisille näkemyksille, nimittäin oletus, että moraaliongelmat ovat rinnastettavissa älyllisiin ongelmiin. Jos moraaliongelma on pohjimmiltaan älyllinen ongelma, niin lähellä on ajatus että tarvitaan teoria sen ratkaisemiseksi. Pyrin kuitenkin jatkossa osoittamaan, että tämä rinnastus on harhaanjohtava. Jos olen siinä oikeassa, normatiivisilla teorioilla ei ole mitään tehtävää: ne tarjoavat vastauksen kysymykseen, jota ei ole.

**4** Itse termi ”soveltava etiikka” on kaksitajuinen tavalla, johon ei juurikaan ole kiinnitetty huomiota. ”Etiikka”-sanaahan käytetään merkitsemään sekä *moraalia* että *moraalifilosofiaa*. Kun on puhe soveltavasta etiikasta ei sen sijaan ole selvää, kummalla tavalla ”etiikka”-sanaa tulisi käsittää. Onko soveltava etiikka soveltavaa moraalialia vai soveltavaa moraalifilosofiaa? Katsoisimmepa asiaa kummalta kannalta tahansa, ajatus tällaisesta tieteestä tai oppiaineesta on ongelmallinen.

Puhe soveltavasta *moraalista* edellyttää ilmeisesti, että ihmisen moraalialia voidaan tarkastella erillään tavasta jolla hän sitä soveltaa. Tuntuu kuitenkin oudolta sanoa jostakin henkilöstä, että hänellä on korkea moraalialia, sovelluspuolella vain on toivomisen varaa. Käsittäisimme tämän lähinnä ivalliseksi tavaksi esittää moraalialia paheksuntaa. Se ilmeisesti tarkoittaisi jotain sen tapaista, että vaikka hän suullisesti kunnioittaa korkeita ihanteita, niin hän on tekopyhä, moraalialia pelkuri tms.

Moraalialia on tapamme elää. Soveltamatonta moraalialia on moraalialia puutetta. Henkilölle jolta puuttuu moraalialia tuskin löytyy parannuskeinoja sen enempiä ”teoreettisen” kuin ”soveltavan” etiikan oppikirjoista.

Olettakaamme toisaalta, että soveltavalla etiikalla tarkoitetaan soveltavaa *moraalialiafilosofiaa*, niin kuin uskoakseni on yleensä tarkoitettu. Sen päämääränä on saada ihmiset toimimaan oikein opettamalla heille eettistä ajattelua tai antamalla heille eettistä valistusta. Taustaoletuksena tässä tuntuu olevan, että sikäli kuin ihmiset joutuvat vaikeiden moraalialiaongelmien eteen, tämä johtuu yleensä, tai ainakin joskus, moraalialia tiedon tai ymmärtämisen puutteesta. Soveltavan etiikan tulisi tarjota ihmisille kognitiivinen eli älyllinen viitekehys, jonka avulla he voivat poistaa tämän tietämättömyyden tai ymmärtämättömyyden ja päästä selville siitä, miten asioiden laita moraalialia kannalta todella on.

Väittäisin kuitenkin, että tässä oletettu *moraalialia tietämättömyyden* idea on harhaanjohtava. On totta, että me usein ilmaissimme moraalialia hämmennyksemme *kysymällä* mitä meidän pitäisi tehdä, tai sanomalla, että me *emme tiedä* mitä meidän pitäisi tehdä. Annamme t.s. hämmennyksellemme muodon, joka tuntuu edellyttävän, että meiltä puuttuu jokin tilanteen moraalialia puolta koskeva tieto, jonka saaminen poistaisi vaikeutemme. Tässä on kuitenkin kyse tietämättömyydestä varsinkin toislaissa mielessä kuin vaikka jostakin luonnontieteellisestä kysymyksestä puhuttaessa.

Olettakaamme esimerkiksi, että edessämme on seuraava tilanne. Veljenpoikamme on etsintäkuulutettu, ja hän pyytää meitä auttamaan häntä piiloutumaan poliisilta. Mitä vastamme kun poliisi käy kysymässä hänen olinpaikkaansa? Pitäisikö meidän kunnioittaa viranomaisia, vai olla lojaali veljenpoikaamme kohtaan? Jos saamme tietää, että poliisi on kiduttanut häntä koska hän on esittänyt kriittisen huomautuksen maansa pääministeristä, ja että hän on viimein onnistunut pakenemaan, emme luultavasti tunne houkutusta ilmiantaa hänet. Jos toisaalta saamme tietää, että hän on osallistunut liigaan, joka houkuttelee alaikäisiä tyttöjä ulkomaille prostituutioon, saatamme päättää ettei meillä ole mitään velvollisuutta suojella häntä. Siltä väliltä voidaan kuitenkin kuvitella joukko tapauksia, joissa meidän olisi hyvinkin vaikeaa päättää mitä tulisi tehdä. Saatamme ilmaista hämmennyksemme sanomalla esim. ”*En tiedä* mitä minun pitäisi tehdä”. Tällä emme tarkoita, että meiltä puuttuu jokin määrätty tieto, jonka saaminen poistaisi vaikeutesi. *Voisi sanoa: olemme hämmentyneet niiden tietojen johdosta, jotka meillä on, emmekä niiden, jotka meiltä puuttuvat.* Tilanne tuntuu ratkaisemattomalta juuri siksi, että *ymmärrämme* tilanteen moraalialia luonteen. Lause ”*En tiedä* mitä minun pitäisi tehdä” on tapa ilmaista hämmennystämme. Meidän on viime kädessä tehtävä päätöksemme itse, ja kannettava vastuu siitä mitä päätämme.

Yrittäkäämme toisaalta kuvitella tilannetta, jossa henkilö ilmaisee *aitoa uteliaisuutta* sanoessaan ”*En tiedä* mitä minun pitäisi tehdä”. Mitä tämä edellyttää? Hän sanoo olevansa innokas toimimaan moraalialia oikein, mutta hänellä on täysin avoin mieli sen suhteen, liityykö veljenpojan pettämiseen tai viranomaisille valehtelemiseen mahdollisesti jokin moraalialia ongelma. Tämä henkilö tuntuu olevan normatiivisen etiikan edellyt-

tämässä ihannetilassa, *tabula rasa* -tilassa: hän on *aidosti* tietämättömän siitä, onko jokin teko moraalialia hyväksyttävä vai ei, ja samalla valmis vastaanottamaan valistusta, väitteitä puolesta ja vastaan.

Tässä pitää ensinnäkin palauttaa mieleen, että vaikka saatamme joskus sanoa henkilöstä, ettei hän tajua eroa oikean ja väärän välillä, me emme yleensä tarkoita äsken kuvattua aidon tietämättömyyden tilaa, vaan esitämme pikemmin vakavaa moraalialia paheksuntaa häntä kohtaan. Tämä liittyy aikaisemmin tekemääni huomautukseen, ettei ihmisen moraalialia ja hänen toimintaansa voida tarkastella toisistaan erillisinä asioina: olla ymmärtämättä oikean ja väärän välistä eroa on moraalialia puute, joka muodostuu siitä että toimii väärin. (Toisessa mielessä saatamme sanoa näin mielenvikaisesta tai vakavasti kehitysvammaisesta henkilöstä, pienestä lapsesta tai eläimestä. Tällöin emme ilmaise paheksuntaa, vaan sanomme että henkilöllä *ei voida moittia* teoistaan. Emme kuitenkaan tällöinkään tarkoita, että tämä puute voitaisiin poistaa antamalla hänelle valistusta eri moraalialia teorioista.)

Jos joku sen sijaan sanoo, että hän on innokas toimimaan oikein, mutta ettei hänellä ole harmaintakaan aavistusta siitä, mikä yleensä on oikein ja mikä väärin, on hyvin vaikeaa ymmärtää mitä tämä voisi tarkoittaa. *Miksi* hän haluaa toimia nimenomaan moraalialia oikein? Sellaiset sanat kuten ”moraalialia”, ”moraalialia oikea” ja ”moraalialia väärä” saavat sisältönsä ja merkityksensä siitä, mihin ne viittaavat, siitä, että sana ”oikea” käytetään viittaamaan mm. rehellisyyteen ja sana ”väärä” mm. petolliseen käyttäytymiseen. T.s. kartamme moraalialiaittomuutta nimenomaan siksi, että sellaiset teon piirteet kuin petollisuus ovat moraalialiaittomia. Emme karta petollisuutta siksi, että se ikäänkuin sattuu lankeamaan ”moraalialiaittomien” teon piirteiden kategoriaan.<sup>8</sup>

Jos näin on, tulee vaikeaksi ymmärtää henkilön motiivialia, joka haluaa toimia moraalialia oikein riippumatta siitä, minkälaisia toimintaa sillä tarkoitetaan. Lähellä on epäily, että hän ei arvosta hyvyttä sinänsä, vaan vaikkapa sen tuomaa hyväksyntää (Täähän liittyy ks. Winch 1972). Halu olla hyvä on vailia sisältöä ellei se ole halu tehdä juuri niitä *asioita*, jotka ovat hyviä. Haluaksemme aidosti olla hyviä meidän täytyy jo haluta sitä, mikä on hyvää.

Jos olen erimielinen jonkun toisen kanssa jostakin moraalialia liittyvästä asiasta, saatan pitää häntä tunteettomana, itsekkäänä tai vaikkapa turmeltuneena, mutta en tyhjänä tai tietämättömänä. Tai ehkä paremmin ilmaistuna: sikäli kuin katson että erimielisyytemme johtuu toisen osapuolen tyhmyydestä tai tietämättömyydestä, en katso että erimielisyytemme on moraalialia laatua. Näiden arvostelevien sanojen välinen ero on syvä: jos olen aidosti huolestunut omasta tunteettomuudestani, olen huolestunut itseni edessä, kun taas huoli omasta tyhmyydestäni on viime kädessä aina huoli toisten edessä. Edelliseen voi liittyä syyllisyyden tunne, jälkimmäiseen korkeintaan häpeän tunne.

Suhtautumisessamme on muitakin eroja. Jos en pysty ratkaisemaan esim. matemaattista ongelmaa, voin pyytää jotakuta toista ratkaisemaan ongelma puolestani. Eikä minun tarvitse pystyä arvioimaan hänen ratkaisuaan: riittää, että voin luottaa hänen matemaattiseen kykyynsä sekä haluunsa todella auttaa minua. Sen sijaan en voi siirtää moraalialia ongelman ratkaisua jollekulle toiselle. Voin kylläkin kysyä neuvoa toiselta, mutta neuvo toimii vain jos pystyn itse näkemään sen oikeellisuuden: jos noudatan toisen neuvoa näkemättä itse että se on oikea, minä toimin vastuuttomasti riippumatta siitä mitä teen.<sup>9</sup>

Yleisemmin voisi sanoa: en voi valita moraalialia ongelmiani erotukseksi älyllisistä ongelmista. Jos minulla on moraalialia ongelma, en voi millään tavalla paeta sitä, ja jos joku toinen on



Kuva M.J.

moraalisen ongelman edessä eikä ongelma kuulu minulle en voi ottaa sitä ratkaistavakseni pelkästään siksi, että se ”kiinnostaa” minua tai siksi, että luulen olevani etevä näissä asioissa.<sup>10</sup>

**5** Jos olen oikeassa väittäessäni, ettei moraalisia ongelmia voi tällä tavoin rinnastaa älyllisiin ongelmiin, siitä tuntuu seuraavan, että normatiivinen etiikka, siis tutkimuksen haara jossa älyllisin keinoin yritetään päättää miten ihmisten pitäisi toimia eri tilanteissa toimiakseen moraalisesti hyväksyttävällä tavalla, perustuu väärinkäsitykseen. Tiivistäen voimme kuvata tätä väärinkäsitystä sanomalla, että se käsittää tekijän suhteen moraaliin vaatimuksiin ulkoiseksi suhteeksi. Tämän näkemyksen mukaan tekemme moraaliset ulottuvuudet määräytyvät ikään kuin eettisen todellisuuden perusteella, todellisuuden, joka on meistä riippumaton, ja josta meillä saattaa olla tietoa, tai sitten ei. Jos tämä olisi totta, voisi syystä kysyä, miksi me välittäisimme tuosta todellisuudesta. Katsoisin, että moraalifilosofian korpivaellus, sen loittoneminen ihmisten elämästä, on johtunut juuri tästä ajatuksesta, että se tutkii meistä riippumatonta eettistä todellisuutta. Voidaan sanoa, että aikamme moraalifilosofiasta on usein puuttunut eksistentiaalinen ulottuvuus, se puoli eettistä ajatteluamme, johon ennen kaikkea Søren

Kierkegaard on kiinnittänyt huomiota.

Jos tämä näkemys hylätään, toisenlainen väärinkäsitys on kuitenkin lähellä: jos tekemme moraaliset ulottuvuudet eivät ole annetut meistä riippumattomalla tavalla, tästä tuntuu seuraavan, että ne *riippuvat meistä*. Eli toisin sanoen: on meidän itsemme päätettävissä mitä tulee pitää oikeana ja mitä vääränä. Niinpä Jean-Paul Sartre on esittänyt näkemyksen, jonka mukaan me vapaasti valitsemme arvomme. Tämä näkemys on kuitenkin pulmallinen: valintahan on teko, joka ilmaisee arvojamme. Umpimähkään tehtyä päätöstä ei voisi käsittää valinnaksi. Ja sitäpaitsi me tuskin voisimme tunnistaa mitä tahansa sitoumusta *moraalisena* kannanottona.

Ajatus siitä, että voimme itse päättää oikeasta ja väärästä esiintyy toisaalta muodossa: moraalit on verrattavissa yhteiskunnan jäsenten väliseen sopimukseen. Tälläkin näkemyksellä on ollut puolestapuhujia kautta aikojen. Sen tunnetuin edustaja lienee englantilainen Thomas Hobbes, joka katsoi ettei ole mitään ihmisten päätöksistä riippumattomia moraalisia velvollisuuksia. Velvollisuutemme perustuvat yksinkertaisesti vapaaehtoiseen sitoumukseen luopua rajattomasta vallankäytöstä toisia kohtaan vastineena sille, että muut eivät käytä valtaa meitä kohtaan, edesottamus joka perustuu oivallukseen, että pitkällä tähtäimellä sopusointu kannattaa.

Tietysti tätä sopimuksen ideaa ei ole tarkoitettu otettavaksi kirjaimellisesti. Ajatus on pikemmin se, että elämällä yhdessä toisten ihmisten kanssa, osoittamalla luottamusta heihin ja turvautumalla tarpeen tullen heidän apuunsa, me olemme implisiittisesti hyväksyneet sopimusluonteisen sitoumuksen toisiamme kohtaan; sitoumuksen joka saa sisältönsä siitä, mitä rajoituksia ja velvoitteita jokaisen meistä voidaan järkevästi olettaa hyväksyvän

omaa hyvinvointiaan ajatellen.

Moraalin vertaamiseen sopimukseen liittyy kuitenkin suuria ongelmia. Ensinnäkin tällaisen implisiittisen sopimuksen olemassaolo tuntuu jo sinänsä perustuvan siitä riippumattomaan käsitykseen sopimuksen moraalista sitovuudesta. Ellei sopimus sido meitä *moraalisesti*, sen rikkominenkaan ei ole moraalisesti halveksittavaa. Tämän sitovuuden ymmärtämiseksi meidän tulisi joko edellyttää tätä sopimusta edeltävää sopimusta sopimusten sitovuudesta jne. ja näin siis päätyä äärettömään sarjaan sopimuksia tai hyväksyä, että on moraalisia velvollisuuksia, jotka eivät perustu sopimukseen. Mutta tämä tarkoittaa, että me emme ole onnistuneet johtamaan moraalisen sitovuutta ihmisten omasta tahdosta.

Ylipäätään ajatus moraaliosopimuksesta antaa hyvinkin kieroutuneen kuvan moraalisen ajattelun luonteesta. Keskeistä sopimusidealle on nimenomaan vastavuoroisuus. Näin ollen se ei auta meitä ymmärtämään, mitä on kokea, että on velvollisuuksia niitäkin kohtaan, jotka eivät itse noudata sopimusta. Katsoimmehan, ettei rikollisiakaan saa kohdella miten tahansa, vaikka he – jos ketkään – ovat rikkoneet ”yhteiskuntasopimusta” vastaan.

Moraali poikkeaa sikäläkin ihmisten vapaasti solmimasta sopimuksesta, että sopimuspuolet eivät ole vapaasti valittavissamme.

Joku voi todeta, ettei hänen ole hyödyllistä pyrkiä elämään rauhassa ja sopusoinnussa yhteiskunnan heikoimpien ja köyhimpien jäsenten kanssa. Hän ei kuitenkaan voi välttyä moraaliselta paheksunnalta esim. viittaamalla siihen, että on johdonmukaisesti kohdellut heitä huonosti, ja että hän on näin ollen selvästi tehnyt ymmärrettäväksi, että hän ei ole minkäänlaisessa sopimusluontoisessa suhteessa heihin.

**6**Tuntuu siltä, että olemme joutuneet umpikujaan. Moraali ei ole meistä riippumatonta, eikä se riipu meistä. Tarkoittaako tämä, että itse ajatus moraalista on harhaa?

Tästä umpikujasta tuntuu olevan vain yksi ulospääsy: on todettava, että eräissä mielessä moraalit olemme *me itse*. Vaikka sopimusteoriasta saattavat tuntua varsin karkeilta niiltä puuttuu jopa se, mikä tekee sekä utilitarismin että deontologiset näkemykset houkutteleviksi, niissä piilee syvä totuus, se on vain niissä joutunut ylösalaisin. Moraalin sitovuus ei ole johdettavissa meidän tahdostamme, vaan moraalisen veloitteen kokeminen sitovana osaltaan konstituoit tahtomme: moraalit on olemassa meille vain sikäli kuin se on yhtä meidän tahtomme kanssa. Voimme toimia oikein vain jos todella haluamme sitä, mikä on oikein. Tämä ajatus on ehkä lähellä sitä, mitä Kant tarkoitti tahdon autonomialla. (Ajatusta voisi ilmaista myös näin: voimme *vilpittömästi* sanoa jotakin tekoa petolliseksi, julmaksi, halpamaiseksi jne. vain sikäli kuin itse tunnemme vastenmielisyyttä sitä kohtaan.)

Moraalisen vaatimuksen kokeminen pakottavana, niin voisi sanoa, on yksi tahtomisen muoto. Se ei tietenkään ole ainoa tahtomisen muoto: me usein tahdomme tehdä – ja teemme – asioita joita emme itse hyväksy, ja joita me siis toisessa mielessä emme halua tehdä (moraalittomuus tahdon heikkoutena). Ja silloinkin kun noudatamme moraalista pakkoa meidän saattaa tehdä mieli toimia toisin. Mutta toisaalta: kun meille käy ilmeiseksi, että meidän *täytyy* toimia tietyllä tavalla, kysymys siitä mitä *haluaisimme* tehdä ikäänkuin raukeaa. ”Moraaliset näkökohdat” sikäli kuin ne ovat aitoja, eivät ole jotain mitä saatamme tuoda mukaan laskuun muiden tekijöiden ohella: ne joko vaientavat kaikki muut näkökohdat tai jäävät täysin vaille huomiota. Niiden käsitteleminen tekijöinä muiden ohella osoittaisi, että moraalit mukaista toimintaa pidetään ikään kuin toivottavana, kunhan se ei vaadi liian suuria uhrauksia. Mutta niin pian kun alamme käsitellä moraalit näkökohtia laskennallisina tekijöinä, emme enää suhtaudu niihin moraalit näkökohtina, vaan olemme muuttaneet ne joksikin muuksi. Omantunto ei suosittelu, se käskee. *Teon ”moraalisuus” ei ole moraalit näkökohta.*

Ajatus, että moraalit kokeminen sitovana konstituoit tahtomme, liittyy läheisesti omantunnon käsitteeseen. Jos koemme omantunnon tuskia siitä mitä olemme tehneet (tai pelkääme niitä etukäteen), voimme suhtautua niihin kahdella eri tavalla. Voimme ikäänkuin samaistaa itsemme niihin, hyväksyä sen, että ne ovat oman tahtomme aitoja ilmaisuja, että ne ilmaisevat kuka me olemme. Mutta saatamme suhtautua niihin myös ulkokohtaisesti, käsittää ne itsellemme vieraiksi ilmiöiksi.

Tätä voidaan ehkä parhaiten valaista esimerkin avulla. Fjodor Dostojevskin romaanissa *Rikos ja rangaistus* päähenkilö Raskolnikov murhaa vanhan koronkiskurin Aljona Ivanovnan, koska on tullut vakuuttuneeksi siitä, että hän tekee ihmiskunnalle palveluksen vapauttamalla maailman hänestä. Huonot filosofit ovat saaneet hänet uskomaan, että ainoa relevantti tapa tarkastella ihmisen tappamista on laskennalliselta, utilitaristiselta kannalta, ja että kaikki muut vaikuttimet ovat pelkkää psykologiaa, joka tulee vaientaa. Ennen murhaa Raskolnikov oli kuunnellut

seuraavaa Aljona Ivanovnaa koskevaa keskustelua erään ylioppilaan ja upseerin välillä:

”Kuuntele edelleen [ylioppilas sanoo]. Toisaalla on nuoria tuoreita voimia, jotka tuen puuttuessa joutuvat hukkaan, ja heitä on tuhansittain, kaikkialla! Satoja, tuhansia hyviä töitä ja hankkeita voisi panna alulle ja edistää noilla ämmän luostarille testamentatuilla rahoilla! ... Tapa hänet ja ota hänen rahansa siinä mielessä että niiden avulla pyhittäisit itsesi palvelemaan koko ihmiskuntaa ja yhteistä asiaa; mitä arvelet, eikö tuon yhden ainoan pienen rikoksen sovittaisi tuhannen hyvää tekoa? ... Yhtä kuolemaa korvaamassa sata elämää se hän on yksinkertaista aritmetiikkaa.”

”Tietysti, hän on arvoton elämään”, huomautti upseeri. ”Mutta tässä määrää luonto.”

”Voi veikkonen, luontoa korjailaan ja ohjailaan, muutenhan täytyisi hukkaa ennakkoluuloihin. — Sanotaan alin-omaa: ”Velvollisuus, omantunto.” Minulla ei ole mitään velvollisuutta ja omaantuntoa vastaan mutta kysymys on vain siitä kuinka me sen käsitämme.”

[...]

”Sinä tässä puhut ja pauhaat, mutta sanopa minulle: tappaisitko sinä itse tuon ämmän vai et?”

”Enpä tietenkään! Minä puhun vain siitä mikä olisi oikeudenmukaista .... Kysymys ei ole lainkaan minusta ...”

”Minun mielestäni: jollet sinä itse uskaltaisi sitä tehdä, niin ei siinä ole myöskään minkäänlaista oikeudenmukaisuutta.”

Raskolnikov joutui tavattoman mielenkiihkon valtaan.<sup>11</sup>

Voisi sanoa: Raskolnikov päättää ottaa tehtäväkseen korjata luontoa, tehdä tuo teko oikeudenmukaiseksi osoittamalla että se käy häneltä.

Murhan jälkeisenä aamuna Raskolnikov herää ja alkaa pukeutua, mutta huomaa veritahransukassaan:

”Hän oli ja saanut sen jalkaansa, kun nykäisi inhoten ja kauhistuen pois. Nykäisi, mutta oivallettuaan, ettei toisia sukkiä ollut, otti ja veti takaisin jalkaan ja ... naurahiti. ”Kaikki tämä on joutavaa, kaikki on suhteellista, kaikki vain pelkkiä muodollisuuksia”, hän ajatteli ohimennen, ainoastaan vilaukselta, samalla kun koko hänen ruumiinsa tärisi. ”Otinpa ja vedin sukan jalkaan! Kaikki päättyi siihen että vedin!”<sup>12</sup>

Hänen reaktionsa veriseen sukkaan on peilikuva hänen asenteestaan tekemäänsä murhaan. Olisi saattanut käydä niin, että sukan aiheuttama järkytys olisi herättänyt hänen omantuntonsa, saanut hänet oivaltamaan että sortuessaan filosofien argumentaatioon ja tappaessaan koronkiskuri, hän oli tehnyt väkivaltaa omalle itselleen. Mutta hän reagoikin päinvastoin. Hän vakuuttaa itselleen että hänen vastenmielisyytensä on vailla merkitystä, pelkkä pintailmiö, että se (kuten me tänään asian ilmaisimme) on yhteiskunnallisen ehdollistamisen tuote, ”tabu” vailla rationaalista perustaa.

Kolmannen osapuolen ei kuitenkaan tarvitse hyväksyä tekijän omaa suhtautumista. Niinpä romaanissa Sonja on vakuuttunut siitä että Raskolnikov on pettänyt itseään, ja että hänen vastenmielisyydessään sukkaa kohtaan näemme itse asiassa hänen to-

dellisen minänsä pyrkimässä esille. Ei kuitenkaan ole mitään neutraalia, arvostelijan suhtautumisesta riippumattonta menetelmää päättää, kuka on oikeassa.

**7** Ehkä asiaa voisi ilmaista näin: moraalisen välttämättömyyden näkeminen ja itsensä samaistaminen reaktioon ovat saman asian kaksi eri puolta. Meistä saattaa tuntua oudolta hyväksyä tällainen näkemys siksi, että olemme tottuneet jakamaan tosiseikat kahteen ryhmään: sellaisiin, joita voidaan *löytää* ja sellaisiin, joita voidaan *keksiä*. Malleinamme tässä on toisaalta tieteellinen tutkimusmenetelmä, toisaalta hallinnollis-juridinen ajattelu. Utilitaristit ja deontologit käsittävät moraalisen ajattelun tieteellisen ajatusmallin mukaan, sopimusteorian kannattajat hallinnollis-juridisen mallin mukaan.

Itse asiassa nämä kategoriat ovat kuitenkin liian rajoitetut. On useita inhimillisen tiedon kohteita, joihin tätä kahtiajakoa ei voida soveltaa. Ajatelkaamme esim. matematiikkaa: matemaattisen tutkimuksen kohteena ei ole mikään matemaattisesta tiedostamme riippumaton matemaattinen todellisuus, jota pyrimme löytämään. Se edellyttäisi että lukujen järjestys luonnollisten lukujen jonossa voisi todellisuudessa olla toinen kuin me luulemme. Mutta emme voi edes kuvitella näin olevan. Syy siihen on se, että vallitsee sisäinen suhde sen välillä mitä lukua esim. merkki ”3” esittää, ja mitä tuon ja muiden merkkien väliset suhteet ovat. Mutta vaikka ei ole mitään meidän matemaattisesta ajattelustamme riippumattoma matemaattista todellisuutta, tästä ei seuraa että on meidän päätettävissämme, onko esim. 3 vai 5 suurempi luku (tätä tulee pitää erillään siitä, että on meidän päätettävissämme, kuinka *merkkejä* ”3” ja ”5” käytetään aritmetiikassa). Samoin sanoessani, että teko on minulle mahdoton, en esitä kantaa, jonka minusta riippumattomat asianhaarat saattaisivat osoittaa virheelliseksi. Mutta tästä ei seuraa, että on itseni vapaasti päätettävissä onko teko mahdoton vai ei.

Jos tässä esittämäni väitteet pitävät paikkansa, ajatus sovelta-  
vasta etiikasta *sellaisena kuin se yleensä mielletään* on harha: ei ole loogista tilaa tutkimushaaralle, joka pyrki löytämään eettisiä totuuksia, sen paremmin kuin sellaiselle, joka pyrki päättämään, millainen etiikan pitäisi olla. Sen sijaan arkielämän eri ongelmien huomioiminen kaikessa vivahteikkouudessaan on arvokasta toimintaa, ei vähiten itse filosofisen ajattelun kannalta.<sup>13</sup>

## VIITTEET

1. On ehkä kuvaavaa ajan hengen muutokselle, että 1960-luvulla oli paljon puhetta ”kriittisestä ajattelusta”, kun taas nykyään tämän tilalle tuntuu tulleen puhe soveltavasta etiikasta. Tuolloin ajattelu tuntui suuntautuvan ikäänkuin alhaalta ylöspäin, auktoriteetteja kyseenalaistaen, nytemmin suunta on pikemmin ylhäältä alas: päämääränä on auktoritatiivisten kannanottojen soveltaminen yksityiselle tasolle.
2. Tyypillistä on myös, että näiden suorastaan fantastisten ongelmien rinnalla pohditaan hyvinkin arkipäiväisiä, jopa banaaleja kysymyksiä ja ehdotetaan latteita ratkaisuja niihin. Näissä yhteyksissä ei tunnu olevan kyse etiikasta, vaan pikemmin jonkinmuotoisesta ”yhteiskuntasuunnitteluteoriasta”.
3. Näitä anglosaksisen moraalifilosofian valtavirtaa vastaan uivien filosofien työtä esitellään Joel Backströmin ja Göran Torrkullan piakkoin ilmestyvässä antologiassa *Moraalifilosofiska essäer*.
4. Tosin esimerkkiä voisi myös käyttää nimenomaan osoittamaan, että keskustelemalla moraaliongelmista eri kilpailevien moraaliteorioiden (”oikeus elämään” jne.) kohtaamispaikkana emme pääse mihinkään. Sen sijaan, että periaatteella oikeudesta elämään olisi joitain määrättyjä seurauksia kaikissa eri tilanteissa, pitäisi ajatella, että asenteemme eri tilanteisiin osoittaa *mitä* ajatus oikeudesta elämään käytännössä merkitsee. – Thomsonin esimerkkiä on nasevasti kritisoinut Don Levi (1987).
5. Esimerkkeinä lähestymistavoista, joihin äsken esittämäni kritiikki ei päde, mainittakoon Anne MacLean: *The Elimination of Morality: Reflections on Utilitarianism and Bioethics* ja Martin Hollis, ”A death of one’s own”, tai monet aikakauslehdessä *Journal of Applied Ethics* ilmestyneet artikkelit. Edelleen mainittakoon Diamondin artikkeli ”Eating Meat and Eating People” loistavana esimerkkinä siitä, miten eettinen erikoisongelma – lihan syönti ja

eläinten oikeudet – voi antaa virikkeen hyvinkin syvälle menevään eettiseen ajatteluun pohdiskeluun. Voisi sanoa, että tässä tutkimus etenee esimerkiksi filosofiaan eikä filosofiaa esimerkiksi.

6. Sitä, että filosofit näinä päivinä julkaisevat enemmän kantaottavia kirjoituksia kuin menneinä vuosina on joskus tulkittu osoitukseksi siitä, että he ovat tänään entistä rohkeampia. En omasta puolestani näe tässä mitään välttämätöntä yhteyttä. Ensinnäkin: on tilanteita joissa tarvitaan enemmän rohkeutta olla ottamatta virallista kantaa kuin ottaa kantaa. Ja toiseksi: rohkeuden tarve riippuu siitä, minkä kannan ottaa. Vaikka en yhdy niihin jotka puoltavat aborttipäätöksen siirtämistä pois äidiltä, tuntuu ilmeiseltä että tämän päivän akateemisessa maailmassa abortin vastustaminen vaatii paljon enemmän rohkeutta kuin sen puoltaminen. (Olisin valmis ottamaan filosofien rohkeuden uudelleen puheeksi sinä päivänä kun näen heidän ottavan kantaa heitä itseään suoraan koskettaviin ongelmiin, esim. filosofien piirissä vallalla olevaan julkaisu- ja julkisuuspeiliin.)  
Ja toisaalta: niin kauan kun filosofien motiiveista halutaan puhua, ei pidä unohtaa sitä, että soveltavien eetikkojen esittämällä ratkaisuilla eri alojen eettisille ongelmille on olemassa vahva sosiaalinen tilaus, ja että saattaa vaatia aika lailla sisäistä rohkeutta kieltäytyä vastaamasta yleisön odotuksiin ja samalla luopua tällaisen aktiviteetin mukanaan tuomasta arvonnasta ja taloudellisesta hyödyistä.
7. Toisaalta ei aina ole toivottavaa, että filosofit ottavat kantaa. Miettikäämme esim. sellaisia filosofeja kuin oikeusfilosofi Carl Schmitt, joka yritti tyrkyttää Kolmannen valtakunnan valtiofilosofiksi, tai Suomessakin tunnettu serbi Mihailo Markovic, joka oli mukana laatimassa kansallismielistä muistiotta, joka loi pohjan entisessä Jugoslaviassa toimeenpannulle etniselle puhdistuspolitiikalle. Parempi jos he olisivat pysyneet lestissään. Pitäisikö siis sanoa: filosofien pitää ottaa kantaa, edellyttäen että heidän kannanottoonsa ovat oikeita?
8. Huomautettakoon tässä yhteydessä, että tämä, sanoisinko, *looginen liikkumatila* ”moraali”-sanan ja puhujan oman kannan välillä tekee ymmärrettäväksi sanan (ja sen lähisukulaisten kuten ”moralismi”, ”moralisointi”) ironisen käytön. Sanaa käytetään näin kun haluaa ottaa eäisyttä johonkin asenteeseen, jota yleensä pidetään moraalisesti oikeutettuna.
9. Moraaliset neuvot ovat verrattavissa kommentteihin, jotka saan kollegoilta antaessani heille kirjoittamaani filosofista tekstiä luettavaksi. Parhaat kommentit ovat ne, jotka auttavat minua sanomaan sen, mitä olisin alunperin sanonut jos olisin kyennyt. Kommentit ovat ikäänkuin oikoteitä minun omaan ajatteluuni. Tilanne on aivan toisenlainen jos kritiikki saa minut muuttamaan tekstiäni siitä huolimatta, että en itse ymmärrä sitä, vaikkapa siksi, että kritiikki on valta-asemassa tai auktoriteetti.
10. Kuten Raimond Gaita huomauttaa kirjassaan *Good and Evil: An Absolute Conception*, moraalissa ei ole ihmelapsia, siinä ei jaeta Nobelpalkintoja eikä järjestetä visailuja.
11. Dostojevskij: *Rikos ja rangaistus*, 1. osa, 6. luku (1. nide, ss. 78-79).
12. Mt., 2. osa, 1. luku (1. nide, s. 110).
13. Tämän artikkelin versioita on esitetty sekä Jyväskylässä Erik Ahlman-luentona että Turussa professori Juhani Pietarisen 60-vuotisseminaarissa. Haluan kiittää näiden tilaisuuksien osallistujia heidän kommentistaan. Heidän ohellaan haluan erityisesti kiittää Olli Lagerspetzia, Hannes Nykästä, Göran Torrkullaa sekä *niin & näin*-lehden nimetöntä referettä.

## KIRJALLISUUTTA

- Backström, Joel ja Göran Torrkulla (toim.): *Moraalifilosofiska essäer*. Thales, Tukholma painossa.
- Diamond, Cora: ”Eating Meat and Eating People” hänen kirjassaan *The Realistic Spirit*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1991.
- Dostojevskij, F. M.: *Rikos ja rangaistus*, suom. Juhani Konkka. Otava, Helsinki 1975.
- Gaita, Raimond: *Good and Evil: An Absolute Conception*. Macmillan, Houndmills 1991.
- Hollis, Martin: ”A death of one’s own” hänen kirjassaan *Reason in Action*. Cambridge University Press 1996.
- Häyry, Matti: ”Mitä on soveltava etiikka?” *Ajatus* 44 (1987), 162-175.
- Levi, Don S.: ”Hypothetical Cases and Abortion” *Social Theory and Practice* 13 (1987), 17-48.
- MacLean, Anne: *The Elimination of Morality: Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, Routledge, Lontoo 1993.
- Oakley, Justin: ”Chapter 12: Applied ethics” teoksessa John V. Canfield (toim.): *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, Routledge History of Philosophy, Volume X. Routledge, Lontoo ja New York 1997.
- Thomson, Judith Jarvis: ”A Defense of Abortion” hänen kirjassaan *Rights, Restitution, and Risk*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1986. (Ilmestyi alunperin aikakauslehdessä *Philosophy and Public Affairs* 1 (1971), 47-66.)
- Toulmin, Stephen: ”How medicine saved the life of ethics”, teoksessa Joseph P. DeMarco ja Richard M. Fox (toim.): *New Directions in Ethics*. Routledge and Kegan Paul, New York & Lontoo 1986.
- Tännsjö, Torbjörn: *Värderetik*, 2. painos. Thales, Tukholma 1993.
- Winch, Peter: ”Moral Integrity” hänen kirjassaan *Ethics and Action*. Routledge and Kegan Paul, Lontoo 1972.

# BEHÖVER MAN EN LIVSPLAN?

*Behöver man en någorlunda varaktig och enhetlig livsplan för att det egna livet skall framstå som meningsfullt? Helt uppenbart är att en livsplan – om en sådan behövs – inte kan vara en detaljerad plan utan måste vara en mycket generell plan som bara beskriver de allmänna konturerna av det liv man gått in för att leva. På basen av den generella planen kunde man sedan vid behov konstruera mer detaljerade planer för hantering av olika episoder och aspekter i det egna livet. Frågan är alltså om ett meningsfullt liv kräver att man skapat en sådan generell plan eller om det räcker att man allt efter behov formar de provisoriska och partiella planerna på ren ad hoc-basis.*

## DEN FÖRMODERNA SYNEN PÅ LIVET SOM STRÄVAN

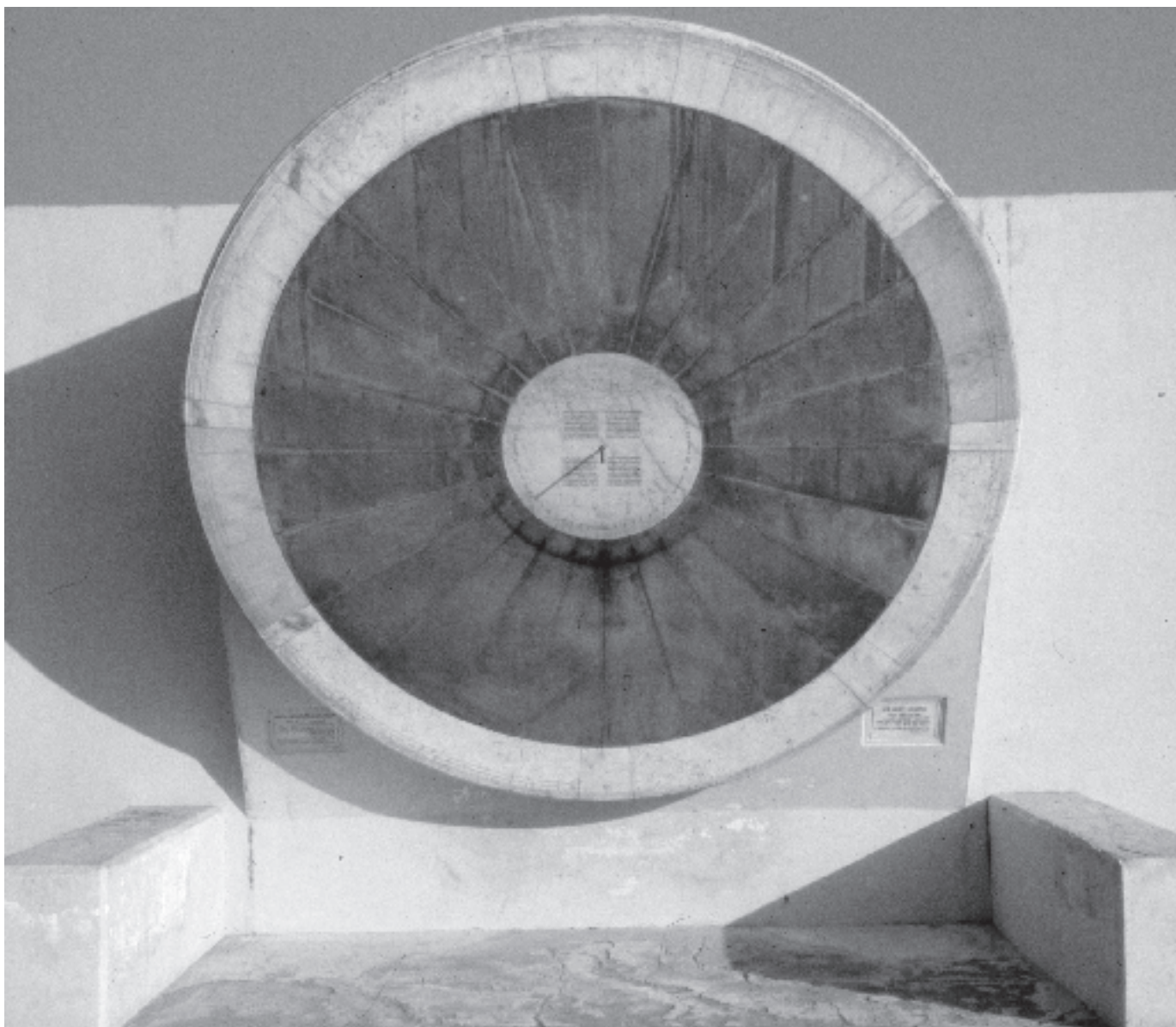
S om utgångspunkt för min diskussion av den här frågeställningen har jag en intuition om det meningsfulla livets karaktär som jag tror är relativt allmänt delad i vår kultur. Det här är uppfattningen att ett liv som för individen själv framstår som meningsfullt måste gestalta sig – både i framåt – och bakåtblickande perspektiv – som en slags *strävan*, som åtminstone ett försök – eller en serie försök – från individens sida att formulera och genomföra ett ”projekt” för den egna existensens utveckling mot något mer fullkomligt. Den framgång man tror sig ha haft i detta ”projekts” formulerande och genomförande liksom också de utsikter till framgång som man kan skönja är givetvis inte oväsentliga då man uppskattar graden av mening i den egna tillvaron men dessa sistnämnda aspekter kommer jag inte att beröra i den här essän.

Uppfattningen om det individuellt meningsfulla livet som strävan har tolkats i två huvudsakliga riktningar. Dels har vi den förmoderna tolkning som beskriver det meningsfulla livet som strävan till harmoni med en kosmisk-gudomlig världsordning. Dels har vi den moderna variant som sammankopplar begreppet livsmening med begreppet *rationell autenticitet*.

Den metafysisk-religiösa varianten av synen på livet som strävan hävdar att det egna livet kan framstå som meningsfullt för en själv bara om man kan gestalta det som en strävan att infoga den egna existensen i en universell meningsgivande ordning. De klassiska filosoferna under antiken uppfattade den här ordningen som Varandets eller Naturens eviga ordning. Medeltidens tänkare beskrev den som en av Gud instiftad världsordning. Att man betecknar den här synen på det meningsfulla livet som ”förmodern” innebär naturligtvis inte ett förnekande av det faktum att den här uppfattningen också i våra dagar har en stor spridning och rentav har upplevt något av en renässans genom det så kallade New Age-tänkandet.

Inom ramen för den här metafysisk-religiösa uppfattningen om det meningsfulla livets karaktär brukar man i allmänhet inte framhäva behovet av livsplanering. Till exempel Aristoteles – som uppfattar det meningsfulla livet som strävan till perfektion i enlighet med människans kosmiska bestämning som rationell-social varelse – tycks inte anse att man behöver någon enhetlig livsplan för att kunna förverkliga det mänskligt goda i det egna livet. I stället betonar han behovet av sådana aspektala livsförelser som ingår i de olika karaktärsdygderna (mod, frikostighet osv). Den som utvecklat alla dessa karaktärsdygder – och





Kuva KJ

därmed alla dessa aspektala livsförståelser – har också förmågan att agera lämpligt i alla livets situationer. Och inom det religiösa tänkandet brukar man ju ofta betona att ett liv som skall föra individen allt närmare den gudomliga ordningen inte behöver vara rätlinjigt utan lika väl kan bestå av en serie oväntade ”insikter”, ”väckelser” eller ”kallelser” som får individen att överge sina tidigare projekt och hoppa in i helt nya. I stället för aktiv livsplanering betonar man i den här traditionen snarare betydelsen av kontemplation och andra andliga övningar genom vilka man försätter sig i kontakt med den meningsgivande källan.

#### DEN MODERNA SYNEN PÅ LIVET SOM STRÄVAN

Den moderna uppfattningen om livet som strävan hävdar att det egna livet kan vara meningsfullt också utan kunskap om och anslutning till en kosmisk-gudomlig ordning; det viktiga är att det gestaltar sig som en *autentisk* strävan att leva ett liv som är *ens eget*. Den här idén om det meningsfulla livet som en strävan till maximal samklang med det egna jaget har naturligtvis många rötter i den metafysisk-religiösa traditionen. För mystikern är ju en strävan harmoni med den kosmisk-gudomliga ordningen identisk med en strävan till ett liv i samklang med det egna jagets innersta kärna. Det nya i den moderna uppfattningen om livet som strävan är betonandet av *förnuftet* som en metod att

bygga upp ett autentiskt liv.

Vi kan notera tre kännetecken som är utmärkande för det här moderna synsättet:

- För det första uppfattar man människoindividerna som varelser som kan utveckla en förmåga till *autonomi*, dvs en förmåga till självständigt tänkande genom vilket de bygger upp egna hållningar (trosföreställningar, ideal, handlingsplaner) som bas för ett självständigt agerande i världen.
- För det andra uppfattar man en autonomt konstruerad livshållning som en orientering man *rationellt* skapat på basen av sitt fundamentala *subjektiva perspektiv* på tillvaron, dvs sina egna mest grundläggande upplevelser och inställningar.
- För det tredje uppfattar man förnuftet som *perspektivneutralt*: som en uppsättning giltiga procedurer för självständigt tänkande som inte gynnar något bestämt subjektivt perspektiv på tillvaron utan endast ger metoder för kritik av hållningar som är dåligt underbyggda i det egna perspektivet och för konstruktion av nya hållningar som står i samklang ens perspektiv på tillvaron.

Sammantaget innebär de här tre uppfattningarna att en individ som fullt utvecklat och utövat sin förmåga till rationellt-auto-

nomt tänkande också kommer att ha en livshållning som är autentisk. Bland annat kommer en sådan livshållning att vara maximalt fri från alla sådana oönskade element som fördomar och otillbörligt inflytande från auktoriteter. Likaså kommer de ideal och mål som individen har uppställt som bas för sitt agerande att vara sådana som har överlevt ett noggrant begrundande av alla deras implikationer. Och slutligen kommer en sådan individs handlingsplaner att vara optimala, dvs de bästa möjliga handlingsplaner som kan formuleras på basen av de trosföreställningar och ideal som individen rationellt kommit att acceptera.

Idéerna om det meningsfulla livet som rationellt autentiskt formulerades ursprungligen inom ramen för ett teologiskt synsätt: Gud – den fullkomligt autonoma skaparen – har gjort varje människa till sin avbild och gett henne förmågan till självständigt rationellt tänkande. Genom att utöva sin förmåga till självständigt tänkande och handlande förverkligar alltså individen inte bara sig själv utan också sin Skapares avsikt. I sin välvilja har Gud också sett till att det rationellt autentiska livet är maximalt lyckligt och därför har varje människoindivid fått en motivationsstruktur – allmänmänskliga egoistiska och altruistiska böjelser och en personlig ”kallelse” – sådan att om alla människor rationellt agerar på basen av dessa installerade motivationer så kommer de både individuellt och kollektivt att uppleva maximal lycka (se Taylor 1989, kap. 14 och 15). En ytterligare manifestation av gudomlig välvilja är att de rationella procedurerna blivit inbyggda i varje människas själ och att Gud fungerar som garant för dessa procedurers riktighet som väg till autenticitet, sanning, framgång och lycka.

I senare sekulariserade versioner frikopplas begreppet rationell autenticitet från de teologiska föreställningarna och då måste också synen på jaget och förnuftet i viss mån modifieras: Det finns då inte längre någon grund att hävda att individens genuint egna perspektiv på tillvaron skulle vara oberoende av den ”väv” av mänskliga relationer man genom sin födelse blivit del av och i vilken man sedan vävur in sin egen livstråd” (se Arendt 1986, s. 222). Inte heller finns det några grunder att enbart förlägga de rationella procedurerna i individens egna medvetandestrukturer utan man måste rimligtvis tänka att dessa procedurer åtminstone till en del är sociala konstruktioner som uppbärs av olika mänskliga praktiker och gemenskaper (se t.ex. Baier 1997). Och oavsett om de rationella procedurerna existerar i individernas medfödda sinnesstrukturer eller i kulturen kan man uppfatta dem som produkter av en – biologisk respektive social – evolutionsprocess. Därmed övertar evolutionen den roll som Descartes gav åt Gud i sin rationalitetsteori, nämligen att garantera att de procedurer vi uppfattar som ”rationella” procedurer faktiskt också är de korrekta – eller i varje fall för närvarande bästa tillgängliga – procedurerna för tänkande (se Nozick 1993). I och med att rationaliteten därmed förlorat sin metafysiska gloria som en gudomligt instiftad väg till autentiskt liv finns det inte heller längre någon grundlåt hävda att de procedurer som vi för närvarande kanoniserat som ”rationella” faktiskt också skulle vara helt fria från alla slag av fördom och maktpåverkan.

Den här modifierade synen på förnuftet innebär dock inte att kopplingen mellan autenticitet ochkrationelitet skulle ha brutits. I kombination med fungerande tekniker för självexploration – vilkas effektivitet vi också försöker bedöma rationellt – är det sunda förnuftet, dvs tänkande i enlighet med de rationella procedurerna det bästa sättet för individen att bygga upp en livshållning som adekvat återspeglar det egna fundamentala perspektivet på tillvaron.

Det är just inom ramen för detta synsätt som man har brukat

hävda att det meningsfulla livet måste vara ett liv på basen av en rationellt formad övergripande och enhetlig livsplan som definierar den *identitet* genom vilken man – både i egna och andras ögon – konstituerar sig som en *person*. Jag nämner bara ett exempel: John Rawls som baserar sin rättviseteori på föreställningen om en individuell rationell livsplan (vilken definierar det för den ifrågavarande individen goda livet) och som explicit anknyter sin idé till Josiah Royce som definierar en person som ett människoliv som levs i enlighet med en plan (se Rawls 1972, kap. VII avsnitt 63).

Frågan om behovet av en livsplan kan nu formuleras på följande sätt: Kräver ett maximalt realiserande av idealet om en rationell autentisk livshållning att man formar en livsplan? Jag kommer i det följande att försöka visa att det här idealet endast under mycket *stabila* omvärldsbetingelser kan tänkas implicera ett krav på formande av en generell plan för det egna livet. Jag kommer också att hävda att den motsatta livsstrategi som delar upp livet i isolerade episoder av optimering är oförenlig med den uppfattning om livet som *sträv*an som inspirerar idealet om rationell autenticitet. Och slutligen kommer jag att argumentera att idén om en rationell autentisk livshållning som en *optimal* handlingsplan för det egna livet är motstridig.

#### FRÅN MODERN LIVSPLANERING TILL POSTMODERN UNDEVIKANDE AV ENGAGEMANG

Zygmunt Bauman (1997) beskriver den för den tidiga moderniteten karakteristiska föreställningen om det individuellt meningsfulla livet som en idé om livet som en ”pilgrimsfärd”: en livslång vandring genom en i sig meningslös ”öken” av omsändigheter, en vandring som man själv projicerat en mening åt genom att skapa sig en fast ”identitet”, dvs en plan för vandrigen som får den att framstå som en resa mot ett mål (s. 107 ff.). Enligt Bauman var ”den främsta strategin för livet som pilgrimsfärd, livet som identitetsbygge” att ”spara för framtiden” (s. 113). Med andra ord är pilgrimens sträv

an att leva ett liv som i sin helhet kan inordnas i en optimal handlingsplan för uppnående av de saker man på basen av sitt subjektiva perspektiv uppskattar. Men som Bauman konstaterar var en sådan strategi rimlig bara i en värld där man faktiskt också kunde vara förvisad om att sparandet i framtiden kommer att belönas med ränta och att det man betraktar som kapital också kommer att vara det i framtiden, dvs den livsplanerande pilgrimen behöver en värld som är ”välordnad, bestämd, förutsägbar, försäkrad” (s. 113).

Paradoxalt nog är det just moderniteten själv som har skapat en värld där många av dess egna barockträdgårdsvisioner är omöjliga att förverkliga. Det här gäller i hög grad också den tidiga modernitetens ideal om livet som en pilgrimsvandring på basen av en varaktig identitetsdefinierande livsplan. I den postmoderna värld som moderniteten har skapat har förändringstakten accelererats så att ”livsspelet” har blivit ”snabbt och alltuppslukande, det förbrukar uppmärksamhet, ger ingen tid att stanna och tänka och göra upp avancerade planer” och i den här världen ”ändras spelets regler långt innan spelet är slut” (s. 117).

Den postmoderna pilgrimens livsstrategi måste därför vara den att man ”aktar sig för långvariga engagemang” och att man ser till ”att konsekvenserna av spelet inte överlever spelet självt” (ss. 114-115). Denna livsstrategi bygger på maximer av följande slag (ss. 117-118):

planera inte alltför långa resor – ju kortare resa, desto större chans att avsluta den; bli inte känslomässigt fäst vid de människor du möter under dina uppehåll – ju mindre du bryr

dig om dem desto mindre kommer det att kosta dig att resa vidare; engagera dig inte alltför starkt för människor, platser, saker – du kan inte veta hur länge de kommer att finnas där eller hur länge du kommer att anse dem vara värda ditt engagemang; betrakta inte dina nuvarande resurser som kapital – besparingar förlorar snabbt i värde, och det en gång prisade ”kulturella kapitalet” blir i en handvändning en kulturell *belastning*. Och framför allt, fördröj inte behovstillfredsställelsen, om du kan råda över det. Vad du än är ute efter, försök skaffa det *nu*; du kan inte veta om den tillfredsställelse du söker i dag fortfarande kommer att vara tillfredsställande i morgon.

Strategin förefaller inte särdeles sympatisk men det är samtidigt intressant att notera att den trots allt bara utgör en historisk konkretisering av den tidiga modernitetens idé om det rationellt autentiska livet som ett liv i enlighet med en optimal plan. Skillnaden mellan den tidiga modernitetens ideal om en varaktig identitet på basen av en rationellt optimal livsplan och postmodernitetens ideal om undvikande av långsiktiga engagemang är faktiskt bara den att det förra involverar långsiktig optimering i en stabil omvärld medan det senare baserar sig på episodiska optimeringar i en omvärld som karakteriseras av obeständighet och oförutsägbarhet.

Borde man kanske rentav säga att de som finner den här postmoderna livsstrategin mindre beundransvärd har fastnat i en föräldrad föreställning om den rationella livsoptimeringens metoder? Dvs kunde det här vara fråga om ett missförstånd av samma typ som det som får en del människor i de postkommunistiska länderna att drömma om en återgång till planekonomin – den barockträdgård som inte längre kunde skötas till följd av den ökade komplexiteten och allt snabbare förändringstakten hos den teknisk-ekonomiska verklighet man ville behärska och som man till slut tvingades ersätta med den decentraliserade marknadsstyrningens betydligt mindre barockträdgårdslänkande system?

Det problematiska med den postmoderna livsstrategin är att den så uppenbart strider mot idén om det individuellt meningsfulla livet som strävan. I motsats till vad hedonismen hävdar kan ett liv som för individen själv framstår som meningsfullt inte reduceras till en ström av episodiska upplevelser och aktiviteter – hur behagliga och intressanta och lyckade dessa sedan än må vara. Ett liv som upplevs som meningsfullt måste involvera också element av långsiktigt agerande – inklusive element av agerande inom ramen för långsiktiga relationer med andra betydelsefulla individer. Utan dessa element kan det egna livet inte framstå som ett – lyckat eller misslyckat – försök att utveckla den egna existensen mot något mer fullkomligt.

Det är möjligt att den postmoderna accelerationen har gjort det svårare för människor att leva upp till det här idealet om livet som strävan. Men även om det skulle ha blivit omöjligt att förverkliga detta ideal, så betyder det här naturligtvis inte att idealet som sådant måste vara ogiltigt. Felet kan ju också vara hos omständigheter som omöjliggör ett liv i enlighet med det här idealet.

#### OPTIMERINGSIDÉN ÄR OFÖRENLIG MED IDEALET OM EN RATIONELL-AUTENTISK LIVSHÅLLNING

Idén om en rationell-autentisk livshållning som en *optimal* – långsiktig eller episodisk – handlingsplan baserad på rationellt välgrundade trosföreställningar och ideal är begreppsligt motstridig: Å ena sidan förutsätter optimeringen att man har ett icke-motstridigt system av preferenser (ett system som kan

sammanfattas i en maximerbar ”välfärdsfunktion”). Å andra sidan skall de rationella procedurer man tillämpar för att komma fram till den autentiska livshållningen vara perspektivneutrala (dvs vara procedurer som inte gynnar några bestämda uppsättningar av preferenser framom några andra). Den här motstridigheten är i viss mån begriplig mot bakgrund av det faktum att de för moderniteten så karakteristiska idéerna om det fristående rationella subjektet ursprungligen tycks ha utvecklats som ett slags generaliseringar av föreställningar om marknadsaktörers beteende. Och inom den ekonomiska sfären kan det mycket väl vara så att den som vill agera rationellt och vara framgångsrik på marknaderna måste ha en relativt enkel och enhetlig maximerbar målfunktion som bas för sitt agerande.

Idén och idealet om det rationella livet som ett liv på basen av ett enhetligt mål är naturligtvis mycket äldre än de teorier som beskriver marknadsaktörernas beteende. Vi finner det redan hos Platon som talar om Det Goda som det unika ideal som i sig innefattar alla giltiga ideal och som alla människor borde – men endast filosoferna klarar av att – ha som grund för sitt agerande i det privata och det offentliga livet. Moderniteten – och särskilt romantiken – omvandlar sedan den här föreställningen till idén om ett unikt personligt livsmål som döljer sig någonstans djupt nere i det egna känslolivets strukturer (se Taylor 1989). Det här livsmålet föreställde man sig som är så enhetligt att människan kan vara både ”sig själv” och ”hel” då hon inrättar sitt liv efter det här livsmålet.

Men rimligtvis måste både den platonsk-klassiska och den romantiska föreställningen om det enhetliga livsmålet avfärdas som metafysiskt suspekta idéer. Det perspektiv på tillvaron som blivit en människas eget genom de erfarenheter hon haft och de inflytanden hon råkat ut för är sällan särdeles enhetligt utan snarare fullt av inre spänningar. Det normala är att man accepterar sätt att tolka världen som man inser är omöjliga att följa konsekvent utan att råka i konflikt med andra tolkningar man också accepterat. Det normala är också att man omfattar ideal vilkas fulla verkligande man inser är oförenligt med det fulla förverkligandet av andra ideal som man också omfattar. Att försöka inpassa alla dessa motstridiga element i någon perfekt enhetlig ”världsåskådning” eller ”optimal livsplan” är knappast en rationell strategi för en person med ett sådant splittrat perspektiv på tillvaron. Lyckligtvis finns det procedurer som vi kan kanoniserat som rationella och som ger oss metoder genom vilka vi kan försöka bygga upp sådana mer provisoriska och partiella teoretiska och praktiska hållningar som är *skäliga* och *rimliga* i förhållande till alla de motstridiga elementen i vårt perspektiv på tillvaron.

#### LITTERATUR

- Arendt, Hannah 1988, *Människans villkor*, Röda Bokförlaget.  
Aristoteles 1988, *Den Nikomachiska etiken*, Daidalos.  
Baier, Annette C. 1997, *The Commons of the Mind*, Open Court.  
Bauman, Zygmunt 1997, *Skärvor och fragment*, Daidalos.  
Nozick, Robert 1993, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press.  
Rawls, John 1972, *A Theory of Justice*, Clarendon Press.  
Taylor, Charles 1989, *Sources of the Self*, Cambridge University Press.

# UNITYÖ JA SUBJEKTI

*Subjektiviteetin metafysiikan erilaiset muodot, kuten esimerkiksi tieteellinen realismi, perustuvat tyypillisesti subjektin ja objektin erolle tai jollekin sen muulle muodolle – esimerkiksi toden ja epätoden erolle. Heideggerilaisissa traditioissa subjekti-objekti erolle perustuvia näkemyksiä kutsutaan myös humanistisiksi, koska niitä luonnehtii paitsi tuo erottelu, myös ajatus ihmis-subjektin keskeisyydestä eron määrittelyssä. Yksi humanistis-metafyysisen subjekti-objekti-eron johdannaisista on erottelu unen ja valveen välillä.*

## SUBJEKTIVITEETIN METAFYSIIKKA

Metafyysisen realismin (esimerkiksi kausaalisen realismin) mukaan valveilla olo tai ainakin sen jokin normaali tai ideaalimuoto antaa subjektille mahdollisuuden todellisuuden objektiiviseen (subjektista riippumattomaan tai intersubjektiiviseen) tarkasteluun, jossa todellisuuden rakenne vähittäin erilaisia todellisuuskuvia tai representaatioita vertailemalla paljastuu. Unet puolestaan ovat ”subjektiivisiä” siinä mielessä, että ne eivät kerro ”ulkoisesta” todellisuudesta ja sen kausaalista vaikutuksesta subjektiiin, vaan jostakin subjektin ”sisäpuolisesta”.

Nykyisin subjekti määritellään usein jonkinlaisena informaationkäsittelyjärjestelmänä, joka kerää tietoa ja muodostaa uskomuksia todellisuudesta. Tällaisella subjektilla ajatellaan olevan enemmän tai vähemmän pysyvä rakenne, joka on yhteinen kaikille subjekteille. Tieteellisen realismin mukaan subjektin on yksi objekti maailmassa, jolla on jokin tietty joskaan ei välttämättä kokonaan tunnettu rakenne. Subjekti määritellään tämän universaalien rakenteen avulla. Subjekteilla voi olla joitakin epäolennaisia satunnaisia eroja ja omituisuuksia, mutta subjektin subjektiksi tekevä rakenne ei vaihtelee eri subjektien välillä. Muutenhan subjektin määrittely ja siitä seuraava humaniteetin määrittely samoin kuin subjektin erottaminen ei-subjektista olisi vaikeaa tai mahdotonta. Tämän universaalien rakenteen nimi voi olla vaikkapa sielu, kantilainen valistusrationaalisuus, jokin tietty representaatorakenne, tietty funktionaalinen tai hermostollinen rakenne tai jotakin muuta vastaavaa.

Filosofisesti ehkä parhaiten muotoiltu ehdotus subjektin ra-

kenteesta sisältyy Edmund Husserlin (1859–1938) ajatukseen transsendentaalista egosta ja mielen intentionaalisuudesta. Tässä merkityksessä sana ”subjekti” tai ”subjektiivinen” on tietyssä mielessä täysin vastakkainen sille sanan ”subjektiivinen” merkitykselle, jolla tarkoitetaan erilaisia näkökulmia, perspektiiviä, erityisesti ensimmäisen persoonan näkökulmaa, esimerkiksi kun viitataan unien ”subjektiiviseen” tai idiosynkraattiseen luonteeseen. Metafyysisessä mielessä kaiken subjektiivisen pitää ainakin periaatteessa olla kaikkien subjektien saavutettavissa, eikä ”subjektiivinen” siten voi olla mitään aidosti ainutkertaista. Subjektin oletettu universaalisuus on nimenomaan sen rakenteellisessa laskettavuudessa, ennustettavuudessa ja toistettavuudessa. Juuri tässä merkityksessä ”subjektiivinen” viitattaessaan rationaaliin olentoihin, ihmiskuntaan, kognitioon tai johonkin muuhun vastaavaan on metafyysinen termi, koska sen tarkoitus on taata metafyysinen pyrkimys identiteettiin, pysyvyyteen ja samuuteen, joita ei puhtaina tavata koettavissa olevasta maailmasta. Tästä syystä juuri tämä metafyysinen ”subjekti” ja ”subjektiivisuus” on postfenomenologisen tai postmodernin filosofian kohde ”subjektiviteetin metafysiikasta” puhuttaessa.

Entäpä sanan ”subjektiivinen” toinen, persoonalliseen näkökulmaan viittaava merkitys? Tarkemmin tutkittaessa sekin paljastuu varsin metafyysiseksi. Ajatellaan esimerkiksi taiteen tai unien ”subjektiivisuutta”. Usein sanotaan, että nykytaidetta luonnehtii tietty objektiviteetin, yhteisen suunnan tai intersubjektiviteetin puute. Taiteellista luovuutta luonnehtii pikemminkin perspektiivinen ja idiosynkraattinen ”subjektiivisuus”. Picasson, Dalin tai Warholin kaltaisen neron ylistyksissä juhlitaan



Kuva KJ

juuri heidän subjektiivista luomiskykyään. Suurien taiteilijoiden suuruus on heidän kyvyssään luoda näkökulmia ja näkymiä, jotka ainakin sopivan koulutuksen saaneille näyttävät välittömästi suurina. Suuren taiteilijan tai taideteoksen suuruus on tätä kautta kuitenkin taas oletetusti yleispätevää, universaalia, jotakin kaikkien subjektien tavoitettavissa olevaa.

Esimerkiksi akateemiset humanistiset instituutiot yhtä hyvin kuin museolaitos ja siihen liittyvät taloudelliset rakenteet korostavat taiteen luonnetta yhteisen historian ja yhteisen suunnan tai ainakin keskinäisten reaktioiden sitomana kokonaisuutena. Hyvällä taiteella täytyy tämän ajatuksen mukaan olla jokin tietty tuntomerkki tai yhteinen nimittäjä, vaikkakin humanistisen tradition sisällä voi vallita sisaruskateuden ryydittämiä kiistoja siitä, mikä tuon ”hyvyyden” luonne tai kriteeri on. Joka tapauksessa ”hyvyyden” täytyy olla sidottu subjektiviteetin määrittelyyn rakenteeseen, sillä tätä kautta taataan myös taiteen universalisuus. Yleispätevän subjektirakenteen kautta yleispätevä taide voi vaikuttaa. Täten ”taiteellinen” subjektiviteetti on vähintäänkin yhtä metafysisesti latautunut termi kuin ”filosofinen” subjektiviteettikin.

Suurinpiirtein samaa voidaan sanoa lähes kaikista unia ja niiden ”subjektiivisuutta” koskevista moderneista näkemyksistä. Unienkin subjektiivisuuden oletetaan johtuvan jostakin subjektin historian tai subjektin ja sen ympäristön vuorovaikutuksen erityispiirteestä. Koska sekä subjektin että todellisuuden (objektin) rakenne on ainakin periaatteessa tunnettavissa, voidaan subjektin unien ”subjektiivisia” piirteitä ainakin periaatteessa tulkita, hallita ja muuttaa intersubjektiivisesti. Tulkinnan avulla saavutettu materiaali on edelleen kaikkien subjektien käytettävissä, koska se perustuu yleispätevään subjektirakenteeseen. Freudilainen psykoanalyysi on ehkä tunnetuin näistä näkemyksistä, joiden mukaan ”taiteellinen” subjektiivisuus on ”oikeaa” subjektiivisuutta, jota ei vielä ole ymmärretty.

Surrealistinen subjekti-kritiikki korosti osittain freudilaisiin ajatuksiin nojautuen subjektiviteetin metafysiikan orjuuttavaa luonnetta, sen palvelushalukkuutta. Surrealistisen näkemyksen

mukaan subjekti nousee jostakin, joka ei vielä tai enää ole subjektia, tässä Sigmund Freudin (1856–1939) ja tiettyjen runoilijoiden käsitykset ohjasivat kritiikkiä. Freudin tiedostamattoman käsitteen katsottiin osoittavan, että subjekti, järki ja logiikka kelluvat asubjektiviteetin, järjettömyyden ja sanattomuuden meressä ja että tätä merta hallitsevat vastustamattomat voimavuot. Samaan tapaan eräät postfenomenologiset filosofian muodot esittävät mielestä asubjektivisia näkemyksiä, joiden mukaan sekä subjekti että objekti ovat suhteellisen myöhäisiä ja voimattomia loisia asubjektivisen ja aobjektivisen tapahtumisen reunoilla. Näissä energettis-freudilaisissa ja asubjektivistisissä käsityksissä subjekti näyttää hallintarakenteena, jonka tarkoitus on peittää, tukahduttaa tai torjua muita mahdollisia kokemustapoja. Subjekti sinällään tunnetaan ja koetaan palvelurakenteena, subjektiviteetin yleispätevien rakenteiden ja periaatteiden palvelemisena. Työn tekeminen tarkoittaa joidenkin periaatteiden tai kategorioiden tuottavaa ja laskettavaa seuraamista hyödyn nimissä. Työ ja subjektin metafyyminen rakenne yhtyvät siis palvelemisen ajatuksessa ja ne saavat ametafyyminen raukeamisensa hyödyttömän tuhlauksen vapaudessa. Subjektin palveleminen sinetöi hyödyllisyyden, eloonjäännin ja ”hyvän” epäpyhän kolminaisuuden. Asubjektivisen ajattelun täytyy siis kieltää, että subjekti palvelemisineen olisi sama asia kuin hyvä, eloonjäänti tai elämä.

Filosofiassa Michel Foucaultin (1926–1984) työ on ollut erityisen tehokas näiden subjektirakenteiden harhojen paljastamisessa. Surrealisteille subjektimetafysiikan tapa omia hyvä, hyöty ja elämä palvelemisen ja utilitarististen laskelmien alle oli itsesäänselvää. He keskittyivät paljastamaan ja tuhoamaan epäpyhän kolminaisuuden sidoksia lännen kolonialistiseen porvarilliseen elämänmuotoon. Subjekti metafyyminen rakenne on universaali eikä voi tehdä mitään muuta kuin palvella omia laskelmiin ja omia ehtojaan pysyäkseen subjektina. Subjekteja – subjektirakenteita – on tässä mielessä vain yksi, ja sikäli kuin olemme subjekteja olemme kaikki samoja subjekteja tai paremminkin sama subjekti. Subjektit ovat täydellisesti vaihdettavissa kes-

kenään tai paremmin sanottuna: se osa kokemuksestamme, joka on subjektia, on täysin vaihdettavissa kenen tahansa subjektin kokemuksen kanssa. Yksi plus yksi on kaksi kaikille rationaalisille subjekteille. Subjekteja on yksi, lopulta vain Yksi, tämä on subjektiviteetin metafysiikan historiallinen juuri. Mikä tahansa asubjektiiivinen on subjektin näkökulmasta joko vierasta tai uhkaavaa, tästä seuraavat tiedostamattoman ja surrealistisen taitteen ennakoimaton ja kuriton kauhu ja nauru.

Freud itse ei ehkä olisi mennyt niin pitkälle kuin jotkut hänen seuraajistaan. Freudhan oli terapeuttina jo puolensa valinnut. Rakkauden ja työn, terveyden ja järjestyksen korostaminen jättää varsin helposti, joskaan ei ehkä välttämättä, asubjektiiivisuuden subjektiviteetin varjoon. Ratkaiseva kohta on palvelemisen epäpyhän kolminaisuuden kohdalla: rakkaus ja työ kuuluvat subjektille vain, jos kolminaisuus hyväksytään. Freudin teorioita luonnehtii tietenkin myös oletettujen käsitteiden ja rakenteiden (ego, id, unien symbolit) universaalisuus, joka pelaa suoraan subjektiviteetin metafysiikan pussiin antamalla jälleen yhden sangen hienopiirteisen kuvan subjektirakenteesta ja sen hyödyllisestä palvelemisesta.

Salvador Dalin (1904–1989) kehittämä ja hyödyntämä nerokultti oli mitä suurimmassa määrin ironinen ja pakkovaltainen tapa käyttää freudilaista tieteellis-myyttistä humanismia keppihevosenaan porvarin lipan alta vedossa. Freudilaiset ja modernistiset taiteelliset suuntaukset eivät siis tyypillisesti ole subjektiviteetin metafysiikan vakavasti otettavia vihollisia, vaan pikemminkin vahvistavat uskoa subjektin universaaleihin rakenteisiin ja niihin liittyviin arvoihin, vaikkakin ehkä valistuksen subjektiviteetista poikkeaviin rakenteisiin ja arvoihin. Surrealistien pomo Andre Bretonhan (1896–1966) oli sangen vakuuttunut, että Dali vajosi juuri tällaiseen modernistiseen subjektin palvelemiseen ja erotti Dalin surrealisteista. Sekä Dali että Georges Bataille (1897–1962) puolestaan syyttivät Bretonia samasta viasta, koska surrealismista näytti tulevan liike, jolla on omat arvonsa. Ei surrealismi kuitenkaan välttämättä epäonnistunut kriittikisään tai muodostunut porvarillisen metafysiikan juoksupojaksi. Freudilaisen järjen kyseenalaistamisen ja surrealistisen järjen tuhoamisen välillä on vinha ero.

Yksi muoto modernia subjektiviteetin metafysiikkaa on tietenkin objektivistinen tiede, kuten Freudin ”tieteellinen psykologia” osoittaa. Objektivistinen tiede kohtelee ihmisiä neuro- tai jonkin muun tieteen kohteina, eikä oletettua universaalisuutta löydetä ”sisäisestä” subjektiviteetista vaan ”ulkoisesta” tai ”todellisesta” objektiviteetista. Tällainen ”objektiviteetin metafysiikka” on subjektiviteetin metafysiikan kaksoissisar, ehkä jopa hieman ilkeämpi puolisko, koska objektivistinen neurotiede poistaa kokonaan mahdollisuuden edes vapauden haavekuvan. Objektivistinen järjen ja subjektin kiistäminen ei siis johda kohden asubjektiiivisia tai surrealistisia polkuja, kuten hyvin tiedetään, vaan pikemminkin yhäti orjallisempia ja palvelevampia elämänmuotoja päin. Tässä mielessä on selvää, että objektivistis-realistinen tiede on menettänyt asemansa valistuksen vapauttavan perinnön tulenkantajana ja toimii nykyään tyyllittömänä markkinapoliisina.

## UNITYÖ

Freudin ajatus ”unityöstä” paljastaa kauniisti epäreilun järjen puolelle asettumisen eli sen, että terveys, hyvä ja järki samaistetaan. Unet unityönä ovat yrityksiä käydä läpi valvetilassa kohdatun todellisuuden perusteella muodostuneita merkitysjäänteitä. Unityö antaa valveen merkitysjäänteille symbolisia kaapuja, jotka mahdollisesti – ainakin oikein tulkittuina – auttavat subjektia ymmärtämään paremmin omaa psykodynaamista tilannetta.

Tässä mielessä uni on toisen käden versio valveen asettamista perusrakenteista ja päämääristä, vaikka unella ehkä onkin omia, ”subjektiiivisia” tapoja saavuttaa tai paljastaa valvesubjektin tavoitteita. Huolimatta ”villeydestään” tai ”idiosynkraattisuudestaan” uni voidaan sittenkin nähdä valvetilan köyhtyneenä versiona, jossa valveen merkitykset muuttuvat unityön symbolisten sääntöjen mukaan. Uni on valvetajunnan työkalu ja sellaisena paljastaa valvetajunnan työtavat ja aiheet. Tällainen kuvaus on luonnollisestikin karikatyyri freudilaisista teorioista, mutta silmäys unitutkimuksen kirjallisuuteen osoittaa kuinka hämmästyttävän vahva tällainen realistis-metafyysinen käsitys on.

Realistinen tulkinta olettaa, että uni ”työskentelee”, että se toimii, on hyödyllinen, palvelee valvetilan subjektivistisia merkityksiä, päämääriä ja konflikteja. Uni työskentelee valveen palveluksessa, valvetietoisuus antaa unelle tehtävät, jotka määrittävät valvetietoisuuden ja tietoisuudesta riippumattoman todellisuuden suhteessa. Toisekseen uni työskentelee muuttamalla symbolisia merkityksiä toisiksi, se on eräänlainen sanakirja tai laskukone. Kaikki tämä tapahtuu psykodynaamisen harmonia-vaatimuksen alla (tai miksei nykykielellä ”objektiiivisen” neuraalisen mekanismin toimintana). Jotta unen tulkinta hyödyttäisi subjektia, unen symbolikieli on käännettävä tietoisensa valvesubjektin ymmärtämään muotoon. Uni palvelee siis eräänlaisena kirjeenvaihtajana eri kokemuksen osien välillä. Tällainen kokemuksen osittaminen ei kuitenkaan millään vakavalla tavalla uhkaa tietoisensa valvesubjektin ykseyttä tai keskeisyyttä, koska unityö nimenomaan määritelmän mukaisesti palvelee tietoisensa subjektin tarkoituksia (kuten esimerkiksi juuri subjektin ykseyttä tai eheyttä), ainakin huolellisen analyttisen tulkinnan avulla.

Unilla on siis kaksi ominaisuutta, niiden työskentely ja symbolinen luonne, jotka asubjektiiivisen mielen filosofian on kohdattava epäillen. Metafyysinen yhteys unen ja työn välillä ei ehkä ole mitenkään sattumanvarainen, vaan nimenomaan subjektiiivisen käsitteen välttämätön seuraus. Työ on tapa tuottaa, tapa luoda subjektin tai itsen pysyvyydelle ja ennustettavuudelle (tai vastaavasti aivojen biologis-objektiiiviselle eloonjäännille) mahdollisimman vakaat ja laskettavissa olevat olosuhteet. Jos unet siis tiedostamattoman tavoin näyttävät uhkaavan subjektin identtistä ja pysyvää yhtenäisyyttä sekä rationaalista järjestystä, niin mikä onkaan parempi tapa kesyttää unet kuin pistää ne töihin?

Ajatus unien työstä tai palveluksesta voi saada monia eri muotoja nykyisissä mielen teorioissa. Yhden teorian mukaan unet ovat jonkin komputationaalisen tai laskennallisen järjestelmän tyhjäkäyntiä silloin kun koneella ei ole mitään ulkoista syötettä laskettavanaan. Kun järjestelmällä ei ole mitään purtavanaan, se tuottaa fantastisia ja merkityksettömiä sivuvaikutuksia. Unityö on ikään kuin kuumaksi käyneen koneen jälkilämpöä.

Toisen ajatuksen mukaan tyhjää laskevan järjestelmän höpötys on jollakin tavalla terveellistä systeemille. Näin uni työskentelee palvelemalla järjestelmän elinvoimaisuutta ja lopulta eloonjääntiä – mielletään järjestelmä sitten subjektina tai objektina. Tästä jälkimmäisestä teemasta on monia muunnelmia, joista yllä esitetty freudilainen karikatyyri on yksi. Kaikille näille näkemyksille on yhteistä unityön vähättely, unen itsenäisyyden riisto, jollei suorastaan mitätöinti. Äärimmillään ajatellaan, että uni ei ole mitään muuta kuin representationaalisen systeemin mielenkiinnottomuutta sivuvaikutusta tai ehkä jokin toisarvoinen kuivaharjoittelupaikka subjektin valveessa suoritettaville tempuille. Eloonjääntiä edistävä tehtävä on itse järjestelmällä ja sen toiminnalla, ei alajärjestelmänä toimivalla unella sinänsä. Tilanne ei ole paljoakaan lohdullisempi sellaisissa freudilaisissa näkemyksissä, joissa uni on tietoisensa valvekokemuksen palvelija,



Kuva KJ

joka toteuttaa itse-tietoisuuden itselleen asettamia tehtäviä, joista merkittävin on luoda terve suhde ulkomaailmaan.

On vähintäänkin kaksi tapaa epäillä tällaisen unen vähättelyn oikeutusta. Ensinnäkin voidaan esittää syitä, joiden perusteella unen ja valveen erottelu ei ehkä olekaan kovin selkeä tai pysyvä. Jos eroa ei voida ylläpitää, metafyyssis-realististen näkemysten puolueellinen asenne unta kohtaan näyttäytyy uudesta näkökulmasta: unen kolonialisointi on sosio-ekonomisen hallinnan väline. Toisekseen voidaan lähteä suoraan sellaisesta kokemuksen kuvauksesta, jossa ei tarvitse edellyttää humanistista subjekti-objekti erottelua ja joka tätä kautta lupaa unelle riippumatonta ja omavaltaista asemaa.

#### REALISTIS-METAFYYSISEN EROTTELUN USKOTTAVUUDESTA

Kuten jo René Descartesin (1596–1650) epäilyn menetelmästä tunnetaan, uni voi olla niin vakuuttava, että sitä ei voi millään ei-metafyyssisellä tavalla erottaa valvekokemuksesta. Koska ero kuitenkin realismin tueksi tavitaan, on useita eri kriteereitä sen tekemiseksi ehdotettu. Monet näistä ehdoista muidenkin tyyppillisten realistis-metafyyssisten ehtojen tapaan kiertävät kehää olettamalla jo subjektista riippumattoman todellisuuden olemassaolon ja tekemällä sitten eron unen ja valveen välillä siten, että uni määritellään kokemusmuotona, joka on vähemmän tai ei ollenkaan suorassa yhteydessä todellisuuden kanssa. Taustalla on tietenkin ajatus, että jokin tietty valvetajunnan osa – kuten havaintokyky tai reflektio – on luotettava, ja että tämän luotettavan osan kautta saatu tieto antaa perusteen erotteluun unen ja valveen välillä.

Freudin ajatus tiedostettujen ajatusten tiedostamattomista motiiveista tietenkin asettaa kaikki tällaiset luotettavuudet kyseenalaisiksi. Samanlaisia tuloksia on saatu myös Libetin kuuluisissa kokeissa, joissa tiedostettua aloitetta näyttäisi aina edel-

tävän tiedostamaton. Luotettavuuden luotettavuudesta antaa mielenkiintoisen kuvan myös ”väärin” muistojen ympärillä käyty kohu. Uni-valve-erottelun hävittäminen voi siis alkaa epäilemällä kaikkia mahdollisia muka epäilyksen tuolla puolen olevia tietoisuuden ja subjektin luotettavia osia. Mitä tällainen luotettavuus voisikaan olla, jos ei juuri sitä metafyyssistä luotettavuutta, johon Descartes subjektin tai egon käsitteellään (Jumalan kautta, toki) nojaa? Tieteellisen objektiivisuuden luotettavuus on vähintäänkin yhtä keho ja yhtä metafyyssinen. Se perustuu lausumattomille oletuksille uskosta identiteettiin ja pysyvyyteen sekä subjektin ja objektin eroon; miksei nykyisin myös subjektin objekti-luonteeseen.

Yksi arkipäiväinen kriteeri on sanoa, että valvetilassa olemme yhteydessä ulkomaailman kanssa, kun taas unessa kohtaamme itse tekemämme maailman. Kukapa ei kuitenkaan valveilla ole ollut täysin irti ”ulkomaailmasta” tai unessa törmännyt todellisuuteen? Sitäpaitsi tämä kriteeri on tyyppillisen kehämäinen. Subjektin ja objektin, mielen ja maailman ero oletetaan, sitten oletetaan jokin sensorinen linkki niiden välille, sitten unen ja valveen (subjektiivisen ja objektiivisen) ero selitetään linkin heikkouden tai vahvuuden perusteella. Tällainen olettelu pätee tietysti subjektivistisen ajattelun sisällä, mutta miten on laita asubjektiviivisen kokemuksen, jossa subjekti-objekti-eroa ei ole?

Havaintokyvyn tai sensaation perusteella tehty uni-valve-erottelu ei toimi ehkä siksikään, että sen avulla erottelusta tulee asteittainen tai jatkuva, ei laadullinen tai pysyvä. Sama koskee reflektiota, ajatusta että valveilla voimme tarkkailla omia mentaalaisia tilojamme ja niiden suhteita (myös mahdolliseen ulkomaailmaan). Havainnon tapaan reflektio vuotaa molemmista päistä: heikko ja ylen laiskahko reflektio samoin kuin äärimmäisen keskittynyt reflektio ovat yhtä unen kanssa. Ei ehkä ole yllättävää, että sama koskee neurotieteen ”objektiivisia” kriteereitä: jos metafyyssiikkaa (subjekti-objekti eroa) ei jo oleteta, neuro-

tieteelliset havainnot eivät tue valve- ja uni”tilan” tai ”funktion” selkeää eroa, pikemminkin ne näyttävät sangen yhteneväsiltä.

Kaikki nämä erottelut ovat siis lopultakin aste-eroja, tapoja vähitellen tuottaa subjektin ja objektin, mielen ja maailman, unen ja valveen välinen ero. Ero ei ole ehdoton, kuten surrealistit alunperin epäilivätkin. Uni ja tietoinen valve eivät ole toisistaan erillään olevia todellisuuden hahmottamisen tapoja. Ne ovat pikemminkin erilaisia kenttiä laajemmassa sekoittuneessa ja antirealistisessa kokemuksessa, josta niin ”todellisuus” kuin ”subjektin” joissakin hyvin erikoislaatuissa olosuhteissa syntyvät, tapahtui se sitten ”unessa” tai ”valveilla”. Raja subjektin kokemuksettomuuden ja asubjektiiivisen kokemuksen välillä tai tietoisuuden ja tiedostamattoman välillä ei kulje unen ja valveen välissä, vaan molempien sisällä.

On vielä yksi yleinen syy epäillä kaikkia näitä ehtoja ja niiden perusteella tehtyjä erotteluja. Voidaan väittää, että ihmisinä emme kohtaa valmista ulkoisten objektien kansoittamaa todellisuutta, vaan pikemminkin itse ainakin osallistumme tuon maailman tapahtumiseen, siihen, miltä se meille näyttää. Tällainen antirealistinen väite luonnehtii esimerkiksi osaa fenomenologiseksi eksistentiaalisesta perinteestä, jossa lähtökohtana on ihmisen tapa avata ja luoda maailma, jossa hän elää. Maailma muodostuu ihmisen olemistavasta, maailma on joukko tapoja, erääläinen valtava tapaturmien kokoelma. Tämän näkemyksen mukaisesti uni voidaan nähdä eräänä olemistapana, joka rakentaa maailman välittömän intersubjektiviteetin toiselle puolelle. Jos fenomenologisesti siis ajattelemme, että sekä uni että valve ovat olemistapoja, on mahdollista puhua unesta maailman avautumisen tapana, joka ei kokemuksena millään muotoa ole alistainen muille maailman muodostamisen ja kokemisen tavoille. Voimme hylätä dualistisen oletuksen, jonka mukaan unet ovat jotakin, jotka tapahtuvat meille tai meissä neurotieteen objekteina yhtä hyvin kuin dualistisen oletuksen, että unet ovat jotakin, jota subjekteina näemme. Pikemminkin unemme ovat me, unessa ollaan ilman subjektin ja objektin erottelua; uni on runoilijan sanoin ”ei-kenenkään luona”.

#### ASUBJEKTIIVISUUS (JA AOBJEKTIIVISUUS)

Termi asubjektiiivinen tarkoittaa sellaisia kokemuksen muotoja, joissa eroa subjektin ja objektin välillä ei ole. Jos uskomme kovin vahvasti realistis-metafyysiseen kuvaan ihmismielestä, voi tuntua mahdottomalta ajatella, että olisi kokemusta joka ei ole subjektiiivista sanan kummassakaan – ei rakenteellisessa eikä perspektiivisessä – mielessä. Tämä mahdottomuus voi toki olla aito kokemuksellinen tilanne. Voi olla, että se kokemuksen keskus, jota kutsutaan subjektiksi, on niin hyvin määritelty ja määrittynyt ja pitää kokemuksen niin tiukasti hallussaan, että kaikki muut kokemuksen muodot ovat mahdottomia tai että muita kokemuksen muotoja kohdellaan jonakin vähempänä kuin kokemuksena. Voi olla, että subjekti on ongelmattomasti vallassa, ja että kaikki kokemus kanavoidaan subjektin metafyysiseksi tai taiteelliseksi kokemukseksi, pääksi tai sydämeiksi. Subjektin kokemus on puhdistettua ja köyhdytettyä, siitä häivytetään, homogenisoidaan ja sterilisoidaan pois kaikki, mikä ei palvele subjektia ja sen syy-seuraus ajattelua.

Tästä syystä epäpyhän kolminaisuuden palveluksessa elävä subjekti joutuu kohtaamaan syy-seuraus ketjujen ulkopuolisen ja hallitsemattoman kokemuksen lähes aina kielteisenä hallitsemattomuutena, esimerkiksi masennuksena, ahdistuksena, kauhuna. Jos näin on, on asubjektiiivisen kokemuksen mahdollisuus aina äärimahdollisuus. Jos subjekti on hajanaisempi, heikommin määrittynyt, on mahdollista kuvitella vähemmän subjektia uhkaavia asubjektiiivisen kokemuksen muotoja, kuten esimer-

kiksi hyvin nuorten ja hyvin vanhojen ihmisten kokemuksessa, taiteen, rakkauden, musiikin, metsästyksen, keskittyneen henkisen tai fyysisen harjoittelun yhteydessä ja niin edelleen. Näitä kokemuksia yhdistää parhaimmillaan paitsi subjekti-objektieron poissaolo myös epäpyhän kolminaisuuden rikkova hyödyttömyys ja järjettömyys, tuhlaavaisuus ja yllellisyys.

Asubjektiiiviset kokemuksen muodot uhkaavat nimenomaan subjektin järjellistä hyötyajattelua ja sen utilitaristisia laskelmia. Siinä missä subjektia luonnehtii hyödyllinen palvelus ja työ – tuotanto järjen palveluksessa (hyöty=eloonjäänti=hyvä) – asubjektiiiviset muodot näyttävät subjektin näkökulmasta hyödyttömänä tuhlauksena tai haaskauksena. Järjetön hyödyttömyys luonnehtii tyypillisesti monia uskonnollisia, sotilaallisia ja eroottisia kokemuksia, kuten myös unia. Toki kaikille näille voidaan jälkepäin keksiä ja luoda rationaalinen perustelu, tekosyy, kesyttämisen ja harmonisoinnin nimissä. Uskonto, erotiikka, runous ja uni eivät palvele mitään rationaalista hyötyä, eloonjääntiä tai hyvää, vaan pikemminkin haaskaavat subjektivistisia energiavarantoja asubjektiiivisen jatkuvuuden nimissä. Työ vaatii ajallisten ja paikallisten voimavarojen hallintaa ja objektivoimista, niiden yhdistämistä laskettavalla ja ennakoitavalla tavalla. Subjektin tapa objektivoida resursseja ei ole puolueeton, koska se korostaa voimakkaasti metafyyisistä pyrkimystä kohti pysyvää, muuttumatonta Yhtä ja Samaa, jos ei muuten niin itsensä kanssa identtisen subjektin kautta. Asubjektiiivisen kokemuksen haaskaavuus puolestaan vaatii voimavarojen irrationalista, tuottamatonta, hyödyttömyä ja palautumatonta – ja siten ennustamatonta, laskematonta ja ainutlaatuista – haaskaamista. Asubjektiiiviselle kokemukselle, kuten unelle, tyypillinen tapa suhtautua aikaan ja paikkaan toisella tapaa kuin realistisessa näkemyksessä on totuttu, voimistaa tätä tuhlausta.

Haaskauksen ja tuhlauksen ajatukselle voidaan antaa energeettis-myyttinen tulkinta surrealisti Georges Bataillen tapaan. Elämä maassa perustuu auringon hyödyttömään ja silmittömään energiantuhlaukseen, koko ajan, joka suuntaan. Elämänmuodot ovat tilapäisiä energiapatoja, aurinkoenergian akanvirtoja, suvantoja. Subjekti on eräs pato, josta tekee erikoislaatuisen sen itseymmärrys, joka mukaan tärkeää on pato, sen pysyvyys, muuttumattomuus, hallittavuus. Padon ylläpito vaatii kaiken alistamista patoamisen palvelukseen, siten että kaikesta ei-subjektista eli kaikesta objektiiivisesta tulee vain subjektin padonrakennusteknologian ja lujuuslaskelmien materiaalia (heideggeriläisittäin *Bestand*). Tietoinen subjekti on teknologia meissä. Juuri tässä mielessä lopultakin subjekti on yhtä kuin juutalais-kristillinen Jumala, joka lupaa ikuista elämää, joka ei mene hukkaan häntä palvellessa. Ikuisen Ykseyden ja Samuuden tavoittelu vaatii tuekseen tarkkoja ja pysyviä erotteluja, dualiteetteja, kuten elämä-kuolema, subjekti-objekti, uni-valve.

Mikä tässä patohommassa sitten menee pieleen? Subjekti ei pysty olemaan puolueeton, vaan omii elämän ja hyödyllisyyden kokonaan laskettavuuden ja varmuuden puolelle, omalle puolelleen, samalla kun se pakottaa asubjektiiiviset kokemukset lähelle kuolemaa, sairautta ja hulluutta. Subjektista tulee kone; ”pyöri, pysy kolossasi, älä kuumene.” Vain asubjektiiivisessä kokemuksessa olemme osia voimavuo- jatkuvuudesta. Asubjektiiivinen kokemus on jatkuvassa yhteydessä myös muiden kokemuskeskusten kanssa, eikä siten koskaan ole kenenkään henkilön tai persoonan omaa, toisin kuin subjektin kokemus, joka on aina patojensa ja sei- niensä sisällä ja sikäli parantumattoman nos- talgian ja kaipuun riivaama.

Asubjektiiivisessä kokemuksessa ero unen ja valveen välillä on vähintään yhtä toisarvoinen ja keinotekoinen kuin ero subjektin ja objektin välillä. Foucault sanoo asian korostamalla, että unen subjekti on koko uni, ei sen ”sivustakatselija”. Jos sallimme aidosti ennustamattoman asubjektiiivisen kokemuksen, eivät varmuus ja hallinta enää tarkoita samaa kuin elämä ja terveys.



Tämä tarkoittaa myös sitä, että muutkin kuin subjektin laskevaa rationaalisuutta palvelevat kokemukset voivat edistää eloonjääntä ja rikastaa elämää, myös ne kokemukset, joita subjektin on pakko kutsua kuolemaksi, hulluudeksi ja sairaudeksi. Varsinkin juuri näillä kokemuksen muodoilla on tärkeä rooli nautinnon luomisessa, jos ei muuten niin ainakin siksi, että subjektin jonkin asteinen tuhoutuminen, madaltuminen tai hiljentyminen on asubjektiiivisen kokemuksen mahdollisuuden ehto. Nyt myös uni on aito kokemuksen muoto, joka ei tarvitse mitään itsensä ulkopuolista tukea tai tehtävää valvetietoisuuden suunnitelmataloudessa. Unen lupaama ”terveys” ei ole subjektin hygienian hoitoa tai sen toimien selittämistä, vaan omaehtoinen ja ainutlaatuinen kokemus. Unen maailma ei ole mielikuvituksellinen ja vääristynyt kopio ”todellisesta” maailmasta, vaan itsevaltiasta kokemuksellisen todellisuuden. Uni ei palvele laskennallista eloonjääntä, se on pikemminkin palveluksen kielto, myyrä padon alla. Ja jos kerran subjekti-objekti-ero on hävinnyt, ei uni voi toimia minään *via regia* subjektia ja sen psykologista tilannetta koskevaan tietoon.

Anti-realistisen ja asubjektiiivisen näkemyksen mukaan ei siis ole syytä pitää unta toissijaisena kokemuksena. Toissijaisuus ja vähempiarvoisuus nousee vain subjektivistis-metafyysisestä näkökulmasta, jonka unityö-ajatukseen sisältyy huonosti peitelty kaksoisstrategia. Subjektin kannalta mikä tahansa muoto ja määrä asubjektiiivista kokemusta on uhka. Subjekti on määritelmänsä mukaisesti hallinnan ja ennakoinnin, hyödyn ja laskennallisuuden universaali ja yleispätevä rakenne ja siten asubjektiiivisen kokemuksen aito ennustamattomuus ja erottelemattomuus on vaara subjektille. Unet ovat aivan erityinen kompastuskivi subjektin hallintamalleille. Unessa subjektin menetys ja kokemuksen monipolvisuus, ennakoimattomuus, palautumattomuus ja toistumattomuus voidaan kokea vakuuttavalla tavalla.

Tämän vaaran kohdatessaan subjekti tukeutuu kahteen puolustusliikkeeseen. Ensimmäinen uni alistetaan toisen käden kokemukseksi, sen alkuperäisyys riistetään, jotta sen merkitystä subjektin teloudenpidossa voidaan vähätellä ja lopulta kokonaan unohtaa tai mitätöidä. Toisekseen uni kuritetaan subjektin työn ja toimen osaksi, sille annetaan palvelijan kaapu, se orjuutetaan valvetietoisuuden pitävien patojen tilkkeeksi. Kaksoisstrategian tarkoitus on kesyttää unet, tehdä tyhjäksi niiden vaikutus puhdistettuun, järkevään ja hyödylliseen päivätietoisuuteen. Ei ehkä ole mitään hyvää historiallista syytä syyttää ”Freudia” tällaisesta kesytyksestä, sillä hänen teorian sahan on sangen avoin myös energeettiselle tulkinnalle. Paljon tylymmän kuvan itsestään antavat nykyiset tieteelliset objektiiviset uniteoriat, jotka tuskin edes vaivautuvat peittelemään kolonialistista asennettaan ja avointa halveksuntaansa kaikkea ei-subjektiiivista (ei-objektiivista) ja hyödyttöntä kohtaan.

#### LOPUKSI

Asubjektiiivisesta ja antirealistisesta näkökulmasta uni ei siis ole toissijainen tapa symbolisesti käsitellä ensisijaisemman valvetietoisuuden ja sen maailmansuhteen ongelmia. Jos unet antavat mahdollisuuden ainutkertaiseen ja palautumattomaan asubjektiiiviseen kokemukseen, näyttäisi siltä, että asiat ovat pikemminkin päinvastoin. Identiteettinsä säilyttävän ja objekteja kohtaavan subjektin köyhdytetty ja puhdistettu valvetietoisuus loisisi konemaisena touhuiluna itsevaltiaan asubjektiiivisen unikoemuksen voimavuon pinnalla. Ilman energeettistä pohjaansa ja jatkuvuuttaan konesubjekti on pelkkää rakennetta, joka ei todellakaan tunnu yhtään miltään. Sikäli kuin subjekti kaipaa jo-

taikin, se tunnustaa ei-ikuisuutensa ja paljastaa imukärsänsä, joka ulottuu asubjektiiiviseen vereen.

Meidän on sanottava ”jos unet antavat mahdollisuuden”, sillä kun unen ja valvetietoisuuden välillä ei ole terävää ja ehdotonta rajaa, ei ole myöskään mitään pitävää estettä subjektin pyrkimykselle orjuuttaa myös uni palvelusväekseen. Samalla rajan pysymättömyys antaa mahdollisuuden myös sille, että asubjektiiivinen kokemus vuotaa subjektin päivätajuntaan eräänlaisina yöjäänteinä. Tällainen vuodatus tai päivätietoisuuden kyllästäminen asubjektiiivisellä kokemuksella on toki vaikeampaa, koska itseidenttisen tietoisuuden teknologinen rakenne tukee ja uudelleentuottaa kokemuksen metafysisistä jakoa. Vain metafysiikan kautta voidaan uni nähdä subjektin tapana toteuttaa unelmansa (tällaisia toive-unia koskemaan Foucault varaa sanan mielikuviutus, joka on erotettava eksistentiaalisesta unesta). Unen korruptoituminen toiveuniksi tai mielikuviutukseksi on mahdollista, mutta on syytä ajatella, että korruptio ei ehkä koskaan onnistu täydellisesti. Unet ovat ihmeellisen vastustuskykyisiä subjektin palvelusvaatimuksille, ne eivät noudata syyn ja seurauksen, Luojan luonnon lakeja. Unen, kuten muistin, luonne on petos, subjektin pettäminen. Molemmat ovat valikoivan läsnäolon muotoja, jotka jotakin ollessaan aina jättävät jotakin muuta pois. Jälkinä ja ajatteluttajina ne toimivat vain poissaolon ja hukkaamisen kautta, ne edellyttävät kuolemaa. Ääri-rationaalista subjektiiivisistä näkökulmasta unien ja muistin valikoiva ja jäljittävä totuus on samaa kuin valhe.

Ajatus unityöstä on siis kahdesti nurinkurinen. Ensimmäinen uni ei välttämättä tee työtä, se ei palvele, vaan tekee juuri päinvastoin, subjektin näkökulmasta se haaskaa ja hukkaa hyödyttövästi. Toisekseen uni ei ole tietoisin subjektin kokemuksen käytetty ja symbolinen versio, vaan uni itsessään on osa sitä asubjektiiivista voimavuota, josta sekä subjekti että objektit muodostetaan puhdistuksen ja hallinnan projekteina. Kerrotaan, että jos sokeus syntyy myöhään elämässä, unissa nähdään eläviä visuaalisia kuvia, mutta herättäessä palataan sokeuteen. Samaan tapaan, jos tilanne on jo liian myöhäinen asubjektiiiviselle unikoemukselle, valvetajunnan ajatus unityöstä on käytännöllinen tapa palata kokemuksettomuuteen.

#### LÄHTEET

- Georges Bataille, *The Absence of Myth: Writings on Surrealism*. Käännös ja toimitus M. Richardson. Verso, London 1994.
- Michel Foucault, ”Dream, Imagination, and Existence”. Teoksessa M. Foucault & L. Binswanger, *Dream & Existence*. Humanities Press, New Jersey 1993 (alkup. 1954).
- Gordon Globus, *Dream Life, Wake Life: The Human Condition through Dreams*. SUNY Press, Albany 1987.
- J. Laplace, & J.-B. Pantaks, *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967.
- Benjamin Libet, ”Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action”, *Behavioral and Brain Sciences*, 8, 1985, s.529–566.
- Llinas, R., & Paré, D., ”Of dreaming and wakefulness”. *Neuroscience*, vol 44 (1991), no 3, s. 521–535.

## IHMETYS JA RAKKAUS

Sara Heinämaa:

*Ihmetys ja rakkaus*. Nemo, 2000.

Väitöskirjansa *Ele, tyyli, sukupuoli* (1996) tapaan Sara Heinämaa kirjoittaa Ihmetys ja rakkaus -teoksessa ruumiin ja sukupuolen fenomenologiaa. Kansainvälisissä julkaisuissa ilmestyneet kolme suomeksi muokattua esseettä ovat saaneet seurakseen pari uutta lukua. Aiemman naistutkimuksen ja tekoälytarkastelujen sijaan myöhempi Heinämaa jatkaa sukupuolen tutkimista teoksen innoittajan Luce Irigarayn sukupuolieron etiikan hengessä. Fenomenologeista esille nousevat Husserl sekä Merleau-Ponty, joka on Irigarayn ohella eniten vaikuttanut ruumiin ja tunteiden tarkasteluun. Heinämaa kysyy, missä merkityksessä fenomenologisesti tutkitut ruumis ja sukupuoli tekevät filosofisen kysymisen mahdolliseksi. Heinämaan vastauksia on helpointa lähestyä selvittämällä millaisesta lähtökohdasta hän lähestyy mannermaista ajatuksenliikettä.

### Millaista fenomenologiaa?

Heinämaan mukaan perusongelma nykyisessä mannermaista filosofiaa koskevassa keskustelussa on, ettei myöhemmän 1900-lukulaisen filosofian fenomenologista taustaa ja juuria tunneta. Koko kehitys ja eri polut tyydytään näkemään vain vastalauseena Husserlin filosofialle ja siitä lähtevälle perinteelle. Foucault'n tunnettu vieroksuva asenne fenomenologiaa (erityisesti Merleau-Pontya) kohtaan, ja toisaalta nuoren Derridan etäisyydenotto Husserlin ajatteluun yksinkertaisesti tulkittuina kuitenkin peittävät molempien ajatusten fenomenologisia juuria. Kyse on muustakin kuin molempien yleisesti tunnustetusta ambivalentista velasta Heideggerille. Heinämaa korostaakin ranskalaisen 'uuden aallon' ja fenomenologian suhteiden olevan huomattavan paljon ranskalaisten uskottelua ja omaa tietämystämme likeisemmät. Tämän likeisyyden hän katsoo näkyvän niin edellä mainittujen fenomenologiasta lainatussa käsitteistössä kuin Kristevan ja erityisesti Irigarayn tutkimusaiheissa ja tavassa filosofoida.

Suomeen ja tietysti muihin analyttisen filosofian vaikutuspiiriin maihin manner-

maiset aatevirtaukset ovat saapuneet jälkijunnassa, ja usein niin muuntuneina että on ollut vaikea tunnistaa sitä, mitä tehtäviä ja minkä vuoksi ajattelija oli asettanut itselleen. Varsinainen fenomenologinen vaihe jäi meillä kokematta muutamaa älyllistä tuntosarvea, etunenässä Sven Krohnia ja Lauri Rauhalaa, lukuunottamatta. 80-luvulla siten hypättiinkin angloamerikkalaisesta analytismistä varsinaista oikopolkua uudemman ranskalaisen keskustelun syövereihin. Ehkä tämä kuitenkin merkitsi heppoisia välineitä sen ymmärtämiseen, mistä ja miksi joukko ranskalaisia alkoi kehittää ajattelun uutta suuntaa ja uusia tehtäviä. Tämä tietysti myös heikensi kykyä arvioida näiden ajatusten merkitystä omassa elinpiirissämme. Katson *Ihmetyksen ja rakkauden* ansioksi sen, että teos tuo esille uudemman ranskalaisen keskustelun meillä tuntematonta fenomenologista taustaa ja muutenkin sitä ideahistoriallista maaperää, jolla eurooppalainen älymystö ahersi kuluneen vuosisadan.

Keskieurooppalaisen intellektuaalisen taustatutemuksen ohuus maassamme on tietysti rajannut meillä fenomenologeista käytyä keskustelua. Mutta tämä on myös muovannut fenomenologiasta kehkeytyneen filosofian reseptiota, koska välineet näiden kysymysten sitomiseen osaksi eurooppalaista filosofista kulttuuria ovat puuttuneet. Ja tuntuvat puuttuvan osin vieläkin. Vaikka nykyisen filosofisenkin integraation aikana hetki fenomenologialle on aiempaa sopivampi, ja vaikka kaikki Heinämaan tarkastelemat filosofit ovat joko ranskalaisia tai saksalaisia, on viitattu tutkimuskirjallisuus pääosin englanninkielistä, tai sitten helsinkiläistä suomeksi ja englanniksi julkaistua kommentaaria ja tutkimusta. Eräänlaisen ideainvälityksen ilmentymä ei siis ole vain se, että fenomenologeja tutkivat analyttisen perinteen tai siitä aloittaneet ajattelijat, vaan se, että yhä edelleen pätevä kotimainen tutkimus puuttuu pitkästikin lähdeluettelosta. Tutkijakollegoiden töihin viittaamisen lisäksi osin odottanut Heinämaan ainakin mainitsevan Matti Juntusen ja Markku Satulehdon keltot Husserl-tutkimukset. Aatehistoriallisena taustoitukseksi Heinämaan esseet kuitenkin toimivat. Ne avaavat sitä kenttää, jolla käytyä keskustelua täältä käsin ja omista lähtökohdistamme on ollut joskus vaikeakin ymmärtää.

Millä Heinämaa perustelee fenomenologian aktualisuutta? Hän korostaa Husserliin vetoamalla fenomenologian olevan pikemmin kriittinen asenne kuin metodi, joka taas kuuluu tieteenharjoittajan välineistöön.

Filosofi kysyy yhä uudelleen äärimmäiset kysymykset eri elämänilmiöiden mielekkyydestä ja merkitysten rakentumisesta, kun taas tiedolliset ja tieteelliset hankkeemme etenevät jatkuvasti, ikään kuin kysymys mielekkyydestä olisi jo kertaalleen ja kertakaikkiaan ratkaistu. Kuitenkaan pelkkä kriittisyys ei rakenna fenomenologian erityisyyttä suhteessa muihin filosofioihin, saati sen aktualisuutta.

Fenomenologian yhtenä ongelmana ovat jotkut pitäneet tieteellisyyden puutetta, eräänlaista sisäänrakennettua epätäsmällisyyttä, vaikka tämä kritiikki onkin koskenut enemmän toista menneen vuosisadan liikettä, eksistentialismia. Jo näiden liikkeiden sekoittaminen kertoo enemmän kriitikon tietämättömyydestä mannermaisista ajatuksenliikkeistä kuin kohteestaan, mutta fenomenologian osalta myös silkasta väärinymmärryksestä. Matemaattisen eksaktiuden pätevyysalueen arvostelun ohella husserlilainen ankaruuden vaatimus ja vaikkapa Merleau-Pontyn havainnonfenomenologian kehittyneet asettavat vaatimuksen toisenlaisista periaatteista ilmiöiden käsitteelliselle kiinnittämiseksi. Matemaattisen formaalisuuden puute ilmiöiden kuvauksessa ei merkitse yhdenentekevää asennetta formaaliseen, saati empiiriseen nähden. Päinvastoin, käsitteellisen ankaruuden lisäksi pyrkimys on toisenlaiseen normatiivisuuteen myös asenteellisesti. Tutkimuksen on määrä olla, kuten sanottu, itse asioiden sanelemaa, ja asenteellisesti fenomenologia korostaa pelkän aktiivisuuden ohella reseptiivisyyttä. Se vaatii meitä ottamaan vastaan, siis huomioimaan olemassaolevaa toisella tavalla kuin päällisin puolin puolueeton tieteellinen lähestymistapa. Heinämaa tuo onnistuneesti esiin sen, ettei fenomenologia ole uutta subjektiivista idealismia tai introspektiota, vaan kohde- tai maailmasuuntautunutta.

Silti Husserl ja Merleau-Ponty, kuten myös Heidegger, katsoivat fenomenologian keskeisen idean olevan jossain muualla kuin intentionaalisuudessa, tai sen ymmärtämisessä pelkkänä tietoisuuden objektisuuntautuneisuutena. Heinämaa havainnollistaa parhaiten välillisesti sitä ideaa, että joukko ajattelijoina pyrki todella ottamaan etäisyyttä uudenajan filosofian keskeiseen asetelmaan, tietoisuussubjektin ja esineobjektin ontologiaan. Pikemminkin kuin tietoisuuden objektisuuntautuneisuudessa – mikä oivallus tunnetaan jo keskiajalta – fenomenologian erityisyys on intentionaalisuuden eri tasojen esiintuonnissa, ja näillä tasoilla kiinnittyvien merkitysten jäsentämisessä. Intentionaali-

suus ei fenomenologien mukaan ole vain tai ensisijaisesti akti-intentionaalisuutta, joka ainoana merkitysten syntyminen tasona johtaisi tarkastelun takaisin subjekti-objekti-asetelmaan ja edelleen tietoisuusfilosofian ongelmiin. Pikemmin he ajattelivat, että tässä on kyse jo ennen tietoisuusakteja vaikuttavasta tausta- tai syväintentionaalisuudesta, yhteenkuuluvuudestamme ja kiinnittyneisyydestämme maailmaan ja sen merkityksiin.

Heinämaa korostaa, että myös fenomenologiassa pyritään ottamaan etäisyyttä konkreettisen toiminnan maailmaan. Ihmetyksessä ja rakkaudessa tämä ei tapahdu uuden teoreettisen sfäärin luomiseksi. Etäisyyden ottaminen tähtää kriittiseen ja itse-kriittiseen, perustoja kyselevään järjenkäyttöön. Epäilen tieteellisen ja rationalistisyyden diskurssin sitovan Heinämaata liikaa, jotta erilaisissa ajatus- ja toimintatottumuksissamme peittyvä maailman osuus tietoisuuden ja sen sisältöjen muodostumisessa kirkastuisi. Tämä voi tietysti johtua siteeratausta kotimaisesta kirjallisuudesta, jossa tämä ero ei ole tunnettu, ja mikä ainakin Helsingissä oikeuttaa rinnastamaan Husserlin Fregeen.

Husserlia on usein arvosteltu siitä, että intentionaalinen syvätaaso palautuu tietoisuuteen. Siinä ikään kuin langetaan takaisin kartesiolaiseen tietoisuuteen, joka akteissaan konstituoivat merkitykset, tai joka jotenkin teoreettisesti varmistaa, että tiedolliset, arvottavat ja affektiiviset aktimme olisivat mahdollisia. Heinämaa ei suoraan yhdy kritiikkiin, hän pikemminkin silloittaa Merleau-Pontyn reaktioita Husserliin ja kirjaa ranskalaisen esittämät uudenlaiset vaatimukset tietoisuuden olemassaololle. Heinämaa tuo esille ettei husserlilaisen tietoisuuden takana ole irtautuminen koetussa kohdatun kokonaisuudesta. Silti tämän teoreettisen subjektin vastapäätä jää objektin paljas olemassaolo, modernin tieteen ongelmallinen asetelma. Jos kuitenkin oletamme suhteemme maailmaan rakentuvan ennen tietoista tasoa, se tarkoittaa, että maailma on aina jo paljastunut meille. Heinämaan esseet kartoittavat tätä tilaa. Hänen lähtökohtansa on, että me elämme ruumiinemme maailmassa, siihen kiinnittyneinä, sen merkityksissä ja sen merkityksistä. Sekä Heideggerilla että Merleau-Pontyllä tietoisuuden 'takana' onkin huomattavan tämänpuoleinen maailmasuhde. Molemmat ajattelivat, että tietoisuus ja sen aktit perustuvat kokemukseen. Se että me olemme jo kiinnittyneet maailmaan monin kehollisin ja käytännöllisin tavoin, tekee mahdolliseksi tuottaa akti, jossa tietoisuuden tasolla lähestymme tematisoitua olevaa vaikkapa tiedollisesti tai taidollisesti.

Vaikka Ihmetyksen ja rakkauden teemat

ovat mitä maallisimpia, Heinämaan esseiden maailma on ajoittain kovin teoreettinen. Merleau-Pontyn liha tai Irigarayn virtaavat nesteet on häivytetty filosofiseen diskurssiin, paikoin ihmetys ja rakkaus elävät hieman intohimotonta elämää. Heinämaan tapa kirjoittaa ei pitäydykään pelkästään kriittisessä rekisterissä, se myös legitimoit ylipiistofilosofian eetosta. Minulle tämän hinta on tekstin ja koetun verevyys, juuri se mikä fenomenologeissa on puoleensavetävää. Ehkä Heinämaan olisikin syytä kehittää fenomenologista otettaan vielä enemmän kokemusten tarkastelun suuntaan. Merleau-Ponty puhuu transsendentaalisesta kokemuksesta, joka korostaa kokemuksen olevan suhde olevaan, ei yksi olevan laji. Tällä tiellä voisi tulla vastaan vielä Ihmetyksen ja rakkauden viittauksia enemmän kokemustemme laatuja tarkastelu, sen tarkastelu, mistä olemassaolomme syntyy laatuja, millaisia ja minkä voimakkuuksisia kokemuksia ja vaikkapa mitkä ovat aistien merkitykset olemassaololle. Kokemukseen keskittyminen olisikin varsinaisesti sen tutkimista, mitä ja miten kokemuksen eri muodot suodattavat inhimillisen piiriin. Kyse olisi kokemusten erojen ja ominaislaatuja, olemassaolomme osmoosin lailla imeytyvän maailman, siis kokonaisuuden, vaan ei jo valmiiksi toisistaan eroteltujen oliojoukkojen tutkimisesta. Olemassaolomme suhteen fenomenologia voisikin tarjota jotain, mitä muilta filosofisilta menetelmiltä ei suoranaisesti saa. Se voisi tarjota ajatuksellisia ja toiminnallisia välineitä sen arviointiin, miten monessa Euroopan ulkopuolisessa perinteessäkin osoitettu olemisen kokonaisuus ideoiden maailmoineen toteutuu ihmisen olemassaolon kautta, todellakin lähellä ihoa, kehollisissa tai (Heinämaan ruumisautot mieleen tuovin termein) 'ruumiillisissa' olemisessa.

## Suku-puoli

Jos oletamme sukupuolen muovaavan maailmakokemuksemme rakentumista, emme voi sivuuttaa tämän kokemuksen kuvauksessa sitä, että se on alusta alkaenkin sukupuolinen. Jos sukupuoli perustavana ihmisyyden rakennetekijänä säätelee sitä, miten ja millaiset merkitykset meidät merkitsevät, emme ilman sen ottamista huomioon voi edes puhua sukupuolisuudesta.

Sukupuolisuuden kohdalla fenomenologian etu on katsoakseni juuri siinä, että tutkimalla kokemuksen rakentumista yleisellä tasolla saamme samalla näkökulman erityiseen, siihen, mistä sukupuolikysymys meille ilmaantuu. Vaikka kysymys sukupuolesta olisi kuinka vallan salajuoni tai muuta ulkoa ohjattua, meillä on kullakin siihen hyvin konkreettinen tuntuma omassa arkikoke-

muksessamme. Nais- ja queertutkimusten ansioksi katson sen, että ne ovat tuoneet ilmi sukupuolen rakentumisen vallankäyttöön liittyviä puolia. Silti on vaikea ajatella sukupuolen syntyvän yksin yhteiskunnasta, historiasta, jumalasta tai biologiasta, koska voimme muokata sukupuolisuuttamme antamalla sille uusia merkityksiä toimien ja ajatellen. Uuden herääminen yksilössä tarkoittaa taas kieleen kiinnittyvien merkitysten (eli itseämme yleisemmän) huomioimista tai johdetummin sen tutkimista, koska kieli edustaa meille kaikille yhteistä ja yksilöön palautumatonta.

Sukupuolisuuden ja seksuaalisuuden suhteen tulee erityisen selvästi esiin, että ainakin osa meille merkityksellisestä syntyy yllättävän lähellä itseämme, omassa lihasamme. Ja, jos filosofisella kysymisellä on olemassaolomme suuntaava tehtävä, voi vain hämmästellä kuinka tarkkaan perinteemme (tai ainakin meille opetettu perinne) on tämän poissulkenut. Heinämaa onnistuu Descartes'in lihaan kiinnittyneiden ja sen läheisyydessä syntyvien emootioiden analyysissä käsitteellistämään tätä aluetta. Samalla hän vastoin oppimaamme lukee taitavasti uudelleen tätä modernin filosofian pääkeisyyden apostolia. Raskas viittauskäytäntö ja termien vaikeasti aukeava pyörittely eivät kuitenkaan lyö kättä sisältöjen kokemuksellisuuden kanssa.

Väitöskirjansa tavoin Heinämaa ehdottaa sex/gender-lähtökohdista ponnistavan nais- ja sukupuolitutkimuksen sijaan paluuta ruumiin fenomenologiaan. 'Paluu' tarkoittaa etäisyydenottoa angloamerikkalaisen sukupuolitutkimuksen tavasta käsitteellistää sukupuolta, joka tunnetusti on monella tapaa ongelmallinen. Luonnollista ja kulttuurista koskevan jaon ongelmien lisäksi feministinen lähtökohta ja jopa muu sex/gender-tutkimus on kovin usein johtanut moralismiin ja separatismiin, jotka poliittisina poteroina ovat tietysti mitä suotavimpia. Filosofisina kantoina ne taas ovat ongelmallisia siksi, että filosofiseen liittyvä yleinen taso jää huomiotta. Tätä vastoin itse ruumiskokemuksesta lähtevä tarkastelu saattaa olla hedelmällisin tie tuoda esiin vain ihmiselle ominaisen kehollisen olemassaolon merkityksiä ja tutkia pohjiin asti sukupuolisen toteutumistamme muotoja.

Kuinka hyvin *Ihmetys ja rakkaus* sitten onnistuu seksuaalisuuden, sukupuolen ja ruumiin kohdalla paluussa fenomenologiaan? Teoksen onnistuneinta antia on Irigarayn sukupuolieron etiikan fenomenologisen taustan selvitys, ja sen kytkökset kartesiolaisen body-mind-problematiikan uudelleenluentaan. Heinämaa on valinnut fenomenologiseen paluuseensa sekä Husserlin reduktiota ja 'fenomenologis-kartesiolaisen'

K I R J A T  
keho- ja tunneteorian selvitystä, että Merleau-Pontyn näitä kohtaan esittämää kritiikkiä. Hän lukee ruumiinfilosofisen yhteyden Descartesin ja Husserlin välille ja valaisee emootioiden alkuperää olemassaolossa. Minän ja toiseuden tarkastelu valaisee ehkä liiankin allegorisesti sukupuolieron filosofista puolta.

Puhe sukupuolen fenomenologiasta jättää tarkoituksella kysymykset olemuksesta ja identiteetistä ratkaisematta, koska Heinämaa pyrkii välttämään kaikenlaisia essentialistisia näkemyksiä siitä, mitä on olla nainen tai mies, vaikka tunnustaakin näiden eroavuuden. Tämä onkin järkevää – katso mitä itseään vahvalla identiteetillä pönkittävä nais- tai miesajattelu saa aikaan. Takakannen lupausta sukupuolen tarkastelusta filosofisena ongelmana täyttää Beauvoirin fenomenologista taustaa selvittävä lyhyehkö osuus, jossa Heinämaa nostaa sukupuolen esiin dynaamisena muotona. Arvostan kuitenkin teoksen huolellista ja pidättyväistä otetta sen omasta irigaraylaisesta lähtökohdasta, pyrkimyksestä arvioida filosofian luonnetta uudelleen sukupuolikysymyksen näkökulmasta. Tulos ei ole naisfilosofinen julistus, vaan kutsu filosofian radikaaliin ja itsekritiiseen harjoittamiseen sukupuolieron näkökulmasta. Sukupuolipoteroiden kaivamisen sijaan teos herättelee filosofista ihmetystä sukupuolten välille. Kuitenkin Heinämaan teoksen tavoitteiden ja päämäärien moninaisuuden sekä akateemisen varovaisuuden vuoksi tulokset jäävät mielestäni jollain tapaa hämäräksi. Tosin voi olla, että argumentoinnin ankaruus ja johtopäätösten tekeminen edellyttävät miehistä makua.

## Toiseus etiikkana

Ihmetyksessä ja rakkaudessa sukupuolieron filosofinen merkitys ei siis liity eron vahvistamiseen tai kieltämiseen, vaan filosofisen ihmetyksen herättämiseen sukupuolten välille. Ero täytyykin ymmärtää eettisen tason herättämisenä, mikä tarkoittaa toiseuden hyväksymistä eikä tiukan (politisoidun) naislisen tai miehisen identiteetin etsintää ja orjallista noudattamista. Teksti kyllä viittaa naisen asemaan alistettuna, mutta Heinämaan ratkaisuksi eivät kelpaa erilliset miehisen vallan ja feministisen politiikan diskursit. Suvaitsevaisuus, tilan antaminen toisen toteutumiseksi, on hyve, joka koskee erityisesti yksilön omaa olemista. Toiseuden tunnistaminen ja seksuaalisuus vaativat molemmat itsetuntemusta ja kiinnostusta omaan ruumiilliseen olemassaoloon. Jos siis filosofinen asenne on alusta alkaen sukupuolista, se asettaa meidät suoraan eettiseen tilanteeseen: emme voi lähtökohtaisesti tuomita toista mielikuviamme kohteeksi vaan on hyväksyt-

tävä tämän toiseus ja integriteetti. Sukupuolieron filosofinen merkitys onkin avauksessa koulukuntaerojen tuolle puolen. Voi vain toivoa, että Irigarayn sukupuolikysymyksen alueella herättämä filosofinen ihmetys vihdoin syrjäyttää päättävän vuosisadan enemminkin hämmennystä aiheuttaneen koulukuntien välisen kiistelyn, vallankäytön ja jatkuvan ohipuhumisen, ja saamme uusia virtauksia seisovaan veteen. Ehkä Heinämaankin fenomenologiset avaukset sukupuolikentällä osaltaan tuulettavat ummehtunutta akateemisuutta tai pinnallisuuksiin tyytynyttä filosofiakenttää.

Ainakin hengeltään Heinämaan harjoittama irigaraylainen sukupuolieron tarkastelu on ajantasaista. Pikemminkin kuin tiukkaa feminististä identiteettiajattelua se muistuttaa uudempaa gender- ja queer-tutkimusta, joissa on luovuttu tiukasta identiteetin ajatuksesta ja/tai yksiselitteisestä sosiaalisen ja ruumiillisen sukupuoli-identiteetin samastamisesta. Ruumiinfilosofinen lähtökohta perustuu uskemukseen, että sukupuolijärjestelmää vahvistavaa kirurgiaa, poliittista oikeassaolemista ja barrikadeja parempia välineitä ajatteluun ja toimintaan antaa itsen moninaisuuden ja lopullisen määrittelemättömyyden tuoma vapaus toimia ja toteutua.

Kovin konservatiivisen ja epäpoliittisen maineessa kulkenut fenomenologia saattaa lopulta olla vasemmistolais-ranskalaiseen makuun tottuneelle paljonkin harjoiteltuja ennakkoluuloja poliittisempaa. Sen antamat välineet vieraan – itsen, toisen, toisen sukupuolen, etnisen ryhmän, vammaisten – kohtaamiseksi pysähtymällä, vuoropuhelulla, avoimmella ja joustavalla ajattelulla eivät sulje pois polista, yhteisöä tai oikosta, kodinpiiriä ja tämän lakia, nomosta tai näiden yhdistelmää, oikonomiaa. Pikemminkin kaikki yksilotteiset poliittiset, taloudelliset, uskonnolliset tai filosofiset pyrkimykset asettaa todellisuus yhdenlaiseksi sattuvat tämän pyynnön kriittisen asenteen kohteeksi. Ihmetyksessä ja rakkaudessa sukupuolikokemuksen ja seksuaalisuuden yhteiskunnalliset tekijät jäävät kuitenkin filosofisen kirjoituksen taka-alalle.

## Tunteet

Sukupuolieron etiikan työkaluna Heinämaa käyttää tunteita. Teoksen otsikko tarjoaa lukijalle viitta- ja koetinkiviksi kaksi jo kreikkalaisilta tuttua käsitettä, rakkauden ja ihmetyksen. Nämä esiintyvät Heinämaan modernissa filosofian historiahorisontissa. Teoksen otsikon käsitteet hän poimii kuitenkin Luce Irigarayn sukupuolieron etiikasta.

Heinämaa esittää, että Descartesin pohjalta voi korostaa ruumiskokemuksen ase-

maa ideaatioissa, symbolisen kehittämisessä. Hän nostaa Mielenliikutukset-teoksen affekteista keskeiseksi ihmetyksen. Tämän tunteen tehtävä ei liity ruumiin kautta sielulle välittyvien merkitysten hyödyllisyyteen ja välttämättömyyteen, kuten muilla affekteilla. Ihmetys sen sijaan valmistaa kohtaamaan tuntematonta. Vaikka kaikki muu inhimillinen olisi 'arvofilosofisesti' merkityksellistä, ihmetyksessä kohtaamamme ei asetu tiedollisten tai muiden arvojen piiriin. Välineet arvottaa kohdattua puuttuvat juuri silloin kun kohtaamme tuntematonta ja joudumme suuntaamaan olemassaoloamme uudella tavalla. Kytös sukupuolieron etiikkaan syntyy siitä, että juuri tällä tavalla meidän, miesten ja naisten, pitäisi herättää ihmetys toisesta sukupuolesta ilman pyrkimystä palauttaa tätä valmiisiin ideoihin, niihin strategioihin, joilla sukupuolijärjestelmä on meitä ohjannut. Tämä tarkoittaa myös, ettei paluuta ole esim. tasa-arvon vaatimukseen.

Ihmetyksen ilmiö painottaa niitä ihmisen maailmasuhteen kerroksia, joissa oma tiedollinen aktiivisuutemme ei ole keskeinen. Vastoin perinteemme (miehisen) aktiivisia affekteja korostanutta filosofiaa tai kaikkia niitä yhteiskunnallisia instituutioita, jotka olemme kehittäneet ehkäisemään ennakkoimattoman ilmaantumista, voi ihmisen passiiviteetin nähdä meihin syvälle ankkuroituneena valmiutena uuden ilmaantumisen. Ihmetyksen affekti on ruumis- ja sielukokemuksemme suhteen avainasemassa. Juuri se avaa Heinämaan mukaan meille maailman, voisi sanoa, aktiivisista kyvyistämme huolimatta. Ihmetyksessä näyttäytyy sellainen, mikä ei rutiinimme, tiedon ja taidon välineiden kautta voi paljastua ja tulla tietoisuutemme. Tässä mielessä fenomenologinen tarkastelutapa muistuttaa enemmän uuden aivotutkimuksen kuin filosofisen kaanonin tuloksista: se kiinnittää tunteellisen puolemmme olemassaolomme syvatasolle, ei filosofisesti epämielenkiintoiseksi tai olemassaolomme sekundaariksi kysymykseksi taikka psykologistisen tunnepuotarkastelun tasolle. Fenomenologisesta otteestaan huolimatta Heinämaan teoksessa ei korostetusti nouse esille tämä Husserlin ja kumppaneiden uudenajan filosofian psykologismien ki-mairoilta kriittinen ote.

Irigarayn Platon-tulkintaa myötäillen Heinämaa nostaa rakkaudesta esiin sen oman hedelmällisyyden puolen. Jos rakkauden hedelmällisyys ei ole lapsen siittämisessä ja elämän näkemisessä jälkeisen kasvussa, vaan rakastavien yhteisessä toistensa kautta tapahtuvassa muutoksessa, jään ihmettelemään sitä, miksei kaikkein ilmeisin tulkinta saa jalansijaa tai mainintaa. Tarkoitin tietysti platonilaisen poikarakkauden hedelmättömyyttä, ja rakkauden filosofisen merkityk-

sen kehittelyä tästä lähtökohdasta, tai vastavasti viittausta naisten keskenään harjoittaman rakkauden filosofiin merkityksiin. Niissä kaikkein selkeimmin nousee esille sukupuolen ongelmallisuus sekä vallankäytön että kokeilumahdollisuuksien näkökulmasta. Tähän tietysti liittyy sukupuolen merkitys filosofisen mahdollistajana; koska näitä ryhmiä eivät sido suvunjatkamiseen liittyvät rutiinit, jää aikaa ja tilaa elämän toisenlaisuudelle. En ole varma, kyseenalaistaako Heinämaa intersubjektivisuuden, mutta hän esittää Beauvoirin kannattaman yleisen ihmisyden idean, jota eri sukupuolet ilmentävät eri tavalla. Katson, että juuri tämän vuoksi hän ei kehitä ajatusta sukupuolen ja filosofian yhteydestä, eikä tarkastele, onko intersubjektivisuuden mahdollisuus ylisukupuolinen vai ei.

Heinämaan lukemat filosofit tarjoavat myös yleisemmän lähtökohdan rakkauden luonnetta ja paikkaa koskevalle tarkastelulle. Tarkoitin tällä ajatusta maailmasuhteemme ponninkaasun, draivin, ja rakkauden välisestä yhteydestä. Tähän suuntaan Heinämaa kulkee ainoastaan välillisesti, filosofian osalta: selkeästi läpi kirjan kulkee ruumiin fenomenologiasta lähtevä idea ajattelun ja tämänpuoleisuuden tai ideaation ja ruumiillisuuden jännitteisestä suhteesta, ja filosofiasta inhimillisen alueen keskeisenä täydellistäjänä. Diotima-Sokrates-Platonin filosofialle antama rakkauden merkitys ja kenttä jäävät kuitenkin teoksen ulkopuolelle, vaikka rakkaus ja etiikka toimivat Ihmetyksessä ja rakkaudessa toiseuden tunnistamisen työkaluina.

Akatemian tutkijan rauhallisen hengityksen tahdissa etenevässä Ihmetyksessä ja rakkaudessa ei silti lempi leisku, eivät raajat kolahtele toisiaan vasten eikä rakastetun puhe soi. Avaus fenomenologiseen seksuaalisuuden ja sukupuolikysymysten tarkasteluun jää keskeneräiseksi, viittaus Merleau-Pontyn aistimellisen lihan transsendentalismiin vain maininnaksi. Enkä usko, että kaipuuni aistimellisen lihan transsendentalismiin on vain sukupuolieron sanelemaa. Tärkein kysymys tunteiden ja sukupuolikysymysten avaamisessa on lopulta se, antaako filosofinen tai muu tarkastelu mitään lisää olemassaolomme, jos *kaikki* on ainakin periaatteessa toteutettavissa vaikkapa sukupuolensa vaihtaneen Kate/Albert Bornsteinin antaman kuvauksen mukaan taikka kirurgin pöydällä. Heinämaan älyllisyys ja etäisyys eivät minusta kuitenkaan ole pelkkä puute. Hän osoittaa, että tunteista voi tehdä filosofiaa ankarassa mielessä, puhe ei tarvitse olla vain epäselvistä affekteista. Hän painottaa lukemiensa filosofien kautta tunteiden (ja koetun yli-päättään) merkitystä ajattelua suuntaavana elementtinä, sellaisena joka oman ruumiin-

me kautta kiinnittää meidät maailmaan ja antaa sieltä ajattelemisen aihetta. Hän osoittaa, että tunteet kiinnittävät meidät siihen, jonka osa kaikkine ajatuksinemme ja kuvitelminemme kuitenkin olemme. Myös tässä on käsittäkseni kyse ajattelun eettisestä tehtävästä – siitä kuinka meille on hyväksi tunnistaa juuri omalle sielullis-ruumiillisen olemassaolon kokonaisuudellemme sopivimmat asiat ja ajatella ja toimia niiden mukaan; siitä kuinka toinen ihminen voi toimia tässä oppaana ilman että pakotamme hänet omiksi kuvitelmiiksemme.

### Seksin puute

Merleau-Pontyn havainnonfenomenologiaa seuraava Heinämaa kirjoittaa, että ”tietoisuus jota näkyvä ei liikuta lainkaan, ei havaitse mitään” (94). Hän esittää eroottisen katseen havaitsemisen metaforana. On silti syytä kysyä, mitä tämä tarkoittaisi vertauksena filosofiasta. Tämä tietysti korostaisi koetun asemaa ajatteluun nähden ja ottaisi kokonaisemman ihmisen filosofisen työn lähtökohdaksi. Se epäilemättä tarkoittaisi sukupuolista, mutta myös seksuaalista filosofiaa. Se tarkoittaisi intohimoista filosofiaa, sellaista jossa tunne ja järki ovat pikemmin rakastavia kuin toistensa vihollisina. Heinämaa ei mielestäni seuraa näitä jälkiä loppuun asti, vaikka esittää että affektiivinen suhde edeltää teettistä suhdettamme maailmaan. Seksuaalisuuden kohdalla Heinämaa korostaa Merleau-Pontya seuraten oman ruumiin asemaa toisen seksuaalisuuden ymmärtämiseksi. Sukupuolinen ote Heinämaalla tähtää naisajattelun taustojen selvittämiseen, mutta mielestäni kytkös lihaan ja sen maailmaan puuttuu.

Katson Heinämaan ajattelevan oikein, että poliittista tasoa tärkeämpi on ruumiskokemusten esiintuonti ja tutkiminen. Juuri kehollisessa kokemuksessa näkyvät erot olemassaolojen eri tasojen välillä, tyhjien elämysten ja maailmaa avaavan koetun laadun välillä. Oman kehollisen olemassaolonsa tutkiminen onkin keino oppia erottamaan olemisen laatuja. Näin tietysti on ennen kaikkea seksuaalisuuden saralla. Tälle erojen havaitsemiselle ja merkitsemisellä oman ja toisen seksuaalisuuden välille voisi kuvitella olevan hyvä rakentaa seksuaalisuuden teoriaa, jolla on yhteys myös henkiseen ihmisessä, rakkauteen. Seksuaalisuutta Heinämaa ei takakanen lupauksesta huolimatta tarkastele juuri alaviitetasoa tarkemmin.

Seksuaalisuuden suhteen teoksen mittaan-sanomattomuus saattaa kuitenkin sisältää viestin: Heinämaan teksti avaa hedelmällisen maaperän seksuaalisuudesta keskustelemiselle toisin kuin taipumusluetteloiden ja asentotekniikoiden esittely, poikkeavuusien moralisoiminen ja normittaminen, psy-

konanalyttiset alkuperäselitykset tai lopulta kliinisten syyluetteloiden esittäminen. Jos joku Pasolinin Salòn ja Petrolion sekä Foucault'n valta-analyysien jäljiltä pelkkää kokevansa vain ideologin, viranomaisen tai mainosmiehen valvomia kokemuksia, hänelle ruumiinfenomenologia tarjoaa totutun ajatuksenjuoksun seisauttavaa. Se osoittaa, että body-mind -ongelman kohtauspaikka on oma keho, jonka kokemusten tarkasteluun meille opetetut välineet ovat sopimatomat. Heinämaa huomaa, että ruumiin kohdalla voi ja täytyy päästä irti luonnontieteellisestä ja psykologisoivasta ihmiskäsityksestä, koska se ei ole tapa jolla meille on kehomme, jota me olemme. Ruumiinfenomenologian tehtävä on muistuttaa tästä vaikutuksesta, vaikka sen onnistuminen on kiinni siitä, synnyttääkö se etsimäänsä käytäntöä, uusia ajattelu- ja toimintatapoja. Ainakin minussa, jollain oudolla tavalla Heinämaan epäsuora ja puhdas filosofoiminen herätti olennaisia kysymyksiä. Se toteuttaa Aristoteleen käytännöllisen filosofian oivallusta: ei elämän parhaista hetkistäkään saa muuta irti kuin sen, että ne ovat itsessään päämääriä ja sisältävät nautinnon itsessään. Ja viisaaksi kutsutaan sitä, joka janoaa näitä eikä välineitä, tärkeän kohtaaminen koskettaa ruumista ja sielua syvältä, ja ohjaavat elämää eteenpäin.

Teoksen lopettavassa esseessä Heinämaa palaa väitöskirjansa tapaan esittelemään Beauvoirin eksistentialismia ja naisfilosofian fenomenologiaa taustoja, erityisesti Merleau-Pontyn vaikutusta tähän. Heinämaa havaitsee Beauvoirin esiintuoman yleispätevyyden ongelman, mikä liittyy kaikkiin jonkin ihmislajin osajoukon ikiimiin filosofioihin, myös sukupuolen. ”Naisen todellisuuden” tutkiminen ei riitä filosofille, vaikka se tyydyttääkin paikallisradiotoimittajan älyllisen tarpeen. Beauvoir ratkaisi eksistentialistisävytteisen sukupuolikäsityksensä korostamalla sukupuolten ilmentävän ”eri tavoin” yleistä ihmisyyttä. Beauvoirille oli myös selvää, että ajattelu ei onnistu yksin, vaan siinä on kyse vuoropuhelusta. Siksi filosofinen tekstikään ei voi olla pelkkää terapiaa. Yksi sen tehtävä on, että transsendenssi ja intersubjektivisuus voivat ainakin rajallisesti tai hetkeksi toteutua, olla todellisia. Ainakin minulle vuoropuhelu- muttei aivan vuodekumppanina Heinämaan teos toimii. Vaikka häntä näyttääkin hieman vaivaavan se, että paras tai ainoa tapa tämän toteutumiseen on filosofia, häntä tämä vaivaa ehkä filosofiatieteen kirjaimen takertumisen vuoksi. Vaivansa kullakin.

**Pekka Toikka**

## MORAALI JA LAPSET

**Michael King (toim.). *Moral Agendas for Children's Welfare*. Routledge, 1999. 257 sivua.**

Kirja on syntynyt 1996 heinäkuussa The Tavistock Centressä pidetyn seminaarin *Moral Agendas for Children's Welfare in the Nineties* innoittamana. Teoksen toimittaja Michael King toimii oikeustieteen laitoksen professorina Brunelin yliopistossa, Uxbridgessä, erityisalanaan lapset ja perheet. Kirjan neljästätoista kirjoittajasta viisi on oikeustieteiden, muut filosofian, lääketieteen, psykologian sekä sosiaali- ja terveystieteiden laitoksilta ja kansalaisjärjestöstä.

Miksi tehdä kirja lapsista ja moraalista kun niin monen mielestä on aivan selvää mikä lapsille on hyvää ja mikä pahaa, kysyy King johdannossa. Olipa kyse lastenpsykiatreista, lapsijärjestöaktiiveista, lasten vanhemmista, ammattikasvattajista tai päivälehdistä, kaikilla on vastaus valmiina ikään kuin oikea ja väärä olisi helposti tunnistettavissa ja opettavissa. Moraalista on tullut Kingin mukaan tuote, hyödyke. Vastuunsa tuntevat vanhemmat ja kasvattajat hankkivat tietoa moraalikysymyksistä, jota on saavissa jo melkein kaikista kuviteltavista olevista käytännön seikoista. Aiheesta kuin aiheesta voi suorittaa kurssin tai katsoa videon. Jokaisen vastuullisen kasvattajan pitää hankkia itselleen sopiva moraalipaketti. Moraali moralisointina on suositumpaa ajanhuvia kuin koskaan. Moraaliset ohjelmat ovat Kingin mukaan kiintoisia varsinkin siksi, että ne eivät edellytä niiden esittäjiltä käytännön ratkaisuja eivätkä vastuunottoa. Hankalassa tapauksessa vastuu voidaan siirtää muille, milloin vanhemmille milloin opettajille, medialle tai järjestysvalvojille.

Moraalisissa kannanotoissaan yhteisö päivittää aiemmin menestykselliset ratkaisut nykytilanteeseen sopiviksi, usein saadakseen toivoa paremmasta tai turvallisemmasta tulevaisuudesta. Erilaisiin sosiaalisiin järjestelmiin liittyvien tapahtumien tulkitseminen ja moraaliset arvot muuttuvat ajassa ja ovat erilaisia eri yhteiskunnissa ja yhteisöissä. Moraalisten koodien ja sosiaalisten järjestelmien suhteet ovat Kingin mukaan ennemminkin kontingentteja kuin vastavuoroisia. Tämä koskee paitsi yhteisön ja yhteiskunnan järjestelmiä myös yksilöiden subjektiivisia

identiteettejä. Seinänaapurimme käsitykset lapsiin kohdistuvasta oikeasta ja väärästä tai hyvästä ja pahasta voivat olla jokseenkin erilaisia kuin meidän, eikä tätä välttämättä pidetä ongelmana. Ihmistä ei myöskään aina tuomita moraalisesti, vaikka hän häviää oikeusjutun jne.

### Moraalisten ohjelmien kategoriat

Esipuheessa King jäsentää lasten hyvinvointia kohtaan suunnatut moraaliset ohjelmat tai projektit (esityslistat, *agendat*) kolmen kategorian avulla. Ensimmäisessä kategoriassa moraaliseksi subjektiksi on määritelty lapsi itse. Ohjelmat suuntautuvat siihen, miten heistä saadaan parempia, vastuullisempia, tehokkaampia, vähemmän itsekkäitä jne. Koululla, vanhemmilla tai yhteiskunnalla ei tässä nähdä olevan osuutta siihen, mitä lapsi tarvitsee tullakseen näiden tavoitteiden mukaiseksi. Toisessa kategoriassa keskeiseksi moraaliseksi toimijoiksi hahmotetaan lapsen ympärillä toimivat aikuiset, vanhemmat, opettajat, ohjaajat, jotka toiminnallaan, tavoitteillaan, arvoillaan ja asenteillaan vaikuttavat lasten elämään ja kehitykseen ja jotka tekevät lasten elämään vaikuttavia hallinnollisia ja muita päätöksiä. Tässä kategoriassa keskitytään aikuisten kykyyn vastata lasten tarpeisiin.

Ensimmäisessä ja toisessa kategoriassa moraaliseksi toimijoiksi hahmotetaan yksilöt. Kolmannessa kategoriassa kiinnostus kohdistuu yhteiskunnallisiin instituutioihin ja prosesseihin, kuten lakiin, politiikkaan, lääketieteeseen, mediaan ja liike-elämään. Yhteiskunnalliset instituutiot ja prosessit moraalisisina toimijoina koetaan lapsia kohtaan epäoikeudenmukaisina. Niiden hahmotetaan toteuttavan ja seuraavan usein vain omaa strategiaansa tai ohjelmaansa. Niiden katsotaan voivan usein halutessaan ottaa huomioon lasten hyvinvointikysymykset ja niihin saattaa sisältyä käytäntöjä, joissa pyritään aktiivisestikin edistämään lasten hyvinvointia, mutta niiden moraaliset periaatteet ja koodit katsotaan kuitenkin lopulta voitavan palauttaa tai todeta viittaavan enemmän tai vähemmän omaan lähtökohtaansa ja perustaansa.

### Kirjan artikkeleista

Christine Piper selvittää sosiaalishistoriallisesta näkökulmasta viktoriaanisen moraalisen viitekehyksen, institutionalisoidun filantrooppisen toiminnan ja lainsäädännön syntä. Hänen mukaansa 1700- ja 1800-luvun motiivit kehittää köyhien vanhempien ja lasten moraalista ja henkilökohtaista vastuuta olivat uskonnolliset. Uskonnollisiin motiiveihin yhdistyivät vähitellen tieteen käsitykset

yhteiskunnan taloudellisesta ja yksilön kehityksestä. Keskeisiä vaikuttimia olivat käsitys perisyntisestä, lapsen viattomuudesta ja fyysisestä heikkoudesta sekä mahdollisuuksista vaikuttaa hänen kehitykseensä. 1800-luvun loppua kohden motiiviksi muotoutui sosiaalinen syllisydentunne. Lapsen perisynti ja laisuus jne. ei ollut enää ainoa syy ongelmiin, vaan vaatimuksia ryhdyttiin kohdistamaan myös sosiaalisten ongelmien aiheuttajiin, kuten tehtaiden ja kaivosten omistajiin, yksinhuoltajiin, päiväkoteihin, joihin katsottiin tarvittavan valtion puuttumista. Vanhemmat nähtiin yhä enemmän sekä lasten että valtion vihollisina ja vapaaehtoisjärjestöt lasten pelastajina. Lapsiin kohdistuvan paahuuden paikallistaminen auttoi oikeuttamaan monenlaiset puuttumiset perheiden elämään. Nykypäivänä tällaisia moraalisia kampanjoita on Piperin mukaan jo niin monia, että poliitikkojenkaan ei enää ole helppo valita niiden väliltä.

Terry Carneyn poliittisen teorian näkökulma osin jatkaa Piperin tarkastelua, mutta poikkeaa ekletisyydessään muista teksteistä. Esiteltävänä ovat lyhyesti kansalaisliikkeet sekä lasten hyvinvointiin suunnatut ja vaikuttavat poliittiset ja juridiset valtiolliset mallit: sosiaalisen kansalaisuuden, sopimukseen perustuvan hyvinvointivaltion sekä postmodernin ja metodologisen kommunitarismin hyvinvointimallit. Carney lähinnä esittelee mallien seuraamuksia muun muassa lasten kansalaisuusasemalle ja oikeuksille hyvinvoinnin jaossa.

David Archardin mukaan lasten hyvinvointihankkeissa (Isossa-Britanniassa) on ensisijalla ollut lasten kaltoinkohtelun (*child abuse*, kaltoinkohtelu, hyväksikäyttö, pahoinpitely) paljastaminen ja poistaminen. Lasten kaltoinkohtelun/väkivallan käsite on kuitenkin kaikkea muuta kuin selvä. Archard käsittelee muun muassa *child abuse*-käsitteen kulttuurisia käyttötapoja sekä taipumusta laajentua ja inflatoitua käytössä. Käsitteen määritelmät ovat usein hyvin erilaisia ja usein yhteensopimattomia. Erilaisissa ohjelmissa ja tutkimuksissa ei osata sanoa mitä lopulta ollaan mittaamassa. Tämä on huomionarvoista, koska tämä lapsiin kohdistuvan väkivallan käsite sisältää jo itsessään valtavan evaluatiivisen voiman ja moraalisen velvoitteen. Yhteiskunnassa käytetään määrittämättömästi resursseja erilaisiin lasten pahoinpitelyn ympärillä pyöriviin interventioihin, mutta ei sen pohtimiseen, mitä kulloinkin itse asiassa pyritään estämään. Käsitteessä sekoittuu toisiinsa muun muassa ilmiön (yksilöllinen) vakavuus ja sen (yhteiskunnallinen) laajuus.

Ilan Katz puolestaan kysyy miten poikien ympärileikkauksesta on tullut moraalinen kysymys. Käytännöllisesti katsoen kaikki

muslimit, afrikkalaiset ja juutalaiset pojat ympärileikataan, ja näin on ollut vuosisadan alkupuolella suuren osan Iso-Britannian ja Yhdysvaltain poikienkin kohdalla. Onko näin laaja käytäntö siis moraalisesti tuomitavaa ja millä tavoin? Länsimaisen näkemyksen mukaan fyysisesti saa vahingoittaa vain lääketieteellisessä tarkoituksessa. Yksi jännitteen lähde on Katzin mukaan ollut tyttöjen ympärileikkaus. Perustelut teon tuomittavuudeksi on haettu (lääke)tieteestä. Katzin mukaan nykyisin melkein kaikki lasten elämän eri osa-alueet, ja myös toisten kulttuurien yrittäminen saada tieteellisen tarkastelun kohteeksi. Vetoaminen (lääke)tieteellisiin perusteluihin pakottaakin Katzin mukaan kysymään, kenen moraalista on lopulta kyse. Erilaisten kulttuurien, kuten juutalaisten suorittaman poikien ympärileikkauksen tuomitseminen ulkoapäin on intellektuaalisesti ja käytännössäkin silkkaa laiskuutta. Katzin mukaan lasten suojelemisen länsimainen rationaliteetti ei kykene käsittelemään sellaisia riittejä kuin poikien ympärileikkaus. Esimerkiksi juutalaisyhteisössä pojan jättämättä ympärileikkaamatta voi merkitä käytännössä sitä, että lasta kohdellaan huonosti (abusive). Tietyn yhteisön sisältä katsottuna on kyse myös siitä, että vanhemmat joutuvat valitsemaan, jättääkö lapsi yhteisön ulkopuolelle vaiko vahingoittaa häntä, poikien ympärileikkaustapauksessa suhteellisen lievästi.

Marinos Diamantes nojaa hyvää vanhemmuutta koskevassa kirjoituksessaan Emmanuel Levinasin ajatukseen lapsesta. Diamantes käsittelee tämän avulla lasten hyvinvoinnin ja oikeuksien välistä eroa. Hyvä vanhemmuus on korostetun paternalistista ainakin siinä mielessä, että vanhempien lapsen kohdistama rakkaus ei ole vastaus lapsen objektiivisiin tarpeisiin. Rakkauden ei tule kerjätä kiitosta jälkikäteen. Sen ei tule keskittyä lapsen tulevaisuuden subjektina, jonakin, jota vanhemmat ovat luomassa. Niinpä lapsen oikeuksien kunnioituksen tulee sisältyä jo tähän yksisuuntaiseen suhteeseen, mutta tämän suhteen ei tule peittää yksisuuntaista luonnettaan. Mainittakoon, että Diamantesin mukaan myös hyvinvointivaltion ja lapsen suhteessa ongelma on hieman samankaltainen. Valtion suorittama tarveimputaatio ei ole sinänsä ongelma, vaan se, että valtio asettaa tämän yksisuuntaisen suhteen sisään tulevaisuuden velvoitteita, se odottaa tuottoa sijoitukselleen.

Alison Diduck käsittelee oikeudellisten instituutioiden taipumusta nähdä lapset joko kokonaan suojelusta riippuvaisina tai täysin kompetentteina. Hyvinvointi- ja oikeudelliset kysymykset nähdään hänen mukaansa erillisinä, ei samanaikaisina asioina. Oikeusistuimissa lasta ei nähdä ympäristös-

sään suhteessa tiettyihin olosuhteisiinsa. Hieman samaan tapaan kirjoittavat Judith Trowell ja Gillian Miles psykoanalyttisten psykoterapioiden käytännöistä. Terapeuttien ammatillinen tehtävä on heidän mukaansa uppoutua potilaidensa sisäiseen maailmaan ja ratkaista potilaiden ongelmia näiden omien kokemusten logiikan avulla. Terapeutin on määriteltävä ja tuotava ongelmat esiin siten, että hän voi keskustella niistä lapsen ja perheen kanssa. Mutta terapeutille voi olla ongelmallista, jos hän joutuu muotoilemaan kokemukselliset ja yksilölliset tapahtumat ulkoisen maailman eli kokonaan toisenlaisen moraalijärjestelmän, usein oikeus- tunteiden tai muiden oikeuksia ja velvollisuuksia käsittelevien yhteiskunnallisten ja sosiaalisten järjestelmien yksiselitteisyyttä vaativien vastausten mukaisiksi. Teoksessa myös Andrew Cooper on huolissaan siitä, että päätöksentekijät ja oikeusistuimet eivät kykene käsittelemään monimutkaista ja ristiriitaista totuutta ja todellisuutta. Lasten hyvinvointia koskevissa asioissa, varsinkin oikeudellisten, käsitellessä tarvittaisiin hänen mukaansa erityisasiantuntijoiden järjestelmä, joka kykenisi muotoilemaan lasten tarpeet institutionaalisen (laki)koneiston ymmärtämälle kielelle.

Wendy ja Rex Stainton Rogers kritisoivat Foucault'hon avulla sellaista lapsuuden seksuaalisuuden sensuroimista, jossa yksioikoisesti kielletään mahdollisuus, että lapsilla voisi olla seksuaalisia kokemuksia. Paradoksaalisesti oikeusistuimet tekevät kuitenkin jatkuvasti päätöksiä asioissa, joissa lapsilla on ollut seksuaalista käyttäytymistä. Lapsen seksuaalisuus on tukahdutettu. Tiukka moraalinen jako näkyy esimerkiksi siinä, että 15-vuotias voidaan nähdä häikäilemättömänä raiskaajana samalla kun toinen 15-vuotias voidaan nähdä täysin avuttomana uhrina ja suojelun kohteena suurin piirtein samankaltaisessa seksuaalisessa aktissa. Moralistit ovat Rogersien mukaan kyenneet luomaan lapsen kaikesta seksuaalisilta kokemuksilta suojelua tarvitsevana objektina ja samanaikaisesti hyljentyään ne, jotka uskaltavat väittää, että lapsella voi olla seksuaalisia kokemuksia. Ja samanaikaisesti aikuiset käyttävät lapsia seksuaalisina objekteina mainoksissa ja muotimaailmassa täysin laillisesti ja ilman moralistien puuttumista.

Stephen Frosh käsittelee uskontojen, erityisesti uskonnollisen fundamentalismin kykyä tuottaa sääntöjä ja lakeja sekä uskontoa itseään. Frosh nostaa esiin fundamentalismin houkuttelevuuden fragmentoituneessa ja epävarmassa elämässä. Uskonto esittää varmuuksia, jollaisiin ihmisillä on tarve tarttua. Jokaisessa kulttuurissa on lapsen edun tultava ennen muun yhteisön etua vähintään tiettyssä minimisuhteessa, koska yhteisön

olemassaolo on muutoin uhattuna. Uskonnollisessa fundamentalismissa lasta ei kuitenkaan kasvateta vapaaksi ja vastuulliseksi, vaan yhteisöä varten. Frosh kaipaa sellaista kritiikkiä, joka kunnioittaa tätä uskonnolliselle yhteisölle ominaista tarvetta ylläpitää itseään, mutta joka rajoittaisi fundamentalistisen yhteisön sisäistä vallankäyttöä lapsia kohtaan. Froshin mukaan jotkut käytännöt voidaan pyrkiä osoittamaan vääräksi lapsia kohtaan esimerkiksi lääketieteellisesti. Osoittamalla jokin käytäntö tieteellisesti vääräksi, se pyritään osoittamaan epätarkoituksenmukaiseksi yhteisöä kohtaan.

Viimeisessä luvussa Daniel Monk tarkastelee koulun ja kasvatuksen kontekstissa ohjelmia, joita on suunnattu ns. käyttäytymishäiriöistä kärsiville lapsille ja nuorille. Ongelmalliseksi koetut lapset luokitellaan koulussa sen mukaan onko heillä tarvetta erityistukeen vai ovatko he niin häiritseviä, että heidät voidaan erottaa koulusta. Edelliset ovat kuntoutettavia, jälkimmäiset alistetaan kurinpitomenettelyyn alle. Tulkinnot johtaa mielivaltaisiin jaotteluihin, joissa Monkin mukaan kehityspsykologisesti ottaen samoista ongelmista kärsivät lapset jaotellaan niihin, jotka saavat hoitoa ja kuntoutusta, ja niihin joita rangaistaan.

Kirja antaa ajateltavaa yhteiskunnan instituutioihin, kuten poliittiseen päätöksentekoon, lakeihin ja oikeusistuimiin kätkeytyvistä lapsia, vanhempia, väestöryhmiä luokittelevista käytännöistä ja oletuksista sekä näiden käytäntöjen ja oletusten poliittisista ja historiallisista käyttötavoista ja muotoutumisesta. Moniaineisuusudesta ja –tasoisuudesta ammentava lukija löytää kirjasta jonkun verran ajatuksia ajankohtaisten kysymysten, kuten koulusta erottamista, lapsivaltuustoja tai nuorten huumetestausta koskevien käytäntöjen ja keskustelujen poliittisen ja moraalisen luonteen pohtimiseksi. Pieni ongelma kirjoituksissa on kuitenkin siinä, että jotkut niistä operoivat teoreettisella jottakäytännöllisellä tasolla, jolloin niiden lähtökohdat hahmottaa 'moraalisia ohjelmia' ovat joskus sekoittavalla tavalla erilaiset mikä tekee kirjasta hieman hajanaisen.

**Heikki Suominen**

## AFORISMEJA

**Einar Englund, *Aforismeja* (Sinfonia 6); Sellokonsertto. Tampereen kaupunginorkesteri ja Tampereen filharmoninen kuoro, joht. Eri Klas, sol. Jan-Erik Gustafsson. Ondine ODE 951-2, levytetty v. 2000.**

Einar Englund (1916-1999) ei ole suomalaisista säveltäjistä ollut se, jonka ensimmäisenä ajattelisi ryhtyvän kirjoittamaan suurimittaista orkesteriteosta, jossa on kokonaan filosofisille teksteille perustuva vokaali-osuus. Ennen vuonna 1984 valmistunutta kuudetta sinfoniaa Englund oli säveltänyt lauluäänille hyvin vähän. Hän oli ennen muuta sinfonikko, jonka pääteokset ovat 7 sinfoniaa ja 6 soitinkonserttoa.

Olen ollut Englundin musiikin ystävä siitä saakka kun joskus 1960-luvun puolivälin paikkeilla kuulin hänen ensimmäisen pianokonserttonsa ja ensimmäisen sinfoniansa. Vallankin ensimmäinen sinfonia, ”Sota”, oli mielenkiintoinen kokemus, mutta ei niinkään sen takia, että siinä oli kuultavissa sodan melskeitä, vaan siksi, että käyttäkseni jossain tuolloin kohtaamaani ilmaisua, Englund oli Suomen ensimmäinen urbaani säveltäjä. Ratkaisevaa oli paitsi vaikeasti selitettävä urbaanisuus, joka tuntui virkistävältä Järvenpään joutsenten alituisen siipien havinan lomassa, myös ja ennen kaikkea Englundin musiikin tonaalisuus. Kiinnostukseksi musiikkia kohtaan alkoi 1950- ja 1960-lukujen vaihteen tienoilla, jolloin dodekafonia, 12-säveljärjestelmä, sarjallisuus, miksipä tuota ilmiötä kutsutaankin, julistettiin suomalaisissakin säveltäjäpiireissä mieluusti ainoaksi oikeaksi tavaksi säveltää. Vain jotkut harvat teokset tästä ”koulukunnasta” tuntuivat kuuntelemisen arvoiselta. Ei ollut ihme etten pitänyt ”modernista” musiikista. Suomalaisista säveltäjistä Englund oli — Shostakovitshin Prokofjevin ym. ulkomaisten tekijöiden ohella — se, joka sai minut vähitellen vakuuttumaan siitä, että toisen maailmansodan jälkeen oli ylipäänsä sävelletty merkittävää musiikkia. Englund on jossain sanonut, että hän ei hyväksy sellaista säveltämisen tapaa, jossa säveltäjä ei välttämättä erota sitä, jos muusikot panevat satsin sekaan aivan omiaan, mikä on hyvin sanottu. Englundia itseään sanottiin ja sanotaan vieläkin uusklassikkoksi. Kun säveltäjäpiireissä 1960-luvulla vallitsi atonaalisen ”modernin” musiikin ylivalta, Englund säveltäjänä vaikenä ja

tuli ulos uudestaan vasta 1970-luvulla, kun pahimman dogmatisminkin kausi oli ohi.

Muistelmissaan Englund kertoo seka-kuoro Akateemisen Laulun ja kapellimestari Ulf Söderblomin tarjonnan hänelle lukuisia tekstejä kuoroteoksen pohjaksi, mutta hän oli hylännyt ne kaikki, kunnes ”sitten eräänä päivänä [Söderblom] paiskasi pöytään Pentti Saarikosken käännöksen Herakleitoksen *Aforismeista* [teoksen *Yksi ja sama*] ja kehotti ’pane toimeksi’” (s. 300). Itse sävellysprosessista Englund sanoo, että hän halusi ehdottomasti saada Herakleitoksen tekstin kuuluville. Levyllä sanat kuuluvatkin hyvin; konsertissa en ole teosta kuullut enkä osaa sanoa miten tämä puoli konserttisalissa toimii.

Sinfonian ensimmäinen osa *Prologi eli Logos* alkaa puupuhaltimien soittamalla aiheella, joka tuo mieleen amerikkalaisen, Philip Glassin, John Adamsin ja muiden minimalismin. Minimalistinen tila ei kestä kauan, mutta sen voi kuulla ikään kuin johdantona teoksen rytmin käsittelyyn. Rytmin tietty korostaminen on omiaan tälle teokselle, vaikkakaan ei niin korostuneesti kuin esimerkiksi ensimmäiselle sinfonialle. — Puupuhaltimien jälkeen esittäytyvät jouset ja sen jälkeen vasikat. Musiikki ennen kuoron mukaantuloa on jotenkin askeettista ja askeettisuus jatkuu kuoro-osuudessakin. Ensimmäisen osan laulettava tekstimäärä on pitempi kuin muissa osissa. *Logos* on inspiroinut Englundin kirjoittamaan osaan fortehuipennuksen sanoihin ”Logos on yhteinen”.

Toisen osan *Liitoksessa kokonainen* on teksti, joka sopii sävellettäväksi erinomaisen hyvin, kuten ”Liitoksessa kokonainen ja eikokonainen, yhdistetty erotettu, sopusointu riitasointu, ja kaikista yksi ja yhdestä kaikki”. Toisen osan luonne hitaana osana ei ole saanut Englundia viljelemään riitasointuja, ja sellaisen vaatiminen olisi tietysti banaalia. Osaan mahtuu lyhyt forte, jonka sointuja joku tosin voi kokea riitasoinnuksi.

Kolmas osa Scherzo on vailla sanoja. Englund kertoo siitä muistelmissaan: ”Ensi alkuun lämmittelin säveltämällä suuren sinfonisen scherzon käyttämättä ollenkaan kuoroa. Miten paljon tekemistä tuolla musiikilla sitten oli Herakleitoksen kanssa tekemistä, jääköön sanomatta” (s. 300). Englundin aikomuksena oli säveltää uusi versio, jossa kuoro olisi ollut mukana mutta resignoitui jotenkin; ”aika on valunut käsistäni”, hän sanoo. Vahinko. Paitsi kuorolle myös solistille tai solisteille olisi tässä avautunut tilaisuus; nimittäin se mitä teoksessa jää kaipaamaan on solistinen laulu.

Neljänteen osaan ”Niiden ohitse jotka astuvat samaan virtaan” sisältyy eräät kuuluisimmat Herakleitoksen aforismeista. Osan koko teksti on seuraava: ”Niiden ohitse jotka

astuvat samaan virtaan juoksevat uudet ja uudet vedet alati. Ei ole mahdollista astua kahta kertaa samaan virtaan, sillä kaikki koko ajan yhdistyy ja lähenee ja loittonee. Samaan virtaan astumme ja emmekä astu, me emmekä me”. Osa on kestoltaan lyhyt samoin kuin viideskin osa ”Tätä maailmanjärjestystä”, joka elimellisesti liittyy neljäänteen. Tekstin puolesta siinä on paikka, joka ehkä on saanut Englundin toteamaan muistelmissaan: ”Oikeastaan Herakleitoksen dialektinen maailmankuva on hyvin materialistinen” (s. 303), nimittäin ”Tätä maailmanjärjestystä, ja kaikille samaa, ei tehnyt kukaan jumalista eikä kukaan ihmisistä...”. Osan päättää aforismi: ”Yksi ja sama on elävä ja kuollut, ja valvova ja nukkuva, ja nuori ja vanha, sillä tuo on muututtuaan tämä, ja tämä muututtuaan tuo.” Tämän kohdan laulaa *pianossa* kuoron sopraanosektio.

Kuudes osa, Finaali on rakennettu siten, että sen keskiössä on teksti ”Vastahangoitteleva yhteensopiva, niistä mitkä pyrkivät eri suuntiin syntyy kaunein harmonia”. Ei ole ihme, että tämä teksti on erityisesti vedonnut Englundiin, voitaisiinkin se suorastaan julistaa hänen musiikkinsa motoksi. Musiikillisesti osa käsittää monia aineksia, viimeistä aforismia, ”Tie ylös ja alas yksi ja sama”, kuoro ei enää laula, vaan kuiskaa. Loppuvaikutelma jää rauhalliseksi, etten sanoisi filosofiseksi.

Filosofiaa ei ole paljon viljelty sävellysten tekstinä. Hyvin monissa oopperoissa on tietysti esillä eettiset ja varsinkin politiikan etiiikkaan liittyvät kysymykset, mutta oopperan ulkopuolella orkesterille ja ihmisäänille sävelletyt sanat ovat luonteeltaan tavallisesti joko runoutta tai sitten uskonnollista tekstiä. Monissa ”uskonnollisissa” sävellyksissä — paras esimerkki lienee Giuseppe Verdin *Requiem* — teksti on tosin aivan toisarvoisessa asemassa musiikkiin nähden ja Verdin *Requiem*in musiikki on samanlaista kuin hänen oopperoissaan. Toinen mieleen tuleva rinnastus on amerikkalaisen minimalistin Peter Glassin ooppera *Satyagraha*. Sen lähtökohtana ovat Intian vanhat viisaudet, jotka esitetään sanskritin kielellä; koko ooppera on siis sanskritinkielen. Tässä tietysti ollaan mahdollisimman kaukana Englundin tekstille asettamista tavoitteista.

Ainakin luonteeltaan aforistinen filosofia sopii erinomaisesti musiikkiteoksen sanoiksi, sen Englundin sinfonia osoittaa. Tällaista kuuntelisi mielellään lisää, mutta onko Suomessa tällä hetkellä sellaista säveltäjää, joka voisi inspiroitua filosofisesta tekstistä? — Levyn toinen numero on Englundin sellokonsertto, jonka Jan-Erik Gustafsson soittaa korviahivelevällä tavalla. Tampereen kaupunginorkesteri soittaa Eri Klasin johdolla



varman tuntuisesti, mutta tätä ei aivan voi sanoa Tampereen filharmonisesta kuorosta, jonka miesääniin kaipasin silloin tällöin enemmän voimaa ja pyöreyttä.

**Jukka Paastela**

Kirjallisuus:

Einar Englund, *Sibeliuksen varjossa: Katkelmia säveltäjän elämästä*. (Suom. Riitta Kauko.) Helsinki: Otava, 1997.

## MEDIAN OPIT

**Sirkku Kotilainen, Mari Hankala, Ullamaija Kivikuru (toim.),  
Mediakasvatus. Edita 1999. 159 s.**

**Juha Suoranta & Mauri Ylä-Kotola, Mediakasvatus  
simulaatiokulttuurissa. WSOY  
2000. 213 s.**

Koska tässä yhteydessä ja tässä lehdessä on mielekästä lähestyä vain tiettyä osaa mediakasvatuksen tematiikasta, en seuraavassa ryhdy tekemään kattavaa selontekoa siitä, mitä nämä tuoreimmat kotoisin voimin aikaansaadut mediakasvatuksen kirjat sisältävät. Sen sijaan vain totean aluksi toivovani, että kirjat todella kuluisivat kasvattajien käsissä. Toivottavaa tämä on siksi, että jos ymmärrystä mediasta käytäntöinä, tuotteina, viestintänä, taloutena ja kulttuurina ei synny (aikuisissa ja nuorissa) voimme kaiken toivon heittää – niiden käsiin, joiden käsissä media nyt on (symbolisesti ja konkreettisesti). Kumpikin kirja on joka tapauksessa kelpo luettavaa ja tarjoaa tarvitseville keinoja mediaymmärryksen ja -kriittisyyden rakentamiseen itsessä ja muissa. Kotilainen et al. kerää pisteet käytännönläheisyydestä, ja onkin selvemmin opettajille suunnattu, Suoranta/Ylä-Kotola taas saavat viihdytyspisteet, vaikka tähtäävät ensinmainittua enemmän akateemisen keskustelun ruokkimiseen.

Suorannan ja Ylä-Kotolan kirjan kiinne-kohtia ovat kasvatustiede, mediatiede, kulttuurintutkimus ja filosofia. Filosofian piiristä tulee kutsumatta mieleen varhaisena esikuvana Lauri Mehtosen ja Esa Sirosen yhteinen kulttuurituotantoa analysoinut projekti Jyväskylästä 70- ja 80- luvulta. Kotilainen/Hankala/Kivikuru (kaikilla journalistin ja/ tai opettajan tausta) ammentavat taas pääosin viestinnän tutkimuksen piiristä, mikä näkyy mm. siinä, että kirjassa 'mediakasvatus' katsotaan 'viestintäkasvatuksen' alaluo-

kaksi.

Kotilainen et al. omaa artikkelikokoelman ongelmat, erityisesti sen, että tekstit ovat kovin eri tasoisia ja kohteisia; kokoelma on siis sisäisesti hajanainen. Teos jakautuu yleisemmin teorisoivaan ja aluetta kartoittavaan osaan (3 ensimmäistä artikkelia, joiden tekstirunkona on Kotilaisen (ent. Tuominen) aiemmin julkaistun tutkimuksen johdanto-osa) sekä yksittäisesimerkkien kuvailuun (10 jälkimmäistä artikkelia, verkkoluokutaidoista musiikkivideokurssiin).

Suoranta/Ylä-Kotola sen sijaan pyrkii peittämään kaksijakoisuutensa niin, ettei tekstejä ole jaettu kirjoittajien nimiin, ja esit-äytyy täten aidosti yhteisenä tuotoksena. Tällainen käytäntö on maailmallakin yleistynyt – artikkelikokoelmiin ja niiden heikkoon arvostukseen on ylipäättään väsyttö – ja siinä on hyvät sekä huonot puolensa. Tässä tapauksessa kirjoittajien varsin persoonallinen akateeminen ominaislaatu ja kirjoitus-tyyli erottuu paikoin niin selvästi, että lukijan ei ole vaikea päätellä kenen kynästä mikäkin kohta tai luku on lähtöisin. Toisinaan tämä tuottaa ainakin näennäisiä ristiriitoja tekstiin, kuten esipuheessa. "Kirjan teoria rakentuu suunnittelutieteen idealle – mediakasvatus on soveltavaa tutkimusta, jossa kehitellään viitekehyksiä, malleja, formuloita, skeemoja ja ehdotuksia kunkin yksilön henkilökohtaisen mediaelämyksen rakentamiseen." Ja pari riviä myöhemmin: "Kirjamme määritelmä mediakasvatuksesta painottaa sellaisen julkisuuden rakentamista, joka saattaa ihmiset yhteen keskustelemaan ja kuuntelemaan, vaihtamaan informaatiota ja lisäämään mahdollisuuksiaan iloon, rakkautteen, solidaarisuuteen ja vastarintaan."

Henkilökohtaisten mediaelämysten ja dialogisen julkisuuden, metatason suunnittelutieteen ja valtauttavan kriittisen pedagogiikan välille pingoituu jänne, jota ei olisi tarvinnut kätkeä näkyvistä. Vielä kiinnostavamman kirjasta olisi nimittäin saanut, jos erilaiset lähtökohdat laitettaisiin keskustelemaan, jopa kiistelemään keskenään sen sijasta, että ollaan kuin eroja näkemyksissä ei olikkaan.

### Mediakasvatus?

Mitä mediakasvatus sitten on? Riippuu vastaajasta ja vastaajan intresseistä. Nämä formaalia kasvatusta houkuttelevat aihealueet, kuten terveyskasvatus, yrittäjyyskasvatus, teknologiakasvatus, ympäristökasvatus jne. jne., ovat hyvänä käytännön esimerkkinä professionaalisisista rajankäynneistä tai aluekiistoista. Mediakasvatuksen määrittäminen 'medialukutaidoksi' (mitä Kotilainen et al. viljelee runsaasti, Suoranta/Ylä-Kotola varovaisemmin) on toiminut äidinkielen opetta-

jiien retoriikkana, jolla aiheen kuuluminen omaan opetuskenttään voidaan varmistaa (tästä esimerkkinä tuore raportti *Suomi (o) saa lukea?*; ks. Opetusministeriön työryhmien muistioita 4:2000). Toisilla puolilla rajoja ovat tässä tapauksessa esimerkiksi kuvaamataidon (tai yleisemmin taideaineiden), tietotekniikan tai yhteiskunnallisten aineiden opettajat.

Kun tutkimus- ja opetusala on uudehko, kamppailut realisoituvat juuri käsitteenmäärittelyissä. Molemmissa näistäkin kirjoista lähdetään liikkeelle antamalla yksi mahdollinen systemaattinen jäsenitys mediakasvatukselle ja sen käsitteistöille. Kummankin teorisointiin ja käsitteistöön kaipaisi lisää historiallista syvyyttä, ehkä myös sitoutumista johonkin kasvatuseräytteen perinteeseen. Esimerkiksi termit *pedagogiikka* ja *didaktiikka* eivät omaa suomeksi sellaista käsittehistoriaa, jotka antaisivat niille selvän sisäisen ja kontekstuaalisen mielekkyyden kussakin käyttöyhteydessä.

Kotilainen jakaa *viestintäkasvatuksen* (johon sisältyvät *ilmaisukasvatus* ja *mediakasvatus*) kahteen osaan, *viestintäopetukseen* ja *opetusviestintään*, joka taas tarkoittaa "viestinnän käyttöä oppimistilanteessa työtapana ja välineenä sekä ohjausta median avulla esimerkiksi oppimateriaalina" (s. 33). Määritelmät jäävät varsin epäselviksi, enkä ainkaan itse näe miksi 'opetusviestinnän' tematiikka sinänsä pitäisi kytkeä viestintä- tai mediakasvatukseen.

Eräänä vaihtoehtona näille voisi amerikkalaista *curriculum* -teoriaa seuraten jakaa median roolin opetuksessa esimerkiksi suhteessa 1) oppikokemuksiin (esim. puhuttaessa digitaalisista oppimisympäristöistä), 2) oppiainekseen (esim. etsittäessä informaatiota ja elämyksiä medialähteistä), ja 3) oppitavoitteisiin (pyrittäessä esim. kehittämään 'medialukutaitoa'). Opetuksen kannalta osuvinta on huomata paitsi tämän analyttisen jaon välttämätön keinotekoisuus (todellisissa tilanteissa aspektit kietoutuvat toisiinsa), myös se, että media on kaikilla näillä tavoin aina jo osa oppilaiden formaalin kasvatuksen ulottumattomissa olevaa elämismailmaa. Koulussakaan ei tulisi unohtaa mitään näistä puolista yhden ollessa esillä. Jos internet esimerkiksi toimii informaation lähteenä eri oppitunneilla, mutta internetin luonnetta ei jäädä pohtimaan, tai jos opetusta järjestetään etä- tai monimuotoisesti verkkopohjaisessa oppimisympäristössä, mutta kyseisen opiskelumuodon eroja muihin oppikokemusten muotoihin ei jäädä opiskelijoiden kanssa tutkimaan, tällöin koulu jättää varsinaisen tehtävänsä tekemättä. Molemmat kirjat pitävätkin kiitettävästi esillä sitä, että mediakulttuurin itsensä tulisi aina olla läsnä myös tarkastelujen kohteena kouluissa.

## Kenen toimesta, kenen eduksi?

Siinä missä Suoranta/Ylä-Kotolassa hahmotellaan kriittistä mediapedagogiikkaa, joka etsii ideologisia panostuksia mediailmioiden takaa ja voi tarvittaessa asettua myös luddiittiksi keinotekoisuuden ja medioitumisen tielle, Kotilainen et al. pikemminkin välttelee yhteiskunnallista näkökulmaa, ja kehottaa kasvatuksessakin välttämään vanhentunutta, 'moralisoivaa' mediakasvatuksen perinnettä. Tämä on toki postmoderni asenne, mutta se voi olla myös perua amerikkalaisesta pragmatistisesta ja näennäisliberaalista koulutusperinteestä, jossa 'kriittinen ajattelu' tarkoittaa vain pätevää päättelyä ja kehitynyttä ymmärryskykyä. En usko, että mediakriittisyyttä tai kriittistä ajattelua voidaan rakentaa ilman sisältöjä, joihin tuota kriittisyyttä suhteutetaan. Ymmärrys mediakäytännöistä ja viestinnän tuotosten syntyävoista ei sinänsä synnytä kenessäkään 'kriittisyyttä', eikä vaadi muuta kuin instrumentaalista järjennäköisyyttä. Kotilaisen sinänsä nykyaikaisesta määritelmästä – "taitava medialukija osaa käyttää mediatekstejä eritellen, eläytyen, arvioiden ja soveltaen sekä luoden uusia versioita omien tarpeittensa mukaan hyödyksi ja huviksi" (s. 38) - jää puuttumaan sosiaaleittisen, kommunikatiivisen ja arvoraationaalisen mediakasvatuksen näkökulma, jota Suoranta/Ylä-Kotola kautta linjan herättelevät. Mediakasvatuksessa kriittisyys alkaa vasta siitä, kun 'miten?' kysymyksistä siirrytään eteenpäin, tärkeämpiin 'miksi, millä seurauksella, kenen toimesta, kenen eduksi?' -kysymyksiin.

Tematiikan syvyys ja monimutkaisuus valottuu jos ryhdytään pohtimaan vaikkapa sitä, kenen eduksi mediateknologian laajempi koulukäyttö ylipäättään on. Esimerkiksi tietokonetaitojen ja 'verkkolukutaitojen' opettamisessa on paradoksaalista se, että koulut kasvattavat näin *kuluttajia* yritysten tarpeisiin (eivät pelkästään *työntekijöitä* näille yrityksille). Koulut siis pyrkivät varmistamaan ne taidot, joita kuluttaja tarvitsee tulakseen tiettyjen tuotteiden kuluttajaksi. Kansalaisuuteen liittyvien syvimpien perustaitojen kanssa tietokoneilla tai netillä on sitenkin vielä kovin vähän tekemistä.

Mediakasvattajien kannattaa edelleen kaivaa hyllyistään tai kirjastosta Len Mastermanin *Medioita oppimassa* (KSL, 1991; *Teaching the Media*, 1985), jonka Kotilainen et al. esittävät jo hieman pölyntyneeksi, mutta joka kattavuudessaan, kriittisyydessään ja terävyydessään kyllä pyyhkiä pölyt useimmilla uudemmilla mediaoppikirjoilla. Vaikka teos on suvereeni massaviestimiä (tv, lehdet, radio) käsitellessään, Mastermanin puutteena on teknologian nopea kehitys, joka on muuttanut mediamaismaa paikoitellen ra-

dikaalistikin.

Tätä lähihistoriamme muuttuvaa teknologista maisemaa voi hahmottaa vaikka sellaisella jaottelulla, jota Robins & Webster tarjoavat esipuheessaan teokseensa *Times of the Technoculture* (Routledge, 1999): 1) mikroelektroninen vallankumous (tietokoneet, mikropiirit, 70-luvun loppu), 2) IT -vallankumous (informaatioteknologia, 80-luku), 3) ICT -vallankumous (informaatio- ja kommunikaatioteknologia, 80-luku), 4) Internet -vallankumous (tiedon valtatie, verkostoyhteiskunta, 90-luku), ja tuoreimpana 5) kyber -vallankumous (virtuaalinen yhteiskunta/ yhteisö, kyborgien aika, 2000-luku). Mastermanin antamaa kriittistä sysäystä täytyy käyttää hyväksi, mutta soveltaen sitä uusille alueille. Kehityksen suhteen erityisen kiinnostava on Suoranta/Ylä-Kotolan hahmotelma Robins & Websterin luettelon 5) -kohdan ilmiöihin viittaavasta bioparadigman kulttuurista.

## Ihmiskunta bioparadigmassa?

Suoranta/Ylä-Kotolan viimeinen luku 'Audiovisuaalisesta kulttuurista bioparadigmaan' on mukaansatempaavaa luettavaa. Kirjoittajat pyrkivät antamaan kuvan siitä prosessista, jossa verkottuvan tai konvergentin ja interaktiivisen median kautta kuljetaan kohti sensomotorista mediaa ja median sulautumista ruumiiseen, jolloin *interface* muuttuu *intrafaceksi*.

Puhe kyborgeista saattaa tuntua kauaksi eksyneeltä tai kaukaa haetulta mediakasvatuksen teoksessa, mutta uskoisin, ettei näin ole. Erilaisten koneen ja ihmisen yhteentuvien teknologisten prosessien määrä kasvaa ja laatu kehittyy niin, että aikaisemmin selviltä tuntuneet erottelut voivat menettää merkityksensä, kuten nyt jo jako perinteeseen ja uuteen mediaa on muuttumassa tarpeettomaksi. Tähän ihmisen trans- tai posthumanistiseen muovaamiseen kohdistuva into on kovassa kasvussa.\*

Kotomaassamme voidaan lukea vaikka tuoreesta Yliopistolehdestä (17/2000) professori Henry Tirrin visio maailmasta 20 vuoden päästä, jolloin "biologinen ja tietotekninen koodi nivotaan jossain vaiheessa lähes saumattomasti yhteen": "Rajat reaali- ja virtuaali- ja maailman välillä tulevat katoamaan. Osa meidän todellisuudestamme on konetta. Toinen juttu on se, että ihmiset pystyvät muokkaamaan omaa olemustaan, solujen virhetoimintoja voidaan korjata nanokoneiden ja molekyyllilaskennan avulla. Geneettisistä koodista on puhuttu paljon, mutta vähemmän on ollut esillä tämä ajatus biologisten ja keinotekoisien järjestelmien yhteenliittymisestä."

Kun näissä teknologioissa on kyseessä sa-

manaikaisesti sekä ihmisen immersio koneeseen että koneen immersio ihmiseen, onko merkitystä sillä mikä näissä hybridisoitumisissa on kulloinkin ulkoista ja mikä sisäistä? Meidän merkityksenantojemme tuloksena on olemassa kulttuuria (tai ylipäättään mitään käsitteellistä), kulttuuri taas muovaa meitä ja meidän merkityksenantojamme. Teknologia on osa kulttuuria, itsemme tapaan kulttuurin tuote ja tuottaja, kokonainen muokkaavien välineiden käytäntö, jonka kohdistamme sekä kaikkeen ulkoiseen todellisuuteen että itseemme. Mediateknologia kierrättää kulttuurisia merkityksiä teknologiskäsitteellisessä avaruudessa, bioteknologia kierrättää teknologiskaanisia osia kulttuurisesti merkityksellistetyissä itsessämme. Eikä kummankaan prosessin tuloksia enää kukaan osaa laskea, arvioida tai haluta kokonaisuudessaan.

Huolestuttavinta on kuitenkin se tapa, jolla nämä älykkäiden järjestelmien ja nanoteknologioiden kehittäjät niin USAssa kuin Suomessakin puhuvat sujuvasti 'meistä' ja 'ihmisistä' jotka pystyvät muokkaamaan omaa olemustaan ja 'maailmasta kahdenkymmenen vuoden päästä'. Kuva tällaisesta ihmisten totaliteetista ('ihmiskunta'), joka yhteisenä ponnistuksenaan kehittää yhä hienompaa teknologiaa kaikkien jäsentensä yhteisen hyvän edistämiseksi, on kaikkein vanhin modernin luonnontieteen ja teknologisten sovellutusten rahantarpeen retorinen legitimaatio. Joku sen ottaa vieläkin tosissaan, valitettavasti. Todellisuuden tai tulevaisuuden kanssa kuvalla ei ole mitään tekemistä. On totta, että tietty marginaalinen joukko rahallista, sivistyksellistä, sosiaalista ja poliittista eliittiä kykenee ottamaan käyttöönsä teknologisia sovelluksia yhä kiihtyvällä vauhdilla, mutta enemmistö maailmasta elää 'reaali- ja maailmassa', jonka nurjia puolia ja karuja lakeja kapitalismin ruokkima ja kilpailua ruokkiva tekno-optimismi on lähinnä omiaan vain peittämään. Tämä pätee myös mediateknologiaan ja mediakulttuuriin, joiden saavutettavuudessa ja levinneisyydessä on tilanne esimerkiksi joissakin Afrikan maissa nyt jopa heikompi kuin aikaisemmin, kuten Kotilainen ja Kivikuru huomauttavat. Sikäli kuin kulttuuriamme leimaa lisääntyvä medioituminen myös taloudellista ja poliittista vallankäyttöä koskien, tulisi näiden pohdintojen asettua mediakasvatuksessa etusijalle. Sieltä voisi löytää katetta myös 'kriittiselle ajattelulle'.

*Tuukka Tomperi*

\* (Kiinnostuneille: <<http://www.maxmore.com/becoming.htm>>; <<http://users.aol.com/gburch3/thext.html>>; <<http://www.transhumanism.com/>>; <<http://www.transhumanismus.de/>>; <<http://www.aleph.se/Ttrans/>>; <<http://www.extropy.com/>>)



